

Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung

50

Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums
für die Erforschung der Europäischen Aufklärung
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne

Herausgegeben von Monika Neugebauer-Wölk,
Renko Geffarth und Markus Meumann

De Gruyter

Herausgeber:

Daniel Fulda, Ulrich Barth, Harald Bluhm, Robert Fajen, Wolfgang Hirschmann, Andreas Pečar, Jürgen Stolzenberg, Heinz Thoma, Sabine Volk-Birke

Wissenschaftlicher Beirat:

Wolfgang Adam, Roger Bartlett, Gunnar Berg, Reinhard Brandt, Lorraine Daston, Laurenz Lütteken, Jean Mondot, Alberto Postigliola, Paul Raabe, Peter Hanns Reill

Redaktion: Bianca Pick

Satz: Kornelia Grün

ISBN 978-3-11-029778-2

e-ISBN 978-3-11-029783-6

ISSN 0948-6070

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK UND MARKUS MEUMANN

Aufklärung – Esoterik – Moderne.

Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung 1

Zur Konzeptualisierung von Esoterik

MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK

Historische Esoterikforschung, oder:

Der lange Weg der Esoterik zur Moderne 37

WOUTER J. HANEGRAAFF

The Notion of ‘Occult Sciences’ in the Wake of the Enlightenment 73

KOCKU VON STUCKRAD

Überlegungen zur Transformation des esoterischen Diskursfeldes
seit der Aufklärung 96

HELMUT ZANDER

Das Konzept der ‚Esoterik‘ im Bermudadreieck von Gegenstands-
orientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen
zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens 113

DIETHARD SAWICKI

„Dirty Thinking“. Moderne Esoterik als theoretische und methodische
Herausforderung 136

Empirische Studien

I Erkenntnis

MARTIN HENSE

„Aber der menschliche Verstand [...] siehet Gestalten, nicht wandernde,
sich emporarbeitende Seelen“. Von der erkenntnistheoretischen Bedeutung
einer esoterischen Figur von Locke und Leibniz bis zu Bonnet 159

VI

MARTIN MULSOW

Eine unwahrscheinliche Begegnung. Sigmund Ferdinand Weißmüller
trifft Christian Wolff in Marburg 183

GREGORY R. JOHNSON

Kant, Swedenborg & Rousseau. The Synthesis of Enlightenment and
Esotericism in *Dreams of a Spirit-Seer* 208

GLENN ALEXANDER MAGEE

“The Speculative is the Mystical”. Hegel’s Marriage of Reason and
Unreason in the Age of Enlightenment 224

ESTEBAN LAW

Die alten Theologen und das neue Licht vom Osten. Zum Traditionsbegriff
bei Antoine Fabre d’Olivet 237

FRANZ WINTER

Indische Philosophie und Religion als Vollendung der abendländischen
Weisheit im *Oupnek’hat* des Abraham H. Anquetil-Duperron 259

SHLOMO S. GLEIBMAN

Buber’s Theories of Subjectivity and Relation in the Context of
Jewish Mysticism and German Enlightenment 278

WERNER NELL

Traditionsbezüge der Esoterik und die *Dialektik der Aufklärung*.
Zum Stellenwert und zur Strahlkraft esoterischen Wissens bei
Theodor W. Adorno und in der Kritischen Theorie 291

II Wissenschaft

KLAUS VONDUNG

Apokalyptisch-esoterische Grundierungen des Strebens nach einer
Universalwissenschaft – Bengel, Oetinger, Schelling 311

ANNETTE GRACZYK

Lavaters Neubegründung der Physiognomik zwischen Aufklärung,
christlicher Religion und Esoterik 322

FRIEDEMANN STENGEL	
Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten	340
HANNS-PETER NEUMANN	
Moderne Monaden. Monadologische Physiognomien in der Soziologie und Kriminologie Gabriel Tardes	378
KARL BAIER	
Der Magnetismus der Versenkung. Mesmeristisches Denken in Meditationsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts	407
RENKO GEFFARTH	
Äther, Urlicht, Relativität. Weltformel und ‚wahre Erkenntnis‘ um 1900 . . .	440
ROBERT MATTHIAS ERDBEER	
Paläopoesis / Paleofiction. Kognitionspoetik und ‚Erlebenswissenschaft‘ bei Laßwitz und Hörbiger	461
III Ästhetik	
KRISTINE HANNAK	
Die Weisheit auf den Gassen, oder: Theosophie, Ironie und Ästhetik bei Karl Philipp Moritz	507
MANFRED BEETZ	
Magie und Esoterik in Goethes <i>Faust I</i>	528
JÜRGEN STOLZENBERG	
Esoterik in der Musik der Moderne. Alexander N. Skrjabin	553
RAPHAEL ROSENBERG	
Die Kartographie der Aura aus dem Geist der Wirkungsästhetik. Synästhesie und das Verhältnis von Kunst und Esoterik um 1900	583
WOLF-DIETER ERNST	
„Worttonsprechen“. Aufklärung und Esoterik in der Theaterreform um 1900	605

VIII

LINDA SIMONIS

Der Weg des Erwachens. Aspekte buddhistischer Esoterik in
Alain Nadauds *Le passage du col* 620

IV Gesellschaft

MARKUS MEUMANN

Die Geister, die ich rief – oder wie aus ‚Geisterphilosophie‘ ‚Aufklärung‘
werden kann. Eine diskursgeschichtliche Rekontextualisierung von
Christian Thomasius’ *De crimine magiae* 645

KATRIN MOELLER

Aufgeklärter Hexenglaube? Schadenszauber und dämonische Magie
nach der Hexenverfolgung 681

TATIANA ARTEMYEVA

Robert Fludd and the Hermetic Tradition in Russia in the Enlightenment . . . 710

THEODOR HARMSSEN

Fiction or a much stranger Truth. Sources and Reception of the
Geheime Figuren der Rosenkreuzer – Secret Symbols of the
Rosicrucians in the 18th, 19th and 20th Centuries 726

FRANK HATJE UND FRANK EISERMANN

Kosmologisch-metaphysische Vorstellungen im hansestädtischen
Bürgertum des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts 753

MERET FEHLMANN

Die Argumentation mit dem Matriarchat im Spannungsfeld
zwischen Aufklärung und Esoterik 785

Register 806

Danksagung 823

Autorenverzeichnis 825

Aufklärung – Esoterik – Moderne. Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung

Mit dem Band *Aufklärung und Esoterik – Wege in die Moderne* legt die DFG-Forschergruppe „Die Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik“ die Ergebnisse ihrer Abschlussstagung vor, die vom 9. bis 12. März 2010 am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg stattgefunden hat.¹ Zugleich ist dies der dritte in einer Reihe von Bänden, die sich – in jeweils unterschiedlicher Schwerpunktsetzung – mit der Beziehung von Aufklärung und Esoterik auseinandersetzen. Der erste Band, 1999 unter dem schlichten Titel *Aufklärung und Esoterik* in den *Studien zum achtzehnten Jahrhundert* im Felix-Meiner-Verlag erschienen, stellt eine Art erste Sondierung eines damals noch weitgehend unerschlossenen Forschungsgebietes dar. Demgegenüber nimmt der zweite Band, der die Beiträge einer Tagung der seit 2004 bestehenden halleischen Forschergruppe versammelt, eine deutlich systematischere Perspektive ein: Er richtet den Blick aus dem 18. Jahrhundert zurück auf die esoterischen Texte und Strömungen der Frühen Neuzeit und ihre Anverwandlung in solchen Diskurszusammenhängen, die gemeinhin als ‚Aufklärung‘ apostrophiert werden.² Gewissermaßen als Pendant wie auch als inhaltliche und systematische Weiterführung dieses Ansatzes wendet der hier vorliegende dritte und abschließende Band die Blickrichtung nunmehr voraus auf die Moderne und fokussiert damit die Wirkung, die von der wechselseitigen Beeinflussung von Aufklärung und Esoterik im 18. Jahrhundert auf das 19. und 20. Jahrhundert ausgeht.

Die Erforschung der Beziehungen zwischen Aufklärung und Esoterik hat sich über die Spanne von rund anderthalb Jahrzehnten von einer ebenso neuen wie kontroversen Perspektive zu einem mit einer Reihe von empirischen Studien unterfütterten Forschungsansatz entwickelt. So war zum Zeitpunkt der ersten, bereits 1997 abgehaltenen Tagung zu diesem Thema der Grundansatz, Aufklärung und Esoterik aufeinander zu beziehen, mitnichten etabliert oder auch nur in breiteren interdisziplinären Kontexten akzeptiert, fehlte es dafür doch weitgehend an einer empirischen Grundlage. Eine solche durch die Bündelung der bis dahin eher disparaten Ansätze zu schaffen, war daher ein wesentliches Ziel der Konferenz und der anschließenden Publikation der Beiträge. Im Vergleich dazu war es bei Erscheinen

¹ Vgl. Markus Meumann, Renko Geffarth: Tagungsbericht ‚Aufklärung und Esoterik – Wege in die Moderne‘. In: AHF-Information Nr. 138 vom 20.07.2010 (URL: <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2010/138-10.pdf> [25.08.2012]).

² *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37).

des zweiten Bandes im Jahr 2008 schon nicht mehr ganz so ungewöhnlich, Aufklärung und Esoterik zusammenzudenken, wozu nicht zuletzt die Bewilligung der Forschergruppe durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die daraus resultierende Wirkung auf die Fachöffentlichkeit beigetragen haben dürften. Die zahlreichen Vortragsangebote, die auf den wenig später publizierten *Call for Papers* für die hier dokumentierte Abschlusstagung eingingen, zeigten dann, auf welch breites Interesse dieses Thema inzwischen stößt. Darüber hinaus hat sich parallel zu den haleschen Aktivitäten eine internationale Esoterikforschung etabliert, und Esoterik ist, das darf man wohl so feststellen, inzwischen zu einem weithin anerkannten Forschungsgegenstand geworden.³

Dessen ungeachtet erscheint es außerhalb der engeren Diskurse von 18. Jahrhundert- und Esoterikforschung in gewisser Weise noch immer gewöhnungsbedürftig oder ruft sogar Ablehnung hervor, ausgerechnet *Aufklärung* mit Esoterik in einem Atemzug zu nennen. Gerade aus der Perspektive einer sich selbst als aufgeklärt verstehenden westlichen Moderne muss die Engführung von Aufklärung und Esoterik als Provokation erscheinen, sind doch beide Begriffe und Bedeutungszusammenhänge auf den ersten Blick zu ungleichgewichtig und zu konträr, um widerspruchslös aufeinander bezogen werden zu können.

I

Der Einfluss der Aufklärung auf die Moderne wurde dagegen unzählige Male postuliert und steht allein schon insoweit außer Frage, als er integraler Bestandteil moderner Selbstvergewisserung ist. Die Bezugnahme auf die Aufklärung erscheint dabei allerdings nicht gleichförmig oder gar statisch; im Gegenteil ist sie sowohl hinsichtlich ihrer Art und Weise als auch hinsichtlich ihrer Intensität immer wieder erheblichen Schwankungen und Richtungswechseln unterworfen gewesen, wie allein das Beispiel der letzten Jahrzehnte zeigt. Nach 1945 zunächst von vielen als positiver Bezugs- und Anknüpfungspunkt für eine demokratische Tradition nach der NS-Diktatur hochgeschätzt, wurde die Aufklärung seit der kulturellen Revolution von ‚Achtundsechzig‘ in Anknüpfung an Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung*⁴ zunehmend für die Schattenseiten der Moderne

³ Vgl. dazu die Internetplattform der 2005 gegründeten European Society for the Study of Western Esotericism (URL: <http://www.esswe.org/> [25.08.2012]) sowie Wouter J. Hanegraaff: *The Birth of a Discipline*. In: *Western Esotericism and the Science of Religion*. Hg. v. Antoine Faivre u. Wouter J. Hanegraaff. Leuven 1998, S. VII–XVII.

⁴ Die erstmals 1944/47 publizierte *Dialektik der Aufklärung* kursierte in den 1960er Jahren zunächst nur als vielbeachteter Raubdruck. 1969 erschien dann eine Neuauflage im S. Fischer Verlag in Frankfurt a.M. Zur Wirkungsgeschichte vgl. Gerhard Schweppenhäuser: *Am Ende der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: ‚Dialektik der Aufklärung‘ (1947)*. In: *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*. Hg. v. Walter Erhard u. Herbert Jaumann. München 2000, S. 184–205, bes. S. 202ff.

verantwortlich gemacht und in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss der aufkommenden Umweltbewegung gern als kalter, einseitiger Rationalismus geschmäht. Drei Jahrzehnte später wiederum scheint diese Kritik nahezu spurlos verhallt zu sein: Unter dem Eindruck der Herausforderungen durch den politischen Islamismus erstrahlt die Aufklärung gegenwärtig heller denn je als affirmativer Bezugspunkt politisch-gesellschaftlicher Selbstvergewisserung und wird als unverzichtbare Grundlage einer modernen, laizistisch-demokratischen Zivilgesellschaft nach westlichem Vorbild – und damit als Grundlage einer ‚Moderne‘ westlichen Zuschnitts – beschworen.⁵

Die erneute, oder besser vielleicht: *erneuerte* Wertschätzung der Aufklärung gilt indessen nicht allein für den politisch-medialen Diskurs, sondern dieser strahlt unverkennbar auf die historisch orientierten Wissenschaften aus, die sich mit der Aufklärung professionell befassen.⁶ So setzt sich nach dem Ende des Absolutismus-Paradigmas derzeit ‚Aufklärung‘ auffallend dynamisch als Epochenbezeichnung für das sogenannte ‚lange 18. Jahrhundert‘ durch,⁷ was sicher nicht zufällig mit der postulierten Relevanz der Aufklärung für die Moderne bzw. deren Wert-

⁵ Vgl. exemplarisch den Leitartikel *Der Islam bedarf der Aufklärung* von Wolfgang Günter Lerch in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 17.08.2007 (URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/leitartikel-der-islam-bedarf-der-aufklaerung-1458560.html> [25.08.2012]) oder das Interview mit dem CDU-Politiker Volker Kauder in der *Welt am Sonntag* vom 07.08.2011 (URL: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article13530967/Die-Modernaet-der-Aufklaerung-fehlt-dem-Islam-noch.html> [25.08.2012]). Die Vorstellung, andere Kulturen bzw. Weltregionen bedürften zu ihrer Demokratisierung einer der westlichen vergleichbaren Aufklärung, ist indes nicht allein auf die Auseinandersetzung mit religiösen Fundamentalismen beschränkt, sondern findet sich auch im Umgang mit anderen nicht westlich-demokratischen Gesellschaften. Exemplarisch dafür steht die Ausstellung *Die Kunst der Aufklärung*, die von April 2011 bis März 2012 in Peking gezeigt wurde. Vgl. dazu den Ausstellungskatalog: *Die Kunst der Aufklärung*. Beijing 2011.

⁶ Vgl. u.a. Günther Lottes: *Die Geburt der europäischen Moderne aus dem Geist der Aufklärung*. In: *Die Kunst der Aufklärung* (wie Anm. 5), S. 20–30, hier S. 20: „Das Zeitalter der Aufklärung ist die Gründungsepoche der Moderne, in der die europäische Weltanschauung, Wertvorstellungen und Denkweise von Grund auf neu bestimmt wurden.“ Auch der in Princeton forschende Historiker Jonathan Israel vertritt in seiner kontrovers aufgenommenen dreibändigen Gesamtdarstellung der Aufklärung (*Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford 2001; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. Oxford 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford 2011) einen stark an deren Wirkung auf die Moderne orientierten Aufklärungsbegriff. Vgl. dazu u.a. Israel: *Enlightenment Contested*, S. 11.

⁷ Dies gilt insbesondere für die Geschichtswissenschaften, aber auch für ‚Nachbarfächer‘ wie die Literatur- oder die Kirchengeschichte. Vgl. u.a. Barbara Stollberg-Rilinger: *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*. Stuttgart 2000; Angela Borgstedt: *Das Zeitalter der Aufklärung*. Darmstadt 2004; Werner Schneiders: *Das Zeitalter der Aufklärung*. 3. Aufl. München 2005; Esther-Beate Körber: *Die Zeit der Aufklärung. Eine Geschichte des 18. Jahrhunderts*. Darmstadt 2006; Iwan-Michelangelo D’Aprile, Winfried Siebers: *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*. Berlin 2008 (Akademie Studienbücher: Literaturwissenschaft); Albrecht Beutel: *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium*. Göttingen 2009; Annette Meyer: *Die Epoche der Aufklärung*. Berlin 2010 (Akademie Studienbücher: Geschichte).

schätzung in der Öffentlichkeit konvergiert, auch wenn dieser Zusammenhang nur selten so explizit formuliert wird wie bei dem Jenaer Historiker Georg Schmidt:

All dies [die Probleme und Lösungsansätze der Aufklärer] wurde zur Grundlage der westlich geprägten Moderne. Das Ringen um die Einheit in der Vielheit, um die Bewahrung der von Fundamentalismen bedrängten aufklärerischen Werte und Denkhaltungen sowie um stabile Balancen und Rahmenordnungen verbindet das 18. mit dem 21. Jahrhundert.⁸

Diese Erfolgsgeschichte überdeckt indessen nur vordergründig die Tatsache – bzw. trägt ihrerseits vermutlich nicht unerheblichen Anteil daran –, dass ‚Aufklärung‘ im politisch-medialen Diskurs ebenso wie in den historischen Wissenschaften letztlich kaum mehr als ein Label ist, das als affirmativer Bezugspunkt fungiert. D.h. man bezieht sich auf ‚Aufklärung‘, um den eigenen Argumenten bzw. Forschungen eine positiv besetzte historische Dimension respektive eine höhere Gegenwartsrelevanz zu verleihen, ohne dass jedoch explizit gemacht oder auch nur als klärungsbedürftig angesehen würde, was unter ‚Aufklärung‘ verstanden werden soll – ganz so als ob nicht eben darum schon seit dem späten 18. Jahrhundert immer wieder erbittert gestritten worden wäre.⁹

Dies trifft zu weiten Teilen auch auf die institutionalisierte Aufklärungsforschung zu, die sich unter diesem positiv konnotierten Label versammelt, zugleich aber, so ließe sich etwas zugespitzt formulieren, weniger denn je einen Begriff von ihrem Gegenstand hat. Mehr noch: Oft scheint es so, als habe die internationale *community* der Aufklärungsforscher inzwischen aus dem Blick verloren, dass ‚Aufklärung‘ auch heute keineswegs ein unumstrittener Begriff ist, über dessen historisch-semanticen Gehalt und wissenschaftliches Deutungspotential breiter Konsens herrschte,¹⁰ sondern in erster Linie nach wie vor ein historisches Explanandum. Diese Unbestimmtheit betrifft das Profil oder Programm der Aufklärung – dieses wird meist in einer Art stiller Übereinkunft als etwas mehr oder weniger Feststehendes oder zumindest nicht weiter zu Hinterfragendes vorausgesetzt. Dabei

⁸ Georg Schmidt: *Wandel durch Vernunft. Deutsche Geschichte im 18. Jahrhundert*. München 2009, S. 394.

⁹ Am bekanntesten ist hier sicher die Diskussion in der *Berlinischen Monatsschrift* 1783/84, an der sich u.a. Immanuel Kant und Moses Mendelssohn beteiligten. Vgl. dazu *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Hg. v. Norbert Hinske in Zusammenarb. mit Michael Albrecht. 3. Aufl. Darmstadt 1981; *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Hg. v. Ehrhard Bahr. Stuttgart 1990. Allerdings stellte diese „quantitativ nur einen kleinen Ausschnitt aus der viel breiteren Debatte dar“. Rudolf Vierhaus: *Aufklärung als Emanzipation*. In: *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*. Hg. v. Karlfried Gründer u. Nathan Rotenstreich. Heidelberg 1990 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 14), S. 161–171, hier S. 163. Zu den bereits im späteren 18. Jahrhundert unternommenen Versuchen, den Aufklärungsbegriff näher zu bestimmen, vgl. ebd., S. 163ff., sowie Gerrit Walther u.a.: *Art. Aufklärung*. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 1. Stuttgart, Weimar 2005, Sp. 791–830, hier Sp. 792.

¹⁰ Die diesbezüglichen Diskussionen der 1980er und 1990er Jahre sind zusammengefasst bei Carsten Zelle: *Was ist und was war Aufklärung?* In: *Mehr Licht. Europa um 1700. Die bildende Kunst der Aufklärung*. München 1999, S. 449–459.

spielt sicher der Umstand eine Rolle, dass die für die Aufklärungsforschung bis in die 1980er Jahre hinein kennzeichnende Frage nach dem ‚Wesen‘ der Aufklärung im Zuge der kulturwissenschaftlichen Wende zunehmend *grundsätzlich* als illegitim empfunden wird, was zugleich der impliziten Persistenz eines primär inhaltlichen Verständnisses von Aufklärung nicht im Wege steht. Dieselbe Unbestimmtheit gilt *grosso modo* aber auch für die zeitliche, geographische, soziale und intellektuelle Reichweite der Aufklärung, die doch gerade für eine Epochensignatur im Sinne eines *genius saeculi* – also der Bezeichnung des 18. Jahrhunderts als ‚Jahrhundert der Aufklärung‘ – von besonderer Bedeutung sein müsste. Gleichwohl gibt es keinen breiten Konsens darüber, wann und womit die Aufklärung begann, noch, wann sie endete, wobei letzteres Problem dank der Französischen Revolution etwas weniger offensichtlich ist als ersteres.¹¹ Zugleich muss letztlich jeder Versuch, die Frage nach dem Beginn oder auch dem Ende der Aufklärung zu beantworten, von vornherein als aussichtslos erscheinen, wenn nicht zugleich reflektiert wird, welche Kriterien für das Vorhandensein von ‚Aufklärung‘ gelten sollen.¹² Dann bleibt eben nur die Sprachregelung, dass es sich dabei um eine historische Bewegung handele, welche zeitlich mehr oder weniger mit dem 18. Jahrhundert zusammenfällt.¹³

Die sich aktuell durchsetzende Bezeichnung des 18. Jahrhunderts als ‚Jahrhundert der Aufklärung‘ erweist sich somit vor allem als historiographische Konvention, die letztlich auf das Bemühen der frühneuzeitlichen *Historia literaria* zurückgeht, einen spezifischen Charakter jeglicher Epoche auszumachen bzw. einer jeden Epoche einen solchen zuzuschreiben, und deren Akzeptanz sich ganz entscheidend dem Umstand verdankt, dass die sich zur Wissenschaft formierende Historiographie des 18. Jahrhunderts selbst eine solche Qualifizierung von Zeitabschnitten zum Grundprinzip historischer Darstellung machte und damit in die Moderne tra-

¹¹ Vgl. dazu Theo Jung, Franz Leander Fillafer: Enlightenment from Beginning to End [*Call for Papers* für eine Sektion beim Internationalen 18.-Jahrhundert-Kongress in Graz 2011]. In: H-Soz-u-Kult vom 13.10.2010 (URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=14879> [25.08.2012]).

¹² Anders als die meisten deutschen Aufklärungsforscher plädiert z.B. der amerikanische Historiker Robert Darnton dafür, nur die französischen Enzyklopädisten (*philosophes*) als Aufklärer zu bezeichnen, indem er Aufklärung eher sozial bzw. als Habitus begreift denn als inhaltliche Bewegung (George Washingtons falsche Zähne oder noch einmal: Was ist Aufklärung? München 1996). Zur Kritik an einer solchen ‚Verschlankung‘ des Aufklärungsbegriffs aus Sicht der deutschen Aufklärung vgl. Zelle: Was ist und was war Aufklärung? (wie Anm. 10), S. 452ff. Inzwischen ist in einer Art Gegenbewegung eher die umstandslose Ausdehnung des Aufklärungsbegriffs auf andere Bewegungen wie den Pietismus zu verzeichnen; vgl. dazu Beutel: Aufklärung (wie Anm. 7), S. 93, sowie Ian Hunter: Multiple Enlightenments. Rival *Aufklärer* at the University of Halle, 1690–1730. In: The Enlightenment World. Hg. v. Martin Fitzpatrick u.a. London 2004, S. 576–595.

¹³ Vgl. etwa Rudolf Vierhaus: Was war Aufklärung. Göttingen 1995; Stollberg-Rilinger: Europa (wie Anm. 7), S. 16.

diert hat.¹⁴ Die Rede vom ‚Aufklärungsjahrhundert‘ knüpft mithin unmittelbar an die Selbstwahrnehmung des 18. als ‚philosophisches Jahrhundert‘ und ‚Zeitalter der Aufklärung‘ bzw. ‚Siècle des Lumières‘ an.¹⁵ Damit stellten sich die Zeitgenossen über die vorhergegangenen Epochen und verstanden ihre Zeit als jeglicher Vergangenheit überlegene Hochblüte der Kultur.¹⁶ Diese – der diskursiven Grenzziehung dienende und insoweit natürlich stark interessengeleitete – Selbstcharakterisierung des 18. Jahrhunderts wurde in der Rede vom ‚Jahrhundert der Aufklärung‘ bzw. vom ‚Zeitalter der Vernunft‘ von der nachfolgenden Historiographie übernommen. Und so wirkt sie bis heute nach.

II

Nun ist die Gleichsetzung eines ganzen Jahrhunderts mit einer ‚Bewegung‘ oder ‚Strömung‘, sei erstere noch so etabliert und letztere noch so folgenreich, gleich aus mehreren Gründen problematisch.¹⁷ Zum einen – dabei handelt es sich um eine sozialgeschichtliche Binsenweisheit – geht das 18. Jahrhundert keineswegs in der Aufklärung auf, ja müssen die meisten seiner Lebensbereiche, die weitab von philosophischen Debatten, Zeitschriften und gelehrten oder bürgerlichen Zirkeln stattfanden, über weite Strecken sogar als unabhängig von bzw. unverbunden mit der Aufklärung gelten; darauf hat Rudolf Vierhaus im Übrigen bereits 1995 hingewiesen.¹⁸ Zum anderen, dies dürfte ebenso außer Frage stehen, erschöpft sich auch die intellektuelle oder ‚Ideengeschichte‘ des 18. Jahrhunderts nicht in ‚Aufklärung‘ oder ist gar mit der ‚Durchsetzung der Vernunft‘ gleichzusetzen. Vielmehr nimmt im 18. Jahrhundert zugleich mit der Aufklärung eine ganze Reihe von Diskursen

¹⁴ Vgl. dazu Markus Meumann: Der Zeitgeist vor dem Zeitgeist. ‚Genius Saeculi‘ als historiographisches, mnemonisches und gegenwartsdiagnostisches Konzept im 17. und 18. Jahrhundert. In: Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution. Hg. v. Achim Landwehr. Bielefeld 2012, S. 283–318.

¹⁵ Vgl. dazu Zelle: Was ist und was war Aufklärung? (wie Anm. 10), S. 453f., sowie ausführlich Claudia Schröder: ‚Siècle de Frédéric II‘ und ‚Zeitalter der Aufklärung‘. Epochenbegriffe im geschichtlichen Selbstverständnis der Aufklärung. Berlin 2002 (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 21).

¹⁶ Dies war das Ergebnis der *Querelle des anciens et des modernes* um 1700, in der um den Vorrang der Kulturen gestritten wurde und in der die *Modernes* letztlich den Sieg davongetragen hatten. Vgl. dazu ebd. S. 101ff.

¹⁷ Dies ist den meisten Autoren der in Anm. 7 genannten Überblicksdarstellungen durchaus bewusst – vgl. etwa Stollberg-Rilinger: Europa (wie Anm. 7), S. 16f.; Schneiders: Zeitalter (wie Anm. 7), S. 16–18; Meyer: Epoche (wie Anm. 7), S. 11. Die Subsumierung einer Epoche unter einen *genius saeculi* beinhaltet aber dessen ungeachtet immer die Tendenz, sich zu verselbstständigen und ‚Realität‘ zu schaffen.

¹⁸ Vierhaus: Was war Aufklärung? (wie Anm. 13). Vgl. mit ähnlicher Stoßrichtung auch Walther u.a.: Art. Aufklärung (wie Anm. 9), Sp. 792f.

und Entwicklungen ihren Ausgang, die in ganz anderer Weise auf das 19. und 20. Jahrhundert gewirkt haben.¹⁹

Die offenkundigen Ambivalenzen des 18. Jahrhunderts sind bereits den Zeitgenossen nicht verborgen geblieben. Die sogenannte Spätaufklärung hat auf dieses Phänomen – und zugleich auf die schon damals immer weiter ausufernde Rede von der Aufklärung²⁰ – mit diskursiven Grenzziehungen in Form der bekannten Definitionsversuche durch Kant, Mendelssohn u.a. reagiert, um so festzustellen, was denn eigentlich „wahre Aufklärung“ sei.²¹ Diese Abgrenzungsversuche führten zwangsläufig zu diskursiven Exklusionsmechanismen, infolge derer Texte von Autoren, die sich selbst durchaus als Aufklärer verstanden, als ‚falsche‘ Aufklärung klassifiziert wurden. Das heißt: In der Spätaufklärung selbst beginnt nicht nur die generelle Stilisierung der eigenen Denk- und Lebenshaltung zum Inbegriff vernünftiger Zivilisation, sondern auch das Bemühen darum, dies explizit systematisch zu begründen, indem man der eigenen Rationalität die Irrationalität des Anderen, von Vorurteilsdenken, Aberglauben und Schwärmerei, gegenüberstellt.²²

Auch die Aufklärungsforschung hat lange Zeit versucht, die Ambivalenzen des 18. Jahrhunderts vor allem mittels dualistischer Modelle in den Griff zu bekommen. Als folgenreich erwies sich dabei das in den 1920er Jahren entwickelte Konzept philosophischer ‚Denkformen‘, die – idealtypisch gefasst – anderen ‚Denkformen‘ gegenübergestellt werden konnten. Ernst Cassirer hatte diesen Begriff im Zuge der Entwicklung seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ wohl erstmals 1921 in die Debatte seiner Zeit eingeführt – in einem Vortrag vor dem Hamburger Warburg-Kreis.²³ 1928 stellte der Leipziger Philosoph Hans Leisegang die Denkformen in den Mittelpunkt einer Monographie,²⁴ und 1932 wendete Cassirer

¹⁹ Vgl. dazu u.a. *Ambivalenzen der Aufklärung*. Festschrift für Ernst Wangermann. Hg. v. Gerhard Ammerer u. Hanns Haas. Wien 1997; Stollberg-Rilinger: *Europa* (wie Anm. 7), S. 251–279; Winfried Müller: *Die Aufklärung*. München 2002 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 62), S. 94ff. u. 133ff.; dort auch weitere Literatur.

²⁰ So stellte Johann Georg Heinzmann 1795 fest: „Alles spricht von Aufklärung. Die Mode kam unter gewisse Leute und Stände, mit Aufklärung zu paradieren, wie man mit einer neuen Tapezerei die alten Mauern behängt.“ Zit. nach Vierhaus: *Aufklärung als Emanzipation?* (wie Anm. 9), S. 163. Vgl. auch Walther u.a.: *Art. Aufklärung* (wie Anm. 9), Sp. 792.

²¹ Vgl. Werner Schneiders: *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg, München 1974.

²² Paradigmatisch dafür Johann Christoph Adelung: *Geschichte der menschlichen Narrheit. Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholden*. 7 Bde. Leipzig 1785–1789.

²³ Ernst Cassirer: *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*. In: *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Hg. v. Fritz Saxl. Bd. 1. Leipzig 1923, S. 11–39. Hier ging es um die ‚Denkform des modernen Idealismus‘, vgl. dazu Martin Jesinghausen-Lauster: *Die Suche nach der symbolischen Form. Der Kreis um die kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*. Baden-Baden 1985, S. 87.

²⁴ Hans Leisegang: *Denkformen*. Berlin 1928 (siehe dazu genauer unten S. 14). Vgl. auch Ludwik Flecks wenige Jahre später veröffentlichtes, der ‚Denkform‘ ähnliches Konzept des ‚Denkstils‘ (*Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom*

das Konzept dann selbst auf die Aufklärung an.²⁵ Die Denkform ‚Aufklärung‘ herauszuarbeiten, bedeutete für ihn, nicht die Geschichte einzelner Denker und ihrer Lehren zu schreiben, sondern eine „reine Geschichte der Ideen der Aufklärungszeit zu geben“, die zeigen sollte, dass diese „von wenigen großen Haupt- und Grundgedanken beherrscht wird“.²⁶

Dieses theoretische Programm wurde in den frühen 1980er Jahren von dem Philosophiehistoriker Norbert Hinske aus einer allgemeinen Darstellung in eine Typologie ‚aufgeklärten‘ Denkens überführt. Für einen Lexikonartikel zum Lemma *Aufklärung* arbeitete er einen Katalog von „Programmideen“ und „Basisideen“ der Aufklärung aus, die sich um das Selbstdenken, das Streben nach Perfektibilität, das Postulat allgemeiner Menschenvernunft und Forderungen nach Öffentlichkeit und Toleranz gruppieren.²⁷ Dem stellte er „Kampfideen“ gegenüber, die sich auf die Gegnerschaft zu Vorurteilen, Aberglauben und Schwärmerei bezogen.²⁸ Dass der Nutzen solcher Konstrukte für die Moderne auch hier schon eine wichtige Rolle spielte, zeigt der Schlusssatz der erweiterten Fassung von 1990: „Für unsere eigene Gegenwart bedeutet das wohl auch: Sie wird diese Werte auf Dauer nur verteidigen können, wenn sie sich auf die sie tragenden Grundideen und Überzeugungen zurückbesinnt.“²⁹

Denkstil und Denkkollektiv, Basel 1935). Insbesondere bei letzterem handelt es sich im Grundsatz um eine Wiederaufnahme der bereits seit dem frühen 17. Jahrhundert diskutierten Frage nach dem ‚Geist‘ einer Epoche im Sinne der Übereinstimmung der Kulturbereiche. Vgl. dazu Meumann: *Der Zeitgeist vor dem Zeitgeist* (wie Anm. 14).

²⁵ Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932. Im Folgenden zit. nach der Ausg.: Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Bearb. v. Claus Rosenkranz. Hamburg 2007, S. 1–36 („Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung“). Das Verständnis der Aufklärung als *der* Denkform des 18. Jahrhunderts wirkt bis heute nach. Vgl. den Artikel zum Lemma *Aufklärung* in der Enzyklopädie der Neuzeit (2005) (wie Anm. 9), Sp. 793. „Tatsächlich war [die Aufklärung] weder eine Philosophie noch eine Partei, sondern eher eine Zeittendenz, ein kultureller Stil, eine ‚Denkform‘ bzw. eine Diskursform [...]“.

