

# Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts

## Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg

vorgelegt von

**Julian Strube**

Erstgutachter: Prof. Dr. Michael Bergunder

Zweitgutachter: Prof. Dr. Wouter Hanegraaff

Heidelberg am 25. Februar 2015



J'ai vu Saint-Simon le prophète,  
Riche d'abord, puis endetté,  
Qui des fondements jusqu'au faite  
Refaisait la société.  
Plein de son œuvre commencée,  
Vieux, pour elle il tendait la main,  
Sûr qu'il embrassait la pensée  
Qui doit sauver le genre humain.

Fourier nous dit : Sors de la fange,  
Peuple en proie aux déceptions !  
Travaille, groupé par phalange,  
Dans un cercle d'attractions.  
La terre, après tant de désastres,  
Forme avec le ciel un hymen,  
Et la loi qui régit les astres  
Donne la paix au genre humain !

Enfantin affranchit la femme,  
L'appelle à partager nos droits.  
Fi ! dites-vous ; sous l'épigramme  
Ces fous rêveurs tombent tous trois.  
Messieurs, lorsqu'en vain notre sphère  
Du bonheur cherche le chemin,  
Honneur au fou qui ferait faire  
Un rêve heureux au genre humain !

Qui découvrit un nouveau monde ?  
Un fou qu'on raillait en tout lieu.  
Sur la croix que son sang inonde  
Un fou qui meurt nous lègue un Dieu.  
Si demain, oubliant d'éclore,  
Le jour manquait, eh bien ! demain,  
Quelque fou trouverait encore  
Un flambeau pour le genre humain.

Béranger



## PART I – EINLEITUNG UND GRUNDLAGEN

<b>1. EINLEITUNG UND GRUNDLAGEN</b>	<b>3</b>
<b>1.1. Der neo-katholische Sozialismus des Abbé Constant</b>	<b>3</b>
1.1.1. Ein revolutionäres Christentum	3
1.1.2. Sozialismus	6
1.1.3. Neo-Katholizismus	10
<b>1.2. Der Okkultismus von Eliphas Lévi</b>	<b>11</b>
1.2.1. Die Trennung von Constant und Eliphas Lévi	11
1.2.2. „Okkultismus“	15
1.2.3. „Esoterik“	19
1.2.4. Das Problem der Dichotomie und die „Modernität“ des Okkultismus	24
<b>1.3. Hauptthesen und Fragestellungen</b>	<b>26</b>
1.3.1. Vom neo-katholischen Sozialismus zum Okkultismus	26
1.3.2. Sozialismus, Esoterik und Religion	27
1.3.3. Das 19. Jahrhundert und die Bestimmung von „Religion“	29
<b>1.4. Zum genealogischen Ansatz dieser Arbeit</b>	<b>31</b>
1.4.1. Diskurs	31
1.4.2. Genealogie	33
1.4.3. Identität	35
1.4.4. Methode	36

## PART II – DER SOZIALISTISCHE KONTEXT

<b>2. SOZIALISMUS UND RELIGION</b>	<b>41</b>
<b>2.1. Die Verdeckung der religiösen Wurzeln des Sozialismus</b>	<b>42</b>
2.1.1. Die vergessenen Sozialismen	42
2.1.2. Das marxistische Verdikt: Utopischer Sozialismus	45
2.1.3. Einfluss auf die deutschsprachige Forschung	50
<b>2.2. Die Wiederentdeckung der Religion</b>	<b>54</b>

2.2.1.	Romantikforschung	54
2.2.2.	Die französische Soziologie	61
2.2.3.	Die angelsächsische Geschichtsforschung	66
<b>2.3.</b>	<b>Der religiös geprägte Entstehungskontext</b>	<b>69</b>
2.3.1.	Sozialismus	70
2.3.2.	Kommunismus	82
<b>2.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>91</b>
<b>3.</b>	<b>SOZIALISMUS UND ESOTERIK</b>	<b>97</b>
<b>3.1.</b>	<b>Forschungsperspektiven</b>	<b>99</b>
3.1.1.	Romantik, Mystik und Sozialismus	99
3.1.2.	Sozialismus in der Esoterikforschung	103
<b>3.2.</b>	<b>Zeitgenössische Studien über den Sozialismus (1840-1852)</b>	<b>106</b>
3.2.1.	Louis Reybaud: Mystizismus und Illuminismus	106
3.2.2.	Giuseppe Ferrari: Die Sozialisten als okkulte Wissenschaftler	107
3.2.3.	Sudre, Franck und Thonissen: Sozialismus als Häresiegeschichte	111
<b>3.3.</b>	<b>Die „mystischen Sozialisten“ unter der Julimonarchie</b>	<b>115</b>
3.3.1.	Die Verwendung von <i>ésotérisme</i> bei Pierre Leroux und Jacques Matter	115
3.3.2.	Die Fourieristen und die <i>théosophie</i>	121
3.3.3.	Die Saint-Simonisten: Lessing, der Martinismus, de Maistre und Ballanche	126
<b>3.4.</b>	<b>Zentrale Aspekte der sozialistischen Ideen</b>	<b>132</b>
3.4.1.	Das Streben nach universeller Einheit	132
3.4.2.	Religion und Wissenschaft	136
3.4.3.	Romantische Aufklärungskritik	138
<b>3.5.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>142</b>

## PART III – DER NEO-KATHOLISCHE KOMMUNISMUS DES ABBÉ CONSTANT

<b>4.</b>	<b>CONSTANTS KLERIKALE AUSBILDUNG</b>	<b>149</b>
<b>4.1.</b>	<b>Das kleine Seminar von Saint-Nicolas du Chardonnet</b>	<b>150</b>
4.1.1.	Die Situation der katholischen Kirche	150
4.1.2.	Der Unterricht auf Saint-Nicolas	154

4.1.3.	Die Julirevolution	158
<b>4.2.</b>	<b>Das Priesterseminar von Saint-Sulpice</b>	<b>160</b>
4.2.1.	Frère und der Konflikt um die neo-katholische Bewegung	160
4.2.2.	Constants Polemik gegen Saint-Sulpice	164
4.2.3.	Der Generationenkonflikt unter der Julimonarchie	167
<b>4.3.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>170</b>
<b>5.</b>	<b>DER NEO-KATHOLIZISMUS</b>	<b>173</b>
<b>5.1.</b>	<b>Historischer Überblick</b>	<b>174</b>
5.1.1.	Aufstieg und Fall der neo-katholischen Bewegung	174
5.1.2.	Lamennais' Bruch mit Rom	178
<b>5.2.</b>	<b>Zentrale Aspekte des Neo-Katholizismus</b>	<b>181</b>
5.2.1.	Der romantische Kontext	182
5.2.2.	Die Uroffenbarung und die <i>science catholique</i>	186
5.2.3.	Orientalismus und Traditionalismus	189
<b>5.3.</b>	<b>Überlappungen mit dem Sozialismus</b>	<b>192</b>
5.3.1.	Kontinuität der Ideen des „neuen Lamennais“	192
5.3.2.	Die Debatten über Tradition, Wissenschaft und Theokratie	196
5.3.3.	Wahrnehmungen zeitgenössischer Kritiker	202
<b>5.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>205</b>
<b>6.</b>	<b>CONSTANTS REVOLUTIONÄRES CHRISTENTUM VON 1841</b>	<b>209</b>
<b>6.1.</b>	<b>Constants Radikalisierung</b>	<b>210</b>
6.1.1.	Eine Initiation in das Leben	210
6.1.2.	Der Kreis der <i>petits romantiques</i>	212
6.1.3.	Constants Rückzug ins Kloster von Solesmes	215
<b>6.2.</b>	<b>Die radikalen Schriften von 1841</b>	<b>223</b>
6.2.1.	Der Gott der Revolution	223
6.2.2.	Die Erlösung der Menschheit: Jesus, <i>la femme</i> und Lucifer	228
6.2.3.	Die verborgene Tradition der wahren Religion	235
<b>6.3.</b>	<b>Unter Parias: Der romantisch-sozialistische Kontext</b>	<b>239</b>
6.3.1.	Alphonse Esquiros: Jesus als Revolutionär	239

6.3.2.	Flora Tristan: Der weibliche Messias	244
6.3.3.	Simon Ganneau: Der große Androgyn	252
<b>6.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>263</b>
<b>7.</b>	<b>CONSTANTS NEO-KATHOLISCHER SOZIALISMUS: 1842-1845</b>	<b>268</b>
<b>7.1.</b>	<b>Das „wahre Christentum“ im kommunistischen Diskurs der 1840er Jahre</b>	<b>269</b>
7.1.1.	Die Wahrnehmung Constants als „Schüler“ von Lamennais	269
7.1.2.	Constants katholischer Kommunismus	272
7.1.3.	Debatten in kommunistischen Zeitschriften	275
7.1.4.	Die Polemik Etienne Cabets	278
<b>7.2.</b>	<b>Die Mutter Gottes</b>	<b>283</b>
7.2.1.	Constants Versuch einer Rückkehr zur Kirche	283
7.2.2.	<i>La mère de Dieu</i> (1844): Ein mystischer Pantheismus	288
<b>7.3.</b>	<b>Der wahre Katholizismus: Traditionalismus, Hierarchie und Autorität</b>	<b>298</b>
7.3.1.	<i>La Fête-Dieu</i> (1845): Eine neue Form der Kirchenkritik	298
7.3.2.	<i>Le livre des larmes</i> (1845): De Maistre und die Emanzipation der Menschheit	303
<b>7.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>309</b>
<b>8.</b>	<b>DIE SYNTHESE AUS RELIGION UND WISSENSCHAFT: 1845-1846</b>	<b>313</b>
<b>8.1.</b>	<b>Korrespondenzen, Analogien und Harmonien</b>	<b>314</b>
8.1.1.	Die <i>science universelle</i> im <i>Livre des larmes</i> (1845)	314
8.1.2.	<i>Les trois harmonies</i> (1845): Der romantische Kontext	318
<b>8.2.</b>	<b>Fourier und Swedenborg</b>	<b>323</b>
8.2.1.	Constants Hinwendung zum Fourierismus	323
8.2.2.	<i>La vérité sur toutes choses</i> (1845): Swedenborg, Mesmer und Fourier	326
8.2.3.	<i>L'émancipation de la femme</i> (1846): Die sozialistischen Propheten	330
8.2.4.	<i>La dernière incarnation</i> (1846): Der Sozialismus als universelle Religion	333
<b>8.3.</b>	<b>Quellen für Constants Swedenborg-Rezeption</b>	<b>336</b>
8.3.1.	Constant Chéneau und die französische Swedenborg-Rezeption	336
8.3.2.	Der <i>Livre mystique</i> von Honoré de Balzac	339
8.3.3.	War Constant Esoteriker?	346
<b>8.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>348</b>



<b>9.</b>	<b>POLITISCHER AKTIVISMUS BIS ZUM STAATSTREICH: 1847-1851</b>	<b>352</b>
<b>9.1.</b>	<b>Der Tod des Abbé Constant und die Rückkehr des göttlichen Revolutionärs</b>	<b>353</b>
9.1.1.	Constants Ehe mit Marie-Noémi Cadiot	353
9.1.2.	<i>La voix de la famine</i> (1846): Der Tod des Abbé Constant	354
9.1.3.	Polnischer Messianismus und revolutionäre Gewalt (1847)	358
9.1.4.	Constants sozialistischer Roman: Thélème und Phalanstère (1847)	361
<b>9.2.</b>	<b>Die Revolution von 1848</b>	<b>364</b>
9.2.1.	Die Februarrevolution und das Scheitern des Sozialismus (1848-1851)	364
9.2.2.	Radikale Clubs und Zeitungen	369
9.2.3.	<i>Le testament de la liberté</i> (1848) – ein Wendepunkt?	374
9.2.4.	Fauvety, Esquiros und Constant vor dem Scherbenhaufen des Sozialismus	381
<b>9.3.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>385</b>
 <b>PART IV - OKKULTISMUS</b>  		
<b>10.</b>	<b>DIE ENTDECKUNG DER KABBALA: 1851</b>	<b>391</b>
<b>10.1.</b>	<b>Der <i>Dictionnaire de littérature chrétienne</i> (1851)</b>	<b>392</b>
10.1.1.	Constants ambivalenter Beitrag zur <i>science catholique</i>	392
10.1.2.	Kabbala und christliche Esoterik: Jacques Matter und Adolphe Franck	396
10.1.3.	Der Sozialismus als Erbe der Kabbala	398
<b>10.2.</b>	<b>Der katholische Kontext</b>	<b>401</b>
10.2.1.	Neo-katholische Perspektiven auf die Kabbala	401
10.2.2.	Der Zusammenhang mit den <i>sciences occultes</i>	402
<b>10.3.</b>	<b>Der romantisch-sozialistische Kontext</b>	<b>405</b>
10.3.1.	Die Revolution als Tochter der Kabbala: Alphonse Esquiros	405
10.3.2.	Mystische Revolutionäre und rote Propheten: Gérard de Nerval	408
<b>10.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>411</b>
<b>11.</b>	<b>ORIENTIERUNGSJAHRE: 1852-1853</b>	<b>414</b>
<b>11.1.</b>	<b>„Bonapartismus“ und absoluter Sozialismus: Der <i>Moniteur parisien</i> (1852)</b>	<b>415</b>
11.1.1.	Napoleon als Vollender der Revolution	415

11.1.2.	Die Unmündigkeit des Volkes und Constants theokratischer Sozialismus	419
<b>11.2.</b>	<b>Hoëné Wronski</b>	<b>422</b>
11.2.1.	Absolute Philosophie und Messianismus	422
11.2.2.	Die ambivalente Polemik gegen Mystik und Sozialismus	426
11.2.3.	War Wronski Esoteriker?	428
11.2.4.	Die Bedeutung Wronskis für Constant	430
<b>11.3.</b>	<b>Die Artikel der <i>Revue progressive</i> (1853)</b>	<b>433</b>
11.3.1.	Die Ankunft der <i>tables tournantes</i> (1853)	433
11.3.2.	Die <i>sciences occultes</i> und das Tarot	437
11.3.3.	Jean-Marie Ragnons <i>occultisme</i> und die Rezeption der Freimaurerei	439
11.3.4.	Der <i>Livre rouge</i> und der <i>Grand livre du destin</i>	445
<b>11.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>447</b>
<b>12.</b>	<b>DIE SUCHE NACH EINEM NEUEN SOZIALISMUS: 1854-1856</b>	<b>453</b>
<b>12.1.</b>	<b>Die Reise nach London und ihr Kontext</b>	<b>454</b>
12.1.1.	Das magische Ritual in London	454
12.1.2.	Die spiritualistischen Magnetisten	459
12.1.3.	Magnetismus und Sozialreform	462
<b>12.2.</b>	<b>Die <i>Revue philosophique et religieuse</i> (1855-1856)</b>	<b>468</b>
12.2.1.	Das <i>refugium peccatorum</i> des theosophischen Sozialismus	468
12.2.2.	Die Kabbala und das Tarot als Schlüssel zum wahren Christentum	473
12.2.3.	Die Debatten über den Inhalt der künftigen Synthese	476
<b>12.3.</b>	<b>Das personale Netzwerk</b>	<b>479</b>
12.3.1.	Die Salons von Fauvety	479
12.3.2.	Die freimaurerischen Hintergründe der <i>Revue</i>	481
<b>12.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>484</b>
<b>13.</b>	<b>VOM SOZIALISMUS ZUM OKKULTISMUS: 1856-1861</b>	<b>487</b>
<b>13.1.</b>	<b>Das okkultistische Hauptwerk</b>	<b>488</b>
13.1.1.	Eliphas Lévi und A. Constant	488
13.1.2.	Überblick und politischer Charakter	490
<b>13.2.</b>	<b>Magie als Tradition und Wissenschaft</b>	<b>493</b>

13.2.1.	Magie als katholische Tradition	493
13.2.2.	Okkultismus	498
13.2.3.	Magie als universelle Wissenschaft	501
<b>13.3.</b>	<b>Zur Rezeption älterer Quellen</b>	<b>505</b>
13.3.1.	Kabbala	505
13.3.2.	Tarot	511
<b>13.4.</b>	<b>Magie und Politik</b>	<b>513</b>
13.4.1.	Kirchenkritik, Fortschritt und Revolution	513
13.4.2.	Die Initiatoren und die Emanzipation des Volkes	519
<b>13.5.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>526</b>
<b>14.</b>	<b>MAGIE IM KONTEXT VON MAGNETISMUS UND SPIRITISMUS</b>	<b>531</b>
<b>14.1.</b>	<b>Constants Rezeption des Magnetismus</b>	<b>532</b>
14.1.1.	Das Verhältnis zu den spiritualistischen Magnetisten	532
14.1.2.	Constants magnetistisch-magische Theorie	535
<b>14.2.</b>	<b>Spiritismus</b>	<b>541</b>
14.2.1.	Abgrenzung vom Spiritismus	541
14.2.2.	Satan und Baphomet	544
<b>14.3.</b>	<b>Die Rezeption frühneuzeitlicher Schriften</b>	<b>551</b>
14.3.1.	Magie	551
14.3.2.	Magische Rituale	556
<b>14.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>561</b>
<b>15.</b>	<b>DER KABBALIST UND SEINE SCHÜLER (1862-1875)</b>	<b>564</b>
<b>15.1.</b>	<b>Die Gleichzeitigkeit von Sozialismus und Okkultismus</b>	<b>565</b>
15.1.1.	Politische Reflektionen eines Magiers	565
15.1.2.	Radikalisierung im Vorfeld der Pariser Kommune	567
15.1.3.	Der Katechismus des wahren Sozialismus	573
<b>15.2.</b>	<b>Die Vorläufer eines „okkultistischen“ Netzwerkes</b>	<b>576</b>
15.2.1.	Der wachsende Kreis von Anhängern und Rezipienten	576
15.2.2.	Die Rolle der Freimaurerei	578
15.2.3.	Internationale Kontakte	580

15.2.4.	Constants Lebensende und das rasche Vergessen	585
<b>15.3.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>586</b>
<b>16.</b>	<b>DIE WIEDERENTDECKUNG VON ELIPHAS LÉVI</b>	<b>589</b>
<b>16.1.</b>	<b>Die Institutionalisierung der Esoterik</b>	<b>590</b>
16.1.1.	Die Theosophische Gesellschaft als Impulsgeber	590
16.1.2.	Der Ordre Martiniste und die Spaltung zwischen Ost und West	594
<b>16.2.</b>	<b>Die Rezeption der Schriften von Eliphas Lévi</b>	<b>597</b>
16.2.1.	Papus und Stanislas de Guaita	597
16.2.2.	Die Okkultisten und die Politik	601
<b>16.3.</b>	<b>Die Biographen</b>	<b>605</b>
16.3.1.	Arthur Edward Waite	605
16.3.2.	Waites Einfluss auf deutsche Rezipienten	610
16.3.3.	Paul Chacornac	612
<b>16.4.</b>	<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>616</b>
<b>17.</b>	<b>SCHLUSSTEIL</b>	<b>618</b>
<b>17.1.</b>	<b>„Sozialismus“</b>	<b>618</b>
<b>17.2.</b>	<b>„Okkultismus“</b>	<b>623</b>
<b>17.3.</b>	<b>„Religion“</b>	<b>627</b>
	<b>ABBILDUNGSVERZEICHNIS</b>	<b>632</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>634</b>

## Vorwort

Das gegenwärtige Europa – oder im weiteren Sinne: „der Westen“ – betrachtet sich gemeinhin als eine aufgeklärte, säkulare Zivilisation. Im gelehrten und politischen Diskurs scheint die Selbstgewissheit vorzuherrschen, das Erbe eines Fortschritts zu vertreten, der zu einer „Modernisierung“ und somit zu einer „Säkularisierung“ der Gesellschaft geführt habe. Dem 19. Jahrhundert kommt dabei als dem auf die „Aufklärung“ folgenden Jahrhundert eine besondere Rolle zu. In der Tat zeugen zahllose Quellen vom enthusiastischen Fortschrittsglauben jener Zeit, dem Victor Hugo in seinem 1862 erschienenen Meisterwerk *Les misérables* Ausdruck verlieh, als er einen Barrikadenkämpfer seinen Mitstreitern zurufen ließ: „Bürger, das 19. Jahrhundert ist groß, aber das 20. Jahrhundert wird glücklich sein.“<sup>1</sup> Dieser Glaube wurde durch die Gräueltaten der Weltkriege tiefgehend erschüttert. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das Erbe der Aufklärung, ja sogar ihr Wesen infrage gestellt. In den vergangenen Jahrzehnten wurden die zusammenhängenden Thesen der „Säkularisierung“ und „Modernisierung“ vonseiten der Forschung kritisch beleuchtet und zumindest stark relativiert, wenn nicht rundum abgelehnt. Auf die eingangs beschriebene „westliche Identität“ hatte dies jedoch bisher vergleichsweise marginale Auswirkungen.

Die vorliegende Arbeit möchte einen Beitrag zum Verständnis dieser Identität leisten und dabei ein besonderes Augenmerk auf das Verhältnis von „Religion“, „Wissenschaft“ und „Politik“ legen. Für die Entstehung der „modernen“ Bedeutung dieser Bezeichnungen war das 19. Jahrhundert zweifelsohne maßgeblich. Bisher wurden die Thesen der Säkularisierung und Modernisierung jedoch vor allem in Bezug auf das 20. Jahrhundert untersucht, das in den Augen vieler Kommentatoren eine „Rückkehr“ Religion – sei es auch etwa in der Gestalt „politischer Religionen“ – bedeutete. Dies impliziert, dass Religion zuvor verschwunden war oder zumindest stark an Bedeutung eingebüßt hatte. Doch kann im Folgenden gezeigt werden, dass sich im 19. Jahrhundert ein weitaus komplexeres Bild zeigt als dasjenige einer teleologisch voranschreitenden Säkularisierung und eines damit einhergehenden religiösen Bedeutungsschwunds.

Die Aufklärung und die Französische Revolution haben kein Verschwinden von Religion, sondern eine vielgestaltige Pluralisierung zur Folge gehabt. Weit bis in das 19. Jahrhundert hinein setzten sich gerade die „progressiven“, sozialreformerischen Kräfte keineswegs eine „Säkularisierung“ zum Ziel, sondern

---

<sup>1</sup> Hugo, *Les misérables*, Bd. 9/1, 55.

ganz im Gegenteil die Schaffung einer Einheit von Religion und Politik, sowie einer „Synthese“ aus Religion, Philosophie und Wissenschaft. Unter „Fortschritt“ verstanden Sozialisten wie der Barrikadenkämpfer aus *Les misérables* keine Zurückdrängung der Religion, sondern die Entfaltung eines göttlichen Heilsplans, der schon bald eine durch und durch religiös geprägte vollkommene Gesellschaftsordnung verwirklichen werde. Weil diese frühen Formen des französischen Sozialismus weitgehend in Vergessenheit geraten sind, sind ihre religiösen Identitäten heute kaum noch bekannt. Doch zeugen sie eindrücklich davon, dass das 19. Jahrhundert entscheidend davon geprägt war, den Platz der Religion in der postrevolutionären Gesellschaft neu zu bestimmen und nicht zuletzt zu verhandeln, was unter „Religion“, „Wissenschaft“ oder „Vernunft“ überhaupt zu verstehen sei. Die exemplarische Betrachtung progressiver sozialistischer Strömungen wird daher tiefgehende Einblicke in die historische Formierung der westlichen Identität ermöglichen und damit hoffentlich im Kleinen eine aufklärerische Funktion erfüllen.

Ermöglicht wurde die vorliegende Arbeit durch ein Stipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes. Für die vielseitige Unterstützung und die zahlreichen Anregungen, die ich in diesem Rahmen erfahren habe, bin ich sehr dankbar. Dies gilt auch für meine Betreuer Michael Bergunder und Wouter Hanegraaff, die diese Dissertation mit viel Rat und Tat begleitet haben.

Ohne den Austausch mit zahlreichen Kollegen und Freunden wären die im Folgenden dargelegten Gedankengänge um etliche Einsichten und Nuancen ärmer. Während meines Aufenthaltes an der Universität von Amsterdam und infolgedessen durfte ich vor allem mit Egil Asprem, Dylan Burns, Julie und Yossi Chajes, Colin Duggan, Joshua Levi Ian und Kathryn Gentzke, Kennet Granholm, Christian Greer, Per Faxneld, Peter Forshaw, Andreas Kilcher, Ruben van Luijk, Marco Pasi, Rafał Prinke, Bernd-Christian Otto, Francisco Santos Silva und Kocku von Stuckrad hilfreiche Diskussionen führen und viele prägende Erfahrungen teilen. Auch bedeuteten die verschiedenen Teilnahmen an den Treffen der DFG-Paketgruppe „Gesellschaftliche Innovation durch nichthegegoniale Wissensproduktion“ einen großen Gewinn für mich. Es sei daher Aurélie Choné, Bernard Geoghegan, Christian Kassung, Anna Lux, Christine Maillard, Gerhard Mayer, Simone Natale, Sylvia Paletschek, Erhard Schüttpelz, Maren Sziede, Ehler Voss und Helmut Zander herzlich gedankt. Wiederholte Einladungen, hilfreiche Informationen und den Zugang zu schwer erhältlichem Quellenmaterial verdanke ich den Mitarbeitern des IGPP in Freiburg: Andreas Anton, Eberhard Bauer, Gerhard Mayer, Uwe Schellinger, Michael Schetsche und Ina Schmied-Knittel. Während meines Forschungsaufenthaltes in Paris erfuhr ich viel Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft, wofür ich vor allem Jean-Pierre Brach, Nicole Edelman und Jean-Pierre Laurant zu Dank verpflichtet bin.

Meine wissenschaftliche Prägung verdanke ich in erster Linie der Heidelberger Religionswissenschaft. Ich möchte daher Gregor Ahn, Inken Prohl sowie den Mitarbeitern des Lehrstuhls danken, vor allem

xiv

Nadja Miczek und Anne-Laurence Maréchal-Haas. Eine für mich besonders wichtige Institution waren die von Michael Bergunder regelmäßig veranstalteten Kolloquien und Oberseminare, die den theoretisch-methodischen Ansatz dieser Arbeit maßgeblich beeinflusst haben. Allen Teilnehmern, sowie denjenigen der damit verbundenen konspirativen Treffen, sei an dieser Stelle herzlich gedankt, vor allem Uli Harlass, Jörg Haustein, Sara Heinrich, Rafael Klöber, Kathrin Kohle, Giovanni Maltese, Susanne Oeser, Dimitry Okropiridze, Antony Pattathu, Jérémie Steiger und Yan Suarsana.

Meine Partner und Trainer aus dem Boxgymnasium Heidelberg sorgten während der vergangenen Jahre dafür, dass meine Knochen ungleich der von mir konsultierten Bücher nur recht wenig verstaubten und auch nur in vereinzelt Fällen brachen.

Für die Begleitung der entscheidenden Phase dieser Arbeit und die tatkräftige Unterstützung möchte ich besonders Katja Rakow danken. All dies wäre nicht möglich gewesen ohne meine engsten Freunde und meine Familie. Unendlicher Dank gebührt meiner Mutter Christine.

Heidelberg, den 23. Februar 2015





# Part I

Einleitung und Grundlagen



# 1. Einleitung und Grundlagen

Nous vivons, à ce que prétendent les gens bien informés, dans une époque d'incrédulité et de scepticisme. – Pourtant, ce ne sont pas les dieux qui manquent, ni les prophètes.<sup>2</sup>

Gérard de Nerval

## 1.1. Der neo-katholische Sozialismus des Abbé Constant

### 1.1.1. Ein revolutionäres Christentum

Gegen Ende des Jahres 1840 verfasste der 30-jährige Alphonse-Louis Constant auf dem Dachboden des Collège de Juilly eine der radikalsten sozialistischen Schriften seiner Zeit. Der junge Kleriker hatte zu diesem Zeitpunkt bereits eine turbulente und schmerzhaft Entwicklung durchgemacht. Vier Jahre zuvor hatte er als Diakon das Priesterseminar von Saint-Sulpice wegen einer Liebesaffäre verlassen müssen, kurz vor seiner Ordination. Nachdem sich seine Mutter aufgrund des klerikalen Scheiterns ihres Sohnes das Leben genommen hatte, verkehrte er einige Jahre in seinem Freundeskreis aus jungen Bohémiens, einer heterogenen Gruppe aus Künstlern und Sozialreformern. Der Versuch einer Rückkehr in das geistliche Leben scheiterte, nachdem er im Juli 1839 in das Dominikanerkloster von Solesmes eingetreten war, dieses jedoch nach Konflikten bald wieder verlassen musste und abermals verzweifelt auf der Suche nach einer neuen Perspektive war. Das Angebot einer Lehrposition in Juilly, der von ihm sehnlich erwartete Hoffnungsschimmer, sollte bald zum bisherigen Tiefpunkt in seinem Leben führen. Der Leiter des Collège, Henri de Bonnechose, hatte für ihn nicht etwa die Funktion eines Lehrers vorgesehen, sondern die eines *maître d'étude* der niedrigsten Stufe – eines „Hofhundes“, *chien de cour*, wie Constant verbittert niederschrieb.<sup>3</sup> Der ungeheizte und schlecht isolierte Dachboden, auf dem er sich in seiner dünnen und abgetragenen Soutane zusammenkauerte, um sich seinen

---

<sup>2</sup> Nerval, „Les dieux inconnus“.

<sup>3</sup> Constant, *Assomption*, XIII. Als *maître d'étude* war es Constants Aufgabe, die ihm anvertrauten Schüler zu überwachen und den Großteil des Tages mit ihnen zu verbringen. Ihm wurde bald der niedrigste Rang eines Aufsehers zugeteilt, der mit lediglich 400 Francs pro Jahr vergütet wurde. Dies lag weit unter dem Gehalt eines *maître* der untersten 3. Klasse, der 700 Francs erhielt. Siehe hierzu Buisson, *Nouveau dictionnaire*.

„entmutigenden Reflexionen“ hinzugeben, habe einerseits als „Kerker“ für die Schüler gedient, andererseits als „Zwinger“ für Hofhunde wie ihn.<sup>4</sup>

Seiner Meinung nach war ihm in Juilly einmal mehr das wahre Gesicht der Priester offenbart worden: Dem Versuch, seinen „verdorbenen Schülern“ mit Liebe zu begegnen, sei Verachtung entgegengeschlagen. Mit Härte und Kälte habe man ihn schikaniert, ihn wie einen Gefangenen behandelt, seine Post überwacht. „Ich kam nicht umhin zu glauben, dass man bei all dem höhere Anweisungen befolgte, und ich spürte alles, was ich vom Klerus zu erwarten hatte.“<sup>5</sup> Eine Rückkehr in den Schoß der Kirche, das wurde ihm nun immer deutlicher, blieb ihm verwehrt. In diesem desolaten Zustand verfasste er heimlich seine *Bible de la liberté*. „Man erklärt sich leicht die Schreie der Entrüstung, von denen das Buch voll ist, gegen eine Gesellschaft, deren Moralisten so tiefgründig verdorben sind“, schrieb er später zur Verteidigung seines Inhalts.<sup>6</sup> Es erschien am 13. Februar 1841, nachdem ein Beauftragter des Erzbischofs von Paris noch vergeblich versucht hatte, Constant durch eine finanzielle Zuwendung von der Publikation abzuhalten. Constant ließ dem Prälaten antworten, dass er froh darüber sei, „zum Rebell und Häretiker geworden zu sein“, und dass er nicht beabsichtige, seine Überzeugungen zu verkaufen.<sup>7</sup> Obwohl die *Bible de la liberté* bereits eine Stunde nach dem Druck beschlagnahmt wurde, konnten zahlreiche Exemplare gerettet und erfolgreich verbreitet werden. Der Polizeipräfekt von Paris stellte später fest, dass sie zu den bei Razzien am häufigsten gefundenen Schriften zählte.<sup>8</sup> Die staatliche Reaktion ließ nicht lange auf sich warten: Im April 1841 wurde Constant inhaftiert und am 11. Mai zusammen mit seinem Verleger und Freund Auguste-Pierre Le Gallois, der im Gegensatz zu ihm mit einem Verteidiger erschienen war, vor Gericht gestellt. Nachdem der Staatsanwalt Jean-Isidore Partarrieu-Lafosse<sup>9</sup> mehrere Passagen aus der *Bible* vor den Geschworenen verlesen hatte, wandte er sich mit folgendem Plädoyer an sie:

Das Buch des Abbé Constant ist eines derjenigen, die die Ideen einer ganzen Sekte reproduzieren, und das aus derselben vergifteten Quelle geschöpft hat. Es existiert nämlich eine Schule, die, indem sie als Standarte den Namen eines alten Priesters ergreift, der von Ihren Vorgängern ebenfalls bestraft worden ist, irgendeine wie auch immer geartete neue Religion einführen möchte, deren erstes Dogma der Umsturz unserer gesamten sozialen Ordnung ist, die als grundsätzlich böse angeklagt wird. Die Abschaffung aller Autorität, die absoluteste Unabhängigkeit, der totale Aufstand in allen Formen, dies sind ihre bevorzugten Mittel. Päpste des Hochmuts, zweifeln sie jedwede Zügelung des Menschen an und vergöttlichen ihn im

---

<sup>4</sup> Constant, *Assomption*, XXIII f.

<sup>5</sup> Ebd., XXIV f.

<sup>6</sup> Ebd., XXV.

<sup>7</sup> Ebd., XXVI.

<sup>8</sup> Johnson, *Utopian*, 71.

<sup>9</sup> Thevenin, *Tableau*, 25.

Namen einer angeblichen Souveränität, für die sie keinerlei Grenzen kennen. Glauben Sie nicht, dass es sich dabei um Träume ohne Gefahren handelt. Es gibt viele Phantasten, die von diesem religiösen Schein, diesen mystischen Ekstasen der falschen Propheten verführt und fasziniert werden.<sup>10</sup>

Constant dachte in seiner Verteidigungsrede nicht daran, sich für den Inhalt seines Buches zu entschuldigen. Er bezeichnete sich als Märtyrer, als „ein Kind des Volkes“, das mit ihm gelitten und seine Leiden offen zum Ausdruck gebracht habe. Mord und Gewalt lehnte er ab, rechtfertigte aber seine Angriffe auf die aktuelle Gesellschaftsordnung: „Eine überhöhte Liebe für die Menschheit ist mein ganzer Fehler.“<sup>11</sup> Den intervenierenden Versuch des Anwalts von Le Gallois, ein Bedauern über die Publikation zum Ausdruck zu bringen, wies Constant brüsk zurück und weigerte sich ebenso wie sein Verleger, jedwede Reue zu zeigen.<sup>12</sup> Nach 10-minütiger Beratung verurteilten die Geschworenen Constant zu 8 Monaten Gefängnis, Le Gallois zu 3 Monaten, und beide zu einer Geldstrafe von je 300 Francs, beinahe ein Jahresgehalt Constants.<sup>13</sup> Rom hatte das Buch bereits am 30. März auf den Index gesetzt.<sup>14</sup> Der Prozess machte Constant schlagartig über die Landesgrenzen hinaus berühmt und die *Bible de la liberté* zum Gegenstand von mit großer Heftigkeit ausgetragener Kontroversen im sozialreformerischen Lager. Sie markierte den Beginn einer Reihe von Schriften, mit denen sich Constant in den 1840er Jahren als einer der bemerkenswertesten Vertreter eines christlichen revolutionären Sozialismus profilierte.

Das Vorbild Constants, der von Partarrieu-Lafosse erwähnte „alte Priester“, war Félicité Lamennais (1782-1854),<sup>15</sup> der Begründer der „neo-katholischen“ Bewegung. Im Jahr 1834 hatte er durch die Publikation seiner *Paroles d'un croyant* – eines der einflussreichsten Bücher seiner Zeit – mit Rom gebrochen und seitdem mit erstaunlichem Erfolg ein radikales revolutionäres Christentum gepredigt. Seine Ideen waren maßgeblich für eine neue Dynamik unter den französischen Sozialreformern verantwortlich, für eine Verbindung sozialistischer und katholischer Identitäten. Der tief religiöse, eschatologische Charakter seiner Schriften, die von Partarrieu-Lafosse angeprangerte Mischung aus christlicher Mystik und sozialrevolutionärer Polemik passen aus heutiger Perspektive nur schwer zu dem, was man unter „Sozialismus“ versteht. Doch die Ideen eines Lamennais oder Constant waren der Ausdruck genereller sozialistischer Tendenzen der 1830er und 1840er Jahre, ein Ausdruck der bis

---

<sup>10</sup> Thomas, *Procès*, 19.

<sup>11</sup> Ebd., 19f.

<sup>12</sup> Ebd., 23: „[N]on, messieurs, je ne m'en repens pas.“

<sup>13</sup> Ebd., 24. Le Gallois erhob vor Gericht den Vorwurf, dass ihn die Geheimpolizei dazu habe bringen wollen, zum „Judas“ zu werden und seinen „Bruder“ zu verraten. Vgl. zum Prozessablauf zusammenfassend Chacornac, *Eliphaz Lévi*, 47-54.

<sup>14</sup> *Ami de la Religion et du Roi*, 8. Juli 1841, 53f.

<sup>15</sup> Lamennais wählte in den 1830er Jahren diesen verkürzten Namen, obwohl er eigentlich Hugues-Félicité Robert de la Mennais hieß. Beide Schreibweisen seines Nachnamens finden sich bis heute.

heute nur bruchteilhaft erforschten sozialistischen Religiosität. Mit vielen anderen Sozialreformern predigten sie die Heiligung „des Volkes“ und das Streben nach einem Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung. Dieser sollte nicht einfach nur zu einer neuen Regierungsform führen, sondern zur Verwirklichung einer universellen Einheit und Harmonie, einer Synthese aus Wissenschaft, Philosophie und Religion: Das Königreich Gottes auf Erden. Im Jahr 1846 ließ Constant in *La dernière incarnation* den zum letzten Mal wiederauferstandenen Jesus Christus auf der Erde wandeln, um die Ankunft dieser neuen Lehre zu verkünden. Im Epilog heißt es:

Der Sozialismus ist schon kein System mehr; er ist die universelle Religion aller tatkräftigen Intelligenzen und aller jungen und lebendigen Herzen.

Das Christentum wird endlich seine Versprechen erfüllen; und die Philosophie, indem sie zur Einheit durch die Synthese gelangt, wird essentiell religiös werden. Die Vernunft wird sich so für immer mit dem Glauben versöhnen.

Die Zeit des Aberglaubens ist vorbei. Man wird die Menschen nicht mehr mit mysteriösen Bildern amüsieren, man wird sie nicht mehr vor unerklärlichen Wundern zittern lassen.<sup>16</sup>

Der sozialistisch-religiöse Charakter dieser für den damaligen Sozialismus repräsentativen Gedanken hat viele Historiker und Politikwissenschaftler vor Rätsel gestellt. Ihm wurde in aller Regel nur marginale Aufmerksamkeit geschenkt, wenn er nicht komplett ignoriert oder als „irrationaler Anhang“ ausgeklammert worden ist. Verständlich wird dies vor dem Hintergrund des späteren marxistischen Verdikts, dass es sich bei ihnen um „Utopisten“ gehandelt habe, um die Vertreter eines unausgereiften, unrealistischen Sozialismus, der erst im „wissenschaftlichen“ Marxismus seine Erfüllung gefunden habe. Die Folge war eine bis heute nachwirkende Überschattung der Vorgänger von Marx und Engels. In Frankreich waren jene sozialistischen Strömungen nach der Februarrevolution von 1848 und dem Sturz der Zweiten Republik jedenfalls hoffnungslos gescheitert und versanken angesichts der Restriktionen des Zweiten Empire sowie unter den Attacken der Anhänger eines Pierre-Joseph Proudhon oder Auguste Blanqui in der Bedeutungslosigkeit. Die russische Oktoberrevolution und die beiden Weltkriege taten ihr Übriges, um sie weitgehend in Vergessenheit geraten zu lassen. Im Rahmen dieser Arbeit sollen sie jedoch im Mittelpunkt stehen.

### 1.1.2. Sozialismus

Die Geschichte des Sozialismus reicht bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zurück, als in Frankreich verschiedene sozialreformerische Theorien entwickelt worden sind, von denen diejenigen Henri Saint-

---

<sup>16</sup> Constant, *Dernière*, 119.

Simons (1760-1825)<sup>17</sup> und Charles Fouriers (1772-1837) einen herausragenden Einfluss ausübten. Basierend auf ihren Ideen, gestaltete eine jüngere Generation von Anhängern heterogene Strömungen oder *écoles* aus, die im Laufe der 1830er Jahre, breitflächig aber erst in den 1840er Jahren als *socialistes* bezeichnet worden sind.<sup>18</sup> Jene Sozialisten zeichneten sich vor allem durch ihre ambivalente Haltung gegenüber der Französischen Revolution aus, in deren Folge es in ihren Augen zu einem Zusammenbruch traditioneller gesellschaftlicher Verbindungen gekommen war, zu einer zunehmenden Fragmentierung und einem destruktiven „Egoismus“. Es war diese radikale Kritik des „Individualismus“, die zu einem zentralen Merkmal der verschiedenen sozialistischen Strömungen wurde.<sup>19</sup> Zur Linderung dieser Übel strebten sie nach einer Gesellschaft, die durch Liebe und Solidarität zusammengehalten würde, und sie versuchten dieses Ziel nicht etwa durch Gewalt, sondern durch eine friedvolle Transformation zu erreichen. Ihr Glaube an ein gemeinsames Gut der Menschen, an eine harmonische Natur, die es nur zu befreien galt, teilten die Sozialisten mit den Philosophen der Aufklärung, deren Materialismus und Atheismus sie jedoch als Wurzel aller aus der Revolution resultierenden Übel scharf ablehnten.<sup>20</sup> Die Religion der Sozialisten war eine Antwort auf Aufklärung und Revolution, die einerseits einen wahrgenommenen Schaden beheben, eine verloren gegangene oder erst noch zu erreichende Harmonie anstreben sollte, aber gleichzeitig „fortschrittlich“, „rational“, „wissenschaftlich“ sein musste.

Jener so genannte „romantische Sozialismus“ ist in den frühen 1830er Jahren aufgekommen, in den Schriften der mehr oder weniger bekannten Anhänger Saint-Simons und Fouriers. Sie gehörten ungefähr der gleichen Generation wie die großen Romantiker an: Victor Hugo, Alphonse de Lamartine, Alfred de Vigny, Honoré de Balzac oder Alfred de Musset. Geboren wurden sie unter dem Direktorium oder Napoleon, erzogen unter der Restauration. Ihre politischen Aktivitäten nahmen sie vor allem unter der Julimonarchie auf. Wie die meisten romantischen Autoren beklagten sie die desaströsen Folgen der Revolution, das intellektuelle und moralische „Vakuum“, den herrschenden Individualismus. Sie sahen es als ihre Aufgabe, dieses Vakuum mit einer neuen Lehre zu füllen, die gesellschaftliche Einheit und *association universelle* stiften, das verloren gegangene *sentiment* wiederherstellen sollte. Ebenso wie die Julimonarchie also die Zeit der großen romantischen Poeten und Autoren war, war sie Zeit des „romantischen Sozialismus“, der in einem wechselhaften und komplexen Verhältnis zu anderen Strömungen wie den Kommunisten, Demokraten oder

---

<sup>17</sup> Der volle Name Saint-Simons lautete Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint Simon. Hier wird der Entscheidung des Autors gefolgt, seinen Adelstitel abgelegt und sich nur noch „Henri Saint-Simon“ genannt zu haben. Für einen aktuellen bio- und bibliographischen Überblick, siehe die Einführung zu Saint-Simon, *Œuvres complètes 1*, Bd. 1, 1-42.

<sup>18</sup> Siehe hierzu bereits Stern, *Histoire*, Bd. 1, XXXV.

<sup>19</sup> Siehe Andrews, *Socialism's Muse*, 29, wo dies besonders konzise dargestellt wird.

<sup>20</sup> Beecher, *Victor Considerant*, 2f.

Republikanern stand. Abseits aller Differenzen teilten diese heterogenen und zerstrittenen Akteure einen Glauben an das allgemeine (männliche) Wahlrecht, an die kollektive Weisheit „des Volkes“, an die Möglichkeit zur Versöhnung der verschiedenen Klassen und Nationen und an eine Philosophie der „friedvollen Demokratie“, die eine neue Ära der Harmonie und des sozialen Friedens einzuläuten vermochte.<sup>21</sup> Darüber hinaus zeichneten sich die Sozialisten, Saint-Simonisten wie Fourieristen, durch eine regelrechte Heiligung der Frau aus. Schon Fourier hatte den berühmten Satz geschrieben, dass der soziale Fortschritt mit dem Fortschritt der Befreiung der Frauen korrespondiere,<sup>22</sup> und „Feminismus“ – Fourier verwendete erstmals das Wort *féministe* – wurde zu einem konstitutiven Merkmal zahlreicher Sozialisten.<sup>23</sup> Constant bewegte sich in den 1840er Jahren an genau den Schnittstellen von Sozialismus, Romantik und Katholizismus, die jene Ideen hervorgebracht hatten.

Die eigentliche Formierung und Ausdifferenzierung sozialistischer Strömungen unter der Julimonarchie wird angesichts der großen Enttäuschung verständlich, die unter den Sozialreformern nach der Revolution von 1830 vorherrschte. Etienne Cabet (1788-1856), der in den 1830er Jahren zum Führer der größten kommunistischen Bewegung wurde, hatte in seiner Schrift über die *Révolution de 1830 et situation présente* das berühmte Wort von der *révolution escamotée*, der davongeschmuggelten Revolution geprägt: Das Ergebnis der Revolution sei nichts Weiteres als eine „Quasi-Restauration“ gewesen, die die inneren und äußeren politischen Prinzipien der Restauration übernommen habe.<sup>24</sup> Die Julirevolution war ausgebrochen, als König Charles X. versucht hatte, gegen den Willen der vorwiegend liberal geprägten Nationalversammlung und die Verfassungsreformen seit 1789 eine absolutistische Monarchie wieder einzusetzen. Innerhalb von nur drei Tagen – den *trois glorieuses* – fiel das Regime.<sup>25</sup> Die neue Monarchie unter Louis-Philippe brachte jedoch nicht die von den Sozialreformern erhofften Verbesserungen. Genaugenommen bedeutete die Revolution nur den Wechsel von einer Form der Monarchie zur anderen. Die liberale Prägung des neuen Regimes brachte darüber hinaus eine *laissez-faire*-Wirtschaftspolitik mit sich, die in den Augen der Reformer für die Belange der unteren Bevölkerungsschichten sogar eine Verschlechterung bedeutete. Die Jahre 1827 bis 1832 waren von landwirtschaftlichen, industriellen und finanziellen Krisen geprägt, die unter der Bevölkerung enorme Spannungen erzeugten.<sup>26</sup> Die vier Jahre nach der Revolution waren daher von wiederkehrenden Aufständen und Unruhen gezeichnet, von denen die in den Jahren 1831 und 1834

---

<sup>21</sup> Ebd., 3f.

<sup>22</sup> Fourier, *Théorie*, 180: „Les progrès sociaux et changement de période s’opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté ; et les décadences d’ordre social s’opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes.“

<sup>23</sup> Hierzu Andrews, *Socialism's Muse*, bes. 25-55. Siehe auch Goldstein, „Early Feminist Themes“, hier 92.

<sup>24</sup> Cabet, *Révolution*, bes. 3ff. und ab 157. Vgl. auch die Ausgabe von 1832, die weitere Reflexionen enthält: Cabet, *Révolution de 1830*, Vorwort und 249. Siehe dazu Pilbeam, *Revolution*, 150-186 und Johnson, *Utopian*, 33ff.

<sup>25</sup> Pilbeam, *Revolution*, 60-79 und Collingham, *July Monarchy*, 6-22.

<sup>26</sup> Pilbeam, *Revolution*, 37-59.



ausbrechenden Revolten der Lyoner Seidenwebern, der *canuts*, einen besonders hohen Blutzoll forderten.<sup>27</sup> Einen ikonischen Charakter erhielt das Massaker, das Regierungstruppen am 14. April 1834 nach der Zerschlagung einer Demonstration der republikanischen *Société des droits de l'homme* an Zivilisten in der Pariser Rue Transnonain verübten. Der autoritäre Charakter der Julimonarchie wurde den Reformern und der Bevölkerung durch diese Eskalationen mit schmerzhafter Deutlichkeit vor Augen geführt. Aufgrund zunehmender Restriktionen wie der Zensur der Presse und der Einschränkung der Meinungsfreiheit spitzte sich die Lage weiter zu.<sup>28</sup>

Der Regierung blieb diese Dynamik keineswegs verborgen: Die Verurteilung Constants macht die Intensität deutlich, mit der jene religiösen Sozialreformer um das Jahr 1840 im Konflikt mit der Julimonarchie standen und von ihren Vertretern – Partarrieu-Lafosse sprach von einer „Sekte“ und einer „Schule“ – als geschlossene Bedrohung wahrgenommen wurden: In den Jahren 1840 und 1841 saßen neben Constant und seinem Freund Alphonse Esquiros, der 1840 sein sozialistisch-revolutionäres *Evangile du peuple* veröffentlicht hatte,<sup>29</sup> auch Lamennais im selben Gefängnis für politische Häftlinge, Sainte-Pélagie. Auf Lamennais und Esquiros wurde im Gerichtsverfahren explizit Bezug genommen.<sup>30</sup> Auch der Abbé Châtel, der 1831 seine sozialistisch ausgerichtete Eglise catholique française gegründet hatte, befand sich zu dieser Zeit dort in Haft. Unter diesen Insassen fiel Constant durch eine besondere Radikalität auf, die auch von anderen Sozialreformern kritisch beäugt wurde.

Entgegen der Rede von einer bestimmten „Schule“ wäre es ein Fehler, die große Heterogenität der sozialreformerischen Gedanken zu übersehen. Wie im Laufe der Arbeit deutlich werden wird, unterschieden sich die Ideen eines Constant, Lamennais oder Cabet in essentiellen Punkten voneinander. Gemeinsam war ihnen jedoch eine religiöse Identität, die sich im Laufe der 1840er Jahre im sozialreformerischen Diskurs immer stärker akzentuieren sollte.<sup>31</sup> Dieser Umstand ist eng mit der Entwicklung der neo-katholischen Bewegung und ihres Führers Lamennais verbunden, unter dessen

---

<sup>27</sup> Die Revolten wurden blutig niedergeschlagen und gelten als wichtige Schritte in der Entstehung der französischen Arbeiterbewegung. Die Aufstände forderten jeweils ungefähr 600 Todesopfer. 1834 wurden daraufhin über 10.000 Aufständische zur Deportation oder zu schweren Haftstrafen verurteilt. Siehe hierzu Bezucha, *Lyon*.

<sup>28</sup> Siehe hierzu David, *Printemps*, 49-80. Vgl. Pinkney, *Revolution*, Merriman (Hg.), 1830; Collingham, *July Monarchy*, bes. 34-54. Um die Komplexität der Situation besser zu verstehen, bedarf es noch weiterer Forschung. Collingham wies noch 1988 auf das Forschungsdefizit hinsichtlich der Julimonarchie hin, das, wie auch Pilbeam betont, seitdem nur partiell korrigiert werden konnte. Vgl. Ebd., 1-5 und Pilbeam, *Revolution*, 1-12.

<sup>29</sup> Siehe hierzu den *Procès de l'Evangile du peuple*. Esquiros wurde zu 500 Francs und 8 Monaten Haft verurteilt.

<sup>30</sup> Vgl. neben dem obigen Zitat Thomas, *Procès*, 4.

<sup>31</sup> Zum Problem der Heterogenität und den damit verbundenen identifikatorischen Debatten, siehe Pilbeam, *Revolution*, 1-11 und David, *Printemps*, 81-157. Edward Berenson hat anhand der sozialistisch-demokratischen Allianz gezeigt, dass Religion zwischen verschiedenen sozialreformerischen Strömungen als identitätsstiftende Brücke gedient hat: Berenson, *Populist Religion*, bes. 97-126.

Namen sich laut Partarrieu-Lafosse die religiös-revolutionäre „Sekte“ versammelte.<sup>32</sup> Der Zusammenhang von Sozialismus und Neo-Katholizismus hat in der Forschung bisher nur wenig Aufmerksamkeit erfahren, doch ist er gerade für den gegenwärtigen Kontext von essentieller Bedeutung. Dies macht schon die Bezeichnung deutlich, die Constant Mitte der 1840er Jahre seinem eigenen System verlieh: *communisme néo-catholique*.<sup>33</sup>

### 1.1.3. Neo-Katholizismus

Der schon damals so genannte *néo-catholicisme* war keine geschlossene Lehre, sondern eine Bezeichnung für verschiedene katholische Denker, Laien wie Kleriker, die sich um Lamennais versammelt hatten und durch die Gründung mehrerer Zeitschriften einen gewissen Grad der Institutionalisierung erreichten.<sup>34</sup> Die Neo-Katholiken unternahmen den Versuch, einen dezidiert „fortschrittlichen“, „liberalen“ Katholizismus zu schaffen, der sich den Herausforderungen der Zeit offensiv stellen sollte.<sup>35</sup> Eine junge Generation von Katholiken hatte in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die oft als miserabel beschriebene Ausbildungssituation an den Seminaren beklagt, die eine Auseinandersetzung mit der Philosophie des 18. Jahrhunderts konsequent scheute.<sup>36</sup> Anstatt wie die gallikanischen Würdenträger sehnsüchtig zur Zeit des Ancien Régime zurückzublicken, wollten die Neo-Katholiken ihre Religion den Umständen der Zeit anpassen und dem Katholizismus neues Leben einhauchen. Dies sollte einerseits auf einer politischen Ebene geschehen: durch die Forderung nach Religions- und Pressefreiheit sowie durch die Trennung von Kirche und Staat. Auch widmeten sich die Neo-Katholiken intensiv der damals brennenden „sozialen Frage“ und legten die Grundsteine für die katholische Soziallehre. Andererseits strebten sie in Reaktion auf die kontemporäre Bibelkritik und Religionsforschung nach der Schaffung einer *science catholique*, die den rationalen Charakter und die historische Authentizität und Überlegenheit des Christentums belegen sollte.

Den Neo-Katholiken ging es also – daher ihr Name – um die Begründung eines „neuen“, modernen Katholizismus, der sich gleichzeitig auf die Tradition des wahren Katholizismus zu stützen gedachte. Infolge ihrer heftigen Kritik am gallikanischen System wandten sie sich hilfeschend nach Rom, wo ihre

---

<sup>32</sup> Christopher J. Johnson klammert diesen Aspekt in seiner Studie über Cabet vollkommen aus. Generell spielt er die Religiosität Cabets und seiner Anhänger stark herunter: Johnson, *Utopian*, bes. 207-259, wo lediglich von einer „Tendenz zum Sektentum“ die Rede ist.

<sup>33</sup> Constant, *Voix*, 14.

<sup>34</sup> Im Laufe dieser Arbeit wird die Bezeichnung „Neo-Katholizismus“ in diesem Sinne verwendet werden, wobei stets bedacht werden muss, dass es sich dabei nicht um einen monolithischen Block handelte.

<sup>35</sup> Siehe dazu bes. Poisson, *Romantisme social*; Derré, *Lamennais*; Le Guillou, *Evolution* und Lebrun, *Lamennais*. Vgl. dazu den umfangreichen Überblick bei Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 505-650.

<sup>36</sup> Dazu Le Guillou, *Evolution*, 73f.; Bressolette, *Maret*, 67-74; Laplanche, *Bible*, 127-147 und Philibert, *Lacordaire et Lamennais*, 103-252. Aufschlussreich sind auch die Schilderungen von Renan, *Souvenirs*, 151-232, vgl. Pommier, *Jeunesse*.

„progressiven“ Ideen jedoch bei all ihrem Ultramontanismus auf wenig Gegenliebe stießen. Schon nach wenigen Jahren wurde ihre Bewegung mit großer Heftigkeit zwischen den Fronten der konservativen gallikanischen Bischöfe und der römischen Kurie zerschlagen. Während sich die meisten Anhänger von Lamennais dem Urteil fügten und ihre Karrieren in gemäßigter Form innerhalb der Kirche fortsetzten, brach dieser radikal mit dem Heiligen Stuhl und wurde zu einem der einflussreichsten Verkünder eines religiösen Sozialismus. Diese Entwicklung war weniger überraschend als dies oft wahrgenommen worden ist, denn die Überlappungen der neo-katholischen und sozialistischen Diskurse waren mannigfaltig und werden im Folgenden immer wieder hervortreten. Ähnlich wie viele Sozialisten, strebten die Neo-Katholiken nach einer neuen „spirituellen Autorität“ und einer religiös begründeten Gesellschaftsordnung, weshalb sich sowohl die neo-katholischen Denker als auch ihre sozialistischen Kontrahenten auf den großen katholischen Traditionalisten Joseph de Maistre (1753-1821) beriefen und den Wunsch nach der Errichtung einer gerechten „Theokratie“ äußerten.<sup>37</sup>

Constant kann als ein herausragendes Beispiel für den Zusammenfluss neo-katholischer und sozialistischer Gedanken in den 1840er Jahren gelten. Wie der Staatsanwalt Partarrieu-Lafosse am 11. Mai 1841 korrekt festgestellt hat, stammt der mit Abstand größte Einfluss auf die *Bible de la liberté* von den Schriften des „neuen“ Lamennais.<sup>38</sup> Schon während seiner Zeit auf dem Priesterseminar war Constant mit neo-katholischen Gedanken in Kontakt gekommen und fand über sie seinen Weg zu den radikalen sozialistischen Ideen seiner Freunde. In seiner Person vereinen sich daher die neo-katholischen und sozialistische Wünsche nach einer neuen, „wahren“ Form der Religion und der Begründung einer auf ihr basierenden vollkommenen Gesellschaftsordnung: Die wahre katholische Kirche, die es in seinen Augen gegen den degenerierten Klerus und seine korrumpierten Lehren durchzusetzen gelte, war für ihn identisch mit der sozialistischen *association universelle*.

## 1.2. Der Okkultismus von Eliphas Lévi

### 1.2.1. Die Trennung von Constant und Eliphas Lévi

---

<sup>37</sup> Siehe dazu Strube, „Neues Christentum“.

<sup>38</sup> Dies wurde bisher kaum erkannt. Im Gegensatz zur Einschätzung von Andrews, „La Mère Humanité“, 708 war es nicht die Sprache der Restaurationskirche, die Constant im Unterschied zu anderen Sozialisten in seinen Publikationen übernommen hat, sondern diejenige Lamennais’.

Während der Name Alphonse-Louis Constant weitgehend in Vergessenheit geraten ist, gelangte das Pseudonym, das er ab 1854 zu führen pflegte, zu großer Berühmtheit: „Eliphas Lévi“. Unter diesem Namen wurde der radikale Sozialist zu einem der bis heute mit Abstand einflussreichsten esoterischen Autoren, dessen Hauptwerke *Dogme et rituel de la haute magie* (1854-1856), *Histoire de la magie* (1860) und *La clef des grands mystères* gemeinhin als Gründungswerke des „Okkultismus“ gelten. Selbstreferentielle Esoteriker sind sich seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert mit der Forschung darin einig, dass die Bezeichnung *occultisme* erstmals von Eliphas Lévi popularisiert worden ist, bevor sie auch in anderen Sprachen auftauchte.<sup>39</sup> Für Helena Blavatsky, die das englische Äquivalent *occultism* erstmals in einem Artikel mit dem Titel „A Few Questions to Hiram“ im Jahr 1875 verbreitete, waren die Schriften Eliphas Lévis richtungsweisend. In ihrem 1877 erschienenen, höchst einflussreichen *Isis Unveiled* berief sie sich explizit auf ihn, um die Bezeichnung *occultist* zu definieren.<sup>40</sup> Der berühmte Okkultist Aleister Crowley betrachtete sich gar als seine Reinkarnation.<sup>41</sup> Bis heute bleiben nicht nur seine Magie-Geschichte und -Theorie einflussreich, sondern auch seine „kabbalistischen“ Interpretationen des Tarots sowie seine berüchtigte ziegenköpfige „Baphomet“-Zeichnung.

Besonders viel Aufmerksamkeit fand er vonseiten der Kunst- und Literaturwissenschaft, weil er nicht nur mit seinen esoterischen Werken, sondern auch mit seinen Chansons und Gedichten einen Einfluss auf Baudelaire, Arthur Rimbaud, Stéphane Mallarmé, Auguste Villiers de l'Isle-Adam, Joris-Karl Huysmans und die französischen Symbolisten ausgeübt hat. Neben Théophile Gautier oder Gérard de Nerval zählte er selbst zu den so genannten *petits romantiques*, den weniger bekannten und doch prägenden romantischen Autoren der Julimonarchie.<sup>42</sup> Auch besaß er Kontakte zu „großen“ Romantikern wie Alexandre Dumas, Victor Hugo oder Honoré de Balzac, dessen Witwe zu seiner Freundin wurde. Für die Romantikforschung waren seine Schriften von großem Interesse, da sich in ihnen außergewöhnlich deutlich die allgemeinen Tendenzen der Zeit greifen lassen.<sup>43</sup> Noch für

---

<sup>39</sup> Siehe bspw. Amadou, *Occultisme*, 15, Riffard, *Esotérisme*, 34, 85 und 198, Eliade, *Occultism*, 49, Faivre, *Access*, 87f., Laurant, *Esotérisme*, 21, Hanegraaff, „Occult/Occultism“, 887, Pasi, „Occultism“, 1364.

<sup>40</sup> Blavatsky, *Isis Unveiled*, XXXVII: „Occultist.—One who studies the various branches of occult science. The term is used by the French kabalists (See Eliphas Levi's works). Occultism embraces the whole range of psychological, physiological, cosmical, physical, and spiritual phenomena. From the word occult, hidden or secret; applying therefore to the study of the Kabala, astrology, alchemy, and all arcane sciences.“ Zum Einfluss Lévis auf die Theosophische Gesellschaft, siehe Zander, *Anthroposophie*, Bd. 1, 85.

<sup>41</sup> Crowley, *Magick*, 51ff.

<sup>42</sup> Die Rolle Constants als *petit romantique* wurde von Bowman, *Eliphas Lévi*, 5-60 herausgestellt. Siehe dazu auch die Studie zu seinem Freund Alphonse Esquiros in Linden, *Alphonse Esquiros*.

<sup>43</sup> Siehe hierzu die Studien von Cellier, *Epopée romantique*, Juden, *Traditions*, Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, Bowman, *Christ* und Vadé, *Enchantement*. Für die Nachwirkungen zum Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich, siehe Senior, *Way*, 74-144, Webb, *Flucht*, 247-297 und Hanson, *Decadence*. Dem Zusammenhang von Okkultismus und Kunst um 1900 widmete sich für den angelsächsischen Raum Verter, *Dark Star*, für den deutschsprachigen Raum Pytlik, *Okkultismus*. Vgl. auch die Einführung in Paletschek/Lux, „Okkultismus“ sowie die 2013 erschienene Sonderausgabe der Zeitschrift *Aries* zu „Occulture“. Zudem damit verbundenen Konzept, siehe Partridge, *Re-Enchantment*, Bd. 1, bes. 62-86.

rezentere Künstler von Paul Gauguin über André Breton bis hin zu Alejandro Jodorowsky fungierten sie als wichtige Inspirationsquelle.<sup>44</sup>

Angesichts der herausragenden Rolle, die Constant in diesen Kontexten gespielt hat, ist es erstaunlich, dass bisher keine Studie den Versuch einer historischen Kontextualisierung seiner Schriften unternommen hat. Tatsächlich wird er ausgerechnet in der Esoterikforschung meistens nur *en passant* als der *rénovateur* einer älteren Okkultismus-Tradition erwähnt, oder aber als der Begründer eines „modernen“ oder „Neo“-Okkultismus. All dies impliziert, dass er eine bereits vorhandene ältere Tradition „erneuert“ oder fortgeführt habe. Die Forschung interessierte sich auch deshalb weniger für ihn selbst als für das so genannte *occult revival*, das nach seinem Tode zum Ende des 19. Jahrhunderts verzeichnet wurde. Diese Bezeichnung wurde von der im Jahre 1975 erschienenen Studie Christopher McIntoshs geprägt, der Eliphas Lévi im Kontext des „French Occult Revival“ behandelte und dabei seine Rolle als Fortführer einer älteren Tradition unterstrich. Doch dabei übernahm er weitgehend unkritisch bestimmte Narrative aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert.

Jenen Narrativen zufolge endete der neo-katholische Sozialismus des Abbé Constant im Jahr 1848 und machte Platz für den Okkultismus von Eliphas Lévi. Entstanden sind diese Narrative in den 1880er Jahren, als französische Okkultisten die Auffassung verbreiteten, dass der Sozialist nach einer „Initiation“ zur Erleuchtung gefunden habe und zum *rénovateur* einer alten Tradition des Okkultismus geworden sei. Zur Schlüsselfigur des Initiators wurde der polnische Gelehrte Józef Maria Hoëné-Wroński (1776-1853), ein angeblicher Okkultist, der Constants Interesse für Kabbala und Magie schlagartig geweckt und ihn unterwiesen habe. Parallel dazu entwickelte auch der bekannte englische Schriftsteller Arthur Edward Waite in den 1880er und 1890er verschiedene Deutungsversuche, die das Wissen Eliphas Lévi auf eine Initiation, eine Erleuchtung oder die Entdeckung einer älteren Tradition zurückführten.

Allen diesen Autoren war eine praktisch völlige Unkenntnis des Lebens und der sozialistischen Schriften Constants gemein. Die scharfe Trennung zwischen dem Sozialisten Constant und dem Okkultisten Eliphas Lévi war also eine freie Interpretation und im Falle der Franzosen die identitätsbildende Konstruktion einer überlegenen französischen Okkultismus-Tradition. Erst als im Jahr 1926 die erste gut fundierte Biographie über Constant erschien, änderte sich der Wissensstand über Constants Leben. Doch ihr Autor, Paul Chacornac (1884-1964), ein okkultistischer Verleger und Buchhändler, hatte eine

---

<sup>44</sup> Zu Gauguin, siehe Boime, *Revelation*, 145-201. Der Einfluss auf Breton zeigt sich vor allem in dessen *Arcane 17* (1945). In Jodorowskys Kultfilm *The Holy Mountain* (1973) zeigt sich der Einfluss Lévis vor allem in der emblematischen Tarot-Szene.

Hagiographie verfasst, die das verwendete Quellenmaterial teleologisch auf das französische Initiationsnarrativ der 1880er Jahre ausrichtete und somit zementierte.

Die Trennung zwischen Constant und Eliphas Lévi wurde von der Forschung bis heute fast *unisono* übernommen.<sup>45</sup> Nur wenige Studien deuteten eine Kontinuität der sozialistischen Ideen Constants über das Jahr 1848 hinaus an, unternahmen jedoch nicht den Versuch einer Verhältnisbestimmung zwischen seinen okkultistischen und sozialistischen Schriften, beziehungsweise den Versuch einer Kontextualisierung der damit verbundenen Aspekte.<sup>46</sup> Nur vereinzelt wurde darauf hingewiesen, dass der Sozialist Constant mit dem Auftauchen des Okkultisten Eliphas Lévi keineswegs von der Bildfläche verschwunden war.<sup>47</sup> Auch die Sozialismusforschung widmete sich bisher nur sporadisch den Arbeiten Constants und blendete dabei wiederum seine späteren okkultistischen Publikationen aus.<sup>48</sup> Der generell schlechte Forschungs- und Wissensstand über die Sozialisten vor 1848 trug seinen Teil dazu bei, dass die Esoterikforschung den eigentlich notwendigen Zusammenhang mit dem sozialistischen Kontext nicht herstellen konnte oder sogar, wie Joscelyn Godwin und Karl Baier, den auf Lévi folgenden französischen Okkultismus dem *rechten* politischen Spektrum zurechnete.<sup>49</sup> Bis heute hat keine Studie den politischen Charakter des Okkultismus von Eliphas Lévi, und auch desjenigen seiner späteren Anhänger, historisch kontextualisiert.<sup>50</sup>

Stattdessen richtete die Forschung ihren Fokus auf den Zusammenhang mit einer „okkultistischen“ Tradition. Dieser Traditionszusammenhang wurde jedoch bisher nicht belegt, da stillschweigend davon ausgegangen wurde, dass der „Okkultismus“ von Eliphas Lévi nicht das Ergebnis zeitgenössischer Diskurse war, sondern entweder das Resultat einer Initiation oder seiner Entdeckung einer bereits

---

<sup>45</sup> Siehe bereits Viatte, *Victor Hugo*, 93 und 96f., wo ein scharfer Bruch zwischen dem „extrem linken Pamphletisten“ und dem „Meister des Okkultismus“ verzeichnet wird. Vgl. weiterhin Bowman, *Eliphas Lévi*, 8 und die relativierende Darstellung in Mercier, *Eliphas Lévi*, 10f. Die Studie von Christopher McIntosh beruht quasi vollkommen auf Chacornac und Waite: siehe McIntosh, *Eliphas Lévi*, 11. Hierauf basiert wiederum die fehlerhafte Darstellung in Frick, *Licht und Finsternis*, 396-401, die von Lamprecht, *Neue Rosenkreuzer*, 66 reproduziert wurde. Vgl. dazu weiterhin die Hagiographie von Buisset, *Eliphas Lévi* und die sehr unzuverlässigen Abhandlungen in Uzzel, *Eliphas Lévi* und L'Estoile, *Eliphas Lévi*. Die faktisch genaue Arbeit von Jean-Pierre Laurant deutet entsprechende Zusammenhänge zwar häufig an, führt diese aber nicht aus, sondern suggeriert vielmehr die Rolle Constants als „Archäologen“ eines verloren gegangenen Okkultismus, siehe Laurant, *Esotérisme*, 102.

<sup>46</sup> Cellier, *Epopée romantique*, 211, Webb, *Flucht*, 398-414 und 471, Williams, *Eliphas Lévi*, 7 und 146f., Wilkinson, *Dream*, 23f., Francis Lacassin in Lévi, *Secrets*, VII-XIX und Goodrick-Clarke, *Western Esoteric*, 192f.

<sup>47</sup> Siehe hierzu Seijo-Lopez, „Révélation“, 52f. und Wilkinson, *Dream*, 21-24.

<sup>48</sup> Hunt, *Socialisme et romantisme*, 161, Maitron (Hg.), *Dictionnaire*, Bd. 1, 451, Bravo, *Socialistes*, Bd. 3 und Sencier, *Babouvisme*, 233f. Vgl. dazu die sorgfältige Analyse in Andrews, „La Mère Humanité“ und Andrews, *Socialism's Muse*, die jedoch die Zeit nach 1848 nicht berücksichtigt. Eine Ausnahme bilden die Betrachtungen in Seijo-Lopez, „Révélation“.

<sup>49</sup> Siehe Godwin, *Theosophical*, 204 und Baier, *Meditation*, Bd. 1, 274, vgl. aber bereits Webb, *Flucht*, 515 wo auf eine Verbindung „des Okkulten“ und eines „mystischen Sozialismus“ hingewiesen wird.

<sup>50</sup> Dies gilt vor allem auch für Harvey, *Beyond*, 199-203, wo der sozialistische Kontext erstaunlicher Weise komplett ignoriert wird. Behandelt wird er dahingegen bei Sharp, *Secular*, allerdings im spiritistischen Kontext bei nur marginaler Beachtung Constants. Siehe ebd., 32 und 182f. Eine Ausnahme bildet Laurant, „Esoterisme et socialisme“.

vorhandenen Tradition beziehungsweise mehrerer „esoterischer“ Traditionen, die er in einem modernen Kontext „synthetisierte“. Dabei ist es besonders problematisch, dass die Forschung bisher ausgerechnet die Mitte des 19. Jahrhundert unbeachtet ließ, die als entscheidendes Bindeglied für den Beleg eines solchen Traditionszusammenhangs notwendig wäre. Angesichts dieser Forschungslage gilt es, die vorherrschenden Narrative über einen Bruch zwischen dem Sozialisten Constant und dem Okkultisten Eliphas Lévi kritisch zu hinterfragen.

### 1.2.2. „Okkultismus“

Was ist also der von Constant angeblich fortgeführte oder begründete „Okkultismus“? Die Frage nach der Bedeutung und historischen Einordnung dieser Bezeichnung ist stark umstritten. Hinzu kommt, dass sie häufig undifferenziert und ohne eine jeweilige historische Kontextualisierung mit anderen Bezeichnungen wie „das Okkulte“, „Spiritismus“, „Esoterik“ oder „okkulte Wissenschaften“ gleichgesetzt, verwechselt oder vermischt wird. Die Ergebnisse der seit den 1990er Jahren stattfindenden Esoterikforschung, die inzwischen einen differenzierteren Blick ermöglichen, werden auch in Forschungskreisen allzu selten wahrgenommen. Es gilt daher, zunächst einige etymologische Betrachtungen zu „Okkultismus“ anzustellen, um auf dieser Grundlage die wichtigsten Forschungsansätze zu betrachten.

Die Rede von *qualitates occultae*, also „okkulten Eigenschaften“, lässt sich bis in das Mittelalter zurückverfolgen, wo Spekulationen über verborgene Natureigenschaften zum Gegenstand des Gelehrten Diskurses zählten.<sup>51</sup> In der Frühen Neuzeit taucht die Rede von einer „okkulten Philosophie“ in Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheims berühmter *De occulta philosophia* (1531-1533) auf. Dies ist im Kontext kontroverser Debatten über die natürlichen oder dämonischen Eigenschaften von „Magie“ zu verstehen, sowie über die umstrittenen Narrative einer *prisca theologia*, in denen neben den Magiern auch die neuen Formen einer christlichen „Kabbala“-Rezeption eine zentrale Rolle spielten.<sup>52</sup> Bezeichnungen wie „okkult“ oder „arkan“ wurden im 16. Jahrhundert zu wichtigen Schlagwörtern religiöser Polemiken, und die Bezeichnung „okkult“ entwickelte sich, um mit Wouter Hanegraaff zu sprechen, im 18. Jahrhundert zu einer *waste-basket category*, der eine ähnlich ausgrenzende Bedeutung zukam wie es bei „Magie“ schon seit der Antike der Fall gewesen ist. Bezeichnender Weise erschienen zu jener Zeit zahlreiche Kompendien, die erstmals so genannte

---

<sup>51</sup> Ein berühmtes Beispiel ist Thomas von Aquins Schrift *De occultis operibus naturae* (1269-1272). Die beste Kurzübersicht hierzu findet sich in den Einträge von Hanegraaff, „Occult/Occultism“ und Pasi, „Occultism“, vgl. Blum, „Qualitates“, Stuckrad, *Locations*, 143f. und Hanegraaff, *Esotericism*, 179-182.

<sup>52</sup> Zum entsprechenden Kontext der Schriften Agrippas, siehe Hanegraaff, *Esotericism*, 66ff. und 82-87, vgl. auch Hanegraaff, *Western Esotericism*, 21-30. Zum umstrittenen Verständnis einer *magia naturalis*, die sich gegen eine von Dämonen verursachte Magie wandte, siehe weiterführend Walker, *Spiritual* und Zambelli, *Magic*.

„okkulte Wissenschaften“ wie Astrologie, Alchimie, Magie, Kabbala und ähnliches auf meist abwertende Weise gruppierten.<sup>53</sup> Im Französischen finden sich entsprechende, wenig systematische Erwähnungen von *sciences occultes*, *qualités occultes*, *vertus occultes* und *arts occultes* in der *Encyclopédie* sowie in anderen einflussreichen Wörterbüchern.<sup>54</sup> In diesem Zeitraum lässt sich also eine stark negative Konnotation des Wortfeldes „okkult“ verzeichnen, die vor dem Hintergrund innerchristlicher, vor allem protestantischer Polemiken sowie vor dem Hintergrund aufklärerischer Debatten betrachtet werden muss.<sup>55</sup> Parallel wurden Wörter wie „okkult“ oder *occulte* aber auch häufig einfach nur im umgangssprachlichen Sinne von „verborgen“, „verdeckt“ verwendet.

Wie von Jean-Pierre Laurant im Anschluss an A. LeStrange angemerkt worden ist, scheint das französische Substantiv *occultisme* zum ersten Mal im 1842 erschienenen *Dictionnaire de mots nouveaux* von Jean-Baptiste Richard de Radonvilliers verwendet worden zu sein.<sup>56</sup> Es wird dort als „okkultes System, System der *occultité*“ definiert. Letztere Bezeichnung erklärte Radonvilliers als „Zustand, Eigenschaft dessen, was okkult, verborgen ist“.<sup>57</sup> Diese Eigenschaft übertrug er aber nicht, wie von der späteren Forschung behauptet wurde, auf ein „esoterisches Christentum“,<sup>58</sup> sondern im Sinne der „Verborgenheit“ auf einen politischen Kontext, in dem er sich gegen Priester und Aristokratien wandte.<sup>59</sup> Ein „esoterischer“ Zusammenhang bestand zu dieser Zeit also noch nicht.

---

<sup>53</sup> Siehe dazu bes. Hanegraaff, *Esotericism*, 177-191 und 230-239. Vgl. auch Secret, „De occulta“ und Meinel, „Okkulte“.

<sup>54</sup> Siehe Diderot, „Pythagorisme“, 628ff., *Dictionnaire de l'Académie Française*, Bd. 2, L-Z, 163 und *Dictionnaire universel François et Latin*, Bd. 4, L-PAZ, 1327.

<sup>55</sup> Exemplarisch sei hier ein Auszug aus dem jesuitischen *Dictionnaire universel français et latin* von 1743, auch bekannt als *Dictionnaire de Trevoux*, genannt: „Verborgen, geheim, was man nicht sieht. *Occultus, abditus, ignotus*. Die okkulen Wissenschaften sind größtenteils unnütz und widerlegt, so wie die Kabbala, die Magie. Agrippa hat Bücher über die okkulte Philosophie geschrieben, die nur voller unnützer Dinge sind. Die schwarze Magie [*Néigromance*] ist eine okkulte Wissenschaft. Robert Flud [sic] hat neun Bände über die Kabbala verfasst, die eine okkulte Wissenschaft ist, eingehüllt in mehrere hebräische Figuren und Charaktere. Die schlechten Philosophen, die überhaupt nicht wissen, wie man den Grund eines Effekts entdeckt, einer Krankheit, sagen, dass diese von einer okkulten Kraft herrühre, einer okkulten Eigenschaft [*propriété*], von einem okkulten Grund, von einer okkulten Qualität [*qualité*]. Die okkulten Eigenschaften sind ein Mittel für die unwissenden Philosophen, die den Grund der Effekte, die sie erklären wollen, nicht kennen.“ Siehe *Dictionnaire universel François et Latin*, Bd. 4, L-PAZ, 1327. Für eine sehr ähnliche „aufklärerische“ Perspektive, vgl. Diderot, „Pythagorisme“, 629f. Dort setzte sich Diderot mit der so genannten *philosophie pythagoreo-platonico-cabalistique* auseinander.

<sup>56</sup> Laurant, *Esotérisme*, 19 und Laurant, „Esotérisme et socialisme“, 131. Der Haupttitel des Werkes lautet *Enrichissement de la langue française*.

<sup>57</sup> Radonvilliers, *Enrichissement [1842]*, 332.

<sup>58</sup> Hanegraaff, „Occult/Occultism“, 887. Dies wurde von mehreren späteren Autoren zitiert. Grund für den Irrtum ist, dass Laurant auf LeStranges Artikel über „ésotérisme chrétien“ verwies, womit aber nicht ein entsprechender Eintrag in Radonvilliers Wörterbuch gemeint gewesen ist.

<sup>59</sup> So sprach er sich im Eintrag „aberratif“ gegen die üblen „okkulen“, also verborgenen Machenschaften aristokratischer Herrscher aus, sowie an anderer Stelle gegen diejenigen „theokratischer“ Priester und Bischöfe. Als Gründe nannte er „die zahlreichen Missbräuche, die zahlreichen Intrigen, die Bestechlichkeit, die Korruptionen und die Okkultismen [*occultismes*], die aus der Unantastbarkeit des Prinzen resultieren.“ Siehe Radonvilliers, *Enrichissement [1842]*, 10, vgl. 66. Ein System des *occultisme* oder der *occultité* ist laut Radonvilliers also ein politisches System, in dem aristokratische Herrscher und religiöse Würdenträger rechtlich unantastbar und daher in der Lage sind, verborgen von der Öffentlichkeit ihre verwerflichen Intrigen zu spinnen.



Anders verhält es sich beim freimaurerischen Autor Jean-Marie Ragon de Bettignies (1781-1862), dessen im Jahr 1853 erschienene *Maçonnerie occulte suivie de l'initiation hermétique* wiederholt das Wort *occultisme* enthielt, kurz bevor Constant es verwendete. Der Umstand, dass dieser die Arbeit in ihrem Erscheinungsjahr rezensierte, ist daher besonders bemerkenswert. Ragon verwendete das Wort *occultisme* im Zusammenhang mit Magie, „Kabbala“, „okkulten Wissenschaften“ und ähnlichem, nannte als einen der wichtigsten Vertreter dieses Systems aber niemand anderen als Charles Fourier. Diesen ungewöhnlichen Verbindungen wird an späterer Stelle genauer nachgegangen werden, doch kann bereits festgehalten werden, dass sich die Bezeichnung *occultisme*, so wie sie heute am ehesten verstanden wird, erstmals in den 1850er Jahren findet.

Die heutige Wahrnehmung von „Okkultismus“ ist maßgeblich vom ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert geprägt, als sich zahlreiche Gruppierungen, Zeitschriften, Publikationen und Individuen selbstreferentiell als „okkultistisch“ bezeichneten. Die Bedeutungen dieser Bezeichnung variierten stark und waren unter den Diskursteilnehmern heftig umstritten. Dies führt vor Augen, dass es sich dabei nicht um eine geschlossene Lehre oder homogene Strömung gehandelt hat. Lange dominierte die Auffassung, dass „Okkultismus“ lediglich als alternative Bezeichnung für „Esoterik“ zu verstehen sei, beziehungsweise dass die beiden Bezeichnungen den Unterschied zwischen der praktischen, okkultistischen Dimension einer religiös-philosophischen Esoterik markieren. Diese Unterscheidung entwuchs den Debatten, die seit dem späten 19. Jahrhundert unter selbstreferentiellen Esoterikern und Okkultisten geführt worden waren. Sie wurde vonseiten der Forschung zunächst im Jahr 1974 von Edward A. Tiryakan, später von Mircea Eliade und Antoine Faivre übernommen. Sie gilt aber schon länger als unhaltbar, da sich eine scharfe Trennlinie zwischen Theorie und Praxis nicht feststellen oder verallgemeinern lässt.<sup>60</sup>

Wouter J. Hanegraaff definierte im Jahr 1996 „Okkultismus“ als „alle Versuche von Esoterikern, sich mit einer entzauberten Welt zu arrangieren, oder alternativ alle Versuche von Leuten im Allgemeinen, aus der Perspektive einer entzauberten säkularen Welt die Esoterik zu verstehen.“<sup>61</sup> Okkultismus stelle eine „Unterkategorie“ für die Erforschung der Esoterik dar, die weder ein neues Phänomen, noch das Überbleibsel eines alten Phänomens bezeichne, sondern eine spezifische Entwicklung im 19. Jahrhundert innerhalb der Geschichte der Esoterik. Zehn Jahre später bekräftigte Hanegraaff diese Einschätzung, explizierte aber, dass darunter einerseits die französischen Strömungen in der Folge

---

Interessanter Weise fehlen diese politischen Inhalte in der zweiten Auflage von 1845 vollkommen – hier sind lediglich die Einträge zu *occultisme* und *occulticité* weitgehend identisch. Siehe Radonvilliers, *Enrichissement [1845]*, 441.

<sup>60</sup> Siehe Amadou, *Occultisme*, Tiryakian, „Toward“, 265, Eliade, *Occultism*, 48 und Faivre, *Access*, 33ff. Die entscheidende Kritik wurde erstmals von Galbreath, „Explaining“, 17f. geäußert. Faivre rückte später selbst von dieser Unterscheidung ab, siehe Faivre, „Questions“.

<sup>61</sup> Hanegraaff, *New Age*, 422.

Eliphas Lévis zu verstehen seien, andererseits aber auch ein neuer „Typ“ der Esoterik, der Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden sei.<sup>62</sup> Parallel dazu bot Marco Pasi eine alternative Definition von „Okkultismus“ an, die auf vier Kriterien basierte: Erstens der Versuch der Überwindung des Gegensatzes von Religion und Wissenschaft, zweitens die alternative oder sogar feindliche Positionierung zum Christentum, drittens eine „spirituelle Verwirklichung des Individuums“, und viertens eine polemische Abgrenzung von anderen „heterodoxen Bewegungen“, vor allem vom Spiritismus. In der Tat ist die ablehnende Haltung gegenüber spiritistischen Bewegungen, die im Jahr 1848 in Nordamerika entstanden sind und sich in den 1850er Jahren in Europa verbreiteten, schon für den Okkultismus Eliphas Lévi konstituierend und bildete bis um 1900 den Gegenstand zahlreicher Polemiken.<sup>63</sup> Pasi betonte aber zu Recht, dass das Ziehen von Grenzen zwischen den verschiedenen Strömungen schlechthin unmöglich sei. Weiterhin verwies er auf die Problematik der sehr weit gefassten Hanegraaff'schen Entzauberungs-Definition, die eine praktische Anwendung schwierig mache.<sup>64</sup> Im Jahr 2013 reagierte Hanegraaff mit einer weiteren Konkretisierung, indem er Okkultismus als einen „dritten Weg zwischen traditionellem Christentum und positivistischer Wissenschaft“ verstand und die große Bedeutung hervorhob, die vor allem die französischen Okkultisten in der Folge Eliphas Lévis der „Tradition“ beimaßen.<sup>65</sup>

Einig sind sich diese Ansätze darin, dass Okkultismus als Phänomen des 19. Jahrhunderts in den Bereich der „Esoterik“ falle und besonders von Eliphas Lévi sowie seinen Rezipienten geprägt worden sei. Das Bild Eliphas Lévis wurde dennoch auch in rezenten Arbeiten, sofern er überhaupt thematisiert worden ist, nur sehr unscharf gezeichnet. Nach wie vor gilt er gemeinhin als „Synthetiker der okkulten Traditionen“, also als ein Rezipient und Erneuerer der „Traditionen der westlichen Esoterik“.<sup>66</sup> Nur vereinzelt regte sich ein Interesse am historischen Kontext und seinen biographischen Hintergründen, vor allem in Bezug auf seinen Katholizismus und seine Konstruktion einer bestimmten Magie-Tradition.<sup>67</sup> Kurzum: Die Entstehung des „Okkultismus“ von Eliphas Lévi wurde durchweg im Rahmen der Geschichte der Esoterik betrachtet, und nicht in ihrer Beziehung zu zeitgenössischen Diskursen

---

<sup>62</sup> Hanegraaff, „Occult/Occultism“, 888.

<sup>63</sup> Die Trennung zwischen „Okkultismus“ und „Spiritismus“ gälte es aus einer sprach- beziehungsweise ländervergleichenden Perspektive zu untersuchen. Allem Anschein nach verlief sie im französisch- und englischsprachigen Kontext weitaus expliziter als im deutschsprachigen, wo die beiden Bezeichnungen um 1900 viel austauschbarer erscheinen.

<sup>64</sup> Pasi, „Occultism“, 1366ff.

<sup>65</sup> Hanegraaff, *Western Esotericism*, 39f.

<sup>66</sup> Goodrick-Clarke, *Western Esoteric*, 191-196, vgl. die Einführung zu Bogdan/Djurdjevic (Hg.), *Occultism*. Unter den rezenten Arbeiten, die Lévi nur in wenigen Zeilen erwähnen, sei bspw. Lachapelle, *Investigating*, 36 genannt.

<sup>67</sup> Siehe dazu Hanegraaff, *Esotericism*, 244-248 und rezent Otto, „Catholic Magician“. Vgl. bereits Hanegraaff, „Beginnings“.

außerhalb dessen, was die Esoterikforschung für gewöhnlich zu ihrem Gegenstand macht. Die vorliegende Arbeit möchte diese Engführung erweitern.

### 1.2.3. „Esoterik“

Dazu gilt es aber zunächst zu klären, was unter „Esoterik“ verstanden werden kann. Die Bedeutung dieser Bezeichnung ist in der Esoterikforschung auf eine nicht unähnliche Weise umstritten wie diejenige von „Religion“ in der Religionswissenschaft.<sup>68</sup> Während die etymologische Herkunft inzwischen relativ gut geklärt ist, gibt es kontroverse Debatten darüber, wie der Forschungsgegenstand theoretisch gefasst und methodisch untersucht werden kann.<sup>69</sup> Das Substantiv *ésotérisme* und seine anderssprachlichen Pendanten stehen im engen historischen Zusammenhang mit *occultisme*. Es taucht im Französischen ebenfalls im 19. Jahrhundert auf, lässt sich etymologisch aber weit zurückverfolgen. Seine Wurzel, das griechische *ὁ ἕσω* und später *ἑσωτερικός*, reicht nachweislich bis in den platonischen Kontext der Antike zurück, wo zwischen einer „inneren“, also „esoterischen“ Lehre, die einem engen Kreis von Schülern vorbehalten war, und einer für die Öffentlichkeit bestimmten „äußeren“ Lehre unterschieden wurde.<sup>70</sup> Adjektive wie „esoterisch“ oder *ésotérique* sowie Substantive wie „Esoterik“, „Esoterismus“ oder „Esoteriker“ lassen sich im 18. Jahrhundert vor allem in freimaurerischen Zusammenhängen nachweisen, wo die an antike Mysterienkulte sowie an eine Platonismus- und Pythagoreismus-Rezeption angelehnte „esoterische Unterscheidung“ eine Differenz zwischen einer öffentlich zugänglichen und einer verborgenen Lehre markierte.<sup>71</sup> Das Substantiv *ésotérisme* war unter französischen Historikern in den 1830er und 1840er Jahren im Zusammenhang mit der spätantiken

---

<sup>68</sup> Zum Problem der Bezeichnung „Religion“, siehe Bergunder, „Religion“. Vgl. auch Ahn, „Religion“, Stietenron, „Begriff“, McCutcheon, *Manufacturing Religion* und Kippenberg, „Diskursive Religionswissenschaft“.

<sup>69</sup> Unter den prägendsten und am besten informierten Beiträgen zur Forschungsdebatte seien genannt: Neugebauer-Wölk, „Konzeptionelle Überlegungen“, Zander, „Konzept der 'Esoterik'“ ebd., Neugebauer-Wölk, „Historische Esoterikforschung“ ebd., Aspren, *Problem*, 415-443, Hanegraaff, „Textbooks“, Hanegraaff, *Western Esotericism*, 1-17, Aspren/Granholm (Hg.), *Contemporary*, Granholm, „Esoteric“, Hanegraaff, *Esotericism*, 334-367, Stuckrad, *Locations*, 45-64, Bergunder, „Esoterik“, Goodrick-Clarke, *Western Esoteric*, 3-14, Versluis, *Magic*, Stuckrad, *Esoterik*, Gruber, „Mystik“, und Faivre, *Access*, 3-47.

<sup>70</sup> Siehe Neugebauer-Wölk, „Historische Esoterikforschung“, 66f. sowie Gaiser, „Platons esoterische Lehre“.

<sup>71</sup> Monika Neugebauer-Wölk hat die erste Verwendung der Bezeichnung „Esoterik“ im Deutschen auf das Jahr 1792 datieren können, wo sie ebenfalls im Kontext der „Esoterik des Ordens“ der antiken Pythagoreer auftaucht. Siehe Neugebauer-Wölk, „Historische Esoterikforschung“, vgl. auch Neugebauer-Wölk, „Der Esoteriker und die Esoterik“. Es handelt sich um eine zwischen 1790 und 1793 erschienene mehrbändige Arbeit des Göttinger Professors für Orientalische Sprachen Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) über *Urgeschichte*. Die erste Fassung war 1775/1779 noch anonym erschienen, wurde von Eichhorns Schüler Johann Philipp Gabler (1753-1826) aber neu unter dem Namen des Autors herausgegeben und mit Anmerkungen versehen. Das Wort „Esoterik“ findet sich in einer dieser neuen Anmerkungen. Die Bezeichnung „Esoteriker“ konnte Neugebauer-Wölk noch etwas weiter zurückdatieren, und zwar auf das 1770, wo sie in einer Rezension ironisierend die Anhänger Voltaires beschreibt. Zur freimaurerischen Verwendung des französischen *ésotérique* in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, siehe Laurant, *Esotérisme*, 20f. Vgl. dazu auch die Darstellung in Riffard, *Esotérisme*, die trotz der „Innenperspektive“ des Autors in rein etymologischer Hinsicht aufschlussreich ist.

neuplatonischen Schule von Alexandria gebräuchlich.<sup>72</sup> Zu einer selbstreferentiellen Bezeichnung, die im Zusammenhang mit Kabbala, Magie und Ähnlichem stand, wurde es allerdings erst durch den maßgeblichen Einfluss der Schriften von Eliphas Lévi. Auch hier trug auf der internationalen Bühne Helena Blavatsky entscheidend zur Verbreitung der englischen Variante *esotericism* bei.<sup>73</sup> Ähnlich wie bei „Okkultismus“, kann die Rede von „Esoterik“ im heute üblichen Sinne also erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verzeichnet werden, auch wenn die damaligen Akteure diese Bezeichnung auf ältere Traditionen anzuwenden pflegten.

Die ersten Ansätze zur akademischen Erforschung von „Esoterik“ haben sich im Frankreich der 1960er Jahre formiert. Der erste Lehrstuhl des Feldes wurde unter dem Namen „Geschichte der christlichen Esoterik“ im Jahr 1965 an der Sorbonner Ecole Pratique des Hautes Etudes eingerichtet und bis 1979 von François Secret geleitet. Sein Nachfolger Antoine Faivre, der 1973 seine Studie über *L'ésotérisme au XVIII<sup>e</sup> siècle en France et en Allemagne* veröffentlicht hatte, änderte den Namen des Lehrstuhls zu „Geschichte der esoterischen und mystischen Strömungen im modernen und zeitgenössischen Europa“.<sup>74</sup> Faivre hat in seinem 1986 erschienenen Grundlagenwerk *Accès de l'ésotérisme occidental* erstmals eine konkrete Methodologie zur Erforschung von „Esoterik“ entwickelt. Er unternahm den Versuch, „Esoterik“ erstens anhand einer Typologie als „Denkform“ zu definieren, und zweitens anhand einer historischen und geographischen Eingrenzung.<sup>75</sup> Dieser Ansatz wurde inzwischen vielseitig kritisiert und gilt seit längerem als überholt.<sup>76</sup> Doch lohnt es sich, einen genaueren Blick auf seine Herkunft zu werfen. Wie der Name des Lehrstuhls bereits erahnen lässt, verstand François Secret die „Esoterik“ vor allem als christlich und europäisch, was sich in den genannten Titeln bereits niedergeschlagen hat.<sup>77</sup> Faivre übernahm diese Einschätzung, indem er das Feld der Esoterik in einen dezidiert christlich-europäischen Kontext einordnete und die Unterscheidung zwischen einer „vulgären“ und einer „wahren“ Esoterik vornahm, die später kritisch bemerkt worden ist.<sup>78</sup>

---

<sup>72</sup> Laurant, *Esotérisme*, 7-13.

<sup>73</sup> Vgl. dazu Riffard, *Esotérisme*, 34 und 198, wo Blavatsky und Constant als einflussreichste Impulsgeber betrachtet werden.

<sup>74</sup> Als er 2002 von Jean-Pierre Brach abgelöst wurde, änderte sich der Name abermals zu „Geschichte der esoterischen Strömungen im modernen und zeitgenössischen Europa“.

<sup>75</sup> Faivre, *Access*, 3-47, vgl. Faivre/Voss, „Western Esotericism and the Science of Religions“. Zum Einfluss von Ernst Cassirers Konzept der „Denkform“ auf Faivre, siehe Neugebauer-Wölk, „Konzeptionelle Überlegungen“, 11-14.

<sup>76</sup> Zum dennoch unbestrittenen Wert des Faivre'schen Ansatzes, siehe Neugebauer-Wölk, „Konzeptionelle Überlegungen“, 15. Dort wird argumentiert, dass es gerade die von Faivre vertretene Historizität gewesen sei, die sein Modell zur Gründungsbasis einer „wissenschaftlichen Esoterikforschung“ machen konnte. Zur Kritik an Faivre und anderen Ansätzen, siehe ebd., 15-18. Vgl. auch Neugebauer-Wölk, „Historische Esoterikforschung“, 43-47.

<sup>77</sup> Siehe auch Secret, „Histoire“.

<sup>78</sup> Siehe dazu Hanegraaff, *Esotericism*, 339-355, wo die Faivre'sche Perspektive als „religionistisch“ kritisiert wird. Vgl. dazu auch Stuckrad, *Locations*, 46ff.

Die Definition der „wahren“ Esoterik beruhte dabei maßgeblich auf Strömungen des 18. Jahrhunderts, die im Französischen seit Beginn des 19. Jahrhunderts unter den Bezeichnungen *illuminisme*, *théosophie* und *mysticisme* diskutiert worden waren und in den 1960er Jahren vonseiten der französischen Forschung ein wiedererwachendes Interesse erfahren haben.<sup>79</sup> Faivre legte seiner Esoterik-Definition explizit das Verständnis eines *illuminisme* zugrunde, den er exakt zwischen den Jahren 1770 und 1815 verortete.<sup>80</sup> Diesem *illuminisme* ordnete er die „großen Theosophen“ zu, Swedenborg, Oetinger, Eckartshausen, Martines de Pasqually, Saint-Martin, Willermoz, Kirchner und Dutoit-Membrini; weiterhin Lavater, Jung-Stilling und Oberlin, die sich durch eine besondere „esoterische christliche Spiritualität“ ausgezeichnet haben, sowie die „ein wenig heidnisch“ orientierten Fabre d'Olivet und Court de Gébelin.<sup>81</sup> All diese Autoren seien vor dem Hintergrund der Rezeption von Hermetik, Kabbala, Pythagoreismus, initiatorischer Geheimgesellschaften und der Theosophie eines Gichtel und Böhme zu verstehen, interessierten sich für die okkulten Wissenschaften, Alchimie und animalischen Magnetismus.<sup>82</sup> Die von Faivre aufgestellte, breit rezipierte Typologie der „wahren“ Esoterik spiegelte demzufolge das wider, was er im Kontext des 18. Jahrhunderts als „Illuminismus“ und „Theosophie“ untersuchte.<sup>83</sup> Problematisch daran ist unter anderem, dass diese Typologie einem selbstreferentiellen französischen Esoterik-Diskurs des späten 19. und 20. Jahrhunderts entstammte, in dem die „französische“ Theosophie als „wahre“ Tradition der Esoterik konstruiert wurde.

Der profilierteste Kritiker Faivres war Wouter J. Hanegraaff, der im Jahr 1999 zum Inhaber des ersten Lehrstuhls für die „Geschichte der hermetischen Philosophie und verwandter Strömungen“ an der Universität von Amsterdam wurde. Die von dort ausgehenden Impulse führten zu einer Intensivierung

---

<sup>79</sup> Der Begründer dieser Forschungstradition war der noch zu besprechende Auguste Viatte. Im Jahr 1973 verzeichnete Eliade ihr abermaliges Aufblühen. Siehe Hanegraaff, *Esotericism*, 337f. Eliade nannte neben den Studien Viattes (1928) auch diejenigen von van Rijnberk (1935), Joly (1938), Jacques Roos (1953), Cellier (1953), Louis Guinet (1962), Amadou (1962), Max Geiger (1963) und Paul Arnold (1970). Was Eliade aber als „esoterische und okkulte Strömungen“ bezeichnete, war von Viatte noch mit anderen Worten beschrieben worden: In seiner „Definition der Theosophie und des Illuminismus“ hatte Viatte die Quellen der von ihm so genannten „Mystiker“ herangezogen. Jene haben sich, so Viatte, auf die Intuition berufen, die rationale Philosophie ihrer Zeit kritisiert und nach einer „universellen Religion“ gestrebt, die eine „mit der Göttlichkeit unmittelbare Gemeinschaft“ und Kommunikation ermöglichen sollte. Siehe Viatte, *Sources*, Bd. 1, 17f. Obwohl er seine eigene Terminologie niemals wirklich explizierte und differenzierte, wird immer wieder deutlich, dass es in den Augen Viattes jene „Mystiker“ waren, die den quasi bedeutungsgleichen *illuminisme* und *théosophie* anhängen. Die Bezeichnungen *occultisme* und *ésotérisme* wurden von Viatte gelegentlich im Sinne qualitativer Zuschreibungen verwendet, um den „verborgenen“ Charakter dieser Ideen zu beschreiben.

<sup>80</sup> Faivre, *Access*, 72.

<sup>81</sup> Ebd., 72ff.

<sup>82</sup> Ebd., 71f., 74-81.

<sup>83</sup> Siehe ebd., 10-15. Die entscheidenden Merkmale waren: Korrespondenzen, lebendige Natur, Imagination und Mediationen sowie die Erfahrung der Transmutation. Optional fügte Faivre die Bildung von Konkordanz und Transmission hinzu.

der Esoterikforschung und zu einer weiteren Etablierung des Feldes.<sup>84</sup> Schon Mitte der 1990er Jahre hatte Hanegraaff für den Ansatz einer „empirischen Ideengeschichte“ plädiert, um das seit Faivre bestehende Problem ahistorischer Typologien zu lösen.<sup>85</sup> Eine diachrone Untersuchung von „Esoterik“ müsse demnach unter der Berücksichtigung all ihrer Manifestationen nicht unter dem Aspekt der Fortführung, sondern unter dem Aspekt der ständigen Reinterpretation und Rekonstruktion erfolgen.<sup>86</sup> Die Rückverfolgung „esoterischer“ Strömungen sollte demnach nicht mit der teleologischen Absicht der Konstruktion einer Tradition namens „Esoterik“ sein, sondern die Rekonstruktion komplexer Absorptions- und (Re-)Interpretationsprozesse.<sup>87</sup> Hanegraaff vertiefte diese These 2012 in seiner Monographie über *Esotericism and the Academy* mit großem Detailreichtum und auf einer großen Quellenbasis. Er argumentierte, dass Esoterik als Ergebnis eines polemischen Exklusionsprozesses zu sehen sei, der von etablierten Mächten aus Religion, Wissenschaft und Philosophie betrieben worden sei und einen der wichtigsten Aspekte westlicher Identitätsbildung darstelle.<sup>88</sup> Nachweislich lasse sich dieser Prozess mindestens bis zum 17. Jahrhundert zurückverfolgen. Esoterik sei demnach weniger als eine kohärente Tradition zu verstehen, sondern als eine Form von *rejected knowledge*, wie James Webb es in Bezug auf „das Okkulte“ bereits festgestellt hatte.<sup>89</sup> „Esoterik“ erscheint nach dieser Deutung als das jeweils „Andere“ des Mehrheitsdiskurses, dessen Unterdrückung zu einer ungerechtfertigten Nichtbeachtung oder Herabstufung geführt habe.

Alternativ schlug Kocku von Stuckrad ein „diskursives“ Modell vor, das auf der These der von der deutschen Religionswissenschaft geprägten These des europäischen „religiösen Pluralismus“ beruhte.<sup>90</sup> Um die Eingrenzungen des Faivre’schen Ansatzes zu durchbrechen, verstand Stuckrad die Esoterik als „Diskursfeld“, das als Teil ständiger Aushandlungs- und Transferprozesse die Pluralität europäischer Identitäten geprägt habe: „Diskursfelder verändern religiöse Identitäten und führen mitunter zu erstaunlichen Allianzen und Parallelen zwischen vermeintlich getrennten religiösen

---

<sup>84</sup> Hanegraaff, *Esotericism*, 355-367 und Hanegraaff/Pijnenburg (Hg.), *Hermes in the Academy*. Vgl. auch Hanegraaff, „The Study of Western Esotericism“, 503f., Faivre/Voss, „Western Esotericism and the Science of Religions“ und Bergunder, „Esoterik“, 479-482.

<sup>85</sup> Hanegraaff, „Empirical Method“, 113-117.

<sup>86</sup> Ebd., 121.

<sup>87</sup> Ebd., 118.

<sup>88</sup> Hanegraaff, „Forbidden Knowledge“.

<sup>89</sup> Hanegraaff, *Esotericism*, zum akademischen Kontext vor allem S. 257-367. Diese Einschätzung wird bekräftigt in Hanegraaff, *Western Esotericism*, 13f. Vgl. Webb, *Flucht*, 309. Das Konzept des „rejected knowledge“ wurde auch in Owen, *Place*, 25 aufgegriffen sowie in Asprem, *Problem*, 421-425. Zur Bedeutung der Theorien polemischer Ausgrenzungsdiskurse in der Esoterikforschung, siehe auch die Beiträge in Hammer/Stuckrad (Hg.), *Polemical Encounters*.

<sup>90</sup> Siehe dazu Stuckrad, *Esoterik*, Stuckrad, „Discursive Study 1“, Stuckrad, „Western Esotericism“ und Stuckrad, „Discursive Study 2“. Wichtige Grundlagen bilden hierfür die Arbeiten von Hans G. Kippenberg, Burkhard Gladigow und Christoph Auffarth.

Traditionen.“<sup>91</sup> Stuckrad schlug vor, nicht von „Esoterik“, also einer zusammenhängenden Lehre oder Tradition zu sprechen, sondern vom „Esoterischen“ als Element kultureller Prozesse. Um dieses Element zu identifizieren, stellte er die Kriterien der „Erkenntnisansprüche“ und der „Modi, dieses Wissen verfügbar zu machen“ auf.<sup>92</sup> In seiner 2010 publizierte Arbeit über *Locations of Knowledge* hob von Stuckrad die „polemische“ Natur der Konstruktion der damit verbundenen Traditionsnarrative hervor.<sup>93</sup> Auch wenn von Stuckrad dabei in einigen Punkten vom „Grand Polemical Narrative“ Hanegraaffs abweicht, ist seine Schlussfolgerung eine sehr ähnliche: In den letzten 200 bis 300 Jahren lasse sich ein diskursiver „Prozess der Distanzierung“ verzeichnen, in dessen Zuge sich vonseiten westlicher Gelehrter eine „Dialektik der Zurückweisung und Faszination“ gegenüber dem verzeichnen lasse, was man heute der „Esoterik“ zuzähle.<sup>94</sup> Ähnlich wie für Hanegraaff, ist „Esoterik“ für von Stuckrad also das Ergebnis eines Ausgrenzungsprozesses im Kontext der umkämpften westlichen Identitätsformierung.<sup>95</sup>

Michael Bergunder hat im Jahr 2008 angemerkt, dass „Esoterik“ durch die Exklusions-Thesen Hanegraaffs und von Stuckrads „zum Gegenpart dominanter kultureller Selbstverständigungsprozesse der westlichen Kultur- und Religionsgeschichte“ werde, „der damit eine essenzielle Dichotomie eingeschrieben ist.“ Eine derartige abstrakte Dichotomie könne kaum sinnvoll historisch überprüft und operationalisiert werden und laufe Gefahr, beliebig zu werden.<sup>96</sup> Bergunders Kritik kann hinzugefügt werden, dass die scharfen Trennlinien, die das „Grand Polemical Narrative“ nach sich zieht, die Komplexität der Überlappungen und Austauschprozesse zwischen dem „Inneren“ und dem „Ausgegrenzten“ zu verdecken drohen. Auch wenn die Dynamik und Komplexität der Konstruktion des „Anderen“ sowohl von Hanegraaff als auch von von Stuckrad betont und in ihren Studien auch abgebildet werden, handelt es sich bei der von ihnen dargelegten Theorie der „Zurückweisung“, „Verwerfung“ oder gar des „Verbots“ von bestimmtem Wissen letztendlich immer nur um das Changieren dichotomischer Positionen.<sup>97</sup> Diese Unschärfe wird dadurch verstärkt, dass das

---

<sup>91</sup> Stuckrad, *Esoterik*, 17. Siehe dazu auch ebd., 20: „Als Konsequenz aus all dem ergibt sich, dass man einen Esoterikbegriff braucht, der nicht nur Kontinuitäten abbildet, sondern der auch die Dynamik und Prozessualität von Identitätsbildung, die *diskursiven Transfers* zwischen einzelnen Bereichen der europäischen Kultur [...] ins Kalkül zieht. Da es sich hier um die Konstruktion eines analytischen Instrumentariums handelt, muss man sich eines von vornherein klarmachen: ‚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 die Prozesse europäischer Kulturgeschichte zu analysieren.“

<sup>92</sup> Ebd., 21. Vergleiche Stuckrad, „Western Esotericism“, 88-92.

<sup>93</sup> Vgl. dazu auch Stuckrad, *Scientification*, bes. 25-112.

<sup>94</sup> Stuckrad, *Locations*, 51-54.

<sup>95</sup> Siehe dazu auch ebd., 200-204. Es werden verschiedene Konzepte ausgemacht, die den „esoterischen Diskurs“ gekennzeichnet haben: „Geheimhaltung als soziales Kapital“ und „Diskurse des vollkommenen Wissens“. Siehe ebd., 54-64.

<sup>96</sup> Bergunder, „Esoterik“, 488f.

<sup>97</sup> Die Überwindung von „binären“ Gegenüberstellungen forderte rezent auch von Stuckrad, löste das Problem jedoch mit dem Verweis auf ein hybrides „Drittes“, das sich zwischen zwei polemischen Fronten bewege. Siehe

Quellenmaterial auf der Makroebene der europäischen Identitätsbildung behandelt und selten *en détail* kontextualisiert wird. Obwohl es also ein Hauptanliegen der Esoterikforschung ist, die kulturelle Relevanz von „Esoterik“ zu zeigen, reproduziert sie oftmals genau die Dichotomien derjenigen Polemiken, die diese Relevanz nachhaltig verdeckt haben.

#### 1.2.4. Das Problem der Dichotomie und die „Modernität“ des Okkultismus

Der vorliegenden Arbeit ist die Überwindung einer dichotomischen Geschichtsschreibung ein besonderes Anliegen, weil „Okkultismus“ meistens als das rückschrittliche Überbleibsel „voraufklärerischer“ Ideen betrachtet wird, oder sogar als aktiver Feind von „Aufklärung“, „Modernität“, „Fortschritt“ und „Rationalität“. Zum Beleg dieser Auffassung werden besonders gerne die 1951 verfassten „Thesen gegen den Okkultismus“ von Theodor W. Adorno angeführt, der den Okkultismus zur „Metaphysik der dummen Kerle“ erklärte und in ihm eine „Rückbildung des Bewußtseins“ erkannte.<sup>98</sup> Vor allem im Zuge der „Sektendebatte“ der 1980er und 1990er Jahre wurde diese Einschätzung herangezogen, ohne dass dies auf der Grundlage einer historischen Erforschung von Okkultismus oder Esoterik geschehen wäre.<sup>99</sup> Nicht zuletzt gälte es, Adornos komplexe Einschätzungen in ihrem eigenen Recht vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges und des Nationalsozialismus zu kontextualisieren. Bisher blieb es jedoch nur bei der Bemühung griffiger Zitate. Die Probleme einer entsprechend ahistorischen, dichotomischen und teleologischen Geschichtsschreibung zeigen sich noch in den rezenten Arbeiten von Sabine Doering-Manteuffel, die „das Okkulte“ als Gegenbewegung zum „Licht der Aufklärung“ versteht.<sup>100</sup>

---

Stuckrad, *Scientification*, 19f. Erst in seinen Schlussfolgerungen hob von Stuckrad ein komplexeres, „Netzwerk“-orientiertes Diskursmodell hervor, dessen Vereinbarkeit mit dem Konzept des „Dritten“ unklar erscheint. Siehe ebd., 181.

<sup>98</sup> Adorno, „Thesen“, 321 und 325. Ab dem folgenden Jahr richtete Adorno zudem eine Artikelserie gegen die Astrologie als Ausdruck des „Irrationalen“: siehe Adorno, *Stars*. Im Jahr 1965 erklärte er in einer Vorlesung, dass „die Metaphysik mit Okkultismus nicht nur nichts zu tun“ habe, sondern im „ausdrücklichen Gegensatz“ zu ihr stehe: siehe Adorno, *Metaphysik*, 11-15. Zu Adorno im Kontext der Esoterikforschung, siehe Hanegraaff, *Esotericism*, 312f.

<sup>99</sup> Zu den besseren Forschungsarbeiten, die auf den Diskussionen der Sektendebatte basieren, zählt Zinser, *Esoterik. Eine Einführung*, der Esoterik und Okkultismus grundsätzlich gleichsetzt. Eine historische Perspektive wird von ihm allerdings nicht eingenommen.

<sup>100</sup> Siehe Doering-Manteuffel, *Das Okkulte* von 2008 und Doering-Manteuffel, *Okkultismus* von 2011. Die Autorin verzichtet dabei nicht nur auf eine Methodologie, sondern vor allem auf eine Auseinandersetzung mit relevantem historischem Quellenmaterial sowie mit der Forschungsliteratur. Besonders frappierend ist das Fehlen einer Schlüsselfigur wie Eliphas Lévi im ersten Band sowie seine marginale und fehlerhafte Behandlung im zweiten Band, bei der nicht einmal die Titel und die Einordnung seiner offensichtlich niemals konsultierten Publikationen stimmen. Siehe ebd., 77-81. Eine weitere Schlüsselfigur, Aleister Crowley, wird im zweiten Band als Satanist behandelt, nachdem ihr Name im ersten Band falsch geschrieben wurde. Vgl. Doering-Manteuffel, *Das Okkulte*, 299 und Doering-Manteuffel, *Okkultismus*, 98-101.



In den vergangenen Jahren erschienen aber auch mehrere Studien, die ein weitaus komplexeres Bild von „Okkultismus“ gezeichnet haben. Schon im Jahr 1963 betrachtete Donald G. Charlton seine Entstehung im Kontext „säkularer Religionen“, doch erst Wouter Hanegraaff hat sich im Jahr 1996 tiefergehend und vor dem Hintergrund der bereits geleisteten Esoterikforschung mit der Frage nach dem Verhältnis von Okkultismus und „Säkularisierung“ auseinandergesetzt.<sup>101</sup> Wie bereits angesprochen wurde, verstand Hanegraaff die Entstehung des Okkultismus als eine unmittelbare Reaktion auf die Entstehung moderner Wissenschaften und die damit einhergehende „Entzauberung“ der Welt. Sein Schüler Egil Asprem hat in einer kürzlich erschienenen Studie zeigen können, wie komplex, fluide und kontingent dabei das Verständnis von „Wissenschaft“, „Rationalität“ oder „Aufklärung“ gewesen ist, dessen Bedeutung weit bis in das 20. Jahrhundert hinein kontroversen und wechselhaften Aushandlungsprozessen unterworfen war.<sup>102</sup> Im deutschsprachigen Raum konnten darüber hinaus mehrere unter der Ägide von Monika Neugebauer-Wölk erschienene Bände zeigen, dass das Verhältnis von „Aufklärung und Esoterik“ schon von Anfang an keinesfalls als dichotomisch und teleologisch verstanden werden sollte.<sup>103</sup>

Mehrere Arbeiten sind sogar zu dem Schluss gekommen, dass „Okkultismus“ nicht etwa „anti-modern“, sondern ein essentieller Ausdruck der „Moderne“ gewesen ist. Dieser Befund wurde aus literatur-, kunst-, psychologie-, wissenschafts-, religions- sowie ideengeschichtlichen Perspektiven und in unterschiedlichen nationalen Kontexten beleuchtet.<sup>104</sup> Dank dieser Arbeiten ist inzwischen deutlich geworden, dass die Behauptung einer (zumal teleologisch verstandenen) Dichotomie zwischen dem „Irrationalen“ und dem „Rationalen“ schwerlich aufrechterhalten werden kann. Stattdessen stand es im 19. Jahrhundert zur Debatte, was darunter zu verstehen sei. In diesem Zuge lässt sich nicht etwa eine Gegenposition zur „Aufklärung“ verzeichnen, sondern im Gegenteil der Versuch, „Religion“ oder „Spiritualität“ in Einklang mit ihr sowie mit der Entstehung der modernen Wissenschaften zu bringen. Dabei lassen sich keineswegs feste Grenzziehungen zwischen anerkannten Naturwissenschaftlern und verschiedenen „Esoterikern“ verzeichnen, sondern komplexe Austausch- und Überlappungsprozesse, die inzwischen besonders für den Bereich des Spiritismus und der Parapsychologie gut untersucht

---

<sup>101</sup> Vgl. Charlton, *Secular Religions*, 126 und Hanegraaff, *New Age*, 421-442.

<sup>102</sup> Asprem unternahm dabei den Versuch, das Weber'sche Konzept der „Entzauberung“ an sich vor dem Hintergrund eines problemgeschichtlichen Ansatzes zu rekonzeptualisieren. Siehe dazu Asprem, *Problem*, 17-50 und 534-560. Als Fallbeispiele dienen Asprem die Theosophische Gesellschaft, Rudolf Steiner und Aleister Crowley: siehe ebd., 444-533.

<sup>103</sup> Die drei Bände mit dem Obertitel *Aufklärung und Esoterik* erschienen in den Jahren 1999, 2008 und 2013.

<sup>104</sup> Siehe allgemein Laqueur, „Margins“ und Pasi, „Modernity“. Für den angelsächsischen Raum, siehe Verter, *Dark Star* und Owen, *Place*, für den deutschsprachigen Raum Treitel, *Science*, Pytlik, *Okkultismus*, Wolfram, *Stepchildren* und, wenn auch in einem engeren historischen Kontext, Staudenmaier, *Between*, bes. 1-24 sowie die Einführung zu Paletschek/Lux, „Okkultismus“. Für Frankreich, siehe Sharp, *Secular*, Harvey, *Beyond* und Monroe, *Laboratories*. Siehe weiterhin die Betrachtungen in Laurant, *Esotérisme*, 41 und 199, Baier, *Meditation*, Bd. 1, 253-428, Hanegraaff, *Esotericism*, 244 und Hanegraaff, *Western Esotericism*, 118-142.

sind.<sup>105</sup> In den damit verbundenen Diskursen ging es letztendlich darum, was „Wissenschaft“ sein sollte, welcher Methoden sie sich bedienen, und welchen Gegenständen sie sich widmen sollte. Das komplexe Verhältnis der „Esoterik“ zu diesen Fragestellungen wird nicht nur dadurch unterstrichen, dass anerkannte Naturwissenschaftler, darunter Nobelpreisträger, Mitglieder von Gesellschaften wie der Society for Psychical Research oder der Theosophischen Gesellschaft waren. Es konnte auch in verschiedenen Kontexten gezeigt werden, dass „Okkultisten“, „Spiritisten“ und „Esoteriker“ bemerkenswert oft dezidiert „progressiven“ politisch-sozialen Ideen anhängen.<sup>106</sup>

Entgegen der weit verbreiteten Wahrnehmung von „okkultistischen“, „spiritistischen“ oder „esoterischen“ Ideen als rückwärtsgewandte, anti-aufklärerische Atavismen haben die genannten Studien mehr als genug Hinweise darauf gegeben, dass die Geschichte des 19. Jahrhunderts weitaus komplexer war als es die verschiedenartigen Dichotomien und Teleologien abzubilden vermochten. Während sich jene Studien mit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie mit der Zeit um 1900 auseinandersetzten, soll im Folgenden dem Entstehungskontext dieser Entwicklungen in der ersten Jahrhunderthälfte nachgegangen werden. Das Bild des 19. Jahrhunderts wird dadurch sicherlich nicht einfacher, hoffentlich aber zumindest ein wenig aufschlussreicher werden. Im Bewusstsein, dass Aufklärung weniger um Bestätigung als um Erschütterung bestehender Weltbilder bemüht sein sollte, wird der Leser die wachsende Unordentlichkeit des Gemäldes sicherlich in Kauf nehmen.

### 1.3. Hauptthesen und Fragestellungen

#### 1.3.1. Vom neo-katholischen Sozialismus zum Okkultismus

In der vorliegenden Arbeit soll gezeigt werden, dass die religiösen Ideen, die von zahlreichen Sozialisten in den 1830er und 1840er Jahren artikuliert worden sind, nach 1851 im Gedankengut neuer religiöser Bewegungen fortlebten. Die Entwicklung Alphonse-Louis Constants ist dafür ein herausragendes Beispiel. Es soll gezeigt werden, dass seine seit 1854 veröffentlichten okkultistischen Schriften grundlegend auf den Gedanken beruhen, die er in den 1840er Jahren im Kontext sozialistischer und neo-katholischer Diskurse entwickelt hatte.

---

<sup>105</sup> Für den Kontext des viktorianischen Englands leisteten Turner, *Between* und Oppenheim, *Other* wegweisende Pionierarbeit, die in Ergänzung zu der bereits genannten Literatur herangezogen werden sollte.

<sup>106</sup> Siehe dazu bes. Braude, *Radical*, Owen, *Darkened*, Edelman, *Voyantes*, Goldsmith, *Other*, sowie die 1995 erschienene Sonderausgabe von *Politica Hermetica* zu „Esotérisme et socialisme“.

Diese These wirft weitreichende Fragen hinsichtlich der Geschichte des Okkultismus im Besonderen und der Esoterik im Allgemeinen auf. Es wird nämlich deutlich werden, dass die Gedanken, die unter der Bezeichnung „Okkultismus“ gefasst wurden, keiner dezidiert „esoterischen“ Tradition entstammten. Dies bedeutet zum einen, dass die Entstehung des Okkultismus nicht einfach als Fortsetzung einer älteren „Esoterik“-Tradition betrachtet werden kann. Zum anderen bedeutet dies, dass Lévis Okkultismus keine unabhängige Randerscheinung war, sondern eng mit „progressiven“ religiösen Diskursen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verflochten war. Diese These ist diametral den Einschätzungen entgegengesetzt, die die Entstehung des Okkultismus als einen Ausdruck von Rückwärtsgewandtheit und Antimodernität bewerten.

Im Folgenden soll nicht etwa suggeriert werden, dass die Entwicklung Constants vom Sozialismus zum Okkultismus notwendig war, oder unmittelbar und unverändert erfolgte – ganz im Gegenteil soll die Kontingenz betont werden, die sich angesichts des fatalen Scheiterns der frühen sozialistischen Theorien und des Fortlebens ihrer Ideen in aller Deutlichkeit feststellen lässt. Der Okkultismus Eliphass Lévis entstand weder aus dem Nichts, noch infolge der Wiederbelebung einer alten Tradition, sondern er war das Ergebnis religions-, philosophie- und wissenschaftsgeschichtlicher sowie politischer Entwicklungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts.

### 1.3.2. Sozialismus, Esoterik und Religion

In diesem Zuge wirft die These der vorliegenden Arbeit auch ein neues Licht auf die Geschichtsschreibung des Sozialismus. Denn das für Eliphass Lévi und spätere Okkultisten charakteristische Streben nach einer Einheit von Religion, Philosophie und Wissenschaft sowie die Kritik an materialistisch-atheistischen Tendenzen seit der Aufklärung wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit der größten Radikalität in progressiven sozialreformerischen Diskursen zum Ausdruck gebracht. Es soll gezeigt werden, dass die Gedanken Constants repräsentativ für eben jene Spielarten des Sozialismus waren, die nach dem Desaster von 1848 weitgehend in Vergessenheit geraten sind.

Eine Erkenntnis dieser Arbeit ist, dass der sozialistische Diskurs sowohl innerhalb als auch aus der Perspektive von Kritikern in den 1830er und 1840er Jahren maßgeblich von „Theosophie“, „Mystik“, „Illuminismus“, „Kabbala“ oder „okkulten Wissenschaften“ bestimmt war. Es war jener zum Kern der sozialistischen Religiosität zählende „Mystizismus“, den Marx und Engels kritisierten, und den spätere Studien ausgeklammert, lächerlich gemacht oder nur marginal behandelt haben. Im gegenwärtigen Kontext soll er im Fokus stehen. Dabei lassen sich anhand der Entwicklung Constants fundamentale Kontinuitäten saint-simonistischer, fourieristischer und anderer sozialistischer Ideen über die

Revolution von 1848 hinaus bis in die neuen religiösen Bewegungen des späten 19. Jahrhunderts verzeichnen. Dies sind zuvorderst folgende Aspekte:

1. Der Glaube an eine universelle Einheit der Religionen und an die bevorstehende Verwirklichung einer „wahren“ Religion. Diesbezüglich soll gezeigt werden, dass vor dem Hintergrund religionshistorischer Studien seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die These von einer Ur-Religion formuliert worden ist, die von der katholischen Kirche, insbesondere aufgrund ihrer Allianz mit weltlichen Herrschern, verfälscht worden sei. Es kam demzufolge zu unterschiedlichen Versuchen, außerhalb der etablierten Kirchen eine „wahre“ Religion, oft explizit ein wahres Christentum oder einen wahren Katholizismus zu realisieren, in dem die gesamte Menschheit aufgehen sollte.

2. Der „wissenschaftliche“, „rationale“ und zugleich „religiöse“ Anspruch, den Saint-Simon, Fourier und dann besonders ihre zahlreichen Anhänger vertraten. Eine zentrale Rolle spielten dabei die dem gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts entwachsenen und in der Romantik fest verankerten Konzepte von „Analogien“ und „Korrespondenzen“, die Antoine Faivre wohlgemerkt zu den Kernmerkmalen der Esoterik rechnete. Auch wenn es falsch wäre, diese Konzepte auf den Bereich „Esoterik“ zu beschränken, haben schon die frühesten Anhänger Saint-Simons und insbesondere Fouriers auf dieser Grundlage eine Parallele zu „illuminierten“ Autoren wie Saint-Martin und Swedenborg gezogen und entsprechende Schriften im Folgenden begeistert in einem sozialistischen Kontext rezipiert. Ähnliches lässt sich auch für den Bereich des Magnetismus feststellen, der vor allem in den 1830er und 1840er Jahren eine starke sozialreformerische Ausrichtung erfuhr. Diese Verbindung von Swedenborgianismus, Martinismus und Magnetismus war im sozialistischen wie im romantischen Diskurs der ersten Jahrhunderthälfte omnipräsent.

3. Das Streben nach einer Synthese von Religion und Wissenschaft, das Herzstück sozialistischer Theorien ebenso wie dasjenige esoterischer Strömungen zum Ende des Jahrhunderts. Wie bereits dargestellt wurde, bildete hierfür eine Kritik an den atheistischen und materialistischen Tendenzen seit der Aufklärung den Hintergrund. Diese Kritik an den „materialistischen“ Wissenschaften war die zentrale Voraussetzung für die Entstehung des Okkultismus. Infolge der sich festigenden Hegemonie der etablierten akademischen Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde das Streben nach einer Synthese von den Okkultisten stärker als je zuvor in einen dezidierten Wissenschaftskontext gestellt, ein Anspruch als „überlegene“ Wissenschaft artikuliert. Ebenso wie sozialistische Theoretiker reagierten Okkultisten damit auf eine wahrgenommene Pluralisierung und Zersplitterung der postrevolutionären Gesellschaft, die sich durch eine „Regeneration“ zur universellen „Einheit“ führen wollten.

Anhand dieser Punkte deutet sich bereits das Problem einer Dichotomisierung sowie einer Engführung auf eine bestimmte „Esoterik“-Tradition an. Denn erstens müsste man die Sozialisten, folgte man den Thesen dieser Arbeit, zu den „Esoterikern“ rechnen, was eine allzu offensichtliche Vereinfachung wäre. Zweitens handelte es sich bei diesen Diskursen keineswegs um einen Konflikt zwischen Irrationalität und Rationalität, sondern vielmehr bedienten sich gerade jene „progressiven“, sich in der Tradition von Aufklärung und Revolution sehenden Stimmen gewisser Ideen, die man heute als „esoterisch“ bezeichnen würde. Indem sie einerseits den Anspruch von Wissenschaftlichkeit und Rationalität vertraten, sich andererseits aber auf Religion beriefen, strebten sie nach einer vollkommenen neuen Form des menschlichen Zusammenlebens. Dies war nicht „Esoterik“, sondern ein komplexer und oft ambivalenter Zusammenfluss aus Romantik, deutschem Idealismus, der aufklärerischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, verschiedensten religiösen Ideen und zeitgenössischen wissenschaftlichen Theorien.

### 1.3.3. Das 19. Jahrhundert und die Bestimmung von „Religion“

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lässt sich erstaunlicher Weise ausgerechnet vonseiten der „progressiven“ Kräfte der Versuch verzeichnen, einer „Säkularisierung“ aktiv *entgegenzuwirken*. Die Forschung hat für das 19. Jahrhundert lange ein Zurückweichen von Religion aus dem öffentlichen Leben sowie eine Abnahme von Religiosität verzeichnet. Diese Wahrnehmung wurde in den letzten Jahrzehnten mit wachsender Intensität in Frage gestellt und die Theorie der „Säkularisierung“ entweder verworfen oder modifiziert. Fakt ist, dass sich infolge der Französischen Revolution zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein vielgestaltiges Aufblühen hier so genannter „religiöser Erneuerungsbewegungen“ verzeichnen lässt, deren meist außerkirchlicher Charakter allzu lange ihre Nichtbeachtung nach sich zog. Zweifelsohne bedeutete die Revolution in Frankreich alleine schon aufgrund der institutionellen Zerrüttung der katholischen Kirche einen gravierenden strukturellen Umbruch für die religiöse Landschaft. Doch die Folge war kein Verschwinden von „Religion“, sondern eine Pluralisierung, die schon von Zeitgenossen in den ersten Dekaden des 19. Jahrhunderts verzeichnet worden ist, nicht zuletzt in der Gestalt der französischen Romantik. Es handelte sich dabei, auch dem Selbstverständnis nach, um „neue“ Formen von „Religion“, deren Bedeutung, inhaltliche Füllung und gesellschaftliche Verortung zur Debatte standen.

Es ist erstaunlich, dass sich die historisch forschende Religionswissenschaft bisher kaum mit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auseinandergesetzt hat. Denn Bewegungen wie der *Neo-Katholizismus* können ebenso wie die religiösen Identitäten der sozialistischer Strömungen – wie diejenige der Saint-Simonisten mit ihrem *Neuen Christentum* – nur unter Berücksichtigung der immer dringenderen Infragestellung religiöser Traditionen und Institutionen verstanden werden, die die religiöse Landschaft

Europas bis heute prägt. Unter der Julimonarchie erwachte in Frankreich sowohl die historische Bibelkritik – von 1839-1840 erschien die Übersetzung des *Leben Jesu* von Strauß (1835) – als auch die immer weiter voranschreitende Erforschung nichtchristlicher Religionen. Ernest Renan (1823-1892), einer der in dieser Hinsicht einflussreichsten Gelehrten, hatte exakt denselben Bildungsweg durchlaufen wie Constant, in denselben Seminaren, nur wenige Jahre später. Wie viele junge Seminaristen stand er unter dem Eindruck der Kritik der *doctrinaires*, die unter der Julimonarchie den „offiziellen“ philosophischen Diskurs dominierten. Deren Einstellung war keineswegs anti-religiös, dafür aber umso kirchenkritischer. Dies gilt für Victor Cousin (1792-1867) ebenso wie für dessen Schüler Théodore Jouffroy (1796-1842), der bereits 1825 das „Ende der Dogmen“ verkündete, auf deren Ruinen eine neue, bessere Religion aufblühen sollte. Hinter dieser Vorstellung stand die Überzeugung einer progressiven Entwicklung der Menschheit, die sich an vorderster Stelle an der Religion messen ließe. In diesem Sinne griff Edgar Quinet (1803-1875) in seinem *Génie des religions* (1841) die These Schellings auf, dass nicht etwa die Menschen Religion geschaffen haben, sondern umgekehrt. In Berufung auf Hegel vertrat er die These einer religiösen Entwicklung der Menschheit, die im Gegensatz zur verfälschten und getrübbten Lehre der Kirche, insbesondere der katholischen, stehe.

Diese Rezeption deutscher Philosophie und Bibelforschung floss mit den alten kritischen Studien der *idéologues* zusammen, mit denjenigen eines Charles François Dupuis (1742-1809) oder Constantin François Volney (1757-1820), die eine gemeinsame Ur-Religion an der Wurzel aller religiösen Traditionen sahen. Das Ergebnis war der weit verbreitete Glaube an eine von der Vorsehung geleitete Entwicklung der Menschheit, deren Ziel die Verwirklichung einer universellen Religion, die Herstellung oder Wiederherstellung einer friedensstiftenden religiösen Einheit. Das entscheidende Merkmal dieser verschiedenen Auffassungen war, dass diese Religion der Zukunft nicht in der Kirche zu finden sei, beziehungsweise dass sich die Kirche den Entwicklungen der Zeit anpassen müsste. Während die Neo-Katholiken darum bemüht waren, die Religion in moderner Gestalt zurück in die katholische Kirche zu holen, strebten die meisten Sozialisten nach einer Überwindung einer degenerierten Kirche und der Verwirklichung einer wahren, universellen Religion der Menschheit. Allen Strömungen – den *doctrinaires* ebenso wie den Neo-Katholiken und den Sozialisten – war die Frage nach dem Platz von Religion in Geschichte und Gesellschaft gemein: die Suche nach einer postrevolutionären Religion.

Die Bedeutung dieser in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstmals formulierten Gedanken für die europäische Religionsgeschichte lässt sich schwerlich überschätzen. Sie hatten unmittelbare Auswirkungen auf die Beziehung von Kirche und Staat, auf den Platz von „Religion“ in der Gesellschaft, sowie auf die Rolle des religiösen Subjekts. Besonders unter der Julimonarchie lässt sich eine komplexe Formierung und Pluralisierung außerkirchlicher religiöser Identitäten feststellen, die sich am

radikalsten in den sozialistischen Strömungen der 1830er und 1840er Jahre äußerte. Nicht zuletzt ging es um die Frage, was „Religion“ überhaupt sein sollte, um ihre historische und sozio-politische Verortung sowie um ihre inhaltliche Füllung. Auf der Basis einer religionswissenschaftlichen Perspektive wird die folgende Untersuchung daher die Beleuchtung grundlegender religionshistorischer und -soziologischer Konzepte ermöglichen. Dies betrifft besonders die Frage nach dem Verständnis von einer „europäischen Religionsgeschichte“, nach der für das 20. Jahrhundert verzeichneten „Rückkehr der Religionen“, sowie nach neuen „Typen der Religiosität“ im Kontext religiöser Individualisierung und außerkirchlicher oder „unsichtbarer“ Religion. Letztendlich sollte es zur Frage gestellt werden, wie Konzepte der „Säkularisierung“ oder „Modernisierung“ vor dem Hintergrund der Erkenntnisse dieser Arbeit verstanden werden können. Das im Folgenden behandelte Quellenmaterial ist für all diese Fragen von unmittelbarer Relevanz.

## 1.4. Zum genealogischen Ansatz dieser Arbeit

### 1.4.1. Diskurs

Die vorliegende Arbeit möchte einen Beitrag zum historischen Verständnis von „Sozialismus“, „Okkultismus“, „Esoterik“ und „Religion“ leisten. Dabei wird davon ausgegangen, dass die inhaltliche Füllung dieser Bezeichnungen oder „Signifikanten“ durch kontingente diskursive Prozesse geschehen ist und geschieht. Dieser Annahme liegt die Ablehnung einer idealistisch-essentialistischen Epistemologie zugrunde. Stattdessen folgte der gegenwärtige Ansatz den poststrukturalistischen Impulsen, die von Michael Bergunders Aufsätzen über die Fragen nach „Was ist Esoterik?“ und „Was ist Religion?“ ausgegangen sind. Bergunder legte darin einen kulturwissenschaftlichen Ansatz dar, der „in besonderer Weise die Diskursivität und Sprachlichkeit historischer Phänomene“ reflektiert.<sup>107</sup> Die Grundvoraussetzung für diesen Ansatz besteht in der Annahme, dass die Bedeutung eines Signifikanten wie „Esoterik“ über keine metaphysische Rückbindung an ein „transzendentes Signifikat“ verfügt, wie Jacques Derrida es darlegte, sondern das Produkt diskursiver Handlungen ist. Konkret bedeutet das, dass eine Bezeichnung wie „Esoterik“ oder „Religion“ nicht als historisch losgelöster Begriff *sui generis* zu verstehen ist, sondern im jeweiligen historischen Kontext betrachtet werden muss.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Bergunder, „Esoterik“, 490.

<sup>108</sup> Ebd., 492f. Vgl. dazu auch Bergunder, „Religion“, 29-35, Derrida, *Schrift*, 424 und Laclau/Mouffe, *Hegemony*, 105. Bergunder grenzte sich später bewusst vom Konzept der „Begriffsgeschichte“ ab und schlug stattdessen das

Für seinen Ansatz griff Bergunder auf die poststrukturalistischen Theorien von Ernesto Laclau zurück, die dieser zeitweise in Zusammenarbeit mit Chantal Mouffe entwickelt hatte.<sup>109</sup> Laclau und Mouffe beschäftigten sich aus einer postmarxistischen Perspektive mit der Produktion von Bedeutung und der Konstituierung sozialer Identitäten. Auch wenn die damit verbundenen Theorien vor einem politischen Hintergrund entwickelt wurden, sind ihre philosophischen Grundlagen für einen historischen Ansatz von größtem Interesse, denn das Grundproblem der Kontingenz, Unabschließbarkeit und Historizität von Diskursen wird von ihnen auf besonders komplexe und nuancierte Weise behandelt. Wie Laclau und Mouffe feststellten, sei das Problem eines Diskurses, dass er auf der einen Seite immer unabschließbar bleibe, auf der anderen Seite ohne das Vorhandensein von Grenzen aber nicht als Diskurs beschrieben werden könne. Jeder Diskurs stellt also den Versuch dar, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten und ein Zentrum zu konstatieren. Diese „Schließung“ des Diskurses ist jedoch niemals möglich, da sie nicht auf einer außerdiskursiven Gegebenheit basieren kann. Beispielsweise kann sich ein Diskurs nicht auf eine metaphysisch begründete „Gerechtigkeit“ berufen, sondern die Diskursteilnehmer müssen stets darum bemüht sein, „Gerechtigkeit“ inhaltlich zu füllen und gegen innere wie äußere Ansprüche einer differierenden Füllung anzukämpfen.

Jeder Diskurs ist also von dem Streben nach der Fixierung von Bedeutung bestimmt.<sup>110</sup> Es kann aber nur zu partiellen und vorläufigen Fixierungen kommen, da das Vorhandensein eines transzendentalen Signifikats von Laclau und Mouffe konsequent bestritten wird.<sup>111</sup> Die Fixierung eines Diskurses muss daher durch „Knotenpunkte“ erfolgen, an denen ein Signifikant wie „Gerechtigkeit“ mit bestimmten Inhalten verbunden und gefüllt wird.<sup>112</sup> Der Schlüssel für das Gelingen dieses Unterfangens ist die von Laclau so genannte „Logik der Subversion von Differenzen“, denn mangels eines transzendentalen Signifikats bedarf es einer „Selbstsignifikation“ des Diskurses, indem anhand der Bildung von „Äquivalenzketten“ dasjenige, was sich außerhalb der Grenzen des Diskurses befindet, auf *negative* Weise als das bestimmt wird, was der Diskurs *nicht* ist.<sup>113</sup> Die Systemgrenze, die einen Diskurs zusammenhält und die Fixierung von Bedeutung ermöglicht, muss also *antagonistisch* und *ausschließend* sein. Bedeutungsproduktionen erfolgen somit über „oppositionserzeugende Inklusions-

---

Konzept einer „Namensgeschichte“ vor, nachdem er in seinem früheren Aufsatz von „Esoterik“ noch als „Begriff“ gesprochen hatte. Siehe Bergunder, „Religion“, 35ff.

<sup>109</sup> Bergunder, „Esoterik“, 494. Siehe dazu auch Marchart, *Differenz* und Nonhoff (Hg.), *Diskurs*.

<sup>110</sup> Laclau/Mouffe, *Hegemony*, 112.

<sup>111</sup> Ebd., 111f.

<sup>112</sup> Ebd., 112f.: „The practice of articulation, therefore, consists in the construction of nodal points which fix meaning; and the partial character of this fixation proceeds from the openness of the social, a result, in its turn, of the constant overflowing of every discourse by the infinitude of the field of discursivity.“ Vgl. Bergunder, „Esoterik“, 494f. und Bergunder, „Religion“, 30f.

<sup>113</sup> Laclau, „Why“, vgl. Laclau/Mouffe, *Hegemony*, 143f.



und Exklusionsmechanismen“.<sup>114</sup> Um die dafür verantwortlich Äquivalenzketten zusammenzuhalten, bedarf es von Laclau so genannter „leerer Signifikanten“, die ihrer Differenzialität entleert worden sind und somit zur zweitweisen Fixierung der Äquivalenzkette dienen.<sup>115</sup> Bergunder hat sich dafür ausgesprochen, „das Modell der leeren Signifikanten allgemein für die Analyse von Allgemeinbegriffen, die Identifikation ermöglichen, heranzuziehen, wie zum Beispiel die Esoterik“.<sup>116</sup> Dabei muss grundsätzlich bedacht werden, dass die Systemgrenzen historisch, kontingent und brüchig sind, da sie jeder Absolutheit entbehren: der niemals abbrechende Kampf um die Füllung leerer Signifikanten rührt von der paradoxen Situation her, dass die Bedingung der Möglichkeit eines Bezeichnungssystems, also seine Grenzen, gleichzeitig die Bedingung seiner Unmöglichkeit ist.<sup>117</sup>

In ontologischer Hinsicht besteht der Vorteil dieses Ansatzes darin, „dass er zum einen jede essentialistische Fundierung der Grenzen eines Diskurses zurückweist, ohne damit aber eine prinzipielle Grenzenlosigkeit, Willkürlichkeit oder Unschärfe von Bedeutungszuschreibungen zu behaupten.“<sup>118</sup> Die Produktion von Bedeutung und die damit verbundene Fixierung eines Diskurses werden dabei als *kontingente historische Prozesse* und als konkrete *gesellschaftliche Praxis* verstanden, die sich historisch erforschen lassen.<sup>119</sup> Es wäre dabei ein grundsätzliches Missverständnis, diesen Ansatz als Versuch einer „Definition“ zu begreifen oder davon auszugehen, dass historisches Material nur dann bearbeitet werden könne, wenn das Wort „Esoterik“ in ihm auftaucht.<sup>120</sup> Vielmehr geht es darum, die kontingente Produktion von Bedeutung anhand einer konsequenten historischen Kontextualisierung nachzuvollziehen und dabei gerade die Brüchigkeit des Diskurses zu berücksichtigen, ohne sich an einem bestimmten Signifikanten wie „Esoterik“, geschweige denn an einer bestimmten inhaltlichen Füllung festzuklammern.

#### 1.4.2. Genealogie

---

<sup>114</sup> Bergunder, „Religion“, 32.

<sup>115</sup> Laclau, „Why“, vgl. Laclau/Mouffe, *Hegemony*, 112.

<sup>116</sup> Bergunder, „Esoterik“, 496. Vgl. dazu Bergunder, „Religion“, 32-35, Laclau/Mouffe, *Hegemony*, 127-134. Siehe auch Bergunder, „Esoterik“, 500: „Aufgrund der bisherigen Überlegungen lässt sich folglich Esoterik als identifikatorischer Allgemeinbegriff in Form eines leeren Signifikanten verstehen, der durch eine Diskursgemeinschaft und in verschiedenen Diskursfeldern artikuliert und reproduziert wird. In diesem Sinne ist Esoterik ein historisches Phänomen und wird weder nominalistisch noch idealistisch verstanden, sondern als kontingenter Knotenpunkt bzw. Fixierung eines strittigen Machtdiskurses.“

<sup>117</sup> Laclau, „Why“, 168.

<sup>118</sup> Bergunder, „Religion“, 33.

<sup>119</sup> Laclau/Mouffe, *Hegemony*, 111, Laclau, „Identity“, 44-59.

<sup>120</sup> Siehe dazu Stuckrad, *Locations*, 60, wo die Nützlichkeit der „Definition“ von Esoterik als leerem Signifikanten angezweifelt wurde, da sie selbst „leer“ sein müsse. Diese Kritik zielte allerdings am dahinterstehenden sprachphilosophischen Ansatz vorbei. Später griff von Stuckrad selbst auf das Konzept des leeren Signifikanten zur Untersuchung von „Religion“ zurück: siehe Stuckrad, *Scientification*, 13f.

Die hier angestrebte historische Kontextualisierung erfolgt auf der Grundlage von Michel Foucaults Ansatz der „Genealogie“, wie er im programmatischen Essay über „Nietzsche, die Genealogie und die Historie“ dargelegt wurde.<sup>121</sup> Im Zuge einer scharfen Kritik an der etablierten Geschichtsschreibung wandte sich Foucault darin gegen die Suche nach einem „Ursprung“ als „Ort der Wahrheit“, also gegen „die Suche nach dem genau abgegrenzten Wesen der Sache [...], die Suche nach ihrer reinsten Möglichkeit, nach ihrer in sich gekehrten Identität, nach ihrer unbeweglichen und allem Äußeren, Zufälligen und Zeitlichen vorhergehenden Form“.<sup>122</sup> Foucault lehnte nicht nur die essentialistische Suche nach der metaphysisch begründeten „Chimäre des Ursprungs“ ab, sondern auch diejenige nach dem „Ziel“ der Geschichte sowie nach damit verbundenen „Gesetzmäßigkeiten“, die man allzu oft der Geschichte unterstelle.<sup>123</sup> Statt einer Teleologie und der Suche nach der Essenz des „Ursprungs“ bedarf es laut Foucault einer „wirklichen Historie“, die Fragen nach der „Herkunft“ und der „Entstehung“ stellen müsse.<sup>124</sup> Eine so verstandene Geschichtsschreibung dürfe nicht vorgeben, eine ungebrochene Kontinuität wiederherzustellen. Stattdessen müsse sie das Ungleiche der „Herkunft“ herausstellen, ihre Brüche und Diskontinuitäten aufzeigen, sowie die Machtkämpfe, die den Prozess der „Entstehung“ bestimmten.<sup>125</sup>

Anstatt, wie gemeinhin üblich, in der Vergangenheit beim vermeintlichen „Ursprung“ zu beginnen, müsse eine „Genealogie“ daher immer im Hier und Jetzt des Historikers beginnen und somit gleichzeitig eine Genealogie seines eigenen Wissens sein.<sup>126</sup> Denn für gewöhnlich seien Historiker darum bemüht, „so weit wie nur möglich alles zu verwischen, was in ihrem Wissen den Ort verraten könnte, von dem aus sie blicken, den Zeitpunkt, an dem sie sich befinden, die Partei, die sie ergreifen, und die Unvermeidlichkeit ihrer Leidenschaften.“<sup>127</sup> Ein genealogischer Ansatz muss daher den Prozess des historischen Forschens diametral umkehren und davon ausgehen, dass das heutige Verständnis eines Forschungsgegenstandes das Ergebnis kontingenter historischer Machtkämpfe um seine Bedeutung ist, denen sich der Forscher selbst nicht entziehen kann. Am Ende der Forschung darf nicht

---

<sup>121</sup> Foucault ließ dabei die strukturalistischen Elemente, die sich in seiner kurz zuvor erschienenen *Archäologie des Wissens* noch gezeigt hatten, hinter sich. Es ist ein weit verbreiteter Irrtum, dass es sich bei Foucaults „Archäologie“ und bei seiner „Genealogie“ um Aspekte desselben Ansatzes handele. Siehe dazu Sarasin, *Foucault*, 118-121, vgl. Bergunder, „Religion“, 42. Kocku von Stuckrad berief sich rezent ähnlich auf das Konzept der Genealogie, übte aber die bereits angesprochene Kritik am Ansatz Bergunders und verwehrte sich gegen dessen Vorwurf, dass seine eigene Theorie zu einer ahistorischen Perspektive führe. Siehe Stuckrad, *Locations*, 59f. Seinen eigenen diskurstheoretischen Ansatz hat er seit der von Bergunder geübten Kritik bedeutend vertieft. Siehe dazu zuletzt Stuckrad, *Scientification*, 1-18.

<sup>122</sup> Foucault, „Nietzsche“, 71.

<sup>123</sup> Ebd., 69.

<sup>124</sup> Ebd., 82.

<sup>125</sup> Vgl. dazu Bergunder, „Religion“, 41-45.

<sup>126</sup> Ebd., 43.

<sup>127</sup> Foucault, „Nietzsche“, 82.

die Behauptung der „wahren Bedeutung“ seines Forschungsgegenstandes stehen, sondern eine Offenlegung seiner Entstehung, seiner Konstruktion.

#### 1.4.3. Identität

Es ist bereits angeklungen, dass für Ernesto Laclau und Chantal Mouffe der Versuch der Schließung eines Diskurses von essentiell antagonistischer Natur ist. Die „Logik der Äquivalenz“ beschreibt einen historischen hegemonialen Akt, bei dem es um die Produktion und Fixierung von Bedeutung geht.<sup>128</sup> Auch Foucault war für seinen genealogischen Ansatz davon ausgegangen, dass die Kontingenz der Geschichte nicht einfach eine Folge von beliebigen Zufälligkeiten bedeute, sondern die Folge eines Kampfes um „Herrschaft“, um Hegemonie.<sup>129</sup>

Damit ist unmittelbar die Konstruktion sozialer Identitäten verbunden, mit der sich Laclau besonders intensiv auseinandersetzte.<sup>130</sup> Diese Konstruktion verstand er als einen „Akt der Macht“: „Identität als solche *ist* Macht.“<sup>131</sup> Es ist die Artikulation einer diskursiven Identität, die soziale Gruppen wie „das Volk“ konstituiert.<sup>132</sup> Dies gilt aber beispielsweise auch für „Wissenschaftler“, „die wahre Kirche“ oder „Esoteriker“. Laclaus Theorie der hegemonialen Konstruktion sozialer Identitäten kann im Kontext der vorliegenden Arbeit also nahtlos operationalisiert werden. Die genannten Beispiele können dies anhand leerer Signifikanten wie „Rationalität“, „Gerechtigkeit“ oder „Wahrheit“ vor Augen führen. Diese werden von mehreren Bedeutungssystemen beansprucht und sind somit Teil mehrerer antagonistischer Äquivalenzketten. Laclau sprach dabei von „flottierenden Signifikanten“.<sup>133</sup> Diese inhaltlich umkämpften Signifikanten sind essentiell für die Bildung sozialer Identitäten und die Fixierung von Bedeutung. Im Anschluss an Stuart Hall ließe sich diesbezüglich auch von *identity markers* sprechen.<sup>134</sup> Eine solche Identitätsmarkierung gilt es im jeweiligen historischen, sozialen und kulturellen Kontext zu betrachten.

Ein großer Vorteil des hier dargelegten diskurstheoretischen Ansatzes ist der Umstand, dass er die Komplexität der miteinander konkurrierenden, aber auch zusammenfließenden Diskurse abzubilden vermag. Er versteht die Konstruktion sozialer Identitäten und die Produktion von Bedeutung nicht als eine dichotomische, binäre oder tertiäre Dynamik, sondern als ein von ständigen Brüchen sowie partiellen und temporären Schließungen bestimmtes diskursives Netzwerk.<sup>135</sup> In diesem Netzwerk

---

<sup>128</sup> Laclau/Mouffe, *Hegemony*, 144.

<sup>129</sup> Foucault, „Nietzsche“, 77.

<sup>130</sup> Siehe dazu Laclau, „Identity“, bes. 58.

<sup>131</sup> Hier nach Marchart, *Differenz*, 216. Hervorhebung im Original.

<sup>132</sup> Laclau, *Populist*, 67-171.

<sup>133</sup> Ebd., 129-156.

<sup>134</sup> Bergunder, „Esoterik“, 492f., vgl. Hall, „Kulturelle Identität“, 30.

