

Monika Neugebauer-Wölk / Holger Zaunstöck (Hgg.), *Aufklärung und Esoterik*. (Studien zum 18. Jahrhundert 24) Meiner, Hamburg 1999. VIII/477 S., € 98,-.

Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung aus dem Jahr 1997 und will eine Debatte über „das schwierige und bis heute weitgehend unbestimmte Verhältnis von ‚Aufklärung und Esoterik‘“ anregen (S. IX). Die umfangreiche Einleitung von Monika Neugebauer-Wölk geht dabei vom „Eindruck der Stagnation“ in der Forschung aus, die – zumal in der „deutschen Forschung“ – mehr oder weniger gleichbleibend „Aufklärung“ über das Kantische Postulat des ‚Selbstdenkens‘ in der bekannten „Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?“ bestimme (S. 1). In der Tat ist noch immer vielerorts von einer in diesem Sinne ‚vernünftigen‘ Aufklärung die Rede; die Aufklärungsforschung aber hat Zweifel an der Verbindlichkeit von Kants Philosophie für seine Zeit angemeldet,¹ entsprechend seit längerem im Rahmen der Anthropologieforschung das Bild des „ganzen Menschen“ in den Vordergrund gerückt und dabei – etwa durch medien- oder systemtheoretische Ansätze – neue Perspektiven entwickelt.²

Der somit eher heuristische Begriff von einer ‚vernünftigen‘ Aufklärung der ‚Selbstdenker‘ hilft jedoch, die zweifellos äußerst ertragreiche Themenstellung von Neugebauer-Wölk im Rahmen der Frage „Das 18. Jahrhundert jenseits der Aufklärung?“³ zu profilieren: Es geht demnach um eine spezifische Wissensform, die sich an den „Autoritäten der Weisheitstradition“ orientiert, die moderne Grenze zwischen „dem Rationalen und Irrationalen“ überspielt (S. 2) und sich – nach Antoine Faivre⁴ – über vier Gedankenfiguren bestimmt: „die ‚Entsprechung‘, die ‚Vorstellung der lebenden Natur‘, die ‚Imagination‘ und die ‚Erfahrung der Transmutation‘“. Mit anderen Worten: ‚Esoterisch‘ sind Positionen dann, wenn sie sich in unterschiedlicher Gewichtung von der Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos faszinieren lassen, einen inneren Zusammenhang der Natur postulieren, als Erkenntnismedium die visionäre Einheitsschau akzeptieren und in gleichsam utopischer Perspektive eine qualitative Veränderung in allen Bereichen anstreben (S. 10f., S. 35f.). Die Bestimmung von Esoterik wird dabei nicht unerheblich dadurch erschwert, daß man es einerseits mit keiner dogmatisch gefestigten Position zu tun hat (S. 4) und andererseits „Esoterik“ kein Begriff der Objektsprache ist (S. 7). Das bedeutet jedoch einen Vorteil zum Beispiel gegenüber der Rubrizierung des Forschungsbereichs unter „Hermetik“, insofern keines der unterschiedlichen Versatzstücke der esoterischen Tradition wie „Magie, Astrologie, Hermetik, Alchemie oder auch Kabbala und Theosophie“ unangemessen herausgehoben wird (S. 8f.).

Die ersten vier Aufsätze haben nur vermittelt mit der Frage nach dem Zusammenhang von „Aufklärung und Esoterik“ zu tun (insofern Aufklärung als Epochenbegriff ungefähr den Zeitraum des 18. Jahrhunderts umfaßt): Jan Assmann fragt in einer der Monographie *Moses der Ägypter* entnommenen Studie⁵ nach der Herkunft der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als spinozistisch verbuchten Formel „Hen kai pan“. Er identifiziert Ralph Cudworth als Stichwortgeber, der sich in *The True Intellectual System of the Universe* (1678) einerseits mit Spinoza und Thomas Hobbes und andererseits mit der Kritik am *Corpus Hermeticum* auseinandersetzt. Gegen Isaac Casau-

¹ Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986, S. 637ff. – An späterer Stelle des Bandes schließt Neugebauer-Wölk sich Kondylis an (S. 188f.).

² Vgl. dazu exemplarisch die Beiträge in: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposion 1992. Hg. von Hans-Jürgen Schings. (Germanistische-Symposien-Berichtsbände 15) Stuttgart – Weimar 1994.

³ Vgl. das entsprechende Themenheft von: *Das achtzehnte Jahrhundert* 21 (1997). H. 1.