²⁶ Cassirer: *Philosophie der Aufklärung* (wie Anm. 25), S. IX–XVI, Zitat S. XIV. Zur Auseinandersetzung mit Cassirers Konzept vgl. Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986 [zuerst 1981], S. 21 Anm. 21: „S. vor allem Dieckmanns fundierte Kritik an den Arbeiten von [Paul] Hazard und Cassirer, welche ein möglichst geschlossenes geistiges Bild von der Aufklärung haben herausarbeiten wollen, wobei sie sehr oft Tatsachen und Texte verschweigen und übergehen mußten [...], sowie Prices gute Bemerkungen zum abstrakt-fiktiven Zug der Cassirerschen ‚Denkform der Aufklärung‘.“ (Kondylis bezieht sich hier auf Herbert Dieckmann: *Studien zur Europäischen Aufklärung*. München 1974, S. 218–233, sowie Kingsley Blake Price: *Ernst Cassirer and the Enlightenment*. In: *Journal of the History of Ideas* 18 [1957], S. 101–112, bes. S. 103–107). Demgegenüber schließt der französische Epistemologe Georges Gusdorf in seinem Werk *Les principes de la pensée au siècle des lumières* (Paris 1971) unmittelbar an Cassirer an, wenn er im dritten Teil einen Katalog der „valeurs dominantes au XVIII^e siècle“ aufstellt.

²⁷ Norbert Hinske: *Art. Aufklärung*. In: *Staatslexikon*. Hg. v. der Görres-Gesellschaft. 7. Aufl. Bd. 1. Freiburg, Basel u. Wien 1985, Sp. 390–400, *passim*.

²⁸ Ebd., Sp. 395–397. Vgl. auch ders.: *Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktionen einer Kampfidee*. In: *Die Aufklärung und die Schwärmer*. Hg. v. dems. Hamburg 1988, S. 3–6.

²⁹ Norbert Hinske: *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*. In: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Hg. v.

„Aufklärung“ ist in dieser Perspektive nicht unmittelbar identisch mit dem nach ihr benannten Zeitalter, sondern sie wird als spezifische „Denkform“ begriffen, die in einer prinzipiellen Auseinandersetzung steht, welche etwa an der zeitgenössischen Metapher von Licht versus Dunkel ablesbar erscheint.³⁰ Aufklärung als Zeitalter ist in diesem Verständnis eine Epoche der Konfrontation, ein „Kampf gegen die dunklen und verworrenen Vorstellungen“,³¹ was in der dichotomischen Gegenüberstellung von „Aufklärung“ und „Gegenaufklärung“ seinen Ausdruck findet.³² Die Verfechter dieses Ansatzes erkennen also durchaus die Resistenz und Persistenz derjenigen Kräfte, die sie als der Vernunft entgegengesetzt verstehen. So werden im dualistischen Aufklärungsmodell Aufklärung und Gegenaufklärung als komplementär begriffen, und die Aufklärung muss sich dieser Herausforderung stellen. Im Rahmen der zu dieser Zeit florierenden Sozialgeschichte wurde dieser Ansatz dann auch auf „Aufklärung“ als gesellschaftliche Bewegung übertragen.³³

Zugleich wurden – zunächst nur schwach, dann vernehmbarer – aber auch grundlegende Zweifel an einer emphatischen Begründung von „Aufklärung“ laut: Zweifel, die ebenfalls auf einem dualistischen Modell beruhten. Dieses war jedoch völlig anders gewichtet. Zwar wurde auch aus dieser Sicht „Aufklärung“ als Kampf begriffen, und das Andere der Aufklärung ist auch hier ihr nicht-vernünftiger Gegensatz. Die Durchsetzung der Vernunft ist nun aber nicht mehr der direkte Weg in die positiv aufgeklärte Moderne, sondern, im Gegenteil, der falsche Weg, der eine Verlustgeschichte des „Anderen“ mit bis heute unabsehbar schwerwiegenden Folgen beschreibt. In Anknüpfung u.a. an die frühen Arbeiten Michel Foucaults wird die Etablierung vernünftigen Denkens im 18. Jahrhundert hier mit der Durchsetzung einer neuen Ideologie der Herrschaft verbunden, die neue Macht- und Unterdrückungspotentiale hervorgebracht habe.³⁴ Dieses zweite dualistisch operierende Modell begreift Aufklärung also vor allem als Defizit.³⁵ Gemeinsam ist beiden

Raffaële Ciafardone. Stuttgart 1990, S. 407–439, Zitat S. 439. Der Aufsatz ist parallel erschienen in: *Aufklärung und Haskala* (wie Anm. 9), S. 67–100.

³⁰ Vgl. Rolf Reichardt: *Lumières versus Ténèbres. Politisierung und Visualisierung aufklärerischer Schlüsselwörter in Frankreich vom XVII. zum XIX. Jahrhundert*. In: *Aufklärung und Historische Semantik*. Hg. v. dems. Berlin 1998, S. 83–170.

³¹ Hinske: *Grundideen* (wie Anm. 29), S. 427.

³² Vgl. etwa Jochen Schmidt: *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt 1989.

³³ Vgl. u.a. Michael W. Fischer: *Die Aufklärung und ihr Gegenteil. Die Rolle der Geheimbünde in Wissenschaft und Politik*. Berlin 1982 (Schriften zur Rechtstheorie 97); Von „Obscuranten“ und „Eudämonisten“. *Gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*. Hg. v. Christoph Weiß in *Zusammenarb. mit Wolfgang Albrecht*. St. Ingbert 1997.

³⁴ Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison*. Paris 1961; Ders.: *Les mots et les choses*. Paris 1966.

³⁵ Dazu paradigmatisch Hartmut u. Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a.M. 1985.

Modellen indes, dass sich die Gegensätze, also die Vernunft und ihr ‚Anderes‘, unversöhnlich gegenüberstehen.

Um diesen Antagonismus zu überwinden und den unverkennbaren Ambivalenzen der Aufklärung besser gerecht zu werden, wurde seit den 1990er Jahren zunehmend ein integrativer Aufklärungsbegriff diskutiert.³⁶ Der anthropologischen Wende in den kulturwissenschaftlichen Fächern zu dieser Zeit entsprechend ging es dabei zunächst um anthropologische Themen, etwa die Physiologie der Empfindungen, die Kritik der Sinne oder die Aufwertung der Leidenschaften – also Fragen von Körperlichkeit, Physis und Psychologie. Aber schon im Konzept der großen Tagung zum Thema des ‚Ganzen Menschen‘, die 1992 in Wolfenbüttel stattfand und als Auftaktveranstaltung dieser neuen Richtung der Aufklärungsforschung gelten kann, verband sich der Blick auf die Anthropologie mit dem Interesse an esoterischen Strömungen. Hans-Jürgen Schings, Hartmut Böhme und Wilhelm Schmidt-Biggemann formulierten im Ausschreibungstext:

Entschlossen nimmt die neue Anthropologie Tendenzen der Aufklärung auf: Rückgang auf die Empirie, Naturalisierung des Menschen, ‚Rehabilitation der Sinnlichkeit‘. Aber auch spekulativ-hermetische Traditionen kommen ins Spiel.³⁷

Umgesetzt wurde dieses Programm in Untersuchungen zu theosophischem und neuplatonischem Denken im 18. Jahrhundert, zum Fortbestehen von Elementen frühneuzeitlicher Hermetik wie dem Mikrokosmos-Makrokosmos-Modell, dem Analogiedenken, Vorstellungen von der Kette der Wesen, Schwärmerei und Geisterseherei, Physiognomik und Mesmerismus, um nur einige Schlagworte anzusprechen.³⁸ Allerdings wurden diese Elemente zumeist isoliert und nicht als Teil eines

³⁶ Vgl. zum Vorlauf dieses Ansatzes die bahnbrechende Arbeit von Panajotis Kondylis, der die „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ in den Mittelpunkt seines Verständnisses von Aufklärung im 18. Jahrhundert gestellt hat (Kondylis: Aufklärung [wie Anm. 26], S. 19).

³⁷ Vgl. den auszugsweise abgedruckten *Call for Papers* in: Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert (DFG-Symposium 1992). Hg. v. Hans-Jürgen Schings. Stuttgart, Weimar 1994, S. 1.

³⁸ Siehe im Besonderen den Aufriss der zweiten und dritten Sektion (ebd., S. 3f.), aber auch Publikationen außerhalb dieser Tagung, etwa Rudolf Schlögl: Die Moderne auf der Nachtseite der Aufklärung. Zum Verhältnis von Freimaurerei und Naturphilosophie. In: Das achtzehnte Jahrhundert 21 (1997), S. 33–60; Anne Conrad: ‚Wir verplauderten die Zeit recht angenehm, sprachen von Geistersehen, Ahnungen und dergleichen‘. Religion als Thema aufklärerischer Geselligkeit. In: Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert. Hg. v. Ulrike Weckel u.a. Göttingen 1998, S. 203–226; Martin Mulsow: Pythagoreer und Wolffianer. Zu den Formationsbedingungen vernünftiger Hermetik und gelehrter Esoterik im 18. Jahrhundert. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Anne-Charlott Trepp u. Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 337–395; Peter Hanns Reill: Religion, Theology, and the Hermetic Imagination in the late German Enlightenment: The Case of Johann Salomo Semler. In: Ebd., S. 219–233; Michael Oberhausen: Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie. In: Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 14 (2002), S. 123–146; Christian Soboth: Die Alchemie auf dem Abtritt. Johann Salomo Semler und die hermetische Kehrseite der Neologie. In: Hermetik. Literarische

größeren Rezeptionszusammenhangs betrachtet; sie blieben damit in der Regel unscharf und hinsichtlich ihrer philosophie- und religionsgeschichtlichen Bezüge allenfalls unvollständig kontextualisiert. Hartmut und Gernot Böhme haben diesen Sachverhalt schon 1985 treffend formuliert: „Was Vernunft ist, definiert sich selbst – das ist das Programm der kritischen Philosophie –, das Andere ist nur das Andere, das Irrationale, ein wolkiges Gemisch [...]“.³⁹

III

Die anthropologische Wende in der Dixhuitiémistik hatte das Arbeitsprogramm der halleischen Forschergruppe überhaupt erst möglich gemacht: Aufklärung und hermetisch-esoterische Strömungen konnten jetzt miteinander in eine substantielle Beziehung gesetzt werden, und daran knüpften wir an. Im Konzept eines wissenschaftlich verstandenen Esoterikbegriffs sahen wir zugleich die Chance, das ‚Andere der Aufklärung‘ genauer zu fassen und gerade nicht als wolkiges Gemisch, sondern systematisch, in seinen historischen Kontexten, zu beschreiben. Die Brückenfunktion der Anthropologie kann dabei interessante Themenfelder für die Beobachtung und Analyse der Beziehungen zwischen Aufklärung und Esoterik eröffnen, etwa beim Problem des Zusammenhangs zwischen Körper, Geist und Seele, bei den neuen Tendenzen von Psychologie und Erfahrungsseelenkunde oder der in der Spätaufklärung modischen Physiognomik. Gerade mit solchen Bezügen muss Esoterikforschung allerdings auch vorsichtig umgehen, denn eine unhinterfragt anthropologiegeleitete Forschungsstrategie kann in die Nähe eines esoterischen Selbstverständnisses führen, Esoterik also eine über- oder ahistorische Dimension verleihen, was im Rahmen eines methodisch kontrollierten wissenschaftlichen Zugangs aber natürlich zu vermeiden ist.

Die wissenschaftliche Esoterikforschung war zu Beginn der 1990er Jahre aus einem programmatischen Text des französischen Literatur- und Religionswissenschaftlers Antoine Faivre hervorgegangen. Faivre hatte sich als Inhaber des Pariser Lehrstuhls für die Geschichte der esoterischen Strömungen in Europa seit längerer Zeit darum bemüht, ein Konzept zu entwickeln, das der Bearbeitung dieses thematischen Feldes eine Grundstruktur geben könnte.⁴⁰ Sein Kollege, der Pariser Religionssoziologe Emile Poulat, hatte diesen Prozess mit Interesse verfolgt und seiner-

Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace. Hg. v. Nicola Kaminski u.a. Tübingen 2002, S. 67–99.

³⁹ Böhme: Das Andere der Vernunft (wie Anm. 35), S. 247.

⁴⁰ Zu ersten Ergebnissen siehe Antoine Faivre: *Accès de l'ésotérisme occidental*. Paris 1986. Das Vorwort beginnt mit den Sätzen: „Le passant qui s'attarde au rayon 'ésotérisme' d'une grande librairie ou explore un magasin spécialisé peut être surpris par la diversité, et s'interroger. Quel fil relie entre eux tant d'éléments hétéroclites?“ Vgl. auch den Beitrag Neugebauer-Wölk im Anschluss an diese Einführung S. 44ff.

seits auf die Notwendigkeit einer Begrenzung des Untersuchungsgebiets und der Entwicklung einer angemessenen Methode hingewiesen.⁴¹ 1991 stellte Faivre sein Rahmenkonzept erstmals dem akademischen Publikum vor.⁴² Dabei bezeichnete er *Esoterik* als eine bestimmte Geisteshaltung (*attitude d'esprit*),⁴³ worauf Poulat mit einem Gegenvorschlag reagierte:

Esoterik (verstanden in ihrem neuzeitlich-historischen Kontext) ist eine *Denkform* (deren intellektuelle Verfahrensweise man analysieren kann – Sie tun das), die sich von anderen Denkformen unterscheidet [...]. Jede Denkform bestimmt sich nach den Verfahrens- und Vorgehensweisen, mit denen sie arbeitet, und dem Referenzkorpus, das sie auf diese Weise erzeugt. Die Wissenschaft hat ihres. Die Theologie hat ihres. Das esoterische Korpus bezieht sich auf ein immenses Feld, das von allen anderen vernachlässigt wird.⁴⁴

Ein Jahr später ergänzte Poulat, dass er sich mit seiner Anregung, Esoterik als Denkform zu verstehen, auf Ernst Cassirer bezog.⁴⁵ Cassirer hatte es im Vorwort zum ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (1923) als Ziel seiner Arbeit bezeichnet,

die verschiedenen Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.⁴⁶

1925 war der zweite Band erschienen, der dem mythischen Denken gewidmet war, einer „spezielle[n] Phänomenologie des Mythos“,⁴⁷ die den „Mythos als Denkform“ entschlüsseln sollte.⁴⁸ *Mythos* war dabei für Cassirer austauschbar mit *Magie* – beide Begriffe erscheinen in seinem Text synonym. Er versucht einen

⁴¹ Dazu Antoine Faivre: Emile Poulat et notre domaine. In: Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Emile Poulat. Hg. v. Valentine Zuber. Paris 2001, S. 209–213, bes. S. 210. Vgl. den Hinweis auf diesen Text bei Wouter J. Hanegraaff: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge 2012, S. 353, Anm. 363.

⁴² Vortrag an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 29. Januar 1991. Dazu Antoine Faivre: From Paris to Amsterdam and Beyond. Origins and Development of a Collaboration. In: *Hermes in the Academy. Ten Year's Study of Western Esotericism at the University Amsterdam*. Hg. v. Wouter J. Hanegraaff u. Joyce Pijnenburg. Amsterdam 2009, S. 123–127, hier S. 124.

⁴³ Vgl. Faivre: Emile Poulat (wie Anm. 41), S. 212.

⁴⁴ Persönliches Schreiben Poulats an Faivre vom 9. September 1991. Zit. nach Faivre: Emile Poulat (wie Anm. 41), S. 212: „L'ésotérisme (entendu dans son contexte historique moderne) est une forme de pensée (dont on peut analyser la démarche intellectuelle, vous le faites) s'opposant à d'autres formes de pensée [...] Chaque formé de pensée se construit par les démarches et procédures qu'elle met en œuvre, et par le corpus de références qui se constitue ainsi. La science a le sien. La théologie a le sien. Celui de l'ésotérisme cultive un immense patrimoine délaissé par tous les autres“. (Übersetzung durch die Autoren).

⁴⁵ Emile Poulat: Préface. In: Jean-Pierre Laurant: *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*. Paris 1992, S. 11–16, hier S. 12.

⁴⁶ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: Die Sprache. Bearb. v. Claus Rosenkranz. Hamburg 2010, S. VII.

⁴⁷ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Bearb. v. Claus Rosenkranz. Hamburg 2010, S. 44.

⁴⁸ Ebd., Erster Abschnitt: Der Mythos als Denkform, S. 35–86.

bestimmten „Typus“ dieser Zugangsweise zur Erkenntnis der Welt herauszuarbeiten, in dem die „Einzelkategorien des mythischen Denkens“ zusammengefasst sind.⁴⁹ Darunter versteht er Merkmale wie die Koinzidenz und die Partizipation aller Kräfte im Kosmos sowie einen spezifischen Kausalbegriff:

Wie man sich die Eigenart des mythischen Kausalbegriffs vielleicht am klarsten am Aufbau der Astrologie vergegenwärtigen kann, so tritt die besondere Tendenz des mythischen Eigenschaftsbegriffs am deutlichsten heraus, wenn man die Struktur der Alchimie ins Auge fasst. Die Verwandtschaft zwischen Alchimie und Astrologie, die durch ihre ganze Geschichte hindurch zu verfolgen ist, findet hier ihre systematische Erklärung; sie beruht zuletzt darauf, dass beide nur zwei verschiedene Ausprägungen derselben Denkform, des mystisch-substantiellen Identitätsdenkens sind.⁵⁰

Die Abgrenzung der mythischen von der logischen Denkform (wie Cassirer sie wenig später für die Aufklärung postulieren wird)⁵¹ funktioniert schließlich wesentlich über die Kategorie der „Ähnlichkeit“, die die mythische Denkform prägt: „In jedem sogenannten Analogiezauber bekundet sich diese mythische Grundanschauung.“⁵²

Deutlich tritt der Einfluss des Warburgkreises, speziell von Aby Warburgs Arbeiten zur Astrologie, auf dieses Verständnis des mythisch-magischen Denkens hervor. Cassirer war 1919 nach Hamburg berufen worden,⁵³ und im Vorwort des Bandes dankt er den Kollegen an der Bibliothek Warburg.⁵⁴ Die Vertreibung der jüdischen Gelehrten aus Deutschland seit 1933 verhinderte jedoch eine zeitnahe Rezeption von Cassirers Schriften, und dies galt auch lange Zeit nach 1945.⁵⁵ In Frankreich war das anders. Hier hatte eine der Zentralgestalten der Pariser Intellektuellenszene, Maurice Merleau-Ponty, 1945 eine *Phénoménologie de la perception* veröffentlicht, in der er ausdrücklich an Cassirer anschloss.⁵⁶ Entscheidend für die Cassirer-Rezeption durch Emile Poulat und seinen Rat an Faivre, das Denkformen-Modell zu rezipieren, dürfte aber die internationale Cassirer-Renaissance der achtziger Jahre gewesen sein, in der dieser Autor zu einem der Vorläufer der mo-

⁴⁹ Ebd., Erster Abschnitt, Kap. II: Einzelkategorien des mythischen Denkens (S. 74–86, zum Typus S. 75).

⁵⁰ Ebd., S. 81.

⁵¹ Siehe in diesem Beitrag weiter oben, S. 7f.

⁵² Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen II* (wie Anm. 47), S. 83–85, Zitat S. 83.

⁵³ Dazu Heinz Paetzold: Ernst Cassirer – von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie. Darmstadt 1995, Kap. 4: Der Durchbruch Ernst Cassirers zur Kulturphilosophie in Hamburg (1919–1933).

⁵⁴ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen I* (wie Anm. 46), S. XIII. Vgl. Jesinghausen-Lauster: *Die Suche* (wie Anm. 23). Hier das Kap. zu Cassirer S. 57–104.

⁵⁵ Vgl. Gerhild Tesak: Art. Cassirer, Ernst. In: UTB Online-Wörterbuch Philosophie. (URL: <http://www.philosophie-woerterbuch.de> [25.08.2012]).

⁵⁶ Vgl. ebd. Merleau-Ponty wirkte nach Jahren im Schuldienst und als *répétiteur* an der Ecole normale supérieure (ENS) seit 1949 an der Sorbonne, 1952 erhielt er den Lehrstuhl für Philosophie am Collège de France. Sein Nachfolger als *répétiteur* an der ENS, Georges Gusdorf, wiederum griff in seinen *Principes de la pensée au siècle des lumières* von 1971 Cassirers ‚Denkform Aufklärung‘ auf (vgl. dazu Anm. 26).

dernen Kulturwissenschaft wurde, eine Anknüpfung, die Cassirers eigene Absicht spiegelt, „Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie“ bereitzustellen.⁵⁷

Faivre folgte dem Rat Poulats und ersetzte die *attitude d'esprit* durch die *forme de pensée*: In seinem programmatischen Überblicksbändchen *L'ésotérisme* konstruierte er 1992 den Gegenstand der Esoterikforschung als Denkform.⁵⁸ Er hatte die Schriften einzelner Autoren untersucht, die er den Strömungen eines „Esoterischen Corpus“ aus Texten zu Magie, Astrologie und Alchemie, des Renaissancehermetismus und der Christlichen Kabbala, des Paracelsismus, von Theosophie und Rosenkreuzertum zurechnete.⁵⁹ Daraus hatte er vier Komponenten abstrahiert, die sich seiner Analyse nach bei all diesen Autoren gleichermaßen auffinden lassen. Er fasste diese übergreifenden Komponenten mit den Stichworten des Denkens in Entsprechungen – also der Analogie –, der Vorstellung einer durchgängig lebenden Natur, von Einbildungskraft und Vermittlungen und schließlich der Erfahrung der Transmutation.⁶⁰ Damit hatte Faivre – völlig unabhängig von Norbert Hinskes Typologie der „Grundideen“ der Aufklärung, dieser aber nicht unähnlich⁶¹ – gleichsam Basisideen des esoterischen Denkens formuliert.

Mit dem Ansatz der Phänomenologie verschiedener Denkformen der Welterkenntnis hatte Faivre auch den Anspruch übernommen, die einzelnen Kriterien bzw. Komponenten seiner Typologie als gleichsam gesetzmäßig verbindlich zu verstehen.⁶² Dies fand sich auch keineswegs nur bei Cassirer. Hans Leisegang hatte 1928 in seiner Studie über die *Denkformen*⁶³ noch deutlicher formuliert: „Unter einer Denkform verstehe ich das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens, das sich aus der Analyse von schriftlich ausgedrückten Gedanken eines Individuums ergibt und sich als derselbe Komplex bei andern ebenfalls auffinden läßt.“⁶⁴ Mit entsprechender Strenge forderte Faivre die Nachweisbarkeit seiner vier Komponenten, um von der *Denkform Esoterik* überhaupt sprechen zu können.⁶⁵

⁵⁷ Ernst Cassirer: Zur Logik des Symbolbegriffs. In: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. 8. Aufl. Darmstadt 1994, S. 201–230, Zitat S. 229.

⁵⁸ Antoine Faivre: *L'ésotérisme*. Paris 1992. Hier zit. nach der 2. korrigierten Aufl. Paris 1993. Zur Denkform Esoterik siehe S. 14–22.

⁵⁹ Ebd., S. 8–14. Vgl. die deutsche Ausgabe: Antoine Faivre: *Esoterik im Überblick*. Freiburg, Basel u. Wien 2001, S. 15–24: „Die Ausbildung eines grundlegenden Corpus in der Renaissance.“

⁶⁰ Faivre: *L'ésotérisme* (wie Anm. 58), S. 14–20.

⁶¹ Vgl. in dieser Einführung weiter oben, S. 8.

⁶² Siehe dazu das Cassirer-Zitat weiter oben, S. 12.

⁶³ Vgl. Anm. 24.

⁶⁴ Zit. nach der Ausg. Hans Leisegang: *Denkformen*. 2. Aufl. Berlin 1951, S. 15.

⁶⁵ Die entscheidende Passage lautet in der deutschsprachigen Ausgabe: „Im Abendland bezeichnen wir als Esoterik eine Denkform, die durch das Auftreten von sechs Eigenschaften oder Komponenten zu bestimmen ist, welche in unterschiedlichster ‚Dosierung‘ innerhalb ihres weiten historischen und real greifbaren Kontextes nachzuweisen sind. *Vier davon sind ‚wesentlich‘, und zwar in dem Sinn, daß ihr gleichzeitiges Auftreten eine notwendige und hinreichende*

Die Pointe an dieser Adaption des Denkformenmodells durch Antoine Faivre ist freilich, dass letzterer keineswegs so konsequent ahistorisch zu Werke ging, wie es ihm später häufig vorgehalten wurde.⁶⁶ Während Cassirer mit großer Beliebigkeit durch die Zeiten und Kulturen wanderte, um seine Krieteriologie des mythischen Denkens zu begründen,⁶⁷ setzte Faivre einen klaren Rahmen von Ort und Zeit, indem er sein Modell ausdrücklich auf den europäisch-abendländischen Raum und die Jahrhunderte seit der Renaissance einschränkte.⁶⁸ Die ‚Gesetzmäßigkeit‘ seiner esoterischen Denkform galt nur innerhalb dieses konkreten Rahmens. Dies war entscheidend, um die Esoterikforschung aus dem Denken moderner Esoteriker herauszuführen, die ihrer eigenen Weltwahrnehmung überzeitliche und kulturübergreifende Gültigkeit zuschrieben.⁶⁹ Und es war gerade diese Historizität, die Faivres Text überhaupt zum Gründungstext einer wissenschaftlichen Esoterikforschung machen konnte.

IV

Die Esoterikforschung seit 1992 steht in vielfachem Bezug zu Faivres Basismodell; mit zunehmender Distanz zu den Traditionen der Phänomenologie erhoben sich aber auch kritische Stimmen: Die Vorstellung, es könnte überhaupt eine definitivische Festschreibung dessen geben, was unter Esoterik zu verstehen sei, wurde – selbst in den von Faivre gesetzten Grenzen – als ahistorisch und essentialistisch abgelehnt.⁷⁰ Auch unsere Forschergruppe führte diese Auseinandersetzung.⁷¹ Für das Rahmenthema der Gruppenarbeit wie auch dieses Bandes ist dabei natürlich

Bedingung dafür darstellt, daß ein gegebenes Untersuchungsmaterial zur Esoterik zu rechnen ist.“ (Faivre: Esoterik im Überblick [wie Anm. 59], S. 24. Hervorh. durch die Autoren).

⁶⁶ Zur Kritik an Faivre siehe weiter unten.

⁶⁷ Vgl. Jesinghausen-Lauster: Die Suche (wie Anm. 23), S. 82: „*Die Philosophie der symbolischen Formen* insistiert geradezu auf der Ort- und Geschichtslosigkeit des Systems, das sie konstituiert.“

⁶⁸ Vgl. Faivre: L'ésotérisme (wie Anm. 58), S. 8: „l'Occident latin depuis la fin du XV^e siècle“.

⁶⁹ Siehe zu diesem Prozess der Distanzierung Faivres aus den Traditionen des Esoterikverständnisses der „Religionisten“ ausführlich Hanegraaff: Esotericism and the Academy (wie Anm. 41), S. 334–355.

⁷⁰ Siehe den Beitrag von Monika Neugebauer-Wölk in diesem Band, bes. die Passage S. 46f. Vgl. auch die Reaktion Faivres auf diese Kritik in der englischen, neu bearbeiteten Fassung seiner Arbeit: Antoine Faivre: Western Esotericism. A Concise History. Albany 2010, S. 11–15.

⁷¹ Die Auseinandersetzung mit dem Faivreschen Esoterikmodell und dessen Weiterentwicklung beschäftigten die Gruppe v.a. während der ersten Förderphase intensiv; die Ergebnisse dieser Diskussion flossen dementsprechend auch in den Fortsetzungsantrag ein und sind auf den Internetseiten der Forschergruppe im Abschnitt „Methodische Orientierungen in der Forschergruppe“ dokumentiert. (URL: <http://webdoc2.urz.uni-halle.de/izea/cms/de/forschung-publikationen/dfg-forschergruppe/kurzpraesentation/methodik.html>, [25.08.2012]). Vgl. darüber hinaus Michael Bergunder: Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: Aufklärung und Esoterik (wie Anm. 2), S. 477–507; dazu näher der Beitrag von Monika Neugebauer-Wölk, S. 47–49.

von besonderem Interesse, wie sich die verschiedenen methodischen Zugänge in der Esoterikforschung auf die Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen Aufklärung und Esoterik auswirkten. Denn es ist ja nicht nur eine virulente Frage, wie *Aufklärungsforscher* mit dem ‚Dunklen‘ und ‚Anderen‘, der ‚Nachtseite‘ der Aufklärung umgehen. Für Esoterikforscher ist die Umkehrung dieser Frage durchaus eine vergleichbare Herausforderung: In welchem Verhältnis steht denn *Esoterik* zur Aufklärung? Und was resultiert daraus für das Verständnis der Moderne?

In der Esoterikforschung wurden zwei grundlegende Positionen entwickelt, mit diesem Thema umzugehen. Antoine Faivre leitet seine Sichtweise logisch aus seinem Grundmodell ab. Er sieht durchaus eine reiche Geschichte des Esoterischen im 18. Jahrhundert, aber sie steht für sich selbst, entwickelt spezifische Ausprägungen der esoterischen Denkform, ohne in einer Beziehung zur Denkform der Aufklärung zu stehen, die das Jahrhundert prägt. Esoterik steht bei Faivre deshalb „im Schatten der Aufklärung“⁷² in einem insgesamt klar dualistisch geprägten Rahmenverständnis.

1998 publizierte der Berliner Philosophiehistoriker Wilhelm Schmidt-Biggemann seine Geschichte der *Philosophia perennis*.⁷³ Man kann dieses Standardwerk auch als eine Geschichte des esoterischen Denkens lesen, denn das Schlagwort der ‚*Philosophia perennis*‘ ist ein frühneuzeitlicher Integrationsbegriff für Texte des Esoterischen Corpus. Auch bei diesem Autor gibt es keine Beziehung zur Aufklärung, ja mehr noch, das 18. Jahrhundert wird geradezu zur Leerstelle der Entwicklung. Die Darstellung springt vom 17. Jahrhundert und „Johann Heinrich Alstedts apokalyptischer Universalwissenschaft“ unmittelbar zu „Schellings Weltaltern“.⁷⁴ Das ist bemerkenswert, denn Schmidt-Biggemann hatte ja sechs Jahre zuvor zu der Gruppe gehört, die das Thema ‚Aufklärung und Hermetismus‘ für das Symposium zum Konzept des ‚Ganzen Menschen‘ auf die Tagesordnung gesetzt hatte.⁷⁵ In seiner späteren Untersuchung zu Saint-Martin, De Maistre, Kleuker und Baader wird das Denken dieser Protagonisten (prä-)romantischer ‚Esoterik‘ dann sogar explizit zur ‚Gegenaufklärung‘, gerichtet gegen die Tendenzen des revolutionären Zeitalters.⁷⁶ Diese Terminologie übernimmt Nicholas Goodrick-Clarke in seinem Einführungswerk zu den *Western Esoteric Traditions* von 2008, wenn er „Theosophical Sects and Illuminist Societies“ als „Counter-Enlightenment“ qualifiziert.⁷⁷ Gemeinsam ist diesen sonst durchaus unterschiedlich verfahrenen Autoren also

⁷² Faivre: *L'ésotérisme* (wie Anm. 58), S. 62–77: „L'ésotérisme à l'ombre des lumières.“ Unverändert in der englischen Neufassung (wie Anm. 48), S. 53–68: „Esotericism in the Shadow of the Enlightenment.“

⁷³ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1998.

⁷⁴ Ebd. Übergang vom IX. zum X. Kapitel.

⁷⁵ Siehe dazu S. 10.

⁷⁶ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Politische Theologie der Gegenaufklärung*. Berlin 2004.

⁷⁷ Nicholas Goodrick-Clarke: *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*. Oxford 2008, vgl. S. 137ff.

ein dualistisches Verständnis von Aufklärung und Esoterik. Zugleich setzen sie damit eine paradigmatische Kontinuität oder Tradition esoterischen Denkens von der Frühen Neuzeit in die Moderne voraus. Die *Aufklärung* hat mit dieser Entwicklung wenig oder gar nichts zu tun.

Die alternative Position der Esoterikforschung zur Grundfrage des Verhältnisses zwischen Esoterik und Aufklärung setzte 1996 mit der Dissertation von Wouter J. Hanegraaff ein,⁷⁸ der drei Jahre später den neugegründeten Lehrstuhl für Hermetikforschung in Amsterdam übernahm.⁷⁹ Hanegraaff kritisiert das Konzept der Entgegensetzung von Aufklärung und Gegenaufklärung – explizit am Beispiel eines Aufsatzes von Isaiah Berlin⁸⁰ – als zu statisch, ja ahistorisch, und verweist darauf, dass Esoterik von der Aufklärung sehr wohl beeinflusst wird, dass sie von ihr den Angriff auf das Christentum übernimmt, dass Esoterik eine Nähe aufweist zum aufgeklärten Universalismus. Wolle man dabei bleiben, Esoterik als Gegenaufklärung zu verstehen, so Hanegraaff, dann nur unter der Voraussetzung, dass beide, Aufklärung *und* Gegenaufklärung, zum Prozess der Säkularisierung, also zur Entwicklung der Moderne, beigetragen haben.⁸¹ Der Religionswissenschaftler Olav Hammer hat diesen Ansatz in seiner 2001 erschienenen Dissertation über die esoterische Wissenskonzeption der Moderne für deren Vorlauf im 18. Jahrhundert radikalisiert und gänzlich aus dem Spannungsverhältnis zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung gelöst.⁸² In fünf Punkten sieht er esoterisches Denken von aufgeklärten Positionen zutiefst beeinflusst: In der Orientierung an der Sprache der Wissenschaft, im Fortschrittsdenken, auf religiösem Feld, im gesellschaftlichen Bereich und mit dem Durchbruch zur Psychologisierung der eigenen Lehre.⁸³

Esoterik ist bei den Autoren dieser zweiten Gruppe also keineswegs eine geschlossene Denkform, und sie problematisieren auch das Konzept von Tradition und Kontinuität: Die Modernisierung des esoterischen Denkens, die sich in der Romantik als Reaktion auf die Herausforderungen der Aufklärung vollziehe, wird hier als fundamental verstanden. Die Verbindung zwischen Esoterik der Moderne und entsprechenden Strömungen der Frühen Neuzeit sei deshalb – so Hammer – eine Illusion.⁸⁴ Ganz so weit geht Wouter Hanegraaff auch in seinen neuesten Publikationen nicht. Der Kosmotheismus des esoterischen Weltbildes als Alternative zur ‚Entzauberung der Welt‘ und die tiefe Überzeugung, dass die, die sich darum bemühen, Wissen von den letzten Dingen erreichen können, bleibt für ihn

⁷⁸ Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York u. Köln 1996.