<sup>135</sup> Zum Konzept des „Netzwerks“ siehe Bergunder, „Religion“, 44, vgl. auch Bergunder, „Cultural Turn“, 248ff.

werden bestimmte Knotenpunkte, flottierende Signifikanten oder Identitätsmarkierungen weder einseitig produziert noch besetzt. Sie sind umstritten und nicht selten ambivalent, da erstens eine Bedeutungsproduktion von allen Mitgliedern der damit verbundenen diskursiven Netzwerke beeinflusst wird. Beispielsweise wird „Esoterik“ eben nicht nur von „Esoterikern“, sondern auch von Journalisten, Wissenschaftlern, Politikern und „Anti-Esoterikern“ diskutiert und inhaltlich gefüllt, ohne dass diese Vorgänge voneinander isoliert geschehen müssen (was selten der Fall ist). Zweitens können verschiedene Individuen durchaus an verschiedenen Diskursen teilhaben und mehrere Identitätsmarkierungen besetzen, so wie ein Wissenschaftler gleichzeitig Esoteriker und ein Journalist gleichzeitig Anti-Esoteriker sein kann, oder ein Esoteriker gleichzeitig Atheist, Humanist, Christ, Jude oder Hindu. Auch kann ein katholischer Priester gleichzeitig Sozialist oder Kabbalist sein, ein Antiklerikaler sich als „wahrer Christ“ verstehen. Der hier vorgestellte Ansatz versucht, diesen komplizierten und dynamischen Prozessen auch auf theoretischer Ebene gerecht zu werden.<sup>136</sup>

In diesem Zusammenhang zwingt sich vor dem Hintergrund eines genealogischen Ansatzes die Frage nach der Konstruktion einer esoterischen „Tradition“ auf, die für die Identitätskonstruktion „okkultistischer“ oder „esoterischer“ Akteure von zentraler Bedeutung ist.<sup>137</sup> Die in der vorliegenden Arbeit behandelte Periode ist für diese Frage von besonderer Relevanz, da sie das entscheidende Bindeglied zwischen dem selbstreferentiellen „Esoterik“-Diskurs des späten 19. Jahrhunderts und dem oft behaupteten Traditionszusammenhang mit früheren Jahrhunderten darstellt. Es wird also im Folgenden ein Anliegen sein, diesen diachronen Zusammenhang zu prüfen und gegebenenfalls seine Relevanz für die Konstruktion Esoterik-Tradition zu beleuchten.<sup>138</sup>

#### 1.4.4. Methode

Wie Foucault erklärte, muss die Genealogie ihr Lot an ihrem eigenen Standpunkt in die Tiefen senken.<sup>139</sup> Das heißt, dass der Ausgangspunkt dieser Arbeit die gegenwärtigen Verständnisse von „Esoterik“ und „Okkultismus“ sind.<sup>140</sup> Die genannte Forschungsliteratur hat zeigen können, wie umstritten die „Esoterik“ ist, doch steht es außer Frage, dass die selbstreferentiellen Bezeichnungen „Esoterik“ und „Okkultismus“ zum Ende des 19. Jahrhunderts auftauchten und sich von dort an ausdifferenzierten. Der erste Schritt war also eine Analyse damaliger Quellen, die zweifelsfrei die herausragende Bedeutung der Schriften von Eliphas Lévi belegt hat. Im zweiten Schritt mussten daher

---

<sup>136</sup> Vgl. zu den genannten Beispielen Bergunder, „Esoterik“, 493 und 498.

<sup>137</sup> Siehe dazu Aspren/Granholm, „Constructing“ und die Beiträge in Kilcher (Hg.), *Constructing*, sowie grundsätzlich Hanegraaff, *Esotericism*.

<sup>138</sup> Zum Verhältnis synchroner und diachroner diskursiver Netzwerke, siehe Bergunder, „Esoterik“, 501, vgl. Bergunder, „Religion“, 44.

<sup>139</sup> Foucault, „Nietzsche“, 82.

<sup>140</sup> Bergunder, „Esoterik“, 502.

jene Schriften sorgfältig ausgewertet und entsprechend der dort genannten Referenzen kontextualisiert werden. Dieser Forschungsprozess erfolgte diachron von der letzten bis zur ersten Schrift Eliphas Lévis beziehungsweise Alphonse-Louis Constants. Diese diachrone Kontextualisierung hat den Weg für den dritten Schritt eröffnet, nämlich die Auswertung und Kontextualisierung der von Constant genannten Referenzen. Das Ergebnis dieses Vorgehens schlägt sich in den Thesen sowie in der Strukturierung der vorliegenden Arbeit nieder.

Die Entwicklung und Niederschrift eines für den Leser nachvollziehbaren Narrativs erforderte eine Umkehrung, bei der der Ausgangspunkt der Forschungsarbeit zum Endpunkt eines historischen Textes wurde.<sup>141</sup> Diese „skripturale Inversion“ soll keine Teleologie suggerieren, die ihren „Ursprung“ in der Geburt Constants nimmt und auf seine Propagierung von „Okkultismus“ hinausläuft – so wie dies seit Paul Chacornac in der Lévi-Forschung Gang und Gebe ist –, sondern Brüche, Diskontinuitäten und Kontinuitäten nachvollziehbar offenlegen. Spätere Kommentatoren bezeichneten die Entwicklung Constants oft als „unsystematisch“ oder, in gewitzter Anspielung, als *inconstant*. Genau dies ist für die vorliegende Arbeit jedoch kein Ärgernis, sondern eine Quelle der Erkenntnis. Die Darstellung ist daher darum bemüht, das stringente Zeichnen einer Entwicklung „hin zum Okkultismus“ einer Komplexität zu opfern, die in chronologischer Ordnung die *Entstehung* der Schriften Constants darstellen und dabei im Kontext von Sozialismus und Katholizismus verorten möchte.

Es ist wichtig zu betonen, dass die biographische Richtschnur dieser Arbeit nicht impliziert, dass ein Verständnis des „wahren Denkens“ Constants oder seiner „wahren Absichten“ angestrebt wird, ebenso wenig wie eine Rekonstruktion seiner „Persönlichkeit“. Von Interesse ist hier die Genealogie seiner Schriften und nicht seines „Charakters“ als Privatperson. Von Interesse ist weiterhin der historische Kontext, in dem diese Schriften entstanden sind. Biographische Informationen sind dafür unerlässlich, werden aber mit größtmöglicher Offenheit nicht als Spuren zur Essenz von „Alphonse-Louis Constant“ behandelt, sondern als im historischen Kontext zu interpretierende Informationen, die zum Verständnis der von ihm publizierten Gedanken beitragen. Es bleibt also zu hoffen, dass dem Leser die hier dargelegten Einblicke nicht nur zum Nachvollzug der Entwicklung eines Individuums dienen können, sondern auch zur Vertiefung seines Verständnisses des für uns Gegenwärtige so bedeutungsvollen 19. Jahrhunderts.

---

<sup>141</sup> Certeau, *Writing*, 86-99.



# Part II

Der sozialistische Kontext





## 2. Sozialismus und Religion

On a cru pouvoir dire que tout système religieux devait disparaître parce qu'on avait réussi à prouver la caducité du système catholique. On s'est trompé. La religion ne peut disparaître du monde... elle ne fait que se transformer.<sup>142</sup>

Henri Saint-Simon

Vonseiten der Forschung ist oft das Desinteresse an den sozialistischen Strömungen vor 1848 beklagt worden. Tatsächlich ist die Literatur zum Thema überschaubar, die Editionsfrage dürftig, und auch der Versuch einer Gesamtdarstellung ist noch nicht unternommen worden. Längst wurde erkannt, dass der Triumph anderer sozialistischer Systeme – derjenige des Marxismus, Proudhonismus oder Blanquismus – zu einer Überschattung ihrer Vorgänger geführt hat, und nicht selten zu einem völligen Vergessen. Die Einordnung jener sozialistischen Theorien erfolgt auch aus diesem Grund bis heute hochgradig kontrovers: man erkannte in ihnen die Vorläufer sozialistischer, liberaler, kapitalistischer, theokratischer, technokratischer, feministischer, kolonialistischer, faschistischer, anarchistischer, totalitärer Ideen, diskutierte ihre Einflüsse auf Wirtschaft, Soziologie, Psychologie, Emanzipation, Technologie, Kunst und Sexualität. Es fiel der Geschichtsschreibung schwer, die Ideen jener französischen Sozialreformer einzuordnen, da sie nicht in vertraute Schemata passten. Ein herausragendes Beispiel ist ihre Religiosität: kein Aspekt scheint von der Forschung derart wenig Aufmerksamkeit erhalten zu haben. Und wenn, dann wurde er meist mit Erstaunen oder Hohn zur Kenntnis genommen und marginalisiert. Genau jener Aspekt, der für so viele Irritationen gesorgt hat, soll im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen. Denn die zahlreichen Saint-Simonisten, Fourieristen und anderen Sozialreformer waren nicht nur Ökonomen und Politikwissenschaftler, sondern auch die selbsterklärten Gründer neuer Religionen.

Im Folgenden soll diskutiert werden, wie es zur Verdeckung dieser Konzepte gekommen ist, die für die Forschung insbesondere im deutschen Sprachraum nachhaltige Folgen gehabt zu haben scheint. Im Gegensatz dazu werden verschiedene disziplinäre Ansätze aus der angelsächsischen und

---

<sup>142</sup> *Le Globe*, 30. Dezember 1830.

französischsprachigen Forschung behandelt werden, die sich den religiösen Aspekten der Sozialisten vor 1848 gewidmet haben. Dabei wird deutlich werden, dass die Konstituierung sozialistischer Identitäten nach 1848 maßgeblich auf der Verdeckung ihrer religiös konnotierten Ursprünge beruhte. Die Geschichtsschreibung hat diese Verdeckung bisher nur ansatzweise hinterfragt, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass die von den Sozialisten geforderte Einheit von Religion und Wissenschaft nicht mit gängigen Narrativen über die Geschichte des 19. Jahrhunderts vereinbar zu sein scheint.

Die lange Zeit vorherrschende Säkularisierungsthese, die das 19. Jahrhundert als Triumph der positivistischen Naturwissenschaften deutete und ein Zurückdrängen von Religion aus dem öffentlichen Raum verzeichnete, schien gerade auf die Geschichte des Sozialismus zuzutreffen, zumal der Comte'sche Positivismus in Frankreich in eben jenem Kontext entstanden war. Die sehr verschiedenartige Religiosität der meisten Sozialisten, und im Übrigen auch diejenige Comtes, passte nicht ins Bild. Befremdlich wirkte aus dieser Perspektive gerade der „rationale“ und „wissenschaftliche“ Anspruch, den die Sozialisten für ihre neuen religiösen Systeme erhoben. Hinzu kam, dass sich die Sozialisten dezidiert außerhalb der etablierten Glaubensgemeinschaften positionierten und in aller Regel einen scharfen Antiklerikalismus vertraten. Die folgende Betrachtung soll zeigen, dass es gerade der Berücksichtigung jener religiösen Aspekte bedarf, um die sozialistischen Theorien begreifen und in ihren historischen Kontext einordnen zu können. Es wird deutlich werden, dass schon in den Entstehungskontexten der Bezeichnungen „Sozialismus“ und „Kommunismus“ verschiedene Konzepte von Religion einen zentralen Stellenwert eingenommen haben.

## 2.1. Die Verdeckung der religiösen Wurzeln des Sozialismus

### 2.1.1. Die vergessenen Sozialismen

Die Forschungsliteratur zur Entstehung des Sozialismus sowie zu den verschiedenen sozialistischen Gruppierungen und Individuen vor 1848 ist weitgehend veraltet. Die meisten Arbeiten, die sich mit ihnen beschäftigten, zeichnen sich dadurch aus, dass die religiösen Elemente jener sozialistischen Diskurse – wenn überhaupt – nur als Makulatur wahrgenommen worden sind. Darüber hinaus schenkte die Geschichtsschreibung meistens nur den großen sozialistischen Strömungen Beachtung, allen voran den Saint-Simonisten, ohne die Großzahl der weniger bekannten Sozialisten zu berücksichtigen. Diese Kritikpunkte gelten insbesondere für die marxistisch geprägte Geschichtsschreibung, für deren Ansatz die 1953 erschienene *History of Socialist Thought* von George D. H. Cole als repräsentativ gelten kann. Cole bewertete darin die Religiosität der Saint-Simonisten als

„Absurditäten“ oder „religiöse Possen“.<sup>143</sup> Auch George Lichtheim fand in seiner einflussreichen Studie über *The Origins of Socialism* (1969) nur sarkastische Worte für sie: „[D]ie saint-simonistische ‚Religion‘ – diese Bezeichnung wurde toderntst verwendet – hat einen emotionalen Schwall ausgelöst, der Tausende Männer und Frauen von den Füßen gefegt hat.“<sup>144</sup> Religion wurde von Lichtheim in diesem Sinne als eine künstliche und irrationale Verfälschung der „guten“ Elemente früher sozialistische Theorien angesehen, als eine peinliche, wenn auch nicht sonderlich bedeutende Episode in der Geschichte des Sozialismus.<sup>145</sup> Die französischen Sozialreformer, und insbesondere ihre religiösen Ideen, wurden von jenen einflussreichsten Studien lediglich als ein Vorspiel eines „richtigen“ Sozialismus betrachtet. Lichtheim konnte daher den Sozialismus als eine Bewegung beschreiben, „die sich erst von ihren vererbten Illusionen emanzipieren musste, bevor es ein Bewusstsein ihrer wahren Natur erlangen konnte.“<sup>146</sup>

Für die Frage nach der sozialistischen Religiosität sind die Arbeiten des US-amerikanischen Historikers Frank E. Manuel noch heute von besonderer Relevanz, vor allem seine 1956 veröffentlichte Studie über *The New World of Henri Saint-Simon*.<sup>147</sup> Die religiösen Aspekte des Saint-Simonismus verstand Manuel als „Extravaganzen“ und „ekklesiastischen Unsinn“.<sup>148</sup> Dabei beklagte er zu Recht den Umstand, dass der Saint-Simonismus bisher nur wenig Aufmerksamkeit gefunden habe, und dass es sich in den Augen der meisten Forscher bei Saint-Simon lediglich um einen „Vorläufer“ des „richtigen“ Sozialismus gehandelt habe.<sup>149</sup> Seine Analyse der Lehre Saint-Simon erfolgte jedoch stark selektiv. Er tat die „unsinnigen“ Elemente im Denken Saint-Simons ab und setzte es sich offen zum Ziel, seinen „vernünftigen und brauchbaren Kern“ herauszuschälen.<sup>150</sup> Unstimmigkeiten wurden von ihm mit

---

<sup>143</sup> Cole kam gleichzeitig nicht umhin, ganz beiläufig einzugestehen, dass Religion eben doch im Mittelpunkt der saint-simonistischen Politik stand: „It would be a great mistake to suppose that the Saint-Simonians, during the years of Enfantin’s pre-eminence among them, did not except absurdities. On the contrary, side by side with their religious antics, they kept up a lively propaganda over the whole field of contemporary political and economic policy.“ Cole, *History 1*, Bd. 1: *The Forerunners, 1789-1850*, 56. Vgl. auch die Bewertung Proudhons: „He was equally hostile to the attempts of certain of his contemporaries to found the new social order on the basis of a new religion. [...] But he did not deny God, though he attacked organised religion.“ Siehe ebd., 215. Erst im Zusammenhang mit Marx erhält „Religion“ überhaupt einen Eintrag im Register des Buches. Siehe ebd., bes. 276.

<sup>144</sup> Lichtheim, *Origins*, 54.

<sup>145</sup> Vgl. Ebd., 8ff., wo das Vorhandensein eines selbstreferentiellen „christlichen Sozialismus“ mit einer gewissen Irritation heruntergespielt wird. Jenen habe es nur in der Anfangszeit des noch „utopischen“ Sozialismus geben können. Zwar habe es noch Ende des 19. Jahrhunderts Überschneidungen mit christlichen Ideen gegeben: „By that time, however, socialism as a doctrine was already fully formed, and the attitudes it encourages, although tinged with religious sentiment, were subversive of the social teachings which the churches had traditionally made their own.“

<sup>146</sup> Ebd., vii.

<sup>147</sup> Es handelt sich um die nach wie vor präziseste englischsprachige Zusammenfassung der intellektuellen Entwicklung Saint-Simons, die sich vor allem durch ihre direkte Arbeit mit den Primärquellen auszeichnet.

<sup>148</sup> Manuel, *Prophets*, 152, 163f., 184.

<sup>149</sup> Manuel, *New World*, 2: „Becoming a precursor, he ceased to be a man.“

<sup>150</sup> Ebd., 5 heißt es zum Beispiel, seine Studie wolle nicht „Divergenzen“ betonen, sondern das hervorheben, was „relativ konstant“ war.

„mental disorders“ und dem sich verschlechternden psychischen Gesundheitszustand Saint-Simons erklärt. Ähnliche Argumente finden sich bereits bei Auguste Comte und Ernest Renan, die sich aus verschiedenen Gründen vom Saint-Simonismus distanzieren wollten.<sup>151</sup> Dass Religion im Denken Saint-Simons immer mehr ins Zentrum rückte – ein Fakt, den Manuel wiederholt *en passant* eingestehen musste –, wurde damit erklärt, dass sich jener schon in seinen Anfangsschriften „noch keineswegs vom monistischen Geist des Christentums emanzipiert“ habe.<sup>152</sup> In erster Linie argumentierte Manuel aber, dass Saint-Simons Religion ursprünglich ein steriles politisches Instrument gewesen sei,<sup>153</sup> dem zu Unrecht eine besondere Rolle zugesprochen worden sei:

Der Umstand, dass der *Nouveau Christianisme*, der sich mit der akuten emotionalen Krise der Zeit und der Notwendigkeit einer Ersetzung der bestehenden religiösen Macht des Klerus befasste, sein letztes Testament gewesen ist, übergewichtete den spirituellen Aspekt seines Denkens und hinterließ bei seinen Anhängern den Eindruck, dass seine Lehre ein essentiell religiöser, moralischer Glaube gewesen ist.<sup>154</sup>

Das neue Christentum Saint-Simons sei vielmehr als eine „Strategie“ zu verstehen, derer sich viele zeitgenössische Reformer bedient haben, um das vorherrschende romantische *sentiment* zu instrumentalisieren.<sup>155</sup> Diesen Versuch bewertete Manuel ausgesprochen negativ: Den *Nouveau Christianisme* bezeichnete er als das „stumpfsinnigste und schwülstigste“ der Werke Saint-Simons. Leider sei es dennoch von dessen Schülern verehrt worden, die darin einen „verborgenen Sinn“ suchten: „Zum Leid seiner Reputation als Theoretiker, wurde sein Name vor allen anderen mit diesem Werk identifiziert. Es ist das am häufigsten übersetzte seiner Werke.“<sup>156</sup> Die religiöse Entwicklung der Anhänger Saint-Simons erklärte Manuel mit einer daraus resultierenden Verzerrung der eigentlich „rationalistischen“ Lehre des Meisters: „Ihre Lehre bewegte sich immer weiter von [Saint-Simons] Positivismus fort und driftete in eine Welt des sinnlichen Mystizismus, die Saint-Simons Denken fremd war.“<sup>157</sup> Manuels Darstellung zielte also darauf ab, die religiösen Aspekte im Denken Saint-Simons als späte Verirrungen abzutun und die saint-simonistische Religionsgründung als Abweichung von der

---

<sup>151</sup> Zum Beispiel ebd., 117f. Hier konnte sich Manuel auf die gleiche Argumentation berufen, die schon Auguste Comte verwendet hatte, um sich von seinen früheren Einflüssen zu distanzieren. Auch Ernest Renan vertrat die Überzeugung, dass die ursprünglich rationale und wissenschaftliche Lehre Saint-Simons von seinen Schülern zu einem mystischen Aberglauben, zu einer Religion gemacht worden sei. Die großartige Philosophie Saint-Simons sei auf diesem Wege, ebenso wie einst die Schule von Alexandria, zu einer mystischen Sekte verkommen: „Ich bin überzeugt, dass, wenn diese gefeierte Schule auf der Linie Saint-Simons verblieben wäre [...], sie zur originalen Philosophie Frankreichs im 19. Jahrhundert geworden wäre.“ Stattdessen sei die saint-simonistische Religion in Aberglauben und „Extravaganzen“ abgeglitten. Siehe Renan, *L'Avenir*, 104.

<sup>152</sup> Manuel, *New World*, 120f.

<sup>153</sup> Ebd., 125f.

<sup>154</sup> Ebd., 260.

<sup>155</sup> Ebd., 348f.

<sup>156</sup> Ebd., 353.

<sup>157</sup> Ebd., 363.

wahren Lehre Saint-Simons darzustellen. Die Radikalität, mit der Manuel die saint-simonistische Religion kritisierte, verhinderte daher eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihr, sowohl hinsichtlich der Publikationen Saint-Simons als auch hinsichtlich derjenigen seiner Anhänger.<sup>158</sup>

Diese Bewertung der religiösen Aspekte im Denken Saint-Simons und seiner Anhänger ist repräsentativ für die vorherrschende Haltung der Sozialismusforschung seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Das Interesse am Sozialismus vor 1848 und insbesondere an seinen religiösen Aspekten ist bis heute nicht nur in der westlichen Forschung sehr gering. Gleiches kann auch für die Forschung der DDR oder Sowjetunion verzeichnet werden, auch wenn es diesbezüglich noch einer eingehenderen Untersuchung bedürfte.<sup>159</sup> Oft wurde den sozialistischen Strömungen vor 1848 nur eine Vorreiterrolle zugedacht, weswegen sie in einem „prä-marxistischen“ Sinne ausschließlich hinsichtlich ihrer Wirkung auf den Marxismus untersucht wurden.<sup>160</sup> Manche Studien interessierten sich überhaupt nicht für die Sozialisten vor 1848 und begannen die Geschichte des französischen Sozialismus erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.<sup>161</sup> Bei näherer Betrachtung wird schnell deutlich, dass diese Forschungsmeinungen die Konstruktion einer marxistisch-sozialistischen Identität widerspiegeln, die konsequent darauf bedacht war, den religiösen Charakter der Sozialisten vor 1848 zu verdecken.

### 2.1.2. Das marxistische Verdikt: Utopischer Sozialismus

Friedrich Engels und Karl Marx haben nachhaltig die Auffassung geprägt, dass es sich bei den Theorien ihrer Vorgänger um einen noch „unausgereiften“, „unrealistischen“, „unwissenschaftlichen“ Sozialismus gehandelt habe, der erst im Marxismus seine Vollendung gefunden habe. Sie verwendeten in diesem Sinne die Bezeichnung „utopischer Sozialismus“, dem sie ihren eigenen „wissenschaftlichen Sozialismus“ gegenüberstellten. Eine polemische Abgrenzung gegenüber den religiösen Gedanken ihrer Vorläufer zählte dabei zu den Hauptstrategien von Marx und Engels.

Ein erster Schritt hierzu kann im November 1843 verortet werden, als Friedrich Engels in *The New Moral World* einen Artikel mit dem Titel „Progress of Social Reform on the Continent“ veröffentlichte. Er beklagte darin gegenüber einer englischen Leserschaft, dass man in ihrem Land kaum über andere „soziale Bewegungen“ auf dem Kontinent Bescheid wüsste. Mit dem Ziel, die verschiedenen europäischen Bewegungen auf ihre Gemeinsamkeiten hinzuweisen und zur Einigkeit aufzurufen, fasste

---

<sup>158</sup> Ähnlich verhält es sich mit Manuel, *Prophets*, bspw. 159-164. Religion wird darin überhaupt nicht gesondert behandelt, auch wenn die Protagonisten in Manuels Buch offenbar als „Propheten“ auftreten.

<sup>159</sup> Siehe bspw. Kosing, *Wörterbuch*, 535, vgl. 326.

<sup>160</sup> Hobsbawm, „Marx, Engels and Pre-Marxian Socialism“, passim. Vgl. dazu Hahn, *Erforschung*, 26-70, der etwas umständlich zwischen der Bezeichnung *vormarxistisch* und *premarxistisch* unterscheidet, um auf das aus der marxistischen Dominanz resultierende Forschungsdefizit hinzuweisen. Für einen weiteren Überblick, vgl. auch Kuhn, *Pierre Leroux*, 195-198.

<sup>161</sup> Siehe etwa Ligou, *Histoire*.

Engels die Entwicklungen in Frankreich sowie in Deutschland und der Schweiz zusammen. Um die Entwicklung der sozialen Bewegungen in Frankreich darzustellen, konzentrierte er sich auf die Saint-Simonisten, die Fourieristen und den französischen Kommunismus, wie er damals von Etienne Cabet vertreten worden ist.<sup>162</sup> Engels' Urteil über jene reformerischen Theorien ist ambivalent. Zwar ließ er eine deutliche Anerkennung für die Theorien Saint-Simons erkennen, jedoch tat er die saint-simonistischen Ideen aufgrund ihres „unverständlichen Mystizismus“ ab. Ähnlich dachte er über die Lehren Fouriers, für die er jedoch gleichzeitig bewundernde Worte fand. Aufgrund ihrer „wissenschaftlichen“ Methoden und ihres „kühlen, unvoreingenommenen, systematischen Denkens“ seien die Schriften Fouriers trotz ihres schwer zugänglichen Stils denjenigen Saint-Simons deutlich überlegen, weswegen es sich beim Fourierismus um „soziale Philosophie“ handelte, beim Saint-Simonismus hingegen um „soziale Poesie“.<sup>163</sup> Sein Urteil über Fourier lautete daher: „Es gibt dort auch Mystizismus, und zwar so extravagant wie jeder andere, aber diesen kann man herausschneiden und zur Seite werfen.“<sup>164</sup> Hier wird bereits deutlich, dass Engels zwischen den wertvollen Bestandteilen der Lehren Saint-Simons und Fouriers unterschied, die man ihres unsinnigen „Mystizismus“ entledigen müsste. Vieles weist darauf hin, dass damit gerade die religiösen Aspekte gemeint waren, die Engels' Einschätzungen seiner französischen Vorgänger trübten. Besonders deutlich wird dies anhand der Kritik, die Engels an den französischen Kommunisten übte:

Es ist allerdings seltsam, dass, während die englischen Sozialisten generell gegen das Christentum sind und unter all den religiösen Vorurteilen eines wirklich christlichen Volkes zu leiden haben, die französischen Kommunisten, die Teil einer für ihren Unglauben gefeierten Nation sind, selbst Christen sind. Eines ihrer liebsten Axiome ist, dass das Christentum Kommunismus ist, „*le Christianisme c'est le Communisme*“. Dies versuchen sie durch die Bibel zu beweisen, durch die Form der Gemeinschaft, in der die ersten Christen angeblich gelebt haben, etc.<sup>165</sup>

Einerseits irritierte Engels also das christliche Selbstverständnis der Kommunisten, andererseits der Umstand, dass ausgerechnet in Frankreich, dem Land der Aufklärung und Revolution, derartige Vorstellungen Fuß fassen konnten. Seines Erachtens hätten sich die französischen Kommunisten sicherlich nicht als Christen verstanden, wenn sie die Bibel besser gekannt und begriffen hätten, dass diese „generell dem Geist des Kommunismus“ und nicht zuletzt „jedem rationalistischen Maßstab“

---

<sup>162</sup> Engels, „Progress“, 496-504.

<sup>163</sup> Ebd., 496-500. Hier gilt es zu bedenken, dass Engels zu diesem Zeitpunkt womöglich nur die von den Fourieristen „bereinigten“ Lehren Fouriers kannte und nicht seine eigenen Publikationen. Theoretisch ist es möglich, dass Engels auch nur eine Zusammenfassung wie diejenige im Anhang Reybauds kannte.

<sup>164</sup> Ebd., 499.

<sup>165</sup> Ebd., 503. Wie oben gezeigt wurde, zitiert Engels hier Cabet.

völlig entgegengesetzt sei.<sup>166</sup> Es zeichnet sich also bereits in dieser ersten Einschätzung die grundsätzliche Ablehnung religiöser Elemente ab, die für den Marxismus charakteristisch werden sollte. Diese polemische Abgrenzung von früheren sozialistischen Strömungen wurde in den folgenden Jahren zu einem zentralen identitätsstiftenden Merkmal in den Schriften von Engels und Marx.

Dabei ist es interessant, dass Marx im Jahr 1846 in seiner *Deutschen Ideologie* die Saint-Simonisten und Fourieristen gegen die Polemik Karl Grüns (1817-1887) in Schutz nahm.<sup>167</sup> Dieser hatte in *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (1845) beide Schulen heftig angegriffen.<sup>168</sup> Marx machte sich nicht nur über die Überheblichkeit Grüns lustig, der die Theorien der französischen Sozialisten als denjenigen der Deutschen weit unterlegen betrachtete, sondern zeigte anhand zahlreicher Zitate auf, dass Grün lediglich andere Arbeiten kopiert hatte – zumal fehlerhaft –, ohne dabei Kenntnis von den eigentlichen Lehren der Franzosen zu haben.<sup>169</sup> Marx hingegen lobte die ökonomische Kritik der Saint-Simonisten und ließ immer wieder seine Anerkennung Fouriers erkennen, dessen Ausführungen über Erziehung „bei weitem das beste sind, was in dieser Art existiert und die genialsten Beobachtungen beinhaltet.“<sup>170</sup> Vor allem aber wird anhand seiner vernichtenden Kritik Grüns deutlich, wie gut er mit den Schriften Saint-Simons, der Saint-Simonisten und Fouriers, die er immer wieder seitengenau zitiert, vertraut war.<sup>171</sup> Gerade diese gute Kenntnis, der unleugbare Einfluss der Lehren Saint-Simons und Fouriers, scheinen ein Hauptgrund für die notorische Abgrenzung gewesen zu sein, die Marx und Engels in den folgenden Jahren zu Tage legten.<sup>172</sup>

Im *Kommunistischen Manifest* von 1848 prägten Marx und Engels zu diesem Zweck die Bezeichnung „utopischer Sozialismus“. Sie prangerten die noch „unentwickelten“ Gedanken des „kritisch-utopistischen Sozialismus und Kommunismus“ an, die insbesondere hinsichtlich der Problematiken des Klassenkampfes und der Gesellschaftsorganisation unausgereift gewesen seien.<sup>173</sup> Anstatt gesellschaftlich tätig zu werden, suchten ihre Vertreter „nach einer sozialen Wissenschaft, nach sozialen Gesetzen“ und strebten an, die Lebenslage „aller Gesellschaftsglieder, auch der bestgestellten“ zu verbessern, indem sie sie naiver Weise von ihrem „bestmöglichen Plan der bestmöglichen Gesellschaft“ zu überzeugen versuchten. Aus diesem Grunde verwerfen sie „alle politische, namentlich alle revolutionäre Aktion“ und seien darauf bedacht, ihr Ziel auf friedlichem

---

<sup>166</sup> Ebd..

<sup>167</sup> Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, 479-504. Von 504-516 werden zudem Cabot und Proudhon behandelt.

<sup>168</sup> Des Weiteren noch Cabot und Dézamy: Grün, *Soziale Bewegung*, 79-400.

<sup>169</sup> Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, 475-478. Es werden vor allem Reybaud und Stein genannt, weiterhin Hess, Reybaud und Blanc. Besonders die Arbeit Steins wird von Marx ebenfalls harsch kritisiert.

<sup>170</sup> Ebd., 498. Weiterhin ist die Rede von der „kolossalen Anschauung der Menschen, die Fourier der bescheidenen Mittelmäßigkeit der Restaurationsmenschen mit naivem Humor gegenüberstellt“.

<sup>171</sup> Vgl. hierzu zusammenfassend Gregory, „Influence“.

<sup>172</sup> Für den Einfluss Fouriers auf Marx, siehe Schmidt am Busch, „Egg“.

<sup>173</sup> Marx/Engels, *Kommunistisches Manifest*, 285-288.

Wege zu erreichen, „durch kleine, natürlich fehlgeschlagene Experimente, durch die Macht des Beispiels dem neuen gesellschaftlichen Evangelium Bahn zu brechen.“ Doch ihre „phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft“ entspringe „einer Zeit, wo das Proletariat noch höchst unentwickelt ist, also selbst noch phantastisch seine eigene Stellung auffaßt, seinem ersten ahnungsvollen Drängen nach einer allgemeinen Umgestaltung der Gesellschaft.“<sup>174</sup> Zwar haben ihre Schriften scharfsinnige Kritik formuliert und „höchst wertvolles Material zur Aufklärung der Arbeiter geliefert“, doch besitzen ihre Ideen insbesondere aufgrund ihrer Verkenning des Klassengegensatzes nur einen „rein utopischen Sinn“.<sup>175</sup> Kurzum, ihre Theorien besäßen keinen „praktischen Wert“ und führten dazu, dass „ihre Schüler jedesmal reaktionäre Sekten“ bildeten, die von der Errichtung ihrer gesellschaftlichen Utopien träumten, von der „Stiftung einzelner Phalanstere, Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikariens“, einer „Duodezausgabe des neuen Jerusalems“.<sup>176</sup> Sie träten daher „mit Erbitterung aller politischen Bewegung der Arbeiter entgegen, die nur aus blindem Unglauben an das neue Evangelium hervorgehen konnte.“<sup>177</sup>

An dieser bis heute höchst einflussreichen Bewertung wird greifbar, dass Marx und Engels zwischen einigen wertvollen, kritischen Elementen des „utopischen Sozialismus“ und einem weitgehend nutzlosen Drumherum unterschieden, das im *Kommunistischen Manifest* wohlgermerkt mit den hier zitierten religiösen Worten – „neues Jerusalem“, „neues Evangelium“ – beschrieben wird. Wie Gareth Stedman Jones in seiner Edition des *Kommunistischen Manifests* treffend angemerkt hat,

[...] war der Sozialismus zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts [...] aus postchristlichen religiösen Reformbewegungen entstanden. Im *Manifest* unternahmen Marx und Engels den erfolgreichen Versuch, diese religiösen Spuren zu verwischen und sie durch eine sozioökonomische Genealogie zu ersetzen, die ihrem neuen kommunistischen Selbstbild angemessen war.<sup>178</sup>

Es lässt sich feststellen, dass die Auseinandersetzung mit den religiösen Aspekten der französischen Sozialisten immer mehr in den Hintergrund trat und jene religiösen Spuren in den folgenden Jahren regelrecht verwischt worden sind. Der *Anti-Dühring* (1877/1878) ist dafür ein herausragendes Beispiel. Dort setzte sich Engels abermals mit dem „utopischen Sozialismus“ und seinem Unterschied zum „wissenschaftlichen Sozialismus“ auseinander.<sup>179</sup> Der entsprechende Abschnitt erschien später als

---

<sup>174</sup> Ebd., 286.

<sup>175</sup> Ebd., 287.

<sup>176</sup> Ebd.. Die *phalanstères* waren die idealen Lebensgemeinschaften Fouriers. Mit den Home-Kolonien sind die Entwürfe Robert Owens gemeint, während sich Ikarien auf Etienne Cabet bezieht.

<sup>177</sup> Ebd., 288. Vgl. dazu auch Jones, „Utopian Socialism“, bes. 141f.

<sup>178</sup> Siehe die Einleitung zu Marx/Engels, *Kommunistisches Manifest*, 17f.

<sup>179</sup> Engels, *Anti-Dühring*, hier 428ff.



eigenständige Abhandlung und übte somit einen besonders nachhaltigen Einfluss auf die Wahrnehmung der „Utopisten“ aus.<sup>180</sup> Während der Text die bereits vertraute Ambivalenz aus Würdigung und Kritik enthält, stellt das nunmehr völlige Fehlen religiöser Elemente einen entscheidenden Unterschied zur Stellungnahme im *Kommunistischen Manifest* dar. Engels wiederholt die Einschätzung, dass „diese neuen sozialen Systeme [...] von vorn herein zur Utopie“ verdammt gewesen seien, jedoch verteidigte er Saint-Simon und Fourier entschieden gegen die herablassende Kritik Eugen Dührings (1833-1921), der ihre Gedanken als „Wahnwitz“ bezeichnet hatte.<sup>181</sup> An Saint-Simon lobte Engels „eine geniale Weite des Blicks“ und zeigte eine regelrechte Verehrung für Fouriers „französisch-geistreiche, aber darum nicht minder tief eindringende Kritik der bestehenden Gesellschaftszustände“: „Fourier ist nicht nur Kritiker, seine ewig heitre Natur macht ihn zum Satiriker und zwar zu einem der größten Satiriker aller Zeiten“, der „die Dialektik mit derselben Meisterschaft wie sein Zeitgenosse Hegel“ handhabte und die Geschichte der Gesellschaft mit Kant’scher Brillanz analysierte.<sup>182</sup> Engels ging es also vor allem darum, „die genialen Gedankenkeime und Gedanken, die unter der phantastischen Hülle überall hervorbrechen“, zu unterstreichen.<sup>183</sup> Es wird vor diesem Hintergrund schnell verständlich, warum Cole der Auffassung sein konnte, dass es unnötig sei, sich mit den „Fantasien“ eines Charles Fourier auseinanderzusetzen, zumal diese „keine Verbindung mit der Essenz seines Denkens“ gehabt haben.<sup>184</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Engels seine Anerkennung der „wertvollen“ Ideen Fouriers und Saint-Simons in diesem späten Text noch ausdrücklicher formulierte als in den Jahrzehnten davor. Auf die dahinter stehende Strategie lässt sich schließen: Je deutlicher Engels die seines Erachtens guten Ideen der „Utopisten“ hervorhob, desto leichter fiel es ihm, das Nutzlose auszublenden, das sowohl im Artikel von 1843 als auch im *Kommunistischen Manifest* immerhin noch thematisiert, nunmehr aber völlig verschwiegen wird. Zwar lobten die Propagatoren des „wissenschaftlichen Sozialismus“ durchgängig die Ideen ihrer Vorgänger, legten aber großen Wert auf eine Abgrenzung von ihren „unentwickelten“, „phantastischen“ Elementen. Stand Religion im Jahr 1843 noch im Zentrum der Kritik, wurde sie 1848 im *Kommunistischen Manifest* nur noch angedeutet und spielte 1877/1878 bereits keinerlei Rolle mehr. Dieser Fokus auf die „wertvollen“ Elemente der frühsozialistischen Theorien und die Verwerfung ihrer „mystischen“ oder schlechthin „unentwickelten“ Bestandteile

---

<sup>180</sup> Es erschienen unter anderem *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880), *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882) und *Socialism. Utopian and Scientific* (1892).

<sup>181</sup> Engels, *Anti-Dühring*, 428.

<sup>182</sup> Ebd., 429f.

<sup>183</sup> Ebd., 428.

<sup>184</sup> Cole, *History 1*, Bd. 1: *The Forerunners, 1789-1850*, 68.

bildet die entscheidende Wurzel der bis heute wirkenden Nichtbeachtung ihres religiösen Charakters.<sup>185</sup>

### 2.1.3. Einfluss auf die deutschsprachige Forschung

Im deutschsprachigen Raum lässt sich noch um 1900 ein durchaus reges Interesse an den sozialistischen Strömungen vor 1848 feststellen, das erst durch die Eindrücke der Oktoberrevolution und der Weltkriege abgenommen zu haben scheint. Der liberal geprägte Lorenz von Stein (1815-1890), einer der Gründungsväter der Soziologie, hatte bereits 1842 seine in den folgenden Jahren mehrmals neu aufgelegte und erweiterte Darstellung des *Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* veröffentlicht. Die Studie basierte weitgehend auf den zwei Jahre zuvor erschienenen *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes*, die der liberale Schriftsteller und Politiker Louis Reybaud (1799-1879) verfasst hatte. Die Publikationen Reybauds und Steins sind die einflussreichsten Pionierarbeiten über den Sozialismus und gelten noch heute als wertvolle Quellen.<sup>186</sup> Die Arbeit Steins lässt erkennen, dass auf der deutschen Seite des Rheins ein wachsendes Interesse an den religiösen Ideen der französischen Idealisten bestand: Anfänglich fast ausschließlich aus der Perspektive eines Ökonomen geschrieben,<sup>187</sup> rückten darin die religiösen Aspekte des Sozialismus immer weiter in den Vordergrund. In der Auflage von 1848 fügte von Stein ein eigenes Kapitel über den „religiösen Sozialismus“ von Lamennais hinzu,<sup>188</sup> dessen Umfang sich bis 1850 mehr als vervierfacht hatte und nun verschiedene weitere Strömungen umschloss, darunter der so genannte „theosophische Kommunismus“ von Alphonse-Louis Constant, Alphonse Esquiros und Constantin Pecqueur, sowie der Kommunismus von Etienne Cabet und Pierre Leroux.<sup>189</sup>

Auf deutscher Seite ist unter den positiven Rezipienten dieses religiösen Sozialismus vor allem Wilhelm Weitling (1808-1871) zu nennen, den Engels 1844 als Gründer des deutschen Kommunismus bezeichnete. Auch wenn im gegebenen Rahmen eine nähere Betrachtung des deutschsprachigen sozialistischen Kontextes nicht möglich ist, zeigen sowohl die Perspektive eines Beobachters wie Stein als auch diejenige Weitlings, dass die religiösen Gedanken der Franzosen zumindest bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen maßgeblichen Einfluss auch jenseits des Rheins ausübten. Dies zeigt auch die Polemik Karl Grüns, der sich diesen Tendenzen entschieden entgegenstellte. Grün verfasste im Jahr 1846 im zweiten Band der *Rheinischen Jahrbücher* einen Artikel, in dem er sich mit dem

---

<sup>185</sup> Vgl. auch Musso, *Religion*, 9-15, wo zudem das Problem der Quellen- und Editionsfrage unterstrichen wird.

<sup>186</sup> Wohlgermerkt ließ Marx an Steins Studie kein gutes Haar. Siehe z.B. Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, 479, wo vom „vielverachteten Ludwig [sic] Stein“ die Rede ist.

<sup>187</sup> Stein, *Socialismus und Communismus (1842)*, 129-142. Vgl. dazu Stein, *Socialismus und Communismus (1848)*, 203-232.

<sup>188</sup> Stein, *Socialismus und Communismus (1848)*, 381-390.

<sup>189</sup> Stein, *Geschichte*, Bd. 2, 408-451.

Verhältnis von „Theologie und Sozialismus“ auseinandersetzte und zum Schluss kam, dass „der sämtliche Sozialismus der Franzosen noch religiös sei, religiös bis zu dem starkgeistigen Proudhon“ hin. Da er die Ideen der französischen Sozialisten als „maskierte“ Theologie betrachtete, sprach er von einem „theologischen Sozialismus“, zu dessen vordersten Vertretern er neben Lamennais auch Constant zählte.<sup>190</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass bis Anfang des 20. Jahrhunderts auch in der deutschsprachigen Sozialismusforschung das Thema Religion oft an vorderster Stelle stand. Während sich Stein und Grün diesbezüglich mit einer Darstellung der kontemporären sozialreformerischen Bewegungen begnügten, unternahm Karl Kautsky (1854-1938) am Ende des 19. Jahrhunderts in seiner Studie über *Die Vorläufer des Neueren Sozialismus* (1895) den Versuch, Sozialismus und Kommunismus bis zu platonischen und urchristlichen Ideen zurückzuverfolgen, die in christlichen mittelalterlichen und reformatorischen Bewegungen wie den Wiedertäufern oder Thomas Müntzer ihre Fortsetzung gefunden haben. Die Arbeit des berühmten Sozialdemokraten, die in der DDR ein Referenzwerk für die Geschichte des Sozialismus war, stellte Sozialismus und Kommunismus also in eine dezidiert religiöse Tradition. Auch Georg Adler (1863-1908), ein Vertreter der historischen Schule der deutschen Volkswirtschaftslehre, verfolgte in seiner 1899 erschienenen *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart* das sozialistische Gedankengut über den Kontext des 19. Jahrhunderts hinaus bis in das Altertum zurück.<sup>191</sup> Er interpretierte sozialistische, kommunistische und anarchistische Ideen als das Resultat religiöser Bewegungen des Altertums, die ihre Fortsetzung in christlich-reformatorischen oder häretischen Tendenzen gefunden haben, darunter die Katharer, Thomas Müntzer und die Wiedertäufer.<sup>192</sup> Somit verortete Adler die Ursprünge des Sozialismus in einem religiösen Kontext und unterschied zwischen zwei Entwicklungsphasen:

In der ersten tritt der Sozialismus wesentlich bloß als Bewegung im Reiche des Geistes auf, als Konsequenz philosophischer und religiöser Spekulationen, und wird darum nur ganz ausnahmsweise das Ideal weiterer Kreise, — in der zweiten Epoche dagegen ergreift die sozialistische Idee die Massen und wird zum Selbstzweck, wo sie dann als soziale Philosophie der modernen Arbeiterklasse zur Vertretung ihrer Ansprüche auf wirtschaftliche und politische Macht dient [...].<sup>193</sup>

Im Umfeld Adlers erkannte man schnell, dass die religiösen Wurzeln des Sozialismus weit bis in das 19. Jahrhundert hineinreichten. Zusammen mit Carl Grünberg (1861-1940), dem späteren

---

<sup>190</sup> Grün, „Theologie und Sozialismus“, 20-34, hier 21f.

<sup>191</sup> Zuvor tat dies bereits Kautsky, *Vorläufer*, Bd. 1, jedoch weitaus weniger analytisch. Adler griff für Zitate jedoch auf Kautsky zurück und orientierte sich offensichtlich an dessen historischem Rahmen.

<sup>192</sup> Adler, *Geschichte*, Bd. 1, 19-143.

<sup>193</sup> Ebd., VI.

Gründungsdirektor des Instituts für Sozialforschung, veröffentlichte Adler nach 1900 in den *Hauptwerken* [!] des Sozialismus unter anderem Texte von Lamennais, Enfantin, Considerant und Saint-Simon.<sup>194</sup> Neben dieser aus heutiger Perspektive sehr ungewöhnlichen Textauswahl sind es vor allem die Einleitungen zu den jeweiligen Übersetzungen, die von einer tiefgehenden Beschäftigung mit den jeweiligen Theorien einschließlich ihrer religiösen Aspekte zeugen. Bei der Einordnungen jener Aspekte herrschte jedoch Uneinigkeit: „Ich sage des religiösen Sozialismus, nicht des christlichen. Denn das Christentum, so wie es ursprünglich gelehrt worden war, hatte direkt Nichts mit dem Sozialismus zu tun [...]“<sup>195</sup> Diese lebhafteste Diskussion der frühen sozialistischen Strömungen hat die beiden Weltkriege jedoch nicht überlebt. Während in den 1920er und 1930er Jahren noch einige Arbeiten zum Thema „Frühsozialismus“ erschienen, die explizit dessen „christlichen“ oder „religiösen“ Charakter behandelten,<sup>196</sup> zeigte die deutschsprachige Forschung nach 1945 kein Interesse mehr an dem Verhältnis von Sozialismus und Religion vor 1848, und auch generell wurde jenen sozialistischen Theorien keine große Aufmerksamkeit mehr geschenkt.<sup>197</sup> Schon seit den 1950er Jahren lässt sich allerdings die Tendenz feststellen, Kritik an diesem Desinteresse zu üben.

Thilo Ramm hat 1956 im Deutschen die Bezeichnung „Frühsozialismus“ aufgegriffen, um der oben dargestellten marxistisch-abwertenden Wahrnehmung eine rein chronologische Bezeichnung entgegenzustellen.<sup>198</sup> Er stellte fest, dass die Auseinandersetzung mit dem Marxismus und die Entwicklungen seit der russischen Oktoberrevolution dazu geführt haben, dass „die Diskussion um die nichtmarxistischen Sozialisten in den Hintergrund“ getreten sei. Ihr Scheitern nach 1848 und die marxistische Haltung im *Kommunistischen Manifest* haben zusätzlich dazu beigetragen. „Dieses Urteil

---

<sup>194</sup> Die Hefte erschienen von 1904 bis 1921 und wurden in Sammelbänden zusammengefasst: Adler/Grünberg (Hg.), *Hauptwerke* 1, Bd. 1 enthält Thomas Spences „Das Gemeineigentum am Boden“, William Godwins „Das Eigentum“, Félicité de Lamennais' „Das Volksbuch“, Charles Halls „Die Wirkungen der Zivilisation auf die Massen“ und Prosper Enfantins „Die Nationalökonomie des Saint-Simonismus“. Ebd., Bd. 2 enthält Victor Considerants „Fouriers System der sozialen Reform“, William Ogilvies „Das Recht auf Grundeigentum“, John Grays „Vom menschlichen Glück“, Enrice Ferris „Die revolutionäre Methode“ und Thomas Hodgskins „Verteidigung der Arbeit gegen die Ansprüche des Kapitals“. Ebd., Bd. 3 enthält Henri de Saint-Simons „Neues Christentum“, Michael Bakunins „Gott und der Staat“, John Francis Brays „Die Leiden der Arbeiterklasse und ihr Heilmittel“ sowie „Die Londoner Kommunistische Zeitschrift und andere Urkunden aus den Jahren 1847/48“.

<sup>195</sup> Adler, „Lamennais“, 27.

<sup>196</sup> Diese setzten sich meist mit deutschen Sozialisten auseinander. Mielcke, *Deutscher Frühsozialismus* behandelt 1931 bspw. Wilhelm Weitling und Moses Hess. Vgl. auch Barnikol (Hg.), *Geschichte*, worin sich Texte von u.a. August Becker und Georg Kuhlmann finden. Sowohl von evangelisch- als auch von katholisch-theologischer Seite wurde die Bezeichnung „christlicher Sozialismus“ verwendet, unter anderem von Karl Barth.

<sup>197</sup> Es gälte, die Rezeption durch die junge Kritische Theorie dahingehend zu untersuchen. Grünbergs Nachfolger am Institut für Sozialforschung wurde Max Horkheimer. Walter Benjamin äußerte große Anerkennung insbesondere für Fourier, siehe dazu bes. Benjamin, *Passagen-Werk*, Bd. 2, 764-799. Theodor W. Adorno gab die erste deutsche Übersetzung von Fouriers *Théorie des quatre mouvements* heraus. Es scheint bisher jedoch noch nicht genau herausgearbeitet worden zu sein, inwiefern sich die Theoretiker der Frankfurter Schule zu den französischen Sozialisten vor 1848 positioniert haben.

<sup>198</sup> Ramm, *Frühsozialismus*, IIX-XXXII. Ramm war sich des Umstands bewusst, dass „Frühsozialismus“ ein Sammelbegriff für verschiedene Strömungen war, die sich teils radikal voneinander unterschieden und deren Vertreter zutiefst zerstritten waren. Siehe dazu die Reflexionen in Ramm, „Frühsozialismus“, 126f.

wird jedoch dem erheblichen Anteil frühsozialistischen Denkens im Marxismus nicht gerecht“, wie Ramm betonte.<sup>199</sup> Dies gelte nicht nur für Marx und Engels, sondern auch für Theoretiker wie August Bebel.<sup>200</sup> Bereits ein Jahr zuvor hatte Ramm hinsichtlich der deutschen Forschung die „oftmals erstaunliche Unkenntnis über den nichtmarxistischen Sozialismus“ beklagt, ein Mangel, der in den folgenden Jahrzehnten wiederholt unterstrichen, bis heute aber nur bruchteilhaft behoben worden ist, was ebenfalls für die nach wie vor mangelhafte Editions- und Übersetzungslage gilt, an der sich in den letzten Jahrzehnten kaum etwas geändert hat.<sup>201</sup> Die seit den 1950er Jahren beklagte kaum stattfindende Erforschung der Sozialisten vor 1848, insbesondere der französischen, lässt sich in der deutschsprachigen Forschung noch heute verzeichnen.

Von Anfang an betrifft dies vor allem die religiösen Aspekte. Denn obwohl Ramm darauf bedacht war, die historische Bedeutung der Frühsozialisten zu würdigen, begründete er ihre Relevanz von vornherein mit ihrem Einfluss auf den Marxismus. Demnach wurden von ihm nur Elemente vergleichend diskutiert, die in marxistischen oder anderen sozialistischen Theorien nach 1848 eine zentrale Rolle gespielt haben – und dazu zählt gemeinhin nicht Religion.<sup>202</sup> Ganz im Gegenteil übernahm Ramm die marxistische Einstellung gegenüber Religion quasi unverändert. So heißt es über die Anhänger Saint-Simons: „Sie gaben der rationalistischen Theorie Saint-Simons einen irrationalen, mystischen Gehalt und machten seine hierarchische Gesellschaftsorganisation zur Theokratie.“<sup>203</sup> Dass sich Saint-Simon seit seiner ersten Publikation mit Religion auseinandersetzte und mit seinem *Nouveau Christianisme* den Anspruch eines Religionsgründers erhoben hatte, wird von Ramm nicht thematisiert – die Publikation wird nicht einmal erwähnt. Die religiösen Aspekte des Saint-Simonismus erscheinen demnach auch bei ihm als ein die „wahre“ Lehre Saint-Simons verfälschender „Mystizismus“, die religiösen Elemente als nachträglicher, irrationaler Anhang. Ramm erwähnte immerhin die Existenz eines „christlichen Sozialismus“, zu dem er Lamennais, Buchez und Leroux zählte, deren Ideen er allerdings mit kritischer Distanz in aller Kürze zur Kenntnis nahm.<sup>204</sup> Die deutschsprachige Forschung, die sich seit den 1950er Jahren kritisch mit dem marxistischen Geschichtsnarrativ auseinandersetzte, übernahm also die bis heute nachwirkende Ausblendung der religiösen Aspekte der Frühsozialisten.

---

<sup>199</sup> Ramm, *Frühsozialismus*, IIX.

<sup>200</sup> Jener hat 1888 eine bis 1976 neu aufgelegte Biographie mit dem Titel *Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien* veröffentlicht. Maßgebliche Einflüsse lassen sich bereits in *Die Frau und der Sozialismus* (1879) feststellen.

<sup>201</sup> Ramm, *Sozialisten*, Bd. 1: Die Vorläufer. Die Theoretiker des Endstadiums, 1-3. Vgl. dazu auch Hahn, *Erforschung*, 1-25.

<sup>202</sup> Noch 1975 besprach er in einem zusammenfassenden Artikel folgende Aspekte: Ordnungskonzeption (ohne die Thematisierung von Religion), Erziehung, Strafrecht, Ehe und Familie, Individuum und Gesellschaft. Siehe Ramm, „Frühsozialismus“, 132-142. Vgl. dazu auch die Nichtbeachtung in Bambach, *Frühsozialismus*.

<sup>203</sup> Ramm, *Frühsozialismus*, XVIII.

<sup>204</sup> Ebd., XVIII-XXI. Ähnlich verhält es sich in Bruhat, „Französischer Sozialismus“, 169-177 und Lichtheim, *Origins*, 8ff. Nuancierter argumentiert Hobsbawm, „Marx, Engels and Pre-Marxian Socialism“, 17ff., jedoch nur beiläufig.

Für die deutschsprachige Forschung lässt sich also um 1900 ein reges Interesse am Verhältnis zwischen Religion und Sozialismus verzeichnen, das durch die revolutionären Umstürze in Russland und die Weltkriege ein Ende gefunden zu haben scheint. Dies betrifft sowohl die Erforschung der vermeintlichen religiösen Vorläufer von Sozialismus und Kommunismus als auch die religiösen Ideen der Sozialisten aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs konnte sich daher eine oft marxistisch geprägte Geschichtsschreibung durchsetzen, die die von Marx und Engels in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogene Ausblendung der religiösen Wurzeln des Sozialismus übernahm. Wurden die religiösen Aspekte der Sozialisten vor 1848 überhaupt thematisiert, dann geschah dies vor dem Hintergrund einer teleologischen Entwicklung von einem unausgereiften Sozialismus bis hin zum wissenschaftlichen Sozialismus in der Gestalt des Marxismus. Längst ist deutlich geworden, dass diese teleologische Geschichtsschreibung polemische Abgrenzungsprozesse widerspiegelt und weniger um die Abbildung historischer Kontexte bemüht ist. Aus einer heutigen historischen Perspektive lässt sich die Unterscheidung zwischen einem wissenschaftlichen und einem utopischen Sozialismus schwerlich aufrechterhalten. Dennoch wurde in der deutschsprachigen Forschung bisher kein umfangreicher Versuch unternommen, diese Wahrnehmung in Bezug auf den Sozialismus vor 1848 zu hinterfragen, auch wenn sich in den letzten Jahren neues Forschungsinteresse geregt hat. Dies lässt sich rezent an den von Hans-Christoph Schmidt am Busch herausgegebenen Publikationen festmachen, der sich aus einer philosophischen Perspektive mit dem Saint-Simonismus befasste.<sup>205</sup>

## 2.2. Die Wiederentdeckung der Religion

### 2.2.1. Romantikforschung

Die umfangreichste Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Sozialismus und Religion lässt sich in Studien über den so genannten „romantischen Sozialismus“ finden. Diese Bezeichnung wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Ernest Seillière (1866-1955) geprägt,<sup>206</sup> der 1908 Saint-Simon und

---

<sup>205</sup> Siehe dazu vor allem Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 20 und 24, wo der Saint-Simonismus im Rahmen eines Vergleichs mit Hegel analysiert wird. Die Bedeutung von „Religion“ für die Lehre wird erkannt, jedoch aus einer philosophisch-kritischen Perspektive heraus vor allem auf innere Widersprüche und logische Konsistenz geprüft. Siehe ebd., 51-75 und 81-85, vgl. auch Siep, „Religion“.

<sup>206</sup> Zurückverfolgen lässt sie sich mindestens bis 1848: Darimon, *Exposition*, LXIf. plädierte für eine Überwindung des „romantischen Sozialismus“ zugunsten eines rationalen, wissenschaftlichen Sozialismus.

Fourier zu den Vätern des romantischen Sozialismus erklärt hatte.<sup>207</sup> Die Arbeiten Seillières markieren einen wichtigen Schritt zur Formierung der Romantikforschung, die zu dieser Zeit in Frankreich aufblühte und deren jüngere Vertreter immer deutlicher die Verflochtenheit von Romantik und Sozialismus zwischen 1830 und 1848 aufzeigen konnten.<sup>208</sup> Der Ökonom Henri Louvancour (1896-1968) hat 1913 nach seiner umfassenden Untersuchung der Entwicklung Fouriers und Saint-Simons festgestellt, dass sich die Sozialisten zwischen 1830 und 1848 von ihren Nachfolgern genau dadurch unterschieden, dass sie „Romantiker gewesen“ seien.<sup>209</sup> Die sozialistische Feministin Marguerite Thibert (1886-1982) und der niederländische Schriftsteller Carel Lodewijk de Liefde unterstrichen diese These, indem sie den intensiven Austausch zwischen den Saint-Simonisten und der zeitgenössischen Kunst herausarbeiteten.<sup>210</sup> Möglich wurden diese literaturwissenschaftlich ausgerichteten Studien auch aufgrund der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vorangeschrittenen französischsprachigen Erforschung des Saint-Simonismus, die von den historischen Arbeiten George Weills (1865-1944) bis zu den wegweisenden Studien Sébastien Charlétys (1867-1945) und Henry-René d'Allemagne (1863-1950) reichte.<sup>211</sup>

Die Ergebnisse dieser Studien markierten einen wichtigen Wendepunkt in der Erforschung der Romantik. Man begriff, dass sich unter der Julimonarchie ein großer Schriftsteller nach dem anderen sozialistischen, kommunistischen, demokratischen oder republikanischen Ideen zuwandte: Lamartine, Vigny, George Sand oder Hugo zählen zu den bekanntesten Beispielen. Die Anknüpfungspunkte hierzu hatte die erste Generation der französischen Romantiker bereits geschaffen: Die Rede von den destruktiven Auswirkungen der Revolution, von Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit sowie von fehlendem *sentiment* war in ihren Werken allgegenwärtig gewesen. Ob Chateaubriand, Madame de Stael, Benjamin Constant, Sainte-Beuve, Stendhal, Musset, oder Balzac – sie alle hatte sich tiefgehend mit den religiösen, politischen und philosophischen Entwicklungen ihrer Zeit auseinandergesetzt und waren der Überzeugung, an der Schwelle eines neuen Zeitalters zu stehen. Ihre Beschäftigung mit der „sozialen Frage“ führte zu sehr unterschiedlichen, wechselhaften Beziehungen zu verschiedenen sozialreformerischen Strömungen und Individuen, deren Ideen vor allem von der jungen Künstlergeneration mit großer Begeisterung aufgegriffen wurden: von Théophile Gautier oder Gérard de Nerval, und nicht zuletzt von Alphonse-Louis Constant.

---

<sup>207</sup> Seillières, *Mal romantique*, 1 und 178f.: „Par là, avec Saint-Simon — dont les disciples se sont d'ailleurs inspirés de ses idées après 1830 — Fourier est le père véritable du socialisme romantique qui a dominé le dix-neuvième siècle et commence seulement à se modifier au contact des réalités ambiantes.“ Seillières übte an den aus diesem romantischen Sozialismus hervorgegangenen Formen, dem Anarchismus und dem Kollektivismus, scharfe Kritik. Siehe bes. Ebd., 187f.

<sup>208</sup> Evans, *Socialisme*, 193.

<sup>209</sup> Louvancour, *Saint-Simon à Fourier*, 428.

<sup>210</sup> Thibert, *Rôle social*, bes. 35. Vergleiche hierzu auch Liefde, *Saint-Simonisme*.

<sup>211</sup> Besonders Weill, *Ecole* sowie Charléty, *Histoire* und Allemagne, *Saint-Simoniens*.

Eine für diesen Kontext bedeutende Pionierarbeit leistete der britische Literaturwissenschaftler Herbert J. Hunt in seiner 1935 erschienenen Studie über die sozialistische Presse von 1830 bis 1848. Hunt ging fest davon aus, dass der Sozialismus der Romantik entwachsen war, eine These, die er durch die oben genannten Forschungen als erwiesen erachtete.<sup>212</sup> Er interessierte sich für das Thema Religion hinsichtlich der sozialistischen Konzeption von Kunst und der Rolle, die den Künstlern in sozialistischen Systemen zugedacht worden ist.<sup>213</sup> Dabei konnte er deutlich herausstellen, dass diese maßgeblich von romantischen Ideen beeinflusst waren, die nach der Wiederherstellung eines verloren gegangenen *sentiment* strebten, nach der Errichtung eines harmonischen gesellschaftlichen Zustands und einer friedvollen Synthese aus Religion und Wissenschaft.<sup>214</sup> Nicht zuletzt konnte Hunt zeigen, dass die Erhebung der Kunst zur Religion eine weitgehende Ausgestaltung in sozialistischen Systemen erfuhr, die sich vor allem darin äußerte, dass der saint-simonistische Gesellschaftsentwurf eine Klasse von Priestern als Lenker der Gesellschaft vorsah, die identisch mit den Künstlern waren. Die Begeisterung vieler Künstler für die neuen sozialistischen Ideen konnte von Hunt daher plausibilisiert werden.<sup>215</sup>

Diesen engen Austausch zwischen Künstlern und Sozialisten konnte der Kanadier David Owen Evans in seiner 1948 erschienenen Studie über den *Socialisme romantique* anhand der Arbeiten von Pierre Leroux, der Saint-Simonisten und Lamennais' belegen.<sup>216</sup> Der Literaturwissenschaftler konnte dabei zeigen, dass es gerade die religiösen Ideen der Sozialisten waren, die einen großen Einfluss auf die Künstler ausübten, und dass das romantische Ideal vom Künstler als Priester umgekehrt in die sozialistischen Theorien eingegangen ist. Auch wenn Hunt und Evans nicht selten die marxistische Perspektive zu übernehmen schienen,<sup>217</sup> setzten sie sich erstmal tiefergehend mit der Bedeutung religiöser Aspekte für die Sozialismen vor 1848 auseinander. Auf dieser Grundlage brachte die frankophone Romantikforschung in den folgenden Jahrzehnten mehrere Studien auf hohem Niveau

---

<sup>212</sup> Hunt, *Socialisme et romantisme*, V.

<sup>213</sup> Die politischen Aspekte blendete Hunt weitgehend aus und arbeitete mit einer sehr eng gefassten Sozialismus-Definition. Siehe ebd., VIII f.: „C'est 'la doctrine qui enseigne l'association des divers éléments de la production, qui démontre l'iniquité du salariat, et la nécessité d'une réorganisation industrielle au nom d'un meilleur principe de travail et de répartition'." Hunt übernahm diese Definition aus der fourieristischen Zeitschrift *Démocratie pacifique*, vom 15. Juli 1846.

<sup>214</sup> Ebd., bes. 193-338.

<sup>215</sup> Ebd., 339. Dieses Verhältnis schlug nach 1848 in die *l'art-pour-l'art*-Bewegung um und bildet somit eine bemerkenswerte Parallele zur Entwicklung des Sozialismus: ebd., 342-346. Hunts interessante Pointe ist hierbei, dass die Grundlagen der französischen Literatur seit 1852 von der Sozialkritik der sozialistisch geprägten Literatur bestimmt worden ist. Diese habe weiter fortbestanden, lediglich ohne den *cause socialisante* – die späteren Autoren haben schlichtweg die Hoffnung, den Glauben an „Utopien“ verloren.

<sup>216</sup> Evans, *Socialisme*, 197-206.

<sup>217</sup> Bspw. Evans, *Social Romanticism*, 76: „[R]eligious enthusiasm led many of the Romantics into the errors denounced by Marx: the mysticism of the Saint-Simonians and of Fourier, or the Positivist worship of a 'Great Being', Humanity, of which it is impossible to tell whether it is a real existent or a general idea.“



hervor, in deren Zuge auch die weniger bekannten romantischen Autoren erschlossen wurden.<sup>218</sup> Besonders hervorzuheben sind hierbei die Studien von Léon Cellier, Max Milner und Henri de Lubac, in denen auch Constant ausführlich behandelt worden ist.<sup>219</sup>

Einen wichtigen Meilenstein der Romantikforschung markieren die literaturwissenschaftlichen und romanistischen Arbeiten Paul Bénichous (1908-2001) und Frank Paul Bowmans (1927-2006), da diese sich am intensivsten mit den politisch-religiösen Aspekten der Sozialisten beschäftigten. Bénichou veröffentlichte von 1973 bis 1992 seine monumentalen Arbeiten, die 2003-2004 in der Sammlung *Romantismes français* erschienen. Besonders im ursprünglich 1977 erschienenen *Le temps de prophètes* setzte sich Bénichou ausführlich mit den sozialistischen Strömungen zwischen 1830 und 1848 auseinander.<sup>220</sup> Er konnte dabei umfassend die zentrale Rolle des Künstlers und einer angestrebten Synthese aus Wissenschaft und Religion belegen. Diese „romantische Religion“ war in den Augen Bénichous die Trägerin der sozialistischen Ideale, eine „Häresie“ gegen die bestehenden religiösen wie gesellschaftlichen Traditionen.<sup>221</sup>

Besonders ausgiebig, und in mancherlei Hinsicht weitaus differenzierter als Bénichou, setzte sich Bowman mit der Religion der Sozialisten auseinander. Die Arbeiten Bowmans zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich nicht auf die „großen“ Akteure konzentrierten, sondern auf die zahlreichen heute weniger bekannten, damals aber durchaus viel gelesenen Autoren. Es ist genau dieser Personenkreis der *petits romantiques*, der das persönliche Umfeld Constants bildete: Alphonse Esquiros, Gautier, Nerval und viele andere. Daher ist es keine Überraschung, dass Bowman die umfangreichsten und hochwertigsten Studien sowohl zu Constant als auch zu Lévi durchführte, die die Literaturwissenschaft bis heute hervorgebracht hat.<sup>222</sup> Seine Arbeiten über jene Verflechtung von Romantik und Sozialismus auf der Ebene der „kleinen Akteure“ sind die nach wie vor scharfsinnigsten und kenntnisreichsten ihrer

---

<sup>218</sup> Siehe auch Alexandrian, *Socialisme romantique*, der immer wieder gut zeigen kann, dass viele Ideen der Sozialisten im Kontext der Zeit weitaus weniger extravagant erscheinen als dies aus einer Retrospektive oft wahrgenommen wurde. Einer der bemerkenswerten Mängel, die Alexandrian an der bisherigen Forschung kritisierte, war der Umstand, dass sie sich in unzähligen Studien dem „sozialen Denken“ der großen Romantiker gewidmet habe, etwa demjenigen eines Hugo, Stendhal, Sainte-Beuve oder einer George Sand. Alexandrian hielt dagegen: „Kein romantischer Schriftsteller hatte irgendein soziales Denken, das ihm selbst gehörte.“ Vielmehr haben jene Autoren die Ideen der Saint-Simonisten, der Fourieristen oder Pierre Leroux' wiedergegeben, ohne dass sich die Forschung groß für diese Herkunft interessieren würde: ebd., 28f.

<sup>219</sup> Zu nennen wären vor allem Cellier, *Epopée humanitaire*, Milner, *Diable*, Bd. 1 und Lubac, *Postérité*, Bd. 1. Siehe auch Juden, *Traditions* und Vadé, *Enchantement*.

<sup>220</sup> Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 651-978. Dem Verhältnis von Religion und Romantik widmete er sich aus rein literaturwissenschaftlicher Perspektive vor allem in *Les mages romantiques*, in ebd., Bd. 2, 987-1474.

<sup>221</sup> Das Religionsverständnis Bénichous bleibt unklar. Er gibt sich mit der Feststellung zufrieden, dass der religiöse Charakter von der „Terminologie“ abhängt und es keinen Sinn habe, sich darüber zu streiten. Vgl. auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 845: „Le prétention religieuse du romantisme est incertaine ; la critique est restée longtemps sans presque la remarquer ; aujourd'hui par contre on l'exagère.“ Diese Einschätzung macht Bénichou dadurch nicht gerade präziser, dass er die von ihm behandelten Akteure als „Propheten“ bezeichnet.

<sup>222</sup> Vergleichbar ist lediglich Cellier, *Epopée romantique*, 209-220.

Art. Schon 1969 verfasste Bowman eine Studie über *Eliphas Lévi, visionnaire romantique*, die im anschließenden Kapitel behandelt wird. 1973 widmete er sich dem Motiv des *Christ romantique*, der politisch motivierten Rezeption Jesu Christi in revolutionären Kontexten von 1789 bis 1848. Der Titel seines 1974 erschienenen Aufsatzes über „Religion, Politics and Utopia in French Romanticism“ bringt sein primäres Forschungsinteresse auf den Punkt. Auf den ersten Seiten wird seine Hauptthese von einer „spiritualization of politics“ zwischen 1789 und 1848 prägnant zusammengefasst:

Die linke Tradition, zwischen 1789 und 1848, wird religiös, und individuelle Sozialisten oder sozialistische Bewegungen wenden sich der Religion zu; genauso wie die Saint-Simonisten an Glauben und Glaubenspraxis zunahmen, gaben sich die Anhänger Fouriers – zumindest einige von ihnen – schwärmerisch ihren mystischen Studien hin [waxed in mystic elucubration]. Das Bild ist vielleicht nur vollständig, wenn man über die großen Figuren hinausblickt – Fourier, Saint-Simon, Cabet, Proudhon – und einige ihrer Anhänger und Nachahmer betrachtet.<sup>223</sup>

Bowman widmete sich also genau denjenigen, die abseits der immer wieder genannten führenden Theoretiker den sozialistischen Glauben effektiv propagiert haben. Aufbauend auf seiner Publikation von 1973, veröffentlichte Bowman 1987 seine wegweisende Studie über *Le Christ des barricades*, die anhand eines beeindruckenden Spektrums von historischem Quellenmaterial die Rezeption eines revolutionären, vor allem sozialistischen Jesus Christus seit der Französischen Revolution aufzeigt. Die zunehmend religiöse Prägung der Sozialisten fasste Bowman unter der Bezeichnung *socialisme évangélique*.<sup>224</sup> Bowman legte dar, dass die politische Dimension der postrevolutionären Religiosität und der religiöse Charakter der französischen Sozialisten nur vor dem Hintergrund einer allgemeinen Verunsicherung der tradierten christlichen Identitäten zu verstehen sei, die nicht nur von den Attacken der Aufklärung herrühre, sondern vielmehr von der sich formierenden historischen Bibelkritik seit Beginn des 19. Jahrhunderts sowie vom wachsenden Wissen über andere Religionen. Die Fragen nach der Verortung von Religion in der Geschichte, nach dem Verhältnis von Kirche, Religion und Staat sowie nach der Beziehung des Individuums zur Religion stellten sich vor diesem Hintergrund immer dringender. Entscheidend sei dabei gewesen, dass der religiöse „Prophetismus“ nun nicht mehr innerhalb der Kirche stattfand, sondern bei Poeten und Politikern. Die neue religiöse Rolle des Dichters,

---

<sup>223</sup> Bowman, „Religion“, 307f.

<sup>224</sup> Bowman, *Christ*, 9: „[...] pour décrire les novateurs en science politique qui font appel à Jésus comme caution de leurs doctrines.“ Er kontrastierte dies mit älteren Bezeichnungen wie *socialisme utopique-mystique-prémarxiste* oder *catholicisme social*. Eine Begründung für diese Differenzierung formuliert Bowman allerdings nicht und irritiert dadurch, dass er selbst wiederholt die von ihm eigentlich zu Beginn abgelehnte Bezeichnung *socialisme mystique* verwendet. Verwirrend ist, dass Bowman zusätzlich das Attribut *prophétique* hinzufügt. Offenbar schließt der Autor mit diesen Terminologien an Henri Desroches These von einer *ré-eschatologisation* des sozialistisch geprägten Christentums zu Beginn des 19. Jahrhunderts an. Vgl. hierzu Bowman, „Lecture politique“, 86. Weiter ausgeführt wird dies allerdings nicht.

die im Saint-Simonismus am radikalsten formuliert wurde, wird anhand dieser Entwicklungen verständlich.<sup>225</sup>

Die 1986 erschienene Studie des US-amerikanischen Historikers Jonathan Beecher (\*1937) über *Charles Fourier* kann als die erste umfassende Synthese der bisher dargestellten Ansätze der Romantikforschung gelten.<sup>226</sup> Dies ist von besonderer Tragweite, da es sich um die erste umfangreiche Untersuchung des Fourierismus handelt, die seit Jahrzehnten erschienen war.<sup>227</sup> Während Hunt, Evans und noch Bénichou die „extravaganten“ Elemente in der Lehre Fouriers noch mit einer gewissen Süffisanz betrachtet hatten, verfolgte Beecher den Ansatz, sie im eigenen Recht anhand ihres historischen Kontextes zu untersuchen. Beecher wurde dabei von der Haltung des Schriftstellers Sarane Alexandrian (1927-2009) inspiriert, der 1979 in einer Monographie über *Le socialisme romantique* festgestellt hatte: „Man einigt sich darauf, die romantischen Sozialisten *trotz* ihrer Extravaganzen zu mögen. Ich will, dass man sie *wegen* ihrer angeblichen Extravaganzen mag.“<sup>228</sup> Alexandrian hatte dargelegt, dass viele Ideen der romantischen Sozialisten im Kontext der Zeit weitaus weniger extravagant erscheinen als dies aus einer Retrospektive oft wahrgenommen wurde.<sup>229</sup>

In diesem Sinne gelang es Beecher trotz des schwierigen und oftmals wirren Charakters der Schriften Fouriers und der problematischen Quellenlage zu zeigen, dass die „extravaganten“ und „verrückten“ Elemente in Fouriers Denken nicht einfach nur einen unsinnigen Anhang darstellten, den es „herauszuschneiden“ gelte, sondern dass sie als integraler Bestandteil seiner durchaus mit System verfassten Theorien gesehen werden sollten.<sup>230</sup> Mit den religiösen Ansichten Fouriers setzte sich Beecher vor allem im Kontext der Rezeption durch seine Schüler auseinander.<sup>231</sup> Unter diesen Schülern

---

<sup>225</sup> Bowman, *Christ*, 347-356.

<sup>226</sup> Er berief sich vor allem auf die Arbeiten Alexandrians, Bénichous (der besonders gelobt wird), Evans' und Viattes.

<sup>227</sup> Siehe vor allem Manuel, *Prophets*, 195-248, Debout-Oleszkiewicz, *L'Utopie* und Bowman, *Christ*, 180-189. Zudem muss hier die frühe Biographie von Charles Pellarin genannt werden, die allerdings aufgrund ihres hagiographischen Charakters mit Vorsicht genossen werden muss. Die erste Edition erschien 1839 unter dem Titel *Note biographique sur Charles Fourier*, ab der zweiten Edition von 1843 unter *Charles Fourier. Sa vie et sa théorie*. Fouriers Schriften wurden bisher nur bruchteilweise ins Englische übersetzt: *Fourier, Theory* erschien dank Gareth Stedman Jones und Jan Patterson. Die einzige deutsche Übersetzung seiner *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* wurde bemerkenswerter Weise von Theodor W. Adorno angeregt.

<sup>228</sup> Alexandrian, *Socialisme romantique*, 26. Siehe auch 10f.: „En conséquence, les socialistes sont des poètes de l'économie politique. [...] Leur siècle est celui des prophètes de l'ère industrielle.“

<sup>229</sup> Ebd., 28f. Einer der bemerkenswerten Mängel, die Alexandrian an der bisherigen Forschung kritisierte, war der Umstand, dass sie sich in unzähligen Studien dem „sozialen Denken“ der großen Romantiker gewidmet hätte, etwa demjenigen eines Hugo, Stendhal, Sainte-Beuve oder einer George Sand. Alexandrian hielt dagegen: „Kein romantischer Schriftsteller hatte irgendein soziales Denken, das ihm selbst gehörte.“ Vielmehr hätten jene Autoren die Ideen der Saint-Simonisten, der Fourieristen oder Pierre Leroux' wiedergegeben, ohne dass sich die Forschung groß für diese Herkunft interessieren würde.

<sup>230</sup> Beecher, *Fourier*, passim, hier bes. 500.

<sup>231</sup> Beecher kam zu dem Schluss, dass die Anhänger Fouriers ihren alten Meister zu Unrecht und wohl gegen dessen Willen „heiligsprachen“, obschon dieser sich als „Messias der Vernunft“ bezeichnet und wiederholt mit Jesus Christus verglichen hatte. Siehe ebd., 497f. Allerdings konzentrierte sich Beecher dabei nur auf die

ist vor allem Victor Considerant zu nennen, dem Beecher 2001 eine eigene Studie widmete. Ihr Untertitel *The Rise and Fall of Romantic Socialism* weist bereits darauf hin, dass Beecher dieses Mal ein größeres Augenmerk auf den Kontext des Sozialismus legte. Auch wenn Beecher die Bezeichnung „romantischer Sozialismus“ nur auf wenigen Seiten erklärte, handelt es sich dabei um die bisher konziseste Zusammenfassung seiner Charakteristika: Vor allem hob Beecher die zentrale Rolle einer Synthese aus Wissenschaft und Religion für die romantischen Sozialisten hervor: „Für sie waren die Gesetze der Natur auch diejenigen Gottes, und die neue Wissenschaft war die wahre Religion. Diese Mischung aus Wissenschaft und Religion, Prophezeiung und Soziologie, war eines der Kennzeichen ihres Denkens.“<sup>232</sup> Das Thema Religion spielt demnach in Considerants Biographie eine größere Rolle als in derjenigen Fouriers. Obwohl aber das wachsende religiöse Selbstverständnis Considerants wiederholt thematisiert wird, insbesondere dessen Behauptung der „christlichen Wurzeln des Sozialismus“, geschieht dies nur am Rande.<sup>233</sup> Die Frage nach der Religiosität der Sozialisten wird vielmehr im Romantik-Kontext von *sentiment* und Kunst aufgelöst, ihre eigentliche Rolle für die sozialistischen Theorien der Fourieristen kaum explizit zur Sprache gebracht. Dennoch konnte Beecher mit aller Deutlichkeit die Unzulänglichkeiten der meist reduktionistisch argumentierenden Forschung aufzeigen, die die religiösen und wissenschaftlichen Spekulationen Fouriers und der Fourieristen als unsinnige und utopische Verirrungen wertete.<sup>234</sup>

Naomi J. Andrews, eine Schülerin Beechers, widmete sich in ihrer 2006 erschienenen Dissertation dem Verhältnis von „romantischem Sozialismus“ und Feminismus. Als Hauptbeispiele dienten ihr dabei die Schriften von Leroux, Constant und Esquiros, anhand derer sie generelle sozialistische Tendenzen der 1830er und 1840er Jahre diskutierte.<sup>235</sup> *Socialism's Muse* beinhaltet die seit den Arbeiten Bowmans am tiefsten gehende Auseinandersetzung mit den sozialistischen Schriften Constants, anhand deren Andrews die Wichtigkeit feministischer Bestrebungen für den „romantischen Sozialismus“ belegen konnte. Constants stark von der katholischen Marienverehrung beeinflusste Schriften sowie sein enges Verhältnis zu Flora Tristan, einer der herausragendsten feministischen Sozialistinnen, machen ihn zu einem besonders eindrucksvollen Beispiel für diese Tendenzen.<sup>236</sup> Wie an gegebener Stelle noch

---

christliche Rhetorik der Fourieristen – die sicherlich im Gegensatz zu den Ansichten Fouriers stand – sowie auf Fouriers Polemik gegen die Religion der Saint-Simonisten. Siehe dazu vor allem ebd., 418f. und Louvancour, *Saint-Simon à Fourier*, 146-170.

<sup>232</sup> Beecher, *Victor Considerant*, 3. An dieser Stelle verweist Beecher auf den Artikel von Jones.

<sup>233</sup> Ebd., bspw. 165f. und 233.

<sup>234</sup> Ebd., bes. 424-452.

<sup>235</sup> Vgl. dazu auch den vorab erschienenen Artikel über „La Mère Humanité“, in dem Leroux und Constant miteinander verglichen werden.

<sup>236</sup> Andrews argumentiert, „[...] that the feminism that emerged within the socialist world view was made plausible not by any especial adherence to women's equality, but rather by the deployment of an idealized notion of womanhood itself, one that was intimately connected to the vision of the good society socialists espoused.“ Siehe *Socialism's Muse*, XV, vgl. 117-137.

ausführlicher diskutiert werden wird, konnte Andrews überzeugend die Quellen von Constants Feminismus und seine Beziehung zum Kontext des zeitgenössischen Sozialismus belegen. Dabei ist es besonders bemerkenswert, wie die oft als „rückständig“ bewerteten religiösen Tendenzen der Sozialisten im kontemporären Kontext einen dezidiert progressiven Charakter besaßen. Anhand der religiös-sozialistischen Argumentation eines Leroux, Constant oder Esquiros wird deutlich, wie zentral religiös begründete Argumente für die sozialistischen Diskurse vor 1848 gewesen sind. Die Arbeit Andrews markiert daher die Etablierung eines Forschungsansatzes, der unter dem Banner des „romantischen Sozialismus“ die Erkenntnisse der Romantikforschung seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in eine postmoderne, von der Genderforschung geprägte Geschichtsschreibung überführt.

### 2.2.2. Die französische Soziologie

Neben der nun dargestellten literatur- und kunstwissenschaftlichen Erforschung des „romantischen Sozialismus“ kann die vorliegende Arbeit auf den Erkenntnissen der französischsprachigen soziologisch-historischen Forschung aufbauen. Die dahinterstehende Forschungstradition zeigt, dass im frankophonen Raum das Interesse an den frühen sozialreformerischen Strömungen und ihren religiösen Aspekten ungleich größer war als woanders. Zwar besteht auch dort immer noch das Problem der mangelhaften Editionsfrage,<sup>237</sup> doch lässt sich in den letzten Jahren ein Wiedererwachen des Forschungsinteresses verzeichnen, das sich zum Beispiel in den 2012 erschienenen *Œuvres de Saint-Simon* (2012) niederschlug.<sup>238</sup> In Frankreich reicht dieses Interesse bis zur Erforschung des Saint-Simonismus zum Ende des 19. Jahrhunderts zurück, die von der Soziologie früh aufgegriffen wurde.

Schon Emile Durkheim (1858-1917) hatte ein aufgeschlossenes, wenn auch eher beiläufiges Interesse an den religiösen Aspekten des Saint-Simonismus gezeigt.<sup>239</sup> Verständlich wird dies anhand des Umstands, dass die französische Soziologie in Auguste Comte einen Ahnen besitzt, dessen Tätigkeit als Sekretär Saint-Simons eine direkte Linie zu den sozialistischen Diskursen vor 1848 herstellt: Die historische Betrachtung seines eigenen Faches führte Durkheim ganz automatisch zu einer Auseinandersetzung mit dem Saint-Simonismus.<sup>240</sup> Er wandte sich dabei von Anfang an gegen diejenigen, die den Saint-Simonismus als eine Verfälschung der wahren Lehre Saint-Simons betrachteten, und die dessen letztes Werk, den *Nouveau Christianisme*, als intellektuelle Schwäche werteten: „Nichts ist jedoch ungenauer als diese Interpretation. Es steht ganz im Gegenteil außer

---

<sup>237</sup> Musso, *Religion*, 9-15 und Pilbeam, *French Socialists*, 3.

<sup>238</sup> Vgl. hierzu auch die Analyse des Forschungsstands in Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 19.

<sup>239</sup> Durkheim, *Socialisme*, 208-218.

<sup>240</sup> Siehe hierzu auch Durkheim, „Saint-Simon“. Vgl. Musso, *Religion*, 13f.

Frage, dass die Auseinandersetzung mit Religion bei Saint-Simons in allen Perioden seiner intellektuellen Entwicklung sehr intensiv gewesen sind.“<sup>241</sup> Es lasse sich feststellen, dass in Saint-Simons Schriften der Religion eine immer zentralere Rolle beigemessen worden ist, und dass dies nicht etwa abrupt geschah. Religion besaß nach dieser Lesart Saint-Simons in erster Linie eine einheitsstiftende Kraft, die zur Verwirklichung einer internationalen Einheit beitragen müsste – der Kontext, in dem sich Durkheim mit dem Thema befasste.<sup>242</sup>

Es ist diese Religion, die die Seele des ganzen industriellen Mechanismus der großen europäischen Gesellschaft sein wird, und die ihr harmonisches Funktionieren garantieren wird. Die Religion stellt somit das Meisterwerk des Systems dar; denn sie ist es, die die internationale Assoziation möglich macht, die wiederum selbst die notwendige Bedingung des Industrialismus ist.<sup>243</sup>

Dieses von Saint-Simon propagierte neue, regenerierte Christentum müsse vor allem eine moralische Funktion besitzen, die die Bande zwischen den Menschen sichere.<sup>244</sup> Darüber hinaus habe Saint-Simon eine Einheit des Moralischen und Physischen gedacht, eine Einheit nicht nur unter den Menschen, nicht nur zwischen der Welt und den Menschen, sondern auch zwischen Gott und all seiner Schöpfung: Ein Pantheismus, der sich auf der fundamentalen Identität allen Seins gründe.<sup>245</sup> Unschwer lässt sich erkennen, dass die Durkheim'sche Schule von dieser Idee der einheits- und identitätsstiftenden gesellschaftlichen Funktion der Religion maßgeblich beeinflusst worden ist. Da sich die Genealogie der französischen Soziologie nur vor dem Hintergrund der Lehren Saint-Simons und Comtes verstehen lässt, überrascht es nicht, dass sie sich intensiver als ihre Schwesterdisziplinen in anderen Ländern mit den Sozialisten vor 1848 und ihren religiösen Ideen auseinandersetzte.

Ein wichtiger Beitrag hierzu ist Henri Desroche zu verdanken, einem führenden Vertreter der französischen Religionssoziologie und Begründer der *Archives de Sociologie des Religions* (seit 1956, später *Archives de Sciences Sociales des Religions*).<sup>246</sup> In einem noch heute häufig rezipierten Artikel über „Messianismes et Utopies. Notes sur les origines du socialisme occidental“ (1959) setzte er sich mit der seit Reybaud etablierten Trias Saint-Simon, Fourier und Cabet auseinander. Während sein Ansatz einerseits von einer offenkundig marxistischen Teleologie geprägt war – er sprach von „Prä-Sozialisten“ –, rückte er andererseits deren „religiösen Inhalt“ in den Fokus, der eng mit dem „sozialen Inhalt“ korrespondiere. Seine Kernthese besagt, dass sich die Prä-Sozialisten durch ein reformiertes

---

<sup>241</sup> Durkheim, *Socialisme*, 208.

<sup>242</sup> Ebd., 211f. Der Titel des Kapitels lautet „Internationalisme et religion“.

<sup>243</sup> Ebd., 213.

<sup>244</sup> Ebd., 214f.

<sup>245</sup> Ebd., 216ff.

<sup>246</sup> Einen Nachruf mit Aufsätzen zum Wirken Desroches veröffentlichten Poulat/Ravelet (Hg.), *Henri Desroche*.

Christentum auszeichneten, wobei jene Reformation im Großen und Ganzen mit einer „Re-Eschatologisierung“ zusammenhänge.<sup>247</sup> Vor dem Hintergrund des Strebens religiöser Dissidenten seit der Reformation führte Desroche eine doppelte Typologie ein: 1) *Minimaliste*, die Gründung eines Königreich Gottes am Rande der Gesellschaft und Rückkehr zur Vergangenheit; sowie 2) *maximaliste*, eine zukünftige gewaltsame Transformation der gesamten Gesellschaft in das Königreich Gottes. Typisch für die französischen Prä-Sozialisten sei eine Berufung auf frühe Formen des Christentums gewesen, die von einer Projektion in die Zukunft begleitet worden sei, häufig mit Verweis auf die *Apokalypse*. Dabei ließe sich ein das Selbstverständnis einer zweiten Reformation feststellen.<sup>248</sup> Desroche geht in einer finalen Hypothese noch einen Schritt weiter, indem er zwischen den Ideen eines Thomas Müntzer und eines Lamennais die „Existenz einer sozio-religiösen Kette zwischen der Reformation und dem Sozialismus“ behauptet, die relativ homogen sei und sich durch das Warten auf ein Millennium auszeichne, ein Warten, das auf einer „Interpretation sowohl des Urchristentums als auch der historischen Christentümer“ basiere.“<sup>249</sup>

Mit seinem Aufsatz gab Desroche erstmals wichtige Impulse, die den Blick auf den Sozialismus als religionssoziologischen *Gegenstand* ermöglichten. Er selbst setzte seinen darin dargelegten Ansatz 1962 in seiner Studie über *Marxisme et religions* in die Praxis um, gefolgt von *Socialismes et sociologie religieuse* (1965). Darin stellte er heraus, dass die Formierung des Marxismus weitgehend darauf beruhte, die Spuren der dezidiert religiösen Wurzeln des Sozialismus und Kommunismus zu verwischen zu haben. Erfolgreich habe sich die „marxistische Religionssoziologie“ mit ihrer Deutung einer fortschreitenden Säkularisierung und Rationalisierung ursprünglich christlich-sozialer Ideen behaupten und somit aufgrund des nunmehr „wissenschaftlichen“ Status des Marxismus jegliche religiöse Identität von sich weisen können.<sup>250</sup> Demgegenüber wollte Desroche einen kritischen religionssoziologischen Ansatz entwickeln.<sup>251</sup> In diesem Zuge setzte er sich eingehend mit den religiösen Schriften Saint-Simons auseinander, die er in seiner 1969 erschienenen Sammlung *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion* editierte und einleitend kommentierte. Er kam zu dem Schluss, dass sich abseits aller höchst unterschiedlichen Rezeption der Schriften Saint-Simons dessen religiöse Gedanken von Anfang bis Ende durch eine Kohärenz auszeichneten, sein *Nouveau*

---

<sup>247</sup> Desroche, „Messianismes et utopies“, 32: „[...] celle d’un christianisme réformé, cette ré-formation s’identifiant en gros à une ré-eschatologisation.“

<sup>248</sup> Ebd., 33.

<sup>249</sup> Ebd., 45: „[L]’existence entre la Réforme et le socialisme, d’un chaînon socio-religieux, relativement homogène, structuré par une attente d’un millenium, attente elle-même fondée sur une interprétation tant du christianisme primitif que des christianismes historiques.“

<sup>250</sup> Desroche (Hg.), *Socialismes*, 12-33.

<sup>251</sup> Ebd., bes. 405-432.

*christianisme* nicht etwa eine Verirrung, sondern eine logische Fortsetzung seiner früheren Schriften darstelle.<sup>252</sup>

Trotz dieser wichtigen Feststellungen erhielten die religiösen Aspekte der Lehre Saint-Simons und seiner Anhänger jahrzehntelang so gut wie keine Aufmerksamkeit. Pierre Musso verwies noch 2006 in seiner Arbeit über *La religion du monde industriel* darauf, dass trotz der unbestrittenen Relevanz der Theorien Saint-Simons das Wissen über ihn und den Saint-Simonismus äußerst gering sei, meist verkannt und ignoriert werde.<sup>253</sup> Seine Schlüsselrolle als „Scharnier“ zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert platziere Saint-Simon nicht nur am Ursprung moderner politischer Ideologien, sondern auch am Ursprung der „gegenwärtigen okzidentalen Religion“.<sup>254</sup> Die Schaffung einer „wissenschaftlichen und industriellen Religion“, der durch den *Nouveau christianisme* erreichte Gipfel des Denkens Saint-Simons, sei bereits in seinen ersten Schriften durch eine „Sakralisierung der Wissenschaft“ vorbereitet worden.<sup>255</sup> Musso sah in der von Saint-Simon vorgenommenen „Moralisierung der Religion“ die Genese einer „laizistischen Religion“, deren Funktion in der Festigung eines unabdingbaren sozialen Bandes bestand. Neben dieser weltlichen, sozialen Dimension betrachtete Saint-Simon laut Musso die Religion aber auch als ein der Wissenschaft ähnliches Repräsentationssystem des Universums, das die Voraussetzung für die „wissenschaftliche Religion“ Saint-Simons gewesen sei. Während in den Augen Saint-Simons die bestehenden Religionen also aufgrund ihres unnötigen Ballastes und der Verfälschung durch die Kirchen unnötig seien, stelle Religion doch eine absolute Notwendigkeit für die Organisation der Gesellschaft dar.

Indem er die Religion auf eine soziale Institution und auf ein von den Menschen erfundenes Kausalitätsprinzip reduzierte, konnte sich Saint-Simon als „der Begründer“ einer neuen Religion betrachten, oder vorgeben dies zu sein. Dies ist das Hauptthema seiner Herangehensweise an die Religion: symbolisch die industrielle Gesellschaft auf einer anderen Idee als Gott zu begründen, und zwar die Wissenschaft und die Moral, die wiederum sakralisiert werden. [...] Der Hauptgegenstand seiner Erfindung ist das irdische Paradies.<sup>256</sup>

Dieser Religionsentwurf – das konnte Musso in aller Deutlichkeit zeigen – sollte nicht etwa als das irrationale Abdriften des ansonsten rationalen Denkens Saint-Simons betrachtet werden, sondern es entwuchs unmittelbar der Religionskritik des 18. Jahrhunderts, wie sie von *idéologues* wie Charles-

---

<sup>252</sup> Desroche, *Nouveau Christianisme*, 5-44, hier bes. 7. Siehe weiterhin auch Desroche, *Dieux rêvés*, das sich mit den religiösen Grundlagen für die „sozialen Utopien“ Saint-Simons, Fouriers und Cabets auseinandersetzt.

<sup>253</sup> Eine Ausnahme bildet Picon, „Religion“.

<sup>254</sup> Musso, *Religion*, 9-12. Die von Musso beklagte schlechte Editionsfrage wurde durch das Erscheinen der *Œuvres de Saint Simon*, an denen er selbst mitgewirkt hat, entschieden verbessert.

<sup>255</sup> Ebd., 49-79 und 247-281.

<sup>256</sup> Ebd., 254.



François Dupuis formuliert worden ist. Dieser pragmatische, rationalistische, wissenschaftliche Charakter der Religion Saint-Simons wurde von weiten Teilen der Forschung missverstanden oder ignoriert. Es handelte sich nicht, wie etwa Frank Manuel meinte, um eine intellektuelle Degeneration im Denken Saint-Simons, noch um ein Abweichen von seiner ursprünglichen Lehre. „Das Ziel des Autors ist es, eine Religion neu zu erfinden, die der modernen, postrevolutionären Zeit angemessen ist, eine Religion zu erfinden, die allen bisher bestehenden überlegen ist.“<sup>257</sup> Diese Entwicklung lässt sich von der ersten Publikation Saint-Simons, den hier zitierten *Lettres d'un habitant de Genève*, bis hin zu seiner letzten, dem *Nouveau Christianisme* verfolgen. Die ideale postrevolutionäre Organisation der Gesellschaft, das von Saint-Simon angestrebte irdische Paradies, basierte also auf einer Immanentisierung der Religion, auf der Etablierung einer *association universelle*, deren Grundlage die universelle, einheitsstiftende Religion, das definitive Christentum sein musste.<sup>258</sup>

Neben dieser fortschreitenden Erforschung des Saint-Simonismus erschienen in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg mehrere Studien, die Licht auf den größeren sozialistischen Kontext oder einzelne Individuen werfen konnten. Hier ist vor allem die 1961 erschienene Studie über *Christianisme et classe ouvrière* im 19. Jahrhundert von François-André Isambert zu nennen, in der deutlich gezeigt werden konnte, dass es unter den Arbeitern nicht etwa zu einem Verschwinden von Religiosität gekommen war, sondern lediglich zu einer Entfernung von traditionellen Formen der institutionalisierten Religion.<sup>259</sup> Von diesen Vorarbeiten inspiriert, widmete sich 1966 und 1967 dem Leben und Wirken des christlichen Sozialisten Philippe Buchez.<sup>260</sup> Dass Religion in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im „linkspolitischen“ Kontext alles andere als oberflächliches Beiwerk war, trat dabei immer deutlicher hervor. Edward Berenson konnte 1984 in *Populist Religion and Left-Wing Politics in France* sogar darlegen, dass zwischen 1830 und 1852 eine christliche Identität nicht nur als das entscheidende Bindeglied zwischen den (meist gebildeten, bürgerlichen) Sozialisten und den Arbeitern und Bauern diente, sondern auch zwischen den unterschiedlichen sozialistischen Strömungen. Berenson widersprach dabei der herrschenden Forschungsmeinung, dass „Dechristianisierung“, das Aufbrechen bestehender Traditionen der Landbevölkerung, für fortschrittliche, moderne Politik notwendig gewesen wäre. Ganz im Gegenteil sei es genau die Berufung auf traditionelle, das heißt religiöse, Elemente gewesen, die die Bevölkerung für eine progressive demokratische Ideologie

---

<sup>257</sup> Ebd., 277f.

<sup>258</sup> Ebd., 269f. Siehe dazu auch Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 35ff. und 51-64. Zurückhaltender ist die Bewertung in Picon, „Religion“, wo vor allem die „Ambivalenz“ der saint-simonistischen Religion hervorgehoben, ihre unbestreitbare Relevanz aber bestätigt wird.

<sup>259</sup> Isambert, *Christianisme*, 9-22 und, etwas umständlicher als nötig, 236-259.

<sup>260</sup> Isambert, *Charbonnerie* und Isambert, *Buchez*.

gewinnen konnten.<sup>261</sup> Die sozialistischen Identitäten haben dies nicht einfach nur instrumentalisiert, sondern seien tief religiös, wenn auch meist antiklerikal gewesen.<sup>262</sup>

Diese soziologisch-historischen Studien konnten also vor allem zwei Thesen widerlegen, die von der marxistisch orientierten Geschichtsschreibung etabliert worden waren: Sie konnten zeigen, dass Religion keine Oberflächlichkeit in den sozialistischen Diskursen der Julimonarchie war, sondern ein integraler Bestandteil, ja sogar eine essentielle Grundlage sozialistischer Theorien. Des Weiteren konnte schon Durkheim darlegen, dass es sich bei diesen religiösen Aspekten nicht etwa um die Verfälschung einer ursprünglich „rationalistischen“ Lehre gehandelt hatte, sondern dass ein Denker wie Saint-Simon schon von Anfang an eine neue rationale, wissenschaftliche Religion als Grundlage einer idealen Gesellschaft anstrebte.

### 2.2.3. Die angelsächsische Geschichtsforschung

Im angelsächsischen Raum finden sich außerhalb der Romantikforschung nur punktuelle und vergleichsweise wenig beachtete Ansätze zur Erforschung der sozialistischen Religiosität. Einen wichtigen Schritt markiert diesbezüglich ein 1981 erschienener Aufsatz des britischen Historikers Gareth Stedman Jones (\*1942). In „Utopian Socialism Reconsidered“ vertrat er auf wenigen prägnanten Seiten eine Hauptthese, die im damaligen englischsprachigen Forschungskontext als revolutionär oder zumindest „hochgradig innovativ“<sup>263</sup> wahrgenommen werden musste – zumal sie in einem linken Umfeld formuliert worden ist, das sich mit den religiösen Wurzeln des Sozialismus besonders schwergetan hat.<sup>264</sup> Jones bemängelte, dass der „utopische Sozialismus“ bisher nicht in seinem eigenen Recht untersucht worden sei und immer noch durch die Brille des *Kommunistischen Manifests* und *Anti-Dührings* wahrgenommen werde. Es bedürfe daher einer Neubewertung, die mit einer Entfernung der „teleologischen und reduktionistischen Annahmen“ einhergehen müsse, die sich infolge der Schriften Engels' sedimentiert haben.<sup>265</sup> Hinsichtlich des „Problems der Religion“ stellte Jones einen dreigestaltigen Mangel in der bisherigen Forschung fest: Entweder werde Religion (a) als externe Zierde für einen wahren säkularen Kern sozialistischen Wissens wahrgenommen (wie bei Engels, Cole, Lichtheim); oder (b) als eine den zeitlichen Umständen geschuldete „Färbung“, da der Sozialismus nur „semi-säkularisiert“ gewesen sei und seiner „Modernisierung“ harrete; oder (c) als eine letzte Phase einer christlichen millenaristischen Tradition, die im 16. Jahrhundert mit Thomas Müntzer

---

<sup>261</sup> Berenson, *Populist Religion*, XX.

<sup>262</sup> Ebd., passim, hier bes. 38.

<sup>263</sup> Beecher, *Fourier*, 2.

<sup>264</sup> Jones war Mitherausgeber der *New Left Review*. Sein Aufsatz erschien im *History Workshop Journal* (Untertitel: „A Journal of Socialist Historians“).

<sup>265</sup> Jones, „Utopian Socialism“, 138.

begonnen habe (Desroche). Hinsichtlich des ersten Punkts forderte Jones die Forschung dazu auf, den Sozialismus in seinem eigenen historischen Kontext als „integrales Ganzes“ zu betrachten und ihn nicht „willkürlich in vorwärts blickende und redundante Elemente aufzulösen.“<sup>266</sup> Von besonderem Interesse ist die Kernaussage hinsichtlich des zweiten Punkts:

Ich argumentiere, dass Religiosität der Struktur frühen sozialistischen Denkens nicht extrinsisch, sondern inhärent war. Es war keine persönliche Megalomanie oder soziologische Prädisposition, die zu einer Religion des Sozialismus führte, sondern die eigentliche Natur und der Gegenstand des Denkens selbst.<sup>267</sup>

Jones war der Erste, der diese These im englischsprachigen Kontext auf derart radikale Art und Weise formulierte. Sie erlaubte es ihm, das bisher wahrgenommene Paradox aufzulösen, das die Forschung umtrieb: Dass nämlich die Gründer des Sozialismus einerseits der Rationalität und Freigeistigkeit des 18. Jahrhunderts entwachsen waren, sich gleichzeitig aber mit Christus identifizieren und eine göttliche Inspiration für ihr eigenes Denken beanspruchen konnten. Als Deisten konnten sie die von ihnen entdeckten Gesetze der menschlichen Natur als die Gesetze Gottes identifizieren, ihre Wissenschaft als diejenige von der „Mechanik des Göttlichen“ wahrnehmen. Christus konnte somit als der Vorläufer ihrer Wissenschaft gelten, dem es von Gott nur gestattet worden war (hier sprach Jones mit den Worten Fouriers), diese Wissenschaft lediglich in parabolischer Form mitzuteilen, da ihre Realisierung ein Akt des menschlichen freien Willens sein müsse.<sup>268</sup>

Mit gemischteren Gefühlen kann Jones' Entgegnung auf Punkt (c) gelesen werden. Diesbezüglich schrieb er, dass der Sozialismus zwar eine „religiöse Bewegung“ gewesen sei, aber nicht in einem wirklich christlichen Sinne. „Er war eine neue humanistische Religion, dessen Evangelium die neue Wissenschaft war.“ Noch in seiner Edition des *Kommunistischen Manifests* (2002, dt. 2012) verwendete Jones daher die bereits zitierte Bezeichnung „post-christlich“.<sup>269</sup> Jene religiös-sozialistische Kritik habe nicht Bezug auf die Praktiken des Staates oder der herrschenden Klasse genommen – aus marxistischer Perspektive ihr klassischer Mangel –, sondern vielmehr auf die falsche, ignorante, entfremdete Theorie, auf der diese angenommenen Praktiken basierten. Ihre Kritik basierte auf der beanspruchten Kenntnis der wahren Natur des Menschen, die in der Gesellschaft unterdrückt werde. Ihr wahrer Feind sei die Kirche gewesen, die die wahre Botschaft Christi verfälscht habe, und

---

<sup>266</sup> Ebd., 141.

<sup>267</sup> Ebd., 142.

<sup>268</sup> Ebd..

<sup>269</sup> Vgl. dazu auch Marx/Engels, *Kommunistisches Manifest*, 17. Dies lässt jedoch außer Acht, dass sich viele Sozialisten explizit mit dem Christentum identifizierten. Ihnen ungeachtet dessen ihre christliche Identität abzusprechen, hieße ihnen den Status als Christen nur innerhalb der institutionalisierten Formen des Christentums zuzusprechen.

gegen die sich das Kampf der Sozialisten entschiedener richtete als gegen den Staat oder eine Klasse von Kapitalisten. Jones erkannte dabei den doppelten Charakter, den jene Sozialisten für sich beanspruchten:

Sobald „utopischer Sozialismus“ als eine neue „Wissenschaft“ des Menschen und im selben Zug als eine neue Religion der menschlichen Emanzipation redefiniert wird, kann vieles, das in der sozialistischen Geschichte andernfalls inkohärent, inkonsistent oder irrelevant erscheint, wieder eingeordnet werden.<sup>270</sup>

Bedauerlicher Weise hat Jones diese Thesen nicht weiter ausgeführt oder anhand einer Analyse historischen Quellenmaterials untermauert. Möglicherweise ist dies auch auf das vorherrschende mangelnde Interesse vonseiten der Forschung zurückzuführen: In der anschließenden Diskussionsrunde, deren Zusammenfassung am Schluss des Aufsatzes abgedruckt ist, scheint sich keiner der Anwesenden für den Aspekt der Religion, eigentlich Herzstück und Pointe des Beitrags, interessiert zu haben.<sup>271</sup> Tatsächlich ist es auffällig, dass in den folgenden Jahrzehnten niemand den Versuch einer Gesamtdarstellung unternahm.

Unter den wenigen Abhandlungen, die sich überhaupt mit den Sozialisten vor 1848 beschäftigten, wäre Pamela Pilbeams (\*1941) *French Socialists before Marx* (2000) hervorzuheben, in dem sich ein kurzes Kapitel über „Religion and the Early Socialists“ findet.<sup>272</sup> Pilbeam betonte darin, dass die rezente historische Forschung, darunter die Arbeiten Bowmans und Berensons, immer klarer wahrgenommen habe, „dass Religion für frühe Sozialisten eine Angelegenheit von größter Wichtigkeit“ gewesen sei.<sup>273</sup> Letztendlich sprach Pilbeam der Religion jedoch eine vorwiegend pragmatische Funktion zu, die vor allem eine Brücke zum einfachen Glauben der Handwerker schlagen sollte. Das folgende Verschwinden religiöser Motive, insbesondere desjenigen Christi, stehe im Zusammenhang mit dem Niedergang der Handwerkstradition sowie der „allgegenwärtig rationalisierenden Auswirkung der Ansprüche der Wissenschaft des frühen zwanzigsten Jahrhunderts“.<sup>274</sup> Die Bedeutung der Religiosität der frühen Sozialisten erklärte Pilbeam auf soziologisch-psychologische Weise – also genau auf die Art und Weise, die Jones unter seinem Punkt (b) kritisiert hatte. Indem Pilbeam betonte, dass die Sozialisten ihrer religiösen „Psyche“ verhaftet gewesen seien und erst spätere Sozialisten rationalistisch-wissenschaftliche Gedanken haben entfalten können, stellte sie eine Säkularisierungsthese auf, die der

---

<sup>270</sup> Jones, „Utopian Socialism“, 142.

<sup>271</sup> Ebd., 142ff. Es ging stattdessen, wenig überraschend, um ökonomische Aspekte, das Verhältnis zum Marxismus, die Frage nach Theorie und Praxis (in den Kolonien Owens), sowie um Feminismus und Ehe.

<sup>272</sup> Pilbeam, *French Socialists*, 39-53.

<sup>273</sup> Ebd., 41. Sie belegte dies anhand der Schriften Cabets, Buchez', Fouriers, einiger Saint-Simonisten und Fourieristen wie Considerant und Charles Lemonnier sowie Châtels und Lamennais'

<sup>274</sup> Ebd., 52.

klassisch marxistischen Argumentation gleicht.<sup>275</sup> Diesen Ansatz führte Pilbeam in einer 2014 erschienenen Studie über die Saint-Simonisten fort. Sie bekräftigte, dass die Einführung religiöser Elemente in die Lehre der Saint-Simonisten eine vorwiegend pragmatische Funktion gehabt habe: die Massen sollten erreicht, das Verbot politischer Vereinigungen umgangen werden. Ungewöhnlich sei dies nicht gewesen: „Neue Religion wurden üblich und reichten von Sekten, die dem Katholizismus ähnlich waren, bis hin zu merkwürdigen spirituellen Experimenten, darunter Mesmerismus, und später Spiritismus und Tischerücken.“<sup>276</sup> Obwohl von Pilbeam konzediert wird, dass es der Wandel zu Religion war, der die Saint-Simonisten zur Massenbewegung werden ließ, behandelt sie die saint-simonistische Religion auf lediglich 6 Seiten.

Größere Aufmerksamkeit wurde den religiösen Ideen der Sozialisten in einer Studie von Iorwerth Prothero (\*1939) über *Religion and Radicalism in July Monarchy France* (2005) geschenkt. Protheros Arbeit, die sich der Eglise catholique française des Abbé Châtel widmete, verortete diese im komplexen Spannungsfeld zwischen Katholizismus, Sozialismus, Romantik und den heterodoxen religiösen Strömungen, die unter der Julimonarchie entstanden. Der Historiker kritisierte dabei vor allem die bisher vorherrschende Wahrnehmung der Kirche Châtels als rein „politische“ Bewegung: vielmehr habe es sich nicht um eine religiös maskierte politische Bewegung gehandelt, sondern um einen essentiellen Teil der Religionsgeschichte infolge von Aufklärung und Revolution.<sup>277</sup> Im Zentrum der Bemühungen Châtels stand der Versuch, das Christentum mit der Aufklärung zu versöhnen und eine rationale, der „verkommenen“ etablierten Kirche entgegengesetzte Religion zu schaffen. In diesem Zuge rezipierte er nicht nur kontemporäre wissenschaftliche Theorien wie Phrenologie und Magnetismus, sondern arbeitete eng mit sozialistischen und feministischen Akteuren zusammen.<sup>278</sup> So unterstützte er 1843 Cabets *Populaire* und die saint-simonistisch geprägten Arbeiterblätter *Ruche Populaire* und *Union*.<sup>279</sup> Auch kollaborierte er mit der Gruppe um die feministische Zeitschrift *Voix des femmes*, zu deren Führerinnen die Ehefrau Constants, Marie-Noémi, zählte.<sup>280</sup>

### 2.3. Der religiös geprägte Entstehungskontext

---

<sup>275</sup> Ebd., 53.

<sup>276</sup> Pilbeam, *Saint-Simonians*, 26.

<sup>277</sup> Prothero, *Religion*, 5-10.

<sup>278</sup> Ebd., 19f.

<sup>279</sup> Ebd., 278.

<sup>280</sup> Ebd., 304f.

### 2.3.1. Sozialismus

Das Wort *socialisme* hat erst in den 1830er Jahren Verwendung gefunden, und dies zunächst in einem pejorativen Sinn. Selbstreferentiell bezeichneten sich einige französische Sozialreformer erst im Laufe der 1840er Jahre als *socialistes*. Dabei handelte es sich um einen vagen Sammelbegriff, dessen Abgrenzung von anderen sozialreformerischen Strömungen wie den Demokraten, Republikanern oder Kommunisten in den meisten Fällen schwierig war. Dies gilt insbesondere für die letztere Bezeichnung, die noch in den Schriften von Marx und Engels in einem ambivalenten Verhältnis zu „Sozialismus“ steht. Für den französischen Kontext gilt, dass beide Bezeichnungen lange Zeit gleichbedeutend verwendet worden sind. Zwischen 1830 und 1834 tauchten sie parallel in England und Frankreich auf, als sich die ersten Arbeiterbewegungen formierten und sich die beginnende Konstituierung einer Identität als „Klasse“ feststellen lässt.<sup>281</sup> Im April 1831 formierte sich in England die General Association of the Working Classes and Others, aus der sich der so genannte Chartismus entwickelte, und im November revoltierten die Lyoner Seidenweber aufgrund der sich stetig verschlechternden Arbeits- und Lebensbedingungen. Die später als in England und in anderer Form beginnende Industrialisierung trug zur Entstehung des Diskurses über „soziale Probleme“ oder die „soziale Frage“ bei.<sup>282</sup>

Die Selbstbezeichnung *socialist* taucht in einem Artikel der englischen Zeitschrift *The Poor Man's Guardian* im Jahr 1833 auf, der später auch in der *New Moral World* publiziert wurde. Ab 1836 nannten sich die Anhänger des englischen Reformers Robert Owen selbst „Sozialisten“ und wurden, häufiger als die Chartisten, auch als solche bezeichnet: Der Index der owenistischen Zeitung *New Moral World* vom 20. Februar 1836 verzeichnete dementsprechend „socialism alias owenism“. In Frankreich tauchte der Ausdruck *question sociale* in der neo-katholischen Zeitschrift *L'Avenir* bereits am 7. Mai 1831 auf, im November auch in *La Gazette de France*. Auch *Le Courier Français* vom November 1831 und die *Revue des Deux Mondes* vom selben Monat sprachen von der *question sociale* und dem *problème social*, und die fourieristische Zeitschrift *Phalanstère* vom 25. Oktober 1832 verwies auf den Zusammenschluss des *parti social*, der einzig dazu in der Lage sei, die sozialen Probleme der Zeit zu lösen.<sup>283</sup> In derselben Zeitschrift verwendete der Fourierist Charles Pellarin am 12. April 1833 das Wort *socialistes*.<sup>284</sup> Bis 1834 bezogen sich diese noch sehr uneinheitlich verwendeten Wörter häufig auf den Saint-Simonismus, auch wenn verschiedene andere Strömungen wie die Fourieristen oder die Neo-

---

<sup>281</sup> Dieser Klassengedanke lässt sich erstmals bei Saint-Simon verzeichnen. Siehe dazu auch Popkin, *Press*, 5.

<sup>282</sup> Berenson, *Populist Religion*, 5ff., Tulard, *Geschichte*, Bd. 4: Frankreich im Zeitalter der Revolutionen, 400 und Collingham, *July Monarchy*, 345-364.

<sup>283</sup> *Phalanstère*, 25. Oktober 1832, 189. Die Ausgabe vom 28. Juni 1833, 308ff. enthält einen Artikel über „Le Jeune Parti Social“ von Victor Considerant, in dessen Mittelpunkt das Prinzip der *association* steht.

<sup>284</sup> *Phalanstère*, 12. April 1833, 174. Dort heißt es über die Versammlung von Nantes: „...que les *socialistes* et *industrialistes* proprement dits y seront en majorité.“

Katholiken ebenfalls den Anspruch erhoben, sich maßgebend mit den „sozialen“ Fragen der Zeit zu beschäftigen.<sup>285</sup>

Das Wort *socialisme* wurde erstmals von Pierre Leroux (1797-1871) in der *Revue Encyclopédique* vom Oktober 1833 (der Band erschien 1834) breitflächig in den französischen Diskurs eingebracht.<sup>286</sup> Leroux kontrastierte dort in einem Artikel über einen „Cours d'Economie Politique fait à l'Athénée de Marseille par Jules Leroux“ die Bezeichnungen *individualisme* und *socialisme*.<sup>287</sup> Beide Wörter wurden von Leroux in einem negativen Sinne verwendet. Auf der einen Seite herrschten in seinen Augen die „Absurditäten des aktuellen Merkantilismus“, der eine individualistische Gesellschaft hervorbringe, in denen die Menschen einander fremd und unverbunden, Rivalen und Feinde seien, obwohl sie „im Grunde ihres Herzens alle Kinder des Christentums, der Philosophie und der Revolution“ seien. Auf der anderen Seite stünden die „tyrannischen Theorien“ des Sozialismus, „dieses neuen Papsttums, zermalmend, absorbierend, das die Menschheit in eine Maschine transformiert, in der die wahren lebenden Naturen, die Individuen, nicht mehr als eine nützliche Materie sind, anstatt selbst die freien Meister über ihr Schicksal zu sein.“<sup>288</sup> Es ist leicht erkennbar, dass sich diese Polemik gegen die Saint-Simonisten und ihren „Papst“ Enfantin richtete, denen Leroux zusammen mit Bazard und weiteren Dissidenten Ende 1831 den Rücken gekehrt hatte.

Leroux positionierte sich jedoch nach seinem Bruch mit den Saint-Simonisten nicht einfach als uneingeschränkter Gegner des Sozialismus, sondern kritisierte die saint-simonistische Übertreibung des Prinzips der *association*, das er wohlgerne in einem früheren Aufsatz noch dem Individualismus gegenübergestellt hatte.<sup>289</sup> Dabei wird deutlich, dass *socialisme* im Laufe der folgenden Jahre immer mehr zur Selbstreferenz der französischen Sozialreformer wurde. So war im originalen Artikel von 1833 noch schlicht von *socialisme* die Rede, während Leroux in den späteren Wiederveröffentlichungen des

---

<sup>285</sup> Für weitere Angaben zu diesem Abschnitt, siehe Evans, *Socialisme*, 25f. Evans scheint sich hier allerdings zu sehr auf den Saint-Simonismus zu beschränken und dabei außer Acht zu lassen, wie oft die Variationen des Wortes *social* auch auf andere Akteure bezogen wurden. Für eine entsprechende Kontextualisierung hinsichtlich des Katholizismus, siehe Duroselle, *Débuts*.

<sup>286</sup> Im Gegensatz zur Angabe von Peignot, *Pierre Leroux* hat Leroux das Wort allerdings nicht als Erster verwendet. Siehe hierzu Gans, „L'Origine du mot 'socialiste' et ses emplois les plus anciens“, 79-83. Vgl. auch Grünberg, „Ursprung“. *Socialisme* fand jedenfalls erst durch Leroux weitere Verbreitung. Dieser beanspruchte selbst wiederholt, das Wort *socialisme* als Erster verwendet zu haben, siehe etwa Leroux, „Aux Politiques“, 161. Vgl. dazu auch seine Aussage in Leroux, *La grève de Samarez*, 255: „C'est moi aussi qui, le premier, me suis servi du mot de SOCIALISME. C'était du néologisme alors, un néologisme nécessaire. Je forgeai ce mot par opposition à *individualisme*, qui commençait à avoir cours.“

<sup>287</sup> Im Inhaltsverzeichnis wird der hier relevante Teil des Artikels mit „Philosophie sociale“ betitelt. Fälschlicherweise wird für eine frühere Verwendung des Wortes *socialisme* manchmal auf die *Revue Encyclopédique*, Bd. 51 vom September 1831 verwiesen. Dort erschien aber lediglich der erste von drei Diskursen, derjenige „Aux Philosophes“ (dieser erschien auch 1841 in den begonnenen *Sept discours*). Im November/Dezember erschien wiederum „De la poésie de notre époque“, das in den *Discours* von 1847 als „Aux Artistes“ abgedruckt wurde. Das Wort *socialisme* taucht allerdings erst in „Aux Politiques“ in der *Revue Indépendante* von 1841 auf.

<sup>288</sup> Leroux, „Cours d'Economie Politique“, 109.

<sup>289</sup> Leroux, „Du progrès législatif“, 259f.

Artikels (1845, 1847 und 1850) explizit von einem *socialisme absolu* sprach, den er von einem grundsätzlich „richtigen“ Sozialismus abgrenzte.<sup>290</sup> In seinem 1841/1842 erschienenen Artikel „Aux Politiques. De la politique sociale et religieuse qui convient à notre époque“ hatte er diese Kritik am „absoluten Sozialismus“ erstmals explizit formuliert. Abermals bezeichnete er diesen als „Parodie des Königtums, Parodie des Papsttums“, als neue Form der Tyrannei und der Demagogie.<sup>291</sup> In diesem Sinne kritisierte er aber nunmehr nicht nur den „absoluten Sozialismus“, sondern auch den „absoluten Individualismus“ sowie diejenigen, die sich auf die Autorität der göttlichen Offenbarung berufen wollten.<sup>292</sup> Leroux' alter Artikel aus der *Revue Encyclopédique* erschien im November 1845 in der *Revue Sociale* unter dem Titel „De l'individualisme et du socialisme“ neu, was bereits darauf hindeutet, wie sehr sich der Fokus auf diesen Antagonismus verschoben hatte.<sup>293</sup> Wie sich anhand der Einführung der differenzierenden Bezeichnung *socialisme absolu* bereits abgezeichnet hat, hatte sich die Bedeutung des Wortes *socialisme* inzwischen stark gewandelt, weswegen Leroux eine Klarstellung in den Fußnoten für notwendig hielt:

Seit einigen Jahren ist es üblich geworden, als *Sozialisten* alle diejenigen Denker zu bezeichnen, die sich mit sozialen Reformen befassen, alle diejenigen, die mit verschiedenen Worten von der sozialen Vorsehung sprechen, sowie von der Solidarität, die nicht nur die Mitglieder eines Staates vereint, sondern die gesamte menschliche Art; und in diesem Sinne werden wir selbst, die wir immer den absoluten Sozialismus bekämpft haben, heute als Sozialist bezeichnet. Wir sind sicherlich Sozialisten, aber nur in dem Sinne, in dem wir tatsächlich welche sind; wir sind Sozialisten, wenn man unter Sozialismus die Lehre verstehen will, die keinen der Ausdrücke der Formel: *Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit, Einigkeit* opfert, sondern sie alle miteinander in Einklang bringt.<sup>294</sup>

Als er das Wort für seine Polemik gegen die Saint-Simonisten und andere absolute Sozialisten „erfunden“ habe, fuhr Leroux fort, habe er noch nicht wissen können, dass später einmal darunter jedwede Form von *démocratie religieuse* verstanden werde. Insofern richteten sich seine Angriffe lediglich gegen die „angeblichen Schüler Saint-Simons“ sowie gegen die „angeblichen Schüler

---

<sup>290</sup> Vgl. hierzu Leroux, „Cours d'Economie Politique“, 108-113 und Leroux, „De l'individualisme et du socialisme“, 380.

<sup>291</sup> Erstmals erschienen in der *Revue Indépendante*, Bd. 1, S. 139. Vgl. Leroux, *Discours sur la situation actuelle de l'Esprit humain*, Bd. 1, 237. Hier nach den *Œuvres de Pierre Leroux*: Leroux, „Aux Politiques“, 161.

<sup>292</sup> Leroux, „Aux Politiques“, 121f.: „Et chacun de ces trois principes, je le répète, contient une vérité détruite par une erreur.“ Unter der Bezeichnung *révélateurs* kritisierte er an dieser Stelle vor allem die Rezipienten de Bonalds und de Maistres, die an späterer Stelle noch besprochen werden.

<sup>293</sup> Leroux, „De l'individualisme et du socialisme“. Wohlgermerkt wurde der Artikel dort mit „après les massacres de la rue Transnonain“ untertitelt. Hier wird nach den *Œuvres de Pierre Leroux* zitiert, denen der Artikel aus der *Revue Sociale* zugrunde liegt.

<sup>294</sup> Ebd., 376. Diese Fußnote wurde 1847 hinzugefügt. Vgl. hierzu auch die Fußnote in Leroux, „Aux Politiques“, 161.



Rousseaus“, die von Robespierre und Babeuf „in die Irre geleitet“ worden seien – eine Attacke gegen die Kommunisten.<sup>295</sup> Angesichts dieser polemischen Abgrenzung zu anderen Formen des Sozialismus wird bereits deutlich, wie heterogen dieses diskursive Netzwerk war, und wie problematisch es ist, von einem einheitlichen „Sozialismus“ zu sprechen. Alles weist darauf hin, dass sich die Bedeutung dieses Wortes ungefähr zwischen 1833 und 1845 maßgeblich verändert hat: Statt einer Differenz, schien es nun eine Äquivalenz zu bezeichnen. *Socialistes* ist demnach zu einem Sammelbegriff für alle diejenigen geworden, die für bestimmte soziale Reformen eintraten, also die verschiedenartigen Vertreter einer *démocratie religieuse*, das heißt eines dezidiert religiösen, demokratischen Politikverständnisses. Die Entstehung dieser Bezeichnung ist daher in einem religiös-politischen Kontext zu verorten.

Wie eng das sozialreformerische Verständnis Leroux' mit Religion zusammenhängt, wird anhand weiterer zentraler Publikationen deutlich.<sup>296</sup> In einem erstmals 1832 in der *Revue Encyclopédique* erschienen, viel gelobten Artikel „Über die Philosophie des Christentums“, der später in den Text von „Aux Politiques“ integriert wurde, brachte Leroux seine religiösen Vorstellungen auf den Punkt. Anhand seiner Ausführungen wird deutlich, wie unmittelbar die Artikulation seiner religiösen Ideen mit dem 18. Jahrhundert, der Aufklärung und der Revolution verbunden war:

Es ist schade zu hören, wenn gesagt wird, dass die Philosophie des 18. Jahrhunderts *alle Religion* habe umstürzen wollen. Um das Christentum zu zerstören, das unter den Augen aller den Namen und die Idee der Religion in Beschlag genommen hatte, waren die Philosophen des 18. Jahrhunderts wohl dazu gezwungen, ein anderes Banner zu ergreifen und das Christentum unter dem Namen der Religion zu attackieren. Der Großteil der irreligiösen Dinge, die sie in diesem Sinne geschrieben haben, bezog sich auf die Religion der Vergangenheit. Aber wo wäre die Quelle ihres Genies, ihres Enthusiasmus und ihrer Macht über die Völker gewesen, wenn sie in ihren Herzen nicht den Keim einer neuen Religion der *humanité* getragen hätten?<sup>297</sup>

Leroux betrachtete Religion nicht etwa als eine Sache der Vergangenheit, sondern erblickte ganz im Gegenteil die Vollendung der Philosophie des 18. Jahrhunderts in der Errichtung einer fortschrittlichen Religion der Zukunft: „Die gesamte Revolution ist eine aufkeimende Religion.“<sup>298</sup> Diese neue Religion müsse die Irrtümer des Christentums hinter sich lassen, wissenschaftlich und rational sein, und doch gleichzeitig seine einheitsstiftenden, brüderlichen Elemente erhalten. Die neue Religion der *humanité* war nicht von ihren Vorgängerinnen unabhängig, sondern besaß als providentielle Erfüllung einen dezidiert historischen Charakter, der sich schon anhand des Titels des 1840 erschienenen Hauptwerks

---

<sup>295</sup> Leroux, „De l'individualisme et du socialisme“, 376. Diese Fußnote wurde wiederum 1850 nachgetragen.

<sup>296</sup> Siehe hierzu auch Kuhn, *Pierre Leroux*, 139-193 sowie Lacassagne, „Vocabulaire“.

<sup>297</sup> Leroux, „De la Philosophie et du Christianisme“, 326. Hier nach Leroux, „Aux Politiques“, 151. Hervorhebung im Original.

<sup>298</sup> Leroux, „Aux Politiques“, 151.

von Leroux erahnen lässt: *De l'Humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*.<sup>299</sup> Dieser Kontext deutet darauf hin, dass die anfänglichen Diskussionen über die Bezeichnung *socialisme* dezidiert religiös geprägt waren, und dass seine inhaltliche Bestimmung im Laufe der Zeit sowohl im selbstreferentiellen als auch polemischen Sinne in engem Zusammenhang mit Religion stand.

Diese Einschätzung wird durch die kritische Perspektive Louis Reybauds bestätigt, der in seinen 1840 erschienenen *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes* zum ersten Mal Saint-Simon, Fourier und Cabet unter der Bezeichnung *socialistes* gruppiert hat – also zu einem Zeitpunkt, als die meisten „Sozialisten“ sich noch gar nicht so bezeichneten.<sup>300</sup> Diese erste Geschichte des Sozialismus war von Reybaud zwischen 1836 und 1838 in einer Artikelserie der *Revue des deux mondes* vorbereitet worden und erschien 1840 als Buch, das bis 1849 sechs Auflagen erlebte.<sup>301</sup> In seiner Einleitung stellte Reybaud fest, dass es sich bei den Lehren der *socialistes* ob ihrer Vielseitigkeit und Unterschiedlichkeit um schwer zu bestimmende Systeme handele, doch gerade dies zeichne sie aus und ermögliche eine bestimmte Charakterisierung:

Sie durchlaufen den gesamten Kreis unserer Beziehungen und sind gleichzeitig Philosophen, Legislatoren, religiöse Offenbarer, politische und industrielle Organisatoren, Moralisten, Philanthropen, Ökonomen. Niemals war Synthese umfassender, Generalisierung weitgehender. Oft verlässt sie selbst unsere Sphären, um sich in den Weltraum zu stürzen und, über die Kosmogonie, die Divination zu erreichen. Dies ist der kennzeichnende Charakter dieser abenteuerlichen Konzeptionen: die erheben Anspruch auf die *science universelle* und akzeptieren keine der überlieferten Ideen, nicht im Leben, nicht über das Leben hinaus.<sup>302</sup>

Reybaud also fest, dass „Religion“ untrennbar mit den Theorien der Sozialisten verflochten war, als Teil einer „universellen Wissenschaft“, die den Anspruch erhob, die menschliche Existenz in ihrer Gänze zu umfassen. Seine Betrachtungen sind auch deshalb noch heute fruchtvoll, weil sie durchaus differenziert waren. So legte Reybaud beispielsweise eine offene Bewunderung für die Lehren Fouriers an den Tag, die sich auch darin niederschlug, dass er im Anhang umfangreiche Auszüge aus den

---

<sup>299</sup> Siehe dazu auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 755-782.

<sup>300</sup> In einem 1853 erschienenen Lexikonartikel über „Socialistes“, 629 behauptete Reybaud, „die traurige Ehre“ gehabt zu haben, das Wort in den Sprachgebrauch eingeführt zu haben.

<sup>301</sup> Vgl. Reybaud, „Les Saint-Simoniens“, Reybaud, „Charles Fourier“ und Reybaud, „Robert Owen“. Eine siebte Auflage erschien 1864, ein Neudruck 1979. 1841 wurde die Arbeit mit dem prestigeträchtigen Prix Montyon der Académie française ausgezeichnet.

<sup>302</sup> Reybaud, *Etudes*, VII. Siehe dazu auch ebd., 303f.

Schriften Fouriers abdruckte.<sup>303</sup> Den Saint-Simonisten gegenüber zeigte er sich jedoch als strenger Kritiker. Insbesondere sein Urteil über die ihre Religiosität fiel vernichtend aus. Ihr angeblich neues Christentum, ihre neue Offenbarung sei nicht aufsehenerregender als jene „kleinspurigen Reformationen, die sich zurzeit in all den abweichlerischen oder orthodoxen Kirchen“ abspielten. Ihre Versuche seien nicht schlechter und nicht besser als diejenigen eines Shaftsbury, Woolston, David Williams oder Connor in England, als diejenigen eines Jean Leclerc oder Toustaint in Frankreich, eines Lessing, Basedow, Jahn oder Glabach in Deutschland. Es ist bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit Reybaud den Sozialismus in den Kontext allgemeiner christlicher Reformbewegungen einordnete.

Anhand dieser Betrachtungen dürfte deutlich geworden sein, dass in den 1830er und 1840er Jahren die Debatten über *socialisme* maßgeblich von einer Auseinandersetzung mit dem Thema Religion geprägt waren. Tatsächlich wurden die Ideen der sehr heterogenen sozialistischen Strömungen schon früh anhand ihrer religiösen Rhetorik miteinander identifiziert, die in engem Zusammenhang mit dem Anspruch standen, eine neue, allumfassende Wissenschaft begründen zu können.<sup>304</sup> Dem „Individualismus“ der postrevolutionären Gesellschaft, dem „Merkantilismus“ und fehlenden *sentiment* wollten sie eine neue *science universelle* gegenüberstellen, die Religion, Wissenschaft und Philosophie miteinander verschmelzen sollte. Auf ihrer Grundlage sollte eine dezidiert religiös begründete Gesellschaftsordnung geschaffen werden, die sich durch Einheit und Harmonie auszeichnete.

Die zentrale Vorreiterrolle für die Entstehung sozialistischer Bewegungen kam ab den 1820er Jahren den Saint-Simonisten zu, die sich nach dem Tode Saint-Simons zu einer heterogenen „Schule“ entwickelten.<sup>305</sup> Wie bereits dargelegt wurde, baute die saint-simonistische Religiosität vor allem auf dem *Nouveau Christianisme* auf, das Saint-Simon in seinem Todesjahr veröffentlicht hatte. Darin verkündete er die Ankunft eines neuen, rationalen, „positiven“ Christentums als Verwirklichung einer harmonischen Gesellschaftsordnung: „[...] ich bin überzeugt, dass ich höchstpersönlich eine göttliche Mission erfüllt habe, indem ich die Völker und Könige zum wahrhaften Geist des Christentum

---

<sup>303</sup> Siehe bspw. Ebd., 148f.: Trotz allen „bizarren“ Elemente wird hier die „Macht“ der Schriften Fouriers gelobt sowie seine überlegene Gelehrtheit auf allen Gebieten des Wissens.

<sup>304</sup> 1850 stellte Stern, *Histoire*, Bd. 1, XXXV zwar noch fest: „Le nom collectif de *socialisme* n’a été donné aux différents systèmes de réformation sociale qu’après la révolution de 1848. Jusque-là on n’avait considéré les écoles et les sectes socialistes qu’isolément, sous le nom de babouvisme, de saint-simonisme, de fouriérisme, etc., sans les rapporter à ce principe commun qui les a fait désigner depuis sous le terme général de socialisme.“ Jedoch zeigen die bereits zitierten Arbeiten, dass diese Gruppierung unter einem „gemeinsamen Prinzip“ bereits vor 1848 verbreitet war.

<sup>305</sup> Siehe hierzu Manuel, *New World* und Manuel, *Prophets*, 149-193 und Pionierstudie von Charléty, *Histoire* sowie Allemande, *Saint-Simoniens*. Eine rezente Darstellung des Forschungsstandes findet sich in Pilbeam, *Saint-Simoniens*, 1-4.

zurückgerufen habe.<sup>306</sup> Es wurde bereits gezeigt, dass das Gros der Geschichtsschreibung in der Entwicklung der Saint-Simonisten hin zu einer „Kirche“ eine den Gedanken Saint-Simons entgegengesetzte, oberflächliche „Verfälschung“ betrachtete, während Forscher wie Emile Durkheim, Gareth Stedman Jones und Pierre Musso die konsequente und tiefgehende religiöse Prägung der Gedanken Saint-Simons und seiner Anhänger betont haben.<sup>307</sup> Alles spricht dafür, dass die letzteren Perspektiven dem Saint-Simonismus weitaus gerechter werden.<sup>308</sup>

Zum einen gibt es keinen Anlass dafür, den religiösen Charakter des Saint-Simonismus nach 1825 für oberflächlich oder präventios zu halten, und zum anderen vertrat Saint-Simon keineswegs erst am Ende seines Lebens religiöse Ideen.<sup>309</sup> Schon im Jahr 1803 hatte er in seiner ersten Publikation die Idee formuliert, einen „Kult des Newton“ als neue, wissenschaftliche Religion zu begründen.<sup>310</sup> Das von ihm vertretene System beruhte auf der Annahme, dass sich die von Isaac Newton beschriebenen Gravitationsgesetze auch auf „Attraktionen“ zwischen den Menschen und somit auf berechenbare soziale Gesetze beziehen ließen. In den folgenden Jahren entwickelte Saint-Simon auf dieser Basis ein System der *science sociale*, das die Erforschung dieser gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten und letztendlich die Errichtung einer vollkommenen Gesellschaftsordnung zum Ziel hatte.<sup>311</sup> Eine neue Form der Religion stand also schon in der Anfangsphase des Sozialtheoretikers Saint-Simon im Mittelpunkt.<sup>312</sup>

Das *Nouveau Christianisme* markierte die Kulmination dieser Ideen.<sup>313</sup> Im Detail behauptete Saint-Simon, dass das wahre, von Jesus Christus gepredigte Urchristentum verfälscht worden sei und die somit „häretischen“ Kirchen vom Angesicht der Erde verschwinden müssten. Jedoch forderte Saint-Simon nicht einfach eine Rückkehr zum Urchristentum: An Luther kritisierte er genau dieses „absurde“

---

<sup>306</sup> Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, 87f. Die religiösen Grundlagen des *Nouveau Christianisme* hat Musso, *Religion*, 247-281 behandelt.

<sup>307</sup> Manuel, *New World*, 260 und Manuel, *Prophets*, 164. Manuels Bewertung der religiösen Aspekte des Saint-Simonismus ist innerhalb der beiden genannten Studien sehr widersprüchlich. Nuancierter ist die Bewertung bei Beecher, *Fourier*, 412f. Vgl. dazu auch das Urteil über das *Nouveau Christianisme* in Lichtheim, *Origins*, 48: „[...] while this celebrated tract started the Saint-Simonians off on the road to becoming a quasi-religious sect with a regenerative message for mankind, it cannot be said to contain anything specifically socialist.“ Ähnlich sieht es Bruhat, „Französischer Sozialismus“, 122f., der von einer „Verfälschung“ durch einige Schüler spricht. Schon Stern, *Histoire*, Bd. 1, XXXVf. vertrat diese Ansicht.

<sup>308</sup> Vgl. zum Folgenden auch Strube, „Neues Christentum“.

<sup>309</sup> Einen guten Überblick über die Kohärenz der religiösen Entwicklung Saint-Simons bietet die „Introduction“ zu Desroche, *Nouveau Christianisme*, 5-44 sowie Musso, *Religion*. Vgl. Manuel, *New World*, 122-129, der die Saint-Simons Religion grundsätzlich nicht ernst nimmt.

<sup>310</sup> Saint-Simon, „*Œuvres complètes 1*“. Siehe auch Musso, *Religion*, 49-79. Zum Kontext des moralischen Newtonianismus, siehe Gusdorf, *Principes*, 151-212.

<sup>311</sup> Manuel, *New World*, 117-167.

<sup>312</sup> Dies erkannte schon Durkheim, *Socialisme*, 208. Erstaunlicher Weise widmet Durkheim diesem Thema dennoch nur 11 Seiten. Eine ausführlichere Analyse der religiösen Gedanken Saint-Simons findet sich bei Musso, *Religion*.

<sup>313</sup> Manuel, *New World*, 348-364 und Musso, *Religion*, 247-281.

Unterfangen – schließlich mache es auch in den Wissenschaften keinerlei Sinn, dass das Ältere stets das Bessere sei.<sup>314</sup> Saint-Simon forderte dahingegen ein neues, fortschrittliches, *positives* Christentum, das vernünftig und wissenschaftlich sein müsse.<sup>315</sup> Unübersehbar ist dieses Streben nach einem neuen Christentum maßgeblich von Aufklärungsdiskursen geprägt. Dies schlägt sich auch in der Polemik Saint-Simons gegen „abergläubische“ Religionspraktiken nieder:

[...] ich habe den Versuch unternommen, das Christentum wieder aufzurichten, indem ich es verjüngere; ich setze es mir zum Ziel, diese Religion (die höchst philanthropisch ist) einer Reinigung zu unterziehen, die sie aller abergläubischen und nichtsnutzigen Praktiken entledigt.<sup>316</sup>

Hier tritt deutlich zu Tage, dass es Saint-Simon um das „Rationale“ des neuen Christentums ging, aber auch um dessen „philanthropischen“ Charakter. Für den folgenden sozialistischen Diskurs ist dieses Element entscheidend: Die Notwendigkeit einer neuen, wissenschaftlichen Religion, um das von der Revolution zerrissene moralische Band zwischen den Menschen wiederherzustellen.<sup>317</sup> Dies zu ignorieren, sei der Fehler aller materialistischen und atheistischen Philosophen und Revolutionäre gewesen, die mit ihren Gewaltexzessen den Ruin der Gesellschaft herbeigeführt haben. Saint-Simons „göttliche Mission“ sei es nun, die heilsbringende Synthese aus Religion, Philosophie und Wissenschaft zu verwirklichen.<sup>318</sup>

Das neue Christentum kann also als eine Doppelbewegung verstanden werden. Zum einen bedürfe es einer Rückkehr zu den authentischen christlichen Werten, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte verfälscht habe. Zum anderen wollte Saint-Simon seine Forderungen aber nicht als Rückwärtsbewegung verstanden wissen, sondern ganz im Sinne des „Fortschritts“ ein Christentum realisieren, das den Endpunkt einer langen Entwicklung der *perfectibilité* markierte.<sup>319</sup> Er erklärte dies anhand eines heute wohlbekannten Evolutionsschemas, das bei Fetischismus beginnt und über Poly-

---

<sup>314</sup> Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, 66. Saint-Simon legt Luther auf S. 44-54 eine lange Rede in den Mund, in der er seine eigenen Ideen darlegt.

<sup>315</sup> „Positiv“ bedeutet im Sprachgebrauch Saint-Simons die Eliminierung sämtlicher mysteriöser Ursprünge und letzter Ursachen. Hiermit schloss er sich den Ansichten von *idéologues* wie Condillac, Laplace und Cabanis an. Siehe dazu Manuel, *New World*, 130.

<sup>316</sup> Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, 60f.

<sup>317</sup> Dies muss im direkten Bezug zu den religiösen Ideen der Aufklärer und Revolutionäre gesehen werden, die ebenfalls um die Errichtung „philanthropischer“ Religionen wie der Theophilanthropie bemüht waren. Siehe zusammenfassend Manuel, *New World*, 122f.

<sup>318</sup> Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, 87f.: „[...] je suis convaincu que moi-même j’accomplis une mission divine en rappelant les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme.“

<sup>319</sup> Siehe Manuel, *New World*, 158-167.

und Monotheismus in einer finalen „Synthese“ seine Vollendung findet.<sup>320</sup> Nach 1825 griffen seine Anhänger diese Ideen enthusiastisch auf. In äußerst erfolgreichen Vortragsserien verkündeten sie:

[...] nach SAINT-SIMON und in seinem Namen werden wir verkünden, dass die Menschheit eine religiöse Zukunft hat, dass die Religion der Zukunft viel größer, viel mächtiger ist als alle Religionen der Vergangenheit, dass sie wie alle vorangegangenen die *Synthese* aller Vorstellungen der Menschheit und zudem aller ihrer Daseinsarten sein wird, dass sie nicht nur die politische Ordnung beherrschen wird, sondern dass die politische Ordnung in ihrer Gesamtheit eine religiöse Einrichtung sein wird [...].<sup>321</sup>

Das Wort *synthèse* ist in diesem Zusammenhang der wohl bedeutendste Ausdruck des saint-simonistischen Geschichts- und Gesellschaftsbildes. Dieses drehte sich um einen steten, göttlich geleiteten *progrès*, in dessen Zuge etwas Altes, Überkommenes mit etwas Neuem, Fortschrittlichen ersetzt werden sollte. Dies bedeutete in den Augen der Saint-Simonisten aber nicht etwa „Säkularisierung“, das Zurückdrängen von Religion und die Etablierung unabhängiger akademischer Disziplinen, sondern das genaue Gegenteil.<sup>322</sup> Der für die Saint-Simonisten essentielle Gedanke des Fortschritts der Menschheit als Ganzes war voll und ganz auf das Erreichen eines eschatologischen Endzustandes gerichtet, der von ihnen und späteren Sozialisten unumwunden als „Königreich Gottes auf Erden“ bezeichnet worden ist. Wie sich aus obigem Zitat ergibt, sollte diese vollkommene Gesellschaft „in ihrer Gesamtheit eine religiöse Institution“ sein, deren Geschicke von einer Klasse von Priestern gelenkt werden sollten.<sup>323</sup> Aufklärung und Revolution wurden von ihnen im Anschluss an Joseph de Maistre als Akt der Vorhersehung zur Vorbereitung einer besseren Welt gesehen.<sup>324</sup>

---

<sup>320</sup> Hunt, *Socialisme et romantisme*, 5 und Bowman, *Christ*, 172.

<sup>321</sup> Bazard (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon 1*, 334. Hervorhebungen im Original. Vgl. Bazard (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon 2*, das sich komplett dem Thema Religion widmet. Siehe dort beispielsweise S. 15f.: „L’institution sociale politique, considérée dans son ensemble sera une institution religieuse.“ Im Original in Großbuchstaben.

<sup>322</sup> Dieses evolutionistisch-eschatologische Geschichtsbild entwarf Saint-Simon vor dem Hintergrund der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, vor allem derjenigen Turgots und Condorcets. Seine Anhänger entwickelten es unter dem besonderen Eindruck Vicos und Ballanches weiter, aber auch unter demjenigen der Geschichtsphilosophie von Kant, Herder, Fichte, Hegel, Schelling und Lessing, für deren Übertragung ins Französische die Saint-Simonisten maßgeblich gewesen sind. Dazu Manuel, *New World*, 148-157; Manuel, *Prophets*, 165; Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 511-540 und Schmidt am Busch (Hg.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus* sowie Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*; siehe auch die exzellente Arbeit von McCalla, *Historiosophy*, bes. S. 355-361.

<sup>323</sup> Die besondere Attraktivität für kontemporäre Künstler war der Umstand, dass die Priester im saint-simonistischen Klassensystem identisch mit den Künstlern waren.

<sup>324</sup> Die oben zitierte *Doctrine de Saint-Simon* wird bspw. von einem Epigraph de Maistres eingeleitet. Er wurde in zahlreichen sozialistischen Texten häufig zitiert und regelrecht verehrt. Dazu bspw. Manuel, *New World*, 270f. und Beecher, *Fourier*, 71-74. Die Rezeption und historische Einordnung de Maistres wurde von Armenteros, *French Idea*, kritisch aufgearbeitet. Armenteros macht dabei das Argument stark, dass es ungenügend sei, de Maistre einfach einer „antiaufklärerischen Reaktion“ zuzuordnen.

Die Saint-Simonisten vertraten die Auffassung, dass der Saint-Simonismus nicht mehr eine Lehre, sondern eine Religion sei, als deren „Apostel“ sie auftraten.<sup>325</sup> Unter ihren beiden *pères suprêmes* Saint-Amand Bazard (1791-1832) und Prosper Enfantin (1796-1864) riefen sie sich zur *église saint-simoniennne* aus.<sup>326</sup> Gegen Ende des Jahres 1831 kam es jedoch zu wachsenden Spannungen unter den Saint-Simonisten, die in einer Spaltung zwischen Bazard und Enfantin gipfelte. Während Bazard und viele weitere Mitglieder der Bewegung den Rücken kehrten, ernannte sich Enfantin zum nunmehr einzigen „Obersten Vater“ und „Papst“ der *église*.<sup>327</sup> Die Saint-Simonisten zogen sich daraufhin in eine Kommune nach Ménilmontant zurück, bevor diese 1832 von den Behörden geschlossen wurde.<sup>328</sup> Bevor die Bewegung endgültig zersplitterte, reisten einige Saint-Simonisten nach Ägypten, um dort den von ihnen erwarteten *femme-messie*, der an die Seite Enfantins treten sollte, zu suchen – ein fruchtloses Unterfangen, das mehrere Expeditionsteilnehmer das Leben kostete, allerdings die Grundlage für den später errichteten Suez-Kanal legte.<sup>329</sup> Viele Saint-Simonisten waren Absolventen und Studenten der Ingenieurs-Eliteschule Ecole Polytechnique, talentierte Ökonomen, Anwälte und Naturwissenschaftler.<sup>330</sup> Sie stammten aus hochgebildeten Bevölkerungskreisen, auf die das Projekt einer „wissenschaftlichen Religion“ eine besondere Anziehungskraft ausübte.<sup>331</sup>

Es ist deutlich, dass die von den Saint-Simonisten angestrebte Gesellschaftsordnung eine durch und durch religiöse war.<sup>332</sup> Trotz ihres raschen Scheiterns übten die saint-simonistischen Ideen unter der Julimonarchie einen enormen Einfluss auf die sozialistischen Diskurse aus. Dies betrifft insbesondere auch die von ihnen in mystischen Tönen artikulierte Heiligung der Frau, die ihren Höhepunkt in der ägyptischen Expedition gefunden hatte. Auch blühte das von Saint-Simon vorgezeichnete Bild Jesu als erstem Demokraten, Republikaner, Sozialisten oder Kommunisten – je nach *Couleur* – nach 1830 auf breiter Basis auf.<sup>333</sup>

In den 1830er Jahren übernahmen die Anhänger Charles Fouriers mit ihrer vor allem von Victor Considerant (1808-1893) geführten *école sociétaire* die Position als einflussreichste sozialreformerische Strömung. Ähnlich wie im Fall der Saint-Simonisten, muss zwischen den Publikationen Fouriers und denen seiner Anhänger unterschieden werden. Fourier selbst war bis zu seinem Tod ein Außenseiter geblieben und isolierte sich auch immer mehr von seinen Anhängern, die

---

<sup>325</sup> Enfantin, *Religion saint-simoniennne. Cérémonie du 27 novembre*.

<sup>326</sup> Charléty, *Histoire*, 61-78.

<sup>327</sup> Ebd., 121-160.

<sup>328</sup> Ebd., 161-204, vgl. Manuel, *New World*, 321 und Manuel, *Prophets*, 185.

<sup>329</sup> Charléty, *Histoire*, 219-234.

<sup>330</sup> Pinet, „L'Ecole Polytechnique“; vgl. Hayek, *Counter-Revolution*, bes. S. 105-116 und 143-155.

<sup>331</sup> Dazu Weill, *Ecole*, 18ff., 32ff.

<sup>332</sup> Vgl. dazu auch die Analyse in Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 64-75.

<sup>333</sup> Bowman, *Christ*, 167-229. Dieses Motiv wurde bereits während der Französischen Revolution ausgestaltet, hinterließ aber bis 1825 kaum Spuren.

weitgehend unabhängig von ihm die *école sociétaire* formten, seine oft widersprüchlichen und undurchsichtigen Ideen verständlich strukturierten und somit den Fourierismus zu einer eigenständigen, wenn auch sehr heterogenen Schule machten.<sup>334</sup> Während Fourier Zeit seines Lebens ein ambivalentes Verhältnis zu Religion pflegte, lässt sich im Lauf der 1830er Jahre eine stetig anwachsende religiöse Identität bei seinen Anhängern feststellen, die in den 1840er Jahren letztendlich den fourieristischen Diskurs maßgeblich bestimmte.