⁴ Z. B. Antoine Faivre, *Esoterik*. Braunschweig 1996 (im französischen Original: *Que sais-je? L'ésoterisme*. 2. verb. Aufl. Paris 1993).

⁵ Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München – Wien 1998.

bons philologische Entlarvung des *Corpus Hermeticum* als einer spätantiken, unter Umständen christlichen Fälschung verteidigt Cudworth die Schriftensammlung, indem er den Fälschungsverdacht auf einen Teil des *Corpus* beschränkt und von der Frage der „Datierung“ auf die Frage nach der „Authentizität“ umlenkt (S. 45, S. 49). Er „rettet“ damit ein auf das 18. Jahrhundert weit ausstrahlendes Denkmodell für „All-Einheit“. Während Assmann eine Gelenkstelle für die Esoterik-Rezeption der Aufklärung genau beschreibt, beziehen sich Rudolf Schlägl, Carlos Gillys und Herbert Bergers Untersuchungen auf das 17. Jahrhundert: Gilly vollzieht das variantenreiche und durch strategische Überlegungen komplizierte Verhältnis von Jan Amos Comenius zu Johann Valentin Andreae nach; Berger widmet sich den utopischen Perspektiven der naturwissenschaftlichen Forschung am Beispiel von Johannes Joachim Becher und Johann Rudolph Glauber. Schlägls materialreicher Beitrag zum „frühen Rosenkreuzerdiskurs“ schließlich interpretiert die publizistischen Reaktionen auf den Erstdruck von Johann Valentin Andreaes *Fama Fraternitatis* (1614) als Antwort auf eine (politische, religiöse und wissenschaftsgeschichtliche) Krisensituation und erläutert das Scheitern der Rosenkreuzerischen Bewegung aus intrinsisch angelegten Widersprüchen und Paradoxien. Bemerkenswert ist vor allem die auf den ersten Blick widersinnige Publikation einer anfangs nur als Manuskript kursierenden Geheimlehre im Druck, wobei die Vision einer über ganz Europa verstreuten und dennoch verbundenen Gemeinschaft vor dem medienhistorischen Hintergrund einer sich etablierenden Semantik der Fernkommunikation zu verstehen ist (S. 56, S. 84f.).

Michael Stausberg faßt Ergebnisse seiner Studie zur Zoroaster-Rezeption im 18. Jahrhundert zusammen⁶ und skizziert ein detailreiches „Panorama“ von der religionshistorischen Untersuchung Thomas Hydes bis hin zu Johann Joseph Schikaneders *Zauberflöten*-Libretto. Hans-Georg Kemper dreht gewissermaßen die Untersuchungsrichtung um, indem er nicht das Differenzieren einer quasi-mythologischen Figur, sondern die Fokussierung der esoterischen Literatur im Werk Barthold Heinrich Brockes' untersucht. Er führt damit seine bereits vorliegenden umfangreichen Interpretationen zum *Irdischen Vergnügen in Gott* fort,⁷ nunmehr rezeptionshistorisch konkretisiert durch Carsten Zelles Entdeckung der Brockesschen Bibliothek. Kemper erklärt das recht pragmatische esoterische Interesse Brockes' durch die Korrespondenz zwischen den Ergebnissen der New Science und der hermetischen Naturdeutung (S. 146). Die typische Wende von der Anschauung in die Reflexion, wie sie die Forschung immer wieder als Strukturmerkmal des *Irdischen Vergnügens* bemerkt hat, entspreche keiner rückwärtsgewandten Position, sondern sei Ausdruck einer gleichsam „poetische[n] Alchemie“

⁶ Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42) Berlin – New York 1998.

⁷ Insbes. in Hans-Georg Kemper, *Gottgebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung*. 2 Bde. (Studien zur deutschen Literatur 64/65) Tübingen 1981, sowie in ders.: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Bd. 5/II: *Frühaufklärung*. Tübingen 1991.

(S. 152), eines typisch esoterischen Läuterungsdenkens, das den Menschen vom „Körperlichen“ wieder zum „Geistigen“ führen sollte (S. 165ff.). Muß dann die faktische Zweiteilung vieler Gedichte von Brockes, die quer zu dieser völlig plausiblen Auslegung des Programms einer graduellen Bewegung steht, als mangelnde poetische Fertigkeit verbucht werden oder stehen dahinter bestimmte didaktische Impulse?