⁷⁹ Vgl. *Hermes in the Academy* (wie Anm. 42).

⁸⁰ Isaiah Berlin: *The Counter-Enlightenment*. In: Ders.: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. New York 1979, S. 1–24.

⁸¹ Hanegraaff: *New Age Religion* (wie Anm. 55), S. 411–415.

⁸² Olav Hammer: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden, Boston 2004 [zuerst 2001], S. 51f.

⁸³ Ebd., S. 48–50.

⁸⁴ Ebd., S. 49.

eine Brücke zwischen Tradition und Moderne, aber die Tendenzen der *Neuformierung* von Esoterik unter dem Einfluss der Aufklärung sind auch für Hanegraaff dominant.⁸⁵

Esoterik und Aufklärung stehen sich hier also nicht dualistisch gegenüber. Esoterik wird vielmehr tiefgreifend von Aufklärung affiziert, *Aufklärung aber nicht von Esoterik* – diesbezüglich stimmt die Sichtweise von Faivre und Schmidt-Biggemann, von Goodrick-Clarke, Hanegraaff und Hammer weitgehend überein. Für aufgeklärtes Denken sind und bleiben die esoterischen Strömungen Aberglauben – zwar nicht mehr Sünde oder Häresie wie zu Zeiten der Dominanz der christlichen Kirchen, aber intellektuelle Fehlleistung. Mit der Aufklärung habe sich im westlich orientierten Kulturraum ein Denken durchgesetzt, dessen Grundprinzipien einen krassen Gegensatz zu den esoterischen Strömungen der Frühen Neuzeit bildeten: Dementsprechend lande, so Hanegraaff, esoterisches Denken im 18. Jahrhundert im Papierkorb für Wissen, das als solches nicht mehr akzeptiert wird.⁸⁶

V

Unsere Forschergruppe hat sich in intensiven Diskussionen kritisch mit den voraufgehend skizzierten Ansätzen der Esoterikforschung wie der Aufklärungsforschung auseinandergesetzt.⁸⁷ Die Arbeit mit geschlossenen und konkurrierenden ‚Denkformen‘ ließen wir dabei weitgehend hinter uns und versuchten stattdessen zu zeigen, dass das Verhältnis zwischen Aufklärung und Esoterik, Esoterik und Aufklärung nur als eine sehr komplexe Interdependenz beschrieben werden kann. Im *Call for Papers* zu der in diesem Band dokumentierten Tagung war daher von der „*wechselseitige[n]* Beeinflussung von Aufklärung und Esoterik im 18. Jahrhundert“ und den „daraus resultierenden Transformationen“ die Rede.⁸⁸ Es ist unbestritten, dass sich dieser Prozess auch in gegenläufigen Bezügen vollzog, dass Widerständigkeiten entstanden, die zu krassen Gegensätzen führten. Deshalb lautete der Untertitel des Tagungsbandes von 2008 *Rezeption – Integration – Konfrontation*, und deshalb geht es auch nicht um Gleichsetzung, sondern um Interdependenz – eine Interdependenz, die sich vor allem auch in diskursiven Bezügen realisiert.

Das heißt: Schon in ihrer Formationsphase baut die Frühaufklärung auf Topoi, Themen und Verfahrensweisen frühneuzeitlicher Esoterik auf. So übernimmt Esoterik Angriffe auf das Christentum keineswegs erst von der Aufklärung; vielmehr

⁸⁵ Hanegraaff: *Esotericism and the Academy* (wie Anm. 41), S. 372.

⁸⁶ Ebd., S. 230: Esoterik wird in der Aberglaubenskritik zur „waste-basket category of ‚rejected knowledge‘“.

⁸⁷ Vgl. dazu ausführlich den sich anschließenden Beitrag von Monika Neugebauer-Wölk, S. 47–50.

⁸⁸ *Call for Papers* vom 14.09.2008, (URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=9869> [06.08.2012]).

ist die aufklärerische Kirchenkritik des späten 17. Jahrhunderts ohne den Vorlauf der Kirchenkritik von Hermetikern und Theosophen oder auch christlichen Kabbalisten kaum denkbar. Deismus und aufklärerische Toleranzkonzepte schließen an esoterische Entwürfe einer allen Menschen gemeinsamen Urreligion an.⁸⁹ Das Perfektibilitätsdenken, Grundlage des aufgeklärten Entwicklungsoptimismus, basiert auch auf dem Konzept von der Möglichkeit eines höheren Menschentums. Esoterische Themen und Motive sind damit von vornherein in die Aufklärung strukturell eingeschrieben. Gleichzeitig werden sie im Rahmen der neuen Debatten verändert, verbinden sich mit neuen und anderen Argumentationsmustern und wirken damit ihrerseits auf Esoterik in ihrer traditionellen Form zurück. Das bedeutet weiter, dass sich auch über allgemeine Schnittmengen hinaus und über den Gesamtverlauf des 18. Jahrhunderts hinweg Interdependenzen von Aufklärung und Esoterik belegen lassen. Dies gilt für zahlreiche Texte und Autoren, es ist aber sicher am deutlichsten, wenn es an den Kronzeugen der Aufklärungsphilosophie demonstriert wird – etwa durch die diskursgeschichtliche Verortung von Christian Thomasius als Vertreter einer vitalistischen Natur- bzw. Geistphilosophie.⁹⁰ Bei Christian Wolff finden sich Ansprüche auf die Deutungshoheit über sein Werk von Seiten hermetisch-esoterisch orientierter Autoren und Belege dafür, dass er darauf reagiert.⁹¹ Denis Diderot erweitert den Kunstdiskurs um den Hieroglyphenbegriff und übernimmt damit auch dessen esoterischen Hintergrund.⁹² Kant wiederum reagiert auf Swedenborg, und dessen Einfluss schreibt sich in seinen Werken zur Moralphilosophie und Religionslehre fort.⁹³ Und auch die neologische Theologie besitzt in Johann Salomo Semler einen herausragenden Exponenten, der sich im Diskurs über die Dämonen bewegt und Interesse hat für Hermetik und Alchemie.⁹⁴

⁸⁹ Alles das kann hier nur angedeutet, nicht vertieft werden. Vgl. dazu weitergehend Monika Neugebauer-Wölk: *Aufklärung und Esoterik. Anmerkungen zu einem komplexen Verhältnis*. Erscheint in: *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung*. Hg. v. Stefanie Stockhorst. Göttingen 2013.

⁹⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Markus Meumann in diesem Band.

⁹¹ Hanns-Peter Neumann: *Christian Wolff als Hermes Trismegistos der Aufklärung?* Vortrag im Rahmen eines Kolloquiums in Halle am 11. Mai 2012 (MS). Siehe auch ders.: *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600–1770)*. Stuttgart 2013 (*Studia leibnitiana*. Supplementa 37), hier bes. 2. Teil, Kap. 2: *Christian Wolff und die Monaden*. Vgl. auch den Beitrag von Martin Mulsow im vorliegenden Band: *Eine unwahrscheinliche Begegnung: Sigmund Ferdinand Weißmüller trifft Christian Wolff in Marburg*.

⁹² Annette Graczyk: *Anfänge des Menschlichen – Reste des Göttlichen. Hieroglyphik zwischen Aufklärung und Esoterik*. MS Halle 2012. Erscheint in den *Halleschen Beiträgen zur Europäischen Aufklärung* voraussichtlich 2013.

⁹³ Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Hg. v. Friedemann Stengel. Tübingen 2008. Vgl. ergänzend Friedemann Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011, S. 636–721: *Swedenborgs Theologie im Diskurs: Immanuel Kant*.

⁹⁴ Renko Geffarth: *Von Geistern und Begeisterten. Semler und die ‚Dämonen‘*. In: *Aufklärung und Esoterik* (wie Anm. 2), S. 115–130, sowie Markus Meumann: *Hermetik als Privatreligion? Johann Salomo Semler und die esoterische Tradition*. In: *Atlantic Understandings. Essays on*

Es geht also darum zu zeigen, dass es das historische Gesamtbild nicht abdeckt, Esoterik im 18. Jahrhundert als eine Unterströmung zu verstehen, die im Schatten der Aufklärung fortwirkt. Es reicht auch nicht aus, nur die Wirkung des Aufklärungsdenkens auf die frühneuzeitliche Esoterik zu untersuchen und dies als eindimensionale Beziehung zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um verschiedenste Formen der Interaktion, die sich dann auch zu Konfrontationen zuspitzen können. Aber die Konfrontation *allein* ist nicht das Schlüsselmodell für die Beziehung zwischen Aufklärung und Esoterik.

Und das gilt nicht nur für den ‚Höhenkamm‘ von Aufklärungsphilosophie und Literatur, es gilt vergleichbar für soziale Verhaltensweisen. Die breite Entwicklung der Aufklärungsgesellschaften hat ihren historischen Vorlauf in esoterikaffinen Gelehrtenzirkeln seit dem 15. Jahrhundert, die Logen der Freimaurer können bis in die Zeit um 1600 zurückverfolgt werden. Der Habitus und die esoterische Logik ihrer Initiationen entwickeln sich als Grundmodell noch vor der Frühaufklärung; im 18. Jahrhundert werden sie im Spannungsverhältnis von Geheimnis und Öffentlichkeit weiter ausgebaut.⁹⁵ Kein Geheimbund des 18. Jahrhunderts wird so einheitlich als Aufklärungsgesellschaft verstanden wie der Orden der Illuminaten. Und doch verbinden die Texte zur Einweihung in seine höchsten Grade – verfasst vom Ordensgründer Adam Weishaupt – Vorstellungen sensualistischer Philosophie mit Elementen esoterischer Imagination.⁹⁶ Logenarbeit von Personen, die als ‚Aufklärer‘ profiliert waren, wurde schon immer als Kuriosum notiert, bestenfalls als Ausdruck aufklärerischer Soziabilität verstanden. Erst in einem Aufklärung und Esoterik integrierenden Ansatz aber wird es möglich, die historischen Akteure in ihren Verhaltensweisen und Motiven ernstzunehmen.

Angesichts dieses Plädoyers für die Wahrnehmung der wechselseitigen Interdependenzen von Aufklärung und Esoterik könnte der Eindruck entstehen, dass wir Esoterik gleichsam in die Aufklärung einschmuggeln wollten – etwa um die Akzeptanz unseres Forschungsthemas zu erhöhen. Es ging uns jedoch zu keiner Zeit darum, Esoterik als „gläubwürdiges Mitglied der aufgeklärten Familie“ zu etablieren.⁹⁷ Hinter unserer Rede von den Interdependenzen steht nämlich keineswegs die Absicht, Esoterik schlichtweg in Aufklärung zu überführen. Denn dies würde ja

European and American History in Honor of Hermann Wellenreuther. Hg. v. Claudia Schnurmann u. Hartmut Lehmann. Hamburg 2006, S. 185–199.

⁹⁵ Monika Neugebauer-Wölk: ‚[...] you shall not reveal any pair of what you shall hear or see [...]‘ Geheimnis und Öffentlichkeit in masonischen Systemen des 18. Jahrhunderts. In: Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Hg. v. Michael Bergunder u. Daniel Cyranka. Leipzig 2005, S. 11–29.

⁹⁶ Dazu Monika Neugebauer-Wölk: Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts. Göttingen 1995, S. 55–59, sowie Martin Mulso: ‚Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf‘. Adam Weishaupt als Philosoph. In: Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde. Hg. v. Walter Müller-Seidel u. Wolfgang Riedel. Würzburg 2002, S. 27–66.

⁹⁷ Vgl. die Rezension zu unserem Tagungsband von 2008 (wie Anm. 2) von Wouter J. Hanegraaff. In: Aries 12 (2012), S. 181–185, Zitat S. 184.

bedeuten, dass wir Aufklärung nach wie vor als klar definierte Denkform verstehen – als Wegbereiterin des gesellschaftlichen Fortschritts, religiöser Toleranz und wissenschaftlicher Rationalität in der Kultur der westlichen Moderne. Und all das würde dann auch für Esoterik gelten.

Nein, die Skepsis gegenüber typologisierend konstruierten Denkformen kann ja nicht auf die Esoterikforschung beschränkt bleiben. Vielmehr ist dies ein epistemologischer und methodologischer Grundsatz, der essentialistische und ahistorische Verfahrensweisen in den Kulturwissenschaften allgemein ablehnt. Die Kritik daran gilt also generell – nicht nur für die Erforschung von Esoterik, sondern genauso für die Erforschung der Aufklärung.⁹⁸ Mit fortschreitender Einsicht in die Berührungspunkte zwischen Aufklärung und Esoterik ändert sich eben auch unser Bild der Aufklärung. Wir werden noch aufmerksamer auf deren Ambivalenzen, und wir können diese Ambivalenzen genauer fassen, wenn wir esoterische Themen und Strategien in aufklärerischen Diskursen identifizieren, Probleme und Denkweisen der Aufklärung in esoterischen Diskursen, oder besser gesagt: wenn wir die Debatten des 18. Jahrhunderts in ihrer gesamten Komplexität wahrnehmen und sie entsprechend kontextualisieren. Natürlich gilt auch für dieses Forschungskonzept – wie für seine Vorgänger –, dass man nicht alle offenen Probleme damit lösen kann. Jenseits unserer Fragestellung werden neue Herausforderungen und Innovationen auf die Aufklärungsforschung wie auf die Esoterikforschung warten und wird es neue Ansätze geben. In unserer Arbeit ging es vor allem darum, die lange diskutierte Frage nach dem ‚Anderen der Vernunft‘ und dem ‚Dunklen in der Aufklärung‘ unter Einsatz des Esoterikbegriffs wissenschaftlich zu konkretisieren und gleichzeitig Vorschläge zur Lösung der methodischen Grundfragen zu machen, die entstehen, wenn man diese Kategorien in ein integratives Modell überführt.

Während Interdependenzen von Aufklärung und Esoterik im 18. Jahrhundert also zumindest vom Grundsatz her als dokumentiert gelten können und deren Erfassung methodisch kontrolliert erfolgt, hat der Anspruch, die Auswirkungen dieser komplexen Beziehung auf das 19. und 20. Jahrhundert zu behandeln, noch eine eher vorläufige Qualität. Der vorliegende Band versucht wohl erstmals, dem Verhältnis von Aufklärung, Esoterik und Moderne auf verschiedenen Gebieten nachzuspüren. Von zentraler Bedeutung ist dabei das Beharren auf dem historischen Ort von Aufklärung im 18. Jahrhundert. Es kann nicht darum gehen, *die Wege der Aufklärung* bis heute nachzuzeichnen, um ihre anhaltende Bedeutung für die Gegenwart deutlich zu machen – für alle historisch arbeitenden Fächer ist der Prozess der Aufklärung um 1800 abgeschlossen. Dasselbe gilt für die Historizität aller Formen von Esoterik im 18. Jahrhundert. *Wege in die Moderne* meint also nicht die

⁹⁸ Vgl. dazu u.a. Friedemann Stengel: Diskurstheorie und Aufklärung. In: *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive*. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2013; Markus Meumann: *Diskursive Formationen zwischen Esoterik, Pietismus und Aufklärung. Halle um 1700*. In: *Aufklärung und Esoterik* (wie Anm. 2), S. 77–114, bes. S. 78–83.

Wege eines festgeschriebenen Verhältnisses bis in die heutige Zeit, sondern die Untersuchung der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Entwicklungen des 18. Jahrhunderts im Kontext der Moderne. Unter diesem Fragehorizont ist es dann freilich von entscheidender Bedeutung, von welchem Verständnis der Debatten des 18. Jahrhunderts man ausgeht, von einem Gegensatzmodell von Aufklärung und Aberglauben oder von einer diskursiven Interdependenz von Aufklärung und Esoterik. Folgt man letzterem, so ist es eben nicht erst die Romantik, die esoterische Motive und Traditionen in der Rede von Mythos und Magie mit neuer Wucht und in neuer Gestalt präsentiert, frühneuzeitliche Esoterik nach ihrem Abwandern in den intellektuellen Untergrund wieder auf die Tagesordnung setzt und auf die Ebene hochkultureller Akzeptanz zurückholt. Diese Vorstellung gehört zu den Konstruktionen, mit denen die Romantik sich gegen die Aufklärung inszeniert.⁹⁹ Auch die ‚Gesellschaft der Aufklärer‘ transportierte Elemente frühneuzeitlicher Esoterik, allerdings mit dem ihr eigenen Interesse und in den ihr eigenen Debatten, die sich von denen des 19. Jahrhunderts deutlich unterscheiden.

Es ist uns also keinesfalls darum zu tun, auf eine anhaltende Gleichförmigkeit der Beziehungsgeschichte hier relevanter Wissens Elemente und Topoi vom späten 17. bis ins frühe 21. Jahrhundert zu verweisen. Vielmehr ist die jeweilige zeitgebundene Spezifik von Interdependenzen herauszuarbeiten. Darüber Genaueres zu wissen, wäre z.B. entscheidend für das Verständnis des Übergangs zwischen dem esoterischen Wissenskonzept der frühneuzeitlichen ‚Philosophia perennis‘ und der Wissenschaftsmethodik seit dem 19. Jahrhundert. Es ist unübersehbar, dass die akademische Arbeit auch nach 1800 nicht völlig frei ist von esoterischen Implikationen. Dies gilt ebenso für Soziologie¹⁰⁰ und Religionswissenschaft¹⁰¹ wie für bestimmte Themenbereiche in der Kulturgeschichte.¹⁰² Und nicht nur die Geistes-

⁹⁹ Diese Mechanismen sind inzwischen gut bekannt und vielfach analysiert. Hier sei nur beispielhaft auf den Topos des unhistorischen Denkens verwiesen, den die Romantiker ihren Vorläufern zuschrieben, um sie dann dafür zu kritisieren. Vgl. Borgstedt: Zeitalter der Aufklärung (wie Anm. 7) S. 80ff. oder Horst Möller: Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert. Frankfurt a.M. 1986, S. 144ff.

¹⁰⁰ Ein besonders deutliches Beispiel ist das aus der Geheimgesellschaft ‚Acéphale‘ hervorgegangene *Collège de Sociologie*, dessen Wirkungen bis Foucault und Derrida neuerdings mehrfach untersucht worden sind. Vgl. Stephan Moebius: Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). Konstanz 2006 und Rita Bischof: ‚Tragisches Lachen‘. Die Geschichte von Acéphale. Berlin 2010.

¹⁰¹ Als besonders eindrückliches Beispiel sei hier auf das umfangreiche Werk von Mircea Eliade verwiesen (siehe Florin Turcanu: Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte. Eine Biographie [zuerst frz. Paris 2003]. Schnellroda 2006). Vgl. auch die vielfältigen Verbindungen im Eranoskreis (Hans Thomas Hakl: Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Bretten 2001).

¹⁰² Hier ist vor allem an die Anfänge der Kulturgeschichte in Deutschland zu denken. Vgl. etwa zu Karl Lamprechts ‚Kulturgeschichte‘ Monika Neugebauer-Wölk: Tradition in zwei Gestalten? Wissenschaftlicher Traditionsbegriff und esoterische Traditionslinien in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. In: Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Hg. v. Andreas B. Kilcher. Leiden, Boston 2010, S. 179–216. Aber auch die ‚Hexenforschung‘ der 1970er bis 1990er Jahre ist vom Hexenglauben der

und Sozialwissenschaften stehen hier in Rede; man denke nur an die Nähe mancher moderner Physiker und Astronomen zu einem esoterischen Kosmotheismus¹⁰³ oder an die Bedeutung ‚alternativer‘ Heilmethoden in der Medizin der Gegenwart. Geht die Möglichkeit solcher Überlagerungen auf die Persistenz von Esoterik in den Diskursen der Aufklärung zurück, oder gehört dies zur Wirkungsgeschichte erst der Romantik?¹⁰⁴ Der Mesmerismus, der hier eine wichtige Rolle spielt,¹⁰⁵ gehört jedenfalls in seinem Ursprung zu Problemstellungen des 18. Jahrhunderts und setzt sich bereits in der Soziabilität der Aufklärung durch.¹⁰⁶

Auch die Geschichte der Beziehungen zwischen Literatur, Philosophie und Freimaurerei im 19. und 20. Jahrhundert ist noch nicht geschrieben. Dass sich hier die spezifische Verbindung, die Aufklärung und Esoterik in den Logen eingegangen sind, immer wieder neu konfiguriert, ist eine begründete Hypothese, von der eine solche Untersuchung ausgehen kann. Wie für das 18. Jahrhundert werden sich auch für die Moderne Beziehungen ermitteln lassen, die erst mit dem Blick auf die Arkansphäre deutlich werden. Wenn Max Horkheimer 1950, wenige Jahre nach Publikation der *Dialektik der Aufklärung*, der jüdischen Loge B'nai B'rith beitrug,¹⁰⁷ dann war das offenbar mit seiner Sicht auf das *Enlightenment* und seine Probleme kompatibel. Dass er seinen Schüler Alfred Schmidt, der 1972 als Nachfolger von Jürgen Habermas den Lehrstuhl Horkheimers besetzen sollte, später ebenfalls an die Freimaurerei heranführte, zeigt, dass diese Entscheidung durchaus nachhaltig war. Schmidt trat der Frankfurter Loge *Zur Einigkeit* bei und machte masonische Karriere bis zum 33. Grad eines Hochgradsystems.¹⁰⁸

modernen Esoterik nicht ganz frei. Siehe dazu dies.: Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung. In: Geschichte und Gesellschaft 29 (2003), S. 316–347.

¹⁰³ Vgl. etwa Burkhard Gladigow: Pantheismus als ‚Religion‘ von Naturwissenschaftlern. In: Die Religion von Oberschichten. Hg. v. Peter Antes u. Donat Pahnke. Marburg 1989, S. 219–239.

¹⁰⁴ Zu Letzterem siehe den instruktiven Überblick über die Bezüge moderner Psychologie und Religionsgeschichte zu esoterischen Tendenzen der Romantik bei Hanegraaff: *Esotericism and the Academy* (wie Anm. 41), S. 257–313.

¹⁰⁵ Vgl. dazu ebd., S. 260–276, sowie die Beiträge von Friedemann Stengel und Karl Baier in diesem Band.

¹⁰⁶ Dazu die klassische Studie von Robert Darnton: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*. Frankfurt a.M., Berlin 1986, S. 13–49. Zum Mesmerismus der 1780er Jahre. S. 44: „Kurz, der Mesmerismus entsprach den Neigungen der Wissenschaft wie der ‚höheren Wissenschaft‘ während des Jahrzehnts vor der Revolution, und er schien dem Geist der Aufklärung nicht zu widersprechen.“

¹⁰⁷ In der Zeit, in der er das Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main neu eröffnete. Vgl. Micha Brumlik: Art. Max Horkheimer. In: Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Hg. v. Andreas B. Kilcher u. Otfried Fraisse. Stuttgart, Weimar 2003, S. 385–387, hier S. 385. Zum Unabhängigen Orden B'nai B'rith siehe Jacob Katz: *Jews and Freemasons in Europe 1723–1939*. Cambridge, MA 1970, S. 164f.

¹⁰⁸ Interview mit Alfred Schmidt in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* v. 14.09.2011 (URL: <http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/frankfurt/im-gespraech-alfred-schmidt-genoetigt-scharf-zu-denken-11166324.html> [25.08.2012]); Lorenz Jäger: Begriffene Natur. Zum Tod des Frankfurter Philosophen Alfred Schmidt. In: Ebd., v. 30.08.2012 (URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/zum-tode-von-alfred-schmidt-begriffene-natur-11872209.html> [30.08.2012]).

Beobachtungen dieser Art sind, bei aller Aussagekraft, vorläufig. Es bleibt zukünftiger Entwicklung überlassen, wie weit der Ansatz trägt, die Interdependenzen von Aufklärung und Esoterik in ihrer Wirkung auf die Moderne zu untersuchen, und ob er noch klarer und genauer konturiert werden kann, als es heute schon möglich ist. Hier wird es noch vieles zu entdecken geben, nicht zuletzt in diesem Band.

VI

Bei der Planung der hier dokumentierten Tagung wurde auf jede Engführung der Zugangsweise verzichtet. Die voraufgehend skizzierten konzeptionellen Überlegungen und Entscheidungen innerhalb unserer Forschergruppe wurden also nicht zur Richtlinie der Auswahl der Referate gemacht. Damit eröffnete sich in der Summe aller Vorträge ein weites Feld an Fragestellungen und Untersuchungsgegenständen, mit denen die Rahmenthematik konkretisiert wurde. Wir haben bewusst sehr verschiedenen, teilweise kontroversen Zugangsweisen ein Forum geboten, wie es auch in den voraufgehenden Bänden bereits der Fall war.

Anders allerdings als noch im Vorlauf der Tagung von 2006 hatte es diesmal zusätzlich zu einzelnen empirischen Studien ein Angebot an Grundsatzreferaten gegeben, mehrere Beiträge zur Debatte um die Esoterikforschung. Das reflektiert einerseits die Tatsache, dass dieses Forschungsfeld ja immer noch als relativ neu gelten muss, neu vor allem im Vergleich zur Aufklärungsforschung, die sich seit vielen Jahrzehnten etabliert hat. Andererseits zeigt es, wie sich derzeit die Debatte um das Grundverständnis, die Strategien und Methoden der Esoterikforschung intensiviert. Dem haben wir Rechnung getragen und der Reihe der Einzelstudien einen eigenständigen Block von Beiträgen zur *Konzeptualisierung von Esoterik* vorangestellt. Dies repräsentiert keinen Sonderweg gegenüber den *Wegen in die Moderne*. Denn für die Entwicklung von Methodik und Verfahrensweise der Esoterikforschung ist ja die Frage zentral, ob es eine Verbindung gibt zwischen der ‚Philosophia perennis‘ oder den ‚Occult Sciences‘ der Frühen Neuzeit und der Esoterik und dem Okkultismus der Moderne. Ist es also, bei aller diskursiven Differenzierung, legitim, Esoterik von der Renaissance bis heute zu untersuchen? Wie auch immer man diese Frage beantwortet – das 18. Jahrhundert ist die entscheidende Gelenkstelle.

Die elementarste Frage, die man in diesem Zusammenhang stellen kann, ist die nach der Historischen Semantik. Jeder, der sich den vergangenen Jahren mit Themen der Esoterikgeschichte vor 1800 befasste, sah sich durch den Hinweis herausgefordert, dass es das Wort ‚Esoterik‘ als Quellenbegriff vor der Moderne nicht gebe, dass es also schon aus diesem Grunde eine unzulässige Konstruktion sei, den Weg des Esoterischen aus dem 18. Jahrhundert heraus zu untersuchen. Der Eröffnungsbeitrag von MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK geht dieser Frage erstmals syste-

matisch nach und deckt eine lange und komplexe Begriffsbildung auf, die in den Jahrzehnten der Spätaufklärung mit den Wortschöpfungen Esoterismus/Esoterik ihren Abschluss findet und sich schwerpunktmäßig in der Philosophiegeschichte (dort im Pythagoreismus) und in der Religionsphilosophie (im Diskurs über antike und moderne Mysterien) entwickelt. Die Blockade einer Historischen Esoterikforschung durch das begriffsgeschichtliche Argument darf damit als aufgebrochen gelten.

Dabei beansprucht dieser Ansatz selbstverständlich nicht, die Gesamtproblematik von Tradition und Kontinuität in der Geschichte der Esoterik einer Lösung zuzuführen. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als die Basisfrage nach dem Arbeitsbegriff. Als Ergänzung sei der Leser auf die letzten Seiten des Beitrags von HANNS-PETER NEUMANN in diesem Band hingewiesen, der auf die Bedeutung der Differenzierung *innerhalb* dieses Arbeitsbegriffs zwischen Quellen- und Forschungsbegriff hinweist: Sachverhalte, die de facto mit Varianten des esoterischen Wortfeldes bezeichnet worden sind, sind sorgsam zu unterscheiden von ‚Esoterik‘ als modernem Forschungsbegriff, der auch historische Gegenstände umfasst, die zeitgenössisch nicht so bezeichnet wurden. Eine scharfe methodische Trennlinie zwischen diesen beiden Varianten der Wortbedeutung ist deshalb bei der Untersuchung der *Wege in die Moderne* besonders wichtig, weil auch im 19. und 20. Jahrhundert die Verwendung des Begriffs in den Quellen und der Forschungsbegriff ‚Esoterik‘ nicht notwendig deckungsgleich sind. Das bedeutet, dass ein frühneuzeitlicher Gegenstand von Esoterikforschung nicht notwendig in moderne Esoterik münden muss. Neumann resümiert: Die Geschichte des esoterischen Wortfeldes hat mit dem Forschungsbegriff ‚Esoterik‘ letztlich wenig zu tun. Sie gehört vielmehr zu den Gegenständen von *Esoterikforschung*.

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt die Studie von WOUTER J. HANEGRAAFF, der sich mit neueren Tendenzen der Alchemie-, Magie- und Astrologieforschung befasst, die dafür plädieren, diese Disziplinen einer ‚alten Wissenschaft‘ aus dem Rahmenbegriff der ‚Occult Sciences‘ herauszulösen, da sie sich weitgehend unabhängig voneinander entwickelt hätten. Als zusätzliches Argument dafür wird angeführt, der Sammelbegriff ‚Occult Sciences‘ sei eine Erfindung des Okkultismus der Moderne, genauer des 19. Jahrhunderts, die nicht auf die Frühe Neuzeit rückprojiziert werden dürfe. Hanegraaff weist diese These zurück. Die Vorstellung miteinander korrespondierender okkultischer Wissenschaften sei vor allem ein Konzept des 16. Jahrhunderts – und das macht die Sache nun im Kontext dieses Bandes spannend: Nur weil dieses Rahmenkonzept bereits frühneuzeitlich existierte, konnte die Aufklärung diese ‚alten Wissenschaften‘ als Gesamtkorpus entsorgen, ohne im Einzelnen argumentieren zu müssen. Es genüge eine klare Grenzlinie, die vor allem von zwei Kriterien bestimmt wurde: Legitime Wissenschaft musste sich aus dem Geheimnisdiskurs lösen, und sie durfte sich nicht mehr in Bezug setzen zum Renaissancediskurs der Alten Weisheit, letzteres vorbereitet durch die protestantische Attacke auf den Paganismus, die Ehregott Daniel Colberg und andere bereits

vor 1700 geführt hatten. Können und sollten wir diese Terminologie vor diesem Hintergrund als Wissenschaftler beibehalten? Für Hanegraaff sollte der Begriff der ‚Occult Sciences‘ Gegenstand historischer Studien sein – von der Frühen Neuzeit bis in die Moderne –, jedoch kein Konzept, das man nutzt, um Alchemie, Astrologie oder Magie zu erforschen.

Über die prinzipielle Wirkung makrohistorischer Prozesse, die den Ort des Religiösen und damit des Esoterischen nach 1800 neu bestimmt haben, ist sich die Forschung heute weitgehend einig, auch wenn dies mit unterschiedlichen Schlagworten belegt wird. Im Beitrag KOCKU VON STUCKRADS werden vier Perspektiven auf die Rekonfigurierung religiöser Diskursfelder im 18. Jahrhundert eröffnet, in denen sich die esoterischen Diskurse – für Stuckrad „Diskurse absoluten Wissens“ – neu formieren: neue Formen der Vergemeinschaftung, die Verwissenschaftlichung religiöser Deutungen, ihre Ästhetisierung und eine neue Formierung von Öffentlichkeit.

Keineswegs einig ist man sich dagegen bei dem anhaltenden Methodenstreit, den man auf die Formel ‚typologisches Denken‘ versus ‚Diskurstheorie‘ bringen kann. Im Kern geht es bei diesem Streit um die Konstruktion der Großen Begriffe, um die Legitimität der Großen Erzählungen: Ist es möglich und sinnvoll, mit idealtypischen Definitionen zu operieren, oder realisieren sich entsprechende große Zusammenhänge in der Reaktion von Texten aufeinander immer wieder anders und immer wieder neu? Die Diskussion der letzten Jahre hat bekanntlich zu einer zunehmenden Distanzierung von inhaltsbezogen-idealtypischen Modellen geführt. HELMUT ZANDER will die Fronten überwinden. Er wagt einen „materialen Definitionsvorschlag“: Esoterik repräsentiert identitätsphilosophisches Denken, einen Monismus in neuplatonischer Tradition. Gleichzeitig sieht er das ‚monistische Paradigma‘ nicht als *Essenz* von Esoterik, sondern als eine *Potenz*, deren jeweilige Aktualisierung kontextabhängig erfolgt. Das heißt, mit der materialen Definition ist die historiographische Konstruktion untrennbar verbunden. Esoterik wird zu einem Produkt dynamischer Konstellationsprozesse verschiedener Elemente, in dem das Merkmal des identitätsphilosophischen Denkens nur eines, aber das grundlegende ist: „Ein solches Modell sprengt [...] den binären Antagonismus zwischen materialen und diskursiven Deutungsmodellen, weil es die Notwendigkeit beider behauptet.“

DIETHARD SAWICKI schließlich sieht die Wege in die Moderne durch strukturelle Differenzierungen präformiert, die im Prozess der Aufklärung ausgebildet werden. Wie schon bei Hanegraaff geht es um das Ziehen von Grenzlinien, bei Sawicki Linien zwischen dem Transzendenten, dem Reich des Verfügbaren und der Sphäre von Fiktion und Spiel. Aus der neuerlichen Vermischung dieser Bereiche in der Esoterik der Moderne entsteht für Sawicki ‚Dirty thinking‘, eine Bezeichnung für Entdifferenzierungsphänomene, die er aus der sozialanthropologischen Literatur übernimmt, – „etwa wenn Religion als Religionswissenschaft auftritt, Naturwissenschaft metaphysische Fragen beantworten will, technologische

Zukunftsentwürfe auf Transzendenz zielen oder literarische Fiktion als Offenbarung präsentiert wird“. Moderne Esoterik formuliert derartige Hybridisierungen im Modus der Rationalität und passt sich so dem Druck zur Verwissenschaftlichung an, während Technik und Wissenschaft der Moderne ihrerseits Berührungspunkte zu esoterischem Denken haben können: Sawicki verweist auf die Pionierzeit der Raumfahrt und das Verhältnis des Okkultismus zu Chemie und Kernphysik.