In den Schriften Fouriers tritt immer wieder das enge Verhältnis zwischen „Wissenschaft“ und „Religion“ hervor, das sich beispielsweise in der Behauptung Fouriers widerspiegelt, er sei sowohl der Nachfolger Newtons als auch derjenige Jesu Christi gewesen.<sup>335</sup> Mit noch schärferen Worten als Saint-Simon wandte er sich gegen die Philosophen der Aufklärung einerseits, gegen die Priester und Theologen andererseits. Das Christentum und die christlichen Kirchen lehnte er in vielerlei Hinsicht entschieden ab. Diese Kritik an den institutionalisierten christlichen Religionen sollte jedoch nicht mit einer allgemeinen Religionskritik verwechselt werden, denn tatsächlich zählten religiöse Vorstellungen zum Kern der Lehre Fouriers. Fourier vertrat den Anspruch, im Gegensatz zu seinen Kontrahenten eine strikt „exakte Wissenschaft“ zu verkündigen, die auf physikalischer und mathematischer Ebene das menschliche Zusammenleben erklären und den Zustand einer „universellen Harmonie“ herbeiführen könnte.<sup>336</sup> Wie Saint-Simon ging es ihm darum, einen glückseligen *nouveau monde* zu realisieren.<sup>337</sup> Dies könne durch das Verständnis und die gezielte Befreiung der menschlichen „Leidenschaften“ geschehen, die durch falsche Philosophien und Religionen unterdrückt worden seien.<sup>338</sup> Die Leidenschaften eines jeden Menschen seien dabei von „Schicksalen“ vorherbestimmt, die als Teil eines universellen Systems von Attraktionen, Abstoßungen, Korrespondenzen und Analogien verstanden werden müssen: „Die Schicksale sind die gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Wirkungen der mathematischen Gesetze Gottes auf die universelle Bewegung“.<sup>339</sup> Fourier ging von einer dreigestaltigen Beschaffenheit der Natur aus: 1. *Gott oder Geist*, das aktive und bewegende Prinzip; 2. *Materie*, das passive und bewegte Prinzip; 3. *Gerechtigkeit oder Mathematik*, das Prinzip, das die Bewegung steuert.<sup>340</sup> Schnell wird offensichtlich, dass in Fouriers mathematisch-exakter Wissenschaft

---

<sup>334</sup> Beecher, *Fourier*, 431-452, vgl. S. 487f. und Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 783-801. Siehe auch Pilbeam, „Fourier and the Fourierists“.

<sup>335</sup> Vgl. Bowman, *Christ*, 181 und Beecher, *Fourier*, 334.

<sup>336</sup> Fourier, *Théorie*, 268: „[...] sur les ruines des sciences incertaines, j'élève la théorie de l'harmonie universelle.“

<sup>337</sup> Siehe vor allem Fourier, *Le nouveau monde*.

<sup>338</sup> Hierzu zählen auch die sexuellen Leidenschaften – Fourier war ein Vertreter der „freien Liebe“, die jedoch nicht einfach als Promiskuität missverstanden werden sollte. Dies ist vor dem Hintergrund einer vernichtenden Kritik zu sehen, die Fourier am Zustand der zeitgenössischen Ehe übte, die es seiner Ansicht nach abzuschaffen galt. Die Emanzipation der Frau war eines der Hauptanliegen Fouriers.

<sup>339</sup> Fourier, *Théorie*, 48f. Diese teilten sich in vier Hauptzweige auf: das Soziale, das Animalische, das Organische und das Materielle

<sup>340</sup> Ebd., 50.



Konzepte des Göttlichen eine fundamentale Rolle spielten.<sup>341</sup> Es ist offensichtlich, dass Fourier seine Ideen in einer dezidiert religiösen Sprache formulierte und seine Kontrahenten gerade deshalb kritisierte, weil sie „isoliert von der Religion und den exakten Wissenschaften“ seien – die er wohlgerne in einem Atemzug nannte.<sup>342</sup> Angesichts der religiösen Elemente in Fouriers Schriften ist es nicht abwegig, wenn seine Anhänger, so frei sie dessen Lehre auch interpretierten und weiterentwickelten, eine immer mehr in den Vordergrund rückende religiöse Identität artikulierten. Die Vertreter der *école sociétaire* artikulierten ihre Ideen in einer immer religiöseren Sprache und beschrieben auch Fourier nach seinem Tod in christlichen Termini.<sup>343</sup>

Considerants Schriften sind hierfür ein gutes Beispiel.<sup>344</sup> Den zweiten Band seiner breit rezipierten Schrift *Destinée sociale* (1838) leitete Considerant mit einem Kapitel über „die Lehre der Erlösung und die Rückkehr zum Christentum Jesu Christi“ ein, in dem er Fouriers Kritik an Philosophen und Theologen aufgriff.<sup>345</sup> Considerant war der Überzeugung, dass die Lehre Christi durch die Kirche verfälscht worden sei, weswegen er zwischen einem *christianisme pur* und einem *christianisme historique* unterschied.<sup>346</sup> Considerant forderte eine Wiederherstellung der „Einheit des sozialen und des religiösen Gesetzes“, denn fataler Weise sei es „in der Lehre zu einer Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Spirituellen“ gekommen.<sup>347</sup> Er sprach die Schuld dafür einem fundamentalen Missverständnis der christlichen Gelehrten zu, die gedacht haben, die Erlösung der Menschheit sei bereits durch das persönliche Opfer Christi geschehen – stattdessen sei es die Menschheit selbst, die durch die Verwirklichung des „neuen Gesetzes“ der Gerechtigkeit, der Liebe, der Brüderlichkeit, der Harmonie und der *association* die Erlösung aus eigenen Kräften im *Diesseits* herbeiführen müsste.<sup>348</sup> Es versteht sich von selbst, dass es Fourier war, dessen Mission es gewesen sei, der Menschheit dieses Gesetz wieder vor Augen zu führen.

---

<sup>341</sup> Dies erkannte schon Reybaud, *Etudes*, 166f., wo Fouriers Vorstellungen sogar mit denjenigen der ansonsten getadelten Saint-Simonisten verglichen wurde. Der religiöse Aspekt im Denken Fouriers wurde bisher aber nur beiläufig thematisiert. Siehe Fourier, *Theory*, xxi-xxvi; vgl. das grundsätzliche Missverständnis bei Pilbeam, „Fourier and the Fourierists“, 193f., wo die obigen Zitate erst Victor Considerant zugeschrieben werden.

<sup>342</sup> Fourier, *Théorie*, 261.

<sup>343</sup> Entscheidend hierfür war zunächst die Biographie Charles Pellarins, die bereits 1839, zwei Jahre nach dem Tod Fouriers, erschien. Siehe dazu beispielsweise die dort wiedergegebene Grabesrede Considerants in Pellarin, *Charles Fourier*, 277-300. Dort wird Fourier u.a. als *Révéléateur* und *Rédempteur du monde* bezeichnet.

<sup>344</sup> Die biographische Studie von Jonathan Beecher streift das Thema abermals nur, auch wenn der religiöse Charakter der „romantischen Sozialisten“ gleich auf S. 3 hervorgehoben wird. Vgl. dazu S. 230-233, wo der immer christlichere Charakter der Schriften Considerant nur beiläufig thematisiert wird.

<sup>345</sup> Considerant, *Destinée sociale 2*, Bd. 2, XLI-LXXXVI. Zum *Destinée sociale*, siehe Beecher, *Victor Considerant*, 124-144. Die Schrift war überaus einflussreich: Sie wurde von mehr Zeitgenossen *Destinée sociale* gelesen als die Schriften, die Fourier selbst verfasst hatte.

<sup>346</sup> Considerant, *Destinée sociale 2*, Bd. 2, LV. Die Rede von einem *christianisme pur* findet sich ebenfalls in der *Ville des expiations* (1832-1835) von Pierre-Simon Ballanche, aber auch bereits bei Claude Fauchet, Nicolas de Bonneville und dem Abbé Grégoire. Siehe dazu Maier, *Revolution und Kirche*, 116.

<sup>347</sup> Considerant, *Destinée sociale 2*, Bd. 2, XLIVf.

<sup>348</sup> Ebd., XLVII.

In Considerants Schriften tritt einmal mehr deutlich hervor, dass es ihm um eine Einheit von politischer und religiöser Ordnung sowie um eine Einheit von Religion und Wissenschaft ging. Seine religiösen Ideen nahmen dabei in den folgenden Jahren immer stärker einen christlich-eschatologischen Charakter an, der besonders deutlich in der Publikation *Le Socialisme devant le vieux monde* von 1848 zutage tritt. Dort kündigte Considerant den Untergang der absolutistischen Monarchie an, die wie alle rückwärtsgewandten Mächte für immer „verschlungen“ werden würde:

Unterdessen werden sich die Völker rasch zum Christentum bekehren, das heißt zum guten Sozialismus, zum gleichzeitig wissenschaftlichen und evangelischen Sozialismus.

Dieses Mal werden wir, indem die Wissenschaft das Empfinden erleuchtet [la Science éclairant le Sentiment], die Neuen Himmel und die Neue Erde [les Nouveaux Cieux et la Nouvelle Terre] besitzen.<sup>349</sup>

Den „Herrschern der Erde, Königen, Aristokraten, hohen und mächtigen Herrschaften des Finanz- und Handelsfeudalismus, Ausbeutern aller Art“ versprach Considerant daraufhin mit einem ausführlichen Zitat aus der Offenbarung des Johannes ihren Untergang, auf den die Verwirklichung des „Königreich Gottes“ folgen werde.<sup>350</sup> Unschwer lässt sich die Nähe der Gedanken eines Constant und Considerant feststellen, ihre eschatologische Sprache und ihr Streben nach einer Einheit von politischer und religiöser Ordnung sowie nach einer Synthese aus Religion und Wissenschaft.

Im sozialistischen Diskurs zwischen 1830 und 1848, als es zu einer breiten Ausdifferenzierung sozialreformerischer Ideen kam, sind diese Gedanken omnipräsent. Selbst ein Auguste Blanqui sehnte sich nach einem „zivilisierenden Priester, der den Ansprüchen des neunzehnten Jahrhunderts gerecht wird, ein toleranter Priester, aufgeklärt, der ein bisschen weniger von den Schrecken des Jenseits spricht als von den Bedürfnissen des Hier und Jetzt“. Doch vom Christentum könne bei der Errichtung der *harmonie universelle* keine Hilfe erwartet werden: es sei heute ebenso von der wahren Religion entfernt wie einst der griechisch-römische Polytheismus, den es abgelöst habe.<sup>351</sup> Deutlicher könnte nicht mehr hervortreten, wie wichtig Konzepte von „Religion“ für den entstehenden sozialistischen Diskurs gewesen sind.

### 2.3.2. Kommunismus

---

<sup>349</sup> Considerant, *Le socialisme*, 198. Der Autor verwendet hier eine dezidiert biblische Sprache, die der Offenbarung des Johannes entlehnt ist.

<sup>350</sup> Ebd., 198ff. Siehe auch Beecher, *Victor Considerant*, 3.

<sup>351</sup> Blanqui, *Histoire*, Bd. 1, 120f.

Die Kommunisten wurden erst im Laufe der 1840er Jahre infolge des wachsenden Protestes gegen die Julimonarchie zu einer lauten Stimme im französischen sozialreformerischen Diskurs.<sup>352</sup> Die Verwendung der Bezeichnungen *communistes* und *communisme* war dabei alles andere als eindeutig, wofür Pierre Leroux einmal mehr ein anschauliches Beispiel ist. So polemisierte etwa Sainte-Beuve im Jahr 1841 in einem Brief gegen die neu gegründete *Revue indépendante*, deren Ziel „der Kommunismus“ sei, und dessen „Papst“ Leroux.<sup>353</sup> Louis Reybaud rechnete Leroux 1842 in der *Revue des deux mondes* ebenfalls dem kommunistischen Lager zu.<sup>354</sup> Und auch der bestens informierte Heinrich Heine – der sein *De l'Allemagne* Enfantin gewidmet hatte<sup>355</sup> – diskutierte Leroux, insbesondere dessen Polemik gegen Victor Cousin, in diesem Sinne im Anhang seiner *Lutezia*. Seine am 15. Juni 1843 niedergeschriebenen Betrachtungen über die französischen Kommunisten, die seiner Meinung nach einzige Partei in Frankreich, die eine „entschlossene Beachtung“ verdiene, sind aufschlussreich:

Ich würde für die Trümmer des Saint-Simonismus, dessen Bekenner, unter seltsamen Aushängeschildern, noch immer am Leben sind, sowie auch für die Fouriéristen, die noch frisch und rührig wirken, dieselbe Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen; aber diese ehrenwerten Männer bewegt doch nur das Wort, die soziale Frage als Frage, der überlieferte Begriff, und sie werden nicht getrieben von dämonischer Notwendigkeit, sie sind nicht die prädestinierten Knechte, womit der höchste Weltwille seine ungeheuren Beschlüsse durchsetzt. Früh oder spät wird die zerstreute Familie Saint-Simons und der ganze Generalstab der Fouriéristen zu dem wachsenden Heere des Kommunismus übergehen und, dem rohen Bedürfnisse das gestaltende Wort leihend, gleichsam die Rolle der Kirchenväter übernehmen.<sup>356</sup>

Die von Heine konstatierte zunehmende Bedeutung der Kommunisten wurde Ende 1844 auch von Pierre-Joseph Proudhon in einem Brief bestätigt: „Der Sozialismus hat noch kein Bewusstsein seiner selbst; heutzutage nennt er sich Kommunismus, die Kommunisten zählen über Einhunderttausend, vielleicht Zweihunderttausend. Ich arbeite mit allen meinen Kräften daran, die Meinungsverschiedenheiten unter ihnen zu beenden [...]“<sup>357</sup> Diese Einschätzungen weisen darauf hin, dass sich die Kommunisten zu jener Zeit trotz ihrer inneren Zerstrittenheit als besonders gewichtige

---

<sup>352</sup> Stern, *Histoire*, Bd. 1, XLV zeigte dafür ein kritisches Verständnis: „Le vice de la bourgeoisie parvenue, c'était, nous l'avons constaté, l'étroitesse du cœur, l'oubli du droit, l'indifférence religieuse et politique. Ce vice invétéré devait provoquer une réaction violente. Les lois providentielles en ordonnent ainsi. Tout excès suscite inévitablement l'excès contraire. Le jour où l'indifférence égoïste de la bourgeoisie, personnifiée dans Louis-Philippe, parut triomphante, le fanatisme de la fraternité communiste eut sa raison d'être.“

<sup>353</sup> Evans, *Socialisme*, 18.

<sup>354</sup> Reybaud, „Des idées et des sectes communistes“, 36-39. Vgl. auch Stern, *Histoire*, Bd. 1, LIV und Stern, *Histoire*, Bd. 2, 189, wo George Sand und Leroux dem Kommunismus zugerechnet werden.

<sup>355</sup> Siehe hierzu Butler, *Saint-Simonian Religion*, 103-111.

<sup>356</sup> Heine, *Lutezia*, 261.

<sup>357</sup> Proudhon, *Correspondance*, Bd. 2, 161.

neue Fraktion innerhalb des französischen Sozialismus-Diskurses etablierten. Zu dem Zeitpunkt, als Proudhon dies niederschrieb, hatte sich gerade der von Etienne Cabet begründete „Ikarische Kommunismus“ als die einflussreichste kommunistische Strömung etabliert.<sup>358</sup> Cabet, wie Bazard und Buchez ein ehemaliges Mitglied der Charbonnerie, hatte sich in seiner 1840 erschienenen Broschüre *Comment je suis communiste* als *communiste* bezeichnet, das heißt als ein Vertreter des Prinzips der *communauté*.<sup>359</sup> Er trat für die Abschaffung des Privateigentums und für eine unbedingte Gleichheit unter den Menschen ein.

Derartige Ideen waren während der Französischen Revolution von Gracchus Babeuf (1760-1797) und seiner geheimen „Gesellschaft der Gleichen“ vertreten worden. Babeufs gescheiterte Verschwörung wurde erstmals 1828 von Philippe Buonarroti (1761-1837) in seiner berühmten *Conspiration de Babeuf* bekannt gemacht. In ihr beschrieb er das von Babeuf und seinen Anhängern entworfene System der *communauté des biens et des travaux*, der Gemeinschaft der Güter und Arbeiten. Ihren großen Gegenpol bildete, wie bei den Sozialisten, der „Egoismus“.<sup>360</sup> Im System der *communauté* wurde das Recht auf privates Eigentum abgeschafft und durch das Recht auf Nutzung aller gemeinschaftlichen Objekte ersetzt.<sup>361</sup> Dabei greift die Rede von der *communauté des biens* wohlgerichtet auf die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte zurück und weist somit zumindest auf semantischer Ebene einen biblischen Bezug auf.<sup>362</sup> Während sich andere Revolutionäre häufig auf das Christentum beriefen, um ihre Ideen zu untermauern, wird dieser christlicher Hintergrund in Buonarrotis

---

<sup>358</sup> Siehe dazu Johnson, *Utopian*, 20-108. Die ausführlichste Biographie ist immer noch Prudhommeaux, *Icarie*.

<sup>359</sup> Dabei artikulierte Cabet im Gegensatz zu seinen Schriften der folgenden Jahre noch keine dezidiert christliche Identität. Er verwies im Zusammenhang mit dem Prinzip der *communauté* auf die Schriften von Morus, Saint-Simon, Fourier, Buchez und Roux. Die Frage, was die Religion der *communauté* sei, beantwortete er mit: „La plus sublime, puisque l'homme, heureux par l'usage de sa raison, n'a plus que des actions de grâces à rendre à la Nature pour les innombrables bienfaits qu'elle a répandus sur lui.“ Siehe Cabet, *Comment*, 4 und 8. Cabet sprach auf S. 16 von seiner „religion sociale et politique“, die er „wie ein Apostel verteidigen“ werde. In Cabet, *Voyage et aventures*, Bd. 2, 504 heißt es außerdem, dass Jesus Christus das Prinzip der *communauté* gepredigt habe: „Ce n'est pas tout pour le Peuple de désirer une réforme et même de faire une révolution; il faut surtout avoir un système, des principes, une doctrine, une religion politique : ce n'est pas tout de se qualifier *Citoyen, Frère, Démocrate, Républicain, ou Communiste*, mots qu'un agent provocateur peut prononcer aussi bien que qui que ce soit [...]“ Für eine etymologische Betrachtung der Bezeichnung *communiste*, siehe Grandjonn, *Communisme*, Bd. 1, bes. 27-85.

<sup>360</sup> Buonarroti, *Conspiration de Babeuf*, Bd. 1, 9, 87 und 208. Interessanter Weise wird dieses System in eine Tradition mit Minos, Platon, Lykurg und den Kirchenvätern, sowie mit Thomas Morus, Montesquieu und Mably gestellt.

<sup>361</sup> Ebd., 217.

<sup>362</sup> Babeuf setzt sich kritisch mit dem damals verbreiteten Bild des revolutionären Jesus auseinander. Siehe dazu Bowman, *Christ*, 16. Zur biblischen Gütergemeinschaft, siehe Apg 2,44-47 und 4,32-35: „Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte. [...]“ und „Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. [...] Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte.“

*Conspiration* allerdings nur an einer Stelle expliziert: Lediglich eine Fußnote verwies darauf, dass die „reine Lehre Jesu“, die mit der „natürlichen Religion“ identisch sei, die Grundlage einer weisen Reform und die Quelle „wahrhaft sozialer Sitten“ werden könnte, zumal sie „mit dem Materialismus unvereinbar“ gewesen sei – „wenn das Christentum nicht von denjenigen verunstaltet worden wäre, die täuschen um zu unterdrücken“.<sup>363</sup> Das von Buonarroti beschriebene System sah grundsätzlich vor, dass sich „alles republikanischen Institutionen und Sitten“ letztendlich auf religiöse Ideen stützen sollten. Dabei handelte es sich aber um keinen speziellen *culte*, sondern die Gleichheit selbst sollte zur Göttlichkeit ernannt und vom Volk gefeiert werden, eine Reminiszenz an die verschiedenen Revolutionskulte.<sup>364</sup>

Buonarrotis Buch fand unter der Julimonarchie weite Verbreitung. Wie der US-amerikanische Historiker Christopher H. Johnson (\*1937) gezeigt hat, übte es neben der Lektüre von Thomas Morus klassischer *Utopia* und den Ideen Robert Owens einen zentralen Einfluss auf Cabets neue sozialistische Schule aus.<sup>365</sup> Im Laufe der Jahre erfuhr Cabets Kommunismus eine immer deutlichere christliche Prägung. Schon 1840 hatte Cabet unter einem Pseudonym seinen utopischen Roman über die *Voyage et aventures de Lord Villiam Carisdall en Icarie* veröffentlicht, in dem bereits die Rede von der „großen Revolution des Christentums“ und dem Prinzip der *communauté*, das Jesus Christus seinen Jüngern gepredigt habe.<sup>366</sup> Im Nachwort der 1845 neu aufgelegten, nunmehr *Voyage en Icarie* betitelten Schrift verkündete Cabet: „Die aktuellen Kommunisten sind also die *Schüler*, die *Nachahmer* und die *Fortführer* Jesu Christi.“ Eine Ansicht, die er mit dem berühmten, von Engels zitierten Ausruf zusammenfasste: „*La communauté c'est le christianisme.*“<sup>367</sup> Im folgenden Jahr legte Cabet den christlichen Charakter seines Kommunismus in *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ* ausführlich dar: Die Lehre Christi sei nichts anderes als der Kommunismus gewesen, die Verwirklichung der Herrschaft und des Königreichs Gottes auf Erden, das sich durch *union* und *association*, durch *unité* und *solidarité*, durch *fraternité*, *égalité* und *liberté* auszeichne.<sup>368</sup> Der große Widerhall, den diese Ideen erzeugten, lässt sich anhand des Umstands erahnen, dass innerhalb von 20 Tagen 2.000 Kopien des *Vrai christianisme* verkauft wurden.<sup>369</sup>

In den Jahren 1844/1845 konnte die Pariser Polizei Cabet bereits als „Oberhaupt der Kommunisten“ bezeichnen,<sup>370</sup> was jedoch nicht über den Umstand hinwegtäuschen sollte, dass der kommunistische

---

<sup>363</sup> Buonarroti, *Conspiration de Babeuf*, Bd. 1, 89.

<sup>364</sup> Ebd., 254f. In diesem Zusammenhang verweist Buonarroti auch auf den Revolutionskult des Höchsten Wesens.

<sup>365</sup> Johnson, *Utopian*, 46ff. Cabets Schule wird hier als „utopian Jacobin communism“ bezeichnet.

<sup>366</sup> Cabet, *Voyage et aventures*, Bd. 2, 163 und 180f. Siehe dazu auch Stern, *Histoire*, Bd. 1, XLIV.

<sup>367</sup> Cabet, *Voyage en Icarie*, 567.

<sup>368</sup> Cabet, *Le vrai christianisme*, 618-630. Vgl. zum Beispiel auch S. 54-59.

<sup>369</sup> Johnson, *Utopian*, 148.

<sup>370</sup> Ebd., 145.

Diskurs von höchst unterschiedlichen Akteuren bestimmt worden ist. Unter ihnen ist vor allem Jean-Jacques Pillot (1808-1877) zu nennen, der zeitgleich mit Constant in Sainte-Pélagie inhaftiert war. Zuvor hatte er sich der im Jahre 1835 gegründeten Eglise catholique Française des Abbé Châtel angeschlossen, diese jedoch schon 1836 wieder verlassen. 1837 veröffentlichte er *Le code religieux et le culte chrétien*, in dem er sich ausführlich mit Jesus Christus verglich: am 3. Januar 1837 sei die göttliche Autorität auf ihn niedergekommen. Mit seinem 1840 erschienenen berühmten *Ni châteaux ni chaumières* wechselte er jedoch zu einem atheistischen Kommunismus. Im Jahr 1871 war er es, der die Tuileries in Brand steckte.<sup>371</sup> Ein weiterer einflussreicher Kommunist war Théodore Dézamy (1808-1850), ein entschiedener Gegner des ökonomischen Liberalismus, der das Proletariat zur Bewusstwerdung seiner systematischen Ausbeutung und zur Durchsetzung einer unbedingten Gleichheit aufrief. Dézamy wurde oft als „Materialist“ wahrgenommen, jedoch lässt sich in seinen Schriften durchaus die Artikulation einer religiösen Identität verzeichnen. In seinem 1842 erschienenen *Code de la communauté* schrieb er:

Die *communauté universelle* ist die einzig rationale Religion, der einzig normale Zustand der Menschheit.

Diese Religion, das notwendige Ergebnis der erwiesenen Wissenschaft, ist der Typus, der Keim, die Quelle alles Guten, alles Schönen, aller Perfektibilität.

Die Wissenschaft verbannt jeden Glauben an ein Leben, an ein Wesen, das übernatürlich und außerweltlich ist, ins Reich der trügerischen und gefährlichen Verirrungen.<sup>372</sup>

Dézamy hob im Folgenden hervor, dass er dennoch nichts gegen die großen Gesetzgeber der „Religionen der Vergangenheit“ habe, wie Moses, Zoroaster oder Jesus. Ihre moralischen Lehren seien die „einfachsten und erhabensten“ gewesen, ihr Unwissen über soziale Ökonomie und Wissenschaft den Umständen geschuldet. Sogar heute gebe es noch viele Priester, die aus diesen Gründen in gutem Glauben und aus edlen Beweggründen handelten, jedoch den Irrtümern des Katholizismus verhaftet blieben.<sup>373</sup> Dézamy wollte seine Ideen hingegen auf rein „physiologische und physische“ Regeln stützen, jede unkörperliche und immaterielle Substanz ablehnen. Diese Ideen seien allerdings keineswegs „so neu oder so anti-christlich, wie manche es sich vorstellen können“: Die griechischen Philosophen haben sie im Prinzip gelehrt, später die Schule von Alexandria und unter ihren Mitgliedern vor allem diejenigen Christen, „die man aufgrund ihres großen Wissens Gnostiker genannt“ habe. Selbst große Bischöfe haben diese Lehren aufgegriffen, ein Tertullian, ja der heilige Paulus selbst – und

---

<sup>371</sup> Siehe Bowman, *Christ*, 242.

<sup>372</sup> Dézamy, *Code*, 261.

<sup>373</sup> Ebd., 261f., Fußnote.

Lamennais.<sup>374</sup> Bemerkenswerter Weise verlieh Dézamy dieser Religion also eine bis zu den griechischen Philosophen, Neuplatonikern und urchristlichen Gnostikern zurückreichende historische Dimension. Es lässt sich somit feststellen, dass der Materialismus Dézamys keineswegs zu Religionsfeindlichkeit, nicht einmal zu einer unbedingten Christentumsfeindlichkeit führte. Zwar kritisierte Dézamy den Glauben an ein übernatürliches Wesen, jedoch bedeutete dies für ihn keineswegs die Abkehr von Religion.<sup>375</sup> Vielmehr sollte eine neue Religion geschaffen werden, eine rationale – oder, wie er an einer Stelle schrieb: positive – und immanente Religion: diejenige der *communauté*, für die christliche Werte die moralische Grundlage bilden sollten, in der jedoch Klerus und Kirche entschieden abgelehnt wurden.<sup>376</sup>

Von der Forschung blieb diese religiöse Komponente, die sich selbst bei einem „Materialisten“ wie Dézamy finden lässt, bisher weitgehend unbeachtet. Johnson unterteilte die Kommunisten beispielsweise in seiner einflussreichen Studie in ein „atheistisch-materialistisches“ und in ein „spiritualistisches“ Lager, zu dem er vor allem Constant und seinen Freund Alphonse Esquiros vertreten zählte.<sup>377</sup> Vor dem Hintergrund der obigen Schilderungen wirken derart strikte Trennlinien jedoch sehr arbiträr. Es scheint, dass die Religiosität der Kommunisten bisher stark heruntergespielt worden ist, wofür die Studie Johnsons ein gutes Beispiel ist.<sup>378</sup> Zwar stellte er fest, dass der „utopische Sozialismus“ generell eine „nahezu unausweichliche Tendenz zu Religiosität und Sektentum“ gehabt habe.<sup>379</sup> Angesichts der religiösen Inhalte des *Vrai christianisme* bemerkte Johnson, dass Cabet seine Lehre zwar allem Anschein nach in eine „ernsthafte religiöse Schwärmerei“ transformiert habe, jedoch sei seine religiöse Rhetorik „rational, obwohl er manchmal einem Semi-Mystizismus“ verfallen sei. Der Grund für diese Widersprüche sei gewesen, dass Cabet „sowohl die Humanisten als auch die Fundamentalisten unter seinen Anhängern“ zufriedenstellen wollte, für die eine „latente millenarische Schwärmerei“ charakteristisch gewesen sei.<sup>380</sup> In einem größeren Kontext wertet Johnson daher die religiösen Elemente der Lehre Cabets als ein pragmatisches Mittel, um sowohl die der „prä-industriellen traditionellen Kultur“ verhafteten „religiösen Schwärmerei der Arbeiterklasse“

---

<sup>374</sup> Ebd., 262f. Lamennais wird von Dézamy an anderer Stelle aufgrund seiner Vorstellungen des Privateigentums kritisiert, vgl. S. 281f., wo auch ein Verweis auf eine eigens verfasste *Refutation* zu finden ist.

<sup>375</sup> Dies missverstand auch Grün, *Soziale Bewegung*, 384-400, der Dézamy als kompromisslosen materialistischen Atheisten beschreibt.

<sup>376</sup> Siehe Dézamy, *Code*, 71, wo die *communauté* als „positive“ und „heilige“ Religion bezeichnet wird. Dies geschieht im Kontext der Ablehnung einer Kaste von Priestern, die eine exklusive Stellung in Fragen der Religion innehat.

<sup>377</sup> Johnson, *Utopian*, 68-78. Vgl. auch die Schilderungen über Esquiros und Constant bei Sencier, *Babouvisme*, 234.

<sup>378</sup> Johnson, *Utopian*, 93ff., wo sie lediglich als *supplement* bezeichnet wird. Vgl. dazu bereits die kritische Darstellung in Thonissen, *Socialisme*, Bd. 1, 75-89. Der Autor hält das christliche Selbstverständnis der Kommunisten für lächerlich und mit den wahren Werten des Christentums unvereinbar.

<sup>379</sup> Johnson, *Utopian*, 207.

<sup>380</sup> Ebd., 233f.

anzusprechen, als auch die vorherrschende religiöse Ideologie der Bourgeoisie. Die Rede von einem regenerierten, wahren Christentum diene demnach dazu, den „immer mehr evidenten Bruch zwischen Klasseninteressen in der französischen Gesellschaft“ zu überbrücken.<sup>381</sup>

Johnson verkennt mit diesen Einschätzungen jedoch zwei zentrale Punkte: Erstens war die Forderung nach einer rationalen und wissenschaftlichen Religion in sozialistischen Diskursen der Julimonarchie keineswegs eine Oberflächlichkeit und kann schwerlich mit der Verzeichnung einer „latenten millenarischen Schwärmerei“ abgetan werden. Cabets Rede von einer rationalen Religion war kein Widerspruch, sondern ein zentrales Merkmal sozialistischer Diskurse. Zweitens kann der enorme Erfolg, den die religiöse Prägung des ikarischen Kommunismus nach sich zog, aus der Perspektive Johnsons lediglich wiederholt festgestellt, aber nur unzulänglich erklärt werden. Es wäre reduktionistisch, die Religiosität der Arbeiter als rückständiges Überbleibsel vorindustrieller Zeiten zu erklären. Und woher die bourgeoise Religiosität, die Cabet so erfolgreich ansprechen konnte, eigentlich stammt – offenbar war sie ja kein vorindustrielles Überbleibsel – und was sie beinhaltete, bleibt vollkommen im Dunkeln.

Oftmals wurde als gemeinsames Merkmal der Kommunisten die Ablehnung von klassischen Familienstrukturen, von Ehe und von Privateigentum angemerkt, sowie ihre positive Einstellung zur Revolution.<sup>382</sup> Angesichts der Lehre Cabets wird jedoch schnell deutlich, dass es so einfach nicht war: Sein 1841 erschienenes *Crédo communiste* war dezidiert pazifistisch – ein Grund für Cabets Polemik gegen die revolutionären Töne Constants. Auch verdammt er entschieden diejenigen Kommunisten, die die Ehe abschaffen wollten.<sup>383</sup> Was Cabet mit vielen anderen Kommunisten verband, war vielmehr der Verweis auf das christliche Prinzip der *communauté*. Tatsächlich konnte anhand des Beispiels der demokratisch-sozialistischen Allianz gezeigt werden, dass eine derartige christliche Identität den zentralen Angelpunkt zwischen verschiedenen sozialreformerischen Strömungen bildete und darüber hinaus dazu diente, Differenzen zu überbrücken.<sup>384</sup> Für die Kommunisten kann ähnliches angenommen werden: Cabet veröffentlichte zwar scharfe Polemiken gegen Lamennais und Constant, deren revolutionäre Tendenzen er anprangerte,<sup>385</sup> berief sich im Lauf der 1840er Jahre aber immer expliziter auf das Christentum, um seine Ideen zu legitimieren und zitierte in diesem Sinne auch Lamennais in seiner *Voyage en Icarie*.<sup>386</sup> Diese religiöse Ausrichtung spiegelt eine allgemeine Tendenz im kommunistischen Diskurs wider, die auch von Heinrich Heine angedeutet wurde. Dieser hatte die

---

<sup>381</sup> Ebd., 259.

<sup>382</sup> Siehe bspw. Jones' Einleitung zu Marx/Engels, *Kommunistisches Manifest*, 43f.

<sup>383</sup> Johnson, *Utopian*, 91.

<sup>384</sup> Berenson, *Populist Religion*, passim.

<sup>385</sup> Cabet, *Inconséquences* und Cabet, *Réfutation*.

<sup>386</sup> Cabet, *Voyage en Icarie*, 625. Hier soll bewiesen werden, dass auch Lamennais das Prinzip der *communauté* verlangt habe. Siehe dazu auch Wagner, „Diffusion“, 331.



Kommunisten nicht nur mit den Kirchenvätern verglichen, sondern auch seine Kritik am Zustand der Julimonarchie mit der Frühzeit des Christentums verglichen: Die Julimonarchie sei „ganz wie jene ältere Gesellschaft“, „deren morsches Gebälke zusammenstürzte, als der Sohn des Zimmermanns kam.“<sup>387</sup> Der Vergleich der kommunistischen Akteure mit den frühen Christen oder gar den Aposteln war keinesfalls eine Ausnahme. Proudhon merkte über Cabet beispielsweise sarkastisch an:

Er predigt in diesem Moment was weiß ich wie viele neue Evangelien, das Evangelium nach Buchez, das Evangelium nach Pierre Leroux, das Evangelium nach Lamennais, Considerant, Madame George Sand, Madame Flora Tristan, das Evangelium nach Pecquer [sic], und noch viele andere. Ich reiße mich nicht darum, die Zahl dieser Verrückten zu vergrößern [...].<sup>388</sup>

In der Tat hatte Proudhon wenig für die religiösen Tendenzen seiner Rivalen übrig.<sup>389</sup> In einer scharfen Polemik gegen den „Abbé Constant, Kommunist“ bezeichnete er diesen als ein „bedauernswertes Opfer des Priestertums“, dessen Seele durch „schreckliche Lektüren“ verwirrt worden sei. Seine Tirade gegen die seiner Meinung nach scheinheiligen, hasserfüllten Ansichten Constants beendete Proudhon mit den Worten: „Halt die Klappe.“<sup>390</sup> Ungeachtet dieser Streitigkeiten wurden die um 1840 aktiven Autoren von Kritikern als Teil einer gemeinsamen Bewegung mit bestimmten Zielen wahrgenommen, unter denen das Thema Religion eine zentrale Stellung einnahm. So polemisierte der einflussreiche liberale katholische Royalist Louis de Carné (1804-1876)<sup>391</sup> im Jahr 1841 in der *Revue des deux mondes* gegen die „Publications démocrates et communistes“ von Lamennais, Constant, Pillot, Proudhon und Louis Blanc:

Die harmonische Moral, deren Prinzip Charles Fourier auf die Übereinstimmung und Unschädlichkeit der Leidenschaften zu stützen vorgab, die von Saint-Simon auf die Klassifikation nach Fähigkeiten gegründete Hierarchie, die Projekte der Gleichmacherei, die Angriffe auf das Eigentum, der Anspruch der Frauen auf politische Gleichheit, die sozialen

---

<sup>387</sup> Heine, *Lutezia*, 269.

<sup>388</sup> Proudhon, *Correspondance*, Bd. 2, 131.

<sup>389</sup> Vgl. dazu auch Pillot, *Histoire des égaux*, 50, wo Religion und Königtum gleichgesetzt werden: „[...] *le joug de la religion n'est fait que pour les sots, et celui de la royauté que pour les lâches* [...]“ Proudhons Verhältnis zur Religion war jedoch komplexer, als dies oft dargestellt wird. Siehe dazu Lubac, *Proudhon* und Vincent, *Proudhon*, bes. 33-78.

<sup>390</sup> Proudhon, *Création*, 35.

<sup>391</sup> Carné hatte 1829 *Le Correspondant* gegründet, eines der wichtigsten Sprachrohre für liberale Katholiken und gemäßigte Royalisten. Er wirkte zudem am *Journal des débats* und der *Revue des deux mondes* mit. Von 1839 bis 1846 war er Mitglied der Abgeordnetenkammer und wurde 1863 durch die Unterstützung der Gegner des Zweiten Empire in die Académie française gewählt, indem er sich gegen Emile Littré durchsetzen konnte. In enger Verbindung mit der katholischen Soziallehre war er nach der Februarrevolution ein Mitbegründer der Société d'économie charitable und der Société internationale des études pratiques d'économie sociale.

Utopien und die progressiven Religionen werden schon seit Langem die Liste der menschlichen Verrücktheiten und Waghalsigkeiten haben wachsen lassen [...].<sup>392</sup>

Insbesondere die blasphemische Leugnung des Privateigentums und die revolutionäre Blutrünstigkeit sind es, die Carné in den Schriften Constants anprangert.<sup>393</sup> Eine Kritik, die Victor Considerant dazu veranlasste, Constant in Schutz zu nehmen, sich jedoch gleichzeitig von den „verdammenswerten“ Gedanken zu distanzieren, die sich in seiner *Bible* fänden.<sup>394</sup>

Es lohnt sich, Carnés Artikel mit einer anderen Einschätzung zu vergleichen, die 1841 zeitgleich mit Leroux' „Aux Politiques“ in der *Revue Indépendante* erschien. Unter dem Pseudonym Jacques Dupré veröffentlichte dort Théophile Thoré (1807-1869) einen Artikel „Du Communisme“. Thoré, ein bedeutender radikaler Republikaner und Kunstkritiker, der auch mit Alphonse Esquiros befreundet war und eng mit ihm zusammenarbeitete,<sup>395</sup> argumentierte, dass der Kommunismus eine Lehre des Übergangs zwischen der Zerstörung des Alten und der Schaffung des Neuen sei. Aus diesem Grunde sei er identisch mit dem Pantheismus:

Der absolute Kommunismus ist in der Politik das gleiche wie der Pantheismus in der Religion. Wenn die alte Form einer Religion zugunsten der ewigen und progressiven Religion zerstört wird, kehrt man zur konfusen Einheit zurück, die die Verneinung der alten Unterscheidungen Gottes ist, das heißt des Dogmas. [...] Der Kommunismus ist deshalb wahrhaftig die Politik des Pantheismus.<sup>396</sup>

Sowohl Kommunismus als auch Pantheismus betrachtete Thoré keineswegs als etwas Positives, sondern als eine zwar berechnete, aber unvollkommene Transition, deren Nutzen in der Zerstörung bestehe, nicht aber in der konstruktiven Begründung von etwas Neuem. Der Kommunismus sei „wahr als Gefühl, falsch als Lehre“ und drücke lediglich eine Negation der aktuellen Gesellschaft aus, ein übertriebenes Verständnis der Gleichheit ohne notwendige Hierarchien.<sup>397</sup> Thoré unterschied letztendlich zwischen drei „Graden in der geistigen Entwicklung des 19. Jahrhunderts“: 1) Diejenigen, die noch dem alten religiösen und sozialen Regime anhängen, „Katholiken und Feudale, die das 18. Jahrhundert und die Revolution“ zurückwiesen. 2) Diejenigen, die „inmitten dieser großen religiösen

---

<sup>392</sup> Carné, „Publications démocrates et communistes“, 737.

<sup>393</sup> Ebd., 731f.

<sup>394</sup> *La Phalange*, 10. September 1841, 86f.

<sup>395</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 39ff. und 168ff. Siehe auch das Kapitel „Les Communistes, Babouvistes, Socialistes, etc.“ in Thoré, *Vérité*, 20-29. Diese Broschüre war im Vorjahr erschienen und rief die verschiedenen sozialreformerischen Bewegungen zur Einheit eines *parti démocratique* auf.

<sup>396</sup> Dupré, „Du Communisme“, 338f. Man beachte die Parallele zu Leroux' Kategorie des „absoluten Sozialismus“.

<sup>397</sup> Ebd., 341-344. Diese Kritik ist derjenigen von Lorenz von Stein nicht unähnlich. Es muss in diesem Kontext angemerkt werden, dass Thoré im Jahr 1841 das Gros der Kommunisten noch als Atheisten und Materialisten wahrnehmen konnte – eine christliche Identität setzte sich erst im Laufe der 1840er Jahre unter ihnen durch.

und politischen Zerstörung“ der Negation verhaftet blieben, dem philosophischen und sozialen Materialismus: die Liberalen und Kommunisten. 3) Diejenigen, die wissen, dass „diese gewaltige Ruine notwendig gewesen ist für eine großartigere Konstruktion“, und die in diesem Moment der Erneuerung hoffnungsvoll daran arbeiten würden. Die Nachbarschaft zu Leroux' Artikel „Aux Politiques“ impliziert, welche Richtung damit gemeint ist.<sup>398</sup>

Anhand dieser unterschiedlichen Außenperspektiven auf die untereinander zerstrittenen Kommunisten wird deutlich, welche zentrale Rolle die verschiedenen, meist christlich orientierten Vorstellungen von Religion im Entstehungskontext des Kommunismus gespielt haben. Es lässt sich bemerkenswerter Weise feststellen, dass eine anfängliche Dominanz atheistisch-materialistischer Theorien nach 1840 innerhalb weniger Jahre einem wachsenden christlichen Selbstverständnis der meisten Kommunisten weichen musste, und dass sich der Materialismus von Kommunisten wie Dézamy von Anfang an keineswegs religionsfeindlich verhalten musste. Wie bereits mehrmals angedeutet wurde, zählte Constants *communisme néo-catholique* zu den radikalsten religiösen Spielarten, die am bewegten sozialistischen Diskurs der frühen 1840er Jahre teilnahmen. Mit seiner *Bible de la liberté* trat Constant zu einem Zeitpunkt auf die politische Bühne, als die verschiedenen kommunistischen Lager zutiefst untereinander zerstritten waren. Er ist somit im Zentrum der sich festigenden kommunistischen Identität zu verorten und trug dazu bei, ihr die dezidiert religiöse Prägung zu verleihen, die sie Anfang der 1840er Jahre mehr und mehr bestimmte.

## 2.4. Schlussfolgerungen

Die verschiedenen sozialistischen Theorien vor 1848 zeichnen sich vor allem durch das Streben nach der Regeneration einer als fragmentiert wahrgenommenen postrevolutionären Gesellschaft aus. In ihnen tritt immer wieder der Wunsch nach *association* hervor, nach Harmonie und der Herstellung einer universellen Einheit als Resultat einer allumfassenden Wissenschaft, die eine Synthese aus Religion, Wissenschaft und Philosophie herbeiführen werde. Auf diesem Wege wollten viele Sozialisten eine religiös fundierte ideale Gesellschaft begründen, ein irdisches Paradies, wo Künstlern eine priesterliche Funktion zukommen sollte. Zu Aufklärung und Revolution hatten die Sozialisten ein komplexes, sehr ambivalentes Verhältnis. Einerseits betrachteten sie sich als die Erben der aufklärerischen Vernunft- und Religionsdiskurse: als diejenigen, die ihre Gegner als *hommes du passé* bezeichneten und nach der Perfektibilität der Menschheit strebten. Andererseits ist wiederholt

---

<sup>398</sup> Leroux verwendete rekurrenzt selbst oft auf den Pantheismus-Vergleich, um den Übergangscharakter seiner Epoche zu beschreiben.

deutlich geworden, mit welcher Heftigkeit viele Sozialisten die Aufklärung und die Revolution kritisierten. Die Erinnerungen an die revolutionäre Gewalt und die Revolutionskulte der Vernunft und des Höchsten Wesens wurden von ihnen mit Graus diskutiert.<sup>399</sup> Zwar stimmten sie in die Kirchen- und Kleruskritik des 18. Jahrhunderts ein, sahen in Rationalismus und Materialismus jedoch die großen Übel, in deren Folge Individualismus und Egoismus die Gesellschaft in Ruinen hinterlassen haben. Diese außerhalb der Kirchenstrukturen und der überlieferten christlichen Dogmen stattfindende Suche nach einer postrevolutionären Gesellschaftsordnung und dem dortigen Platz der Religion schuf die Voraussetzung für eine lebhaftere religiöse Pluralisierung, die unter der Julimonarchie ab 1830 an Dynamik gewann.<sup>400</sup>

Diese Entwicklungen stehen im starken Kontrast zu Säkularisierungsnarrativen, die infolge von Aufklärung und Revolution eine fortschreitende Trennung von Wissenschaft und Religion verzeichneten. Im postrevolutionären Frankreich lässt sich auf breiter Ebene nach 1800 die exakt gegenteilige Tendenz verzeichnen. Die von ihnen artikulierte religiöse Identität wurde von späteren Kommentatoren aufgrund ihres „rationalen“ Anspruchs oftmals schlichtweg nicht mehr als „Religion“ wahrgenommen. So warf der Historiker Donald G. Charlton (\*1925) die Frage auf, ob „Religion rationaler werden kann, ohne aufzuhören Religion zu sein“ und kam bezüglich der Sozialisten zu dem Schluss, dass „ihre dargelegten Überzeugungen entweder unwissenschaftlich und sogar irrational oder (nach normalen Kriterien) nicht-religiös oder beides“ gewesen seien.<sup>401</sup> „Normale Kriterien“ sind jedoch stets vom historischen Kontext abhängig. In den Debatten zu Beginn des 19. Jahrhunderts ging es genau darum, zu bestimmen, was Zuschreibungen wie „irrational“, „unwissenschaftlich“ oder „religiös“ überhaupt bedeuten sollten.

Nicht ohne Grund wurde der Sozialismus vor 1848 bisher am ausgiebigsten von der Romantikforschung behandelt. Die französische Romantik spiegelte diese Tendenzen mit großer Intensität wider und stand selbst in einem komplexen Austauschprozess mit einer jungen Generation von Sozialreformern. Die Vorreiter der französischen Romantik waren einerseits Ideengeber vieler Sozialisten, wurden umgekehrt aber auch entschieden von den neuen sozialreformerischen Ideen mitgerissen. Dies ist das wichtigste Gravitationsfeld, in dem sich die unterschiedlichsten sozialreformerischen, aber auch neokatholischen und anderen Ideen versammelten. Das Sammelsurium an verschiedenen Bezeichnungen und Einordnungsversuchen, das die hier vorgestellten Forschungsansätze angeboten haben,

---

<sup>399</sup> Die gilt für die Revolutionskulte des Höchsten Wesens und der Vernunft, sowie für die Phase der „Dechristianisierung“, die sehr wohl zu einer Destabilisierung der Kirchen, nicht aber zu einem Verschwinden von Religion führte. Siehe hierzu auch Vovelle, *Revolution* und Aston, *Religion and Revolution*.

<sup>400</sup> Siehe hierzu Despland, *Emergence*, 21-126 und Collingham, *July Monarchy*, 303-317. Problematisch ist an diesen Studien, dass sie sich lediglich auf die Entwicklungen innerhalb der etablierten kirchlichen Religionsgemeinschaften konzentrieren. Einen breiteren Fokus nimmt Prothero, *Religion*, 1-42 ein.

<sup>401</sup> Charlton, *Secular Religions*, 212f.

verdeutlicht die Diffusität dieser Zusammenhänge: *socialisme romantique, romantisme social, utopie pseudo-scientifique, démocratie humanitaire, socialisme mystique, évangélique* oder *prophétique*. Nicht zuletzt ist dieser Wirrwarr darauf zurückzuführen, dass der Begriff der „Romantik“ in der Forschung selbst stark umstritten ist.<sup>402</sup> Insofern gilt es stets zu bedenken, dass es sich weder bei „Romantik“ noch bei „Sozialismus“ um fest eingrenzbar Strömungen handelte, sondern dass die unterschiedlichsten Individuen und Ansichten unter diesen Bezeichnungen versammelt werden können. Verkompliziert wird dies durch das Hinzukommen der Bezeichnung „Kommunismus“, deren sinnvolle Abgrenzung von „Sozialismus“ bis heute sehr unklar ist. Im Kontext dieser Arbeit werden daher beide Bezeichnungen bezogen auf ihre jeweiligen Verwendungen in den Quellen verwendet, wobei die Diffusität ihrer Bedeutung stets bedacht werden muss. Als Überbegriff wird daher häufig die Bezeichnung „Sozialreform“ bezeichnet werden.

Außer Frage steht, dass seit der saint-simonistischen Religionsschöpfung die hier geschilderten Ideen von einer Großzahl der verschiedensten Sozialreformer aufgegriffen und weiterentwickelt worden sind. Auch wenn marxistisch geprägte Forscher diese Entwicklung heruntergespielt haben, lässt sich nicht von der Hand weisen, dass es sich beim *Nouveau Christianisme* um die erfolgreichste Schrift Saint-Simons handelte, und dass die saint-simonistische Bewegung erst nach ihrer Identifikation als Religion so rapide expandierte, dass sie „tausende Männer und Frauen von den Füßen fegen“ konnte.<sup>403</sup> Von Forscher wie Durkheim und Musso konnte gezeigt werden, dass Religion von Anfang an eine kontinuierlich zentrale Stellung in der intellektuellen Entwicklung Saint-Simons eingenommen hatte, deren Fortführung durch seine Anhänger weitaus weniger extravagant und widersprüchlich erscheint als es oft behauptet worden ist. Fakt ist, dass im Laufe der 1830er Jahre der französische Sozialismus eine zunehmend religiöse Prägung erfuhr, die in den 1840er Jahren zur vollen Entfaltung kam. Der in diesem Zeitraum entstandene Kommunismus, der aus heutiger Perspektive nur selten in einen religiösen Zusammenhang gestellt werden würde, hat in diesem Zuge eine bisher zu wenig beachtete religiöse Identität angenommen, zu deren radikalsten Ausdrücken die Gedanken Constants zählten. Doch selbst ein deklariertes „Materialist“ wie Dézamy bezeichnete den Kommunismus als einzig wahre rationale Religion und wusste sich auf Christus, Moses und Zoroaster, auf Neuplatoniker und Gnostiker zu berufen.

Es wurde häufig argumentiert, dass verschiedene Sozialreformer nur deswegen eine religiöse Identität angenommen haben, um Anhänger unter den einfachen Bevölkerungsschichten anzuziehen. Jedoch lässt sich die große Attraktivität von Religion eben nicht nur bei „rückständigen“ Arbeitern und Bauern verzeichnen, sondern bei den hochgebildeten Ingenieuren, Naturwissenschaftlern und Intellektuellen,

---

<sup>402</sup> Engler, *Französische Romantik*, bes. 11-37.

<sup>403</sup> Lichtheim, *Origins*, 54.

aus denen sich bereits die Saint-Simonisten zusammensetzten. Ein Blick in das historische Quellenmaterial zeigt schnell, dass eine rein pragmatische Deutungsweise der sozialistischen Religiosität weit verfehlt ist. Wie Bénichou in seinen umfangreichen Arbeiten hat zeigen können, war der Glaube an ein borstehendes neues religiöses Zeitalter, an eine Synthese aus Religion und Wissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts weit verbreitet. In diesem Kontext muss die sozialistische Religiosität betrachtet werden. Im Gegensatz zu späteren sozialistischen Theoretikern konzentrierten sich die meisten Sozialisten vor 1848 nicht auf ökonomische oder politische Aspekte, um die postrevolutionäre Gesellschaft zu reformieren, sondern auf religiöse Aspekte. Ihr Fokus ruhte auf der Vision einer radikal neugestalteten Menschheit, die sich nur durch eine universelle, vollkommene Religion werde verwirklichen lassen.



LA FOIRE AUX IDEES, DESSINEE PAR BERTALL, PROFESSEUR DE PROTHESE COMIQUE.



*Drelin-din-din! Drelin-din-din! din!! don!!! din-don! din-don!!... puf! peuf!! pouf!! entrrrrrrrez, entrrrrrrrez! suivez, suivez la foule! c'est l'instant, c'est le moment, profitez-en, ces farces ne dureront pas longtemps.....*

Abbildung 4: Der „Trödelmarkt der Ideen“.



### 3. Sozialismus und Esoterik

L'hérésie du passé, le communisme d'aujourd'hui, c'est le cri des entrailles affamées et du cœur désolé, qui appelle la vraie connaissance, la voix de l'esprit, la solution religieuse, philosophique et sociale du problème monstrueux suspendu depuis tant de siècles sur nos têtes.<sup>404</sup>

George Sand

Unabhängig davon, ob man der These von der religiösen Prägung des Entstehungskontextes von Sozialismus und Kommunismus zuzustimmen geneigt ist, waren sich bisher auch die kritischsten Beobachter darin einig, dass die Sozialisten der 1830er und 1840er Jahre auf den Grundlagen der Lehren Saint-Simons und Fouriers eine oft als „mystisch“ bezeichnete Form der Religiosität begründet haben. Bekanntlich polemisierten Engels und Marx gegen den „Mystizismus“ ihrer französischen Vorgänger, und sie stellten dabei keinesfalls eine Ausnahme dar. So sah sich Karl Grün dazu veranlasst, Pierre Leroux als „Theosoph“ zu bezeichnen,<sup>405</sup> Lorenz von Stein ordnete die Schriften Constants, Esquiros' und Pecqueurs einem „theosophischen Sozialismus“ zu,<sup>406</sup> und Louis Reybaud hatte schon Ende der 1830er Jahre von „theosophischen“ und „illuministischen“ Einflüssen auf die Sozialisten gesprochen. Es lässt sich also verzeichnen, dass Zeitgenossen den Sozialismus mit Bezeichnungen wie *mysticisme*, *théosophie* oder *illuminisme* in Verbindung brachten. Dies wirft die Frage auf, inwiefern tatsächliche Beziehungen zwischen den sozialistischen Strömungen und denjenigen bestanden haben könnten, die man heute der „Esoterik“ zurechnet.

Immerhin wurde dieser Zusammenhang auch von einem Zeitgenossen im Jahr 1853 hergestellt – bemerkenswerter Weise also noch vor der Veröffentlichung der Schriften Eliphas Lévis. So definierte *Dictionnaire universel* das Wort *ésotérisme* als „ein philosophisches Ensemble einer geheimen Lehre,

---

<sup>404</sup> Sand, *Jean Zyska*, 25.

<sup>405</sup> Grün, *Soziale Bewegung*, 105-111, bes. 106: Dort heißt es, durch *De l'humanité* „geht derselbe theosophische Geist, die gelehrte Fortsetzung des Nouveau christianisme, im Gewande einer eben so ästhetischen als klaren Darstellung hindurch. Selbst die Theosophie wird bei den Franzosen schön und klar.“

<sup>406</sup> Stein, *Geschichte*, Bd. 2, 421-427.

die nur Mitgliedern mitgeteilt wird.“ Es heißt weiterhin: „Eine Fraktion der Saint-Simonisten wollte aus dem erhabenen Teil ihrer Lehre eine Art Esoterik (*ésotérisme*) machen.“<sup>407</sup> Der Herausgeber des Wörterbuchs war Maurice La Châtre (1814-1900), Sozialist und späterer Verleger von Karl Marx.<sup>408</sup> Die Selbstverständlichkeit, mit der La Châtre die Lehre der Saint-Simonisten als „Esoterik“ bezeichnete, ist erstaunlich.

Lässt sich angesichts all dieser Anhaltspunkte also sagen, dass es „esoterische“ Sozialisten gab? Um dieser Frage nachgehen zu können, bedarf es zunächst eines Blickes auf die rezente Forschungsliteratur. Im Kontext der Romantikforschung wurde seit Auguste Viatte diskutiert, dass es enge Verschränkungen zwischen Romantik, Sozialismus und „Mystik“ gegeben habe, ja dass Romantik und Sozialismus sogar eine gemeinsame Wurzel im „Illuminismus“ des ausgehenden 18. Jahrhunderts gehabt haben. Manche Forscher haben daher von einem *socialisme mystique* gesprochen, der zwischen 1830 und 1848 eine gewichtige Rolle in Frankreich gespielt habe, jedoch hat sich bisher keine Studie explizit diesen Spielarten des Sozialismus gewidmet und offengelegt, warum sie diese Bezeichnungen überhaupt für angemessen hielt. Daher sollen in einem zweiten Schritt die Studien zeitgenössischer Beobachter herangezogen werden, in denen die Sozialisten aus unterschiedlichen Perspektiven mit *mysticisme*, *illuminisme* oder *théosophie* in Verbindung gebracht wurden. Dabei wird deutlich werden, dass der Sozialismus in jenen Studien als Teil einer Häresiegeschichte gesehen worden ist, die im vorigen Kapitel bereits in der Arbeit Karl Kautskys angeklungen ist. Ein dritter Schritt wird zeigen, dass jene Einschätzungen darauf beruhten, dass sich zahlreiche Sozialisten tatsächlich auf „mystische“ oder „theosophische“ Autoren beriefen. Dabei soll zunächst der Kontext betrachtet werden, in dem Leroux auf das Wort *ésotérisme* Bezug nahm. Daraufhin gilt es, einige der „mystischen Sozialisten“ aus den Reihen der Fourieristen und Saint-Simonisten zu betrachten, um in einem finalen Schritt zentrale Aspekte herausarbeiten zu können, anhand derer die sozialistische Rezeption „mystischer“, „illuministischer“ oder „theosophischer“ Autoren erklärt werden kann.

---

<sup>407</sup> La Châtre (Hg.), *Dictionnaire universel*, Bd. 1, 1446: „ESOTÉRISME, s. m. (du gr. *isotheo* [ἰσοθεω], je fais entrer). Philos. Ensemble des principes d’une doctrine secrète, communiquée seulement à des affiliés. *Une fraction des saint-simoniens voulait faire de la partie élevée de leur doctrine une sorte d’ésotérisme.*“ Hervorhebungen und Klammer im Original. Vgl. dazu Laurant, *Esotérisme*, 133. Das Wörterbuch erschien 1853 und nicht 1852, wie bei Laurant angegeben.

<sup>408</sup> Die politische Ausrichtung des Wörterbuchs wird schon auf der Titelseite deutlich. Dort heißt es, die Artikel basierten auf den Werken von u.a. Arago, Blanqui, Chateaubriand, Dumas, Quinet, Saint-Hilaire, Girardin, George Sand, Lamartine, Lamennais, Michelet, Nodier, Pelletan, Owen, Proudhon, Sue und Hugo – eine vielsagende Mischung aus Sozialreform und Romantik.

### 3.1. Forschungsperspektiven

#### 3.1.1. Romantik, Mystik und Sozialismus

Vonseiten der Romantikforschung nahm man schon früh ein Verhältnis von Mystik und Sozialismus an, das im Kontext der Romantik plausibilisiert worden ist. Bereits in den kritischen Pionierarbeiten von Ernest Seillière ist von einer engen Verschränkung von *romantisme* und *socialisme* die Rede, die vor dem Hintergrund des der Romantik inhärenten *mysticisme* erklärt wurde. Romantik und Mystik seien prinzipiell identisch, jedoch handele es sich um eine „naturalistische“ Mystik, die mit der christlichen Tradition gebrochen habe.<sup>409</sup> In den Augen Seillières war Mystik unlösbar mit Irrationalismus verbunden, weswegen er die Romantik als einen *imperialisme irrationnel* betrachtete, eine vor allem in den Schriften Rousseaus wurzelnde „Rebellion des Gefühls gegen die Vernunft“.<sup>410</sup> Diese irrationalen Tendenzen haben sich im Laufe des 19. Jahrhunderts besonders deutlich im *socialisme romantique* geäußert, dessen Großvater Rousseau, dessen Väter Fourier und Saint-Simon gewesen seien, und der sich in anderen Formen auch in den Lehren Babeufs und Owens finden ließe.<sup>411</sup> Die Äquivalentsetzung von *mysticisme*, *romantisme* und *socialisme* blieb in den Schriften Seillières allerdings weitgehend diffus, was sich auch in einer oft verwirrenden Terminologie niederschlug.<sup>412</sup> Ungeachtet dessen übte

---

<sup>409</sup> Seillière, *Religion romantique*, 3-63, siehe auch Poulat, „Esotérisme romantique“, 19. Interessant ist hier ein Vergleich mit Adler, *Geschichte*, Bd. 1, 93-96, wo die Mystik „als Ausgangspunkt kommunistischer und anarchistischer Theoreme“ diskutiert wird. Exemplarisch untersuchte Seillière dieses Verhältnis von Mystik, Romantik und Sozialismus anhand des Werkes von George Sand, die in besonderem Maße vom *socialisme* Lamennais' sowie vom *communisme* Leroux' beeinflusst worden sei: Seillière, *George Sand*, 147-250. Der Autor differenziert in diesem Kontext zwischen einem *mysticisme social*, *passionnel* und *esthétique*. Eine analoge Analyse findet sich in Seillière, *Religion romantique*, 112-158 im Zusammenhang mit Schiller. Es sei auffällig, wie es in Seillière, *George Sand*, 150f. heißt, dass die ersteren beiden, „die politische Unordnung und die fleischliche Unordnung“, stets Hand in Hand gingen. Dies zeige sich in der christlichen Geschichte beispielsweise bei den Gnostikern und Katharern. Heute sei der „Quietismus Rousseaus“ bestimmend. Vgl. dazu auch Seillière, *Du quiétisme au socialisme romantique*.

<sup>410</sup> Seillière, *Mal romantique*, I-VII, hier III. Neben ihrer „Irrationalität“ zeichne sich die Romantik vor allem durch ihren extremen „Individualismus“ oder „Egotismus“ aus: ebd., I-XIII. Kritisiert wird hier wohlgermerkt lediglich der „irrationale“, „exzessive“ Individualismus der Romantiker, demgegenüber ein rationaler, gereifter Imperialismus etabliert werde müsse. Siehe hierzu ebd., LXXIff. Dies ist wohlgermerkt dem Selbstverständnis der Sozialisten jedoch diametral entgegengesetzt: „Sozialismus“ sollte das genaue Gegenteil von Individualismus beschreiben und sich durch einen dezidiert rationalen, wissenschaftlichen Charakter auszeichnen.

<sup>411</sup> Ebd., 1f.

<sup>412</sup> *Socialisme mystique*, *socialisme romantique*, *mysticisme social* und *mysticisme romantique* sind nur einige Beispiele. Vgl. etwa ebd., X-LXXVII und Seillière, *George Sand*, 175. Besonders problematisch ist Seillières scharfe Trennung zwischen Rationalität und Irrationalität, die zu einer sehr selektiven Behandlung des Quellenmaterials führte. Auch waren seine Schriften von einer polemischen Auseinandersetzung mit der politischen Situation seit 1900 geprägt. Das komplexe, nicht pauschal negative Verständnis von Sozialismus in den Arbeiten Seillières und seine intensive Beschäftigung mit zeitgenössischen sozialistischen Strömungen können hier nicht diskutiert werden. Besonders aufschlussreich ist dafür Seillière, *Socialisme rationnel* und Seillière, *Introduction*, 239-314.

die primäre These Seillières, dass sowohl die Romantik als auch der „romantische Sozialismus“ dieselbe „mystische“ Wurzel gehabt haben, einen maßgeblichen Einfluss auf die Forschung aus.<sup>413</sup>

Andere Arbeiten, wie eine von Georges Brunet verfasste kurze Abhandlung über den *Mysticisme social de Saint-Simon* (1925), unterstrichen diese Einschätzung. Brunet erkannte darin die zentrale Bedeutung und Stringenz der religiösen Gedanken Saint-Simons und betrachtete kursorisch die dahinter stehenden Einflüsse.<sup>414</sup> Diese verortete er allerdings nicht in einem ausschließlich romantischen Kontext, sondern vor dem Hintergrund wissenschaftlicher und philosophischer Theorien des 18. Jahrhunderts, wie sie von solch unterschiedlichen Autoren wie Diderot, Bonnet, de Bonald, de Maistre und Chateaubriand vertreten worden sind. Man dürfe Saint-Simons jedoch nicht einfach als ein Produkt des 18. Jahrhunderts betrachten, sondern müsse seine besondere „Intuition“ berücksichtigen, deren Quelle ein „wahrhaftig mystischer Glauben“ sei.<sup>415</sup> Zwar befand auch Brunet, dass die Anhänger Saint-Simons seine Ideen „kontaminiert“ und entgegen seinen ursprünglichen Ansichten weiterentwickelt haben, doch sieht er im Gegensatz zu den obig behandelten marxistisch geprägten Kritikern den „Mystizismus“ nicht etwa als Folge dieser Verfälschung, sondern als *Ursprung* der Lehren Saint-Simons.<sup>416</sup> Auf diese Weise führte Brunet eine dezidiert ahistorische Dimension in den Entstehungskontext des Sozialismus ein, die in der mystischen Intuition Saint-Simons begründet wurde.

Der erste historisch kontextualisierende Ansatz, der von besonderer Relevanz für die Frage nach einem „mystischen Sozialismus“ ist, findet sich noch heute in den wegweisenden Studien von Auguste Viatte über *Les sources occultes du romantisme* (1928). Im Gegensatz zu Seillière und Brunet konzentrierte sich Viatte nicht auf die Bezeichnung „Mystik“, sondern setzte es sich zum Ziel, den Einfluss von „Illuminismus“ und „Theosophie“ auf die französische Romantik zu belegen. Vor dem Hintergrund der damals diametral entgegengesetzten Forschungsmeinungen über die Romantik stellte er fest, dass es „mehrere Romantiken“ gegeben habe, die katholisch, protestantisch oder naturalistisch gewesen sein konnten – ihnen allen sei aber eine „illuministische Quelle“ gemeinsam.<sup>417</sup> Viatte war sich des

---

<sup>413</sup> Dies betrifft auch die französische Soziologie, zumal Seillière Philosophie in Heidelberg studiert hatte und eine bedeutende Rolle für die Rezeption deutscher philosophischer und soziologischer Texte in Frankreich spielte. Sein unmittelbarer Einfluss findet sich in den Arbeiten Thiberts und Hunts.

<sup>414</sup> Brunet, *Mysticisme social*, 49-125.

<sup>415</sup> Ebd., 104-112. Brunet beruft sich hier auf Henri Bergsons Konzept der philosophischen Inspiration.

<sup>416</sup> Hier wird vor allem der Glaube an ein bevorstehendes goldenes Zeitalter genannt – ein Motiv, das wohlgemerkt erst von den Saint-Simonisten verwendet worden ist, laut Brunet aber das Denken Saint-Simons am besten ausdrücke: ebd., 112. Dies wirft die Frage auf, ob Brunet zu Recht die saint-simonistischen Lehren so einfach als „Kontamination“ abtun konnte. Leider setzt sich Brunet nicht mit der Rezeption Saint-Simons auseinander, auf die er lediglich verweist. Mit seinem Denken habe Saint-Simon einen beträchtlichen Einfluss auf das 19. Jahrhundert ausgeübt, auf den Positivismus, auf Akteure wie Cabet, Lamennais und Leroux, auf den sozialen und liberalen Katholizismus ebenso wie auf den „christlichen Sozialismus“. Siehe ebd., 118-124.

<sup>417</sup> Viatte, *Sources*, Bd. 1, 7f. Vgl. auch ebd., Bd. 2, 276.

Umstands bewusst, dass die von ihm verwendeten Kategorien alles andere als klar gewesen sind: Sowohl *illuminisme* als auch *théosophie* werden höchst unterschiedlich verstanden, was nicht zuletzt dem Einfluss „der Gläubigen von Madame Besant“ geschuldet sei.<sup>418</sup> Doch schon Zeitgenossen haben im 18. und 19. Jahrhundert Probleme damit gehabt, ihren Inhalt zu bestimmen. Viatte entschloss sich also, sich auf diejenigen „Sekten“ zu beschränken, die „durch eine innere Kontemplation die Kommunikation mit einer höheren Welt“ aufnehmen wollten – Strömungen, die er unter dem Namen *occultisme* fasste und häufig als „mystisch“ bezeichnete.<sup>419</sup>

Anhand einer beeindruckenden Anzahl von oft nicht edierten Quellen gelang es Viatte, das komplexe und verflochtene Netzwerk von Individuen, Gruppierungen und Geheimgesellschaften zu skizzieren, das zum Ende des 18. Jahrhunderts einen beträchtlichen Einfluss ausübte und unter dem Empire die Entstehung der französischen Romantik prägte.<sup>420</sup> Die Vertreter dieses „Illuminismus“ waren für Viatte solch unterschiedliche Persönlichkeiten wie Fabre d’Olivet, Swedenborg, Saint-Martin, Martines de Pasqually, Willermoz, Dutoit-Membrini, Lavater, Kirchberger, Jung-Stilling, de Maistre oder Pernety. Ihre Gedanken entwickelten sich nicht nur in einzelnen Publikationen und Korrespondenzen, sondern fanden vor allem durch die blühende Salonkultur des ausgehenden 18. Jahrhunderts weite Verbreitung.<sup>421</sup>

In den Jahren vor 1820 verzeichnete Viatte eine wahre „Renaissance des Illuminismus“, deren Metaphysik zur „Funktion sozialer Utopien“ wurde.<sup>422</sup> Die Suche nach einem „neuen Glauben“, die für jene Zeit charakteristisch gewesen sei, hätte durch den Einfluss illuministischer Gedanken zur Entstehung des „mystischen Sozialismus“ geführt.<sup>423</sup> Diesen Zusammenhang präziserte Viatte in seiner daran anknüpfenden, 1942 erschienenen Studie über *Victor Hugo et les illuminés de son temps*. Darin situierte er das Leben und Werk Hugos im historischen Kontext des „Illuminismus“, wie er sich im 19. Jahrhundert in Frankreich entwickelt habe. Vier Felder wurden von Viatte diskutiert: Die Ablösung des Magnetismus durch den Spiritismus; die kontemporäre Swedenborg-Rezeption; die *illuminés socialistes*; und die „Theokraten und Demagogen“. Viatte konnte zeigen, dass diese religiösen Bewegungen eng mit kontemporären politischen Bewegungen verflochten, oft sogar mit ihnen identisch waren. Vor allem magnetistische und swedenborgianische Elementen, sowie die Lehren

---

<sup>418</sup> Gemeint ist die Theosophische Gesellschaft.

<sup>419</sup> Viatte, *Sources*, Bd. 1, 9f.

<sup>420</sup> Viatte kritisierte den schlechten Forschungsstand zu diesem Themengebiet und bezog sich dabei auch auf die in Kapitel 2.2.1 dargestellte Literatur, siehe ebd., 12f.

<sup>421</sup> Ebd., 152-231.

<sup>422</sup> Ebd., Bd. 2, 268.

<sup>423</sup> Ebd., 274

eines Saint-Martin oder Martines de Pasqually hätten demnach einen Einfluss auf den „mystischen Sozialismus“ gehabt.<sup>424</sup>

Mit seinen Studien, die beispielsweise für die Arbeiten Antoine Faivres eine wichtige Grundlage bildeten, trug Viatte maßgeblich dazu bei, die Bezeichnung „Illuminismus“ und die mit ihr verbundenen Bezeichnungen „Theosophie“, „Mystik“ und „Okkultismus“ in der Forschung zu etablieren. Vor allem aber legte er dar, dass der „mystische Sozialismus“ der Julimonarchie auf dieselben illuministischen Wurzeln zurückzuführen sei wie die Romantik. Romantik und Sozialismus wurden auf diese Weise, ähnlich wie zuvor von Seillière, in enger Verschränkung mit ihren religiösen Ursprüngen im 18. Jahrhundert beschrieben.

In den folgenden Jahrzehnten wurden diese Einflüsse in den sozialistischen Diskursen vor 1848 oft erwähnt, aber kaum systematisch untersucht. Evans stellte beispielsweise fest, dass es von großem Interesse wäre, die Verwandtschaft des Saint-Simonismus oder Fourierismus mit dem „okkulten Denken“ zu untersuchen und „die Rolle des Irrationalen im Werk gewisser Sozialisten der romantischen Epoche“ zu unterstreichen, ohne jedoch „die Sozialisten mit den *illuminés* zu verwechseln“.<sup>425</sup> Manuel verzeichnete im Denken Saint-Simons signifikante Einflüsse der „Mystiker der vorrevolutionären Jahrzehnte, besonders der *illuminati*“ – gelegentlich habe Saint-Simon „seine religiöse Lehre mit apokalyptischen Visionen“ ausgeschmückt, die in „ihrem affektierten Stil“ geschrieben seien.<sup>426</sup> Donald G. Charlton verortete die „sozialen Religionen“ des 19. Jahrhunderts – diejenigen Saint-Simons und der Saint-Simonisten, diejenige Leroux' und Lamennais', Fouriers und der Fourieristen, sowie diejenige Comtes – im Kontext eines religiösen Wiedererwachens, das nach 1800 die Suche nach säkularen „Ersatzreligionen“ nach sich gezogen habe. Jene Suche sei vom Gefühl angetrieben worden, dass das dahergebrachte Christentum, und der Katholizismus im Besonderen, den Ansprüchen der Zeit nicht mehr genügt habe.<sup>427</sup> „Okkultismus“, schrieb Charlton im Anschluss an Viatte, habe an diesem neu erwachenden religiösen Enthusiasmus einen Anteil gehabt und sei daher im selben historischen Kontext zu verorten.<sup>428</sup>

---

<sup>424</sup> Viatte, *Victor Hugo*, 55-77. Als Beispiele werden neben Saint-Simon und Fourier vor allem Enfantin, Leroux, Reybaud und die Fourieristen Jean Journet, Just Muiron und Julien Le Rousseau herangezogen. Viattes Betrachtungen sind kursorisch, sein Stil anekdotisch und stets sarkastisch, weswegen sich der Martinist Robert Amadou in *Occultisme*, IX darüber beschwerte, dass Viatte „die okkulten Wurzeln der Romantik ins Lächerliche gezogen“ habe. Dies ist hinsichtlich seiner Studie von 1928 übertrieben, doch fällt es tatsächlich schwer, bestimmte Kapitel von *Victor Hugo* zu lesen, ohne zu lachen.

<sup>425</sup> Evans, *Socialisme*, 197. Vgl. dazu aber 207, wo Evans – wie bereits angesprochen wurde – dahingegen den „rationalen“ Charakter der Romantik hervorheben wollte.

<sup>426</sup> Manuel, *New World*, 123.

<sup>427</sup> Charlton, *Secular Religions*, bes. 65-95.

<sup>428</sup> Ebd., 6f. und 126-154. Charltons Okkultismus-Verständnis wird im folgenden Kapitel behandelt werden.

Auch Paul Bénichou bestätigte in seinen Studien nicht nur Viattes These von der herausragenden Bedeutung des „mystischen und theosophischen Illuminismus“ für die Romantik,<sup>429</sup> sondern betonte auch wiederholt die Übernahme „theosophischer“ und „illuministischer“ Elemente in den Theorien der Fourieristen, der Saint-Simonisten oder eines Leroux.<sup>430</sup> Frank Paul Bowman sprach in seinen Arbeiten von einem *romantic mystic socialism*, der im Einfluss der illuministischen Tradition bei den Revolutionären von 1789 wurzele und bis 1848 eine breite Ausdifferenzierung erfahren habe.<sup>431</sup> So ließe sich seit 1833 „der Versuch einer Synthese von Christentum und Fourierismus durch Berufung auf die Tradition des Illuminismus“ feststellen.<sup>432</sup> In den Arbeiten Desroches und Abensours finden sich ähnlich vage Hinweise, und auch Pamela Pilbeam deutete lediglich an, dass die saint-simonistische Religion zunehmend von „mystischen Zügen“ geprägt worden sei.<sup>433</sup> Nach wie vor ist also weitgehend ungeklärt, wie diese Zusammenhänge verstanden werden können.

### 3.1.2. Sozialismus in der Esoterikforschung

In seiner Arbeit über *The Flight from Reason* (1971) stellte der britische Historiker James Webb die These auf, dass der irrationale Glaube an „das Okkulte“ im 19. Jahrhundert einen maßgeblichen Einfluss auf die westliche Kultur ausgeübt habe und, wie er 1976 in seiner Folgestudie *The Occult Establishment* weiter ausführte, zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem dominierenden gesellschaftlichen Faktor geworden sei. Webb verzeichnete „eine grundsätzliche Verwandtschaft zwischen Nationalismus, Sozialismus und okkulter Weltsicht“, die sich im 19. Jahrhundert in der Form „säkularer Religionen“ als eine Antwort auf die „Krise des Bewusstseins“ manifestiert habe.<sup>434</sup> Diesen säkularen Religionen liegen laut Webb vor allem zwei Kriterien zugrunde: Der Glaube an ein jenseitig begründetes Ideal sowie daraus resultierende „Utopien“. Saint-Simon und Fourier wurden von Webb als größte Einflüsse auf jene utopischen Bestrebungen genannt, deren Anhänger – darunter die

---

<sup>429</sup> Hierzu bes. Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 93-110 und 251-330, erstmals 1973 in *Le sacre d'écrivain*.

<sup>430</sup> Ebd., 773 und 788f. Hier wird die Rezeption des Theosophen Fabre d'Olivet durch Leroux thematisiert. Des Weiteren ist von einem *illuminisme fouriériste* die Rede, in dem insbesondere die Rezeption Swedenborgs eine Rolle gespielt habe. Entsprechende Einflüsse auf Leroux stellte bereits Thomas, *Pierre Leroux* fest: So viel wie niemals zuvor sei zu Leroux' Zeiten Swedenborg, Mesmerismus, Tischerücken und dergleichen rezipiert und praktiziert worden. Thomas verweist insbesondere auf Victor Coëssin, Châtel, Pierre-Michel Vintras, Constant, Tourianski (sic), Mickiewicz und Hunderte andere. Der Verweis auf das Tischerücken, das erst in den 1850er Jahren verbreitet war, ist hierbei etwas anachronistisch.

<sup>431</sup> Bowman, „Religion“, 307ff., 320 und 323. Siehe auch Bowman, *Christ*, 19f. und 352f.

<sup>432</sup> Bowman, *Christ*, 183.

<sup>433</sup> Vgl. Abensour, „L'Utopie socialiste“, 62 und Pilbeam, *Saint-Simonians*, 27.

<sup>434</sup> Webb, *Flucht*, 511. Zur These der säkularen Religion wird Erich Fromm herangezogen, auch wenn Webbs Argumente häufig an die nicht zitierte Studie Donald G. Charltons erinnern.

„mystischen Sozialisten“ Esquiros, Constant und Ganneau – nach 1830 ihre Ideen verbreitet haben: „Das Okkulte und der mystische Sozialismus erwiesen sich als gute Bettgenossen.“<sup>435</sup>

Im Anschluss an Auguste Viattes Studie über Victor Hugo erklärte Webb diesen Umstand damit, dass es einen „gemeinsamen mystischen Ansatz“ von Sozialismus und Okkultismus gegeben habe.<sup>436</sup> Bei Sozialismus handele es sich demnach um eine „positive pantheistische Mystik“, die Webb als „eine Mystik dieser Welt und als Empfindung für das göttliche Potential“, also das Streben nach der Verwirklichung einer hypothetischen idealen Gesellschaft beschrieb.<sup>437</sup> Webb beschrieb die „Mystik der romantischen Sozialisten“ also auf sehr ähnliche Weise wie es bereits Ernest Seillières getan hatte, stellte sie jedoch darüber hinaus in den Rahmen eines Konflikts zwischen Rationalismus und Irrationalismus, der sich von der Utopie des platonischen Idealstaats über diejenige eines Renaissance-Gelehrten wie Campanella bis hin zu den mystischen Sozialisten des 19. Jahrhunderts ziehe.<sup>438</sup> Webbs Arbeiten sind also auch deshalb von Bedeutung, weil sie seit 1900 geführte zentrale Diskussionen der französischen Forschung in einen internationalen Diskurs über „das Okkulte“ einführten, die zuvor nur in französischsprachigen Kreisen oder im Umfeld der Romantikforschung verhandelt worden waren.

Webbs kritische Betrachtungen lieferten wichtige Impulse für die Entstehung der Esoterikforschung. Seine Ansichten über „das Okkulte“ als *rejected knowledge* wurden in der neuen Forschungsdisziplin fruchtbar gemacht, indem sie den Fokus weg von der dichotomischen Behandlung des „Irrationalen“ im Gegensatz zum „Rationalen“ richtete und sich stattdessen dem Umstand widmete, dass es zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer facettenreichen Reaktion auf den rationalistischen Materialismus gekommen war, deren kulturelle Bedeutung bisher weitgehend verkannt worden ist.<sup>439</sup> Wie die Forschung der letzten Jahrzehnte immer deutlicher zeigen konnte, ist eine strikte Dichotomie zwischen dem „Rationalen“ und dem „Irrationalen“ hochproblematisch, zumal sie letztendlich als das Resultat polemischer Aushandlungsprozesse seit dem 18. Jahrhundert zu betrachten ist.<sup>440</sup>

Obwohl die Thesen Webbs in den folgenden Jahrzehnten dahingehend intensiv rezipiert worden sind, hat sich keine Arbeit eingehender mit dem Verhältnis zwischen Sozialismus und dem, was die Forschung seit den 1970er Jahren „Esoterik“ zu nennen begann, auseinandergesetzt. Ganz im

---

<sup>435</sup> Ebd., 514f.

<sup>436</sup> Ebd., 518, 522.

<sup>437</sup> Ebd., 523f. Diese Kritik wird auch auf den Marxismus übertragen: „Diese scheinbar ‚wissenschaftliche‘ Form des Sozialismus ist vergleichbar mit den Versuchen der Okkultisten des 19. Jahrhunderts, ihre ‚okkulte Wissenschaft‘ ehrbar zu machen.“

<sup>438</sup> Ebd., 524-527.

<sup>439</sup> Hanegraaff, *Esotericism*, 355. Siehe auch Aspren, *Problem*, 421-424. Zur Bezeichnung *rejected knowledge*, siehe Webb, *Flucht*, 309.

<sup>440</sup> Siehe dazu vor allem die verschiedenen Beiträge in den von Monika Neugebauer-Wölk herausgegebenen Bänden zu *Aufklärung und Esoterik* sowie Stuckrad, *Locations* und Hanegraaff, *Esotericism*.



Gegenteil unterschied Joscelyn Godwin im Jahr 1994 zwischen einem britischen *occultism on the left* und einem französischen *occultism on the right*.<sup>441</sup> Letzterer zeichne sich durch Traditionalismus, Aufklärungs- und Revolutionskritik aus, durch eine rückwärtsgewandte Berufung auf eine primordiale Ur-Religion. Wie im Folgenden deutlich wird, zählten diese Elemente aber zum Kern sozialistischer Theorien, weshalb Godwins Unterscheidung die Folge einer anachronistischen Rückprojizierung heutiger Links-Rechts-Schemata ist, die wenig mit dem Sozialismus des 19. Jahrhunderts zu tun hat.<sup>442</sup>

Eine gewisse Ausnahme bildet die 1992 von Jean-Pierre Laurant veröffentlichte Studie über *L'ésotérisme chrétien en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. Laurant stellte in dieser kenntnisreichen, aber sehr unsystematischen Abhandlung fest, dass „die Strömung dieses ersten Sozialismus“ die Geburt der Esoterik „erblickt“ habe, jedoch wird dieses Verhältnis abseits einer Vielzahl von Verweisen auf Individuen, Gruppierungen und Publikationen von Laurant niemals explizit diskutiert.<sup>443</sup> Zu den interessantesten Beobachtungen Laurants zählt der Umstand, dass Pierre Leroux derjenige gewesen ist, der nicht nur das Wort *socialisme* im französischen Diskurs verbreitet habe, sondern auch das Wort *ésotérisme*. Die damit zusammenhängenden Hintergründe werden jedoch nicht erläutert, Leroux' Interessen für Kabbala, seine Kommentare zu Fabre d'Olivet erwähnt, aber niemals kontextualisiert.<sup>444</sup> Im Jahr 2006 hat Laurant diese Betrachtungen in einem Artikel über „Esotérisme et socialisme 1830-1914“ wieder aufgegriffen. Die dortige Hauptthese besagt, dass die Beziehungen zwischen Sozialismus und Esoterik von „traditionalistischen“ oder „perennialen“ Narrativen späterer Esoteriker verdeckt worden seien, in der die Esoterik bis zur Renaissance und darüber hinaus datiert werden sollte. Der durch den Triumph der Marxisten nunmehr „materialistische“ Sozialismus sei um 1900 inzwischen als Gegner wahrgenommen worden, weshalb er aus der Genealogie der Esoterik ausgeschlossen worden sei.<sup>445</sup> Diese interessante These wird im Artikel jedoch nicht plausibilisiert oder durch weiteres Quellenmaterial unterfüttert.

Die französischsprachige Forschung hat sich, angeregt durch die Arbeit Laurants, den Beziehungen zwischen Sozialismus und Esoterik in einer Sonderausgabe der Zeitschrift *Politica Hermetica* von 1995 gewidmet, doch scheinen die darin enthaltenen Beiträge keine umfangreicheren Folgestudien stimuliert zu haben.<sup>446</sup> Zwar wurde der „mystische Sozialismus“ in mehreren Studien über Spiritismus

---

<sup>441</sup> Godwin, *Theosophical*, 204. Diese Unterscheidung wurde in anderer Form bereits von Viatte, *Victor Hugo*, 80ff. vorweggenommen. Vgl. dazu auch Hanegraaff, *Esotericism*, 243f. und Hanegraaff, *Western Esotericism*, 39.

<sup>442</sup> Vgl. dazu auch den allgemeinen Hinweis Monroes, dass die französische Geschichte des 19. Jahrhunderts nicht mit dem gängigen Schema der katholischen Rechten gegen die republikanische Linke erklärt werden kann. Siehe Monroe, *Laboratories*, 263.

<sup>443</sup> Laurant, *Esotérisme*, 57.

<sup>444</sup> Ebd., 19f., 29. Siehe stattdessen Cellier, *Fabre d'Olivet*, 196-200, 355-359 und 373-377.

<sup>445</sup> Laurant, „Esoterisme et socialisme“, 130.

<sup>446</sup> Die Beiträge beschäftigten sich unter anderem mit Pierre Leroux, Annie Besant, Constant, Charles Fauvety und dem Spiritismus.

und Okkultismus thematisiert, aber niemals systematisch untersucht und historisch kontextualisiert.<sup>447</sup> Dabei zeigt ein Blick auf zeitgenössische Quellen schnell, dass die französischen sozialistischen Strömungen für die Esoterikforschung von größtem Interesse sein können.

## 3.2. Zeitgenössische Studien über den Sozialismus (1840-1852)

### 3.2.1. Louis Reybaud: Mystizismus und Illuminismus

Im Folgenden gilt es, verschiedene zeitgenössische Studien zu betrachten, die zwischen 1840 und 1852 erschienen sind. Es handelt sich dabei um die damals am meisten rezipierten Schriften, die aus verschiedenen Perspektiven eine historische Einordnung der sozialistischen und kommunistischen Strömungen vorzunehmen versuchten. Den Anfang machten einmal mehr die *Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes* von 1840. Wie oben dargestellt wurde, verortete Reybaud die Religion der Saint-Simonisten im zeitgenössischen Kontext reformchristlicher Bewegungen. Bemerkenswerter Weise verglich er sie aber darüber hinaus nicht nur mit der Theophilanthropie aus der Revolutionszeit, sondern auch mit dem „Kabbalisten“ Van Helmont.<sup>448</sup> Weiterhin heißt es:

In den Sphären des Mystizismus [*mysticisme*] und Illuminismus [*illuminisme*] kopierten [die Saint-Simonisten], ohne sie zu meistern, Saint-Martin und Swedenborg; in ihrer Theogonie tasteten sie sich an den antiken Pantheismus heran; in ihrer Theokratie ließen sie die Hierophanten wiederauferstehen, die Brahmanen, die Magier, die Druiden, die Skalden, indem sie einen absoluten Gehorsam gegenüber der Liebe verlangten, den jene besonneneren Priester gegenüber dem Schrecken verlangten.<sup>449</sup>

In den Augen Reybauds haben sich die Saint-Simonisten also auf „Mystizismus und Illuminismus“ berufen, auf Denker wie Saint Martin und Swedenborg. Über die „Kabbalisten“ des Mittelalters führte er diese Ideen bis auf das Altertum zurück, das er mit Magie und orientalischen, heidnische Weisheiten assoziierte. Diese „historische“ Dimension baute er in einem 1842 in der *Revue des deux mondes* erschienenen Aufsatz über „Die Ideen der kommunistischen Sekten“ bedeutend aus. Er schrieb diesen

---

<sup>447</sup> Bezüglich des Spiritismus ist die Forschungslage besser. Siehe dazu zusammenfassend Edelman, „Somnambulisme“ und, allgemeiner, Edelman, *Voyantes* sowie Sharp, *Secular*, 1-47.

<sup>448</sup> Reybaud, *Etudes*, 132f. Die hier zitierte Passage findet sich im 1836 erschienenen Artikel über „Les Saint-Simoniens“, 339.

<sup>449</sup> Reybaud, *Etudes*, 133. Es wird damit auf die freizügige Sexualmoral der Saint-Simonisten angespielt, die im Folgenden getadelt wird. Selbst hier haben die Saint-Simonisten aber laut Reybaud nur Altes aufgewärmt.

Aufsatz zu der Zeit, als die verschiedenen Kommunisten sich als ebensolche identifizierten und von anderen sozialreformerischen Strömungen polemisch abgrenzten. Während er den Lehren der Sozialisten, und insbesondere der Fourieristen, nach wie vor einige positive Aspekte abgewinnen konnte, verurteilte er diejenigen der Kommunisten mit aller Schärfe.<sup>450</sup> Wie die Bezeichnung der Kommunisten als „Sekten“ bereits vermuten lässt, betrachtete Reybaud sie als häretische religiöse Bewegungen. Ihre Ideen seien seit dem Altertum „von Träumer zu Träumer, von Mystiker zu Mystiker“ weitergegeben worden:

In dieser Hinsicht wäre unser Jahrhundert, das glaubte, die Brüderlichkeit und Solidarität erfunden zu haben, den ewigen Frieden und die Rehabilitation des Fleisches, nicht mehr als ein Plagiator; es hätte die Chiliasten kopiert, es hätte das *Millennium* neu erschaffen. Bei der Emanzipation der Geschlechter müsste es sich eingestehen, von Guillaume Postel vorweggenommen worden zu sein; bei den Chimären der kollektiven Arbeit von den Kommunisten des 16. Jahrhunderts.<sup>451</sup>

Reybaud verlieh seinen Schilderungen des Kommunismus also, im Gegensatz zu seinen Studien über die Sozialisten, eine deutlich tiefere historische Dimension, verortete sie aber ebenfalls im Kontext religiöser Traditionen. Kommunistische Ideen ließen sich laut Reybaud nicht nur bis in das Mittelalter und die frühe Neuzeit zurückverfolgen – seine These vom „millenaristischen“ Charakter des Kommunismus scheint hier die Arbeiten Henri Desroches vorwegzunehmen –, sondern sogar bis zu den spätantiken Therapeuten und Essenern, bis zu einem Philon und Josephus. Deren Ideen seien von verschiedenen „Sekten“ wie den Herrnhuter aufgegriffen und weitergeführt worden. Wie Missionare berichteten, ließen sich ähnlichen Tendenzen sogar in Indien finden. Während die große menschliche Gesellschaft ihre Glückseligkeit in Genuss und Freiheit suchten, schrieb Reybaud, würden „jene mystischen Gesellschaften“ nach Entzug und Gehorsamkeit streben. Auf ihre Irrtümer seien diejenigen eines Wyclif gefolgt, eines Luther oder Müntzer, diejenigen der Anabaptisten. Die Utopien eines Morus oder Campanella seien wie die aus ihnen hervorgegangenen Ideen Babeufs nur ein weiteres Glied in dieser kommunistischen Tradition gewesen.<sup>452</sup> Reybaud beschrieb die Kommunisten also als die Erben einer bis zur Antike zurückreichenden häretischen Tradition.

### 3.2.2. Giuseppe Ferrari: Die Sozialisten als okkulte Wissenschaftler

---

<sup>450</sup> Reybaud, „Des idées et des sectes communistes“, 45. Die Infragestellung des Eigentums und der Familie waren für ihn ein besonderer Horror, sowie die Gewaltbereitschaft der Kommunisten, die sie von den Sozialisten unterscheidet: ebd., 25. Auf S. 34 wird auch auf den Artikel von Carné verwiesen.

<sup>451</sup> Ebd., 12.

<sup>452</sup> Ebd., 12-18.

In einem 1845 ebenfalls in der *Revue des deux mondes* erschienenen Artikel des italienischen föderalistischen Demokraten Giuseppe Ferrari (1811-1876) kann Ähnliches aus einer sehr unterschiedlichen Perspektive nachgelesen werden.<sup>453</sup> Ferrari, den eine langjährige Freundschaft mit Proudhon verband, knüpfte für seine Darstellung der Geschichte der Fourieristen seit 1830 an die Pionierstudie Reybauds an, verfasste seine eigenen Untersuchungen allerdings im Stil einer scharfen Polemik. Der Fourierismus war in seinen Augen eine Bewegung, „die Stück für Stück mit einer wundersamen Folgsamkeit alle Phänomene des Irrtums realisierte.“<sup>454</sup> Sie sei in eine lange zurückreichende Geschichte des Wechsels zwischen „Erfindern“ und „Enthusiasten“ einzuordnen, wobei letztere zu allen Zeiten lediglich die Spielbälle revolutionärer Umbrüche gewesen seien – während den Erfindern die Zukunft gehöre, seien die Enthusiasten zum Untergang verdammt wie schon die „Millenaristen“ des Mittelalters:

Als sich die Krise später erneuerte, war es Campanella, der Bacon ankündigte; Bacon entwarf das Programm des 18. Jahrhunderts. Von dann an sieht man eine neue Welt auferstehen; das Mittelalter ist zum Sterben verdammt. Guillaume Postel, die Brüder des Rosenkreuzes, Robert Fludd, diese neuen Millenaristen der Renaissance, beschworen die *sciences occultes*. Nicht von der Erfahrung, sondern von der Magie, der Astrologie, der Alchimie, der Apokalypse verlangten sie die Manifestierung der modernen Zeit.<sup>455</sup>

Heute sei Fourier der eifrigste und exzentrischste aller Enthusiasten. Von ihm wie von Saint-Simon habe man wie durch ein Wunder die Erfüllung der Französischen Revolution erhofft. Die neuen Freiheiten der postrevolutionären Gesellschaft seien dafür genutzt worden, um der Minderheit des *parti social*, den Irrtümern der Kommunisten und den sozialistischen Schulen des Saint-Simonismus und Fourierismus eine Stimme zu geben, die von Unvernunft und Ungeduld gezeichnet sei. Während der Saint-Simonismus bereits untergegangen sei, drohe den Fourieristen das gleiche Schicksal.<sup>456</sup> Wie sich unschwer erahnen lässt, begründet dies Ferrari damit, dass die Lehren Fouriers in derselben Tradition der Enthusiasten stünden, die zuvor von ihm beschrieben worden sind: tatsächlich sei Fourier ein „Magier“, dessen Ideen sich bis ins Mittelalter und das heidnische Altertum zurückverfolgen ließen.

Fourier habe zwar wie die Enzyklopädisten nach der „Eroberung der sinnlichen Welt“ gestrebt, ein laut Ferrari „heiliges Werk, ein Kreuzzug, eine Religion, und diese Religion hatte ihre Apostel und ihre Fanatiker, oder vielmehr ihre Wahrheiten und ihre Irrtümer.“ Der rationalistische Mechanismus, der Materialismus eines Voltaire sei jedoch in seiner Verurteilung des Christentums gescheitert. Das

---

<sup>453</sup> Zu Ferraris Karriere in Frankreich, siehe Bruch, *Italien*, 37-46. Für Leroux' *Encyclopédie nouvelle* verfasste Ferrari mehrere Artikel.

<sup>454</sup> Ferrari, „Des idées“, 389.

<sup>455</sup> Ebd., 390.

<sup>456</sup> Ebd., 390f.

Christentum habe vielmehr die Revolution dominiert: die Natur erschien abscheulich ohne Gott, die Vernunft ironisch ohne Christus, die Gesellschaft unmöglich ohne Traditionen. Politiker und Philosophen vertraten nunmehr die Ansicht, dass das Christentum missverstanden worden sei. Fouriers Gegnerschaft zur Revolution wie zur rein deskriptiven Wissenschaft sei vor diesem Hintergrund davon geleitet gewesen, das Christentum zu ersetzen, das Leben zu vergöttlichen und sich auf mathematische Gesetze zu berufen: indem er somit die weltliche Erlösung anstrebte, glich er den Gelehrten des Mittelalters.<sup>457</sup>

Das Mittelalter hatte seinen Naturalismus, die Magie, die Alchimie, die Astrologie, die *sciences occultes*. Alle hatten der christlichen Philosophie nicht nachgegeben; man widerstand der Idee eines unendlichen Gottes und einer spirituellen Heimat, und die Nekromantie kehrte die Gesetze des Christentums um, indem sie den Himmel auf Erden zu realisieren versuchte.<sup>458</sup>

Ein Roger Bacon und die restlichen „Physiker des Mittelalters“ haben die Geschichte des Moses, des Trismegistos, des Jesus Christus, des Apollonius von Tyana, des Salomon, des Orpheus, diejenige der Magier mit einem wissenschaftlichen Beweis gleichgesetzt. Als Vertreter dieser Ansichten nannte Ferrari Guillaume Postel, später Jakob Böhme, Paracelsus, die Rosenkreuzer, Robert Fludd, die Sucher des Heiligen Grals, Raimundus Lullus und letztendlich Francis Bacon, dessen *Novum Organum* (1620) sich Fourier ermächtigt habe. Fouriers Symbolismus, das belebte Universum, die Sympathien und Analogien, Makrokosmos und Mikrokosmos, der Einfluss der Sterne und die Rhythmen der Zahlen seien nicht mit der modernen deskriptiven Wissenschaft vereinbar, sondern entsprängen den Lehren jener „Magier des Mittelalters“. Von ihrer Magie, ihren okkulten Wissenschaften unterscheidet sich Fourier lediglich dadurch, dass er kein Christ sei.<sup>459</sup> Auf diese historische Einordnung ließ Ferrari eine umfangreiche Attacke gegen die Vertreter der *école sociétaire* folgen, die in erster Linie darauf bedacht war, ihre inneren Zwiste und Inkonsistenzen sowie die zunehmende Erfahrung vom „Magier“ und seinen „Initiierten“ offenzulegen: die letztendliche Bedeutungslosigkeit des Fourierismus.<sup>460</sup>

Diese Untersuchungen gingen aus Ferraris bereits 1843 erschienenem *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* hervor, in dem er sich aus einer geschichtsphilosophischen Perspektive mit den Sozialisten und Kommunisten, aber auch mit anderen Bewegungen wie den katholischen Traditionalisten auseinandergesetzt hatte. Es ist bemerkenswert, dass Ferrari dort alle drei Bewegungen zusammen im Kontext des „Mystizismus und Illuminismus“ betrachtete, aus dem sie

---

<sup>457</sup> Ebd., 402ff.

<sup>458</sup> Ebd., 404.

<sup>459</sup> Ebd., 405f.

<sup>460</sup> Ebd., 409-434.

hervorgegangen seien. Er erklärt, dass nicht nur Lamennais dem *illuminisme* zugeneigt sei,<sup>461</sup> sondern auch de Maistre. Ebenso wie die Mystiker von Böhme bis Swedenborg, aber auch ähnlich wie Schlegel, habe sich der „initiierte“ de Maistre nicht auf *démonstrations rationnelles*, sondern auf die *intuition du sentiment* berufen.<sup>462</sup> Der Begründer dieses *illuminisme* sei Jakob Böhme gewesen, der „größte aller Mystiker“, der das Christentum mit der Freiheit der Reform und „allen Traditionen der *sciences occultes* des Mittelalters“ interpretiert habe.<sup>463</sup> Die Schule Böhmens habe im 18. Jahrhundert vor allem durch Saint-Martin und Swedenborg fortgelebt.<sup>464</sup> Gegen diesen *illuminisme* und *mysticisme* schrieb Ferrari mit großer Leidenschaft an.<sup>465</sup> Neben der Irrationalität seiner Vertreter griff er dabei vor allem ihre Vorstellungen von einer religiösen politischen Ordnung an.<sup>466</sup> Ebenso wie die katholischen Vertreter des „ewigen Evangeliums“ strebten die sozialistischen *écoles* der Saint-Simonisten und Fourieristen nach einer Einheit von religiöser und politischer Ordnung;<sup>467</sup> ebenso geben sie sich derselben Irrationalität her, den Mysterien, der Inspiration, den poetischen Harmonien, „diesem universellen Mystizismus, dieser okkulten und unverständlichen Kraft, die die Grundlage des Lebens bildet und sich überall offenbart.“ Doch dieser Mystizismus sei null und nichtig, gerade was seine politischen Implikationen betreffe: „Zwischen der Philosophie und dem Mystizismus besteht also derselbe Unterschied wie zwischen der Politik und der Utopie. Der Mystizismus ist nichts anderes als die Utopie der Philosophie.“<sup>468</sup>

Mit seinen Betrachtungen schlug Ferrari den Bogen von der Geschichte der Theosophie, der Mystik und des Illuminismus zu derjenigen des Sozialismus und Kommunismus. Alle diese Bezeichnungen bezogen sich aus seiner Perspektive auf ein und dieselbe Tendenz. Seine Kritik ist dabei weitaus genauer als diejenige Reybauds, alleine schon aufgrund seiner umfangreicheren Behandlung konkreter philosophischer Theorien und ihrer Vertreter. Es ist jedoch klar, dass sowohl Reybaud als auch Ferrari die Sozialisten und Kommunisten ihrer Zeit als die Erben einer häretischen religiösen Tradition wahrnahmen, zu deren Vertreter mehrere Bewegungen und Denker gezählt wurden, die heute in den Bereich der Esoterik fallen würden. Angesichts der Tatsache, dass Religion heute nur noch selten Gegenstand der Geschichtsschreibung über Sozialismus und Kommunismus ist, wirkt dieser Befund

---

<sup>461</sup> Ferrari, *Essai*, 182. Dort wird auf Lamennais, *Esquisse*, Bd. 1, 313 verwiesen, wo sich Lamennais in einer langen Fußnote mit dem Nummernsymbolismus „einiger Alten“ auseinandersetzt.

<sup>462</sup> Ferrari, *Essai*, 206f.

<sup>463</sup> Ebd., 496

<sup>464</sup> Ebd., 505f. Auf S. 220f. nennt Ferrari im selben Atemzug de Maistre, Schlegel, Saint-Martin und Swedenborg.

<sup>465</sup> Beide Bezeichnungen verwendet Ferrari quasi deckungsgleich. Sein philosophisches Verständnis von *mysticisme* erklärt er ebd., 414-423.

<sup>466</sup> Es wundert daher nicht, dass er sich weitaus positiver über Leroux äußerte, den er als Rationalisten wider Willen verstand: ebd., 213-223. Leroux hatte auf eine nicht unähnliche Weise Kritik insbesondere an den Saint-Simonisten geübt.

<sup>467</sup> Ebd., 209-213

<sup>468</sup> Ebd., 421.

erstaunlich: es scheint, als haben die zeitgenössischen Beobachter diese sozialreformerischen Bewegungen als Erben des „Mystizismus und Illuminismus“ betrachtet.

### 3.2.3. Sudre, Franck und Thonissen: Sozialismus als Häresiegeschichte

Vor diesem Hintergrund ist die Studie des Ökonomen Alfred Sudre (1820-1902) zu verstehen, die im Jahr 1848 unter dem Titel *Histoire du communisme ou Réfutation historique des utopies socialistes* erschien. Aufgeschreckt von der Februarrevolution, wollte sich Sudre ausführlicher als Reybaud den Ursprüngen der „alten Irrtümer“ widmen, die die Gesellschaft umstürzen und „die Quellen ihres Lebens vergiften“ wollen. Da sich die Kommunisten und Sozialisten auf die ersten Christen und die christlichen Häretiker des Mittelalters beriefen, wollte Sudre aufzeigen, wie gefährlich jene „schändliche Vermischung“ sei, mit deren Hilfe man eine „verlogene Solidarität zwischen der Religion und den monströsesten Träumereien“ herzustellen versuche.<sup>469</sup> Sudre verfolgte den Ursprung kommunistischer und sozialistischer Ideen bis in das griechische und römische Altertum sowie zur Schule von Alexandria zurück, deren heidnische Irrtümer nichts mit den Lehren der ersten Christen zu tun gehabt haben.

Diesem spätantiken heidnischen Umfeld schrieb Sudre kommunistische Ideen zu, die sich radikal von denjenigen des wahren Christentums unterschieden haben. Insbesondere die Gesetze des Eigentums und der Ehe seien fest in den Lehren Christi und seiner Nachfolger verankert gewesen, weswegen Kommunisten und Sozialisten völlig zu Unrecht behaupteten, dass Christus und seine Anhänger kommunistische Ideen vertreten haben – die Gütergemeinschaft unter den Jüngern Christi sei den Umständen geschuldet und keineswegs eine Pflicht gewesen.<sup>470</sup> Derartige Lehren ließen sich lediglich bei der „kommunistischen Häresie“ der Gnostiker finden, insbesondere bei den Karpokratikern, die mit Abscheu von den ersten Christen zurückgewiesen worden seien.<sup>471</sup> In diesem Sinne schrieb Sudre die Geschichte des Kommunismus und Sozialismus als eine Geschichte der Häresie, die Gruppierungen und Akteure wie die Albigenser, Wyclif, Hus, die Anabaptisten und die christlichen Bewegungen der Reformationszeit beinhaltete.<sup>472</sup> Von dort aus ließen sich dieselben Häresien zu den Utopien eines Morus oder Campanella verfolgen, zur Lehre Babeufs und letztendlich zu den zeitgenössischen kommunistischen und sozialistischen Theoretikern.<sup>473</sup>

---

<sup>469</sup> Sudre, *Histoire*, II f.

<sup>470</sup> Ebd., 49f., vgl. zusammenfassend 54.

<sup>471</sup> Ebd., 55f., vgl. 477

<sup>472</sup> Ebd., 41-179. Sudre beruft sich dafür unter anderem auf die *Histoire des sectes religieuses* des Abbé Grégoire.

<sup>473</sup> Ebd., 466-485. Ihr Hauptfehler bestünde darin, die Freiheit einer übertriebenen Gleichheit zu opfern.

Ebenfalls im Jahr 1848 widmete sich Adolphe Franck (1809-1893) der Geschichte des Kommunismus. Das historische Narrativ in *Le communisme jugé par l'histoire* ist beinahe identisch mit demjenigen Sudres.<sup>474</sup> Franck definierte in dieser bis 1871 dreimal aufgelegten Arbeit den Sozialismus als das Bestreben, die Gesellschaft nicht etwa zu reformieren, sondern von Grund auf neu zu erschaffen: Die Irrtümer der „Adepten dieser neuen Alchimie“ ließen sich bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen.<sup>475</sup> Im Vergleich zu Sudre führte Franck einige neue Elemente in die Geschichte des Kommunismus ein: so nannte er zunächst die *Gesetze des Manu*, womit er den indischen Text des *Manusmriti* meint, der laut ihm für die Inder das Gleiche gewesen sei „wie das Zend-Avesta für die Perser und die Bibel für die Hebräer“. Darauf folgen die ägyptische Priesterschaft, die Spartaner und Platon.<sup>476</sup> Nachdem er sich mit den Essenern, Therapeuten, Herrnhutern, Anabaptisten und anderen christlichen Gemeinschaften auseinandergesetzt hatte, kam er zu dem Schluss, dass sich die Kommunisten auf Ideen beriefen, die in den „von der Zivilisation am meisten vernachlässigten Epochen und in verachteten Sekten“ entstanden waren, aber keinesfalls wahren christlichen Ideen entsprechen.<sup>477</sup>

Wie Reybaud, Ferrari und Sudre betrachtete Franck die Kommunisten als Erben einer häretischen Tradition, die sich im „philosophischen Kommunismus“ (Morus, Campanella, Fénelon, Rousseau, Mably und Morelly) und daraufhin im „revolutionäre Kommunismus“ (Robespierre und Babeuf) fortgesetzt habe. Er wollte „diesen neuen Aposteln des Kommunismus“ gerne glauben, dass sie durch die reine Kraft der Überzeugung das neue Jerusalem oder das himmlische Ikarien schaffen wollten. Doch letztendlich zählte er sich zu denjenigen, die sich von ihrem zwangsläufig destruktiven Werk bedroht sahen. Dies vor allem deshalb, weil er eine stete Radikalisierung der kommunistischen Ideen zu erkennen glaubte: Babeuf habe immerhin noch die Institution der Familie bewahren wollen, doch seine Nachfolger gingen viel weiter. Letztendlich drohe die Abschaffung aller Werte, aller Basen der Gesellschaft: „Das letzte Wort des Kommunismus findet sich in der *Bible de la liberté*, in *L'assomption de la femme* und in anderen Werken derselben Art.“<sup>478</sup> Franck ließ die Geschichte des Kommunismus in den Schriften Constants gipfeln.

Der belgische Rechtswissenschaftler Jean Joseph Thonissen (1817-1891), Mitglied der königlichen Akademie in Brüssel und korrespondierendes Mitglied der Académie française, ereiferte sich im Jahr 1852 auf ähnliche Weise über den Anspruch sozialistischer Autoren, sich auf die Urchristen und andere

---

<sup>474</sup> Auch erschienen als Franck, „Etudes sur le Socialisme“.

<sup>475</sup> Franck, *Communisme*, 28ff. Es wird unterschieden zwischen Kommunisten, *phalanstériens* (also Fourieristen) und humanitären Philosophen, die sich in ihrer Ablehnung der Familie, des Besitzes und der Moral unterschieden, im Grunde aber alle Kommunisten seien.

<sup>476</sup> Ebd., 31-46.

<sup>477</sup> Ebd., 61.

<sup>478</sup> Ebd., 87f.



christliche Gemeinschaften berufen zu können.<sup>479</sup> In seiner Arbeit über *Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la constitution française du 14 janvier 1852* vertrat er wie Sudre und Franck die Ansicht, dass sich die Kirche stets gegen die häretischen „kommunistischen“ Tendenzen gewandt habe, die den wahren Werten des Christentums widersprächen.<sup>480</sup> Interessanter Weise richtete Thonissen seinen Fokus aber nicht auf Privateigentum und Familie, sondern auf den Anspruch eines höheren, *esoterischen* Wissens: Der Konflikt zwischen den ersten Christen und ihren heidnischen Konkurrenten habe sich vor allem daran entzündet, dass letztere entgegen der christlichen Gleichheit aller Menschen eine Unterscheidung zwischen einer vulgären und einer überlegenen Wissenschaft getroffen haben:

Ausgebildet in den Traditionen der Heiligtümer und Schulen des Heidentums, entschlossen sie sich dazu, in das Christentum die Trennlinie zwischen der geheimen Lehre (*ésotérique*), die den Gelehrten der Elite vorbehalten war, und dem vulgären Unterricht (*exotérique*), der für das Volk bestimmt war, einzuführen. Die Lehren des Pythagoras, Platons und Philons, die Theogonie und die Gebote des Zend-Avesta, der Aberglauben des antiken Ägypten, die mysteriösen Traditionen der *Kabbala*, vermischt und verwirrt auf tausend Arten, begründeten für diese vorgeblichen Weisen eine privilegierte Wissenschaft, eine *Kenntnis* par excellence. Daher der Name *Gnostiker*.<sup>481</sup>

Dieses häretische Gedankengut, das aus böser Absicht in die Ränge der Christen geschleust worden sei, habe sich bis heute in der Form verschiedener Häresien erhalten. Die Apostel des Magiers Simons haben demnach bereits die Lehren der Anabaptisten und Robert Owens vorweggenommen, der Gnostiker Karpokrates diejenige Charles Fouriers. Auch die Nikolaiten, Pelagianer, Neuplatoniker und Apollonius von Tyana seien dem Ursprung jener Tradition zuzurechnen,<sup>482</sup> die über die Anabaptisten bis zu den Utopien eines Morus, Campanella und Morelly reiche, und letztendlich über die Revolution und die Lehre Babeufs ihren Weg in die kontemporären sozialistischen Theorien gefunden habe.<sup>483</sup>

---

<sup>479</sup> Siehe bspw. Thonissen, *Socialisme*, Bd. 1, 102, wo ein Artikel Eugène Pelletans kritisiert wird. Pelletan ist im nahen personalen Umfeld Constants anzusiedeln. Sein Artikel findet sich im Feuilleton der Ausgaben von *La Presse* vom 13. und 20. Januar 1850.

<sup>480</sup> Ebd., 151: „Au I<sup>er</sup> siècle, l'Église rejette le communisme des Nicolaïtes. Au II<sup>e</sup>, au III<sup>e</sup>, au IV<sup>e</sup> siècle, elle combat et flétrit le communisme des Gnostiques. Au V<sup>e</sup> siècle, elle condamne solennellement le communisme des Pélagiens. Et cependant, qui le croirait? les apôtres du socialisme nous affirment que, pendant tous ces siècles, le communisme était enseigné par l'Église, propagé par ses pontifes, défendu par ses docteurs, pratiqué par ses disciples!“

<sup>481</sup> Ebd., 137. Die kursiv gesetzten Klammern stehen ebenfalls im Original.

<sup>482</sup> Ebd., 140-147.

<sup>483</sup> Im zweiten Band werden neben den französischen Sozialisten auch die Engländer, Deutschen, Schweizer, Italiener und Amerikaner behandelt. Letztendlich ruft Thonissen dazu auf, das Leid der unteren Klassen durch realistische Reformen zu mindern und sich auf die wahren christlichen Werte zu berufen: ebd., Bd. 2, 290-293 und 342-346.

Jene kritischen Arbeiten über die Geschichte des Sozialismus und Kommunismus waren ausgesprochen einflussreich. Sie ordneten in der Form von ausführlichen Monographien die mit ihnen assoziierten Ideen in eine Tradition ein, die sich über zweitausend Jahre zurückverfolgen ließe, während die bis dato einflussreichsten Studien Reybauds und Steins sich auf das 19. Jahrhundert beschränkt hatten. Bemerkenswerter Weise finden sich nahezu identische Einordnungen noch Jahrzehnte später in Geschichten des Sozialismus, selbst in denjenigen Georg Adlers und Karl Kautskys.<sup>484</sup> Auch Seillière verglich die Mystik der romantischen Sozialisten noch mit den Lehren der Gnostiker und Katharer,<sup>485</sup> Desroche betrachtete sie als Erben der mittelalterlichen Millenaristen. Wie bereits anhand der Selbstwahrnehmung Théodore Dézamys gezeigt worden ist, war es auch unter Sozialisten und Kommunisten nicht unüblich, ihre Ideen bis zu den Gnostikern des Altertums zurückzuführen. Der Anspruch auf die Vertretung des „wahren Christentums“ oder der „wahren Religion“, der bis in die 1840er Jahre zur Selbstverständlichkeit für die allermeisten französischen Sozialreformer geworden war, erklärt diese Berufung auf häretische Traditionen in Opposition zu den etablierten Kirchen. Die selbstreferentiellen Historiographien der Sozialisten, die in den 1840er Jahren zu erscheinen begannen, beriefen sich fast ausnahmslos auf derartige Traditionen. Schon 1837 hatte Auguste Blanqui seine viermal aufgelegte und erweiterte *Histoire de l'économie politique* veröffentlicht, in der eine bis zur griechisch-römischen Antike zurückreichende Tradition der Sozialreform unter dem Aspekt der Ökonomie konstruiert worden war.<sup>486</sup> Zwar nehmen religiöse Aspekte in dieser frühen Studie eine eher untergeordnete Rolle ein, doch konnte Blanqui beispielsweise unumwunden erklären, dass Fourier seine Gedanken mit „wahrhaft kabbalistischen Ausdrücken“ erklärt habe.<sup>487</sup> Nennenswert ist weiterhin die 1846 erschienene *Histoire des idées sociales* von François Villegardelle (1810-1856), einem ehemaligen Fourieristen, der sich einem Kommunismus in der Nachfolge Buonarrotis zugewandt hatte. Dort wird die Geschichte der *socialistes modernes* auf die Ideen von Buddha, Platon, Pythagoras, Jesus Christus, Johannes Chrysostomos, Morus, Fénelon, Morelly, Mably, Fleury und Bacon zurückgeführt, in direkter Opposition zu den etablierten Kirchen.<sup>488</sup> Die zeitgenössischen kritischen Autoren wollten

---

<sup>484</sup> Die Darstellung Adlers wurde oben bereits diskutiert. Siehe weiterhin Kautsky, *Vorläufer*, Bd. 1, 3-436, wo die folgende Genealogie zu finden ist: platonischer und urchristlicher Kommunismus, ketzerischer Kommunismus des Mittelalters, deutsche Reformation und Thomas Müntzer, die Anabaptisten... etc.

<sup>485</sup> Seillière, *George Sand*, 150f.

<sup>486</sup> Es wird lediglich auf den entscheidenden Einfluss verwiesen, den das Christentum auf die „soziale Ökonomie“ Europas gehabt habe, sowie auf die Folgen der Reformation: Blanqui, *Histoire*, Bd. 1, 111-121 und 290-301. Die Einflüsse des Christentums werden von Blanqui positiv bewertet, vor allem wegen der Wirkung gegen das „egoistische“ Gefühl der „Nationalität“, wegen der Gleichheit aller Menschen vor Gott und wegen der Abschaffung der Sklaverei. Blanqui war jedoch der Überzeugung, dass die glorreiche Vergangenheit des Christentums für immer verloren sei. Heute übten die Priester nicht mehr ihre wahre Funktion aus, die spirituelle Macht liege nicht mehr in ihren Händen, und sie vertraten rückwärtsgewandte Ideen.

<sup>487</sup> Ebd., 261: „Son style, plus étrange que celui des Saint-Simoniens, semblait un défi porté à langue française ; il était hérissé de locutions bizarres et de termes vraiment cabalistiques. Cependant, sa pensée dominante parvenait à se faire jour au milieu de ces obscurités.“

<sup>488</sup> Villegardelle, *Histoire*, 12 und 39-49. Zu Villegardelle, siehe weiterhin auch Wagner, „Diffusion“.

dahingegen zeigen, dass die Sozialisten und Kommunisten entgegen ihrer Selbstwahrnehmung keine wahren Christen seien. Verblüffend ist dabei die Argumentation, mit der die Sozialisten und Kommunisten als Fortführer einer uralten häretischen Tradition gebrandmarkt werden sollten, beziehungsweise als – wie Thonissen explizit schrieb – *Esoteriker*.

### 3.3. Die „mystischen Sozialisten“ unter der Julimonarchie

#### 3.3.1. Die Verwendung von *ésotérisme* bei Pierre Leroux und Jacques Matter

Wie eingangs angesprochen wurde, stellte Jean-Pierre Laurant die These auf, dass die Entstehung der Bezeichnungen *socialisme* und *ésotérisme* im selben historischen Kontext zu verorten sei – sowohl in philologischer als auch in ideengeschichtlicher Hinsicht.<sup>489</sup> Das Wort *ésotérisme* findet sich bekanntlich im Französischen allem Anschein nach erstmals in Jacques Matters *Histoire critique du gnosticisme* aus dem Jahr 1828. Laurant erklärte allerdings, dass erst durch die Schriften von Pierre Leroux, vor allem durch dessen *De l'humanité* von 1840, das Wort eine größere Verbreitung gefunden habe. Dies ist schon deswegen interessant, weil Leroux zweifelsohne eine entsprechende Rolle für das Wort *socialisme* zugekommen ist. Deutet sich hier also eine Verschränkung der Entstehungskontexte von *ésotérisme* und *socialisme* auch in inhaltlicher, ideologischer Hinsicht an?

Eine nähere Betrachtung wird zeigen, dass Leroux' Verwendung des Wortes *ésotérisme* vor dem Hintergrund damaliger religionsgeschichtlicher Debatten gesehen werden muss, die von den Arbeiten Matters angefacht worden waren. Leroux war dabei keinesfalls federführend, sondern griff lediglich auf einen gelehrten Diskurs zurück, der um die Frage entbrannt war, in welchem Verhältnis das Urchristentum zu seinem nichtchristlichen Umfeld stand. Das Wort *ésotérisme* wurde von ihm weder inhaltlich geprägt, wie Laurant es suggeriert hat, noch kam ihm eine besondere Rolle bei seiner Verbreitung zu. Die Streitigkeiten um einen spätantiken *ésotérisme* und die angeblich daraus entstandenen religiösen Strömungen waren für Leroux deshalb interessant, weil er sich auf eine häretische Tradition der „wahren“ Religion berufen konnte, um seine sozialistische Religiosität zu

---

<sup>489</sup> Laurant, *Esotérisme*, 19f. Vgl. dazu Laurant, „Esoterisme et socialisme“, 147, wo es heißt, dass die Esoterik des 19. Jahrhunderts: „[...] fut intimement liée à la naissance de la démocratie sociale, à ses expériences douloureuses, et contribua à structurer le grand projet de synthèse finale de toutes connaissances qui rendrait caducs les anciens débats. Ce n'est pas sans raison que la paternité des deux termes a pu être attribuée à Pierre Leroux.“

untermauern. Ein Vergleich mit den Schriften Jacques Matters wird dabei interessante Parallelen aufzeigen können.

Diese Zusammenhänge erschließen sich anhand eines hochinteressanten Kapitels über die Metempsychose – ein Kernstück der Lehre Leroux'–, das sich in *De l'humanité* (1840) findet.<sup>490</sup> Dort berief sich Leroux auf die Lehre des Pythagoras, die die „Metaphysik, Wissenschaft und Politik“ Indiens und Ägyptens verkörpert habe.<sup>491</sup> Von der Lehre Platons habe sie sich darin unterschieden, dass sie nach dem Vorbild der ägyptischen Priester den Initiierten vorbehalten gewesen sei: „Er hatte eine Esoterik (*ésotérisme*), eine geheime Schule, die religiöse und politische Sekte, von der Initiation in der Intelligenz unterrichtet, mit der Mission, den Vulgären moralisch und intellektuell zu bilden und zu regieren.“<sup>492</sup> Aus diesem Grunde unterschied Leroux zwischen einer wahren Lehre der Metempsychose und einer falschen Lehre, die für das Volk bestimmt gewesen sei.<sup>493</sup> Er postulierte schon in vorchristlichen Zeiten das Vorhandensein einer *esoterischen* Geheimlehre, die von Initiierten gehütet worden sei und sich fundamental von ihrer *exoterischen* Form unterscheide.

Wie Leroux ausführte, habe diese Geheimlehre mit der Ankunft des Christentums keineswegs ein Ende gefunden. Anfänglich von den Gnostikern und Essenern gelehrt und gehütet,<sup>494</sup> habe in jüngerer Zeit der Theosoph und „mystique remarquable“ Fabre d'Olivet ihre wahre Bedeutung zumindest teilweise richtig erkannt.<sup>495</sup> Dessen Vorlieben für Magie, Theurgie und die *sciences occultes* lehnte Leroux zwar entschieden ab, akzeptierte seine Lehre aber auf einer „philosophischen“ Ebene.<sup>496</sup> Neben Fabre d'Olivet nannte Leroux unter anderem Boethius, Jakob Böhme, Lessing und Leibniz unter denjenigen, die jene Geheimnisse der Philosophie richtig durchdrungen haben. Vor allem aber stellte er klar, welche Denkschule diese Tradition im 19. Jahrhundert vertrete: Es lasse sich eine direkte Linie von Pythagoras über Leibniz bis hin zu Saint-Simon ziehen.<sup>497</sup> Leroux ordnete jene Denker also einer Tradition *esoterischen* Wissens zu, die sich von der Schule von Alexandria, Gnostikern und Essenern über Theosophen bis hin zum modernen Sozialismus verfolgen lasse.

---

<sup>490</sup> Zu Bedeutung und Kontext der Metempsychose bei Leroux, siehe Zander, *Seelenwanderung*, 432f. und Mulsow, „Vernünftige Metempsychosis“.

<sup>491</sup> Leroux, *De l'Humanité*, Bd. 1, 389. Auf S. 392 wird vor diesem Hintergrund ein Vergleich zu den Lehren des Hermes und Moses gezogen.

<sup>492</sup> Ebd., 397.

<sup>493</sup> Ebd., 403.

<sup>494</sup> Ebd., Bd. 2, 582: „Gnosticisme tout entier, cette fameuse *gnose*, ou recherche du bien et du mal par la *connaissance*, qui rivalisa pendant plusieurs siècles avec le Christianisme, et qui d'ailleurs a tant contribué à le développer, et lui a laissé des traces si profondes, reposait sur l'intelligence même des choses que nous cherchons à expliquer ici.“

<sup>495</sup> Fabre d'Olivet wird ausführlich zitiert und kommentiert: ebd., Bd. 1, 407-414 und 422-425.

<sup>496</sup> Ebd., 412f. Siehe dazu auch Cellier, *Fabre d'Olivet*, 196-200.

<sup>497</sup> Leroux, *De l'Humanité*, Bd. 1, 415.

Interessanter Weise berief sich Leroux bei seiner Unterscheidung zwischen einer eso- und einer exoterischen Lehre auf die 1742 erschienene *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique* des englischen Bischofs William Warburton (1698-1779), der eine entsprechende Unterscheidung bezüglich der griechischen Philosophie getroffen hatte.<sup>498</sup> Bei den *Dissertations* handelte es sich um die Übersetzung von Auszügen aus Warburtons berühmter *Divine Legation of Moses* (1738). Es lohnt sich an dieser Stelle, den Wortlaut der jeweiligen Sprachen zu vergleichen: So war im Französischen von einer „double doctrine; l'une externe, publique ou éxotérique; l'autre interne, secreta ou ésotérique“ die Rede,<sup>499</sup> während im Englischen eine Unterscheidung zwischen einer „vulgar“ und einer „secret“ Lehre getroffen worden war.<sup>500</sup> Warburton berief sich dafür auf die *Archaeologiae philosophicae sive doctrina antiqua de rerum originibus*, die der einflussreiche englische Theologe Thomas Burnet (1635-1715) im Jahr 1692 veröffentlicht hatte und die Differenzierung zwischen einer „doctrina vulgaris & doctrina arcana“ bei den Griechen auf die Lehren der alten Ägypter zurückgeführt hatte.<sup>501</sup> Burnet hatte eng mit Ralph Cudworth (1617-1688), einem der wichtigsten Vertreter der Cambridge Platonists zusammengearbeitet, die ein neuplatonisch geprägtes Christentum gefordert hatten.

Für ihre Legitimation der platonischen Lehren griffen die englischen Gelehrten auf das Narrativ einer *philosophia perennis* zurück, das sie um die Mitte des 17. Jahrhunderts entschieden abwandeln und damit eine bedeutende philosophiegeschichtliche Zäsur herbeiführten.<sup>502</sup> Denn seit den 1614 erschienenen kritischen Untersuchungen Isaac Casaubons war die Position des Hermes als Vorreiter der antiken Theologen irreparabel erschüttert worden,<sup>503</sup> weswegen nun Pythagoras seine Stelle einnahm. Diese neue Relevanz des Pythagoras und die damit einhergehende Unterscheidung zwischen einer „esoterischen“ und einer „exoterischen“ pythagoreischen Lehre beruhte maßgeblich auf den Arbeiten von Cudworth und Thomas Stanley (1625-1678).<sup>504</sup> Wie Monika Neugebauer-Wölk gezeigt hat, entstand auf diesem Wege bis zum Ende des 17. Jahrhunderts „ein Diskurs, der mit der Vorstellung des Esoterischen arbeitet, deren Terminologie nutzt und zunehmend ausdifferenziert.“ Wie in den Grundlagen der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, kam dabei freimaurerischen Diskursen eine entscheidende Rolle zu.<sup>505</sup> Wie weit verbreitet die Vorstellung von einer pythagoreischen Esoterik in

---

<sup>498</sup> Ebd., 382. Leroux setzte sich in diesem Rahmen weiterhin kritisch mit den Forschungsarbeiten von Deslandes, Dacier und Le Clerc auseinander.

<sup>499</sup> Warburton, *Dissertations*, Bd. 2, 20f.

<sup>500</sup> Warburton, *Divine*, 310.

<sup>501</sup> Burnet, *Archaeologiae*, 84.

<sup>502</sup> Neumann, *Monad*, 17f.

<sup>503</sup> Siehe dazu die Beiträge in Mulsow (Hg.), *Ende des Hermetismus*.

<sup>504</sup> Neumann, *Monad*, 34-54.

<sup>505</sup> Neugebauer-Wölk, „Historische Esoterikforschung“, 61. Es überrascht daher nicht, dass das Adjektiv *ésotérique* erstmals 1732 in eben diesem Sinne beim Freimaurer Louis François Marquis de La Tierce (1699-1782) bezüglich der esoterischen Lehre der „Logen“ im alten Griechenland auftaucht.

der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in französischen Gelehrtenkreisen gewesen ist, belegt die Verwendung des Adjektivs *ésotérique* im Artikel über „Pythagorisme“ in der *Encyclopédie*.<sup>506</sup>

Die Lehre des Pythagoras und die damit verbundene „Esoterik“ standen also im engen Zusammenhang mit der Frage nach dem platonischen Einfluss auf das Christentum und somit nach einer bestimmten „wahren“ Tradition der Religion. Vor diesem Hintergrund ist Pierre Leroux' Schilderung zu verstehen, wie ein Vergleich mit Jacques Matter weiterhin zeigt. Matter hatte in seiner *Histoire critique du gnosticisme* ebenfalls festgestellt, dass sich die Philosophie des Pythagoras durch einen *ésotérisme* auszeichnet habe, der auch für andere antike Philosophien typisch gewesen sei.<sup>507</sup> Die Arbeit war nicht nur ein Meilenstein in der französischsprachigen Erforschung des Gnostizismus, sondern eines von mehreren Werken, mit denen Matter die damaligen Debatten über die Ursprünge des Christentums befeuerte. Dies war zunächst sein im Jahr 1820 herausgebrachter *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, der 1840 in komplett überarbeiteter und stark erweiterter Form unter dem Titel *Histoire de l'école d'Alexandrie* neu aufgelegt wurde. Darin führte Matter die These aus, dass sich die frühen Christen von ihren neuplatonischen Kontrahenten durch ihre Ablehnung des heidnischen *ésotérisme* unterschieden haben. Doch sei es schon bald zu einer gegenseitigen Beeinflussung der christlichen und heidnischen Ideen gekommen. Die Streitigkeiten im spätantiken Umfeld der Schule von Alexandria haben laut Matter zur Bildung einer „gnostischen“ Schule geführt, die in der jüdisch-platonischen Tradition des Philon eine emanatistische Schöpfungslehre und somit einen Gegensatz zwischen Materie und Geist vertrat. Die Konsequenz daraus waren zwei entgegengesetzte Strömungen, die seitdem miteinander im Widerstreit standen: auf der einen Seite stand die Schöpfung *ex nihilo*, auf der anderen die Schöpfung durch Emanation.<sup>508</sup>

Matter zeichnete also das Bild eines spätantiken Austausches zwischen frühchristlichen und neuplatonischen Strömungen, das eine heftige Debatte über den platonischen Einfluss auf das Christentum auslöste. So wies der Theologe Jean-Marie Prat in seiner 1843 erschienenen *Histoire de l'éclecticisme alexandrin, considéré dans sa lutte avec le christianisme* jedweden heidnischen Einfluss auf die Entstehung des Christentums zurück.<sup>509</sup> Vielmehr habe es sich um eine Opposition zwischen

---

<sup>506</sup> Diderot, „Pythagorisme“, 617: „La Philosophie considérée relativement à ses élèves est ou exotérique, ou ésotérique: L'exotérique propose les vérités sous des symboles, les enveloppe, ne les démontre point. L'ésotérique les dépouille du voile, & les montre nues à ceux dont les yeux ont été disposés à les regarder.“

<sup>507</sup> Laurant, *Esotérisme*, 7-13.

<sup>508</sup> Matter, *Histoire de l'école*, Bd. 1, Vorwort, Einführung (bes. 29-32), 291ff., 305-311 und 352f.

<sup>509</sup> Siehe auch Prat, *Histoire*, XIXf., wo das Christentum in einem steten Kampf gegen die „Philosophie“ positioniert wird, der sich zu den Zeiten des Autors vor allem gegen die „Anhänger des *progrès humanitaire*“ richtete, die das Christentum mit einer neuen Religion ersetzen wollten – hiermit sind offensichtlich Leroux und seine Anhänger gemeint.

den göttlich geoffenbarten Lehren des Christentums und denjenigen der Gnostiker, eines Julian Apostata oder Karpokrates gehandelt: seines Erachtens die Urväter der heutigen Sozialreformer.<sup>510</sup>

Die Veröffentlichung der *Ecole d'Alexandrie* stieß inmitten des Streits um das *Leben Jesu* von David Friedrich Strauß, der in den Jahren 1838-1839 in Frankreich gerade seinen Höhepunkt erreicht hatte.<sup>511</sup>

Die historische Verortung, ja die Einzigartigkeit des Christentums war in Frankreich schon in den vorherigen Jahrzehnten heftig diskutiert worden. Seit Madame de Staël in *De l'Allemagne* (erstmalig 1810) die französischen Intellektuellen mit Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) bekannt gemacht hatte, war eine regelrechte Begeisterung für religionshistorische und -philosophische Spekulationen ausgebrochen.<sup>512</sup> Lessings Ideen wurden nicht nur von Leroux enthusiastisch aufgenommen, sondern vor allem auch von Edgar Quinet in seiner *Philosophie de l'histoire de l'humanité* (1825) diskutiert und auch von Benjamin Constant in *De la religion* (1824-1831) aufgegriffen. Constant vertrat die Ansicht, dass der *sentiment religieux* ewig und unveränderlich sei, jedoch einer progressiven Transformation unterliege. Diesem Fortschritt haben stets die Priester entgegengewirkt, die bestimmte Religionsformen aus eigenem Interesse fixieren wollten und so zu ihrer Verknöcherung beigetragen haben. Dies habe wiederholt zu Revolten geführt, in deren Folge eine neue, weiterentwickelte Religionsform gestanden habe: so sei aus dem Fetischismus der Animismus gefolgt, dann der Polytheismus, Anthropomorphismus, Judaismus, Katholizismus, Protestantismus, etc.<sup>513</sup> Letztendlich kritisierten diese Arbeiten nicht nur die Bedeutung des Christentums und seiner institutionellen Vertreter, sondern warfen auch die Frage nach der religiösen Zukunft der Menschheit auf.

Ein Blick auf die weiteren Publikationen Matters zeigt, wie eng seine Thesen mit diesen Debatten verbunden waren. Im Jahr 1833 hatte er ein Vorwort zu Benjamin Constants posthumer Arbeit *Du Polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne* verfasst, in dem er sich dessen These vom Ursprung und progressiven Fortschritt der Religion anschloss und in ihr einen Lösungsansatz für die religiöse Frage der Gegenwart erkannte: „Kann das 19. Jahrhundert auch eine Religion haben? ist es möglich, dass es keine hat? ist es nicht unmöglich, dass man sich eine neue Religion schaffen könne?“<sup>514</sup> Matter war fest davon überzeugt, dass der *sentiment religieux* mit erneuerter Kraft in das 19. Jahrhundert zurückgekommen sei, dass er als das stärkste aller Gefühle stets dagewesen sei. Um eine neue, vollkommene Form der Religion zu schaffen, bedürfe

---

<sup>510</sup> Vgl. dazu auch Bowman, *Christ*, 148f. Dort heißt es, Prat spreche explizit von Kommunisten, jedoch wird lediglich durch Andeutung klar, dass es sich um die Anhänger des *progrès humanitaire* handelt.

<sup>511</sup> Ebd., 128-135, Laplanche, *Bible*, 140-145 und Despland, *Emergence*, 221-227.

<sup>512</sup> Bowman, *Christ*, 167-229.

<sup>513</sup> Ebd., 147, Constant, *De la religion*, Bd. 1, 1-100. Siehe auch Despland, *Emergence*, 65-70.

<sup>514</sup> Matter im Vorwort zu Constant, *Du Polythéisme*, Bd. 1, VII. Siehe dazu auch Despland, *Emergence*, 68.

es jedoch der Erhellung ihrer Ursachen, einer rationalen Untersuchung, auf deren Grundlage die Menschheit jene fortgeschrittene Form herbeiführen müsse.<sup>515</sup> Es wird also erkennbar, dass Matters persönliches Ziel die Suche nach dem „wahren Kern“ der Religion war, und dass diese Suche ihn bis zu den Mysterien des Altertums, der Neuplatoniker und Gnostiker geführt hatte.

In diesem Zusammenhang ist es hochinteressant, dass Matter die Tochter Friedrich Rudolf Salzmanns, eines Freundes und Anhängers von Willermoz und Saint-Martin, geheiratet hatte und in den folgenden Jahren Studien über Saint-Martin, Swedenborg und die Geschichte der Mystik veröffentlichte.<sup>516</sup> Evidenter Weise gehörte Matter dem Umfeld der Straßburger Hochgradfreimaurerei an und pflegte Kontakte zu wichtigen Martinisten.<sup>517</sup> Wie Wouter Hanegraaff gezeigt hat, resultierten mehrere Thesen Matters aus seiner eigenen Nähe zu „illuministisch-theosophischem“ Gedankengut. So sei das Verständnis von Emanation, das er in seiner *Histoire critique* darlegte, offensichtlich von Martines des Pasqually übernommen worden.<sup>518</sup> In der Tat war Matter im Besitz von Manuskripten Pasquallys, was damit belegt werden kann, dass sein Sohn den *Traité sur la réintégration* an Adolphe Franck für seine Arbeit über Saint-Martin und Pasqually überreicht hatte – eine Arbeit, die im selben Verlag erschien wie die Werke von Eliphas Lévi.<sup>519</sup> Matters Suche nach dem verborgenen Ursprung der wahren Religion fand also vor dem Hintergrund eines martinistischen Einflusses statt.

Ein Vergleich von *De l'humanité* und dem Werk Matters zeigt also bezüglich der Verwendung des Wortes *ésotérisme* aufschlussreiche Parallelen auf: Bei allen Unterschieden vereinte Leroux und Matter das Streben nach einem Verständnis der Entwicklung der Religion und die Verwirklichung ihrer progressiven Entfaltung. Es ist unschwer zu erkennen, dass sich ein progressives Religionsverständnis auch in den sozialistischen Theorien widerspiegelt, die, wie Saint-Simon, entweder ein neues, fortgeschrittenes Christentum verwirklichen wollten, oder, wie etwa Leroux, eine neue „Religion der Menschheit“. Sowohl Leroux als auch Matter waren davon überzeugt, dass die Menschheit bald eine neue Entwicklungsstufe erreichen würde. Es war diese Lehre der *perfectibilité*, die im Zentrum der Ideen Leroux' und vieler anderer Sozialisten stand. In *De l'humanité* wird der französischen Nation die Ehre zugesprochen, das „Banner der Perfektibilität“ aufgerichtet zu haben. Leroux betonte, dass die Lehre der Perfektibilität bereits von Bacon vorbereitet worden sei, danach von Lessing und ganz besonders von Leibniz, „dessen gesamte Philosophie von der Idee der Perfektibilität durchdrungen

---

<sup>515</sup> Constant, *Du Polythéisme*, Bd. 1, XXIVf.

<sup>516</sup> Siehe Joly, *Mystique*, 105. Saint-Martin machte ihn beispielsweise mit den Arbeiten Böhmes bekannt. Siehe dazu Faivre, *Access*, 73.

<sup>517</sup> Laurant, *Esotérisme*, 42. Siehe auch Le Forestier, *Franc-maçonnerie*, 419f., 516-519, 594f., 651-656, 803-810, 909-912 und Keller, *Saltzmann*.

<sup>518</sup> Hanegraaff, *Esotericism*, 335f.

<sup>519</sup> Franck, *Philosophie mystique*, 203. Im Jahr zuvor, 1865, war Matter, *Mysticisme* erschienen, das sich um Fénelon und Madame Guyon drehte.



ist!“ Auch Kant, Fichte, Schelling, Hegel und „vor allem Krause“ seien „von ihren metaphysischen Konzeptionen zu den schönen Intuitionen des menschlichen Lebens“ geführt worden.<sup>520</sup> Doch erst ein Turgot, ein Condorcet, und letztlich Saint-Simon haben es in ihrer Funktion als „Folge von Initiierenden“ vermocht, eine „allgemeine Wahrheit“ zu begründen und somit die gesamte Geschichte und die Philosophie an sich zu erklären.<sup>521</sup>

Neben diesen progressiven Ideen war es die Vorstellung von einer über die Jahrhunderte bewahrten esoterischen Religion, die Leroux und Matter vereinte. Vom Altertum bis in die Gegenwart nannten beide Autoren genau diejenigen Akteure als die Erkennenden dieser wahren Religion, die seit dem 18. Jahrhundert in die häretische Tradition der Theosophie gestellt worden waren. In jenem Kontext war erstmals zwischen einer eso- und einer exoterischen Religion unterschieden worden, aus denen sich entgegengesetzte Traditionen entwickelt haben. Anstatt diese esoterische Tradition als negativ zu betrachten, bildete sie in den Augen Leroux' und Matters den Schlüssel zur Zukunft der Religion und der Perfektibilität der Menschheit. Für Leroux stand fest, welche Bewegung des 19. Jahrhunderts diesen finalen Schritt vollziehen würde: Der letzte Erbe des Pythagoras sei Saint-Simon gewesen.

### 3.3.2. Die Fourieristen und die *théosophie*

Es finden sich zahlreiche Sozialisten, die ähnliche Gedanken von einer progressiven wahren Religion artikulierten. Unter ihnen sollen zunächst die Fourieristen betrachtet werden, die nach der Zersplitterung der saint-simonistischen Kirche einen maßgeblichen Einfluss auf den sozialreformerischen Diskurs der Julimonarchie ausübten. Ein eindrückliches Beispiel für die fourieristische Rezeption „theosophischer“ Ideen ist Juist Muiron (1787-1881), der erste „richtige Anhänger“ Fouriers, der sich seit einer Heilung durch den Magnetismus mit Mesmer, Puységur und Lavater auseinandergesetzt hatte.<sup>522</sup> Er fand Fouriers *Théorie des quatre mouvements* in der Bibliothek von Raymond de Raymond (1752-1838), einem hohen Würdenträger der Elus Coëns, der am Konvent von Wilhelmsbad teilgenommen hatte.<sup>523</sup> Es lassen sich also personale Beziehungen zwischen Muiron und dem Martinismus verzeichnen, die sich in seinen Schriften unmittelbar niedergeschlagen zu haben scheinen. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht ein Kapitel in Muirons *Nouvelles transactions sociales*,

---

<sup>520</sup> Leroux, *De l'Humanité*, Bd. 1, 141f. Im Original heißt es „Krauze“. Gegenüber Hegel war Leroux jedoch sehr kritisch, da er dessen Philosophie als „pessimistisch“ und vor allem atheistisch deutete. Siehe dazu Kuhn, *Pierre Leroux*, 153-161.

<sup>521</sup> Leroux, *De l'Humanité*, Bd. 1, 142.

<sup>522</sup> Siehe hierzu auch Erdan, *France*, Bd. 2, 581-586.

<sup>523</sup> Vgl. zum Folgenden auch Beecher, *Fourier*, 160-167 und Viatte, *Victor Hugo*, 74. Als sich unter dem Empire die meisten Logen dem Grand Orient unterordneten, wurde Raymond de Raymond *père* (auch Raimond) in Besançon zum Leiter der Logen, die sich dieser Entwicklung widersetzten. Er hatte zu dieser Zeit gute internationale Verbindungen zu den noch lebenden Schülern Pasquallys. Siehe dazu auch Rijnberk, *Pasqually*, 96, 107, 136f. und Le Forestier, *Franc-maçonnerie*, bes. 884-894.

*religieuses et scientifiques* von 1832, das eine autobiographische Darstellung seiner eigenen intellektuellen Entwicklung enthält. Es wird dort von der magnetistischen Heilung des „Virtomnius“, so das Pseudonym Muirons, berichtet, die ihm neue Hoffnung und neuen Glauben geschenkt habe. In den Arbeiten Mesmers, Puységurs und Lavaters habe er die ersten Hinweise auf die „wahren Gesetze der Menschheit mit aktuellen Leben“ entdeckt.

Das erhabene Denken der theosophischen Schriftsteller, die von den engstirnigen und kalten Geistern, die sie nicht verstehen, *illuminés* genannt werden; die Seiten Fénélons, Swedenborgs, Claude-Louis St.-Martins [sic] aus Amboises, so voll von Salbung, so erfüllt von universellen Wahrheiten, so mitreißend; dann die so strahlenden und hochgelehrten Bücher Fabre d'Olivets, alle diese wurden für Virtomnius zur zweiten Vorbereitung. Sie versetzten ihn in die Lage, die ganze Bibel gut zu verstehen, das Alte und das Neue Testament.<sup>524</sup>

Die Entdeckung der Werke Charles Fouriers (dessen Name in besonders großen Buchstaben fett gedruckt wurde) seien für Muiron „das gewesen, was die ätherische Stimme für Paulus, den Apostel Jesu gewesen ist“, der „Schlüssel zum Wissen [clef de la science]“.<sup>525</sup> Diese Entwicklung von Mesmerismus über Theosophie bis hin zu der Lehre Fouriers wird von Muiron als ein selbstverständlicher und konsequenter Prozess geschildert. Dies liefert erste Hinweise darauf, dass die von Kritikern wie Ferrari festgestellte Affinität zwischen Fourierismus und „Mystik“ durchaus auch von manchen Fourieristen erkannt wurde. Tatsächlich war die Rezeption derartiger Ideen unter den Fourieristen weit verbreitet.

Ein gutes Beispiel dafür ist ein Artikel von Philippe Hauger (1798-1838), dem Sohn der berühmten Pietistin Juliane von Krüdener (1764-1824),<sup>526</sup> der 1834 in der *Revue du progrès social* erschien.<sup>527</sup> Die Zeitschrift, an deren zweitem Band auch Constantin Pecqueur mitwirkte, wurde vom ehemaligen Saint-Simonisten Jules Lechevalier (1800-1850) geleitet, der sich inzwischen den Fourieristen angeschlossen hatte.<sup>528</sup> Wie Hauger, der ein Jahr zuvor im *Phalanstère* die obige Arbeit Muirons rezensiert hatte,<sup>529</sup> zu Beginn seines Artikels schrieb, habe die philosophische Bewegung seiner Zeit „das Bedürfnis geweckt, die Mystiker zu studieren.“ Er rief dazu auf, sträflich vernachlässigten Autoren wie Charles Fourier, Wronski, Ballanche, de Maistre und Fabre d'Olivet – man beachte diese Gruppierung – endlich

---

<sup>524</sup> Muiron, *Nouvelles transactions*, Bd. 1, 148. Es wird darauf verwiesen, dass Fénélon nicht von den Werken Madame Guyons zu trennen sei. Besonders umfangreich sind die Literaturangaben zu Fabre d'Olivet.

<sup>525</sup> Ebd., 149f.

<sup>526</sup> Sommer, *Krüdener*, 124, 428.

<sup>527</sup> Zu den Beziehungen Haugers zu Le Boys des Guays, einem wichtigen Rezipienten Swedenborgs, siehe Sjödén, *Swedenborg en France*, 104ff. Hauger hatte den Kontakt in der Überzeugung aufgenommen, in der Gemeinschaft Le Boys des Guays' eine alt fourieristische Phalanstère vorzufinden.

<sup>528</sup> Siehe dazu auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 794, Bowman, *Christ*, 183 und Laurant, *Esotérisme*, 55f.

<sup>529</sup> *Phalanstère*, 18. Januar 1833, 33f.

die gebührende Achtung zu schenken, die fragmentierten modernen Wissenschaften zu einer „neuen Synthese“ zu führen und somit das von Joseph de Maistre prophezeite Ende der „sterilen Untersuchungen der modernen Wissenschaft“ herbeizuführen. Auf den Spuren Descartes' und Bacons müsse man das „organon novum“ dieser „immensen wissenschaftlichen Restauration“ finden und, wie der heilige Johannes es prophezeit habe, das Neue schreiben, nachdem das Alte ausgelöscht worden sei.<sup>530</sup>

Dieser Weg sei durch die gegenwärtigen philosophischen Arbeiten Deutschlands einerseits, durch die Lehre des Fourierismus andererseits begründet. Die *Revue* wolle der französischen Gesellschaft die „transzendente Sichtweise“ eröffnen, mit der sie sich fruchtvoll mit den „mystischen oder exzentrischen Schulen“ auseinandersetzen könnte, um die allumfassende mystische Philosophie, die Hauger *théosophie* zu nennen vorzog, zu begreifen.<sup>531</sup> Hauger verwies im Folgenden nicht nur auf Kant, Fichte und Schelling,<sup>532</sup> sondern auch auf Jakob Böhme, Swedenborg und Saint-Martin, die ausführlich zitiert werden.<sup>533</sup> Der unter den französischen Sozialisten ausgesprochen populäre deutsche Idealismus wurde von Hauger also in einen direkten Zusammenhang mit „Theosophie“ gestellt und mit dem Fourierismus verschmolzen. Der entsprechende Traditionszusammenhang wurde bis in die Spätantike zurückverfolgt:

[M]an wird bei den Gnostikern, Kabbalisten und Neuplatonikern der Schule von Alexandria, und in den modernen Schulen der Martinisten und Swedenborgianer eine umfassendere Philosophie finden, die selbst die machtvollsten Versuche im heutigen Deutschland nicht bewerkstelligen konnten. Diese Philosophie wird diese Bemühungen auf herrliche Weise krönen und alle Tendenzen der neuen Wissenschaft rechtfertigen, noch schwache und obskure Tendenzen, da sie sich ihrer selbst, ihres wahren Charakters und ihrer Bestimmung noch nicht bewusst sind.<sup>534</sup>

Hauger erklärte, dass alle jene erhabenen Philosophen die Wahrheit des von Fourier entworfenen Systems beweisen, das zusammen mit den mystischen Lehren der Theosophie eine neue Synthese und somit eine neue Gesellschaft herbeiführen werde.<sup>535</sup> Wie Hauger hervorhob, sei es eine der

---

<sup>530</sup> Hauger, „Examen“, 408f. und 427.

<sup>531</sup> Ebd., 411f.

<sup>532</sup> Wie für viele Zeitgenossen, scheint hierfür Madame de Staël die Quelle Haugers zu sein: ebd., 419.

<sup>533</sup> Ebd., 415-418, 422-425 und 429-435.

<sup>534</sup> Ebd., 421.

<sup>535</sup> Ebd., 426: „M. Fourier, d'accord avec eux, n'en diffère qu'en ce qu'il applique ses analogies à l'ordre social, tandis que Bœhme, Saint-Martin et Swedenborg les appliquent surtout à l'ordre religieux, et s'en servent comme de principal flambeau pour interpréter les antiques et obscures traditions de l'humanité.“

wichtigsten Gemeinsamkeiten zwischen den „Mystikern“ und Fourier, die *régénération* der Natur als direkte Konsequenz derjenigen der Menschheit zu lehren:

Eine der schönsten Ideen von Monsieur Fourier, die er mit den Mystikern gemein hatte, ist diejenige der Regeneration der Natur, als direkte Konsequenz derjenigen der Menschheit!<sup>536</sup>

Das mystische Christentum und Fourier werden den Menschen von der fatalistischen Passivität losreißen, die die „falschen Religionen“ gegenüber dem Bösen lehren: stattdessen sei der Mensch als Verwalter der Erde, als einziges Instrument der Vorsehung, selbst dafür verantwortlich, alle Arten des Leids und der Unordnung zu beseitigen.<sup>537</sup> Diese Ankündigung des Paradieses im Diesseits, die Regeneration der Welt durch die Eigeninitiative der Menschheit, verlieh den hier rezipierten „theosophischen“ Ideen ein soziales und sogar revolutionäres Potential, das auf zahlreiche Sozialisten eine große Anziehungskraft ausübte.