Neugebauer-Wölks Einführung in die „Leitbegriffe der esoterischen Gesellschaftsbewegung“ eröffnet eine Folge von vier Beiträgen zur Soziätätenkultur der Aufklärung. Dem Problemaufriß geht es darum, bei der Einordnung aufklärerischer Zusammenschlüsse der dichotomen Trennung von Rationalität und Irrationalität zu entgehen und statt dessen die für das 18. Jahrhundert noch charakteristische Denkform einer „höheren Vernunft“ ins Kalkül zu ziehen. Sie schlägt dabei einen weiten Bogen von der Akademiebewegung der Renaissance über die Rosenkreuzer, über Comenius' und Leibniz' Akademiepläne bis zu den Illuminaten und den Freimaurern. Neugebauer-Wölk zeigt, wie ein nicht-reduktionistischer Vernunftbegriff in die Ritualpraxis der Geheimgesellschaft eingelassen ist, die auf die Versinnlichung von Erkenntnis „in Entsprechung“ zu „wesentlichen Grundüberzeugungen der Aufklärung“ (S. 190) zurückgeht. Dabei werden die Anschlüsse zwischen der esoterischen und der exoterischen Aufklärung deutlich, sei es über Verbindungen zwischen verschiedenen Soziätätsformen, sei es über die normalwissenschaftliche Interpretation der Geheimlehren.

Martin Mulsow, der bereits eine Monographie zum Thema vorgelegt hat,⁸ stellt im ausführlichsten Beitrag des Sammelbandes das Konzept der Seelenwanderung (vgl. auch S. 193ff.) in den unterschiedlichen Diskursen des 18. Jahrhunderts dar. Er geht von den esoterischen Interpretationsmöglichkeiten der Monadenlehre Leibniz' aus, mit der sich die seltsame Erscheinung „idealistiche[r]“ bis „hermetische[r]“ Wolffianer“ (S. 216) beziehungsweise eine Ausprägung der „vernünftigen Hermetik“ verbindet (S. 220). Von hier aus führt die Linie der Untersuchung von Lessings Seelenwanderungsmodell bis zum Frühkantianismus und Frühidealismus. Das Zentrum der Studie von Mulsow bildet die Auslegung zentraler Schriften Johann Adam Weishaupts im Rezeptionshorizont von Charles Bonnets Palingenesielehre. Markus Meumann sekundiert diese Darstellung durch den Nachweis, daß im Rahmen des Illuminatenordens die „antiken Mysterien“ rezipiert worden sind, daß mithin der Geheimbund keinesfalls ausschließlich als „politischer Kampfbund der radikalen Aufklärer“ verstanden werden darf (S. 288). Einen weiten Überblick vom 17. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert liefert Claus Priester für die „Rosenkreuzer“ und deren Interesse an der Alchemie.

Methodisch quer zu den eher ideengeschichtlichen Filiationen stellt Florian Maurice die These auf, „daß man im allgemeinen an einer falschen Stelle sucht, wenn man bei Vereinigungen die in ihnen vertretenen Lehren oder Ideen für das Wesentliche hält, sondern daß es darauf ankommt, welche Funktion diese Vereinigungen im Leben ihrer Mitglieder erfüllen konnten“ (S. 274). Er folgt dem Modell des „Self-Fashioning“ aus dem Kontext des

⁸ Martin Mulsow, *Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760*. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 22) Hamburg 1998.

New Historicism und zeigt am Beispiel von Ignaz Aurelius Feßler, der um 1800 die Loge Royal York in Berlin geprägt hat, den gewissermaßen ausprobierenden Umgang mit verschiedenen religiösen und esoterischen Einstellungen. Die versatile Nutzung von Verhaltensoptionen belegt für Maurice, „daß die Esoterik des späten 18. Jahrhunderts nicht Ausläufer alter hermeneutischer Traditionen markiert, sondern die Entstehung der Konsumgesellschaft bezeichnet“ (S. 287). Die Auseinandersetzung mit dieser gewiß radikalen Position eröffnet der meist ideen- oder problemgeschichtlich orientierten Esoterikforschung neue Fragemöglichkeiten.