Auch diese Vorschläge werden nicht die letzten sein in der Reihe engagierter Wortmeldungen zur Konzeption des Grundansatzes wissenschaftlicher Esoterikforschung. Und dieser Band insgesamt wird die Diskussion zum Verhältnis von Aufklärung, Esoterik und Moderne sicher nicht erschöpfen. Aus unserer Sicht hat sich die Arbeit indes schon gelohnt, wenn bei der Lektüre die verschiedenen Positionen deutlicher werden, von denen aus eine solche Diskussion sinnvoll geführt werden kann.

VII

Zur Präsentation der empirischen Studien dieses Bandes, die einzelnen Themen gewidmet sind, haben sich die Herausgeber dafür entschieden, diese zu vier thematischen Blöcken mit jeweils sechs bis acht Beiträgen zusammenzustellen, die sich unter ein gemeinsames Schlagwort fassen lassen, das aus unserer Sicht paradigmatisch für die Wechselwirkungen von Aufklärung und Esoterik und die daraus resultierenden Wirkungen auf die Moderne steht: die Ebene nämlich von Epistemologie und Episteme, also der Erkenntnis- und Wissenslehre im übergeordneten Sinne und der Entwicklung der Wissenschaften und des akademischen Selbstverständnisses im Besonderen, Ästhetik und Kunst in all ihren Ausprägungen und schließlich die gesellschaftliche Interaktionsebene mit ihren vielfältigen Bezugsformen zwischen privater Geselligkeit und öffentlichen Repräsentationen oder Aktionsräumen.

Eine solche Grobgliederung ist sicher geeignet, einen ersten Überblick zu geben; man wird aber weidlich darüber streiten können, ob denn die einzelnen Beiträge richtig zugeordnet sind. In hoffentlich vielen Fällen wird unsere Auswahl die Leserinnen und Leser überzeugen, an manch anderen Beispielen wird man den Sinn solcher Aufteilung eher in Frage stellen. Natürlich betrifft das vor allem die Grenzgänger unter den Autoren, die etwa Philosophiegeschichte im gesellschaftlichen Kontext schreiben, in der Literaturinterpretation Wissensgeschichte behandeln oder Denkmodelle in ihrer öffentlichen Wahrnehmung untersuchen. Diese Komplexität soll hier nicht auf Eindimensionales heruntergebrochen werden, vielmehr ergeben sich so Chancen auch für das Querlesen und eine Gesamtwahrnehmung des Ertrags der Tagung. Innerhalb der vier Gruppen orientiert sich die Reihenfolge der Beiträge dann an der Entwicklung vom 18. ins 20., in Einzelfällen bis

ins 21. Jahrhundert. Auch diese Zuordnung kann natürlich nicht ganz widerspruchsfrei oder immer überzeugend sein. Aber die hier versammelten Studien haben ja nicht nur eine Funktion im Ganzen, sondern stehen zunächst einmal für sich selbst. Die große Vielfalt der Aspekte und Zugangsweisen kann daher abschließend nur in kurzen Überblicken angedeutet werden.

Wenn der erste der vier großen Blöcke, in die die Einzelstudien zusammengefasst sind, mit *Erkenntnis* überschrieben ist, dann reflektiert dies die zentrale Bedeutung, die der Anspruch auf ‚höheres Wissen‘ in esoterischen Diskursen einnimmt. MARTIN HENSE, MARTIN MULSOW und GREGORY R. JOHNSON befassen sich am Beispiel verschiedener Autoren des 18. Jahrhunderts mit dem Spannungsverhältnis und den Möglichkeiten der Synthese, die dieser Anspruch generiert, wenn er auf aufgeklärtes Denken trifft – im Wortsinne vorgeführt in dem von Mulsow rekonstruierten Treffen zwischen Christian Wolff und Sigmund Ferdinand Weißmüller im Sommer 1737. Sie zeigen auch, wie der vorkantische Rationalismus durchaus noch mit ‚esoterischen Figuren‘ wie denen der Seelenwanderung arbeitet und sie für „fundamentale erkenntnistheoretische Überlegungen“ heranzieht (Hense), und wie der vorkritische Kant selbst noch an der Debatte über Swedenborgs Wissen um den Himmel beteiligt ist. GLENN ALEXANDER MAGEE verortet dann *Hegel's Marriage of Reason and Unreason* noch im Zeitalter der Aufklärung, schlägt aber gleichzeitig die Brücke zum 19. Jahrhundert und in die Romantik.

Wenn daran Beiträge zu zwei weiteren Protagonisten dieses Übergangs anschließen – ESTEBAN LAW über Antoine Fabre d'Olivet (1767–1825) und FRANZ WINTER über Abraham H. Anquetil-Duperron (1731–1805) –, so in diesen Fällen weniger deren persönlicher Bedeutung wegen als aufgrund ihres Stellenwerts für eine Erweiterung der Erkenntnisbasis im esoterischen Gesamtkonzept. Die Weisheit des Fernen Ostens ist zwar durchaus hier und da schon Thema frühneuzeitlicher Esoterik. Die Nahtstelle zwischen Aufklärung und Moderne darf aber wohl als eigentlicher Take-off dieser kulturellen Orientierung gelten, die über den traditionellen Blick auf Ägypten, Griechenland, vielleicht noch Persien, hinausgreift. Indische oder chinesische Philosophie und Religion werden nun als „Vollendung der abendländischen Weisheit“ (Winter) verstanden. Die enorme Bedeutung dieser Erweiterung des epistemischen Paradigmas realisiert sich im Konzept der Theosophischen Gesellschaft seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts und ist bis in die Esoterik der Gegenwart nicht zu übersehen.

Die Beiträge von SHLOMO S. GLEIBMAN und WERNER NELL führen ins 20. Jahrhundert und zurück zu zentralen Figuren der in diesem Band behandelten Debatten. In der Person Martin Bubers sind die Trends von „Jewish Enlightenment“ und „Jewish mysticism“ miteinander verbunden, und Gleibman setzt dies in Beziehung zu Kant, vor allem zu dessen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785. Von der Schlüsselstellung von Adornos Texten zur Dialektik der Aufklärung war schon im ersten Abschnitt dieser Einführung die Rede, dort nämlich, wo es um die Entwicklung des Aufklärungsparadigmas ging. Diese Zuordnung ist offenkundig.

Dass das Werk Adornos darüber hinaus eine durchaus ambivalente Auseinandersetzung mit ‚esoterischem Wissen‘ aufweist, wurde bisher eher weniger beachtet und ist völlig unterschätzt. Nell unternimmt hier den Versuch, den kulturwissenschaftlichen Kontext dieser Referenzen nachzuzeichnen, die sich nicht in Adornos bekanntem Diktum vom Okkultismus als der „Metaphysik der dummen Kerle“ erschöpfen. Er führt damit an Fragen heran, die bis heute im Raum stehen und von der Erkenntnisbegründung und Erkenntniskritik zur Perspektive auf Wissenschaft und Wissenschaften im engeren Sinne überleiten.

Frühneuzeitliche *Esoterik als Wissenskonzeption* stand seit ihren Anfängen im 15. Jahrhundert in enger Verbindung mit Natur- und Welterkenntnis, und dieser Zusammenhang wirkte noch bei der Herausbildung wissenschaftssystematischer Vorstellungen im späten 18. Jahrhundert, wie die Beiträge von KLAUS VONDUNG und ANNETTE GRACZYK deutlich machen. Während Vondung in den Entwürfen einer holistisch verstandenen ‚Universalwissenschaft‘, wie sie bei Bengel, Oetinger und Schelling anzutreffen sind, nicht nur esoterische, sondern auch apokalyptische Bezüge nachweist, arbeitet Graczyk den Zusammenhang von Aufklärung, christlicher Religion und Esoterik in der Physiognomik Johann Caspar Lavaters heraus. Hier wird in exemplarischer Weise die Interaktion dreier Strömungen deutlich, die das 18. Jahrhundert in unterschiedlicher Weise, aber eben nicht nur neben-, sondern auch mit- und gegeneinander prägten: Lavater gründete seine Wissenschaft ebenso auf Empirie wie auf esoterische Vorstellungen, so z.B. die ‚Stufenleiter der Wesen‘.

Der Beitrag von FRIEDEMANN STENGEL nimmt dann bereits Entwicklungen in den Blick, die von der Mitte des 18. bis weit ins 19. Jahrhundert reichen, und zeigt an Medizinern, Cartesianern und Spiritisten den Einfluss „kosmisch-anthropologischer Fluidaltheorien“, die auf Franz Anton Mesmer und Emanuel Swedenborg zurückgingen, auf den medizinischen und theologischen Diskurs über Körper, Geist und Seele bis in die Gegenwart. Daran anschließend macht KARL BAIER deutlich, dass die fernöstlichen, vor allem indischen Meditationslehren, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert im Westen wahrgenommen wurden, vor allem eine Konstruktion mesmeristischer Theoretiker sind. Die Verbindung mit dem Mesmerismus diente dabei im Rahmen der Theosophie Helena Blavatskys nicht zuletzt als Ausweis der Wissenschaftlichkeit solcher Meditationslehren.

Abseits solcher offensichtlich esoterischer Strömungen erhellt der Beitrag von HANNS-PETER NEUMANN anhand französischer Gesellschaftstheorien des späten 19. Jahrhunderts die Komplexität, mit der die Rezeption heute als esoterisch wahrgenommener Theorien der Frühen Neuzeit verlief: Während der Soziologe und Kriminologe Gabriel Tarde eine „monadologische Soziologie“ entwickelte, die auf der Leibnizschen Monadologie beruhte, deren pythagoreische und neuplatonische Implikationen von Tarde aber wohl nicht erkannt oder nicht wahrgenommen wurden, kam es im „soziologischen *ésotérisme*“ von Gérard Encausse und François-

Charles Barlet im Sinne des von ihnen vertretenen Esoterik-Konzepts sogar zu einer „Ent-Esoterisierung“ der Monadologie.

Hatten all diese Entwürfe von Lavater über Blavatsky bis hin zu Tarde noch ihre mittel- oder unmittelbaren Anknüpfungspunkte an esoterisches Gedankengut der Frühen Neuzeit, so koppelten sich die Welterklärer der Zeit um 1900 davon ab: Der Schweizer Chemiker und Propagandist einer „Universellen Weltformel“ Johann Heinrich Ziegler beruft sich nicht mehr auf die Philosophen, Magier und Alchemisten seit der Renaissance, sondern ruft einerseits einen eklektischen, neuheidnischen Götterhimmel auf, andererseits die zeitgenössischen Autoritäten der Physik wie Albert Einstein. RENKO GEFFARTH spürt in Zieglers mit wissenschaftlichem Anspruch vorgetragener Welterklärung dennoch eben jene esoterischen Bezüge auf, die, obgleich sie nicht explizit gemacht werden, doch unverkennbar vorhanden sind. Demgegenüber verweist die ‚Paläopoiesis‘ in der ‚Glazialkosmogonie‘ des österreichischen Ingenieurs Hanns Hörbiger, die, so ROBERT MATTHIAS ERDBEER, eine „eilige Entschleunigung“ der Moderne unter kulturkritischen Vorzeichen zum Gegenstand hat, auf die vormoderne Naturphilosophie und die Vorstellung einer „Kontinuität des Menschen von der Urzeit in die Gegenwart“, mithin auf die esoterisch affizierte Debatte über Ursprung und Uranfang des menschlichen Geschlechts und das esoterisch tradierte Urwissen.

Von Wissen und Wissenschaft zur *Ästhetik* ist ein gewagter Sprung – im Allgemeinen. Im Besonderen unseres Themas ist es eine der logischen Konsequenzen des Anspruchs auf *höheres* Wissen, den Esoterik grundsätzlich erhebt. Denn die imaginative, künstlerische Umsetzung dieses Anspruchs ist unter dem Rationalisierungsdruck des 18. und 19. Jahrhunderts der Königsweg, um derartige Steigerungsformen auf weiterhin hohem oder zumindest akzeptablem kulturellen Niveau ‚realisieren‘ zu können: Erleuchtung und Offenbarung durch ästhetisches Erleben. Gleichzeitig erlaubt das Spielerische künstlerischer Möglichkeiten auch die ironische Brechung solcher Erlebnisse und schafft damit eine neue Form intellektueller Akzeptanz für ein altes Modell.

So versammelt der dritte Abschnitt unserer Studien Autoren aus der Literaturwissenschaft, der Kunstgeschichte, Musikgeschichte und Theaterwissenschaft. KRISTINE HANNAK beginnt mit Karl Philipp Moritz (1756–1793) und stellt ihre Interpretation seines Werks unter das Motto eines Dreiklangs, der die genannten Beziehungen auf den Punkt bringt: Theosophie, Ironie und Ästhetik. Der zeitliche Bogen spannt sich dann bis zum Beitrag von LINDA SIMONIS, die mit Alain Nadaud einen noch lebenden Autor behandelt. Geradezu paradigmatisch ist bei Nadaud die Übernahme der Konstruktion fernöstlicher Esoterik für den Roman zu besichtigen und die Umsetzung des esoterischen Wissensanspruchs auf dem *Weg des Erwachens*.

Die magischen Bilder in Goethes *Faust* waren schon häufig Gegenstand literaturwissenschaftlicher Untersuchung. MANFRED BEETZ versucht, dem Leser einen Überblick über die einschlägigen Ansätze zu geben und die meist nur assoziativ eingesetzten Magiebezüge an ein esoterisches Modell anzubinden. Warum mutet

Goethe einem Publikum nach 1800 noch ‚abergläubische‘ Denk- und Handlungsweisen zu, die historisch auf Weltbilder der Renaissance zurückgehen? Das ist die Schlüsselfrage dieses Beitrags, an deren Beantwortung Beetz mit akribischer Werkanalyse herangeht.

Drei faszinierende Texte zur Zeit um 1900 schließen sich an: JÜRGEN STOLZENBERG hat den Abendvortrag, den er während der Tagung zur Musik Alexander Skrjabin (1872–1915) gehalten hat, in eine Druckfassung mit Notenbeispielen und Illustrationen umgesetzt. Der Beitrag zeigt einerseits die Nähe dieses Komponisten der klassischen Moderne zu Fichte und Schopenhauer, andererseits Nähe und Distanz zur Geheimlehre Helena Blavatskys. Der Charakter des Einflusses der theosophischen Bewegungen auf die moderne Malerei ist dann in besonderem Maße Gegenstand des Beitrags von RAPHAEL ROSENBERG. Er unterzieht die heute etablierte ‚Meistererzählung‘ von der Geburt der Abstraktion aus dem Geist der Esoterik einer kritischen Prüfung. Ohne die Nähe von Esoterik und Kunst um 1900 grundsätzlich bestreiten zu wollen, entwickelt der Autor auf der Basis genauer Quellenlektüre die These von einer gegenseitigen Beeinflussung. Vor allem aber führt er die wirkungsästhetischen Grundlagen der abstrakten Kunst auf ihre Wurzeln im 18. Jahrhundert zurück – eine überraschende Anknüpfung, die das Generalthema des Bandes nochmal in neuem Licht erscheinen lässt. Dies gilt genauso für die Thematik, die WOLF-DIETER ERNST präsentiert: Im Zentrum seiner Abhandlung steht das Problem der Sprechbühnen um 1900, nach welchem das Projekt eines ‚Theaters der Aufklärung‘ von Lessing bis Goethe in die Krise gekommen war. Das Düsseldorfer Reformtheater versuchte den Neuanfang auf der Basis einer ‚esoterischen Sprachvorstellung‘: Der Sprachklang sollte so gestaltet werden, dass man die Regeln einer Ursprache zu Gehör bekommt. Die Düsseldorfer Schauspielschule nahm darüber Züge einer esoterischen Gemeinschaft an.

Mit den Wirkungen esoterischer Glaubens- und Wissenskonzeptionen auf die *Gesellschaft* des 18. Jahrhunderts wie auch der Moderne beschäftigt sich schließlich die letzte Gruppe von Beiträgen. Diese konzentrieren sich dabei – mit Ausnahme des letzten – überwiegend auf das ‚lange‘ 18. Jahrhundert; die in Gang gesetzten gesellschaftlichen Prozesse wirken aber weit in die Moderne, ja bis in die Gegenwart hinein. So zeigt MARKUS MEUMANN in seinem Beitrag über Christian Thomasius’ berühmte Disputation *De Crimine Magiae / Vom Laster der Zauberey*, die maßgeblich dessen Ruf als ‚Vater der Aufklärung‘ begründete, dass sich diese ‚Abrechnung mit dem Hexenglauben‘ keineswegs lange gehegten Zweifeln am Teufelsglauben und wohl auch weniger dem Unbehagen des halleschen Juristen an den Hexenprozessen verdankte, wie es in der Literatur meist zu finden ist. Vielmehr dürfte die Tatsache ausschlaggebend gewesen sein, dass sich Thomasius im Zuge seiner vehementen, durch naturphilosophische Überzeugungen motivierten Parteinahme gegen den Cartesianismus diskursiv in der Nähe der hartnäckigsten Verfechter der Hexenprozesse positioniert hatte und dagegen nun eine wirksame Abgrenzung vornehmen musste. Dass trotz dieser von Thomasius wesentlich ge-

prägten Debatte und der vielen vorgebrachten Argumente gegen den Hexenglauben dieser im Zeitalter der Aufklärung keineswegs verschwand, legt KATRIN MOELLER dar. Sie macht darüber hinaus deutlich, dass es grundsätzlich keine einfachen Erklärungsansätze für den Rückgang und schließlich das Schwinden der Hexenverfolgungen gibt und diese jedenfalls nicht allein infolge ‚aufgeklärter‘ Argumente endeten.

Esoterische Glaubens- und Wissenskonzeptionen entfalteten jedoch nicht nur gesellschaftliche Wirkung, sondern sie vergesellschafteten sich (im Wortsinn) selbst – und zwar in den für die ‚Gesellschaft der Aufklärer‘ so charakteristischen Sozietäten, Freimaurerlogen und Geheimbünden, deren Bedeutung für die Ausbildung der modernen Gesellschaft von der Forschung vielfach betont wurde. TATIANA ARTEMYEVA zeichnet nach, wie sich durch die Rezeption der Werke Robert Fludds und Roger Bacons durch die vorwiegend von adligen Logenmitgliedern getragene russische Spätaufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts hermetisches Gedankengut der Frühen Neuzeit in Russland verbreitete, dessen Spuren sich bis in die Kunst des 20. Jahrhunderts verfolgen lassen. THEODOR HARMSSEN rekonstruiert in seinem Beitrag die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der im späten 18. Jahrhundert erstmals gedruckten und bis ins 20. Jahrhundert vielfach rezipierten *Geheimen Figuren der Rosenkreuzer*, einer Sammlung alchemistischer und kabbalistischer Allegorien und Tafeln, die zusammen mit einigen alchemistischen Texten des 17. und 18. Jahrhunderts 1785 in Hamburg gedruckt wurde, aber auf deutlich ältere Manuskripte vom Ende des 17. Jahrhunderts zurückgeht.

Dass solche Vorstellungen und Glaubenskonzeptionen nicht auf intellektuelle Zirkel beschränkt blieben, sondern auch im hanseatischen Bürgertum eine erhebliche Rolle spielten, zeigen FRANK HATJE und FRANK EISERMANN am Beispiel des Hamburger Juristen Ferdinand Beneke (1774–1848). Dieser bildete in der Auseinandersetzung mit Magnetismus, Physikotheologie und Freimaurerei sowie mit Autoren wie Mesmer, Lavater und Swedenborg mehrere, einander widersprechende religiöse Positionen aus, die zugleich als wechselnde oder sich überlappende religiöse Identitäten begriffen werden können. Eine Brücke vom 19. bis ins späte 20. Jahrhundert schlägt schließlich der Beitrag von MERET FEHLMANN, die sich mit der im feministischen Diskurs des 20. Jahrhunderts geläufigen Behauptung auseinandersetzt, es habe ein vorchristliches Matriarchat im Sinne einer klassenlosen, gewaltfreien Gesellschaft gegeben. Diese Vorstellung, so Fehlmann, ist nicht nur in der modernen Esoterik lebendig, sondern wurde im Rahmen des „kulturellen Evolutionismus“ bis etwa 1920 auch akademisch diskutiert und anschließend im Nationalsozialismus ideologisch vereinnahmt, was ihrer Wiederbelebung nach 1945 indes keinen Abbruch tat.

Bei aller Unterschiedlichkeit zeigen die Beiträge des Bandes in ihrer Gesamtheit, dass die im 18. Jahrhundert in Gang gesetzten Diskurse und Prozesse der wechselseitigen Beeinflussung von Aufklärung und Esoterik bis in die klassische Moderne um 1900 und darüber hinaus in unsere Gegenwart führen – eine Gegen-

wart, deren Affinität zur Esoterik unübersehbar ist, die sich aber in ihrer Selbstwahrnehmung vornehmlich auf die Denkweisen und Werte der Aufklärung im Sinne eines ‚Zeitalters der Vernunft‘ beruft. Anders als in den heutigen Debatten meist transportiert, handelt es sich bei beiden Traditionssträngen aber gerade nicht um zwei völlig getrennte oder gar grundsätzlich entgegengesetzte Diskurse oder gar ‚Denkformen‘. Es gab und gibt vielfältige Überschneidungen und Schnittmengen, gemeinsame Themen und Selbstrepräsentationen. Dabei kann und soll es nicht darum gehen, die Aufklärung abzuwerten und Esoterik zu rehabilitieren. Es geht vielmehr darum, Strategien und Kontexte der hier relevanten Diskurse des 18. Jahrhunderts genauer zu verstehen – aus historisch-wissenschaftlichem Interesse, aber letztlich auch, um die unverkennbar existierenden Probleme und Ambivalenzen der westlichen Moderne angemessener analysieren zu können.

Zur Konzeptualisierung von Esoterik

Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne

Die Abschlusstagung unserer halleischen Forschergruppe ist die dritte und letzte in einer Reihe von Veranstaltungen, die dem Generalthema der Interdependenzen zwischen Aufklärung und Esoterik gewidmet waren.¹ Dabei hat es über die gesamte Zeit hinweg nicht an Interesse und Resonanz gefehlt. Zugleich war aber immer auch deutlich – und das hatte sich gerade in den Diskussionen während der Tagungen gezeigt –, dass die Thematik selbst in einer sehr grundsätzlichen Weise in Frage stand. Denn es ist nach wie vor umstritten, ob es sinnvoll und methodisch legitim ist, den Esoterikbegriff auf die Zeit vor der Epochenwende um 1800 anzuwenden. Der am häufigsten gehörte Einwand war: Darf man ein genuin modernes Schlagwort rückdatieren und damit historisieren, ohne dass es zur Quellsprache des 18. Jahrhunderts oder gar der gesamten Frühen Neuzeit gehört? Transportiert man damit nicht automatisch und unkontrolliert Assoziationen und Bedeutungen aus dem modernen Sprachgebrauch in Zeiten, die diesen Sprachgebrauch nicht kannten?

Anne-Charlott Trepp hat dieses Bedenken 2001 in der Einleitung zu einem Göttinger Tagungsband auf den Punkt gebracht, wenn sie mit Bezug auf meinen Forschungsansatz schreibt:

Dabei subsumiert [Neugebauer-Wölk] die neuzeitliche Rezeption antiker Weisheitslehren unter dem Begriff der ‚Esoterik‘, den die Herausgeber dieses Bandes allerdings bewußt nicht verwenden; zum einen, weil er in der Frühen Neuzeit nicht gebräuchlich war, und zum anderen, weil er nur allzu leicht Assoziationen mit der ‚New Age‘-Bewegung unserer Tage weckt.²

Kann es also eine *Historische Esoterikforschung*, wie wir sie mit dem Blick auf das Zeitalter der Aufklärung als wissenschaftlichen Zugang für uns in Anspruch nehmen, überhaupt geben?

Auch in der Forschergruppe ist über die gesamte Zeit der Zusammenarbeit hinweg immer wieder über diese Frage diskutiert worden. Bei der Vorbereitung für die hier dokumentierte Tagung spielte dieses Problem allerdings zunächst kaum eine Rolle, denn das spezifische Thema, das wir uns diesmal gestellt hatten – die Untersuchung der *Wege in die Moderne* – richtet das Augenmerk vornehmlich auf

¹ Siehe dazu die Einführung zum vorliegenden Band. Ich danke Markus Meumann und Renko Geffarth für die engagierte Lektüre und Kritik der Manuskriptfassung dieses Beitrags.

² Anne-Charlott Trepp: Hermetismus oder zur Pluralisierung von Religiositäts- und Wissensformen in der Frühen Neuzeit. Einleitende Bemerkungen. In: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. ders. u. Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 8–15, Zitat S. 10.

diejenige Epoche, für die diese Problematik zunehmend nicht mehr relevant ist. Es war dann eine der gänzlich ungeplanten Entwicklungen, wie sie die Forschungsgeschichte manchmal bereithält, dass sich gerade jetzt Perspektiven einer Lösung auftaten, ohne dass sie überhaupt gesucht worden waren. Dieser Prozess entwickelte sich mit einer bemerkenswerten Dynamik; die Forschergruppe wurde zur Werkstatt, in der weit über die Tagung hinaus in Kooperation und Diskussion an dieser Frage gearbeitet wurde. Der folgende Beitrag vollzieht diesen Weg noch einmal nach und stellt die Ergebnisse vor, soweit sie bis heute erkennbar sind.

Alles begann damit, dass ich mir für meinen Einführungsvortrag ein Thema wählte, das ganz und gar in die Moderne führte und das mich schon seit einiger Zeit beschäftigt hatte. Mir war nämlich aufgefallen, dass die Forschung zum Lexem *Esoterik* – oder präziser: die Untersuchung der Substantivbildung zum bis in die Antike zurückreichenden adjektivischen Wortstamm in den großen europäischen Nationalsprachen – ganz ohne den Blick auf das Deutsche auskam. Das liegt natürlich daran, dass sich eine einschlägige deutschsprachige Forschung, die das Wort *Esoterik* als ihren Arbeitsbegriff verstand, erst sehr zögerlich herausgebildet hat. Warum sollten Franzosen, Engländer oder Amerikaner einschließlich all jener Autoren, die englisch schreiben, auch wenn das nicht ihre Muttersprache ist, sich auch um die deutsche Wortgeschichte kümmern? Wouter J. Hanegraaff hat diesen Forschungsstand 2005 im Artikel *Esotericism* seines *Dictionary* nach Ausführungen zur frühen Entwicklung der adjektivischen Formen resümiert: „The substantive is of much more recent date: it first appears in French (l'ésotérisme) in Jacques Matter's *Histoire critique du gnosticisme et de son influence* published in 1828.“³

Entdeckt hatte diese Quelle Jean-Pierre Laurant während der Arbeit an seiner *Thèse* zum Thema der christlichen Esoterik im Frankreich des 19. Jahrhunderts, die er 1990 in Paris verteidigt hat.⁴ In der Druckfassung der Dissertation findet sich die Ersterwähnung.⁵ Breit rezipiert wurde dieser Fund dann über das Überblicksbändchen mit dem Titel *L'ésotérisme*, das derselbe Autor 1993 publizierte.⁶ In diesen Texten verweist Laurant auf die Wortprägung *ésotérisme* bei dem elsässischen Altertumskundler Jacques Matter, Professor am Theologischen Seminar in Straßburg,⁷ der im Jahr 1828 eine Geschichte der Gnosis in zwei Bänden vorgelegt hat.⁸

³ Wouter J. Hanegraaff: Art. *Esotericism*. In: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Hg. v. dems. Leiden 2005, S. 336–340, hier S. 337.

⁴ Siehe dazu das Vorwort zur Festschrift Laurants: Emile Poulat: *Avant-propos*. In: *Etudes d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire*. Hg. v. Jean-Pierre Brach u. Jérôme Rousse-Lacordaire. Paris 2007, S. 7–16, hier S. 9.

⁵ Jean-Pierre Laurant: *L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*. Paris 1992, S. 19. Siehe auch die Literaturhinweise bei Hanegraaff: Art. *Esotericism* (wie Anm. 3), S. 340.

⁶ Jean-Pierre Laurant: *L'Esotérisme*. Paris 1993, siehe hier S. 40f.

⁷ Vgl. Art. Jacques Matter. In: *Meyers Großes Konversations-Lexikon*. Bd. 13. 6. Aufl. Leipzig, Wien 1906, S. 441.

⁸ Jacques Matter: *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*. Ouvrage couronné par l'Académie

Der Begriff des *ésotérisme* begegnet erst im zweiten Band,⁹ dort dann gleich an zwei Stellen. Laurant verweist darauf, wie Matter die antike Gnosis auf den Pythagoreismus bezogen habe und diesem Einweihungsgrade und ein geheimes Vorbereitungssystem zuschrieb. Dann zitiert er: „Ces épreuves et cet ésotérisme existaient d’ailleurs dans toute l’antiquité.“¹⁰ Dieser Satz ist nicht nur als bisher frühester Beleg für das Substantiv im Französischen interessant. Er zeigt auch, dass Jacques Matter, der der romantisch-theosophischen Szenerie des Elsass und dem Umfeld der Straßburger Hochgradfreimaurer angehörte,¹¹ die Gnosis in eine tendenziell ahistorische, die alten Zeiten insgesamt durchdringende esoterische Kultur einbauen wollte. Matter war aber auch Wissenschaftler genug, um offenzulegen, dass die dem frühen 19. Jahrhundert zur Verfügung stehenden Quellen eine so weitreichende These gar nicht hergaben. Beleg dafür ist die zweite einschlägige Fundstelle in seiner Gnosischrift: „Le culte, l’organisation religieuse; les institutions disciplinaires, en général l’ésotérisme pratique des partisans de la gnose, nous sont peu connus, par suite de la proscription de leurs ouvrages.“¹²

Die Priorität Matters und des französischen Wortgebrauchs wurde durch die englischsprachige Literatur nicht in Frage gestellt. Das *Oxford English Dictionary* nennt einen Text aus dem Jahr 1835 als ersten Beleg für das Wort *esoterism*,¹³ worauf Pierre A. Riffard 1990 erstmals hingewiesen hat.¹⁴ Laurant fasste den Kenntnisstand zum Französischen und Englischen 1998 in einem Lexikonartikel zusammen.¹⁵ Dieser Befund wurde dann gleichsam kanonisch.

Bei Laurant kann man auch lesen, dass Jacques Matters umfangreiche Gnosischrift einen deutschen Übersetzer gefunden hatte,¹⁶ erstaunlich zeitnah sogar zur Pariser Erstausgabe. 1833 publizierte der Heilbronner Gymnasialprofessor Christian Heinrich Dörner seine Übertragung unter dem Titel *Dr. Jacob Matter’s kritische Geschichte des Gnosticismus und seines Einflusses auf die religiösen und philosophischen Sekten der sechs ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung*.¹⁷ Für mich lag es nun nahe zu prüfen, wie der Übersetzer mit dem Schlag-

royale des inscriptions et belles-lettres. 2 Bde. Paris 1828. Zur Einordnung von Matters Arbeit in die Entwicklung der Gnosisforschung vgl. Kurt Rudolph: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3. durchges. u. erg. Aufl. Göttingen 1990, S. 35f.

⁹ Das wird bei Laurant noch nicht klar, der die Bände nicht voneinander unterscheidet (Laurant: *L’ésotérisme chrétien* [wie Anm. 5], S. 19 u. 42).

¹⁰ Matter: *Histoire critique* (wie Anm. 8). Bd. 2, S. 83. Bei Laurant: *L’ésotérisme chrétien* (wie Anm. 5), S. 19; Laurant: *L’Ésotérisme* (wie Anm. 6), S. 41.

¹¹ Dazu Laurant: *L’ésotérisme chrétien* (wie Anm. 5), S. 42, Anm. 1.

¹² Matter: *Histoire critique* (wie Anm. 8). Bd. 2, S. 489.

¹³ *The Oxford English Dictionary*. Bd. 5. 2. Aufl. Oxford 1989, S. 394.

¹⁴ Pierre A. Riffard: *L’ésotérisme. Qu’est-ce que l’ésotérisme?* Anthologie de l’ésotérisme occidental. Paris 1990, 4. Aufl. 1996, S. 77.

¹⁵ Jean-Pierre Laurant: Art. *Esotérisme* (Histoire du mot). In: *Dictionnaire critique de l’ésotérisme*. Hg. v. Jean Servier. Paris 1998, S. 481f., hier S. 481.

¹⁶ Laurant: *L’ésotérisme chrétien* (wie Anm. 5), S. 42, Anm. 1.

¹⁷ Dr. Jakob Matter’s *kritische Geschichte des Gnosticismus*. 2 Bde. in einem. Heilbronn 1833.

wort des *ésotérisme* umgegangen war, ob er die französische Fassung als Fremdwort übernommen hatte, oder ob er zu einer eigenen deutschen Formulierung gekommen war. Tatsächlich fand sich eine Wortprägung, die der französischen Form entsprach, sie aber eindeutschte. So las man bei Dörner zu den geheimen Einweihungsriten der Gnostiker: „Diese Prüfungen und dieser *Esoterismus* fanden sich überdieß im ganzen Alterthum [...]“¹⁸ Und am Schluss hieß es: „Der Cultus, die Religionsverfassung, die Zuchtanstalten, überhaupt der praktische *Esoterismus* der Gnostiker sind uns, in Folge der Aechtung ihrer Schriften, nur wenig bekannt.“¹⁹

Das bedeutete, dass es eine deutschsprachige Substantivform zum esoterischen Wortfeld²⁰ noch vor dem Englischen gab – allerdings nicht eigenständig, sondern als Übersetzungsphänomen. Auf dieser Entdeckung wollte ich nun meinen Einführungsvortrag aufbauen und die weitere Entwicklung in die Moderne hinein zu skizzieren versuchen, womöglich auch noch einen frühen und eigenständigen Beleg – nahe 1833 – für die Wortvariante *Esoterik* finden, die sich ja schließlich durchgesetzt hatte. Damit hätte ich die Forschung *in esotericis* immerhin ein wenig vorangebracht.