Ein weiteres Beispiel für eine derartige Rezeption ist Julien Le Rousseau, ein Priester der Eglise catholique française, der maßgeblich dafür verantwortlich war, die Lehre Châtels mit fourieristischem Gedankengut zu vermischen.<sup>538</sup> Der von Châtel und Le Rousseau verfasste *Code de l'humanité*, der die „Kenntnis des wahren Gottes und des wahrhaftigen Sozialismus“ verkündete, lässt diesen Einfluss deutlich erkennen.<sup>539</sup> Seit Châtel im März 1831 dem von Bernard-Raymond Fabré-Palaprat (1773-1838) geleiteten freimaurerischen Ordre du Temple beigetreten und zum Bischof seiner „Johannitischen Kirche“ geweiht geworden war, lassen sich enge Verbindungen zwischen der Eglise catholique française und der neo-templerischen Freimaurerei verzeichnen.<sup>540</sup> Zwar waren die Beweggründe für jene nur kurz anhaltende Allianz in erster Linie finanzieller Natur gewesen – Châtel fehlten die Mittel für die Anmietung von Räumlichkeiten –, doch zeigt diese Liaison das Geflecht aus alternativem Katholizismus, heterodoxer Freimaurerei und Fourierismus, das für die sozialreformerischen Bewegungen der Julimonarchie typisch war.

Im Jahr 1839 veröffentlichte Le Rousseau ein flammendes Pamphlet gegen die angebliche Täuschung der unteren Klassen durch die Liberalen, die nach 1830 ein Regime installiert haben, das nur den Interessen der Bourgeoisie entspreche. Wie er mit einem Verweis auf die *Revue du progrès* feststellte, habe man inzwischen erkannt, dass es einer Neuorganisation der Gemeinschaft bedürfe.<sup>541</sup> Diese

---

<sup>536</sup> Ebd., 427.

<sup>537</sup> Ebd., 427ff.

<sup>538</sup> Siehe dazu Prothero, *Religion*, 269f.

<sup>539</sup> Ebd., 272.

<sup>540</sup> Ebd., 87-105, vgl. 259-279. Siehe auch Le Forestier, *Franc-maçonnerie*, bes. 963-966. Über diese Vermischung von Neo-Templern, Sozialisten und Katholiken machte sich der Urheber von Abbildung 5 lustig.

<sup>541</sup> Le Rousseau, *Anniversaire*, 9. Hiermit ist wahrscheinlich die *Revue du progrès politique, social et littéraire* von Louis Blanc gemeint, die ab 1839 erschien. Siehe dazu Loubère, *Louis Blanc*, 22.

müsse auf einer religiösen Grundlage beruhen, wie es schon Chateaubriand, de Maistre, Saint-Martin und Lamennais vorhergesehen haben. Nach ihnen haben Saint-Simon, die Swedenborgianer, die Templer und die Unitarier versucht, die Menschen für den *sentiment religieux* zu begeistern.<sup>542</sup> Diese Menschen haben verstanden, fährt Le Rousseau fort, dass es der Wissenschaft Gottes bedürfe, um die universelle religiöse Einheit unter allen Menschen herzustellen. Die Schlüssel zu dieser „göttlichen Wissenschaft“ seien bereits in ihren Händen und müssten zur „sozialen Organisation“ angewandt werden:

Nun! Diese erhabene Wissenschaft, der sich unsere berühmtesten Gelehrten nicht einmal anzunähern wussten, aber die die Theosophen in ihren Inspirationen von Oben vorausahnten, diese Wissenschaft ist nun entdeckt. Die mysteriösen Schleier, die das Geheimnis der sozialen Harmonien verhüllten, sind gelüftet worden. Durch ein neues Wunder seiner Liebe offenbart sich Gott der Erde, die ausgiebig die Hoffnungen und den Trost des Himmels genießen kann.<sup>543</sup>

Im selben Jahr wirkte Le Rousseau an der fourieristischen Zeitschrift *La Phalange* mit und widmete sich im Folgenden dem Magnetismus und der Phrenologie. Seine 1847 erschienenen *Notions de phrénologie* beinhalten eine kuriose Mischung aus der Phrenologie Galls und des Fourierismus, die die Verwirklichung einer *unité universelle* zum Ziel hatte.<sup>544</sup> Ein entscheidendes Bindeglied zwischen diesen Theorien sei das Prinzip der fourieristischen Attraktionen, das in der durch den Magnetismus belegten universellen „okkulten Kraft“ ebenso seine Bestätigung fände wie in den Lehren Swedenborgs.<sup>545</sup> Ebenso wie diejenigen Muirons zeugen die Publikationen Le Rousseaus von dem Versuch, eine Synthese aus Wissenschaft und Religion herzustellen, die einerseits auf der Rezeption der „mystischen“ oder „theosophischen“ Denker der vergangenen Jahrhunderte basierte, andererseits auf den zeitgenössischen „wissenschaftlichen“ Theorien des Magnetismus und der Phrenologie.<sup>546</sup> Beide Fourieristen waren davon überzeugt, dass sich jene „wahrhaftige Wissenschaft“ durch ihren „zugleich wissenschaftlichen und religiösen“ Charakter auszeichnen würde.<sup>547</sup> Wie Hauger strebten sie danach, die materiellen und spiritualistischen Tendenzen des 18. und 19. Jahrhunderts miteinander in Einklang zu bringen und das Diesseits durch eine Regeneration der Menschheit in einen harmonischen, göttlichen Zustand zu versetzen.

---

<sup>542</sup> Le Rousseau, *Anniversaire*, 13. Diese Versuche seien jedoch noch unvollkommen gewesen. Es heißt zur Erklärung: „Nous avons placé le novi-Jérusalémites, les Templiers, les Unitaires à côté de St.-Simon, parce que ces communions ont fait récemment de louables efforts pour propager leur principes.“

<sup>543</sup> Ebd., 15.

<sup>544</sup> Le Rousseau, *Notions*, Vff. und 577-588

<sup>545</sup> Ebd., 51f. Auf S. 140 wird zudem im Zusammenhang mit Prophetien auf die Arbeiten von Esquiros verwiesen.

<sup>546</sup> Vgl. dazu auch Viatte, *Victor Hugo*, 74.

<sup>547</sup> Le Rousseau, *Notions*, 588.

Innerhalb der Ecole sociétaire lässt sich im Laufe der 1830er und 1840er Jahre eine Vielzahl ähnlicher Ideen verzeichnen: So schien es für Victor Considerant selbstverständlich gewesen zu sein, eines der Kapitel seiner *Destinée sociale* mit einem Zitat Fouriers nebst einem Zitat Saint-Martins einzuleiten,<sup>548</sup> und Hugh Doherty berief sich 1846 in einem Artikel in *La Phalange* auf die Autorität des *illuminé* Swedenborgs und der „prophètes et illuminés religieux“.<sup>549</sup> Eine Rezension aus demselben Jahrgang setzte sich mit den „gleichzeitig mystischen und sozialistischen“ Gedanken auseinander, die sich in *L'église officielle et le messianisme* von Adam Mickiewicz finden.<sup>550</sup> Angesichts der Vielzahl von Verweisen auf die so genannten theosophischen und illuministischen Autoren, die sich in den fourieristischen Publikationen finden lässt, wird schnell klar, dass die Rezeption entsprechender Ideen von Anfang an eine bedeutende Rolle für die Fourieristen gespielt hat.<sup>551</sup>

### 3.3.3. Die Saint-Simonisten: Lessing, der Martinismus, de Maistre und Ballanche

Den Grundstein für die sozialistisch-religiöse Identitätsbildung unter der Julimonarchie hatten nach 1825 die Saint-Simonisten gelegt. Ähnlich wie die obig behandelten Fourieristen, waren die Saint-Simonisten begeisterte Rezipienten der deutschen Philosophie, theosophischer Autoren und katholischer Traditionalisten wie de Maistre. Diese zunächst paradox erscheinende Mischung wird vor dem Hintergrund der saint-simonistischen Geschichtsphilosophie verständlich, deren Kern die Vorstellung von einer graduellen, progressiven Entwicklung der Menschheit bildete. Aufbauend auf den Schriften Saint-Simons, unterschieden die Saint-Simonisten zwischen *organischen* und *kritischen* Epochen: Während das 18. Jahrhundert und sein Gipfel, die Französische Revolution, die notwendige Destruktion einer kritischen Epoche geleistet haben, sei es nun die Aufgabe der Menschheit gewesen, die von Saint-Simon verkündete Synthese zwischen Religion und Wissenschaft herbeizuführen, um die nächste organische Epoche einzuleiten und das Königreich Gottes auf Erden zu verwirklichen.<sup>552</sup>

Ein wichtiger Schritt für die Ausgestaltung der saint-simonistischen Geschichtsphilosophie ist die 1829 erschienene erste französische Übersetzung von Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*, die mit einer langen Einleitung aus der Feder eines führenden Saint-Simonisten, Olinde Rodrigues (1807-1830), versehen wurde: In den „Lettres sur la religion et la politique“ legte Rodrigues die

---

<sup>548</sup> Considerant, *Destinée sociale*, Bd. 1, 451.

<sup>549</sup> Doherty, „La question religieuse“, 382 und 469.

<sup>550</sup> L.M., „L'église officielle et le messianisme“, 76. Ein wohl von Considerant stammender Anhang beinhaltet einen Auszug aus dem Werk, der sich mit Saint-Martin beschäftigt. Dieser wird mit der Aussage kommentiert, dass Philosophen wie Franz Baader die „Mysterien der Sprache“ verstünden, um die sich die zitierte Passage dreht. All dies belege, wie festgefahren die katholische Kirche sei, die vom wahren christlichen Geist mehr und mehr verlassen werde.

<sup>551</sup> Siehe hierzu auch Sjödén, *Swedenborg en France*, 104-107, 119f.

<sup>552</sup> Siehe dazu Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 36-45.

Notwendigkeit einer neuen Gesellschaftsordnung dar, die der Saint-Simonismus herbeiführen würde. Die Verwirklichung dieser „religiösen Zukunft der Menschheit“ würde zum Ende von Individualismus und Egoismus ebenso wie von Atheismus und Skeptizismus führen, eine neue Wissenschaft und einen neuen Glauben begründen. „Das Werk, das Gott den Menschen durch Saint-Simon“ gegeben habe, sei als eine Vervollkommnung und Rehabilitation des Christentums zu verstehen, das heute nur in verunstalteter und abergläubischer Form existiere. Es werde sich also eine Erneuerung der „Traditionen“ und eine Erfüllung des „Schicksals“ der Menschen ereignen.<sup>553</sup> Rodrigues legte in seinen Briefen den historischen Fortschritt der Religionsformen dar und verkündete die bevorstehende Identität von Religion und Politik, die in der „Herrschaft Gottes auf Erden“ münden würde.<sup>554</sup>

Damit spiegelte Rodrigues zentrale Inhalte der in den Jahren um 1830 gehaltenen, äußerst erfolgreichen Vortragsserien wider, in denen die *Doctrine de Saint-Simon* verkündet wurde. In einem dieser Vorträge, am Juli 1831, verkündete Enfantin das Ende der dahergebrachten Religionsformen und des von der Kirche verfälschten Christentums. Sich an die Kirchenführer von Lyon wendend, sagte er: „[...] unsere RELIGION, unser Kult, unser Dogma besteht im Lehren und Praktizieren der UNION, der HARMONIE des Ich und Nicht-Ich, um somit ihren ANTAGONISMUS zu beenden, den Ausdruck aller RELIGIONEN der VERGANGENHEIT.“<sup>555</sup> Die Saint-Simonisten strebten also nach der Verwirklichung einer Religion der Zukunft, beriefen sich dabei aber auf die durch Gott geoffenbarte religiöse Urtradition der Menschheit, die eine durch die Vorsehung bestimmte progressive Entwicklung durchlaufe. Diese traditionalistische Komponente im saint-simonistischen Progressivismus beruhte maßgeblich auf den Schriften Joseph de Maistres.

De Maistre wird in den „Lettres“, den Bänden der *Doctrine* und vielen weiteren saint-simonistischen Texten besonders ausführlich und häufig zitiert.<sup>556</sup> Mit seiner Geschichtsphilosophie übte der antirevolutionäre Begründer des Ultramontanismus bis weit in das 19. Jahrhundert hinein einen kaum überschätzbaren Einfluss aus. De Maistre hatte die Revolution zwar als „satanischen“ Akt verurteilt, in ihr jedoch ein notwendiges „Opfer“, eine „Sühne“ erkannt, die der Menschheit den Schritt in ein neues, regeneratives Zeitalter ermöglichte. Es sei daran erinnert, dass auch Saint-Simon, Fourier und ihre Anhänger die Revolution verurteilt und die Notwendigkeit betont hatten, auf der von ihr in Ruinen hinterlassenen Welt eine neue Gesellschaft zu begründen. Mit seiner Erlösungsphilosophie, in der die Revolution eine zentrale Schlüsselfunktion einnahm, übte de Maistre einen enormen Einfluss auf Saint-

---

<sup>553</sup> Rodrigues, *Lettres*, V-XII. Das von Lessing angekündigte „neue Evangelium“ wurde zu einem weitverbreiteten Topos im sozialistischen Diskurs. Vgl. dazu Lessing, *Erziehung*, 61: „Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird.“

<sup>554</sup> Rodrigues, *Lettres*, 19-26 und 34-42.

<sup>555</sup> Bazard (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon* 2. Hervorhebungen im Original.

<sup>556</sup> Siehe bspw. Rodrigues, *Lettres*, 38f., 55f. und 63ff. Zur saint-simonistischen Rezeption de Maistres, siehe Armenteros, *French Idea*, 283-314.

Simon und die Saint-Simonisten, Comte und die Positivisten, Lamennais und die Neo-Katholiken, und viele andere aus.<sup>557</sup> Diese Attraktivität beruht auf der Vielschichtigkeit der Haltung de Maistres: der Revolution, einem an sich verdammenswerten Akt, konnte letztendlich eine positive Funktion für die Entwicklung der Menschheit zugesprochen werden.<sup>558</sup>

Zeitgenössische Kritiker wie Ferrari – und spätere Forscher wie Henri Desroche – haben nicht ohne Grund die katholischen Traditionalisten und ihre heterogenen Rezipienten einer millenarischen Tradition zugeordnet. De Maistre, dessen Logenname „Josephus a Floribus“ lautete, gehörte zu den wichtigsten Rezipienten der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore, der die Geschichte in drei Zeitalter unterteilt hatte: das Zeitalter des Vaters (das Alte Testament), des Sohne (die Zeit seit dem Neuen Testament) und des Heiligen Geistes, in dem die Freuden des Himmlischen Jerusalems auf Erden verwirklicht würden. Diesem glücklichen Dritten Zeitalter würde die Ankunft des Antichristen vorausgehen, was de Maistre in der Christentumskritik des 18. Jahrhunderts und der Revolution bestätigt sah.<sup>559</sup> Joachim von Fiores Eschatologie übte nicht nur auf christliche Reformbewegungen wie diejenige Thomas Müntzers einen großen Einfluss aus, sondern auch auf Lessing, auf Herder und die deutschen Idealisten, besonders Hegel und Schelling.<sup>560</sup> Im Frankreich des 19. Jahrhunderts fanden diese Ideen vor allem durch die Interpretation de Maistres bei den Saint-Simonisten und Fourieristen, bei Buchez, Leroux und bei Lamennais großen Anklang.<sup>561</sup>

Neben dieser christlichen Eschatologie waren es vor allem martinistische Ideen, die auf die Philosophie de Maistres einen maßgeblichen Einfluss ausgeübt haben. Aus diesem Grund waren die freimaurerischen und theosophischen Interessen de Maistres schon wiederholt der Gegenstand ausführlicher Untersuchungen.<sup>562</sup> Insbesondere die Lehre von der *régénération*, die sich in den Schriften Saint-Martins findet, ist im Zusammenhang mit der Revolution und dem Anbruch eines neuen Zeitalters von Interesse. Zwar hatte Saint-Martin revolutionäre Gedanken stets abgelehnt, betrachtete

---

<sup>557</sup> Die intellektuelle Entwicklung de Maistres, seine philosophischen Kernelemente, sein Einfluss und der historische Kontext werden ungeachtet einer deutlichen ideologischen Stoßrichtung am besten dargestellt in Armenteros, *French Idea*.

<sup>558</sup> Im Kontext der Zeit waren derartige Auffassungen weit verbreitet. Zum Ende des 18. Jahrhunderts war es zu einer wahrhaftigen Explosion millenarischer Gedanken und apokalyptischer Prophezeiung gekommen. Die Auffassung war weit verbreitet, dass es zum Anbruch eines neuen Zeitalters käme, zum Jüngsten Gericht, zur Schaffung des Königreich Gottes auf Erden oder zu einer *régénération universelle*. In dieser Atmosphäre wirkte die Französische Revolution wie die Erfüllung jener weit verbreiteten Prophezeiungen, ob man sie nun als die Ankunft des irdischen Paradieses oder als die Verkörperung der apokalyptischen Bestie, als Strafe Gottes betrachten wollte. Siehe dazu Viatte, *Sources*, Bd. 1, 232-238.

<sup>559</sup> Zu de Maistre und Ballanche, siehe Lubac, *Postérité*, Bd. 1, 289-325.

<sup>560</sup> Ebd., 266-287, 359-393.

<sup>561</sup> Ebd., Bd. 2, 7-282. Dort wird weiterhin der Einfluss auf Victor Cousin, Jules Michelet, Edgar Quinet und Adam Mickiewicz behandelt. Auch Constant wird ausführlich auf 317-328 besprochen.

<sup>562</sup> Siehe vor allem die klassischen Studien von Dermenghem, *Joseph de Maistre* und Vulliaud, *Joseph de Maistre*. Vgl. Triomphe, *Joseph de Maistre* und rezent Armenteros, *French Idea*.



die Französische Revolution jedoch als Erfüllung der göttlichen Vorsehung und wichtigen Schritt zur Regeneration der Menschheit.<sup>563</sup> Diese Entfaltung eines göttlichen Heilsplans und das gleichzeitig von der Menschheit aktiv zu erbringende regenerative Opfer waren die Elemente, die von den Saint-Simonisten mit größter Begeisterung aufgegriffen wurden.

Im gleichen Zusammenhang übte ein weiterer prominenter Denker einen entscheidenden Einfluss auf das Religionsverständnis der Sozialisten aus: Pierre-Simon Ballanche (1776-1847). Neben de Maistre kann Ballanche als einer der wichtigsten Ideengeber der Saint-Simonisten und vieler weiterer Sozialisten gelten.<sup>564</sup> Abermals wird dies vor einem geschichtsphilosophischen Hintergrund plausibel: In seinem *Essai sur les institutions sociales* (1818) hatte Ballanche die Gesellschaft und die menschliche Sprache auf eine Uroffenbarung zurückgeführt. Alle wahre Religion habe demnach ihre Quelle in jener ersten Offenbarung Gottes, deren Spuren in allen Religionen, Mythen und Sprachen der Welt gefunden werden können. Seit dem Sündenfall drehe sich die gesamte Geschichte um die Bemühungen, die verlorene ursprüngliche Harmonie wiederherzustellen. Die notwendige Kraft dahinter sei das von den Menschen erfahrene Leid, das als Sühne für den gesellschaftlichen Fortschritt notwendig sei und sich insbesondere in Zeiten der Krise äußere. Diese Gedanken spiegeln die Theorien der katholischen Traditionalisten de Bonald und de Maistre wider, wurden von Ballanche insbesondere bezüglich der Sprache aber auch mit den Ideen Fabre d'Olivets kombiniert.<sup>565</sup> Ballanche, der eng mit der ersten Generation der französischen Romantiker verbunden war und enge Beziehungen zu Chateaubriand, Senancour, Nodier, Lamartine und Lamennais pflegte,<sup>566</sup> entstammt also einem Umfeld, das die für den Beginn des 19. Jahrhunderts so typische Verflechtung von Romantik, Politik und Religion widerspiegelt.

Typisch für dieses Milieu war die zunehmend progressive Prägung, die Ballanches Ideen in der Folgezeit erfuhren. Es ist jedoch unmöglich, ihn trotz des evidenten Einflusses liberaler Ideen auf sein Denken und trotz seiner großen Popularität bei Sozialisten einer bestimmten politischen Richtung zuzuordnen, zumal die Entwicklung seiner Gedanken hochgradig komplex und wechselhaft verlief.<sup>567</sup> Der besondere Charakter seiner Fortschrittslehre tritt am deutlichsten in seinem Hauptwerk zu Tage, den 1827 und 1829 erschienenen *Essais de palingénésie sociale*. Ballanche entwarf darin in Anlehnung an Charles

---

<sup>563</sup> Siehe hierzu Schlobach, „Theosophie und Revolution bei Saint-Martin“, bes. 462-467. Vgl. auch Viatte, *Sources*, Bd. 1, 279-283.

<sup>564</sup> Beide Autoren werden auch von Rodrigues zitiert. Siehe Rodrigues, *Lettres*, 38.

<sup>565</sup> McCalla, *Historiosophy*, 80-86. Siehe dazu auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 152-166.

<sup>566</sup> Chateaubriands *Génie du christianisme* wurde von Ballanche, Père et Fils verlegt.

<sup>567</sup> McCalla, *Historiosophy*, 126f. zeigt, dass er trotz der Ähnlichkeiten zu den liberalen religionshistorischen Theorien keineswegs als Liberaler gelten konnte: „Ballanche is neither a Liberal nor an Ultra; he is a conservative who believes that social change must occur because it has been so decreed by providence, but that it must occur slowly, respecting extant institutions and customs. He believes that the new social order will be better than the old if and because it preserves what was best in the old order.“

Bonnets *Palingénésie philosophique* (1769) eine zyklische Fortschrittslehre, in der Zeiten der Krise die entscheidenden Entwicklungsschübe markierten.<sup>568</sup> Indem Ballanche jedoch in Anlehnung an Böhme, Swedenborg und Saint-Martin eine hierarchische Beziehung zwischen der Menschheit und dem Rest der Schöpfung herstellte, verließ er das rein biologisch-geologisch orientierte Modell Bonnets. Dadurch erhielt Ballanches Palingenese den Charakter einer Theodizee: das menschliche Leid, eine Konsequenz des Sündenfalls, ist das Mittel, mit dem der Fall überwunden wird.<sup>569</sup> Ähnlich wie de Bonald und de Maistre, dachte Ballanche eine Einheit von religiöser und sozialer Ordnung, rückte die Bedeutung von Vorsehung, Sühne und Leid in das Zentrum seiner Geschichtsphilosophie, versah diese aber mit einem weitaus „progressiveren“ Charakter als seine katholisch-traditionalistischen Vorbilder.

Gerade die „esoterischen“ Elemente in Ballanches Philosophie waren es, die eine große Anziehungskraft auf die sozialistischen Rezipienten ausübten. Derselbe Band der *Revue du progrès social*, der den Artikel Haugers beinhaltet, druckte einen längeren Auszug aus Ballanches *Ville des expiations* ab.<sup>570</sup> Die darin entwickelten Gedanken belegen, so die einleitenden Worte der *Revue*, die bevorstehende Einheit aller religiösen, politischen und moralischen Phänomene und die Rückkehr zu ihrer gemeinsamen Quelle. Der im Auszug genannte Adept sei niemans anderes als „der Autor selbst“, und seine Schilderung des „Tempels der Stadt der Sühne“ beschreibe einen Ort, „welcher der esoterischen Lehre gewidmet ist, das heißt der transzendentalen.“ Die darin enthaltenen Ideen zeigen, so der Autor der Einleitung, die Wichtigkeit des „sozialen und religiösen Werkes von Monsieur Ballanche“ für die *Ecole sociétaire*.<sup>571</sup> Im darauf folgenden Auszug erklärt der Initiator des Adepten, dass er beim Eintreten in den Tempel mit der „normalen Lehre“ vertraut gemacht würde, die an die Schule von Alexandria erinnern würde. Dort unterrichtete man „die beiden Theosophien; diejenige, die auf dem historischen Christentum begründet ist, und diejenige, die auf dem Christentum begründet ist, das in den allgemeinen Traditionen der Menschheit enthalten ist“ – eine Unterscheidung, die sich auch im bereits zitierten *Socialisme devant le vieux monde* von Victor Considerant findet. Die den verschiedenen Völkern geoffenbarten Lehren, fährt der Initiator fort, seien „die notwendige

---

<sup>568</sup> Bonnet hatte auf biologisch-geologischer Ebene ein seinerzeit sehr populäres Alternativmodell zur Evolution beschrieben. Anfang des 19. Jahrhunderts wurde es jedoch schnell von Kritikern verdrängt und marginalisiert: ebd., 150-163.

<sup>569</sup> Ebd., 164-171. McCalla bezeichnet diese Philosophie als „romantic historiosophie“ und charakterisiert sie als eine Mischung aus „historical-mindedness and Illuminist reintegration“: Siehe dazu ebd., 289-318. Zum Einfluss Giambattista Vicos auf die Philosophie Ballanche, siehe ebd., 191-204. Kritiker beschuldigten Ballanche sogar des Plagiats. Jedoch stellt McCalla die tatsächliche Kenntnis in Frage, die Ballanche von der *Scienza nuova* (erstmalig 1725) gehabt hatte. Er zweifelt letztendlich einen entscheidenden Einfluss an. Vgl. dazu auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 511-540, wo Ballanche neben Chateaubriand und Lamennais dem Neo-Katholizismus zugerechnet wird.

<sup>570</sup> Das damit verbundene personale Netzwerk gilt es noch genauer zu erschließen. Hinweise gibt es viele: Philippe Haugers Mutter Juliane von Krüdener verkehrte im berühmten Salon von Juliette Récamier, in dem auch Ballanche ein vielgesehener Gast war.

<sup>571</sup> *Revue du progrès sociale*, Bd. 1, 499.

Vorbereitung, um Teil unseres Kollegs der Theosophen zu werden.“ Dieser universelle Charakter der verstreuten Uroffenbarung wurde von Ballanche schon in seinen *Institutions sociales* betont, wo er auf die Beziehungen hingewiesen hatte „[...] die zwischen der hermetischen Philosophie, der indischen Philosophie und dem Mystizismus der Theosophen bestehen [...].“<sup>572</sup>

Der Moment sei gekommen, um diese Lehren öffentlich zu machen, „denn die Zeit der Esoterik (*ésotérisme*) ist vorüber, da das Christentum für alle gleich ist, für den Meister wie für den Diener, für den Untertan wie für den Monarchen, für den Bürger wie für denjenigen ohne bürgerliche Rechte“. Wie der Adept im Folgenden erfährt, sei der Mensch sukzessiven Stufen der Initiation unterworfen, deren finale Erfüllung nun in der Gestalt einer auf die „universelle Lehre“ begründeten Philosophie bevorstehe.<sup>573</sup> Die im Christentum angelegte Verwirklichung einer universellen Religion der *humanité* war auch das Ziel von Leroux. Dieser hatte geschrieben, dass bereits mit der Ankunft Jesu Christi der antike *ésotérisme*, wie ihn die Essener vertreten haben, ein Ende gefunden haben musste.<sup>574</sup> Die obig behandelte Passage aus *De l'humanité* über die Metempsychose lässt sich in diesem Zusammenhang unmittelbar auf eine Passage aus der *Palingénésie sociale* zurückführen:<sup>575</sup> Dort stellte Ballanche im Zusammenhang mit den Lehren des Pythagoras und Platon fest, „dass die Lehre der Palingenese dieselbe ist wie diejenige der Metempsychose, eine esoterisch, die andere exoterisch; oder vielmehr, dass die zweite eine Transformation der ersten ist.“<sup>576</sup> Im zweiten Band stellte Ballanche fest: „Das wahre Christentum ist die *humanité*“ – es habe die allgemeine Initiation vollführt und die Unterscheidung zwischen zwei Lehren abgeschafft. „[D]as Selbe ist allen gegeben; Esoterik und Exoterik dürfen nur noch in den geistigen Unterschieden bestehen.“<sup>577</sup>

Das Auflösen jeder Esoterik, das heißt die Enthüllung der bis dahin nur verborgen tradierten Elemente der Uroffenbarung werde laut Ballanche und Leroux also zur Verwirklichung einer universellen Religion der Einheit führen, in der alle Menschen gleich sein würden. Diese Ähnlichkeiten sollte nicht über die radikalen Differenzen hinwegtäuschen, die Ballanche von seinen sozialreformerischen Rezipienten unterschieden: Zwar hatte Ballanche de Maistre als den *prophète du passé* bezeichnet, da er den

---

<sup>572</sup> Ballanche, *Institutions*, 225.

<sup>573</sup> Ebd., 500f.

<sup>574</sup> Leroux, *De l'Humanité*, Bd. 2, 779: „Donc, non seulement l'*ésotérisme* essénien devait cesser, mais l'Essénianisme devait se transformer pour s'accommoder avec la royauté divine de Jésus.“

<sup>575</sup> Für eine Diskussion der Ideen von Leroux, Reynaud und Ballanche im Kontext der Metempsychose, siehe Sharp, *Secular*, 12-21.

<sup>576</sup> Ballanche, *Palingénésie*, Bd. 1, 13. Diese Unterscheidung zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Lehre Platons und Pythagoras' wurde, wie obig geschildert, schon 1820 von Matter, *Essai*, 310 getroffen: „Cependant la méthode libre, et celle de l'enseignement double, l'un exotérique, l'autre ésotérique, ont le grave inconvénient de permettre à des disciples infidèles la corruption totale d'une doctrine.“

<sup>577</sup> Ballanche, *Palingénésie*, Bd. 2, 45f., hier 46: „Maintenant il n'y a pas besoin de deux doctrines ; la même est donnée à tous ; l'*ésotérisme* et *exotérisme* ne peuvent plus résider que dans la différence des esprits.“

progressiven Charakter des Christentums verkannt habe,<sup>578</sup> jedoch war Ballanches Philosophie trotz ihres progressiven Charakters grundsätzlich konservativ. Jeder politische Aktivismus wurde von ihm als Aufbegehren gegen die göttliche Vorsehung verdammt.<sup>579</sup> Vor allem aber wäre es ihm fern gelegen, die Ablösung des Christentums durch eine neue Religion gutzuheißen: der wahre, unveränderliche Kern der Uroffenbarung sei nur im Katholizismus zu finden.

Dennoch begründete die Vorstellung von der progressiven religiösen Entwicklung der Menschheit, die Erfüllung ihrer *régénération* seit dem Sündenfall, die Attraktivität dieser Lehre für die kontemporären Sozialisten, in deren Sprachgebrauch Ballanches *palingénésie* übergegangen ist. Das Wort findet sich nicht nur in den Arbeiten Alphonse-Louis Constants,<sup>580</sup> sondern auch in denjenigen seines Freundes Esquiros.<sup>581</sup> Ballanche übte mit seinen Gedanken großen Einfluss auf die Neo-Katholiken und Sozialisten der Julimonarchie aus, auf Philippe Buchez, Pierre Leroux, Jean Reynaud und eine Vielzahl mehr oder weniger bekannter Saint-Simonisten und Fourieristen,<sup>582</sup> darunter auch Muiron und Jules Lechevalier.<sup>583</sup> Trotz allen Unterschieden übte die katholisch-traditionalistische Philosophie Ballanches ebenso wie diejenige de Maistres also einen großen Einfluss auf die Sozialisten aus, und dies insbesondere durch diejenigen Aspekte, die eine theosophische Prägung erkennen lassen. Eine zusammenfassende Betrachtung dieser zentralen Anknüpfungspunkte wird dies nochmals deutlich machen.

### 3.4. Zentrale Aspekte der sozialistischen Ideen

#### 3.4.1. Das Streben nach universeller Einheit

Der Blick in die Publikationen der Sozialisten hat die große Bedeutung *geschichtsphilosophischer* Konzepte gezeigt, in denen das sozialistische Streben nach der Erfüllung eines progressiven göttlichen Heilsplans zum Ausdruck kommt, der Wunsch nach einer Perfektionierung der Menschheit. Der Glaube

---

<sup>578</sup> McCalla, *Historiosophy*, 325. Lamennais wurde von Ballanche als *prophète du présent* bezeichnet, da seine *Paroles d'un croyant* der Ausdruck einer gegenwärtigen Krankheit seien: ebd., 377. Trotz Meinungsverschiedenheiten pflegten Ballanche und Lamennais eine anhaltende Freundschaft.

<sup>579</sup> Ebd., 382.

<sup>580</sup> Er verwies wiederholt auf die *palingénésie*, z.B. in seiner *Voix de la famine*, im *Testament de la liberté*, und auch noch in seiner *Histoire de la magie*.

<sup>581</sup> in seiner *Histoire des Montagnards* über die Kabbalisten schrieb Esquiros: „Zu Beginn des 17. Jahrhunderts zeigen sich die Geister, die sich mit astrologischen Kombination beschäftigen, bereits mit der Erneuerung und der *palingénésie sociale* beschäftigt.“ Siehe Esquiros, *Histoire* [1847], 29.

<sup>582</sup> McCalla, *Historiosophy*, 344-371.

<sup>583</sup> Vgl. dazu ebd., 364f.

an die graduelle Fortentwicklung der Menschheit war den Aufklärungsdiskursen des 18. Jahrhunderts entwachsen und bildete in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Grundlage für praktisch alle diskursprägenden philosophischen Strömungen Frankreichs: Für liberale und eklektische Theoretiker wie Benjamin Constant, Victor Cousin oder Théodore Jouffroy, für die jüngere Generation katholischer Traditionalisten, sowie für die Anhänger der Lehren Saint-Simons und Auguste Comtes, die Fourieristen und Pierre Leroux.<sup>584</sup> Das Ziehen fester Grenzen ist bei einer näheren Betrachtung dieses Kontextes meist problematisch, zumal stets bedacht werden muss, dass es „den Sozialismus“ nicht gegeben hat. Dennoch ist es möglich, die hier diskutierten sozialistischen Ideen im gegenwärtigen Kontext als einen Zusammenfluss aus vor allem drei Strömungen zu betrachten: 1) Katholischer Traditionalismus, 2) deutscher Idealismus und 3) so genannte „theosophische“ Vorstellungen.

Evidenter Weise haben die *katholischen Traditionalisten* de Bonald, de Maistre, Lamennais und Ballanche mit ihren providentiellen und soteriologischen Lehren einen überragenden Einfluss auf sozialistische Denker ausgeübt. Es wurde dargelegt, dass die von den Sozialisten ersehnte, unmittelbar bevorstehende Ankunft eines neuen Zeitalters zur Verwirklichung einer *universellen Einheit* oder *Harmonie* führen würde, zur Errichtung des Königreich Gottes auf Erden. Hierin spiegelt sich der traditionalistische Wunsch nach einer Reparatur des zerstörerischen Werkes von Aufklärung und Revolution wider, sowie der damit einhergehende Zusammenfall von politischer und religiöser Ordnung. Anders als de Maistre in *Du Pape* oder der wesentlich progressiver denkende Ballanche, strebten die meisten Sozialisten jedoch nicht nach einer Rückkehr zur wahren Form des Katholizismus, sondern sie wollten das etablierte Christentum durch eine neue Religion der Zukunft ablösen. In diesem Sinne ist eine häufig zitierte Passage Saint-Simons zu verstehen, die zum Leitspruch der saint-simonistischen Zeitschrift *Le Globe* wurde: „Das Goldene Zeitalter, das eine blinde Tradition bisher in der Vergangenheit verortet hat, liegt vor uns. [...] Das irdische Paradies liegt vor uns.“<sup>585</sup>

In diesem Zitat kommt zum einen die Kritik an der vermeintlichen „Rückwärtsgewandtheit“ der katholischen Traditionalisten zum Ausdruck, zum anderen die Betonung auf den diesseitigen Charakter der Religion der Zukunft. Trotz dieses fundamentalen Unterschieds folgten die Sozialisten den Forderungen de Maistres nach „spiritueller Autorität“, nach „Hierarchie“ und „Ordnung“. Ihre ideale harmonische Gesellschaft sahen die Saint-Simonisten, deren Führer Enfantin sich wohlgerne zum „Papst“ der saint-simonistischen „Kirche“ ernannte, von einer Klasse von Priestern gelenkt. Weniger hierarchisch denkend, strebte Leroux nach einer universellen *religion de l'humanité*. Hierin besteht ein

---

<sup>584</sup> Paul Bénichou hat umfassend dargelegt, dass den diskursbestimmenden Lehren der Epoche bei allen Unterschieden der Glaube an „Freiheit, Fortschritt, Heiligkeit des Ideals, Würde der Wissenschaft und an die Verwirklichung der Vorsehung in einer Religion der Zukunft“ gemeinsam gewesen sei, sowie der Glaube an eine Synthese aus Wissenschaft. Siehe dazu bes. Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 445-449.

<sup>585</sup> Leroux, *De l'Humanité*, Bd. 1, 143f.

essentieller Unterschied zu den eklektischen Theorien eines Cousin oder Jouffroy, von denen sich ein Sozialist wie Leroux entschieden distanzierte: Es gehe nicht darum, die Elemente bisherige Philosophien und Religionen zusammensetzen, sondern der *perfectibilité* zu folgen, die „Prophetie Saint-Simons“ zu verstehen und eine *synthèse* herbeizuführen.<sup>586</sup> Nur auf der Grundlage einer Einheit von Religion, Philosophie und Wissenschaft könne eine vollkommene Gesellschaftsordnung und damit eine Perfektionierung des Menschengeschlechts herbeigeführt werden.

Diese von Leroux und anderen Sozialisten angestrebte universelle Einheit war in erster Linie eine *religiöse* Einheit. Zwar waren die genauen Vorstellungen vom Zusammenwirken von Religion und Politik gerade zwischen Leroux und den Saint-Simonisten ein zentraler Streitpunkt, doch liegt all ihren Auffassungen letztendlich der Charakter einer universellen einheitsstiftenden Religion zugrunde, wie es auch in den *Doctrines de Saint-Simon* und den Schriften über die *Religion saint-simonienne* immer wieder hervorgehoben wird.<sup>587</sup> Die Saint-Simonisten setzten es sich zum Ziel, auf den „Ruinen“ der Gesellschaft das von Saint-Simon „prophezeite“ Reich zu begründen, „dessen Verwirklichung sich die Christen nur im Himmel vorstellen konnten, aber dessen Errichtung wir auf einer erneuerten Weltkugel vorhersagen, indem wir auf der Welt die Herrschaft Gottes selbst verwirklichen, DIE AUF EWIG DIE POLITIK UND DIE RELIGION MITEINANDER VEREINEN WIRD.“<sup>588</sup> Ein Zitat aus dem *Globe* vom März 1831 führt klar vor Augen, dass in diesem Zusammenhang die Gedanken der deutschen Idealisten und katholischen Traditionalisten als Wegbereiter dieser Bewegung betrachtet worden sind:

Es mangelt nicht mehr an Propheten der Ankunft, die sich auf der Welt vorbereitet... In Deutschland haben Kant, Lessing, Hegel, Goethe; in Frankreich, de Maistre, de La Mennais, Madame de Stael, Chateaubriand vorhergesagt, dass eine neue religiöse Ära schon bald bevorsteht.

Monsieur Ballanche hat alle seine Werke geschrieben, um zu beweisen, dass wir eine *palingenetische* Epoche erreicht haben, eine Epoche des Endes und der Erneuerung; dass der Moment einer neuen Emanzipation, einer neuen religiösen *Initiation* für die Gesellschaft gekommen ist.

Während also seit dem Ende des letzten Jahrhunderts alle tiefgründig mitfühlenden Seelen, alle erhabenen Intelligenzen eine neue Offenbarung ankündigen, predigen die Schüler Saint-

---

<sup>586</sup> Kuhn, *Pierre Leroux*, 147-153, vgl. Leroux, *De l'Humanité*, Bd. 1, 144.

<sup>587</sup> Die zahlreichen Schriften finden sich in einem 1832 erschienenen Sammelband, siehe hier vor allem *Religion saint-simonienne*, Bd. 1, 311-334 und ebd., Bd. 2, 79-97, wo es im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit de Maistre und Lamennais heißt: „Notre politique est religieuse.“

<sup>588</sup> *Religion saint-simonienne*, Bd. 1, 317. Hervorhebung im Original.

Simons, indem sie die gesamte Geschichte der Menschheit offenlegen, diese so eifrig erwartete neue *Einheit*.<sup>589</sup>

Die Saint-Simonisten betrachteten sich also als die einzig legitimen Vollstrecker der göttlichen Vorsehung, die von den katholischen Traditionalisten angekündigt worden sei, jedoch nicht ausgeführt werden könne. Das Interesse an der deutschen Philosophie ist in diesem Kontext bemerkenswert: Schon früh lässt sich die große Faszination der Saint-Simonisten für die Ideen jenseits des Rheins feststellen, weswegen die Vertreter der *école* eine zentrale Rolle für die Übermittlung der *idealistischen Philosophie* nach Frankreich spielten.<sup>590</sup> Es muss dabei bedacht werden, dass die deutsche Philosophie zu diesem Zeitpunkt den meisten Rezipienten nur aus zweiter Hand bekannt war, vor allem aus den Schriften von Madame de Staël, Victor Cousin, Michelet und Saint-Simonisten wie Eugène Lerminier oder Sympathisanten wie Heinrich Heine.<sup>591</sup> Nicht selten wurden die deutschen Denker daher aus einer mehr oder weniger verzerrten Perspektive interpretiert, da viele sozialistische Rezipienten in ihnen zuvorderst eine definitive Bestätigung der ihnen bekannten heilsgeschichtlichen Lehren sahen, die weitgehend frei war vom Ballast der katholischen Traditionalisten. Das Zitat des *Globe* führt vor Augen, dass die Lehren jenseits des Rheins als eine Bestätigung der katholisch-traditionalistischen Ankündigung eines neuen religiösen Zeitalters wahrgenommen worden sind, in deren Zuge es zu einer allumfassenden Synthese, einer universellen Einheit von religiöser und politischer Ordnung, von Religion und Wissenschaft kommen werde.

In diesem Zusammenhang lässt sich eine Anlehnung an *christlich-mystische* Vorstellungen verzeichnen, die maßgeblich von *theosophischen*, besonders von *martinistischen* Ideen geprägt war. Der direkte Haupteinfluss derartiger Ideen stammt zunächst aus den Schriften der katholischen Traditionalisten de Maistre und Ballanche. Es wurde bereits angesprochen, dass sich im Denken de Maistres ein essentieller martinistischer Einfluss verzeichnen lässt, der sich vor allem um die Regeneration der Menschheit, die göttliche Vorsehung und die erlösende Funktion des Leids drehte.<sup>592</sup> Bevor Sozialisten wie Leroux ähnliche Ideen diskutierten, hatte Ballanche vom Aufgehen der Kirche, ja der gesamten Religion in der *humanité* gesprochen, von der „Initiation“ aller Menschen, die in ihrer Gesamtheit zu Priestern werden würden, und von der Auflösung aller gesellschaftlichen Institutionen in einer mystischen Einheit.<sup>593</sup> Wie Arthur McCalla gezeigt hat, war diese Geschichtsphilosophie stark von

---

<sup>589</sup> „Religion. Des difficultés qui s’opposent aujourd’hui à l’adoption d’une nouvelle croyance religieuse“, in: *Le Globe*, 3. März 1831. Hervorhebungen im Original.

<sup>590</sup> Besonders gut erschlossen ist diesbezüglich die Rezeption des Hegelianismus. Siehe dazu Schmidt am Busch (Hg.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus* und Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*.

<sup>591</sup> Zu den genauen Quellen Leroux’, siehe Kuhn, *Pierre Leroux*, 153.

<sup>592</sup> Siehe dazu Dermenghem, *Joseph de Maistre*, Vulliaud, *Joseph de Maistre* und Armenteros, *French Idea*, 23f.

<sup>593</sup> Siehe hierzu McCalla, *Historiosophy*, 231-244.

Denkern wie Saint-Martin, Böhme, Swedenborg oder Fabre d'Olivet geprägt:<sup>594</sup> der Glaube an die Notwendigkeit des Sündenfalls für die „Rehabilitation“ der Menschheit, die Erlösung durch eine „Reintegration“ in eine verlorengegangene „Einheit“, und die Rolle der „Initiation“ für diesen Prozess, nämlich die durch die Palingenesie beschriebene progressive „Sühne“ durch erfahrenes Leid.<sup>595</sup> Léon Cellier hat festgestellt, dass Leroux' Verständnis von „Christentum“ identisch mit der Theosophie Fabre d'Olivets gewesen sei: beide zeichneten sich durch ihren progressiven Charakter und dem allen Religionen zugrunde liegenden Ursprung aus, durch eine sukzessive Folge von Offenbarungen, die zur Perfektibilität strebten.<sup>596</sup> Die enge Verflechtung von theosophischen, katholisch-traditionalistischen und sozialistischen Gedanken ist bemerkenswert: Neben Ballanche kann Leroux als der bedeutendste Interpret der Theosophie von Fabre d'Olivet gelten.<sup>597</sup>

Die martinistische Lehre von einer *réintégration* oder einer *régénération* der Menschheit übte eine große Anziehungskraft auf die Sozialisten aus. Sie konnten vor ihrem Hintergrund die Erlösung als einen *aktiven* und *diesseitigen* Akt deuten, den die Menschheit aus eigenen Kräften, vor allem durch die Errichtung einer neuen Gesellschaftsordnung herbeiführen müsse. Als „theosophisch“ galt diese als „aktiv“ wahrgenommene Form der Mystik bereits seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, und viele Sozialisten machten keinen Hehl daraus, sich dezidiert in der Nachfolger einer Tradition von „Theosophen“ zu sehen. Es war der damit verbundene Fokus auf das Diesseits – oder besser: die Rehabilitation des Diesseits –, der die sozialistische Religiosität am deutlichsten auszeichnete. So verkündete bereits Enfantin die „Rehabilitation des Fleisches“ und der Materie, die „in der Religion die Errichtung des Kults, in der Politik die Organisation der Arbeit, in der Moral die Befreiung der Frau“ herbeiführen werde.<sup>598</sup> Der martinistische Hintergrund dieser Ideen macht deutlich, dass es den Saint-Simonisten und späteren Sozialisten um nichts anderes ging als die Spiritualisierung der Materie, die Annäherung und letztendliche Vereinigung des Diesseits mit Gott.

### 3.4.2. Religion und Wissenschaft

Ein essentieller Schritt für die Verwirklichung einer universellen Einheit war in den Augen der Sozialisten die *Synthese von Religion und Wissenschaft*. Aus einer traditionalistischen Perspektive hatte sich schon de Maistre gegen die partikularen modernen Wissenschaften gewendet und behauptet, dass die Menschheit mit einer höheren Wissenschaft begonnen habe, die jedoch in mysteriöser Gestalt in den Tempeln verborgen geblieben war, wo sie letztendlich vergessen worden sei. Aus diesem

---

<sup>594</sup> Für eine genaue Analyse, siehe ebd., 216-249.

<sup>595</sup> Ebd., 249.

<sup>596</sup> Cellier, *Fabre d'Olivet*, 356.

<sup>597</sup> Siehe hierzu ebd., bes. 337-381.

<sup>598</sup> Siehe dazu auch Louvancour, *Saint-Simon à Fourier*, 146-170 und Manuel, *Prophets*, 156.



Verlust des ursprünglichen göttlichen Wissens resultierte die moderne Partikularität.<sup>599</sup> Dieses Streben nach einer Wiederherstellung der Einheit zwischen Religion und Wissenschaft wurde von Sozialisten in einem progressiven, in die Zukunft gerichteten Sinn aufgegriffen, wie vor allem anhand des Artikels von Philippe Hauger deutlich geworden ist. Während der katholische Traditionalist eine Rückkehr zu einem Urzustand anstrebte, betrachteten die Saint-Simonisten den Lauf der Geschichte als einen Wechsel zwischen organischen und kritischen Epochen, deren nächster Fortschritt eine finale Synthese herbeiführen müsse. In der *Doctrine de Saint-Simon* heißt es:

Halten wir uns bereit, wie es DE MAISTRE sagt, für ein immenses Ereignis in der göttlichen Ordnung, auf das wir mit zunehmender Eile, die alle Beobachter erstaunen muss, zumarschieren; sagen wir mit ihm: es gibt keine Religion mehr auf der Erde, das menschliche Geschlecht kann nicht in diesem Zustand verbleiben; wir aber, glücklicher als DE MAISTRE, warten nicht mehr auf den *homme de génie*, den er prophezeit hat, und der laut ihm in Bälde der Welt die natürliche Affinität der Religion und der Wissenschaft offenbaren soll; SAINT-SIMON ist erschienen.<sup>600</sup>

Saint-Simon wurde von seinen Anhängern also in die Tradition religiöser Offenbarer gestellt, die den Wechsel einer Epoche einleiten. Im *Globe* vom 3. März 1831 konnte man lesen, dass die Offenbarungen eines Galilei, Newton, Descartes oder Kepler nur „partikulare“ Offenbarungen des Menschen und des Universums gewesen seien, weswegen man sie lediglich *génies* nenne. Die Bezeichnung *révélateur* betreffe nur diejenigen, die ein „generelles Gesetz“ offenbarten, „das die gesamte Welt umfasst, alle Existenzen zusammenfasst, erklärt und verbindet, und von dem alle Gesetze der folgenden Jahrhunderte abstammen“: „Das ist *Orpheus*, das ist *Moses*, das ist *Jesus*, das ist *Saint-Simon*“.<sup>601</sup> Diese Berufung auf eine *philosophia perennis*, in der die universelle Wissenschaft begründet sei, war eng verschränkt mit der „esoterischen Unterscheidung“ des 18. Jahrhunderts, wie vor allem anhand der Ideen Leroux' deutlich geworden ist. Daher überrascht es nicht, dass einer der von Sozialisten am häufigsten zitierten Sätze von de Maistre lautete: „Newton führt uns zurück zu Pythagoras.“<sup>602</sup>

Es war diese sozialistische Kritik an den modernen Wissenschaften, vor deren Hintergrund die Lektüre theosophischer Autoren interessant wurde. Das von Beobachtern wiederholt verzeichnete

---

<sup>599</sup> Armenteros, *French Idea*, 197ff.

<sup>600</sup> Bazard (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon 1*, 347f. Hervorhebungen im Original. Siehe auch ebd., 40f., wo de Maistre in diesem Kontext zusammen mit Newton und Leibniz genannt wird.

<sup>601</sup> „Religion. Des difficultés qui s'opposent aujourd'hui à l'adoption d'une nouvelle croyance religieuse“, in: *Le Globe*, 3. März 1831.

<sup>602</sup> Maistre, *Soirées*, Bd. 2, 317, siehe auch Armenteros, *French Idea*, 211. Es gilt hervorzuheben, dass de Maistre stark von den Arbeiten der Cambridge Platonists beeinflusst war. Siehe dazu ebd., 203f.

Charakteristikum der Theosophen und ihrer „okkulten Wissenschaften“ war, die Schleier der Natur lüften und die göttlichen Geheimnisse der Schöpfung durchdringen zu wollen. Sie haben sich gerade durch diese „Aktivität“ von den als rein „passiv“ wahrgenommenen Mystikern unterschieden. In diesem Sinne wurde insbesondere die Lehre Fouriers von vielen seiner Anhänger mit derjenigen eines Saint-Martin oder Swedenborg identifiziert. Dieser „naturwissenschaftliche“ Aspekt stand in aller Regel in Verbindung mit einer Zahlenlehre, die Kabbala und Neo-Pythagoreismus miteinander verschmolz, sowie mit Alchimie und – wie in den jüngeren Darstellungen immer wieder hervorgehoben wurde – mit den „spiritualistischen“ Varianten des Magnetismus. Diese von Zeitgenossen als „mystisch“ oder „theosophisch“ bezeichnete Spielart des Fourierismus war unter der Julimonarchie weit verbreitet und kann als emblematisch für eine Vielzahl weiterer Sozialisten gelten.

### 3.4.3. Romantische Aufklärungskritik

Die sozialistische Kritik an der Pluralisierung und Partikularisierung der postrevolutionären Gesellschaft, die sich in „Egoismus“ und „Individualismus“ äußerte, ging eng mit einer *Kritik an Rationalismus und Materialismus* einher, kurzum mit einer *Aufklärungskritik*. Dabei lehnten viele Sozialisten ihre Argumentation an eine Mischung aus den (vermeintlichen) Ideen der deutschen Idealisten und französischen Traditionalisten an, die sie mit theosophischen Ideen kombinierten. Die Entstehung des Sozialismus ist in diesem Kontext zu verorten: Jonathan Beecher hat gezeigt, dass Charles Fourier als Teil einer Gruppe von Denkern betrachtet werden müsse, für die die Französische Revolution eine einschneidende, destruktive Erfahrung gewesen sei. Zu diese Gruppe zählten so verschiedene Denker wie de Bonald, de Maistre, Fabre d'Olivet, Saint-Simon oder Ballanche.<sup>603</sup> Diese Denker teilten die Überzeugung, dass der aufklärerische Glaube an Vernunft, Fortschritt und Gleichheit verfehlt gewesen sei, dass es eines tieferen Verständnisses des Menschen und der Gesellschaft bedürfe. Sie alle waren auf der Suche nach einem göttlichen Plan der Vorsehung, nach einem umfassenden Verständnis der Welt und – ganz im Sinne des 18. Jahrhunderts – nach der Schaffung „universeller Systeme“, die zu ihrer „Regeneration“ führen würden.<sup>604</sup> Es war dieser Wunsch nach allumfassenden Philosophien und Wissenschaften, der für den Beginn des 19. Jahrhunderts charakteristisch gewesen ist, und der von Proudhon mit dem für ihn üblichen Sarkasmus beschrieben wurde:

---

<sup>603</sup> Beecher, *Fourier*, 71: „The group that Fourier belonged to was thus a diverse group including reactionary theocrats, mystics, and utopian socialists. What they all had in common was, first of all, an acute awareness of the inadequacy of the world outlook of the Enlightenment in the face of the problems confronting Europe in the aftermath of the Revolution.“

<sup>604</sup> Ebd., 71-74.

Große Ansagen, große Präentionen, erhabener Elan, großartige Rede, tiefgründiger Stil, mysteriöser Anschein; keinerlei Wissen. Wie die Leute doch gehofft haben, ein reines und gleißendes Licht aus den Gesellschaften der Freimaurer und Rosenkreuzer hervorstrahlen zu sehen, von den *illuminés* Swedenborgs und Weissaupts [sic], von der Theosophie eines de Bonald und eines de Maistre, von der Expansion Azaïs', von der Palingenese Ballanches, vom deutschen Pantheismus, vom französischen Eklektizismus, und ganz neulich von den Eingebungen der Saint-Simonisten, ein Licht, das die Gesellschaft in Glut tauchen und die Welt regenerieren würde! Man sah Fanatiker, die meisten guten Glaubens, von einer fixen Idee begeistert oder hinfort gerissen von der plötzlichen Wahrnehmung irgendwelcher allgemeiner Zusammenhänge, und die sich beeilten zu rufen: Eilt alle herbei; erblicket den Schlüssel des großen Arkanums, die Natur hat keine Schleier mehr: und man hatte die Willfährigkeit, sie anzuhören und ihnen zu folgen.<sup>605</sup>

In dieser Wahrnehmung kommt zum Ausdruck, dass Proudhon die *illuminés*, Theosophen, Mystiker, deutschen Idealisten (oder „Pantheisten“), französischen Eklektiker, katholischen Traditionalisten und seine rivalisierenden Sozialisten als Teil derselben Bewegung wahrnahm, deren Akteure in Reaktion auf das 18. Jahrhundert versprochen, die aus den Fugen geratene Welt zu erklären und zu verbessern. Proudhons Schilderung mag polemisch sein, bringt die Atmosphäre aber auf einen prägnanten Punkt.

Derartige Gedanken waren im Kontext der Romantik und ihrer Betonung des verloren gegangenen religiösen *sentiment* und gesellschaftlichen Einheitsgeföhls nicht unüblich. Die in Frankreich vergleichsweise spät beginnende Romantik orientierte sich in vielerlei Hinsicht insbesondere an den deutschen Romantikern, zumal Madame de Staël die Deutschen als Vorreiter einer geföhlsbetonten, metaphysischen Philosophie beschrieben hatte, die von vielen Franzosen spätestens seit Chateaubriands *Génie du christianisme* herbeigeseht wurde. In *De l'Allemagne* hatte sie den Franzosen erklärt, dass von allen Nationen die deutsche am meisten zum *mysticisme* neige: Vor Luther hätten viele in diesem Sinne geschrieben, darunter Tauler. Nach Luther seien die Herrnhuter gekommen, dann ein Lavater und die deutschen Poeten seit Klopstock.<sup>606</sup> Für diese Mystik zeigte Madame de Staël große Bewunderung: „Die dogmatische Religion ist ein Gebot; die mystische Religion gründet sich auf die intime Erfahrung unseres Herzens.“<sup>607</sup> Am deutlichsten trete dies nicht nur in der von Madame de Staël ausgiebig diskutierten Theosophie hervor, sondern auch in der rezenten Philosophie:

---

<sup>605</sup> Proudhon, *Création*, 52.

<sup>606</sup> Staël, *De l'Allemagne*, Bd. 3, 327.

<sup>607</sup> Ebd., 329.

Die idealistische Philosophie, das mystische Christentum und die von der Seele kommende Poesie haben in vielerlei Hinsicht dasselbe Ziel und dieselbe Quelle; diese Philosophen, diese Christen und diese Poeten werden alle durch ein gemeinsames Verlangen vereint. Sie wollen an die Stelle der künstlichen Gesellschaft nicht etwa die Ignoranz barbarischer Zeiten, sondern eine intellektuelle Kultur setzen, die durch die Perfektion des Wissens [*lumières*] selbst zur Einfachheit zurückführt [...].<sup>608</sup>

Die Schilderung de Staëls liefert weitere Anhaltspunkte dafür, dass der deutsche Idealismus, die christliche Mystik, die romantische Dichtung und die Theosophie als Teil derselben religiösen Bewegung gesehen worden sind. *De l'Allemagne* war bis weit ins 19. Jahrhundert hinein eine Hauptquelle für die Rezeption zeitgenössischer deutscher Philosophie in Frankreich und wurde von den Sozialisten begeistert gelesen. Die in den saint-simonistischen und fourieristischen Quellen hervortretende Faszination für die deutschen Philosophen wird vor diesem Hintergrund verständlicher: sie wurden neben Theosophen und Romantikern als Teil einer religiösen Erneuerung gesehen, die sich weg von den dogmatischen Strukturen des Christentums bewegte, aber auch vom rationalistischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Sie versprach einerseits die Errichtung eines besseren Gesellschaftszustands, die Heilung des *mal du siècle*, und darüber hinaus das Erreichen einer höheren menschlichen Daseinsstufe. Im Rahmen dieser romantischen Vorstellungen lässt sich ein Zusammenfluss rezenter philosophischer, künstlerischer und alternativ-religiöser Ideen verzeichnen, an dem solch unterschiedliche Akteure wie die katholischen Traditionalisten, die Sozialisten und die verschiedenen französischen Künstler und Literaten teilnahmen.

Eine bis heute häufig herangezogene Quelle für die Forschung ermöglicht weitere aufschlussreiche Einblicke in diesen Kontext: die 1855 erschienene Studie von Alexandre Erdan über *La France mystique*.<sup>609</sup> Als kritischer „teilnehmender Beobachter“ zeichnete der in Wien geborene Alexandre-André Jacob (1826-1878), so sein bürgerlicher Name, ein Panorama der „religiösen Exzentrizitäten“, die sich seit Anfang des Jahrhunderts verbreitet hatten.<sup>610</sup> Der stets ironische Ton von *La France mystique* sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Erdan seinem Gegenstand gegenüber keineswegs negativ eingestellt war. Er, der wie Alphonse-Louis Constant auf dem Priesterseminar Saint-Sulpice studiert hatte, gab offen zu, dass seine Schilderungen persönlichen Erfahrungen entsprangen, und es

---

<sup>608</sup> Ebd., 332. Das Ergebnis dieses Bestrebens solle nichts anderes sein als die Schaffung eines neuen Menschen: „Ils voudroient enfin faire des hommes énergiques et réfléchis, sincères et généreux, de tous ces caractères sans élévation, de tous ces esprits sans idées, de tous ces moqueurs sans gaieté, de tous ces épicuriens sans imagination, qu'on appelle l'espèce humaine faute de mieux.“

<sup>609</sup> Die Schreibweise des Titels ist beabsichtigt und resultiert aus dem Projekt des Autors, eine recht eigenwillige Rechtschreibreform in die Wege zu leiten. Siehe dazu Erdan, *France*, Bd. 1, XI-XXVI. Interessanter Weise folgt eine 1858 in Amsterdam erschienene Ausgabe der gängigen Rechtschreibung.

<sup>610</sup> Der Untertitel lautete *Tableau des excentricités religieuses de ce tems*.

wird immer wieder deutlich, dass er mit den Protagonisten seines Buches selbst bekannt oder befreundet war.<sup>611</sup> Erdan stand den verschiedenen sozialistischen Strömungen und Individuen mit einer gewissen Skepsis gegenüber – politisch bezeichnete er sich an anderer Stelle nicht als einen „roten“, sondern als einen „rosafarbenen“, also gemäßigten Republikaner.<sup>612</sup> Seine Betrachtungen sind mit einer Fülle an privaten Korrespondenzen, zeitgenössischen Berichten und Zitaten unterfüttert, die für eine Einschätzung der damaligen Situation von unschätzbarem Wert sind.

Anlass für die Entstehung des Buches sei die „religiöse Suche“ gewesen, auf die er sich angesichts der religiösen *maladie contemporaine* gemacht habe.<sup>613</sup> Das Wort *mistique* bedeutete für Erdan im weiteren Sinne „alle neuen Lehren, die einen Bezug auf die generellen Probleme des menschlichen Lebens haben, die sich selbst ernst nehmen und die vor allem ein Streben zu *positiven Anwendungsmöglichkeiten* haben.“<sup>614</sup> Er selbst respektiere und liebe die Religion: „Persönlich denke ich von mir, eine religiöse und mystische Natur zu haben, und so wie ich nur intolerant gegenüber den Inquisitoren bin, bin ich Voltarianer nur gegenüber den Heuchlern.“<sup>615</sup> Das „mystische Frankreich“ erachtete Erdan als Folge eines religiösen Wiedererwachens, wie es die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Romantik erlebt habe. Chateaubriands *Génie du Christianisme* habe dabei den Weg zu einer Rehabilitierung des Christentums geebnet, die sich auf breiter Ebene unter den zeitgenössischen Strömungen feststellen lasse, vor allem auch bei den Sozialisten:

Was die ökonomischen und sozialistischen Schulen betrifft, so haben sich alle oder beinahe alle auf das Evangelium und das Christentum berufen. In einer der berühmtesten, derjenigen Fouriers, konnte man nicht einen ihrer Meister besuchen gehen, ohne mit einem Mitglied des Klerus in Berührung zu kommen.<sup>616</sup>

Jene sozialistischen Strömungen nahm Erdan im selben Kontext wahr wie andere religiöse Bewegungen, darunter die Swedenborgianer, Herrnhuter, Neo-Katholiken und zahlreiche weitere Gruppierungen und Individuen. Das Interessante daran ist der Umstand, dass Erdan dabei gar nicht erst zwischen *illuminés*, Theosophen oder Ähnlichem unterscheidet – sie zählten alle zur großen „mystischen“ Bewegung, die die zeitgenössische Philosophie dominiere.<sup>617</sup> Die Selbstverständlichkeit,

---

<sup>611</sup> Siehe etwa Erdan, *France*, Bd. 1, XXXIf.

<sup>612</sup> Erdan, *Petites lettres*. Vgl. auch Erdan, *France*, Bd. 1, XXXVIIIff., wo Erdan schreibt, er glaube an an Ordnung, an einen Fortschritt *sine qua non*, an Familie und Besitz.

<sup>613</sup> Erdan, *France*, Bd. 1, XXVIIIff. Erdan verglich sich an dieser Stelle mit Justin.

<sup>614</sup> Ebd., XXX. Hervorhebung im Original.

<sup>615</sup> Ebd., XXXIX.

<sup>616</sup> Ebd., 4.

<sup>617</sup> Die Bezeichnungen *théosophe* verwendet Erdan in seiner Arbeit überhaupt nicht. Als *illuminé* bezeichnet er beispielsweise sowohl Towianski und Swedenborg als auch die Mormonen und Auguste Comte.

mit der Erdan diese aus heutiger Perspektive mit „Sozialismus“ so unvereinbaren Akteure als Teil derselben Bewegung identifizierte, ist frappierend.

Diese Schilderungen führen vor Augen, wie zentral die Vorstellung von etwas „Neuem“, „Progressivem“ in diesem religionsgeschichtlichen Kontext gewesen ist. Die Saint-Simonisten strebten nach einem *nouveau christianisme*, die Fourieristen nach einem *nouveau monde*, die Lamennais-Anhänger nach einem Neo-Katholizismus. Es scheint daher sinnvoll zu sein, den religiös ausgerichteten Sozialismus der Julimonarchie im Kontext *religiöser Erneuerungsbewegungen* zu betrachten, die auf die historischen Entwicklungen des 18. Jahrhunderts reagierten und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach neuen, modernen Formen der Religiosität strebten. Diese sollten, in Reaktion auf Aufklärung und Revolution, dezidiert wissenschaftlich und rational sein, sowie die Grundlage einer neuen, besseren Gesellschaftsordnung bilden. Im Rahmen dieser Erneuerungsbewegung wurden die unterschiedlichsten Elemente miteinander kombiniert, die vor allem der kontemporären deutschen Philosophie, „theosophischen“ Autoren des 18. Jahrhunderts und den davon beeinflussten katholischen Traditionalisten entnommen wurden.

### 3.5. Schlussfolgerungen

Die Betrachtung der sozialistischen Ideen hat gezeigt, wie komplex und ambivalent ihr Verhältnis zum Ende des 18. Jahrhunderts gewesen ist. Das Ziehen von Grenzen zwischen Aufklärern und Gegenaufklärern, Rationalisten und Irrationalisten, Traditionalisten und Progressiven fällt angesichts der hier geschilderten Komplexität schwer und erscheint bei näherer Betrachtung in aller Regel weder als möglich noch als sinnvoll. Die Sozialisten, die einerseits das Werk der Aufklärer und Revolutionäre des 18. Jahrhunderts fortzuführen gedachten, sich aber andererseits mit den Argumenten der katholischen Traditionalisten gegen eben diese wandten und in „Mystik“ oder „Theosophie“ ihre religiösen Inspirationen suchten, sind dafür ein besonders eindrückliches Beispiel. Dies zeigt, wie problematisch die Anwendung sedimentierter Kategorien wie „Aufklärung“, „Vernunft“ oder „Religion“ angesichts dieses historischen Kontextes ist. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ging es genau darum, den Inhalt dieser Bezeichnungen zu bestimmen, „Religion“ in der Gesellschaft zu verorten und gegenüber „Vernunft“ oder „Wissenschaft“ zu positionieren. Die teleologische Geschichtsschreibung, wie sie lange Zeit bezüglich des „utopischen Sozialismus“ vorherrschte, vermochte diesen Kontext nicht abzubilden.

Nicht zuletzt blendete sie aus, dass die Sozialisten und Kommunisten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts maßgeblich daran beteiligt waren, die Bedeutung von „Religion“ zu diskutieren. Oft beriefen sie sich dabei auf das, was man heute „Esoterik“ nennt. Angesichts der mit dieser Terminologie verbundenen Problematik sei noch einmal hervorgehoben, dass es sich bei den hier diskutierten Bezeichnungen *ésotérisme*, *illuminisme*, *théosophie* und *mysticisme* keineswegs um homogene Strömungen oder Traditionen handelt. Die von den Sozialisten gerne zitierten „Theosophen“ bildeten keine feste Schule, sondern lassen sich im Fall eines Ballanche ebenso als „katholische Traditionalisten“ bezeichnen, während frühere Denker wie Swedenborg unabhängig von „esoterischen“ Traditionen ihre Theorien entwickelten und erst nachträglich zu „Esoterikern“ gemacht worden sind. Am ehesten lässt sich das Vorhandensein einer bestimmten „Schule“ hinsichtlich der Martinisten behaupten, die jedoch nicht die Tradition einer älteren „Theosophie“ ungebrochen fortgeführt, sondern ältere Denker wie Böhme im Kontext ihrer Zeit rezipiert haben. Dabei ist deutlich geworden, dass viele der als „mystisch“ wahrgenommenen Elemente im Grunde nichts anderes waren als eine – oft indirekte – Rezeption des deutschen Idealismus, die insbesondere für die Saint-Simonisten von essentieller Bedeutung gewesen ist.<sup>618</sup>

Die Problematik der damit verbundenen Zuschreibungen wie „mystisch“ oder „illuministisch“ zeigt sich auch angesichts der umstrittenen Verwendung dieser Bezeichnungen innerhalb sozialistischer Diskurse. Schon Saint-Simon und Fourier hatten nämlich die Bezeichnungen *mysticisme* und *mystique* in einem negativen Sinne verwendet, da sie gerade darum bedacht waren, sämtliche Gesetze des Universums zu *enthüllen* und rational, wissenschaftlich zu erklären.<sup>619</sup> Auf einer religiösen Ebene vertraten Autoren wie Leroux und diejenigen der *Revue* im Anschluss an Ballanche die Auffassung, dass *ésotérisme* genau dasjenige sein müsse, das durch die Enthüllung der wahren Religion *enden* würde: alle Menschen würden, ohne Unterschiede zwischen einer Eso- und einer Exoterik, in einer göttlichen Einheit aufgehen. In diesem Sinne stellte auch Olinde Rodrigues kritisch fest, dass der *sentiment religieux* die Tempel verlassen und sich in die Herzen der Menschen geflüchtet habe: „Der *mysticisme* ist der unvollkommene Ausdruck dieses Bedürfnisses geworden.“ Unvollkommen deswegen, „weil er die beklagenswerte Illusion hervorbrachte, dass die Religion für alle immer individuell bleiben müsse“, während die Religion der Zukunft eine universelle Religion der gesamten *humanité* sein müsse.<sup>620</sup> Auch hinsichtlich des *illuminisme* gab es höchst unterschiedliche Deutungen: Muiron schrieb die

---

<sup>618</sup> Siehe dazu Espagne, „Saint-simonisme“, der den Saint-Simonismus in weiten Zügen als Reaktion auf den deutschen Idealismus und insbesondere den Hegelianismus verstand. Dem Austausch zwischen den Saint-Simonisten und den Junghegelianern widmen sich die rezenten Beiträge in Schmidt am Busch (Hg.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*.

<sup>619</sup> Sowohl Fourier als auch Saint-Simon sprachen davon, dass die Täuschung der Menschen auf einer „Mystifizierung“ der wahren Gesetze oder Lehren beruhe. Fourier, *Théorie*, 43 bezog dies auf die „Sophisten“ bzw. Philosophen, Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, 14 auf die katholischen Priester.

<sup>620</sup> Rodrigues, *Lettres*, 1f.

Bezeichnung *illuminés* abwertend „den engstirnigen und kalten Geistern“ zu, die die theosophischen Denker „nicht verstehen“. Allgemein scheint die Bezeichnung *théosophes* von vielen Autoren vorgezogen worden zu sein.<sup>621</sup>

Aus einer historischen Perspektive hat die Erforschung einzelner Akteure in den vergangenen Jahren durchweg die Relativierung ihrer Identität als „Illuministen“ oder „Theosophen“ ergeben: Bezüglich Ballanche ist Arthur McCalla zu dem Schluss gekommen, dass jener zwar außerordentlich gut „mit dem Illuminismus“, also mit Denkern wie Saint-Martin und Swedenborg vertraut gewesen sei, jedoch selbst nicht als „Illuminist“ bezeichnet werden könne.<sup>622</sup> Er verortete Ballanche stattdessen „im Mittelpunkt einer Bewegung, oder besser eines Kraftfeldes, dessen dynamische, sich stets verändernde Struktur aus liberalen Katholiken, Polonophilen, Neo-Katholiken, Saint-Simonisten und abweichlerischen Saint-Simonisten, Fourieristen und abweichlerischen Fourieristen besteht.“<sup>623</sup> Über Fourier stellte Jonathan Beecher fest, dass es wenig Sinn mache, nach bestimmten Quellen der so genannten „esoterischen Aspekte“ von Fouriers Lehre zu suchen. Es habe sich bei den von ihm aufgegriffen Ideen vielmehr um weit verbreitete Vorstellungen gehandelt, die im 18. Jahrhundert in den verschiedensten Kontexten diskutiert worden waren.<sup>624</sup> Es lässt sich daher schwerlich behaupten, dass Saint-Martin als „*spiritus rector* der Fourier’schen Sozialtheorie“ gelten könne.<sup>625</sup> Ähnliches stellte Prothero für die Eglise catholique française des Abbé Châtel und seines Mitstreiters Julien Le Rousseau fest: Ihre Ideen können nur dann verstanden werden, wenn man die Zeit nach der Revolution nicht etwa als die Zeit einer „Säkularisierung“ betrachte, sondern als ein Zeitalter religiösen Wiedererwachens gesehen werde, das sich unter der Julimonarchie insbesondere in den sozialreformerischen Bestrebungen nach einer „rationalen Religion“ geäußert habe.<sup>626</sup> In diesem Kontext lasse sich ein großes Interesse an „Gnostizismus, Hermetismus, Neuplatonismus, Theosophie, Mesmerismus, Homöopathie, Phrenologie, polnischem Mystizismus, Spiritualismus“ feststellen. Châtel’s Bewegung sei daher als eine

---

<sup>621</sup> Beide Bezeichnungen wurden jedoch meist miteinander in Verbindung gebracht. Leider ist der Eintrag „Illuminisme“ in Leroux’ und Reybauds *Encyclopédie nouvelle* nicht mehr fertiggestellt worden. Auf ihn wird lediglich beim Lemma „Boehme (Jacob)“ verwiesen, sowie bei „Swedenborg“: Siehe Leroux/Reynaud (Hg.), *Encyclopédie nouvelle*, Bd. 2, 727 und Leroux/Reynaud (Hg.), *Encyclopédie nouvelle*, Bd. 8, 543. Aufschlussreich ist, dass das Lemma „Cabale“ diese als „théosophie juive“ bezeichnet: Leroux/Reynaud (Hg.), *Encyclopédie nouvelle*, Bd. 3, 122. Leider ist auch der Eintrag „Kabbale“ nicht erschienen, auf den dort verwiesen wird.

<sup>622</sup> McCalla, *Historiosophy*, 224. Die Studien von Faivre und Viatte bilden die Grundlage des Verständnisses von *Illuminism*: ebd., 206-216, bes. 213.

<sup>623</sup> Ebd., 344.

<sup>624</sup> Beecher, *Fourier*, 346ff. Fouriers Lehren über Korrespondenzen und Analogien seien laut Beecher im Kontext der romantischen Neuformulierung der klassischen und christlichen Tradition des analogischen Denkens zu verstehen, die von Platon über Kepler bis hin zu Swedenborg und Saint-Martin reiche. Die Neuerung in Fouriers Lehre sei die These gewesen, dass er Analogien nicht als die Bestätigung oder Berechtigung irdischer Zustände wahrgenommen habe, sondern als einen noch zu realisierenden Zustand, der vor seiner Umsetzung zuerst wissenschaftlich, rational verstanden werden müsste.

<sup>625</sup> Vgl. hierzu Hans-Christoph Schmidt am Buschs Einleitung in Fourier, *Chaos*, 12 und Martin Burckhardt in Fourier, *Philosoph*, 11f.

<sup>626</sup> Prothero, *Religion*, 10f., vgl. 189-201.



alternative Form des Katholizismus zu betrachten, die sich außerhalb der vielseitig kritisierten und institutionell geschwächten Kirchen im Kontext religiöser Diversifikation entwickelt habe.<sup>627</sup>

Die Entstehung von „Esoterik“ ist in diesem Umfeld auf die Rezeption unterschiedlichster Autoren zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurückzuführen, deren Ideen für die Artikulation neuer Glaubenssysteme interpretiert wurden. Unabhängig davon, ob ein Charles Fourier mit den Arbeiten eines Saint-Martin, Swedenborg, Mesmer oder Fabre d'Olivet vertraut war, rezipierten seine Anhänger seit den 1830er Jahren ihre Ideen und kombinierten sie mit denjenigen Fouriers.<sup>628</sup> Es gab also durchaus den von Zeitgenossen immer wieder festgestellten „theosophischen“ oder „mystischen“ Sozialismus. Dies bezeichnet jedoch keine homogene Strömung, sondern ist als Versuch einer Charakterisierung der Religiosität heterogener Sozialreformer zu verstehen, die sich explizit auf „theosophische“ oder „mystische“ Denker beriefen oder sich als Nachfolger einer häretischen, überlegenen Tradition sahen. Schon Zeitgenossen wie Alexandre Erdan verstanden dies aber nicht als isolierte „esoterische“ Tradition, sondern im größeren Kontext religiöser Erneuerungsbewegungen.

Erst nach dem Scheitern derartiger sozialistischer Theorien kam es nach 1848 zur Entstehung von Bewegungen, die selbstreferentiell von *occultisme* oder *ésotérisme* sprachen, um ihre Ideen primär zu bezeichnen. Der für diesen Prozess einflussreichste Autor, Alphonse-Louis Constant alias Eliphas Lévi, war nicht etwa durch das Aufgreifen einer alten esoterischen Tradition oder durch eine „Initiation“ zu diesen Ideen gelangt, sondern im Kontext der hier diskutierten sozialistischen Theorien. Als er noch unter dem Namen Abbé Constant bekannt war, nahm er aktiv an den entsprechenden Diskursen teil, wie schon George Sencier wenig schmeichelhaft anmerkte, als er ihn 1912 als „Babeuf mystique“ bezeichnete und seine Publikationen als „außerordentliches Amalgam aus Gewalt und krankhaftem Mystizismus“ beschrieb, das von Zeitgenossen als das „Werk eines *illuminé*“ betrachtet worden sei.<sup>629</sup> Dieses Werk gilt es nun im Folgenden im Kontext seiner Zeit zu betrachten. Dabei wird letztlich deutlich werden, dass der *occultisme* von Eliphas Lévi ein unmittelbares Resultat jenes faszinierenden „theosophischen Sozialismus“ der 1840er Jahre war.

---

<sup>627</sup> Ebd., 12f.

<sup>628</sup> Jonathan Beecher konnte keine Anhaltspunkte dafür finden, dass Fourier selbst „in besonderem Maße“ von Autoren wie Swedenborg oder Saint-Martin beeinflusst worden ist, verzeichnete aber, dass sich tatsächlich interessante Parallelen zwischen ihren Ideen feststellen ließen. Schon Leroux hatte Fourier bezüglich der Ideen von Restif de la Bretonne in der *Revue Sociale* vom März 1850 des Plagiats bezichtigt. Verschiedene rezentere Studien haben martinistische, freimaurerische und andere Einflüsse auf Fourier behauptet. Siehe bspw. Lansac, *Conceptions* und Debout-Oleszkiewicz, *L'Utopie*. Beecher konnte allerdings zeigen, dass Fourier niemals Mitglied einer Loge gewesen ist, auch wenn sich in seinem persönlichen Umfeld allerdings verschiedene freimaurerische Akteure verzeichnen lassen. Siehe Beecher, *Fourier*, 85.

<sup>629</sup> Sencier, *Babouvisme*, 232 und 225.



Abbildung 5: Templer, Saint-Simonisten und französische Katholiken.

Die ironische Unterschrift besagt: « Le prince qui les vit de rire s'éclata : 'Quelle farce, dit-il, vont jouer ces gens là ?' »

## Part III

Der neo-katholische Kommunismus des Abbé Constant



## 4. Constants klerikale Ausbildung

Toute la maladie du siècle présent vient de deux causes : le peuple qui a passé par 93 et par 1814 porte au cœur deux blessures. Tout ce qui était n'est plus ; tout ce qui sera n'est pas encore. Ne cherchez pas ailleurs le secret de nos maux.<sup>630</sup>

Alfred de Musset

Als Alphonse-Louis Constant im Jahr 1825 im Alter von 15 Jahren auf dem kleinen Seminar Saint-Nicolas du Chardonnet seine geistliche Grundausbildung begann, herrschte in Frankreich die so genannte Restaurationszeit, eine Allianz von Thron und Altar, deren Politik vom Versuch bestimmt wurde, so weit wie möglich zu vorrevolutionären Verhältnissen zurückzukehren. Das daraus resultierende Konfliktpotential führte zur Entstehung der ersten sozialistischen Schule, aber auch zur Entstehung der neo-katholischen Bewegung. Im Jahr 1825 erschien Saint-Simons *Nouveau christianisme*, in dessen Folge sich seine Anhänger zu Aposteln ausriefen und die Ankunft eines neuen Zeitalters predigten. Im gleichen Zeitraum konnte Félicité Lamennais seine Anhänger um sich scharen, indem er das Restaurationsregime scharf kritisierte, eine Abkehr vom Gallikanismus forderte und mit zunehmender Intensität für einen „modernen“, „fortschrittlichen“ Katholizismus eintrat. Constants klerikale Ausbildung verlief parallel zu diesen folgenreichen Entwicklungen: Nachdem 1830 die Julirevolution ausgebrochen war, begann er im Oktober desselben Jahres seine Ausbildung im berühmten Priesterseminar von Saint-Sulpice. Im selben Monat begann die Publikation von *L'Avenir*, dem Flaggschiff der neo-katholischen Bewegung, die in den folgenden Jahren zwischen den Fronten der gallikanischen Bischöfe und der römischen Kurie zerschlagen wurde.

In diesem Kapitel soll dargelegt werden, dass die klerikale Ausbildung Constants in engem Zusammenhang mit den neo-katholischen Debatten stand. Nach einer kurzen Darstellung des historischen Kontextes soll gezeigt werden, dass Constants spätere Polemik gegen den Klerus und insbesondere gegen das Priesterseminar nur im Kontext eines Generationenkonflikts zu verstehen ist, in dem Vertreter eines konservativen, althergebrachten Katholizismus und die Verfechter eines

---

<sup>630</sup> Musset, *Confession*, 14.

liberalen, progressiven, modernen Katholizismus aufeinandertrafen. Constant war dabei nur einer von mehreren jungen Seminaristen, die durch diesen Konflikt in den politischen Radikalismus getrieben wurden.

#### 4.1. Das kleine Seminar von Saint-Nicolas du Chardonnet

##### 4.1.1. Die Situation der katholischen Kirche

Alphonse-Louis Constant kam am 8. Februar 1810 als Sohn des Schusters Jean-Joseph Constant und dessen Frau Jeanne-Agnès (geb. Beaucourt) zur Welt.<sup>631</sup> Vier Jahre zuvor hatte das Ehepaar bereits eine Tochter zur Welt gebracht, Pauline-Louise. Schon früh nach der Geburt von Alphonse-Louis verstarb der Vater, woraufhin Jeanne-Agnès auf eine klerikale Laufbahn des Jungen setzte. Im Oktober 1825, ziemlich genau 15 Jahre bevor dieser seine revolutionären Gedanken auf dem Dachboden von Juilly niederschrieb, wurde er auf das kleine Seminar Saint-Nicolas du Chardonnet geschickt.<sup>632</sup> Die so genannten *petits séminaires* waren eine Form der Sekundarschule, die ihre Schüler auf den späteren Eintritt in ein großes Priesterseminar vorbereiteten sollte. Erst wenige Jahre vor Constants Eintritt in das Seminar waren die kleinen Seminare infolge der kirchenfreundlichen Restaurationspolitik aus dem Verband der staatlichen Universitäten entlassen und unter die Autorität der Bischöfe gestellt worden.<sup>633</sup> Schon bald wurde ein Drittel der französischen Schüler auf diesen neuen kleinen Seminaren unterrichtet, wohingegen die zwei anderen Drittel auf königlichen und kommunalen *collèges* unterrichtet wurden, die der Universität eingegliedert waren.<sup>634</sup> Dieser Autonomiegewinn des kirchlichen Unterrichts war Hauptbestandteil der restaurativen Religionspolitik, die den Wiederaufbau der seit der Revolution zerrütteten Kirchenstrukturen zum Ziel hatte und in deren Folge starke gesellschaftliche Spannungen entstanden. Die Frage nach dem Unterricht einer neuen Generation französischer Jungen war entscheidend für die Stellung der katholischen Kirche und generell für diejenige von „Religion“ im Frankreich der 1820er Jahre.

Das große Konfliktpotential, das sich aus dieser Situation ergab, kann nur vor dem Hintergrund der wechselhaften Religionspolitik in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verstanden

---

<sup>631</sup> Es finden sich mehrere Schreibweisen des Namens der Mutter: Baucour, Baucourt, Beaucour und Beaucourt. Constant verwendete die erstgenannte. Auf seiner Geburtsurkunde findet sich die Schreibweise „Beaucour“, auf der Sterbeurkunde heißt es „Beaucourt“ (Etat civil V4E 4558).

<sup>632</sup> Laut seinen eigenen Schilderungen geschah dies aus eigenem Antrieb, zumal seine Eltern „wenig fromm“ gewesen seien. Siehe Constant, *Assomption*, IV. Widerspruch zu Chacornac.

<sup>633</sup> Die mit beste Darstellung dieses Kontextes findet sich immer noch in Gurian, *Ideen*, 80.

<sup>634</sup> Dansette, *Histoire*, 206.

werden. Nachdem die katholische Kirche in Frankreich einen enormen Schaden durch die Französische Revolution erlitten hatte, hatte sich Napoleon ihr aus machtpolitischen Gründen wieder angenähert.<sup>635</sup> Am 15. August 1801 hatte Pius VII. einem Konkordat mit Napoleon zugestimmt, das den Grundstein für einen Wiederaufbau der katholischen Kirche in Frankreich legte, jedoch das Verhältnis von Kirche und Staat grundlegend neu bestimmte.<sup>636</sup> Ohne das Wissen des Papstes waren dem am 8. April 1802 von der Nationalversammlung verabschiedeten Gesetz vonseiten der französischen Regierung unilateral die so genannten Organischen Artikel hinzugefügt worden, deren Text den Umfang des eigentlichen Konkordats bei weitem überstieg und tiefgreifende Beschlüsse über die Religionsausübung in Frankreich festhielt, die nicht im Sinne der Kurie waren.<sup>637</sup> Die erst am 9. Dezember 1905 durch das Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat wieder aufgehobenen Organischen Artikel bewirkten eine Unterordnung der Kirche unter den Staat, eine Einschränkung und Kontrolle des päpstlichen Einflusses auf den französischen Klerus, sowie die Herabstufung des Katholizismus auf die Stufe eines der rechtlich gleichgestellten *cultes reconnus*, der anerkannten Kulte.<sup>638</sup>

Zwar wurde damit dem offenen Antiklerikalismus der Revolutionszeit ein Ende gesetzt, jedoch wirkte sich die enge Bindung an den Staat und die Gleichstellung mit anderen Religionsformen nachteilig auf die institutionellen Strukturen der katholischen Kirche aus. Dies äußerte sich insbesondere in einem schwerwiegenden Priestermangel sowie in einem desolaten Zustand des Klerus. Der französische Katholizismus war nach den Verlusten durch die Revolution mit einem uneinigen Klerus ohne geschlossene Politik wiederauferstanden, mittellos und schlecht organisiert.<sup>639</sup> Somit stand die Kirche zum Ende des Empire ohne Geld, ohne tatkräftigen Klerus und ohne Nachwuchs da, jedoch hatte sie

---

<sup>635</sup> Anfangs waren die revolutionären Kräfte der Kirche noch nicht feindlich gesinnt, jedoch trieben die Entwicklungen eine immer tiefere Kluft zwischen Revolution und Kirche. Die Kirche wurde enteignet, der Klerus verfolgt und Kirchenanhänger ins Exil getrieben. 1795 wurde der französische Klerus durch den Zwang, einen Eid auf die Republik gegen das Königtum zu leisten, in zwei Lager gespalten: Die Konstitutionellen und die Eidverweigerer. Diese Spaltung wirkte noch lange nach. Siehe hierzu Gurian, *Ideen*, 21-41.

<sup>636</sup> Auch wenn die Bezeichnung „Konkordat“ allgemein geläufig ist, wurde sie niemals offiziell verwendet. Streng genommen, handelte es sich um ein Abkommen zwischen der französischen Regierung und dem Heiligen Stuhl.

<sup>637</sup> Dansette, *Histoire*, 139-147. Die Krönung Napoleons zum Kaiser durch Pius VII. am 2. Dezember 1804 mag zwar in erster Linie ein geschickt inszenierter machtpolitischer Schachzug zu Gunsten des französischen Herrschers gewesen sein, bewirkte aber auch, dass sich die Stellung der katholischen Kirche in Frankreich entscheidend verbesserte. Pius VII. war sich dessen wohl bewusst und nahm aus diesem Grunde die einseitigen Entscheidungen wie den Erlass der Organischen Artikel mit Widerwillen hin.

<sup>638</sup> In Rückgriff auf die gallikanischen Artikel von 1682 wurde dem Klerus eine weitgehende Unabhängigkeit von der Kurie garantiert, indem die Repräsentanten des Papstes sowie seine Mitteilungen erst nach einer Genehmigung der Regierung empfangen wurden. Gurian, *Ideen*, 51f.

<sup>639</sup> Vgl. Dansette, *Histoire*, 151.

die politische Instrumentalisierung durch Napoleon trotz allem vor Schlimmerem bewahrt und ihr ein künftiges Wachstum ermöglicht.<sup>640</sup>

Die Niederlage Napoleons und der Zusammenbruch seiner Herrschaft leiteten die Periode der Restauration ein. Die ultraroyalistischen Kräfte der Restauration, die *Ultras*, strebten eine Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung des Ancien Régime an, als deren Grundlage die notwendige Einheit von Monarchie und Kirche galt.<sup>641</sup> Somit war die Kirche immer noch strukturell an den Staat gebunden, jedoch hatte sich der Charakter der Religionspolitik entscheidend geändert: Eine neue Allianz zwischen Thron und Altar wurde damit faktisch besiegelt – Katholik zu sein bedeutete meist, Royalist zu sein. Die Geistlichen waren nun in der Position, eine aktive restaurative Politik betreiben zu können.<sup>642</sup> Die Restauration markierte somit einen letzten großen Versuch, die vorrevolutionären Verhältnisse wiederherzustellen.

Die Ausrichtung des Klerus unter der Restauration war meist streng gallikanisch. Fast alle Bischöfe ließen die gallikanischen Artikel von 1682 in ihren Diözesen lehren. Auf Regierungsebene setzte sich dieser Gallikanismus konsequent fort.<sup>643</sup> Infolge der Restaurationspolitik wurde die katholische Kirche zunehmend reicher und mächtiger. Das Budget für die Kulte stieg von 12 auf 33 Millionen Francs pro Jahr an. Die zusätzlichen Spenden der Gläubigen summierten sich auf 42 Millionen Francs – unter dem Empire waren es noch 2,5 Millionen gewesen.<sup>644</sup> Diese neue strukturelle Kraft einerseits und der Einfluss der Ultras auf staatlicher Ebene andererseits, ermöglichten eine groß angelegte Offensive auf dem Gebiet des Unterrichts, der bis zu diesem Zeitpunkt noch durchgehend „irreligiös“, oft dezidiert antiklerikal gewesen war.<sup>645</sup> Im Januar 1821 lud die zunehmend von den Ultras bestimmte Regierung den König dazu ein, „die Autorität der Religion über den Geist des Volkes zu festigen und die Sitten durch ein christliches und monarchisches Erziehungssystem zu läutern.“ Eine entsprechende Reform

---

<sup>640</sup> Siehe hierzu ebd., 179. Napoleons Politik hat entscheidend dazu beigetragen, einen Ausgleich zwischen den antiklerikalen Tendenzen der Revolution und der katholischen Kirche einzuleiten, die unter dem französischen Empire einen institutionellen Wiederaufbau auf deutlich bescheidenerer Grundlage als noch unter dem Ancien Régime beginnen konnte. Siehe dazu ebd., 183.

<sup>641</sup> Ebd., 185. Schon in der *Charte constitutionnelle* von 1814 wurde der Katholizismus wieder zur „Staatsreligion“ erhoben (Artikel 6) und nicht mehr lediglich, wie noch unter Napoleon, als die „Religion der großen Mehrheit der Franzosen“ bezeichnet. Gleichzeitig gewährleistete die Charte allerdings auch die Freiheit der Religionen (Artikel 5). Die Besoldung des Klerus erfolgte durch den Staat (Artikel 7). Vgl. dazu Gurian, *Ideen*, 79.

<sup>642</sup> Dansette, *Histoire*, 186.

<sup>643</sup> Ebd., 189f. Durch den Einfluss der Ultras kam es zu zahlreichen Bevorteilungen der Kirche und zur Verabschiedung von Gesetzen wie dem Sakrileggesetz von 1825, das die Todesstrafe oder das Abschlagen der rechten Hand wie bei Elternmördern vorsah. Gurian, *Ideen*, 83. Zudem wurden die alten Diözesen wiederhergestellt und die monastischen Orden konnten sich neu organisieren. Die Napoleon einst gewogenen Bischöfe wurden zurückgedrängt, die Universität der Kirche untergeordnet, der rechtliche Stand des Klerus gefestigt, die Scheidung verboten. Siehe dazu Dansette, *Histoire*, 192.

<sup>644</sup> Dansette, *Histoire*, 201. Hier ist die Darstellung bei Gurian, *Ideen*, 93 irreführend, die darauf bedacht ist, die Kirche als betont arm und mittellos darzustellen.

<sup>645</sup> Dansette, *Histoire*, 204f. Vgl. Gurian, *Ideen*, 85.



des Unterrichts wurde im Folgenden durch den königlichen Rat der *instruction publique* und durch die Bemühungen von Monseigneur Denis Frayssinous (1765-1841), des *grand-maître* der Universität und späteren *ministre des cultes*, mit großer Intensität vorangetrieben.<sup>646</sup> Gleichzeitig wurde eine verschärfte Zensur der Presse eingeführt, die sich gegen jedwede Publikationen richtete, die „der Religion nicht den gebührenden Respekt“ erwiesen.<sup>647</sup>

Infolge dieser Bildungspolitik erlebte der französische Klerus unter der Restauration den lange ersehnten und dringend notwendigen Zuwachs an neu ausgebildeten Priestern.<sup>648</sup> Ein Hauptgrund für den rapiden Anstieg der Ordinationen war eine Ordonnanz vom Oktober 1814, die es den Bischöfen erlaubte, ein *petit séminaire* pro Departement zu eröffnen. Das Budget der kleinen Seminare verdoppelte sich zwischen 1815 und 1820 und ermöglichte die Verleihung von 1.500 Stipendien und 2.700 Teilstipendien, um mittellosen Kindern den Zugang zum Seminar zu ermöglichen – aus Constants Schilderungen geht hervor, dass er selbst den Vorteil eines solchen Stipendiums genoss.<sup>649</sup> Auf diesem Wege konnten die kleinen Seminare rasch zu einem Gegenpol zu den universitätsgebundenen königlichen und kommunalen *collèges* ausgebaut werden, die zahlreiche Ultras und Bischöfe am liebsten ganz abgeschafft hätten.<sup>650</sup> Die kleinen Seminare waren gezielt darauf ausgerichtet, den zukünftigen Klerus auszubilden. Doch die Qualität des Unterrichts ließ meist zu wünschen übrig. Die Schüler wurden in der Regel hastig ausgebildet, während es in den Seminaren an kompetenten Lehrern und Büchern mangelte. Dies resultierte oft darin, dass der klerikale Nachwuchs aufgrund des neuen katholischen Selbstbewusstseins kampfeslustig, aber schlecht ausgebildet war.<sup>651</sup>

Diese restaurative Religions- und Bildungspolitik rief zunehmend Widerstand hervor. Sowohl weite Teile der einfachen Bevölkerung als auch der Bourgeoisie verfolgten die immer restriktiveren Entwicklungen, die sich gegen die Entwicklungen seit der Revolution wandten, mit wachsendem Zorn. Die Restauration wurde zu einer Blütezeit des Antiklerikalismus.<sup>652</sup> Aber auch innerhalb der Kirche kam es immer wieder zu Spannungen zwischen den Kräften, die eine vollkommene Rückkehr zu den Verhältnissen des Ancien Régime anstrebten, und denjenigen Katholiken, die ihre Kirche mit den

---

<sup>646</sup> Dansette, *Histoire*, 195f. Vgl. Gurian, *Ideen*, 80. Frayssinous hatte große Popularität durch seine apologetischen Konferenzen im Seminar von Saint-Sulpice erlangt. Diese wurden zuerst 1803 publiziert, dann 1825 als *Défense du christianisme* neu aufgelegt. Siehe hierzu auch Bowman, *Christ*, 33f. und 37-40.

<sup>647</sup> Dansette, *Histoire*, 196. Kirchenkritische Stimmen wie der berühmte Chansonier Béranger wurden infolgedessen mit Haftstrafen belegt.

<sup>648</sup> Betrug die Anzahl der Ordinationen im Jahr 1814 noch 715, war sie bis 1821 auf 1.400 angewachsen, um sich bis 1829 auf 2.350 rapide zu steigern. Siehe dazu ebd., 199f.

<sup>649</sup> Constant, *Assomption*, IV.

<sup>650</sup> Was sie notgedrungen davon abhielt, war vor allem die schiere Masse an Schülern – ungefähr 10.000 –, die in diesem Fall ihren Unterrichtsplatz verloren hätten. Siehe Dansette, *Histoire*, 206. Der Einfluss Frayssinous' verlieh der Universität allerdings einen zunehmend katholisch-royalistischen Charakter. 20 von 25 durch Frayssinous ernannte Rektoren waren Geistliche.

<sup>651</sup> Ebd., 200. Vgl. Gurian, *Ideen*, 97f.

<sup>652</sup> Gurian, *Ideen*, 84.

postrevolutionären Verhältnissen in Einklang bringen wollten.<sup>653</sup> Als Constant im Oktober 1825 das kleine Seminar von Saint-Nicolas du Chardonnet betrat, begab er sich inmitten dieses Spannungsfeldes. Einerseits konnte er von der neuen Situation direkt profitieren. Der neue Wohlstand des kirchlichen Bildungsapparates hatte ihm die Ausbildung überhaupt erst ermöglicht, und die Perspektive einer Priesterlaufbahn – dies lässt sich bereits bei Stendhal nachlesen – stellte das erste Mal seit der Revolution eine finanzielle und soziale Absicherung in Aussicht.<sup>654</sup> Andererseits ist das Scheitern der klerikalen Laufbahn Constants repräsentativ für die Enttäuschung vieler junger Kleriker über eine als rückwärtsgewandt wahrgenommene Kirchenpolitik.

#### 4.1.2. Der Unterricht auf Saint-Nicolas

Saint-Nicolas wurde damals von Antoine-Philippe Frère-Colonna (1786-1858) geleitet, einem in mancherlei Hinsicht bemerkenswerten Mann. Frère übte mit seinen außergewöhnlichen Erziehungsmethoden einen großen und bleibenden Einfluss auf den jungen Constant und seine Mitschüler aus. Geboren am 16. Januar 1786 in Ajaccio auf Korsika, wurde Frère auf der Ecole polytechnique ausgebildet.<sup>655</sup> Im Anschluss begann er unter dem Namen Colonna eine Offizierslaufbahn im napoleonischen Heer. Laut den Schilderungen seines früheren Schülers Henry Maret (1837-1981), der sich Lamennais anschloss und zu einem der einflussreichsten Kleriker Frankreichs werden sollte, leitete eine Kriegsverletzung im Jahr 1809 seine Konversion im Alter von 24 Jahren ein, infolge derer er zwei Jahre später auf eigenen Wunsch das Heer verließ.<sup>656</sup> Frère kehrte nach Paris zurück, wo er sich dem Studium von Bossuet und Augustinus widmete. Am 2. Januar 1813 trat er in das Priesterseminar von Saint-Sulpice ein und nahm dort den von nun an gebräuchlichen Namen Frère an. Unter dem Eindruck der Lektüre des Gründers von Saint-Sulpice, Jean-Jacques Olier (1608-1657), widmete sich Frère der christlich-mystischen Literatur. Im Jahr 1817 nach Saint-Nicolas du Chardonnet geschickt, vertiefte er sein Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. In dieser

---

<sup>653</sup> Vgl. Ebd., 80f., wo der Versuch der Restaurationsregierung kritisiert wird, einen Ausgleich zwischen der vor- und der postrevolutionären Lage zu schaffen: „Er misslang darum, weil die politische Ideenwelt, auf die sich das Königtum berief, zu der nachrevolutionären Gesellschaft in einem Gegensatz stand, der durch kein Kompromiss zu beseitigen oder abzuschwächen war.“

<sup>654</sup> Stendhal ließ Julien Sorel, den Protagonisten seines berühmten Romans *Le rouge et le noir*, nicht ohne Grund sagen: „Sous Napoléon j’aurais été sergent ; parmi ces futurs curés, je serai grand vicaire...“ Tatsächlich war die Kirche nun wieder in der Lage, ihren Klerus auf einem höheren Niveau zu unterhalten. Das Gehalt der *curés* wurde sogar noch von 1.000 auf 1.200 Francs erhöht, dasjenige der *desservants* von 500 auf 800. Der Klerus, den unter der Restauration viele wieder zum ersten Stand erheben wollten, stellte für viele Franzosen wieder eine vielversprechende Karriere in Aussicht.

<sup>655</sup> Die folgenden biographischen Angaben stützen sich auf Maret, *Eloge*, die hierfür zuverlässigste Quelle. Maret war selbst von Frère geprägt worden und hatte seitdem enge Beziehungen zu ihm gepflegt. Vergleiche ergänzend auch die Anmerkungen in Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 105f. sowie in Daix, *Monsieur Frère*.

<sup>656</sup> Maret, *Eloge*, 6ff. Inwiefern man den dortigen nebulösen, sehr hagiographisch wirkenden Schilderungen Glauben schenken kann, ist unklar. Maret erwähnt selbst, dass wenig über die Vergangenheit Frères bekannt gewesen sei, was er auf dessen bescheidene Schweigsamkeit zurückführte.

Periode formierte sich seine originelle Theologie, in der christliche Mystik und die Offiziersausbildung eines Schülers der Ecole polytechnique zusammenflossen.<sup>657</sup> Am 4. Oktober 1819 wurde er zum Superior von Saint-Nicolas ernannt.

Constant bezeichnete Frère als „den intelligentesten und den aufrichtigsten frommen Priester, den ich gekannt habe: auch war er es, der mir das Beste und das Schlechteste getan hat.“<sup>658</sup> Der Leiter von Saint-Nicolas habe den „engen Horizont“ der ersten geistlichen Ausbildung Constants gesprengt und vor ihm den „großen Lauf des Fortschritts und der Zukunft“ eröffnet. Angesichts der damaligen Kirchenpolitik, die in erster Linie auf die Wiederherstellung vergangener Zustände abzielte, lässt sich der ungewöhnliche Charakter der Lehre Frères schnell erahnen. Die von Frère ins Zentrum gerückten Aspekte des Fortschritts (*progrès*) und der Zukunft (*avenir*) waren für die künftige Entwicklung Constants von immenser Bedeutung, auch wenn Constant an Frère später seinen „blinden Gehorsam für die Menschen und die Dinge der Vergangenheit“ kritisierte, der im Gegensatz zu seiner Lehre gestanden habe. Frère mag in der Tat ein ergebener Diener der Kirche gewesen sein, doch fielen seine Erziehungsmaßnahmen deutlich aus dem Rahmen der Zeit und sorgten für Unmut unter seinen geistlichen Kollegen.

Die von Frère vermittelte Lehre wird von mehreren Quellen beschrieben.<sup>659</sup> Seit dem Sündenfall des Menschen sei es dessen Aufgabe, graduell von seiner niederen Materialität zu einem höheren Zustand wiederaufzusteigen und somit eine spirituelle Regeneration zu durchlaufen. Diese Lehre besitzt eine dezidiert historische Komponente. So unterteilt Frère die Geschichte der Religion in vier große Epochen: die Epoche der Buße oder diejenige der Sintflut und der Verwünschung Kains; diejenige des Glaubens seit der Berufung Abrahams über Moses bis hin zum Kreuzestod Jesu; diejenige des Heiligen Geistes, in der sich Gott aber noch nicht vollkommen offenbart; und letztlich ein zukünftiges Zeitalter eines neuen Edens, in dem die gesamte Menschheit spüren werde, wie „ein Flüstern der Liebe“ ihre Stirn erfrischen werde, „unter dem Schlagen der Flügel der mysteriösen Taube (*colombe mystérieuse*), dem letzten Symbol Gottes.“<sup>660</sup> Es wird schnell offensichtlich, wie anschlussfähig die Lehre Frères an sozialreformerische Ideen war. Die progressive Regeneration der Menschheit und die Errichtung des Paradieses im Diesseits sind hierbei die offensichtlichsten Punkte. Tatsächlich ist belegt, dass mehrere Schüler Frères auf die Ecole polytechnique gingen und sich den Saint-Simonisten anschlossen.<sup>661</sup> Auch

---

<sup>657</sup> Ebd., 10f. Vgl. Daix, *Monsieur Frère*, 49f.

<sup>658</sup> Constant, *Assomption*, IV.

<sup>659</sup> Ebd., Vf., Maret, *Eloge*, 11f., vgl. Schœnher, *Histoire*, Bd. 2.

<sup>660</sup> Constant, *Assomption*, VI.

<sup>661</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 119.

Constants *Bible de la liberté* zeigte deutlich den Einfluss dieser Geschichtsphilosophie, indem sie die von Frère beschriebenen Zeitalter und ihre symbolische Bedeutung aufgriff.<sup>662</sup>

Seine progressive Geschichtsphilosophie übersetzte Frère, der mit den Arbeiten Pestalozzis vertraut war und diesen auch persönlich kannte, in eine für damalige Verhältnisse sehr moderne Pädagogik.<sup>663</sup> Im Garten des Landhauses des Seminars in Conflans entwickelte er einen *Parcours des progrès spirituel*, in dem die Schüler symbolisch ihren spirituellen Fortschritt durchlaufen sollten.<sup>664</sup> Neben dem auf Frömmigkeit bedachten theologischen Studium, das sich vor allem auf die Kirchenväter konzentrierte, ließ Frère auch Naturwissenschaften unterrichten und seine Schüler Gymnastik praktizieren.<sup>665</sup> Ein ehemaliger Schüler, der sich damals in der zweiten Klasse befand, berichtet über den Literaturunterricht des Jahres 1825, dass Frère großen Wert darauf gelegt habe, nicht hinter dem Unterricht der benachbarten *Ecole polytechnique* und dem königlichen *lycée* zurückzubleiben. Deshalb habe man deren Lehrpläne studiert und gelegentlich sogar die Seminaristen sich mit den Schülern der königlichen Schulen messen lassen.<sup>666</sup> Wie Pierre Schœnher, ein späterer Lehrer und Historiker des Seminars, schreibt, rief diese Praxis auch Sorgen hervor: „Diese Arbeit war so intensiv, dass das literarische Heidentum [...] diese jungen Köpfe infiltrierte. Jedoch richteten die religiösen Pflichten hier und da das Denken wieder auf und führten es wieder in den christlichen Bereich.“<sup>667</sup> Die „Infiltration“ trug in bemerkenswert zahlreichen Fällen Früchte.

Vieles spricht dafür, dass der Unterricht unter der Leitung Frères fortschrittlicher und vielseitiger war als auf anderen kleinen Seminaren. Dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die intellektuelle Ausbildung der Seminaristen weitgehend aus althergebrachten Inhalten bestand, wie das Programm des Rhetorikkurses von 1826-1827 deutlich macht: Neben der Bibel wurden gallikanische Autoren aus dem 17. und 18. Jahrhundert gelesen, vor allem Bossuet und Fénelon, sowie die apologetischen *Pensées* von Pascal und Klassiker wie Tacitus, Sallust, Cicero, Homer und Vergil.<sup>668</sup> Die

---

<sup>662</sup> Siehe vor allem Constant, *Bible*, 12-17.

<sup>663</sup> Frère, *L'homme*, Bd. 2, 400ff.

<sup>664</sup> Siehe dazu Abbildung 6 sowie Daix, *Monsieur Frère*, 214 und Maret, *Eloge*, 12f.; vgl. Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 113f. Frère war davon überzeugt, dass sich die männliche Entwicklung in sieben Perioden entwickelt, weswegen Jungen vor allem von ihren Sinnen, dem Sehen, dem Hören und dem Riechen bestimmt seien. Siehe dazu Frère, *L'homme*, Bd. 2, 395, vgl. Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 108. Die weibliche Entwicklung war nach sechs Perioden abgeschlossen.

<sup>665</sup> Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 109-116 und Constant, *Assomption*, VII.

<sup>666</sup> Gabarra, *Curé*, Bd. 1, 68.

<sup>667</sup> Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 125f.

<sup>668</sup> Daix, *Monsieur Frère*, 161ff. gibt genaue Literaturhinweise: *Politique sacrée* von Bossuet; *Existence de Dieu* von Fénelon; *Caractères* von La Bruyère; *Essai sur le Beau* vom Jesuitenpriester André; *Rhétorique* von Le Clerc; *Petit carême* von Massillon; *Sermons et discours* von Fénelon; *Discours choisis* von d'Aguesseau; *Vie d'Agricola* von Tacitus; Sallust; *Catilinaires* von Cicero; *Conjuration contre Venise* von Saint-Réal; *Iliade* von Homer; Virgil; *Pensées* von Pascal; *Télémaque*; *Conciones* auf Latein; poetische französische *Conciones*; *Conciones* in französischer Prosa von Théry und Amar.

Aufgaben für die Schüler bestanden aus Rezitationen, Diktaten und dem Vergleichen zweier Textstellen.<sup>669</sup> Einerseits lässt sich also feststellen, dass die vom ehemaligen *polytechnicien* Frère eingeführten Unterrichtselemente mit ihrem Fokus auf „spirituellen Fortschritt“ eine außergewöhnliche Komponente in den Lehrplan von Saint-Nicolas einführten, andererseits war der streng gallikanische theologische Unterricht wie andernorts auf dem Stand des letzten und vorletzten Jahrhunderts. Innerhalb der Seminarmauern musste dies früher oder später für Konflikte sorgen, doch auch die allgemeine politische Lage spitzte sich immer weiter zu.

Die politischen Bedingungen für die katholische Kirche und somit für die kleinen Seminare verschlechterten sich im Jahr 1828 dramatisch. Wie bereits angeklungen ist, trug die von den Ultras geprägte Allianz von Thron und Altar alles dazu bei, um nicht nur den Unmut der Opposition, sondern auch einen wachsenden Antiklerikalismus unter der Bevölkerung zu schüren. Es ist bezeichnend, dass die Literatur der *philosophes* einen reißenden Absatz fand – der *Ami de la Religion et du Roi* veröffentlichte eine Statistik, nach der zwischen 1817 und 1824 ganze 2.741.000 Bücher „gegen die Religion und die guten Sitten“ veröffentlicht wurden, darunter 12 Auflagen von Voltaire und 13 von Rousseau.<sup>670</sup> Die antiklerikale Stoßrichtung des liberalen *Constitutionnel* fand ebenso Anklang in der Bevölkerung wie die Chansons von Béranger, die später auch bei Constant auf große Begeisterung stießen.<sup>671</sup> Von besonderer propagandistischer Bedeutung war die Verbreitung von Verschwörungstheorien über die erst seit kurzem wieder zugelassenen Jesuiten, die angeblich in Zusammenarbeit mit dem Heiligen Stuhl und einem allmächtigen *parti prêtre* danach trachteten, die gesellschaftlichen Verhältnisse umzustürzen.<sup>672</sup>

Die Wahlen von 1827 ergaben infolge dieser Stimmung eine Mehrheit der moderaten Monarchisten und somit eine Niederlage der Ultras.<sup>673</sup> Die Zensur der Presse wurde gelockert, das Verbot liberaler Strömungen aufgehoben. Der seit 1824 herrschende, den Ultras gewogene König Charles X., musste sich widerwillig damit abfinden, am 16. Juni 1828 zwei folgenschwere Ordonnanzen zu unterzeichnen: Zum einen wurden darin die Jesuiten verboten und alle Unterrichtsorgane dazu verpflichtet, nur den Unterricht durch zugelassene Kongregationen zu gestatten. Zum anderen, was viel schwerer wiegt,

---

<sup>669</sup> Ebd., 199, wo noch der *Essai sur l'indifférence* von Lamennais, Demonsthenes und Platon genannt werden. Vergleiche Gabarra, *Curé*, Bd. 1, 28 und Schoenher, *Histoire*, Bd. 2, 132.

<sup>670</sup> Dansette, *Histoire*, 213; vgl. Gurian, *Ideen*, 84f.

<sup>671</sup> Im 1845 erschienenen *Les trois harmonies* bezeichnet Constant Béranger als „unseren Meister in jeder Hinsicht“ und widmet ihm ein eigenes Chanson. In den Schriften Constants taucht er immer wieder auf – das erste Mal 1844 in *La mère de Dieu* an der Seite der „großen Häresiarchen und kühnen Reformatoren“ von Arius, Nestorius, Pelagius über Jan Hus bis zu Martin Luther.

<sup>672</sup> Hier spielten vor allem die Pamphlete von François de Montlosier (1755-1838) eine herausragende Rolle. Siehe dazu Dansette, *Histoire*, 216ff. und Gurian, *Ideen*, 86.

<sup>673</sup> Nach dem Sturz des ultra-royalistischen Ministeriums unter Joseph de Villèle (1773-1854) wurde Jean-Baptiste Gaye de Martignac (1778-1832) Innenminister und Regierungschef. François Feutrier (1785-1830) ersetzte Frayssinous als Vorstand der Universität.

wurde der Ausbau der episkopalen Sekundarschulen, also der kleinen Seminare, unterdrückt. Die Gesamtanzahl der Schüler wurde auf 5.000 begrenzt und die Verpflichtung eingeführt, nach zwei Jahren klerikale Kleidung zu tragen, was den kirchlichen Charakter der kleinen Seminare demonstrativ betonen sollte und in der Öffentlichkeit den Charakter einer Stigmatisierung trug.<sup>674</sup>

Diese Entwicklungen hatten unmittelbare Auswirkungen auf Saint-Nicolas du Chardonnet. Trotz der energischen Bemühungen des Erzbischofs von Paris, Hyacinthe-Louis de Quélen (1778-1839), stand das kleine Seminar im Oktober 1828 vor dem finanziellen Aus.<sup>675</sup> Wie der *Ami de la Religion* noch am 29. des Monats berichtete, blieb es bis auf unbestimmte Zeit geschlossen – die Unsicherheit treibe die Familien zur Verzweiflung.<sup>676</sup> Schon am 1. November konnte Quélen jedoch bekanntgeben, dass nach 9 Monaten der Besorgnis das Seminar gerettet werden konnte. Es war fortan die einzige kirchliche Sekundarschule der Diözese von Paris und begrenzt auf das Maximum von 150 Schülern, die auf das Pariser Hauptgebäude und ein Landhaus in Conflans verteilt wurden.<sup>677</sup> Es gibt einige Anhaltspunkte dafür, dass die Qualität des Unterrichts zu dieser Zeit sehr niedrig war: Die Fächer Literatur, Geschichte und Naturwissenschaften wurden alle vom gerade einmal 20-Jährigen Novizen Pédegert unterrichtet,<sup>678</sup> dessen Nominierung einige Klagen hervorrief.<sup>679</sup> Auch geben die Bücherlisten der Kurse einen Einblick in die äußerst rudimentäre Ausstattung des Seminars.<sup>680</sup> Obwohl sich die Lage prekär gestaltete, glaubte Frère zunächst daran, die Zukunft von Saint-Nicolas gesichert zu haben.

#### 4.1.3. Die Julirevolution

Mit der Julirevolution von 1830 hatte niemand auf dem Seminar gerechnet. Dies zeigt, wie falsch diejenigen die politische Situation eingeschätzt hatten, die an den Fortbestand der Allianz von Thron

---

<sup>674</sup> Dansette, *Histoire*, 218. Vgl. Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 138ff., der von einem „Krieg gegen die Kirche“ spricht.

<sup>675</sup> Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 140-146. Wieder kam es aufgrund dieser Probleme zu heftigen Streitigkeiten innerhalb des französischen Klerus.

<sup>676</sup> *ARR*, Bd. 57, 358.

<sup>677</sup> Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 146-150. Wegen dieser Aufteilung gab es Proteste von Seiten des Ministeriums, die jedoch beigelegt werden konnten, da die Anzahl der Schüler nicht überschritten wurde.

<sup>678</sup> Seinem Leben widmet sich die Arbeit von Gabarra. Das „Noviziat“ war von Frère eingeführt worden, um Lehrkräfte heranzubilden. Vergleiche hierzu Linden, *Alphonse Esquiros*, 18, der korrekt feststellt, dass die Einführung des „Noviziats“ keine löbliche Innovation war, wie dies Schœnher darstellt, sondern ein Zeugnis der schlechten Unterrichtsqualität.

<sup>679</sup> Gabarra, *Curé*, Bd. 1, 55 und 91.

<sup>680</sup> Die Bücher über Religion waren in einer kleinen Bibliothek untergebracht: 1 lateinische Bibel; 2 Exemplare des Neuen Testaments; 1 *Imitation Jesu Christi*; Katechismus der Diözese; Katechismus von Fleury; *Histoire de la Religion et de l'Eglise* von Lhomond; *Doctrine chrétienne* von demselben; *Instructions de la Jeunesse* von Gobinet; *Mœurs des Israélites et des chrétiens* von Fleury; 1 Gebetsbuch; 1 *Vespéral noté*; 1 *Manuel du Pénitent*. Die generellen Bücher für die Klassen waren: Französisch-lateinisches Wörterbuch von Noël; griechisches Wörterbuch von Planche; französisches Vokabular von Masson; Wörterbuch der Fabel von Champré; französische Grammatik von Lhomond; lateinische Grammatik von demselben; griechische Grammatik von Burnouf; lateinische Prosodie von Chevalier. Siehe Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 151.

und Altar im Stil des Ancien Régime geglaubt hatten. Auslöser der Revolution waren die Ordonnances vom 26. Juli gewesen, mit denen Charles X. die Abgeordnetenkammer auflösen, den Wahlzensus nach oben setzen und die Pressefreiheit wieder einschränken wollte. Sowohl das liberale Bürgertum als auch die sich immer stärker als Gemeinschaft identifizierenden Unterschichten reagierten auf diese restaurativen Maßnahmen mit heftigen Protesten, die am 27. Juli Barrikadenkämpfe auslösten und den König nach drei Tagen – den *Trois Glorieuses* – zur Abdankung und Flucht nach Großbritannien zwangen.<sup>681</sup> Da Monarchie und Kirche infolge der Restaurationspolitik als Einheit wahrgenommen wurden, trug die Julirevolution starke antiklerikale Züge.<sup>682</sup>

Die Ausschreitungen führten auch in Saint-Nicolas zu dramatischen Szenen.<sup>683</sup> Frère erkannte rasch den kirchenfeindlichen Charakter der Demonstrationen und schickte die Schüler nach Hause, wo sie sich einschließen sollten. Diejenigen, die keine Kontakte in Paris hatten, wurden von Pédegert nach Conflans gebracht. Am 29. Juli erfuhr man von der gewalttätigen Plünderung des Palastes von Erzbischof Quélen, woraufhin im kleinen Seminar Panik ausbrach. Einige Professoren flohen in Laienkleidung über die Dächer und versteckten sich im Speicher einer Bäckerei.<sup>684</sup> Doch auch die Gruppe in Conflans war nicht sicher: Die Schüler der Veterinärsschule von Alfort überfielen den Landsitz und gaben Schüsse in die Keller und Untergeschosse des Gebäudes ab, wo sich noch kurz zuvor die Seminaristen versteckt hatten. Das Gebäude wurde währenddessen geplündert. Frère und Pédegert fielen am 30. Juli beinahe einer bewaffneten Menschenansammlung zum Opfer, die das Seminar plündern wollte und erst in letzter Minute, als sie die beiden Kleriker bereits mit Knüppeln und Stangen geschlagen hatte, von einem jungen Offizier und seinen Soldaten zurückgedrängt wurde.

Letztendlich überstanden das Seminar und seine Mitglieder die Revolution aber vergleichsweise glimpflich. Die Rückkehr in das Pariser Hauptgebäude konnte anscheinend schon zum üblichen Zeitpunkt nach der Sommerpause am 10. Oktober erfolgen. Obwohl Saint-Nicolas vor der Zerstörung gerettet werden konnte und es anscheinend unter den Seminaristen keine Opfer gegeben hatte, kehrte nach der Revolution kein Frieden ein. Die Politik der neu etablierten Julimonarchie unter dem „Bürgerkönig“ Louis-Philippe war den Seminaren und der Kirche zunächst ebenso wenig gewogen wie die öffentliche Meinung.<sup>685</sup> Die Lehrer von Saint-Nicolas verließen wie andere Kleriker ihr Seminar zur

---

<sup>681</sup> Collingham, *July Monarchy*, 6-22 und Pinkney, *Revolution*, passim.

<sup>682</sup> Siehe dazu Pilbeam, *Revolution*, 99-120. Vgl. Dansette, *Histoire*, 213.

<sup>683</sup> Die folgenden Schilderungen basieren auf Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 152-156. Vergleiche dazu auch Gabarra, *Curé*, Bd. 1.

<sup>684</sup> Gabarra, *Curé*, Bd. 1, 49 berichtet, dass der ansonsten so fromme Rhetorikprofessor Dorveau dabei „fluchte wie ein Dämon der Hölle“.

<sup>685</sup> Die rechtliche Lage der katholischen Kirche verschlechterte sich immens. So wurde etwa die *Charte* 1830 geändert: Artikel 6, der den Katholizismus zur „Staatsreligion“ ernannt hatte, wurde aufgehoben, Artikel 7 neu formuliert: „Die Diener der katholischen, apostolischen und römischen Religion, zu welcher sich die Mehrzahl

Sicherheit nur in Laienkleidung.<sup>686</sup> In dieser angespannten Lage wechselte Constant auf das Priesterseminar von Saint-Sulpice.

## 4.2. Das Priesterseminar von Saint-Sulpice

### 4.2.1. Frère und der Konflikt um die neo-katholische Bewegung

Der Wechsel Constants nach Saint-Sulpice war angesichts seiner finanziell schwachen Hintergründe notwendig, da die neue Gesetzgebung unter der Julimonarchie einige wichtige Vorteile für die Schüler kleiner Seminare zurücknahm und auf die Mitglieder von großen Seminaren wie Saint-Sulpice beschränkte.<sup>687</sup> Nachdem am 10. Oktober der Betrieb in Saint-Nicolas wieder aufgenommen worden war, gibt eine von Frère verfasste Liste an, dass Constant am 30. Oktober nach Saint-Sulpice ging. Der Monat markierte für die katholische Kirche eine Zeit der allergrößten Anspannung. Die antiklerikalen Ausschreitungen der Julirevolution unterstrichen die große Unsicherheit, wie sich die neue Regierung gegenüber der Kirche verhalten würde. Vor allem aber starteten Lamennais und seine Anhänger im Oktober ihre erste große Offensive mit der Publikation des *Avenir*.<sup>688</sup> Die konservativen gallikanischen Würdenträger sahen sich also nicht nur von den regierenden Laien bedroht, sondern auch von den progressiven Klerikalen um Lamennais, der sich in den vergangenen Jahren zur gewichtigsten Stimme im französischen katholischen Diskurs entwickelt hatte. Constant hätte seine Priesterlaufbahn schwerlich in einer stärker aufgeladenen Atmosphäre beginnen können.

Einen besonderen Eindruck hinterließ bei ihm die Demontage seines Lehrers Frère, der bald dem Konflikt um die neo-katholische Bewegung zum Opfer fiel. Frère hatte um seine progressiven und modernen Ideen nie einen Hehl gemacht und sich im Oktober 1830 der Bewegung um Lamennais angeschlossen, mit dem er auch persönlich in Kontakt stand. Wie sehr die darauf folgenden Ereignisse den jungen Constant schockiert haben, wird schon daran deutlich, dass er im Gegensatz zu seinem

---

der Franzosen bekennt und jene der übrigen christlichen Religionen erhalten aus dem Staatsschatz Besoldungen.“ Dies eliminierte die rechtliche Sonderstellung des Katholizismus in Frankreich.

<sup>686</sup> Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 157, vgl. dazu Dansette, *Histoire*, 223, der ähnliche Vorgänge auch für den Rest des Landes bestätigt.

<sup>687</sup> Dazu Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 118 und 157f.

<sup>688</sup> Im *Avenir* wurde die Revolution als Zeichen der grundlegenden sozialen Transformationen bewertet. Am 21. Februar 1831 hieß es in der Zeitschrift: „La société entière a le sentiment qu’un ordre nouveau doit succéder à l’ordre ancien, et que le monde s’avance vers des destinées nouvelles. Prétendre arrêter le mouvement qui l’emporte ce serait vouloir arrêter le temps. Chaque essai de ce genre n’a produit que des secousses violentes ; et la grande erreur de ceux qui conduisent les peuples est de s’imaginer que la force brisera ce que, tout au plus, l’intelligence pourrait, en une certaine mesure, diriger.“ Siehe dazu Derré, *Lamennais*, 417-421.



engen Freund und Mitseminaristen Alphonse Esquiros die kurz zuvor geschehene Julirevolution und ihr Nachspiel in seinen Rückblicken mit keinem Wort erwähnte.<sup>689</sup> Stattdessen verwendete er mehrere Seiten darauf, den Konflikt um Frère zu diskutieren, der die Turbulenzen der Revolution in Constants Wahrnehmung tatsächlich überschattet zu haben scheint. Wie er schrieb, haben die Vorgänge bei ihm „Desillusionierung“ und „Entrüstung“ hervorgerufen, seinen Glauben an den Klerus und die Kirche irreparabel erschüttert. Ihm sei klar geworden, wie wenig die Lehren Frères von der kirchlichen Autorität geschätzt worden seien, und er habe sich sogar die Frage gestellt, ob die Priester überhaupt noch an Gott glaubten: er schauderte bei dem Gedanken, in welchen Händen seine Religion liege.<sup>690</sup>

Man beschuldigte Frère vor allem, die Kinder hochmütig zu machen, da er sie streng führte, ohne sie zu demütigen und zu bestrafen; man fand den Enthusiasmus gefährlich, zu dem er sie zu inspirieren wusste; man fand auch seine Methode des Unterrichts zu neuartig und zu fortschrittlich; den Naturwissenschaften wurde dort zu viel Platz eingeräumt; er unterrichtete seine Schüler in Gymnastik, etc. Man schaffte sehr schnell all diese Ungeheuerlichkeiten ab. Man ließ diejenigen, die Frère nachtrauerten, auf den Knien essen, man warf diejenigen hinaus, die es wagten, von ihm zu sprechen, man antwortete mit Ohrfreigen auf diejenigen, die vorsichtige Kritik üben wollten, und so wurde das kleine Seminar von Saint-Nicolas wieder zur Ordnung und auf das Niveau des wahrhaften katholischen, wohldenkenden Klerus gebracht.<sup>691</sup>

Constants sarkastische Polemik wird durch andere Quellen gestützt, die über jeden Verdacht einer antiklerikalen Intention erhaben sind. So berichtet auch Schönher davon, dass sich unter den Lehrern eine Front gegen Frère gebildet habe, und auch er nennt als Grund den unter den Schülern hervorgerufenen „Enthusiasmus“, die „wissenschaftliche Begierde“ und die neuartigen Lehrmethoden, die auf „ruhigere“ und „weniger anpassungsfähige“ Mitarbeiter abschreckend gewirkt haben. Entscheidend war nicht zuletzt, dass auch Erzbischof Quélen Stellung gegen Frère bezogen hatte.<sup>692</sup> Die von Schönher genannten Gründe dafür sind höchst aufschlussreich:

Frère, von sehr edlen Beweggründen geleitet, in denen sich seine Liebe für die Kirche sehr mit einem lebhaften Temperament und einer glühenden Imagination verband, hatte sich von Lamennais und dem *Avenir* verführen lassen. Er versuchte sogar, seine Freunde unter diesem neuen Banner anzuwerben. Der gallikanische und legitimistische Monseigneur Quélen hätte

---

<sup>689</sup> Esquiros beschrieb im Prolog seines *Vie future*, 15-19 die Situation in Saint-Nicolas während der Revolution, wenn auch wohl reichlich dramatisierend (der Protagonist nimmt dort an den Barrikadenkämpfen teil). Die dortigen Beschreibungen der Geschehnisse decken sich allerdings weitgehend mit anderen Quellen. Vergleiche auch Linden, *Alphonse Esquiros*, 19f.

<sup>690</sup> Constant, *Assomption*, VI.

<sup>691</sup> Ebd., VI f.

<sup>692</sup> Schönher, *Histoire*, Bd. 2, 161f. Maret, *Eloge* bestätigt ebenfalls weitere Details, so wie Frères Fähigkeit, Disziplin ohne Strafen durchzusetzen.

nicht wohlwollenden Auges zuschauen können, wie der Superior seines Seminars Ideen beipflichtete, die sowohl den Traditionen der Kirche Frankreichs als auch dem Dogma der erblichen und absoluten Monarchie entgegengestellt waren. Im Übrigen schien es ihm, dass die Zeit schlecht gewählt sei, der Demokratie zu schmeicheln, die ihn, wie man weiß, gerade erst mit Brutalität aus seinem Palast und seinem Landhaus vertrieben hatte und ihn dazu genötigt hatte, sich zu verstecken wie zu den schlimmsten Zeiten der Geschichte.<sup>693</sup>

Auch wenn sich die Sprache Schœnhers gravierend von derjenigen Constants unterscheidet, gaben beide Männer dieselbe Gründe für den Konflikt um Frère an: seine Unterrichtsmethoden und seine dahinter stehende progressive Ideologie, die im Kontakt zu den gallikanisch-legitimistischen Kirchenoberen stand. Angesichts der auf Fortschritt, Wissenschaft und Pädagogik konzentrierten Ideen Frères überrascht es nicht, dass er sich für die Ziele der Neo-Katholiken begeistern konnte. Damit war eine Konfrontation mit dem gallikanischen, ultraroyalistischen Erzbischof vorprogrammiert. Auch wenn keine übrige Quelle von derart rigiden Maßnahmen gegen die Befürworter Frères spricht wie Constant, so wird doch deutlich, dass Frère wider Willen aus dem Seminar gedrängt worden ist. Nach ersten Zusammenstößen im Herbst 1830 machte Quélen ihn 1831 zum Titularkanoniker, bevor er ihn im Oktober 1832 mit der Leitung des Kurses über die Heilige Schrift an der Sorbonne beauftragte. Während offiziell davon die Rede ist, dass Frère im Jahr 1834 letztendlich seinen Rücktritt beantragte, lassen kritischere Stimmen durchscheinen, dass Quélen ihn zum Rücktritt zwang und ihm, wie Lamennais persönlich berichtet, sogar nahelegte, dass er nun gut daran täte, Frankreich ganz zu verlassen.<sup>694</sup> In den darauf folgenden Jahren lehrte Frère noch weiter an der Sorbonne und veröffentlichte mehrere bemerkenswerte Publikationen, darunter seine *Principes de la philosophie de l'histoire* (1838), ein Resümee der Thesen Lessings. Wie Henry Maret in seiner Grabrede andeutete, starb Frère im Jahr 1858, nachdem er Stück für Stück vereinsamt war.<sup>695</sup>

Die Heftigkeit der unterschiedlichen Reaktionen, insbesondere derjenigen Quélens, wird angesichts der Situation gegen Ende des Jahres 1830 verständlich. Unter der Restauration hatten diejenigen Kräfte die Oberhand gewonnen, die eine Wiederherstellung der alten Einheit von Kirche und Monarchie anstrebten. Ihr Scheitern durch die Julirevolution zeigte, dass es unmöglich geworden war, die gesellschaftlichen Entwicklungen seit der Revolution rückgängig zu machen oder zu ignorieren. Das Bündnis zwischen dem Restaurationsregime und der Kirche hatte dem französischen Katholizismus seit

---

<sup>693</sup> Schœnher, *Histoire*, Bd. 2, 162f. Siehe hier auch aufschlussreiche Auszüge aus der Korrespondenz Frères mit Maret.

<sup>694</sup> Vergleiche ebd., 164ff., Maret, *Eloge*, 13f., Gabarra, *Curé*, Bd. 1, 85-95, Daix, *Monsieur Frère*, 54f. und die Meldung im *ARR* vom 16. August 1834, Bd. 46, 101. Siehe auch Linden, *Alphonse Esquiros*, 22.

<sup>695</sup> Maret, *Eloge*, 14f. Frère war sogar noch für den Bischofssitz von Ajaccio in Frage gekommen, daraufhin aber in Vergessenheit geraten. Am unkritischsten ist hier Daix, *Monsieur Frère*, 56, wo die Laufbahn Frères als glorreich und dessen Tod als „derjenige eines Heiligen“ beschrieben wird.

der Julirevolution großen Schaden zugefügt. Zwar konnten die institutionellen Strukturen wieder aufgebaut und ein junger Klerus ausgebildet werden, jedoch wurde der Katholizismus eng mit einem politischen System verbunden, das ein Großteil der städtischen Bevölkerung entschieden ablehnte. Auch innerhalb der Kirche führte dies zu immensen Spannungen. Während die meisten Würdenträger wie Quélen entschieden an ihren gallikanischen und legitimistischen Positionen festhielten, wollte eine wachsende Anzahl von Katholiken die Kirche mit den postrevolutionären Verhältnissen versöhnen und eine neue Form des Katholizismus verwirklichen, in der das Thema der „Freiheit“ und des „Fortschritts“ eine zentrale Stellung einnahm.<sup>696</sup>

Die Lehren Frères waren in mancherlei Hinsicht sehr anschlussfähig für die neo-katholischen Gedanken, da sie ganz auf das Konzept von Fortschritt und das Anstreben eines künftigen Zeitalters gerichtet waren. Frère war – wie eine Großzahl der bereits aktiven und zukünftigen Saint-Simonisten – auf der Ecole polytechnique ausgebildet worden und trotz seiner immer wieder erwähnten großen Frömmigkeit ein Lehrer, der im Gegensatz zu den älteren Priestern mit den so genannten „modernen“ Ideen vertraut war und mit einer ähnlichen Begeisterung die Thesen Lessings diskutierte wie sie die Saint-Simonisten an den Tag legten. Wie eingangs zitiert wurde, waren es gerade die Dimensionen des *progrès* und des *avenir*, mit denen Frère bei Constant und anderen Schülern einen bleibenden Eindruck hinterlassen hat. Seine Lehre des Fortschritts öffnete die jungen Seminaristen neo-katholischen ebenso wie saint-simonistischen Ideen. Insofern überrascht es nicht, dass mehrere Schüler Frères zu Saint-Simonisten wurde, und auch Constant war nicht der Einzige, der aufgrund der Lehren Frères frühe Sympathien für die Sozialreform und die Neo-Katholiken hatte: Auch Henry Maret, der zum herausragenden katholischen Apologeten seiner Zeit wurde, hatte sich für Lamennais begeistert und sich der neo-katholischen Bewegung angeschlossen, weil Frère ihm die progressive Verwirklichung eines göttlichen Heilsplan eröffnet hatte.<sup>697</sup>

Frère kann daher als Vertreter eines progressiven Katholizismus gelten, der sich im Laufe der 1820er Jahre gegen den Widerstand der gallikanischen Kircheneliten zu formieren begann und im Jahr 1830 nach der Julirevolution mit großer Energie in den öffentlichen Diskurs eintrat. Das Beispiel Frères zeigt, wie entschieden die kirchlichen Führer gegen die Befürworter dieser Tendenzen vorgingen. Der Erfolg der anti-progressiven Maßnahmen wird daran deutlich, dass in den folgenden Jahren die Spuren Frères und seiner Ideen auf Saint-Nicolas fast gänzlich verwischt worden sind: Ernest Renan, der 4 Jahre nach dem Fortgang Frères nach Saint-Nicolas kam, beklagte sich über den rückwärtsgewandten und rein theologischen Unterricht des Seminars.<sup>698</sup> Auch auf Saint-Sulpice zeigte sich, dass die kirchlichen

---

<sup>696</sup> Dansette, *Histoire*, 219f.

<sup>697</sup> Bressolette, *Maret*, 71f.

<sup>698</sup> Renan, *Souvenirs*, 128ff. beschreibt Frère, ohne ihn gekannt zu haben, als einen bemerkenswerten, aber für die Erziehung völlig ungeeigneten Theologen, der von Mystik und Scholastik geprägt worden sei und einen rein

Würdenträger entschieden gegen den Einfluss der Neo-Katholiken vorgingen. Dies konnte jedoch nicht verhindern, dass neo-katholische Ideen mit großer Intensität in die Seminarmauern eindringen. Als Constant im Oktober 1830 nach Saint-Sulpice wechselte, war gerade die erste Ausgabe des *Avenir* erschienen, dessen Mitbegründer Henri Lacordaire (1802-1861) erst 1827 nach seinem Studium auf Saint-Sulpice von Erzbischof Quélen zum Priester geweiht worden war.<sup>699</sup>

#### 4.2.2. Constants Polemik gegen Saint-Sulpice

Das Seminar von Saint-Sulpice wurde 1645 von Jean-Jacques Olier gegründet, dessen Schriften zu Constants Zeiten noch eine der Hauptgrundlagen des dortigen Studiums bildeten.<sup>700</sup> Als Constant auf das Seminar wechselte, wurde es von Antoine Garnier (1762-1845) geleitet.<sup>701</sup> Der Werdegang und die Anzahl der ehemaligen Schüler zeigen, dass Saint-Sulpice unter den französischen Priesterseminaren eine herausragende Stellung genoss.<sup>702</sup> Von der Französischen Revolution war es weitgehend verschont geblieben. Sein Lehrkörper setzte sich deshalb aus alten Klerikern zusammen, die noch aus vorrevolutionären Verhältnissen stammten und den Unterricht auf dem Seminar in quasi unveränderter Form fortführten.<sup>703</sup> Das Studium war streng cartesianisch und darum bemüht, die Tradition des Gallikanismus aufrechtzuerhalten.<sup>704</sup> Unterschiedliche Quellen weisen darauf hin, dass der Unterricht auf dem Stand des 17. und 18. Jahrhunderts verblieben war,<sup>705</sup> und dass die Entwicklungen außerhalb der Seminarmauern vom Lehrkörper quasi völlig ignoriert worden ist.<sup>706</sup> In

---

kirchlichen Fokus besessen habe: „Saint-Nicolas fut sous sa direction une maison tout ecclésiastique, peu nombreuse, n’ayant en vue que la cléricature, un séminaire par anticipation, ouvert aux seuls sujets qui se destinaient à l’état ecclésiastique, et où le côté profane des études était tout à fait négligé.“ Diese Schilderung widerspricht allerdings in mancherlei Hinsicht allen weiteren Quellen, die uns zur Verfügung stehen. Es ist gut möglich, dass dieses negative Bild Frères nach dessen Fortgang verbreitet worden ist. Renan bescheinigt dem Unterricht auf Saint-Nicolas, wie er ihn erlebt hat, jedenfalls eine weitgehend miserable und weltfremde Qualität.<sup>699</sup> Siehe hierzu Philibert, *Lacordaire et Lamennais*, 311-503.

<sup>700</sup> Für eine kompakte Geschichte des Seminars, siehe Renan, *Souvenirs*, 151-159 und 195-202. Zur Geschichte der Kongregation, siehe Molac, *Histoire*.

<sup>701</sup> Garnier, ein traditioneller Lehrer und strikter Gallikaner, hinterließ über 5000 Manuskriptseiten Unterrichtsmaterial, die sich vor allem mit der Auslegung des Alten Testaments beschäftigten. Siehe hierzu Pommier, *Jeunesse*, 15f. und Laplanche, *Bible*, 129f.

<sup>702</sup> Von den Schülern zwischen 1810 und 1835 wurden 24 Bischöfe, 16 Leiter von großen Seminaren, 20 Generalvikare und 2 Dekane der Theologischen Fakultät von Paris.

<sup>703</sup> Leflon, *Monsieur Emery*, Bd. 2, 230. Vgl. Renan, *Souvenirs*, 196, wo es heißt, dass man sich in Saint-Sulpice ins 17. Jahrhundert zurückversetzt fühlte.

<sup>704</sup> Laplanche, *Bible*, 127ff. Vgl. dazu Renan, *Souvenirs*, 179f., der angibt, dass die cartesianische Philosophie vor allem auf Grundlage der *Institutiones theologicae* (der so genannten „Philosophie de Lyon“) von Montazet gelehrt worden ist, die von den Neo-Katholiken verabscheut wurde

<sup>705</sup> Eine objektive Beurteilung ist schwierig, da keine Kurs- oder Literaturlisten erhalten sind und eine umfangreiche Studie über Saint-Sulpice fehlt. Eine Aufarbeitung am Beispiel Garniers findet sich Laplanche, *Bible*, 127-147. Aufschlussreich sind des Weiteren Pommier, *Jeunesse*, passim, Bressolette, *Maret*, 67-74 und Philibert, *Lacordaire et Lamennais*, 103-252.

<sup>706</sup> Dies wird ausführlich in Renan, *Souvenirs*, 151-232 thematisiert. Renans Urteil wirkt trotz gelegentlicher Ironie vertrauenswürdig und ausgewogen, zumal seine Einschätzungen auch von anderen Quellen gestützt werden.

der Retrospektive fand Constant nur drastische Worte voller Verachtung, um seine Erfahrungen auf Saint-Sulpice zu beschreiben:

Die Sulpicianer sind kalte und monotone Menschen, bei denen die Vorschriften des Monsieur Ollier [sic] und die Theologiehefte des Monsieur Carrière<sup>707</sup> den Platz von Geist und Herz einnehmen. Die Gewohnheit ist für sie alles; der Fortschritt ist dort ein profanes und lächerliches Wort; die Kunst und die Poesie werden dort als kindische und gefährliche Sachen betrachtet; man lernt dort die Ignoranz durch Trägheit und Schwerfälligkeit. Etwas Gedächtnisfähigkeit, um die alten Argumente der Schule zu beherrschen, ein wenig altertümliche Spitzfindigkeit, um sie auf den Kopf zu stellen und sie auf gallikanische Weise umzubilden, etwas Zungenfertigkeit, um sie auszusprechen und die Vernunft einzulullen – schaut an, was man in Saint-Sulpice als Talent bezeichnet. Fügt noch eine steife Haltung hinzu, eine ölige Haut, fettige Haare, eine widerliche Soutane, schmutzige Hände und zum Boden gerichtete Augen, und ihr habt die vollständige Idee von dem, was man dort einen guten Untertan und einen perfekten Seminaristen nennt.

Ich könnte die Sulpicianer mit nichts besser vergleichen als mit den vertrockneten Knochen des großen katholischen Körpers. Seit langem sind das Herz, das Hirn und das Fleisch zu Korruption und Staub verfallen, aber das Skelett ist noch übrig geblieben, und die Knochen, aus denen es besteht, können noch lange bestehen, da sie vollkommen ausgetrocknet sind.<sup>708</sup>

Die Polemik Constants richtete sich also vor allem gegen die angebliche Rückwärtsgewandtheit der Sulpicianer und gegen ihre Abschottung von der Außenwelt, vor allem gegenüber der Kunst und Poesie. Es ist an dieser Stelle aufschlussreich, eine von Constants Freund Alphonse Esquiros verfasste Quelle heranzuziehen, auch wenn diese viele Jahre später veröffentlicht wurde: ein Roman mit dem Titel *Le château d'Issy* (1854). Gemeint ist damit der Landsitz von Issy, in dem sich das Philosophieseminar von Saint-Sulpice befand. Bevor die neuen Seminaristen auf das Hauptgebäude von Saint-Sulpice geschickt wurden, mussten sie dort zwei Jahre einen Philosophiekurs absolvieren.<sup>709</sup> Obwohl es sich um einen Roman handelt und die Ereignisse auf dem Philosophieseminar von Saint-Sulpice bereits lange zurücklagen, kann mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit gesagt werden, dass der Protagonist auf den Erinnerungen Constants basiert.<sup>710</sup> Der Text beruhe, so der

---

<sup>707</sup> Joseph Carrière (1795-1864) wurde 1817 ordiniert und zeichnete sich durch seine theologischen Arbeiten aus. 1843 wurde er zum Großvikar der Diözese von Paris gemacht, 1850 wurde er *supérieur général* von Saint-Sulpice. Seine Arbeiten wurden seit den 1830ern auf Lateinisch publiziert.

<sup>708</sup> Constant, *Assomption*, VII f.

<sup>709</sup> Zu dessen Geschichte, siehe Renan, *Souvenirs*, 166ff.

<sup>710</sup> Die biographischen Etappen und Schlüsselereignisse decken sich mit denen Constants. Auch werden einige Ideen Constants in unveränderter Form darin wiedergegeben. Mercier, *Eliphaz Lévi*, 67f. denkt sogar, dass Constant das Buch verfasst habe, was aber sehr unwahrscheinlich ist. Vergleiche auch Linden, *Alphonse Esquiros*, 70, wo von Constant, wohl aufgrund fehlender Kenntnisse seiner Biographie, keine Rede ist. Auch Zielonka,

Erzähler, auf den „Memoiren“ seines Freundes, den er auf dem Seminar von Issy besucht und der ihm sein Leid über die dortigen Verhältnisse geklagt habe. Es handele sich nicht um einen Roman, sondern um „die Biographie eines Denkmals und die Biographie eines Mannes“.<sup>711</sup> Die Leiden des Freundes decken sich vollkommen mit denjenigen Constants und nennen interessante weitere Details:

Einige Professoren des Hauses wussten vage, dass es, in der Welt, ein Monster der Literatur gab, das man die *Romantik* nannte. Dies musste auf jeden Fall sehr enorm, sehr struppig, sehr gefährlich sein. Wenn ich mich des Wortes *Romantik* bediene, dann deshalb, weil in Saint-Sulpice der Lärm der literarischen Revolutionen, ebenso wie derjenige der politischen Revolutionen, erst fünfzehn oder zwanzig Jahre nach dem Ereignis hereindringt, und dies im Übrigen sehr gedämpft, und wenn die Welt nicht mehr davon spricht.<sup>712</sup>

Weiterhin heißt es, dass man von einem Dichter wie Lamartine und dessen *Méditations poétiques* (1820) in Saint-Sulpice praktisch nichts gehört habe.<sup>713</sup> Die einzigen beiden Autoren, die an die Ohren der Priester dringen, seien Lamennais und Chateaubriand. Letzterer habe in den Augen der Priester ein imaginäres Christentum erschaffen, voller Gefühle und Träumerei. Seine Gedanken haben sie verunsichert, da sie sie nichts außer den „guten Trakten“ über Moral und Frömmigkeit kennen. Ein besonders schreckliches Bild haben sich die Sulpicianer von Lamennais gemacht, der selbst die siebenköpfige Bestie der Apokalypse wie eine liebenswürdige Kreatur erscheinen lasse. Während ein Professor damit beschäftigt gewesen sei, im Unterricht den *Essai sur l'indifférence* auf Lateinisch zu widerlegen – was sechs Monate in Anspruch genommen habe –, durfte man von den neueren kirchenkritischen Arbeiten Lamennais' nicht einmal die Titel aussprechen. Von Rousseau, Voltaire und den anderen Philosophen des 18. Jahrhunderts kenne man nur die von Theologen verfassten Widerlegungen und nicht die Originaltexte. Stattdessen lese man gallikanische Autoren wie Fénelon und Bossuet, oder Augustinus und Olier.<sup>714</sup> Dabei existiere doch eine „moderne Literatur“, eine „moderne Philosophie“ – die Priester bekämpften sie, ohne sie zu kennen. Es existiere doch eine „moderne Wissenschaft“ – sie verachteten sie. Während die Welt der Gesellschaft eine des Fortschritts sei, sei diejenige der Priester eine des Stillstands und der Rückwärtsgewandtheit.<sup>715</sup> Nur ein Priester habe dieser Gesinnung auf Saint-Sulpice widerstanden: Henri Lacordaire.<sup>716</sup>

---

*Alphonse Esquiros* erwähnt Constant in diesem Zusammenhang nicht. Esquiros hat auch an anderer Stelle in verdeckter Form Bezug auf Constant genommen, und zwar im Prolog von *Esquiros, Vie future*, 5-59.

<sup>711</sup> „Il disait vrai : ceci n'est point un roman, c'est la biographie d'un monument et la biographie d'un homme, confondues en quelque sorte l'une dans l'autre.“ Dies weist darauf hin, dass Esquiros bewusst eine Biographie Constants niederschreiben wollte. *Esquiros, Château*, XII.

<sup>712</sup> Ebd., 46. Als Esquiros dies schrieb, war der Zenit der französischen Romantik längst überschritten.

<sup>713</sup> Es handelt sich hierbei um eines der frühen und einflussreichsten Werke der französischen Romantik.

<sup>714</sup> *Esquiros, Château*, 46ff.

<sup>715</sup> Ebd., 51.

<sup>716</sup> Ebd., 57.

Die in den Publikationen von Constant und Esquiros formulierte Polemik richtete sich also gegen die Abschottung des Seminars und der priesterlichen Ausbildung vor den Entwicklungen außerhalb der Seminarmauern. Dies betraf insbesondere die Ablehnung von „Fortschritt“ und der Ideen der Romantiker. Abermals war es wohl Frère gewesen, der Constant und Esquiros den Zugang zu derartigen Ideen eröffnet hatte: Unter seiner Führung übersetzte man auf Saint-Nicolas Fénelon und Chateaubriand ins Lateinische, sogar Crébillon und Voltaire.<sup>717</sup> Der *Essai sur l'indifférence* zählte zur Pflichtlektüre. Im Gegensatz zum fortschrittlich denkenden Frère kamen die Lehrer auf Saint-Sulpice dem Verlangen der jungen Generation der 1820er und 1830er Jahre nicht nach, sich mit den philosophischen, sozialen und künstlerischen Entwicklungen ihrer Zeit auseinanderzusetzen. Constant ging es also bei seiner Kritik an der Ignoranz gegenüber Romantik und Fortschritt nicht nur um Poesie als Unterhaltung und Muße, sondern um die Frage nach dem wahren Wesen der Religion und ihrem Platz in der Gesellschaft. In seinen Augen waren die gallikanischen Priester nicht diejenigen, die ihm zufriedenstellende Antworten auf diese Frage liefern konnten.

#### 4.2.3. Der Generationenkonflikt unter der Julimonarchie

Ein Vergleich mit weiteren Quellen zeigt, dass auch andere Zeitgenossen aus sehr unterschiedlichen Perspektiven dieselben Kritikpunkte ansprachen. Henry Maret, der einige Jahre vor Constant von Saint-Nicolas nach Saint-Sulpice gewechselt war, beklagte, dass das Studium auf Saint-Sulpice ihm keine Antworten auf „neue Fragen“ habe liefern können.<sup>718</sup> Noch Jahre später beklagte sich Ernest Renan über die Abschottung der Sulpicianer und ihre Wahrnehmung der äußeren Welt als „Barbarei“: Die Gleichgültigkeit des Klerus gegenüber der diesseitigen Welt sei erst dann der Empörung gewichen, wenn man die durch den Gallikanismus gewahrte Autorität der Bischöfe in Gefahr gesehen habe. Vor allem deshalb sei man entschieden gegen die Bewegung um Lamennais und die romantischen Tendenzen der Zeit gewesen. Jede Art von Literatur habe man verachtet, die gallikanische Theologie habe alles bestimmt.<sup>719</sup> Renan schildert die seiner Ansicht nach ruhige Atmosphäre auf Saint-Sulpice, die die Seminaristen zu Innerlichkeit und Einsamkeit brachte, zwar mit weitaus positiveren Augen als Constant, der vor allem von Intrigen, Gehässigkeit und Unaufrichtigkeit unter den Seminaristen spricht.<sup>720</sup> Jedoch wird auch anhand seiner Meinung deutlich, dass eine wachsende Zahl junger Kleriker

---

<sup>717</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 17.