Christoph Schulte und Friedrich Niewöhner beschäftigen sich mit der jüdischen Aufklärung: Schulte belegt zum einen an fünf Beispielen (Jacob Emden, Moses Mendelssohn, Isaac Satanow, Salomon Maimon, Ephraim Joseph Hirschfeld) unterschiedliche, teils affirmative, teils stark abwertende Haltungen gegenüber der Kabbala, die sich nicht zuletzt aus der für die Haskala typischen Form der Zwei-Seiten-Verteidigung verstehen läßt: Zum einen geht es um die Aufklärung der jüdischen Mitbürger, zum anderen um die Stabilisierung der jüdischen Identität gegenüber dem nicht-jüdischen Umfeld. Zugleich skizziert Schulte die unterschiedlichen Rezeptionsbedingungen der Kabbala in der ‚jüdischen‘ und in der ‚christlichen‘ Aufklärung – für die Maskilim nämlich war die Kabbala keineswegs eine esoterische Lehre, sondern ein höchst aktuelles, in vielfältigen Formen präsentes Alltagsphänomen (z.B. im Chassidismus oder im Sabbatianismus) oder doch zumindest eine in ihren Grundzügen vertraute Tradition. Niewöhner verfolgt – ausgehend von Schultes Beitrag – das eigentümliche Phänomen der „Aufklärung mit Esoterik“ anhand der unterschiedlichen Rezeption von Maimonides’ *Mischneh Torah* und *More Nevuchim* zu ihrer Entstehungszeit im Hochmittelalter und im 18. Jahrhundert: In der Aufklärung gewinnt mit einiger interpretatorischer Virtuosität gerade die eigentlich esoterische Schrift – *More Nevuchim* – das Interesse der Aufklärer, weil sich mit ihr gegen Kabbalismus und Talmudismus argumentieren läßt.

Ähnlich wie Schulte und Niewöhner demonstrieren die Beiträge von Diethard Sawicki und Anne Conrad die für ein eindimensionales Verständnis von Aufklärung irritierende Vielschichtigkeit der Auseinandersetzung um „Geister“ und „Geisterseher“ in den verschiedenen Konfessionen, religiösen Strömungen oder mehr oder weniger kritischen Debatten zum Thema (z.B. bei Justus Christian Hennings, Emanuel Swedenborg, Immanuel Kant oder Friedrich Schiller). Der Band endet mit vier exemplarischen Studien: Manfred Engel und Gernot Helmreich untersuchen die Kommunikationsregeln im aufklärerischen Diskurs am Beispiel der Zeitschrift *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung* (1787–1791), die sich kritisch mit der Berliner Spätaufklärung auseinandersetzt. Offensichtlich wird dabei vor allem, wie variabel die gängigen Maximen der Vernünftigkeit oder der empirischen Absicherung eingesetzt wurden, und das eben auch hinsichtlich esoterischer Bereiche wie der Universalznei oder des Magnetismus. Cerstin Bauer-Funke analysiert die Sades Erzählung *Aventure incompréhensible et attestée par toute und province*, in der de Sade im Lebenslauf eines Teufelsbündlers esoterische Themen spiegelt. Den politischen Implikationen des Mesmerismus beziehungsweise von Saint-Martins Theosophie widmen sich Anneliese Ego und Jochen Schlobach.

Fast alle Beiträge behandeln ihr Thema auf hohem, sehr kenntnisreichem Niveau, sind klar aufgebaut und verständlich formuliert, mithin im besten Sinne exoterisch geschrieben. Sie arbeiten das historische Material vielfach in Überblicksdarstellungen auf, die durch Fallbeispiele konkretisiert werden.

Methodisch handelt es sich vorwiegend um geistes-, ideen- oder problemgeschichtliche Ansätze. Nicht immer wird dabei die tagungsleitende Frage nach dem Verhältnis von „Aufklärung und Esoterik“ mit letzter Bestimmtheit in den Blick genommen – aber vielleicht ist gerade das nach der jeweiligen detail- und facettenreichen Darstellung auch nicht mehr möglich. Ob damit ein alternatives oder ein eher korrelatives Interpretationsangebot zur bisherigen Aufklärungsforschung gemacht wird, ob also das Verhältnis der „Aufklärung“ zu den hermetischen oder mystischen, den kabbalistischen, magischen oder astrologischen Elementen in den Diskursen des 18. Jahrhunderts intrinsisch oder extrinsisch zu fassen ist, entscheiden die Beiträge uneinheitlich. Der Tagungsband setzt jedenfalls wichtige neue Akzente und bündelt eine in der vorliegenden Forschung immer wieder aufgeworfene Fragestellung zu einem Untersuchungszusammenhang, der sich meines Erachtens – wie Neugbauer-Wölk selbst andeutet (S. 188f.) – durchaus mit der laufenden Tendenz der Aufklärungsforschung verbinden lässt und die Notwendigkeit einer komplexen und offenen Epochendefinition verdeutlicht.

Humboldt-Universität Berlin
Institut für deutsche Literatur
Unter den Linden 6
D-10099 Berlin
steffen.martus@rz.hu-berlin.de

Steffen Martus