Als ich gerade mit der Formulierung des Vortragstextes begonnen hatte, erlebte ich allerdings eine ernüchternde Überraschung. Ich las nämlich zur Orientierung für die Zeit um 1900 die Einleitung zu Helmut Zanders großer Monographie über die Anthroposophie in Deutschland und entdeckte dort, dass er mir zuvorgekommen war. Es hieß hier im Kontext eines wortgeschichtlichen Kurzüberblicks schon 2007: „Die frühe Geschichte des Begriffs Esoterik in Deutschland ist ungeklärt. Das Substantiv *Esoterismus* ist bislang erstmalig in der Übersetzung von Matters *Histoire critique du gnosticisme* 1844 nachweisbar [...]“²¹

Zwar hatte Zander wohl nicht bemerkt, dass er die *zweite* Auflage von Dörners Übertragung benutzt hatte, dass sein Fund also nicht von 1844, sondern von 1833 stammte – trotzdem konnte ich nun nichts wirklich Neues mehr bieten. So ging das Tagungsprogramm in Druck, ohne dass ich ein Thema für meinen Vortrag angeben konnte. Es war schlicht nur vermerkt, dass ich den Eröffnungsvortrag halten würde. An dieser Stelle aber wendete sich das Blatt völlig.

¹⁸ Ebd., Bd. 2, S. 54 [Hervorh. M. N.-W.].

¹⁹ Ebd., S. 322 [Hervorh. M. N.-W.].

²⁰ Unter *Wortfeld* verstehe ich im Anschluss an Forschungen zur Historischen Semantik eine lexikalisch zusammenhängende Wortgruppe, also nicht nur Substantive, sondern auch verbale und adjektivische Varianten sowie Komposita. Vgl. dazu den Abschnitt IV in diesem Beitrag mit der dort angegebenen Literatur.

²¹ Helmut Zander: *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*. 2 Bde. Göttingen 2007, hier Bd. 1, S. 46.

I Der Esoteriker und die Esoterik (1772/1792)

Ich hatte nämlich mit Hanns-Peter Neumann, einem Mitglied unserer Forschergruppe, gesprochen und dabei den prekären Einbruch meiner Recherchen erwähnt. Neumann wies mich darauf hin, dass es doch heute die Möglichkeit der automatischen Begriffssuche im Internet gebe – bezogen auf diejenigen Werke, die bereits als Volltext eingestellt sind. Innerhalb kürzester Zeit fanden wir über diesen Zugang das, was ich so lange gesucht hatte: einen frühen Beleg für *Esoterik*. Und die eigentliche Überraschung war, dass diese Stelle nicht in Abhängigkeit zu Matters Substantivbildung in Frankreich stand – nicht dazu stehen konnte, weil sie zeitlich deutlich davor lag: In einem Text von 1792 fand sich das Stichwort *Esoterik* in seiner deutschen Sprachform.

Dieser Fund war völlig unerwartet, und ich begann sofort damit, den Kontext zu erarbeiten. Zwischen 1790 und 1793 war eine mehrbändige Arbeit des Göttinger Professors für Orientalische Sprachen Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) mit dem Titel *Urgeschichte* erschienen.²² Deren erste Fassung von 1775/79 war noch anonym herausgekommen,²³ zu Beginn der neunziger Jahre hatte dann sein Schüler Johann Philipp Gabler (1753–1826) das Werk unter dem Namen Eichhorns neu ediert und mit aktualisierenden Annotationen versehen.²⁴ In einer dieser neuen Anmerkungen liest man von der „Esoterik des Ordens“ der antiken Pythagoreer.²⁵ Dies ist der früheste Beleg für das deutsche Wort *Esoterik*, der uns bis heute bekannt ist. Auch in den anderthalb Jahren zwischen seiner Entdeckung und der Niederschrift dieses Beitrags für den Tagungsband fand sich kein noch weiter zurückliegendes Zitat.

Damit hatte sich die Fragestellung in dramatischer Weise verschoben. Ich hatte nach dem ersten *deutschsprachigen* Beleg für das Substantiv im esoterischen Wortfeld gesucht, und gefunden hatten wir den ersten bisher bekannten Beleg überhaupt. Gleichzeitig änderte sich der Epochenbezug. Bisher gehörte die Thematik ausschließlich zur Moderne. Jetzt eröffnete sich eine hinter das 19. Jahrhundert zurückführende Perspektive.

Diese Wahrnehmung verstärkte sich noch, als die elektronische Textrecherche ein zweites Ergebnis zu Tage förderte: einen Fundort zum Stichwort *Esoteriker*,

²² Vgl. Siegfried: Art. Johann Gottfried Eichhorn. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Hg. durch die Historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Bd. 5. Leipzig 1877, S. 731–737.

²³ Ebd., S. 731f.

²⁴ Johann Gottfried Eichhorns, Hofraths und Professors zu Göttingen, *Urgeschichte*. Hg. mit Einl. u. Anm. v. D. Johann Philipp Gabler, ord. Prof. d. Theologie zu Altdorf. 2 Theile in 3 Bden. Altdorf, Nürnberg 1790–1793. Vgl. zu Person und Werk des Herausgebers: Johann Philipp Gabler 1753–1826 zum 250. Geb. Hg. v. Karl-Wilhelm Niebuhr u. Christfried Böttrich. Leipzig 2003.

²⁵ Fußnote Gablens zu Eichhorn: *Urgeschichte* (wie Anm. 24). Bd. 1 des 2. Teiles. Altdorf, Nürnberg 1792, S. 327.

der noch weiter ins 18. Jahrhundert zurückreichte als das sachbezogene Substantiv. Diesmal war Christoph Meiners (1747–1810) der Autor. In noch jungen Jahren hatte der spätere Göttinger Professor eine anspruchsvolle Schrift anonym drucken lassen, 1772 bei Johann Christian Dieterich in Göttingen und Gotha. Der Titel lautete *Revision der Philosophie*, alleine die Kurzübersicht des Inhalts nach Gliederungspunkten umfasste für den ersten Band fünfzehn Seiten.²⁶ Und gleich zu Beginn dieser Übersicht wird deutlich, dass der Blick auf esoterische Kategorien wichtig war: für Abschnitt 2 erwähnt das Resümee die *esoterische Logik*, für Abschnitt 4 steht die Frage am Anfang, „was man jetzo esoterische Philosophie nennen kann?“²⁷ In diesem Kapitel, das mit längeren Ausführungen über die „Pythagoräischen Gesellschaften“ und ihre „esoterische Philosophie“ beginnt,²⁸ hat dann auch der *Esoteriker* seinen Auftritt. Meiners schreibt:

Die Sonne erwärmt den Erdkreis auch dann, wann sie hinter den Wolken verborgen ist: eben so kann die Art zu denken und zu urtheilen das Publicum aufklären, wenn der *Esoteriker* gleich die ersten Principia, auf welche er sich gründet, nicht sehen läßt.²⁹

Interessant ist, dass Meiners an dieser Stelle bereits die Antike verlassen hat und über die eigene Zeit schreibt. Dabei ging es implizit auch um die Mitglieder masonischer Orden. Der *Esoteriker* wurde als Philosoph und Freimaurer präsentiert.

Diese Fundstelle machte eines klar: die Frage nach der Geschichte der Substantivbildung im esoterischen Wortfeld sollte sich nicht nur – wie bisher üblich – auf das Abstraktum beziehen. Es gibt auch eine personenbezogene Variante, deren Ursprung und Verbreitung Beachtung verdient. Schließlich fand sich noch ein Beleg, der leicht früher liegt als der Gebrauch bei Meiners: 1770 bezeichnete ein Anonymus in einer Rezension deutlich ironisierend die Anhänger Voltaires als *Esoteriker*.³⁰ Da es sich dabei um die Besprechung eines französischsprachigen Titels handelt, ist es durchaus möglich, dass man dort die französische Wortform findet. Wie es nun überhaupt sehr unwahrscheinlich geworden ist, dass die französische Literatur erst nach 1800 zum *ésotérisme* gefunden haben soll.

Ich hielt also im März 2010 meinen Eröffnungsvortrag zur Tagung auf der Basis der bis hierher skizzierten Recherche und mit weiteren Angaben zur Durchsetzung und Popularisierung von Esoterik im deutschen Sprachraum des 19. und 20. Jahrhunderts. Schon während ich sprach, spürte ich eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit des Publikums, eine Resonanz, die ich bei diesem doch eher trockenen und

²⁶ Christoph Meiners: *Revision der Philosophie*. 2 Teile. Göttingen, Gotha 1772. Inhaltübersicht zum 1. Teil S. 15–30.

²⁷ Ebd., 1. Teil, S. 15f. u. 17.

²⁸ Ebd., 1. Teil, § 4: Exoterische und esoterische Philosophie, S. 91–135, Zitate S. 102f. [Hervorh. M. N.-W.].

²⁹ Ebd., 1. Teil, S. 131f.

³⁰ [Rezension zu] Contant Dorville: *Les Fastes de la Grande Bretagne* [...]. Paris 1769. In: *Betrachtungen über die neuesten historischen Schriften*. Zweyten Theils erster Abschnitt. Altenburg 1770, S. 192–200, bes. S. 194.

kleinteiligen Thema nicht erwartet hatte. Das bestätigte sich, als mich in der anschließenden Kaffeepause Reinhard Markner ansprach (mit dem ich bei der Herausgabe der *Illuminatenkorrespondenz* kooperierte) und mich fragte, ob ich Interesse am Abdruck einer Zusammenfassung des Vortrags in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* hätte. Das ermutigte mich dazu, meinerseits Wouter J. Hanegraaff zu fragen, ob er im Herausgeberkreis eine Vorabpublikation meiner Ergebnisse im *Journal for the Study of Western Esotericism* vorschlagen würde. So erschien im April 2010 eine von Markner pressetauglich redigierte Kurzversion des Vortrags unter der Überschrift *Aufklärung als Einweihung. Alles begann mit der Pythagoras-Rezeption: Esoterik als Begriff hat eine Geschichte, die von der Freimaurerei des achtzehnten Jahrhunderts in die New-Age-Spiritualität der sechziger Jahre reicht*.³¹ Nachdem auch Hanegraaff grünes Licht gegeben hatte, machte ich mich daran, eine erste Druckfassung herzustellen, die noch in den schon laufenden Redaktionsgang des zweiten Heftes 2010 von *Aries* aufgenommen wurde: *Der Esoteriker und die Esoterik: Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet*.³² Und ein Drittes schloss sich an: Als Mitherausgeber von *Aries* hatte Antoine Faivre das Manuskript dieses Textes zur Durchsicht erhalten. Daraufhin schickte er der bereits zum Druck freigegebenen englischsprachigen Neuausgabe seines Standardwerkes zum *ésotérisme*³³ eine Letztkorrektur hinterher, die dem zukünftigen Leser die Neudatierung im ersten Satz der Einleitung anzeigte.³⁴

II Relevanz der Recherche. Zur Bedeutung der Begriffsbildung für die Esoterikforschung

Von der Intensität dieser Resonanz war ich vollständig überrascht. Das konnte ja kaum an einer Begeisterung für Begriffsgeschichte *per se* liegen, jedenfalls nicht in der doch recht simplen Weise, wie sie hier präsentiert wurde. Es war evident, dass es um die besondere Thematik der Esoterikforschung ging, um die Legitimität der Verwendung des Sachworts *Esoterik* und seinen Geltungsbereich im akademischen

³¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. April 2010, Nr. 98, S. N3.

³² Monika Neugebauer-Wölk: Der Esoteriker und die Esoterik. Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 10 (2010), S. 217–231. (Hier findet sich S. 219–227 eine ausführliche Abhandlung zu den historisch-literarischen Kontexten der Fundstellen zu *Esoteriker/Esoterik* bei Meiners und Gabler, die ich hier deshalb nicht mehr dargestellt habe.) Für diesen konkurrenzlos schnellen Abdruck meines Textes danke ich nächst Wouter J. Hanegraaff dem Editor-in-chief von *Aries*, Peter J. Forshaw.

³³ Erstausg.: Antoine Faivre: *L'ésotérisme*. Paris 1992 (Schreiben Faivres an die Autorin vom 1. April 2010).

³⁴ Antoine Faivre: *Western Esotericism. A Concise History*. New York 2010, S. 1.

Feld. Offenbar konnte eine zunächst einmal ganz einfache Recherche dazu etwas beitragen. Ich fing an, mir über diesen Zusammenhang Gedanken zu machen.

Dies führte mich zunächst noch einmal an den Anfang des Ganzen, zu Jean-Pierre Laurant. In seinem Überblicksbändchen *L'ésotérisme* hatte er seinen Fund in Matters Gnosiswerk von 1828 unter der Überschrift „Un mot nouveau, au XIXe siècle, pour des idées anciennes“³⁵ präsentiert, also: ein neues Wort im 19. Jahrhundert für alte Vorstellungen. Dies ist keine beliebige Formulierung. Sie verweist vielmehr auf den spezifischen Ansatz der Begründung der Esoterikforschung, wie sie sich gerade in der Phase um 1990 an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* in Paris vollzog. Laurant hatte nach seiner Promotion den Sprung auf eine Dozentur an deren fünfte Abteilung geschafft, die *Section des Sciences religieuses*.³⁶ Es wurde bereits viel darüber geschrieben, dass an eben dieser Hohen Schule der französischen Elitebildung 1964 der erste Lehrstuhl für Esoterikforschung eingerichtet worden war.³⁷ Seit 1979, als Antoine Faivre dessen Inhaber wurde, lautete die Denomination „Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine“, der Epochenbezug umfasste also – entsprechend der Bedeutung des französischen Adjektivs *moderne* – die gesamte Neuzeit seit der Renaissance und erstreckte sich bis zur Gegenwart.³⁸

Diese Aufgabenbestimmung setzte voraus, dass es vor 1800 esoterische Strömungen gab, die zur genuinen Geschichte der Esoterik des 19. und 20. Jahrhunderts gehören. Dieser Anspruch auf Tradition und Kontinuität wurde erhoben, obwohl man 1979 und noch lange danach davon ausging, dass das Sachwort des *ésotérisme* sogar erst aus der Zeit um 1900 stammte. 1986 hatte Faivre seine programmatische Aufsatzsammlung *Accès de l'ésotérisme occidental* mit einem Text zu dieser Frage eröffnet, und der erste Satz hatte noch festgestellt: „Le mot ‚ésotérisme‘ n'apparut pas en Europe avant la fin du XIXe siècle.“³⁹ Dies wurde zwar durch den Fund Laurants 1990 korrigiert, aber das Problem der scharfen

³⁵ Laurant: *L'Esotérisme* (wie Anm. 6), S. 15. In seiner Dissertation hatte er ein Jahr zuvor noch die Begriffe ‚ésotérisme‘ und ‚occultisme‘ zusammengefasst. Die Kapitelüberschrift lautete hier dementsprechend „Un autre XIXe siècle. 1. La mutation des mystères: deux mots nouveaux“ (Laurant: *L'ésotérisme chrétien* [wie Anm. 5], S. 19).

³⁶ Vgl. die Rückseite des Buchumschlags von *L'Esotérisme* (wie Anm. 6). Siehe auch die Jahresberichte der Sektion, z.B.: E.P.H.E. Section des Sciences religieuses. Programme des conférences. Année 1999–2000. En Sorbonne. Paris 1999, S. 30.

³⁷ Vgl. z.B. Wouter J. Hanegraaff: *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 1 (2001), S. 5–37, hier S. 21f.

³⁸ Ein neues Feld europäischer Religionsgeschichte. Antoine Faivre gibt Auskunft zur Esoterikforschung. In: *Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk. In: *zeitenblicke*. Onlinejournal für die Geschichtswissenschaften 5 (2006), Nr. 1 (URL: http://www.zeitblicke.de/2006/1/Interview/index_html, URN: urn:nbn:de:0009-9-2713 [27.02.2012]), Abs. 1–3.

³⁹ In: Antoine Faivre: *Accès de l'ésotérisme occidental*. 2 Bde. Bd. 1. Paris 1986, S. 15–47, Zitat S. 15. Faivre trug den Fund Laurants in der 2. überarb. Aufl. Paris 1996 nach (siehe Bd. 1, S. 367).

Zäsur zwischen Früher Neuzeit und Moderne war auch durch diese Entdeckung nicht aus der Welt. So blieb zunächst nur, die Identität zwischen moderner Vokabel und vormodernen Denkweisen einfach vorauszusetzen. Das war der Hintergrund für die Überschrift, die Laurant seinem einschlägigen Kapitel gegeben hatte: Ein neues Wort für alte Vorstellungen. Auch Faivre hatte seinen gerade zitierten Satz von 1986 entsprechend unterfüttert:

Le mot ‚ésotérisme‘ n’apparut pas en Europe avant la fin du XIXe siècle [...]. Jusqu’alors, et depuis la Renaissance, des expressions telles que ‚*philosophia occulta*‘, ou ‚*philosophia perennis*‘, bien que chargées chacune de connotations spécifiques, faisaient presque aussi bien l’affaire.⁴⁰

Das bedeutet also, in der Frühen Neuzeit hießen die entsprechenden Denkweisen *Philosophia occulta* oder *Philosophia perennis*, gemeint sei damit aber nahezu dasselbe wie später mit dem Schlagwort *Esoterik*.

Anders als bei Laurant blieb dies bei Faivre aber nicht nur Postulat. Seit den achtziger Jahren hatte er daran gearbeitet, eine derartige Entscheidung konzeptionell zu begründen. Der erste Ansatz, den er dafür vorschlug, lief darauf hinaus, diejenigen Strömungen zusammenzufassen, die seiner Auffassung nach innerhalb der frühneuzeitlichen Entwicklung die Referenzgrundlage der modernen Esoterik bildeten:

Ainsi s’est constitué assez vite un *corpus référentiel*, fait, d’une part, de ces textes retrouvés et réinterprétés, et d’autre part, des œuvres nouvelles que ceux-ci venaient ainsi d’inspirer. Ce *corpus* est encore la référence de la plupart des courants ésotériques occidentaux actuels. Il est la trace laissée par plusieurs tendances ou courants apparus à cette époque, comme Hermétisme néo-alexandrin, Kabbale chrétienne, mais aussi – en marge de l’humanisme et de l’érudition – une Philosophie de la Nature de type paracelsien. Il s’est enrichi ensuite, au début du XVII^e siècle, des courants théosophiques et rosicrucien.⁴¹

Es habe sich also in der Vormoderne ein Textcorpus entwickelt, dessen Einzeltitel sich aufeinander bezogen hätten. Dazu gehörten die Hermetik, die christliche Kabbala, die paracelsistische Naturphilosophie, Strömungen der Theosophie und der Rosenkreuzer. Die Passage endete mit der Erklärung: „Dans son sens académique, universitaire, strict, le mot *ésotérisme* est employé pour désigner l’ensemble de ces courants.“⁴² Dieses Konzept ging als *Esoterisches Corpus* in die Forschung ein.⁴³

Auch dies war allerdings zunächst einmal nur eine Behauptung. Um diese These systematisch zu begründen, entwarf Faivre das Modell einer *esoterischen Denkform*, die allen diesen Strömungen gemeinsam sein sollte, und die es daher legitimierte, sie zu einem kohärenten Corpus zusammenzufassen. Diese Matrix aus

⁴⁰ Faivre: *Accès* (wie Anm. 39). Bd. 1, S. 15.

⁴¹ Ebd., Bd. 1, S. 16.

⁴² Ebd.

⁴³ Siehe Monika Neugebauer-Wölk: Art. *Esoterisches Corpus*. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 3. Stuttgart, Weimar 2006, Sp. 552–554.

mehreren Komponenten stellte er 1991 und 1992 auf Konferenzen in Paris und Lyon vor und publizierte sie schließlich in einem Überblicksbändchen zum *Esotérisme* in der endgültigen Fassung.⁴⁴ Damit etablierte er die Esoterikforschung, indem er das moderne Schlagwort *Esoterik* zum Begriff erhob, zu einem inhaltlich und konzeptionell konnotierten Leitwort, das in seinem Grundverständnis festgelegt war und damit auch für die Vormoderne anwendbar wurde. Dementsprechend hatte schon die Pionierstudie von 1986 den Titel *Réflexions sur la notion d'esotérisme* getragen, also der Überlegungen zum Esoterikbegriff.⁴⁵

Diese Konstituierung der Esoterikforschung auf der Basis eines idealtypischen Modells traf in den neunziger Jahren auf eine Religionswissenschaft, die gerade dabei war, sich von jeglicher Methodik dieser Art zu verabschieden – vor dem Hintergrund der Kritik an älteren essentialistischen und religionsphänomenologischen Ansätzen des eigenen Fachs, in denen auf religiös motivierter Basis das *Wesen* einzelner Religionen oder des Heiligen allgemein festgeschrieben worden war.⁴⁶ Aus der französischen Diskurstheorie kommend,⁴⁷ stand dem auch das Konzept der Diskursanalyse entgegen, das in der internationalen Kulturgeschichtsschreibung zunehmend Beachtung fand.⁴⁸ So galt Faivre zwar – zusammen mit Wouter J. Hanegraaff⁴⁹ – als Zentralfigur bei der nun beginnenden Institutionalisierung einer akademischen Esoterikforschung, sein wissenschaftlicher Entwurf zur Begründung ihres Gegenstandes war jedoch nahezu von Beginn an in der Kritik und von allgemeiner Akzeptanz weit entfernt.⁵⁰ Es war interessant zu beobachten,

⁴⁴ Faivre: *L'esotérisme* (wie Anm. 33), S. 14–22. Siehe jetzt dazu die eingehend recherchierte Ursprungsgeschichte dieses Konzepts bei Wouter J. Hanegraaff: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge 2012, S. 339–355.

⁴⁵ Faivre: *Accès* (wie Anm. 39). Bd. 1, S. 15.

⁴⁶ Dies kann hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden. Hingewiesen sei auf den Sammelband *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Hg. v. Jan G. Platvoet u. Arie L. Molendijk. Leiden, Boston u. Köln 1999, der zahlreiche Beiträge enthält, die sich systematisch mit dem Problem der Erforschung von Religionen auseinandersetzen.

⁴⁷ Als Ausgangspunkt sind hier natürlich die Arbeiten von Foucault zu nennen, zunächst seine Antrittsvorlesung von 1970. Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2003.

⁴⁸ Vgl. Achim Landwehr: *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse*. Tübingen 2001.

⁴⁹ Hanegraaff kooperierte eng mit Faivre bei der institutionellen Entwicklung des Forschungsfeldes, schlug methodisch jedoch einen eigenständigen Weg ein, der einem konsequent historisch verfahrenen Zugriff verpflichtet ist.

⁵⁰ Die Kritik an Faivres Konzept wies einen gewissen Entwicklungsprozess auf und verstärkte sich zunehmend. Man kann das gut beobachten an der Auseinandersetzung von Stuckrad mit Faivres Positionen. Referierte er Faivres ‚esoterische Denkform‘ 2003 noch weitgehend affirmativ (Hans G. Kippenberg, Kocku v. Stuckrad: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München 2003, S. 73–75), so war die Kritik ein Jahr später schon viel deutlicher: Kocku v. Stuckrad: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004, S. 12–15 mit Anm. 8, S. 239f. Stuckrad unterschied in dieser Anmerkung zwischen einem idealtypischen und einem essentialistischen Ansatz, was aber letztlich nichts an der Zurückweisung des Modells von Faivre änderte, die jetzt klar vollzogen war. Daher auch die Reaktion: Antoine Faivre: *Kocku von Stuckrad et la notion d'esotérisme*. In: Aries.

dass diese Situation dem Erfolg dieser Initiativen keinerlei Abbruch tat. Das Konzept des *Esoterischen Corpus*, also die Zusammenschau bestimmter ideengeschichtlicher Strömungen der europäischen Neuzeit, reichte aus, um das neue Forschungsfeld als kohärent zu verstehen.⁵¹ Das änderte allerdings nichts daran, dass der Anschluss dieses Ensembles frühneuzeitlicher Strömungen an den Esoterikbegriff der Moderne ohne die *Denkform* Faivres nicht begründbar war.⁵²

Auch innerhalb unserer Forschergruppe war die Matrixbildung von Anfang an in der Diskussion und die Positionen dazu waren durchaus kontrovers.⁵³ Meiner Auffassung nach war der Vorschlag Faivres zwar insofern korrekturbedürftig, als er zu wenig flexibel war. An der Notwendigkeit typologisch verfahrenender Modellbildung hielt ich jedoch fest und versuchte sie aus religionsgeschichtlicher Sicht zu ergänzen.⁵⁴ Die meisten Mitglieder der Gruppe lehnten jedoch jede Matrixbildung mit dem Hinweis auf deren essentialistische Implikationen grundsätzlich ab und bevorzugten es, mit diskurstheoretischen Ansätzen zu arbeiten,⁵⁵ wobei mir wiederum nicht klar war, wie man esoterische Diskurse identifiziert, wenn man nicht sagen kann, was Esoterik ist.

Es ist sicher kein Zufall, dass sich das Teilprojekt zu *Emanuel Swedenborgs Stellung innerhalb der aufklärerischen und esoterischen Diskurse des 18. Jahrhunderts* in besonderem Maße zur Befassung mit diesen methodischen Grundsatzfragen herausgefordert sah. Der schwedische Naturphilosoph Emanuel von Swedenborg (1688–1772) kann als eine Schlüsselfigur für wichtige Tendenzen von Spiritismus und New Age verstanden werden; hier stellt sich geradezu paradigmatisch die Frage nach der Kontinuität zwischen einer frühneuzeitlichen Esoterik und der

Journal for the Study of Western Esotericism 6 (2006), S. 205–214. Siehe zu dieser Kontroverse innerhalb der Esoterikforschung auch Monika Neugebauer-Wölk: Art. Esoterik. In: Enzyklopädie der Neuzeit (wie Anm. 43), Sp. 544–552, bes. Sp. 551.

- ⁵¹ Vgl. ganz in diesem Sinne Wouter J. Hanegraaff in seinem Artikel ‚Esotericism‘ (wie Anm. 3): „According to *historical* constructs, *esotericism* is understood not as a type of religion or a structural dimension of it, but as a general label for certain specific currents in Western culture that display certain similarities and are historically related. For this reason, and in order to avoid confusion with typological usage, most scholars now prefer to speak of *Western* esotericism. Although there is considerable debate about the precise definition and demarcation as well as the historical scope of Western esotericism, there exists widespread consensus about the main currents that form its core domain“ (ebd., S. 337f.).
- ⁵² Kritisch zum Konzept des Esoterischen Corpus vor allem Kocku v. Stuckrad: Western Esotericism. Towards an integrative model of interpretation. In: Religion 35 (2005), S. 78–97, hier S. 79.
- ⁵³ Vgl. dazu die „Methodischen Orientierungen in der Forschergruppe“ auf unserer Internetseite (URL: <http://webdoc2.urz.uni-halle.de/izea/cms/de/forschung-publikationen/dfg-forschergruppe/kurzpraesentation/methodik.html> [27.02.2012]).
- ⁵⁴ Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz. In: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 3 (2003), S. 127–165, hier bes. S. 134–143.
- ⁵⁵ Vgl. dazu die Beiträge von Markus Meumann, Hanns-Peter Neumann u. Friedemann Stengel in: Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2013.

Esoterik der Moderne – über das Jahrhundert der Aufklärung hinweg.⁵⁶ Es hatte sich schon bald abgezeichnet, dass Friedemann Stengel, der Bearbeiter des Swedenborghemas innerhalb unserer Gruppe, in der Traditionsfrage zu einem negativen Ergebnis kommen würde: Die Theologie Swedenborgs speiste sich nach seiner Auffassung *nicht* aus Quellen, die den Strömungen des Esoterischen Corpus zuzurechnen waren, sondern in erster Linie aus der Literatur des philosophischen Rationalismus und der zeitgenössischen Naturphilosophie.⁵⁷ Damit stellte er auch das Esoterische Corpus als Bezugsbasis einer Übertragung des Esoterikbegriffs aus der Moderne in die Jahrhunderte vor 1800 in Frage.⁵⁸

Michael Bergunder, Projektleiter der Untersuchung zu Swedenborg, hielt im Rahmen der Forschergruppentagung 2006 einen Vortrag, der sich dieser Problemlage in grundsätzlicher Weise annahm. 2008 wurde der Tagungsband publiziert und mit ihm der ausgearbeitete Text unter dem Titel *Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung*.⁵⁹ Bergunder expliziert in diesem Beitrag eine kulturwissenschaftlich-diskursanalytische Strategie, um einen Weg aus der Sackgasse zu weisen. Er schlägt vor, die Verwendung des Begriffs *Esoterik* als „eine Form der Identitätsmarkierung“ zu verstehen, die kein *Wesen*, sondern eine *Positionierung* indiziert.⁶⁰ Die kulturwissenschaftliche Bestimmung von *Esoterik* sei „auf keiner vorgängigen inhaltlichen Definition des Gegenstandes“ aufzubauen, sondern man müsse weitgehend formal vorgehen⁶¹ und *Esoterik* als eine Identitätspositionierung verstehen, die ihren Ort in einem Diskursfeld hat.⁶² Dabei vollzieht sich die Identifikation des esoterischen Diskurses zuallererst über die Repräsentanz dieses Schlüsselwortes: „In diesem Sinne könnte auch *Esoterik* formal als ein Name angesehen werden, den die ‚Menschen‘ (Esoteriker wie Esoterikforscher) einem bestimmten Diskurs über Religion und Wissen-

⁵⁶ Zur Wirkungsgeschichte Swedenborgs und seiner Bedeutung für das Verständnis einschlägiger religiöser Bewegungen der Moderne siehe Christoph Boehinger: ‚New Age‘ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. 2. Aufl. Gütersloh 1995, S. 267–280. Vgl. dazu den instruktiven Überblick bei Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York u. Köln 1996, S. 424–429.

⁵⁷ Dazu Friedemann Stengel: Emanuel Swedenborg – ein visionärer Rationalist? In: *Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*. Hg. v. Michael Bergunder u. Daniel Cyranka. Leipzig 2005, S. 58–97, sowie ders.: *Swedenborg als Rationalist*. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 149–204.

⁵⁸ Siehe zu dieser Diskussion insgesamt Friedemann Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011, S. 724–728.

⁵⁹ Michael Bergunder: *Was ist Esoterik?* In: *Aufklärung und Esoterik* (wie Anm. 57), S. 477–507.

⁶⁰ Ebd., S. 492.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., S. 498–500.

schaft geben.“⁶³ Da diese Namensgebung – nach dem Kenntnisstand von 2008 – erst in der Moderne erfolgte, ist also von dieser Zeitlage auszugehen. Bergunder resümiert:

Diese an sich nicht besonders spektakuläre Vorgehensweise unterscheidet sich deutlich von der bisher üblichen Konstruktion einer Geschichte der Esoterik, die ihren Einstiegspunkt am Anfang der vermeintlichen Tradition sucht, die sie dann bis in die Gegenwart fortschreibt. In diesem Falle bleibt Esoterik immer ein ‚Konstrukt‘ und keine historische Rekonstruktion, wie sie hier vorgeschlagen wird. Ist Esoterik aber ein bloßes Konstrukt der Esoterikforscher, dann hat sie strenggenommen keine historische Existenz, und es entsteht die anfangs bereits diskutierte Frage, warum ein solcher Gegenstand überhaupt konstruiert werden soll.⁶⁴

In einer sehr abwägenden Argumentation eröffnete Bergunder darüber hinaus die Möglichkeit, in streng rezeptionsgeschichtlich verfahrenen Netzwerkanalysen hinter die Zeit der Begriffsbildung zurückzugehen, um so die Herkunft von Argumenten und Themenfeldern historisch offenzulegen.⁶⁵ Skeptisch blieb er aber doch, ob es sinnvoll sein kann, vor dem 19. Jahrhundert von Esoterik zu sprechen: „Zum gegenwärtigen Zeitpunkt bleiben hier nur die Ergebnisse der weiteren Forschungen zur Esoterik im 18. Jahrhundert [...] abzuwarten, bevor weitere Schlüsse gezogen werden können.“⁶⁶

Ein Jahr nach dem Beitrag von Bergunder veröffentlichte der Berliner Religionswissenschaftler Hartmut Zinser seinerseits ein Resümee esoterikgeschichtlicher und esoteriktheoretischer Arbeit: *Esoterik. Eine Einführung*. Das Buch Ziners beginnt mit den Worten: „Esoterik und Okkultismus sind umstrittene, sogar umkämpfte Begriffe. Eine Verwendung als Substantiv lässt sich erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachweisen.“⁶⁷ Natürlich ist das der Verweis auf Jacques Matter, und hier dient diese auch 2009 eben noch als unumstößlich geltende Datierung nun dazu, einen umstandslos klaren Strich zu ziehen zwischen einer wissenschaftlich legitimen Esoterikforschung, die die Moderne behandelt und einer illegitimen Esoterikforschung, die historisch zurückführt:

Es war sicher nicht zufällig, dass der Begriff Esoterik erst in den Zeiten gebildet wurde, als Esoterik [auf dem Markt der Religionen und Weltanschauungen, M. N.-W.] eine gewisse Selbstständigkeit erlangte. Gegenüber ‚imaginierten Traditionen‘ und geschichtlichen Konstruktionen ist es erforderlich, das zu untersuchen, was heutige Esoteriker und Okkultisten tatsächlich praktizieren und welche Lehren und Vorstellungen sie damit verbinden.⁶⁸

⁶³ Ebd., S. 491 nach der Arbeit von Terry Eagleton.

⁶⁴ Ebd., S. 503. Vgl. die Formulierung von Kocku v. Stuckrad: „*Esoterik* als Gegenstand gibt es nicht. *Esoterik* existiert nur in den Köpfen von Wissenschaftlern, die Gegenstände in einer Weise ordnen, die ihnen sinnvoll erscheint, um Prozesse europäischer Kulturgeschichte zu analysieren“ (Stuckrad: Was ist Esoterik? [wie Anm. 50], S. 20).

⁶⁵ Bergunder: Was ist Esoterik? (wie Anm. 59), S. 502–506.

⁶⁶ Ebd., S. 505; Zitat S. 506.

⁶⁷ Hartmut Zinser: *Esoterik. Eine Einführung*. München 2009, S. 7.

⁶⁸ Ebd., S. 9.