<sup>718</sup> Bressolette, *Maret*, 70f.

<sup>719</sup> Renan, *Souvenirs*, 159-164. Auf 203 kommt Renan aber auch zu dem Schluss, das Studium auf Saint-Sulpice trotz aller Lücken ziemlich solide gewesen sei.

<sup>720</sup> Vgl. Constant, *Assomption*, VIIIff. Die Einsamkeit nahm Constant als unerträgliche Tortur wahr. Ein Blick auf die Hausordnung von Saint-Sulpice bestätigt, dass außerhalb der Klassen eine strikte Schweigepflicht und ein sehr isoliertes Studium vorgeschrieben war: Pommier, *Jeunesse*, 655f. Vgl. auch die Passage in Constant, *Bible*, 77f., in denen beschrieben wird, wie die anderen Seminaristen Constant wegen seiner poetischen Neigungen drangsalierten.

mit den althergebrachten Unterrichtsmethoden und der Mentalität der Priester höchst unzufrieden war.

Tatsächlich scheint sich zwischen den alten Lehrern und den jungen Klerikern, die auf das Seminar kamen und empfänglich für neue Ideen waren, eine immer tiefere Kluft aufgetan zu haben. Der liberal-katholische Royalist Louis de Carné, der im Umfeld Lamennais' anzusiedeln ist und dessen Polemik gegen die Demokraten und Kommunisten im 2. Kapitel dieser Arbeit diskutiert worden ist, schrieb dazu im Jahr 1833:

Eine Masse von neuen Ideen hatte die heilige Obskurität der Seminare durchdrungen; eine Menge junger Leviten gor vor Begeisterung, als sich ein größerer Horizont vor ihnen entfaltete [...]. Man murmelte neue Namen in diesen ehrbaren Gewölben, wo seit dem Konzil von Trient die jansenistischen Streitigkeiten die einzigen Neuigkeiten waren, die die unruhige Tätigkeit des menschlichen Geistes nährten. Als man im Geheimen die Messieurs de Bonald, de Maistre und de la Mennais las, begann man zu ahnen, dass es irgendetwas Christliches außerhalb des *Manuel* von Bailly und der *Conférences* von Angers gab,<sup>721</sup> und der große Name „katholisch“ begann seitdem, seine hehre Bedeutung der Universalität wieder anzunehmen.<sup>722</sup>

Louis de Carné übte also eine Kritik, die im Kern derjenigen Constants, Marets und Renans trotz aller Verschiedenheiten nicht unähnlich war. Das von ihm beschriebene „Gären“ zeigt, welcher Widerstand sich gegen die Lehrinhalte der gallikanischen Priester regte. Dieser Widerstand wuchs vor allem vor dem Hintergrund des philosophischen Unterrichts auf Issy, der auch von Ernest Renan geschildert wird. Zahlreiche Seminaristen zeigten sich tief enttäuscht darüber, dort nicht etwa die aufklärerische Religionskritik oder die philosophischen Arbeiten der 1820er und 1830er Jahre zu diskutieren, sondern lediglich alte cartesianische und gallikanische Lehrbücher durchgehen zu müssen. Die jungen Kleriker ergriffen daher selbst die Initiative: Maret berichtet, dass sich auf dem Seminar gegen 1830 eine Fraktion gebildet hat, die heimlich die Schriften Lamennais' kopierte und eifrig diskutierte. Er selbst habe dabei eine Führungsrolle eingenommen.<sup>723</sup> Renan beschrieb, wie er und seine Mitschüler noch um 1840 begeistert die Ideen von Denkern wie Victor Cousin, Théodore Jouffroy und Pierre Leroux aufgesogen haben.<sup>724</sup>

---

<sup>721</sup> Gemeint sind hier die von Louis Bailly 1789 veröffentlichte *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum*, die von Lamennais aufgrund ihrer „Trockenheit“ und Rigidität kritisiert worden ist, sowie die *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers*, deren erste 18 Bände ab 1726 von François Babin herausgebracht worden sind.

<sup>722</sup> Carné, *Vues*, Bd. 2, 104f. Vgl. hierzu auch Bowman, *Christ*, 35.

<sup>723</sup> Bressolette, *Maret*, 71.

<sup>724</sup> Renan, *Souvenirs*, 181f.



Insbesondere die von Renan genannte liberale Philosophie und ihre Kritik am Katholizismus stieß in den 1820er und 30er Jahren auf großes Interesse unter den jungen Seminaristen. Victor Cousin (1792-1867) nahm unter diesen liberalen Kritikern eine zentrale Stellung ein. Seine Rezeption deutscher Philosophie – vor allem Kant, Fichte, Schelling und Hegel – prägte eine ganze Generation philosophischer Intellektueller.<sup>725</sup> Er vertrat einen eklektischen Spiritualismus, der sich gegen den „Materialismus“ und den „Atheismus“ des vorherigen Jahrhunderts wandte und es sich zum Ziel setzte, Universität und Kirche, Philosophie und Religion miteinander zu versöhnen.<sup>726</sup> Cousins Philosophie bildete eine wichtige Grundlage für die liberale Kritik am Katholizismus, die sich gegen dessen vermeintliche Rückwärtsgewandtheit richtete. Sein Schüler Théodore Jouffroy (1796-1842) hatte im Mai 1825 im damals noch liberalen *Globe*, der wenig später zum Sprachrohr der Saint-Simonisten wurde, mit seinem Artikel „Comment les dogmes finissent“ („Wie die Dogmen enden“) für Aufsehen gesorgt:

Wenn sich ein Dogma dem Ende seiner Herrschaft nähert, sieht man zunächst die Geburt einer tiefgehenden Indifferenz gegenüber dem überkommenen Glauben. Diese Indifferenz ist nicht der Zweifel, denn man glaubt weiterhin; nicht einmal eine Veranlagung zum Zweifeln, denn man ist noch gar nicht auf den Gedanken gekommen, dass der Zweifel möglich sei; es handelt sich vielmehr um die Eigenschaft eines Glaubens, der kein Leben mehr hat und der nur noch der Gewohnheit wegen besteht.<sup>727</sup>

Ähnlich wie Constant nahm Jouffroy den Katholizismus als etwas Lebloses, Verknöchertes wahr, dessen Korruption verantwortlich für die weit verbreitete Abkehr von der Kirche sei. Mit dieser Erklärung für die religiöse Indifferenz zielte Jouffroy ins Markt der Kritik Lamennais', der in seinem berühmten und immens einflussreichen *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823) eben jene Gleichgültigkeit gegenüber der Religion beklagt hatte.<sup>728</sup> Jouffroy war ebenso wie Cousin und Benjamin Constant der Überzeugung, an einem religionsgeschichtlichen Scheidepunkt zu stehen, der das Ende einer überkommenen Religionsform und den Anbruch einer fortgeschrittenen, vollkommeneren Religion markierte. Ebenso wie die katholischen Autoren de Bonald, de Maistre, Chateaubriand oder Lamennais verzeichneten die liberalen Philosophen zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine „Indifferenz“ der Franzosen, deuteten diese aber als Indifferenz gegenüber dem

---

<sup>725</sup> Cousin wurde nach der Julirevolution Titularprofessor an der Sorbonne, Direktor der Ecole normale supérieure, Mitglied des Rats für Instruction publique, *Conseiller d'état* und Mitglied der Chambre des pairs. Dansette, *Histoire*, 224.

<sup>726</sup> Siehe dazu Vermeren, *Cousin*.

<sup>727</sup> Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, 3.

<sup>728</sup> Die erste Auflage war nach 2 Monaten ausverkauft, bis Ende des Erscheinungsjahres wurde der erste Band 13.000-Mal verkauft. Der erste Band erschien 1817, der zweite 1820, der dritte und vierte 1823; ein fünfter war geplant, erschien aber nie. 1821 publizierte Lamennais eine *Défense*. Siehe zusammenfassend Reardon, *Religion*, 179ff.

Katholizismus, und nicht etwa gegenüber der Religion. Vielmehr sei der Zeitpunkt gekommen, um eine neue, bessere Religion zu verwirklichen. Im Gegensatz dazu verstand Lamennais unter „Religion“, der einzig wahren Religion, nichts anderes als den Katholizismus. Auch er vertrat die Ansicht von einer progressiven Entwicklung von Religion, doch lag es ihm fern, den Fortschritt der Geschichte mit einem Niedergang des Katholizismus einhergehen zu sehen – vielmehr bedürfe es einer Erneuerung des Katholizismus, die gleichzeitig zu seinem wahren Wesen zurückkehren musste.

Anstatt die philosophischen Attacken auf den Katholizismus zu ignorieren und sich in die gallikanischen Lehrbücher vergangener Jahrhunderte zu vertiefen, stellten sich die Neo-Katholiken offensiv diesen kontroversen Diskussionen, indem sie die zentralen Punkte der postrevolutionären Philosophien – „Freiheit“, „Fortschritt“, „Gleichheit“ etc. – aufgriffen und in einen katholischen Diskurs überführten.<sup>729</sup> Die daraus resultierenden Ideen waren in den Augen vieler junger Seminaristen weitaus überzeugender als die traditionellen Lehrinhalte der Sulpicianer, die jede kritische Diskussion am liebsten ganz unterbunden hätten. Indem sie die progressiven Ideen der 1820er und 1830er Jahre rezipierten, forderten die Neo-Katholiken also sowohl die Kritiker des Katholizismus als auch die etablierten gallikanischen Eliten heraus. In den Augen des alten Klerus war es besonders bedrohlich, dass sich die Kräfte der Erneuerung ausgerechnet im Innern der Seminarmauern zu formieren begannen. Maret und Lacordaire sind hierfür prominente Beispiele. Zu den jungen Seminaristen, die sich von ihren neo-katholischen Ideen begeistern ließen, zählte nicht zuletzt Alphonse-Louis Constant.

#### 4.3. Schlussfolgerungen

Constants klerikale Ausbildung wurde tiefgreifend vom Ende der Restaurationszeit und den Ereignissen um die Julirevolution geprägt. Die Fragen nach der Verortung und inhaltlichen Bestimmung von „Religion“ sowie nach dem Verhältnis von Kirche und Staat stellten sich brennender als je zuvor. Bereits in den 1820er Jahren hatte eine neue Generation von Katholiken das Verhältnis der Kirche zur zeitgenössischen Philosophie und insbesondere zu den Ideen der Aufklärung grundsätzlich hinterfragt und für eine Öffnung gegenüber den modernen Wissenschaften und philosophischen Ansätzen plädiert. Die romantische Literatur hatte gleichzeitig in den Augen vieler Zeitgenossen ein religiöses „Wiedererwachen“ begründet, das sich jedoch radikal von der althergebrachten gallikanischen Religiosität unterschied und in jungen Seminaristen wie Constant den Wunsch nach etwas „Größerem“ außerhalb der Seminarmauern weckte. Der Gedanke des „Fortschritts“ war ihm schon durch seinen

---

<sup>729</sup> Zu den liberalen Gegenpositionen und ihrer Polemik gegen die „nouveaux catholiques“, siehe Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 453-504.

Lehrer Frère eröffnet worden, der auf Saint-Nicolas du Chardonnet ein Unterrichtsmodell entworfen hatte, das mit seinen konservativen Kollegen unausweichlich in Konflikt geraten musste.

Constant beschrieb das Scheitern des mit den Neo-Katholiken sympathisierenden Frères als einen der nachhaltigsten Eindrücke seines Lebens. Es wurde geschildert, mit welchen Augen er später auf die Seminaristen von Saint-Sulpice blickte. Sie verkörperten für ihn den „ausgetrockneten“, leblosen Katholizismus, dem die Romantik und die Fortschrittlichkeit der Außenwelt gegenüberstanden. Louis de Carné beschrieb eindrücklich das „Gären“, das sich zu jener Zeit innerhalb der Seminarsmauern von Saint-Sulpice verzeichnen ließ. Trotz aller Bemühungen des konservativen gallikanischen Lehrkörpers war es unmöglich, das Eindringen neuer Ideen zu verhindern und somit unweigerlich für einen Konflikt zu sorgen. Dieser Konflikt brach schon wenige Jahre später mit größter Intensität hervor, als die Bewegung um Lamennais frappierende Erfolge verzeichnen konnte. Um die folgende Entwicklung Constants zu verstehen, bedarf es einer näheren Betrachtung der neo-katholischen Bewegung und der mit ihr verbundenen Ideen.



Abbildung 6: Station des „spirituellen Fortschritts“.



Abbildung 7: Der Abbé Frère mit einigen Seminaristen.

## 5. Der Neo-Katholizismus

Nous ne sommes pas, comme il ne semble à plusieurs, dans une époque de révolution particulière, mais à une ère de transformation générale : la société entière se modifie.<sup>730</sup>

Chateaubriand

Im Gegensatz zu den meisten anderen Sozialreformern fand Constant nicht über den Sozialismus zur Religion, sondern umgekehrt über seine theologische Ausbildung zum Sozialismus. Dieser Vorgang wird verständlich, wenn man sich die Parallelität der Entwicklung der neo-katholischen Bewegung und der Ausbildung Constants vor Augen hält. Im Oktober 1830, als Constant nach Saint-Sulpice wechselte, gründete Félicité Lamennais mit seinen Anhängern Philippe Gerbet, Charles de Montalembert und Henri Lacordaire den *Avenir*. Während der fünf Jahre ältere Maret seine Weihe zum Priester noch 1830 empfing und zu einem einflussreichen Neo-Katholiken wurde, stand Constant erst am Anfang seiner Priesterlaufbahn. Dass er sich im Folgenden den radikalen kommunistischen Ideen verschrieb, die ihm zeitgleich mit Lamennais eine Haftstrafe in Sainte-Pélagie einbringen sollten, ist angesichts seiner frühen Begeisterung für den Führer der Neo-Katholiken nicht verwunderlich. Nach seinem Bruch mit Rom vertrat Lamennais selbst einen revolutionären religiösen Sozialismus, der für Constant und seine engsten Freunde eine maßgebliche Inspirationsquelle gewesen ist.

Auch wenn manche Forscher nicht bereit waren, Lamennais der Geschichte des Sozialismus zuzuordnen, soll in diesem Kapitel argumentiert werden, dass sich seine Entwicklung vom katholischen Traditionalismus über den Liberalismus bis hin zum religiösen Traditionalismus durch eine grundlegende Kontinuität ausgezeichnet hat. Dies kann dadurch erklärt, dass schon von Anfang an eine große Nähe zwischen Neo-Katholizismus und Sozialismus bestanden hat. Um diese These zu belegen, werden zentrale Charakteristika der neo-katholischen Bewegung diskutiert werden: Der Zusammenhang mit der Romantik, die progressive Weiterentwicklung des katholischen Traditionalismus, der Versuch der Schaffung einer *science catholique* und somit einer Einheit von

---

<sup>730</sup> Chateaubriand, *Mémoires*, 20.

Religion und Wissenschaft, sowie ein damit einhergehendes Interesse an orientalistischen Studien. Daraufhin soll dargelegt werden, dass in diesen Kontexten Neo-Katholizismus und Sozialismus als Teil einer religiösen Erneuerungsbewegung gesehen werden können, die sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verzeichnen lässt. Die polemischen Abgrenzungen zwischen Neo-Katholiken und Sozialisten erfolgten bezeichnender Weise genau in Bezug auf die größten ideologischen Schnittmengen. Um dies weiter zu verdeutlichen, werden abschließend die kritischen Beurteilungen sozialreformerischer Bewegungen von Henry Maret und Louis Reybaud herangezogen und miteinander verglichen. Dies wird zeigen, dass Constants frühe Konfrontation mit dem progressiven, liberalen Katholizismus den Weg in den politischen Radikalismus eröffnete.

## 5.1. Historischer Überblick

### 5.1.1. Aufstieg und Fall der neo-katholischen Bewegung

Lamennais hatte seine wechselhafte Karriere ab 1817 mit dem berühmten *Essai sur l'indifférence en matière de religion* begonnen.<sup>731</sup> Er vertrat darin einen maßgeblich von Joseph de Maistre beeinflussten Traditionalismus und Fideismus, kritisierte die Haltung des Staates zur Kirche und betonte, dass eine gute Gesellschaft nur auf der Grundlage des Christentums bestehen könne. Die postrevolutionäre Fragmentierung der Gesellschaft, der Egoismus, der Materialismus und die rationale Kälte könnten nur durch die katholische Hierarchie und Autorität, nur durch die Verwirklichung einer wahrhaft christlichen Gesellschaft beseitigt werden.<sup>732</sup> Mit diesen Ideen konnte Lamennais in den 1820er Jahren einen Kreis enthusiastischer Anhänger um sich scharen, die einen bedeutenden und nachhaltigen Einfluss auf den französischen Katholizismus ausübten, darunter vor allem Philippe Gerbet (1798-1864), Henri Lacordaire (1802-1861), Henry Maret (1805-1884), Charles de Montalembert (1810-1870) und Frédéric Ozanam (1813-1853) – meist Angehörige derselben Generation wie der 1810 geborene Constant.<sup>733</sup> Zusammen mit weiteren Gleichgesinnten trafen sich die Männer im bretonischen Landsitz von Lamennais in La Chênaie, um die Grundlagen für eine zeitgemäße katholische Philosophie zu erarbeiten.<sup>734</sup> Infolge dieser Arbeiten richteten sich die Gedanken Lamennais' mit zunehmender Vehemenz wider das gallikanische System und stellten

---

<sup>731</sup> Siehe dazu Derré, *Lamennais*, 54-66. Vgl. Le Guillou, *Evolution*, 57-71; Lebrun, *Lamennais*, 47-67; Bowman, *Christ*, 56ff. und Reardon, *Religion*, 179ff.

<sup>732</sup> Diese komplexe Entwicklung wird am besten zusammengefasst in Le Guillou, *Evolution*, passim.

<sup>733</sup> Ebd., 73-86.

<sup>734</sup> Derré, *Lamennais*, 275-342.

diesem einen liberalen Katholizismus entgegen. So veröffentlichte er 1829 sein berühmtes Buch *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre la religion*, in dem er den in Frankreich vorherrschenden Gallikanismus heftig angriff. Im Folgenden forderte Lamennais immer deutlicher Religions-, Gewissens- und Pressefreiheit sowie eine Trennung von Kirche und Staat – letzteres nicht etwa aus denselben Gründen wie die Liberalen, die einen Einfluss der Kirche auf den Staat verhindern wollten, sondern um ganz im Gegenteil die Kirche von der Unterdrückung eines angeblich korrupten und religionsfeindlichen Staates zu befreien.

Der Durchbruch gelang dem Kreis um Lamennais nach der Julirevolution von 1830 mit der Gründung von *L’Avenir*, der das programmatische Motto „Dieu et la liberté“ trug.<sup>735</sup> Die Sprengkraft dieses Titels lässt sich vor dem geschilderten Hintergrund schwer überschätzen. Wie der zeitgenössische Historiker Charles Louandre (1812-1882) im Jahr 1844 zusammenfasste, wandte sich *L’Avenir* entschieden gegen die Lethargie der Kirche und wollte den Katholizismus mit den „neuen Ideen“ in Einklang bringen. Gleichzeitig setzten seine Autoren es sich zum Ziel, die vom rechten Glauben abgekommene Philosophie wieder zurück in den Schoß der Kirche zurückholen und eine Einheit von Religion, das heißt Katholizismus, Wissenschaft und Philosophie zu schaffen.<sup>736</sup> Idem sich die Neo-Katholiken dem Liberalismus, der Meinungsfreiheit und dem sowohl von gallikanischer als auch von vatikanischer Seite verhassten *progrès* verschrieben, mussten die Reaktionen aus beiden Richtungen negativ ausfallen – ein eigentlich zu erwartender Umstand, den Lamennais jedoch vollkommen falsch eingeschätzt zu haben scheint.<sup>737</sup> Nachdem *L’Avenir* aufgrund des energischen Widerstands konservativer Bischöfe eingestellt worden war, machte er sich im November 1831 mit Freunden auf die Reise nach Rom, um Hilfe zu erbeten. Doch Gregor XVI. zerschlug ihre Erwartungen mit bemerkenswerter Heftigkeit.<sup>738</sup> Im August 1832 veröffentlichte er die Enzyklika *Mirari vos*, die sich mit den allerschärfsten Worten gegen Liberalismus, Fortschrittsdenken, Meinungsfreiheit und religiösen Indifferentismus wandte, eine besonders scharfe Spitze gegen Lamennais, der jedoch nicht namentlich genannt wurde.<sup>739</sup> Jedwede fortschrittlichen Gedanken wurden von Gregor XVI. angeprangert, Treue der Untertanen gegenüber ihren Herrschern gefordert:

---

<sup>735</sup> Ebd.; Le Guillou, *Evolution*, 105-116; Lebrun, *Lamennais*, 121-158 und Collingham, *July Monarchy*, 45-54.

<sup>736</sup> Louandre, „Mouvement catholique 3“, 467.

<sup>737</sup> Ebd., 467f. fasste darüber hinaus treffend zusammen: „[...] le journal de M. de Lamennais eut contre lui la majorité de l’épiscopat, qui alors datait tout entier de la restauration ; le clergé inférieur, qui s’alarmait avec raison de la suppression des traitemens ; le parti conservateur, qui avait lu dans le programme de *L’Avenir* cette phrase au moins irréfléchie : ‘Nous avons applaudi à toutes les révolutions faites, nous applaudissons à toutes les révolutions à faire’ ; le parti radical, car il est difficile, qu’on en ait dit, d’imposer à des esprits révolutionnaires le joug de l’autorité religieuse ; Rome enfin, parce qu’elle craignait un schisme, et qu’à côté des intérêts de l’église, elle avait d’autres intérêts encore à ménager.”

<sup>738</sup> Derré, *Lamennais*, 679-698. Vgl. Le Guillou, *Evolution*, 147-198, Le Guillou/Le Guillou, *Condamnation* und Lebrun, *Lamennais*, 161-210.

<sup>739</sup> Le Guillou/Le Guillou, *Condamnation*, 645-664.

Unrechte, dreiste Wissenschaften und zügellose Freiheit erringen freche Siege, die Heiligkeit gottgeweihter Dinge wird verachtet, die hoheitliche Gottesverehrung, welche in alten Zeiten so große Macht und Einfluß besaß, wird von nichtswürdigen Menschen verschmäht, geschändet und verhöhnt. Aus diesem Grund wird die wahre Lehre in eine andere Richtung gelenkt und Irrtümern aller Art der Vorzug gegeben. Nichts ist vor der Frechheit dieser Leute sicher, deren Mund nur Unrecht spricht. [...]

Aus dieser modrigen Quelle der Gleichgültigkeit, die den Glauben betrifft, fließt jene törichte und falsche Ansicht, die man besser als Wahnsinn bezeichnet, für jeden die Gewissensfreiheit zu fordern und zu verteidigen. [...]

Hierher gehört auch die von Grund auf schlechte, niemals ausreichend verurteilte abscheuliche Freiheit der Buchdruckerkunst, um alle möglichen Schriften unter das Volk zu bringen. [...]

Das Vorgehen der Kirche wies jedoch in eine andere Richtung, wenn es sich darum handelte, die Ausrottung der verseuchten, schlechten Bücher zu bekämpfen, das bereits auf die Zeiten der Apostel zurückreicht. Wir lesen darüber, daß diese eine große Anzahl Bücher öffentlich verbrannten. [...] Das Gift des Irrtums wird nie vernichtet werden, wenn nicht alle verderblichen Grundlagen des Übels in den Flammen verbrennen.<sup>740</sup>

Der Grund für die Heftigkeit dieser Reaktion bestand nicht nur darin, dass die Kurie im Fall eines wachsenden Erfolges der Neo-Katholiken ein Schisma oder zumindest einen Machtverlust zu befürchten hatte, sondern vor allem in der großen Gefahr, die von den philosophischen Ideen des *Avenir* ausging: Konnte nicht überzeugend bewiesen werden, dass der Katholizismus die Wissenschaften, die Philosophie, die moderne Gesellschaft umfassend erklären und integrieren konnte, so würde dies die Notwendigkeit einer neuen Offenbarung bedeuten oder zumindest einer tiefgreifenden Veränderung des katholischen Dogmas.<sup>741</sup> Auf Seiten der Kurie dachte man nicht daran, die Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre anzurühren. Stattdessen verfolgte die Kurie bis weit in das 20. Jahrhundert hinein den entgegengesetzten Weg, dessen erster großer dogmatischer Meilenstein die 1870 verkündete Infallibilität des Papstes war. Dieser Gedanke kann maßgeblich bis zu den Schriften de Maistres zurückverfolgt werden. Die klassischen Traditionalisten behielten in der Führung der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts die Oberhand.

Die päpstliche Enzyklika war für Lamennais ein Schock. Die meisten seiner Anhänger, darunter auch Maret, Montalembert und Lacordaire, wandten sich von ihm ab und fügten sich dem Verdikt Roms.<sup>742</sup> Die neo-katholische Bewegung wurde somit zwischen den beiden großen Fronten des gallikanischen

---

<sup>740</sup> Der Text kann online eingesehen werden unter <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/mirari-vos.teutonice.html#r17>.

<sup>741</sup> Dies erkannte bereits Louandre, „Mouvement catholique 3“, 467.

<sup>742</sup> Philibert, *Lacordaire et Lamennais*, 1043-1054 und Derré, *Lamennais*, 699-718. Siehe auch Evans, *Social Romanticism*, 39f., Reardon, *Religion*, 176-206, Bowman, *Christ*, 189-195 und McCalla, *Historiosophy*, 372ff.



Klerus und der römischen Kurie schon nach kurzer Zeit zerschlagen. Trotz dieses Scheiterns waren ihre Auswirkungen auf den französischen Katholizismus gravierend.<sup>743</sup> Dies liegt vor allem am nachhaltigen Einfluss, den frühere Lamennais-Anhänger ausübten, die im Laufe der 1830er Jahre ihr ganzes Talent entfalten konnten. Maret konnte sich als hervorragender Apologet profilieren, und die erfolgreichen *Conférences* von Lacordaire in Notre Dame zogen seit 1835 Zehntausende an, was noch einige Jahre zuvor undenkbar gewesen war.<sup>744</sup> Ozanam trug einen entscheidenden Teil zu Entstehung der katholischen sozialen Bewegung bei, die in den Augen vieler Zeitgenossen der Kirche das erste Mal seit der Revolution eine konkrete gesellschaftliche Relevanz zurückgeben konnte.<sup>745</sup> Dank dieser innovativen Kräfte konnte sich der französische Katholizismus langsam wieder etablieren und wurde von gebildeten Schichten nicht mehr nur als Lächerlichkeit oder Bedrohung betrachtet.<sup>746</sup> Die Restriktionen der vor allem aus Voltairianern bestehenden Regierung gingen mit der Zeit zurück, was auch daran lag, dass sich die enge Verbindung von Legitimismus und Katholizismus auflöste.<sup>747</sup> Ohne die progressive Einstellung der jungen Klerikergeneration wäre diese Entwicklung unmöglich gewesen. Sie war es, die im 19. Jahrhundert die Entstehung der christlichen Demokratie herbeiführte.<sup>748</sup>

Auch wenn der Neo-Katholizismus zu einer Wiederbelebung des katholischen Intellektualismus beitragen und die gesellschaftliche Stellung der katholischen Kirche entscheidend verbessern konnte, vermochte er nicht den „Bruch zwischen dem kirchlichen Glauben und dem modernen Zeitgeist“ zu überwinden.<sup>749</sup> Der Generationen- und Glaubenskonflikt innerhalb der katholischen Kirche war keineswegs ausgeräumt. Charles Louandre stellte fest, dass sich nach 1830 zwei Formen des kirchlichen Unterrichts gebildet haben: Während sich die eine Fraktion in die Lehre der Seminare zurückgezogen habe und somit im Stillstand verblieben sei, habe sich die andere der Predigt gewidmet und sei somit in direkten Kontakt mit der „modernen Gesellschaft“ gekommen. Louandre unterschied daher zwischen einer „traditionalistischen“ und einer „humanitären und romantischen Schule“, zu deren Hauptvertretern er Lacordaire zählte.<sup>750</sup> Anhand dieser Einschätzung deutet sich bereits an, dass sich die neue katholische Identität oft außerhalb der etablierten Kirchenstrukturen bewegte oder zumindest in einem gewissen Spannungsverhältnis zu ihnen stand. So sehr die katholische Kirche auch wieder an Boden gewinnen konnte: Der Werdegang des von Rom verdamnten Lamennais zeigt, dass

---

<sup>743</sup> Vergleiche Derré, *Lamennais*, 719-727.

<sup>744</sup> Siehe dazu Favre, „Lacordaire“ und Zeller, *Lacordaire*.

<sup>745</sup> Siehe hierzu das Standardwerk von Duroselle, *Débuts*, vor allem 5-287.

<sup>746</sup> Collingham, *July Monarchy*, 303.

<sup>747</sup> Diese traten zwar nach wie vor häufig gemeinsam auf, waren aber nicht mehr interdependent wie noch unter der Restauration. Siehe ebd., 305f.

<sup>748</sup> Siehe hierzu Maier, *Revolution und Kirche*, bes. 167-231.

<sup>749</sup> Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 505-509.

<sup>750</sup> Louandre, „Mouvement catholique 3“, 463.

die französische Gesellschaft für neue oder alternative Formen des Katholizismus mehr denn je empfänglich war.

### 5.1.2. Lamennais' Bruch mit Rom

Im Gegensatz zu seinen Weggefährten – und zu deren großem Entsetzen – vollzog Lamennais nach dem vernichtenden Urteil Roms einen Bruch mit der Kirche. Dieser wurde 1834 von der Veröffentlichung seiner berühmten Schrift *Paroles d'un croyant* eingeleitet, in der er radikal mit Kirche und Staat ins Gericht ging. Die darin verkündeten sozialrevolutionären Ideen sorgten für einen internationalen Skandal und markierten den Ausgangspunkt für den religiösen Sozialismus Lamennais'.<sup>751</sup> Mehr noch als dessen eigentliche Abkehr von der Kirche sorgte der enorme Erfolg der *Paroles* in Rom und anderswo für Schrecken. Die Publikation erlebte über 100 Auflagen bei mindestens 400.000 verkauften Exemplaren, wurde in nahezu jede in Europa gesprochene Sprache übersetzt und in öffentlichen Lesungen regelrecht gepredigt. Vor Leseräumen bildeten sich lange Warteschlangen.<sup>752</sup> Gregor XVI. reagierte im Juni 1834 mit der Enzyklika *Singulari nos*, die sich nun ausdrücklich „gegen die Irrtümer des Lamennais“ richtete und diese auf ewig verdammt: Das „schamlose Pamphlet“ sei zwar „klein im Umfang, aber enorm an Bössartigkeit“. Sein Wissen stamme „nicht von Gott, sondern von den Elementen der Welt“ und lasse beim Lesen „den Geist schrumpfen“.<sup>753</sup> Rom erkannte die enorme Gefährlichkeit dieses Angriffes auf die päpstliche Autorität, die sich alleine schon in ihrer weiten Verbreitung zeigte.

Der außerordentliche Erfolg der *Paroles* ist auch deswegen so bemerkenswert, weil es sich bei ihnen nicht einfach um ein politisches Pamphlet handelt, sondern um einen in biblisch-prophetischer Sprache verfassten, durch und durch religiösen Text. Pierre Leroux bezeichnete sie als „la Marseillaise du Christianisme“,<sup>754</sup> und Harold Laski nannte sie später, etwas dramatisierend, die „lyrische Version des ‚Kommunistischen Manifestes‘“.<sup>755</sup> Die besondere Wirkung der *Paroles* entfaltete sich aufgrund der regelrechten Heiligung des *peuple*, dessen Leiden in der modernen Gesellschaft von Lamennais mit demjenigen Christi gleichgesetzt wurde.<sup>756</sup> Lamennais prangerte an, dass die Menschen keine Brüder seien, wie Jesus es gefordert habe, sondern Meister und Sklaven, die durch ein unmenschliches Gehaltssystem in die Sklaverei der Armut getrieben worden seien.<sup>757</sup> Das Volk müsse sich von der

---

<sup>751</sup> Valerius, *Deutscher Katholizismus*, 21ff.

<sup>752</sup> Derré, *Lamennais*, 688ff., Le Guillou, *Evolution*, 233-245, Berenson, *Populist Religion*, 49f., Bowman, *Christ*, 189-195 und Reardon, *Religion*, 189-196.

<sup>753</sup> Le Guillou/Le Guillou, *Condamnation*, 729-736.

<sup>754</sup> Auf Seite XXIX des Vorworts des 1834 erschienenen 60. Bands der *Revue Encyclopédique*.

<sup>755</sup> Laski, *Authority*, 255.

<sup>756</sup> Lamennais, *Paroles*, 8. Siehe dazu auch Talmon, *Geschichte*, Bd. 2, 267ff.

<sup>757</sup> Lamennais, *Paroles*, 14-17.

Unterjochung durch weltliche und kirchliche Herrscher befreien, um die biblischen Werte der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen.<sup>758</sup> Vor allem die durch Christus gepredigte Freiheit und brüderliche Gleichheit sei es, die es nun gegen den Widerstand einer verdorbenen Kirche und ihren Klerus zu verwirklichen gelte.<sup>759</sup> Bis dahin befinde sich der Mensch lediglich im „Exil“ – die himmelsgleiche „Heimat“ müsse durch das Aufbegehren des wahrhaft christlichen Volkes und seine Befreiung aus der Sklaverei realisiert werden, sei es auch mit der Gewalt des Schwertes.<sup>760</sup> Diese revolutionäre Predigt steigert sich bis hin zur mystischen „Ektase“, die Lamennais „in Licht hüllte“ und „auf den Fluten der Harmonie“, den „himmlischen Wellen“ zur „Heimat“ davontrug:

Und dann sah ich den Christus zur Rechten seines Vaters, strahlend vor unsterblichem Ruhm.  
Und ich sah ihn auch geopfert auf einem Altar wie ein mystisches Lamm; Myriaden von Engeln und von seinem Blut erlöste Menschen umgaben ihn und sagten ihm Dank in der Sprache des Himmels, indem sie ein Loblied auf ihn anstimmten.  
Und ein Tropfen des Blutes des Lamms fiel auf die stockende und kranke Erde, und ich sah sie sich verklären; und alle Geschöpfe, die sie beherbergte, erbebten vor neuem Leben, und sie alle erhoben die Stimme, und diese Stimme sagte:  
Heilig, Heilig, Heilig ist Derjenige, der das Böse vernichtet und den Tod besiegt hat.  
Und der Sohn ließ sich auf den Schoß des Vaters nieder, und der Geist bedeckte sie mit seinem Schatten, und es gab zwischen ihnen ein göttliches Mysterium; und der Himmel erschauerte in Stille vor Freude.<sup>761</sup>

Die Verwirklichung einer mystischen Einheit und die Regeneration der Schöpfung durch das erbrachte Blutopfer Christi – eine Allegorie an das Opfer des revolutionären *Peuple-Christ*, das durch das Vergießen seines Blutes dem „Bösen“ ein Ende setzen und das Paradies auf Erden verwirklichen würde. Dass diese in bildgewaltiger und apokalyptischer Sprache vorgetragenen Visionen eine derartig große Faszination auf die zeitgenössische Leserschaft ausübten, ist durchaus bemerkenswert. Verständlich wird dies angesichts der großen Überlappungen dieser Gedanken mit sozialreformerischen Diskursen: Lamennais griff in seiner Schrift nicht nur sozialreformerische und revolutionäre Ideen wie soziale Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit auf, die bis hin zur Forderung der Abschaffung von Lohnarbeit und weltlichen Herrschaftsformen reichten, sondern führte auch die von de Maistre formulierte Opferlehre fort, die zur Verwirklichung einer idealen Gesellschaft und regenerierten Menschheit führen würde. Wie die Saint-Simonisten strebte Lamennais also die Regeneration der Menschheit und

---

<sup>758</sup> Ebd., 81ff. geht dabei so weit, die Gleichheit aller vor Gott und Christus zu behaupten und jedwede Art der Herrschaft zu leugnen: „Répondez-leur que votre maître est le Christ, que vous n'en voulez point d'autre, et le Christ vous affranchira.“

<sup>759</sup> Dieses Thema ist in der Schrift omnipräsent, siehe aber bspw. Ebd., 29ff.

<sup>760</sup> Ebd., 78-81 und 88f.

<sup>761</sup> Ebd., 92.

die Errichtung eines diesseitigen irdischen Paradieses an. Die Anziehungskraft des „neuen Lamennais“ auf die französischen Sozialreformer ist anhand dieser Ideen nicht verwunderlich. Die *Paroles* lösten eine ganze Flut an sozialistischer Literatur aus, in der das Motiv des *Peuple-Christ* oder *Peuple-Martyr* aufgegriffen wurde. Die 1840 und 1841 erschienenen Publikationen Constants und seines Freundes Alphonse Esquiros waren seinerzeit die spektakulärsten dieser Art.

In seiner auf die päpstlichen Verurteilungen direkt reagierenden Schrift *Affaires de Rome* (1836) führte Lamennais seine Ideen in einem prosaischeren Ton weiter und richtete seine Attacken nun explizit gegen die römische Kurie.<sup>762</sup> Die progressive Entwicklung der Menschheit, liest man in den *Affaires*, werde zu einer universellen Einheit führen, die nur das wahre Christentum verwirklichen könne.<sup>763</sup> Und dieses sei nicht das Christentum Roms, sondern das Christentum der *humanité*,<sup>764</sup> das sich allem „Egoismus“, jeder Form der gewalttätigen Herrschaft entgegenstellen müsse, um die christlichen Werte der Liebe, der *égalité*, *liberté* und *fraternité* verwirklichen zu können. Dieses „neue Evangelium“ werde eine „neue Welt“ schaffen, in der die komplette Gesellschaftsordnung eine religiöse sein würde, geleitet von einer Lehre, die gleichzeitig *dogmatique et positif*, religiös und wissenschaftlich sein würde.<sup>765</sup> Endgültig war klar geworden, dass Lamennais die Verwirklichung der „wahren“ Religion außerhalb der Kirche, ja in direkter Opposition zu ihr anzustreben gedachte.

Der 1838 erschienene *Livre du peuple* tat der begeisterten Rezeption Lamennais' keinen Abbruch: In den ersten Tagen nach der Veröffentlichung wurden über 10.000 Exemplare verkauft.<sup>766</sup> Abermals betonte Lamennais darin die Freiheit aller Menschen sowie ihre natürliche Gleichheit, die in der „wahren Gesellschaft“ auf der Grundlage der „Organisation der Brüderlichkeit“ realisiert werden müsse – jeder anderen politischen Institution hänge etwas „Verhängnisvolles und Illegitimes“ an.<sup>767</sup> Ohne die christliche Religion sei die Verwirklichung dieser idealen Gesellschaft unmöglich.<sup>768</sup> Doch jene wahre Religion werde in der modernen Gesellschaft ebenso unterdrückt wie die in ihr lebenden Menschen, wie Lamennais in *De l'esclavage moderne* (1839) nochmals betonte: Die Befreiung der Arbeiter im modernen Staat und die Herstellung der Souveränität des Volkes sei nur durch das Prinzip

---

<sup>762</sup> Derré, *Lamennais*, 698f.

<sup>763</sup> Lamennais, *Affaires*, 177.

<sup>764</sup> Ebd., 302.

<sup>765</sup> Ebd., 173.

<sup>766</sup> Berenson, *Populist Religion*, 49f.

<sup>767</sup> Lamennais, *Livre*, 59: „Vous n'avez de maître que DIEU, et sa volonté est que vous, soyez libres [...]“. vgl. Ebd., 133f.: „Or, vous le savez déjà, la vraie société, fondée sur l'égalité naturelle, n'est par son essence et ne doit être de fait que l'organisation de la fraternité.“ Schon früh hatte sich Lamennais mit Rousseau auseinandergesetzt, zunächst kritisch – dessen philosophischer Einfluss tritt in diesen Schriften jedoch umso stärker hervor und löst den zuvor dominanten Traditionalismus in der Folge de Maistres ab.

<sup>768</sup> Ebd., 166: „Ne l'oubliez jamais, nulle société, nulle vie sans le devoir ; et la religion n'est dans ses préceptes que le devoir même, et dans ses doctrines que l'ensemble des vérités qui forment la base immuable, éternelle du devoir.“

der *association* möglich.<sup>769</sup> Wie Hans Barth festgestellt hat, gehörten diese Schriften „zu den einflußreichsten und wichtigsten Zeugnissen einer christlich fundierten sozialen Bewegung im 19. Jahrhundert.“<sup>770</sup> Dass Lamennais sich mit diesen Gedanken nicht nur den Zorn der Kirche zuzog, sondern auch die Regierung herausfordern musste, zeigte sich spätestens nach der Veröffentlichung von *Le pays et le gouvernement* (1840), das von Bernard M. G. Reardon als „Manifest des religiösen Sozialismus“ bezeichnet worden ist.<sup>771</sup> Mit seiner darin enthaltenen Attacke auf die Julimonarchie stimmte Lamennais in die sozialistische Kritik an der *révolution escamotée* ein: Nach den „sterilen Siegen von 1830“ habe die liberale Regierung gewaltsam einen „Despotismus“ errichtet.<sup>772</sup> Diese Kritik brachte Lamennais eine empfindliche Haftstrafe ein, die er vom 4. Januar 1841 bis zum 3. Januar 1842 in Sainte-Pélagie absitzen musste.

Es war jene Verurteilung des neo-katholischen Apostaten, auf die der Staatsanwalt während des Prozesses um Constants *Bible de la liberté* Bezug genommen hat. Die Parallelen zwischen dem Werdegang Lamennais' und demjenigen Constants sind bemerkenswert: Der junge Kleriker war im Jahr 1830 unmittelbar vom Konflikt um *L'Avenir* und seine Befürworter betroffen gewesen und konstruierte seine antiklerikale Identität auf der Grundlage seiner damaligen Desillusionierung. Im Mai 1836 fand Constants Priesterlaufbahn ein Ende – im selben Monat, als die *Affaires de Rome* erschienen. Und im Mai 1841 wurde Constant zu einer Haftstrafe im selben Zeitraum und im selben Gefängnis wie Lamennais verurteilt. Dies weist bereits darauf hin, dass eine ideologische Nähe zwischen Lamennais und Constant bestand, und tatsächlich nahmen Zeitgenossen die Schriften beider Männer als Teil derselben Bewegung wahr. Es ist eine These dieser Arbeit, dass Constants radikaler Kommunismus maßgeblich von den Ideen Lamennais' beeinflusst worden ist, und dass dieser, ausgehend von seinen neo-katholischen Ideen, eine grundsätzlich konsequente Bewegung zum religiösen Sozialismus vollzogen hatte. Um dies zu belegen, sollen nun zentrale Aspekte der neo-katholischen Bewegung betrachtet und mit denjenigen der Sozialisten verglichen werden.

## 5.2. Zentrale Aspekte des Neo-Katholizismus

---

<sup>769</sup> Lamennais, *Esclavage*, 27f.

<sup>770</sup> Barth, „Staats- und Gesellschaftsphilosophie“, 160. Erstaunlicher Weise wird Lamennais in Lucian Hölschers Standardwerk zu diesem Thema praktisch keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt. Siehe Hölscher, *Weltgericht*, 164f.

<sup>771</sup> Reardon, *Religion*, 202.

<sup>772</sup> Lamennais, *Pays*, 5.

### 5.2.1. Der romantische Kontext

Constant hat in seinen autobiographischen Schilderungen das Seminar von Saint-Sulpice mit den „vertrockneten Knochen des großen katholischen Körpers“ verglichen, dessen Herz, Hirn und Fleisch schon lange zu Korruption und Staub verfallen seien. Er begründete dies vor allem damit, dass „der Fortschritt“ auf Saint-Sulpice „ein profanes und lächerliches Wort“ gewesen sei, dass „die Kunst und die Poesie [...] dort als kindische und gefährliche Sachen betrachtet“ werden.<sup>773</sup> Wie Alphonse Esquiros in *La château d'Issy* schrieb, war es diese Sehnsucht nach der Romantik, nach den Schriften eines Chateaubriand, Lamartine oder Lamennais, die viele Seminaristen gequält habe. Im vorigen Kapitel ist gezeigt worden, dass eine junge Generation von Klerikern eine Auseinandersetzung mit den philosophischen Ideen ihrer Zeit forderte – und jene Ideen fanden sich nicht innerhalb der Kirchenstrukturen, sondern in den Schriften der Romantiker. Dieser Protest spiegelte sich nicht nur auf der Ebene der jungen Seminaristen wider, sondern auch innerhalb der neo-katholischen Bewegung.

Tatsächlich können die Entstehung und die Anziehungskraft der Neo-Katholiken um Lamennais nur vor dem Hintergrund der romantischen „Vorarbeit“ verstanden werden, die vor allem von François-René de Chateaubriand (1768-1848) geleistet worden war. Dessen 1802 erschienenes *Génie du Christianisme* hatte maßgeblich dazu beigetragen, das Christentum nach der Revolution in gebildeten Kreisen wieder salonfähig zu machen.<sup>774</sup> Chateaubriand beschrieb das Christentum als eine Gefühlsreligion, die als moralisches Band zwischen den Menschen notwendig war. Dieser Fokus auf *sentiment* räumte der Kunst einen besonders großen Stellenwert ein, da es gerade der Künstler sei, der diese Dimension am besten fassen könne. Die romantische Verschränkung von Kunst und Religion spielte in den folgenden Jahrzehnten in Frankreich eine zunehmend große Rolle, die nach 1830 auch den Bereich des Politischen umschloss. Zunächst jedoch stimulierte Chateaubriand eine ganze literarische Bewegung, die den religiösen Mangel im postrevolutionären Frankreich beklagte und ein Wiederaufleben des Christentums herbeisann. Charles Louandre sprach 1844 in diesem Sinne von einer „Renaissance katholischer Ideen“, die sich seit dem *Génie du christianisme* ereignet habe.<sup>775</sup>

Das Volk, das vor bald fünfzig Jahren seinen König tötete, das seinen Gott verdammt, kniete vor den Altären nieder, die es gerade erst zertrümmert hatte. Es ist dies, abgesehen von der unantastbaren Macht des religiösen Gefühls [*sentiment religieux*], ein ewiges Gesetz dieser Welt [...]. Die revolutionäre Schmähung hat, indem sie sich auf die heiligen Dinge stürzte, eine religiöse Reaktion vorbereitet [...]. Große Geister, große Schriftsteller schlossen sich der Sache

---

<sup>773</sup> Constant, *Assomption*, VIII f.

<sup>774</sup> Dansette, *Histoire*, 154 f.

<sup>775</sup> Louandre, „Mouvement catholique 1“, 98-108.

des Katholizismus an und verteidigten ihn, die einen durch die Logik, die anderen durch die Poesie; Gott wurde sozusagen aus dem Exil zurückgerufen.<sup>776</sup>

Für Louandre stand es außer Frage, dass ein „neues Zeitalter“ anbrechen würde – eine Ankündigung, die sich in den Schriften Chateaubriands, Lamartines und der anderen Romantiker immer wieder findet. Diese Sehnsucht nach einem neuen religiösen Zeitalter blieb nicht ohne Folgen, wie Louandre feststellte: „Alle Tendenzen, die unter der Restauration schlummerten, lebten stärker nach 1830 wieder auf. Die Tage der intellektuellen Überreizung, die so viele Utopien entstehen sahen, sahen auch die literarischen Anfänge des Neo-Katholizismus.“<sup>777</sup> Der Historiker erkannte also die enge Verschränkung der sozialreformerischen Ideen und der neo-katholischen Bewegung unter der Julimonarchie, die sich im Bereich der Romantik abzeichnete. Louandre hielt alle diese Tendenzen für Träumereien, ja sogar für Häresie, verzeichnete jedoch den enormen Erfolg neo-katholisch inspirierter Literatur, der sich anhand der Werke eines Alexandre Soumet zeigte, oder anhand eines Gustave Drouineau (1798-1878), der 1832 mit *Résignée* einen von ihm so genannten *roman néochrétien* veröffentlicht hatte, dessen Ziel die Einführung eines neuen Christentums war.<sup>778</sup>

Louandre hob also hervor, in welchem engem Zusammenhang Romantik, Neo-Katholizismus und Sozialreform nach 1830 standen; ein Zusammenhang, der auch in der bereits zitierten Rede von einer „humanitären und romantischen Schule“ angedeutet wurde, die aus der Bewegung um Lamennais hervorgegangen sei. Dieser neue Katholizismus, der nach 1830 auflebte, zeichnete sich durch seine fundamentale politische Prägung aus und unterschied sich schon alleine dadurch radikal vom *Génie* Chateaubriands, das von Napoleon gerade aufgrund seiner politischen Harmlosigkeit geduldet worden war.<sup>779</sup> Der neue katholische Impuls erfasste die Generation der Romantiker unter der Julimonarchie zur gleichen Zeit wie derjenige der Sozialreform: Die *Paroles* wurden zeitgleich mit den Arbeiten Lamartines und Victor Hugos, dessen Beichtvater Lamennais war,<sup>780</sup> auf den römischen Index gesetzt.<sup>781</sup>

Es ist keine Überraschung, dass Esquiros in *Le château d'Issy* die großen romantischen Dichter Chateaubriand und Lamartine im selben Atemzug mit Lamennais nannte. Die poetischen Arbeiten der

---

<sup>776</sup> Ebd., 98.

<sup>777</sup> 2, 333

<sup>778</sup> Louandre, „Mouvement catholique 2“, 333-351. Siehe dazu Drouineau, *Résignée*, Bd. 1, bes. 28-47. Bereits 1831 hatte Drouineau in *Le manuscrit vert* gegen Materialismus und Ungläubigkeit protestiert und für eine spiritualistische, neuchristliche Grundlage einer neuen Gesellschaftsordnung plädiert. Drouineaus Sprache lässt seine saint-simonistische Prägung erkennen: die *organische* Epoche des Neuchristentums im Gegensatz zur vorangegangenen *kritischen*, die *Perfektibilität* der Menschheit, etc.

<sup>779</sup> Gurian, *Ideen*, 62.

<sup>780</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 138.

<sup>781</sup> Evans, *Social Romanticism*, 39f.

Romantiker waren in den Augen vieler Zeitgenossen der Ausdruck eines religiösen Wiedererwachens, das die vertrockneten Kirchenstrukturen aufzubrechen versprach und eine neue, wahre Religion verwirklichen würde. Constant, der Chateaubriand und Lamennais als „die beiden großen Pole der christlichen Poesie“ bezeichnete, ist ein herausragendes Beispiel für diejenigen jungen Kleriker, die sich nach einer Enttäuschung durch die Kirche der Kunst und dem Neo-Katholizismus zuwandten.<sup>782</sup> Bezeichnender Weise lässt sich nicht nur eine wachsende Begeisterung der jüngeren romantischen Künstler für neo-katholische Ideen verzeichnen, sondern auch die alten Pioniere öffneten sich nahezu ausnahmslos den progressiven Tendenzen. Chateaubriand und Lamartine sind dafür zwei gute Beispiele.

Obwohl Chateaubriands historischer Blick zunächst streng auf die christliche Vergangenheit des Mittelalters gerichtet war, übernahm er im Laufe der Zeit ein progressives Geschichtsbild, das Kritik an gallikanischen Eminenzen wie Bossuet übte und betonte, dass das Christentum nicht starr sei, sondern sich ebenso wie die menschliche Zivilisation weiterentwickle. Die gesellschaftlichen Umbrüche seiner Zeit erklärte Chateaubriand mit einer Weiterentwicklung der Religion ebenso wie der Menschheit. Die Französische Revolution sei nicht einfach nur ein Aufstand gewesen, sondern der Beginn einer universalen Transformation, die die gesamte Gesellschaft verändern werde.<sup>783</sup> Es wird nicht verwundern, dass Chateaubriand die Bewegung um Lamennais deshalb als Ausdruck einer Allianz von Religion und Freiheit betrachtete, die in den 1830er Jahren den vordersten Platz in seinem Denken einnahm. Im Dezember 1831 äußerte er sich dazu in einem Beitrag für die *Revue européenne*, die Nachfolgezeitschrift von *L'Avenir*.<sup>784</sup> Dort konstatierte Chateaubriand einen Antagonismus zwischen den „progressiven, jungen“ und den „rückwärtsgewandten, stillstehenden“ Kräften. Da ersteren die Zukunft gehöre, stünde die glorreiche Rückkehr des Christentums bevor.<sup>785</sup>

Auch Lamartine hatte einen Artikel für die erste Ausgabe der *Revue européenne* beigezeichnet, in dem er die Zukunft der Religion in die Hände der Neo-Katholiken legte. Lamartine unterstrich den progressiven Charakter der Geschichte, in der sich die göttliche Vorsehung entfalte. Wie die Geschichte der Erde ließe sich diejenige der Menschheit in vier Epochen einteilen: die theokratische, die tyrannische, die monarchische, und die nun bevorstehende „Epoche des Rechts und des Handelns aller“ – die gerechteste, moralischste und freieste Epoche aller Zeiten, da sie der gesamten Menschheit

---

<sup>782</sup> *Fête-Dieu*, 116-121.

<sup>783</sup> Hierauf nimmt sein berühmtes Zitat aus den *Mémoires d'outre-tombe* Bezug, zuerst in Chateaubriand, „Mémoires“, 638: „Je me suis rencontré entre deux siècles, comme au confluent de deux fleuves ; j'ai plongé dans leurs eaux troublées, m'éloignant à regret du vieux rivage où j'étais né, nageant avec espérance vers une rive inconnue.“ Dazu Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 541-556.

<sup>784</sup> Zur *Revue*, siehe Derré, *Lamennais*, 500-528. Zur Rolle von Chateaubriand und Lamartine, siehe auch Bressolette, *Maret*, 84f. Zu den Mitarbeitern zählte unter anderem Louis de Carné.

<sup>785</sup> Chateaubriand, „Lettre“, 2



zur selben Würde verhelfe, durch die politische und zivile Gleichheit aller Menschen vor dem Staat, wie Christus es angekündigt habe. Das große Werk dieser *époque évangélique* werde sein, die menschliche Vernunft, das göttliche Wort und die evangelische Wahrheit auf die zivile Legislation und die Sitten anzuwenden. Erst dann werde das göttliche Recht auf Erden verwirklicht werden.<sup>786</sup> Diese Gedanken zeigen, dass Lamartine, ebenso wie Chateaubriand, Anfang der 1830er Jahre eine Bewegung fort von seinen früheren royalistischen, konservativen Ideen vollzogen hatte und seine Hoffnung in eine neue Generation von Katholiken legte, die einem progressiven Christentum zur Verwirklichung helfen sollten.<sup>787</sup>

Die positiven Reaktionen auf *L'Avenir* und die offenen Solidaritätsbekundungen in der *Revue européenne* zeigen, wie zwei der einflussreichsten romantischen Autoren von der neo-katholischen Strömung ergriffen worden sind.<sup>788</sup> Lamennais bekräftigte wiederum selbst, in der Tradition von Lamartine und Chateaubriand zu stehen.<sup>789</sup> Diese enge Verbindung von Neo-Katholizismus Romantik muss im Kontext einer postrevolutionären religiösen Diversifikation gesehen werden, in deren Rahmen traditionelle Formen des Christentums in Frage gestellt wurden.<sup>790</sup> Die Entwicklungen Lamartines und Lamennais' führen diese Tendenzen bei all ihren Unterschieden deutlich vor Augen. Beide Denker wandten sich zunehmend vom althergebrachten Katholizismus ab und formulierten progressive Ideen, die durch den Versuch verbunden waren, die aufklärerische Rationalität und ihren Perfektibilitätsglauben mit Religion und *sentiment* in Einklang zu bringen. Mit solch unterschiedlichen Denkern wie Ballanche – der das Programm des *Avenir* enthusiastisch unterstützte – und Benjamin Constant teilten sie die verschieden nuancierte Auffassung, dass überkommene Formen des Dogmas oder sogar der gesamten Religion durch einen intellektuellen Fortschritt abgelöst werden würden, an dessen Ende eine vollkommene, höhere „Religion der Menschheit“ stehen würde.<sup>791</sup> Der Kunst und dem Künstler kam dabei, ähnlich wie bei den Saint-Simonisten und ihren Nachfolgern, eine essentielle Rolle zu. Dies lässt sich nicht nur in den Werken eines Lamartines verzeichnen, sondern auch in den Schriften des „neuen Lamennais“, vor allem in dessen Großprojekt der *Esquisse d'une philosophie* (1840):

---

<sup>786</sup> Lamartine, „Sur la politique rationnelle“, 134f.

<sup>787</sup> Zum konkreten Einfluss Lamennais' auf Lamartine, siehe Evans, *Socialisme*, 201f., Bénichou, *Romantismes*, Bd. 2, 1019ff. und Maréchal, *Lamennais et Lamartine*. Die *Paroles d'un croyant* lehnte Lamartine scharf ab. Er bezeichnete sie als „l'Évangile d'insurrection, Babeuf divinisé“. Zur Entwicklung Lamartines, siehe Bénichou, *Romantismes*, Bd. 2, 995-1078.

<sup>788</sup> Vgl. dazu Derré, *Lamennais*, 562-577 und 597-614.

<sup>789</sup> Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 154. Vgl. Evans, *Social Romanticism*, 81f.

<sup>790</sup> Zum Verhältnis von Romantik und Neo-Katholizismus, siehe auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 607-650, besonders 613-619. Vgl. auch Reardon, *Religion*, 176-206.

<sup>791</sup> Zu Benjamin Constants Bedeutung in diesem Kontext, siehe Derré, *Lamennais*, 67-114.

Die alte Welt löst sich auf, die alten Lehren scheiden dahin; aber inmitten eines undeutlichen Werkes, einer scheinbaren Unordnung, sieht man neue Lehren sprießen, eine neue Welt sich organisieren; die Religion der Zukunft wirft ihren ersten Schein auf das erwartungsvolle Menschengeschlecht und auf seine künftigen Schicksale: der Künstler muss ihr Prophet sein.<sup>792</sup>

In diesem Kontext wird klar, warum der junge Alphonse-Louis Constant „Fortschritt“ und „Kunst und Poesie“ in einem Atemzug nannte, als er die Sulpicianer als Sinnbild des überkommenen Katholizismus kritisierte. Die Ablehnung der romantischen Kunst durch die Priester von Saint-Sulpice war für ihn ebenso wie für zahlreiche Zeitgenossen keine Frage des literarischen Geschmacks, sondern eine Frage der wahren Religion.

### 5.2.2. Die Uroffenbarung und die *science catholique*

Der Neo-Katholizismus suchte sein Heil nicht einfach in der Berufung auf das romantische *sentiment*. Schon in den 1820er Jahren war es eines der Hauptanliegen von Lamennais und seinen Anhängern gewesen, den Herausforderungen der modernen Wissenschaften mit einer gleichsam modernen Theologie zu begegnen. Zu dieser Zeit intensivierte sich nicht nur die französische wissenschaftliche Bibelkritik, sondern es kam auch zu einem enormen Wissenszuwachs über nichtchristliche, außereuropäische Religionen, der unter der Julimonarchie die Grundlagen für die Entstehung der französischen Religionswissenschaft schuf.<sup>793</sup> Die Basis für eine katholische Reaktion auf diese Entwicklungen hatte der *Essai sur l'indifférence* gelegt, dessen Ideen in dieser Hinsicht vor allem von Antoine de Salinis (1798-1861) und Philippe Gerbet mit großem Enthusiasmus diskutiert worden sind.<sup>794</sup> Zusammen mit weiteren Gleichgesinnten – darunter Edmond de Cazalès, Louis de Carné, Franz de Champagny, Augustin Bonnetty, Théophile Foisset, die Brüder Léon und Eugène Boré sowie Melchior du Lac – trafen sich die Lamennais-Anhänger seit 1822 wöchentlich. In Zusammenarbeit mit Lamennais bereiteten sie die Gründung der Zeitschrift *Mémorial catholique* vor, die zuerst im Januar 1824 erschien und bis zum Erscheinen des *Avenir* als neo-katholisches Sprachrohr fungierte.<sup>795</sup> Auch der 1829 von Louis de Carné und Edmond de Cazalès (1804-1876) gegründete *Correspondant* sowie die seit 1830 erschienenen *Annales de philosophie chrétienne* von Augustin Bonnetty (1798-1878) waren ein Resultat dieses Austauschs.<sup>796</sup>

---

<sup>792</sup> Lamennais, *Esquisse*, Bd. 3, 273.

<sup>793</sup> Siehe hierzu Despland, *Emergence*, 21-126.

<sup>794</sup> Nach dem „Fall“ von Lamennais beschritten beide Männer eine erfolgreiche Karriere, Salinis als Bischof von Amiens, dann Erzbischof von Auch, Gerbet als Bischof von Perpignan.

<sup>795</sup> Derré, *Lamennais*, 169-225.

<sup>796</sup> Siehe ebd., 172-176 und Le Guillou, *Evolution*, 75f. Zum Austausch mit deutschen Katholiken, siehe Valerius, *Deutscher Katholizismus*, 100-104. Zur generellen katholischen Pulizistik in diesem Kontext, siehe auch Despland, *Emergence*, 131-160.

Das Ziel dieser jungen Generation katholischer Denker war die Schaffung einer *science catholique*, die dem Umstand begegnen sollte, dass sich Wissenschaft und Religion auf verheerende Weise voneinander getrennt und in Partikularitäten verirrt haben.<sup>797</sup> Diese Absicht fasste Lamennais am 30. Juni 1831 im *Avenir* zusammen: „Es gilt also, die *science catholique* zu schaffen. Sie ist es, die der menschliche Geist erwartet, ermüdet von der Unzulänglichkeit und Unordnung der aktuellen Wissenschaft.“<sup>798</sup> Die Neo-Katholiken forderten mit diesem Programm nicht nur die universitären Wissenschaften heraus, sondern auch die offizielle Einstellung der Kirche, nach der die Kirche die Autorität bei der Interpretation der Schrift habe, die natürlichen Philosophen aber bei der Interpretation des „Buches der Natur“.<sup>799</sup> Die *science catholique* stellte sich also entschieden dem sich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts durchsetzenden Empirismus und der damit verbundenen fortschreitenden akademischen Disziplinierung und Ausdifferenzierung entgegen.

In diesem Zuge übten Lamennais und seine Anhänger Kritik an der althergebrachten cartesianischen Metaphysik. Im *Essai* hatte Lamennais sein Prinzip des *sens commun* oder des *sensus communis* dargelegt, das auf der katholisch-traditionalistischen Annahme aufbaute, dass die individuelle Vernunft unfähig sei, ein endgültiges Wissen über moralische und religiöse Wahrheiten zu erlangen und daher auf die Überlieferung derjenigen Wahrheiten angewiesen sei, die Gott durch eine Uroffenbarung der Menschheit mitgeteilt habe.<sup>800</sup> Da es außerhalb Gottes keine Gewissheit geben könne und Gott die einzige „souveräne Wahrheit“ sei, müsse die göttlich geoffenbarte Autorität der individuellen Vernunft vorgezogen werden, um Irrtümer zu vermeiden.<sup>801</sup> Lamennais' Kritik an der cartesianischen Metaphysik lautete demnach, dass die Isolierung der menschlichen Vernunft von der göttlichen Autorität zwangsläufig zu Skeptizismus und Irrtum führen müsse.<sup>802</sup> Die Legitimität des *sens commun* begründete Lamennais damit, dass jener aus der Tradition hervorgehe sei, sich somit in der Uroffenbarung gründe und daher der einzige Ausdruck der unveränderlichen göttlichen Wahrheit sein müsse.<sup>803</sup> Lamennais verlieh auf diesem Wege der Offenbarung einen epistemologischen Status, indem

---

<sup>797</sup> Am besten wird die *science catholique* von McCalla, „Catholic Science“ zusammengefasst. Vgl. Laplanche, *Bible*, 113, der das Programm prägnant beschreibt: „[...] a Catholicism exists, but it is not scientific; a science exists, but it is not Catholic. One must work on the content of Catholicism in order to confer on it a scientific status and on scientific declarations in order to manifest their latent Catholicism [...]. This program is consciously named 'Catholic Science'.“

<sup>798</sup> Laplanche, *Bible*, 112.

<sup>799</sup> Despland, *Emergence*, 135.

<sup>800</sup> Zu den Vorarbeiten in La Chênaie, siehe Derré, *Lamennais*, 305-328. Zum ambivalenten Verhältnis Lamennais' zu den schottischen Philosophen des Common Sense, siehe Haac, „Lamennais philosophe“, 9f. Diese fanden im *Essai* kaum Erwähnung, da sie zu jener Zeit von Lamennais als Feinde betrachtet wurden. Ihren Einfluss auf sein Denken gestand er erst nach 1830 ein.

<sup>801</sup> Lamennais, *Essai*, Bd. 2, 150: „Hors de Dieu tout est contingent ; hors de lui rien n'existe que par sa volonté ; lui seul est nécessairement ; lui donc possède en lui-même la certitude.“ Vgl. auch ebd., 42ff.

<sup>802</sup> Ebd., 1-35, vgl. McCalla, „Catholic Science“, 287ff.

<sup>803</sup> McCalla, „Catholic Science“, 287-292.

er sie von einer wunderhaften Gabe in das einzige Mittel zur Erlangung von Wahrheiten und Werten umwandelte.<sup>804</sup>

Es überrascht angesichts dieser Argumentation nicht, dass die *science catholique* grundlegend auf dem Konzept der Uroffenbarung aufbaute.<sup>805</sup> Das große Interesse der Neo-Katholiken an der zeitgenössischen Erforschung der Religionen rührte von der Überzeugung her, dass alles, was universell gezeigt werden könne, von der Uroffenbarung abstammen müsse: „In Fragen der Religion ist all das, was universell ist, wahr, und all das, was nur lokal ist, falsch.“<sup>806</sup> Dies rühre daher, dass sämtliche religiösen, moralischen und rechtlichen Traditionen auf einer einzigen Uroffenbarung Gottes beruhen mussten.<sup>807</sup> Das Christentum sei die einzige wahre aus dieser Uroffenbarung hervorgehende universelle Religion, während alle anderen Religionen aus späteren Irrtümern resultierten.<sup>808</sup> Einerseits knüpften Lamennais und seine Anhänger mit dieser Argumentation an apologetische Strategien des 17. und 18. Jahrhunderts an, wie sie von eminenten französischen Theologen wie Bossuet und Nicolas-Sylvestre Bergier vertreten worden waren,<sup>809</sup> ansatzweise aber auch in der dogmatischen Theologie Baillys.<sup>810</sup> Andererseits vertraten sie den Anspruch, durch die modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse die Wahrheit der katholischen Tradition durch die Erforschung der anderen Religionen empirisch beweisen zu können.

Mit großer Heftigkeit schrieben die Neo-Katholiken daher gegen die aufklärerischen Theorien des späten 18. Jahrhunderts an, die sich aus einer religionskritischen Perspektive mit dem Ursprung der Religionen beschäftigten. Insbesondere die Arbeiten der *idéologues* waren Ziel der neo-katholischen Kritik, darunter vor allem Dupuis' *Origine de tous les cultes* (1795) und Volneys *Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires* (1791), die zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch großen Einfluss ausübten.<sup>811</sup> Im Gegensatz zu diesen Arbeiten wollten die Neo-Katholiken beweisen, dass sämtliche abergläubischen Verirrungen und Abweichungen vom wahren Glauben eine aus menschlichen

---

<sup>804</sup> Le Guillou, *Evolution*, 71 und McCalla, „Catholic Science“, 289.

<sup>805</sup> Siehe dazu veraltet, aber gut einfürend Hötzel, *Uroffenbarung*, passim.

<sup>806</sup> Lamennais, *Essai*, Bd. 3, 360: „Le principe, qu'en matière de religion tout ce qui est universel est vrai, tout ce qui n'est que local est faux, étoit même si répandu parmi les païens [...]“

<sup>807</sup> Ebd., 1-40, wo argumentiert wird, dass die wahre Religion notwendiger Weise von Gott geoffenbart sein muss, und es sich dabei um keine andere als das Christentum handeln kann.

<sup>808</sup> Ebd., 58-184, hier bes. 162f.; vgl. auch 231f., wo die Universalität der Uroffenbarung in der Gestalt des Christentums betont wird. Dieses Argument entfaltet Lamennais auf den folgenden 200 Seiten.

<sup>809</sup> In seinem *Discours sur l'histoire universelle* (1681), hatte Bossuet argumentiert, dass allen Menschen die Offenbarung Gottes gemein sei, dass diese aber durch die Menschen korrumpiert worden sei. Nur durch spätere Offenbarungen sei sie teilweise wiederhergestellt worden. Bergier hatte in seinem *Traité historique et dogmatique de la vraie religion* (1780) erklärt, dass das Judentum in einer Uroffenbarung gewurzelt habe, deren volle und letzte Entwicklung das Christentum gewesen sei. Siehe hierzu McCalla, „Catholic Science“, 295-298 und Hötzel, *Uroffenbarung*, 35-51, vgl. auch Despland, *Emergence*, 140f.

<sup>810</sup> Siehe dazu Hötzel, *Uroffenbarung*, 51-55. Bailly erwähnte wiederholt eine „adamitische Offenbarung“, stellte diese aber nicht zusammenhängen dar.

<sup>811</sup> McCalla, „Catholic Science“, 298f.

Irrtümern resultierende Verzweigung einer einzig wahren Uroffenbarung seien, die identisch mit dem Christentum sei. Die katholische Tradition sei demnach die einzige Richtschnur zum Ursprung der göttlichen Wahrheit und das Christentum die einzige wahre, universelle Religion der Menschheit.

### 5.2.3. Orientalismus und Traditionalismus

Angesichts der von den Neo-Katholiken angenommenen universellen Dispersion der Uroffenbarung übten die damals aufblühenden orientalistischen Studien eine große Faszination auf Lamennais und seine Anhänger aus. Eine maßgebliche Rolle spielte dabei die Rezeption der deutschen Romantik und der oft damit verbundenen orientalistischen Arbeiten, für deren Verbreitung in Frankreich vor allem Ferdinand Eckstein (1790–1861) verantwortlich war.<sup>812</sup> Von 1826 bis 1829 gab Eckstein seine Zeitschrift *Le Catholique* heraus, nach dem Vorbild der Zeitschrift *Der Katholik* von Johann Joseph Görres (1776-1848).<sup>813</sup> Die dort von Eckstein und seinen Mitarbeitern – darunter Louis de Carné – verbreiteten Gedanken stimmten vollkommen mit denjenigen der katholischen Traditionalisten überein.<sup>814</sup> Eckstein war mit Lamennais' Werk vertraut und machte ihn umgekehrt mit wichtigen deutschen Arbeiten bekannt, darunter Schlegels *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1801, frz. 1837).<sup>815</sup> Der *Catholique* setzte alles daran, die Exklusivität des Katholizismus als einzig wahre geoffenbarte und universelle Religion zu belegen und zu zeigen, dass es in den ursprünglichen Religionen einen „catholicisme antérieur au catholicisme“ gegeben habe.<sup>816</sup> Eckstein und seine Mitarbeiter fungierten dabei als Vermittler zwischen einem komplexen Milieu deutscher (oft konvertierter) Katholiken und Romantiker, deren Beziehungen zu der neo-katholischen Bewegung in Frankreich es noch in weiten Teilen zu erforschen gilt.<sup>817</sup>

Eckstein hatte in Heidelberg unter Georg Friedrich Creuzer (1771–1858) studiert und konvertierte 1809 in Rom unter dem Einfluss von Friedrich Schlegel zum Katholizismus. 1816 reiste er nach Frankreich und wurde ab 1818 in Paris sesshaft. Er verschmolz dort die historisch-symbolischen mythographischen Arbeiten Creuzers und Görres mit dem französischen katholischen Traditionalismus.<sup>818</sup> Die deutschen Mythographen hatten den Versuch unternommen, Schellings transzendente Metaphysik, in der Natur und Geschichte die Manifestierung des Absoluten sind, mit

---

<sup>812</sup> Siehe hierzu Burtin, *Semeur*, Schwab, *Oriental Renaissance*, bes. 259-273, Derré, *Lamennais*, 115-167 und Reardon, *Liberalism*, 14f.

<sup>813</sup> Zur durch Eckstein initiierten Lamennais-Rezeption im *Katholik* sowie im Münchner *Eos*, siehe Valerius, *Deutscher Katholizismus*, 94-98. Siehe auch Reardon, *Religion*, 132ff.

<sup>814</sup> Zum Verhältnis der Neo-Katholiken und Eckstein, siehe Derré, *Lamennais*, 115-167.

<sup>815</sup> Laplanche, *Bible*, 111f.

<sup>816</sup> Siehe hierzu Derré, *Lamennais*, 127f., vgl. Despland, *Emergence*, 70f.

<sup>817</sup> Siehe dazu vor allem Derré, *Lamennais*, 461-528.

<sup>818</sup> McCalla, *Historiosophy*, 277ff.

dem positiven Inhalt der Religionsgeschichte zu füllen.<sup>819</sup> Wie Görres in seiner *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810) und Creuzer in der *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1812) auf verschiedene Weise darlegten, könne man die verschiedenen Sprachen, Mythologien und Religionen aller Völker auf eine allen Menschen gemeinsame Uroffenbarung zurückführen, deren Spuren sich in Symbolen und Mythen erhalten habe. Für die katholischen Traditionalisten war diese Perspektive attraktiv, da sie vor dem Eindruck der universitären Forschungen in zunehmendem Maße Wert auf den Beleg durch historisches Quellenmaterial legten: Während de Bonald zu Beginn des Jahrhunderts mit seiner Theorie der Sprache die Uroffenbarung nur logisch zu belegen versuchte und nur selten historische Quellen heranzog, bildeten die 1823 erschienenen dritten und vierten Bände des *Essai sur l'indifférence* den ersten traditionalistischen Versuch, mit der Methodik der modernen Religionsgeschichtsforschung und -philosophie eine historisch fundierte Argumentation zu entfalten.

In diesem Zuge stießen die Arbeiten eines Görres und Creuzer, aber auch diejenigen eines Schlegel, eines Schelling, Baader oder Oetinger auf großes Interesse. So hieß es in der *Revue européenne* über „die junge deutsche Literatur“: „[E]s ist die Inspiration Schillers, Schellings, Baaders, Görres', die wir verzückt hören; ein erhabenes Konzert isolierter Noten, deren Echo durch die Erschütterungen unseres Jahrhunderts zu uns drang.“<sup>820</sup> Umgekehrt hatte Baader das Programm des *Avenir* explizit in einer Serie von Beiträgen für die Zeitschrift begrüßt, in denen er sich der Sache der Neo-Katholiken anschloss.<sup>821</sup> Im Jahr 1835 steuerte auch Friedrich Schlegel eine Serie von Artikeln für die *Annales de philosophie chrétienne* bei.<sup>822</sup> Über die „Geschichtsphilosophie in Deutschland“ heißt es dort: „Man beginnt jetzt zu verstehen, dass die gesamte Religion auf der Tradition beruht, das heißt auf der Geschichte, und nicht auf dem Rasonieren.“<sup>823</sup> Für diesen Zusammenfluss deutscher katholischer, romantischer, theosophischer, mythographischer und naturphilosophischer Gedanken mit dem französischen Traditionalismus bildete Eckstein einen essentiellen Angelpunkt.<sup>824</sup> In *Le Catholique* schrieb er im Jahr 1828:

Aus dieser universellen Identität der Traditionen ergibt sich eine Konsequenz, nämlich dass die Menschheit *eins* ist, dass die Wissenschaft *eins* ist, dass es nur eine einzige Geschichte der

---

<sup>819</sup> Siehe hierzu O'Meara, *Romantic Idealism*, 52-57, vgl. McCalla, *Historiosophy*, 272f.

<sup>820</sup> *Revue européenne*, 1835, Bd. 1, 324. Eine vehemente Gegenstimme war Lamennais, der der deutschen Kultur zunehmend ablehnend gegenüberstand, nach seinem Bruch mit Rom jedoch keinen entscheidenden Einfluss mehr auf seine früheren Anhänger ausüben konnte. Siehe dazu Derré, *Lamennais*, 524ff.

<sup>821</sup> Ebd., 470ff.

<sup>822</sup> Zum Austausch zwischen Schlegel und Gerbet, siehe ebd., 312.

<sup>823</sup> Schlegel, „Philosophie“, 401.

<sup>824</sup> Im Kontext der französischen Romantik arbeitete Eckstein unter anderem mit Charles Nodier, Victor Hugo, Abel de Rémusat, Chateaubriand, Alexandre Guiraud und Delphine Gray an den Zeitschriften *Annales de la littérature et des arts* und *Drapeau blanc*.

Menschheit gibt und ihr nur eine einzige Entwicklung möglich ist, und dass diese Einheit kraft ihres göttlichen Ursprungs alle Gesetze und alle Beziehungen der Wesen umschließt.<sup>825</sup>

Diese ursprünglich geoffenbarte und einzig wahre Religion sei, so Eckstein, nichts anderes als der Katholizismus.<sup>826</sup> Mit den Mitteln der modernen Bibelkritik, Geschichtsforschung und Orientalistik versuchten die Katholiken um Eckstein, Bonnetty oder Lamennais, diese Überzeugung historisch-positiv zu belegen und somit eine Einheit von Wissenschaft, Politik und Religion herbeizuführen. Die ersten Jahre nach 1830 entfesselten in diesem Kontext eine enorme Dynamik. Zwar bedeutete *Singulari nos* das unwiederbringlichen Ende der *Revue européenne* und somit der letzten Plattform der Lamennais-Anhänger, doch wurde das Projekt einer *science catholique* auch dann nicht aufgegeben, als sich die Wege von Lamennais und seinen Mitstreitern trennten. Dies zeigen beispielsweise die bis 1913 bestehenden *Annales de philosophie chrétienne* von Bonnetty, sowie die von Gerbet und Salinis gegründete, ab 1836 von Bonnetty geleitete *Université catholique* oder die seit 1844 von Jacques Paul Migne (1800-1875) geführte *Encyclopédie théologique ou Série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse* – zu der auch Alphonse-Louis Constant im Jahr 1851 einen Band beisteuerte.<sup>827</sup>

Der neo-katholische Traditionalismus unterschied sich von den älteren Ideen eines de Maistre und de Bonald vor allem dadurch, dass er in aktiven Dialog mit den zeitgenössischen religionshistorischen Arbeiten zu treten versuchte. Die Erkenntnisse der Wissenschaften, die den Exklusivitätsanspruch des Christentums anzugreifen schienen, sollten von den Neo-Katholiken geradezu als Beweis für den exklusiven Charakter des Christentums herangezogen werden. Das alte apologetische Argument der Uroffenbarung wurde von ihnen ins 19. Jahrhundert getragen und in der Gestalt einer *science catholique* den religions- oder christentumskritischen Studien entgegengestellt. Dabei zeichnete sich der neo-katholische Traditionalismus durch seinen progressiven Charakter aus: Lamennais und seine Anhänger strebten nicht einfach nach einer Rückkehr zu einem idealen Urzustand, wie de Bonald es getan hatte, sondern sahen in der Geschichte die Entfaltung eines göttlichen Heilsplans, in dessen Rahmen eine ewig unveränderliche geoffenbarte Wahrheit durch die verschiedenen Stufen eines sich weiterentwickelnden Menschheit tradiert wurde. Diese Vorstellungen waren die bedeutendste Schnittmenge zu den Theorien der deutschen, oft zum Katholizismus konvertierten Romantiker und Orientalisten wie Friedrich Schlegel. Die damit verbundene Komplexität lässt sich bereits erahnen. Zu den Akteuren, die derartige Ideen diskutierten, zählten nämlich nicht nur die hier diskutierten Katholiken, sondern auch die Liberalen wie Benjamin Constant oder Victor Cousin und Sozialisten wie

---

<sup>825</sup> Eckstein, *Le Catholique* 3, 1828. Hier nach Burtin, *Semeur*, 239f.

<sup>826</sup> Ebd., 241. Vgl. dazu McCalla, *Historiosophy*, 279, der statt *catholicisme* wohlgermerkt von *Christianity* spricht und somit eine wichtige Nuance übergeht.

<sup>827</sup> Despland, *Emergence*, 132-139.

die Anhänger Saint-Simons. Die Überlappungen mit dem sozialistischen Diskurs sind im gegebenen Kontext von besonderer Relevanz.

### 5.3. Überlappungen mit dem Sozialismus

#### 5.3.1. Kontinuität der Ideen des „neuen Lamennais“

Es waren gerade die Schlüsselemente der Lamennais'schen Lehre, die seinen Übergang vom Konservatismus über den Liberalismus bis hin zum Sozialismus ermöglichten: der *sens commun* als Ausdruck der göttlichen Vernunft konnte leicht mit dem Willen „des Volkes“ identifiziert werden; die Tradition der Uroffenbarung konnte als eine von der Verfälschung durch kirchliche und weltliche Herrscher zu befreiende göttliche Wahrheit propagiert werden; und die progressive Entwicklung der Menschheit konnte gegen die starren Herrschaftsstrukturen der Kirche und des Staates gerichtet werden. Es ist offensichtlich, wie nah diese Gedanken denjenigen der Sozialisten gewesen sind, die in den vorherigen Kapiteln dieser Arbeit diskutiert worden sind. Dies gilt nicht nur auf inhaltlicher und struktureller Ebene, sondern auch bezüglich der von ihnen rezipierten Autoren: Von de Maistre über Ballanche bis hin zu der begeisterten Rezeption deutscher Philosophen wie Lessing, Schlegel und Schelling zeugen die Gedanken Lamennais' und seiner verschiedenen Anhänger davon, dass Neo-Katholizismus, Sozialismus und im Übrigen auch die Ideen eines Quinet, Cousin oder Benjamin Constant im selben historischen Kontext der Suche nach einer postrevolutionären Religiosität und ihrer historisch-sozialen Legitimation zu verorten sind.

Dafür spricht auch die Kontinuität zwischen den Bestrebungen des „alten“ und des „neuen“ Lamennais. Nach den heftigen Attacken, die Lamennais im Laufe der 1830er Jahre auf Kirche und Staat formuliert hatte, widmete er sich intensiver als je zuvor dem Projekt der Einheit von Wissenschaft und Religion. In seinem 1841 erschienenen *Du passé et de l'avenir du peuple* erklärte er, dass die philosophische Reaktion gegen den christlichen Spiritualismus zu einem „Materialismus des Nützlichen“ geführt habe, der die Wurzel des „praktischen Egoismus“ sei, „der momentan mehr als je zuvor zur Auflösung der Gesellschaft führt“. Stattdessen müsse sich das Christentum wieder auf die „natürliche Ordnung“ beziehen, um ihr „die Gesetze des spirituellen Lebens“ zu geben, während sich die Wissenschaft wieder auf die „spirituelle Ordnung“ besinnen müsse, um ihr „die Gesetze des physischen Lebens, die Gesetze der Organisation“ zu geben, „die zusammen mit den ersteren die



vollkommene Gesetzgebung der Menschheit bilden werden“. Nur auf dieser Grundlage könne die „politische Ökonomie“ zur „Lösung der sozialen Probleme“ führen.<sup>828</sup>

[...] eine neue Synthese bereitet sich vor, die – indem sie den christlichen Spiritualismus und den wissenschaftlichen Naturalismus vereinen wird, den Schöpfer und die Schöpfung und die Gesetze des einen wie der anderen – das alte Dogma vollenden wird und in diesem Sinne ein neues Dogma schaffen wird, dessen Eigenschaft die Ablehnung einer übernatürlichen Ordnung sein wird, einer zwischen Gott und seinem Werk stehenden Ordnung [...] <sup>829</sup>

Einhergehend mit dieser Schaffung einer Einheit von Religion und Wissenschaft werde sich auch eine „soziale Bewegung“ vollziehen, die das Ende der brutalen Unterdrückung durch weltliche und päpstliche Herrscher herbeiführen werde, die „endgültige Befreiung der Menschheit und die Verwirklichung des *loi évangélique*“. Weder die Wissenschaft noch die Religion könnte dies isoliert bewirken, sondern nur eine Synthese werde die wahrhafte *science de Dieu* verwirklichen.<sup>830</sup> Es ist dieser Fokus auf das Soziale, auf das Volk, sowie das Abrücken vom *römisch-katholischen* Traditionalismus, die den „neuen Lamennais“ für die französischen Sozialreformer besonders attraktiv machten. Sein bereits im neo-katholischen Diskurs vorweggenommenes Projekt einer universellen Einheit von Wissenschaft, Religion, Philosophie und Politik war daher umso anschlussfähiger für die Sozialisten, die Lamennais nach 1834 mit großer Begeisterung lasen.

Die Abkehr Lamennais' vom Katholizismus äußerte sich am deutlichsten in seiner *Esquisse d'une philosophie*, deren erste drei Bände 1840 erschienen, gefolgt von einem vierten Band im Jahr 1846.<sup>831</sup> Schon seit seinen *Affaires de Rome* hatte sich Lamennais demonstrativ vom „Christentum Roms“ abgewandt und stattdessen dasjenige der „Menschheit“ verkündet: In den Bänden der *Esquisse* kommen die Wörter *catholique* oder *catholicisme* nicht ein einziges Mal mehr vor. Vielmehr leitete Lamennais seine Philosophie unmittelbar von Gott ab.<sup>832</sup> Seine alte traditionelle Argumentation wandelte er in diesem Sinne ebenso wie zentrale christliche Dogmen auf teils radikale Weise ab. Im

---

<sup>828</sup> Lamennais, *Du passé*, 115ff. Dies führt im Übrigen vor Augen, dass Reardon, *Religion*, 202 zu Unrecht nur von einem „moralischen“ Sozialismus, nicht aber von einem „ökonomischen“ Sozialismus Lamennais' sprechen wollte. Die Sphäre des Moralischen und des Ökonomischen waren im Denken Lamennais' nicht voneinander zu trennen, wie sich gerade auch an der Argumentation in *De l'esclavage moderne* zeigt. Dass Lamennais über keinerlei wirtschaftswissenschaftliche Kompetenzen verfügte, steht auf einem anderen Blatt.

<sup>829</sup> Lamennais, *Du passé*, 103f.

<sup>830</sup> Ebd., 105-119.

<sup>831</sup> Die ausführlichste Analyse der *Esquisse* findet sich in Poisson, *Romantisme social*. Zum Entstehungskontext, siehe auch Le Guillou, *Evolution*, 285-319.

<sup>832</sup> Lamennais, *Esquisse*, Bd. 1, 51: „Toute philosophie, dans son principe et dans ses derniers développements, sort de l'idée fondamentale de Dieu.“

Kern vertrat aber auch der Lamennais der *Esquisse* die Grundthese, dass sich das wahre göttliche Wissen von Generation zu Generation in der Menschheit und ihrer *raison commune* erhalten habe:

Die Gesamtheit dieser Kenntnisse nennt sich *Tradition*; und man könnte sich keine bessere Idee von der Tradition machen als sie als das Gedächtnis des Menschengeschlechts zu betrachten, durch das es ohne Unterbrechung das Gefühl seiner Identität erwirbt und besitzt: denn es ist eins, genauso wie jeder einzelne Mensch, wenn auch auf verschiedene Weise, und selbst sein Fortschritt besteht teilweise darin, sich immer mehr einer perfekten Einheit anzunähern, der es infolge eines universellen Gesetzes der Wesenheiten entgegenstrebt.<sup>833</sup>

Lamennais strebte danach, den Glauben und die Philosophie, Religion und Wissenschaft miteinander zu verbinden, indem er ein evolutionäres Geschichtsbild entwarf, das von einem unveränderbaren und ununterbrochenen göttlichen Grund gleitet wurde.<sup>834</sup> Die Versöhnung von Religion und gesellschaftlichem Fortschritt erreichte Lamennais auf der Grundlage einer Rezeption der paläogenetischen Ideen Bonnets und Ballanches, die er mit der Philosophie Schellings verband, mit der er sich Anfang der 1830er Jahre beschäftigt hatte.<sup>835</sup> Dies erlaubte es ihm, das christliche Dogma eine progressive Entwicklung durchlaufen zu sehen, die jedoch stets einen unveränderlichen göttlichen Kern perpetuierte. Es fiel ihm daher leicht, den römischen Katholizismus aufgrund der von ihm so schmerzlich erfahrenen Starrheit abzulehnen und hinter sich zu lassen. In seiner *Esquisse* wiederholte Lamennais in weiten Teilen seine Ideen von einer ununterbrochenen Tradition der Uroffenbarung, die er bereits in den Bänden des *Essai sur l'indifférence* dargelegt hatte, nahm allerdings keine Rücksicht mehr auf die Kirchenlehre.

Keinesfalls bedeutete dies, wie manche es gesehen haben, eine Abkehr vom Christentum. Lamennais bezeichnete das Christentum nach wie vor als „den höchsten Entwicklungspunkt“, „an dem die menschliche Vernunft bisher angelangt“ sei.<sup>836</sup> Auch wenn Lamennais' *Esquisse* die Lehre vom Sündenfall und von der Gnade Gottes ebenso verwarf wie die orthodoxe Unterscheidung zwischen Gut und Böse, lässt sich schwerlich davon sprechen, dass er sich vom Christentum abgewandt habe – zumal seine Ideen maßgeblich auf anderen zentralen Dogmen wie der Trinität oder der *creatio ex nihilo* aufbauten.<sup>837</sup> Vielmehr teilte Lamennais mit zahlreichen Zeitgenossen die Vorstellung von einer neuen Entwicklungsstufe des Christentums, das nunmehr die alles umfassende Religion der Menschheit sein würde. Die Entwicklung Lamennais' „vom konservativen zum revolutionären Traditionalismus“

---

<sup>833</sup> Ebd., 15f.

<sup>834</sup> Haac, „Lamennais philosophe“, hier 74.

<sup>835</sup> Ebd., 42, vgl. McCalla, *Historiosophy*, 386. Siehe auch Derré, *Lamennais*, 477-485.

<sup>836</sup> Lamennais, *Esquisse*, Bd. 1, 91.

<sup>837</sup> Vgl. hierzu McCalla, *Historiosophy*, 387, der schlussfolgert, dass Lamennais von nunan einen „religiösen Humanitarismus“ und keine christlichen Lehren mehr vertrat.

bedeutete keinen Bruch mit seinen neo-katholischen Gedanken, sondern eine Kontinuität.<sup>838</sup> Als konsequenter Traditionalist entschied er sich vielmehr gegen die Kirche, welche sich außerhalb der Uroffenbarung gestellt habe, also eine vergängliche historisch-soziale Form darstelle.<sup>839</sup> Schon in den *Affaires* brachte er diese Auffassung auf den Punkt: „Auf der einen Seite das Papsttum, auf der anderen die Menschheit: damit ist alles gesagt.“<sup>840</sup>

Die Forschung zeigte sich in der Bewertung der turbulenten Entwicklung Lamennais' und der oft als widersprüchlich wahrgenommenen Verflechtungen von Sozialismus und Neo-Katholizismus oft uneinig. Dies schlägt sich nicht zuletzt in der Debatte nieder, ob Lamennais überhaupt der Geschichte des Sozialismus zuzurechnen sei. Während Lamennais von David Owen Evans dem *socialisme romantique* zugerechnet worden ist, zog Jacques Poisson die Rede von einem *romantisme social* vor, worin sich die allgemeine Unsicherheit widerspiegelt, ob man Lamennais nun mit dem Attribut *social* oder *socialiste* belegen sollte.<sup>841</sup> Nur wenige Forscher waren bereit, Lamennais unumwunden als „Sozialist“ zu bezeichnen.<sup>842</sup> Lamennais selbst lehnte die Bezeichnung *socialiste* entschieden ab, kritisierte Saint-Simonisten und Fourieristen, und wurde von Sozialisten im Gegenzug scharf attackiert. Streitpunkte waren vor allem die Frage nach dem Besitzrecht, der Familie, der Rolle des Staates und der Bedeutung von Gleichheit und Freiheit.<sup>843</sup> Genau jene Punkte waren jedoch auch innerhalb sozialistischer Diskurse heftig umstritten – die Unterschiede zwischen manchen sozialistischen Strömungen waren nicht geringer als diejenigen zwischen Lamennais und seinen sozialistischen Kontrahenten. Zudem wurde Lamennais von mehreren Zeitgenossen als Sozialist identifiziert, war mit namhaften Sozialisten wie Pierre Leroux befreundet und ist in sozialistischen Kreisen in außerordentlich hohem Maße rezipiert worden.<sup>844</sup> Nicht nur „kleinere“ Autoren wie Constant beriefen sich auf ihn, sondern auch ein Victor Considerant leitete die Bände seiner Hauptschrift *Destinée sociale* mit einem Epigramm Fouriers neben einem Epigramm Lamennais' ein. Angesichts all der

---

<sup>838</sup> Valerius, *Deutscher Katholizismus*, 345-350, vgl. Gurian, *Ideen*, 102. Daher gilt es auch Bénichous Einschätzung zu relativieren, dass Lamennais nach seinem Bruch mit Rom nicht mehr dem Neo-Katholizismus zuzurechnen sei.

<sup>839</sup> Nach Gurian, *Ideen*, 127.

<sup>840</sup> Lamennais, *Affaires*, 302.

<sup>841</sup> Vgl. dazu Evans, *Socialisme* und Poisson, *Romantisme social*.

<sup>842</sup> Siehe etwa Boutard, *Lamennais*, Bd. 3, 204. Reardon, *Religion*, 202 spricht von einem „[m]anifesto of religious socialism, provided that the socialism be understood as that of a moralist not an economist.“ Diese Trennlinie zwischen Moral und Ökonomie lässt sich in den vorgestellten sozialistischen Systemen aber mitnichten ziehen.

<sup>843</sup> Siehe bspw. Lamennais, *Pays*, IV und Lamennais, *Du passé*, 133-162.

<sup>844</sup> Le Guillou, *Evolution*, 388-402. Siehe auch Poisson, *Romantisme social*, 36-50. Im gegebenen Rahmen kann die wichtige Rezeption Lamennais' im deutschsprachigen Raum nicht behandelt werden. Dort übte Lamennais vor allem auf Wilhelm Weitling einen maßgeblichen Einfluss aus. Siehe dazu zusammenfassend Valerius, *Deutscher Katholizismus*, 345ff., vgl. Desroche, „Messianismes et utopies“, 445 und bereits Adler, „Lamennais“. Schieder, *Anfänge*, 268 kommt zu dem Schluss, dass Weitling ohne Lamennais „wohl nicht denkbar“ gewesen wäre, betont aber, dass sich Weitling in entscheidenden Punkten weiterentwickelt habe und zur Unabhängigkeit gelangt sei.

signifikanten inhaltlichen Überlappungen und angesichts des hier dargestellten historischen Kontextes wäre es abwegig, Lamennais nicht in eine Geschichte des Sozialismus aufzunehmen.<sup>845</sup>

### 5.3.2. Die Debatten über Tradition, Wissenschaft und Theokratie

Die enge Verflechtung der Geschichte des Neo-Katholizismus mit derjenigen des Sozialismus wird aber nicht nur anhand der Entwicklung Lamennais' deutlich. Dass diesem Umstand bisher von der Forschung nur recht wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, liegt auch daran, dass sich die Nähe von Neo-Katholizismus und Sozialismus gerade anhand derjenigen Elemente zeigen lässt, die zunächst als kontraintuitiv erscheinen. Die Rolle des Traditionalismus ist dafür ein herausragendes Beispiel. Zu einer Zeit, in der die Rolle von Religion, althergebrachten Gesellschaftsformen und Sitten mit der allergrößten Intensität diskutiert worden ist, zeichnete sich eine tiefe Kluft zwischen denjenigen ab, die nach der Wiederherstellung vorrevolutionärer Verhältnisse strebten, und denjenigen, die ihre Ideen um *progrès* und *avenir* kreisen ließen. Dieser Konflikt, der sich im Umfeld der neo-katholischen Bewegung so deutlich gezeigt hat, ist chronologisch und inhaltlich eng mit der Entwicklung der sozialistischen Schulen verflochten. Eine Betrachtung der Debatten über „Tradition“, die zwischen Neo-Katholiken und Sozialisten stattfanden, wird im Folgenden zeigen, dass es gerade die *Nähe* ihrer Ideen war, die die Vertreter beider Lager zu Abgrenzungsversuchen veranlasste.

Es ist bemerkenswert, wie sehr die oben dargestellten Gedanken des „neuen Lamennais“ denjenigen ähneln, die Saint-Simon schon 1825 im *Nouveau christianisme* artikuliert hatte, kurz nachdem der „alte Lamennais“ den dritten und vierten Band seines *Essai sur l'indifférence* veröffentlicht hatte. Ähnlich wie Lamennais hatte Saint-Simon erklärt, dass er fest an die „göttliche Offenbarung“ des Christentums glaubte, dessen Werte und tradiertes Wissen die Grundlagen der idealen Gesellschaft bilden müssen.<sup>846</sup> Das Christentum sei eine göttliche Institution, dem jede menschliche Institution untergeordnet werden müsse.<sup>847</sup> Dies gelte gerade auch für die korrumpierten Kirchen, die den wahren Geist des Christentums schon lange hinter sich gelassen haben und durch eine neue, universelle Religion abgelöst werden würden.<sup>848</sup> Wiederholt betonte Saint-Simon also, dass er das Christentum nicht vernichten, sondern vollenden wollte, indem er es von einer degenerierten Kirche befreite –

---

<sup>845</sup> Vgl. Hunt, *Socialisme et romantisme*, VIII f., der Lamennais nach einigem Zögern nicht in sein Buch aufgenommen hat. Hunt bedauerte damals aber noch das Fehlen einer umfangreichen Studie – spätere Arbeiten haben die enge Verflechtung zwischen Lamennais und sozialistischen Diskursen deutlich herausstellen können.

<sup>846</sup> Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, 86: „Je termine ce premier dialogue en vous déclarant franchement ce que je pense de la révélation du christianisme.“

<sup>847</sup> Ebd., 87: „Oui, je crois que le christianisme est une institution divine, et je suis persuadé que Dieu accorde une protection spéciale à ceux qui font leurs efforts pour soumettre toutes les institutions humaines au principe fondamental de cette doctrine sublime [...]“

<sup>848</sup> Ebd., 87 f.: „[J]e suis convaincu que moi-même j'accomplis une mission divine en rappelant les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme.“

diese Berufung auf das sich fortentwickelnde Christentum war von Anfang an von einem „progressiven Traditionalismus“ geprägt, der demjenigen der Neo-Katholiken sehr ähnelte.

Die Auseinandersetzung mit „Tradition“ war im Folgenden ein Hauptanliegen der Anhänger Saint-Simons, die sich der Nähe zum katholischen Traditionsbegriff durchaus bewusst waren. Schon im Motto ihrer Zeitschrift *Le Producteur* (1825-1826) nahmen sie auf dieses Spannungsverhältnis explizit Bezug: „Das Goldene Zeitalter, das eine blinde Tradition bisher in der Vergangenheit verortet hat, liegt vor uns.“<sup>849</sup> Dies ist als bewusste Abgrenzung vom Traditionalismus eines de Bonald und de Maistre zu verstehen. Die Saint-Simonisten wollten nicht einen alten idealen Katholizismus wiederbeleben, sondern die Religion der Zukunft herbeiführen, indem sie das kirchliche Christentum zu überwinden versuchten. Dies bedeutete in ihren Augen jedoch keineswegs eine Zerstörung des Christentums, sondern seine Vervollkommnung, seine Perfektion. Diese Vorstellung unterscheidet sich nur in einem Punkt vom „progressiven Traditionalismus“ der Neo-Katholiken, die ihren Blick ebenfalls auf *L’Avenir* richteten: die kirchlich-katholische Identität.

Ein deutliches Beispiel für die Auseinandersetzung zwischen Neo-Katholiken und Saint-Simonisten sind zwei in den Jahren 1825-1826 im *Producteur* erschienene Artikelserien von Auguste Comte, in denen sich dieser gegen die Denker der „école rétrograde“ wandte, vor allem gegen de Maistre und Lamennais. Zwar lobte Comte deren „wichtige Betrachtungen über die spirituelle Macht“ in der Gesellschaft, legte aber seine Überzeugung dar, dass es unmöglich sei, im Zeitalter der „positiven Wissenschaft“ der spirituellen Autorität einer überkommenen Kirche zu folgen.<sup>850</sup> Die Versuche „einiger sehr vornehmer Denker“, von denen Comte ausdrücklich Eckstein nannte, die Theologie mit der modernen Wissenschaft zu verbinden, sah er zum Scheitern verurteilt.<sup>851</sup> Auf diese Vorwürfe reagierte Philippe Gerbet postwendend im *Mémorial catholique*, indem er Comtes Scharfsinnigkeit und dessen Ideen über die Notwendigkeit einer spirituellen Autorität lobte, welche „die große Frage des Jahrhunderts“ darstelle.<sup>852</sup> Selbstverständlich konnte diese Autorität in den Augen Gerbets nur in Gestalt der Kirche bestehen, doch musste er eingestehen, dass die Kirche schwer unter der Isolierung von den wissenschaftlichen Entwicklungen litt. Auch Lamennais nahm 1831 im *Avenir* auf diese

---

<sup>849</sup> Ab dem zweiten Band von 1826: „L’âge d’or, qu’une aveugle tradition a placé jusqu’ici dans le passé, est devant nous.“ Die schließt an ein Zitat Saint-Simons aus den *Opinions littéraires, philosophiques, et industrielles* an, das auch in Leroux, *De l’Humanité*, Bd. 1, 143f. begeistert zitiert wird. Es endet mit den Worten: „Le paradis terrestre est devant nous.“

<sup>850</sup> Comte, „Pouvoir spirituel“, 321f.

<sup>851</sup> Comte, „Considérations philosophiques“, 459: „Quelques penseurs très distingués, qui sentent la véritable cause de la décadence du système théologique, vaudraient, aujourd’hui, pour le restaurer, le refondre avec les sciences ; tel est, surtout, le caractère des opinions philosophiques de M. le baron d’Eckstein [sic].“

<sup>852</sup> Gerbet, „Nouvelle école“, 113f. Der Artikel ist lediglich mit „X.“ unterschrieben. Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 577 geht jedoch überzeugend davon aus, dass sich dahinter Gerbet verbarg, der im selben Jahr in *Des doctrines philosophiques sur la certitude* ausgiebig aus dem *Producteur* zitierte.

Situation der Kirche Bezug: „Der menschliche Geist ist von ihr getrennt, da er ohne sie fortschreitet; sie hat seitdem keine Macht mehr über ihn.“ Durch die Trennung von Glauben und Wissenschaft sei „alles ins Wanken geraten, alles hat sich verdunkelt, sowohl der Glaube als auch die Wissenschaft.“ Lamennais vertrat jedoch die Überzeugung, dass diese Trennung nicht fortbestehen würde. Mit dem Fortschritt der Menschheit werde auch ihre Einheit wiederhergestellt werden, die durch die modernen Entwicklungen in die Brüche gegangen sei. Damit der Katholizismus wieder das werden könne, was er einst war, nämlich ein umfassendes System der gesamten menschlichen Natur, „müssen sich die beiden essentiellen Elemente der momentan gespaltenen Intelligenz, die Wissenschaft und der Glaube, aufs Neue vereinen.“<sup>853</sup>

Ebenso wie die Sozialisten strebten die Neo-Katholiken nicht nur nach einer Einheit von Religion und Wissenschaft, sondern auch von Religion und Politik. Ähnlich wie sich die Sozialisten auf eine „universelle Harmonie“ und „Synthese“ beriefen, unterstrichen die Neo-Katholiken die Bedeutung des Wortes „katholisch“: allumfassend, universell. Die saint-simonistische *association universelle* orientierte sich dabei maßgeblich am katholischen Traditionalismus. Seit de Maistres *Du Pape*, das eine universelle Gesellschaftsordnung auf der Grundlage der päpstlichen Autorität vorsah, strebten die katholischen Traditionalisten nach der auch von den Sozialisten diskutierten Wiederherstellung einer verloren gegangenen „spirituellen Macht“, nach einer vollkommenen Gesellschaftsordnung auf der Grundlage göttlicher Gesetze. Es überrascht nicht, dass sowohl die Neo-Katholiken als auch die Saint-Simonisten schon von Zeitgenossen als „Theokraten“ bezeichnet worden sind. Bis in die jüngste Vorstellung wurde dieser Zusammenhang kontrovers diskutiert, seit den Arbeiten Jacob L. Talmons meist in Bezug auf Totalitarismus-Theorien.<sup>854</sup> Tatsächlich machten weder die Neo-Katholiken noch die Sozialisten einen Hehl daraus, ein religiös-hierarchisches Gesellschaftssystem errichten zu wollen. So verkündeten die Saint-Simonisten in ihrer Vortragsreihe von 1829/1830, nachdem man sie mit dem Vorwurf der Theokratie konfrontiert hatte:

Wenn man unter Theokratie den Zustand versteht, in dem das politische und das religiöse Recht identisch sind und wo die Führer der Gesellschaft diejenigen sind, die im Namen Gottes

---

<sup>853</sup> Lamennais, *Troisièmes mélanges*, 297 Der Artikel mit dem Titel „De l’avenir de la société“ erschien zuerst im *Avenir* vom 29. Juni 1831.

<sup>854</sup> Siehe hierzu Talmon, *Geschichte*, Bd. 2, bes. 33-136 sowie die Einleitung zum ersten Band. Vgl. die differenzierteren Diskussionen bei Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 480-489, Desroche, „Messianismes et utopies“, Bowman, „Religion“, bes. 309 und Abensour, „L’Utopie socialiste“. Während sich Bénichou dem Totalitarismus-Verdikt Talmons mit bestimmten Nuancen anschließt, lehnen Desroche, Bowman und Abensour dieses pauschale Urteil ab. Siehe auch die relativierenden Einschätzungen bei Manuel, *Prophets*, 177f. sowie Charlton, *Secular Religions*, 209, 212 und Bowman, *Christ*, 167. Weiterhin sind die Betrachtungen bei Arendt, *Origins*, Salomon, *Fortschritt* und Iggers, *Cult* heranzuziehen.

sprechen, dann ist es gewiss – und wir zögern keineswegs, es zu sagen – eine neue Theokratie, der die Menschheit entgegenggeht [...].<sup>855</sup>

Der schon früh stattfindende Schlagabtausch zwischen Saint-Simonisten und Neo-Katholiken sowie die expliziten Bezugnahmen auf dieselben zentralen Ideen zeigen, dass die Bestrebungen dieser beiden Bewegungen in vielerlei Hinsicht sehr ähnlich waren. Neben dem Streben nach einer wissenschaftlichen Religion und einer religiösen Gesellschaftsordnung teilten die Teilnehmer beider Diskurse eine intensive Auseinandersetzung mit der *question sociale*. Der *Avenir* vom 7. Mai 1831 enthält sogar eine der ersten Verwendungen dieses Ausdrucks, der in den folgenden Jahren zur Selbstbezeichnung der Sozialisten führen sollte.<sup>856</sup> Die wohl deutlichsten Spuren hat der Neo-Katholizismus in der katholischen Soziallehre hinterlassen – und hier ist es bezeichnend, dass deren einflussreichster Ideengeber, der Lamennais-Anhänger Frédéric Ozanam, im Rahmen seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Saint-Simonismus seine frühesten sozialen Ideen artikuliert hat.<sup>857</sup> Zentrale neo-katholische Positionen lassen sich in diesem Kontext nur vor dem Hintergrund sozialistischer Diskurse verstehen.<sup>858</sup> Nach 1830 übten die Neo-Katholiken einen maßgeblichen Einfluss auf das wachsende christliche Selbstverständnis der Sozialisten ausgeübt.<sup>859</sup> Essentielle Motive der sozialistischen Identitätsbildungen lassen sich schon auf den *Essai sur l'indifférence* zurückführen, in dem das Prinzip der „Einheit“ als fundamentales Charakteristikum des Christentums proklamiert wurde – lange bevor sich die Sozialisten auf eben jenes christliche Prinzip der Einheit beriefen, nicht selten mit explizitem Verweis auf Lamennais.<sup>860</sup> Es handelt sich dabei um einen noch in weiten Teilen zu erforschenden, eng verflochtenen Austauschprozess. Die Entwicklung Lamennais' spielt dabei die zentrale Rolle, denn der radikale Unterschied zwischen den Neo-Katholiken und den verschiedenen religiösen Sozialisten fiel nach dem Bruch Lamennais' mit der Kirche weg: die katholische Identität.

Die progressive Entwicklung der Religion und der Menschheit war die Grundlage der Argumentation Lamennais' und seiner Anhänger gewesen, und das Streben nach einer vollkommenen finalen Religion

---

<sup>855</sup> Bazard (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon 2*, 139. Es wird jedoch schnell hinzugefügt, dass dieser Begriff aufgrund seiner negativen Konnotation nur ungern verwendet wird. Zur Erklärung heißt es weiterhin: „[...] c'est que ce n'est ni la théocratie de l'Inde ou de l'Egypte, ni celle de Moïse, ni celle de Mahomet, que nous annonçons, que nous appelons de tous nos vœux, mais bien celle que Saint-Simon a sentie, désirée, conçue; cette qui doit réaliser et maintenir l'association de tous les hommes sur toute la surface du globe, et dans laquelle chacun sera placé selon la capacité qu'il aura reçue de Dieu, et récompensé selon ses œuvres.“

<sup>856</sup> Siehe Evans, *Socialisme*, 26. Für eine auf die Sozialisten bezogene Zusammenfassung hinsichtlich der *question sociale*, siehe Pilbeam, *French Socialists*, 12-25.

<sup>857</sup> Ozanam, *Réflexions*, bes. 402-409. Siehe dazu auch seine Betrachtungen in *L'Avenir* vom 24. August 1831. Ozanam begründete 1833 die Gemeinschaft von St. Vinzenz von Paul. 1997 wurde er von Johannes Paul II. seliggesprochen. Zum historischen Kontext, siehe Bowman, *Christ*, 21, Duroselle, *Débuts*, 154-197 und Misner, *Social Catholicism*.

<sup>858</sup> Für eine Kontextualisierung und zahlreiche Beispiele, siehe Duroselle, *Débuts*, 27-490.

<sup>859</sup> Zum Verhältnis von Neo-Katholizismus und Sozialreform, siehe auch Bowman, *Christ*, 167-246

<sup>860</sup> Lamennais, *Essai*, Bd. 3, 185-230.

der Menschheit, nach einer Einheit von Religion, Philosophie und Wissenschaft war strukturell nahezu identisch mit den Ideen der Sozialisten. Sowohl die Neo-Katholiken als auch die Sozialisten bildeten ihre Identität auf der Grundlage einer Kritik an Materialismus und kaltem Rationalismus, wandten sich gegen Individualismus, Egoismus, kurzum gegen die Partikularität, Feindseligkeit und „Anarchie“ der postrevolutionären Gesellschaft. Gemeinsam war ihnen der Wunsch nach einer universellen Einheit und Harmonie, nach einer idealen Gesellschaftsform auf der Grundlage einer göttlichen Ordnung.

Wie die oben diskutierten Artikel Gerbets und Lamennais' zeigen, erfolgte eine offene Auseinandersetzung zwischen den Neo-Katholiken und den Saint-Simonisten bereits seit 1825. Auch im *Avenir* finden sich mehrere Artikel, die sich polemisch mit der saint-simonistischen Lehre auseinandersetzen.<sup>861</sup> Eine von Augustin Bonnetty im Jahr 1835 in den *Annales de philosophie chrétienne* veröffentlichte Artikelserie über die „Geschichte des Saint-Simonismus“ führt deutlich vor Augen, an welcher Stelle sich die neo-katholische Identität von derjenigen der Sozialreformer radikal unterschied. Bonnetty war zu der Publikation durch die Konversion eines ehemaligen Saint-Simonisten zum „wahren Christentum“ inspiriert worden und wollte die Nichtigkeit und Fehlerhaftigkeit der saint-simonistischen Religion darlegen. Er kritisierte die Saint-Simonisten für ihren „Pantheismus“, ihre Leugnung der Ursünde, das Vorhaben der Rehabilitation des Fleisches, die Abschaffung der Erbschaft, ihre Leugnung einer Bestrafung der Sünden nach dem Tod, und die Vergöttlichung Saint-Simons und Infantins. Vor allem aber warf Bonnetty den Saint-Simonisten vor, dem irrigen Glauben der Deisten des 18. Jahrhunderts an eine *perfectibilité* der Menschheit anzuhängen. Zwar gebe es sehr wohl einen *progrès* des Christentums, jedoch handele es sich dabei nicht um denjenigen der Philosophen:

Aber diese Perfektion, die kein Ende kennt, muss sich doch innerhalb des Kreislaufs der Offenbarung Christi ereignen und demzufolge von einer Uroffenbarung ausgehen, von einem gut erschaffenen, dann gefallenem und bestraften Menschen, der durch Christus die Offenbarung und Erlösung erfahren hat. Diese Offenbarung beruht nicht nur auf religiösen, sondern auf historischen Grundlagen. Sie ist daher nicht dieselbe wie die *philosophische und saint-simonistische Perfektibilität*. Jene Perfektibilität hat keine historische oder geoffenbarte Grundlage [...].<sup>862</sup>

Es ist sehr vielsagend, dass ausgerechnet dieser Punkt von so großer Relevanz für Bonnetty war. Während er die dogmatischen Abweichungen der Saint-Simonisten schlichtweg als Häresie abtun konnte, musste er bezüglich ihrer Fortschrittslehre weitaus konkreter argumentieren – und dies deshalb, weil die neo-katholische Fortschrittlehre derjenigen der Saint-Simonisten so ähnlich war. Dies

---

<sup>861</sup> Siehe bspw. den „Lettre aux prédicateurs de la doctrine dite saint-simonienne“ in *L'Avenir* vom 31. August 1831.

<sup>862</sup> Bonnetty, „Histoire 1“, 250f.



gilt auch für viele andere zeitgenössische Sozialisten, wie etwa Pierre Leroux, der in der 1834 erschienenen *Revue encyclopédique* geschrieben hatte:

Die Perfektionierung der Tradition, das heißt evidenter Weise auf die universelle und wahrhaftig katholische Tradition des gesamten Menschengeschlechts zumarschieren. Aber verstehen wir uns über diesen Punkt gut. Sich über die moderne Philosophie zur universellen Tradition erheben, das bedeutet nicht, dass das moderne philosophische Gefühl in den Ideen der Vergangenheit absorbiert und vergessen wird.<sup>863</sup>

Angesichts dieser frappierenden Ähnlichkeiten, die bis hin zur Beanspruchung der Bezeichnung *catholique* reichen, verwundert es nicht, dass sich trotz der Abgrenzungsversuche durch Akteure wie Bonnetty schon früh ein reger Austausch unter jungen Katholiken und Saint-Simonisten sowie anderen Sozialreformern verzeichnen lässt.<sup>864</sup> Im Laufe der 1830er Jahre intensivierte sich dieser Austausch auf personaler Ebene. So wurde etwa Victor Considerant im Jahr 1833 beim noch jungen Montalembert zusammen dem Saint-Simonisten Eugène Lerminier, Ballanche, Sainte-Beuve, de Vigny und Eckstein empfangen.<sup>865</sup> Philippe Buchez pflegte enge, wenn auch komplizierte Beziehungen zu Lacordaire,<sup>866</sup> der zudem zur *Encyclopédie nouvelle* von Pierre Leroux beigetragen hatte.<sup>867</sup> Auch Montalembert pflegte Freundschaften in das sozialreformerische Lager, etwa mit Jules Michelet.<sup>868</sup> Und nicht zuletzt begeisterte sich eine große Anzahl von weniger bekannten Klerikern für sozialreformerische Ideen.<sup>869</sup>

Die wachsende christliche Identität der verschiedenen Sozialisten ist nicht zuletzt auf diesen regen und komplexen Austausch zurückzuführen. Doch vor allem Lamennais war es, dessen Popularität in den sozialistischen Lagern ungebrochen war. Nach seiner Absage an den römischen Katholizismus waren seine Ideen noch wesentlich anschlussfähiger für sozialistische Diskurse. In der *Esquisse* richtete er nicht nur einen expliziten Fokus auf das Diesseits, sondern lehnte eben jene von Bonnetty genannten christlichen Dogmen ab. Ähnlich wie die Saint-Simonisten, strebte er nach einer „Heiligung der Materie“ und lehnte die überlieferte christliche Lehre des Bösen und der Sünde ab.<sup>870</sup> Seine revolutionären Ansichten über den *peuple-christ*, die Notwendigkeit einer *association* der Arbeiterklasse und das Streben nach einer universellen Einheit mit einem neuen Fokus auf die soziale Frage prägten seit Mitte der 1830er Jahre eine ganze Generation junger Sozialreformer wie Constant.

---

<sup>863</sup> Vorwort des 60. Bandes der *Revue encyclopédique*, XXXI.

<sup>864</sup> Bowman, *Christ*, Gurian, *Ideen*, 154.

<sup>865</sup> Beecher, *Victor Considerant*, 85.

<sup>866</sup> Duval, „Lacordaire et Buchez“, Isambert, *Buchez*, bes. 304-308 und Bowman, *Christ*, bes. 196

<sup>867</sup> Evans, *Social Romanticism*, 44.

<sup>868</sup> Derré, *Lamennais*, 585-597.

<sup>869</sup> Siehe dazu die zahlreichen Beispiele in Bowman, *Christ*.

<sup>870</sup> Zu den entsprechenden Ähnlichkeiten mit sozialistischen Theorien, siehe Poisson, *Romantisme social*, 36-45 und Bowman, „Religion“, 310.

### 5.3.3. Wahrnehmungen zeitgenössischer Kritiker

Wie groß die Nähe zwischen Neo-Katholizismus und Sozialismus gewesen ist, wird nicht zuletzt dadurch deutlich, dass Kritiker die Ideen des „gefallenen“ Lamennais nunmehr als Teil derselben philosophischen Bewegung wahrnahmen. Ein eindrückliches Beispiel ist der berühmte *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, den Henry Maret erstmals im Jahr 1840 veröffentlichte. Wie Montalembert und Lacordaire, hatte sich Maret dem Urteil Roms unterworfen und sich dezidiert von Lamennais distanziert, als dieser mit der Kurie gebrochen hatte. Die Radikalität der *Paroles d'un croyant* lag Maret fern, doch vertrat er auch nach der Zersplitterung der neo-katholischen Bewegung einen liberalen Katholizismus und setzte sich für eine christliche Demokratie ein.<sup>871</sup> Seine hervorragenden philosophischen Kenntnisse ließen ihm zum profiliertesten Apologeten des Katholizismus in Frankreich werden. Im Gegensatz zu anderen Verteidigern des Glaubens setzte er sich mit den Lehren seiner zeitgenössischen Kontrahenten ernsthaft und tiefgehend auseinander. Deren intellektuelle Errungenschaften, insbesondere diejenigen Pierre Leroux', betrachtete er differenziert und sogar wertschätzend.<sup>872</sup> Interessanter Weise erschienen die zweite und dritte Auflage des *Essai* in der Druckerei von Pierre Leroux' Bruder Jules, der im gleichen Zeitraum am Versuch einer fourieristischen Phalanstère in Boussac teilnahm und zusammen mit seinem Bruder die *Revue sociale* herausgab.<sup>873</sup>

In den Augen Marets waren der Saint-Simonismus und der Fourierismus, sowie die Ideen von Pierre Leroux und Lamennais ein Teil desselben *mysticisme* des 19. Jahrhunderts, der nichts anderes als Pantheismus sei.<sup>874</sup> Maret vermutete den Ursprung dieses Pantheismus, der sich durch die Lehre der Emanation auszeichne, im alten Indien.<sup>875</sup> Vor dort habe es sich über Ägypten, Chaldäa und die griechischen Mysterienkulte über Pythagoras, die Gnostiker und die Neuplatoniker bis hin zu Fichte, Schelling und Hegel verbreitet.<sup>876</sup> Der Erfolg dieses modernen Mystizismus veranlasste Maret zu einer umfangreichen Verteidigung des Katholizismus: Zwischen dieser wahren christlichen Lehre, die die

---

<sup>871</sup> Siehe dazu Bressolette, *Maret*, 103-527. Vgl. auch Despland, *Emergence*, 141f. sowie Bowman, *Christ*, 63ff., 282 und 292f.

<sup>872</sup> Über Leroux heißt es auf S. 65: „Nous ne croyons pas qu'elle ait aujourd'hui des adversaires plus dignes ni plus habiles que MM. P. Leroux et ses amis.“

<sup>873</sup> Inwiefern dies zu bewerten ist, konnte im gegebenen Rahmen nicht ermittelt werden. Bei Bressolette finden sich keine Hinweise auf diese Verbindung, deren eingehendere Betrachtung sicherlich aufschlussreich wäre.

<sup>874</sup> Zum Kontext des *Essai* und seiner Rezeption, siehe Bressolette, *Maret*, 241-315. Der „Pantheismus“-Vorwurf wurde auch vom oben diskutierten Théophile Thoré ins Feld geführt, der die Kommunisten damit zu kritisieren gedachte. Siehe bes. Dupré, „Du Communisme“, 340.

<sup>875</sup> Maret, *Essai*, 97-111.

<sup>876</sup> Ebd., 96-174.

einzigste Grundlage für eine bessere Gesellschaftsordnung sein müsse, und dem „Pantheismus“ könne es keinen Mittelweg geben.<sup>877</sup>

Das Bemerkenswerte an der Kritik Marets ist, dass er dieselben philosophischen Tendenzen wie die Sozialisten bekämpfen wollte, den Sozialisten und anderen „Pantheisten“ aber vorwarf, eben diesen Tendenzen zum Opfer gefallen zu sein. Ebenso wie die Sozialisten kritisierte Maret den „Rationalismus“ und „Materialismus“ des 18. Jahrhunderts, erkannte in der Abkehr der Sozialisten vom „wahren Christentum“ aber einen widersprüchlichen Irrweg – schließlich sei der Pantheismus selbst zutiefst „materialistisch“.<sup>878</sup> Maret argumentierte, dass der „moderne Rationalismus“ des 18. Jahrhunderts zwangsläufig seine eigene Auflösung herbeiführen und zum Pantheismus tendieren musste. Der von ihm kritisierte moderne *mysticisme* sei nichts anderes als die Manifestierung dieser Tendenzen.<sup>879</sup>

Viele Leute haben im Saint-Simonismus nur eine komische und bizarre Lehre gesehen, von der sie sich weder den Ursprung, noch den kurzlebigen Erfolg, noch das plötzliche Verschwinden erklären konnten. Für uns, im Gegenteil, ist der Saint-Simonismus nur das Resultat und das letzte Wort der philosophischen Tendenzen des Jahrhunderts. Er existierte im Keim in den metaphysischen und historischen Lehren Frankreichs und Deutschlands.<sup>880</sup>

Es waren genau diese Irrtümer, die nicht nur die Ideen der Fourieristen und diejenigen von Leroux hervorgebracht, sondern auch zum Bruch Lamennais' mit der katholischen „Wahrheit“ geführt haben – eine Entwicklung, die Maret verständlicher Weise besonders schmerzte.<sup>881</sup> Bezeichnender Weise kämpfte Maret also gegen genau dieselben Feindbilder wie die Sozialisten an – Rationalismus, Materialismus, Egoismus –, nur dass er die einzige Lösung dieser gesellschaftlichen Probleme in einer Hinwendung zum „wahren Christentum“, also zum Katholizismus erkannte und seine Kontrahenten als Anhänger einer bis ins Altertum zurückreichenden pantheistischen Irrlehre brandmarkte. Mit den Saint-Simonisten und Fourieristen, mit Pierre Leroux und Lamennais setzte er sich gerade deswegen so intensiv auseinander, weil sie seinem liberalen Katholizismus so nahe standen.

---

<sup>877</sup> Ebd., 81: „[...] toute intelligence qui se place hors du catholicisme est de fait aujourd'hui entre deux abîmes, le scepticisme ou le panthéisme.“ Siehe auch S. 82-95, wo dieses Argument entfaltet wird.

<sup>878</sup> Ebd., 60: „Toutes les religions qui ont précédé le christianisme ont été matérielles.“

<sup>879</sup> Ebd., 49: „Nous adoptons le mot de *mysticisme* pour désigner des systèmes qui partent d'un sentiment non défini, et se distinguent radicalement du rationalisme: ce nom d'ailleurs leur est aujourd'hui généralement appliqué.“

<sup>880</sup> Ebd., 50. Diese Einschätzung kann gut mit einem Zitat aus Renan, *L'Avenir*, 365 verglichen werden: „Plusieurs, en effet, dans des intentions opposées, soutiennent que le socialisme est la filiation directe de la philosophie moderne. D'où les uns concluent qu'il faut admettre le socialisme, et les autres qu'il faut rejeter la philosophie moderne.“ Renan stand diesen Meinungen jedoch skeptisch gegenüber und befand, dass der Sozialismus als eine Reformbewegung zu betrachten sei, deren Ziel gut, deren Mittel aber schlecht seien.

<sup>881</sup> Maret, *Essai*, 80: „Qu'il est triste de trouver parmi les adversaires de la vérité un nom qu'on avait appris à respecter et à chérir.“

Dies führt einmal mehr vor Augen, dass Neo-Katholizismus und Sozialismus als Teil derselben religiösen Erneuerungsbewegung betrachtet werden sollten, deren sehr heterogene Akteure ihre religiösen Identitäten auf verschiedene Arten konstruierten. Die von ihnen kontrovers diskutierten Ideen über das Wesen der Religion und ihren Platz in der postrevolutionären Gesellschaft übten auf junge Zeitgenossen eine große Anziehungskraft aus. Es wurde bereits angedeutet, dass Alphonse-Louis Constants Weg in den politischen Radikalismus auf den Einfluss des Neo-Katholizismus zurückzuführen ist. Um diesen Kontext weiter zu verdeutlichen, soll an dieser Stelle eine interessante Quelle betrachtet werden, die den Zusammenhang zwischen Sozialismus und Neo-Katholizismus auf außergewöhnliche Weise veranschaulicht.

Es handelt sich um Louis Reybauds äußerst erfolgreichem satirischen Roman, der 1842-1843 unter dem Titel *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale* erschien. Dessen Protagonist durchwandert das ganze Panorama der damaligen sozialreformerischen Kreise, das von Reybaud mit erbarmungslosem Sarkasmus gezeichnet wird.<sup>882</sup> Jérôme – „ein langhaariger Poet“ – nimmt seine finanziellen Nöte zum Anlass, um sich zusammen mit seiner Frau Malvina den Saint-Simonisten anzuschließen. Immerhin scheint der Tag jener neuen Apostel gekommen zu sein, die selbst die Romantiker in den Schatten stellten, und Malvina frohlockt bei dem Gedanken, von ihnen als „freie Frau“ empfangen zu werden. Tatsächlich genießt Malvina ihre neuen Freiheiten mit großem Enthusiasmus und muss – angefacht vom „religiösen Eifer einer Neophytin“ – von einem der saint-simonistischen „Väter“ zurückgehalten werden, um sich nicht an ihrem Mann durch Schläge für „die Unterdrückung, die ihr Geschlecht seit unermesslichen Zeiten erdulden musste“ zu rächen. Jener leidet währenddessen darunter, nicht mehr das gleiche Ansehen zu genießen wie in der „romantischen Phalanx“.<sup>883</sup> Nach einem Jahr kehrt Jérôme also dem saint-simonistischen Apostolat den Rücken und verlässt die Kommune von Ménilmontant, um neue Wege zu beschreiten. „Zu keiner Zeit hatte die Menschheit mehr Erlöser als in unserer. Wohin man auch geht, stolpert man über einen Messias“ – und so landet Jérôme zunächst in der Eglise française des Abbé Châtel, die er jedoch bald wieder verlässt. Auch dem von Fabré-Palaprat geleiteten freimaurerischen Templerorden schloss er sich an, mit dem Châtel zeitweise zusammengearbeitet hatte.

Ich passierte also im Folgenden die verschiedenen Sekten der Neo-Christen, die Paris überschwemmt. Es gab die Neo-Christen der Zeitschrift *L'Avenir*, die Neo-Christen von Monsieur Gustave Drouineau, die Neo-Katholiken und eine Menge andere, die alle das letzte

---

<sup>882</sup> Hier lohnt ein Blick in die illustrierte Ausgabe von 1846, die zahlreiche phantastische Karikaturen enthält.

<sup>883</sup> Reybaud, *Jérôme Paturot*, 13f. Einige Seiten später findet sich eine Karikatur, auf der ein mit Heiligenschein versehener Jérôme die Stiefel des saint-simonistischen *père* – dessen Kopf von einer Aureole umgeben ist – putzt.

Wort des sozialen und religiösen Problems hatten, und die alle das Universum für verloren erklärten, wenn man sich ihren Maximen nicht anschloss.<sup>884</sup>

Wie alleine schon der enorme Erfolg des Romans zeigt, war es Louis Reybaud hervorragend gelungen, die typische Karriere eines sozial orientierten Sinnsuchers der Julimonarchie zu karikieren. Es ist bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit Jérôme und seine emanzipierte Frau den Zirkel vom Saint-Simonismus über die Kirche Châtels bis hin zu den verschiedenen „Neo-Katholiken“ und „Neo-Christen“ durchläuft. Die Ähnlichkeit des Werdegangs von Jérôme mit demjenigen Constants ist verblüffend. Im Gegensatz zu anderen Sozialreformern kam Constant jedoch nicht durch den Sozialismus zur Religion, sondern umgekehrt vor dem Hintergrund seiner klerikalen Laufbahn zum Sozialismus. Lamennais bildete dabei für ihn das große Vorbild. Insofern kann Constant als ein eindruckliches Beispiel dafür gelten, welchen Weg ein desillusionierter religiöser Suchender im Frankreich der 1830er Jahre hat einschlagen können.

#### 5.4. Schlussfolgerungen

Michel Despland betonte in seiner Studie über die Entstehung der französischen Religionswissenschaft, dass die Julimonarchie für den Katholizismus eine Periode der Neudefinierung und des Übergangs gewesen sei.<sup>885</sup> Die gewaltsame Zerschlagung der neo-katholischen Bewegung führte deutlich vor Augen, dass die Führung der katholischen Kirche nicht bereit gewesen ist, in Dialog mit modernen gesellschaftstheoretischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Ansätzen zu treten. Diese Weigerung hatte zur Folge, dass das intellektuelle Niveau innerhalb des französischen Klerus einen allgemeinen Tiefstand erreicht hatte, was sich auch anhand der katholischen Publizistik zeigte, die zwischen 1830 und 1848 dramatisch eingebrochen war.<sup>886</sup> Die ehemaligen Anhänger Lamennais' trugen maßgeblich dazu bei, die intellektuelle Produktion des französischen Katholizismus wieder anzuheben. Der katholische Beitrag zum religionshistorischen und -philosophischen Diskurs übte einen nachhaltigen Einfluss auf die französische Religionswissenschaft aus, der bisher zu wenig beachtet worden zu sein scheint.<sup>887</sup>

---

<sup>884</sup> Ebd., 19.

<sup>885</sup> Despland, *Emergence*, 159f.

<sup>886</sup> Savart, *Catholiques*, 213-219.

<sup>887</sup> Vgl. dazu auch die Kritik in McCalla, „Catholic Science“, der für eine Beachtung der Katholiken in der Geschichte der Religionswissenschaft plädiert.

Abgesehen vom Einfluss der progressiven, liberalen Katholiken war es aber gerade die aggressive Weigerung Roms, sich den Entwicklungen der Zeit zu öffnen, die die religiöse Dynamik in der postrevolutionären Gesellschaft befeuerte.<sup>888</sup> Es kam außerhalb kirchlicher Strukturen zu einer rapiden Pluralisierung christlich-religiöser Identitäten. Zwar wurde „Katholizismus“ wieder gesellschaftsfähig und viel diskutiert, jedoch wahrten viele Akteure, die sich als „Katholiken“ betrachteten, zumindest eine gewisse Distanz zum Klerus.<sup>889</sup> Dies gilt nicht nur für die Entwicklung zweier „Schulen“, wie sie Charles Louandre in den 1840er Jahren verzeichnete: eine innerhalb der kirchlichen Lehrstrukturen, eine andere im Umfeld von Humanitarismus und Romantik. Sondern dies gilt auch für die wachsende Anzahl von Katholizismen außerhalb des römischen Katholizismus, wie sie sich im sozialreformerischen Kontext vor allem anhand der Eglise catholique Française des Abbé Châtel sowie anhand der sozialistischen Schule von Philippe Buchez zeigten.

In diesem Sinne lässt sich die Abkehr Lamennais und anderer Akteure von der Kirche nicht als eine Abkehr vom Christentum verstehen, als die Formierung religiöser Identitäten außerhalb der Kirche oder sogar in direkter Opposition zu ihr. Es wurde dargelegt, dass die Radikalisierung Lamennais' keinen tiefgehenden inhaltlichen Bruch, sondern „lediglich“ einen Bruch mit der römischen Kurie und letztendlich mit dem Katholizismus bedeutet hat, so schwerwiegend dieser auch gewesen ist. Die fundamentalen Elemente Lamennais' waren jedoch leicht mit seinen neuen sozialen Ideen vereinbar und zeichnen sich durch eine bemerkenswerte Kontinuität aus. In einem größeren Kontext wurde dargelegt, dass diese Kontinuitäten anhand von weitgehenden und signifikanten inhaltlichen Überschneidungen zu verstehen sind, die sich schon früh zwischen Neo-Katholizismus und Sozialismus verzeichnen lassen.

Diese Überschneidungen äußern sich vor allem anhand des „progressiven Traditionalismus“, dessen philosophisches Fundament die fortschreitende Erfüllung eines göttlichen Heilsplans war. Sowohl Neo-Katholiken als auch Sozialisten beriefen sich auf eine „wahre“ religiöse Tradition und erhoben für sich den Anspruch, diese zu vervollkommen. Wie anhand der Aussagen Bonnettys und Leroux' gezeigt wurde, strebten beide Vertreter nach der „Perfektionierung“, nur dass der Inhalt der damit verbundenen religiösen „Wahrheit“ unterschiedlich gefüllt worden ist – in jenem Falle aber sogar beidseitig als „katholisch“ bezeichnet worden ist. Es ist daher auch bezeichnend, dass sowohl Neo-Katholiken als auch Sozialisten eine sehr ähnliche Begeisterung für die deutsche idealistische Philosophie zeigten. Beide huldigten den Theorien eines Schelling, Hegel, Schlegel oder Fichte. Wenn es in der *Revue européenne* hieß, dass es sich bei den deutschen Arbeiten um „isolierte Noten in einem

---

<sup>888</sup> Vgl. Charlton, *Secular Religions*, 11.

<sup>889</sup> Berenson, *Populist Religion*, 38f.

Konzert“ handelte, dann entsprach dies die Ansicht Juist Muirons, dass sich die neue Philosophie „ihres wahren Charakters und ihrer Bestimmung noch nicht bewusst“ gewesen sei.

Sowohl Neo-Katholiken wie auch Sozialisten vertraten also in Berufung auf die grundsätzlich gleichen Ideen den Anspruch, ein neues religiöses Zeitalter herbeizuführen. Es lässt sich in diesem Sinne eine interessante Parallele zu den sozialistischen Bestrebungen nach einer *neuen* Religion oder einem *neuen* Christentum feststellen, nämlich die Bestrebungen von Katholiken, in Reaktion auf Aufklärung und Revolution einen *néo-catholicisme* zu begründen. In beiden Fällen wurde eine Einheit von Religion und Wissenschaft angestrebt, sowie eine bis zur „Theokratie“ reichende Einheit von Religion und Politik. Beide Lager übten Kritik an der Aufklärung und Revolution, wandten sich gegen „Individualismus“, „Egoismus“, „Destruktivität“ und dergleichen. Neo-Katholizismus und Sozialismus strebten nach einer zeitgemäßen, modernen Form der Religion, die „wissenschaftlich“, „vernünftig“ sein und den „sozialen Fragen“ der Zeit begegnen sollte.

Angesichts dieser großen Ähnlichkeiten muss aber wiederholt hervorgehoben werden, dass es sich bei „Neo-Katholizismus“ und „Sozialismus“ um die Gruppierungen teils sehr unterschiedlicher Akteure handelte. Was für den Sozialismus gilt, gilt in etwas weniger hohem Grade also auch für die Neo-Katholiken: Abseits von der Berufung auf bestimmte Motive gab es große inhaltliche Differenzen, die sich nicht zuletzt in persönlichen Streitigkeiten und einer letztendlichen Zersplitterung äußerten. Auch lassen sich viele Akteure schlichthin nicht bestimmten Lagern zuordnen. Angesichts des „progressiven Traditionalismus“ von Ballanche wurde dies bereits diskutiert, und auch die deutschen Dialogpartner wie Franz von Baader zeichnen sich oft durch den komplexen Zusammenfluss aus Traditionalismus, Sozialreform und Theosophie aus, der für die hier diskutierten Sozialisten so typisch war.<sup>890</sup> Dies unterstreicht einmal mehr die Auffassung, die verschiedene Zeitgenossen artikuliert haben: Dass es zu Beginn des 19. Jahrhunderts zur Entstehung vielgestaltiger und komplexer religiöser Erneuerungsbewegungen kam, in deren Kontext sowohl Neo-Katholizismus als auch Sozialismus verortet werden müssen. Die unterschiedlichen Teilnehmer an diesen Diskursen suchten nach einer Verortung von Religion in der postrevolutionären Gesellschaft und nach der Schaffung einer neuen, zeitgemäßen und vollkommenen Gesellschaftsordnung.

---

<sup>890</sup> Baaders Rolle für die Theosophie ist vor allem von Antoine Faivre erforscht worden. In seinem Denken flossen die Ideen Schellings, Böhmers und Saint-Martins zusammen. Sein Engagement für Sozialreform spiegelt sich in einer 1835 erschienenen Schrift wider: *Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller Hinsicht, aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet.*



Abbildung 8: Félicité Lamennais.



## 6. Constants revolutionäres Christentum von 1841

Aujourd'hui, l'écrivain a remplacé le prêtre.<sup>891</sup>

Honoré de Balzac

Als Lamennais im Mai 1836 mit seinen *Affaires de Romes* endgültig mit der Kurie brach, endete auch die Priesterlaufbahn Constants. Es folgte für ihn eine Zeit der Suche und der Unsicherheit, die er im Umfeld junger Sozialisten und Romantiker verbrachte. Der Versuch, sich im Jahr 1839 in ein Kloster zurückzuziehen, führte nur zu einer weiteren Radikalisierung. Das Produkt dieser Entwicklungen war die *Bible de la liberté*, die ihn im Jahr 1841 vor Gericht brachte und weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt machte. Seinen Ruf als einer der radikalsten und umstrittensten Kommunisten verdankte er neben der *Bible* auch zwei weiteren Publikationen, die kurz hintereinander im selben Jahr erschienen: *L'assomption de la femme* und *Doctrines religieuses et sociales*. Diese drei Schriften sollen im folgenden Kapitel vor dem Hintergrund der Biographie Constants verstanden und inhaltlich analysiert werden. Im Fokus stehen dabei drei zentrale Aspekte, die sich um den vermeintlich revolutionären Charakter der Lehre Christi, die Emanzipation der Frau und das Selbstverständnis Constants als Verkünder des „wahren Christentums“ drehen. Es wird herausgearbeitet werden, dass die darin enthaltenen Gedanken in einem Kontext entstanden sind, der von einem Zusammenfluss sozialistischer, romantisch-künstlerischer und neo-katholischer Ideen geprägt gewesen ist.

Diese Zusammenhänge werden im dritten Schritt weiter vertieft, der das unmittelbare persönliche Umfeld Constants erschließen soll. In diesem Zuge werden drei seiner engsten Freunde und seine wichtigsten Ideengeber betrachtet werden: Sein alter Freund Alphonse Esquiros, die berühmte sozialistische Feministin Flora Tristan und der exzentrische Sozialist Simon Ganneau, der seinerzeit als so genannter „Mapah“ für Aufsehen gesorgt hatte. Die Schriften dieser Freunde werden zeigen, dass Constants radikale Ideen in ihrem zeitgenössischen Kontext weitaus weniger außergewöhnlich erscheinen als aus einer heutigen Perspektive. Dennoch zeichneten sie sich durch eine besondere Radikalität und die eigenwillige Synthese verschiedener Gedanken aus, die ihnen unter den damaligen

---

<sup>891</sup> Balzac, *Œuvre*, Bd. 1, 1519.

sozialistischen Publikationen eine herausragende Stellung verliehen. Der „Abbé Constant“ war nicht ohne Grund durch seine Schriften von 1841 zu internationaler Berühmtheit gelangt.

## 6.1. Constants Radikalisierung

### 6.1.1. Eine Initiation in das Leben

Als Constant in genau jenem Monat das Seminar verließ, in dem Lamennais seine *Affaires de Rome* veröffentlichte, war dies keine Solidaritätsbekundung für den gefallenen neo-katholischen Führer. Die konkreten Gründe für Constants Austritt aus dem Seminar hingen mit einer wachsenden Abneigung gegenüber der klerikalen Lebensweise zusammen. Zwei Jahre lang war Constant bereits mit dem Glaubensunterricht junger Mädchen beauftragt, ein Amt, in dem er sich laut eigener Aussage voll entfalten konnte. Nachdem er am 19. Dezember 1835 zum Diakon geweiht wurde, schien seiner Ordination zum Priester zunächst nichts mehr im Weg zu stehen. Doch es kam anders: „Gott vergütete mir die Ernsthaftigkeit meines Eifers, indem er mir etwas schickte, das die Gläubigen ohne Nächstenliebe eine *Versuchung* nennen, und das ich eine *Initiation in das Leben* nenne.“<sup>892</sup> Diese Initiation kam in Gestalt eines hübschen jungen Mädchens namens Adèle Allenbach, in das sich Constant innig verliebte.<sup>893</sup> Constant beteuerte stets, dass diese Liebe nicht fleischlicher Natur gewesen sei, und es ist an dieser Stelle nicht von Interesse, ob diese Behauptungen der Wahrheit entsprechen.<sup>894</sup> Ausschlaggebend ist, dass die Liebe zu Adèle von Constant als entscheidender biographischer Bruch wahrgenommen worden ist, was sich auch daran zeigt, dass er Zeit seines Lebens wiederholt Bezug auf sie nahm.<sup>895</sup> Im Nachhinein stellte Constant seine Gefühle als den für ihn zündenden Funken dafür dar, mit seinem schon stark erschütterten Glauben zu brechen:

Damals wurden meine Ideen völlig durcheinander gebracht; ich spürte zum ersten Mal, wie weit ich bereits einen Weg außerhalb des Katholizismus zurückgelegt hatte, so wie er in unseren

---

<sup>892</sup> Constant, *Assomption*, XIII. Hervorhebungen im Original.

<sup>893</sup> Allenbach war gegen 1830 mit ihrer Mutter, der Frau eines schweizerischen Offiziers, nach Paris ausgewandert, da sie die Religion ihrer streng katholisch erzogenen Tochter bedroht sah. Siehe *Belles femmes*, Bd. 1, 266-269 und *Mystères galans*, 86f., vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 20.

<sup>894</sup> Zu den hagiographischen Schilderungen Chacornacs, vgl. Mercier, *Eliphas Lévi*, 31, der berechnete Skepsis zeigt, ob die Beziehung rein platonisch gewesen ist.

<sup>895</sup> Sie wird ebenfalls in Constant, *Bible*, 24 und 78 erwähnt. Ihr werden außerdem zwei Chansons in Constant, *Harmonies* gewidmet, in drei weiteren wird sie genannt: „L'Oiseau captif“, „La Mort“ und „Le Messenger“. In späteren Werken wird sie verdeckt erwähnt. Siehe außerdem *Belles femmes*, Bd. 1, 266-269, wo eine von Constant gefertigte Zeichnung, einer seiner Chansons und ein doppeldeutiger Text mit einigen biographischen Informationen enthalten ist. Auf diesen Informationen beruhten die späteren Schilderungen Paul Chacornacs.

Tagen verstanden wird; die keusche Liebe, die mich zugleich verwirrte und glücklich machte, erschien mir als ein unüberwindbares Hindernis für mein Opfer. Ich habe Adèle aber niemals geliebt, wie man eine Frau liebt. Adèle war noch beinahe ein Kind, aber durch sie habe ich gespürt, wie sich in mir das unwiderstehliche Bedürfnis zu lieben offenbarte: ich verstand, dass dies der ganze Grund der Religion meiner Seele war, und ich konnte mich nicht, vor den Altären eines egoistischen und kalten Kults, ohne Heuchelei und Gewissensbisse selbst verleugnen.<sup>896</sup>

Constant behauptet, nach einem Gespräch mit dem Direktor von Saint-Sulpice freiwillig seine Priesterlaufbahn abgebrochen zu haben. Diese Freiwilligkeit kann allerdings in Frage gestellt werden, da Außenstehende davon berichteten, dass er gegen seinen Willen aus dem Seminar geworfen worden ist. Auch er selbst schrieb in der *Bible*, dass ihn der „alte Mann“, dem er seine Liebe gebeichtet habe, „vom Altar verbannt“ habe.<sup>897</sup> Constant erklärt die Situation damit, dass rasch falsche Gerüchte umgegangen seien, die von seinen Oberen entgegen ihrem besseren Wissen nicht dementiert worden seien.<sup>898</sup> Fakt ist, dass Constant im Juni 1836 das Seminar verlassen und zunächst schwere Zeiten durchmachen musste. In einer Unterkunft nahe Paris erlebte er ein Jahr voller Schicksalsschläge. Adèle hatte sich von ihm abgewandt und die „Verleumdungen“ der Seminaristen setzten ihm schwer zu. Am schwersten wog aber, dass sich seine Mutter – wohl aufgrund des geistlichen Scheiterns ihres Sohnes – das Leben nahm.<sup>899</sup> Da sein Vater schon früh gestorben war, hatte Constant somit alles auf einen Schlag verloren.

Nachdem Constant bereits durch Frère und die verbotene Lektüre „moderner Ideen“ auf Saint-Sulpice in Kontakt mit den neo-katholischen Gedanken gekommen war, lag es nahe, dass er sich nach dem Verlassen des Seminars in eine entsprechende Richtung orientierte. Die entscheidenden Anreize fand er in den Künstlerkreisen, mit denen er wohl durch seinen langjährigen Freund Alphonse Esquiros in Kontakt kam. Die künstlerische Veranlagung war in Constant schon lange vorhanden gewesen, da er sich schon früh durch das Schreiben von Gedichten und Chansons bemerkbar gemacht hatte. In der romantikfeindlichen Atmosphäre von Issy hatte er zudem ein biblisches Theaterstück mit dem Titel *Le*

---

<sup>896</sup> Constant, *Assomption*, XV. Interessant ist in dieser Hinsicht die offensichtlich an Constants Erfahrungen angelehnte Passage in Esquiros, *Château*, 98f., wo den Priestern auf Saint-Sulpice die Schuld dafür gegeben wird, dass die Seminaristen Kinder mit Frauen verwechselten. Dies liege an ihrem völlig verklärten Frauenbild: „S'ils détournent leurs élèves de la beauté visible et matérielle de la femme, c'est en portant leurs regards sur l'idéale et invisible beauté de Marie.“ Constant hatte selbst geschrieben, dass er in Adèle Maria erblickt hatte. Esquiros schrieb weiter: „Ce culte amoureux de la Vierge est une sorte d'hommage indirect, rendu à l'irrésistibilité des lois qui gouvernent le cœur humain : les prêtres catholiques n'ont aboli la femme qu'en la divinisant.“

<sup>897</sup> Siehe Constant, *Bible*, 78. Zeitgenössische Quellen waren sich darin einig, dass er unfreiwillig aus dem Seminar entlassen wurde. Prägend war jedoch Chacornacs hagiographische Schilderung der Dinge. Siehe hierzu Chacornac, *Eliphas Lévi*, 17-26. Vgl. dazu die kritischen Beobachtungen in Mercier, *Eliphas Lévi*, 31.

<sup>898</sup> Constant, *Assomption*, XVI.

<sup>899</sup> Ibid. und Constant, *Bible*, 35, 78f. Vgl. dazu Linden, *Alphonse Esquiros*, 14f., wo ein Brief von Esquiros abgedruckt ist, der beschreibt, wie die Mutter Constants alle Hoffnung in seine künftige Priesterlaufbahn gelegt hatte.

*mystère de Babel, ou Nemrod* verfasst.<sup>900</sup> Ein auf den 9. August 1832 datiertes Gedicht Constants druckte ein offenbar davon berührter Priester in einer Publikation desselben Jahres ab.<sup>901</sup> Noch in seiner *Histoire de la magie* gab Constant ein Gedicht über die Goldenen Verse des Pythagoras wieder, das er auf Saint-Sulpice verfasst hatte.<sup>902</sup> Aufgrund dieser Leidenschaft erfuhr er auf Saint-Sulpice aber auch viel Hohn und Restriktionen durch die Oberen. Seinen Schmerz darüber brachte er in einer Reihe von Chansons zum Ausdruck, in der er seine Verzweiflung und das Gefühl, von Gott verlassen worden zu sein, beschrieb. Er äußerte damit laut eigener Aussage seinen Wunsch nach der „Liebe Gottes und der Menschheit“.<sup>903</sup>

Nach seinem Fortgang aus dem Seminar versuchte Constant, seine Leidenschaft für Dichtung, Literatur, Zeichnung und Malerei zu seinem Lebensunterhalt zu machen. Ein Glücksfall war dafür die Kontaktaufnahme eines Jugendfreundes von Constant, Aristide Bailleul. Der Komödiant nahm Constant mit auf eine Tournee durch die Provinzen, auf der sich der ehemalige Seminarist angeblich als schauspielerisches Talent entpuppte.<sup>904</sup> Die Tätigkeit als reisender Schauspieler wird Constant jedenfalls das erste Mal einen tieferen Blick in die Welt außerhalb der Seminare von Paris verschafft haben. Die daraus resultierenden Kontakte in die Welt der Schauspieler und Künstler währten lange: noch Jahrzehnte später war Evariste Bailleul, wohl ein Verwandter Aristides, ein begeisterter Leser der Werke von Eliphas Lévi und versuchte, diese in Cafés öffentlich vorzutragen.<sup>905</sup> Die Erfahrungen, die Constant nach seinem Fortgang aus dem Seminar in den Künstlerkreisen sammelte, prägten ihn nachhaltig.

#### 6.1.2. Der Kreis der *petits romantiques*

---

<sup>900</sup> Constant, *Dictionnaire*, 830-874. Das Stück dreht sich um die Geschichte des Buches von Enoch. Constant beschreibt weiterhin die Ablösung des Tyrannen Nemrod durch das wahre und gerechte Königtum, das sich auf David stützt. Von ihm gehe die Autorität Gottes aus. Siehe dazu bes. S. 873. Vgl. auch S. 864f., wo revolutionäre Gewalt verurteilt wird. Dies weist darauf hin, dass Constant in diesen Jahren noch antirevolutionär und royalistisch eingestellt war, oder sich zumindest so zeigte. Es muss auch bedacht werden, dass das Stück erst 1851 im *Dictionnaire* abgedruckt und möglicher Weise abgeändert wurde.

<sup>901</sup> Dupuch, *Petits*, 250f. Antoine-Adolphe Dupuch (1800-1856) war Priester der Diözese von Bordeaux und 1838-1845 Erzbischof von Alger. Vgl. auch Constant, *Dictionnaire*, 465f., wo das Gedicht abermals abgedruckt wurde.