Manche Esoterikforscher – so Zinser – glauben, „auf eine lange Geschichte verweisen zu können“.⁶⁹

Bisweilen wissen sie noch, dass es sich nicht um eine historische Kontinuität, sondern um eine „imaginierte Tradition“ handelt. Doch nehmen sie diese „Vorläufer“ zu Unrecht für sich und die Esoterik in Anspruch, da die Vertreter der ausgegrenzten Lehren und Praktiken diese selber nicht als Esoterik verstanden haben.⁷⁰

So dient hier das wortgeschichtliche Argument als Grundlage für eine entschiedene Kritik an jeder historisch verfahrenen Esoterikforschung. Autoren, die frühneuzeitliche Themen einschließlich des 18. Jahrhunderts unter dem Stichwort ‚Esoterik‘ behandeln, gelten Zinser als sektenähnliche Gruppe („Faivre und seine Anhänger“),⁷¹ deren Vorschlag, Esoterik als ‚Denkform‘ anzusehen, seinerseits das Denken in esoterischen Traditionen bedient.⁷²

Man könnte über diese Polemik hinweggehen, müsste man nicht konzedieren, dass der Befund der Wortgeschichte wie eine Barriere vor der Lösung des Problems lag, Traditionskonstruktion als *Esoterikforschung* zu begründen. Es ist ja nicht falsch, darauf hinzuweisen, dass sich Historische Esoterikforschung tatsächlich deutlich und zweifelsfrei von esoterisch postulierten Traditionsketten abgrenzen muss. Die konsequente Recherche zum Schlagwort *Esoterik* ist offenbar nützlich, um überhaupt erst einmal Bewegung in die festgefahrene Diskussion zu bringen. Man kann jetzt mit Bergunder einen esoterischen Diskurs zunächst als eine Debatte verstehen, die mit den Substantiven *Esoterik*, *Esoterismus* oder *Esoteriker* als Stichworten arbeitet, ohne dass diese Wörter durch vorherige inhaltliche Festlegung zu Begriffen gemacht werden. Die ungewöhnlich engagierte Aufmerksamkeit, die meine Tagungseröffnung mit ihren einschlägigen Befunden hervorgerufen hatte, muss in diesen Problemhorizont eingeordnet werden, um sie überhaupt nachvollziehen zu können.

Die Tatsache, dass es die Substantivierung, den *Esoteriker* und die *Esoterik* nun schon seit 1770/72 respektive 1792 gab, war zwar im rein quantitativen Abstand der Jahre bis 1828 nur ein kleiner Schritt. Dieser Schritt hatte aber eine größere symbolische Bedeutung, denn er signalisierte die Möglichkeit der historischen Rückführung solcher Diskurse über die Epochengrenze zur Moderne hinweg ins Zeitalter der Aufklärung. Mit diesen ersten Funden war eine Tür aufgestoßen, und niemand konnte wissen, ob und wann der Weg hindurch noch weiter zurückführen würde.

⁶⁹ Ebd., S. 8.

⁷⁰ Ebd., S. 8f.

⁷¹ Ebd., S. 113.

⁷² Ebd., S. 113–115.

III Meiners – Starck – Hamann: Esoterismus 1779

Tatsächlich dauerte es nur wenige Wochen bis zur nächsten Entdeckung. Andreas Kleinert, Wissenschaftshistoriker an der Universität Halle, der bei der Tagungseröffnung im Auditorium gesessen hatte, hatte sich seinerseits auf die Suche begeben und eine etwas andere Methode angewendet. Anstatt mit der Google-Gesamtrecherche *alle* bereits im Bestand befindlichen Volltexte des 18. Jahrhunderts auf *Esoterik* oder *Esoterismus* hin zu durchsuchen, hatte er zuvor eine Auswahl von Autoren getroffen, bei denen man mehr als bei anderen eine derartige Begrifflichkeit vermuten konnte. Dies schloss zwar Zufallsergebnisse aus, ermöglichte aber größere Präzision bei der Abfrage. Bei Johann Georg Hamann (1730–1788) wurde er fündig und dies vor allem deshalb, weil er auch die modernen Werkausgaben der frühneuzeitlichen Autoren einbezog, deren Schrifttypen für die automatische Wortsuche besser lesbar waren. So fand sich in *Hamann's Schriften* von 1824 die entscheidende Stelle: „Versteht man zweitens unter Mysterien ‚gewisse auf die Religion eines Volks sich beziehende Lehren‘: so verschwindet die ganze neu aufgerichtete Scheidewand des Ex- und Esoterismus.“⁷³ Ein Vergleich mit dem Original von 1779 belegte die Authentizität des Zitats.⁷⁴ Das Substantiv *Esoterismus* gibt es also seit dem Ende der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts, weitere dreizehn Jahre früher als der bisher erste bekannte Beleg für die Wortform *Esoterik*. Es ist auch keine Übertragung aus dem Französischen ins Deutsche. Oder besser: Wir wissen nicht, in welcher der europäischen Nationalsprachen *diese* Form des Sachworts zuerst entstand. Im Augenblick ist der deutschsprachige Beleg der früheste.

Die Fundstelle stammt aus dem *Konxompax*, einer von Hamanns sogenannten Mysterienschriften;⁷⁵ sie gehört zum zeitgenössischen Diskurs über die Mysterien des Altertums. Zwei der einschlägigen Texte haben die Schrift Hamanns unmittelbar veranlasst,⁷⁶ nämlich erstens die 1776 erschienene Studie von Christoph Meiners *Ueber die Mysterien der Alten*, in deren Mittelpunkt der Kult von Eleusis stand,⁷⁷ und zweitens Johann August Starcks *Apologie des Ordens der Frey-*

⁷³ ΚΟΓΞΟΜΠΙΑΞ. Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien. 1779. In: *Hamann's Schriften*. Hg. v. Friedrich Roth. Sechster Theil. Berlin 1824, S. 8.

⁷⁴ Anonym [Johann Georg Hamann]: ΚΟΓΞΟΜΠΙΑΞ. Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien. O.O. [Weimar] o.J. [Frühjahrsmesse 1779], S. 8.

⁷⁵ E[vert] Jansen Schoonhoven: *Konxompax* Erklärt. In: Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Bd. 5: Mysterienschriften. Gütersloh 1962, S. 165–262. Die Forschungsliteratur zu Hamann transkribiert das auf dem Titelblatt in griechischer Schrift gedruckte Stichwort der Arbeit aus mir unbekanntem Gründen als ‚Konxompax‘, obwohl es ‚Kogxompax‘ heißt (vgl. die Anm. 73 u. 74). Ich schließe mich im Folgenden der konsensualen Lesart an, da diese Frage in unserem Zusammenhang nicht von Bedeutung ist.

⁷⁶ Vgl. Josef Nadler: *Johann Georg Hamann 1730–1788. Der Zeuge des Corpus mysticum*. Salzburg 1949, S. 322f.

⁷⁷ Christoph Meiners: *Ueber die Mysterien der Alten, besonders über die Eleusinischen Geheimnisse*. In: Ders.: *Vermischte Philosophische Schriften*. Bd. 3. Leipzig 1776, S. 164–342. Vgl.

Maurer, die zuerst 1770 erschien, 1778 dann in wesentlich erweiterter Fassung neu herauskam und in der Starck die Arkansphäre der Freimaurerei mit den antiken Mysterien in Beziehung setzt.⁷⁸

Der studierte Orientalist Johann August Starck (1741–1816) war eines der bedeutendsten Logenmitglieder seiner Zeit.⁷⁹ 1772 gelang es ihm, der *Strikten Observanz*, dem beherrschenden Hochgradsystem in Deutschland, ein sogenanntes Klerikat der Tempelherren als innerste Arkansphäre zu implantieren.⁸⁰ Hamann, der zu Meiners keinen persönlichen Kontakt hatte, kannte Starck gut, der 1769 außerordentlicher Professor der morgenländischen Sprachen in Hamanns Wohnort Königsberg geworden war. 1770 hatte Starck die Stelle des zweiten Hofpredigers erhalten, 1772 wurde er Mitglied der Theologischen Fakultät.⁸¹ Gleichzeitig hatte er versucht, die Königsberger Loge im Sinne seines *Klerikats* – einer Art masonischem Priesterstand – zu reformieren. Dieses Übergreifen eines bekannten Freimaurers und Fachfremden in den kirchlich-theologischen Raum (Starck wurde erst 1773 zum Doktor der Theologie promoviert) irritierte zumindest einige seiner Kollegen deutlich.⁸² Hamann dagegen begegnete Starck mit einer Mischung aus Interesse und Ironie. Einen Brief *An den geheimen Ausschuß der G(erechten) u V(ollkommenen) Frey Mäurer Loge zu Königsberg* durchsetzte er mit spöttisch eingestreuten Zitaten aus der Erstauflage von Starcks *Apologie*.⁸³ Gleichzeitig akzeptierte er den Hofprediger als seinen Beichtvater.⁸⁴ Der Widerstand aus Geistlichkeit und Theologischer Fakultät war dagegen eindeutig.⁸⁵ Starck räumte seine Königsberger Position und ging auf eine Stelle als Gymnasialprofessor für Philo-

Hans Kloft: *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*. 3. Aufl. München 2006, S. 17–25.

⁷⁸ Anonym [Johann August Starck]: *Apologie des Ordens der Frey=Mäurer*. Von dem Bruder ****, Mitglieder der ** Schottischen Loge zu P. *. Philadelphia im Jahr 5651 d.i. 3882 (Königsberg 1770). 2. Aufl. 1772. – Anonym [Johann August Starck]: *Apologie des Ordens der Frey-Mäurer*. Von dem Bruder ****, Mitglieder der ** schottischen Loge zu P. *. Neue ganz umgearbeitete und einzig authentische Ausgabe. Philadelphia, im Jahr 3882. d.i. 1778. Berlin 1778, hier S. 196–220 der 14. Abschnitt mit der Überschrift „Vergleichung der Mysterien der Alten mit den Geheimnissen der Freymäurer“.

⁷⁹ Art. Starck, Johann August. In: Eugen Lennhoff, Oskar Posner: *Internationales Freimaurerlexikon*. Zürich, Leipzig u. Wien 1932, Sp. 1501f.

⁸⁰ Ebd., Sp. 1501. Vgl. ausführlich René Le Forestier: *Die templerische und okkultistische Freimaurerei im 18. und 19. Jahrhundert*. 1. Buch: *Die Strikte Observanz*. Leimen 1987, bes. S. 223–248.

⁸¹ P. Tschackert: Art. Starck, Johann August. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 35. Leipzig 1893, S. 465f., hier S. 465.

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. allg. das Kapitel zu Starck in Ingemarie Manegold: *Johann Georg Hamanns Schrift ‚Konkompax‘. Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien*. Text, Entstehung und Bedeutung. Heidelberg 1963, S. 78–112; zum Brief Hamanns an die Loge S. 42. Das Schreiben datiert vom 13. Oktober 1772.

⁸⁴ Ebd., S. 78.

⁸⁵ Das Konsistorium reichte 1775 in Berlin eine Klage wegen Heterodoxie gegen Starck ein (Schoonhoven: *Konkompax Erklärt* [wie Anm. 75], S. 175). Sie blieb zwar erfolglos, dies änderte aber nichts an der problematischen Situation in Königsberg.

sophie ins kurländische Mitau.⁸⁶ Von hier gab er dann seine Freimaurerapologie stark verändert und erweitert 1778 neu heraus.⁸⁷ Jetzt reagierte Hamann mit seiner Gegenschrift.

Wissen wir im Allgemeinen, dass Arbeiten von Meiners und Starck Anlass und Motivation zu Hamanns *Konxompax* geboten haben,⁸⁸ so wissen wir es bei der Fundstelle zum *Esoterismus*-Begriff auch im Besonderen. Das liegt daran, dass Hamann die Gewohnheit hatte, zu den Druckfassungen seiner Werke handschriftliche Randglossen zu machen, in denen er die Quellen vermerkt.⁸⁹ Durch einen solchen Hinweis erfahren wir, dass die Stelle über den Ex- und Esoterismus sich auf die Seite 208 in Meiners' *Mysterien der Alten* bezieht.⁹⁰ Hier hatte Meiners davon gesprochen, dass den Mysterien vieler Völker eine Zweiteilung gemeinsam sei, die das religiöse Wissen der Priester von der Volksreligion trennte, also zwei verschiedene Mysterienstufen entstehen ließ: „Auf diese Art muß man die unter so vielen Völkern aufgenommene Eintheilung der Religion in die der Weisen, und des Pöbels, in die exoterische und esoterische erklären [...]“⁹¹ An den Mysterien von Eleusis explizierte Meiners diese Sicht auf die antike Geheimsphäre, indem er *Kleine Mysterien* den *Großen Mysterien* gegenüberstellte.⁹² Die Kleinen Mysterien, zu denen prinzipiell jedermann Zugang hatte, repräsentierten die *exoterische* Religion als Volksreligion, die Großen Mysterien vermittelten die *esoterische* Religion: „In diesen großen Geheimnissen nun sah man nicht blos, sondern man wurde unterrichtet, und zwar in Grundsätzen, die die ganze Religion des Volks übern Haufen warfen.“⁹³ Diese Grundsätze basierten nach Meiners auf dem philosophischen Monotheismus, den Plato dem herkömmlich-staatstragenden Polytheismus der öffentlichen Religion entgegengestellt habe.⁹⁴

Man nahm aber in den großen Mysterien nicht blos, sondern man gab auch wieder, man riß nicht blos ein altes Gebäude von Irrthümern um, sondern bauete auch ein neues herrliches von

⁸⁶ Tschackert: Art. Starck (wie Anm. 81), S. 465.

⁸⁷ Vgl. Anm. 78. Zur Gesamtgeschichte der Auflagen dieser Schrift siehe August Wolfstieg: Bibliographie der freimaurerischen Literatur. Bd. 2. Burg bei Magdeburg 1912. 2. ND Hildesheim, Zürich u. New York 1992, S. 178. Zur Drucklegung vom Standort Mitau: Schoonhoven: *Konxompax* Erklärt (wie Anm. 75), S. 176.

⁸⁸ Besonders Schoonhoven stellt ergänzend zu Nadler: Hamann (wie Anm. 76) weitere Schriften in den Kontext des ‚Konxompax‘, z.B. Lessings *Ernst und Falk*. Darauf sei an dieser Stelle nur hingewiesen (Schoonhoven: *Konxompax* Erklärt [wie Anm. 75], z.B. S. 170–174).

⁸⁹ Manegold: ‚Konxompax‘ (wie Anm. 83), S. 57.

⁹⁰ Dazu die Neuedition des ‚Konxompax‘ mit Entwürfen und Marginalien ebd., S. I–LIX, hier S. XIII.

⁹¹ Meiners: *Mysterien der Alten* (wie Anm. 77), S. 208.

⁹² Ebd., S. 225–291: *Kleine Mysterien*, S. 291–323: *Große Mysterien*.

⁹³ Ebd., S. 292.

⁹⁴ Ebd., S. 299. Der religiös-konzeptionelle Inhalt der Mysterienreligionen kann (ebenso wie ihre Ritualsphäre allgemein) bis heute nicht vollständig entschlüsselt werden. Zutreffend ist wohl, dass philosophische Spekulationen in der Zeit Platos auf die Kulte einwirkten. Von Belegen für eine Gliederung in Kleine und Große Mysterien oder gar der Zuordnung von Poly- und Monotheismus kann jedoch keine Rede sein. Vgl. Kloft: *Mysterienkulte* (wie Anm. 77), S. 22.

heilsamen Wahrheiten auf, von welchem das ganze Alterthum glaubte, daß der große Haufe sie zu fassen aus Sinnesblödigkeit schlechterdings unfähig wäre. Man verkündigte in ihnen die Lehre von einem einzigen Gott, lehrte die wahre Natur der Geister, oder Dämonen, und zeigte zugleich den Adel, die Glückseligkeit, und zukünftige Bestimmung unserer menschlichen Seelen.⁹⁵

Über Platos Lehre, nach der „die Seelen der Menschen ehemals Dämonen waren“,⁹⁶ kommt Meiners zum Pythagorasschüler Philolaos,⁹⁷ dann zu Orpheus, der „deswegen so groß, und berühmt geworden [sei, M. N.-W.], weil man ihn für den Erfinder der Mysterien gehalten habe“.⁹⁸ Schließlich bindet er das gesamte Inventar der Lehre von den alten Theologen aus der *Philosophia perennis* der Renaissance über den spätantiken Neuplatonismus an die Arkansphäre der Großen Mysterien an:

Plutarch [...] und sein Schüler Proklus [...] besaßen einen großen Vorrath von Orphischen Hymnen, die sie wie die Sybillinischen Orakel und Chaldäischen Schriften, wie die Werke des Hermes und Zoroasters, für einen Schatz uralter Weisheit ansahen, aus denen sie die wahre Theurgie, oder die Kunst sich mit der Gottheit zu vereinigen, und durch diese Vereinigung Wunder zu tun, lernen könnten.⁹⁹

Damit hatte Meiners den gesamten Gedankenkreis der Großen Mysterien von Eleusis – wie er ihn verstand – abgeschritten. Dies war die *esoterische Religion*, und er machte keinen Hehl daraus, dass er die Notwendigkeit ihrer Geheimhaltung verstand, und dass er die ursprüngliche platonische Konzeption außerordentlich schätzte. Die von ihm unterstellte neuplatonische Fortentwicklung aber sah er mit Skepsis und begriff sie als Korrumpierung einer großen Idee.

Johann August Starck muss von der Lektüre der Meiners-Schrift beeindruckt gewesen sein. 1776/77 war ja genau die Zeit, in der er die Erstfassung seiner *Apologie* des Freimaurerordens überarbeitete, und so schrieb er das Mysterienkapitel entsprechend um: In einem neu angefügten Abschnitt begegnen wir nun der Einteilung in die Kleineren und Größeren Mysterien, die in der Erstauflage noch keine Rolle gespielt hatte.¹⁰⁰ Auch die Erklärung ihrer religiösen Botschaft entsprach im Prinzip der von Meiners – die Kleinen Mysterien waren „der Volksreligion ange-

⁹⁵ Meiners: *Mysterien der Alten* (wie Anm. 77), S. 298f.

⁹⁶ Ebd., S. 304.

⁹⁷ Ebd., S. 305.

⁹⁸ Ebd., S. 313.

⁹⁹ Ebd., S. 315. Zum Konzept der Traditionskette der Alten Theologen siehe die aus Proclus weiterentwickelte Fassung im Vorwort von Marsilio Ficinos Übersetzung des *Corpus Hermeticum* (1463): *Magic, Alchemy and Science. 15th–18th Centuries. The Influence of Hermes Trismegistus*. 2 Bde. Hg. v. Carlos Gilly u. Cis van Heertum. Florenz, Amsterdam 2002, hier Bd. 2, S. 36. Hermes und Zoroaster spielen bei Proclus noch keine Rolle. Diese Konfiguration stellt erst die Renaissance her (Sebastiano Gentile: *Ficino and Hermes*. In: *Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*. Hg. v. dems. u. Carlos Gilly. Florenz 1999, S. 27–34, hier S. 28 u. 30).

¹⁰⁰ *Apologie des Ordens der Frey-Mäurer [1778]* (wie Anm. 78), S. 183. Hier ist auch in der Fußnote auf S. 186 belegt, dass Starck Meiners gelesen hat.

messen“, in den Großen Mysterien „ward der ganze Vorhang aufgezo- gen, und die nackte Wahrheit ward so, wie sie ist, den Augen der Eingeweihten vorgestellt“. ¹⁰¹ Auch bei Starck war das der platonische Monotheismus einschließlich seiner dä- monischen Zwischenwesen. Schließlich schloss er analog zu Meiners mit der Theurgie – dem neuplatonisch inspirierten Seelenaufstieg des Menschen, der in der Spätantike den Großen Mysterien inkorporiert worden sei.

Starck befand sich bei seiner Rezeption der Mysterienkulte allerdings in einer völlig anderen Situation als Meiners. Meiners handelte nur über die Antike. Den auf die arkane Welt der eigenen Zeit bezogenen Subtext konnte das Publikum zwar mitlesen; diese Assoziationen hatte Meiners aber nicht zu vertreten. Bei Starck war das anders. Bei seiner Darstellung ging es nicht um die Antike, sondern explizit um die Logen der Gegenwart. Starck hatte seine Verteidigung der Freimaurer gegen Urteile und Vorurteile aus dem Publikum so angelegt, dass er über die griechischen Mysterien gleichsam ersatzweise und als Analogie zu den Logen sprach, deren Geheimnisse er ja nicht verraten durfte. So hatte er in der Erstauflage geschrieben:

Ich will eben nicht behaupten, daß ein genaues Parallel unter den Mysterien der Alten und den Geheimnissen der Frey=Maurerei anzustellen sey [...]; dennoch findet sich hie und da eine gewisse Aehnlichkeit, deren ich mich mit einigem Vortheil werde bedienen können. ¹⁰²

Diese Taktik wurde jetzt prekär, denn Meiners hatte mit seiner Deutung der esote- rischen Religion von Eleusis eine Lesart ermöglicht, die das Christentum, die öf- fentlich herrschende Religion, als *Vorstufe* von Wahrheit und Erkenntnis diskredi- tierte und die platonische Religion der Weisen als höchstes Geheimnis der Frei- maurer und Überwindung des Christentums anbot. Starck entschied sich dafür, das Problem offen anzusprechen. Mitten in den eben zitierten Gedankengang über die Parallele zwischen Mysterien und Maurerei setzte er für die Neuauflage den apo- diktischen Satz: „Die Freymäurerey beschäftigt sich nicht mit der Religion.“ ¹⁰³ Und dann wird er noch deutlicher: „Das Christenthum, zu dem wir uns allesamt bekennen, hat keine irrige Volks=Religion, die man bey uns widerlegen und dage- gen eine andere, und der Wahrheit angemessenere einführen dürfe.“ ¹⁰⁴ Dann erst wird die Formulierung aus der Erstauflage weitergeführt, und es heißt auch hier: „Dennoch findet sich hier und da eine gewisse Aehnlichkeit [...]“. ¹⁰⁵ Ganz kam er nicht heraus aus der Falle und wollte es wohl auch nicht, denn was hätte er sonst anzubieten gehabt, um die Geheimnisse der Maurer dem Publikum plausibel zu machen? Die Parallele zwischen den Mysterien der Antike und der Freimaurerei sollte aber so undeutlich wie möglich bleiben: „Sie in ein näheres Verhältnis zu

¹⁰¹ Ebd., S. 188f.

¹⁰² Apologie des Ordens der Frey=Maurer [1770] (wie Anm. 78), S. 38f.

¹⁰³ Apologie des Ordens der Frey-Mäurer [1778] (wie Anm. 78), S. 196.

¹⁰⁴ Ebd., S. 196f.

¹⁰⁵ Ebd., S. 197.

setzen, ist noch nicht Zeit“.¹⁰⁶ Evert Jansen Schoonhoven hat dazu notiert: „Diesen Satz wird Hamann sich gemerkt haben.“¹⁰⁷

Johann Georg Hamann schaltete sich in die Debatte um die Mysterien im Frühjahr 1779 ein. Sein *Konxompax* hatte den Titel vom Schlussruf des Oberpriesters von Eleusis, mit dem er die Initiierten verabschiedete.¹⁰⁸ Mit diesem Signal also meldete sich Hamann zu Wort und erhob sofort den Anspruch auf die Behandlung der Materie in ihrem gesamten Spannungsbogen von den alten Zeiten bis zur Gegenwart: „Da es nun bis auf den heutigen Tag des Herren, an dem ich schreibe, weder an Heiden noch Geheimnissen fehlt: so haben wir [...] mehr als einen Rosenkranz ‚entfallner Worte‘ [...],“¹⁰⁹ erklärte er selbstbewusst. Der Schluss der Bemerkung bezog sich auf Starcks Einschränkung, er könne nur bedingt etwas über die Mysterien der Alten sagen, da es nur „entfallene Worte sind, die wir davon antreffen“.¹¹⁰ Hamann sieht das für sich und die Gegenwart ganz anders: Er kann mitreden, obwohl er kein Freimaurer ist.

Auf diesen Auftakt folgt die Passage, die uns hier vor allem interessiert. Sie bezieht sich auf die Konstruktion der Kleinen und Großen Mysterien, aber Hamann benutzt zwei neue Begriffe, er spricht von *Exoterismus* und *Esoterismus*, und wir wissen noch nicht, ob er diese Substantive erstmals prägt, oder ob er sie aus einem anderen Vorläufertext aufgreift. Eine Marginalie, die den Quellenhintergrund dokumentiert, gibt es hierzu jedenfalls nicht. Er schreibt: „Versteht man [...] unter Mysterien ‚gewisse auf die Religion eines Volks sich beziehende Lehren‘: so verschwindt die ganze neu aufgerichtete Scheidewand des Ex= und Esoterismus.“¹¹¹ Hamann kann und will also die Trennung zwischen der Volksreligion und der esoterischen Religion für die Elite der Mysten nicht nachvollziehen, er will die Scheidewand wieder einreißen. Und er begründet das damit, dass die entsprechende Beweisführung logisch nicht stimmig sei. Man habe auch im Polytheismus der Kleinen Mysterien schon einen obersten Gott gehabt, den Jupiter Maximus, und die Einbeziehung der Dämonenlehre in die Großen Mysterien widerstreite der These vom Monotheismus als dem großen Geheimnis.¹¹² Auf die Gegenwart bezogen hieß das, das Christentum steht nicht zur Disposition; es gibt keine geheime höhere Religion. Das hatte Starck zwar auch erklärt, aber er hatte trotzdem an der

¹⁰⁶ Ebd., S. 202.

¹⁰⁷ Schoonhoven: *Konxompax Erklärt* (wie Anm. 75), S. 179.

¹⁰⁸ Der Hierophanten-Ruf findet sich bei Meiners: *Mysterien der Alten* (wie Anm. 77), S. 282; bei Starck: *Apologie des Ordens der Frey-Mäurer* [1778] (wie Anm. 78), S. 180. Zur Erläuterung des Titels siehe Manegold: ‚*Konxompax*‘ (wie Anm. 83), S. 110f. und III, sowie Schoonhoven: *Konxompax Erklärt* (wie Anm. 75), S. 189. Vgl. die frühneuzeitliche Literaturtradition zu diesem Wort bei Marco Pasi: *Aux origines du mystère des mystères. Konx Om Pax*. In: *Etudes d’histoire de l’ésotérisme* (wie Anm. 4), S. 219–233, bes. S. 225–229.

¹⁰⁹ [Hamann]: *KOΓΞOMIIAΞ* (wie Anm. 74), S. 8.

¹¹⁰ Starck: *Apologie des Ordens der Frey-Mäurer* [1778] (wie Anm. 78), S. 173.

¹¹¹ [Hamann.]: *KOΓΞOMIIAΞ* [wie Anm. 74], S. 10f.

¹¹² Ebd., S. 11. Vgl. dazu eingehend Nadler: *Hamann* (wie Anm. 76), S. 327f.; Schoonhoven: *Konxompax Erklärt* (wie Anm. 75), S. 210f.; Manegold: ‚*Konxompax*‘ (wie Anm. 83), S. 138f.

Scheidewand festgehalten. Starck gefiel die Analogie zwischen den Geheimnissen der Freimaurerei und der höchsten Form religiöser Wahrheit. Für Hamann ist dies die Anmaßung aufgeklärter ebenso wie schwärmerischer Vernunft. „Der Geist des Heidentums [sei, M. N.-W.] in die Grundwahrheiten einer natürlichen Religion [...] aufgelöst worden“, hatte er in einem Entwurf zur Anfangspassage des Traktats geschrieben.¹¹³ Aber die Prediger der natürlichen Religion sind selbst abergläubisch, sie nehmen die Dämonenlehre in ihre höchsten Mysterien auf.¹¹⁴ Hamann will nicht den (Neu)Platonismus über das Christentum setzen – er will „die älteren Geheimnisse gegen die späteren Mystifikationen [...] wahren“, wie Ingemar Manegold es formuliert hat.¹¹⁵ Für Hamann ist das Mysterium ein ungeteiltes Ganzes, es ist „das Geheimniß des Himmelreichs von seiner Genesis an bis zur Apokalypse“.¹¹⁶

Der Begriff des *Esoterismus* wird hier also eingeführt, um eine Religiositätsform des 18. Jahrhunderts zu bezeichnen, deren Spektrum sich vom Vernunftglauben bis zur neuplatonischen Theurgie erstreckt, und die sich hinter den Geheimnissen der Freimaurerei verbirgt. Das Wort bekommt seinen Platz im Diskurs um die Mysterien der Alten und ihre moderne Inszenierung als Schlagwort für die Anmaßungen der esoterischen Religion, wie Hamann sie versteht. Hamann lehnt damit – so könnte man formulieren – die *Esoterische Unterscheidung* ab, die den einschlägigen Diskurs der Vormoderne beherrscht. Immer trat das Esoterische in der Dualität auf: der Esoteriker mit dem Exoteriker, die esoterische mit der exoterischen Lehre usw. Das reflektierte den Ursprung dieser Denkfigur in der Konstruktion einer exoterischen und einer esoterischen Schule des Pythagoras.¹¹⁷ Hamann wollte diese Unterscheidung für den religiösen Raum nicht anerkennen. Seine Formulierung vom Ex- und Esoterismus folgte zwar noch dem üblichen Muster, aber nur als Beschreibung des Anderen aus polemischer Distanz.

Der Weg, den dieser Text nimmt, ist bemerkenswert; wir sind gut darüber unterrichtet. Herder hatte den Druck in Weimar besorgt, am 16. Mai 1779 hatte Hamann die ersten Exemplare erhalten und war von der Akkuratess des Satzes begeistert.¹¹⁸ Stolz ließ er Belegexemplare versenden: an Matthias Claudius, an Friedrich Carl von Moser, an Lessing, Klopstock und Mendelssohn, an Johann Friedrich Kleuker, an Lavater und andere.¹¹⁹ Wenn Herder selbst die Schrift gefallen würde, so sollte er Goethe ein Exemplar geben, was der auch tat. So hatte eine bemerkenswerte Auswahl der wichtigsten Multiplikatoren deutschsprachiger Literatur

¹¹³ Gedruckt bei Manegold: ‚Konxompax‘ (wie Anm. 83), S. XXXV.

¹¹⁴ [Hamann:] ΚΟΓΞΟΜΠΙΑΞ (wie Anm. 74), S. 15. Vgl. Manegold: ‚Konxompax‘ (wie Anm. 83), S. 141.

¹¹⁵ Manegold: ‚Konxompax‘ (wie Anm. 83), S. 138f.

¹¹⁶ [Hamann:] ΚΟΓΞΟΜΠΙΑΞ (wie Anm. 74), S. 28f.

¹¹⁷ Vgl. Neugebauer-Wölk: *Der Esoteriker und die Esoterik* (wie Anm. 32), S. 220.

¹¹⁸ Schoonhoven: *Konxompax Erklärt* (wie Anm. 75), S. 182.

¹¹⁹ Ebd., S. 182f. Hier auch das Folgende. Eine erweiterte Liste mit späteren Rezipienten bei Manegold: ‚Konxompax‘ (wie Anm. 83), S. 14f.

der Zeit einen Text in der Hand, in dem das Substantiv *Esoterismus* zwar nur einmal vorkam, an dieser Stelle aber eine Schlüsselrolle spielte.

IV Das unterschätzte Adjektiv: Pythagoras als Hauptfigur

Soweit das Ergebnis unserer Jagd nach Substantiven im esoterischen Wortfeld vor 1800. Mit dem Fund aus dem Jahr 1779 ist endgültig belegt, dass die einschlägige Entwicklung ihren Weg von der Aufklärung zur Moderne nimmt. Es gibt keinen Urknall am Anfang des 19. Jahrhunderts. Die anhaltende Beschäftigung mit diesem Thema, die inzwischen weit über die ursprüngliche Motivation hinausgegangen war, hatte mich allerdings zu grundsätzlichen Zweifeln an der gesamten Stoßrichtung dieser Recherche geführt. Diese Zweifel betrafen vor allem die rigorose Privilegierung des Substantivs gegenüber dem Adjektiv. Es ist zwar keineswegs so, dass dessen Entwicklung überhaupt nicht beachtet wurde. Wir werden sehen, dass auch zu diesem Faktor des esoterischen Wortfeldes immer wieder Angaben gemacht worden sind.¹²⁰ Aber seine Bedeutung wurde unterschätzt. Die gesamte Recherchanordnung ging ja davon aus, dass es einen prinzipiellen Unterschied gibt zwischen Adjektiv und Substantiv. Nur die substantivische, und das meinte ja: die *begriffsgeschichtliche* Entwicklung, ist für die Konzeption eines wissenschaftlich legitimen Ansatzes von Interesse, die Entwicklungsgeschichte des Adjektivs dagegen ohne prinzipielle Bedeutung. Esoterikforschung trägt *dann* diesen Namen zu Recht, wenn sie sich auf ein Substantiv *Esoterik* in ihren Quellen beziehen kann.¹²¹ Ich fragte mich, ob diese krasse Unterscheidung sinnvoll ist. Markus Meumann machte mich dann darauf aufmerksam, dass dies auch nicht mehr *State of the Art* war.¹²² Die ältere Begriffsgeschichte sei schon seit längerem von einer Historischen Semantik abgelöst worden, die – wie es Rolf Reichardt formuliert hat – davon absehe, „einzelne Wörter zu abstrakten Begriffs-Entitäten“ zu isolieren, was der „vergangenen sprachlichen Wirklichkeit kaum entspreche“.¹²³ An die

¹²⁰ Vgl. die zusammenfassende Übersicht bei Hanegraaff: *Art. Esotericism* (wie Anm. 3), S. 336.

¹²¹ So auch noch meine Auffassung in der ersten Druckfassung des Vortrags zur Tagungseröffnung: Neugebauer-Wölk: *Der Esoteriker und die Esoterik* (wie Anm. 32), S. 225f.

¹²² Vgl. mit Günther Lottes: ‚The State of the Art‘. Stand und Perspektiven der ‚intellectual history‘. In: *Neue Wege der Ideengeschichte*. Hg. v. Frank-Lothar Kroll. Paderborn 1996, S. 27–45, einen der wichtigen deutschen Beiträge zu dieser Debatte, die sich vor allem als Kritik am Ansatz von Reinhart Kosellecks großem Lexikonunternehmen der ‚Geschichtlichen Grundbegriffe‘ verstand. Lottes hob darauf ab, dass „durch die Fixierung auf Leitbegriffe die Begriffsentstehungsgeschichte nicht genügend herausgearbeitet werden kann“ (Raingard Eber: *Historische Semantik*. In: *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*. Hg. v. Joachim Eibach u. Günther Lottes. Göttingen 2002, S. 281–292, Zitat S. 287).

¹²³ Rolf Reichardt: *Historische Semantik zwischen lexicométrie und New Cultural History*. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung. In: *Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*. Hg. v. dems. Berlin 1998,

Stelle von Einzelwortstudien war die Analyse von Wortfeldern getreten, die Lexeme jeder Art, also auch Adjektive umfassen, ebenso wie Komposita aus adjektivischen und substantivischen Komponenten.¹²⁴

Die Relevanz einer so erweiterten Recherche war mir schon durch den inzwischen stark vergrößerten Quellenbezug deutlich geworden. Ein Adjektiv steht ja nie für sich allein. Es wird entweder adverbial, d.h. in Korrespondenz zu einem Tätigkeitswort gebraucht, oder attributiv, d.h. es steht mit einem Substantiv in unmittelbarer Verbindung. Die Kombination mit einem Substantiv lässt aber auch so etwas wie einen – zusammengesetzten – Begriff entstehen. Man kann das sehr schön an der Entwicklung von Meiners zu Hamann zeigen: Meiners spricht 1776 von exoterischer und *esoterischer Religion*, und Hamann reagiert darauf mit der Formel vom Ex- und *Esoterismus*. Es besteht also eine gewisse Korrespondenz zwischen beiden Formulierungen. Adjektivische Formulierungen können eine vorbereitende – und auslösende! – Funktion für die Begriffsbildung haben.

Für das Wortfeld des Esoterischen ist dies seit 1987/90 bekannt, es ist nachlesbar in der 25-seitigen Untersuchung *Le mot en occident* im Rahmen der Doktorarbeit von Pierre A. Riffard. Riffard war 1987 an der Sorbonne zum Thema *L'idée d'ésotérisme* promoviert worden. Seine Dissertation publizierte er 1990 in stark erweiterter Form.¹²⁵ Hier finden sich Hinweise auf eine frühe Verbindung des Adjektivs aus der esoterischen Wortgruppe mit dem Substantiv aus einem anderen Wortfeld zu einem für die Begriffsentstehung relevanten Kompositum. Gemeint ist der Verweis auf eine Schrift von Thomas Stanley und die bisher früheste Belegstelle zum Adjektiv in der englischen Literatur.¹²⁶

Stanley (1625–1678), Privatgelehrter, Poet und Übersetzer, Gründungsmitglied der Royal Society, ausgestattet mit einem Philologiestudium in Cambridge, publizierte 1655 bis 1660 die erste Philosophiegeschichte in englischer Sprache.¹²⁷ Hier interessiert der dritte Band: *The History of Philosophy. The Third and Last Volume, In Five Parts. By Thomas Stanley. London 1660*. Seite 43 liest man:

The Auditors of *Pythagoras* [...] were of two sorts, *Exoterick* and *Esoterick*: The *Exotericks* were those who were under probation, which if they well performed, they were admitted to be *Esotericks*. For, of those who came to *Pythagoras*, he admitted not every one, but only those whom he liked: first, upon choice, and next, by tryal.¹²⁸

S. 7–28, hier S. 11 auf der Basis der Arbeit von Dietrich Busse: *Historische Semantik. Analyse eines Programms*. Stuttgart 1987.

¹²⁴ Vgl. dazu Hans-Jürgen Lüsebrink: *Begriffsgeschichte, Diskursanalyse und Narrativität*. In: *Aufklärung und Historische Semantik* (wie Anm. 123), S. 29–44, bes. S. 23f.

¹²⁵ Riffard: *L'ésotérisme* (wie Anm. 14).

¹²⁶ Ebd., S. 77. Vgl. den Art. *esoteric*. In: *The Oxford English Dictionary* (wie Anm. 13), S. 393.

¹²⁷ Herbert Jaumann: *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*. Bd. 1: *Biblio-biographisches Repertorium*. Berlin, New York 2004, S. 632.

¹²⁸ Thomas Stanley: *The History of Philosophy. Containing The Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect*. 3 Bde. London, Bd. 1: 1655, Bd. 2: 1656, Bd. 3: 1660. Riffard hatte offenbar keinen Zugang zu dieser ersten Ausgabe und zitierte deshalb die 2.

Dieser Beleg zeigt in besonders eindrücklicher Weise die begriffsbildende Funktion attributiver Formulierungen: Aus den Hörern des Pythagoras von der esoterischen Art werden im nächsten Satz die *Esotericks*, die Esoteriker. Hier bestätigt sich auch, dass zuerst die Esoteriker den Schauplatz betreten. Nur tun sie das im Englischen mehr als ein Jahrhundert früher als im Deutschen: 1660 statt 1770.¹²⁹

Diese Stelle ist aber nicht nur begriffsgeschichtlich von Interesse, sondern vor allem im Kontext des historischen Diskurses, dem sie zuzuordnen ist. Und damit sind wir wieder bei der Arbeit unserer Forschergruppe. Hanns-Peter Neumann hat nämlich im Rahmen seines Projekts zur Philosophiegeschichte herausgearbeitet, dass die Mitte des 17. Jahrhunderts für die Entwicklung der *Philosophia perennis* eine Zäsur bringt, die eine wichtige Neuorientierung auslöst: „Pythagoras ersetzt Hermes.“¹³⁰ Das Diktum rekurriert zunächst einmal auf die frühneuzeitliche Ausgangskonstellation der *Philosophia perennis*. Hermes Trismegistos stand – teils zusammen mit Zoroaster – an erster Stelle in der Reihe der alten Theologen. Diese Position war um 1600 erschüttert worden, zuletzt 1614 durch die historisch-philologische Kritik an der Vorstellung von der uralten ägyptischen Weisheit des *Corpus Hermeticum* durch Isaac Casaubon.¹³¹ Als Reaktion auf diese Infragestellung des gesamten Konzepts verschiebt sich der Schwerpunkt in der Orientierung auf die *Philosophia perennis* vom Anfang in die Mitte der Kette der Weisen: Pythagoras, zunächst nur die Vermittlungsfigur zwischen ägyptischer Urweisheit und griechischer Philosophie, tritt nun ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Das bedeutet nicht, dass sich der Pythagoreismus von der Hermetik abkoppelt – sie bleibt vielmehr in ihm aufgehoben, eine Strategie, „die den Hermetismus nominell ausblendet und unter dem Deckmantel des Pythagoreismus transportiert.“¹³² Wichtiger Schauplatz dieser Entwicklung ist England mit den *Cambridge Platonists*, besonders Ralph Cudworth, und eben mit Thomas Stanley.¹³³ Stanley feiert Pythagoras bereits in der Vorrede seiner Philosophiegeschichte als ersten und wichtigsten der Philosophen; seine Weisheit kreise um die Annäherung an das Göttliche.¹³⁴ Es gibt

Auflage von 1687. Trotzdem bezog er seine Fundstelle auf das Jahr 1655, also das erste Erscheinen von Bd. 1. Dem folgte Hanegraaff verständlicherweise nicht und datierte daher den ersten Beleg auf 1687 (vgl. Riffard: *L'ésotérisme* [wie Anm. 14], S. 77 Anm. 1; Hanegraaff: *Esotericism* [wie Anm. 3], S. 336). Tatsächlich stammt der Beleg also von 1660.

¹²⁹ Vgl. Neugebauer-Wölk: *Der Esoteriker und die Esoterik* (wie Anm. 32), S. 219 u. 222.

¹³⁰ Hanns-Peter Neumann: *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600–1770)*. Stuttgart 2013 (*Studia leibnitiana. Supplementa* 37), S. 17f.

¹³¹ Siehe insgesamt dazu: *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*. Hg. v. Martin Mulsow. Tübingen 2002.

¹³² Neumann: *Monaden im Diskurs* (wie Anm. 130), S. 30.

¹³³ Vgl. zu den ersten einschlägigen Autoren insgesamt Hanns-Peter Neumann: *Atome, Sonnenstäubchen, Monaden. Zum Pythagoreismus im 17. und 18. Jahrhundert*. In: *Aufklärung und Esoterik* (wie Anm. 57), S. 205–282, bes. S. 210–218.

¹³⁴ Ebd., S. 225.

ein großes Kapitel unter der Überschrift *The Discipline and Doctrine of Pythagoras*.¹³⁵ „Es mutet gelegentlich an“, so Neumann,

als ob nach der historisch-kritischen Destruktion des Hermetismus durch Isaac Casaubon ein verstärktes Ausweichen auf alternative antike Weisheitslehren einsetzt, derer man sich erst einmal philologisch und historisch versicherte, um auf einer derart abgesicherten Basis eine verlässliche Variante der *philosophia perennis* gründen zu können.¹³⁶

Philosophiegeschichte überhaupt war „seit der Renaissance mit der Leitvorstellung der *Philosophia perennis* verbunden“, hat Wilhelm Schmidt-Biggemann formuliert.¹³⁷ Und das Konstrukt der Philosophie des Pythagoras war mit der Vorstellung von einer exoterischen und einer esoterischen Schule dieses Denkens verknüpft.¹³⁸ Indem die Philosophie des Pythagoras nun in den Mittelpunkt der *Philosophia perennis* rücken konnte, wurde die Opposition von esoterischer und exoterischer Lehre, von Esoterikern und Exoterikern, zu einem der Leitgedanken einschlägiger Literatur. Seit dem späten 17. Jahrhundert entsteht ein Diskurs, der mit der Vorstellung des Esoterischen arbeitet, deren Terminologie nutzt und zunehmend ausdifferenziert. In derselben Zeit fasst die Logenbewegung in England endgültig Fuß.¹³⁹ Die Freimaurerei tritt in ihr entscheidendes Formationsstadium. Damit wird die weitere Entwicklung des esoterischen Wortfeldes ebenso von arkaner Gesellschaftsbildung bestimmt wie von Intertextualität. Der erste Autor, an dessen Werk diese Verbindung gezeigt werden kann, ist John Toland (1670–1722), Philosoph, radikaler Whig-Politiker und international agierender Protagonist der Szenerie diskreter Sozietäten mit ihrer verdeckt kursierenden Literatur.¹⁴⁰

Toland war maßgeblich von Giordano Bruno beeinflusst. 1696, am Ende seiner Studienzeit in Oxford, hatte er ein Manuskript von Brunos *Spaccio della bestia trionfante* entdeckt,¹⁴¹ einen Text aus der Reihe der Londoner Dialoge von 1584.¹⁴²

¹³⁵ Stanley: *History of philosophy* (wie Anm. 128). Bd. 3, S. 42ff.

¹³⁶ Neumann: *Atome* (wie Anm. 133), S. 210. Genau diese Suche nach Alternativen ist bei Stanley zu beobachten. Nach der dreibändigen Philosophiegeschichte veröffentlichte er noch eine Arbeit, die man als vierten Band dazuzählen kann, die aber unter einem gesonderten Titel erschien. Dieses Buch befasst sich mit den Möglichkeiten des Zoroaster-Bezuges. Thomas Stanley: *The History of the Chaldeic Philosophy, and The Chaldeic Oracles of Zoroaster and his Followers*. London 1662. Dazu Michael Stausberg: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin, New York 1998, S. 387–389, 604–612.

¹³⁷ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept*. In: *Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Hg. v. dems. u. Theo Stammen. Berlin 1998, S. 113–134, Zitat S. 115.

¹³⁸ Siehe dazu weiter unten im folgenden Abschnitt.

¹³⁹ John Hamill: *The Craft. A History of English Freemasonry*. Wellingborough 1986, S. 34–40.

¹⁴⁰ *Biographischer Überblick*: Art. Toland, John. In: *Encyclopedia of the Enlightenment*. Hg. v. Peter Hanns Reill u. Ellen Judy Wilson. New York 1996, S. 420f.

¹⁴¹ Dazu Robert Rees Evans: *Pantheisticon. The Career of John Toland*. New York u.a. 1991, S. 212 u. 229, Anm. 51.

¹⁴² Deutsche Übersetzung: Giordano Bruno: *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie*. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. Bd. 2. Hg. v. Ludwig Kuhlenbeck. Leipzig 1904.

Bruno hatte hier in verschlüsselter Form die Herrschaft des Christentums als Triumph einer falschen Religion vorgeführt und dem die Weisheit der ägyptischen Religion mit langen Zitaten aus dem Corpus Hermeticum gegenübergestellt; er hatte dazu aufgerufen, die hermetische Religion zu erneuern.¹⁴³ Der junge Toland verfasste eine Biographie Brunos und fertigte eine englische Übersetzung seines Textes an: *The Expulsion of the Triumphant Beast*, clandestine Manuskripte, die er auf seinen Reisen in die Niederlande und nach Deutschland unter der Hand verteilte.¹⁴⁴ Während seines Aufenthalts in Holland 1708 bis 1711 agierte Toland in geheimen Zirkeln vor allem in Den Haag.¹⁴⁵

Den Hinweis auf die Bedeutung Tolands für meine Recherchen verdanke ich Bianca Pick, die sich als Studentische Mitarbeiterin in der Forschergruppe auf die Suche nach weiteren Belegen für das englische Adjektiv gemacht hatte und bei Toland fündig geworden war. Nach seiner Rückkehr nach England hatte der in London einen Sammelband von vier Schriften publiziert,¹⁴⁶ deren zweite die hier entscheidende ist: *Clidophorus; or of the Exoteric and Esoteric Philosophy, that is, of the External and Internal Doctrine of the antients*.¹⁴⁷ Das Adjektiv *esoteric* verbindet sich hier ganz wie bei Stanley mit der Philosophie, und die *Esoteric Philosophy* rekurriert auch immer noch auf die Schule des Pythagoras als deren Matrix,¹⁴⁸ aber nur, um sie dann zu einem Grundprinzip der Philosophie der Alten überhaupt zu erheben: „Nor was such silence and reserve peculiar to the Pythagoreans [...] All PLATO's books are so full of the *Exoteric and Esoteric distinction*, which is the true key to his works.“¹⁴⁹ Und dann wird die *Esoterische Unterscheidung* zu einem Grundprinzip der Wahrheitssuche überhaupt, die den etablierten Religionen gegenübergestellt ist.¹⁵⁰ Der Gedanke ist nicht neu; er begleitet die *Philosophia perennis* seit ihrer Entstehung.¹⁵¹ Aber jetzt löst das esoterische Wortfeld die ältere Terminologie dafür ab und wird sie langfristig verdrängen. Im Begriff der *Esoterischen Philosophie* wird die Vorstellung einer arkanen Schule für

¹⁴³ Vgl. Frances Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago, London 1964, S. 211–216.

¹⁴⁴ Dazu Evans: *Career of John Toland* (wie Anm. 141), S. 212. Gedruckt wurde die Bruno-Übersetzung erst 1713 unter dem Namen von Tolands Schwager (S. 229, Anm. 49).

¹⁴⁵ Zahlreiche Verweise dazu im Register von Margaret C. Jacob: *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*. London 1981.

¹⁴⁶ *Tetradymus*. By Mr. Toland. London MDCCXX [1720].

¹⁴⁷ *Clidophorus; or Of the Exoteric and Esoteric Philosophy, that is, Of the External and Internal Doctrine of the antients: The one open and public, accommodated to popular prejudices and the RELIGIONS establish'd by Law; the other private and secret, wherein, to the few capable and discrete, was taught the real TRUTH stript of all disguises*. London, Printed in the Year 1720.

¹⁴⁸ Ebd., S. 73. (Der Pythagoras-Bezug steht auf den ersten Seiten der Schrift – die Seitenzahlen der *Tetradymus*-Texte sind durchgezählt.)

¹⁴⁹ Ebd., S. 74 u. 75.

¹⁵⁰ Siehe den kompletten Titel des *Clidophorus* (wie Anm. 147).

¹⁵¹ Vgl. zu dem größeren Zusammenhang David Berman: *Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying*. In: *Deism, Masonry, and the Enlightenment. Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*. Hg. v. Joseph A. Leo Lemay. London, Toronto 1987, S. 61–78, hier S. 62–64.

die geistige Elite überblendet mit einer Vorstellung vom Konzept der wahren Religion und des wahren Wissens. Es ist der Glaube an die reine Urreligion,¹⁵² deren Umrisse in Martin Mulsows Toland-Interpretation in die Formel „hermetische Vernunftreligion als Esoterik“¹⁵³ gefasst werden:

Im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert kommen der libertine Strang und der ‚prisca theologia‘-Strang im Sinne einer als *prisca theologia* interpretierten deistischen Naturreligion zusammen, etwa bei John Toland: *Clidophorus. Or the Exoteric and Esoteric Philosophy* [...].¹⁵⁴

Diese Konstellation der Zeit um 1700 ist also der Hintergrund für das Jugendwerk von Christoph Meiners zur *Revision der Philosophie* mit seiner wichtigen Funktion für den Beginn unserer Untersuchung, denn hier hatten wir zuerst den ‚deutschen Esoteriker‘ gefunden. In der *Revision der Philosophie* hatte Meiners 1772 die Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Philosophie geradezu zum Leitfaden seiner Darstellung gemacht.¹⁵⁵ Das Werk von Meiners, in dem sich die Verbindungen des Adjektivs ‚esoterisch‘ mit zahlreichen variierenden Substantiven durchgesetzt hat, ist ohne Toland nicht denkbar. Soweit ich sehe, bezieht sich Meiners allerdings nicht explizit auf den Engländer – es ist also möglich, dass es noch ein oder mehrere Zwischenglieder der Rezeption gibt. Hier würde eine weitere Suche vielleicht noch interessante Referenzketten zu Tage fördern.

Der bisher früheste Beleg für das *französischsprachige* Adjektiv findet sich wiederum bei Laurant. Gefunden hatte er es in einer Publikation aus dem Jahre 1742.¹⁵⁶ Autor war Louis François Marquis de La Tierce (1699–1782), ein hugenottischer Flüchtling, der 1724 zunächst nach Holland, dann nach England gegangen war.¹⁵⁷ Selbst Freimaurer, erhielt er – wahrscheinlich von den Mitgliedern der *Loge Française* in London – den Auftrag, das Konstitutionenbuch der englischen Großloge von 1723 ins Französische zu übersetzen.¹⁵⁸ Im Ergebnis wurde daraus weniger eine Übersetzung als eine freie Übertragung. So fügte er in den Originaltext der maurerischen Geschichtserzählung, die den Auftakt der sogenannten Andersonschen Konstitutionen bildete, einen Zusatzabschnitt ein, der sich

¹⁵² Dazu Henning Graf Reventlow: Das Arsenal der Bibelkritik des Reimarus. Die Auslegung der Bibel, insbesondere des Alten Testaments bei den englischen Deisten. In: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Ein ‚bekannter Unbekannter‘ der Aufklärung in Hamburg. Göttingen 1973, S. 44–65, hier S. 51.

¹⁵³ Martin Mulsow: *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*. Hamburg 2002, S. 105. Vgl. auch S. 253.

¹⁵⁴ Ebd., S. 105, Anm. 60.

¹⁵⁵ Vgl. Neugebauer-Wölk: *Der Esoteriker und die Esoterik* (wie Anm. 32), S. 219–222.

¹⁵⁶ Laurant: *L’ésotérisme chrétien* (wie Anm. 5), S. 18, Anm. 1. Er korrigierte damit die Quellenangabe bei Riffard: *L’ésotérisme* (wie Anm. 14), S. 77, der noch eine Stelle von 1752 nennt.

¹⁵⁷ Art. La Tierce. In: *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*. Hg. v. Daniel Ligou. Paris 1987, S. 691.

¹⁵⁸ Ebd.

mit den ‚Logen‘ im alten Griechenland befasste. Sie hätten aufgrund der Verfolgungen, die Pythagoras und Sokrates erlitten, eine doppelte Lehrart eingeführt:

Il faut observer seulement que les anciennes Loges de la Grece [...] ne revinrent jamais bien de la fraieur, que leur avoit causée le triste sort de Pythagore & de Socrate. Pour s'en garantir, l'usage s'y introduisit d'enseigner deux sortes de Doctrines, dont ils appelloient l'une exotérique, qu'on pouvoit communiquer aux Etrangers, & l'autre ésotérique ou secrette, qui étoit réservée aux Membres des Loges.¹⁵⁹

Danach ging La Tierce nach Deutschland, wo er zu den frühesten Mitgliedern der Loge *L'Union* in Frankfurt am Main gehörte. Hier veröffentlichte er im Jahr nach der Gründung dieser Loge bei Varrentrapp seine Version der Konstitutionen,¹⁶⁰ und es ist dieser Druck, nach dem Laurant das Adjektiv *ésotérique* auf 1742 datiert. Aus freimaurerischen Akten wissen wir jedoch, dass der Text tatsächlich ein Jahrzehnt älter war. La Tierce hatte den Übersetzungsauftrag wohl 1732 erhalten;¹⁶¹ das druckfertige Manuskript lag jedenfalls 1733 vor und war von der Londoner Großloge autorisiert worden.¹⁶²

So wird hier aus der esoterischen Philosophie eine esoterische Doktrin (*Doctrine ésotérique*), gleichsam offizielle Bezeichnung für die interne Gedankenwelt der Logen. Die räumliche und zeitliche Nähe zu John Toland ist in diesem Falle eklatant: Toland und La Tierce gehören zum niederländischen Exilantenmilieu des frühen 18. Jahrhunderts, um 1730 lebt La Tierce in London, wo Toland 1720 seinen *Clidophorus* veröffentlicht hatte, und wo er 1722 gestorben war. Beide gehören zum zeitgenössischen Diskurs des westeuropäischen Deismus, wie er gerade auch in den geheimen Gesellschaften stattfand.

Aus dem Jahr 1733 stammt auch der bisher früheste Beleg für das *deutsche* Adjektiv *esoterisch*. Bianca Pick hat die Stelle bei Jacob Brucker gefunden, im vierten Teil seiner *Kurtze[n] Fragen aus der philosophischen Historie*, dem deutschsprachigen Vorlauf zu seiner berühmten Philosophiegeschichte, der *Historia critica Philosophiae*, mit der er für das 18. Jahrhundert Standards setzte.¹⁶³ Mit Autoren wie Toland konnte Brucker nichts anfangen. Er stand im Gelehrtenstreit um die Legitimität des Christentums und die wahre Religion auf der Gegenseite.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Histoire, obligations et statuts de la très vénérable confraternité des Francs-Maçons, tirez de leurs archives et conformes aux traditions les plus anciennes [...]. A Francfort sur le Meyn. Chez François Varrentrapp 1742, S. 38.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Art. La Tierce (wie Anm. 157).

¹⁶² Art. La Tierce. In: Lennhoff, Posner: Freimaurerlexikon (wie Anm. 79), Sp. 902. Die Approbation ist auf dem Titelblatt vermerkt (wie Anm. 159). Vgl. auch Klaus C. F. Feddersen: Statuten und Ordensregeln der Freimaurer in England, Frankreich, Deutschland und Skandinavien. Hg. v. der freimaurerischen ‚Forschungsvereinigung Frederik‘ der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland. Husum 1989, S. 226.

¹⁶³ Vgl. insgesamt Schmidt-Biggemann: Brucker (wie Anm. 137), bes. Teil II: Die Konzeption der Philosophiegeschichte und deren Wirkung, S. 113–258.

¹⁶⁴ Dazu Mario Longo: Geistige Anregungen und Quellen der Bruckerschen Historiographie. In: Ebd., S. 159–186, bes. S. 178.

Bruckers Auffassung von Philosophiegeschichte knüpfte an Thomas Stanley an, auch seine Darstellung des Pythagoreismus unterscheidet sich kaum von der Stanleys. Nur kritisiert er – anders als sein englisches Vorbild – dessen neuplatonische Überformung.¹⁶⁵ Hier haben wir also nicht die Aufhebung und Einhegung der Hermetik in der esoterischen Philosophie des Pythagoras, sondern deren Kritik, das Aufdecken dieses Zusammenhangs: Die pythagoreische Theologie ist pantheistisch.¹⁶⁶ In seiner Entschlossenheit zur Entlarvung aller Strömungen, die wir heute als Elemente des Esoterischen Corpus bezeichnen würden, befasst sich Brucker eingehend mit dem Spektrum dieser Denkweisen.¹⁶⁷ Es ist die Kabbala, bei der er den inneren Zusammenhang der Philosophia perennis mit dem Christentum zurückweist, sie stattdessen mit dem Heidentum assoziiert. Brucker spricht über die Gelehrten,

welche, da sie gesehen daß in der Cabbala [...] viel unreines und aus den Pfüzen der Heydnischen Philosophie offenbar geschöpftes enthalten seye, und doch in der Meynung standen, sie hätten vieles darinnen gefunden, das zur Bekräftigung der Christlichen Lehre dienlich, und ein Überbleibsel einer höhern und fernern GÖttes=Lehre wäre, auf diese *Distinction* gefallen sind, daß sie behauptet, es seye ehedessen eine geheime, acroamatische oder *esoterische Lehre* gewesen, welche die Geheimnisse von GOtt, Christo und dessen Reich, u.s.w. deutlicher und aufgedeckter vorgetragen, und welche sodann von den Jüden durch Einmischung Heydnischer Grillenfängereyen und schädlicher Irrthümer verderbet worden [...].¹⁶⁸

Die ‚Esoterische Unterscheidung‘ zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Lehre ist hier weit mehr als nur ein technisches Verfahren der Ein- und Ausgrenzung, die Bezeichnung zweier Gruppen in einer Philosophenschule. Diese *Distinction* – wie Brucker schreibt – wird zu einem Systematisierungs- und Klassifizierungsmerkmal in den religionspolitischen Diskursen der Zeit.

V Gelehrtensprache und Nationalsprachen

Es ist nirgendwo explizit begründet, aber die bisherige Behandlung des Begriffsproblems in der Esoterikforschung lebt auch vom Gegensatz zwischen Gelehrtensprache und Nationalsprachen. Die Standardfrage lautet: Wann begegnet das Substantiv (oder Adjektiv) zuerst im Französischen, im Englischen, im Deutschen? Die Verbreitung in der Gelehrtensprache der Neuzeit, dem Lateinischen also, wird dagegen nicht erfragt und bleibt damit irrelevant.

Dieser Voraussetzung bin ich ebenfalls lange gefolgt und habe dies sozusagen erst auf den letzten Metern der Untersuchung für diesen Tagungsband in Frage

¹⁶⁵ Dazu eingehend Neumann: *Monaden im Diskurs* (wie Anm. 130), z.B. S. 115–119, 161f.

¹⁶⁶ Ebd., S. 148.

¹⁶⁷ Vgl. auch Hanegraaff: *Art. Esotericism* (wie Anm. 3), S. 338.

¹⁶⁸ Jacob Bruckers Kurtze Fragen Aus der Philosophischen Historie. Von der Geburt Christi Biß auf Unsere Zeiten [...]. Vierter Theil. Ulm 1733, S. 685 [Hervorh. M. N.-W.].

gestellt. Ursächlich dafür war natürlich, dass sich der Blick auf das Problem von der Moderne immer stärker auf das 18. Jahrhundert und die Frühe Neuzeit insgesamt zurückverlagert hat. In vormodernen Zeiten gibt es bei derart bildungselitären Themen aber keinen prinzipiellen Unterschied zwischen lateinischen und volkssprachlichen Texten. Sie bilden keine getrennten Diskurse, sondern reagieren aufeinander und haben Rezipientenkreise, die sich weitgehend überschneiden. Nur im freimaurerischen Milieu dürfte es erste Ansätze einer Auseinanderentwicklung gegeben haben, wie sie dann die Moderne allgemein kennzeichnet. Dies wäre extra zu untersuchen. Grundsätzlich aber gilt: lateinische und nationalsprachliche Texte gehören in einen gemeinsamen akademisch geprägten Diskurs, wie die volkssprachlichen Texte ohnehin häufig Übersetzungen des lateinischen Originals sind – oder sogar umgekehrt volkssprachliche Originale ins Lateinische übersetzt werden, um sie international besser rezipierbar zu machen.

Natürlich ist dies gut bekannt und keine besondere Entdeckung. Dass die Bezüge zwischen lateinischer und volkssprachlicher Textentwicklung trotzdem nicht interessierten, lag eben auch daran, dass das Diktum galt: Das Substantiv im esoterischen Wortfeld entwickelt sich erst in den Nationalsprachen, die klassischen Sprachen der Antike kannten nur das Adjektiv. Lateinischsprachige Texte waren damit ausgeschieden, obwohl natürlich klar ist, dass das neuzeitliche Latein gegenüber der Antike über einen erweiterten Sprachschatz verfügt.

Den letzten Anstoß dafür, die Trennung zwischen Gelehrtensprache und Volkssprachen über Bord zu werfen, gab dann eine Entdeckung, die gar keine war, besser: die Wiederentdeckung eines längst gemachten Fundes. Im Prinzip war seit 1990 bekannt (aber nicht rezipiert), dass es auch in der Antike schon Substantive im esoterischen Wortfeld gegeben hatte. Pierre Riffard hatte nämlich Clemens von Alexandrien gelesen, der – zu Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. – das Adjektiv *ἑσωτερικός* als erster mit einem okkulten Sinn ausgestattet hatte.¹⁶⁹ Riffard verweist daran anschließend auf eine Stelle bei Clemens, die ins Deutsche übersetzt folgendermaßen lautet: „Und die Anhänger des Aristoteles sagten auch, dass einige von ihren Schriften *Esoterika* seien, die anderen aber allgemein zugänglich und *Exoterika*.“¹⁷⁰ „Texte fundamental“, ruft Riffard aus:

Man liest erstmals Esoterika (*ἑσωτερικά*), als Adjektiv oder vielleicht als Substantiv, sagen wir als Quasi-Substantiv, gebildet ganz in der Art wie Hermetika, Magika, Mithraika, Orphika,

¹⁶⁹ Titus Flavius Clemens, geb. um 150 n. Chr. vermutlich in Athen; gest. vor 215 n. Chr. vermutlich in Kappadokien. Er lebte und wirkte über viele Jahre in Alexandria. Vgl. Metzler Lexikon antiker Autoren. Hg. v. Oliver Schütze. Stuttgart, Weimar 1997, S. 179–181. Clemens war einer der Hauptvertreter der Überlagerung von Christentum und Platonismus. Riffard: *L'ésotérisme* (wie Anm. 14), S. 71.

¹⁷⁰ Riffard: *L'ésotérisme* (wie Anm. 14), S. 71, Übers. M. N.-W. („Et les Aristotéliens disaient aussi que parmi leurs ouvrages les uns sont ésotériques, les autres communs et exotériques.“ Riffard zitiert anschließend das griechische Original, um den substantivischen Charakter der Wortformen *ἑσωτερικά* und *ἐξωτερικά* deutlich zu machen, was im Französischen so nicht funktioniert).

usw. *Esoterika* meint [...] esoterische Recherchen, esoterische Werke, am häufigsten aber esoterische Materien – Themen, Ideen, Praktiken, Vorgehensweisen, Namen, Figuren, Szenarien, Bilder, Symbole, Motive [...].¹⁷¹

Es gibt also das Sachwort der *Esoterika* seit der Antike.¹⁷² Aber auch das personale Substantiv ist bereits da: Es findet sich bei dem Neuplatoniker Jamblichos, und zwar in seiner Schrift über das pythagoreische Leben aus der Zeit um 300 n. Chr. Hier spricht er von den *ἑσωτερικοί* unter den Schülern des Pythagoras, die den Meister bei seinem Vortrag zu Gesicht bekamen, während die anderen hinter einem Vorhang nur zuhören durften.¹⁷³ Den Begriff gab es allerdings wohl nur im Plural. Ein Beleg für den Esoteriker als Einzelperson ist mir aus dem Altgriechischen bislang nicht bekannt.

Die antike Geschichte des esoterischen Wortfeldes ist eine rein griechische Veranstaltung. Es ist also die interessante Feststellung zu machen, dass es diese Wortfamilie im klassisch-antiken Latein nicht gibt – weder als Adjektiv noch als Substantiv. Die einzige Stelle, die der *Thesaurus linguae latinae* ausweist, ist ein Brief an Augustinus aus dem Jahr 412. Die Lesart ist aber umstritten – es gibt mehrere Varianten.¹⁷⁴ Die lateinische Literatur des Mittelalters wurde meines Wissens bisher nicht auf unsere Fragestellung hin untersucht. Derzeit gilt also: Die griechische esoterische Wortfamilie gelangt in der Zeit der Renaissance ins Lateinische. Aber auch wenn entsprechende lateinische Formen noch für das Mittelalter nachweisbar sein sollten – den entscheidenden Schub für deren Rezeption dürften die zahlreichen erstmaligen Übersetzungen griechischsprachiger Schriften seit dem 15. Jahrhundert gegeben haben. Auch die Art der Übertragung wurde in dieser Zeit endgültig festgeschrieben: Die griechischen Worte wurden nicht durch inhaltlich entsprechende genuin lateinische übersetzt, sondern als Fremdworte übernommen und nur formal latinisiert. Diese Adaption wird sich in den Nationalsprachen wiederholen: Die esoterische Terminologie bleibt bis in die Moderne hinein in allen

¹⁷¹ Ebd., Übers. M. N.-W. („On lit pour la première fois *esôterica ἑσωτερικά*, comme adjectif ou peut-être comme substantif, comme quasi-substantif disons, formé à la façon de *hermetica, magica, mithraica, orphica*, etc. *Esôterica* désignera [...] soit des recherches ésotériques soit des ouvrages ésotériques, soit, le plus souvent, des matières ésotériques – thèmes, idées, pratiques, procédés, noms, figures, scénarios, images, symboles, motifs [...].“)

¹⁷² Rezipiert wurde das – soweit ich sehe – bisher nur bei dem Faivre-Schüler Jean-Paul Corsetti: *Histoire de l'ésotérisme et des sciences occultes*. Paris 1992, S. 8. In der heutigen Forschung spielt Riffard, der noch in methodisch unkontrolliertem Zugang als ‚Esoteriker‘ schrieb, kaum eine Rolle. Dieser nachvollziehbare Vorbehalt gegenüber seiner Arbeit kann sich jedoch nicht auf seine Wortfelduntersuchung beziehen, die ja in Gänze überprüfbar ist.

¹⁷³ Riffard: *L'ésotérisme* (wie Anm. 14), S. 73.

¹⁷⁴ S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae. Recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher. Bd. 3. Wien, Leipzig 1904, S. 90. Vgl. Jean Borella: *Lumières de la théologie mystique*. Lausanne 2002, S. 164, sowie Christian Tornau: *Zwischen Rhetorik und Philosophie*. Berlin 2006, S. 61f. Für Hinweise in dieser Frage danke ich Andreas Kleinert. Siehe auch Riffard: *L'ésotérisme* (wie Anm. 14), S. 76.

europäischen Sprachen ein Komplex an Fremdwörtern griechischen Ursprungs. Auch wenn dies heute nicht mehr so empfunden wird.¹⁷⁵

Das bedeutet nicht, dass keine Weiterentwicklung stattfand. So wird aus den griechisch im Plural begegnenden Esoterikern 1514 bei Guillaume Budé der *homo esotericus*,¹⁷⁶ aus dem sich der Esoteriker in der Einzahl entwickeln kann. Und in einer Galen-Übersetzung findet sich 1535 die Formulierung „internum scilicet, atque ut ipsi appellant, *esotericum* atque arcanum quiddam“ („als Inneres freilich, oder wie sie selbst es nennen, als Esoterisches und gleichsam Arkanes“).¹⁷⁷ Das plurale griechische Sachwort der *Esoterika* wird also hier zum *Esotericum* singularisiert, als Inbegriff eines geheimen Wissens.