<sup>902</sup> Lévi, *Histoire*, 98ff. Schon von Chacornac wurde dies als „esoterischer“ Einfluss gedeutet, was jedoch abwegig ist. Das Motiv war damals weit verbreitet und diente auf Saint-Sulpice als Teil einer Prüfung, die jeder Seminarist ablegen musste.

<sup>903</sup> Constant, *Assomption*, X-XIII.

<sup>904</sup> Siehe dazu Victor-Emile Michelet, „Un drame d’Eliphas Lévi“, in *L’Isis moderne* 4, Januar 1897, 104, vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 29. Aufgrund des hagiographischen Charakters muss die stete Betonung der universalen Talente des „Meisters“ mit einer gewissen Vorsicht gelesen werden.

<sup>905</sup> Ob es sich bei Evariste um einen Verwandten oder einen zweiten Vornamen Aristides handelte, konnte nicht geklärt werden. Vom Juli 1848 ist eine Korrespondenz zwischen Evariste Bailleul und Victor Hugo verzeichnet, in der es um die Gründung einer Genossenschaft von Schauspielern und Komödianten geht, die „Fraternité Dramatique & Lyrique de France“. Siehe dazu Blewer, *Secours*, 156, 254-258.

Constants engster Freund zum Zeitpunkt seines Austritts aus dem Seminar war der inzwischen schon öfter erwähnte Alphonse Esquiros.<sup>906</sup> Esquiros' und Constants Lebenswege waren über viele Jahre hinweg, mindestens bis zur Revolution von 1848, eng miteinander verknüpft. Schon auf Saint-Nicolas muss die Beziehung zwischen den beiden jungen Männern sehr eng gewesen sein: Noch über 20 Jahre später verglich sie Constant mit derjenigen zwischen den beiden Freunden in Balzacs Roman *Louis Lambert*.<sup>907</sup> Auch Esquiros verarbeitete seine Freundschaft mit Constants noch in den 1850er Jahren, im Prolog von *La vie future au point de vue socialiste* (1850) und im Roman *Le château d'Issy* (1854). Esquiros stand von Anfang an in weitaus engerem Kontakt mit einflussreichen intellektuellen Kreisen als sein Freund und übte auf diesem Weg einen großen Einfluss auf dessen Ideen aus. Im Gegensatz zu Constant stammt er nicht aus einer Handwerkerfamilie, sondern wohl aus bürgerlichen Verhältnissen, auch wenn er sich in seinen Publikationen damit brüstete, ein Kind der Arbeiter zu sein – ein für damalige Sozialreformer nicht unübliches Verhalten, wie Alexis de Tocqueville in seinen Erinnerungen sarkastisch anmerkte.<sup>908</sup> Esquiros war es jedenfalls, der seinen alten Freund in die sozialistischen Künstlerkreise der 1830er Jahren einführte.

Nach Constants Fortgang von Saint-Nicolas hatten sich die Wege der beiden nur kurz getrennt – in seinem Gedichtband *Les hirondelles* hatte Esquiros im Dezember 1832 noch ein emotionales Abschiedsgedicht „A mes amis“ – Constant und eine weitere Person – geschrieben. Diese erste Publikation Esquiros' ermöglicht bereits einige vielsagende Einblicke in sein Denken und die dahinter stehenden Einflüsse. Die Gedichte waren romantischen Schlüsselfiguren wie Victor Hugo, Lamartine, Lamennais, Nodier und Sainte-Beuve gewidmet. Das Lamennais gewidmete Gedicht „Fête-Dieu“ zeugt von einer glühenden Verehrung für den neo-katholischen Führer, und dies bemerkenswerter Weise im Januar 1831, als sich in Saint-Nicolas der Konflikt über die Ansichten Frères verschärfte.<sup>909</sup> Im selben Jahr unternahm Esquiros einen heimlichen Besuch bei Victor Hugo, der auf Saint-Nicolas einen kleinen Skandal verursachte.<sup>910</sup> Dieser Besuch – Hugo hatte dem jungen Seminaristen dazu geraten, ein Buch zu schreiben, das „verdammte“ werden würde; ein Ziel, das er wenig später selbst erreichte – leitete Esquiros' Eintritt in das Herzen des zeitgenössischen romantischen Diskurses ein und ließ ihn zeitweise

---

<sup>906</sup> Siehe über ihn die ausführliche Studie von Linden, *Alphonse Esquiros*, hier vor allem 14f. Vergleiche Chacornac, *Eliphas Lévi*, 35f. Ergänzend, mit einem größeren Fokus auf Esquiros' Schriften, siehe Zielonka, *Alphonse Esquiros* und Zielonka, *Choix de lettres* sowie Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 869-874.

<sup>907</sup> Lévi, *Histoire*, 522f. Balzac beschrieb die Beziehung zweier Novizen in einem Kloster, die sich in einer kalten und monotonen Atmosphäre ihren imaginativen und mystischen Neigungen hingeben, wofür sie regelmäßig hart bestraft werden. Siehe Balzac, *Louis Lambert*, vor allem 10-38. Wie später noch gezeigt wird, übte der Roman einen großen Einfluss auf Constant aus.

<sup>908</sup> Tocqueville, *Erinnerungen*, 128f. Zu Esquiros' Herkunft, siehe Linden, *Alphonse Esquiros*, 8ff. Esquiros gab für gewöhnlich nicht einmal sein richtiges Geburtsdatum an. Statt 1812 nannte er meist 1814, offenbar weil er es für dramatischer hielt.

<sup>909</sup> Esquiros, *Hirondelles*, 117-123.

<sup>910</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 21f.

im berühmten „Petit Cénacle“ um Gérard de Nerval und Théophile Gautier verkehren. Dieser Kontakt zu den jungen Bohémiens eröffnete ihm die Mitarbeit am Journal *La France littéraire*, einem „im reinen und wahren Geist des Eklektizismus“ geführten Blatt, das sich nicht auf bestimmte Schulen oder Lehren beschränken wollte. Esquiros arbeitete vom Juli 1834 bis Ende 1836 intensiv an dem Journal mit und übernahm 1840 die Funktion des Chefredakteurs. Die Zeitschrift zeichnete sich durch eine große Verehrung für die *Paroles d'un croyant* aus und setzte sich intensiv mit sozialen, religiösen, philosophischen und politischen Themen in Verbindung mit Kunst auseinander.<sup>911</sup>

Das Schaffen von Kunst war für *petits romantiques* wie Esquiros kein Selbstzweck, sondern das exakte Gegenteil zur späteren *l'art-pour-l'art*-Bewegung. In seinem Vorwort zu *Les hirondelles* verkündete er: „Die Poesie ist ein Priesteramt [un ministère, un sacerdoce], eine göttliche und soziale Funktion.“<sup>912</sup> Er drückte damit die Selbstwahrnehmung einer jungen Generation von Romantikern aus, die ihre Kunst als dezidiert soziales und religiöses Werk betrachteten. Inspiriert von Lamennais und christlichen Sozialisten wie Philippe Buchez, wollte Esquiros im Gegensatz zu den *doctrinaires* wie Cousin nicht das Christentum überwinden, sondern sein wahres Wesen überhaupt erst verwirklichen – die Kunst sollte dabei die tragende Rolle spielen.<sup>913</sup> Im Mai 1835 veröffentlichte er einen Artikel mit dem Titel „Philosophie du Christianisme“, in dem er die Notwendigkeit betonte, dass der religiöse Glaube einer Neudefinierung und Modifizierung bedarf, um den Ansprüchen der Zeit zu genügen. Die Religion war durch die Französische Revolution transformiert und erneuert worden, sie dürfe nicht starr in der Vergangenheit verbleiben, sondern müsse sich dem Gesetz der göttlichen Vorsehung entsprechend weiterentwickeln.<sup>914</sup> Poeten wie Chateaubriand, Lamartine und Hugo würden dieses religiöse Wiedererwachen bezeugen, während neo-katholische Denker wie Lamennais und Lacordaire dem Christentum neue Wege wiesen.<sup>915</sup>

Im Jahr 1836 verkehrte Esquiros mit den Bohémiens um Nerval und Gautier, die im Oktober 1834 einen neuen Kreis im Impasse du Doyenné begründet hatten und dort rauschende, orgiastische Feste veranstalteten.<sup>916</sup> Zum sich erweiternden Kreis seiner politischen Freunde zählten der berühmte Bildhauer David d'Angers, der Schriftsteller Arsène Houssaye (1815-1896) und Louis Desessarts, ein alter Saint-Simonist, der ab 1835 zum exklusiven Herausgeber der Bohème wurde.<sup>917</sup> Eines der letzten Projekte der *bande du Doyenné* war eine Sammlung mit dem Titel *Les belles femmes de Paris*, die von

---

<sup>911</sup> Ebd., 23-27.

<sup>912</sup> Esquiros, *Hirondelles*, 11f.

<sup>913</sup> Zum Einfluss von Buchez auf Esquiros, siehe Linden, *Alphonse Esquiros*, 186.

<sup>914</sup> Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 170-174. Zielonka weist hier auch darauf hin, dass der Einfluss der Fortschrittslehre Frères noch deutlich zu erkennen ist.

<sup>915</sup> Esquiros, „Philosophie“, 5-8.

<sup>916</sup> Siehe die ebenso interessanten wie unterhaltsamen Schilderungen bei Houssaye, *Confessions*, 275-298, vgl. Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 10f.

<sup>917</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 28, siehe auch Weill, *Ecole*, 119, 146.

1839 bis zum Frühling 1840 erschien, als sich der Kreis auflöste. Die beiden Chefredakteure waren Houssaye und Esquiros.<sup>918</sup> Das Frontispiz sowie ein Großteil der Portraits der dort vorgestellten Damen wurden von Constant gezeichnet. Im Zentrum des Frontispiz – hinter einem von einem Engel gehaltenen Vorhang – ist wohl niemand anderes zu sehen als Adèle Allenbach, derentwegen Constant seine Priesterlaufbahn beendet hatte. Die junge Frau wurde von Constant auch eigens für die Sammlung portraitiert und auf einigen Seiten besprochen, wo ein von ihm später wiederveröffentlichtes Gedicht an sie abgedruckt ist.<sup>919</sup> Auch Nervals tragische Liebe, die Schauspielerin Jenny Colon, wurde vorgestellt, sowie die Ehefrau Victor Hugos und möglicher Weise, wenn auch nicht unter Nennung ihres Namens, George Sand. Die anonymen Beiträge lassen unter anderem die Hand des für Constant bedeutenden Dichters Alexandre Soumet erkennen, für den zweiten Band wurden zudem Arbeiten von namhaften Autoren wie Jules Janin, Honoré de Balzac, Alphonse Karr, Théophile Gautier und Gérard de Nerval angekündigt. Mit diesen illustren Romantikern machte Constant spätestens in diesem Rahmen Bekanntschaft. Als er das Porträt von Delphine de Girardin anfertigte, lernte er angeblich Balzac kennen, zu dessen Witwe er später, in den 1850er Jahren, eine enge Freundschaft pflegte.<sup>920</sup>

Die Mitarbeit am Projekt der *bande du Doyenné* zeigt, dass Constant seinem Austritt aus Saint-Sulpice über Esquiros in Kontakt mit den energetischen Bohémiens kam, die ihm eine Verschmelzung von romantischer Kunst und Religion vermittelten, welche im starken Kontrast zu seinen Erfahrungen auf dem Seminar gestanden haben muss.<sup>921</sup> Er befand sich nun im Herzen einer jungen literarischen Bewegung, die genau jene Leidenschaften förderte, die ihm auf Saint-Sulpice verwehrt geblieben waren. Durch den Verkehr mit den *petits romantiques* wurde Constant entscheidend geprägt: nachdem sein altes Leben ein ebenso radikales wie vollkommenes Ende gefunden hatte, konnte er sich nun inmitten eines Umfeldes neu orientieren, in dem Romantik, Neo-Katholizismus und Sozialreform mit unübertroffener Intensität zusammenflossen. Trotz dieser neuen Perspektiven hatte Constant nach wie vor die größten Schwierigkeiten, seinen Weg zu finden.

### 6.1.3. Constants Rückzug ins Kloster von Solesmes

---

<sup>918</sup> Siehe dazu Houssaye, *Confessions*, 371f.

<sup>919</sup> *Belles femmes*, Bd. 1, 266-269. Vergleiche die längere Version in Constant, *Harmonies*, 137ff.

<sup>920</sup> In *L'Événement* vom 26. April 1866 behauptete Jules Claretie, dass Balzac mehrere Ideen für seine Romane von Constant erhalten habe. Dies wurde jedoch schon von Chacornac, *Eliphas Lévi*, 36 widerlegt, da die Romane schon vor der Bekanntschaft erschienen waren. Chacornac weist allerdings nicht darauf hin, dass Constant umgekehrt maßgeblich von den Schriften Balzacs beeinflusst worden ist, wie später noch gezeigt wird. Vgl. hierzu auch Mercier, *Eliphas Lévi*, 34.

<sup>921</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 27f.

Der Lebensstil außerhalb der Mauern des Seminars eröffnete Constant zwar eine neue Welt, stürzte ihn jedoch bald in eine Glaubenskrise. Nach seiner Rückkehr von der Tournee mit Bailleul spielte dabei vor allem seine Unterkunft in einem Mietshaus voller Studenten und *grisettes* eine entscheidende Rolle, deren Lebensstil auf Dauer in ihm „Mitleid und Abscheu“ hervorrief.<sup>922</sup> Nachdem er sich laut eigenen Aussagen in ihre Welt gestürzt und an ihren „Orgien“ teilgenommen hatte, verfiel Constant in eine tiefe Depression, die in ihm seinen katholischen Glauben wiederaufleben ließ, an den er sich wie an einen „schönen Traum“ zu erinnern begann.<sup>923</sup> Nachdem er einen dramatischen Abschiedsbrief an Esquiros geschrieben hatte, trat er daher im Juli 1839 in das Benediktinerkloster von Solesmes ein, um den Rest seiner Tage in Frömmigkeit zu verbringen.<sup>924</sup>

Das Kloster war erst 1833 von Dom Prosper Guéranger (1805-1875) wiederaufgerichtet worden, nachdem die liberale Regierung die Restriktionen gegen die Benediktiner aufgehoben hatte.<sup>925</sup> Solesmes war das erste Benediktinerkloster im Frankreich des 19. Jahrhunderts und wurde 1837 zur Abtei erhoben. Guéranger, ein früherer Anhänger der Bewegung um Lamennais, profilierte sich rasch als feuriger Ultramontanist und begründete in seinem Kampf gegen den Gallikanismus die Liturgische Bewegung. Mit Lacordaire und Montalembert überwarf er sich in den folgenden Jahren.<sup>926</sup> Constant geriet schon bald in Konflikt mit Guéranger, der die Ansichten des „neuen Lamennais“ entschieden ablehnte. In Constants Augen handelte es sich bei ihm um einen frustrierten „alten Schüler von Lamennais“, der versauert gewesen sei, weil er „von Rom ein Kreuz und eine Mitra erhalten hatte, deren Nutzung ihm sein Bischof verwehrte“. Den wahren Zielen des Neo-Katholismus habe er sich jedenfalls nicht verschrieben, sondern er bediene sich vielmehr „geschickt des päpstlichen Despotismus“, um gegen die Bischöfe zu protestieren. So habe er unter dem Vorwand einer hehren Orthodoxie ein Mittel gefunden, „um heimlich die Macht der Bischöfe zu untergraben und niemandem mehr zu gehorchen.“<sup>927</sup> Eine andere Quelle berichtet, dass Constants erste Publikation für seinen Rauswurf gesorgt habe. Diese hatte er während seines Aufenthaltes verfasst und trug den Titel *Le*

---

<sup>922</sup> Unter einer *grisette* verstand man eine meist aus der Arbeiterklasse stammende junge Frau, die besonders in Künstlerkreisen freizügige amouröse Beziehungen einging. Oft fungierten diese Frauen als Modelle. In zahlreichen berühmten literarischen Werken wurde das Bild der *grisette* geprägt, vor allem in denjenigen von Jules Janin, Eugène Sue, George Sand, Alfred de Musset und Victor Hugo.

<sup>923</sup> In Constant, *Assomption*, XVII heißt es: „J’entrai dans la confidence de ce qu’ils appellent leurs amours, j’assistai à leurs orgies, je les vis revenir du bal masqué, ivres, pâles, échevelés, malades, ensanglantés.“

<sup>924</sup> Für Wortlaut des Briefes, siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 39. Dort erwähnt Constant unter Tränen seine Selbstmordgedanken und nimmt vermeintlich für immer Abschied von seinem geliebten Freund.

<sup>925</sup> Collingham, *July Monarchy*, 304.

<sup>926</sup> Gurian, *Ideen*, 151-155. Siehe auch Sevrin, *Guéranger* und Soltner, *Solesmes*.

<sup>927</sup> Constant, *Assomption*, XVIII.



*rosier de mai* (1839).<sup>928</sup> Es handelte sich um eine fromme, von einer glühenden Marienverehrung bestimmte Schrift, deren Inhalt den Mönchen von Solesmes angeblich zu „amourös“ gewesen sei.<sup>929</sup>

Wie stark und nachhaltig Constant dabei von der zeitgenössischen Marienverehrung beeinflusst wurde, zeigt besonders deutlich eine Passage, die ausführlich auf die so genannte Wundertätige Medaille Bezug nimmt.<sup>930</sup> Auf ihr war die Jungfrau Maria abgebildet, die ihren Fuß auf den Kopf einer Schlange setzt und von heilsbringenden Stahlen umgeben ist.<sup>931</sup> Nach der Julirevolution 1830 war der Nonne Catherine Labouré dieses Motiv von der Heiligen Jungfrau offenbart worden. Sein Leben lang, selbst noch in seinen okkultistischen Schriften, verwies Constant auf das an Genesis 3,15 angelehnte Bildnis.

Die katholische Marienverehrung blühte im 19. Jahrhundert mit großer Intensität auf. Insbesondere Catherine Labourés Vision führte zu einer Explosion der Marienverehrung in den folgenden Jahren und verbreitete die Wundertätige Medaille vor allem unter ärmeren Bevölkerungsschichten.<sup>932</sup> Das Heiligtum in der Rue du Bac wurde zu einem Ort der Heilung, der Konversion und der politischen Reaktion. Die 1836 gegründete Archiconfrérie de Notre-Dame-des-Victoires sorgte aktiv für dieses Aufleben des Marienkults und zählte 1845 bereits 640.000 Mitglieder.<sup>933</sup> Im gleichen Zeitraum kam es zu zahlreichen Marienerscheinungen, wovon diejenige in Salette von 1846 und diejenigen in Lourdes von 1858 zu den berühmtesten zählen. Auf populärer Ebene nahm Maria häufig die Funktion einer Co-Erlöserin an der Seite Jesu Christi ein. Diese wachsende Rolle der Mariologie spiegelte sich auch in der Kirchenlehre wider, als Pius IX. im Jahr 1854 mit der Bulle *Ineffabilis Deus* das Dogma der Unbefleckten Empfängnis promulgierte. Es ist argumentiert worden, dass Constants Mariologie als ein früher und sogar vergleichsweise einflussreicher Ausdruck einer Politisierung Marias als soziale Kraft gesehen werden kann, die sich letztendlich in der kirchlichen Soziallehre niederschlug.<sup>934</sup> Jedoch ist der Einfluss vielmehr umgekehrt zu betrachten. In Constants Mariologie zeigt sich der Einfluss der von neo-

---

<sup>928</sup> Die Schrift wurde vom wichtigen katholischen Verlag der Gebrüder Gaume herausgebracht, in dem auch Bücher von Olier, Silvio Pellico, Gerbet und Frère erschienen. Gleich zu Beginn beklagte Constants dort die „tiefe Indifferenz“, die sich in seiner Zeit gegenüber dem Glauben äußere. Dieser könne nur durch die die gefühl- und liebevolle Verehrung Marias entgegengewirkt werden. Siehe Constant, *Rosier*, V. Noch in seinen polemischen Schriften von 1841 drückte Constant auf ähnliche Weise aus, dass es nur die Verehrung der Heiligen Jungfrau sei, die die Gläubigen noch in den Kirchen halte, bspw. in Constant, *Assomption*, 41: „Le culte seul de la Vierge-Mère attire encore les populations dans vos temples, ces tombeaux qu'elle remplit encore de roses!“

<sup>929</sup> *Mystères galans*, 90.

<sup>930</sup> Constant, *Rosier*, 34f. Die Medaille ist auf Abbildung 11 zu sehen.

<sup>931</sup> Noch heute wird die Wundertätige Medaille von den Vinzentinerinnen verbreitet. Seit 1830 hatte sie sich vor allem unter der armen Bevölkerung größter Beliebtheit erfreut.

<sup>932</sup> Die beste Überblickdarstellung findet sich in Kselman, *Miracles*.

<sup>933</sup> Siehe dazu Bowman Christ 74f.

<sup>934</sup> Larangé, „Théologie“.

katholischen sozialen Gedanken beeinflussten Mystik, die er bereits auf Saint-Nicolas kennengelernt haben musste, und die er später mit sozialistischen, kommunistischen Ideen verband.<sup>935</sup>

Was auch immer der Grund für Constants Fortgang aus Solesmes war – das Zerwürfnis mit Guéranger führte dazu, dass Constant schon vor Ablauf eines Jahres das Kloster verlassen musste.<sup>936</sup> Trotz der Kürze des Aufenthaltes stellt die Zeit in Solesmes aber eine wichtige Orientierungsphase im Leben Constants dar. Dies liegt vor allem an der umfangreichen Bibliothek des Klosters, von deren ungefähr 20.000 Bänden Constant intensiven Gebrauch machte:

Es war in Solesmes, dass mir durch Zufall der *Spiridion* von George Sand in die Hände gefallen ist. Ich hatte dort auch die Muße, die Lehren der alten Gnostiker zu studieren,<sup>937</sup> diejenigen der Väter der Urkirche, die Bücher Cassians und anderer Asketen, und letztlich die frommen Schriften der Mystiker, ganz besonders die bewundernswerten und noch unbekanntten Bücher der heiligen Madame Guyon.

Das Leben und die Schriften dieser erhabenen Frau haben mir das Tor zu wohl einigen Mysterien geöffnet, die ich zuvor noch nicht zu durchdringen vermocht hatte; die Lehre der reinen Liebe und des passiven Gehorsams Gottes machten mir die Hölle und den freien Willen vollkommen zuwider; ich sah Gott als einziges Sein, in dem jede menschliche Persönlichkeit sich auflösen müsste, ich sah das Phantom des Bösen sich verflüchtigen [...].<sup>938</sup>

In den Schriften Guyons sah Constant die mystisch-progressive Lehre bestätigt, die er einst von Frère erfahren hatte: „dieses Aufgehen in der Einheit durch die Liebe, das alle wahren Christen in allen Jahrhunderten erwartet haben; ich verstand, wie der Marienkult dem Übergang zwischen der Herrschaft Christi und derjenigen der himmlischen *Taube* diene.“ In Guyon sah er die Frau der Apokalypse, die den Menschen der Zukunft herbeiführen werde, und er verstand die Bedeutung des

---

<sup>935</sup> Manche Einschätzungen Larangés resultieren daraus, dass seine nicht mit Fußnoten belegten biographischen Angaben von den Legendenbildungen späterer Anhänger verzerrt sind. Dies führt zu mehreren „Umkehrungen“, in deren Folge Constant stets als der meisterliche Ideengeber auftritt: Constants sozialer Kampf wurzelte nicht im Okkultismus, wie Larangé schreibt (S. 115), sondern umgekehrt. Constant war kein Großmeister einer rosenkreuzerischen Loge. Und er wurde auch nicht von „Fourieristen und Saint-Simonisten“ aufgesucht, sondern umgekehrt von ihnen beeinflusst (S. 119).

<sup>936</sup> Es ist vor diesem Hintergrund verwirrend, dass Guéranger in einer an Constant ausgehändigten Urkunde bescheinigt, dass dieser „ein vollkommenes Beispiel orthodoxen Glaubens, religiöser Frömmigkeit und anständiger Sitten“ sei. Siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 43. Womöglich wollte man sich mit diesem pauschalen Zeugnis etwaige Querelen ersparen.

<sup>937</sup> Es liegt nahe, dass Constant sich deshalb dazu veranlasst sah, ein Studium der „alten Gnostiker“ zu erwähnen, weil diese damals als Vorläufer der Sozialisten galten. Jedenfalls hätte er schwerlich tatsächlich ihre Lehren studieren können, wenn man darunter das schwer zu fassende spätantike Sammelsurium der als solchen bezeichneten christlichen Gemeinschaften versteht. Deren Lehren waren nur fragmentarisch in christlichen Polemiken enthalten und konnten erst im 20. Jahrhundert durch den Fund von Nag Hammadi in Primärquellen studiert werden. Für einen Überblick über die Erforschung und religionshistorische Einordnung des Gnostizismus, siehe Burns, „Ancient“.

<sup>938</sup> Constant, *Assomption*, XIX.

Hoheliedes, das die mystische Vereinigung von Verlobtem und Verlobter beschrieb. Triumphierend glaubte er, die „bleierne Figur des Satan“ unter seinen Füßen zermalmen zu können. Sein Herz habe sich vor Freude erweitert, als ihm die Erlösung aller Menschen bewusst geworden sei, und es schien ihm unbegreiflich, wie er jemals gleichzeitig an einen allmächtigen, guten Gott und an die ewige Verdammnis habe glauben können.<sup>939</sup> Mit großer Begeisterung begegnete Constant auf Solesmes also der Mystik wieder, die er bereits auf Saint-Nicolas durch die Lehre Frères kennengelernt hatte, in dessen Geschichtsphilosophie das Zeitalter der *colombe mystérieuse* die letzte Entwicklungsstufe der Menschheit bildete. Das mystische Bild der Liebe, das er bei Guyon und im Hohelied kennenlernte, gab ihm eine Antwort auf die Gefühle, die er für Adèle Allenbach empfunden hatte, und spendeten ihm Trost in einer hoffnungslosen und verlustreichen Zeit.

Die von Constant als richtungsweisend erlebte Lektüre des *Spiridion* von George Sand ist in diesem Zusammenhang äußerst vielsagend, da der Roman eine eindrückliche Wiedergabe der Ideen von Pierre Leroux und Lamennais ist. George Sand war schon früh auf der Suche nach einer einzigen sozialen und religiösen Wahrheit gewesen. Als sie von Sainte-Beuve mit Pierre Leroux bekanntgemacht wurde, fand sie in dessen Lehre genau solch eine Synthese: Er wurde ihr *maître à pensée*. Einige ihrer Romane dienten exklusiv dazu, Leroux' Ideen bekannter zu machen, und sie gründete zu diesem Zweck drei Zeitschriften, die dem Leser dieser Arbeit in den vorigen Kapiteln bereits begegnet sind: die *Revue indépendante* (ab 1841), den *Eclairer de l'Indre* (1844-1848) und die *Revue sociale* (1845-1850).<sup>940</sup> Neben Leroux kann Lamennais als weiterer großer Einfluss auf George Sand gelten.<sup>941</sup> Sie hatte den Apostaten im Jahr 1835 durch Franz Liszt zusammen mit Ballanche kennengelernt und verehrte ihn seitdem „wie einen Heiligen“.<sup>942</sup> Zusammen mit ihm gab sie 1837 einige Monate lang *Le Monde* heraus.<sup>943</sup> Sand widmete den gerade erst erschienenen *Spiridion* (1839) ausdrücklich Pierre Leroux als „Freund und Bruder durch die Jahre, Vater und Meister durch die Tugend und das Wissen“. Sie wollte die Erzählung nicht nur als eine schlichte Widmung wissen, sondern als „ein Zeugnis der Freundschaft und der Verehrung“.<sup>944</sup> Beinahe ebenso deutlich trägt der Roman die Handschrift Lamennais',

---

<sup>939</sup> Ebd., XX.

<sup>940</sup> Evans, *Socialisme*, 105-131, Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, bes. 829, Bowman, *Christ*, 264-269, Hamon, *George Sand*, 93-232 sowie, generell, Seillière, *George Sand*, Rouget, „George Sand“ und die Korrespondenz zwischen Leroux und Sand in Lacassagne (Hg.), *Histoire*. Nach 1841 gestaltete sich das Denken George Sands unabhängiger von Leroux. Bis dahin übte er jedoch einen überragenden Einfluss auf ihre Ideen aus.

<sup>941</sup> Leblond, „George Sand“, 75-102, Evans, *Socialisme*, 105-111 und 201ff. und Hamon, *George Sand*, 75-92.

<sup>942</sup> Die Rolle von Franz Liszt ist in diesem Zusammenhang interessant. Er war bereits in engem Kontakt mit den Saint-Simonisten getreten und hatte ein Klavierstück mit dem Titel „Lyon“ für die aufständischen Seidenweber der Stadt geschrieben, das mit deren Slogan „Vivre en travaillant ou mourir en combattant“ versehen war. In Lyon gab er 1837 ein Benefizkonzert für sie. Zu seiner Rolle im sozialreformerisch-romantischen Kontext, siehe Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 839-844. Zu seiner Bekanntschaft mit Ballanche, siehe McCalla, *Historiosophy*, 358ff.

<sup>943</sup> Evans, *Social Romanticism*, 38, Derré, *Lamennais*, 348, 546 und Reardon, *Religion*, 202.

<sup>944</sup> Sand, „Spiridion“, 189.

insbesondere von dessen im Vorjahr erschienenen *Livre du peuple*.<sup>945</sup> Der *Spiridion* vermittelt ein progressives Geschichtsbild, das sich um die Ankunft einer neuen, vollkommenen Religion dreht und das Ende eines korrumpierten Katholizismus einerseits, eines kalten und herzlosen Atheismus andererseits ankündigt.

Die Handlung des Romans hat aus offensichtlichen Gründen eine große Anziehungskraft auf Constant ausgeübt: Der Protagonist Angel kommt im Alter von 16 Jahren in ein Benediktinerkloster, um dem „Leben des Jahrhunderts“ zu entfliehen, sein Leben „der Seele zu widmen“, den Geist zu reinigen und letztlich mit Gott und in seinem Geist zu leben. Stattdessen habe er im Kloster aber nur „die Schatten des Zweifels und der Hoffnungslosigkeit gefunden.“<sup>946</sup> Eine Perspektive eröffnet sich dem jungen Angel erst, als er den alten Gelehrten Alexis kennenlernt, ein „großer Astronom und der gelehrteste der Mönche“, in dem David Owen Evans eine Verschmelzung der Persönlichkeiten von Leroux und Lamennais erkannte.<sup>947</sup> Schon bald zeichnet sich ab, dass Alexis den Mönchen ablehnend gegenübersteht, da er über sie nur „mit einer tiefen Verachtung, mit einem intensiven Hass“ sprach.<sup>948</sup> Alexis übt direkt eine große Faszination auf Angel aus, der sich ihm als Schüler anvertraut und den Schikanen der anderen Mönche entgeht, indem er sich auf Anraten seines Mentors „faul, gefräßig und dummlich“ verhält, was ihm endlich Akzeptanz und Ruhe beschert.<sup>949</sup>

Der gelehrte Alexis glaubt an Gott nicht „nach den Gesetzen der Kirche“, sondern spricht mehr als ein „philosophischer Metaphysiker“, liest seinem neu gewonnenen Schüler aus „chemischen“ Büchern vor und umgibt sich mit dem Schleier von „communications cabalistiques“.<sup>950</sup> Bald erklärt Alexis, dass er das Glied einer „Kette von Eingeweihten“ sei, die auf einen konvertierten deutschen Juden aus dem 17. Jahrhundert zurückgehe: Spiridion.<sup>951</sup> Inspiriert von dessen Erbe, hatte sich Alexis auf die Suche nach der Wahrheit gemacht und dabei die Pfade des Katholizismus verlassen, stets auf der Suche nach einer Antwort auf das Verhältnis von Vernunft und Glauben. Er hatte die Häretiker studiert, und war selbst zum leidenschaftlichen Häretiker geworden. Indem er von Wyclif über Jan Hus und Luther bis hin zum Skeptizismus des 18. Jahrhunderts vorgedrungen war, lebte er „die Geschichte des menschlichen Geistes“ der vergangenen Jahrhunderte nach.<sup>952</sup> Die daraus resultierende Abkehr vom Christentum hinterließ ihn jedoch hoffnungslos. Erst die Lektüre der *Imitatio Christi* führte ihm wieder den moralischen und sentimental Wert des Christentums vor Augen, die Kälte und Leere des

---

<sup>945</sup> Rouget, „George Sand“, 78f.

<sup>946</sup> Sand, „Spiridion“, 200.

<sup>947</sup> Evans, *Socialisme*, 110f.

<sup>948</sup> Sand, „Spiridion“, 203.

<sup>949</sup> Ebd., 215f.

<sup>950</sup> Ebd., 219ff.

<sup>951</sup> Ebd., 248-251. Vor seiner Taufe durch niemand anderen als Bossuet trug er den Namen Hébronius. Er war der Gründer des Konvents gewesen. Sein durch ihn „initiiertes“ Nachfolger trug den Namen Fulgence.

<sup>952</sup> Ebd., 290-301.

Theismus: „[I]ch spürte das von der Vorsehung bestimmte unmittelbare Bestehen einer großen philosophischen, sozialen und religiösen Revolution“, die der Menschheit einen „neuen Tempel“ errichten würde, um sich „gegen Atheismus, gegen Kälte und Tod“ zu wenden.<sup>953</sup>

Dieser Tempel müsse auf den Ruinen der katholischen Kirche errichtet werden, die Unordnung, Atheismus, Faulheit, Hass, Habgier, Neid und allen schlechten Leidenschaften die Pforten geöffnet habe, als sie „den Glauben verloren“ habe. Eine schaurige Vision beschreibt die Kirche als „bleiernes“ Gebäude voller Seelen, die der Katholizismus „abgestumpft und verstümmelt“ hat. In dieser leblosen Kathedrale werden die „Christusse“ aufs Fürchterlichste gemartert, auf Jesus Christus folgt Abelard, dann Jan Hus, dann Luther, dann Spiridion. Es sind die „Märtyrer der neuen Wahrheit, die Heiligen der Zukunft“.<sup>954</sup> Die römische Kirche habe ihren Selbstmord an dem Tag begangen, als sie einen zornigen Gott und die ewige Verdammnis verkündet habe, als sie die Theologie zu einem Gedankenspiel und einem Sophismus habe verkommen lassen.<sup>955</sup>

Wie Alexis nach seiner Verirrung in den Atheismus festgestellt hatte, bedurfte der Mensch der Religion – doch diejenige, die an das Vergangene gebunden ist, könne den zeitgenössischen Generationen nicht mehr dienen.<sup>956</sup> Daher habe die Französische Revolution die Voraussetzung dafür geschaffen, den Menschen den Weg der Freiheit zu eröffnen, denn erst ohne Herrscher und Priester könne der Mensch glücklich sein: „Ohne Zweifel, [der Mensch] bedarf keiner Tyrannen noch Fanatiker, er bedarf einer Religion“, die sich durch den „von der Vorsehung geleiteten Marsch des Menschengeschlechts verwirklichen werde.“<sup>957</sup> Gott wolle, dass die Menschheit ihrer graduellen Perfektion entgegenschreite: vom Pythagoreismus über den Platonismus bis hin zum Christentum habe sich dasselbe Dogma weiterentwickelt, dessen Essenz „die ewige Wahrheit, die progressive Wahrheit“ sei.<sup>958</sup> Am Ende dieser Entwicklung „endet das Christentum, und dort beginnt die Ära einer neuen Religion. Suchen wir die absolute Wahrheit nicht mehr in der wörtlichen Auslegung des Evangeliums, sondern in der Entwicklung der Offenbarungen der gesamten Menschheit, die sich vor uns ereignet haben.“<sup>959</sup>

Es ist unübersehbar, dass diese Gedanken ein Amalgam der Kernlehren von Pierre Leroux und Lamennais bilden: Die progressive Entwicklung einer ewigen, unveränderlichen und in allen religiösen Traditionen bewahrten Wahrheit, die Ablehnung von Atheismus und römischem Katholizismus, das Streben nach der Perfektion der Menschheit durch eine neue, universelle Religion. Im Schwanken

---

<sup>953</sup> Ebd., 302-311, hier 311, vgl. auch 354-358.

<sup>954</sup> Ebd., 349-352

<sup>955</sup> Ebd., 417.

<sup>956</sup> Ebd., 393.

<sup>957</sup> Ebd., 309-402.

<sup>958</sup> Ebd., 421ff.

<sup>959</sup> Ebd., 435. Daraufhin heißt es, ganz offensichtlich in Anlehnung an Lamennais: „Le dogme de la Trinité est la religion éternelle ; la véritable compréhension de ce dogme est éternellement progressive.“

Alexis' zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Gefühl und Kritik spiegelt sich die saint-simonistische Lehre von einem Wechsel zwischen synthetischen und analytischen Zeitaltern wider, was spätestens deutlich wird, wenn Alexis erklärt, er sei „eher ein Mann der Synthese als einer der Analyse.“<sup>960</sup> Sogar auf die Lehre von den drei Weltaltern des Joachim von Fiore wird Bezug genommen, auf ein bevorstehendes Zeitalter des Heiligen Geistes, dessen Wissen von seinem Anhänger Johannes von Parma (1208-1289) und einer „Johannitischen Kirche“ über die Jahrhunderte bewahrt worden sei.<sup>961</sup>

Das Ende des Romans gipfelt in einer offen revolutionären sozialistischen Proklamation. Alexis, der sein Mönchsleben beendet, tritt vor seine Brüder und fordert sie auf, in der Nachfolge eines Wyclif, Hus, Hieronymus von Prag und Luther zu „Schülern des ewigen Evangeliums“ zu werden und „die Gleichheit, die Brüderlichkeit, die *communauté*, die Wohltätigkeit und die Freiheit“ zu verkünden.<sup>962</sup> Als napoleonische Soldaten in den Konvent eindringen, plündern sie die Kirche, schänden das Kreuzifix und töten Alexis. Dessen letzte Worte lauten:

Dies ist das Werk der Vorsehung, und die Mission unserer Henker ist heilig, auch wenn sie dies noch nicht verstehen! Dennoch haben sie es gesagt, und du hast es gehört: es ist im Namen des *Sansculotten Jesus*, dass sie das Heiligtum der Kirche entweihen. Dies ist der Beginn der Herrschaft des ewigen Evangeliums, das von unseren Vätern prophezeit worden ist.<sup>963</sup>

Es ist dies die Lehre de Maistres vom heiligen Werk des Henkers, vom regenerativen Opfer der Französischen Revolution, die unter den Sozialreformern auf so große Begeisterung gestoßen ist.<sup>964</sup> Im *Spiridion* verkündete George Sand das „Werk einer neuen Offenbarung, einer neuen Religion, einer neuen Gesellschaft. Diese Religion wird nicht dem Geist des Christentums abschwören, sondern seine Form verändern. Sie wird dem Christentum das sein, was die Tochter der Mutter ist.“<sup>965</sup> Es muss nicht weiter hervorgehoben werden, welcher enormen Eindruck diese geballte Ladung an religiösem, sozialrevolutionärem und kirchenkritischem Gedankengut auf Constant gemacht haben muss. Über die Lektüre in der Bibliothek des Klosters schrieb er:

Die gesamte Lehre der *Bible de la liberté* erschien mir daher als eine notwendige Konsequenz der Prinzipien, die ich angenommen hatte; ich war ungeduldig, mit meinen Brüdern den Schatz

---

<sup>960</sup> Ebd., 405.

<sup>961</sup> Ebd., 427-436.

<sup>962</sup> Ebd., 440. „O vous, disciples de l'Évangile éternel, pères spirituels du grand Amaury, de David de Dinant, de Pierre Valdo, de Ségarel, de Dulcin, d'Eon de l'Étoile, de Pierre de Bruys, de Lollard, de Wiclef, de Jean Huss, de Jérôme de Prague, et enfin de Luther ! moines qui avez compris l'égalité, la fraternité, la communauté, la charité et la liberté !“

<sup>963</sup> Ebd., 445f. Hervorhebung im Original. Zum Motiv des Sansculotten Jesus, siehe auch Kuhn, *Pierre Leroux*, 177-181.

<sup>964</sup> Armenteros, *French Idea*, 156-182 und 255-282.

<sup>965</sup> Sand, „Spiridion“, 435.

zu teilen, den ich gefunden hatte; in meinem Enthusiasmus schien es mir, dass ich das Heil der Welt gefunden hatte!<sup>966</sup>

Der Aufenthalt in Solesmes brachte also nicht die von Constant ersehnte Seelenruhe, sondern hatte ganz im Gegenteil seine politische Radikalisierung zur Folge. Am Ende der bitteren Erfahrungen, die er in der Zeit nach dem Verlassen des Klosters machen musste, nach den Zurückweisungen durch die Kirchenoberen Affre und Dupanloup, stand die Eskalation: Der Weg Constants führte nicht in die abgeschiedene Zelle des Klosters und in die mystische Kontemplation, sondern auf den Dachboden von Juilly und in eine Zelle des Gefängnisses Sainte-Pélagie. Nachdem Esquiros bereits 1840 sein revolutionäres *Evangile du peuple* veröffentlicht und dafür eine Haftstrafe erhalten hatte, sah Constant die Zeit dafür gekommen, seinem angestauten Hass auf Klerus und Staat ungebändigten Ausdruck zu verleihen.

## 6.2. Die radikalen Schriften von 1841

### 6.2.1. Der Gott der Revolution

Im Jahr 1841 entfesselte der „Abbé Constant“ seinen ganzen Zorn auf die Gesellschaft und insbesondere auf den Klerus. Das große Vorbild der *Bible de la liberté* waren die *Paroles d'un croyant*. Nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich orientierte sich Constant ganz offensichtlich an Lamennais. Doch auch die Lektüre in Solesmes hat deutliche Spuren in den Zeilen des aufsehenerregenden revolutionären Buches gefunden, was bereits zu Beginn deutlich wird, wenn Constant die Märtyrer im Kampf gegen den „Fanatismus der Priester und den Egoismus der Machthaber“ anruft: Jesus Christus, Jan Hus, Luther und Lamennais.<sup>967</sup> Ebenso wie letzterer, predigte Constant die Vergöttlichung des *peuple*, setzte sein Leiden mit demjenigen Christi gleich und schloss sich demonstrativ dem neo-katholischen Leitspruch an: „Wenn der Fortschritt der Menschheit nur ein Traum ist, dann sind *Dieu et la liberté* nur leere Worte.“<sup>968</sup> *Liberté* ist, wie der Titel des Buches bereits erahnen lässt, das zentrale Motiv Constants – eine Freiheit, die es jedoch ganz im Sinne des „neuen Lamennais“ mit revolutionärer Gewalt durchzusetzen gilt, um durch die Erfüllung der göttlichen Vorsehung eine vollkommene Gesellschaft herbeizuführen. Während Lamennais allerdings seinen

---

<sup>966</sup> Constant, *Assomption*, XXI.

<sup>967</sup> Constant, *Bible*, 15ff., hier 16f.: „[...] au Saint-Esprit qui bouleverse maintenant l'univers pour créer un monde nouveau, et qui a protesté avec Jean Hus, Luther et Lamennais contre l'oppression des prêtres inquisiteurs de la pensée et le despotisme des rois meurtriers des corps et des âmes.“

<sup>968</sup> Ebd., 86.

Zorn nur gegen Rom richtete, legte Constant einen immer wieder aufflammenden Hass auf den gesamten Klerus zu Tage, in dem er seine biographischen Hintergründe ausdrücklich thematisierte.<sup>969</sup> In zentralen Punkten ging Constant weit über die Ideen Lamennais' hinaus und entwickelte kommunistische Gedanken, die bei den meisten Zeitgenossen einen schaurigen Eindruck hinterließen.

Neben der *Bible* veröffentlichte Constant im selben Jahr *L'Assomption de la femme* und seine *Doctrines religieuses et sociales*. Diese drei Publikationen zeichnen sich vor allem durch drei Aspekte aus, die im Folgenden diskutiert werden sollen: 1) Der revolutionäre Charakter der Lehre Jesu und die damit einhergehende Vergöttlichung des Volkes; 2) die soteriologische Rolle der emanzipierten Frau; und 3) die Vorstellung der Identität von Katholizismus und Kommunismus, die mit einem scharfen Antiklerikalismus einherging. Auch wenn einige dieser Themen bereits Bestandteile sozialistischer Diskurse waren, hoben sie sich von ihnen durch ihre besondere Radikalität sowie durch ihren stark katholisch-theologisch geprägten Charakter ab.

Was den ersten Aspekt der Schriften von 1841 betrifft, so trat der Christus der *Bible de la liberté* als der soziale Freiheitskämpfer auf, dem man bei Lamennais und in zahlreichen anderen sozialistischen Publikationen der Zeit begegnen konnte:

Zur Feier der Hochzeit zwischen dem Menschen und der Freiheit lädt er die Vagabunden, die Bettler, die Blinden und die Krüppel. Er erniedrigt diejenigen, die sich gerecht glauben, und rehabilitiert die Sünder. Er verdammt die Ehebrecherin nicht und sagt über die Prostituierte: *Ihre vielen Sünden sind vergeben, denn sie hat viel geliebt.*<sup>970</sup> Er verdammt den hochmütigen Pharisäer und verteidigt den bescheidenen Zöllner. Er nennt Herodes einen Schakal und bezeichnet die Priester als übertünchte Gräber.<sup>971</sup> Er stellt den Menschen außerhalb des Gesetzes und erklärt, dass das Gesetz für den Menschen gemacht wurde, und nicht der Mensch für das Gesetz: also wird er als Gottloser und Gotteslästerer beschimpft.

Er verletzt den Sabbat mit seinen Jüngern und untersagt verbittert die menschlichen Traditionen; er befolgt nicht die vorgeschriebenen Zeremonien und sagt, dass man vielmehr sein Herz als seine Hände reinigen müsse.

Er schafft unter seinen Jüngern die Titel des Herren, des Meisters und des Vaters ab: *Ihr habt nur einen Meister, nur einen Herren und nur einen Vater: dies ist Gott. Aber ihr, ihr seid alle Brüder.*<sup>972</sup>

---

<sup>969</sup> Besonders im besonders langen Kapitel „Le Prêtre“, ebd., 77-81.

<sup>970</sup> Nach Lukas 7,48.

<sup>971</sup> Nach Matthäus 23,27: „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr seid wie die übertünchten Gräber, die von außen hübsch aussehen, aber innen sind sie voller Totengebeine und lauter Unrat!“

<sup>972</sup> Nach Matthäus 23,9-11. Hervorhebung im Original.



So geschieht es, dass sich der Welt die dreifache Menschenwürde offenbart: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!

Oder der Tod! hat die Erfahrung der Jahrhunderte hinzugefügt. Denn der Tod herrscht, wo das Leben nicht triumphiert; und das Leben ist die Freiheit, die Gleichheit und die Brüderlichkeit.

So erhebt sich Jesus gegen die schlechte Gesellschaft, die den Egoismus hervorgebracht hat; und weil er es wagt, gerecht zu sein, ist er nach den Gesetzen der Bösen ein Verbrecher.<sup>973</sup>

Constants Christus ist ein Mann des Volkes, mit dem sich die französischen Handwerker und Arbeiter identifizieren konnten, weswegen es nicht überrascht, dass die *Bible* in den folgenden Jahren zu den bei Razzien am häufigsten gefundenen Büchern zählte. Christus nahm sich in den Schilderungen Constants der sozialen Probleme seiner Zeit an, stellte sich auf die Seite der Armen und Schwachen, der Ausgestoßenen und Sünder. Er unterdrückte oder verachtete sie nicht etwa, sondern „regenerierte“ sie durch sein revolutionäres Martyrium im andauernden Kampf für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.<sup>974</sup> Wie Constant hervorhob, war Christus nicht nur der Sohn Gottes, sondern er war auch „der Sohn des Handwerkers“, der „die große Revolution während der Arbeiten in der Werkstatt“ ersann. Er war der „Gott der Revolution“.<sup>975</sup>

Der revolutionäre Charakter der Schriften Constants war im Vergleich zu den Publikationen der anderen, meist pazifistisch ausgerichteten Sozialisten um 1840 ausgesprochen aggressiv: „Die Menschheit zermalmt in ihrem Fortschritt alles, was sie aufhält: sei es auch, dass sie ihre Schritte mit dem Blut einer ganzen Generation rot färbt.“<sup>976</sup> Auf den „Protest der Liebe“ Christi werde ein „Protest des Zorns“ folgen, da sich Gott mit Abscheu von der verdorbenen Welt abgewandt habe. „Sie haben nicht auf die Engel des Friedens gehört, sollen sie also vor den Engeln der Vernichtung zittern!“<sup>977</sup> Constant schlug gegenüber den „Heuchlern“, die den Unterdrückten und Ausgebeuteten falsche Tugenden predigten, scharfe Töne an. Passagen wie die folgende machen begreifbar, warum die *Bible* seinerzeit einen so großen Skandal auslöste:

Denn ich sage es euch wahrhaftig: wer immer euch tötet ist kein Mörder, sondern ein Vollstrecker der hohen Gerechtigkeit.

---

<sup>973</sup> Constant, *Bible*, 45f.

<sup>974</sup> Constants darauf folgender Ausruf „oder der Tod!“ verweist womöglich auf die Aufstände der Lyoner Seidenweber (*Canuts*) von 1831 und 1834. Die Parole der Aufständischen hatte „Vivre en travaillant, ou mourir en combattant“ („Arbeitend leben oder kämpfend sterben“) gelautet.

<sup>975</sup> Constant, *Bible*, 44: „Le Christ est la victime de la liberté, le destructeur du monde criminel et le dieu de la révolution.“

<sup>976</sup> Constant, *Assomption*, 117.

<sup>977</sup> Constant, *Bible*, 59.

Und der, der euch das Gold fortnimmt, das ihr euch auf Kosten des armen Mannes in den Rachen gestopft habt, ist kein Räuber, sondern ein Gerichtsvollzieher Gottes, der euch rechtlich dazu zwingt, eure Schulden zu begleichen.

Denn ihr seid keine Menschen mehr, wir verjagen euch wie wilde Bestien, und wenn ihr auch unsere Väter verschlungen habt, so werdet ihr vielleicht nicht unsere Kinder verschlingen.

Seht her, was das Volk mit einer dem Orkan gleichenden Stimme schreit; und ich, ich bedecke mein Gesicht mit meinem zerrissenen Gewand und erschauere vor dem Geruch von Feuer und Blut.<sup>978</sup>

Diese gewaltsam durchzusetzende Revolution ist in den Augen Constants die Kulmination einer langen historischen Entwicklung. Sie wird als kontinuierlicher Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung beschrieben, der sich von Jesu Christi Aufbegehren gegen „den Fanatismus der Priester und den Egoismus der Mächtigen“ über Jan Hus und Luther bis hin zu Lamennais ziehe.<sup>979</sup> Das Schlüsselereignis in dieser Geschichte der revolutionären Freiheit sei die Französische Revolution, durch die Frankreich selbst zur „Märtyrerin“ geworden sei, ihre göttliche „Mission“ erfüllt habe und nun „nicht mehr eine Nation, sondern eine große nationale Idee“, nicht mehr ein Volk oder eine Republik, sondern „die Freiheit der Welt“ sei, „die Zukunft des gesamten Universums“.<sup>980</sup> Die schon im Altertum begonnene progressive Entfaltung der Vorsehung habe sich also bis in die Gegenwart fortgesetzt, um in naher Zukunft durch die messianische Rolle Frankreichs ihre Erfüllung zu finden:

Dann kam die große, die heilige, die erhabene französische Revolution. Frankreich, die Königin des Universums, rief allen Völkern, ihren Untertanen zu: Seid frei! und sie zeigte sich den aufbegehrenden Nationen blass und schrecklich, aber strahlend.

Die Erde bebte unter ihren Schritten, die Paläste stürzten zusammen und rissen in ihrem Niedergang die Tempel mit sich, die man unbeholfen in ihrem Schatten errichtet hatte. Um den Thron zu untergraben, den die kriecherischen Priester auf dem Altar errichtet hatten, warf man die Altäre selbst um... Aber der Sturm beruhigte sich und die revolutionäre Idee gebar ihren Messias. Napoleon erschien, und nachdem er die Könige gestraft und in Angst versetzt hatte, legte er den Papst mit einer Hand in Ketten, richtete die Altäre mit der anderen wieder auf, und erklärte sich im Angesicht der gesamten Welt für katholisch.<sup>981</sup>

Diese sich entfaltende revolutionäre Heilsgeschichte ging weit über die politische Forderung nach rechtlicher und ökonomischer Gleichheit hinaus. Constant formulierte eine christlich-sozialistische Eschatologie, die zeitgenössische sozialistische Bestrebungen nach „Einheit“, „Harmonie“ und der

---

<sup>978</sup> Ebd., 59f.

<sup>979</sup> Ebd., 16f.

<sup>980</sup> Ebd., 89f.

<sup>981</sup> Constant, *Doctrines*, 75f.

„Perfektibilität“ der Menschheit bis ins Extrem trieben: Das Volk würde nach einer unmittelbar bevorstehenden zweiten Inkarnation Christi selbst zum Christus (*peuple-Christ*), zum mit Gott identischen Gottesvolk (*peuple-Dieu*) werden. Die *régénération* der durch Egoismus und Individualismus zerrütteten Gesellschaft bedeutete für Constant das Aufgehen der Menschheit in einer universalen, harmonischen Einheit:

Der Mensch wird leben und unsterblich regeneriert werden; und dies wird der Gottmensch [l'homme-Dieu] sein, das Christusvolk [le peuple-Christ], das zu Fleisch gewordene Wort. Und der zum Volk gewordene Christus wird die Welt wieder zwischen die Hände seines Vaters legen, und sich zur Rechten Gottes niedersetzen.<sup>982</sup>

Am Ende dieser Entwicklung stehe eine regenerierte Menschheit, das Gottesvolk. „Der Mensch vergöttlicht sich durch den Fortschritt“, schrieb Constant,<sup>983</sup> er müsse „arbeiten, um Eden wieder auf Erden zu schaffen.“<sup>984</sup> Ähnlich wie Lamennais mit seiner Forderung nach der Errichtung der „himmlischen Heimat“ und wie in der seit den Saint-Simonisten allgegenwärtigen sozialistischen Rede vom „Königreich Gottes auf Erden“, sprach Constant dem Menschen in diesem Prozess eine aktive Rolle zu – er müsse aktiv dazu beitragen, eine neue, bessere Gesellschaft zu schaffen:

Dies wird das Königreich des Himmels auf der Erde sein; und die Körper werden die Tempel der Seele sein, wie das regenerierte Universum der Tempel Gottes sein wird. Und die Körper und die Seelen, und die Form und das Denken, und das gesamte Universum werden Gott sein. Amen! amen! amen!<sup>985</sup>

Constants ideale Gesellschaft ist wie in anderen sozialistischen Schriften ein im Diesseits zu verwirklichendes Projekt. Es zeichnet sich durch eine alles durchdringende *unité* aus, durch das alles bestimmende Prinzip der *association*: „Christus ist gekommen, um dem Individualismus ein Ende zu bereiten und die Assoziation in der Einheit zu begründen; damit jeder in allem lebe, und alle in jedem.“<sup>986</sup> Wie viele Sozialisten und Neo-Katholiken, ließ Constant das Christentum um Werte wie Nächstenliebe und Gemeinschaft kreisen, wandte sich gegen Egoismus und Ungleichheit.<sup>987</sup> Ebenso wie die Saint-Simonisten, und ähnlich wie Lamennais es gerade erst in seiner *Esquisse* formuliert hatte,

---

<sup>982</sup> Constant, *Bible*, 92. Vergleiche auch mehrere ähnliche Passagen, wie etwa in Constant, *Assomption*, 44 oder Constant, *Doctrines*, 68.

<sup>983</sup> Constant, *Doctrines*, 16.

<sup>984</sup> Constant, *Assomption*, 110.

<sup>985</sup> Constant, *Bible*, 94. Man beachte die Ähnlichkeit zur Stelle in Lamennais, *Paroles*, 92.

<sup>986</sup> Constant, *Bible*, 75.

<sup>987</sup> Entsprechende Passagen finden sich in seinen Schriften zuhauf. Vergleiche beispielsweise ebd., 74ff.; Constant, *Assomption*, 65; Constant, *Doctrines*, 39ff.

würde die universelle Einheit zu einer Rehabilitation des Fleisches und der Materie führen, die sich im menschlichen Körper ebenso wie im gesamten regenerierten Universum zeigen werde. Durch die Verwirklichung der wahren „Liebe“ werde sich ein Zustand der universalen Harmonie einstellen, der Gerechtigkeit und des Friedens.<sup>988</sup> Ebenso wie in den *Paroles* und ihrer von de Maistre und Ballanche inspirierten Lehre des Opfers und der Erlösung durch Leid werde sich dieser Zustand aber nur durch ein Martyrium herbeiführen lassen. So wie ein Jesus Christus durch sein Leid die Menschheit erlöste, werde das Volk durch das seine die Welt regenerieren. Dieses Bild der Erlösung und Rehabilitation geht in mehreren Punkten weit über die Gedanken Ballanches hinaus, auf den sich entsprechende Ideen zurückführen lassen: die revolutionäre Gewalt, die Vergöttlichung des Menschen und der Materie, und die damit einhergehende Schaffung des Königreiches Gottes auf Erden.

#### 6.2.2. Die Erlösung der Menschheit: Jesus, *la femme* und Lucifer

Constant ließ in seinen Schriften der emanzipierten Frau eine soteriologische Rolle zukommen. Die Erlösung von der Gewalt der *grande revolution humanitaire*, die „einen Regen aus Tränen und Blut“ über der Welt niedergehen lassen werde, werde durch eben jene „Rehabilitation“ der Frau geschehen: „[...] alle Wunden des Mannes werden offen sein, damit die Frau auf ihnen allen Balsam ihrer Liebe auftragen wird.“<sup>989</sup> Die heilige Mission der Frau werde es sein, die notwendige, durch den Mann ausgeführte revolutionäre Gewalt auszugleichen und durch die Kraft ihrer Liebe den harmonischen Endzustand einer idealen Gesellschaft herbeizuführen. Die stark idealisierte Frau übernimmt somit die Rolle der eigentlichen Erlöserin der Menschheit. Um diese Rolle erfüllen zu können, bedürfe es jedoch zunächst der Beendigung ihrer „Versklavung“. Ähnlich wie viele andere Sozialisten, übte Constant scharfe Kritik an der gesellschaftlichen Stellung der Frauen und forderte auf besonders radikale Weise ihre Gleichberechtigung. Die Forderung nach der Emanzipation der Frauen, die insbesondere von den Fourieristen vertreten wurde, war eines der bedeutendsten sozialistischen Projekte der 1830er und 1840er Jahre und wurde von Constant sogar als die „ernsteste Frage“ bezeichnet, die „alle Denker unserer Zeit“ beschäftige.<sup>990</sup> Er verstand die bevorstehende „Rehabilitation“ der Frau als notwendigen Schritt zur Schaffung einer universalen Einheit, als Mittel zur Vereinigung von *intelligence* und *amour* unter dem Banner der Freiheit.<sup>991</sup> Mit diesem Fokus auf die Frau ging Constant deutlich weiter als sein Vorbild Lamennais, der in *De l’esclavage moderne* das Motiv der Sklaverei lediglich auf die

---

<sup>988</sup> Constant, *Bible*, 90f. Vergleiche auch Constant, *Assomption*, 66.

<sup>989</sup> Constant, *Assomption*, 97f.

<sup>990</sup> Constant, *Doctrines*, 13.

<sup>991</sup> Das Thema der Vereinigung von *intelligence* und *amour* ist in den Schriften Constants omnipräsent. Laut ihm handelt es sich dabei um die essentiellen Manifestationen Gottes, deren Vereinigung eine göttliche Harmonie herbeiführen werde. Für ein Beispiel, siehe Constant, *Bible*, 5: „Car le royaume du ciel est le règne de l’intelligence et de l’amour ; et l’intelligence et l’amour sont enfans [sic] de la liberté.“

(männlichen) Arbeiter bezogen hatte und seinen priesterlichen Blick auf das andere Geschlecht im Gegensatz zu Constant niemals geändert hatte.

Neben den revolutionären Christus tritt im Denken Constants also *la femme*, meistens in der Gestalt Maria Magdalenas, Evas oder der Heiligen Jungfrau, aber auch als revolutionäre Märtyrerin in der Gestalt einer Mademoiselle de Sombreuil, Charlotte Corday oder Jeanne d'Arc.<sup>992</sup> Die Parallelen mit dem Leiden Christi werden dabei stets hervorgehoben: Das Leid der unterdrückten und versklavten Frau sei nicht weniger als dasjenige Christi ein erlösendes Opfer.

Und die Frau war wie der Christus, der die Welt durch seine geduldigen Leiden erobert hat.

O Eva, ich grüße dich und ich verehere dich angesichts deines triumphalen Sturzes!

O Maria, ich grüße dich und ich verehere dich angesichts deiner Tränen!

Denn du wurdest vor Christus gekreuzigt, und du starbst für ihn jeden Tag, bevor er für dich starb.

Aber mit ihm wirst du glorreich wiederauferstehen, und du wirst ruhmreich eure ewige Hochzeit vollenden.

Moses hat Gott seinen Herren genannt; Jesus hat ihn seinen Vater genannt; und ich, ich sage *meine Mutter*.<sup>993</sup>

Constant ließ die anerkannte christliche Lehre weit hinter sich, als er behauptete, dass auch Eva eine soteriologische Rolle erfüllt habe, indem sie der Menschheit die Freiheit und somit überhaupt das „Recht zu leben“ geschenkt habe. Gott, der Adam und Eva gleichberechtigt behandelt habe, sprach laut Constant nach dem Sündenfall: „Du lebst von nun an von der Arbeit deiner Hände, und ich werde dich nicht mehr ernähren, denn du bist nicht mehr mein Sklave.“<sup>994</sup> Der Sündenfall wird somit zur Emanzipation des Menschen, die von christlichen Autoren lange als Strafe betrachtete Arbeit ein göttliches Recht der Freiheit. Lamennais hatte diese Umdeutung der Arbeit bereits in den *Paroles* vorbereitet und im *Livre du peuple* die Notwendigkeit der „Befreiung der Arbeit“ verkündet.<sup>995</sup> In seiner *Esquisse* hatte er die Lehre des Sündenfalls verworfen. Im Gegensatz zu Lamennais rückte Constant jedoch die Rolle der Geschlechter in den Mittelpunkt, indem er erklärt, dass die durch den Fall neu gewonnene Freiheit vom Mann missbraucht worden sei, indem er die Frau durch körperliche Gewalt zur Sklavin machte. Die Menschheit erlebte ihren eigentlichen, tatsächlich negativen Sündenfall also

---

<sup>992</sup> Constant, *Assomption*, 68f.

<sup>993</sup> Constant, *Bible*, 9. Hervorhebung im Original. Vergleiche auch Constant, *Assomption*, 53f., wo ebenfalls das Motiv der Kreuzigung und Wiederauferstehung herangezogen wird.

<sup>994</sup> Constant, *Assomption*, 75. Diese Stelle orientiert sich an Genesis 3, 17-20, weicht aber stark davon ab.

<sup>995</sup> Lamennais, *Paroles*, 14-17. Die Arbeit barg laut Lamennais den „Schatz“ der Nächstenliebe und Erlösung, wurde von den Menschen jedoch missbraucht und zum Verhältnis von Meister und Sklave pervertiert. Siehe weiterhin Lamennais, *Livre*, 175: „Le travail affranchi, maître de soi, seroit maître du monde car le travail, c'est l'action même de l'humanité accomplissant l'œuvre dont l'a chargée le Créateur.“

erst durch diesen barbarischen männlichen Akt, der nur durch das von der Frau ertragene Leid beglichen werden könne. Die Unterdrückung des Volkes durch die Herrscher findet ihren ersten Ausdruck also in der Unterdrückung der Frau durch den Mann.

Trotz des abstrakten Charakters seines Frauenbildes waren Constants Bezugnahmen auf die Situation der Frauen nicht immer so weltfremd, wie spätere Kommentatoren es wahrgenommen haben.<sup>996</sup> In seinen Schriften finden sich durchaus konkrete Gegenwartsbezüge und eine scharfe Gesellschaftskritik, die große Ähnlichkeiten mit den Ansichten anderer Sozialisten, insbesondere mit denjenigen der Fourieristen aufweist. Wie Charles Fourier es schon Anfang des Jahrhunderts getan hatte, übte Constant heftige Kritik an der bestehenden Form der Ehe, in der die Frau nicht weniger als im Bordell eine Sklavin geblieben sei. Wieder findet sich in diesem Zusammenhang eine Parallelisierung des Leids der Frauen mit demjenigen Christi:

Denn sie sind die Märtyrer des gegenwärtigen Jahrhunderts, die lebenden Leidenden, die blutenden Gekreuzigten, die die Welt der Zukunft prophezeien. [...]

Die Prostitution ist kein Verbrechen; sie ist eine Tortur.

Man muss mit der verlorenen Frau weinen, und ihr nicht ins Gesicht lachen. [...]

In unserer erbärmlichen Gesellschaft werden viele Frauen notwendiger Weise prostituiert;

Denn die Frau prostituiert sich, wenn sie sich mit Abscheu den Küssen des Mannes hingibt, den sie nicht liebt.

Die Frau der Gegenwart ist Prostituierte, weil sie Sklavin ist.<sup>997</sup>

Der Einfluss des Fourierismus zeigt sich auch darin, dass Constant dieselben Aspekte der Ehe kritisiert, die Charles Fourier bereits in seiner *Théorie des quatre mouvements* (1808) formuliert hatte und die von seinen Anhängern immer wieder aufgegriffen wurden:

Die Ehe legt der Ehefrau nur ein Joch auf: nur sie trifft die Rüge und die Verachtung, wenn die eheliche Kette zerbrochen wird, denn der Mann hält diese Kette in der Hand, damit die Frau daran wie ein Sklave oder wie ein Tier läuft, das man kaufen möchte.

Der seiner Frau untreue Mann steht in der Welt als interessant da, die ihrem Mann untreue Frau wird ohne Gnade verdammt.

Denn man ist daran gewöhnt, die Frau nicht mehr als eine Person zu betrachten, sondern als eine Sache, und man beschuldigt sie des Diebstahls, wenn sie versucht, sich den Launen ihres Besitzers zu entziehen!<sup>998</sup>

---

<sup>996</sup> Siehe vor allem Andrews, „La Mère Humanité“ und Andrews, *Socialism's Muse*, 79-93.

<sup>997</sup> Constant, *Assomption*, 37f.

<sup>998</sup> Ebd., 87. Vergleiche Fourier, *Theorie*, 164-172 und 188-211.

Constant forderte also die unbedingte Entscheidungsfreiheit der Frau, die auch das Recht beinhalte, einer nicht funktionierenden oder gar unfreiwilligen Ehe jederzeit ein Ende setzen zu können. Wie die Fourieristen betrachtete Constant den unhaltbaren Zustand der Ehe als einen Ausdruck der allgemeinen gesellschaftlichen Übel:

Die Übel der aktuellen Ehen entwachsen den Übeln der sozialen Ordnung, die auf Egoismus und individuellem Besitz basiert, und die Scheidung muss wie der Fortschritt erlaubt werden. Eine schlecht passende Ehe ist nicht mehr unauflösbar als eine schlecht organisierte Vereinigung.<sup>999</sup>

In diesem Zuge wurde Constant mit dem Vorwurf konfrontiert, dass er sexuelle Freizügigkeit gutgeheißen habe. Tatsächlich zeichnet sich insbesondere *L'Assomption de la femme* durch die Omnipräsenz sexueller Motive aus. Die Schrift ist als ein Kommentar zu Salomons Hohelied strukturiert, das Constant als „Epithalamium der Hochzeit Gottes mit der Menschheit, die Poesie der göttlichen Lieben“ bezeichnete.<sup>1000</sup> In diesem Sinne bediente sich Constant zahlreicher explizit sexueller Referenzen und verwendete mehrere Passagen dafür, die Legitimität des „reinen“ sexuellen Akts als göttlichen Schöpfungsprozess zu verteidigen und zu rühmen.<sup>1001</sup> Constant vertrat, wie die Saint-Simonisten vor ihm, eine „freie Liebe“ allerdings nicht im Sinne sexueller Promiskuität, sondern im Sinne der *freien Wahl* zwischen den Liebenden.<sup>1002</sup> Diese Differenzierung wurde schon von vielen zeitgenössischen Kritikern missverstanden. Auch wenn es tatsächlich Sozialreformer gab, die unter Konzepten wie der „Gemeinschaft der Frauen“ sexuelle Freizügigkeit verstanden, traten die Wenigsten für grenzenlosen Geschlechtsverkehr ein, sondern für die Freiheit der Wahl des Liebepartners – im 19. Jahrhundert vor allem für Frauen keineswegs eine Selbstverständlichkeit.

Auch wenn Constant scharfe Kritik am gegenwärtigen Zustand der Ehe und der Familie übte, strebte er im Gegensatz zu anderen Sozialreformern aus dem fourieristischen, saint-simonistischen oder kommunistischen Lagern nicht nach ihrer gänzlichen Abschaffung, sondern wollte sie wieder in einen „guten Zustand“ versetzen. Erst wenn dieser Zustand erreicht sei, könne die Liebe zwischen Mann und

---

<sup>999</sup> Constant, *Doctrines*, 27f.

<sup>1000</sup> Constant, *Assomption*, 49. Dem Hohelied wird zuvor schon am Schluss der *Bible de la liberté* eine zentrale Bedeutung beigemessen, siehe *ibid.*, 101f.: „L’amour pur de l’homme et de la femme est ce que le monde peut offrir à Dieu île plus céleste et de plus pur ; c’est l’encens du bonheur qui monte vers l’Eternel ; c’est la joie du monde ; c’est le miroir des embrassemens de Dieu et de la nature, c’est le cantique des cantiques. Prenez le livre de Salomon et lisez, vous qui êtes dignes de comprendre.“

<sup>1001</sup> Beispielsweise in Constant, *Bible*, 10: „Et ces couples, images de l’amour, s’aiment, s’embrassent et se reproduisent. / Et dans l’union qui les féconde ils sentent la divinité tout entière : car leurs sens deviennent alors une âme, et leur âme n’est plus qu’amour; / Et dans cet amour qui s’épanche, ils sentent jaillir de leur sein la fécondité éternelle.“ Constant spricht sehr häufig vom „Schoß“ der Frau. Hierbei heißt er allerdings mitnichten eine rein „fleischliche“ Liebe gut, sondern versteht unter dem „wahren, reinen“ Liebesakt stets den idealen Zustand eines sich aufrichtig liebenden Paares.

<sup>1002</sup> Hinsichtlich der Saint-Simonisten, siehe dazu Manuel, *Prophets*, 155. Victor Considerant war darum bemüht, die entsprechenden Elemente der Lehre Fouriers zu verdecken: Beecher, *Victor Considerant*, 154 und 169.

Frau „rein“ und „wahr“ werden, ihre „himmlische“ Vollendung finden und das verurteilungswürdige rein fleischliche Begehren ebenso wie die daraus resultierende Ausbeutung der Frau beenden. Die enge Verschränkung der Kritik an der Ehe mit derjenigen an der „egoistischen“ Gesellschaftsordnung ist hingegen ein weiterer Punkt, den Constant mit den Anhängern Fouriers und anderen Sozialisten teilte und sich bei seiner Verdammung der *civilisation corruptrice* auch eines fourieristischen Vokabulars bediente.<sup>1003</sup>

Wie Frank Paul Bowman und Naomi J. Andrews dargelegt haben, hatte es Constant mit anderen Sozialisten gemein, „die Frau“ als Abstraktum zu denken und dabei letztendlich nicht nur gängige Gender-Rollen zu reproduzieren, die die Frau als passiv leidende Mutter und wenig vernünftiges Wesen der intuitiven Liebe darstellten, sondern auch quasi vollkommen auf praktische Vorschläge zur tatsächlichen Emanzipation der Frauen zu verzichten.<sup>1004</sup> So stellte Constant zwar einige konkrete politische Forderungen, wie die Gleichberechtigung der Frau in der Ehe und die Einführung des Rechts auf Scheidung, doch seine Vision der vollends emanzipierten Frau ist weit von einer tatsächlichen gesellschaftlichen Emanzipation entfernt. Schließlich ist es vielsagend, dass die Frau in ihrer weltlichen Rolle als Mutter und Ehefrau machtlos und unterjocht bleibt, und nur durch ihre Verklärung, im christlichen Sinne des Wortes, zu Herrlichkeit gelangen und zur „Mutter Gottes“ werden kann. Vor dem Hintergrund der damaligen Marienverehrung wird die Gleichsetzung der Frau mit der Heiligen Jungfrau verständlich.<sup>1005</sup> Constants „Frau“ entfaltet nur in ihrer Rolle als Mutter ihre größte, herrlichste und vollkommenste Macht.<sup>1006</sup> Das Ziel von Constant war weniger die tatsächliche Verbesserung der Stellung der Frau in der aktuell existierenden Gesellschaft, sondern die mystische Transzendierung der Menschheit als Ganzes.

Dabei beließ er es nicht bei dem zweigestaltigen Erlösungsmotiv aus Christus und der emanzipierten Frau, sondern brachte noch eine dritte Erlöserfigur ins Spiel, deren Auftauchen zunächst erstaunlich wirkt: Lucifer. Constant mochte darunter mitnichten die Figur Satans oder die Verkörperung des Bösen verstanden wissen, sondern den „Engel der Freiheit“ und „des Lichts oder der Wissenschaft“, die „höchste Form der Intelligenz“.<sup>1007</sup> Überspitzt gesagt, lässt sich die Einführung Lucifers als eine Personifizierung des Mottos „Dieu et la liberté“ verstehen, die vor dem Hintergrund der französischen

---

<sup>1003</sup> Constant, *Assomption*, 108. Im Unterschied zu Fourier betrachtete Constant die „Zivilisation“ aber nicht als durchweg schlecht, sondern aufgrund ihres „Kindheitszustands“ als durch die von der Vorsehung geleitete notwendige Separation des „Guten“ vom „Schlechten“. Siehe dazu Constant, *Bible*, 87.

<sup>1004</sup> Bowman, *Eliphas Lévi*, 27-33: „Car Constant est un mystique et non une suffragette.“ Zum sehr abstrakten Verständnis, das die meisten Sozialisten von „der Frau“ hatten, siehe Andrews, *Socialism's Muse*, bey. 117-137.

<sup>1005</sup> Siehe hierzu auch Bowman, *Eliphas Lévi*, 27-33, vgl. Seijo-Lopez, „Révélation“, 53.

<sup>1006</sup> Dies wird immer vor allem in *L'Assomption de la femme* immer wieder formuliert. Die Frau wird dort auch häufig abstrakt als „Mutter Gottes“ oder „Mutter der Menschheit“ bezeichnet.

<sup>1007</sup> Constant, *Bible*, 17. Das Wort *science* kann an dieser Stelle sowohl „Wissen“ als auch „Wissenschaft“ bedeuten. In beiden Fällen symbolisiert „Lucifer“ das Streben des menschlichen Intellekts nach Wissen.



romantischen Literatur weitaus weniger extravagant erscheint als auf den ersten Blick. Vor allem englische romantische Schriftsteller hatten aus John Miltons Satan einen revolutionären Helden gemacht, dem im Frankreich der 1830er und 1840er Jahren eine politische, oft explizit sozialistische und feministische Dimension verliehen wurde.<sup>1008</sup> In den Arbeiten Balzacs, Hugos, Lamartines, Michelets und Vignys wurde Satan zu einer kontrovers behandelten Figur. In den 1830er blühte das Motiv Satans in der französischen Literatur mit großer Intensität auf, weswegen Max Milner die Periode als das „goldene Zeitalter des Satanismus“ bezeichnet hat.<sup>1009</sup> Satan wurde vor allem in den Arbeiten Alfred de Vignys, Alexandre Soumets und George Sands zu einer Figur, deren tragischer Fall und letztendliche Rehabilitation letztlich mit dem Schicksal der Menschheit gleichgesetzt worden ist. Den wohl monumentalsten Ausdruck fand diese Tendenz in Victor Hugos niemals fertiggestellter *Légende des siècles* (1855-1876) und ihrer Verkündung von „La fin de Satan“.<sup>1010</sup> Die Vorstellung von einem Ende Satans und dem Ende des Bösen ging mit dem im romantisch-sozialistischen Kontext weit verbreiteten Wunsch nach einer vollkommenen, harmonischen Gesellschaft einher. In diesem Sinne sind auch in den Schriften George Sands die Motive des Verschwindens des Bösen, das Ende Satans, das Errichten einer moralischen und sozialen Gleichheit omnipräsent.<sup>1011</sup>

Es ist bereits deutlich geworden, welchen großen Einfluss George Sand auf das Denken Constant's ausgeübt hat. Er selbst nannte an einer Stelle die Arbeiten Hugos, Lamartines und Balzacs als besonders wichtige Werke, vor allem aber auch die *Divine épopée*, die im selben Jahr erschienen war wie die *Bible de la liberté*, *L'assomption de la femme* und die *Doctrines religieuses et sociales*.<sup>1012</sup> Das Bild der Erlösung Satans, das Soumet in seiner *Divine épopée* zeichnete, und die Interpretation dessen Leidens als ein prometheischer Akt hinterließen bei Constant einen offensichtlichen und nachhaltigen Eindruck.<sup>1013</sup> Constant war mit Soumet schon deshalb bekannt, weil beide an *Les belles femmes de Paris* mitgearbeitet hatten. Sowieso war Satan ein wichtiger Compagnon der daran mitwirkenden *petits romantiques*. Alphonse Esquiros hatte sich schon in seinem Roman *Le magicien* (1838) intensiv mit der Rolle des Bösen auseinandergesetzt.<sup>1014</sup> Auch Théophile Gautier und Gérard de Nerval trugen maßgeblich dazu bei, dem Satan in der französischen Romantik eine zentrale Rolle zu verleihen.<sup>1015</sup> Vor

---

<sup>1008</sup> Siehe dazu Faxneld, *Satanic Feminism*, 113-160 und Luijk, „Satan“, 83-173.

<sup>1009</sup> Milner, *Diable*, Bd. 1, 516-622. Unter „Satanismus“ ist hier nicht die Verehrung Satans zu verstehen, sondern der literarische Fokus auf das verschieden interpretierte Motiv Satans. Siehe dazu auch Müller, „Gestalt Lucifers“, 55-69.

<sup>1010</sup> Milner, *Diable*, Bd. 2, 358-422, Cellier, *Epopée romantique*, 221-245 und Müller, „Gestalt Lucifers“, 53f., 62f., vgl. Luijk, „Satan“, 92.

<sup>1011</sup> Milner, *Diable*, Bd. 1, 164-172, Bowman, *Christ*, 266, Faxneld, *Satanic Feminism*, 137f. und Luijk, „Satan“, 140ff.

<sup>1012</sup> Constant, *Voix*, 14.

<sup>1013</sup> Milner, *Diable*, Bd. 2, 117-146 und Luijk, „Satan“, 91.

<sup>1014</sup> Milner, *Diable*, Bd. 2, 147-156. Der Roman wird an späterer Stelle eingehend besprochen werden.

<sup>1015</sup> Zu Gautier, siehe ebd., 173-177, vgl. auch ebd., Bd. 1, 522-531. Zu Nerval, siehe ebd., Bd. 2, 274-309, vgl. auch ebd., Bd. 1, 583-594.

diesem Hintergrund ist es wenig verwunderlich, dass auch Constant die Thematik in seiner *Bible de la liberté* aufgriff.<sup>1016</sup> Darin parallelisierte Constant den Fall und das Leid Lucifers mit demjenigen Christi:

Preis sei dir, Geist der Intelligenz und der Liebe! denn so, wie Christus die Marter des Kreuzes erlitten hat, hast du die Marter der Hölle erlitten! die Welt hat dich verflucht wie sie ihn verflucht hat, und wie er wurdest du unter die Toten gezählt; doch nun wirst du wiederauferstehen, unsterblicher Erlöser der Engel!<sup>1017</sup>

Constants Lucifer, als „Engel der Freiheit“, symbolisiert den durch die Emanzipation der „Intelligenz“ aus dem Paradies gefallenen Menschen, der durch sein revolutionäres Streben nach Freiheit und Wissen rehabilitiert und letztendlich wieder eins mit Gott werden würde.<sup>1018</sup> In diesem Prozess versinnbildlicht Lucifer die nach Freiheit strebende *intelligence*, die Frau den nach Einheit strebenden *amour* und Christus die Prinzipien der *égalité* und *fraternité*. Allen Erlöserfiguren ist dabei das ertragene Leid gemein, das als Opfergabe für die *régénération* der Menschheit wirkt. Constant erschuf also eine soteriologische Trinität aus Christus, der Frau und Lucifer, die alle auf ihre Weise den Fall und Wiederaufstieg der Menschheit verkörpern und nur durch ihre gegenseitige Ergänzung eine vollkommene Rehabilitation des Menschen herbeiführen können.

Am Ende dieses Prozesses steht ein Zustand, der in *L'Assomption de la femme* und in den *Doctrines religieuses et sociales* eingehend beschrieben wird. Die dortigen Vorstellungen zählen zweifelsfrei zu den erstaunlichsten Elementen in Constants Denken: Wie Gott selbst, werde die gesamte Menschheit durch die geschaffene Einheit zwischen Mann und Frau einen androgynen Zustand annehmen und letztendlich in einer universalen Einheit, der perfekten Gesellschaft aufgehen.

Die beiden Geschlechter werden dort nur noch eins sein, entsprechend dem Wort Christi; der große Androgyn wird geschaffen werden, die Menschheit wird Frau und Mann sein, Liebe und Denken, Zärtlichkeit und Kraft, Gnade und Energie.<sup>1019</sup>

Diese neue Gesellschaft werde somit ein Ebenbild Gottes sein, dessen Wesen ebenfalls männlich und weiblich zugleich sei. Der Mensch, das Ebenbild und der „Mikrokosmos“ Gottes, werde sich diesem göttlichen Zustand wieder annähern und, wie oben bereits im Zusammenhang mit Christus

---

<sup>1016</sup> Zum gleichen Schluss kommt Luijk, „Satan“, 154, der betont, „how squarely [Constant's] treatment of Satan is rooted in the tradition of Romantic Satanism – especially in its manifestation *à la française*, with its great love for reconciliation scenarios between deity and devil.“

<sup>1017</sup> Constant, *Bible*, 19.

<sup>1018</sup> Vgl. hierzu auch Milner, *Diable*, Bd. 2, 249ff. Hier werden vor allem die Parallelen zu Lamennais und George Sand hervorgehoben.

<sup>1019</sup> Constant, *Assomption*, 78f.

beschrieben, letztendlich eins mit Gott werden.<sup>1020</sup> Die von den Sozialisten formulierte Kritik von Individualismus und Egoismus wird in dieser Vision bis ins Extrem gesteigert, indem das Individuum, ungeachtet von Stand oder Geschlecht, in einer universalen, mit Gott identischen Einheit aufgehen solle. Die von vielen Sozialreformern geforderte Emanzipation der Frau wird bei Constant zur Emanzipation der gesamten Menschheit, die nur durch die Liebe der Frau, das freiheitliche Wissen Lucifers und die brüderlichen Werte Jesu Christi verwirklicht werden könne.

### 6.2.3. Die verborgene Tradition der wahren Religion

Obwohl Constants Gedanken im deutlichen Widerspruch zu anerkannten christlichen Lehrinhalten standen, formulierte er sie im Selbstbewusstsein, damit im Gegensatz zu den „schlechten Priestern“ nichts anderes als das wahre Christentum zu verbreiten. Constant verstand sich Zeit seines Lebens nicht nur als Katholik, sondern auch als Kleriker. Demonstrativ veröffentlichte er bis weit in die 1840er Jahre hinein seine Schriften unter dem Namen „Abbé Constant“ und war als solcher gemeinhin bekannt.<sup>1021</sup> Aufseiten des Klerus war man schon früh alarmiert, dass Constant während der skandalösen Ereignisse um seine Publikationen, ja selbst noch vor Gericht seine Soutane trug.<sup>1022</sup> Bis zu seinem Lebensende kleidete er sich gerne in klerikale Gewänder oder zumindest in solche, die daran erinnerten: Eine Zeichnung von 1848 zeigt ihn in Mönchskutte, und als Okkultist ließ er sich in einer priesterlichen Robe abbilden. Dieser Vorliebe lag die feste Überzeugung zugrunde, den wahren, geoffenbarten Katholizismus zu vertreten, dessen Lehre seit den Zeiten der Kirchenväter verloren gegangen sei und die nur von einem elitären Kreis von Auserwählten entschlüsselt werden könne.

Constants Wut richtete sich seit der *Bible* vor allem gegen die katholischen Priester und ihre „korrupte Lehre“. Immer wieder schrieb er gegen den „Despotismus“ der Priester an, die eine unheilige Allianz mit den Reichen und Mächtigen eingegangen seien und das wahre Christentum verdorben haben. Sie haben das hierarchische Prinzip der Aristokratie errichtet und seien somit für den Egoismus der Gesellschaft verantwortlich.<sup>1023</sup> Neben dem „brutalen Materialismus“ sei ihr „Fanatismus“, ihre „falschen religiösen Lehren“ das größte Hindernis für den *progrès humanitaire*.<sup>1024</sup> Auf die Saturnalien der Cäsaren seien die Orgien der Päpste gefolgt, die Schlächter der Inquisition. Der von Paulus und Johannes angekündigte Antichrist, die Hure Babylon, sei nichts anderes als diese falsche Kirche

---

<sup>1020</sup> Siehe hierzu ebd., 49 und Constant, *Doctrines*, 11. Die erste Stelle ist wieder in sehr erotischer Sprache verfasst: „Dieu est homme et femme, il est mâle et femelle, et dans une éternelle extase il emplit de son être le sein fécond de sa bien-aimée.“

<sup>1021</sup> *Abbé* bezeichnet im Französischen nicht nur den Abt eines Klosters, sondern ist zur generellen Anrede für Geistliche geworden.

<sup>1022</sup> Constant, *Assomption*, XXVf. Er rechtfertigte sich damit, dass er kein anderes Kleidungsstück besitze.

<sup>1023</sup> Constant, *Doctrines*, 19. Es finden sich zahlreiche ähnliche Passagen.

<sup>1024</sup> Ebd., 39ff.

gewesen: „Die Kurtisane, die so genannte christliche Kirche, prostituierte sich allen Tyrannen der Erde.“<sup>1025</sup> Doch schon bald werde sich die in der Apokalypse des Johannes prophezeite Vernichtung Babylons erfüllen. Bei all diesem von klassischer protestantischer Polemik geprägtem Antiklerikalismus verstand Constant sich weiterhin als Katholik im Kampf gegen einen verfälschten Katholizismus – wie er später einmal schreiben sollte, war er der Überzeugung, „katholischer zu sein als die armen Leute, die mich exkommuniziert haben“.<sup>1026</sup>

Glaubt nicht, dass ich gekommen bin, um die Religion des Christus zu vernichten.

Ich komme nicht, um sie zu zerstören, sondern um sie zu errichten; ich beseitige nicht das Gesetz, ich erfülle es. [...]

Ich glaube an die heilige universale Gesellschaft [*société*]; dies will das Wort *katholische Kirche* sagen. Ich glaube an die Gemeinschaft [*communauté*] zwischen den Kindern Gottes, die der Geist geheiligt hat: dies will das Wort Gemeinschaft der Heiligen [*communion des saints*] sagen.<sup>1027</sup>

Diese Zeilen lesen sich wie ein Amalgam aus dem *Nouveau christianisme* und einem katholischen Selbstverständnis, das im sozialistischen Diskurs von verschiedenen Akteuren aufgegriffen worden war. Nicht nur der bereits zitierte Pierre Leroux hatte das Wort *catholique* verwendet, um eine zu realisierende „wahrhaftige“ Universalität zu beschreiben, sondern auch weitere Sozialisten wie Philippe Buchez verwendeten diese Bezeichnung als Identitätsmarkierung. Es ist bezeichnend, dass Constant Lamennais später wiederholt vorwarf, seine katholische Identität abgelegt zu haben. Er war der Überzeugung, dass der wahre Katholizismus keinesfalls verloren sei, sondern außerhalb der etablierten Kirchenstrukturen realisiert werden müsse. Über „die Zukunft der Religion und der Völker“ schrieb er:

Die katholische Kirche ist die Mutter der großen universalen Gesellschaft [*société*] gewesen, sie hat sie in den Ängsten der vergangenen Jahrhunderte geboren, und das Kind kann inzwischen nicht mehr im Schoß seiner Mutter leben, es benötigt die Luft des Himmels und die Freiheit.

Wenn das Kind alleine voranschreitet, wird die Mutter tot sein, oder sie wird vielmehr schöner und glorreicher in der großen Gesellschaft, ihrer Tochter, wieder aufleben.

Menschen des Volkes, meine Brüder, glaubt es, denn ich, den die Priester so grausam verfolgt haben, ich, den sie verdammt und verflucht haben, ich habe kein Interesse daran, irgendwas zu sagen, um ihnen zu gefallen. Aber kein persönlicher Groll wird mich jemals davon abhalten zu sagen, was ich für wahr halte: dies ist, dass ihr nur durch die Religion gerettet werdet, und dass

---

<sup>1025</sup> Constant, *Bible*, 49f.

<sup>1026</sup> Constant, *Larmes*, 92f.

<sup>1027</sup> Constant, *Bible*, 51f.

ihr die Prinzipien dieser Religion einzig im Katholizismus finden werdet; aber wisst wohl, dass der Katholizismus sich gewandelt hat, und dass er in den Nationalgeist Frankreichs übergegangen ist und in die Lehren der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit.<sup>1028</sup>

Diese messianischen Vorstellungen zeichnen sich durch eine historische Doppelbewegung aus, die einerseits einen großen Schwerpunkt auf Fortschritt und Zukunft legt, andererseits eine von neokatholischen Arbeiten geprägte traditionalistische Komponente besitzt. Constant griff bereits in seinen ersten Publikationen das historische Narrativ einer seit der göttlichen Offenbarung im Kern übermittelten Tradition auf, die einerseits klassische Motive einer *philosophia perennis* oder *prisca theologia* verarbeitet, andererseits die auf die modernen Religionsforschungen reagierenden neokatholischen Argumente. In der *Bible de la liberté* beschrieb Constant eine Tradition von Moses über Henoch, Hermes und Orpheus, Sokrates und Pythagoras, Platon und Aristoteles, Homer und Vergil, die sich im Christentum entfaltet habe: „Das Christentum ist die Frucht aller Meditationen der Weisen des Orients, die in Jesus Christus wieder aufleben.“<sup>1029</sup> Wiederholt betonte Constant die Einheit aller Religion, die alle denselben Gott, den „Gott des Universums“ anbeteten. Juden, Christen und Muslime ruft Christus zur Einheit auf: „Errichtet in euren Moscheen einen Altar, und legt auf diesen Altar die Bibel, und über die Bibel das Evangelium, und über das Evangelium den Koran: ihr werdet die Dreieinigkeit verstehen.“<sup>1030</sup> Diese religiöse Einheit proklamiert Constant nicht nur für die abrahamitischen und für die griechisch-römischen Religionen, sondern auch – und hier zeigt sich der Einfluss rezenterer religionshistorischer Diskurse – für die Religionen „Indiens“. Schon bald werde diese religiöse Einheit endlich verwirklicht werden, der Tempel Jerusalems glorreicher als je zuvor wiedererrichtet werden:

Indessen wird die Poesie des Orients, in ihren magischen Erinnerungen, [Jéhova] noch Brama und Jupiter nennen. Indien wird unseren entzückten Gefilden die wundersamen Fabeln des Wischnou lehren, und wir werden auf der noch blutenden Stirn unseres geliebten Christus die dreifache Perlenkrone der mystischen Trimourti anbringen. Die gereinigte Venus wird, unter dem Schleier Marias, von dann an nicht mehr ihren Adonis beweinen [...].<sup>1031</sup>

Gottes Offenbarung sei den Menschen allgegenwärtig, da der Prozess der ewigen Schöpfung unmittelbar mit demjenigen der Offenbarung verbunden sei: „[...] wenn wir die Emanationen Gottes sind, die von seinem Licht geformten Dämpfe, in denen er seine Strahlen widerspiegelt, dann kann

---

<sup>1028</sup> Constant, *Doctrines*, 76f.

<sup>1029</sup> Constant, *Bible*, 88.

<sup>1030</sup> Ebd., 98.

<sup>1031</sup> Ebd., 93. In der Übersetzung wurden diese in der kontemporären französischen Literatur vorkommenden, generell aber sehr uneinheitlichen Schreibweisen der Eigennamen beibehalten.

Gott nicht erschaffen, ohne sich zu offenbaren.<sup>1032</sup> In seinem fortwährenden Schöpfungsprozess offenbare sich Gott also jedem einzelnen seiner Geschöpfe, auch wenn sich dies nicht jedem zeige. Manche seien befähigter, diese Strahlen besser zu erkennen, und würden zu Gesetzgebern, inspirierten Menschen, Heiligen und Propheten werden:

Die von Göttlichkeit erfüllten Worte, die diese Menschen der Elite [hommes d'élite] fallen lassen, während sie über die Erde schreiten, werden mit Sorge von den Generationen aufgesammelt und mit Respekt in den Büchern aufbewahrt, die der Vulgäre verehrt, ohne sie zu verstehen, und die man für ihn *heilige Bücher* nennt. Dies sind die Bücher des Moses, des Salomon und der anderen Propheten, gesammelt und neugestaltet von Esdras, also das, was wir *die Bibel* nennen, *das Zend-Avesta* des Zoroaster, *das I Ging [les King]* des Konfuzius, *die Veden* der Brahmanen und *der Koran* Mohammeds; dies sind weiterhin die bewundernswerten Evangelien mit den Schriften der Apostel, die ihre Erklärung sind, und die erhabene *Apokalypse* des Johannes.<sup>1033</sup>

Constant argumentierte also auf der Grundlage eines katholischen Traditionalismus außerhalb der Sphäre des etablierten Katholizismus. Zwar bediente er sich der Waffen, die die Neo-Katholiken zur Verteidigung des Katholizismus geschmiedet hatten, richtete sie jedoch gegen die Kirche selbst. Indem er der katholischen Kirche und ihrem Klerus vorwarf, außerhalb der tradierten Offenbarung zu stehen, vollzog er also eine ähnliche Wende wie Lamennais es getan hatte. Im Gegensatz zu ihm begründete er seine eigene Identität jedoch dezidiert auf einem revolutionären Kommunismus. Er griff dabei das Argument der Romantiker auf, dass es vor allem der Künstler sei, der zur Entschlüsselung der göttlichen Wahrheiten befähigt ist. Die Bibel, so Constant, sei in „Figuren“, „Symbolen“ und „Bildern“ verfasst und könne nur mit Hilfe der Apokalypse des Johannes entschlüsselt werden, die selbst ein „prächtiges Gedicht nach orientalischer Art“ sei. Sie sei das Buch, das die „ewige Offenbarung“ enthalte, das „Evangelium in all seiner Reinheit“. Jedoch sei es von den sieben Siegeln verschlossen, den Lastern der Menschheit.<sup>1034</sup> Das Evangelium sei in der Anfangszeit des Christentums geschrieben worden, als die Lehre des gekreuzigten Meisters noch verboten gewesen sei, weswegen man es mit „Parabeln und Allegorien“ habe verschlüsseln müssen: Daher stammten die biblischen Wundergeschichten, in denen Jesus der Held sei, deren wahrer Sinn den meisten Menschen aber verborgen sei. Nur „Auserwählte“, *élus*, könnten diesen wahren Sinn verstehen.<sup>1035</sup> Da diese verborgene tradierte Lehre der „Auserwählten“ in Allegorien geschrieben sei, sei es heute vor allem der *Poet*, der sie durchdringen

---

<sup>1032</sup> Constant, *Doctrines*, 9f.

<sup>1033</sup> Ebd., 10f.

<sup>1034</sup> Ebd., 65f.

<sup>1035</sup> Ebd., 60.

könne – schließlich sei Christus selbst ein Poet gewesen sei und die Apokalypse ein Gedicht.<sup>1036</sup> Dem Poeten oder Künstler misst Constant also eine herausragende Stellung bei, die ihn zur Entschlüsselung der wahren christlichen Lehre befähige.<sup>1037</sup>

Diesen Gedanken war Constants im Umfeld der *petits romantiques* mit ihren romantisch-sozialistischen Ideen begegnet. Sie lassen sich konkret in der Lektüre des *Spiridion* nachweisen. Darin stellt Alexis bereits früh fest, dass „alles poetische Gefühl“ in ihm „mit dem religiösen Gefühl“ verbunden sei und überreicht seinem Schüler Angel einige Schriften über die wahre Lehre, deren Inhalt er von einem „höheren Geist“ erhalten hatte und hinter einem „Schleier der Poesie“ verborgen sind.<sup>1038</sup> Häufig beschrieb George Sand den Poeten als *imago Christi*, und sprach seinem Werk eine erlösende Funktion zu.<sup>1039</sup> Seit dem Saint-Simonismus war die avantgardistische, priesterliche Rolle des Künstlers fest im sozialistischen Diskurs verankert gewesen – nicht zuletzt bediente sich Constant in der hier zitierten Passage einer saint-simonistischen Terminologie, als er von *hommes d'élite* sprach.<sup>1040</sup> In der romantischen Literatur der 1830er Jahren war der Glaube an eine Tradition der wahren Religion außerhalb der Kirchen, die ihrer finalen Verkündung durch eine Avantgarde von Künstlern harre, weit verbreitet gewesen. Auch George Sand hat im *Spiridion* das Vorhandensein einer „geheimen“ Religion verkündet die in den verschiedenen Häresien der über die Jahrtausende ihren Ausdruck gefunden habe – wiederholt identifizierte sie diese *religion secrète* mit dem Kommunismus.<sup>1041</sup>

### 6.3. Unter Parias: Der romantisch-sozialistische Kontext

#### 6.3.1. Alphonse Esquiros: Jesus als Revolutionär

Wie eine Kontextualisierung der Schriften von 1841 zeigen kann, waren ihre faszinierenden Inhalte weitaus weniger außergewöhnlich als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Dies soll nun eine Betrachtung des unmittelbaren persönlichen Umfelds zeigen, in dem sich Constant bewegte. Inspiriert von den *Paroles d'un croyant* und ihrem Versprechen der Erlösung aller Unterdrückten und

---

<sup>1036</sup> Ebd., 66.

<sup>1037</sup> Siehe dazu auch Constant, *Bible*, 77-81.

<sup>1038</sup> Sand, „Spiridion“, 308, 414. Vgl. auch die Ausführungen auf 368f., wo die Kunst, besonders die Musik, als göttliche Sprache beschrieben wird.

<sup>1039</sup> Bowman, *Christ*, 267f. Siehe dazu auch Bowman, „George Sand“.

<sup>1040</sup> Manuel, *New World*, 303f., Eine alternative Bezeichnung lautete *hommes généraux*. Vgl. dazu Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 59f.

<sup>1041</sup> Bowman, *Christ*, 264ff.

Geächteten, griff Constant ein in seinem Umfeld gebräuchliches Wort auf, um sich und seine Freunde zu bezeichnen: „Nun gut! ich grüße euch, meine Brüder, die Geächteten, die Parias, die Exkommunizierten, die Verdammten!“<sup>1042</sup> Diese *parias* waren vor allem sein alter Freund Alphonse Esquiros und die sozialistisch-feministische Denkerin Flora Tristan, eine in vielerlei Hinsicht bemerkenswerte Frau. Tristan zählte zu den ersten Autoren, die das Wort *paria* in die europäische Sozialdebatte einführten.<sup>1043</sup> Zuvor findet es sich schon bei Madame de Staël, dann bei Balzac, der Louis Lambert und seinen Freund als Parias bezeichnete.<sup>1044</sup> Victor Hugo nannte in seiner *Légende des siècles* den Satan als „le grand paria“, der endlich seine Erlösung erfahren würde. Seit Auguste Blanqui war das Wort auch im sozialistischen Diskurs in Verwendung, und George Sand sprach häufig davon, dass die durch das Wort Christi erfolgende Erlösung und Rehabilitation die Parias ihre soziale Gleichstellung erfahren würden.<sup>1045</sup> Mit dem Wort *paria* waren also besondere soziale Gedanken verbunden. Eine Analyse der mit Constant befreundeten „Parias“ wird ein Verständnis des Inhalts der Schriften von 1841 ermöglichen und Einblicke in ein sozialistisches Milieu bieten, das den Tendenzen der Zeit mit einer besonderen Radikalität Ausdruck verlieh.

Esquiros war der wohl engste Freund Constants und übte schon alleine wegen seiner Kontakte einen besonderen Einfluss auf ihn aus. Die ideologische Nähe der beiden Freunde zeigt sich schon anhand des *Evangile du peuple*, das Esquiros bereits im Oktober 1840 veröffentlichte, und das aus guten Gründen von der Forschung wiederholt im Zusammenhang mit Constants *Bible de la liberté* behandelt worden ist.<sup>1046</sup> In der Tat lassen sich zahlreiche Parallelen zwischen den Publikationen feststellen. Das *Evangile* wurde am 16. November beschlagnahmt, nachdem es sich bereits gut verkauft hatte. Herausgeber des Buches war Auguste Le Gallois, der später auch Constants *Bible de la liberté* veröffentlichte. Am 30. Januar 1841 musste Esquiros wegen des Buches vor Gericht und wurde zum höchsten Bußgeld von 500 Francs und 8 Monaten Haft im Gefängnis von Sainte-Pélagie verurteilt. Ihm wurde dabei ein hohes Maß an Sympathie zuteil. Schon vor Gericht hatte der Anwalt Esquiros' einen Brief von Lamartine verlesen lassen, in dem er die Sache des Angeklagten verteidigte. Victor Hugo, zu dem Esquiros eine Freundschaft pflegte, versuchte später sogar, seine Freilassung zu erreichen, was dieser jedoch in seinem Selbstbewusstsein als Märtyrer ablehnte. Der gleichzeitig in Sainte-Pélagie inhaftierte Lamennais machte dort seine Bekanntschaft mit Esquiros und bat seine Freunde in Briefen darum, den jungen Häftling durch den Kauf seines Gedichtbandes *Les chants d'un prisonnier* zu

---

<sup>1042</sup> Constant, *Bible*, 80.

<sup>1043</sup> Michaud, „Paria“.

<sup>1044</sup> Balzac, *Louis Lambert*, 14: „Enfin, qui n'a pas obéi par avance aux lois sociales en plaignant, en secourant, en méprisant les parias que l'avarice ou le malheur paternel laissaient sans argent?“

<sup>1045</sup> Bowman, *Christ*, 266.

<sup>1046</sup> Siehe dazu bspw. die rezente Arbeit von Andrews, *Socialism's Muse*. Constant wollte *Assomption de la femme* eigentlich *L'évangile de l'amour* nennen, wovon er allerdings von Le Gallois abgebracht wurde, der sich noch schmerzlich an den Prozess um das *Evangile du peuple* erinnerte. Siehe Constant, *Assomption*, 1.



unterstützen.<sup>1047</sup> Diese prominente Solidarität ist angesichts des radikalen Inhalts des *Évangile du peuple* sehr vielsagend, da sie eindeutig zeigt, wie repräsentativ Esquiros' christlich-sozialistisches Gedankengut für den damaligen sozialreformerischen Diskurs war.

Esquiros stellte Jesus Christus, wie Lamennais es zuvor getan hatte und Constant es wenig später tat, als ein „Kind des Volkes“ dar, als einen „demokratischen Revolutionär“, der die Unterdrückten von den Reichen, Königen und schlechten Priestern befreien wollte. Jesus Christus habe keine Unterwürfigkeit gepredigt, sondern die Notwendigkeit zur Revolution. Die wahren Christen, so Esquiros, müssen sich der revolutionären „großen Bewegung der *humanité*“ anschließen, die nichts anderes sei als die kollektive Gestalt Christi.<sup>1048</sup> Das Königreich Gottes werde somit auf Erden realisiert werden und ewig bestehen, in Form einer Gesellschaft der Liebe, der Einheit und der Gerechtigkeit (*une société d'amour, d'unité, de justice*): „Jesus Christus ist gekommen, um das Paradies auf Erden zu erproben.“<sup>1049</sup> Das Motiv der *humanité* nimmt bei Esquiros einen zentralen Stellenwert ein und lässt den Einfluss Pierre Leroux' erkennen, dessen Werk *De l'humanité* kurz zuvor erschienen war.<sup>1050</sup> Jesus Christus habe gezeigt, dass „die Opferung des individuellen Egoismus im Interesse der *humanité*“ die „erste Voraussetzung jedes wahren Revolutionärs“ sei. Jesus habe sich als „Repräsentant der *humanité*“ gegeben.<sup>1051</sup>

All dies beweise, dass Jesu Lehre „ganz und gar demokratisch“ gewesen sei und deswegen gerade beim niedersten Volk, bei den Sklaven, Armen, Zöllnern, Sünderinnen, Prostituierten Anklang gefunden habe, bei den Prassern und Leprakranken. Gerade mit diesen „Parias“ der Gesellschaft habe sich Jesus umgeben und sich mit ihnen verbunden, um sie durch seine Liebe und Barmherzigkeit zu rehabilitieren. An ihnen vollführe die „demokratische Lehre“ Jesu ihr großes „soziales Werk“: „Bettler, Strolche, Sansculotten, Bohémiens und Prostituierte, Verdammte der Gesellschaft“, „Häretiker und Revolutionäre, Proletarier und Parias, Arme und Sklaven“. Heute, schreibt Esquiros, wäre Christus deswegen für verrückt erklärt und von der Sittenpolizei vor ein Tribunal gezerrt worden.<sup>1052</sup> Es ist deutlich, dass Esquiros bei diesen Vorstellungen an die rezenten Publikationen Lamennais' anknüpfte. Dessen *Affaires du Rome*, *Paroles d'un croyant* und *Livre du peuple* nannte Esquiros in einem im Oktober 1841 im *Charivari* erschienenen Artikel über den Aufenthalt in Sainte-Pélagie und schreibt,

---

<sup>1047</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 35-38 und 171f. In Forgues (Hg.), *Correspondance inédite*, 358 und 360 erwähnt Lamennais Esquiros sehr positiv und bittet darum, ihm durch den Kauf des Buches die Zahlung des Bußgeldes zu ermöglichen. Dem Einfluss, den Lamennais auf Esquiros ausübte, verleiht dieser in *Les chants d'un prisonnier*, 107 und 142 und in „Mémoires III“, passim auch explizit Ausdruck.

<sup>1048</sup> Esquiros, *Évangile*, 35-38.

<sup>1049</sup> Ebd., 27f.

<sup>1050</sup> Vergleiche hierzu Linden, *Alphonse Esquiros*, 168 und Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 184f.

<sup>1051</sup> Esquiros, *Évangile*, 47f.

<sup>1052</sup> Ebd., 49-67. Dieses Motiv des *Christus insanit* war in der romantischen Literatur der 1830er Jahre weit verbreitet.

dass er außer der Bibel „nichts Schöneres auf der Welt“ kenne.<sup>1053</sup> Folglich bediente sich Esquiros einer eschatologischen Fortschrittsrhetorik: „Das Königreich Gottes, oder anders gesagt, die neue Gesellschaft wird auf der Welt durch das große Gesetz des Fortschritts [la grande loi du progrès] verwirklicht.“<sup>1054</sup> Am Ende dieser Entwicklung stehe der *christianisme socialiste* oder *christianisme révolutionnaire*, den es durch eine „universale Revolution“ zu verwirklichen gelte, und der das gesamte Volk zum Christus (*peuple-Christ*), ja zum mit Gott identischen Volk (*peuple-Dieu*) werden lasse.<sup>1055</sup>

Esquiros betrachtete das Christentum vor allem als eine soziale Kraft, die zur Verwirklichung einer künftigen Gesellschaft führen würde. Ein besonderes Augenmerk legte er dabei auf die Rolle der Frauen. Das Thema wurde von ihm immer wieder behandelt, vor allem aber in drei kurzen Bänden, die zwischen 1840 und 1842 veröffentlicht wurden: *Les vierges folles*, *Les vierges martyres* und *Les vierges sages*.<sup>1056</sup> Wie er selbst schrieb, wollte Esquiros darin der Frau durch „die drei Stadien ihres modernen Schicksals folgen, dem Proletariat, der Prostitution und der Ehe.“<sup>1057</sup> Er konzentriert sich dabei auf die armen und unterprivilegierten Schichten der Bevölkerung. Seine Schilderungen basieren zu großen Teilen auf damals verfügbaren Statistiken und offiziellen Berichten, aber auch auf eigenen Untersuchungen.<sup>1058</sup> Die gegenwärtig vorherrschenden Ungleichheiten, die Schwäche der Frauen und selbst ihre „charakterlichen Mängel“ erklärte Esquiros durch das von ihnen ertragene Leid, das als Vorbereitung eines Prozesses der graduellen Reinigung diene, die eine universale und natürliche Bewegung widerspiegelt. Dieser historische Fortschritt beginnt im Stadium der Barbarei und endet in einer voll entwickelten und gerechten Gesellschaft der Zukunft.<sup>1059</sup> Die soziale Erlösung der Frau geht also mit dem Fortschritt der gesamten Gesellschaft einher. Diese offensichtlich von den Lehren Fouriers und seiner Anhänger geprägten Ideen drehen sich vor allem um die Lage der Prostituierten, deren Leid in besonderem Maße für die Missstände der Gesellschaft einerseits, aber auch für ihre künftige Erlösung andererseits stehen. Prostituierte sind in den Augen Esquiros' die ausgenutzten Opfer von Armut und Ignoranz. Löscht man diese Ursachen aus, wird auch die Prostitution verschwinden.

Die wohlwollende Schilderung von Prostituierten ist eines der Hauptthemen der kontemporären romantischen Literatur und findet sich in den Schriften von Balzac, Victor Hugo, George Sand und

---

<sup>1053</sup> Esquiros, „Mémoires III“.

<sup>1054</sup> Esquiros, *Evangile*, 150.

<sup>1055</sup> Ebd., 177 und 345f. Siehe auch Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 191.

<sup>1056</sup> Siehe hierzu ausführlich Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 65-101.

<sup>1057</sup> Esquiros, *Les vierges martyres*, 1.

<sup>1058</sup> Esquiros zählte zu den wenigen sozialistischen Autoren, die tatsächlich eigene „Feldforschungen“ betrieben haben. Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 77 listet die von Esquiros verwendeten Quellen auf. Vergleiche dazu Chevalier, *Classes laborieuses*, 156.

<sup>1059</sup> Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 66.

vielen anderen.<sup>1060</sup> Neben den zwischen 1842 und 1843 erstmals im Feuilleton des *Journal des débats* erschienenen berühmten *Mystères de Paris* von Eugène Sue war die Trilogie Esquiros' eine der ersten literarischen Behandlungen der Leiden des Volkes von Paris.<sup>1061</sup> Sie hatte es vor allem zum Ziel, die öffentliche Indifferenz, Verachtung und Abscheu durch seine sozialen Schriften in Bewusstsein und den Wunsch nach Änderung umzuwandeln. Esquiros unterteilte die Frauen in verschiedene Kategorien, die alle auf ihre Weise Opfer der Gesellschaft geworden seien. In Anlehnung an *De l'esclavage moderne* sprach Esquiros wiederholt vom „modernen Sklaventum“, das es zu überwinden gelte.<sup>1062</sup> In deutlicher Anlehnung an Fourier, betrachtete Esquiros sogar die Ehe, so wie sie momentan bestehe, als eine Form von Sklaventum. Für die „Bourgeoisie“ habe die Ehe den Charakter eines kommerziellen Handels, bei dem die Frau die Rolle als Opfer ihrer männlichen Ausbeuter einnehmen müsse.<sup>1063</sup>

Mit Lamennais teilte Esquiros nicht nur den sprachlichen Stil, sondern auch den dezidiert religiösen Charakter seiner Vorstellungen. Er wich dabei auf sehr ähnliche Weise wie Constant vom orthodoxen christlichen Glauben ab: Nicht nur wies er die Idee zurück, dass Adam vor Eva erschaffen wurde, sondern er lehnte es auch ab, dass die Frau den Sündenfall zu verschulden hatte. Die Schmerzen der Geburt seien keine Strafe, sondern ein Ausdruck des notwendigen Leids der Frau: „Die Frau leidet, aber sie versteht sich und sie glorifiziert sich im Leid: dort ist der Fortschritt.“<sup>1064</sup> Esquiros erblickte in der Frau eine Christus-ähnliche Figur, die durch ihr Leid den graduellen Fortschritt der Gesellschaft herbeiführt.<sup>1065</sup> Auch die Jungfrau Maria und Maria Magdalena nehmen bei Esquiros eine zentrale Stellung ein. Letztere steht sinnbildlich für die erlöste Prostituierte, für die schwache, durch Christus geläuterte Sünderin.<sup>1066</sup> Im *Evangile du peuple* rief Esquiros die „weiblichen Parias“ (*femmes parias*), die zur Sünde gezwungenen Frauen dazu auf, sich Christus zuzuwenden, der sie reinigen und erlösen werde. „Geht also zu Christus, arme Samariterinnen der modernen Zeit, ihr weiblichen Parias, ihr Sünderinnen, die ihr Geliebte habt, all ihr Frauen, die die ganze Welt unterdrückt und zugrunde richtet, geht zu Christus und er wird euch wieder aufrichten, und er wird euch reinigen [...]“<sup>1067</sup>

Die Parallelen zu den Schriften Constants liegen auf der Hand: der revolutionäre Charakter der Lehre Jesu Christi, die soteriologische Rolle der leidenden Frau und der durch ihr Leid herbeigeführte graduelle Fortschritt der Menschheit, der zu einer vollkommenen Gesellschaft, zur Regeneration der

---

<sup>1060</sup> Ebd., 68.

<sup>1061</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 181; Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 70f. und Evans, *Le roman social*, 113f.

<sup>1062</sup> Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 72f. und 82f. Lamennais wird in Esquiros, *Les vierges folles*, 110f. auch ausführlich zitiert.

<sup>1063</sup> Vergleiche Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 84f., wo der Einfluss der fourieristischen Lehren allerdings nicht thematisiert wird.

<sup>1064</sup> Esquiros, *Les vierges sages*, 35f. Siehe hierzu Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 87f.

<sup>1065</sup> Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 95

<sup>1066</sup> Ebd., 89.

<sup>1067</sup> Esquiros, *Evangile*, 129f.

Menschheit und zum Paradies auf Erden führen werde. Auch die priesterliche, göttlich inspirierte Funktion des Künstlers wird in den Publikationen Esquiros' immer wieder unterstrichen. Der Umstand, dass Esquiros weitaus besser vernetzt war als Constant und darüber hinaus sehr viel mehr publizierte, ermöglicht einen tieferen Einblick in das intellektuelle Umfeld der Männer. Dieser bestätigt die herausragende Rolle Lamennais' sowie der Romantik. In den Kreisen der *petits romantiques* wurden die unterschiedlichsten sozialistischen Theorien diskutiert, die seit Beginn der 1830er Jahre eine zunehmend religiöse Prägung erfahren hatten. Das *Evangile du peuple* ist ein besonders eindrückliches und aufsehenerregendes Beispiel für diese religiöse, dezidiert christliche Prägung. Auch wenn Constants *Bible de la liberté* den größten Skandal verursachte, waren die darin enthaltenen Ideen keineswegs neu. Ein weiterer Blick in das Netzwerk der Sozialreformer um Constant unterstreicht diese Einschätzung.

### 6.3.2. Flora Tristan: Der weibliche Messias

In *Les belles femmes de Paris* findet sich ein wohl von Constant angefertigtes Portrait von der berühmtesten der hier vorgestellten „Parias“, Flora Tristan (1803-1844). Constant hatte die Bekanntschaft mit dieser außergewöhnlichen Frau Ende 1837 in einem der literarischen Salons gemacht, in dem er dank Esquiros verkehrte. Flore-Célestine-Thérèse-Henriette Tristan Moscoso wurde in Paris als Tochter des adligen Peruaners Mariano de Tristan und der Französin Thérèse Lainé geboren.<sup>1068</sup> Ihr Vater war Oberst in der Armee des spanischen Königs gewesen und hatte seine Frau in Spanien kennengelernt, wo sie den Unruhen der Revolution entgehen wollte. Nach dem frühen Tod des Vaters, im Jahr 1807 oder 1808, durchlebte Flora Tristan zusammen mit ihrer Mutter und ihrem Bruder, der im Alter von 10 Jahren verstarb, eine schwere Kindheit.<sup>1069</sup> Im Alter von 17 Jahren arbeitete sie als Koloristin im Atelier des Malers und Lithographen André Chazal (1796-1860), den sie am 3. Februar 1821 im Alter von 18 Jahren heiratete. Das Paar zeugte insgesamt drei Kinder: Alexander, der im Alter von 8 Jahren starb, Ernest und Aline, die künftige Mutter des Malers Paul Gauguin (1848-1903).<sup>1070</sup> Schon früh kam es zu heftigen Spannungen, und die Ehe sollte auf katastrophale Weise scheitern. Tristan warf ihrem Ehemann vor, jähzornig und gewalttätig gewesen zu sein, sogar mehrmals versucht zu haben, sie zur Prostitution zu zwingen. Nach einem Aufenthalt in England und mehreren Reisen trennte sich Tristan im Jahr 1828 räumlich von Chazal und führte, wie sie selbst sagte,

---

<sup>1068</sup> Es finden sich auch die Schreibweisen Laine und Lesnay. Auch für den vollen Name Floras finden sich zahlreiche verschiedene Schreibweisen – die hier verwendete richtet sich nach ihren eigenen Publikationen.

<sup>1069</sup> Das Standardwerk über das Leben Tristans ist immer noch Puech, *Flora Tristan*, hier 3-10. Vergleiche auch die autobiographischen Schilderungen in Tristan, *Pérégrinations d'une paria*, Bd. 1, XXXV-XLVII.

<sup>1070</sup> Gauguin konnte seine Großmutter aufgrund ihres frühen Todes nur aus zweiter Hand beschreiben. Sie sei eine sehr schöne, lustige und erhabene Frau gewesen, laut Proudhon ein Genie. Ihre sozialistische Vergangenheit nahm der Enkel eher als Kuriosum wahr. Siehe Gauguin, *Avant*, 133.

ab dann ein Leben als „Paria“.<sup>1071</sup> Von 1833 bis 1834 reiste sie nach Peru, in der Hoffnung, das Erbe ihres Vaters bei ihrer dortigen reichen und politisch einflussreichen Familie zu beanspruchen. Aufgrund der damals heimlichen Heirat ihrer Eltern wurde ihr das Erbe allerdings verweigert.<sup>1072</sup> Ihre Memoiren dieser Reise, die sie nachhaltig prägte, wurden 1838 in zwei Bänden als *Pérégrinations d'une Paria* veröffentlicht.<sup>1073</sup>

Der Streit mit Chazal dauerte indessen an und drehte sich zunehmend um die junge Aline. In einem Brief hatte diese ihrer Mutter angedeutet, von Chazal missbraucht worden zu sein, woraufhin die Situation eskalierte. Nachdem die Sache vor Gericht gegangen war, feuerte Chazal am 10. September 1838 aus einer Pistole auf offener Straße einen Schuss auf Tristan ab. Die Kugel traf sie unter der linken Schulter und blieb unterhalb der Brust stecken. Nur knapp entging Tristan dem Tod, auch weil Chazal die zweite Pistole, die er dabei hatte, nicht mehr abfeuerte. Er wurde von einem Gericht zu 20 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Flora Tristan war ab diesem Zeitpunkt frei und konnte auch ihre Kinder den Namen Tristan tragen lassen.<sup>1074</sup> Sie hatte nun die Möglichkeit, sich ganz ihren politischen Aktivitäten zu widmen, reiste 1839 in die englischen Industriestädte und verarbeitete ihre Erfahrungen in *Promenades dans Londres* (1840). Nach der Publikation ihrer programmatischen Schrift *Union ouvrière* im Juni 1843 reiste sie ab Ende des Jahres bis Ende 1844 durch ganz Frankreich, um Vorträge zu halten. In Bordeaux starb sie am 14. November 1844 an Typhus, in der Obhut des saint-simonistischen Ehepaars Charles und Elisa Lemonnier.<sup>1075</sup>

Die Beziehung zwischen Tristan und Constant schien sehr freundschaftlich gewesen zu sein, auch wenn Tristan in ihren edierten privaten Dokumenten so gut wie keinen Bezug auf ihn nahm.<sup>1076</sup> Ein Briefwechsel zwischen Tristan und Constant vom 3. März 1844 belegt jedoch deutlich den intimen Charakter des Verhältnisses: Tristan beginnt den in liebevollem Ton verfassten Brief mit „Lieber Sohn“ und unterzeichnet ihn mit „Ihre Mutter“.<sup>1077</sup> Sicherlich übte Tristan einen maßgeblichen Einfluss auf

---

<sup>1071</sup> Puech, *Flora Tristan*, 10-20.

<sup>1072</sup> Ebd., 45-64.

<sup>1073</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 34 behauptet, dass Constant sie zum Verfassen dieser Memoiren ermutigt habe, wofür sich allerdings nur ein unklarer Hinweis in Tristan, *Méphis*, Bd. 2, 42 findet. Vgl. Puech, *Flora Tristan*, 83ff.

<sup>1074</sup> Puech, *Flora Tristan*, 78-98.

<sup>1075</sup> Ebd., 272-290 mit Reaktionen auf ihren Tod.

<sup>1076</sup> In ihren Publikationen erwähnt sie Constant gar nicht, in ihren bekannten Tagebüchern (1843-1844) nur am Rande und recht unpersönlich. Siehe Tristan, *Le tour de France*, 16f., wo Constants „Egoismus“ erwähnt wird, und 21, wo nur von „diesem Abbé Constant“ die Rede ist. In der später noch eingehender besprochenen Broschüre *Le Gallois, Mystères galans*, 97 schreibt ein sarkastischer Autor (womöglich Baudelaire), dass Tristan bei der Frage nach Constant „gelacht und mit mir über etwas anderes geredet“ habe.

<sup>1077</sup> Michaud, *Flora Tristan*, 235f. Dort wird auch auf die Diffamierungen in den *Mystères galans* Bezug genommen, die in den Augen Tristans zwar eine gute Werbung, aber auch ein „abscheulicher Skandal“ seien. Es ist weiterhin erwähnenswert, dass Constant und Adèle Allenbach sich ebenfalls als „kleiner Vater“ und „kleine Tochter“ bezeichnet hatten: Constant, *Assomption*, XIV und Constant, *Harmonies*, 138.

die Gedanken Constants aus,<sup>1078</sup> schien den Rat des Abbé jedoch umgekehrt in „spirituellen Fragen“ berücksichtigt zu haben.<sup>1079</sup> Es ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, dass es zu keinem amourösen Verhältnis zwischen den beiden kam.<sup>1080</sup> Tristans stark autobiographisch geprägter Roman *Méphis* (1838) scheint die platonische Freundschaft zwischen ihr und Constant zu bestätigen.<sup>1081</sup> Die dortige Protagonistin Maréquita ist niemand anderes als Tristan selbst, was schon daran deutlich wird, dass der Name ihres bösen Ehemannes d’Hazcal lautet, ein Anagramm von Chazal. Im Roman wird ausführlich die Freundschaft Maréquitas zum philosophisch versierten Maler Albert thematisiert, in dem Paul Chacornac aus guten Gründen Constant erkannt hat.<sup>1082</sup> Sollte es sich dabei tatsächlich um Constant handeln, so beteuerte Tristan zu diesem Zeitpunkt den unschuldigen Charakter der Beziehung, auch wenn es zu bedenken gilt, dass der Roman lediglich den Stand der Dinge von 1838 wiedergibt.<sup>1083</sup> Constant gab im Jahr 1846 ein posthumes Werk von seiner verstorbenen Freundin unter dem Titel *L’émancipation de la femme ou le Testament de la Paria* heraus. Es ist bis heute umstritten, in welchem Maße die Autorschaft dieser Publikation Tristan oder Constant zugeschrieben werden kann.<sup>1084</sup> Auch wenn Constant behauptete, lediglich die Ideen seiner Freundin wiederzugeben, stammen die religiös geprägte Sprache des Buches sowie mehrere Passagen sicherlich aus seiner Feder.<sup>1085</sup> Sicher ist letztendlich, dass Constant und Tristan einen bedeutenden gegenseitigen Einfluss

---

<sup>1078</sup> Zum maßgeblichen Einfluss Tristans auf Constant, siehe dessen Reaktion auf einen ihrer frühen Ratschläge in Constant, *Larmes*, 211: „Cette grandeur d’une femme humilia mon orgueil : je sentis que je devais croire en elle, je l’écoutai comme si elle eût été ma mère, et ce fut cette confiance qui commença à rendre la paix à mon cœur et à me ramener vers Dieu.“

<sup>1079</sup> In Constant, *Doctrines*, 28-31 ist einer dieser Ratschläge abgedruckt. Auch wenn der Name Tristans nicht fällt, ist es offensichtlich, dass es in der Passage um den Konflikt mit ihrem Mann ging. Der Ratschlag Constants, auf die Kraft bedingungsloser Liebe zu vertrauen, war angesichts der dramatischen Entwicklung zwischen dem Ehepaar allerdings nicht sonderlich förderlich.

<sup>1080</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 33 bestritt dies entschieden und überzeugte damit nachfolgende Autoren. Schon in Maillard, *Femme émancipée*, 128f. findet sich jedoch eine sarkastische Anspielung auf die „anzügliche“ Schilderung Tristans in *Les belles femmes*, deren Autorschaft Maillard Constant zuschreibt. Siehe auch Grogan, *Flora Tristan*, 193f. Immerhin endete der oben zitierte Brief Tristans mit den zweideutigen Worten: „Adieu, ich begehre Sie und erwarte Sie ungeduldig.“ Siehe Michaud, *Flora Tristan*, 236: „Adieu, je vous désire et vous attends impatient.“ Die Formulierung impliziert allerdings nicht zwingend ein sexuelles Begehren.

<sup>1081</sup> Hierüber ausführlich Puech, *Flora Tristan*, 402-413. Trotz dieser realen Elemente findet sich in *Méphis* aber auch viel Fiktion, weswegen der Roman nicht unkritisch als Autobiographie gelesen werden sollte.

<sup>1082</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 35, vgl. Puech, *Flora Tristan*, 395.

<sup>1083</sup> Tristan, *Méphis*, Bd. 2, 41f. betont, dass die „ehrliche Affektion“ Alberts „rein von allen Interessen“ gewesen sei. Er sei stets ohne Geld, verlange aber keine Unterstützung von ihr, sondern nur Inspiration für Bilder und Lieder, die er dann verkaufen könne – was im Übrigen ein weiterer Hinweis dafür ist, dass es sich tatsächlich um Constant handelt. Auf 118f. heißt es vielsagend über Albert: „L’homme capable d’être l’ami d’une jeune femme, sans chercher à devenir son amant, est sans nul doute d’une nature supérieure.“

<sup>1084</sup> Puech, *Flora Tristan*, 414 und 491 spricht die Autorschaft komplett Constant zu. Unkritisch setzt sich mit dieser Frage Chacornac, *Eliphas Lévi*, 88 auseinander, später auch McIntosh, *Eliphas Lévi*, 88, vgl. Mercier, *Eliphas Lévi*, 38, Rahm, *Flora Tristan*, 230-241 und Wilkinson, *Dream*, 22, wo die Frage als unbeantwortbar gilt, bzw. gar nicht erst gestellt wird. Maillard, *Femme émancipée*, 136-139 vermutete bereits eine Mischung aus den Ideen beider, siehe dazu auch Grogan, *Flora Tristan*, 193. Diese Einschätzung ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit als korrekt. In Michaud, *Flora Tristan*, 236 findet sich im Übrigen in der Korrespondenz Tristans eine Andeutung, dass sie die Ideen des Buches tatsächlich mit Constant diskutiert hatte.

<sup>1085</sup> Die genauen Inhalte werden im folgenden Kapitel eingehender besprochen werden.

aufeinander ausübten, wobei Constant nach seinem Austritt aus dem Seminar sicherlich stärker von seiner neuen Bekanntschaft beeindruckt worden ist als umgekehrt.

Der feministische Sozialismus Tristans ist schon wegen seiner Eigenwilligkeit interessant. Zu Recht wurde von der Forschung darauf hingewiesen, dass Tristan nicht einfach eine Saint-Simonistin, Fourieristin oder eine Anhängerin Robert Owens gewesen ist, auch wenn alle diese Lehren für sie von zentraler Bedeutung waren.<sup>1086</sup> Ihre erste Veröffentlichung, eine Broschüre mit dem Titel *Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères* (1835), zeugt bereits von der starken feministischen sowie religiösen Prägung ihres Sozialismus – was ein Beleg dafür ist, dass sie nicht durch Constant auf derartige Gedanken gekommen ist. Entschieden wandte sie sich gegen „Egoismus“ und „Individualismus“, bediente sich einer christlichen Sprache und näherte sich somit den kontemporären sozialistischen Strömungen an.<sup>1087</sup> Zu dieser Zeit begeisterte sie sich für den Fourierismus und nahm im Zuge der Veröffentlichung ihrer Broschüre Kontakt zu Charles Fourier persönlich auf. Dort bat sie auch um einen Kontakt zu Victor Considerant.<sup>1088</sup> In einem Brief an die fourieristische Zeitschrift *La Phalange* demonstrierte Tristan jedoch direkt ihre eigenständigen Gedankengänge. Zwar lobte sie das Potential der fourieristischen Ideen, kritisierte aber ihre unnötige Fragmentiertheit, Kompliziertheit und den Mangel an ihrer methodischen, praktischen Umsetzung.<sup>1089</sup> Considerant druckte den Brief in ganzer Länge ab und kommentierte ihn ausführlich.<sup>1090</sup> Auch wenn Tristans Einstellung dem Fourierismus gegenüber immer kritischer wurde, blieb sie mit Considerant befreundet.<sup>1091</sup> In *Union ouvrière* wurden Considerant und seine Schule auch deutlich gelobt, vor allem aufgrund ihrer Forderung nach dem Recht auf Arbeit, dem *droit au travail* und der *organisation au travail*.<sup>1092</sup> Wichtige Auszüge aus diesem Buch wurden im März 1843 in der *Phalange* veröffentlicht, und nach Tristans Tod veröffentlichte Considerant einen Nachruf in der zu diesem Zeitpunkt wichtigsten fourieristischen Zeitschrift, der *Démocratie pacifique*.<sup>1093</sup>

---

<sup>1086</sup> Puech, *Flora Tristan* zusammenfassend 296f. Eine detaillierte Analyse findet sich auf 293-435. Puech betont dabei stets den eigenständigen Charakter von Tristans Denken, was grundsätzlich sicher richtig ist, oftmals aber die offensichtlichen Einflüsse zu sehr in den Hintergrund treten lässt. Siehe für eine rezente Analyse auch Grogan, *Flora Tristan*, bes. 97-201.

<sup>1087</sup> Tristan, *Nécessité*, 25f.

<sup>1088</sup> Puech, *Flora Tristan*, 69f.

<sup>1089</sup> „La science de M. Fourier est, dites-vous, une *vérité*, (je ne reconnais moi que des *vérités* relatives, et non absolues). Le caractère de la *vérité* est de frapper par sa clarté les yeux des tous ; je vous avoue, monsieur, que beaucoup de personnes, du nombre desquelles je fais partie, trouvent que la science de M. Fourier est très obscure.“ Considerant antwortete mit großem Respekt auf diese offene Kritik und schrieb, dass er den Brief ausgewählt habe, da er am ausgewogensten die Kritik am Fourierismus darlege: Considerant, „*Dernières explications*“, passim.

<sup>1090</sup> Puech, *Flora Tristan*, 77f. und 314ff.

<sup>1091</sup> Siehe hierzu Beecher, *Victor Considerant*, 156-159 und Puech, *Flora Tristan*, 316f.

<sup>1092</sup> Tristan, *Union ouvrière*, 38f.

<sup>1093</sup> *La démocratie pacifique*, 18. November 1844.

Gegenüber den Saint-Simonisten war Tristan reservierter, schon wegen einer gewissen Antipathie gegenüber ihrem einstigen Anführer, Prosper Enfantin.<sup>1094</sup> In ihrer *Union ouvrière* warf sie Enfantin vor, die saint-simonistische Schule für immer vernichtet zu haben, auch wenn ihm das große Verdienst zugekommen sei, die Grundlage der saint-simonistischen Lehre verwirklicht zu haben, die „Rehabilitation und Heiligkeit der manuellen Arbeit“. Ihr Urteil relativierte Tristan allerdings später angesichts der rezenten Publikationen Enfantins.<sup>1095</sup> Den Saint-Simonismus lobte sie wiederholt aufgrund seines Versuchs der „Rehabilitation der Arbeit und der Frauen“, kritisierte aber seine praktische Untätigkeit insbesondere hinsichtlich der weiblichen Emanzipation. Auch griff sie mit großer Heftigkeit den autoritären und elitären Charakter der saint-simonistischen Kirche an, die eben jene Prinzipien der „Autorität und des Gehorsams“ wieder aufrichten wolle, die das Übel der katholischen Kirche seien.<sup>1096</sup> Anhand des Vorworts von *Pérégrinations d'une Paria* lässt sich erahnen, dass auch in diesem Fall ein anfänglicher Enthusiasmus einer wachsenden Kritik wich.<sup>1097</sup>

Tristan teilte mit anderen Sozialisten ihre uneingeschränkte Verehrung für die Künstler. Für sie war der Künstler ein göttlicher Bote, ein spiritualistischer Philosoph.<sup>1098</sup> Wie Tristan in einem Artikel in *L'Artiste* schrieb – ein wichtiges Journal, an dem auch Alphonse Esquiros mitarbeitete –,<sup>1099</sup> waren es Künstler, die die gesamte Philosophie ihrer Epoche, die gesamte Göttlichkeit der Schöpfung auszudrücken vermögen.<sup>1100</sup> Ein Kapitel in *Méphis*, wo der Protagonistin von einer Freundin vorgeworfen wird, die Künstler wie „Halbgötter“ zu betrachten, beginnt mit einem Epigraph Victor Considerants, der die Künstler überschwänglich lobt und ihnen eine prophetische Rolle zuspricht. Das Zitat stammt aus dem 1834 erschienenen ersten Band von Considerants Hauptwerk *Destinée sociale*.<sup>1101</sup> Später heißt es in *Méphis*:

---

<sup>1094</sup> Puech, *Flora Tristan*, 138 und 311-314.

<sup>1095</sup> Tristan, *Union ouvrière*, 31 und 37ff.

<sup>1096</sup> Vergleiche hierzu Puech, *Flora Tristan*, 384.

<sup>1097</sup> Tristan, *Pérégrinations d'une paria*, Bd. 1, XIXff. Hier nimmt Tristan mehrmals direkten Bezug auf die Schriften Saint-Simons. Wahrscheinlich waren es die oft stark von Saint-Simons eigenen Schriften abweichenden Lehren der Saint-Simonisten, die Tristan kritisierte. Hierfür spricht auch ihr Vorwurf an Enfantin.

<sup>1098</sup> Puech, *Flora Tristan*, 394-416, hier 394.

<sup>1099</sup> *L'Artiste* war nicht dezidiert republikanisch oder demokratisch, sondern wollte die Kunst und ihre Mission definieren. Die Zeitschrift erschien erstmals im Februar 1831 und bestand bis 1904 fort. Alle Schulen der Zeit waren in ihr vertreten. Sie wurde seit den letzten Tagen der Julimonarchie von Arsène Houssaye, dann von Théophile Gautier geleitet. Siehe dazu Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 826-829. In der Zeitschrift veröffentlichte auch der bekannte Okkultist Stanislas de Guaita im Jahr 1886 seine erste Publikation, einen Artikel mit dem Titel „Au seuil du mystère“.

Alle Schulen der Zeit waren dort vertreten.

<sup>1100</sup> Tristan, „De l'art et de l'artiste“, passim.

<sup>1101</sup> Tristan, *Méphis*, Bd. 1, 35: „Artistes, artistes, à vous! A vous, peuple léger et brillant! A vous, hommes d'imagination, de cœur et de poésie!... / Dites, artistes, dites, poètes, ne sentez-vous pas la destinée de l'homme?“ Dies stammt aus Considerant, *Destinée sociale*, Bd. 1, 499-504. Siehe dazu Beecher, *Victor Considerant*, 124-144.



In meinen Augen sind die Künste die Kommunikationen der Menschen mit Gott; die Künste sind die Religion in ihrer Gesamtheit; – der Prophet, der Poet, der Bildhauer, der Maler, der Musiker sind ihre Priester! ihre Meisterwerke, die Offenbarung! Für mich bedeutet Religion *Lehre*. – Verbannt seien die Priester, die das Volk mit dem einzigen Ziel versammeln, ihnen leere Worte anzudrehen: Kunst um der Kunst willen zu machen, das heißt, den Schöpfer und die Schöpfung zu trennen, das heißt, darauf zu verzichten, die Wunder Gottes nachzunahmen, denen man sich nur durch die harmonischen Beziehungen des Nützlichen und Schönen anzunähern weiß.<sup>1102</sup>

Mit *Méphis* wollte Tristan sicherlich keinen Unterhaltungsroman veröffentlichen, sondern eine Lehre verbreiten. Schon der Untertitel des Romans, *le prolétaire*, zeigt seine dezidiert soziale Ausrichtung. Diese ist mit einem bereits angeklungenen Antiklerikalismus verbunden, dem Tristan immer wieder Ausdruck verleiht. In einem letzten Brief an Albert schreibt die Protagonistin Maréquita, dass die Lehre Christi, das Evangelium, von den Priestern seit achtzehn Jahrhunderten pervertiert worden sei: „Sie verdrehen den Sinn der Evangelien und aus den Worten der Freiheit, der Barmherzigkeit und der Liebe gehen das Sklaventum, der Egoismus und die abscheulichen Rangstufen hervor. Aber hin und wieder erschallt die großartige Stimme des Proletariers.“<sup>1103</sup> Eine große Eruption stehe bevor, die die „Myriaden der Parias und der Proletarier“ herbeirufen werde:

Oh Albert! es findet sich in den Schriften dieses Kind des Volkes [Méphis] die Zusammenfassung aller Zeiten, die Erklärung aller Symbole. Das Evangelium ist darin klar wie der Tau des Himmels, das gesamte Denken des Christus wird von seinen Schleiern befreit. Es ist dies endlich ein neues Gesetz, ein Gesetz der Liebe und der Einheit, berufen um jedweden Streit unter den Menschen zu beenden. Aber ebenso wie dasjenige des Christus, von dem es die Konsequenz ist, wird es seine Triumphe nur durch das Blut seiner Märtyrer erlangen.<sup>1104</sup>

Tristan war der festen Überzeugung, dass die Verwirklichung dieser wahren Religion der Liebe und der Einheit unmittelbar bevorstehe. Im Vorwort der *Pérégrinations* heißt es, „[d]ie Religion des Fortschritts wird ihre Märtyrer haben“, die sich schon jetzt formierten. „Die Herrschaft Gottes naht: wir treten in eine Ära der Wahrheit ein; nichts von dem, was den Fortschritt behindert, wird bestehen können [...]“<sup>1105</sup> In ihrer Fortschrittshetorik bedient sich Tristan eines saint-simonistischen und fourieristischen Vokabulars, das den graduellen Fortschritt, die von der Vorhersehung geleitete progressive Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hervorhebt.<sup>1106</sup> Tristan bemängelt aber, dass es im gegenwärtigen Stadium noch gravierende Missstände gebe, die sich im schieren Vorhandensein

---

<sup>1102</sup> Tristan, *Méphis*, Bd. 1, 171. Hervorhebung im Original.

<sup>1103</sup> Ebd., Bd. 2, 119f.

<sup>1104</sup> Ebd., 120.

<sup>1105</sup> Tristan, *Pérégrinations d'une paria*, Bd. 1, XXXIII.

<sup>1106</sup> Ebd., XIII-XIX. Hier wird wiederholt auf Saint-Simon verwiesen. Vgl. auch Tristan, *Union ouvrière*, 98.

der „Parias“ und des „Sklaventums“ nicht nur der Schwarzen in Amerika, sondern auch der Frauen äußerte – eine klare Parallele zu den Schriften von Alphonse Esquiros. Die Rufe nach Gleichheit der Geschlechter würden immer noch von zu Wenigen gehört.<sup>1107</sup> An dieser Stelle wird Tristans besondere Affinität zum Fourierismus verständlich, hatte Fourier doch selbst in der *Théorie des quatre mouvements* die Emanzipation der Frauen mit dem Fortschritt der Gesellschaft eng verschränkt. Sein berühmt gewordenes Zitat druckte sie in der Ankündigung von *Emancipation de la femme* ab:

Der soziale Fortschritt und der Übergang von einer Periode zur anderen erfolgt auf Grund der Fortschritte in der Befreiung der Frau, und der Niedergang der Gesellschaftsordnung wird durch die Abnahme der Freiheit für die Frau bewirkt. ... Zusammenfassend, *die Erweiterung der Privilegien der Frauen ist die allgemeine Grundlage allen sozialen Fortschritts*.<sup>1108</sup>

Tristan ging mit ihrem Feminismus jedoch weit über die Ideen Fouriers hinaus. Die Emanzipation der Frau würde nicht nur den gesellschaftlichen Fortschritt einleiten, sondern die emanzipierte Frau würde selbst eine messianische Funktion erfüllen. Diese Vorstellung von einem *femme-messie* war von den Saint-Simonisten bereits auf prominente Weise verbreitet worden. Tristan kritisierte an den saint-simonistischen „Emanzipationsbestrebungen“ jedoch ihre Abstraktheit und Tatenlosigkeit. Sie wollte nicht einfach abwarten oder auf der Suche nach dem weiblichen Messias in orientalische Länder reisen, sondern die Gesellschaft im Hier und Jetzt zum Handeln aufrufen. Nach der Verwirklichung des „neuen Gesetzes“, schrieb sie in *Méphis*, würde die Frau nicht mehr die passive Rolle der Selbstverleugnung und des Gehorsams spielen, die ihr die „romanische Interpretation des Evangeliums“ zugeschrieben habe. Ihr käme die „Mission“ zu, „den Mann zu inspirieren, seine Seele aus den fruchtlosen Anschauungen der Welt emporzuheben, ihn durch die Beständigkeit ihrer Bemühungen dazu zu verpflichten, sich in die Lage zu versetzen, große Dinge zu vollbringen.“ Denn die Frau „reflektiert das göttliche Licht“, sie besitzt einen überlegenen Grad an „Intuition“, die „Stimme Gottes, die in uns vibriert“.<sup>1109</sup> Die Frau der Zukunft würde also, aufgrund ihrer überlegenen Beziehung zu Gott, aufgrund ihrer Verkörperung der „Liebe“, den Mann und somit die gesamte Gesellschaft zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden führen.<sup>1110</sup> Hier zeigt sich, dass Tristan trotz ihrer Verdammung der erzwungenen weiblichen Passivität noch dem zeitgenössischen Denken folgte: Die

---

<sup>1107</sup> Tristan, *Pérégrinations d'une paria*, Bd. 1, XXIII-XXX.

<sup>1108</sup> Tristan, *Union ouvrière*, Ankündigung zu Beginn. Das Zitat stammt aus Fourier, *Theorie*, 190.

<sup>1109</sup> Tristan, *Méphis*, Bd. 2, 43.

<sup>1110</sup> Vergleiche hierzu Puech, *Flora Tristan*, 355ff. Die Tochter Maréquitas wird in *Méphis* als dieser künftige weibliche Messias beschrieben – interessanter Weise wird sie am Schluss des Romans unter die Obhut Alberts gestellt.

Frau ist intuitiv, sensibel, liebevoll – ihre Aufgabe ist es vor allem, den Mann zu inspirieren und ihm den richtigen Weg zu weisen.<sup>1111</sup>

Tristan betonte, dass die in *Méphis* sowie in den *Pérégrinations* angekündigte Herrschaft Gottes im Diesseits realisiert werden müsse. Dieses Bestreben, das Paradies auf Erden zu errichten und nicht auf das Jenseits zu hoffen, war im Einklang mit den Ideen anderer Sozialisten sowie mit denjenigen von Esquiros und Constant. Ähnlich wie letzterer, übte sie scharfe Kritik am etablierten Katholizismus und rief nach der Verwirklichung des von der Kirche unterdrückten „wahren Katholizismus“. Der Kirche warf sie vor, den „allergrößten Egoismus“ zu erzeugen, indem er die Menschen von der Welt und ihrem menschlichen Umfeld loslöse. Dies tue er nur deswegen, um alle Zuwendungen auf die Kirche zu richten und das Volk an sich zu binden.<sup>1112</sup> In *Méphis* wird diese Ansicht bekräftigt, indem es heißt, dass die „schlechten Priester“ Hass verbreiten und die Menschen im Namen der Kirche unterjochen.<sup>1113</sup> Ein Aufruf an den französischen Klerus in *Union ouvrière* zeigt indes, dass Tristan zwischen diesen „schlechten Priestern“ und dem wahren Charakter der katholischen Kirche unterschied: Immerhin bedeute das Wort „katholische Kirche“ nichts anderes als *association universelle* und das Wort „Kommunion“ drücke *fraternité universelle* aus. Im Namen der *Union ouvrière* rief Tristan den Klerus auf, diese „demokratischen“ Werte, für die Christus und die Apostel gekämpft haben, zu verwirklichen und sich an das Volk, nicht an die Reichen zu richten. *L’union en l’humanité, la fraternité en l’humanité et l’égalité entre tous et toutes* – nur durch die Predigt dieser Werte, der *unité*, würden sie „wahrhaftig die *Priester des Volkes* sein“.<sup>1114</sup> Es bedürfe der Realisierung dieses „wahren Katholizismus“, der Aufklärung der Unterdrückten, deren Blick auf das Diesseits gerichtet und von der Kirche gelöst werden müsse.<sup>1115</sup> Es überrascht wenig, dass Tristan in diesem Zusammenhang auch auf Lamennais verweist, der in *Union ouvrière* zu denjenigen gezählt wird, die „der heiligen Sache“ dienen. Ebenso wenig überrascht es, dass auch Pierre Leroux genannt wird.<sup>1116</sup> Ein weiterer wichtiger Einfluss auf Tristans religiös-sozialistische Vorstellungen war Philippe Buchez, dessen Zeitschrift *L’Atelier* die Publikationen Tristans diskutierte, und mit dem sie auch in direktem Kontakt stand.<sup>1117</sup>

---

<sup>1111</sup> Diese in der romantischen Literatur häufig vertretene Vorstellung findet sich auch bei Esquiros. Siehe dazu Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 91.

<sup>1112</sup> Tristan, *Pérégrinations d'une paria*, Bd. 1, XLV.

<sup>1113</sup> Tristan, *Méphis*, Bd. 2, 103ff. Die Priester werden hier in der Gestalt des bösen Xavier verkörpert, der übrigens in Eugène Sues *Juif errant* (1844-1845) wieder auftaucht.

<sup>1114</sup> Tristan, *Union ouvrière*, 83ff.

<sup>1115</sup> Puech, *Flora Tristan*, 379f. zögert, Tristan als antikatholisch zu bezeichnen – sicherlich sei sie antiklerikal. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, jedoch steht außer Frage, dass Tristan sich nicht als „antikatholisch“ betrachtete, sondern den „wahren Katholizismus“ als durch die „schlechten Priester“ korrumpiert wahrnahm.

<sup>1116</sup> Tristan, *Union ouvrière*, 39 und 116.

<sup>1117</sup> Siehe hierzu Puech, *Flora Tristan*, 379.

Die Betrachtung der Ideen Esquiros' und Tristans haben deutlich vor Augen geführt, dass zentrale Ideen aus Constants revolutionären Schriften von 1841 in einem sozialistisch-feministischen, künstlerisch geprägten Umfeld diskutiert worden sind, das dem gescheiterten Kleriker nach seinem Fortgang von Saint-Sulpice eine entscheidende Prägung verlieh: der revolutionäre Charakter der christlichen Lehre, die progressive Entwicklung der Menschheit, die Bewahrung der wahren Religion durch eine häretische Tradition, und die regelrechte Vergöttlichung der emanzipierten Frau. Diese Ideen spiegeln auf besonders eindrückliche Weise die Ansichten eines romantisch-sozialistischen Milieus aus Bohémiens und jungen Sozialreformern wider, das sich in der zweiten Hälfte der 1830er Jahre ausgestaltet hatte. Sicherlich zählen die Ideen der „Parias“ um Constant zu den radikalsten Produktionen, die dieses Milieu hervorgebracht hat. Gerade aus diesem Grunde zeigen sie besonders deutlich die Charakteristika eines sozialistischen Diskurses auf, der sich in den 1840er Jahren formierte und ausdifferenzierte. Die Betrachtung eines weiteren wichtigen Ideengebers des Abbé Constant wird dies weiterhin verdeutlichen.

### 6.3.3. Simon Ganneau: Der große Androgyn

Um einen der wunderlichsten Aspekte in Constants Denken zu verstehen, denjenigen der Androgynität, bedarf es der Betrachtung eines weiteren „Paria“ aus dem unmittelbaren Umfeld Constants. Es handelt sich um Simon Ganneau (ca. 1805-1851), einen der wohl außergewöhnlichsten Sozialisten und Religionsstifter aller Zeiten.<sup>1118</sup> Unter dem Namen „Mapah“, eine Kombination aus *mater* und *pater* oder *maman* und *papa*,<sup>1119</sup> rief Ganneau im Jahr 1838 die Religion des *evadaïsme* aus, deren Ära am 15. August 1838, also an Mariä Himmelfahrt beginnen werde.<sup>1120</sup> Der Name des Mapah versinnbildlichte ebenso wie der Name seiner Religion die Vorstellung von einem androgynen Zustand, den die Menschheit durch ihre bevorstehende Perfektionierung annehmen werde. Der *Ami de la religion* schwankte zwischen Neugier und Fassungslosigkeit, als er am 17. Juli 1838 von der Gründung der Religion berichtete, die das Ende der katholischen Kirche und ihrer Dogmen verkündete: „Achje! die Saint-Simonisten und der *Globe* haben das gleiche deklariert, und sie haben sich bald selbst beendet.“ Die Redaktion zog es vor, die Lehre voller „Blasphemie und Absurditäten“ nicht wiederzugeben, da sie sonst „vor Scham erröten würde“ angesichts der „skandalösen Verirrung der

---

<sup>1118</sup> Ganneau wurde wohl 1805 oder 1806 geboren. Dies geht aus einem Flugblatt vom 15. August 1838 hervor, in dem Ganneau sein Alter von 33 Jahren nennt. Siehe dazu Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 852 und vgl. die *Annales de philosophie chrétienne* vom Februar 1852, wo das Todesalter Ganneaus mit 45 Jahren angegeben wird. Kontemporäre Beobachter schrieben seinen Namen oft Gannot oder Gannau – seine engsten Anhänger schrieben ihn jedoch Ganneau.

<sup>1119</sup> Yriarte, *Célébrités*, 94: „[...] les deux premières syllabes des mots latins *pater* et *mater* ; l'*h* est pour la forme, et cette désinence originale donne à ce titre je ne sais quelle tournure indienne.“

<sup>1120</sup> Es finden sich auch die Schreibweisen *evadisme* und *evadamisme*.

Imagination“.<sup>1121</sup> Dass Ganneau mit seiner Religion eine große Anzahl an Zeitgenossen regelrecht begeistern konnte, konnte diese klerikale Warnung nicht verhindern. Dementsprechend behielten die Kirchenoberen stets ein skeptisches Auge auf das Geschehen rund um Ganneau.<sup>1122</sup> Als er im Alter von nur 45 Jahren in großer Armut starb, vermeldeten sogar Bonnettys *Annales de philosophie chrétienne*, den „Tod des Schöpfers einer neuen Religion“, „eines der exzentrischsten Menschen unserer Zeit“.<sup>1123</sup> Tatsächlich scheint es, als seien selbst die kritischsten Zeitzeugen von der Person Ganneaus gefesselt gewesen.