Es gibt einen Hinweis darauf, dass die *Esoterika* zuerst im Englischen in einen nationalsprachlichen Text eingehen. 1763 findet sich bei Abraham Tucker (1705–1774) der Satz „the antients, delivering their lectures by word of mouth, could adept their subjects to their audience, reserving their *esoterics* for adepts, and dealing out *exoterics* only to the vulgar“.¹⁷⁸ Mit dem *Oxford English Dictionary* ist anzunehmen, dass es sich bei der Wortform *esoterics/exoterics* um einen Druckfehler handelt,¹⁷⁹ falsch gelesen aus dem Manuskript, das von *esoterics* und *exoterics* sprach, also von *Esoterika* und *Exoterika*. Aber auch unabhängig von einer solchen Korrektur bleibt, dass es sich bei diesem Zitat um den bisher frühesten Beleg für ein englischsprachiges Substantiv des esoterischen Wortfeldes handelt.

Für die deutschsprachige Literatur hat Bianca Pick das *Exotericum* in Johann Heinrich Zedlers Lexikon gefunden, in einem Artikel von 1749.¹⁸⁰ Das dazugehörige *Esotericum* ist hier als Kompositum gefasst, als *esoterische Lehre*, innerstes Geheimnis einer chinesischen Sekte, die ihre Wurzeln im Alten Ägypten hat.¹⁸¹ Es ist also sehr wahrscheinlich, dass auch das *Esotericum* in deutschsprachigen Texten der Mitte des 18. Jahrhunderts bereits existiert. Wir müssen es nur finden. Dann ergäbe sich die Reihung *Esotericum* (um 1750), *esoterics* [*esoterics?*] (1763), *Esoterismus* (1779), *Esoterik* (1790). Man wird sehen.

Die gesamte bis 1800 ausgebildete Begrifflichkeit wandert aus der Aufklärung heraus in die Moderne. 1817 haben die *Esoterika* ihren ersten Auftritt in einem

¹⁷⁵ Der Begriff ‚Esoterik‘ wurde 1967 in den *Großen Duden* als Wörterbuch der deutschen Sprache übernommen. Das änderte nichts an seinem Eintrag im *Duden-Fremdwörterbuch*. Vgl. z.B. dessen 6. Aufl. Mannheim u.a. 1997, S. 236.

¹⁷⁶ Guillaume Budé: *De asse et partibus eius*. O.O. o.J. [Paris 1514], Liber V, fol. 164. Zur Person Budés: Jaumann: *Handbuch Gelehrtenkultur* (wie Anm. 127), S. 140.

¹⁷⁷ Claudii Galeni pergameni de Hippocratis et Platonis decretis [...]. Übers. v. Johannes Bernardus Felicianus. Basel 1535, S. 26. Die Passage gehört zum 3. Teil dieser Sammlung. Für die Hinweise auf Budé und die Galen-Übersetzung danke ich Andreas Kleinert.

¹⁷⁸ Edward Search [Pseud. für Abraham Tucker]: *Freewill. Foreknowledge and Fate. A Fragment*. London 1763, S. 172, Anmerkung [Hervorh. M. N.-W.].

¹⁷⁹ Art. *Esotery*. In: *The Oxford English Dictionary* (wie Anm. 13), S. 394.

¹⁸⁰ *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste* [...]. Bd. 60. Leipzig, Halle 1749. Verlegt Johann Heinrich Zedler, Sp. 584.

¹⁸¹ Ebd.

deutschsprachigen Text – nach heutigem Wissensstand. Und sie stehen gleich in einem Buchtitel: *Esoterika. Oder Ansichten der Verhältnisse des Menschen zu Gott. Nebst neuen Erörterungen unserer heiligen Urkunde der Geschichte der Menschheit. Nur für die heiligen Statthalter Gottes auf Erden und human denkenden Gelehrten, keineswegs aber für das Volk.*¹⁸² Der Autor ist nicht auf dem Titelblatt, wohl aber am Schluss des Vorworts angegeben. Es handelt sich um einen preußischen Professor, das Mitglied zahlreicher Gelehrter Gesellschaften, Christian Ernst Wunsch,¹⁸³ zum Zeitpunkt des Erscheinens bereits 73 Jahre alt und emeritiert.¹⁸⁴ Wunsch kam also aus den Diskursen der Aufklärung, er war 1776 in Leipzig promoviert worden und führte den Dokortitel der Philosophie und Medizin.¹⁸⁵ Wie in dieser Zeit immer noch üblich, wirkte er über die Fächergrenzen hinweg, publizierte zu naturwissenschaftlichen und philosophischen Themen gleichermaßen und erhob als Freimaurer, der er bereits während seines Studiums geworden war,¹⁸⁶ Anspruch auf Kompetenz in religiös-theologischen Themen. 1783 hatte er einen einschlägigen Text publiziert, der überregional Skandal machte: *Horus oder Astrognostisches Endurtheil über die Offenbarung Johannis und über die Weissagungen auf den Messias wie auch über Jesum und seine Jünger*, erschienen – wie der anonyme Verfasser angab – in Ebenezer im Vernunfthaus, tatsächlich jedoch in Halle bei dem Verlag Gebauer.¹⁸⁷ Wunsch ließ darin die Religion der Juden aus schlecht verstandener Aufnahme ägyptischer Weisheit hervorgehen: Horus, der Sohn von Isis und Osiris, sei das Vorbild des Messias, Jesus habe sich dann in die Messiasidee derart „verfittzt“, dass er sich schließlich selbst dafür gehalten habe.¹⁸⁸ Während der Leipziger Magistrat alle ihm erreichbaren Exemplare hatte beschlagnahmten und eins davon öffentlich hatte verbrennen lassen,¹⁸⁹ erschien 1784 in preußischen Halle eine zweite Auflage.¹⁹⁰ Karl Abraham von Zedlitz, für die Universitäten zuständiger Minister Friedrichs II., berief

¹⁸² *Esoterika* [...]. 2 Teile. Berlin 1817. Für Recherchen zu diesem Titel danke ich Markus Meumann.

¹⁸³ Ebd., Teil 1, S. XVI. Dieses Vorwort ist auf den 20. November 1815 datiert.

¹⁸⁴ Vgl. G. Frank: Art. Christian Ernst Wunsch. In: *Allgemeine deutsche Biographie*. Bd. 44. Leipzig 1898, S. 317–320.

¹⁸⁵ *Esoterika* (wie Anm. 182), Teil 1, S. XVI. Dazu Frank: Art. Wunsch (wie Anm. 184), S. 318.

¹⁸⁶ Am 15.08.1774 in der Leipziger Loge Minerva zu den drei Palmen. Dazu Karlheinz Gerlach: *Die Freimaurer im Alten Preußen 1738–1806. Die Logen zwischen mittlerer Oder und Niederrhein*. Teil 1. Innsbruck u.a. 2007, S. 167.

¹⁸⁷ Wolfstieg: *Freimaurerische Literatur* (wie Anm. 87). Bd. 1, S. 241, Nr. 4864. Der Untertitel lautete: *Mit einem Anhang von Europens neuern Aufklärung und von der Bestimmung des Menschen durch Gott. Ein Lesebuch zur Erholung für die Gelehrten und ein Denkzettel für Freimaurer.*

¹⁸⁸ Inhaltswiedergaben bei Frank: Art. Wunsch (wie Anm. 184), S. 318f. und Paul Schwartz: *Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule (1788–1798)*. Berlin 1925, S. 84.

¹⁸⁹ Schwartz: *Kulturkampf* (wie Anm. 188), S. 84.

¹⁹⁰ Wolfstieg: *Freimaurerische Literatur* (wie Anm. 87). Bd. 1, S. 241, Nr. 4864.

Wünsch im gleichen Jahr zum Professor der Mathematik und Physik in Frankfurt an der Oder.¹⁹¹

Als Wünsch seine *Esoterika* druckfertig machte, im November 1815,¹⁹² herrschte ein anderes geistiges Klima. Zwar waren die arkanen Konnexionen auch unter Friedrich Wilhelm III., der selbst kein Logenmitglied war, in der Staatsführung nach wie vor lebendig – Hardenberg war Freimaurer.¹⁹³ Aber die im September diesen Jahres geschlossene Heilige Allianz hatte ihre geistigen Wurzeln in einer Esoterik, die eher den religiösen Grundsätzen der Gold- und Rosenkreuzer nahestand als deistischer Vernunftreligion.¹⁹⁴ Das Christentum *öffentlicher* Destruktion zu unterziehen, war nicht mehr ratsam. So ließ Wünsch sein religionspolitisches Alterswerk im anhaltischen Zerbst erscheinen und schrieb eine einleitende Apologie, die um den Gedanken kreiste, sein Werk müsse „ein esoterisches Buch“ bleiben, „folglich durchaus nicht gemein werden“.¹⁹⁵ „Denn nur Wenige sind berufen, in den Werken der Gottheit und in den heiligen Urkunden der Geschichte der Menschheit nach Heilslehren zu forschen.“¹⁹⁶ Wünsch's *Esoterika* waren also seine Texte über eine aus den Traditionen der *Philosophia perennis* entwickelte Menschheitsreligion. Er publizierte sie als Geheimnisse für die Elite.

Die „heilige Urkunde der Geschichte der Menschheit“, in der Wünsch laut Titel nach Heilslehren forschte, war die Bibel, und die Formulierung bezog sich auf Johann Gottfried Herders 1774 erschienene *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, einen Kommentar zum Alten Testament, in dem dieser die Genesis einer hermetisch zugespitzten Interpretation unterzogen hatte.¹⁹⁷ Wünsch konzedierte, dass auch er einer „besonderen Bibelauslegungsmethode“ folgte, trotzdem überzeugt sei, das „wahre Christentum“ gefunden zu haben, und dass er bereit sei, dies historisch zu beweisen.¹⁹⁸ Der Philosoph Johann Jakob Wagner kommentierte 1819 ungehalten, Wünsch habe „die geschichtliche Hülle des Christenthums als Son-

¹⁹¹ Schwartz: Kulturkampf (wie Anm. 188), S. 84. Vgl. auch Günter Mühlfpfordt: Die Oder-Universität 1506–1811. In: Die Oder-Universität Frankfurt. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hg. v. Günther Haase u. Joachim Winkler. Weimar 1983, S. 19–72, hier S. 62.

¹⁹² Siehe das Datum des Vorworts zum I. Teil: *Esoterika* (wie Anm. 182), S. XVI.

¹⁹³ Lennhoff, Posner: Freimaurerlexikon (wie Anm. 79), Sp. 671.

¹⁹⁴ Vgl. dazu Erich Donnert: Die Freimaurerei in Rußland. Von den Anfängen bis zum Verbot 1822. Innsbruck u.a. 2003, bes. S. 126–131. Volker Schäfer: Art. Heilige Allianz. In: Lexikon der deutschen Geschichte. Hg. v. Gerhard Taddey. 2. überarb. Aufl. Stuttgart 1983, S. 515f. Zum Esoterischen Christentum der Gold- und Rosenkreuzer zur Zeit Friedrich Wilhelms II. siehe Renko D. Geffarth: Religion und arkane Hierarchie. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert. Leiden, Boston 2007, bes. S. 179–290.

¹⁹⁵ *Esoterika* (wie Anm. 182), S. IX–XVI: Vorbericht zum ersten Theil; Zitate S. XI.

¹⁹⁶ Ebd., S. XIII.

¹⁹⁷ Vgl. dazu Hugh Barr Nisbet: Die naturphilosophische Bedeutung von Herders ‚Aeltester Urkunde des Menschengeschlechts‘. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Hg. v. Brigitte Poschmann. Rinteln 1989, S. 210–226, bes. S. 214–216.

¹⁹⁸ *Esoterika* (wie Anm. 182), Vorbericht zum zweiten Theil, S. V–XIV, hier S. IX u. XIII.

nen= und Stern=Mythus“ erklärt.¹⁹⁹ Die Tradition der Debattenkontexte, in denen das Wortfeld des Esoterischen in der Neuzeit begegnet, bewegt sich in den positiv bis negativ bewerteten Auslegungen der *Philosophia perennis*, wie sie um 1500 in ihrer Basiskonzeption entstand. Das ist keine esoterische Konstruktion, sondern eine empirisch abgesicherte Feststellung.

VI Historische Esoterikforschung. Ein Resümee

Der Versuch, die Entwicklungsgeschichte des esoterischen Wortfeldes nachzuvollziehen, ist kein Spiel mit Worten. Es geht vielmehr darum, Esoterikforschung in einer historischen Perspektive zu legitimieren, ohne *Esoterik* über eine Begriffsdefinition vorab inhaltlich festzuschreiben. Damit kann auch dem Verdacht entgegengewirkt werden, Historische Esoterikforschung sei grundsätzlich Traditions-konstruktion aus esoterischer Wurzel.

Dass das hier vorgeschlagene Verfahren nicht den einzigen Weg darstellt, Esoterikforschung für die Frühe Neuzeit zu begründen, versteht sich von selbst. Es ist vielmehr *ein* möglicher Ansatz, der durch andere Verfahrensweisen zu ergänzen ist.

Für den wortgeschichtlichen Zugang hat die voraufgehende Untersuchung den bisherigen Kenntnisstand in zweierlei Hinsicht auf eine neue Grundlage gestellt. Sie hat erstens die Fundstellen zur Substantivbildung in deutschsprachigen Texten über die Epochengrenze von 1800 zurückverfolgt, und sie hat zweitens die Fragen, die an das Textmaterial zu stellen sind, neu strukturiert. Denn es ist nicht sinnvoll, die Entwicklung der Substantive von der Entwicklung des Adjektivs zu trennen; beides trägt zur Begriffsbildung bei. Und es ist nicht sinnvoll, die Entwicklung in den Nationalsprachen von der Gelehrtensprache zu trennen. Beides greift ineinander. Im Ergebnis wird die historische Entwicklung des esoterischen Wortfeldes in ersten, noch ganz vorläufigen Dimensionen erkennbar.

Dieser Untersuchungsstand legt folgende Hypothesen nahe: Das esoterische Wortfeld gelangt durch die Rezeption griechischer Schriften in der Renaissance spätestens um 1500 ins Lateinische. Durch die *Pythagoreische Wende* in der Mitte des 17. Jahrhunderts gelangt die lateinische Adaption in die Nationalsprachen und wird dort formal an die jeweilige Sprache angepasst.

Hat man die Fundstellen der Worte, so kann man untersuchen, was die Worte zu Begriffen macht, d.h. dem jeweiligen Sprachgebrauch die damit bezeichneten Inhalte zuordnen. Denn mit einer Wortfindungsstrategie alleine ist es nicht getan. Man hätte damit zwar die Klippe des Essentialismus umschiffen, wäre aber auf den trügerischen Grund eines abstrakten Nominalismus aufgelaufen. Historische Kontextualisierung ist die zwingende Folge Historischer Semantik. Dabei lässt bereits

¹⁹⁹ Johann Jakob Wagner: *Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet*. Erlangen 1819, S. 161.

das hier präsentierte überschaubare Material erkennen, dass der rein formale Kontext der einfachen *Esoterischen Unterscheidung*, nämlich der Trennung einer Schülerschaft in eine äußere exoterische Gruppe und einen privilegierten esoterischen Kreis, schon seit der Antike mit Aussagen über die im inneren Kreis vermittelte Lehre angereichert wurde.

Die Zeit der Aufklärung ist diejenige Epoche, in der sich die Rede von der esoterischen Lehre, dem esoterischen Wissen, der esoterischen Religion usw. immer weiter ausbreitet – und mit ihr verschiedene Varianten der *Philosophia perennis*, die so transportiert werden. Die Einhegung der Hermetik in einen neuzeitlichen Pythagoreismus wirkt dabei förderlich, wenn nicht grundlegend. So geht es eben nicht nur um das nominelle Auftreten verschiedener Ausprägungen des esoterischen Wortfeldes. Es geht um deren Stellenwert und die damit verbundenen Konzepte in den entsprechenden Debatten, etwa im Diskurs um die Frage nach der ‚wahren‘ und allen Menschen gemeinsamen Religion, oder im Diskurs um die Mysterienkulte der Antike, der gleichzeitig als Debatte über die Freimaurerei lesbar ist.

Die Geschichte esoterischer Begriffsbildung hatte also schon einen langen Weg zurückgelegt, als sie schließlich die Epochengrenze von der Aufklärung in die Moderne übersprang. Anders als man bisher angenommen hat, waren zu dieser Zeit bereits alle Varianten des esoterischen Wortfeldes ausgeprägt: das Adjektiv mit zahlreichen Komposita, die Substantive Esoterika, Esoteriker, Esoterismus, Esoterik. Der Weg in die Moderne war für diese Lexeme und Wortverbindungen dann vor allem ein Weg in ganz neue Dimensionen der Verbreitung und öffentlichen Wahrnehmung. Die Grundlage dafür bilden die allmähliche Durchsetzung der Religionsfreiheit im Laufe des 19. Jahrhunderts und der so entstehende Markt der Religionen.

Für die Forschung hatte sich das Schlagwort des *ésotérisme* als weithin bekanntes Label angeboten, als um 1990 die Entscheidung für eine übergreifende Terminologie fiel, und dieser moderne Integrationsbegriff wurde mit dem Anspruch eines heuristischen Instruments in die Vormoderne rückdatiert. Nun zeigt sich, dass diese Rückdatierung keine reine Konstruktion ist. Ein Grundverständnis von ‚Esoterik‘ ist auch historisch unter diesem Begriff dokumentierbar – allerdings nicht im Sinne eines durchgängig mit sich selbst identischen Konzepts, sondern mit einem je spezifischen Profil in den Debattenkontexten der jeweiligen Zeit. *Historische* Forschung unter dem Stichwort ‚Esoterik‘ ist so *prinzipiell* legitimiert. Damit gewinnt die Frage nach den Wegen in die Moderne auch in dieser Perspektive eine quellenorientierte Grundlage.

The Notion of ‘Occult Sciences’ in the Wake of the Enlightenment

Modern scholars in the study of Western esotericism often use the notion of ‘occult sciences’ as a convenient umbrella category that covers at least magic, astrology and alchemy, and is often expanded to also include various arts of divination and even witchcraft. However, the terminology is not uncontested. In an important recent volume edited by two of the most influential contemporary scholars in the study of alchemy and astrology, William R. Newman and Anthony Grafton, the concept of ‘occult sciences’ has been criticised as a misleading 19th-century invention that causes us to neglect the relative autonomy of astrology and alchemy through most of their histories. Newman and Grafton attribute the idea of a close coherence between alchemy, astrology and magic to the influence of the Renaissance concept of *philosophia occulta*, but emphasise that, in fact, “even during the heyday of Renaissance neoplatonism, astrology and alchemy lived independent lives, despite the vast inkwells devoted to the rhetorical embellishment of occult philosophy”.¹ In his study *Promethean Ambitions* of 2004, Newman goes even a step further, claiming that “the hackneyed modern view that automatically equates alchemy with witchcraft, necromancy and a potpourri of other practices and theories loosely labeled ‘the occult’ has little historical validity before the 19th century”.²

This criticism is part of a larger argument that is central to the so-called ‘new historiography’ of alchemy. Generally speaking, specialists like William Newman and Lawrence Principe are fighting against a double legacy that derives from the 19th century. On the one hand, they reject the idea (popularised by 19th-century occultism and by Carl Gustav Jung and his school) that alchemy is not really science but rather a ‘spiritual’ discipline; and on the other hand, they reject the positivist idea that alchemy is not science but pseudo-science or superstition. Both traditional approaches deny any scientific status to alchemy. In sharp contrast, Newman and Principe argue that alchemy in the early modern period was a per-

¹ William R. Newman, Anthony Grafton: Introduction. *The Problematic Status of Astrology and Alchemy in Premodern Europe*. In: *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Ed. by William R. Newman and Anthony Grafton. Cambridge, MA, London 2001, pp. 1–37, here p. 26.

² William R. Newman: *Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. Chicago, London 2004, p. 54.

fectly acceptable part of current scientific discourse and practice, and should not be set apart from ‘normal science’ by putting it in a special ‘occult’ category.³

Regarding the history of astrology, one finds very similar defenses of its ‘scientific’ character by specialists from Lynn Thorndike to David Pingree, who emphasise that classical astrology was grounded in a concept of universal, immutable natural law. In Pingree’s formulation, astrology was

the supreme attempt made in antiquity to create in a rigorous form a causal model of the *kosmos*, one in which the eternally repeating rotations of the celestial bodies, together with their varying but periodically recurring interrelationships, produce all changes in the sublunar world [...] Ancient Greek astrology in its strictest interpretation was the most comprehensive scientific theory of antiquity, providing through the application of the mathematical models appropriate to it predictions of all changes that take place in the world of cause and effect.⁴

What these modern approaches to alchemy and astrology have in common is not just their emphasis on science, but also an insistence on understanding phenomena like astrology or alchemy from a strictly historical perspective by studying the sources within their own context. They react against the ‘whiggish’ drift of 19th-century positivist historiography rooted in Enlightenment ideologies, which commit the anachronistic fallacy of projecting modern concepts back into previous periods. In the case of alchemy, they also react against 19th-century occultist perspectives that see alchemy as concerned mainly with the ‘spiritual’, and particularly against the development of that idea in the approaches inspired by Carl Gustav Jung, that became extremely influential in the study of alchemy after World War II.

The notion of ‘occult sciences’ has clearly become a contentious matter in the wake of Newman and Grafton; and because we are dealing here with a central concept in the study of Western esotericism, it is important to clarify the issue. In this contribution I will first go back into history to explore the origins of the terminology. Next I will discuss how traditional understandings of ‘occult sciences’ were reconceptualised in the period of the Enlightenment. And finally, against those backgrounds, I will come back to the present, focusing in particular on the very recent debate between William R. Newman and the most vocal contemporary defender of the notion of ‘occult sciences’, Brian Vickers.

³ For the details of these debates, see Wouter J. Hanegraaff: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge 2012, Chapter Three. The present article is based upon this monograph.

⁴ David Pingree: *Hellenophilia versus the History of Science*. In: *Isis* 83/4 (1992), pp. 554–563, here p. 560. This does not mean that Pingree believes astrology is true: “on the contrary, I believe it to be totally false” (*ibid.*, p. 559).

History of the Terminology

The concept of 'occult sciences' can only be understood if we begin with the notion that magic is a kind of 'science', that is to say: with the concept of *magia naturalis*. In the ancient Greek context, *mageia* could originally have a positive connotation as "worship of the gods", but it rapidly acquired negative connotations.⁵ In Christian culture up to the 13th century, the notion of magic was dominated entirely by its negative connotations with the sinister or threatening, demon-ridden or simply fraudulent practices attributed to 'others'. As summarised by Richard Kieckhefer:

Up through the twelfth century, if you asked a theologian what magic was you were likely to hear that demons began it and were always involved in it. You would also be likely to get a catalogue of different forms of magic, and most of the varieties would be species of divination.⁶

Astrology was, of course, one of the main disciplines that were seen as belonging to the latter category. As a divinatory art and as a practice linked to traditional understandings of the heavenly bodies as living and divine beings, it was usually seen, as early as Roman antiquity, as falling under the negative umbrellas of *magia* and *superstitio*, and more specifically, that of *superstitio observationis*.⁷ Patristic polemics against astrology largely focused on fatalism, which was seen as incompatible with the notion of free will, and this would remain an important issue through the middle ages.⁸ But already in Tertullian's *De idolatria*, astrology was presented as a species falling under the more general genus of magic, and con-

⁵ Albert de Jong: Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. Leiden, New York, Köln 1997, pp. 387–394, here pp. 387f.; and, in more detail, idem: The Contribution of the Magi. In: Birth of the Persian Empire. Ed. by Vesta Sarkhosh Curtis, Sarah Stewart. Vol. 1. London, New York 2005, pp. 85–97, here pp. 85–88. See also Fritz Graf: Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike. München 1996, pp. 24f.; Jan N. Bremmer: The Birth of the Term "Magic". In: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 126 (1999), pp. 1–12; and the updated version: Persian Magoi and the Birth of the Term "Magic". In: Jan N. Bremmer: Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East. Leiden, Boston 2008, pp. 235–247, plus separate appendix "Magic and Religion" in the same volume, pp. 347–352. A particularly useful discussion of early Greek terminologies is Matthew W. Dickie: Magic and Magicians in the Greco-Roman World. London, New York 2001, pp. 12–16, who emphasises that persons called "goetes", "epodoi", "magoi" and "pharmakeis" may originally have pursued distinct callings, but the terms had become wholly interchangeable by the 5th century BCE.

⁶ Richard Kieckhefer: Magic in the Middle Ages. Cambridge 1989, pp. 10f.

⁷ Dieter Harmening: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979.

⁸ Kocku von Stuckrad: Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis. Berlin, New York 2000, pp. 771–782; M. L. W. Laistner: The Western Church and Astrology during the Middle Ages. In: Harvard Theological Review 34/4 (1941), pp. 312–343.

demned as an idolatrous practice invented by the fallen angels.⁹ From the fourth century on, with the establishment of Christianity as the official religion of the Empire, these understandings of astrology as a form of superstition and idolatrous magic became dominant, at least in the Latin West.¹⁰ One often reads that astrology was hardly ever condemned during the middle ages, but this is misleading: in fact, it was very often condemned indirectly, as part of the larger rubric of superstition.

The decisive change in these traditional understandings of magic and astrology, which would eventually affect alchemy as well, occurred around the 13th century, with the emergence of the concept of *magia naturalis*. When late medieval intellectuals began to rediscover the treasures of ancient science from the Islamic libraries, they naturally needed to find a way to legitimate the serious study of such subjects in spite of their common association with superstition and demonic magic. Fortunately for them, they could profit from a terminological loophole that had been opened by Isidore of Sevilla in his extremely authoritative *Etymologiae*. Although Isidore, too, had ranged the various kinds of divination under “magic” and condemned all of them as involving contact with demons,¹¹ in his section on “astronomy” he had also distinguished between *astrologia superstitiosa* and an acceptable *astrologia naturalis*.¹² Only a very small step was required to apply a similar distinction to the category of magic as a whole, and argue that the demon-ridden and idolatrous practices known under that name should not be confused with the legitimate study of the workings of nature: *magia naturalis*. This new term should therefore *not* be understood as an attempt to present magic as scientific! On the contrary, *magia naturalis* was an apologetic concept intended to protect the study of the ancient sciences against theological censure.

⁹ Tertullian: *De idolatria* 9.1–2 and especially 7–8.

¹⁰ For the suppression of astrology by the Christian church, see von Stuckrad: *Das Ringen* (see note 8), pp. 767–800 (and for the association of astrology with magic, esp. pp. 782–787, 791, 794–797). For the period from Constantine to the end of the 9th century, see Laistner: *Western Church and Astrology* (see note 8). Against the traditional thesis that Christianity was hostile to astrology from the very beginning (Wilhelm Gundel, Hans Georg Gundel: *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden 1966, p. 332; Dieter Blume: *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*. Berlin 2000, p. 8; cf. von Stuckrad: *Das Ringen* [see note 8], p. 767) von Stuckrad emphasises the plurality of Christianities before Constantine, concentrating on astrology in Gnostic and Manichaean contexts (implicitly confirming the wholly negative attitude among what eventually became mainstream or “centrist” Christianity). Thorndike’s thesis that during the Middle Ages “even the most educated men believed in astrology” (Lynn Thorndike: *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*. New York 1905, p. 5) is mildly misleading since the revival of astrology happened only with the translations from Arabic sources in the later middle ages (cf. Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*. New York 1923. Vol. 1, pp. 551–782).

¹¹ Isidore of Sevilla: *Etymologiae* 8. 9; cf. Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages* (see note 6), p. 11.

¹² Isidore of Sevilla: *Etymologiae* 3. 27; cf. Jim Tester: *A History of Western Astrology*. Rochester 1987, pp. 124ff.; von Stuckrad: *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 2003, pp. 187f.

Now, to understand this new concept of *magia naturalis*, we need to take a closer look at the concept of 'occult qualities', and here too, the first step is to go back to its roots in antiquity. At the very origin of the terminology, we find the common recognition that there are certain forces and connections in nature that remain invisible or 'hidden', and are bound to strike us as mysterious because they are hard to account for in rational terms. In Greek antiquity, such 'hidden' forces were discussed notably in terms of the concepts of *δυναμεις* and *ἐνέργεια* (to which we owe our 'dynamics' and 'energy'), *συμπάθεια* and *ἀντιπάθεια* (sympathy and antipathy), and the peculiar notion of *ιδιότητες ἄρρητοι* (literally meaning 'unspeakable qualities').¹³ This notion seems to have been used more exclusively than the other terms for forces in nature that we would nowadays tend to see as 'occult'; and it was probably as a translation of this specific terminology that the crucial medieval concept of *qualitates occultae* (occult qualities) emerged in a scholastic context during the middle ages, closely connected with the peripatetic concept of "substantial form".¹⁴

The key importance of 'occult qualities' to the history of science has been clearly demonstrated in recent scholarship, and almost every contributor has warned against anachronistic confusion with modern ideas about 'the occult' or 'occultism'.¹⁵ In the medieval reception of Aristotelian natural philosophy, a

¹³ The indispensable reference, with copious quotations for all the relevant terms, remains Julius Röhr: *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*. Philologus Supplementband 17, Heft 1. Leipzig 1923.

¹⁴ Röhr: *Der okkulte Kraftbegriff* (see note 13), p. 96, 105 (notwithstanding Röhr's careful distinctions between 'qualitas', 'potentia', and 'proprietas occulta'). See Brian P. Copenhaver (The Occultist Tradition and its Critics. In: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Ed. by Daniel Garber, Michael Ayers. Vol. 1. Cambridge 1998, pp. 454–512, here p. 459) for how the concepts of *ιδιότητες ἄρρητοι* and 'substantial form' came to be connected by Galen and his followers. On Thomas Aquinas and substantial form, cf. Paul Richard Blum: *Qualitates occultae: Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft*. In: *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Ed. by August Buck. Wiesbaden 1992, pp. 45–64, here pp. 50f.

¹⁵ As observed by Ignaz Wild in his pioneering article of 1906 (mostly consisting of quotations from Latin sources), "in the 18th century [...] the true meaning of the expression [qualitates occultae] was no longer known, and misguided opinions are still reflected in current historiography" (Ignaz Wild: *Zur Geschichte der Qualitates Occultae*. In: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 20 [1906], pp. 307–345, here p. 344). Few specialists of scholasticism even knew the expression, except as a "scientific term of abuse" (*ibid.*, pp. 307f.). Although Lynn Thorndike discussed the role of "occult virtues" in all the eight volumes of his *magnum opus*, they were put back on the agenda due to a provocative article by Keith Hutchison in 1982 (Keith Hutchison: *What happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?* In: *Isis* 73 [1982], pp. 233–253), followed by John Henry in 1986 (John Henry: *Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory*. In: *History of Science* 24 [1986], pp. 335–381), both focused on the scientific revolution. Fundamental for the medieval context are two articles by Paul Richard Blum published in 1989 and 1992 (Paul Richard Blum: *Qualitas occulta*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. by Joachim Ritter and Karlfried Gründer. Vol. 7. Darmstadt 1989, pp. 1743–1748; and *idem*: *Qualitates occultae* [see note 14]). Important recent contributions are Christoph Meinel: *Okkulte und exakte Wissenschaften*. In: Buck (ed.): *Wissenschaften* (see note 14), pp. 21–43; Ron Millen: *The*

distinction was made between the manifest, directly observable qualities of things (such as colors or tastes), and their occult qualities, which were not directly observable and therefore could not be accounted for in terms of the four elements. Many important natural effects of which the reality was not in doubt – such as magnetic and electrostatic attraction, the curative virtues of specific herbal, animal or mineral substances, or the influences of the sun and moon – were impossible to account for in terms of the primary elemental qualities (moist/dry, warm/cold) and their mixtures or combinations. Their efficient cause therefore had to be some ‘hidden’ (occult) quality: hidden not only because the senses could not perceive it, but even more importantly, because it was beyond the reach of scientific investigation altogether. By definition, occult qualities could not be scientifically accessed: they could only be studied indirectly through their effects, but not directly as causes, as required by medieval *scientia*. This made them into the black box of scholastic science: a necessary part of the technical apparatus, but also a reminder that God had set limits to man’s curiosity.¹⁶

Now, the concept of *qualitas occulta* came to play a key role in the project of emancipating the ancient sciences from the domain of *superstitio*, and legitimating them as *magia naturalis*. The reason is that it provided a cogent scientific argument for claiming that many ‘wondrous’ or ‘marvellous’ phenomena of nature, which the common people tended to attribute to demonic or supernatural agency, were in fact purely natural. Again: far from suggesting an ‘occultist’ worldview according to modern understandings of that term, the notion of *qualitas occulta* was therefore originally an instrument for disenchantment, used to withdraw the realm of the marvellous from theological control and make it available for scientific study. However, to theological critics the concept might look like a Trojan horse. It could

Manifestation of Occult Qualities in the Scientific Revolution. In: Religion, Science, and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall. Ed. by Margaret J. Osler and Paul Lawrence Farber. Cambridge 1985, pp. 185–216; and Copenhagen: The Occultist Tradition (see note 14). For a general overview of the terminological problematics, see Wouter J. Hanegraaff: Occult/Occultism. In: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Ed. by Wouter J. Hanegraaff in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach. Leiden, Boston 2005, pp. 884–889. A parallel and previously neglected alchemical tradition concerning occult/manifest is analysed in William R. Newman: The Occult and the Manifest among the Alchemists. In: Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of Two Conferences on Pre-Modern Science held at the University of Oklahoma. Ed. by F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep. Leiden, New York, Köln 1996, pp. 173–198.

¹⁶ In his seminal article of 1982 (What happened to Occult Qualities [see note 15]), Keith Hutchison argued that not the concept of *qualitates occultae* as such, but their banishment into the category of the unknowable by definition, i.e. their confinement in an “asylum of ignorance”, as famously formulated by Julius Caesar Scaliger in 1557 and often repeated since then; see Blum: *Qualitates occultae* (see note 14), p. 58 and note 44f., was unacceptable to the new science of the 17th century. Far from rejecting occult qualities, as has traditionally been assumed by historians of science, philosophers and scientists in the wake of Descartes were arguing that they could and should be made into an object of research, and sought to account for them in mechanical terms. Even more than that, they rejected ‘manifest qualities’ and argued that *all* qualities were occult, but nevertheless knowable!