Louis Reybaud ließ seinen Antihelden Jérôme Paturot, den langhaarigen Poeten auf der Suche nach einer sozialen Position, auch den Mapah besuchen. Nachdem er zusammen mit seiner Frau Malvina die Saint-Simonisten verlassen hatte, sich den Neo-Katholiken angeschlossen hatte, der Kirche Châtel's und dem Templer-Orden Fabré-Palaprats beigetreten war, erlebten die beiden eine bisher unübertroffene Erleuchtung, als sie Ganneau besuchten.

Seit den schönen Tagen des indischen Symbolismus und der griechischen Mythologie hatte man nichts wahrhaftiger Hieroglyphisches, Kabbalistisches und Hermetisches gekannt. Ja, Monsieur, der Mapa [sic] hat in meinem Geist mehr Spuren hinterlassen als alle Reformatoren zusammen, Saint-Simon und Monsieur Gustave Drouineau nicht ausgenommen.<sup>1124</sup>

Es ist erstaunlich, wie gut es Reybaud gelungen zu sein scheint, den perfekten Stereotyp eines sozialistischen Sinnsuchers der 1830er Jahre zu karikieren. Die Entwicklung Jérômes und seiner Frau – die auf den beigefügten Karikaturen übrigens eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit mit Flora Tristan besitzt – deckt quasi das gesamte Spektrum sozialreformerischer Bewegungen ab, deren logischer Höhepunkt die Gestalt des Mapah war. Ganneau, zu dessen Anhängern auch Constant (kurzhaarig) und sein Freund Esquiros (langhaarig) zählten, galt vielen als Sinnbild des extravaganten, „mystischen“ Sozialismus – oder eines *illuminisme républicain*, wie es bei Daniel Stern heißt.<sup>1125</sup> Noch in seiner *Histoire de la magie* (1860) erinnerte sich Constant ausführlich an den Besuch, den er zusammen mit Esquiros im Mai 1839, kurz vor seinem Fortgang nach Solesmes, dem Mapah abstattete. Esquiros sei eines Morgens bei ihm zu Besuch gekommen und habe ihn fröhlich dazu aufgefordert, zusammen den Mapah aufzusuchen. „Was ist der Mapah?“, erkundigte sich Constant erstaunt. „Ein Gott“, antwortete Esquiros, und die beiden Männer machten sich auf den Weg, nachdem Constants Verwunderung in Neugier umgeschlagen war. In einem „hässlichen, kleinen Atelier“ fanden sie den bärtigen Mann von

---

<sup>1121</sup> *Ami de la religion*, 17. Juli 1838, Bd. 98, 101f.

<sup>1122</sup> Wohl auf Bestreben des Erzbischofs Affre, wurde sogar ein Prozess gegen Ganneau angestrengt, der jedoch ergebnislos blieb. Siehe dazu Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 42 und Yriarte, *Célébrités*, 99.

<sup>1123</sup> *Annales de philosophie chrétienne*, Februar 1852, Bd. 5, 164.

<sup>1124</sup> Reybaud, *Jérôme Paturot*, 20.

<sup>1125</sup> Stern, *Histoire*, Bd. 2, 151. Dort wird Bezug auf einen Anhänger Ganneaus genommen, Joseph Sobrier.

„majestätischer und prophetischer Figur“ vor, gekleidet in einen alten Frauenmantel und umgeben von mehreren bärtigen und ekstatischen Männern sowie einer regungslosen Somnambule.<sup>1126</sup>

Seine Manieren waren brüsk aber sympathisch, seine Eloquenz mitreißend, seine Augen halluzinierend; er sprach mit Nachdruck, ereiferte sich, erhitzte sich, bis weißer Schaum seine Lippen umgab. Jemand hat Lamennais einmal als die Auferstehung von 1793 beschrieben; diese Definition würde besser auf den Mystizismus des Mapah passen [...].<sup>1127</sup>

Constant berichtet, wie Esquiros und er den Mapah eigentlich nur aufgesucht hatten, um sich zu amüsieren, jedoch nachhaltig von ihm beeindruckt waren.

Nachdem wir Ganneau sprechen gehört hatten [...], dachten wir uns, wie schön es wäre, der Welt das letzte Wort der Offenbarung zu verkünden und den Abgrund der Anarchie zu verschließen, indem wir uns wie Curtius hineinstürzten. Dieser Stolz eines Schülers gebar das *Evangile du peuple* und die *Bible de la liberté*, Verrücktheiten, die Esquiros und sein bedauernswerter Freund nur allzu teuer bezahlt haben.<sup>1128</sup>

Die beiden Abenteurer waren nicht die einzigen Zeitgenossen, die den Mapah lediglich zur Belustigung aufgesucht hatten und letztendlich von seiner Erscheinung ergriffen waren. Wie Alexandre Dumas und zahlreiche Zeitzeugen berichten, konnte er eine ganze Schar Anhänger um die einfache Liege (*grabat*) versammeln, auf der er sich in seinem Atelier aufzuhalten pflegte. Dazu zählten der bereits zitierte Théophile Thore, der sozialistische Schriftsteller und Politiker Félix Pyat, der sozialistische Verleger Pierre-Jules Hetzel, der Fourierist Victor Hennequin, der sozialistische Schriftsteller Constant Hilbey, der republikanische Revolutionär Joseph Sobrier, Arsène Houssaye und einige weitere.<sup>1129</sup> Ganneau taucht nicht nur in der Mitgliederliste von Flora Tristans *Union ouvrière* auf,<sup>1130</sup> sondern arbeitete ebenfalls mit Auguste-Pierre Le Gallois zusammen, der zum treuen Verleger von Esquiros und Constant geworden war, nachdem sich Esquiros' früherer Verleger Desessart „par folie mystique“ umgebracht hatte.<sup>1131</sup> Noch 1848 gründeten die vier Männer zusammen Clubs, veranstalteten öffentliche Bankette und gaben Zeitschriften heraus.<sup>1132</sup>

---

<sup>1126</sup> Siehe Abbildung 14, die vom bekannten Lithographen Traviès (1804-1859) angefertigt wurde, der anscheinend selbst zu den Anhängern oder zumindest zu den Sympathisanten des Mapah zählte. Siehe dazu Champfleury, *Vignettes*, 239-243 und die Korrespondenz in Michaud, *Flora Tristan*, 110f.

<sup>1127</sup> Lévi, *Histoire*, 520. Der vorletzte Halbsatz musste frei übersetzt werden. Im Original heißt es: „Quelqu'un a défini l'abbé de Lamennais, quatre-vingt-treize faisant ses pâques [...]“. Dies geht auf ein damals geflügeltes Wort zurück, mit dem Lamennais charakterisiert wurde. Siehe dazu Boutard, *Lamennais*, Bd. 3, 37f.

<sup>1128</sup> Lévi, *Histoire*, 523.

<sup>1129</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 39f. und Yriarte, *Célébrités*, 92.

<sup>1130</sup> Tristan, *Union ouvrière*, 24.

<sup>1131</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 35.

<sup>1132</sup> Ebd., 166. Näheres dazu im folgenden Kapitel.

Die meisten Informationen über Ganneau sind in den Memoiren von Alexandre Dumas sowie in einer Sammlung über die *Célébrités de la rue* des Künstlers Charles Yriarte (1833-1898) überliefert.<sup>1133</sup> Letzterer, seines Zeichens Chefredakteur der *Monde illustré*, war auf seiner Suche nach Material für seine zahlreichen Artikel und Reiseberichte um kein Abenteuer verlegen. So schloss er sich nicht nur den Truppen von Garibaldi an, sondern wagte sich auch an die Liege des Mapah, den er mit der Mischung aus Belustigung und Ehrfurcht beschrieb, die nahezu jeden Bericht über ihn durchzieht: Ganneau sei „einer der schönsten Männer seiner Zeit“ gewesen und habe durch seine asketische Erscheinung und bemerkenswerte Physiognomie „eine gewisse Erhabenheit“ ausgestrahlt, „die seine Göttlichkeit betonte.“<sup>1134</sup> Dumas wiederum beschrieb Ganneau als Mann mit grauen Augen, die mit „mystischem Feuer“ brannten, mit den eindrucksvollen Gesichtszügen eines „Träumers oder *illuminé*“, mit langem Bart und feinen Händen, deren Bewegungen Autorität ausstrahlten. Seine Sprache sei eloquent gewesen, heiß, lebendig, bizarr: „Als Prophet des Elends hat er seine Insignien angenommen; er hatte sich zum Proletarier gemacht, um im Herzen der Proletarier anzukommen; er hatte den Arbeitskittel angelegt, um die Träger der Arbeitskittel zu konvertieren.“<sup>1135</sup>

Dumas beschrieb Ganneau zunächst mit einem scharfen Sarkasmus, zumal er den Mann noch vor seinem Lebenswandel als Spieler und Dandy kennengelernt hatte. Doch während des Verfassens seiner Beschreibung vermochte er laut eigenen Worten diesen Sarkasmus nicht aufrechtzuerhalten: „Ich habe begonnen, mit Spott aus der Spitze meiner Feder zu schreiben, aber ich hatte nicht die Courage zum Spotten; denn inmitten von all dem findet sich eine große Hingabe, eine wirkliche Poesie nobler Gedanken.“ Dumas zeigte sich zutiefst vom Glauben Ganneaus und beeindruckt und kam zu dem Schluss, dass eine Gesellschaft „sehr krank, sehr zerfallen, sehr durcheinandergebracht“ sein müsse, „damit Männer von einer derartigen Intelligenz keine anderen Mittel finden als sich zum Gott zu machen“.<sup>1136</sup> Auch Yriarte betonte, dass er seine Schilderungen nicht ironisch verstanden wissen wollte: bei Ganneau habe es sich um einen „armen Inspirierten“ gehandelt, „den eine aufrichtige Überzeugung antrieb“.<sup>1137</sup> Seine Ideen seien nur im Kontext der „poetischen Begeisterung“ zu verstehen, die nach 1828 Tausende ergriffen habe:

---

<sup>1133</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 30-69 und Yriarte, *Célébrités*, 85-124. Die Schilderungen Dumas' bildeten neben Zeitschriftenartikeln die Grundlage für die Hintergrundinformationen in Yriartes Bericht. Weitere Informationen über Ganneau finden sich in Karr, *Guêpes*, Bd. 2, 12f., Nerval, „Les dieux inconnus“, Texier, *Critiques*, 57ff., Hennequin, *Religion*, 316-322, Erdan, *France*, Bd. 2, 620-626, Champfleury, *Vignettes*, 232-246 und Challamel, *Souvenirs*, 106ff. Die Quellen unterscheiden sich in manchen faktischen Details, sind allerdings weitgehend deckungsgleich, was die Lehren und den Werdegang Ganneaus betrifft.

<sup>1134</sup> Yriarte, *Célébrités*, 98.

<sup>1135</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 40.

<sup>1136</sup> Ebd., 69. In dieser Passage nimmt Dumas unmittelbaren Bezug auf den „Apostel“ des Mapah, den weiter unten behandelten Caillaux.

<sup>1137</sup> Yriarte, *Célébrités*, 87: „[S]’il figure ici entre un homme-orchestre et un monomane, c’est qu’il fut vraiment un homme de la rue et qu’il m’appartient comme tel.“

[S]olcherart war diejenige Fouriers, die für einen Moment zur Religion zu werden drohte; solcherart waren, in einem unterschiedliche Maße, die Lehren von Enfantin, diejenigen von Pierre Leroux, die großmütigen Utopien von Considerant, diejenigen der Saint-Simonisten, deren Assoziation kräftige Wurzeln in unsere Gesellschaft geschlagen hat, die sicherlich nicht mehr austreiben, die aber sicherlich noch genug Saft bewahrt haben, damit unter denjenigen, die Mitglieder der Assoziation gewesen sind, eine Brüderlichkeit besteht, deren Ergebnisse sich auf alle auswirken.<sup>1138</sup>

Hinzu zählte Yriarte zudem noch die Kirche des Abbé Châtel und war sich sicher, dass derjenige, der eines Tages die Geschichte dieser „Götter“ schreiben würde, eines der bemerkenswertesten Bücher aller Zeiten hervorbrächte.<sup>1139</sup> Alexandre Dumas behandelte Ganneau wohlgermerkt im Kontext der Ideen von Lamennais und nannte ihn „einen der exzentrischsten Götter“, die die Zeit zwischen 1831 und 1845 hervorgebracht habe.<sup>1140</sup> Auch Dumas ordnete den Mapah in das Umfeld von Châtel ein, von Saint-Simon, Enfantin und Bazard.<sup>1141</sup> Laut ihm war der Mapah „kein einfacher Gott, sondern ein zusammengesetzter; er hatte etwas von Saint-Simon in sich, etwas von Fourier, etwas von Owen.“<sup>1142</sup> Alphonse Karr hatte für Ganneau und seine Anhänger nur Hohn übrig, während Gérard de Nerval den Tätigkeiten des Mapahs und der anderen „Götter“ – Jean Journet, Enfantin, Chéneau, Mickiewicz und Towianski – mit großer Neugier folgte.<sup>1143</sup> Victor Hennequin berichtete, dass die Leute über das Erscheinungsbild des Mapah gelacht haben, jedoch schnell verstummt seien, als er sich ihnen genähert und sie mit seiner überragenden Intelligenz überwältigt habe.<sup>1144</sup> Champfleury bezeichnete Ganneau als „romantischen Apostel“, den das Umfeld eines Lamennais, eines Leroux und der großen Romantiker hervorgebracht habe.<sup>1145</sup> Für die damaligen Sozialisten sei die religiöse Prägung keineswegs ungewöhnlich gewesen, auch wenn Ganneau als einer der größten Exzentriker gelten könne.<sup>1146</sup> Ähnliches bestätigt auch Arsène Houssaye, der sich in seinen *Confessions* an ihn und die anderen sozialistischen „dieux“ erinnerte, an Enfantin und die Sozialisten, an Châtel und Fourier.<sup>1147</sup>

Von Dumas und Yriarte erfahren wir, dass Ganneau der Sohn eines gut situierten Hutmachers war, der seinem Sohn eine höhere Karriere ermöglichen wollte. Auf der Suche nach einem universellen Wissen beschäftigte Ganneau sich mit klassischen Studien, Naturwissenschaften und Medizin. Die Erbschaft

---

<sup>1138</sup> Ebd., 86f.

<sup>1139</sup> Inwiefern dies auf die vorliegende Arbeit zutrifft, liegt im Ermessen des Lesers.

<sup>1140</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 30: „Les anciens divisaient leurs dieux en *dii majores* et en *dii minores* ; le Mapah était un dieu *minor*. Il n'en était pas moins amusant pour cela.“

<sup>1141</sup> Ebd., 70.

<sup>1142</sup> Ebd., 40.

<sup>1143</sup> Vgl. Karr, *Guêpes*, Bd. 2, 12f. und Nerval, „Les dieux inconnus“.

<sup>1144</sup> Hennequin, *Religion*, 316.

<sup>1145</sup> Champfleury, *Vignettes*, 232

<sup>1146</sup> Ebd., 245f.

<sup>1147</sup> Houssaye, *Confessions*, 163-168.



seines bald verstorbenen Vaters brauchte Ganneau mit dem zügellosen Leben eines Spielers, eines Dandy und Genussmenschen im Nachtleben zwischen der Chaussée d'Antin und Montmartre schnell auf. Er war einer der Stammkunden des Café de Paris, wo Dumas ihn gegen 1830 oder 1831 kennenlernte.<sup>1148</sup> Nachdem er das Glücksspiel mehrmals bis zur Mittellosigkeit getrieben hatte, wurde er zu einem anerkannten Phrenologen, der häufig in seinem Kabinett am Boulevard Bonne-Nouvelle konsultiert wurde.<sup>1149</sup> Anscheinend war es eine dramatische Liebesaffäre, die Ganneaus Leben aus den Fugen geraten ließ. Nach dem tragischen Ende der Beziehung sei er in eine schwere und schmerzhaftes Krankheit verfallen, die ihn „spiritualisiert“ und von sämtlichen diesseitigen Dingen entrückt habe. Fortan habe er durch seine enorme Überzeugungskraft Anhänger um sich scharen können, dank einer „evangelischen Milde, eines Fanatismus und einer grenzenlosen Selbstverleugnung“. Seine „Transfiguration“ sei dadurch komplettiert worden, dass er seinen alten Namen ablegte und sich nur noch „derjenige, der Ganneau war“ (*celui qui fut Ganneau*) nannte.<sup>1150</sup>

In seinem kargen Atelier auf der Ile Saint-Louis empfing der Mapah, meist auf seinem *grabat* liegend, eine größere Anzahl von Neugierigen und enthusiastischen Schülern. Seine Lehre verbreitete er vor allem mündlich sowie durch zahlreiche Flugblätter, die er von „notre grabat apostolique“ erließ. In einer dieser apostolischen Mitteilungen unterrichtete er Papst Gregor XVI. von seiner Ankunft und forderte ihn dazu auf, ihm den päpstlichen Stuhl zu überlassen.<sup>1151</sup> Nerval berichtete, dass der Mapah seine Lehre auch auf Schildern verkündete, deren bizarre Zeichnungen und Beschriftungen er „kabbalistischen Zauberbüchern“ und den Symbolismen der ganzen Welt entliehen habe.<sup>1152</sup> Anhand dieser von Ganneau *plâtras* genannten Flugblätter und Schilder lassen sich weite Teile seiner Lehre rekonstruieren, darüber hinaus können aber auch die verschiedenen Darstellungen seiner Anhänger hinzugezogen werden. Darunter ist auch eine ausführliche Beschreibung in Alexandre Erdans *La France mystique* zu nennen, die Constant – inzwischen bereits als Eliphas Lévi bekannt – auf Anfrage

---

<sup>1148</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 32: „Encore moins que lui, je presentais sa divinité à venir [...]“. Die Lektüre der folgenden Schilderungen von Ganneaus Trickereien ist durchaus empfehlenswert.

<sup>1149</sup> Ebd., 31-38, vgl. Yriarte, *Célébrités*, 88ff. Generell sind die Schilderungen bei Dumas weitaus ausgeschmückter und detailreicher, vor allem aber auch höhnischer. Yriarte schreibt wesentlich kompakter und lässt viel Sympathie für Ganneau erkennen.

<sup>1150</sup> Yriarte, *Célébrités*, 93, vgl. Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 38f. und Hennequin, *Religion*, 318-322.

<sup>1151</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 39, vgl. Yriarte, *Célébrités*, 96f.

<sup>1152</sup> Nerval, „Les dieux inconnus“.

kommuniziert hatte.<sup>1153</sup> Eine Betrachtung dieser Lehre macht deutlich, dass zentrale Ideen in den Schriften Constants von Ganneau inspiriert gewesen sein müssen.<sup>1154</sup>

Die Lehre des Mapah drehte sich im Kern um das Konzept der Androgynität Gottes, des *Grand Evadah*. Ganneau verkündete die unmittelbare Verwirklichung des androgynen himmlischen Zustands auf Erden, in dessen Zuge die Figur Jesu Christi zum Gatten, diejenige Mariens zur Gattin werden würde – eine Vorstellung, die oben bereits bei Constant nachgelesen werden konnte. Die Verschmelzung dieser beiden Manifestationen des Göttlichen werde die männliche christliche Trinität beenden und *l'Androgyne Evadam* herbeiführen, deren weltlicher Papst der Mapah sei. Diese inkarnierte Form des Großen Evadah wurde als überwiegend feminin beschrieben, weswegen sich der Kult des Mapah maßgeblich an der Verehrung von *Marie-Dieu* orientierte. Ähnlich wie die Saint-Simonisten und Fourieristen, lehnte Ganneau entschieden die christliche Verurteilung des Fleisches und der Materie ab: „Die Leidenschaften [...] sind die großen Manifestationen des Evadah, die zwölf großen Tafeln des Gesetzes der Gesetze (Liebe), deren göttlicher Kopf, die göttliche Gattin, die heilige Arche ist.“<sup>1155</sup> Während die alte Welt eine Welt des Sündenfalls und der Verdammnis gewesen sei, werde die neue eine der Verneinung des Falls und der universellen Glorifikation sein.<sup>1156</sup>

Es verwundert nicht, dass diese Theologie zumindest als extravagant wahrgenommen worden ist. Dieser Eindruck wurde noch dadurch verstärkt, dass sich Ganneau zahlreicher Symbole aus den unterschiedlichsten religiösen Traditionen bediente, um seine Religion zu erklären. Dies begründete er damit, dass sich die ursprüngliche göttliche androgyne Einheit über die Jahrhunderte in doppelter, männlich-weiblicher Form entfaltet habe, um letztendlich zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Sämtliche Symbolismen und „Hieroglyphen“ der Welt seien daher der Ausdruck der ursprünglichen göttlichen Religion, deren Endpunkt der *evadaïsme* sein werde.<sup>1157</sup> Dieses an das Konzept der Uroffenbarung angelehnte progressive Geschichtsbild und der daraus resultierende Universalismus ermöglichten es Ganneau, die zahlreichen „kabbalistischen“, „ägyptischen“ und „indischen“ Elemente in seinen Gemälden, Zeichnungen und Texten zu verarbeiten, die bei Zeitgenossen für so viel Staunen

---

<sup>1153</sup> Erdan, *France*, Bd. 2, 620-626. Dort schreibt Constant, dass sich der Mapah durch Exzentrizität und Enthusiasmus ausgezeichnet habe, durch eine *intelligence d'élite* und außergewöhnliche Gaben als Künstler und Poet. Seine symbolischen Schilderungen seien nur durch diejenigen ins Lächerliche gezogen worden, die ihn nicht verstanden haben. Er sei „ein wahrer Meister“ mit gutem und noblem Herz gewesen. Erdan versicherte in seinem Antwortschreiben, dass er dies keinesfalls lächerlich finde und zu einem Freund und Anhänger des Mapah geworden sei, würde er noch leben. Dennoch befand er, dass der Mapah „auf heilige Weise verrückt vor Patriotismus und Humanitarismus“ gewesen sei.

<sup>1154</sup> Die weiteren sekundären Hauptquellen für die Beschreibung der *religion evadienne* sind Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 41-48 und Yriarte, *Célébrités*, 94-97. Siehe außerdem die Korrespondenz mit dem Mapah-Anhänger Caillaux in Champfleury, *Vignettes*, 237ff.

<sup>1155</sup> Siehe hierzu die Auszüge aus den Flugblättern in Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 852.

<sup>1156</sup> Ebd., 855.

<sup>1157</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 42.

sorgten.<sup>1158</sup> Ganneau ging dabei so weit, das indische Symbol des *Lingam* heranzuziehen, um eine vollkommene Vision des Göttlichen zu beschreiben, die sich laut ihm im ursprünglichen „Kult des Lingam“, im „Sabeismus“ und im „Chaldäismus“ geäußert habe.<sup>1159</sup> Es scheint, dass Ganneau der erste europäische Religionsschöpfer gewesen ist, der dieses in der späteren Esoterik allgegenwärtige Motiv im positiven Sinne rezipierte.

Neben den androgynen Vorstellungen und der herausragenden Rolle der Frau war es auch der nationale Messianismus des Mapah, der einen nachhaltigen Einfluss auf Constant ausübte.<sup>1160</sup> Ganneau beschrieb Napoleon als den Messias der Revolution und sein Scheitern bei Waterloo als ein soteriologisches Martyrium. Frankreich sei durch diese Ereignisse zum „Messias der Völker“ geworden, zum *Dieu-Peuple*, das die Aufgabe besitze, eine neue Welt herbeizuführen. Die hierfür zentrale *Liberté* wird vor allem durch Maria verkörpert: „Ich sage es euch wahrhaftig: die Heilige Jungfrau Maria des Himmels, die Heilige Jungfrau Freiheit der Erde, sind die Große Mutter, die Große Paria, die *Eve génésiaque*.“ Durch das Martyrium des französischen Gottesvolkes werde endlich die universelle Rehabilitation geschehen, die Wiedergutmachung des Sündenfalls und die Errichtung einer ewigen Harmonie. Dieses erlösende Leiden Napoleons und des französischen Volkes orientiert sich klar an der von Ballanche vorgegebenen Erlösungslehre, interpretiert diese jedoch auf äußerst eigenwillige Weise um.

Die einzige Monographie, in der diese Ideen näher erläutert werden, stammt vom vordersten Anhänger des Mapah, Charles Caillaux, der seinen Meister eines Abends in der Oper kennengelernt hatte.<sup>1161</sup> 1840 gab Caillaux eine bemerkenswerte Schrift mit dem Titel *Arche de la nouvelle Alliance* durch die finanzielle Unterstützung Hetzels bei Jules Desessart heraus.<sup>1162</sup> Jener war ebenfalls der Verleger von Esquiros, dessen *Evangile du peuple* allerdings aufgrund des „mystischen Selbstmordes“ bei Le Gallois erscheinen musste, der wiederum mit Ganneau zusammenarbeitete. Dumas bezeichnete Caillaux als den „heiligen Johannes des Mapah“,<sup>1163</sup> er selbst nannte sich *apôtre évadien* und in Anlehnung an seinen Meister „derjenige, der Caillaux war“.<sup>1164</sup> 1838 hatte er einen Band mit sozialen Gedichten veröffentlicht, in denen er die Rolle des Künstlers in einer feindseligen, materialistischen

---

<sup>1158</sup> In ebd., 43-47 findet sich eine sehr interessante Interpretation der Religion der Mapah anhand der indischen Konzepte des *Iswara*, *Pracriti*, *Sakti* und *Bidja* (dortige Schreibweisen wurden übernommen). Hierfür wird unter anderem Fabre d'Olivets Arbeit über *De l'état social de l'homme* herangezogen.

<sup>1159</sup> Champfleury, *Vignettes*, 237.

<sup>1160</sup> Für die entsprechenden Auszüge aus Flugblättern und Broschüren, siehe Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 853f.

<sup>1161</sup> Champfleury, *Vignettes*, 237. Caillaux berichtet dort in einem Brief an Champfleury, dass Ganneau ihn darum gebeten habe, einen Strauß Violetten für ihn zu kaufen, da er selbst kein Geld besessen habe. Nachdem Caillaux ihm die Blumen besorgt hatte, überreichte Ganneau sie einer charmanten Frau.

<sup>1162</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 49.

<sup>1163</sup> Ebd., 42.

<sup>1164</sup> Caillaux, *Arche*, 125.

Gesellschaft beschrieb.<sup>1165</sup> 1845 widmete Caillaux zwei lange sozialistische Chansons Gérard de Nerval und Victor Considerant, die von einem Zitat Louis Blancs und einer Passage aus der *Arche* eingeleitet wurden.<sup>1166</sup> Schnell zeigt sich, dass Caillaux einer jener romantischen, sozialistischen Bohémiens war, der enge Beziehungen zum Umkreis von *La France littéraire* pflegte.<sup>1167</sup> Das Buch desjenigen, der Caillaux war, lässt in mancherlei Hinsicht auf die Lehre seines Meisters schließen, muss aber in weiten Teilen als eigenes poetisches Produkt betrachtet werden, das in einem anderen Rahmen eine nähere Betrachtung verdienen würde.<sup>1168</sup>

Wie bereits angedeutet wurde, ordneten die zeitgenössischen Beobachter trotz allen Staunens die Ideen des Mapah und seines Apostels ganz selbstverständlich in einen sozialistischen Kontext ein. Yriarte erkannte in der *Arche* vor allem die Einflüsse von Lamennais und Pierre Leroux.<sup>1169</sup> Champfleury betrachtete die Texte von Ganneau und Caillaux als „Paraphrasen von Lamennais, Quinet, Pierre Leroux, Camille Duteil,<sup>1170</sup> der Iamben und Theogonien Indiens, des alten Ägypten“.<sup>1171</sup> Als klug und verrückt, traurig und komisch zugleich betrachtete der Schriftsteller Edmond Texier (1815-1887), ein Redakteur von Infantins Zeitung *Le Crédit*, die Lehre des Mapah, dessen Forderung nach Gleichberechtigung „radikal logisch“ zu Ende gedacht worden sei.<sup>1172</sup> Tatsächlich kann man die Ideen des Mapah in weiten Teilen als eine konsequent bis ins Extrem gesteigerte Version fourieristischer und saint-simonistischer Ideen sehen. Insbesondere der Einfluss Fouriers wird dabei immer wieder deutlich: Hennequin berichtet, dass der Mapah eine außerordentliche Bewunderung für Fourier gehabt und die Straße, in der jener gestorben war, nur mit abgenommenem Hut passiert habe. Mit glühenden Worten habe er sich an die *phalanstériens* gewandt, die sich um ihn versammelt hatten. Seine Metaphern seien oft trivial und lustig, doch stets machtvoll gewesen. „Nach Art der alten Propheten“ habe er getobt und gepoltert, als er im Jahr 1845 eine bevorstehende Revolution

---

<sup>1165</sup> Caillaux, *Plaine*, viif.: „Il existe pour tout homme qui raisonne une vérité incontestable : c'est qu'aujourd'hui le chant du poète ne peut être qu'un cri de détresse. [...] Nous vivons à une époque où, dans intérêt de l'avenir, tous ceux dont le cœur se trouve froissé par les angles de notre société si matériellement désespérante, doivent se plaindre ouvertement. Je suis un de ceux-là.“

<sup>1166</sup> Die Titel lauten „Les mineurs“ und „Chant des martyrs“.

<sup>1167</sup> Neben den Erinnerungen von Houssaye wird dies weiterhin von Challamel, *Souvenirs*, 106ff. unterstrichen, einem Mitarbeiter an der Zeitschrift.

<sup>1168</sup> Caillaux zerstritt sich im Folgenden mit seinem früheren Meister und beschritt andere Wege. Siehe dazu Nerval, „Les dieux inconnus“ und Champfleury, *Vignettes*, 238. Nach 1851 veröffentlichte er mehrere politische, religiöse und poetische Schriften, die letzte davon erschien 1887 und trug den Titel „Qu'est-ce que l'Antechrist?“.

<sup>1169</sup> Yriarte, *Célébrités*, 101.

<sup>1170</sup> Duteil (1808-1860) war Konservator im ägyptischen Museum des Louvre, Kapitän der Nationalgarde und 1851 im republikanischen Widerstand gegen den Staatsstreich. Er veröffentlichte mehrere Publikationen, die Champfleury's Vermutung verständlich machen, darunter einen *Traité du zodiaque de Dendérah et des planisphères horoscopiques de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte* (1838) und ein *Dictionnaire des hiéroglyphes* (1839).

<sup>1171</sup> Champfleury, *Vignettes*, 245. Hier wird außerdem noch auf Châtel verwiesen.

<sup>1172</sup> Texier, *Critiques*, 58f.

ankündigte, die von den Unterdrückern des Volkes Tag für Tag provoziert werde: „Doch der Leviathan des Volkes wird seinen Schlund öffnen und die Unterdrücker verschlingen... wie eine Rübe.“<sup>1173</sup>

An anderen Sozialisten kritisierte Ganneau wiederholt ihre Untätigkeit. Seiner Auffassung nach müsse man sich aktiv um die Ernährung der Armen kümmern. So schlug er die Gründung einer *Gesellschaft für Kartoffeln* vor, die jene nahrhaften Erdfrüchte kostenlos an Bedürftige verteilen sollte.<sup>1174</sup> Im Februar 1848 veranstaltete Ganneau außerdem eine spektakuläre Speisung der Armen vor dem Rathaus, wo er Brot verteilte und rief: „Brot Gottes, mache dich zum Brot für alle.“<sup>1175</sup> Dieser Aktionismus zeigte sich auch an ganz anderer Stelle, als Ganneau eines Tages in einem Bordell auftauchte und den dort versammelten Damen verkündete, dass sie keine Prostituierten seien, sondern „Protestanten gegen die Privilegien der anständigen Frauen“.<sup>1176</sup> Es wundert nicht, dass diese Szene später mit besonderem Hohn geschildert worden ist, doch tritt in ihr eine Überzeugung zutage, die sich auch bei Esquiros und Constant findet: die Erhöhung, ja Vergöttlichung der Armen, der Unterdrückten, der Ausgestoßenen, der Parias.

Bei allen drei hier behandelten Parias – Constant, Esquiros und Tristan – hinterließ der Mapah einen tief prägenden Eindruck. Letztere schrieb am 6. Juni 1839 von London aus in einem Brief an Traviès, der die hier beigefügten Lithographien anfertigte, dass sich ihre Seele „niemals so wohlig in eine andere Seele eingeschmiegt“ habe wie in diejenige Ganneaus. Seit dem Tag, an dem sie ihn das erste Mal gesehen habe, habe er sie nicht mehr verlassen: „Er schreitet an meiner Seite wie ein strahlender Stern, auf dem mein Blick voller Liebe ruht.“<sup>1177</sup> Neben Ganneaus Mitgliedschaft in Tristans *Union ouvrière* wird an vielen Stellen deutlich, dass Tristans Verständnis der Frau als Messias und Erlöserin der Menschheit stark von seiner Lehre geprägt war. In *L'émancipation de la femme* wird er neben Fourier, Swedenborg und Saint-Simon als einer der sozialistischen „Propheten“ genannt, der die verschiedenen Systeme zu einer „großartigen Orthodoxie“ zusammengefügt habe.<sup>1178</sup>

Der Einfluss Ganneaus ist in den damaligen Schriften von Esquiros und Constant quasi omnipräsent, etwa wenn Esquiros in seinem *Évangile* über die soteriologische Bedeutung von Waterloo schreibt.<sup>1179</sup>

---

<sup>1173</sup> Hennequin, *Religion*, 318. Hervorhebung im Original.

<sup>1174</sup> Ebd., 317.

<sup>1175</sup> Erdan, *France*, Bd. 2, 626.

<sup>1176</sup> Dumas, *Mémoires*, Bd. 8, 41f.

<sup>1177</sup> Michaud, *Flora Tristan*, 110. Tristan gesteht Traviès im Folgenden unter großem seelischem Schmerz, dass sie Ganneau bei ihrem letzten Treffen stark verletzt habe, um Stärke zu zeigen. Sie bedauerte dies sehr und machte sich große Sorgen, bat Traviès aber, nichts von ihrer Korrespondenz zu erzählen.

<sup>1178</sup> Tristan/Constant, *Emancipation*, 113f. Dies muss mit dem Vorbehalt gelesen werden, dass die Einflussnahme Constants auf den Text als sehr tiefgreifend betrachtet werden muss. Ähnliche Aussagen und Hinweise finden sich aber auch in anderen Publikationen, wie etwa in *Méphis*.

<sup>1179</sup> Esquiros, *Évangile*, 300: „Après la grande Passion de la nation crucifiée, trouée au flanc par la lance du cosak, attachée aux pieds, il est resté écrit en caractères rouges sur la croix de Waterloo : *Peuple de France, roi des peuples* !“ Es folgt ein zweiseitiges Chanson über das Ereignis. Daraufhin wird dieses Leid mit dem Leiden Christi

Die generellen Einflüsse auf Constant wurden bereits hervorgehoben: Die Androgynität, die Rolle der Frau, der nationale Messianismus, weiterhin auch die Leugnung des Bösen und des Sündenfalls.<sup>1180</sup> Auch eine besonders kuriose Stelle in der *Bible*, die sich mit dem Symbol des Lingam beschäftigt, wird vor dem Hintergrund der Lehre des Mapah verständlich.<sup>1181</sup> Wie später noch eingehender besprochen wird, hat der Mapah auch bei anderen Sozialisten einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen, vor allem bei Hennequin, Chéneau und Turreil.<sup>1182</sup> Trotz dieser evident herausragenden Rolle Ganneaus wurde sein Einfluss von der späteren Forschung häufig überschätzt. Viatte und Bénichou führten beispielsweise die Ideen Constants quasi vollkommen auf die *religion évadien* zurück.<sup>1183</sup> Die „Théomanie“ Ganneaus war, wie schon die zeitgenössischen Kommentatoren hervorgehoben haben, allerdings kein isolierter Einzelfall, sondern der Ausdruck einer sozialistischen religiösen Bewegung, die in aller Regel von charismatischen Führungspersonlichkeiten getragen wurde.<sup>1184</sup> Die zentralen Ideen Ganneaus finden sich in mehr oder weniger „exzentrischer“ Form bereits bei den Saint-Simonisten, bei den Fourieristen, bei Leroux, Lamennais oder Buchez.

Selbst die feministischen, eschatologischen Androgynitätsvorstellungen des Mapah wurden bereits von Enfantin artikuliert, der sich wiederum von den Ideen Fouriers hatte inspirieren lassen.<sup>1185</sup> Motive der Androgynität waren in den Schriften der Romantiker weit verbreitet und begegnen dem Leser von Balzac und Gautier, aber auch von Jules Michelet.<sup>1186</sup> In sozialistischen Kreisen finden sie sich in Folge der Saint-Simonisten vor allem bei Pierre Leroux und Jean Reynaud.<sup>1187</sup> Wie Naomi J. Andrews anhand eines Vergleichs der Ideen von Leroux, Ganneau, Constant und Turreil gezeigt hat, kann man die sozialistischen Androgynitätsvorstellungen als eine extreme Form der Reaktion gegen Individualismus und Partikularität sehen.<sup>1188</sup> Der Wunsch nach Androgynität kann als radikaler Ausdruck des Bestrebens gesehen werden, die von den Sozialisten und vielen anderen Zeitgenossen als fragmentiert

---

parallelisiert. Siehe dazu auch Linden, *Alphonse Esquiros*, 35ff., 160, Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 175, 188, Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 450ff. und Bowman, „Religion“, 315.

<sup>1180</sup> Siehe bspw. Constant, *Doctrines*, 11, Constant, *Assomption*, 78f., 123 und Constant, *Bible*, 89f.

<sup>1181</sup> Constant, *Bible*, 99: „Que la croix élève son étendard au milieu du croissant, et complète la figure mystique du lingam, par l'unité d'un triple Phallus ; et ce sera l'ancre de l'espérance qui fixera l'arche des nations.“ Das Symbol taucht auch noch in Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 161 auf.

<sup>1182</sup> Vgl. Bowman, *Christ*, 243f. und Bowman, „Lecture politique“.

<sup>1183</sup> Viatte, *Victor Hugo*, 94f. und Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 851-856. Vgl. dazu die differenzierteren Betrachtungen bei Andrews, *Socialism's Muse*, 41f.

<sup>1184</sup> Vgl. hierzu vor allem den klassischen Aufsatz von Bowman, „Lecture politique“, siehe auch Despland, *Emergence*, 320f.

<sup>1185</sup> Siehe dazu Charléty, *Histoire*, 114-120, Beecher, *Fourier*, 409-431 und, generell, Goldstein, „Early Feminist Themes“.

<sup>1186</sup> Siehe hierzu Monneyron, *Androgyne*, passim, Weil, *Androgyne*, 63-142.

<sup>1187</sup> Zum saint-simonistischen Kontext, siehe Grogan, *French Socialism*, 67-154. Ein konziser Vergleich der Ideen Leroux' und Constants findet sich bei Andrews, „La Mère Humanité“.

<sup>1188</sup> Andrews, *Socialism's Muse*, 95-113.

wahrgenommene Gesellschaft zu „rehabilitieren“ und die Perfektionierung der Menschheit voranzutreiben.

Bei aller Extravaganz kann die Lehre Ganneaus also als ein Ausdruck geläufiger sozialreformerischer Ideen gesehen werden. Wie Zeitgenossen bereits festgestellt haben, handelte es sich bei seinen Ansichten um die Ideen der Fourieristen und der Saint-Simonisten, die auf besonders radikale Weise weitergedacht worden sind. Das personale Netzwerk um Ganneau lässt auf das Milieu schließen. In dem diese Radikalität auf besondere Begeisterung gestoßen ist: junge Sozialreformer, künstlerisch tätig oder interessiert, die sich besonders auf die religiösen Aspekte des Sozialismus konzentrierten. Die Angelpunkte der damit verbundenen Publizistik bildeten Jules Desessart, der bis zu seinem Selbstmord als Hauptverleger der Pariser Bohème fungierte, sowie der weitaus unbekanntere Auguste Le Gallois, der bis 1848 mit Esquiros, Constant und Ganneau zusammenarbeitete. Über die Werke von jungen Bohémiens wie Théophile Gautier oder Gérard de Nerval fanden die damit verbundenen Ideen einen nachhaltigen Eingang in die französische Romantik. Als Constant im Jahr 1841 seine radikalen Schriften veröffentlichte, profilierte er sich als einer der radikalsten Vertreter dieses sozialistisch-romantischen Milieus.

#### 6.4. Schlussfolgerungen

Der Abbé Constant kann als Musterbeispiel für einen „romantischen Sozialismus“ gelten. Als junger, künstlerisch veranlagter Kleriker war er nach seinem Austritt aus dem Seminar von jenen *petits romantiques* geprägt worden, die im Cénacle um Nerval und Gautier oder im Umfeld von *La France littéraire* verkehrten. In seinen Schriften von 1841 zeigt sich dieser Einfluss überdeutlich anhand des bemerkenswerten Lucifer-Motivs sowie anhand der herausragenden Stellung, die er dem Künstler als Priester der Zukunft beimaß. Es scheint, als sei in dieser Hinsicht besonders die Lektüre George Sands eine prägende Erfahrung für ihn gewesen, die ihm die Ideen von Pierre Leroux und Lamennais in eindrucklicher literarischer Gestalt vor Augen gehalten hatten. Die dortigen Motive wie dasjenige einer bei Christus beginnenden Tradition häretischer Revolutionärer finden sich fast unverändert in seinen Schriften wieder. Nicht ohne Grund nahmen ihn Zeitgenossen als einen „Schüler“ Lamennais' wahr, wie im folgenden Kapitel noch weiter deutlich werden wird. Doch im Gegensatz zu seinem Vorbild wandte er sich niemals vom Katholizismus ab, sondern vertrat stets den Anspruch, ein dem verkommenen Klerus überlegenes „wahres Christentum“ zu vertreten. Zwar hatte er mit dem klerikalen Lebenswandel gebrochen, doch keinesfalls mit seinem Katholizismus.

Die Schriften seiner Freunde Esquiros, Tristan und Ganneau haben gezeigt, dass sein revolutionäres Verständnis des Christentums, sein soteriologisches Frauenbild, seine erstaunlichen Vorstellungen bezüglich der Androgynität und die vordergründige Bedeutung der Kunst und des Künstlers nicht in einem luftleeren Raum entstanden sind. Sie waren das Resultat einer einzigartigen Atmosphäre, die im internationalen Vergleich ein Alleinstellungsmerkmal des französischen Sozialismus der 1830er und 1840er Jahre war. Ein großer Teil der Extravaganz, die man den Gedanken des Abbé Constant beizumessen geneigt ist, relativiert sich angesichts dieses sozialistisch-romantisch-katholischen Kontextes. Doch fiel Constant schon Zeitgenossen unter seinen sozialistischen Mitstreitern nicht nur wegen seiner ungebremsten Wut und seines ekstatischen Stils auf, sondern weil er am explizitesten und offensivsten eine bemerkenswerte Mischung aus Sozialismus und Neo-Katholizismus vertrat, die es im Folgenden genauer zu betrachten gilt.





Abbildung 9: Constant im Jahre 1836.



Abbildung 10: Adèle Allenbach.



Abbildung 11: Die „Wundertätige Medaille“.



Abbildung 12: Alphonse Esquiros.



Abbildung 13: Flora Tristan.



L'ATELIER DU MAPAH.  
D'après une lithographie de Traviès (vers 1834).

Abbildung 14: Das Atelier des Mapah um das Jahr 1834.

## 7. Constants neo-katholischer Sozialismus: 1842-1845

La charité, c'est le socialisme ; – l'égoïsme, c'est l'individualisme. [...] La charité [...] dit au propriétaire : Tu garderas ta propriété, car, malgré le beau rêve de la communauté des biens, tenté par le christianisme et par la philanthropie, la propriété paraît jusqu'à ce jour la condition *sine quâ non* de toute société [...]. Mais elle lui dit aussi : Tu n'oublieras pas que ta propriété n'est pas seulement instituée pour toi, mais pour l'humanité tout entière [...].<sup>1189</sup>

Alphonse de Lamartine

Constant war bei weitem nicht der einzige Sozialreformer, der seine Ideen auf einer christlichen oder katholischen Identität basierte. Vor allem Philippe Buchez und seine Anhänger haben sich schon früh als „Katholiken“ bezeichnet und sogar enge Beziehungen zu progressiven Katholiken wie Lacordaire gepflegt.<sup>1190</sup> Die Ähnlichkeiten zu Constants Ideen liegen auf der Hand: Buchez verstand die Französische Revolution als die Erfüllung des Evangeliums, die durch eine sukzessive, den menschlichen Fortschritt lenkende göttliche Offenbarung vorbereitet worden ist. Der französischen Nation kam dabei eine messianische Rolle zu.<sup>1191</sup> Die Radikalität der Gedanken Constants zeichnete sich im Vergleich dazu aber nicht zuletzt durch eine betont „kommunistische“ Orientierung aus, die er später selbst hervorhob, als er seinen Standpunkt als *communisme néo-catholique* bezeichnete. Dass sich Constant explizit als „Kommunist“ verstand, markierte auch einen wichtigen Unterschied zu seinen Freunden Esquiros, Tristan und Ganneau.<sup>1192</sup>

Innerhalb des kommunistischen Lagers, dessen religiöse Prägung erst zu Beginn der 1840er Jahre in den Vordergrund rückte, stießen die Ideen Constants auf unterschiedliche Reaktionen und lösten teils

---

<sup>1189</sup> Lamartine, *Voyage en Orient*, Bd. 6, 465.

<sup>1190</sup> Isambert, *Buchez*, bes. 153-164.

<sup>1191</sup> Ebd., 166-195, vgl. Bowman, *Christ*, 196.

<sup>1192</sup> Tristan verwendete oft Begriffe wie *communion*, bezeichnete sich selbst aber als *socialiste*. Constant sah sich dementsprechend auch dazu veranlasst, in *L'émancipation de la femme* darauf hinzuweisen, dass Tristan Kommunistin „auf ihre Art und Weise“ gewesen sei und zentrale kommunistische Ideen geteilt habe. Siehe Tristan/Constant, *Emancipation*, 120. Esquiros wiederum bezeichnete sich als *socialiste, républicain* oder *montagnard*. Die phantasievolleren Titel Ganneaus sind bekannt.

heftige Debatten aus. Lorenz von Stein gab an, dass „die Communisten“ stets die Gemeinschaft mit ihm abgewiesen haben, doch war die Situation weitaus komplexer.<sup>1193</sup> Eine Betrachtung der Diskussionen über seine Publikationen von 1841 wird zeigen, dass sich zu jener Zeit innerhalb des kommunistischen Diskurses eine kontroverse Auseinandersetzung über den Charakter des „wahren Christentums“ verzeichnen lässt. Diese konnte vor allem Etienne Cabet für sich entscheiden, indem er energische Polemiken gegen seine Kontrahenten führte, insbesondere gegen die beiden Abbés Constant und Lamennais.

Nach den Ausgrenzungserfahrungen, die Constants als Resultat dieser Debatten vor allem im Gefängnis erfahren hatte, wandte er sich umso intensiver seiner katholischen Identität zu und suchte Anschluss an progressiv-katholische Kreise. Ein Versuch der Rückkehr in den Schoß der Kirche scheiterte jedoch aufgrund der nächsten skandalträchtigen Publikation, *La mère de Dieu* (1844), deren extravagante Mystik in den Reihen des Klerus einmal mehr für Entsetzen sorgte. Nach dieser doppelten Zurückweisung vonseiten der Kirche unterschied Constant heftiger denn je zwischen dem verkommenen Klerus und der „wahren Kirche“, die es als vollkommene Gesellschaftsordnung der Zukunft zu verwirklichen gelte. In diesem Zuge rezipierte er stärker als zuvor die zentralen Ideen des Neo-Katholizismus und berief sich erstmals mit Begeisterung auf Joseph de Maistre. Diese eigenartige Mischung aus Sozialismus, Neo-Katholizismus und Mystik sorgte schon bei Zeitgenossen für Staunen und soll nun eingehend untersucht werden.

## 7.1. Das „wahre Christentum“ im kommunistischen Diskurs der 1840er Jahre

### 7.1.1. Die Wahrnehmung Constants als „Schüler“ von Lamennais

„Was ist der Abbé Constant?“, frage sich der Autor eines sarkastischen Artikels, der sich in einer Broschüre von 1844 findet. Der „dicke, kleine Abbé“ habe „viel Genie, sagt er, wenig Frömmigkeit, sagen seine Kollegen, und reichlich Hochmut, folgt man all denen, die ihn gekannt haben...“ Ob er tot oder lebendig sei, Kommunist oder Anhänger Guizots, Katholik oder Pantheist, käuflich, schon verkauft oder nicht zu verkaufen, ob er Jungfrau oder Don Juan sei, ein Oger, Heiliger, Teufel oder Engel, oder vielleicht nichts von alledem – der anonyme Autor vermochte es nicht zu sagen. Wenn man den Klerus nach ihm frage, werde behauptet, dass er nicht existiere. Die Republikaner gerieten in Wut und antworteten mit Beleidigungen, und Flora Tristan reagierte nur mit Lachen und spreche von etwas

---

<sup>1193</sup> Stein, *Geschichte*, Bd. 2, 423.

anderem. Der Autor plante, Constant am besten einmal selbst aufzusuchen und in der Hoffnung, dass er gerade nicht zu mürrisch sei, offen und ehrlich zu fragen: „Monsieur, hätten Sie die Liebenswürdigkeit mir zu sagen, was der Abbé Constant ist?“<sup>1194</sup>

Auch wenn der ironische Charakter des Artikels unschwer erkennbar ist, stellt er eine wichtige Quelle dar, da er aus dem unmittelbaren Umfeld Constants stammt: Die Schrift mit dem Titel *Les Mystères galans des théâtres de Paris* wurde von Le Gallois, dem Verleger und Freund Constants, herausgegeben.<sup>1195</sup> Es handelt sich um die erste Publikation, an der Charles Baudelaire mitwirkte, und es ist gut möglich, dass der Bericht aus seiner Feder stammte. Angesichts dieser Nähe zu den engsten Freunden und Bekannten Constants verwundert es nicht, dass der Autor erstaunlich gut informiert war, auch wenn er den Abbé allem Anschein nach persönlich gar nicht oder nur flüchtig kannte. Seine große Faszination über die seiner Meinung nach einzigartige Erscheinung Constants zeigt, wie extravagant dessen Ideen auch auf das Umfeld seiner Freunde gewirkt haben. Der Artikel wurde von diesen keineswegs als durchweg negativ wahrgenommen: Flora Tristan betrachtete ihn zwar als „fürchterlichen Skandal“ – aber auch als „gute Reklame“.<sup>1196</sup>

Abseits der süffisanten Ratlosigkeit des Autors der *Mystères galans* waren sich die meisten Zeitgenossen durchaus in zweierlei Aspekten einig: Dass Constant Kommunist war, und dass er ein „Schüler“ von Lamennais war. Erstaunlicher Weise hat die Forschung diesen eigentlich offensichtlichen Zusammenhang bisher nicht hergestellt oder zumindest nicht eingehend thematisiert. Christopher Johnson machte beispielsweise „die jüdisch-christliche Tradition des Millenarismus“ als Quelle des „spiritualistischen Kommunismus“ von Constant aus, ohne in seiner Studie Lamennais auch nur zu erwähnen.<sup>1197</sup> Auch bei Paul Chacornac wird Lamennais lediglich im Zusammenhang mit Constants Haftstrafe erwähnt.<sup>1198</sup>

Dabei stellten etliche zeitgenössischen Kommentatoren die große Nähe zwischen den Gedanken Constants und Lamennais' fest. Bekanntlich wies bereits der Staatsanwalt Partarrieu-Lafosse vor Gericht darauf hin, dass Constant ein Anhänger der Lamennais-Schule gewesen sei. Diese Wahrnehmung findet sich auch in den aufgebrachten Reaktionen der Presse, die auf den Prozess um die *Bible de la liberté* folgten. Der im zweiten Teil dieser Arbeit bereits behandelte Artikel von Louis de Carné über die *Publications démocrates et communistes* von Lamennais, Constant, Proudhon und Blanc

---

<sup>1194</sup> Le Gallois, *Mystères galans*, 89f., 97.

<sup>1195</sup> Hinter dem Verleger „Cazel“ verbarg sich Le Gallois, wie Flora Tristan in einem Brief anmerkte. Siehe dazu Michaud, *Flora Tristan*, 235f. Das Titelbild der Broschüre stammt von Nadar.

<sup>1196</sup> Ebd.

<sup>1197</sup> Dies ist umso erstaunlicher, als dass Cabet sich intensiv mit Lamennais auseinandersetzte und in seinen Publikationen oft an zentraler Stelle auf ihn verweist. Im Gegensatz zu Johnson erkannte bereits Stein, *Socialismus und Communismus (1842)*, 307 den Einfluss Lamennais' auf den zeitgenössischen Kommunismus.

<sup>1198</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 61.

war der erste längere Kommentar in der etablierten Publizistik der Julimonarchie, der sich mit den Ereignissen auseinandersetzte. Darin zeigte sich Carné über die rezenten Publikationen des von ihm einst bewunderten neo-katholischen Führers schockiert. So sehr Carné auch das Genie des Autors des *Essai sur l'indifférence* lobte, sah er in dessen neuen Ansichten eine Gefahr für die Gesellschaft. Dies zeige sich insbesondere anhand seines „Schülers“ Constant, dessen *Bible de la liberté* „die logische Fortsetzung gewisser Ideen und gewisser Leidenschaften“ des kommunistischen Lamennais sei: „der eine Abgrund führt in den anderen Abgrund.“<sup>1199</sup> Der von Adolphe Thiers gegründete *National*, das Sprachrohr der liberalen Opposition, griff den Artikel Carnés auf und stellte am 3. September 1841 fest: „Der Abbé Constant ist *der Schüler* von Lamennais. Die Ideen des einen sind die *logische* Fortsetzung des anderen; der erste zeigt *Zurückhaltung*; der zweite sagt alles, was der erste gedacht hat.“<sup>1200</sup> Während die Klugheit Lamennais' ihn also zur Vorsicht gemahnt habe, könne man bei Constant all die mörderischen Aufrufe zu Gewalt und Raub nachlesen, die der Kommunismus nach sich ziehe.

Diese Wahrnehmungen sind zunächst deswegen bemerkenswert, weil sie Lamennais durchweg als „Kommunisten“ identifizierten, obwohl sich die spätere Forschung in aller Regel weigerte, dessen Ideen einem kommunistischen oder „lediglich“ sozialistischen Kontext zuzuordnen. Weiterhin ist es interessant, dass die Publikationen Constants sofort als unmittelbares Resultat der Schriften Lamennais' wahrgenommen wurden. Diese Auffassung war sogar jenseits des Rheins fest etabliert: Sebastian Seiler, ein späteres Mitglied des von Marx und Engels gegründeten Kommunistischen Korrespondenz-Komitees, berichtete 1843 vom Aufsehen, das Constants *Bible de la liberté* erregte, die selbst „Ultraradikalen und Neukommunisten“ zu extrem gewesen sei: „Lamennais, hieß es in allen Zeitungen, sei ein Lamm gegen diesen jungen rasenden Abbé.“<sup>1201</sup> Karl Grün befand zwei Jahre später, dass Constant „noch pathologischer“ gewesen sei als sein Vorbild Lamennais: „war jener ein Apokalyptiker, so ist Dieser der Prophet des Alten Testaments.“ Er sei „die Frucht der Blüte Lamennais'“, der heller als Lamennais gebrannt habe, aber auch rascher: „er ist wie ein blutiger Kometenschweif erschienen, der nur wenige Nächte am Himmel steht, und dann hinabzieht.“<sup>1202</sup> Der einflussreiche Sozialist Emil Weller rechnete Constant zu den „Priestern der Zukunft“ und schrieb: „Die ‚Bibel‘ übertraf Alles an wilder verzehrender Gluth, sie ist das Buch der Revolution und verdient schon als poetisches Product hervorgehoben zu werden.“<sup>1203</sup> In seiner 1850 erschienen erweiterten *Geschichte der socialen Bewegung* erklärte Lorenz von Stein den Abbé, dass sich Constant am

---

<sup>1199</sup> Carné, „Publications démocrates et communistes“, 730.

<sup>1200</sup> Hervorhebungen im Original. Gemeint ist mit dem „ersten“ natürlich Lamennais. Vgl. auch die Ausgabe vom 2. September, wo fälschlicher Weise von einem „Abbé Cambrel“ die Rede ist.

<sup>1201</sup> Seiler, *Eigentum*, 29. Bis S. 43 wird Constants *Bible* eingehend besprochen.

<sup>1202</sup> Grün, „Theologie und Sozialismus“, 31-34.

<sup>1203</sup> Max, *Volksliteratur*, 37.

„religiösen Communismus“ von Lamennais orientiert habe: „es war der Ton Lamennais, aber hohl, ziellos, voll von Haß gegen die Reichen, gegen die Gewalthaber, voll von Vergötterung des Proletariats, und das alles in einem der Bibel nachgeahmten Rhythmus [...].“<sup>1204</sup> Der Literaturhistoriker Julian Schmidt stellte noch 1858 fest, dass Constant zu den Lamennais-Schülern zählte, die noch „kühner und bestimmter sowohl die Zukunft, als auch den Weg, der dahin führt, sich ausmalen.“<sup>1205</sup> Es steht also außer Frage, dass zeitgenössische Beobachter aus den unterschiedlichsten Perspektiven einen engen Zusammenhang zwischen den Publikationen von Lamennais und Constant gesehen haben.

### 7.1.2. Constants katholischer Kommunismus

Dass Constant aber nicht schlichtweg als „Schüler“ Lamennais‘ gelten kann, machen die gravierenden Unterschiede in den Gedanken der beiden Abbés deutlich. Dies ist zunächst Constants offene Selbstidentifikation als „Kommunist“. Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde dargelegt, dass die inhaltliche Bedeutung von „Kommunismus“, auch hinsichtlich einer Differenzierung von „Sozialismus“, sehr unklar ist. Grundsätzlich lassen sich allerdings zwei zentrale Differenzierungsmerkmale gegenüber anderen sozialreformerischen Strömungen festhalten: die Abschaffung des Privateigentums und gängiger Familienstrukturen. Constant trat für beide Ziele offen ein und griff Lamennais in den *Doctrines* offen dafür an, in *Du passé et de l’avenir du peuple* die Kommunisten und ihr Vorhaben der Abschaffung des Privateigentums kritisiert zu haben. Wie Constant schrieb, könne man erkennen, dass er jene gerade erst erschienene Schrift gelesen habe und dass sich viele seiner Gedanken mit denjenigen Lamennais‘ deckten, aber „wir haben mit Schmerz gesehen, wie der Autor der *Paroles d’un croyant* dazu gezwungen wurde, Christus zu verneinen und den Geist des Eigentums zu verteidigen.“<sup>1206</sup> Auch lassen sich Constants harsche Kritik an der Ehe und seine stark erotisierten Rufe nach „wahrer Liebe“ schwerlich mit den Ansichten Lamennais‘ vereinbaren, der die Familie stets als unumstößliches Fundament der Gesellschaft verteidigt hatte.

Im Gegensatz zum „neuen Lamennais“ betonte Constant auch immer wieder, dass die wahre Religion nur im *Katholizismus* gefunden werden könne. In diesem Sinne richtete Constant seine Polemik nicht nur gegen sein Hauptziel, die „schlechten Priester“, sondern auch auf andere sozialreformerische Strömungen. In *L’Assomption* warf Constant bestimmten Republikanern und Demokraten vor, die Freiheit nur für sich selbst und nicht etwa für ihre Frauen und Kinder zu suchen – also keine

---

<sup>1204</sup> Stein, *Geschichte*, Bd. 2, 422.

<sup>1205</sup> Schmidt, *Geschichte*, Bd. 1, 307.

<sup>1206</sup> Constant, *Doctrines*, 85. Zuvor zitiert Constant eine Passage aus *Du passé*, in der Lamennais darauf verweist, dass die Christen von der *égalité* auf die *communauté* geschlossen haben. Später fährt Constant fort: „Il prétend que le christianisme s’est mépris ! .... Pauvre vieillard ! ... Respectons un noble captif et pleurons sur un généreux ami du peuple !... L’abbé de Lamennais est mort: qu’il repose en paix ! Il ne devrait plus être à Sainte-Pélagie : construisez-lui une cellule au Panthéon !“



uneingeschränkten emanzipatorischen Absichten zu verfolgen: „Sie reden von Freiheit und wollen den Menschen auf despotische Weise die krankhaften Träume ihres hohlen Hirns aufzwingen!“ Ihre „Anarchie der Meinungen“ und „desorganisierende Verdorbenheit“ resultieren daraus, dass sie sich nicht auf die „Wahrheit“ beriefen, sondern auf die Meinung der Massen, auf menschliche Irrtümer, wie Constant in den *Doctrines* noch einmal bekräftigte.<sup>1207</sup> Constant vertrat die Ansicht, dass es einer „Autorität“ bedürfe, die nur auf der Offenbarung Gottes und nicht auf den Meinungen bestimmter „Parteien“ beruhen könne:

Die Lehren, die ich verkünde, sind keine Meinungen, sondern ein Glauben, den ich in zwanzig Jahren der Schmerzen und der Studien erhalten habe, und für dessen Verteidigung ich bereit bin zu sterben; dies ist die Lehre aller Weisen des Altertums, die Lehre des Sokrates, Platons und Pythagoras, das von den Allegorien der Bibel verschlossene Geheimnis, die Erklärung des Evangeliums und die Lehre der Apostel. Ich gehöre keiner Partei an, da ich die Einheit predige und die Parteien Zwietracht bedeuten. Die Urkirche war keine Partei [...].<sup>1208</sup>

Constant verstand sich also als der Vertreter eines Kommunismus, der sich dezidiert auf die Tradition der wahren, von Gott geoffenbarten Religion berief, und dies war für ihn der Katholizismus. Deutlich schloss Constant mit dieser Argumentation an den katholischen Traditionalismus an, übertrug sie aber in einen kommunistischen Kontext, der sich sowohl gegen den Klerus als auch gegen die „gottlosen“ Sozialreformer wandte. Anstatt den „falschen liberalen Lehren“ zu folgen und sich dem Anarchismus hinzugeben, müsse man sich auf das Göttliche besinnen: „Wenn man effektiv an der Erlösung der Welt arbeiten will, dann muss man sich zunächst selbst von ihrer Ignoranz und ihren Lastern befreien [...]. Gebt mir ein Volk, vereint in diesem Geiste, und mit ihm werde ich die Welt erobern und regenerieren.“<sup>1209</sup> In *L'émancipation de la femme* findet sich die explizite Kontrastierung dieses sich auf das Evangelium stützenden *communisme spiritualiste* und eines falschen *communisme matérialiste*.<sup>1210</sup> Der wahre Weg des ersteren finde sich nur in „Le Catholicisme, ou l'Association universelle“: Zwar sei der wahre Katholizismus der Kirche schon lange verloren gegangen, doch bedürfe es nur seiner Verwirklichung, um die „universelle Kirche“ und somit die vollkommene Harmonie herbeizuführen.<sup>1211</sup>

---

<sup>1207</sup> Vgl. Constant, *Assomption*, 102f. und Constant, *Doctrines*, 43f. In letztgenannter Passage nannte Constant konkret François Arago und Etienne Cabet.

<sup>1208</sup> Constant, *Doctrines*, 42.

<sup>1209</sup> Ebd., 44.

<sup>1210</sup> Tristan/Constant, *Emancipation*, 86 und 100. Die Passagen stammen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aus der Feder Constants.

<sup>1211</sup> Ebd., 94-97.

Constants „katholischer Kommunismus“ stellte einen Sonderfall im sozialreformerischen Diskurs dar, dessen Radikalität in den verschiedensten Lagern auf Widerspruch stoßen musste. Dieser Umstand wurde dadurch verkompliziert, dass christliche Identitäten unter den Kommunisten zu Beginn der 1840er Jahre noch nicht so stark in den Vordergrund getreten waren wie dies bereits wenige Jahre später der Fall gewesen ist. Zwar pflegte Etienne Cabet, der die einflussreichste kommunistische Schule leitete, schon früh eine christliche Rhetorik, jedoch hatte er wohlgemerkt im 1840 erschienenen *Comment je suis communiste* das Prinzip der *communauté* noch nicht explizit mit dem Christentum verbunden und sein christliches Selbstverständnis erst in den folgenden Jahren ausgestaltet. Constant bekräftigte dahingegen schon in den *Doctrines* ausdrücklich die Identität von Christentum und Kommunismus:

Ich bin Christ, und ich verstehe unter Christentum nichts anderes als die Gemeinschaft [communauté]. Ich will die Freiheit, die Gleichheit und die Brüderlichkeit, und ich zähle mich zur Seite der Unterdrückten gegen die Unterdrücker. Ich glaube, dass der Geist des Egoismus die Quelle aller Übel und aller Verbrechen ist, die die Welt betrüben. Das ist für mich, ich wiederhole es, nicht eine Meinung, es ist eine Religion und ein tiefer Glauben.<sup>1212</sup>

Wiederholt hob Constant hervor, dass die *communauté* nichts anderes sei als ein Akt der *fraternité* und *égalité*, dass die Teilhabe an Christus auch die Teilhabe an der gesamten Menschheit bedeute.<sup>1213</sup> Jesus Christus und seine Jünger haben den Besitz abgelehnt und verurteilt, weswegen die Forderung nach der Abschaffung allen privaten Besitzes „auf der Autorität Christi“ beruhe. Die auf Besitz basierende Gesellschaftsordnung, die zu Egoismus und Unterdrückung führe, würde durch den Fortschritt vernichtet werden. Denn „nichts auf der Welt gehört diesem oder jenen Menschen; alles gehört Gott, also allen.“<sup>1214</sup> Die ersten Anhänger Jesu haben dies noch verstanden und praktiziert, jedoch sei es schon bald zu einer Perversion gekommen, die von den Aposteln in der Gestalt des Antichristen, in der Gestalt Babylons bereits vorhergesehen worden sei: der „priesterliche Despotismus“. Christus werde seitdem durch „die Prinzen der Priester und Pharisäer“ fortwährend gekreuzigt und geschändet, um in naher Zukunft ein letztes Mal wiederaufzuerstehen.<sup>1215</sup> Dass die hier von Constant artikulierte christliche Identität im Jahr 1841 unter den Kommunisten noch keine Selbstverständlichkeit war, deutete er selbst in einer Erklärung an, die er zwei Jahre später veröffentlichte:

---

<sup>1212</sup> Constant, *Doctrines*, 43.

<sup>1213</sup> Siehe das Kapitel „La Communion“ in Constant, *Bible*, 46ff. und das Kapitel „De la Communion ou de la Communauté instituée par le Christ“ in Constant, *Doctrines*, 45-48.

<sup>1214</sup> Constant, *Bible*, 57-60 und Constant, *Doctrines*, 25f.

<sup>1215</sup> Constant, *Doctrines*, 47f.

*La Bible de la liberté* kann unter zweierlei Gesichtspunkten betrachtet werden: vor allem als politisches Pamphlet, dann als die Zusammenfassung eines philosophischen und sozialen Systems. In erster Hinsicht herrscht dort eine Meinung vor; nämlich dass das Volk, das faktisch nur die materielle Kraft besitzt, diese Kraft einsetzen muss, um sich durch einen verzweifelten Protest zu befreien, tagtäglich und unablässig. Also wollte ich, um ihm das Recht zum Widerstand gegen jede Form von Tyrannei zu geben, die Freiheit konstituieren, vor allem in der Familie, durch die Emanzipation der Frau und den Respekt vor den Rechten der Kinder... Der Wunsch nach der Reaktion gegen den fast generellen Egoismus der Eigentümer hat mich die Idee des Kommunismus ergreifen lassen. Aber diesen Kommunismus wollte ich auf der Grundlage des spiritualistischen Glaubens errichten...<sup>1216</sup>

Diese Schilderungen weisen darauf hin, dass Constant eine dezidiert „spiritualistische“ Spielart des Kommunismus begründen wollte, die in Opposition zum von ihm verhassten „Materialismus“ stand. Diesen sah Constant als die zweite Abart des destruktiven „Egoismus“, neben dem „Fanatismus“ der schlechten Priester: Beide Standpunkte seien die größten Hindernisse des *progrès de l'humanité*.<sup>1217</sup> Diese Gedanken ähneln ebenso wie die Terminologie „Spiritualismus“ an Lamennais' *Du passé et de l'avenir du peuple*, in dem ebenfalls eine „Synthese“ aus „christlichem Spiritualismus“ und „wissenschaftlichem Naturalismus“ verkündet worden war.<sup>1218</sup> Doch grenzte sich Constant mit seinem dezidiert katholischen Selbstverständnis nicht nur von den verhassten „Materialisten“ ab, sondern auch von anderen religiös orientierten Sozialreformern. Wie umstritten dabei die sich herausbildende religiöse Identität der Kommunisten war, wird anhand der Streitigkeiten deutlich, die die Publikationen Constants auslösten.

### 7.1.3. Debatten in kommunistischen Zeitschriften

Auslöser dieser Streitigkeiten war, dass Cabet in seinem *Populaire* entschieden Stellung gegen Constant bezogen hatte. Die auflagenstärkste sozialreformerische Zeitung, die besonders bei Arbeitern einen großen Einfluss ausübte, war erst am 14. März 1841 neu gegründet worden und stellte die Speerspitze der Ikarier dar. Sie war zunächst die einzige offen kommunistische Zeitung in Frankreich, bevor in den folgenden Monaten die weiteren wichtigen, wenn auch ungleich weniger verbreiteten Zeitungen *La Fraternité* und der besonders radikale *Humanitaire* erschienen.<sup>1219</sup> Nachdem der

---

<sup>1216</sup> *L'Echo de la Normandie*, 5. August 1843.

<sup>1217</sup> Constant, *Doctrines*, 39.

<sup>1218</sup> Lamennais, *Du passé*, 103f.: „[...] une synthèse nouvelle tend à se former, laquelle unissant, le spiritualisme chrétien et le naturalisme scientifique, le Créateur et la Création et les lois de l'un et de l'autre, complétera le dogme ancien et constituera, en ce sens, un dogme nouveau [...].“

<sup>1219</sup> Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des *Populaire* gab es fünf andere Pariser Zeitungen, die sich an die Arbeiter wandten: Godefroy Cavaignacs *Journal du peuple*, Louis Blancs *Revue du progrès*, der von Buchez

*Populaire* am 20. Mai den Prozess um die *Bible de la liberté* bemerkt hatte, stellte Cabet am 25. Juli fest, dass Constant mit dieser Schrift inzwischen für große Begeisterung unter „jungen aufbrausenden Leuten“ gesorgt habe, die man „Ultra-Kommunisten“ nennen könne. Cabet zitierte einige besonders gewaltvolle Passagen aus der *Bible* und warnte vor ihrem schädlichen Inhalt, der zur Raub, Brandstiftung und Mord aufrufe. Besonders geschockt zeigte sich Cabet aufgrund der Tatsache, dass diese Worte aus der Feder eines reifen, gebildeten Mannes, eines Priesters stammten.<sup>1220</sup> Er ereiferte sich nicht nur aufgrund der revolutionären Gewalt in der *Bible*, sondern verurteilte weiterhin Constants Angriff auf andere Sozialreformer in *L'Assomption*. Die darauf folgende Relativierung dieses Angriffs in den *Doctrines* wertete Cabet zumindest als Wankelmütigkeit – aus gutem Grunde fühlte er sich insbesondere nach dieser Relativierung persönlich angegriffen, da Constant ihn neben François Arago genannt hatte.<sup>1221</sup> Er nahm Constants Erklärung, man habe ihn nicht verstanden, mit Hohn zur Kenntnis und stellte fest: „Nein, wenn der Abbé Constant sich Kommunist nennt, dann bin ich kein Kommunist wie er; ich will keine Drohungen und Gewalt, sondern die Stimme der öffentlichen Meinung.“

Im August erschien in der vierten Nummer der *Fraternité* eine interessante Verteidigung Constants aus der Feder von Richard Lahautière (1813-1882), dessen „spiritualistischer“ Kommunismus essentiell für die Verbreitung der Gedanken von Pierre Leroux unter Kommunisten gewesen ist.<sup>1222</sup> Dort heißt es, die bittere Kritik Cabets habe die Grenzen des Anstands und der Brüderlichkeit überschritten: „Der Abbé Constant *leidet* für seine Schriften; er ist im *Gefängnis*; *seine Lehren sind die UNSEREN*; müssen wir nicht *mit ihm sympathisieren* und ihm *Trost spenden*?“<sup>1223</sup> Vor allem in seinen *Doctrines* finden sich Seiten, „die jeder gute Kommunist gutheißen und rühmen muss“. Die im Juli gegründete Lyoner Zeitschrift *Le Travail* schloss sich in ihrer dritten Nummer im September dieser Verteidigung an.<sup>1224</sup> Darüber hinaus kam es zu einigen weiteren Solidaritätsbekundungen: Ein Schneider namens Grimprel verteilte einen von zwanzig Unterstützern unterschriebenen Brief, in dem er Constant zum Helden

---

beeinflusste *Atelier*, die saint-simonistisch ausgerichtete *Ruche populaire* und die fourieristische *Phalange*. Cabets Zeitung war die mit Abstand erfolgreichste: Schon zu Beginn besaß sie eine Auflage von 2.000 Exemplaren, die sich bis 1846 auf 4.500 Exemplare steigerte. Der *Atelier* hatte vergleichsweise nur eine Auflage von 1.000 Exemplaren. Siehe dazu Johnson, *Utopian*, 78-83 Siehe auch Berenson, *Populist Religion*, 48 und Paris, *L'Humanitaire*.

<sup>1220</sup> Constant war allerdings kein Priester, sondern lediglich Diakon. Er selbst verwies darauf, als er Cabet mangelndes Hintergrundwissen vorwarf.

<sup>1221</sup> Constant, *Doctrines*, 43.

<sup>1222</sup> Johnson, *Utopian*, 78f., 110, 112f. Lahautière verbreitete die Ideen Leroux' auch in seiner Schrift *De la loi sociale* (1841).

<sup>1223</sup> Hervorhebungen im Original.

<sup>1224</sup> Auf einen Abdruck des Textes aus *La Fraternité* folgte ein längerer Absatz, der den Angriff Cabets verurteilte. Dort heißt es: „En effet, *le Populaire* a eu tort de manquer aux principes de convenance et de fraternité qui doivent, par-dessus tout, distinguer la critique communiste, et surtout dans cette circonstance ou il s'agit d'un homme qui expie sous les verroux le malheur d'avoir un style trop chaleureux et d'employer certaines expressions qui peuvent être interprétées de diverses manières.“ Siehe zur Zeitschrift Johnson, *Utopian*, 118f. Vgl. hierzu auch *Le Populaire*, Nr. 7, vom 10. Oktober 1841.

erklärte. Auch ein gerade 17-jähriger Schneider Namens Ferrand schloss sich mit einem Brief der Verteidigung Constants an.<sup>1225</sup> Eine öfters genannte Verteidigung im materialistisch-kommunistischen *Humanitaire* findet sich allerdings nicht.<sup>1226</sup>

Constant griff in diese Debatten selbst ein, indem er wiederholt Briefe an die Beteiligten schickte, die am 5. September in der *Fraternité* und am 10. Oktober in Cabets *Populaire* abgedruckt wurden.<sup>1227</sup> Während sich Constant bei Lahautière für seine „brüderliche Unterstützung“ bedankte und sich über seine Haftbedingungen beklagte, nahm er gegenüber Cabet eine weitgehend passive Verteidigungshaltung ein. Vor allem warf er Cabet vor, einen Häftling anzuklagen, falsch über seine Hintergründe informiert zu sein und seine Schriften entweder nicht gelesen oder nicht verstanden zu haben.<sup>1228</sup> „Sie sagen, dass Sie kein *Kommunist* wie ich seien, und das glaube ich wohl, Monsieur, denn obwohl ich Ihre Ansichten nicht teile, würde ich Sie weder mit harten Worten noch mit *gewagten* Vorwürfen bekümmern, wenn ich Sie im *Gefängnis* wüsste.“<sup>1229</sup> Auf diese inhaltlich nicht sonderlich substantielle Verteidigung hatte Cabet bereits mit einer sehr ausführlichen *Réfutation* reagiert, die am 5. September angekündigt worden war und wohl noch im selben Monat erschienen ist.<sup>1230</sup>

Die Streitigkeiten über die Ansichten Constant setzten sich auch noch im folgenden Jahr fort. Noch 1843 reagierte Proudhon auf die Publikationen Constants mit einer heftigen Polemik, in deren Rahmen Proudhon auch Lamennais, Pillot und Châtel angriff. Während er dem „Demokraten Lamennais“ Inkonsequenz und Substanzlosigkeit vorwarf, da dieser „für immer Priester“ sein müsse und dem damit verbundenen Denken nicht entfliehen könne, schlug er ähnliche, aber ungleich härtere Töne gegenüber Constant an:

Wer hat dich beauftragt, mir Gesetze zu verkünden und in meinem Namen Brandstiftung und Blutbäder zu prophezeien? [...] Du beschwörst den Frieden, die Brüderlichkeit, die Liebe: doch

---

<sup>1225</sup> Cabet, *Réfutation*, 27.

<sup>1226</sup> Der *Humanitaire* war das radikalste Journal unter der Julimonarchie und hatte eine offen materialistische und anarchistische Ausrichtung. Herausgeber war Gabriel Charavay (1818-1879). Siehe dazu Johnson, *Utopian*, 113ff. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 55 druckt ein Zitat ab, das sich in den beiden Nummern der Zeitschrift schlichtweg nicht findet, sondern aus Constant, *Assomption*, 101 stammt und nicht zugeordnet werden kann. Auch schreibt Chacornac, dass dort ein junger Arbeiter namens Pillot mitwirkte, der auf Juilly Schüler Constants gewesen sei. Dies stimmt jedoch nicht: Cabet, *Réfutation*, 33 nennt lediglich einen jungen Juwelier namens „P...“. Womöglich Schloss Chacornac auf Pillot wegen dessen Nennung in Cabets *Ma ligne droite*. Wahrscheinlicher ist, dass Cabet auf den Juwelier Pierre Antoine Nicolas Page Bezug nahm, der am *Humanitaire* mitarbeitete und womöglich Sympathien für Constant bekundet hatte. Allerdings war Page nur 2 Jahre jünger als Constant und war daher wohl nicht sein Schüler. Siehe dazu Paris, *L'Humanitaire*, bes. 54, 180f.

<sup>1227</sup> Die Briefe waren auf den 18. und 25. August datiert – der an Cabet gerichtete Brief traf erst am 6. September an, weshalb er ihn nicht mehr in der am 5. erschienenen Septemerausgabe des *Populaire* abdrucken konnte. Siehe dazu Cabet, *Réfutation*, 27f. Die Ausgabe des 10. Oktober enthält neben dem Brief eine Zusammenfassung des bisherigen Schlagabtausches und eine Antwort auf *La Fraternité*.

<sup>1228</sup> Die Briefe finden sich unverändert in Chacornac, *Eliphas Lévi*, 57f.

<sup>1229</sup> Hervorhebungen im Original.

<sup>1230</sup> Sie ist auf den 9. September datiert.

dein Herz ist voller Gehässigkeit, deine Lippen sind mit Schaum beladen, und deine Hände triefen vor Blut; deine Gesänge der Liebe sind Gesänge der Libertinage. Unglückliches Opfer des Priestertums, von der Lektüre schrecklicher Schriften verwirrt, ich mache dich für deinen Wahnsinn nicht verantwortlich: aber behalt deine unfrommen Visionen für dich, oder ich werde dich auf der Stirn mit dem Kainsmal branden, ich werde dein Herz betrüben, und der Wurm deines Gewissens wird nicht sterben. Halt die Klappe.<sup>1231</sup>

Diese mit großer Heftigkeit geführten Diskussionen weisen zunächst deutlich darauf hin, dass es sich bei den „Kommunisten“ der 1840er Jahre keineswegs um eine homogene Strömung gehandelt hat. Die Debatten um die skandalösen Schriften Constants zeigen, dass die verschiedenen Gruppierungen, die sich meist um bestimmte Zeitschriften versammelten, unterschiedliche Interessen vertraten: in diesem Fall die „spiritualistische“, den Lehren Leroux' huldigende *Fraternité*, der materialistische *Humanitaire*, der religionskritische Proudhon oder Cabets *Populaire* mit seinem wachsenden christlichen Selbstverständnis. Dabei verlief die Front aber nicht einfach, wie es Chacornac darstellte, zwischen „Materialisten“ und „Spiritualisten“. Dies führt besonders die Kritik des christlich ausgerichteten Cabets vor Augen.

#### 7.1.4. Die Polemik Etienne Cabets

Zunächst ist es bemerkenswert, wie viel Aufmerksamkeit Cabet dem Neuankömmling im kommunistischen Diskurs schenkte. Zwar führte er Anfang der 1840er Jahre gegen nahezu alle mit ihm konkurrierenden Individuen und Zeitschriften ausgiebige Polemiken,<sup>1232</sup> doch veröffentlichte er nur drei eigenständige Broschüren oder *Réfutations*, die sich gegen einzelne Individuen richteten: gegen Théophile Thoré, gegen den Abbé Constant und gegen Félicité Lamennais. Im Gegensatz zu der seit Chacornac verbreiteten Darstellung kann Constant als klarer Verlierer der Auseinandersetzung mit Cabet gelten.<sup>1233</sup> Dessen Kritikpunkte sind dabei aufschlussreich, um Constants Ansichten mit denjenigen der *Icariens* zu kontrastieren. Ein Vergleich dieser Polemik mit derjenigen, die Cabet später gegen Lamennais richtete, wird zeigen, dass sich seine Abgrenzung gegenüber anderen religiösen Kommunisten vor allem um den Anspruch auf die Vertretung eines „wahren Christentums“ drehte, das sowohl Constant als auch Cabet mit dem Kommunismus identifizierten. Es war dabei in erster Linie die katholische Identität Constants, die seinen Kommunismus für Cabet inakzeptabel machte.

Als Reaktion auf die vom *Populaire* angestoßene Debatte veröffentlichte Cabet eine 34-seitige Broschüre mit dem Titel *Réfutation des trois ouvrages de l'Abbé Constant*, die er am 9. September 1841

---

<sup>1231</sup> Proudhon, *Création*, 34f.

<sup>1232</sup> Siehe dazu vor allem Johnson, *Utopian*, 109-143.

<sup>1233</sup> Vgl. dazu Chacornac, *Eliphaz Lévi*, 54-59. Dort erscheint Constant als Sieger.

verfasst hatte. Zwei Drittel des Pamphlets waren der direkten Auseinandersetzung mit den drei Publikationen Constants gewidmet, während das letzte Drittel eine Zusammenfassung der darum entbrannten Streitigkeiten beinhaltete, in der Cabet nebenbei kräftig gegen seine anderen Kontrahenten von der *Fraternité*, vom *Travail* und vom *Humanitaire* austeilte.<sup>1234</sup> Dass Chacornac in seiner Hagiographie aus dieser Polemik kein Wort zitierte und sie nur beiläufig erwähnte, obwohl sie bei Zeitgenossen die größte Aufmerksamkeit erregte, ist plausibel: Cabet nahm die Schriften des Abbé gnadenlos auseinander. Angesichts des Lebenswandels Constants fiel es dem Anführer der *Icariens* nicht schwer, dessen Selbstanspruch als tugendhafter religiöser Führer und Märtyrer rundum zu diskreditieren. Es bedurfte dafür zunächst nur einiger Hinweise auf die Affäre mit Adèle Allenbach und die orgiastischen Abenteuer Constants im Kreise der Bohémiens, die er selbst in seinen autobiographischen Schilderungen zugegeben hatte.<sup>1235</sup> Vor allem aber konnte Cabet eindrücklich argumentieren, dass es niedere persönliche Beweggründe waren, die Constant zu seinen hasserfüllten Schriften veranlasst hatten: Nicht etwa die Unterrichtung des Volkes sei sein Ziel gewesen, sondern eine Rache an den Priestern.<sup>1236</sup>

In erster Linie prangerte Cabet aber die seiner Meinung nach substanzlosen, „mystischen“ Ideen Constants an. Zwar pflichtete er dessen christlichen Grundgedanken prinzipiell bei und bestätigte die Identität von Kommunismus und Christentum, doch verwende Constant einen völlig beschränkten *communauté*-Begriff und verliere kein Wort über die konkrete „Organisation“ der „sozialen, territorialen und industriellen“ *communauté*. Seine auf Christus zurückgeführte Forderung nach der Abschaffung des Privateigentum sei zwar lobenswert, doch „wie“ sollte sie realisiert werden?<sup>1237</sup> Darüber hinaus verurteilte Cabet, ein strikter Pazifist,<sup>1238</sup> den gewalttätigen Charakter der *Bible*: Constant rufe offen zu Gewalt auf und provoziere damit ein Massaker.<sup>1239</sup> Außerdem sei er ausgerechnet als Priester ein zügelloser Libertin und rufe die Frauen zum Mord an ihren Ehegatten auf, die Kinder am Mord an ihren Eltern.<sup>1240</sup> Cabet trat selbst für die Verbesserung der Stellung der Frau ein, war von der Gewaltbereitschaft Constants aber erschreckt: „Wenn wir einmal eine BIBEL DER GLEICHHEIT, DER BRÜDERLICHKEIT, DER COMMUNAUTÉ UND DER FREIHEIT schrieben (und vielleicht machen wir

---

<sup>1234</sup> Für diese Zusammenfassung, siehe Cabet, *Réfutation*, 23-33. Obwohl sich der *Humanitaire* nicht direkt, sondern anscheinend nur über einen seiner Mitarbeiter (den Cabet sarkastisch *orateur* nannte) an der Debatte beteiligte, wird er immer wieder attackiert, da es sich bei ihm um ein Lieblingsziel Cabets handelte. Dieser Umstand wird Chacornac zu dem Fehlschluss geleitet haben, dass der *Humanitaire* Constant ebenfalls in Schutz genommen hatte.

<sup>1235</sup> Siehe bspw. Ebd., 17.

<sup>1236</sup> Ebd., 4.

<sup>1237</sup> Ebd., 5.

<sup>1238</sup> Dieser Pazifismus wurde Cabet später von Marx und Engels als „Eskapismus“ vorgeworfen. Evans, *Social Romanticism*, 58 und Bowman, *Christ*, 209.

<sup>1239</sup> Cabet, *Réfutation*, 6ff.

<sup>1240</sup> Ebd., 8ff.

dies bald), im *populären Stil*, dann sähe man aus ihr äußerst verschiedene Lehren hervorgehen!“ Constants *Bible* hielt Cabet, der an dieser Stelle sicherlich auf seine *Voyage en Icarie* anspielte, jedenfalls für hochgradig gefährlich und erschauerte bei dem Gedanken, dass „100.000 Exemplare dieses Werkes die Arbeiter vergiftet haben“.<sup>1241</sup>

Auch an Constants beiden anderen Publikationen übte Cabet heftige Kritik. Angesichts der Angriffe auf andere Sozialreformer in *Assomption* hegte er den Verdacht, dass Constant Bestechungsversuche angenommen hatte: Wieso hätten sonst Thoré und Lamennais härtere Strafen erhalten sollen als der viel radikalere Constant?<sup>1242</sup> Über dessen Beschwerden, dass man ihn im sozialreformerischen Lager nicht verstanden habe, machte sich Cabet angesichts seines „Stils“ lustig. Auch ereiferte er sich darüber, dass Constant gegen die „Materialisten“ im eigenen Lager protestierte: Dabei handele es sich tatsächlich vielleicht um ein Dutzend „Ultra-Kommunisten“ des *Humanitaire* oder *Communautaire* – ein von Constant gezeichnetes Schreckgespenst, das der religiösen Ausrichtung der Kommunisten nicht im Geringsten gerecht werde.<sup>1243</sup>

Tatsächlich ist dies ein wichtiger Hinweis darauf, dass im Jahr 1841 die „Materialisten“ unter den Kommunisten in der absoluten Minderzahl waren. Constant wurde von Cabet wohlgermerkt nicht wegen seiner christlichen Ausrichtung angegriffen, sondern ganz im Gegenteil: Gerade den damit verbundenen „sozialen“ Gedanken in Constants Schriften pflichtete Cabet unumwunden bei. Zwar könne man diese auch schon woanders nachlesen, doch sei insbesondere die Identifikation von Christentum und *communauté* lobenswert, die sich in den *Doctrines* finde: „Wenn der Abbé Constant keine anderen Schriften veröffentlicht hätte, würden wir diesem Teil seines letzten Werkes Beifall klatschen, obwohl er keine Idee der Organisation enthält.“<sup>1244</sup> Sehr wohl griff Cabet seinen Kontrahenten aber aufgrund dessen katholischer Identität an, deren autoritärer und irrationaler Charakter ihm die Wurzel aller Übel zu sein schien: „Schließlich macht er es wie Monsieur Lamennais, wenn er zusammenfassend ausruft: GLAUBT und euer Glaube wird euch ERLÖSEN!!!“ Es war also vor allem der Katholizismus Constants und Lamennais', der Cabet ein Dorn im Auge war.

Cabet ging es um die Durchsetzung seines eigenen, wahren Kommunismus. Constant war für ihn dabei ein leichtes Ziel. Dessen Verteidigungsschreiben konnte er leicht aushebeln, indem er auf die harsche Kritik verwies, die Constant selbst an seinem Vorbild Lamennais geübt hatte. Er warf ihm vor, Lamennais in den Rücken gefallen zu sein, der ja ebenfalls gerade im Gefängnis sitze.<sup>1245</sup> Wie Cabet

---

<sup>1241</sup> Ebd., 12.

<sup>1242</sup> Ebd., 13f., vgl. 17-20.

<sup>1243</sup> Ebd., 16f.

<sup>1244</sup> Ebd., 21f.

<sup>1245</sup> Ebd., 22f., 25.



etwas später in einer kürzeren Broschüre mit dem Titel *Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple* weiter erklärte, sei nicht er es, der mit seiner Kritik an Leuten wie Constant, Pillot oder Lamennais Zwietracht säe, sondern deren irrige Vorstellungen von Kommunismus drohen, die Bewegung in die falsche Richtung zu treiben.<sup>1246</sup> Angesichts dieser vernichtenden Kritik kapitulierte Constant in einem zweiten Brief, der im *Populaire* vom 23. Dezember 1841 abgedruckt wurde. Dort zeigte er sich zerknirscht und machte ein Friedensangebot, das Cabets Meinung aber nicht ändern konnte. Cabet machte deutlich, dass er sowohl gegen den „exzessiven“ katholischen Kommunismus Constants als auch gegen den Materialismus des *Humanitaire* vorgehen wollte. Für ihn gab es nur einen richtigen Weg, dessen wahre „Bibel“ er nun endlich beim Titel nannte: *Voyage en Icarie*.<sup>1247</sup>

Cabets Polemik gegen Constant drehte sich also in erster Linie um die kommunistische Deutungshoheit des „wahren Christentums“. Dies wird besonders deutlich anhand einer weiteren Broschüre, die Cabet im Jahr 1843 über die *Inconséquences de M. de Lamennais* veröffentlichte und damit eine weitere Front gegen den zweiten der berüchtigten Abbés eröffnete. Cabet war selbst maßgeblich vom „neuen Lamennais“ beeinflusst worden, dessen radikale Kehrtwende eine entscheidende Inspiration für die Identifikation von Christentum und Kommunismus gewesen war. Als sich Lamennais im Jahr 1841 in *Du passé et de l'avenir du peuple* jedoch gegen die Sozialisten, Owenisten, Fourieristen und vor allem gegen die Kommunisten wandte, nahm dies Cabet „mit tiefem Schmerz“ zur Kenntnis.<sup>1248</sup> Auch wenn die Forschung den Einfluss Lamennais' auf Kommunisten wie Cabet bisher unterschätzt hat – in Johnsons Standardwerk zu Cabet wird er wie gesagt nicht einmal erwähnt –, waren die seit 1834 erschienenen Schriften des neo-katholischen Apostaten für die kommunistische Identitätsbildung maßgeblich. Sogar die erste Ausgabe des *Humanitaire* vom 1. Juli 1841 hatte die Lehre Lamennais' gutgeheißen und großes Bedauern über seine rezente Distanzierung von den Kommunisten geäußert. Für Cabet saß der Schock über die Kritik eines seiner größten Vorbilder also tief.

In seiner Broschüre äußerte er die feste Überzeugung, dass Lamennais in den *Paroles d'un croyant*, dem *Livre du peuple* und *De l'esclavage moderne* kommunistische Ideen vertreten habe.<sup>1249</sup> Diese Wahrnehmung von Lamennais als „Kommunist wider Willen“ war unter Kommunisten weit verbreitet, selbst jenseits des Rheins.<sup>1250</sup> Lamennais' irrige Entwicklung seit *Du passé* führte Cabet letztendlich auf eben jenen Katholizismus zurück, den er schon bei Constant beklagt hatte. Einmal Priester, immer Priester: „Nein, Monsieur de Lamennais, Sie sind nicht im Geringsten ein *Philosoph*; Sie sind nur ein

---

<sup>1246</sup> Cabet, *Ligne*, 8f.

<sup>1247</sup> Vgl. hierzu auch die Reaktion auf Constants zweiten Brief an Cabet in *Le Populaire*, Nr. 9, 23. Dezember 1841.

<sup>1248</sup> *Le Populaire*, Nr. 6, 5. September 1841.

<sup>1249</sup> Cabet, *Inconséquences*, 4ff., vgl. 20f.

<sup>1250</sup> Ein Beispiel hierfür ist Wilhelm Weitling, der im Dezember 1841 sagte, Lamennais sei Kommunist gewesen, „ohne es zu wissen“. Noch 1849 äußerte er sich, dass Lamennais Kritik am Kommunismus übte, „ohne wahrzunehmen, daß sein eigenes Herz sich dahin ergoß.“ Siehe dazu Schieder, *Anfänge*, 269.

*Priester* [...].<sup>1251</sup> Durch seinen Rückfall habe er sich in endlose „Inkonsequenzen und Widersprüchlichkeiten“ verstrickt. Seine Forderung nach einer „neuen Religion“ entwache demselben katholischen Autoritätsglauben, den Cabet schon im Zusammenhang mit Constant angegriffen hatte.<sup>1252</sup> Mit seiner Verteidigung des Privateigentums widerspreche Lamennais eindeutig der Lehre Jesu Christi und kehre somit zum kirchlichen Irrglauben zurück.<sup>1253</sup> Diese unauslöschliche priesterliche Prägung habe die Gedanken Lamennais’ fehlgeleitet, ebenso wie Constant ein „Opfer“ seiner Priesterlaufbahn gewesen sei – Cabet stellt den Zusammenhang zwischen beiden Männern direkt im Anschluss mit einem bissigen Kommentar her.<sup>1254</sup>

Mit seinem Ikarischen Kommunismus erhob er in bewusster Opposition zu den beiden Abbés den Anspruch auf die wahre Interpretation der Lehre Jesu Christi und der Urchristen. Besonders klar wird dieser Aspekt angesichts der Argumentation in Cabets berühmter Schrift *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ* (1846). Dort behauptete Cabet, dass Jesus Christus sein Denken in Allegorien ausgedrückt habe und daher nur von seinen wahren Anhängern verstanden werden konnte. Für alle, die in seine Sprache nicht „initiiert“ gewesen seien, sei ihre wahre Bedeutung ein „Mysterium“ geblieben.<sup>1255</sup> Zahlreiche Aussagen Christi, die Cabet aus dem Matthäusevangelium zitierte, erklärte er als verschlüsselte kommunistische Lehren: „Enigmatische, allegorische und parabolische Ausdrücke“.<sup>1256</sup> Cabet beanspruchte nun für sich die einzig wahre Entschlüsselung der allegorisch wiedergegebenen kommunistischen Lehre Christi, die das Ende des Priestertums herbeiführen und ein „Christentum des Volkes“ schaffen werde, einen Kommunismus, wie er schon von den Aposteln und den Kirchenvätern vertreten worden sei.<sup>1257</sup>

[N]ach Jesus, den Aposteln und den Kirchenvätern kann das Christentum nicht ohne Kommunismus bestehen, und niemand kann sich *Christ* nennen, wenn er nicht *Kommunist* ist. Und umgekehrt ist der KOMMUNISMUS nichts anderes als das wahre CHRISTENTUM.

---

<sup>1251</sup> Cabet, *Inconséquences*, 27.

<sup>1252</sup> Ebd., 8. Auch hier findet sich der Ausruf: „GLAUBT und euer GLAUBE wird euch ERLÖSEN!“

<sup>1253</sup> Ebd., 10.

<sup>1254</sup> Cabet, *Inconséquences*, 28: „Lorsque, récemment, l’abbé Constant déclarait aux prêtres une guerre si violente, se mêlait aux Réformistes et aux Républicains, et se montrait le plus violent des Démocrates pour capter la confiance des Ouvriers, je ne pus m’empêcher de le suspecter, et j’avais bien raison, car le voilà qui vient de mourir chez un Curé en rétractant et désavouant comme des folies ses opinions et ses écrits. Je ne dis pas qu’on verra se réaliser cette prédiction qui vient, par hasard, de me tomber sous la main : ‘L’abbé de Lamennais se convertira et fera pénitence.’—Mais je dis que vous ne servirez jamais mieux la Théocratie que vous le faites maintenant.“

<sup>1255</sup> Cabet, *Le vrai christianisme*, 336.

<sup>1256</sup> Ebd., 90.

<sup>1257</sup> Ebd., 617: „Tous ces personnages si éléments par leurs vertus, comme par leur position sociale, si vénérés par l’Église et par le Peuple, n’étaient-ils pas *Communistes* avec les Apôtres et avec J. C ?“

[I]hr werdet überzeugt sein von der Identität zwischen den beiden *Lehren* und den beiden *Systemen*, zwischen der *Communauté* und dem *Königreich Gottes* in Bezug auf die soziale Organisation.<sup>1258</sup>

Dieses kommunistische Urchristentum sei durch den exklusiven priesterlichen Wissensanspruch degeneriert und habe den verkommenen Katholizismus der Kirche hervorgebracht, der zum Herrschaftsinstrument der Oberen geworden sei, die das Volk durch Unwissenheit und Unmündigkeit unterdrücken. Wohlgermerkt bediente sich Cabet in *Le vrai christianisme* desselben Arguments wie Constant – und zwar später –, als er schrieb, dass das wahre Christentum nur allegorisch, emblematisch, parabolisch vorliege und entschlüsselt werden müsse. Im Unterschied zu Constant und Lamennais, die in seinen Augen immer noch ihren priesterlichen Irrtümern anhängen, wollte er diese geheime, verborgene Bedeutung jedoch in eine „populäre Sprache“ übersetzen und verständlich für das Volk machen.

Es darf vermutet werden, dass die Publikationen Constants und Lamennais‘ entscheidend dazu beigetragen haben, dass sich Cabet in zunehmendem Maße als Christ identifizierte und seinem Kommunismus eine explizit religiöse Ausrichtung verlieh. Fest steht, dass sich Constant gegen den wortmächtigen ikarischen Führer nicht behaupten konnte. Auch wegen seines Rundumschlags gegen andere Sozialreformer erfuhr er, abseits einiger Solidaritätsbekundungen, ihrerseits vor allem Ablehnung oder regelrechte Anfeindungen. Wie er mit Verbitterung schilderte, bekam er dies bereits im Gefängnis von Sainte-Pélagie zu spüren. Die Erlebnisse während der Gefangenschaft sollten für seine weitere Entwicklung prägend sein.

## 7.2. Die Mutter Gottes

### 7.2.1. Constants Versuch einer Rückkehr zur Kirche

Das Gefängnis von Sainte-Pélagie war in vier voneinander getrennte Gebäude unterteilt, die unterschiedliche Arten von Häftlingen aufnahmen. Constant war im so genannten Pavillon de l’Est untergebracht, dem Teil für politische Häftlinge, in dem zur gleichen Zeit auch sein Freund Alphonse Esquiros sowie Félicité Lamennais, Théophile Thoré und Jean-Jacques Pillot einsaßen.<sup>1259</sup> Esquiros berichtete von den vergleichsweise günstigen und regelrecht komfortablen Haftbedingungen: Die Insassen wurden gut versorgt und waren dazu in der Lage, relativ einfach mit der Außenwelt zu

---

<sup>1258</sup> Ebd., 620. Hervorhebungen im Original.

<sup>1259</sup> Weiterhin sind noch die weniger bekannten demokratischen Führer Bergeron, Dourille und Lagrange zu nennen.

kommunizieren, was Constants obig behandelten Briefwechsel erklärt.<sup>1260</sup> Dies ermöglichte einen regen Austausch unter den Gefangenen und den Empfang zahlreicher Besucher.<sup>1261</sup> Sogar Publikationen waren den Gefangenen gestattet: So veröffentlichte Esquiros seine *Chants d'un prisonnier*, die Lamennais bei seinen Freunden bewarb, um den jungen Poeten zu unterstützen.<sup>1262</sup> Im Gegensatz zu Esquiros, der mit großer Bewunderung seine Begegnungen mit Lamennais schilderte und während seiner Haft literarisch äußerst produktiv gewesen ist, berichtete Constant aber nur von konfliktreichen Situationen.<sup>1263</sup> Besonders prägend ist für ihn eine Auseinandersetzung mit Pillot gewesen, „diesem angeblichen Kommunisten“, der mit größter Verachtung auf Constants Glauben an Gott reagiert habe.<sup>1264</sup> Doch die Ausgrenzung Constants erfolgte nicht nur aus religiösen Gründen vonseiten eines radikalen Atheisten wie Pillot.

Wie der Autor der *Mystères galans* berichtet, wurde Constant „von seinen Mithäftlingen schlecht empfangen, die sich auf recht wenig noble Weise für die zu offene und harte Abschwörung von ihren Ansichten und ihrer Freundschaft rächten, die der Abbé in seiner *Assomption* dargelegt hatte.“<sup>1265</sup> Cabets Polemiken hatten offenbar Wirkung gezeigt und unter anderem dafür gesorgt, dass man weithin vom Vorwurf überzeugt war, Constant habe durch die Kritik an anderen Sozialreformern seine Haftstrafe gemildert und somit sein Gewissen verkauft. Die Folgen waren fatal: Nachdem sich Constant mit aller Gewalt gegen die Priester gewandt und somit seine Bindungen an die Kirche vernichtet hatte, waren ihm nun viele der radikalen Reformer, an die er Anschluss gesucht hatte, feindlich gesinnt. Die Ausgrenzung durch andere Insassen löste in Constant eine innere Bewegung aus: „Damals vollzog sich in mir wahrhaftig eine religiöse und katholische Reaktion.“ Von tiefer Trauer gepackt, habe er sich den Gedanken an die Kirchenväter und die Märtyrer hingegeben. „Ich suchte Trost in der Lektüre des Evangeliums, und ich schüttete tagtäglich vor Gott mein Herz durch Hymnen und Gebete aus.“<sup>1266</sup> In ihm wuchs der Wunsch nach einer Rückkehr in den Schoß der Kirche.

Dieser Wunsch verstärkte sich durch die Perspektivlosigkeit, mit der er sich im April 1842 nach seiner Entlassung konfrontiert sah. Verzweifelt beklagte er sich, dass man seine Versuche, die weit

---

<sup>1260</sup> Siehe dazu Esquiros' Bericht in *Le Charivari*, 16. Oktober 1841, der quasi eine „live“-Berichterstattung aus dem Gefängnis darstellt. Siehe weiterhin Linden, *Alphonse Esquiros*, 36, 170-173.

<sup>1261</sup> Esquiros berichtet im *Charivari* vom 8. Oktober, dass Lamennais unter anderem Chateaubriand, Béranger, Louis-Marie de Cormenin (bekannt als Timon), François Arago und David d'Angers in seiner Zelle empfing.

<sup>1262</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 38, 176ff.

<sup>1263</sup> In *Le Charivari* vom 8. Oktober berichtete Esquiros von seinen Begegnungen mit Lamennais, der seine Zeit weitgehend zurückgezogen und kontemplativ verbrachte. Siehe auch Esquiros' Erwähnung von Constant in Esquiros, „Revue littéraire“, 342f.

<sup>1264</sup> Constant, *Larmes*, 212. Vgl. auch ebd., 145, wo Constant bestimmten Republikanern in Sainte-Pélagie eine „aristocratie du cœur“ vorwarf und zudem einige nicht namentlich genannte Autoren angriff: „Les journalistes de l'opposition républicaine sont, pour la plupart, des espèces de pachas qui distribuent le travail et le mépris à des ilotes littéraires.“

<sup>1265</sup> Le Gallois, *Mystères galans*, 92.

<sup>1266</sup> Constant, *Larmes*, 212f.

verbreiteten Anschuldigungen gegen ihn zu widerlegen, ignoriere.<sup>1267</sup> Angesichts aller Anfeindungen schien es ihm unmöglich zu sein, mit schriftstellerischen Tätigkeiten seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Über Kontakte zu seiner Schwester Pauline ist nichts bekannt. Es scheint, dass die Geschwister in diesem Zeitraum miteinander gebrochen haben. 1840 hatte Pauline den Drucker und Lithographen Edouard Bousselet geheiratet, der 1842 spurlos verschwunden zu sein scheint, nachdem er im Jahr 1841 vermutlich im Zusammenhang mit einem kommunistischen Attentat aktenkundig geworden war.<sup>1268</sup> Womöglich führte eine von Cabet angedeutete politische Zusammenarbeit zwischen Constant und Bousselet dazu, dass die Beziehung der Geschwister in die Brüche ging.<sup>1269</sup> Constant besaß jedenfalls keine nachvollziehbaren familiären Bindungen mehr und sah sich mit völliger Mittellosigkeit konfrontiert.

Zu seinem Glück bescherte ihm das Wohlwollen des Seelsorgers von Sainte-Pélagie einen neuen Unterhalt als Maler. Durch Vermittlung des Geistlichen erhielt er den Auftrag, die Kirche von Choisy-le-Roi, einer kleinen Gemeinde in der Nähe von Paris, mit Wandmalereien zu verzieren.<sup>1270</sup> Während der Arbeiten wurde er im Pfarrhaus untergebracht und genoss die ländliche Ruhe, die ihm Zeit zur Neuordnung seiner Gedanken verlieh. In dieser Abgeschiedenheit begann er bereits die Arbeiten an seiner nächsten aufsehenerregenden Publikation, *La mère de Dieu*, „denn ich wollte nur dafür leben, um Zeit für die Veröffentlichung der Ideen zu haben, von denen ich glaubte, dass sie der Gesellschaft nützlich sein müssten.“<sup>1271</sup>

Auch wenn sich damit bereits der nächste große Skandal anbahnte, legte Constant anscheinend eine derartige Frömmigkeit an den Tag, dass ein von ihm gestellter Antrag auf eine Wiederaufnahme in den Schoß der Kirche vor dem Tribunal des Erzbischofs Denys Affre (1793-1848) verhandelt wurde. Erstaunlicher Weise entschied dieser positiv über das Gesuch Constants und erlaubte ihm eine

---

<sup>1267</sup> Garnier/Bonnin, *Almanach*, 140ff. Siehe auch Constant, *Harmonies*, 77f.

<sup>1268</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 291. Bousselet war offenbar politisch aktiv gewesen. Das erwähnte Attentat ist am 15. Oktober 1840 von Marius Darmès verübt worden, der Verbindungen zu Kirche des Abbé Châtel sowie zu kommunistischen Geheimgesellschaften hatte. Siehe dazu Charon-Bordas (Hg.), *Cours*, Bd. 3: La Monarchie de Juillet, 1835-1848, 115, 111. Es ist indes nicht sicher, ob es sich beim gleichnamigen *imprimeur-graveur* wirklich um Paulines Ehemann gehandelt hat.

<sup>1269</sup> Cabet erwähnte in seiner Polemik einen „Schwager“, der sich zusammen mit Constant mit bestimmten Republikanern und Kommunisten zusammengetan habe. Siehe dazu Cabet, *Réfutation*, 33: „Nous venons d’apprendre que celui des Républicains et des Communistes avec qui vous et votre beau-frère vous étiez le plus intimement lié [...].“ Womöglich weist dies auf eine Zusammenarbeit zwischen Constant und dem Ehemann seiner Schwester hin, deren fataler Ausgang zum Zerwürfnis zwischen den Geschwistern geführt haben könnte.

<sup>1270</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 67, vgl. Bouclon, *Histoire*, 561, Erdan, *France*, Bd. 1, 288 und Barbier, *Biographie*, Bd. 8, XXXII f. Die Wandmalereien haben sich auch nach der Umwandlung der Kirche in eine Polizeistation erhalten. Siehe dazu Mercier, *Eliphas Lévi*, 36.

<sup>1271</sup> Siehe Constants respektive Schilderungen von 1845 in Garnier/Bonnin, *Almanach*, 142.

Rückkehr in den geistlichen Dienst.<sup>1272</sup> Da sich Affre jedoch der Hintergründe Constants bewusst war, entschied er, dass der umstrittene Abbé außerhalb der Diözese von Paris untergebracht werden müsse. So wurde er im Februar 1843 nach Evreux geschickt, die ungefähr auf halber Strecke zwischen Paris und Caen liegende Heimatstadt von Nicolas de Bonneville. Dort wurde er in den Dienst von Nicolas-Théodore Olivier (1798-1854) gestellt, der erst 1841 von Affre zum Bischof von Evreux geweiht worden war.<sup>1273</sup> Dieser stellte die Bedingung, dass Constant zur Vermeidung von Aufsehen den Namen seiner Mutter annehmen sollte, Beaucourt.<sup>1274</sup> Trotz dieser Vorsichtsmaßnahmen wurde dem Bischof die Aufnahme Constant schon bald zum Verhängnis.

Olivier machte Constant zu einem der damals häufig eingesetzten Hilfsprediger. Es scheint, als habe der neue Diakon von Evreux in seiner neuen Funktion brilliert. Der Biograph Oliviers, Adolphe de Bouclon, fand für Constants „bewundernswertes Talent“ erstaunlich positive Worte und hob hervor, welch großen Eindruck seine mitreißenden Predigten hinterlassen haben.<sup>1275</sup> Der Erfolg des neuen Diakons habe jedoch bei anderen Klerikern Neid hervorgerufen und letztendlich dazu geführt, dass man der wahren Identität des „Abbé Beaucourt“ auf die Schliche gekommen sei. Der Auslöser des Skandals war ein Bericht des katholischen *Univers*, der über den Tod Constants berichtete – was einen Leser des *Populaire* am 10. Juni 1843 zu einem sarkastischen Leserbrief über die „Wiederauferstehung des Abbé Constant“ veranlasste, in dem er dem Abbé vorwarf, die Sache des Volkes verraten und sich mit den Priestern versöhnt zu haben, um in Ruhe in einem Konvent leben zu können.<sup>1276</sup> Am 22. Juli veröffentlichte die Zeitung *L’Echo de la Normandie*, angeblich aufgrund der Bestrebungen von Kontrahenten Oliviers, einen Bericht über „den neuen Lazarus“, der die wahre Geschichte des „Abbé Beaucourt“ enthüllte.<sup>1277</sup> Nachdem Constant zwei Leserbriefe an die Zeitung geschrieben hatte, veröffentlichte deren Herausgeber einige einschlägige Auszüge aus der *Bible de la liberté*, die den Skandal perfekt machten. Auch wenn sich Constant mit weiteren Briefen, darunter auch im

---

<sup>1272</sup> Dass Constant so kurz nach seiner Entlassung von Affre begnadigt worden war, überraschte auch den Autor in Le Gallois, *Mystères galans*, 93. Vgl. hierzu auch Bouclon, *Histoire*, 561, der Constants herausragendes Talent als Grund für diese Gnade angibt.

<sup>1273</sup> Chassant/Sauvage, *Histoire*, 202f.

<sup>1274</sup> Siehe Bouclon, *Histoire*, 562 und Barbier, *Biographie*, Bd. 8, XXXIII. Es finden sich verschiedene Schreibweisen des Namens. Constant selbst schrieb in *Les trois harmonies* und *Le livre des larmes* „Baucour“, während Zeitgenossen „Beaucourt“, „Beaucour“ oder „Baucourt“ schrieben. Seit Chacornac, *Eliphas Lévi*, 71 hat sich letztere Schreibweise durchgesetzt. Auf der Geburtsurkunde Constants findet sich allerdings die Schreibweise „Beaucour“, auf der Sterbeurkunde heißt es „Beaucourt“ (Etat civil V4E 4558).

<sup>1275</sup> Bouclon, *Histoire*, 562, vgl. die Details bei Chacornac, *Eliphas Lévi*, 72f. Der herausragende Erfolg der Predigten Constants wird auch von Le Gallois, *Mystères galans*, 93 bestätigt. Dabei war Constant zunächst nur deshalb auf die Kanzel gelangt, weil seine Kollegen ihn bloßstellen wollten. Vgl. dazu auch die *Démocratie pacifique* vom 10. Februar 1847, wo im Rahmen einer Prozessberichterstattung Bezug auf die Ereignisse genommen wird.

<sup>1276</sup> Am 9. April hatte der *Populaire* die Todesmeldung noch bestätigt.

<sup>1277</sup> Siehe zu diesen Vorgängen Bouclon, *Histoire*, 563-566 und, für Auszüge aus den Quellen, Chacornac, *Eliphas Lévi*, 73-76. Vgl. auch Constant, *Larmes*, Vllf., wo Constant von einem „journalistischen Skandal böswilliger Kleriker“ spricht.

bischöflichen *Courrier de l'Eure*, rechtfertigen und seine Treue gegenüber der Kirche beweisen wollte,<sup>1278</sup> konnte er seine Unhaltbarkeit als Diakon nicht mehr abwenden. Nachdem *L'Echo de la Normandie* am 12. August einen weiteren Artikel gegen ihn veröffentlicht hatte, musste er das Seminar von Evreux verlassen.

Der Bischof ließ seinen Schützling jedoch nicht fallen. Auf eigene Kosten brachte er ihn in einem privaten Raum unter und eröffnete ihm sogar den Weg zum Priesteramt, das jener aber ablehnte, um laut eigener Aussage ein bescheidenes und ruhiges Dasein als Diakon fristen zu können. Adolphe de Bouclon wurde derweil von Olivier damit beauftragt, sich nach dem Befinden Constants zu erkundigen, der ihm am 13. November 1843 mit Tränen in den Augen von den Schikanen berichtete, die er vonseiten seiner klerikalen Kollegen ertragen musste.<sup>1279</sup> Es ist bemerkenswert, welch großen Eindruck Constant bei Bouclon hinterlassen haben muss.<sup>1280</sup> Wiederholt brachte dieser seine Bewunderung für die Fähigkeiten des Verstoßenen zum Ausdruck, der nicht nur als Prediger, sondern auch als Zeichner und Maler gegläntzt habe. Als Olivier den mittellosen Constant mit einer Wandmalerei für die Kirche von Evreux beauftragte, um ihm eine gewisse Lebensgrundlage zu schaffen, beschrieb Bouclon die Arbeit als Werk eines „Meisters“ und „geborenen Künstlers“.<sup>1281</sup>

Constants Aufenthalt in Evreux sollte trotz dieses Wohlwillens ein desaströses Ende nehmen. Im Dezember 1843 reiste er nach Paris, um die Veröffentlichung seines neuen Buches *La mère de Dieu* zu beschleunigen, die von seinem alten Weggefährten Le Gallois in die Wege geleitet worden war.<sup>1282</sup> Als das Buch Anfang 1844 erschien, war Monseigneur Olivier ob seines hochgradig häretischen Inhalts „erschreckt und zutiefst verletzt“. Am 22. Februar 1844 ließ er den Verkauf der Schrift in Evreux verbieten und forderte Constant dazu auf, die Stadt zu verlassen.<sup>1283</sup>

Die Beweggründe Constants für die Publikation sind unklar. Es scheint, als sei der Bericht in den von Le Gallois herausgegebenen *Mystères galans* tatsächlich eine bewusste Reklame gewesen, wie Flora Tristan es angemerkt hatte. Vieles spricht dafür, dass Constant mit dem Buch gezielt einen Skandal verursachen wollte, zumal er es bewusst unter dem geistlichen Namen „l'Abbé Alphonse Constant“ veröffentlichte. Eine am Anfang des Buches demonstrativ abgedruckte Unterwerfung unter die Lehre der Kirche war sogar mit „Alphonse Constant, Diacre“ unterzeichnet. Constant betonte also einerseits seine Orthodoxie, muss sich aber andererseits der bevorstehenden Ärgernisse bewusst gewesen sein,

---

<sup>1278</sup> Siehe die Ausgabe vom 10. August 1843.

<sup>1279</sup> Bouclon, *Histoire*, 564ff.

<sup>1280</sup> Angesichts all seines Lobes sah er sich auf S. 568 zur Aussage veranlasst: „je suis ici historien et non son apologiste“.

<sup>1281</sup> Bouclon, *Histoire*, 566f. Siehe auch Barbier, *Biographie*, Bd. 8, XXXIIIff. und die Schilderungen in Chacornac, *Eliphas Lévi*, 76f. Die Arbeit an dem Gemälde wurde aufgrund der folgenden Ereignisse niemals fertiggestellt.

<sup>1282</sup> Bouclon, *Histoire*, 567f. Dort wird das Buch mit *Assomption* verwechselt. Vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 77.

<sup>1283</sup> Bouclon, *Histoire*, 567f.

die umso heftiger ausfallen mussten, da er als ordinerter Geistlicher auftrat. Seine am Ende des Buches dargelegten Beteuerungen, er sei in der Vergangenheit „nicht aus böser Absicht, sondern aus Ignoranz und aus Versehen auf die purpurne Schleppe des Königs oder des Papstes getreten“, wirken wenig glaubwürdig.<sup>1284</sup> Vielmehr wird er sehr bewusst den Konflikt mit dem Klerus gesucht haben – was ein Grund für die Ablehnung der Priesterlaufbahn gewesen sein könnte.

Es deutet aber vieles darauf hin, dass er auf einer anderen Ebene tatsächlich fest von der „wahren“ Orthodoxie seiner Schrift überzeugt war, denn Klerus und Kirche waren in seinen Augen wohlgeordnet strikt voneinander getrennt. Mehrere Zeitgenossen bekräftigten, dass Constants Ansichten bei all ihrer Extravaganz aufrichtig und keineswegs heuchlerisch gewesen seien.<sup>1285</sup> Es scheint, als sei Constant der Überzeugung gewesen, „katholischer als die armen Leute, die mich exkommuniziert haben“ zu sein und nichts anderes als den „wahren Katholizismus“ zu verkünden.<sup>1286</sup> In diesem Lichte muss auch der Bruch mit Olivier betrachtet werden, den Chacornac übrigens bewusst verfälscht darstellte, als er einen 1846 von Constant verfassten Artikel über Olivier selektiv zitierte, um den Anschein zu erwecken, dass Constant seinem Gönner treu geblieben war.<sup>1287</sup> Tatsächlich beinhaltete der Artikel eine scharfe Kritik an Olivier und seinem „religiösen Materialismus“ – ein Angriff, der auch von Bouclon mit Betrübten verzeichnet worden ist.<sup>1288</sup> Während Constant also anscheinend davon überzeugt war, die „wahre“ katholische Orthodoxie und keine Häresie zu verkünden, ist es naheliegend, dass er gezielt einen Eklat provozierte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das aufsehenerregende *La mère de Dieu* ein Paukenschlag war, mit dem Constant seine Rückkehr auf die Bühne der Sozialreform einleiten wollte.

### 7.2.2. *La mère de Dieu* (1844): Ein mystischer Pantheismus

Das im Frühjahr 1844 erschienene Buch mit dem Untertitel *Epopée religieuse et humanitaire* kann als eine der außergewöhnlichsten Publikationen der Julimonarchie gelten. Vonseiten der Literaturwissenschaft erhielt es als besonderer Ausdruck des romantischen Epos einige Aufmerksamkeit.<sup>1289</sup> Seit den 1820er und 1830er Jahren hatten Romantiker wie Lamartine, Hugo,

---

<sup>1284</sup> Constant, *Mère*, 376.

<sup>1285</sup> Man beachte etwa die Skepsis in Le Gallois, *Mystères galans*, 93: „Un de nos amis, qui a entendu le missionnaire d'Evreux, nous a dit avec conviction, décidément cet homme n'est ni un méchant, ni un hypocrite.“ Siehe auch Erdan, *France*, Bd. 1, 288-291.

<sup>1286</sup> Constant, *Larmes*, 92. Gemeint ist hier eine Verstoßung – Constant wurde, übrigens ebenso wie Lamennais, niemals exkommuniziert.

<sup>1287</sup> Chacornac, *Elphas Lévi*, 78. Hier wird lediglich ein Satz zitiert, in dem Oliviers Esprit und Herzlichkeit erwähnt werden. Der gesamte restliche Artikel übt dahingegen harsche Kritik am Bischof von Evreux.

<sup>1288</sup> Siehe Fauvety/Constant, *Vérité*, 100f., 180f. Vgl. Bouclon, *Histoire*, 568: „Mais c'est le sort ordinaire de la bienfaisance de rencontrer l'ingratitude.“

<sup>1289</sup> Siehe vor allem die frühe und bis heute glänzende Analyse in Cellier, *Epopée romantique*, 209-220, vgl. die kritische Behandlung in Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 861-867.



Vigny, Quinet, George Sand, Ballanche und Eugène Sue, dessen berühmter *Juif errant* ebenfalls seit 1844 erschien, danach gestrebt, das ultimative Epos ihrer Zeit zu schaffen. Dessen heilsgeschichtliche Funktion sollte darin bestehen, mittels der göttlichen Sprache der Mythen und Symbole, der Poesie, die Geschichte der Menschheit und ihr Verhältnis zu Natur und Gott zu erklären.<sup>1290</sup> Constant ist eindeutig von diesen Vorbildern inspiriert worden und nahm auf ihre Werke wiederholt Bezug. Er verband die Lyrik seines Epos jedoch mit einer politischen Radikalität und einem mystisch-apokalyptischen Visionarismus, die ihm eine einzigartige Prägung verliehen.<sup>1291</sup> Es erschien bei Charles Gosselin, einem der mit Abstand wichtigsten romantischen Verleger, und ermöglichte seinem zum Außenseiter gewordenen Autor somit eine eindrucksvolle Rückkehr in das öffentliche Leben der Hauptstadt.<sup>1292</sup>

*La mère de Dieu* markiert einen neuen Abschnitt im Schaffen Constants, die Kulmination seiner bereits seit 1839 angelegten mystischen Tendenzen und den eigentlichen Beginn seines „mystischen Sozialismus“. Paul Bénichou betrachtete die Publikation als Constants Meisterwerk, als „die Mitte und den Gipfel seiner humanitären Karriere“.<sup>1293</sup> Léon Cellier hob den „illuministischen“ Einfluss auf das Werk hervor und erkannte, dass entgegen der Behauptung mancher okkultistischer Anhänger Eliphas Lévis kein „Bruch“ zwischen den Frühwerken Constants und dessen okkultistischen Schriften ausgemacht werden könne: Ein Blick in *La mère de Dieu* genüge, um die Kontinuität seiner Gedanken festzustellen.<sup>1294</sup> Zweifelsohne finden sich zahlreiche Gedanken, die Constant später als „Okkultismus“ bezeichnete, bereits in jener Schrift aus dem Jahr 1844.

Zusammen mit anderen romantischen Schriftstellern wollte Constant mit seiner *Epopée* eine Vision schaffen, die, wie Yves Vadé es ausdrückte, „die Zeit totalisieren und der spirituellen Geschichte der Menschheit einen Sinn verleihen“ sollte.<sup>1295</sup> Constant strebte nach der Entschlüsselung des „göttlichen Sinns der Symbole“, deren Bedeutung er in die Geschichte eingeschrieben glaubte. „In einem Zeitalter der Ängste wie dem unseren werden die *hommes de désir* leicht zu Visionären, und indem sie die Vergangenheit befragen, sehen oder träumen sie die Zukunft.“ Cellier hat die Nähe dieses Denkens zu

---

<sup>1290</sup> Siehe dazu neben den Arbeiten Celliers und Bénichous auch Juden, *Traditions*, Vadé, *Enchantement* und McCalla, *Historiosophy*, bes. 141.

<sup>1291</sup> Vgl. hierzu Williams, *Eliphas Lévi*, 23f., der zwischen dem „lyrischen“ Charakter von *Assomption* und dem „visionären und apokalyptischen“ Charakter von *Mère* unterscheidet. Diese strikte Differenzierung scheint jedoch zu vereinfachend zu sein, da die Schriften von 1841 sicherlich keinen rein „lyrischen“ Charakter besaßen.

<sup>1292</sup> Bei Gosselin erschienen die Werke von Lamartine, Nodier, Hugo, Vigny, Balzac, George Sand, Chateaubriand, Eugène Sue und Alexandre Dumas, sowie von Gustave Drouineau, Delphine de Girardin, Jules Janin und Alphonse Karr. Darüber hinaus verlegte er Übersetzungen von Dante, Walter Scott, John Milton und Byron, sowie die berühmte *Faust*-Übersetzung von Nerval.

<sup>1293</sup> Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 861.

<sup>1294</sup> Cellier, *Epopée romantique*, 209, 211. Cellier monierte, dass die Forschung diesem „illuministischen“ Aspekt zu wenig Aufmerksamkeit schenke, woran sich seit 1954 in diesem Kontext nur wenig geändert hat.

<sup>1295</sup> Vadé, *Enchantement*, 247.

den Werken Ballanches hervorgehoben,<sup>1296</sup> und tatsächlich liegen die Parallelen zu dessen heilsgeschichtlicher Philosophie auf der Hand, insbesondere was die auf Leid und Sühne konzentrierte Soteriologie und den Topos der *Initiation* betrifft. Anders als diejenige Ballanches war Constants Soteriologie jedoch stark von sozialistischen und feministischen Ideen gekennzeichnet. Dieser Fokus auf „die Frau“ unterscheidet Constant auch von Lamennais, dessen *Melange* aus apokalyptischem Visionarismus und Sozialismus ein unverkennbares stilistisches Vorbild für weite Teile von *La mère de Dieu* darstellt. Constant erklärte, mit dem Werk seine „Synthese“ und seine „Utopie“ verkünden zu wollen, die sich essentiell um die „große religiöse und moralische Schöpfung der Frau“ drehte.<sup>1297</sup>

Die Welt hat bis heute in Gott nur die Idee eines Vaters und eines Sohnes gekannt; aber sie wurde noch nicht in die Geheimnisse der mütterlichen Liebe initiiert, die auf dem Heiligen Geist beruhen.

Diese Offenbarung wird die letzte sein und die Menschheit in Gott aufgehen lassen.

Der Heilige Geist hat sich laut den katholischen Symbolen auf Marie niedergelassen und sie in der typischen Person des Christus zur künftigen Mutter der Menschheit werden lassen. Seitdem darf der Mensch niemanden auf Erden seinen Vater nennen. Unser Vater ist im Himmel; aber der sterbende Christus hat uns Maria hinterlassen und gesagt: Seht her eure Mutter!<sup>1298</sup>

Constant wollte das „Evangelium der Zukunft“ verkünden, das auf die Befreiung der unterjochten Frau folgen werde: „diese mystische Poesie der Frau, diese letzte religiöse und soziale Schöpfung, die der Welt die Liebe zurückgeben wird“.<sup>1299</sup> Wie Bénichou betonte, war es diese unorthodoxe Reinterpretation der mystischen Mariologie, die Constants Epos einen besonders außergewöhnlichen Charakter verlieh.<sup>1300</sup> Die Grundlage dafür war bereits im *Rosier de mai* und danach vor allem in *L'Assomption de la femme* gelegt worden. Indem sich Constant häufig des Motivs der Wundertätigen Medaille bediente, das Maria zeigt, die ihren Fuß auf den Kopf der Schlange setzt, griff er ein Leitthema seiner ersten Publikation bewusst wieder auf.<sup>1301</sup> Stärker als zuvor rückte Constant jedoch das Verhältnis von *intelligence et amour* in den Vordergrund, das ähnlich wie bei Lamennais die Notwendigkeit eines sich ergänzenden harmonischen Verhältnisses von Vernunft und Gefühl versinnbildlichen sollte.<sup>1302</sup> Es war jene Schaffung einer universellen Harmonie mittels der durch die Frau emanzipierten Menschheit, die zu einer Regeneration der Welt führen sollte.

---

<sup>1296</sup> Cellier, *Epopée romantique*, 211.

<sup>1297</sup> Constant, *Mère*, 8.

<sup>1298</sup> Ebd., 8f. Einmal mehr wird hier der Einfluss der Lehre Frères von den drei Zeitaltern greifbar.

<sup>1299</sup> Ebd., 10f.

<sup>1300</sup> Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 862.

<sup>1301</sup> Constant, *Mère*, bspw. 14, 19, 50, 116, 159f., 335.

<sup>1302</sup> Lamennais hatte dieses Motiv unter anderem im *Livre du peuple*, in *Du passé et de l'avenir du peuple* und in *Une voix de prison* verwendet.

Constant gliederte *La mère de Dieu* in drei Teile: 1) *Les Symboles*, in dem er sich „mit einer rigorosen Genauigkeit nach dem katholischen Symbolismus richten“ und auf diesem Wege die Bedeutung der biblischen Symbole erklären wollte.<sup>1303</sup> 2) *Le Dernier Jugement*, in dem Constant eine apokalyptische Vision beschrieb, die er während seiner Haft gehabt habe. 3) *Le Monde Nouveau*, das den utopischen Zustand einer regenerierten Welt darstellte, die finale „Apokalypse“ Constants.<sup>1304</sup>

Im ersten Teil unternahm Constant eine eigenwillige Bibelexegese, die sich vor allem auf die Person Marias und ihre *figura* konzentrierte, die sich in verschiedenen biblischen Frauengestalten zeige, vor allem in derjenigen Evas.<sup>1305</sup> Das zugrundeliegende Motiv dieser Auslegung ist der graduelle Fortschritt der Menschheit: Ziel des Christentums sei die Zerstörung des Animalischen im Individuum und in den Völkern, der Aufstieg zum *homme spirituel*, dessen Typus der Christus ist.<sup>1306</sup> Constant deutet die Geschichte als eine progressive Spiritualisierung des Menschen, als den „Fortschritt Gottes vom weniger zum immer mehr perfekten Menschen, die Materie reinigend“.<sup>1307</sup> In diesem Prozess, „der eine neue Rasse vorbereitet“, spielt „die Frau“ in ihren Manifestationen seit Eva die zentrale Rolle.<sup>1308</sup> Es sei die „eheliche“ Verbindung von Christus und Maria, die den Typus des *homme parfait* forme und letztendlich zur Regeneration der Menschheit führen werde.<sup>1309</sup> Der „mystische Körper Christi“ wird von Constant mit der Kirche identifiziert, deren „Mutter“ Maria ist – in ihr, der wahrhaft universellen, also katholischen Kirche, werde die Gesellschaft der Zukunft als Ganzes aufgehen und somit eines mit Gott werden.<sup>1310</sup>

Im Vergleich zu seinen früheren Schriften rückte Constant also die *katholische Kirche*, nicht einfach nur einen „wahren Katholizismus“, in den Mittelpunkt seiner sozialen Mystik. Dementsprechend zeigte er eine demonstrative Wiederannäherung an die *Institution* der Kirche. Zutiefst bereute er, wie er schrieb, sich von seiner „unsterblichen und allmächtigen Mutter“ abgewandt zu haben, außerhalb der er „keine Brüder mehr gefunden“ habe: „die Bösen fürchteten mich, da sie wohl spürten, dass meine Seele ihnen nicht angehört, und die Guten wandten ihr Haupt von mir ab, da ich Worte der Blasphemie

---

<sup>1303</sup> Constant, *Mère*, 11.

<sup>1304</sup> Cellier, *Epopée romantique*, 214.

<sup>1305</sup> In diesem Fokus auf die „Figur“ bestimmter biblischer Motive und Persönlichkeiten spiegelt sich auch Constant theologische Ausbildung wider. Der Figurismus war in Frankreich im 18. Jahrhundert aufgekommen und versuchte die buchstäbliche und figurative Bedeutung der Schrift miteinander zu vereinbaren. Von diesem Ansatz war unter anderem der von Constant sehr verehrte Bossuet inspiriert worden. Eine Grundannahme des Figurismus, dass die Figuren des Alten Testaments die des Neuen vorwegnahmen, wurde von Constant in seiner *Mère de Dieu* exegetisch in die Tat umgesetzt. Siehe dazu auch Armenteros, *French Idea*, 175f. und Bowman, *Eliphaz Lévi*, 55f.

<sup>1306</sup> Constant, *Mère*, 13f.

<sup>1307</sup> Ebd., 18.

<sup>1308</sup> Ebd., 25, 30.

<sup>1309</sup> Ebd., bspw. 15, 80f.

<sup>1310</sup> Ebd., 15, 93-137, 143: „La hiérarchie catholique subsistera jusqu'à la constitution définitive de la grande association universelle selon la science unitaire [...]“

ausgestoßen hatte.<sup>1311</sup> Constant distanzierte sich also von seinen früheren gewalttätigen Aufrufen zur Abschaffung des Privateigentums und der Familie, die der Verzweiflung des Hungers und dem Schmerz über das Zerschneiden aller „sozialen Verbindungen“ entwachsen sei: Nur die „Liebe“ und die „Befreiung der Frau“, sowie ein Gehorsam gegenüber Gott könne das damit verbundene gesellschaftliche Unheil abwenden.<sup>1312</sup> Während Constant sich somit von den ungläubigen Kommunisten distanzierte, ergoss er überschwängliches Lob über die Saint-Sulpicianer – und dies gerade aufgrund ihrer Weigerung jedweden Fortschritts, die er zuvor so heftig kritisiert hatte und nun mit einer von Olier inspirierten mystischen Kontemplation erklärte.<sup>1313</sup> „Constant l’inconstant“, ließe sich angesichts dieser Kehrtwendungen und Widersprüchlichkeiten scherzen.<sup>1314</sup>

Es scheint, als sei dieser Wankelmut ein Resultat der Erfahrungen gewesen, die Constant mit anderen Sozialreformern in Sainte-Pélagie machen musste. Besonders deutlich wird dies anhand des zweiten Teils der Arbeit, „Le Dernier Jugement“, der sogar auf den ansonsten sehr kritischen Paul Bénichou großen Eindruck machte.<sup>1315</sup> In ihm schilderte Constant eine mystische Vision, die als eine der eindrucksvollsten literarischen Produktionen ihrer Zeit gelten kann. Constant berichtet, wie er zu Ostern 1841 „von aller Welt verlassen und alleine auf dem Boden eines Kerkers“ an Gott gedacht und von ihm eine Erleuchtung erhalten habe. In der Nacht zum Ostersonntag erschien ihm in seiner Gefängniszelle ein Engel, mit dem er sich in die himmlischen Sphären erhob.<sup>1316</sup> Die darauf folgende Vision ist unübersehbar an die *Paroles d’un croyant* angelehnt, übertrifft diese aber in Wortgewalt und extravaganter Symbolik um ein Vielfaches.<sup>1317</sup>

Constants prophetische Schilderungen stellen in direkter Anlehnung an die Apokalypse das Jüngste Gericht und die Erlösung der Menschheit dar.<sup>1318</sup> Nachdem die göttlichen Engel die Welt vernichtet haben und „nur der Tempel verbleibt“, tritt Jesus Christus auf, um das Jüngste Gericht zu halten. Er spricht zu den „Skaven und Frauen“: „Habe ich euch nicht im Namen Gottes meines Vaters die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen verkündet? Warum habt ihr Betrügern mehr geglaubt als dem Evangelium, das ich euch gegeben habe?“ Die Unterdrücker haben „den Schlüssel des Wissens“ gehalten und sie belogen, verteidigen sich die Angeklagten. Die Päpste seien zu Vasallen der Könige geworden, und die Priester zu Vasallen der Päpste. Die „weisen Menschen“, die dagegen protestiert

---

<sup>1311</sup> Ebd., 168.

<sup>1312</sup> Ebd., 208ff., vgl. 208.

<sup>1313</sup> Ebd., 133f.

<sup>1314</sup> Ursprünglich bezog sich dieses Wortspiel auf Benjamin Constant.

<sup>1315</sup> „Magnifique“ sei dieser Teil des Buches, heißt es in Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 864.

<sup>1316</sup> Constant, *Mère*, 168ff.

<sup>1317</sup> Vgl. Cellier, *Épopée romantique*, 214ff.

<sup>1318</sup> Deren Einleitung folgt der biblischen Apokalypse des Johannes, siehe Constant, *Mère*, bes. 190f. Constant betonte die große Bedeutung der Johannesoffenbarung in Constant, *Larmes*, 193f.: „Dès mon adolescence je lisais l’Apocalypse avec une avidité presque fébrile [...]“

haben, seien unschädlich gemacht worden, man ließ sie verhungern oder verschloss ihnen den Mund. „Warum habt ihr nichts dagegen getan und euch erhoben? Habt ihr nicht mitgemacht?“, fragt Jesus die Angeklagten, und diese schweigen. Schon wird deutlich, dass Constants Denken nach wie vor von der Vorstellung geprägt war, dass das wahre Christentum verfälscht und von den Machthabern missbraucht worden sei. Im Gegensatz zu seinen Schriften von 1841 fehlt jedoch jedwede revolutionäre Komponente sowie jeder Aufruf zu konkretem gesellschaftlichem Handeln: Die Erlösung der Menschheit erfolgt durch „Liebe“ und eine mystische Regeneration, die als Ergebnis eines göttlichen Heilsplans erscheint.

Constants Schilderung des Jüngsten Gerichts ist sprachlich wie symbolisch eindrucksvoll. Er lässt eine Phalanx von Schlüsselfiguren von Jesus Christus richten und betont dabei immer wieder die Notwendigkeit der „Liebe“ sowie die damit verbundene soteriologische Rolle der Frau. Unter den Angeklagten stechen zunächst „die großen Häresiarchen und kühnen Reformatoren“ hervor, vor allem Jan Hus und Luther, deren Ziele zwar nobel gewesen seien, jedoch Unrecht und Spalterei zur Folge gehabt haben. Luther wird von Jesus der Weg in den Himmel eröffnet, wenn er Maria an der Hand nähme und sich von ihr führen ließe.<sup>1319</sup> Bemerkenswert ist weiterhin der Richterspruch über die Revolutionäre, denen verkündet wird, sie haben für Christus gearbeitet, ohne es zu wissen – eine Anspielung auf die seit de Maistre verbreitete Interpretation der Revolution als Erfüllung eines göttlichen Heilsplans.<sup>1320</sup> Als der Papst vor Christus tritt, hält er die Schlüssel der Zukunft in der Hand, diejenigen der katholischen Kirche, die in Zukunft die *association universelle* sein werde. Jene Schlüssel verkörpern *intelligence et amour*, und in ihnen ist eingraviert: *Obéissance* und *Charité*. Der Papst empfängt die Kommunion von Christus und vereinigt sich mit ihm.<sup>1321</sup> Der beeindruckende Höhepunkt des Jüngsten Gerichts ist der Kampf Satans gegen die Engel. Bewaffnet mit *science, génie* und *audace*, kann Satan die gegen ihn wütenden Engel in einem gewaltigen Gefecht niederstrecken, doch als die „Engel des Friedens und die Seelen der Märtyrer“ hinabsteigen und ihr Licht mit demjenigen Jesu verbinden, treffen die Schläge Satans ihn selbst. Das Licht, das Satan und seine gottlose Intelligenz besiegt, ist die Liebe: Die Engel und Märtyrer stimmen in einen Gesang ein und verkünden, dass die Welt nicht zerstört wurde, sondern in Einheit wiederauferstehen werde – Maria hat ihre mysteriöse Erlösung erfüllt und die „wiederauferstandene Frau“ erscheint.<sup>1322</sup> Der Körper Satans wird zur „alten Schlange“, während ihm eine Flamme wie ein Stern entweicht und in die rechte Hand Jesu übergeht. Eine Stimme ertönt aus dem Himmel und ruft:

---

<sup>1319</sup> Constant, *Mère*, 227-233. Hier sei daran erinnert, dass Maria in Constants Augen identisch mit „der Kirche“ war.

<sup>1320</sup> Ebd., 234f.

<sup>1321</sup> Ebd., 246-250.

<sup>1322</sup> Ebd., 251-164.

Das verscheidende Böse hat das Licht geboren; Satan ist tot und Lucifer wurde erlöst. Die Nacht hat den Morgenstern geboren, und dieser Stern, der Bote des Tages, strahlt von nun an auf der Stirn der Frau wie ein Diadem und wie eine Trophäe.<sup>1323</sup>

Jesus legt den strahlenden Stern der Freiheit auf die Stirn der Frau, die von nun an die Königin der Intelligenz ist, da sie die Mutter der Liebe ist. Marie lässt sich auf dem himmlischen Thron neben Jesus nieder, und die „göttlichen Typen des Mannes und der Frau betrachteten sich mit einer unendlichen Liebe, die die Seele einer neuen Welt zu gebären schien“. Zusammen bringen sie ein Kind hervor, den neuen Menschen.<sup>1324</sup> Ein strahlendes Dreieck bildet sich über ihnen und ein „neues Eden“ entsteht auf der Erde. Das Wort ist zu Fleisch geworden und hat die „menschliche Trinität“ aus Vater, Mutter und Sohn gebildet.<sup>1325</sup>

Ein Licht breitete sich daraufhin in meiner Intelligenz aus, und ich ahnte, dass die Menschheit, verstanden als die Individuen aus der sie besteht, sozusagen die *Analyse* Gottes ist, und dass die Idee Gottes nichts anderes als die *Synthese* der Menschheit ist. So verstand ich, die Menschen in Gott zu suchen und Gott in den Menschen zu finden.<sup>1326</sup>

Mit dieser saint-simonistischen Terminologie beschrieb Constant eine Vergöttlichung der Menschheit, der ein mystischer Pantheismus zugrunde liegt. Als „pantheistisch“ hatte Constant seine Gedanken schon im Jahr 1841 charakterisiert, als er in *Assomption de la femme* den Pantheismus gegen seine Kritiker in Schutz nahm:

So sehnte sich meine Seele, einsam und ihr selbst überlassen, einzig durch die Kräfte ihrer Liebe, nach der göttlichen Einheit, nach dieser großen Religion der Zukunft, die alle Wesen in einem einzigen Wesen vereint, alle Wissenschaften in einer einzigen Idee, alle Herzen in einer einzigen Liebe, nach jenem Pantheismus also, den die Menschen des schlechten Glaubens uns wie einen monströsen Fehler vertreiben lassen wollen, und der dennoch das letzte Wort der erhabenen Lehre des Christus und seiner Apostel ist.<sup>1327</sup>

In *La mère de Dieu* identifizierte Constant die auf dieser Lehre basierende Gesellschaftsordnung explizit mit der katholischen Kirche, die in ihrer wahrhaftig katholischen, also universellen Form realisiert

---

<sup>1323</sup> Ebd., 265.

<sup>1324</sup> Ebd., 265ff.

<sup>1325</sup> Ebd., 268.

<sup>1326</sup> Ebd., 273. Nachträgliche Hervorhebungen.

<sup>1327</sup> Constant, *Assomption*, XI. Es ist gut möglich, dass Constant sich an dieser Stelle an einen Kleriker erinnerte, mit dem er auf Juilly aneinander geraten war, Isidore Goschler. Dieser hatte im Jahr 1839 eine Schrift *Du panthéisme* herausgebracht.

werden würde, sobald der Welt „die katholische Harmonie offenbart“ worden ist.<sup>1328</sup> Diese regenerierte Welt versinnbildlichte Constant im Zuge einer Pilgerfahrt hinab zur Erde, die ihn mit seinen Eltern und, interessanter Weise, mit Adèle wiedervereinte.<sup>1329</sup> Auf der neuen Erde erblickte er die neue, von Gott selbst erbaute „universelle Kirche“, die Stadt und Palast gleichzeitig ist, und in der alle Menschen in Einheit beten: „dies ist der Palast des Gatten und der Gattin; hier wohnt die pure und himmlische Liebe; hier gibt es keinen Unterschied zwischen den Rängen und Geschlechtern“.<sup>1330</sup>

Die im dritten Teil des Buches beschriebene „Neue Welt“ führt vor Augen, dass Constant stärker denn je von sozialistischen Ideen aus den Bereichen des Saint-Simonismus und Fourierismus geprägt worden war. Der Einfluss fourieristischer Elemente deutet sich nicht nur anhand der Rede von einem *nouveau monde* an, sondern auch anhand der sehr an eine *phalanstère* erinnernden Schilderung des „Palastes“, in dem die Menschen gemeinschaftlich leben. Constants Forderung nach der freien Partnerwahl der Frauen und seine Angriffe auf ihre „Unterdrücker“ unterstreichen diesen Eindruck.<sup>1331</sup> Doch seine Vision von einer neuen Welt geht mit ihrer religiösen Prägung weit über die gängigen fourieristischen Theorien hinaus. Cellier hat diese Vision angesichts ihrer Vermischung von Mystik und sozialen Vorstellungen mit Ballanches *Ville des expiations* beschrieben, doch weicht Constants Apokalypse bei allen unbestreitbaren Ähnlichkeiten aufgrund ihres Pantheismus stark von den Ideen Ballanches ab.<sup>1332</sup> Zwar stehen auch bei ihm die „Initiation“ der Menschheit in die Geheimnisse der ewigen wahren Religion und die daraus resultierende harmonische Gesellschaftsordnung im Mittelpunkt, doch verkündet Constant darüber hinaus, dass in der neuen Welt die Menschen nicht mehr als Individuen existieren werden, sondern Gott in allem lebe.<sup>1333</sup> Wohlgermerkt ist Constants Palast-Stadt kein „Tempel“, da es keine Tempel mehr geben werde: „die ganze Natur ist für uns ein Tempel.“<sup>1334</sup> Wie in seinen Schriften von 1841, lässt Constant die ultimative Gleichberechtigung der Geschlechter in einem androgynen Zustand gipfeln, dessen Radikalität einen fundamentalen Unterschied zu Ballanche oder Lamennais bildet. Zu seiner „Gattin“ spricht Constant: „Unsere beiden Seelen gebären auf ewig eine neue Seele, einen himmlischen Androgyn, ein Kind, das gleichzeitig mein Bild und mein Selbst ist, sowie das Bild meiner Wohlgeliebten [bien-aimée] und meine Wohlgeliebte selbst.“<sup>1335</sup> Der Einfluss Ganneaus ist evident: „So wie in der alten Arche die Elemente der neuen Welt enthalten waren, haben

---

<sup>1328</sup> Constant, *Mère*, 280. Vgl. auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 865f., der den pantheistischen Charakter dieser Ideen als charakteristisch für die Romantik betont.

<sup>1329</sup> Constant, *Mère*, 274f. Adèle spricht ihn dort als „Bruder und Gelobten“ an und führt ihn als „Engel“. Constant beschreibt seine Angst, „sie wieder zu verlieren“.

<sup>1330</sup> Ebd., 279.

<sup>1331</sup> Ebd., 331ff., 353.

<sup>1332</sup> Cellier, *Épopée romantique*, 219.

<sup>1333</sup> Constant, *Mère*, 299.

<sup>1334</sup> Ebd., 360.

<sup>1335</sup> Ebd., 300f.

wir in der Kirche, die die Arche der neuen Allianz war, den Typus der göttlichen Regierung gefunden.“<sup>1336</sup> Das von Constants gezeichnete Bild des neuen Edens beschreibt also eine mystisch-pantheistische Theokratie, eine universelle Einheit der gesamten Schöpfung mit Gott.

Bei allen feststellbaren Einflüssen ist der mystische Sozialismus von *La mère de Dieu* einzigartig. Unschwer lässt sich die historische Soteriologie eines Ballanche erkennen, die Sprache eines Lamennais, sowie saint-simonistische und fourieristische Ideen, die katholische Marienverehrung und nicht zuletzt die Lektüre christlich-mystischer Schriften, die etwa sich in den erotischen Motiven der „himmlischen Gattin“ oder der Kirche als mystischem Körper Christi niederschlägt. Constant vermischte alle diese Elemente mit den Topoi der romantischen Literatur eines Hugo, Lamartine oder Balzac, mit den Vorstellungen von einer Erlösung Satans und der Verehrung der Poesie als symbolische Sprache Gottes. Aus all diesen unterschiedlichen Ideen formte er eine eigenwillige Soteriologie, der die Erlösung und letztendlich die Vergöttlichung der Menschheit durch die Befreiung der Frau zugrunde liegt. Diesem graduellen Prozess verlieh Constant eine dezidiert historische Dimension, indem er die Geschichte als progressive Spiritualisierung des Menschen und seine Annäherung an Gott deutete. Es ist offensichtlich, dass Constant in diesem Rahmen zentrale Elemente seiner Schriften von 1841 wieder aufgegriffen und weiterentwickelt hatte: ein von Jesus Christus geoffenbartes Wissen, das von „Betrügnern“ verfälscht und nur von einigen wenigen „weisen Männern“ bewahrt worden war, die zu verfolgten Häretikern gemacht wurden. Weiterhin die erlösende Funktion Lucifers, der als rebellischer Engel der Intelligenz nun allerdings dezidiert der Frau unterordnet wird, da es zunächst der durch Maria herbeigeführten Erlösung Satans bedarf, um seinen Geist zu befreien und somit *intelligence et amour* zu vereinen. Hatten Constants Schriften von 1841 weitgehend die in seinem Umfeld diskutierten Ideen reproduziert, stellt *La mère de Dieu* den Beginn der Entwicklung sehr eigenwilliger Gedanken dar.

Bei aller Kritik an den Sozialreformern und bei allem Lob der Sulpicianer veränderte sich die soziale Position Constants nur geringfügig: seine Verteidigung, er habe lediglich die „Auslegung der Symbole“ modifiziert, ist also bei genauerer Betrachtung nicht weit hergeholt.<sup>1337</sup> Sowohl „Katholizismus“ als auch „Sozialismus“ waren für Constant in *La mère de Dieu* die entscheidenden Identitätsmarkierungen, jedoch betrachtete er sowohl den Klerus als auch die Sozialreformer, von denen er zurückgewiesen worden war, als „falsche“ Vertreter dieser in Wahrheit mit der Lehre Christi identischen Bezeichnungen. Es kann vermutet werden, dass die negativen Erfahrungen mit dem Klerus in Evreux in Constant eine ähnliche Reaktion verursachten wie die Anfeindungen vonseiten der Sozialreformer

---

<sup>1336</sup> Ebd., 349.

<sup>1337</sup> Ebd., 7f.



in Sainte-Pélagie. Dann wäre *La mère de Dieu* womöglich in der Tat der kalkulierte Skandal, mit dem Constant eine Rückkehr nach Paris inszenieren wollte.

Fest steht, dass Constants neue Publikation von klerikaler Seite mit Entsetzen wahrgenommen worden ist. So druckte der *Ami de la religion* einen Leserbrief ab, der das Buch als „scheußlich“ verurteilte und feststellte, dass sich in ihm „nicht eine Seite ohne Irrtum“ finde. Constant verbreite Irrlehren über die Hölle, Satan und Maria, trachte nach der Zerstörung der sozialen Ordnung, der Erniedrigung der Priester und huldige Ketzern wie Hus und Luther. Das Buch strotze vor Gotteslästerungen und „unglaublichen Anmaßungen“. Die Redaktion versprach, dem Übel der Publikation beizukommen und den Klerus auf sie aufmerksam zu machen.<sup>1338</sup> Auch die *Bibliographie catholique* veröffentlichte einen Bericht über das „böswillige Buch“, von dessen ungeheurem Inhalt „man sich keine Vorstellung machen“ könne. Zentrale Dogmen werden darin geleugnet, unter anderem die Ewigkeit des Christentums und die ewige Verdammnis. Constants Idee von einer dritten Offenbarung der erlösenden Rolle der Frau wurde mit einem ausführlichen Zitat belegt, um den Lesern die „Gottlosigkeit“ und „sehr große Gefährlichkeit“ des Buches vor Augen zu führen: „Man stöhnt über den Missbrauch solch eines Talents, das einer anderen Verwendung würdig gewesen wäre.“<sup>1339</sup>

Während die katholische Presse die nächsten angekündigten Werke Constants fürchtete, fiel die Reaktion vonseiten der von George Sand und Pierre Leroux gegründeten *Revue indépendante* weitaus positiver aus. Mit einiger Verspätung wurde dort, im Jahr 1847, eine begeisterte und ausführliche Besprechung des Buches abgedruckt, das laut dem Rezensenten „gleichzeitig von einem gewissenhaften Gehorsam gegenüber den Lehren der geoffenbarten Religion und den sozialen Ideen, die das 19. Jahrhundert zu Tage gefördert hat, inspiriert“ sei.<sup>1340</sup> Der Rezensent bedachte die progressiven Ideen Constants mit enthusiastischem Lob und erklärte, dass „die Allianz sozialer Ideen und religiöse Ideen in unseren Tagen eine große Fundgrube für die Untersuchungen der mit der Zukunft beschäftigten Menschen“ eröffnet habe. Dies sei „ein neuer Weg für den Katholizismus“, dessen „Grundlage sich notwendiger Weise mit den liberalen Lehren vereinen muss, die das Angesicht der Welt verändert haben, da sein Name die Universalität impliziert; es gibt dort ein noch verschlossenes Feld der Wahrheiten, das einigen Geistern unseres Jahrhunderts zur Ernte gegeben werden wird.“<sup>1341</sup> Als diese Rezension erschien, war Constant bereits zu einem der aktivsten radikalen Sozialreformer von Paris geworden. *La mère de Dieu* hatte ihm die Beschreitung dieses Weges

---

<sup>1338</sup> *Ami de la religion*, 9. März 1844.

<sup>1339</sup> *Bibliographie catholique*, Bd. 3, 371f.

<sup>1340</sup> „Mère“, 392.

<sup>1341</sup> Ebd., 396.

ermöglicht, der ihn endgültig von der etablierten katholischen Kirche fortleitete und zur Schaffung seines eigenen Gedankensystems führen sollte.

### 7.3. Der wahre Katholizismus: Traditionalismus, Hierarchie und Autorität

#### 7.3.1. *La Fête-Dieu* (1845): Eine neue Form der Kirchenkritik

Nach seinem Fortgang von Evreux konnte Constant seinen Lebensunterhalt dank einer Freundin von Flora Tristan sichern, die ihm schon während seiner Haft zu Hilfe gekommen war. Die wohlhabende Dame namens Legrand hatte durch finanzielle Zuwendungen dafür gesorgt, dass er in Sainte-Pélagie eine abwechslungsreichere Kost bekam, wofür dieser sich innig mit Gedichten und Briefen bedankte. In den folgenden Jahren entwickelte er eine intime Beziehung zu ihrer Familie.<sup>1342</sup> Im Herbst 1844 stellte Legrand ihre Kinder in die Obhut Constants, der ein Jahr lang auf sie aufpasste und sie unterrichtete.<sup>1343</sup> Dies ermöglichte ihm die Arbeit an seinen Publikationen sowie eine Wiederaufnahme seiner politischen Aktivitäten, die er mit großer Intensität vorantrieb. Chacornac berichtet, dass er sich zu dieser Zeit mit den Lehren von Towianski, Mickiewicz, Châtel und Comte auseinandergesetzt habe, sowie mit dem von Ganneau beeinflussten „Fusionismus“ Louis de Turreils, der später noch eingehender diskutiert werden wird. Zu jener Zeit knüpfte Constant auch enge Kontakte zu Constant Chéneau, einem großen Bewunderer von Swedenborg und Fourier.<sup>1344</sup> Inmitten dieses Umfeldes gestaltete Constant seinen eigenwilligen Sozialismus weiter aus und rückte dabei seine katholische Identität weiter in den Vordergrund. Angesichts des irreparablen Bruchs mit seiner geistlichen Laufbahn wirkt diese zunehmende Betonung seiner katholischen Identität durchaus erstaunlich. Indem er sich alter progressiv-katholischer Argumentationsmuster bediente, gelang es ihm aber, sich einerseits auf die Autorität der katholischen Kirche zu berufen und gleichzeitig Kritik an ihren Amtsträgern zu üben.

Hatte sich Constant in *La mère de Dieu* bereits von seinen gewaltbetonten revolutionären Ideen von 1841 abgewandt, forderte er in seiner 1845 erschienenen Schrift *La Fête-Dieu ou Le triomphe de la paix religieuse* stärker als zuvor einen unbedingten Pazifismus. Vor allem aber betonte er die Notwendigkeit eines Gehorsams gegenüber der katholischen Kirche und der durch sie verkörperten göttlichen

---

<sup>1342</sup> Siehe dazu den Briefwechsel bei Chacornac, *Eliphas Lévi*, 62-65.

<sup>1343</sup> Ebd., 82. Später überwarf sich Constant zeitweilig mit Legrand. Siehe dazu ebd., 85ff.

<sup>1344</sup> Siehe dazu ebd., 83f., vgl. Laurant, *Esotérisme*, 104. Zu Turreil und Chéneau, siehe Viatte, *Victor Hugo*, 46-49, 82-86, Desroche, „Messianismes et utopies“, Bowman, „Lecture politique“, Bowman, *Christ*, 243-246, Andrews, *Socialism's Muse*, 41 sowie Erdan, *France*, Bd. 1, 246-259 und ebd., Bd. 2, 627-647.

Hierarchie. Er erklärte, dass alle Menschen zwar als freie „Brüder“ geschaffen worden seien, jedoch werde unter ihnen „entsprechend einer hierarchischen Ordnung“ der „heilige Wille ihres Vaters“ weitergegeben: „die freiesten sind diejenigen, die gehorchen.“ An der Spitze steht der *interprète de Dieu*, der Priester, auf dessen Schultern die Last der Auslegung und Unterweisung ruhe.<sup>1345</sup> Dieses Mittlers bedürfe es, da die einzig wahre Religion aus einer „positiven Offenbarung“ resultiere, ohne die jeder Kult nur Aberglauben sei. Das Wissen über diese Offenbarung könne sich nur in der Tradition einer einzigen, unfehlbaren Kirche erhalten haben: „einig, heilig, katholisch, apostolisch und romanisch, das heißt gebunden an die Nachfolger Petri.“ Diese Wendung hin zur Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes stellt einen radikalen Bruch mit den früheren Schriften Constant dar, bedeutete jedoch – so paradox es auch auf den ersten Blick scheinen mag – nicht die Aufgabe seiner kirchen- und klerusfeindlichen Haltung. Wie viele (neo-)katholische Kirchenkritiker vor ihm, unterschied er zwischen dem Amtsträger und dem eigentlichen Amt, zwischen der zeitlich-gesellschaftlichen Manifestation der Kirche und der ewigen Kirche, „die immer dieselbe“ bleibe. Mit dieser letztendlich an de Maistre anschließenden Differenzierung konnte er Kritik an den gegenwärtigen Amtsträgern üben, ohne „die Kirche“ an sich in Frage zu stellen: „Die schlechten Priester haben einen schrecklicheren Richter als die Philosophen ohne Glauben, und dieser Richter ist Christus selbst, das Evangelium, die Kirche.“<sup>1346</sup>

Unschwer lässt sich hier die Argumentation des „alten Lamennais“ und seiner Anhänger erkennen, sowohl hinsichtlich des Traditionalismus als auch hinsichtlich des unbedingten Fideismus, den Constant in *Fête-Dieu* an den Tag legt: Man müsse glauben, nicht zweifeln.<sup>1347</sup> Bemerkenswerter Weise übte Constant aber heftige Kritik am „neuen Lamennais“ – dieses Mal nicht wegen dessen Ablehnung des Kommunismus sondern wegen seiner Abkehr von der Kirche. Lamennais, den Constant neben Chateaubriand als zweiten großen Pol der seit dem *Génie du christianisme* wiederauferstandenen „christlichen Poesie“ beschrieb, habe sich durch seinen Bruch außerhalb der göttlichen Autorität gestellt und sich somit dem „Absolutismus“ einer ungebändigten Vernunft ausgeliefert: „Brüder, die ihr diesen Engel des Lichts bewundert habt, betet dafür, dass er vom Joch der Geister der Schatten erlöst werde!“<sup>1348</sup> Es ist bezeichnend, dass Constant angesichts seiner neu unterstrichenen katholischen Identität auf eine nicht unähnliche Weise Kritik an Lamennais übte wie er dies wenige Jahre zuvor im kommunistischen Kontext getan hatte: So wie er die Lamennais'sche Ablehnung des Kommunismus verurteilt hatte, warf er ihm nun das Ablegen seiner katholischen Identität vor.

---

<sup>1345</sup> Constant, *Fête-Dieu*, 34f.

<sup>1346</sup> Ebd., 48-53, vgl. auch 85.

<sup>1347</sup> Ebd., 2f. Es sei übrigens daran erinnert, dass Esquiros' Gedicht von 1831 mit dem Titel „Fête-Dieu“ eine Huldigung von Lamennais gewesen war.

<sup>1348</sup> Ebd., 118ff.

Auch an die sozialistischen „Brüder, die ihr von Utopien träumt“, richtete Constant kritische Worte. Anstatt eine „vage Zukunft“ anzustreben und nach der Begründung einer perfekten Gesellschaft zu suchen, müsse man sich nach der „Autorität Gottes“ richten: „Wenn ihr eine perfekte Politik und Regierung haben wollt, dann findet ihr ihre Prinzipien im Evangelium und ihr Modell in der Hierarchie der katholischen Kirche.“<sup>1349</sup> Wer die Arbeit organisieren wolle, zwischen den Arbeitern und den Lohngebern eine Assoziation der Brüderlichkeit und Gerechtigkeit stiften und eine neue harmonische Gesellschaft begründen wolle, der könne diese nur mit der Verwirklichung der *église universelle* erreichen: „Kinder des Jahrhunderts, die ihr die Assoziation predigt! In dem, was eure Lehre an Wahrem, Anwendbarem und Weisem hat, seid ihr wahrhaftig Katholiken.“<sup>1350</sup> Die Menschen müssen erkennen, dass es nur eine einzige wahre Religion gebe, den Katholizismus. Dann werde sich die *communion universelle* ereignen und die Herrschaft Christi über die Erde beginnen, die in der Apokalypse angekündigt worden sei.<sup>1351</sup> Das Christentum weise den richtigen Weg dorthin: Schon die Väter haben, so Constant, vor Egoismus und Materialismus gewarnt,<sup>1352</sup> und in der Eucharistie zeige sich der vollkommene Akt der Brüderlichkeit: „In der heiligen Kirche verschwinden die Menschen vor Gott; denn alle sind die Glieder Christi und seine Repräsentanten auf Erden.“<sup>1353</sup> Bemerkenswerter Weise hob Constant also wieder die „kommunistischen“ Werte des Christentums hervor, verschmolz diese aber mit der unbedingten Notwendigkeit von „Hierarchie“ und „Autorität“, so wie sie sich in der katholischen Kirche aus dem unmittelbaren Willen Gottes ergeben.

Constant identifizierte expliziter als je zuvor *Katholizismus und Sozialismus*, was sich auch in seiner großen Bewunderung für Silvio Pellico (1789-1854) zeigte.<sup>1354</sup> Der Rückgriff auf klassische neokatholische Argumentationsmuster ermöglichte ihm dabei die Artikulation einer katholischen Identität außerhalb der Kirche, ohne jedoch Kritik an der Institution der Kirche selbst üben zu müssen. Es scheint, als seien diese Gedanken bei progressiven Katholiken durchaus auf Interesse gestoßen. Immerhin erschien *La Fête-Dieu* im Verlag von Victor-Amédée Waille (17??-1855), der den erst 1843 als Monatszeitschrift neu gegründeten *Correspondant* herausgab – einst eines der zentralen neokatholischen Sprachrohre, das 1829 von Louis de Carné, Edmond de Cazalès und Augustin de Meaux

---

<sup>1349</sup> Ebd., 122-127, hier 126.

<sup>1350</sup> Ebd., 159-162, hier 160.

<sup>1351</sup> Ebd., 133, 186.

<sup>1352</sup> Ebd., 36.

<sup>1353</sup> Ebd., 72-81, hier 81.

<sup>1354</sup> Dessen 1833 erschienene Memoiren *Mes prisons* hatten ihm zu internationaler Berühmtheit verholfen. Pellico hatte Constant während seiner Haft in Sainte-Pélagie einen unterstützenden Brief zukommen lassen, wofür ihm dieser in *Fête* glühenden Dank zukommen ließ. Constant ließ ihm ein Exemplar des Buches zukommen, das Pellico in einem Antwortschreiben mit innigen Worten lobte. Siehe dazu ebd., 170-173 und Constant, *Dictionnaire*, 1029, vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 82f. Pellico war 1824 aufgrund seiner angeblichen Mitgliedschaft bei den Carbonari zum Tode verurteilt worden. Die Strafe wurde jedoch in eine 15-jährigen Kerkerhaft umgewandelt. Die Schriften Pellicos übten einen maßgeblichen Einfluss auf das Risorgimento aus.

gegründet worden war. Bei Waille veröffentlichte nicht nur Montalembert, sondern auch Louis Veuillot, der 1843 zum Leiter ultramontanistischen *Univers* geworden war.<sup>1355</sup> Mit Charles Lenormant (1802-1859) veröffentlichte ein weiterer wichtiger Mitstreiter Montalemberts bei Waille. Der Verlag war also eine Anlaufstelle für progressiv-katholischen Kräfte. Dies zeigt sich auch anhand der weniger bekannten Autoren wie Edouard Ourliac (1813-1848), ein enger Freund von Alphonse Esquiros aus dem Umfeld von *La France littéraire*.<sup>1356</sup> Der außergewöhnliche katholische Autor Antoine Madrolle (1791-1861), zu dem Constant als Okkultist noch engeren Kontakt haben sollte, publizierte ebenfalls in dem Verlag.<sup>1357</sup>

Die Landschaft des im Frankreich der Julimonarchie weit verbreiteten „heterodoxen“ Katholizismus ist derart schlecht kartiert, dass im gegebenen Rahmen nur festgehalten werden kann, dass Constants „neo-katholischer Kommunismus“, wie er ihn im Jahr 1847 nannte, als Zusammenfluss der unterschiedlichsten Elemente betrachtet werden muss, die in den 1840er Jahren außerhalb der etablierten Kirchenstrukturen diskutiert worden sind.<sup>1358</sup> Das Verlagsprogramm Wailles ist ein eindruckliches Beispiel dafür, dass der französische Katholizismus in den 1840er Jahren kontroverse Veränderungen durchlebte, die von den progressiven Ideen der Neo-Katholiken stimuliert worden waren. Hierbei ist es bezeichnend, dass im selben Jahr 1845, als Constant *Fête-Dieu* herausbrachte, der berühmte „parti catholique“ von Montalembert gegründet wurde und somit der liberale Katholizismus mit besonderer Intensität in den politischen Diskurs eintrat.<sup>1359</sup> Die Ideen Constant können nur vor diesem Hintergrund verstanden werden, heben sich jedoch von den etablierten progressiven Katholiken durch ihre Radikalität ab, die den sozialistisch-katholischen Ansatz eines Philippe Buchez bei weitem übertraf.

Wie sehr sich Constant dem progressiv-katholischen Milieu anzunähern versuchte, zeigt seine Replik auf das berühmte Pamphlet *Feu! Feu!*, das Louis de Cormenin (1788-1868) im Jahr 1845 unter dem Pseudonym Timon veröffentlicht hatte. Innerhalb kurzer Zeit wurden 60.000 Kopien dieser Schrift verkauft. Cormenin, der zu den Besuchern Lamennais' in Sainte-Pélagie gezählt hatte, trat darin für eine unbedingte religiöse Freiheit ein – eine Forderung, die durch die rezente Verdrängung der Jesuiten durch die Universität veranlasst worden war. Cormenin vertrat die Ansicht, dass sich die französische Demokratie zu Unrecht als solche bezeichnete, da die wahre Demokratie das Evangelium sei, das durch

---

<sup>1355</sup> Der *Univers* war durch Montalembert unter größten finanziellen Opfern am Leben erhalten worden, bevor er 1843 von Veuillot zu einem effektiven Kampforgan gemacht wurde.

<sup>1356</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 27, 34, 177f.

<sup>1357</sup> Lévi, *Clef*, 151-157. Siehe auch Chacornac, *Eliphas Lévi*, 163, Laurant, *Esotérisme*, 99f., Bowman, *Christ*, 245, 286.

<sup>1358</sup> Zahlreiche Hinweise auf jene Formen des heterodoxen Katholizismus finden sich, allerdings sehr unstrukturiert, in Laurant, *Esotérisme*.

<sup>1359</sup>

die „aus dem Volk“ stammenden Priester vertreten werde.<sup>1360</sup> Indem sich Cormenin auf de Bonald und de Maistre berief, forderte er eine Einheit von Kirche und Staat und wandte sich gegen Sekten, Schismen und Anarchie.<sup>1361</sup> Er sei weder ultramontanistisch noch gallikanisch, sondern „einzig und allein katholisch“. Nur der Katholizismus vertrete das wahre Christentum, das Freiheit, Vernunft und Fortschritt bedeute. Nur in ihm könne die Lösung der sozialen Frage gefunden und durch die Errichtung der *église universelle* herbeigeführt werden.<sup>1362</sup>

Es überrascht nicht, dass Constant diesen Gedanken in seiner im selben Jahr erschienenen Broschüre *Paix! Paix!* beipflichtete.<sup>1363</sup> Constant verfolgte in dieser Schrift die Strategie, auf über 60 Seiten so zu tun, als gäbe er die Argumente seiner Gegner, der „so genannten Katholiken“ wieder – diese kenne er nur allzu gut, da er sie in ihrer Mitte selbst miterlebt habe.<sup>1364</sup> Constant gedachte also, mit „blutiger Ironie“ seine „in Sklaverei schlafenden Brüder“ zu wecken“,<sup>1365</sup> indem er den Katholizismus als antidemokratisch und antiliberal verschrie: Echte Katholiken müssten den Mund halten, der Vergangenheit hinterherweinen, die bösen Bücher verbrennen und die Priester vor der Ansteckung durch falsche Ideen beschützen, um den monarchistischen und absolutistischen Charakter des Katholizismus zu verteidigen – Sarkasmen, deren genaues Gegenteil Constant intendierte und dabei irritierender Weise ausgerechnet die Rebellion Lamennais' guthieß, der gegen das irrgel leitete Rom aufbegehrt hatte.<sup>1366</sup> Bis Rom den „wahren Katholizismus“ angenommen habe und zum „Zentrum der Einheit“ geworden sei, müsse man sich seiner „undurchsichtigen Intrigen“ ebenso wie der vielen „schlechten Priester“ erwehren.<sup>1367</sup> Doch auch jene schlechten Priester ändern nichts daran, dass der Katholizismus das große Licht der Welt der Intelligenzen sei.<sup>1368</sup>

Man kann sich schwerlich des Eindrucks erwehren, dass sich Constant in zentralen Punkten seiner Ansichten nach den Umständen und nach dem Verlag richtete, in dem die jeweilige Publikation erschien: Seine demonstrative Unterwerfung unter die Kirche und den Klerus in *Mère*, seine Kritik am Bruch Lamennais' mit Rom in *Fête-Dieu*, und sein Lob genau desselben Sachverhaltes in *Paix* seien hier als Beispiel genannt. Hinter diesem Verhalten kann auf den ersten Blick das Bestreben vermutet werden, einen Lebensunterhalt mit der Veröffentlichung in möglichst prominenten Verlagen zu sichern

---

<sup>1360</sup> Timon, *Feu*, 7-51.

<sup>1361</sup> Ebd., 92-100.

<sup>1362</sup> Ebd., 49, 67f.

<sup>1363</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 84 erwähnt die Schrift nur beiläufig.

<sup>1364</sup> Constant, *Paix*, 71: „Ce génie despotique et persécuteur de la vérité qui caractérise nos adversaires, nous le connaissons pour avoir vécu au milieu d'eux ; nous l'avons dévoilé tout entier dans cet écrit, et ils n'oseront pas nous démentir.“

<sup>1365</sup> Ebd., 68f.

<sup>1366</sup> Ebd., 19-28.

<sup>1367</sup> Ebd., 72-75.

<sup>1368</sup> Ebd., 77f.

und andererseits zu größtmöglicher Bekanntheit zu gelangen. Trotz der immer wieder irritierenden inhaltlichen Widersprüche war Constant jedoch nicht so *inconstant*, wie es scheinen mag. Stets beanspruchte er für sich, den „wahren Katholizismus“ gegen die „schlechten Priester“ zu verteidigen. Dabei berief er sich von Anfang an auf eine verborgene Tradition, die von Herrschern aus machtpolitischen Gründen zur „Versklavung“ des Volkes missbraucht worden sei. Dieses wahre Christentum identifizierte er mit den zentralen sozialistischen Werten, die sich gegen „Egoismus“ und „Materialismus“ richteten und auf den von Jesus Christus verkündeten Werten der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beruhten. Im Gegensatz zu den meisten anderen Sozialisten erkannte Constant jedoch die von ihm gestrebte *association universelle* in der katholischen Kirche, die es in wahren Form zu realisieren gelte. Ähnlich wie Lamennais, erblickte er in der katholischen Theokratie das einzig wirklich freie Regime, da es außerhalb Gottes keine wahrhaftige Freiheit geben, und die Gemeinschaft Gottes nur in der katholischen Kirche bestehen könne.<sup>1369</sup> Die von Constant angestrebte universelle Einheit von Religion, Wissenschaft, Philosophie und Politik wurde auf einer gesellschaftlichen Ebene durch die Einheit von Staat und Kirche gedacht sowie auf philosophischer Ebene durch die Synthese von *intelligence* und *amour*.

### 7.3.2. *Le livre des larmes* (1845): De Maistre und die Emanzipation der Menschheit

Nach *La mère de Dieu* bildet der 1845 erschienene *Livre des larmes* einen zweiten wichtigen Schritt in der Entwicklung Constants. In ihm tritt nicht nur der „klassische“ Neo-Katholizismus, der sich in *Fête-Dieu* angedeutet hatte, mit besonderer Klarheit auf philosophischer Ebene hervor, sondern das Buch markiert außerdem den Beginn der im folgenden Kapitel behandelten Swedenborg-Rezeption Constants. Dieser Umstand hat vonseiten der Forschung einige Aufmerksamkeit erhalten, die jedoch zu einer weitgehenden Ausblendung der katholisch-traditionalistischen Prägung des Buches führte. Dabei ist diese ungleich fundamentaler als die Rezeption Swedenborgs. Zwar erkannte man den Einfluss von fourieristischem und saint-simonistischem Gedankengut ebenso wie denjenigen von Lamennais und Ballanche. Weitgehend unbeachtet blieb dahingegen der eigentlich wichtigste Einfluss, der im *Livre des larmes* greifbar wird: Die Rezeption Joseph de Maistres, der von Constant als „schönstes Genie, dessen sich die Kirche in unserer Zeit rühmen kann“ bezeichnet wurde.<sup>1370</sup>

Am deutlichsten schlägt sich diese Rezeption in der Vernunft- und Wissenschaftsrhetorik nieder, die den *Livre des larmes* maßgeblich prägt und im Œuvre Constants eine radikale Neuerung darstellt. Hatte

---

<sup>1369</sup> Siehe dazu auch die Analyse des „theokratischen“ Denkens von Lamennais in Talmon, *Geschichte*, Bd. 2, 256-260.

<sup>1370</sup> Constant, *Larmes*, 226. Die Bedeutung de Maistres für diese Entwicklung wird lediglich in Laurant, „Eliphaz Lévi“ angesprochen.

er noch in *La mère de Dieu* einen gefühlsbetonten mystischen Pantheismus vertreten, verhält er sich im *Livre des larmes* gegenüber einem „exzessiven Spiritualismus“ und dem zuvor noch vertretenen „Pantheismus“ ausgesprochen kritisch. Diesbezüglich ist es bemerkenswert, dass 1845 ebenfalls die neue erweiterte Auflage von Marets *Essai sur le panthéisme* erschien.<sup>1371</sup> In seinen frühen Schriften hatte sich Constant hinsichtlich seiner verkündeten Synthese aus *intelligence* und *amour* ausschließlich auf die Seite des *amour* konzentriert, auf die Rolle der Frau und die mystische Transformation der Menschheit. Kam *intelligence* in den älteren Schriften lediglich allegorisch in der Gestalt Lucifers zum Vorschein, stehen „Vernunft“ und „Wissenschaft“ nun im Zentrum des *Livre des larmes*. Es steht außer Frage, dass dieser neue Fokus auf Vernunft und Wissenschaftlichkeit einen maßgeblichen neo-katholischen Charakter besitzt, der seinen offensichtlichsten Ausdruck darin findet, dass Constant zum ersten Mal in seinen Schriften auf de Maistre verweist.

Wie Constant bereits im Untertitel zu verstehen gab, betrachtete er den *Livre des larmes* als einen „Essai de conciliation entre l’Eglise catholique et la Philosophie moderne“. Hier deutet sich bereits an, dass er die Schrift als ein dezidiert *katholisches* Projekt verstand. Mit großer Vehemenz distanzierte er sich wiederholt von seinen frühen revolutionären Schriften und kündigte seine „Rückkehr zur Vernunft“ an.<sup>1372</sup> Constant betonte, dass sein Buch vom „Denken der Einheit“ bestimmt sei: Er sei „Katholik durch alle Regungen des Herzens, Philosoph durch die Notwendigkeit der Vernunft“ und wolle sowohl die Liebe als auch die Intelligenz sprechen lassen, „um beide miteinander zu versöhnen.“<sup>1373</sup>

Constant unterschied dabei allerdings rigoros zwischen der katholischen Kirche und ihren Amtsträgern. Hatte Constant seine Kritik am Klerus in *Mère de Dieu* noch zurückgekommen und in *Fête-Dieu* relativ verhalten formuliert, fällt sie im *Livre des larmes* beinahe so radikal wie in der *Bible de liberté* aus. Besonders heftige Worte richtete er gegen die Leiter der Seminare und insbesondere gegen die Sulpicianer, deren Leben „nicht mehr als ein langer Selbstmord der Intelligenz und des Herzens“ sei.<sup>1374</sup> Ganz zu Recht beschwerte sich das Volk über die Kirche. Nicht die Revolutionäre und auch nicht Voltaire, Rousseau oder Luther seien an den Angriffen auf die Kirche schuld gewesen, sondern „die

---

<sup>1371</sup> Constant, *Larmes*, 215-222, 140ff. Der neue Erzbischof von Paris, Denys Affre, verhalf Maret wegen des *Essai* zu einem Lehrstuhl für Theologie an der Sorbonne. Affre hatte zunächst aufgrund der früheren Nähe Marets zu Lamennais gezögert. Siehe dazu Bressolette, *Maret*, 103-117. Montalembert bewertete Affre als einen „esprit gallican et exclusif de Saint-Sulpice“. Zu Kontext und Rezeption des *Essai* von Maret, siehe ebd., 241-315.

<sup>1372</sup> Constant, *Larmes*, vii. Siehe auch ebd., 206: „Et pourtant, lorsque j’ai écrit la Bible de la liberté, je suis devenu en quelque sorte l’apôtre du meurtre et le prédicateur du crime.“ Vgl. auch ebd., 216: „A voir mon front déjà chauve et ma figure accentuée et sévère, à entendre mes tirades philosophiques et mon ton trop souvent dogmatique et tranchant, comme on me l’a quelquefois reproché, ils étaient loin de se douter que j’étais tout bonnement un vieil enfant et que je ne croyais pas au libre arbitre, parce que je n’étais pas encore assez raisonnable pour avoir la conscience et l’usage du mien.“

<sup>1373</sup> Ebd., v.

<sup>1374</sup> Ebd., 183-186, 115f., 230f.



Ignoranz und die Korruption des römischen Klerus“.<sup>1375</sup> Doch neben diesen Attacken formulierte Constant auch eine differenziertere Kritik, die er dem Reservoir typisch neo-katholischer Argumentationen entnahm. So sei die „kontinuierliche Verletzung der Freiheit des Gewissens“ der zweite Hauptgrund für den „fortschreitenden Fall des römischen Klerus“ und die Abkehr des Volkes.<sup>1376</sup> Zudem mangle es dem Klerus an Wissen und Bildung.<sup>1377</sup> Stattdessen komme der „Fortschritt“ von außerhalb der Kirche: Vonseiten eines Chateaubriand, eines Lamennais, eines Montalembert oder Lacordaire.<sup>1378</sup> Dies ist eine bemerkenswerte Aneignung neo-katholischer Ideen, die expliziter nicht mehr formuliert werden könnte. Constant verwies im Zusammenhang mit dem „Krieg der Kirche gegen die Universität“ sogar implizit auf Montalemberts *parti catholique*, in dessen Umfeld er sich durch die Publikation von *Fête-Dieu* begeben hatte.<sup>1379</sup>

Constants Fortschrittsrhetorik nähert sich im *Livre des larmes* auch auf einer geschichtsphilosophischen Ebene dem neo-katholischen Traditionalismus an. Hatte Constant 1841 den Fortschritt noch revolutionär durchsetzen wollen und ihn danach als eine mystische Transformation beschrieben, betrachtete er ihn nun als „ein Werk der Vorsehung, das voranschreitet, indem es sich fortwährend erfüllt“.<sup>1380</sup> „Der intelligente Christ muss also den religiösen Fortschritt als einen vollendeten Fakt akzeptieren [...]“ Das fundamentale Movens dieses Fortschritts ist, wie Constant in Anlehnung an de Maistre und Ballanche schreibt, das Leid: „Alles Leid ist eine Agonie, die zum Tod führt, und jeder Tod ist eine Regeneration.“<sup>1381</sup> Auch die Kirche müsse wie Christus leiden, um durch das Leid zu triumphieren.<sup>1382</sup> So verstehe es sich von selbst, dass „die wahren Katholiken unserer Tage vor allem Männer des Fortschritts und *hommes de désirs*“ sein müssen.“<sup>1383</sup> Dies schließt jedoch jeden revolutionären Akt oder jedes Aufbegehren gegen die katholische Kirche aus – das wohl größte Paradox in der Argumentation Constants. Lamennais sei zu Recht von der Kirche verurteilt worden, da er zu vorschnell agiert habe. Sein Triumph hätte das „Gleichgewicht“ durcheinandergebracht, bevor

---

<sup>1375</sup> Ebd., 63f. Bowman, *Eliphas Lévi*, 19 behauptete, dass Constant im *Livre des larmes* erstmals öffentlich mit christlichen Dogmen gebrochen habe, was so nicht stimmt. Wohl aber setzte er sich explizit mit zentralen Dogmen auseinander: Er übte Kritik an katholischen Theologen und Asketen aufgrund ihres „spirituellen Egoismus“ und ihrer Verachtung der menschlichen Freiheit, und setzte sich mit der Existenz der Hölle auseinander, sowie mit Satan als „Wesen der Vernunft“, dem freien Willen (den er nun bejahte), dem Dogma der Auserwählten, der Notwendigkeit des zeremoniellen Kults und der Heiligenverehrung, die er entschieden ablehnte.

<sup>1376</sup> Constant, *Larmes*, 172.

<sup>1377</sup> Ebd., 65f.

<sup>1378</sup> Ebd., 229f.

<sup>1379</sup> Ebd., 70.

<sup>1380</sup> Ebd., 77.

<sup>1381</sup> Ebd., 91. Auch in seinen biographischen Schilderungen hob Constant die Wichtigkeit des Leids hervor, das er auf seinem „Weg zum Licht“ hatte erdulden müssen. Siehe ebd., 151ff.

<sup>1382</sup> Ebd., 66.

<sup>1383</sup> Ebd., 79.

„die neue Stadt Gottes“ begründet worden sei.<sup>1384</sup> Er selbst sei „niemals ein Rebell, noch ein Sektierer“ gewesen, sondern habe stets „die Einheit, die Harmonie, die Übereinstimmung der Wissenschaften mit dem Glauben, die Rückkehr aller Dissidenten zur universellen Kommunion, die Versöhnung der Rechte der Menschen mit ihren Pflichten, und endlich die untrennbare Union der Intelligenz und der Liebe“ angestrebt.<sup>1385</sup> Constant pochte also einerseits auf eine unbedingte Hingabe gegenüber der göttlichen Vorsehung, erklärte aber gleichzeitig, dass es der aktiven Verwirklichung einer vollkommenen Gesellschaftsordnung bedürfe.

Constant identifizierte, wie schon in *La mère de Dieu*, die vollkommene Gesellschaftsordnung mit „der heiligen katholischen Religion, der alten Kirche, der Mutter-Kirche, der Grundlage der universellen Gesellschaft.“ Alleine diese Ur-Kirche, wohlgemerkt nicht die Kirche in ihrer degenerierten Form, könne durch ihre „Hierarchie als Trägerin der Tradition“ und durch ihre Unfehlbarkeit als Garantin für Gewissheit sorgen. „Findet, wenn ihr es könnt, in den Utopien der Sozialisten ein Gesetz der Gleichheit, das großartiger und weiser ist als diese imposante Einheit.“<sup>1386</sup> Diese an de Maistre anschließende Argumentation wird von Constant jedoch nicht für eine generelle Zurückweisung des Sozialismus verwendet, sondern für den Beleg einer *Identität* von wahren Katholizismus und Sozialismus. Der katholische Glaube sei der „populärste“ Glaube, der „sozialste“ und der „progressivste“, dessen Autorität einen vagen und willkürlichen Aberglauben verhindere. „Die katholische Religion ist also die einzig populäre Religion [...] und die einzig wahre Religion.“<sup>1387</sup> Anstatt „den angeblichen Republikanern unserer Tage“ zu folgen, die entweder alten Zeiten hinterherweinten oder ihren eigenen Stolz befriedigen wollten, müsse man sich auf die katholischen Werte besinnen, um die vollkommene Gesellschaft zu verwirklichen.<sup>1388</sup>

Die feministischen und kommunistischen Grundgedanken aus Constants älteren Schriften kommen an dieser Stelle wieder zum Vorschein. So heißt es, dass nur die Vereinigung von Mann und Frau zur Errichtung der universellen Einheit führen könne. Die Liebe werde daraufhin „die große Triebkraft der Religion und des Sozialismus“ werden. „Der Besitz wird auf einer brüderlicheren Basis neu konstituiert werden; Gott allein wird der Besitzer sein, und die Menschen werden die Pächter und Spender seiner Güter sein.“ Aller Überschuss werde an die Bedürftigen verteilt werden, jedoch „freiwillig und mit Liebe“. Alle Gewalt und Unterdrückung werde verschwinden.<sup>1389</sup> Dafür müsse eine „Einheit der Religion, eine Einheit der Wissenschaft, die von ihr untrennbar sein wird, eine Einheit der Sitten und

---

<sup>1384</sup> Ebd., 81f.

<sup>1385</sup> Ebd., 223f.

<sup>1386</sup> Ebd., 112f.

<sup>1387</sup> Ebd., 113f., vgl. 124.

<sup>1388</sup> Ebd., 47, vgl. 145f.

<sup>1389</sup> Ebd., 205.

der zivilen Regierung, die nur die Anwendung der religiösen und sozialen Wissenschaft sein wird“, geschaffen werden.<sup>1390</sup> Es werde sich also eine „große katholische Einheit“, die „komplette Emanzipation des Bewusstseins“ und die „Gleichheit der Geschlechter“ ereignen.<sup>1391</sup> Anstatt aber wie in *Mère* eine androgyne pantheistische Einheit mit Gott anzukündigen, sah er nun den Weg zur Stiftung der Einheit in einer „intellektuellen Emanzipation“ des Volkes:

[D]as in den Grundlagen der wahren Religion unterrichtete Volk wird den Priester der Lehre entsprechend beurteilen können, anstatt die Lehre durch den Glauben des Priesters zu empfangen; oder besser gesagt, wenn das wahre Christentum allen bekannt sein wird und wahrhaftig katholisch werden wird, dann werden alle Menschen, indem sie am Priestertum Christi sowie am Königtum teilhaben, wahrhaftig Priester sein, und die Ausübenden des öffentlichen Kultes werden nur noch Abgeordnete der universellen Assoziation sein. – Dann wird die Freiheit wahrhaftig und dauerhaft errichtet werden, und die vollendete intellektuelle Emanzipation wird als Ausdruck diese Formel haben: Es gibt keine Priester mehr, denn alle Menschen sind Priester; – so wird die vollendete soziale Emanzipation diesen Ausdruck haben: Es gibt keine Könige mehr, denn alle Menschen sind Könige.<sup>1392</sup>

Die Vorstellung vom Priestertum jedes Christen war schon von den Anhängern Lamennais' intensiv diskutiert worden, der diese Idee noch 1848 in *De la société première* darlegte.<sup>1393</sup> Auch Ballanche und seine Rezipienten hatten ähnliche Ideen artikuliert, als sie von der Initiation des Volkes und dem Verschwinden aller Mysterien sprachen.<sup>1394</sup> Anders als die Neo-Katholiken um den „alten Lamennais“ und Ballanche, allerdings nicht unähnlich des „neuen Lamennais“, kündigte Constant die Ankunft einer neuen, vollkommenen christlichen Religion an: Die universelle Assoziation werde aus der römischen Kirche hervorgehen so wie diese aus der Synagoge hervorgegangen sei.<sup>1395</sup> Es wird deutlich, dass sich Constant saint-simonistischen Ideen annäherte, als er erklärte, dass sich die zweite Ankunft Christi ereignen und „den Geist mit dem Fleisch versöhnen“ werde. Somit werde die „Emanzipation der Menschheit“ ihr „Erwachsenenalter“ herbeiführen.<sup>1396</sup> Der katholische Fortschritt werde durch seine Vervollkommnung letztendlich alle Hierarchie unnötig machen und „erklären, dass sein Werk beendet ist, und dass die Menschheit von nun an ohne sie fortschreiten kann.“<sup>1397</sup> Am Ende dieser Entwicklung

---

<sup>1390</sup> Ebd., 244f.

<sup>1391</sup> Ebd., 89.

<sup>1392</sup> Ebd., 86.

<sup>1393</sup> Lamennais, *Société première*, 203ff.

<sup>1394</sup> Eine besonders große Ähnlichkeit zur Argumentation Ballanches findet sich in einer Passage, in der Constant diese „Popularisierung“ der Religion mit derjenigen der alten Philosophien vergleicht, die für die Masse des Volkes unzugänglich gewesen seien. Siehe Constant, *Larmes*, 121f.

<sup>1395</sup> Ebd., 87.

<sup>1396</sup> Ebd., 182, vgl. 116.

<sup>1397</sup> Ebd., 229.

steht für Constant also eine universelle Einheit, deren ultimative Gleichheit zum Priester- und Königtum aller Menschen führen werde, ohne dass jedoch ein Zustand der Androgynität oder eine mystische Einheit mit Gott erreicht würde. Constant gibt im *Livre des larmes* zu, dass er in den Jahren zuvor noch „Pantheist“ gewesen sei, bevor sich seine Gedanken von „vagen Formen“ bis hin zur Erkenntnis gewandelt haben.<sup>1398</sup> Entschieden wandte er sich nun gegen „Materialismus“, „Pantheismus“ und „Manichäismus“, die er als die Produkte einer „rein menschlichen Philosophie“ ohne das Wissen der wahren Religion, des Katholizismus, betrachtete.<sup>1399</sup>

Constant hielt die Autorität und Hierarchie des Katholizismus für unbedingt notwendig, da er sich nicht sicher war, ob die Menschen schon für die „große Emanzipation“ des „erwachsenen Christentums“ seien.<sup>1400</sup> Constant betonte, dass „die Mehrheit der Menschen ihren Verstand nicht gebraucht und ein zwingendes Bedürfnis der Unterweisung“ habe.<sup>1401</sup> Diesen Gedanken teilte Constant mit der Großzahl der Fourieristen und Saint-Simonisten, deren berühmte Devise „A chacun selon sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres“ die notwendigen Unterschiede zwischen den Menschen hervorhob und dabei auch explizit mit der katholische Hierarchie in Verbindung gebracht wurde. „Da die absolute Gleichheit unter den Menschen eine von der Natur ganz und gar widerlegte Absurdität ist, gibt es keine funktionierende Gesellschaft ohne Autorität, keine Autorität ohne Hierarchie, keine Hierarchie ohne Glauben, kurzum, keine Macht ohne zumindest relative Unfehlbarkeit.“<sup>1402</sup> Constant unterstrich aber, dass es sich um eine „brüderliche Hierarchie“ handeln müsse, über der das ewige Recht stehe, vor dem alle von Natur aus gleich sind, aber von den Pflichten her ungleich: „[...] dies ist keine Utopie, sondern die soziale Theorie, deren Typus und Prinzip die katholische Kirche ist [...]“.<sup>1403</sup> Aus diesem Grunde gebe es „nichts von Grund auf Liberaleres als den Absolutismus der Kirche; Gott alleine ist Meister, und der erste unter den Menschen nennt sich Diener der Diener Gottes.“<sup>1404</sup> Wie de Maistre in *Du Pape* erklärt hatte, könne eine vollkommene Gesellschaft nur unter der Autorität dieses „ersten Diener Gottes“ bestehen: des Papstes.<sup>1405</sup> „Dies ist eine absolute Monarchie, die fest auf einer ganz und gar populären Basis beruht; dies ist die perfekte Regierung, – und dies wird diejenige der Zukunft sein.“<sup>1406</sup>

Constants Rezeption der Gedanken aus *Du pape* steht ebenso wenig im Widerspruch zu seinen sozialistischen Ideen wie die von ihm behauptete Ungleichheit der Menschen. Mit seinen Vorstellungen von einer spirituellen Autorität und einer von ihr ausgehenden „gerechten“ Hierarchie

---

<sup>1398</sup> Ebd., 215-222.

<sup>1399</sup> Vgl. dazu auch ebd., 140ff. Die Parallele zu Marets *Essai* drängt sich auf.

<sup>1400</sup> Ebd., 100.

<sup>1401</sup> Ebd., 123.

<sup>1402</sup> Ebd., 124.

<sup>1403</sup> Ebd., 125f.

<sup>1404</sup> Ebd., 126.

<sup>1405</sup> Siehe dazu Armenteros, *French Idea*, 115-155.

<sup>1406</sup> Constant, *Larmes*, 127.

übte de Maistre nicht nur auf Katholiken wie Lamennais, Lacordaire und Montalembert einen maßgeblichen Einfluss aus, sondern auch auf die Saint-Simonisten und die auf sie folgenden Sozialisten, sowie auf die Arbeiten Auguste Comtes.<sup>1407</sup> Schon 1831 hatte Enfantin erklärt: „[...] wir haben in de MAISTRE und in den Kirchenvätern so ziemlich alles über die AUTORITÄT und die FREIHEIT gefunden, das wir *gelehrt* und selbst *praktiziert* haben. Die HIERARCHIE ist für uns ein BEWIESENER *Fakt* gewesen, eine LOGISCHE *Notwendigkeit*, ein Gegenstand der NÜTZLICHKEIT.“<sup>1408</sup> Unter Sozialisten war die Verehrung de Maistres praktisch omnipräsent – selbst Proudhon bewunderte den katholischen Traditionalisten.<sup>1409</sup> Wie im zweiten Teil dieser Arbeit bereits dargelegt wurde, waren die Ideen des Maistres in den 1840er Jahren sowohl in neo-katholischen als auch in sozialistischen Kreisen so weit verbreitet, dass sich unmöglich sagen lässt, in welchem Kontext Constants Rezeption von de Maistre einsetzte.<sup>1410</sup> De Maistre Lehre von einer bevorstehenden dritten Offenbarung, dem Ende des Bösen, der Einheit von Religion und Wissenschaft, dem Verschwinden aller Politik und der Erfüllung eines göttlichen Heilsplans wurden in den unterschiedlichsten Kontexten diskutiert und finden sich unübersehbar in Constants *Livre des larmes* wieder. Die darin enthaltenen Gedanken zeigen, dass sich Constant in den Jahren nach seiner Verurteilung intensiv mit katholisch-traditionalistischen Ideen auseinandergesetzt und somit ein Gedankengebäude konstruiert hatte, das einen faszinierenden Zusammenfluss radikal sozialreformerischer, romantischer und neo-katholischer Ideen erkennen lässt.

#### 7.4. Schlussfolgerungen

Der Streit über Constants Publikationen hat mehrere Erkenntnisse über den kommunistischen Diskurs der frühen 1840er Jahre zu Tage fördern können. Dies ist erstens, dass die kommunistischen Strömungen heftig untereinander zerstritten waren. Zweitens wurde deutlich, dass in jenem Zeitraum der kommunistische Diskurs in zunehmendem Maße von religiösen Elementen bestimmt worden ist, zu deren frühesten und einflussreichsten Propagatoren Constant zählte. Cabet, der sich immer ausgiebiger einer christlichen Rhetorik zu bedienen begann, schien auf diese Entwicklungen eher zu reagieren, und bemerkenswerter Weise war Constant sein erstes Ziel, das er noch ausführlicher beharkte als den zweiten Abbé, Lamennais. Drittens hat sich abgezeichnet, dass die „Materialisten“

---

<sup>1407</sup> Armenteros, *French Idea*, 246 und 283-314.

<sup>1408</sup> Arlès-Dufour, et al. (Hg.), *Œuvres*, Bd. 14, 76. Hervorhebungen im Original.

<sup>1409</sup> Armenteros, *French Idea*, 298-302.

<sup>1410</sup> Siehe hierzu ebd., bes. 17: „By the 1830s, Maistrian and Saint-Simonian ideas about history had fused so thoroughly among traditionalists, socialists, and positivists that their precise origins cannot always be identified. What is certain is that Maistre thrived among all these disparate schools of thought because he turned history into the site of moral renewal and evoked an earthly heaven of solidarity and peace.“

unter den Kommunisten in den 1840er Jahren in der Unterzahl gewesen zu sein scheinen. Dies ist auch deshalb interessant, weil der Konflikt um die Schriften Constants bisher als ein Konflikt zwischen „spiritualistischen“ und „materialistischen“ Kommunisten wahrgenommen wurde.<sup>1411</sup> Zwar spielten auch diese Frontlinien eine wichtige Rolle, doch ging es in erster Linie nicht um eine Religionskritik, sondern um einen Streit darüber, wer das „wahre Christentum“ für sich beanspruchen konnte.

Wie Constants Schriften von 1844 und 1845 unterstrichen haben, gründete sich seine Stellung innerhalb der französischen Sozialreform erstens durch seine vordergründige Rezeption des neo-katholischen Traditionalismus und anderer neo-katholischer Ideen, sowie zweitens durch seine extravagante „Mystik“. Beide Elemente müssen, wie das 3. Kapitel dieser Arbeit gezeigt hat, im größeren Kontext des französischen Sozialismus sowie der Romantik betrachtet werden. Wirklich neu waren die Ideen daher nicht, doch waren ihre Kombination, ihre Rahmung und ihre sprachliche Darbietung durchaus außergewöhnlich und eigenwillig. Dies gilt besonders für den als romantisches Epos präsentierten „mystischen Pantheismus“ in *La mère de Dieu*, der sich durch das an Ballanche angelehnte Initiationsmotiv auszeichnete sowie durch die Vorstellung einer progressiven Spiritualisierung der Menschheit und ihrer daraus resultierenden „Regeneration“. Anhand dieser Gedanken wird klar, warum Lorenz von Stein zwischen dem „religiösen Communismus“ von Lamennais und dem „theosophischen Communismus“ von Constant unterschieden hatte.<sup>1412</sup> Constants „Mystik“ resultierte dabei einerseits aus seinen katholischen Hintergründen, andererseits aus dem romantisch-sozialistischen Kontext, in dem er sich seit einigen Jahren bewegt hatte.

Im Vergleich dazu zeichneten sich die Schriften von 1845 vor allem durch ihren neo-katholischen Traditionalismus aus. In *La Fête-Dieu* legte Constant eine explizite Identifikation von Sozialismus und Katholizismus dar, und hatte, wie der Verlag des Buches zeigt, eine Annäherung an das progressiv-katholische Milieu unternommen. Der *Livre des larmes* vervollkommnet dieses Bild, indem er sich vor allem durch die Rezeption de Maistres auszeichnet. Constant ließ darin nicht nur die Ideen des neo-katholischen „progressiven Traditionalismus“ in den Vordergrund treten, sondern betonte auch den politischen Charakter des „wahren Katholizismus“, der eine vollkommene Gesellschaftsordnung vorgebe: die an den Saint-Simonismus angelehnte *association universelle*. Doch unterschied sich Constants katholische Assoziation in einigen Punkten von derjenigen der Saint-Simonisten. So verkündete er, dass nach der finalen „Emanzipation des Volkes“ jeder Mensch zum „Priester“ werden würde. Ein bestimmtes Klassensystem schwebte ihm dabei nicht vor. Sehr wohl aber hob er die Ungleichheit unter den Menschen hervor und vertrat die Ansicht, dass es der katholischen „Hierarchie und Autorität“ bedürfe, um die noch unfähige Masse zur Emanzipation zu führen. Noch viel stärker als

---

<sup>1411</sup> Siehe bspw. Williams, *Eliphas Lévi*, 19 .

<sup>1412</sup> Stein, *Geschichte*, Bd. 2, 421ff. Es wurden die Schriften Constants bis zum Jahr 1847 berücksichtigt.

die Saint-Simonisten orientierte sich Constant dabei an de Maistre und dessen *Du Pape*, als er die Forderung nach einer „spirituellen Autorität“ stellte.

Trotz der in *La Fête-Dieu* feststellbaren Annäherungen an das Milieu der ehemaligen Lamennais-Anhänger wurde Constant aber nicht zum direkten Mitstreiter der liberalen Katholiken um Montalembert oder Lacordaire. Die folgenden Jahre werden zeigen, dass er trotz seiner neokatholischen Ideen eindeutig aufseiten der Sozialisten verortet werden kann. Nach seiner Zurückweisung durch den Klerus trat er im Jahr 1845 in unmittelbaren Kontakt mit der *école sociétaire*, weshalb im nächsten Kapitel ein weiterer große Einfluss auf sein Denken herausgestellt werden soll: der Fourierismus.



Abbildung 15: Etienne Cabet auf dem Weg nach Ikarien.



## 8. Die Synthese aus Religion und Wissenschaft: 1845-1846

L'âge primitif était religieux, mais non scientifique ; l'âge intermédiaire aura été irréligieux mais scientifique : l'âge ultérieur sera à la fois religieux et scientifique. Alors il y aura de nouveau des Orphée et des Trismégiste, non plus pour chanter à des peuples enfants leurs rêves ingénieux, mais pour enseigner à l'humanité devenue sage les merveilles de la réalité.<sup>1413</sup>

Ernest Renan

Wie nun deutlich geworden ist, markierte das Jahr 1845 einerseits einen in den Vordergrund tretenden neo-katholischen Einfluss auf Constant. Andererseits lässt sich aber auch verzeichnen, dass er sich zur selben Zeit mit großem Eifer dem Fourierismus zuwandte.<sup>1414</sup> Dies wird nicht nur anhand seiner Publikationen aus diesem Zeitraum deutlich, sondern auch anhand seiner persönlichen Bindungen an die *école sociétaire*. Dieser bemerkenswerte und in mancherlei Hinsicht einzigartige Zusammenfluss von Neo-Katholizismus und Fourierismus zeigt sich zunächst anhand der von Constant im *Livre des larmes* propagierten *science universelle*, die eine finale Synthese aus Wissenschaft und Religion herbeiführen sollte.

Von besonderem Interesse ist dabei der von Constant hergestellte Zusammenhang mit Analogien, Korrespondenzen und Harmonien. Constant rezipierte in diesem Zuge erstmals Swedenborg Seite an Seite mit Fourier, Saint-Simon und Lamennais. Von späteren Kommentatoren wurde dies wiederholt in einen „esoterischen“ Kontext eingeordnet, doch soll eine Kontextualisierung der nachvollziehbaren Einflüsse auf Constant zeigen, wie weit die entsprechenden Vorstellungen in den Diskursen verbreitet waren, an denen er teilnahm. Dies wird nicht nur eine grundsätzliche Hinterfragung bisheriger Narrative über die intellektuelle Entwicklung Constants ermöglichen, sondern auch aufschlussreiche Einblicke in den zeitgenössischen romantisch-sozialistischen Kontext.

---

<sup>1413</sup> Renan, *L'Avenir*, 308f.

<sup>1414</sup> Andeutungsweise finden sich schon frühere Einflüsse, etwa in Constant, *Doctrines*, 83, wo von einer *nouvelle phalanstère* die Rede ist.

## 8.1. Korrespondenzen, Analogien und Harmonien

### 8.1.1. Die *science universelle* im *Livre des larmes* (1845)

Am deutlichsten zeigt sich der Zusammenfluss neo-katholischer und sozialistischer Ideen anhand der von Constant im *Livre des Larmes* beschriebenen *science universelle*, die durch die finale Synthese des Glaubens und der Wissenschaft errichtet werden sollte. Auch in dieser Hinsicht legte Constant im Anschluss an viele Sozialisten und Neo-Katholiken eine große Bewunderung für Joseph de Maistre an den Tag. Auf diese verschiedenen Rezipienten übte dessen Idee von einer verloren gegangenen ursprünglichen Einheit der Wissenschaften, deren wahres Wissen in mysteriöser Form in Tempeln verschlüsselt worden sei, eine besondere Faszination aus.<sup>1415</sup> In seinen *Soirées de Saint-Pétersbourg* hatte er den unmittelbar bevorstehenden Anbruch eines neuen Zeitalters angekündigt, das durch eine neue Offenbarung Gottes eingeleitet werden und eine ewige, harmonische Einheit herbeiführen würde. Constant zitierte begeistert die entsprechende Passage, in der de Maistre die Ankunft eines *homme de génie* versprach, in dessen Kopf sich „Religion und Wissenschaft“ durch ihre „natürliche Affinität“ wiedervereinigen werden.<sup>1416</sup> Diese zunächst „paradox“ erscheinende neue Wissenschaft werde, sobald die Menschheit sie begriffen haben, „dem 18. Jahrhundert ein Ende setzen, das immer noch andauert; denn die intellektuellen Jahrhunderte richten sich nicht nach dem Kalender der eigentlichen Jahrhunderte.“<sup>1417</sup> Der saint-simonistische Führer Bazard hatte das Genie, das diese Entwicklung herbeiführen würde, mit Saint-Simon identifiziert, und Constant übte sich nicht in Bescheidenheit, als er zu verstehen gab, dass ihm selbst diese Rolle zukommen könnte.

Als Constant bekräftigte, dass „nun alles an der großen Synthese“ arbeite, unterschied ihn lediglich die saint-simonistische Terminologie vom Versprechen des großen katholischen Traditionalisten.<sup>1418</sup> Dies zeigt, dass de Maistre von Constant vor allem durch die Linse seiner sozialistischen und neo-katholischen Interpreten wahrgenommen wurde.<sup>1419</sup> So ist es bezeichnend, dass Constant das Ergebnis der „Synthese“ ebenso wie Lamennais in *Du passé et de l'avenir du peuple* (1841) als *science de Dieu*

---

<sup>1415</sup> Siehe dazu Armenteros, *French Idea*, bes. 197f.

<sup>1416</sup> Constant, *Larmes*, 226: „Joseph de Maistre, le plus beau génie peut-être dont l'Église puisse se glorifier dans notre âge, attend même un révélateur qui unira les lumières de la science à celles de la foi [...]“ Vgl. Maistre, *Soirées*, Bd. 2, 317: „[...] mais attendez que l'affinité naturelle de la religion et de la science les réunisse dans la tête d'un seul homme de génie : l'apparition de cet homme ne sauroit être éloignée, et peut-être même existe-t-il déjà.“ Siehe dazu auch Armenteros, *French Idea*, 133.

<sup>1417</sup> Maistre, *Soirées*, Bd. 2, 317f., vgl. Constant, *Larmes*, 69: „[...] c'est la raison et la foi, c'est la religion et la philosophie qui sont aux prises ; ce n'est rien de nouveau, c'est encore le dix-huitième siècle.“ Vgl. dazu Maistre, *Soirées*, Bd. 2, 317: „Cette doctrine pourra sembler paradoxale sans doute, et même ridicule, parce que l'opinion environnante en impose [...]“

<sup>1418</sup> Constant, *Larmes*, 242.

<sup>1419</sup> Vgl. Mercier, *Eliphaz Lévi*, 58.

bezeichnete und auf quasi identische Weise charakterisierte.<sup>1420</sup> Vom „neuen Lamennais“ ebenso wie von den meisten anderen Sozialisten unterschied sich Constant aber darin radikal, dass er die bevorstehende Versöhnung von Glauben und Vernunft, von Religion und Wissenschaft als die Verwirklichung des „wahren“ Katholizismus betrachtete:

Die gesamte Zukunft der Menschheit und die Erneuerung der Welt hängen von dieser notwendigen Allianz zwischen der Vernunft und dem Glauben ab, zwischen dem Dogma und der Wissenschaft. Nur dann wird der Katholizismus, den man dahinscheidend glaubt, weil er von einer anstrengenden Niederkunft voranschreitet, wahrhaft und vollkommen geboren werden, und man wird ihn als König der Intelligenzen und der regenerierten Gesellschaften grüßen.<sup>1421</sup>

Constant wünschte sich „die Einheit der Wissenschaften, die Einheit der Künste, das Absolute im Schönen wie im Wahren“: „Und was ist dies, wenn nicht die Katholizität der Wissenschaften und der Künste?“ Diese neu geschaffene *science universelle* werde die *science de Dieu* und seiner Werke sein, eine universelle *Theologie* alles Seins.<sup>1422</sup> Der „katholische Symbolismus“ werde sich dann mit den „letzten Theoremen“ der Wissenschaft vereinen und die die Mysterien Gottes lüften.<sup>1423</sup> Im Zusammenhang mit dieser Entschlüsselung von „Symbolen“ und „Figuren“ wird die Ähnlichkeit mit dem Projekt der neo-katholischen *science catholique* erkennbar, die nicht nur semantisch identisch mit Constants *science universelle* war. Das neo-katholische Argument der durch die Tradition übermittelten Offenbarung liegt dem gesamten Denken Constants zugrunde. Schon in *La mère de Dieu* und *La Fête-Dieu* hatte er festgestellt, die Offenbarung sei „die Geschichte des göttlichen Gefühls in der Menschheit, das sich mit ihr durch die verschiedenen Zeitalter entwickelt“, und dass es unbedingt einer *révélation positive* bedürfe, ohne die jeder Kult ein „Aberglauben“ sein müsse.<sup>1424</sup> Im *Livre des larmes* rückte Constant die historische, symbolische Dimension der Offenbarung ins Zentrum seiner Argumentation und erklärte, die Tradition sei „die Stimme des heiligen Instinktes, der die Massen antreibt“.<sup>1425</sup> Die Geschichte habe „ihre Algebra und ihre unfehlbaren Gleichungen, aber die Wissenschaft wird gerade erst geboren; der Schlüssel ist gegeben, aber man muss öffnen, man muss schauen, man muss berechnen. Den Wissenschaften ist eine neue Basis gegeben, den Studien eine

---

<sup>1420</sup> Vgl. hierzu Lamennais, *Du passé*, 103-119.

<sup>1421</sup> Constant, *Larmes*, 62.

<sup>1422</sup> Ebd., 136f. Constant schwebte eine Dreiteilung der universellen Wissenschaft entsprechend der Dreieinigkeit vor. Dieu créateur = Père : théologie naturelle. Dieu rédempteur = Fils : science du catéchisme ou la théologie proprement dit. Dieu sanctificateur = Saint-Esprit : poésie intérieure de la théologie mystique. In dieser Gliederung spiegelt sich Constants wohlbekanntes dreigliedriges Geschichtsbild wider.

<sup>1423</sup> Ebd., 69

<sup>1424</sup> Constant, *Mère*, 359, Constant, *Fête-Dieu*, 48.

<sup>1425</sup> Constant, *Larmes*, 181.

neue Richtung.<sup>1426</sup> Was genau Constant darunter verstand, erklärte er in der folgenden bemerkenswerten Passage:

Das Gesetz der Einheit ist bereits von der Wissenschaft verkündet worden; Cuvier hat Wunder vollbracht, indem er es auf die Anatomie angewandt hat, aber die Anatomie ist bereits eine wissenschaftliche Synthese. Fourier [sic] hat auf dem Gesetz der Analogien dasjenige der Attraktionen begründet, Saint-Simon hat aus dem Gesetz des Fortschritts wunderbare Schlüsse gezogen, über die sich die Gesellschaft lustig gemacht hat, und die sie doch Tag für Tag annimmt, ohne sich dessen gewahr zu werden. Lamennais hat in seiner hervorragenden *Esquisse d'une philosophie* die göttliche Idee nach Swedenborg skizziert, den er vielleicht nicht kannte. Man erkennt Gott durch seine Werke, und der dreifache Himmel der Ursachen, der Ideen und der Formen bietet uns eine Leiter, um bis zum Höchsten Wesen emporzusteigen und in ihm zur Ruhe zu kommen, ohne die Hilfe der übernatürlichen Schrecken und der Wunder, die das Mysterium umgibt.<sup>1427</sup>

Die Lehren Cuviers, Fouriers, Saint-Simons, Lamennais' und Swedenborgs schienen in den Augen Constants die bevorstehende *science universelle* und die aus ihr hervorgehende Einheit vorzubereiten: „Die Zeit des blinden Glaubens ist also vorüber, und wir erreichen die Epoche des intelligenten Glaubens und des vernünftigen Gehorsams, in der wir nicht mehr einfach an Gott glauben, sondern ihn in seinen Werken sehen werden, die die äußeren Formen seines Seins sind.“<sup>1428</sup>

In Constants Vorstellung von jener *science universelle* verschmelzen die historische und die „naturwissenschaftliche“ Dimension vor allem durch seine Rezeption der „Wissenschaft der Analogien zwischen den Formen und den Ideen“, mit der man eine „sichere Wissenschaft“ zur Hand habe, „um die wahre Offenbarung und das von Gott kommende Wort [parole] aufzudecken, und um in der Heiligen Schrift die wahre Sprache [langage] der Harmonie und das vollkommene Wort [parole] zu finden [...]“.<sup>1429</sup> Wie die katholischen Traditionalisten es im Anschluss an de Bonald getan hatten, suchte Constant die göttliche Wahrheit also vor allem durch die Entschlüsselung der Sprache und der historischen Spuren, die die Uroffenbarung in ihr hinterlassen hatte. Während Lamennais in seiner *Esquisse* dieses traditionalistische Projekt vom Katholizismus losgelöst hatte, verband Constant ganz im Gegenteil die Ideen der katholischen Traditionalisten mit denjenigen der Sozialisten. Die Rezeption Swedenborgs diente ihm dabei als wichtiger Baustein, um den verborgenen Charakter des verloren gegangenen wahren Katholizismus zu belegen: Constant erklärte, das Evangelium sei „ein symbolisches

---

<sup>1426</sup> Ebd., 244.

<sup>1427</sup> Ebd., 241f. Diese Schreibweise von Fouriers Namen war nicht ungewöhnlich und lässt nicht auf eine Unkenntnis Constants schließen.

<sup>1428</sup> Ebd., 231f.

<sup>1429</sup> Ebd., 232.

Buch, das gänzlich in der Sprache der Korrespondenzen und Analogien geschrieben ist.“<sup>1430</sup> Swedenborg habe den Menschen „die Schlüssel der Apokalypse und aller prophetischen Bücher gegeben, indem er uns die Korrespondenzen der Zahlen und der Zeichen offenbart hat [...].“<sup>1431</sup> Die von Swedenborg entdeckte „Wissenschaft der Beziehungen [rapports] und der Harmonien“ werde „die große religiöse Synthese“ ermöglichen, die es den Menschen erlauben werde, Kenntnis von Gott zu erlangen und für immer frei zu werden.<sup>1432</sup> Constant zog Swedenborg also heran, um auf „wissenschaftlichem“ Wege das verloren gegangene Wissen über Gott und die wahre Religion zu erlangen.

Die „naturwissenschaftliche“ Dimension der *science universelle* solle sich nicht nur mit Dämonologie, Poesie, Mythen und religiösen Erzählungen befassen, sondern auch mit Psychologie, der *science sociale* sowie mit der Physik und ihren „evidenten oder okkulten Beziehungen“ der Chemie – Constants verwendet hier das erste Mal in seinen Schriften das Wort *occulte* –, aber auch mit der vergleichenden Anatomie, der Zoologie, der Medizin und „allen positiven Wissenschaften, für die uns die Mathematik den roten Faden gibt.“<sup>1433</sup> Auf diese Weise werde eine rationale, naturwissenschaftliche Theologie begründet, die das Werk Gottes ohne den Schleier der Mysterien werde erklären können. Constant glaubte dann nicht nur zeigen zu können, dass sich etwa die Transsubstantiation „natürlich, ohne Wunder, ohne Verschiebung, ohne Zerstörung“ vollziehe,<sup>1434</sup> sondern er war davon überzeugt, dass sämtlichem Wunderglauben für immer ein Ende gesetzt werden könne: „Was die Wunder betrifft, so sind diese, wie man weiß, die Folge des Staunens der Narren vor den Effekten, deren Ursachen sie nicht kennen. Swedenborg sagt vorzüglich, dass ein Wunder keinen Menschen konvertieren könne, weil die Konversion essentiell frei sei, und dass ein Wunder nur das Gegenteil brächte.“ Es gebe „Geheimnisse der Natur“, die derartigen Phänomenen zugrunde liegen.<sup>1435</sup>

Die Wissenschaft der Analogien, der Korrespondenzen und Harmonien diene in den Augen Constants also dazu, die äußeren Formen Gottes auf historischer und naturwissenschaftlicher Basis erklären und somit ein Verständnis der Geheimnisse der Natur sowie Gottes selbst zu erlangen. Eine Auseinandersetzung mit der Lehre Swedenborgs scheint auf den ersten Blick der entscheidende Auslöser für die Entwicklung dieser Gedanken gewesen zu sein, jedoch bestätigte sie in Constants Wahrnehmung lediglich die Lehren eines Fourier, Saint-Simon oder Lamennais, mit denen er bereits vertraut gewesen war. Auch ist es unübersehbar, dass seinem Projekt einer *science universelle*

---

<sup>1430</sup> Ebd., 235.

<sup>1431</sup> Ebd., 238.

<sup>1432</sup> Ebd., 191.

<sup>1433</sup> Ebd., 137f.

<sup>1434</sup> Ebd., 97f.

<sup>1435</sup> Ebd., 170f.

andererseits die traditionalistische, auf der Uroffenbarung beruhende *science catholique* zugrunde lag, deren Argumentationsmuster er wahrscheinlich schon auf dem Seminar im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Lamennais kennengelernt hatte. Nachdem schon in *Fête-Dieu* klar geworden ist, dass Constant sich dem „klassischen“ Neo-Katholizismus angenähert hatte, verwundert es nicht, dass de Maistre als der wohl wichtigste Einfluss auf den *Livre des larmes* gelten kann. Doch auch in sozialistischen Kreisen muss Constant dem Ideengeber der katholischen Traditionalisten begegnet sein, weshalb ihm die „Synthese“ aus all diesen verschiedenen Elementen völlig plausibel erscheinen können. Die Betonung der „Vernunft“ und die damit einhergehende Ankündigung einer (Wieder-)Vereinigung von Religion und Wissenschaft sind das wichtigste Novum im Denken Constants, das nur vor der Rezeption de Maistres verständlich wird, sei sie im neo-katholischen oder im sozialistischen Kontext zu verorten. Constant war von den Diskursen beider Kontexte maßgeblich beeinflusst und verlieh den in ihnen diskutierten Gedanken in seinem *Livre des larmes* einen bemerkenswerten Ausdruck. Es wird jedoch immer deutlicher werden, dass Constant auf Swedenborg in einem fourieristischen Kontext aufmerksam geworden ist und dessen Lehre in erster Linie als die Bestätigung und Erweiterung der sozialen Lehre Fouriers betrachtete.

#### 8.1.2. *Les trois harmonies* (1845): Der romantische Kontext

Um Constants Konzept der Korrespondenzen, Analogien und Harmonien zu verstehen, bedarf es zunächst einer Berücksichtigung des romantischen Kontextes, der für ihn von essentieller Bedeutung gewesen ist. Als Constant seine *science universelle* beschrieb, machte er deutlich, dass auch die Künste und vor allem die Poesie Bestandteil dieser Wissenschaft seien. Mit Abscheu wandte er sich gegen die „materialistische Kunst“ des 18. Jahrhunderts (den Klassizismus) und lobte die (romantische) „katholische Reaktion“, die sich seit Chateaubriands *Génie du christianisme* ereignet habe.<sup>1436</sup> Seinen größten eigenen Beitrag zur romantischen Kunst leistete er mit dem Gedichtband *Les trois harmonies*, der im Jahr 1845, also ungefähr gleichzeitig mit dem *Livre des larmes* erschien. Die darin enthaltenen Chansons wurden schon von Zeitgenossen viel gelobt und erhielten nachhaltige Aufmerksamkeit vonseiten der Literaturwissenschaft.<sup>1437</sup>

Es ist bereits angeklungen, welche fundamentale Bedeutung Constant der Sprache beigemessen hat. In *Les trois harmonies* führte er aus, dass es sich bei ihr um ein Medium der göttlichen Harmonie betrachtete: „[D]ie Poesie, wenn sie mittels der harmonischen und richtig bemessenen Sprache

---

<sup>1436</sup> Constant, *Harmonies*, 134-137. Die Bezeichnungen „Klassizismus“ und „Romantik“ werden erst 1851 in Constants *Dictionnaire*, 23 verwendet. Dort erklärt er, erstere werde von „Skeletten“ vertreten, die Romantik aber von „Geistern“. Allerdings löst Constant in seiner dortigen Argumentation die „christliche Literatur“ von beiden Strömungen los.

<sup>1437</sup> Bowman, *Eliphas Lévi*, 14.

kommuniziert wird, wird gerechter Weise Sprache des Himmels [langage du ciel] genannt.“ Bei Poesie handele es sich also nicht einfach um ein ästhetisches Unterfangen, sondern um den „Ausdruck der universellen Harmonien“. Sie entspringe der Einheit, um sich durch die „Analyse“ weiterzuentwickeln und letztendlich zur Einheit zurückzukehren – eine bemerkenswerte geschichtsphilosophische Parallele, die den saint-simonistischen Progressivismus mit dem katholisch-traditionalistischen primordialen Einheitsglauben verbindet.<sup>1438</sup> Die Bedeutung der Poesie besteht laut Constant also nicht nur darin, dass sie das Medium der göttlichen Harmonien ist, sondern sie ist gleichzeitig der Schlüssel zum *historischen* Verständnis der primordialen Einheit, und damit das Mittel zu ihrer künftigen Wiedererrichtung. Auf diese Weise maß Constant dem Poeten eine sehr ähnliche Rolle wie die Saint-Simonisten bei. Es wurde bereits dargelegt, dass die Verbindung von romantischer Kunst und Sozialismus seit den 1830er Jahren untrennbar gewesen ist und insbesondere unter den *petits romantiques* von fundamentaler Bedeutung gewesen ist. Die in *Les trois harmonies* enthaltenen Ideen über Analogien, Korrespondenzen und Harmonien machen deutlich, dass es nicht eines Studiums der Schriften Swedenborgs bedurfte, um mit derartigen Vorstellungen vertraut zu werden. In romantischen Kreisen waren sie so weit verbreitet, dass es unmöglich ist, eine definitive Quelle für sie auszumachen.<sup>1439</sup>

Während es also nahe liegt, dass Constant als sozialistischer Künstler mit derartigen Vorstellungen in Kontakt bekommen ist, so zeichnen sich seine Ideen doch durch eine besondere historische Dimension aus, die in seinem Fall nur vor dem Hintergrund des katholischen Traditionalismus verstanden werden kann. Es wurde bereits gezeigt, wie zentral die Rolle der Sprache für die katholischen Traditionalisten gewesen ist. Das von ihnen geprägte Verständnis von „Harmonie“, das Constant an den Tag legte, unterscheidet sich markant von demjenigen eines Lamartine und Chateaubriand, die der Auffassung waren, dass die Zustände der Natur die Zustände des Geistes reflektieren und mit ihnen in Harmonie sein können. In den Augen Constants hingegen sind die Harmonien weitaus mehr, da alles Sein eine Manifestation des Göttlichen durch den Logos ist, die sich in verschiedenen sichtbaren Formen mittels der universellen Harmonien wahrnehmen lässt.<sup>1440</sup> Dieser Gedanke der Einheit bietet das Fundament von *Les trois harmonies*: „Es gibt also ein Denken, das dieser Sammlung meiner Versuche zugrunde liegt, und dieses Denken wird durch den Titel angezeigt: es ist dies der Gedanke der Einheit in den Künsten, in den Wissenschaften, in der Religion selbst, denn alles ist in allem [...]“<sup>1441</sup> Im bekanntesten

---

<sup>1438</sup> Constant, *Harmonies*, ii.

<sup>1439</sup> Siehe dazu im Zusammenhang mit Constant auch Wilkinson, *Dream*, 26.

<sup>1440</sup> Vgl. hierzu auch Bowman, *Eliphas Lévi*, 48f.

<sup>1441</sup> Constant, *Harmonies*, iii. In Bowman, *Eliphas Lévi*, 52f. findet sich des Weiteren der Hinweis auf eine Parallele zu den drei Himmeln Swedenborgs, die im *Livre des larmes* auch ausdrücklich gezogen wird. Constant unterschied nicht einfach zwischen diesen Ebenen, sondern betonte, dass die Bewegung zwischen den drei Ebenen der Harmonien konstant und ewig sei.

Gedicht Constants, „Les Correspondances“, treten die Bedeutung der Sprache und der Entschlüsselung ihrer Symbole durch eine „verborgene Wissenschaft“ deutlich hervor:

Formé de visibles paroles,  
Ce monde est le songe de Dieu ;  
Son verbe en choisit les symboles,  
L'esprit les remplit de son feu.  
C'est cette écriture vivante,  
D'amour, de gloire et d'épouvante,  
Que pour nous Jésus retrouva;  
Car toute science cachée  
N'est qu'une lettre détachée  
Du nom sacré de Jéhova.<sup>1442</sup>

Constants Verständnis der poetischen Harmonien, der Analogien und Korrespondenzen als „Wissenschaften“ zeigt seine tiefe Verwurzelung im romantischen Denken. Sein immer wieder artikuliertes Selbstverständnis als „Rationalist“ und seine Betonung der „Vernunft“ entspringen in erster Linie dem katholischen Traditionalismus. Die epistemologische Rolle des *sensus communis*, der Intuition und der Offenbarung, so wie sie bei Maistre vor allem von Lamennais und seinen Anhängern formuliert worden ist,<sup>1443</sup> verband sich bei ihm auf eine komplexe Weise mit romantischem und sozialistischen Gedankengut, dem Constant im Epigraph von „Les Correspondances“ Ausdruck verlieh: „Das Gefühl der äußeren Harmonien macht Poeten. Die Intelligenz der inneren Harmonien macht Propheten.“<sup>1444</sup> Constants *Trois harmonies* sind daher einerseits ein bemerkenswerter Ausdruck des romantischen Denkens der 1840er Jahre, übten andererseits aber auch einen nachhaltigen Einfluss aus: Seit Léon Cellier wird vermutet, dass „Les Correspondances“ als Inspiration für Baudelaire und Victor Hugo gedient haben könnte.<sup>1445</sup> Außer Frage steht der Einfluss Constants auf die Symbolisten seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert.

Während der sprachphilosophische und epistemologische Aspekt der *Trois harmonies* vonseiten der Forschung einige Beachtung gefunden hat, wurde der politische Kontext des Bandes bisher nicht näher behandelt.<sup>1446</sup> Das Buch erschien bei den angesehenen Verlegern Follis et Dufour, die ansonsten die Werke von Alexandre Dumas in ihrem Programm führten und darüber hinaus den auflagenstarken

---

<sup>1442</sup> Constant, *Harmonies*, 298f.

<sup>1443</sup> Siehe hierzu Armenteros, *French Idea*, zusammenfassend 10f.

<sup>1444</sup> Constant, *Harmonies*, 297.

<sup>1445</sup> Cellier, *Epopée romantique*, 210. Baudelaire habe demnach Titel und Thema übernommen, Hugo für sein Gedicht „Les Mages“ den Rhythmus. Vgl. dazu auch Bowman, *Eliphas Lévi*, 6f.

<sup>1446</sup> Vgl. dazu vor allem Bowman, *Eliphas Lévi*, 47-54 und Wilkinson, *Dream*, 19-54, bes. 24ff. Ein Hinweis auf den Zusammenhang mit dem Fourierismus findet sich in Juden, *Traditions*, 566.



*Echo des feuilletons* herausgaben.<sup>1447</sup> Die Verleger beauftragten Constant dank der Vermittlung seines Freundes Achille Du Bos mit der Anfertigung von Holzstichen, die für die Illustration von Dumas' *Comte de Monte-Christo* und *Louis XIV et son siècle* verwendet wurden.<sup>1448</sup> Angesichts dieser Kontakte wird deutlich, dass Constant zu dieser Zeit in künstlerischen Kreisen gut vernetzt war: Du Bos war als Vermittler zwischen Künstlern und den Verlegern Dubochet, Paulin und Hetzel verantwortlich – es sei daran erinnert, dass letzterer ein Anhänger Ganneaus gewesen war und Caillaux 1840 die Publikation der *Arche de la nouvelle alliance* ermöglicht hatte.<sup>1449</sup> Dieser Kontext führt einmal mehr die enge Verschränkung von Politik und Kunst vor Augen.

Unter der Julimonarchie war das Chanson ein wichtiges Medium der politischen Agitation, was vor allem die Werke von Pierre-Jean de Béranger (1780-1857) zeigen.<sup>1450</sup> Constant bezeichnete Béranger im Vorwort der *Harmonies* als „notre maître à tous“, widmete ihm ein Chanson und korrespondierte später mit ihm.<sup>1451</sup> *Les trois harmonies* ist allerdings nicht die typische Sammlung von Arbeitergedichten, die sich im Frankreich der 1840er Jahre häufig findet. Im ersten Teil widmete sich Constant persönlichen und politischen Themen und verwies unter anderem auf Adèle Allenbach, Lamennais, Eugène Sue und Flora Tristan. Der zweite Teil, „La rêve de Prométhée“, ist eine Folge von Chansons, die das unter französischen Romantikern damals weit verbreitete Motiv des Prometheus aufgriffen.<sup>1452</sup> Im dritten Teil folgten einige „Hymnen“, darunter „Les Correspondances“. Immer wieder verband Constant in seinem Band zentrale romantische Themen mit sozialistischem Gedankengut: Die Bedeutung von Korrespondenzen, Harmonien und Analogien, die Ruhe des wandernden Juden oder die Erlösung des Prometheus.<sup>1453</sup> In „Le Phalanstère“ heißt es beispielsweise:

Salut aux enfants de la terre !  
Gloire au travail, paix à l'amour !  
L'harmonie a tracé le plan du Phalanstère ;  
Le mal cède à l'espoir, le bien vient à son tour.  
Oublions nos erreurs passées,

---

<sup>1447</sup> Im Jahr 1845 konnte der *Echo* auf 50.000 Abonnenten in den vergangenen 5 Jahren zurückblicken. Das Magazin druckte 1848 Auszüge aus *Harmonies* ab. Eine mysteriöse Andeutung in den *Mystères galans* verweist darauf, dass die *Harmonies* von Chéneau verlegt werden sollten. Siehe Le Gallois, *Mystères galans*, 94: „Il est question aussi d'un recueil de poésies mystiques, mais peu catholiques qui seraient prochainement éditées par un dieu Chéneau quelconque [...]“

<sup>1448</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 85.

<sup>1449</sup> Bei Paulin erschienen unter anderem Eugène Sue, Philippe Buchez, Gustave d'Eichthal, Théophile Gautier und Robert Owen. Unter den Veröffentlichungen Dubochets sticht vor allem Reybauds *Jérôme Paturot* hervor.

<sup>1450</sup> Siehe dazu Brochon, *Chanson*, Knapp, *Arbeiterdichtung* und Donat, *Reform*. Siehe auch Berenson, *Populist Religion*, bes. 52.

<sup>1451</sup> Constant, *Harmonies*, i, 169-172, siehe auch Chacornac, *Eliphas Lévi*, 91-95. Béranger teilte Constant mit: „Vous êtes né chansonnier, Monsieur, et mieux que cela vous êtes poète.“

<sup>1452</sup> Cellier, *Epopée romantique*, 127-138, Bowman, *Christ*, 105f.

<sup>1453</sup> Vgl. dazu auch Bowman, *Eliphas Lévi*, 49-52, Juden, *Traditions*, 566.

Le ciel bénira l'avenir ;  
Chassons nos haines insensées :  
Les fils de Dieu sont créés pour s'unir (*bis*).

Triomphe au modeste génie  
Qui du Ciel nous transmet le feu !  
Car la grande cité de la sainte harmonie,  
Chrétiens, n'en doutez pas, c'est la cité de Dieu.  
Oublions, etc. [...]

De sa foi la simple magie  
Montrait à la fraternité  
Par degrés jusqu'au ciel monter l'analogie,  
En tenant la clé d'or de l'immense unité.  
Oublions, etc. [...] <sup>1454</sup>

Fourier als Prometheus und Offenbarer der Analogien: Im Vergleich zu seinen romantischen Vorbildern Lamartine, Quinet, Sue, Soumet oder Hugo stellte Constant auf unübersehbare Weise seine sozialistisch-christliche Intention in den Vordergrund und identifizierte wohlgerne die fourieristische *phalanstère* mit dem christlichen Gottesstaat. Wie populär seine Chansons und Gedichte im künstlerisch-sozialistischen Milieu waren, zeigen zwei kleine Publikationen von 1845, die sich mit der damals in Paris sehr beliebten Polka beschäftigten: *Paris dansant, ou Les filles d'Hérodiade* und *Les oiseaux de nuit*. Letztere wurde mit einer Illustration aus der Feder Constants versehen, von einem Chanson an den bekannten Fourieristen Victor Hennequin eingeleitet und von diesem in der fourieristischen *Démocratie pacifique* als „charmant“ beworben.<sup>1455</sup> Die Ausrichtung war deutlich fourieristisch, was bereits anhand der dort hervorgebrachten Sorge um die gesellschaftliche Lage der Frauen klar wird. Der Herausgeber der Broschüre, Théodore Staines, erklärte, dass Constants *Assomption* neben den Studien von Alexandre Parent du Châtelet und den Werken Eugène Sues das einzige Werk sei, das eine Lösung des Leids der Frauen biete.<sup>1456</sup> Staines druckte einen Auszug aus *Assomption* sowie ein Chanson über Polka aus den *Harmonies* ab und machte am Schluss nicht nur Werbung für den Verlag von Jules Hetzel, sondern auch für die Publikationen Constants und Flora

---

<sup>1454</sup> Constant, *Harmonies*, 166ff. Fourier wird hier mit Prometheus verglichen.

<sup>1455</sup> *La démocratie pacifique*, 18. August 1845.

<sup>1456</sup> Staines, *Oiseaux*, 18f. Châtelet (1790-1836) hatte 1836 mit seiner Studie über *De la Prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration* für Aufsehen gesorgt, die auch für Sues *Mystères de Paris* als wichtige Inspiration fungierte. Neben den *Mystères* wird von Staines noch der *Juif errant* genannt.

Tristans.<sup>1457</sup> Diese Vermischung aus Chanson, Polka und fourieristischer Agitation verdeutlicht, wie politisch dieses Genre im Frankreich der 1840er Jahre aufgeladen war. Constant, dessen Leidenschaft schon früh in der Dichtung bestand, wurde mit *Les trois harmonies* zu einem der bemerkenswertesten Vertreter dieses politischen Chansons.

Der Kontext von *Les trois harmonies* führt vor Augen, von welcher maßgeblicher Bedeutung die romantische Kunst für das Denken Constants war, und wie eng diese mit seinem sozialistischen Hintergrund verflochten war. In seinen Schriften verschmolzen die sprach- und geschichtsphilosophischen Theorien der katholischen Traditionalisten und der Sozialisten mit der romantischen Idee der Poesie als göttlicher Sprache und der priesterlichen, prophetischen Funktion des Poeten. Diese Dimensionen sind, wie anhand der *science universelle* deutlich wird, nicht voneinander zu trennen. Die Sprache und die in ihnen verschlüsselten „Symbole“, „Figuren“ oder „Zeichen“ war in Constants Augen der Schlüssel zum Verständnis Gottes und seiner Schöpfung. Anhand der „Wissenschaften“ der Analogien, Korrespondenzen und Harmonien schien er ihm möglich, das Geheimnis der Natur zu dechiffrieren, die seit der Uroffenbarung verlorengegangene Einheit wiederherzustellen und somit den progressiven Lauf des göttlichen Heilsplans zu verwirklichen. Sowohl im *Livre des larmes* als auch in *Les trois harmonies* wird dabei angedeutet, welche zeitgenössische Lehre von Constant als die wahre, umfassendste betrachtet worden ist: der Fourierismus.

## 8.2. Fourier und Swedenborg

### 8.2.1. Constants Hinwendung zum Fourierismus

Dass der Lehre Fouriers im *Livre des larmes* und in *Les trois harmonies* eine so essentielle Bedeutung beigemessen wurde, wird angesichts der Annäherung Constants an die *école sociétaire* verständlich. Für das Feuilleton der derzeit wichtigsten fourieristischen Zeitung, *La démocratie pacifique*,<sup>1458</sup> hatte Constant bereits seit dem 19. Januar 1845 eine lange Erzählung mit dem Titel *Nicolas l'Abstracteur*

---

<sup>1457</sup> Siehe ebd., 81-84 sowie den Schluss der Broschüre. Vgl. dazu auch *Paris dansant*, 106-111, wo das Talent Constants gelobt und für dessen Publikationen geworben wird.

<sup>1458</sup> Zwischen 1832 und 1848 erschienen nacheinander die folgenden fourieristischen Zeitungsorgane: von Juni 1832 bis Februar 1834 *La Réforme industrielle ou le Phalanstère*, wöchentlich; von Juli 1836 bis Juli 1843 *La Phalange*, unregelmäßig erschienen; von Juni 1839 bis Februar 1844, *Le Nouveau Monde* (Unterbrechung von Dezember 1841 bis Februar 1843), unregelmäßig; ab 1. August 1843 *La Démocratie pacifique*, täglich bis zum Staatsstreich von 1851; und eine zweite *Phalange*, die von 1845 bis 1849 erschien, erst ein, dann zwei Mal pro Monat.

verfasst, deren Helden Nicolas Papouff er mit Jérôme Paturot verglich und ihn nicht unähnliche Abenteuer auf der Suche nach religiösen und sozialen Wahrheiten erleben ließ.<sup>1459</sup> Die Erzählung sollte, so die Ankündigung Redaktion, ein „philosophisches Denken von gehobener Ordnung“ vermitteln, indem ihr Protagonist „mit seiner mitreißenden Kritik alle sozialen Gegebenheiten beobachten und analysieren wird, und zeigen wird, dass es nur durch die Assoziation einen Ausweg aus unseren Leiden geben kann.“<sup>1460</sup> Diese der Forschung bisher unbekannt Publikation Constants markierte den Beginn seiner Mitarbeit am fourieristischen Flaggsschiff, in dessen Feuilleton mehrere seiner Schriften von 1846 und 1847 erschienen.<sup>1461</sup> Umgekehrt verfolgte die Redaktion der *Démocratie pacifique* die Publikationen Constants mit Interesse und ließ seine Broschüre *Paix! Paix!* besprechen. Der Rezensent verwies auf den „pikanten Stil und die großmütigen Überzeugungen“ Constants, mit denen die Leser der Zeitung bereits vertraut seien.<sup>1462</sup> Auch *Les trois harmonies* wurden besprochen und dabei, was nicht überrascht, insbesondere die offene Huldigung der Lehre Fouriers gelobt.<sup>1463</sup>

Ende des Jahres 1844 wirkte Constant zudem am *Almanach dramatique, pittoresque et physiologique des écoles* für das Jahr 1845 mit, einem Führer für Studenten, der in die Geschichte des Quartier Latin einführen sollte sowie praktische Tipps wie Studienordnungen, Kurslisten, Bücherhinweise oder Essensmöglichkeiten gab. Der *Almanach* wurde von J. Garnier und A. Bonnin herausgegeben, die beide im Umfeld der *école sociétaire* tätig waren. Eingeleitet wurde er mit einem Zitat von Le Gallois. Er enthielt unter anderem Gedichte von Esquiros und vom bekannten sozialistischen Dichter Pierre Lachambeaudie (1806-1872), der 1832 an der saint-simonistischen Kommune in Ménilmontant teilgenommen hatte.<sup>1464</sup> Constant steuerte sein Béranger gewidmetes Gedicht „Marseillaise de bons pères“ bei, Auszüge aus einer Publikation mit dem Titel *Les trois graces*,<sup>1465</sup> sowie das erste Kapitel des *Livre des larmes*.<sup>1466</sup> Außerdem schilderte Constant auf einigen Seiten seinen Werdegang nach der

---

<sup>1459</sup> *La démocratie pacifique*, 19. bis 27. Januar 1845 und dann wieder ab dem 16. Mai 1845. Zur Bedeutung des damals sehr populären sozialistischen Feuilletonromans, siehe Berenson, *Populist Religion*, 49. Im gleichen Jahr veröffentlichte Alexandre Dumas in der *Démocratie pacifique* seinen Roman *Le chevalier de maison-rouge*.

<sup>1460</sup> *La démocratie pacifique*, 30. Januar.

<sup>1461</sup> Vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 100 und Mercier, *Eliphas Lévi*, 58f., die nur beiläufig die Feuilletons von 1846 in der *Démocratie pacifique* erwähnen.

<sup>1462</sup> *La démocratie pacifique*, 11. Juni 1845.

<sup>1463</sup> *La démocratie pacifique*, 19. Juni 1845. Der Rezensent, Chax de Rével (i.e. Victor-Marie Revellière, ein Dramaturg und Direktor des Théâtre historique) übt einige Kritik am Stil Constants, der sein großes, jedoch noch unausgereiftes Talent erkennen lasse. Wie aus einer Formulierung hervorgeht, setzte er voraus, dass den Lesern Constants *La mère de Dieu* bekannt war, was auf die Aufmerksamkeit schließen lässt, die das Buch unter Fourieristen erregt hatte.

<sup>1464</sup> Garnier/Bonnin, *Almanach*, 89, 185f. Zu seiner Beziehung zu Pierre Leroux, siehe Viard, „Leroux“.

<sup>1465</sup> Diese Publikation wurde in Werbeanzeigen in diesem Zeitraum mehrmals angekündigt. Es handelt sich bei dem Auszug allerdings um eine Passage aus *L'assomption de la femme*. Vgl. Garnier/Bonnin, *Almanach*, 142ff. und Constant, *Assomption*, 67-70. *Les trois graces* hätte bei Le Gallois erscheinen sollen und es ist gut möglich, dass es als eine überarbeitete Wiederveröffentlichung von *Assomption* geplant war. Das Projekt wurde jedoch nie realisiert.

<sup>1466</sup> Garnier/Bonnin, *Almanach*, 119f., 140ff., 142ff., 145-175.

Entlassung aus Sainte-Pélagie und konzentrierte sich dabei vor allem auf die Anfeindungen vonseiten der anderen Sozialreformer und Journalisten.<sup>1467</sup> Es finden sich weiterhin Werbungen für den *Almanach phalanstérien* sowie für den *Echo des Feuilletons*, das *Journal des Journaux* und *Louis XIV et son siècle* („illustriert von den besten Künstlern von Paris“).<sup>1468</sup> Die Nähe der Autoren zum Fourierismus deutet sich also bereits an, wird aber vor allem anhand folgender Passage aus der Feder Constants deutlich, die von Victor Hennequin in der *Démocratie pacifique* mit Begeisterung zitiert worden ist:

Indem er das Wort Christi erklärte, hat der Katholizismus gesagt: Die universelle Kirche! außerhalb der Kirche kein Heil!

Indem sie das Wort katholische Kirche durch *association universelle* erklärte, haben Fourier und seine Schule gesagt: Außerhalb der *association universelle* kein Heil!

Der Heilige Augustinus, der große katholische Gelehrte, hat gesagt: Liebt und tut das, was euch gefallen wird.

Fourier sagt: Tut das, was ihr liebt und arbeitet entsprechend eurer *attraits*, damit ihr das liebt, was ihr tut.

Swedenborg, der schwedische Mystiker, hat von einem großen Gesetz der Korrespondenz zwischen dem Himmel und der Erde gesprochen. Dieses Gesetz hat Fourier durch dasjenige der Analogien übersetzt und erklärt und bereitet somit die große Einheit der Wissenschaften vor, dieses Anti-Babel, wenn ich es so sagen kann, denn die Verwirrung wird enden, sobald das große Gebäude errichtet sein wird.

Die sozialistische Idee hat also aufgehört, eine Utopie zu sein. Die Wissenschaften können nicht mehr ohne sie voranschreiten.<sup>1469</sup>

Auch wenn sich Constant im Jahr 1845 also mit dem katholischen Traditionalismus auseinandergesetzt hat und in einem dem *parti catholique* nahestehenden Verlag publizierte, ist seine personale und institutionelle Bindung im Umfeld der *école sociétaire* anzusiedeln. Er identifizierte nunmehr sogar explizit die fourieristische Interpretation der *association universelle* mit der „katholischen Kirche“. Insofern warf Adolphe de Bouclon ihm aus gutem Grunde vor, dem „Wahnsinn des *socialisme phalanstérien*“ verfallen zu sein, nachdem er Evreux verlassen hatte.<sup>1470</sup> Seine weiteren Publikationen aus diesem Zeitraum bieten weitere Aufschlüsse über die herausragende Relevanz des Fourierismus für die Entwicklung Constants.

---

<sup>1467</sup> Ebd., 140f.

<sup>1468</sup> Ebd., 138ff., 199f.

<sup>1469</sup> Ebd., vgl. *La démocratie pacifique*, 3. Dezember 1844.

<sup>1470</sup> Bouclon, *Histoire*, 568.

### 8.2.2. *La vérité sur toutes choses* (1845): Swedenborg, Mesmer und Fourier

Im Jahr 1845 gründete Constant zusammen mit seinem Freund Charles Fauvety (1813-1894) eine Monatszeitschrift mit dem bescheidenen Titel *La vérité sur toutes choses*, eine regierungskritische sozialistisch-religiöse Publikation.<sup>1471</sup> In einer darin abgedruckten Rezension des *Almanach phalanstérien* schrieb Constant:

Wenn die grundlegenden Prinzipien der *école sociétaire* die durch eine harmonische Assoziation zu realisierende universelle Bruderschaft, der Frieden zwischen den Menschen, die Regeneration der Erde durch die Arbeit, deren gerechte Organisation alle gewissenhaften Menschen unserer Zeit fordern, sind; wenn sie den wilden Instinkten der brutalen Reaktion, die im Schoße der leidenden Massen heranwächst, die stets ruhige Kraft der mit der Intelligenz vereinten Liebe entgegensetzen möchte; [...] wenn all dies, sage ich, unbestreitbar ist, und wenn wir außerhalb dessen in unserer Zeit nur Indifferenz, Lähmung oder Böswilligkeit sehen, dann können wir beherzt darauf schließen, dass die Schule Fouriers das Christentum fortführt und es auf Erden realisiert.<sup>1472</sup>

Unter den Organen dieses regenerativen Fortschritts maß Constant der *Démocratie pacifique* den ersten Rang bei. Der *Almanach*, der von ihren Herausgebern und denjenigen der *Phalange* zusammengestellt wurde, sei „ein vollkommenes Handbuch der wahren religiösen Philosophie“.

Die *Vérité* zeigte sich dem Fourierismus gegenüber sehr aufgeschlossen, verstand sich aber als ein parteiunabhängiges Organ, deren Redakteure sich auf die Suche nach der allumfassenden Wahrheit machten. Neben Constant und Fauvety wirkte der Schriftsteller Francis Girault mit, der 1841 im *Bibliographe* einen langen und viel beachteten Artikel über Balzac verfasst hatte,<sup>1473</sup> sowie Antoni Deschamps, der 1829 mit seiner Übersetzung von Dantes Göttlicher Komödie für Aufsehen gesorgt hatte.<sup>1474</sup> Neben einigen pseudonymen Autoren sind weiterhin der Chansonnier Charles Regnard und

---

<sup>1471</sup> Siehe hierzu auch Grün, „Theologie und Sozialismus“, 34.

<sup>1472</sup> Fauvety/Constant, *Vérité*, Revue bibliographique, 1f. Dort heißt es: „Aujourd’hui que les doctrines du *laissez-passer* portent leurs fruits, on commence à mettre en suspicion la valeur de ces doctrines négatives, et de jour en jour nous voyons accueillir avec plus de faveur les idées d’organisation industrielle. Le moment est bien choisi pour faire l’histoire des divers plans d’organisation sociale qui ont été proposés par les devanciers de nos socialistes modernes.“

<sup>1473</sup> Siehe Girault, „Balzac“. Dort wird das Werk Balzacs als der wichtigste zeitgenössische Ausdruck der von Girault so genannten *école des faits* genannt, einer Literaturgattung, die der Wissenschaftlichkeit und dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts entwachsen sei. Durch die moderne Wissenschaft, und jüngst durch den Magnetismus und Somnambulismus, habe der Mensch seine Herrschaft über die Natur immer weiter voranzutreiben geglaubt, was Girault jedoch mit einem „gefährlichen“ Materialismus einhergehen zu sehen glaubte. Balzac, dessen Werk im 19. Jahrhundert das „fruchtbarste“ Ergebnis dieser Schule sei, habe versucht, die Mysterien der Seele und des Glaubens auf rationale, wissenschaftliche Weise zu erklären und sei somit dem Irrtum eines destruktiven Materialismus verfallen.

<sup>1474</sup> Marsan, *Bataille*, 219-242.

der politische Schriftsteller Jérôme Baïssas zu nennen, ein Schüler des exzentrischen Privatgelehrten Henri Cros und Vater von Charles Cros.<sup>1475</sup> Als Verleger fungierte niemand anderes als Le Gallois, der treue Mistreiter Constants, der bemerkenswerter Weise eine lobreiche Rezension über Villegardelles *Histoire des idées sociales* für die Zeitschrift verfasste.<sup>1476</sup>

Charles Fauvety war seit 1845 einer der engsten Freunde Constants. Zu Constant pflegte er in den folgenden Jahrzehnten einen regen Kontakt, weswegen seine Aktivitäten im Kontext dieser Arbeit immer wieder von Belang sein werden. Der Sohn einer protestantischen Familie aus den Cevennen hatte sich zunächst dem Saint-Simonismus zugewandt, aufgrund seiner Abneigung gegenüber dem von Infantin eingeschlagenen Kurs jedoch Partei für den Fourierismus ergriffen, bevor er zusammen mit Constant die *Vérité* gründete.<sup>1477</sup> Später wandte er sich auch vom Fourierismus und daraufhin vom Cabetismus ab, zeigte aber durchgehend eine große Verehrung für Lamennais und Ballanche. Zusammen mit Proudhon arbeitete er 1848 am *Représentant du Peuple* und an Proudhons *Le Peuple* mit. Nachdem er Generalsekretär im Bankenprojekts Proudhons geworden war, zerstritt er sich aufgrund seiner religiösen Überzeugungen mit seinem religionskritischen Mitarbeiter und beide gingen fortan getrennte Wege. Fauvety war eng mit Alexandre Erdan, dem Verfasser von *La France mystique* befreundet, was dessen Bekanntschaft mit Constant erklären könnte.<sup>1478</sup>

Das erste Mal trafen Fauvety und Constant bei den Versammlungen Constant Chéneaus aufeinander, wo sie die Nähe ihrer religiös-politischen Ideen erkannt haben müssen. Auch wenn bei Fauvety die katholische Rhetorik Constants abwesend ist, trat er für eine *association universelle* ein und forderte eine unbedingte Einheit von Religion und Politik, ja von Gott und Schöpfung: „Da der Staat ein großer Körper ist, dessen Haupt die Regierung ist, darf es nichts außerhalb des Staates geben, sowie es in der Natur nichts außerhalb Gottes geben darf.“<sup>1479</sup> Die Stoßrichtung der *Vérité* war somit vorgezeichnet:

---

<sup>1475</sup> Henri Cros hatte 1838 eine *Théorie de l'homme intellectuel et moral* veröffentlicht, in der er sozialreformerische und religiöse Ideen miteinander vermischte. Während der Februarrevolution war er ein aktiver Verfechter der republikanischen Sache. Sein Sohn Charles gründete 1874 zusammen mit Henri Mercier die *Revue du monde nouveau*, an der unter anderem Théodore Banville, Stéphane Mallarmé, Charles Leconte de Lisle, Villiers de l'Isle-Adam und Emile Zola mitwirkten. Nach 1883 war er Mitherausgeber von *Le Chat Noir*. Er erlangte zudem als Erfinder internationale Bekanntheit.

<sup>1476</sup> Fauvety/Constant, *Vérité*, *Revue bibliographique*, 3: „Aujourd’hui que les doctrines du *laissez-passer* portent leurs fruits, ou commence à mettre en suspicion ta valeur de ces doctrines négatives, et de jour en jour nous voyons accueillir avec plus de faveur les idées d’organisation industrielle. Le moment est bien choisi pour faire l’histoire des divers plans d’organisation sociale qui ont été proposés par les devanciers de nos socialistes modernes.“

<sup>1477</sup> Siehe Combes, „Charles Fauvety“ und Combes, *Histoire*, Bd. 1, 401ff.

<sup>1478</sup> Siehe dazu den Brief „an meinen Lieben Freund“ in Erdan, *France*, Bd. 2, 492-503, in dem es um die Lehre Ballanches geht. Erdan fügte dem Brief hinzu: „Je termine, en vous priant de me croire tou à vous en Jésus, en Confucius, en Socrate, en Pythagore, en Jean Huss, en Vincent de Paule, en Fénelon, en Voltaire, en Franklin, en Ballanche, et généralement en tous ceuz qui ont eu de l’amour pour l’ensemble de l’Humanité.“ Siehe auch den Eintrag über Fauvety ebd., 823-840.

<sup>1479</sup> Fauvety/Constant, *Vérité*, 9, vgl. 87.

die Verwirklichung eines alles umfassenden sozialistischen System, das durch die Verschmelzung von Religion und Politik eine universelle Einheit vorsah, um den gesellschaftlichen Übeln ein Ende zu setzen, wie Constant es in einem apokalyptischen Gedicht mit dem Titel „La magie industrielle“ beschrieb.<sup>1480</sup>

Im gegebenen Rahmen ist besonders ein von Fauvety verfasster Artikel von Interesse, in dem er die Identität der Lehren von Mesmer, Swedenborg und Fourier behauptete. Zwar war er sich nicht sicher, ob es unter diesen Denkern zu einer gegenseitigen Beeinflussung gekommen war, doch war er der festen Überzeugung, dass sie dieselben Wirkkräfte des Universums erkannt haben:

So sind die *Liebe* bei Swedenborg, die *magnetische Anziehung* [*attrait magnétique*] bei Mesmer und die *Attraktion* [*attraction*] bei Fourier nur ein und dieselbe Sache. Es ist nicht von Belang, dass sie dieser Kraft des universellen Lebens unterschiedliche Namen gegeben haben; alle drei haben sie auf dieselbe Weise definiert, ihr dieselben Effekte zugeschrieben und sie sind, nachdem sie auf unterschiedlichen Wegen zur Wahrheit gestrebt waren, alle drei am selben Ziel angelangt.<sup>1481</sup>

Hier zeigt sich, dass Fauvety mit vielen Fourieristen die Überzeugung teilte, dass Fourier dieselbe universelle Kraft entdeckt habe wie Mesmer und Swedenborg.<sup>1482</sup> Fauvety setzte es sich Zeit seines Lebens zum Ziel, eine „rationale“, universelle Religion zu schöpfen, also nicht nur eine Synthese aus Religion und Politik, sondern auch eine aus Religion, Wissenschaft und Philosophie herbeizuführen. Constant konnte sich diesen Zielsetzungen unumwunden anschließen, unterschied sich jedoch von seinem Mitstreiter dadurch, dass er stets am Katholizismus und der wahren katholischen Kirche festhielt.

Die *Vérité* nutzte Constant daher auch als Bühne für eine antiklerikale Polemik. So verfasste er einen mehrteiligen Artikel über „Le matérialisme religieux“, in dem er erklärte, dass die Kirche zu einem kalten „culte officiel“ und der Priesterstand zu einer „profession honorable“ verkommen seien. Der „große priesterliche Körper“ sei „niemals kranker“ gewesen und vegetiere in einer indifferenten Routine vor sich hin. Vor „Männern mit Talent“ habe er Angst und weise sie zurück, was unweigerlich seinen Tod nach sich ziehen werde.<sup>1483</sup> Dass Constant hiermit sich selbst meinte, wird spätestens bei seiner Bezugnahme auf Monseigneur Olivier und dessen „Horror vor der Mystik“ klar: „Indem er alle Religion auf die äußerlichen Praktiken richtet, indem er den Mystizismus verbietet, das heißt die innerliche Poesie der Religion, indem er den Symbolismus der Tempel und der Bilder vulgarisiert, ist

---

<sup>1480</sup> Ebd., 11-14.

<sup>1481</sup> Ebd., 41. Hervorhebungen im Original.

<sup>1482</sup> Siehe hierzu auch ebd., 222-230, wo Fauvety eine „Vision inédite de Swedenborg“ abdruckte.

<sup>1483</sup> Ebd., 99-102, 178-182, 230-234.



der Bischof von Evreux nichts weiter als der aktive Apostel der Interessen des Klerus.“<sup>1484</sup> Obwohl die „schlechten Priester“ dem „religiösen Fortschritt“ feindlich gesinnt seien und aufgrund ihrer mangelnden Bildung die Schriften der Kirchenväter für kommunistische Broschüren und Bücher der George Sand halten würden, gab sich Constant sicher, dass die Kirche sich reinigen und sich ihrer ungläubigen Ministranten entledigen werde, weshalb er mutig an der großen Einheit und der hierarchischen Harmonie festhalten wolle.<sup>1485</sup>

Die Fourieristen nahmen von den Thesen Fauvety und Constants wohlwollend Kenntnis. Am 19. Oktober druckte die *Démocratie pacifique* unter dem Titel „Mesmer, Swedenborg et Fourier“ eine kurze Zusammenfassung des Artikels von Fauvety ab.<sup>1486</sup> Im Dezember erregte Constant das besondere Interesse von Victor Hennequin, einem der aktivsten und eigenwilligsten Fourieristen. Hennequin fand in einer Rezension großes Lob für *La vérité*, die er als „unabhängig, couragiert, spirituell“ bezeichnete.<sup>1487</sup> Vor allem zeigte er sich über Constants Rezension des *Almanach phalanstérien* entzückt, aus der er ausführlich die Passage zitierte, die den Fourierismus als Nachfolger des Christentums nennt und ihn als „die wahre religiöse Philosophie“ bezeichnet. Constant sei, so Hennequin, gleichsam ein Priester, ein fähiger Maler, ein ausgezeichneter Prosaschriftsteller und ein Poet. Es ist gut möglich, dass sich Constant und Hennequin erstmals im Umfeld von Ganneau begegnet waren. Noch Jahre später schilderte Hennequin den großen Eindruck, den der Mapah bei ihm hinterlassen hatte. Im Jahr 1848 wurde er Mitglied der Nationalversammlung und war 1850 der Compagnon von Alphonse Esquiros im Wahlkampf von Mâcon.<sup>1488</sup> Diese Zusammenarbeit deutet darauf hin, dass er schon zuvor zum weiteren Freundeskreis Constants zählte, zumal er auch mit Fauvety und Le Gallois bekannt gewesen zu sein scheint, deren Namen er in seiner Rezension der *Vérité* wie selbstverständlich nennt.

Alexandre Erdan bezeichnete Hennequin als einen eifrigen Sammler von Wissen, insbesondere über die Naturwissenschaften. In den 1850er Jahren wurde Hennequin zu einem begeisterten Spiritisten und verlor daraufhin laut Erdan und anderer Zeitgenossen den Verstand. Fest steht, dass er in einem Heim für Geisteskranke starb. Erdan empfand die Gedanken Hennequins als ausgesprochen bizarr und nannte ihn einen „außergewöhnlichen Wahnsinnigen“, der eine zunehmend extravagante Entwicklung

---

<sup>1484</sup> Ebd., 101, 181.

<sup>1485</sup> Ebd., 231, 233.

<sup>1486</sup> Dort wurde, was wenig überrascht, die These der Eigenständigkeit Fouriers unterstrichen: „Nous ne savons si Fourier connaissait l'œuvre de Swedenborg, ni s'il avait approfondi la doctrine de Mesmer ; son esprit était d'ailleurs trop original pour avoir rien emprunté à ses devanciers, trop étendu et trop profond pour n'avoir pu se suffire toujours à lui-même ; nous croyons biens plutôt que les points de contact qu'on trouve dans les idées de ces trois hommes remarquables proviennent de ce qu'en se rapprochant de Dieu ils se sont abreuvés à la même source, source de vérité et de vie, d'où le génie rapporte les germes précieux qui doivent féconder l'avenir.“

<sup>1487</sup> *La démocratie pacifique*, 26. Dezember 1845.

<sup>1488</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 183.

durchlaufen habe.<sup>1489</sup> Constant nannte Hennequin in seiner *Histoire de la magie* als ein mahnendes Beispiel für die *médiomanie* und warnte vor den Gefahren des Mediumismus.<sup>1490</sup> Schon in den 1840er Jahren interessierte sich Hennequin brennend für Mesmerismus, den er mit der fourieristischen Lehre in Einklang bringen wollte. Angesichts dieser Interessen überrascht es nicht, dass Fauvetys Artikel über die Identität der Lehren Mesmers, Swedenborgs und Fouriers bei ihm auf großes Wohlwollen stieß.

Die verschiedenen Werdegänge Constants, Fauvetys und Hennequin weisen also bereits darauf hin, dass in den sozialistischen Kreisen der 1840er Jahre ein Interesse an Spiritismus und ähnlichen Bewegungen bereits angelegt war. Der Grund dafür war jedoch kein „esoterischer“. Viele Fourieristen sahen in der Lehre Swedenborgs ebenso wie in derjenigen Mesmers eine Bestätigung für das Gesetz der Attraktionen, Serien und Leidenschaften, das Fourier dargelegt hatte. Dies war der Kontext, in dem Constant Swedenborg rezipierte. In allen seine Publikationen, in denen der schwedische Denker erwähnt wird, wird er explizit mit der Lehre Fouriers in Verbindung gebracht. Wie viele andere Fourieristen glaubte Constant, dass Fourier und Swedenborg auf unterschiedlichem Wege die gleichen universellen Naturgesetze erschlossen und somit den Weg für eine finale universelle Synthese geebnet hätten. Dieser Kontext kann anhand der Publikationen, die Constant im Jahr 1846 herausbrachte, weiter verdeutlicht werden.

### 8.2.3. *L'émancipation de la femme* (1846): Die sozialistischen Propheten

Das erste große Projekt Constants war im Jahr 1846 neben der Publikation der *Vérité* die Herausgabe von *L'émancipation de la femme*, dem berühmten *Testament de la Paria*, das Flora Tristan ihrem Freund zur Edition übergeben hatte. Das Buch erschien im Verlag der „Direktion von *La Vérité*“, wurde in der Zeitschrift mehrmals angekündigt und nach Erscheinen in Auszügen dort abgedruckt. Aufgrund der großen Nähe zum Fourierismus – das Buch wurde von einem Paragraphen Fouriers eingeleitet – erweckte es auch das Interesse der *Démocratie pacifique*, wo es wiederholt beworben wurde.

Es ist bereits angesprochen worden, dass die genaue Autorschaft von *Emancipation* ungeklärt ist, auch wenn vieles darauf hinweist, dass Constant einen maßgeblichen Anteil seiner eigenen Gedanken in die Schrift hat einfließen lassen. Flora Tristan war am 14. November 1844 gestorben und von Constant bereits in *Les trois harmonies* mit einem Gedicht beweint worden.<sup>1491</sup> Constant erklärte im Nachwort der *Emancipation*, nach einigem Zögern das ihm anvertraute Manuskript bearbeitet und dabei zunächst neu arrangiert und „versüßt“ zu haben, um es in Übereinstimmung mit seinen eigenen Gedanken zu bringen. Das Ergebnis habe ihn jedoch unzufrieden gestimmt, weshalb er es nun

---

<sup>1489</sup> Siehe zu ihm Erdan, *France*, Bd. 2, 506-606.

<sup>1490</sup> Lévi, *Histoire*, 494f.

<sup>1491</sup> Siehe „La Folle“ in Constant, *Harmonies*, 150-153.

unverfälscht ediert habe.<sup>1492</sup> Diese Darstellung darf aus guten Gründen angezweifelt werden, da sich einem Kenner der Schriften Constants der gravierende Einfluss seiner eigenen Gedanken ohne jeden Zweifel erschließt. Da Tristan sich in einem Brief an Constant noch als „votre mère en idée du Testament de la Paria“ bezeichnet hatte,<sup>1493</sup> ist davon auszugehen, dass er in der Tat von ihr mit der Veröffentlichung beauftragt worden war, diese aber stark in seinem Sinne überarbeitete. Interessant ist in dieser Hinsicht, dass ein Kapitel über „Dieu“ in der *Vérité* noch als Teil einer eigenen Publikation Constants mit dem Titel *Le livre des Parias* angekündigt wurde, dann aber als Bestandteil des Textes von Tristan in der *Emancipation* als ein Kapitel über „Dieux“ erschien.<sup>1494</sup> Vor allem aber sprach Constant in seinem 1848 erschienenen *Testament de la liberté* von seinen Ideen über die „mütterliche Religion“, die er in der *Emancipation* dargelegt habe.<sup>1495</sup>

Zweifelsohne finden sich in *L'émancipation de la femme* die zentralen Ideen Constants wieder: die progressive spirituelle Perfektionierung des Menschen bis hin zum *homme-parfait*, versinnbildlicht durch Christus und seine Vorgänger; die Erlösung der Menschheit durch die Frau; die Erlösung Lucifers und die Union von *intelligence* und *amour*.<sup>1496</sup> Auch enthält das Buch eine leidenschaftliche Verteidigung des *communisme spiritualiste* sowie eine Verurteilung der *propriété* („Kain“ bedeute auf Hebräisch nichts anderes).<sup>1497</sup> Der Katholizismus wird als Ideal der künftigen Gesellschaft, der *association universelle* gepriesen, die einst unfehlbare Kirche und ihre „aristokratischen“ Priester aber gleichzeitig als degeneriert attackiert.<sup>1498</sup> Die heutige Kirche sei dem Fortschritt feindlich gesinnt, während der Gott der Parias, zu denen auch Jesus Christus gezählt wird, *progrès* und *avenir* heiße.<sup>1499</sup> Statt den wahren Katholizismus zu verkünden, sei die Kirche den Übeln der modernen Gesellschaft verfallen, als deren Ausdruck ebenfalls der *communisme matérialiste* genannt wird.<sup>1500</sup> Um die Gesellschaft zu erlösen und die Sklaven zu befreien, bedürfe es ihrer Emanzipation, deren erster und wichtigster Schritt diejenige der Frauen sein müsse. Dafür müsse man das Volk „unterweisen“ und von den Irrtümern einer „falschen Religion“ befreien.<sup>1501</sup> Die dafür notwendige wahre Lehre sei bereits von

---

<sup>1492</sup> Tristan/Constant, *Emancipation*, 124f.

<sup>1493</sup> Michaud, *Flora Tristan*, 236.

<sup>1494</sup> Vgl. Fauvety/Constant, *Vérité*, 42ff. und Tristan/Constant, *Emancipation*, 15-20. Constant erklärte, dass Tristan üblicher Weise von Gott in der Mehrzahl sprach. Das entsprechende Kapitel verwendet aber in der *Vérité* „Dieu“ nur in der Einzahl.

<sup>1495</sup> Constant, *Testament*, 218: „Dans la *Mère de Dieu*, *l'Assomption de la Femme* et *l'Emancipation de la Femme*, nous expliquons notre religion maternelle [...].“

<sup>1496</sup> Tristan/Constant, *Emancipation*, 69, 76-82, 36-40, 44f.

<sup>1497</sup> Ebd., 86, 41.

<sup>1498</sup> Ebd., 94-97.

<sup>1499</sup> Ebd., 19, 47.

<sup>1500</sup> Ebd., 100.

<sup>1501</sup> Ebd., 111f.

„Propheten“ und „Offenbarern“ vorbereitet worden, deren Beschreibung hier ausführlich wiedergegeben werden soll:

Swedenborg hat durch die Offenbarung der Korrespondenzen die Einheit und Universalität der Wissenschaft angekündigt und Fourier sein schönes System der Analogien gezeigt.

Er hat die himmlischen Gesellschaften gezeigt, die durch harmonische Serien entsprechend der Grade der Intelligenz und der Liebe gruppiert sind.

Fourier wollte auf der Erde den himmlischen Traum Swedenborgs verwirklichen und den mittelalterlichen Konvent in die *phalanstère* verwandelt.

Saint-Simon hat den Anstoß zur Weiterentwicklung des Dogmas gegeben und das Ende der christlichen Witwenschaft und die große humanitäre Heirat durch die moralische Befreiung der Frau offenbart.

Ein Mann, dessen Name noch immer das Gespött der vorgeblichen Gelehrten auf sich zieht, da er noch lebt, Ganneau, fasst all diese verschiedenen Systeme in einer großartigen Orthodoxie zusammen; er begründet die Befreiung der Frau durch den Kult der Liebe und durch die Ehre, die er dem Titel der Mutter zollt. Für ihn ist Kaiser Napoleon ein messianischer Typus, der den großen Kain oder Usurpator repräsentiert, aber er versöhnt ihn mit dem Christus, der der große Abel ist, und aus dieser Verbindung des Gehorsams und der Kraft wird das perfekte Gleichgewicht der Rechte und der Pflichten geboren.

Nach diesen großen Figuren der Propheten, welche allumfassende Ideen repräsentieren, kommen die Architekten, die die Pläne für die verschiedenen Teile des sozialen Gebäudes geben.<sup>1502</sup>

Es gibt mehrere entscheidende Hinweise darauf, dass das entsprechende Kapitel von Constant eingefügt oder zumindest abgeändert worden ist: Die Gleichsetzung von Swedenborg, Fourier und Saint-Simon wäre ein Novum in den Schriften Tristans,<sup>1503</sup> wurde von Constant hingegen schon in ähnlicher Form im *Livre des larmes* artikuliert (das wohlgermerkt erst nach dem Tod Tristans erschien). Doch spätestens im folgenden Abschnitt wird zweifelsfrei klar, dass das Kapitel maßgeblich aus der Feder Constants stammte:

Cabet, ein Mann von Überzeugung und Durchhaltevermögen, dessen Rechtschaffenheit bis zu einem gewissen Punkt die Stelle von Ideen und Talent einnimmt, gibt in seinem *Icarie* den Plan einer großen kommunen Manufaktur und einige Regelungen für Werkstätten, die ihre vernünftigen und nützlichen Seiten haben können. Proudhon, ein Räsonierer von

---

<sup>1502</sup> Ebd., 113f.

<sup>1503</sup> Es findet sich lediglich ein Epigraph Swedenborgs in Tristan, *Méphis*, Bd. 2, 278, in dem es um das Fortleben nach dem Tod geht, der als Fortschritt von einer irdischen in eine spirituelle Welt gedeutet wird.

schweremütiger, aber zermalmender Logik, nimmt das Privateigentum, so wie man ihn unserer Tage versteht, in die Zange und zerquetscht ihn. Sein Buch wurde nicht von der Staatsanwaltschaft verfolgt.

Victor Considérant, der Reformers der *école sociétaire* und Fortführer des Werkes von Fourier, ein Mann von Wissen und Talent, der vielleicht bald dazu berufen wird, auf der Tribüne die Ideen der pazifistischen Emanzipation und der sozialen Organisation zu repräsentieren.<sup>1504</sup>

Die polemische Spitze gegen Cabet sowie der stichelnde Hinweis darauf, dass Proudhon (im Gegensatz zu Constant) nicht von der Staatsanwaltschaft behelligt worden ist, stammen offensichtlich von Constant. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass Constant der alleinige Urheber des Buches war, denn viele Gedanken in der *Emancipation* finden sich bereits in den älteren Schriften Tristans, bevor er seine publizistischen Aktivitäten überhaupt begonnen hatte. Nicht zuletzt gilt es zu bedenken, dass er selbst von Tristan inspiriert worden war und sich schon alleine deswegen die Urheberschaft bestimmter Inhalte unmöglich feststellen lässt, wie zum Beispiel bezüglich der erlösenden Rolle der emanzipierten Frau oder der Unterscheidung zwischen einem wahren Katholizismus und einer verkommenen Kirche. In der *Union Ouvrière* wurde noch zu Lebzeiten Tristans eine Ankündigung des Buches mit einem Epigraph von Fourier abgedruckt, und auch in der erwähnten Korrespondenz findet sich ein Hinweis auf die Publikation. Constant wird das Manuskript also nicht komplett selbst geschrieben, sondern partiell überarbeitet haben.

Anhand der hier zitierten Passage wird jedenfalls deutlich, dass er die Lehren Swedenborgs, Fouriers, Saint-Simons und – wohlgemerkt – Ganneaus als die wichtigsten „universellen Systeme“ betrachtete, die zur Erlösung der Gesellschaft beitragen würden. Weiterhin ist es bemerkenswert, dass Victor Considerant als einziger der darauf folgenden „Architekten“ von unterschwelligem Sarkasmus verschont und unumwunden als künftiger Repräsentant der Sozialreform gelobt wird. Überraschend ist dies nicht, da sich Constants Kontakte zur *école sociétaire* zunehmend intensivierten.

#### 8.2.4. *La dernière incarnation* (1846): Der Sozialismus als universelle Religion

Nachdem Constant mit *Nicolas Papouff* bereits seinen Einstand im Feuilleton der *Démocratie pacifique* gefeiert hatte, veröffentlichte er ab dem 28. Dezember 1845 das weitaus umfangreichere *La dernière incarnation*, das im Sommer 1846 auch als eigenständiges Buch erschien. Die Redaktion bewarb es im Frühjahr 1846 als eine „hervorragende Publikation, um dem Volk den Weg zu seiner progressiven Emanzipation zu weisen“ und um die „großen Prinzipien der Assoziation und des Fortschritts“ darzulegen. Die Schrift erschien in der Librairie sociétaire, dem Stammverlag der fourieristischen

---

<sup>1504</sup> Tristan/Constant, *Emancipation*, 114f.

Schule, im gleichen Zeitraum wie die gesammelten Werke Fouriers sowie die Schriften prominenter Fourieristen wie Victor Considerant, Charles Pellarin, François Cantagrel, Victor Hennequin, Amédée Paget, Alphonse Toussenel, Henri Dameth und Just Muiron. In der *Démocratie pacifique* wurde es dementsprechend häufig mit großen Anzeigen beworben.

Die Handlung von *La dernière incarnation* dreht sich um eine zweite und letzte Wiederauferstehung Christi im modernen Paris. Diese letzte Ankunft Jesu werde die vollkommene, regenerierte Menschheit vorbereiten, die sich jedoch aus eigenen Kräften durch die Vermittlung von Wissen aus ihrer Unterdrückung befreien muss. Jesus Christus wird von Constant weniger als ein aktiver Erlöser als ein Typus der Menschheit beschrieben: „Die göttliche Idee der menschlichen Perfektion hat sich in verschiedenen Graden realisiert, in allen großen Menschen, die die Führer und Vorbilder der Menschheit gewesen sind; dann ist sie in Jesus zusammengekommen und hat sich vervollständigt.“<sup>1505</sup> Doch schnell wird klar, dass die moderne Gesellschaft noch nicht bereit für die wahre Lehre Christi ist, der von den Behörden verfolgt und für verrückt erklärt wird.<sup>1506</sup> Der Grund dafür ist in erster Linie, dass das wahre Christentum durch den „Geiz der Priester“ korrumpiert und die Urkirche somit verkommen sei.<sup>1507</sup> Die Päpste seien ebenso schlecht wie die Könige geworden, und die Kleriker verstehen ihren eigenen Glauben nicht mehr: „Sie glauben an das Evangelium, ohne den bewundernswerten Symbolismus zu befragen, und sie geben wortwörtlich seine Wunder zu, wie kleine Kinder den Fabeln der Frau glauben, die sie wiegt.“<sup>1508</sup> Daher müsse man die alten Priester ignorieren und das „Bauwerk der neuen Gesellschaft“, die neue Allianz errichten.<sup>1509</sup> Jesus erklärt, dass er dieses Paradies *auf Erden* (im Original kursiv) errichten wolle: „Das Königreich Gottes ist die Herrschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“, dasjenige der „Ordnung und der Harmonie“, das durch das Gesetz der Attraktionen und der großen menschlichen Harmonie erklärt wird.<sup>1510</sup> Das Hauptmittel zur Errichtung dieses irdischen Königreich Gottes ist die Verwirklichung einer universellen Wissenschaft:

Die Wissenschaften streben ihrer großen Synthese zu; die Einheit bestimmt alle Ideen und die Harmonie fügt sie in eine wunderhafte Ordnung; die Analogie gibt dem durch die Wissenschaft aufgeklärten Glauben den Schlüssel zu allen Problemen; die Synthese trägt alle Symbole zusammen und lässt die religiöse Einheit verkünden, durch die Stimmen aller Zeitalter; die wahrhaft katholische Idee fängt erst an, geboren zu werden [...].<sup>1511</sup>

---

<sup>1505</sup> Constant, *Dernière*, 6.

<sup>1506</sup> Ebd., 60. Dieses Motiv des *Christus insanit* wurde auch von Esquiros wiederholt aufgegriffen.

<sup>1507</sup> Ebd., 3f.

<sup>1508</sup> Ebd., 4.

<sup>1509</sup> Ebd., 37ff., vgl. 103.

<sup>1510</sup> Ebd., 78ff.

<sup>1511</sup> Ebd., 5.

Wie in *Les trois harmonies*, verband Constant diesen Gedanken untrennbar mit der Kunst. Denn der Poet, heißt es, spreche zu Gott „in der Sprache der Harmonie“ und sei daher dazu in der Lage, in unmittelbaren Kontakt mit ihm zu treten:<sup>1512</sup> „Die Harmonie ist zugleich Wissenschaft und Poesie, die numerische Exaktheit ist das große Gesetz der Schönheit, und die großartigen Harmonien sind die göttliche Vernunft der Zahlen [...].“<sup>1513</sup> Selbst Jesus Christus nimmt die Rolle des Wissenschaftler-Poeten ein, als er erklärt: „Ich habe die beiden großen Gesetze der Natur entdeckt: die Einheit der Substanz und die Harmonie der Bewegung, die sie verändert.“<sup>1514</sup> Constant machte in *La dernière incarnation* also deutlich, dass er an den Gesetzen der Analogien, Korrespondenzen und Harmonien vor allem deshalb interessiert war, um die wahre göttliche Lehre durch die Entschlüsselung ihrer „Symbole“ zu durchdringen und auf ihrer Grundlage eine vollkommene Gesellschaft, den regenerierten und perfekten Menschen herbeizuführen. Diese Lehre identifizierte er eindeutig mit dem Sozialismus und zuvorderst mit dem Fourierismus:

Der Sozialismus ist schon kein System mehr; er ist die universelle Religion aller aktiven Intelligenzen und aller jungen und lebendigen Herzen.

Das Christentum wird endlich seine Versprechen einlösen; und die Philosophie, indem sie durch die Synthese zur Einheit gelangt, wird essentiell religiös werden. Die Vernunft wird sich so für immer mit dem Glauben versöhnen.

Die Zeit des Aberglaubens ist vorüber. Man wird die Menschen nicht mehr mit mysteriösen Bildern belustigen, man wird sie nicht mehr vor unerklärlichen Wundern zittern lassen.<sup>1515</sup>

Constant beendete daraufhin das Buch mit der Verkündung der fourieristischen Lehrsätze:

*Die Attraktionen sind also proportional zu den Schicksalen. [...]*

*Die Serie verteilt die Harmonie. [...]*

Dies sind die Grundlagen der neuen Wissenschaft; sie stützen sich auf alle philosophischen und religiösen Traditionen; und wir können sagen, dass dies nicht die Prinzipien einer Schule sind, sondern die Theoreme der am weitesten fortgeschrittenen Wissenschaft und die unbestreitbaren Dogmen der wahren universellen Religion.<sup>1516</sup>

In diesen Passagen erklärte Constant explizit seine Überzeugung, dass der noch durch die Urkirche vertretene wahre Katholizismus, das wahre Christentum in der gegenwärtigen Kirche nicht mehr vorzufinden sei, sondern stattdessen in den Theorien der Sozialisten. Einmal mehr zeigt sich seine

---

<sup>1512</sup> Ebd., 96.

<sup>1513</sup> Ebd., 100.

<sup>1514</sup> Ebd., 62.

<sup>1515</sup> Ebd., 119.

<sup>1516</sup> Ebd., 120. Hervorhebungen im Original.

eigenwillige Identifizierung von wahrem Katholizismus und Sozialismus. Die Verwirklichung einer „universellen Religion“ bedeutete in seinen Augen die Rückkehr zu einer göttlichen Einheit, die jedoch nur durch die Entwicklung einer progressiven, allumfassenden Wissenschaft herbeigeführt werden könne: diese sei nötig, um das verloren gegangene Wissen, die „Symbole“ Gottes auf der Grundlage der „himmlischen Sprache“ zu entschlüsseln. Es war in diesem fourieristischen Kontext, dass sich Constant für die Lehre Swedenborgs interessierte. Auf welche Quellen er dabei zurückgreifen konnte, gilt es nun näher zu betrachten.

### 8.3. Quellen für Constants Swedenborg-Rezeption

#### 8.3.1. Constant Chéneau und die französische Swedenborg-Rezeption

Paul Chacornac führte die Inhalte von *La mère de Dieu* und des *Livre des larmes* auf die „harte, doch traditionelle, so fruchtbare Initiation“ zurück, die Constant in den Jahren 1844 und 1845 durchlebt habe.<sup>1517</sup> Die Forschung hat diese Sichtweise übernommen und bekräftigt, dass Constant als *rénovateur* einer älteren esoterischen oder okkultistischen Tradition fungiert habe, mit der er sich in den 1840er Jahren auseinandersetzen begann. So setzte es sich der ansonsten vergleichsweise kritische Alain Mercier zum erklärten Ziel, die dem Denken Constants zugrunde liegende „TRADITION“ (in Großbuchstaben) herauszuarbeiten, die sich in Swedenborgs Lehre gezeigt habe.<sup>1518</sup> Doch Constant rezipierte keine „esoterische Tradition“, als er sich mit Swedenborg und anderen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als „esoterisch“ bezeichneten Autoren auseinandersetzte. Stattdessen handelte es sich um Ideen, die in sozialistischen, aber auch in progressiv-katholischen Kreisen und nicht zuletzt in der romantischen Literatur omnipräsent waren. Es wurde gezeigt, dass Constants Interesse an Swedenborg im Kontext des Fourierismus gesehen werden muss, dessen Anhänger häufig einen Zusammenhang zwischen den Lehren Swedenborgs, Mesmers, Saint-Martins und Fouriers herstellten.

Doch welche konkreten Quellen für Constants Wissen über Swedenborgs lassen sich in seinem Umfeld lokalisieren? Seinen ersten Kontakt mit Swedenborg beschreibt Constant recht ausführlich im *Livre des larmes*. Nachdem er infolge seiner Ausgrenzung durch die anderen Insassen in Sainte-Pélagie seine „katholische Reaktion“ erlebt und sich zur Kontemplation des Evangeliums in seine Zelle

---

<sup>1517</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 79.

<sup>1518</sup> Mercier, *Eliphas Lévi*, 9, 58.



zurückgezogen habe, sei er das erste Mal auf „die bewundernswerten Schriften“ des schwedischen Visionärs gestoßen:

Diese Lektüre machte auf mich zuerst nicht den Eindruck, den sie später machen sollte; ich fand ihn obskur, diffus und sonderbar, gelinde gesagt. Erst nach einer vertieften Kenntnis seines Systems und vor allem seiner philosophischen Basis konnte ich seine immense Weisheit schätzen und wie der Spiridion von Madame Sand ausrufen: *Hic est veritas!*<sup>1519</sup>

Während diese erste Lektüre also nicht das Bekehrungserlebnis war, das von der späteren Literatur oft suggeriert worden ist, so scheint sie doch auf Constant einen gewissen Eindruck gemacht zu haben. Bemerkenswerter Weise waren es die Ideen aus George Sands *Spiridion* gewesen, die Constant in erster Linie durch seine folgende Auseinandersetzung mit Swedenborg bestätigt sah: Also jene von Pierre Leroux und Lamennais geprägten Ideen, die um 1839 maßgeblich zur Radikalisierung Constants beigetragen hatten. Und nicht nur der Spiridion wird im *Livre des larmes* in diesem Kontext genannt, sondern auch die Mystik von Molinos und Madame Guyon, deren Schriften er in Sainte-Pélagie gelesen habe und zwar für „gefährlich“, aber auch für „falsch verstanden“ hielt.<sup>1520</sup> Constant las Swedenborg also explizit vor dem Hintergrund der Ideen, mit denen er bereits vertraut gewesen war. Doch er wollte Swedenborgs Lehre wohlgerne nicht als Ganzes akzeptieren und war davon überzeugt, dass der Mann „verrückt“ gewesen sei, aber ein „Verrückter, der Gott sieht, von ihm spricht und damit die Weisen erstaunt.“<sup>1521</sup> All dies spricht also dafür, dass Constant zunächst wenig von Swedenborg angetan war, sich aber später in einem bestimmten Kontext mit ihm auseinandersetzte. In Constants Umfeld finden sich mehrere Hinweise darauf, auf welcher Grundlage dies geschehen konnte.

Zunächst sei hier an den „dieu“ Constant Chéneau erinnert, bei dem Constant zu jener Zeit verkehrte.<sup>1522</sup> Diese bizarre Persönlichkeit ist der Nachwelt vor allem durch die Schilderungen Alexandre Erdans überliefert worden, sowie durch die bissigen Attacken Alphonse Karrs, der Chéneau zu einem seiner Lieblingsziele auserkoren hatte.<sup>1523</sup> Chéneau war anscheinend Kurzwarenhändler und wurde ungefähr um 1810 geboren. Im Jahr 1837 hatte ihm Gott persönlich mitgeteilt, dass er sein Vater sei und Chéneau fortan als „Kette“ (*chaînon*) zwischen Himmel und Erde fungieren müsse, um seinen Willen zu verkünden und die gesamte Menschheit zu bekehren. Chéneau behauptete, seit dem Jahr 1838 wiederkehrende Visionen erfahren zu haben, in denen er mit Johannes dem Täufer,

---

<sup>1519</sup> Constant, *Larmes*, 214.

<sup>1520</sup> Ebd., 218f.

<sup>1521</sup> Ebd., 214.

<sup>1522</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 88, Laurant, *Esotérisme*, 104.

<sup>1523</sup> Erdan, *France*, Bd. 1, 246-259 und Karr, *Guêpes*, Bd. 4, 113ff., 190-194, 221, 238f., 255f., 263f., 314ff. Siehe auch Bowman, *Eliphas Lévi*, 16, Seijo-Lopez, „Révélation“, 49, Viatte, *Victor Hugo*, 46-49, Bowman, „Lecture politique“, 80-84 und Bowman, *Christ*, 243-246.

Napoleon und Swedenborg kommunizierte. Sein „Apostolat“ oder, wie er sagte, seine „Kämpfe“ dauerten bis zum Jahr 1851 an, als die Polizei seinem Wirken ein Ende setzte. In seinen beiden wichtigsten Publikationen, *La volonté de Jehovah en Jésus le Christ seul dieu, manifestée par son serviteur, Chéneau* (1841) und *Troisième et dernière alliance de Dieu avec sa créature révélée à son serviteur Chéneau ou Chaïnou* (1842) verkündete er seine neue Lehre, die in mancherlei Hinsicht Anknüpfungspunkte an den ungefähr gleichaltrigen Constant bot.<sup>1524</sup> So lehrte Chéneau, dass nach der dritten und letzten Offenbarung Gottes jeder Mensch Priester sein würde.<sup>1525</sup> Auch verkündete er die messianische Rolle Frankreichs, das „das heilige Feuer der Freiheit in ihrem Schoß“ trage und erklärte, dass die Erlösung der Menschheit durch die Frau geschehen werde. Den Frauen rief er enthusiastisch zu: „Durch Maria sind das Licht und das Heil der Welt gekommen; durch euch kommt ihre Regeneration.“<sup>1526</sup>

Angesichts dieser Ideen liegt es nahe, dass Chéneau die Aufmerksamkeit Constants erregen musste. Er nahm an Versammlungen teil, die Chéneau veranstaltete, um seine Lehre zu verkünden und politische Propaganda zu betreiben. Auch magnetische Experimente wurden während dieser Sitzungen betrieben. Chéneau bewunderte sowohl Swedenborg als auch Fourier und hatte eine Annäherung an einen der wichtigsten Swedenborg-Rezipienten Frankreichs versucht, Jacques-François-Etienne Le Boys des Guays (1794-1864).<sup>1527</sup> 1843 finanzierte Chéneau die Publikation der bedeutenden französischen Übersetzung des *Clef hiéroglyphique des arcanes naturels et spirituels*, die von Le Boys des Guays in Auftrag gegeben worden war und von Constants später explizit genannt wurde.<sup>1528</sup> Le Boys des Guays hatte wiederum ein großes Interesse am Fourierismus gezeigt und stand im direkten Kontakt mit Philippe Hauger, dessen Artikel in der *Revue sociale* im dritten Kapitel behandelt wurde.<sup>1529</sup> Hier ist es erwähnenswert, dass Constant große Bewunderung für Haugers Mutter, Juliane von Krüdener, an den Tag legte, deren Ideen sich seiner Meinung nach mit denjenigen Swedenborgs deckten.<sup>1530</sup> Hinter diesem Austausch wird das gegenseitige Interesse greifbar, das zwischen Fourieristen, Swedenborgianern und Magnetismus-Anhängern herrschte.

---

<sup>1524</sup> Zusammengefasst in Bowman, „Lecture politique“, 80-84.

<sup>1525</sup> Chéneau, *Troisième*, 53, 88. An der bestehenden Kirche übte Chéneau harsche Kritik und vertrat einen scharfen Antiklerikalismus. Siehe bspw. Ebd., 59.

<sup>1526</sup> Siehe ebd., 167-175. Das Zitat stammt aus der 1841 erschienenen *Instruction pour avoir des enfans sains de corps et d'esprit*, die im Rahmen einer Geschichte der „Sexualmagie“ Beachtung finden könnte, da Chéneau dort spirituelle Anweisungen zur Geburt eines vollkommenen Kindes gibt.

<sup>1527</sup> Siehe dazu Sjödén, *Swedenborg en France*, 107ff. Zu Chéneau Verehrung Fouriers, siehe bspw. Chéneau, *Troisième*, 61.

<sup>1528</sup> Constant, *Dictionnaire*, 897.

<sup>1529</sup> Sjödén, *Swedenborg en France*, 104ff. Diese Auseinandersetzung führte jedoch letztendlich zu einem Bruch. Dennoch gab es weiterhin ein großes gegenseitiges Interesse zwischen Swedenborgianern und Fourieristen. In diesem Kontext sei vor allem auf die Broschüre einer bekannten Fourieristin verwiesen: Madame Dalibert, *La Nouvelle Jérusalem et le Phalanstère*.

<sup>1530</sup> Constant, *Larmes*, 92.

Wohl gemerkt gründete sich dieses Interesse in aller Regel nicht auf einer Lektüre der eigentlichen Schriften Swedenborgs, sondern auf Zusammenfassungen und die stark interpretierenden, selektiven Übersetzungen seiner Lehre. In der Tat war die von Chéneau finanzierte Übersetzung Swedenborgs die bis dahin zuverlässigste. Die Texte Swedenborgs wurden in Frankreich um 1770 von Antoine-Joseph Pernety (1716-1796) eingeführt, dessen Übersetzungen den schwedischen Autor als Mystiker und Bewunderer von Böhme repräsentierten sowie seine Ideen mit denjenigen Saint-Martins in Verbindung brachten.<sup>1531</sup> Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein diente der Großzahl der französischen Swedenborg-Rezipienten ein 1788 von Daillant de la Touche verfasstes *Abrégé des ouvrages d'Emanuel Swedenborg* als Informationsquelle, das sich ebenso wie Pernetys Übersetzungen auf die visionären Aspekte der Lehre Swedenborgs konzentrierte und somit eine hochgradig selektive Interpretation beinhaltete, die Swedenborg als reinen „Mystiker“ erschienen ließ.<sup>1532</sup> Wenn Constant Swedenborg also in erster Linie als „Mystiker“ wahrnahm, dann spiegelte er damit eine in Frankreich vorherrschende Wahrnehmung wider. Der Umstand, dass Constant seine erste Lektüre Swedenborgs als verwirrend empfunden hatte und erst nach einem „tieferen Studium“ besser einzuordnen glaubte, legt nahe, dass er erst in einem sozialistischen Kontext den Zusammenhang mit der Lehre Fouriers vermittelt bekommen hat. Es ist gut möglich, dass Constant durch seinen Verkehr bei Chéneau zu einer weitergehenden Auseinandersetzung mit Swedenborg angeregt worden ist, und dass dies vor allem aufgrund der postulierten Ähnlichkeiten zwischen dessen Lehre und dem Fourierismus geschah. Weitere Recherchen weisen aber darauf hin, dass Constant sich zumindest am Anfang vor allem auf einen Autor stützte: Honoré de Balzac.

### 8.3.2. Der *Livre mystique* von Honoré de Balzac

Die zentrale Bedeutung der Schriften Balzacs erschließt sich zunächst nur anhand einer Erwähnung in *La voix de famine*, ein noch zu besprechendes im Jahre 1846 erschienenes Pamphlet, das Constant zum zweiten Mal eine Haftstrafe in Sainte-Pélagie einbrachte. Dort findet sich eine Passage, in der Constant zu erkennen gab, welche Autoren und Bücher ihn zu jener Zeit am meisten beeindruckt haben. Zwar beinhaltet die Aufzählung ebenfalls einen Rundumschlag gegen die verschiedenen politischen Richtungen der Julimonarchie, jedoch lässt sich anhand der von Constant genannten Titel und einer Analyse ihres Inhalts deutlich erkennen, dass er unter den hier aufgelisteten Namen die wichtigsten politischen und kulturellen Kräfte seiner Zeit verstand, zumal er auch sich selbst erwähnte (was seiner Selbstwahrnehmung durchaus entsprach):

---

<sup>1531</sup> Sjöden, *Swedenborg en France*, 23-35, Wilkinson, *Dream*, 116ff., vgl. zu Böhme auch Stengel, *Aufklärung*, bes. 594ff.

<sup>1532</sup> Wilkinson, *Dream*, 119ff.

Niemand versteht die *Palingénésie* von Monsieur Ballanche, *les Orientales* von Monsieur Victor Hugo, *la Divine Epopée* von Alexandre Soumet, *la Chûte d'un Ange* von Monsieur de Lamartine, recht wenige Leute verstehen den Heroismus der Julimonarchie, die Politik von Monsieur Guizot, den Patriotismus von Monsieur Thiers, die Opposition von Monsieur Odilon-Barrot, die Moral des *Journal des Débats*, die sozialen Ansichten des *Constitutionnel*, den Liberalismus der Ultramontanisten, *les Tartines* von Monsieur Eugène Sûe [sic], die Tugenden von Jules Janin und den *Livre mystique* von Monsieur de Balzac; noch unendlich weniger Leute verstehen die Theorien von Fourier, den neo-katholischen Kommunismus des Abbé Constant, die Philosophie von Monsieur de La Mennais, die *Révélation évadienne* des Mapah, die Gewissenhaftigkeit von Monsieur Cabet und seine religiösen Lehren; niemand versteht die Mysterien des alten Katholizismus, noch die Dogmen des Legitimus, noch den Fortschritt des Obskurantismus; aber was alle Welt versteht, das ist, dass man arbeiten muss um zu essen und essen um zu leben!<sup>1533</sup>

Nach der Lektüre der vorangegangenen Kapitel überrascht es nicht, die Namen Ballanches, Hugos, Soumets, Lamartines, Sues, Fouriers, Lamennais', Ganneaus und Cabets im selben Atemzug vorzufinden. Unter den anderen Namen sticht allerdings derjenige Balzacs hervor, der von Constant zuvor noch nicht erwähnt worden war.<sup>1534</sup> Dass Constant nach der Annahme seines Pseudonyms eine enge und anhaltende Freundschaft mit der Witwe des 1850 verstorbenen Balzacs pflegte, ist wohlbekannt und wird im Laufe dieser Arbeit noch eingehender thematisiert werden. Doch die Bedeutung Balzacs für Constants Gedanken wurde bisher noch nicht erkannt. Eine Stelle aus dem 1851 erschienenen *Dictionnaire de la littérature chrétienne* bekräftigt die Einschätzung, dass der *Livre mystique* als zentrale Quelle für Constants Wissen über Swedenborg diene. Dort heißt es über Balzac:

[D]erjenige unter allen modernen Schriftstellern, der zum allerhöchsten Grade die Fähigkeit der Analyse besaß, hat in den drei Novellen, die sein *livre mystique* bilden, ziemlich vollständig das System Swedenborgs zusammengefasst, dem er ein wenig seines eigenen hinzufügte.<sup>1535</sup>

Für die Rezeption Swedenborgs in literarischen Kreisen spielte Balzac in Frankreich eine herausragende Rolle. Im Vorwort seiner *Comédie humaine* sowie in den drei Schriften des *Livre mystique* – *Les proscrits*, *Louis Lambert* und *Séraphîta* – finden sich zentrale Referenzen auf Swedenborg, die eine große Leserschaft mit der vorherrschenden Interpretation seiner Ideen vertraut machte.<sup>1536</sup> Balzac

---

<sup>1533</sup> Constant, *Voix*, 14.

<sup>1534</sup> Bei den anderen Persönlichkeiten (Guizot, Thiers und Odilon Barrot) handelt es sich um berühmte Politiker der Julimonarchie. Davon auszunehmen ist Jules Janin, dessen Romane neben denjenigen Sues, Balzacs und Hugos zu den einflussreichsten literarischen Berichten über den Zustand der unteren Klassen zählten. Zudem war er mit Arsène Houssay befreundet, weshalb ihn Constant wahrscheinlich auch persönlich kennengelernt hatte.

<sup>1535</sup> Constant, *Dictionnaire*, 898.

<sup>1536</sup> Siehe hierzu Sjödén, *Swedenborg en France*, 154-178 und Wilkinson, *Dream*, 147-216.

identifizierte in diesen Schriften Swedenborg als Mystiker und brachte ihn mit der Lehre der Uroffenbarung im Sinne eines de Bonald oder de Maistre in Verbindung,<sup>1537</sup> sowie mit den Lehren Saint-Martins, Jakob Böhmes und Madame Guyons.<sup>1538</sup> Diese Repräsentation Swedenborgs wird angesichts der Tatsache plausibel, dass die ausschließliche Quelle Balzacs das Straßburger *Abrégé* gewesen ist.<sup>1539</sup> Man muss sich also des Umstandes gewahr werden, dass ein Leser Balzacs eine bestimmte Interpretation Swedenborgs als „mystischer Seher“ vorfand. Eine Betrachtung der Schriften Balzacs führt rasch vor Augen, warum Constant ihnen eine derart große Bedeutung beimaß.

Im Vorwort seines 1835 erschienenen *Livre mystique* erklärte Balzac, dass es keinen Sinn mache, wie die Saint-Simonisten eine neue Religion zu schaffen. Stattdessen bedürfe es einer Rückkehr zu den wahren Formen des Christentums, und der *mysticisme* sei „exakt das Christentum in seinem reinen Prinzip.“<sup>1540</sup> Er reiche „in direkter Linie“ von Christus zur Apokalypse des Johannes und bilde gleichzeitig die Verbindung zur Mystik der Inder, Ägypter und Griechen, die von Asien nach Memphis gekommen und dort von Moses rezipiert worden sei. Sie sei in Eleusis und Delphis bewahrt und von Pythagoras verstanden worden, um dann von den Aposteln erneuert zu werden und letztendlich ihren Weg zu den Lehren Fénelons und Guyons, zu denjenigen Jakob Böhmes, Swedenborgs und Saint-Martins zu finden.<sup>1541</sup> Balzac begriff den *mysticisme* also als den Ausdruck einer primordialen religiösen Einheit, die sich in verborgener Form über die Jahrtausende in unterschiedlichen Traditionen erhalten habe und sich in seiner gegenwärtig nobelsten Form in den Lehren Swedenborgs finde. Was dem Mystizismus bis heute fehle, sei jedoch „die Form, die Poesie“.<sup>1542</sup> Es ist also wichtig zu verstehen, dass Balzac auf eine *zukünftige* Entwicklung wies, an deren Ende die Mystik in ihrer reinen Form wieder

---

<sup>1537</sup> Es wurde gezeigt, dass Balzac nicht unumwunden als Swedenborg-Anhänger bezeichnet werden kann, da er dessen Lehre – oder das, was er darunter verstand – als Ausdruck einer universellen religiösen Einheit verstand. Siehe dazu bes. Sjödén, *Swedenborg en France*, 154f. und Wilkinson, *Dream*, 150. Für die Wahrnehmung Balzacs als Swedenborgianer spielt vor allem ein Brief an Balzacs spätere Frau Ewelina Hanska eine Rolle, der von Teilen der Forschung sehr selektiv zitiert worden ist: „Croyez-moi, il y a dans les idées religieuses une certaine mesure au-delà de laquelle tout est vicieux. Vous savez quelles sont mes religions. Je ne suis point orthodoxe et ne crois pas à l’Eglise romaine. Je trouve que s’il y a quelque plan digne du sien, ce sont les transformations humaines faisant marcher l’être vers des zones inconnues : c’est la loi des créations supérieures. Le *swedenborgisme*, qui n’est qu’une répétition, dans le sens chrétien, d’anciennes idées, est ma religion, avec l’augmentation que j’y fais de l’incompréhensibilité de Dieu.“

<sup>1538</sup> Die Verschmelzung von Swedenborgianismus, Martinismus und den Ideen de Maistres war in den 1820er Jahren weit verbreitet. Ein prominentes Beispiel dafür sind die Arbeiten des Grenadierkapitäns Jean-Jacques Bernard aus Nantes, dessen *Opuscules théosophiques* breit rezipiert worden sind. Siehe hierzu auch Sjödén, *Swedenborg en France*, 74-79, Wilkinson, *Dream*, 115f. und, genereller, Viatte, *Sources*, Bd. 1, 261ff.

<sup>1539</sup> Siehe dazu die sehr detaillierte Analyse in Bernheim, *Balzac*, 49-90 und Sjödén, *Swedenborg en France*, 168, vgl. vor allem die Abhandlung über die Lehre von Swedenborg in Balzac, *Séraphita*, 221-245.

<sup>1540</sup> Balzac, *Livre*, Bd. 1, VI f.

<sup>1541</sup> Ebd., VIII f.

<sup>1542</sup> Ebd., XII.

aufscheinen sollte. So hoffte er, dass die weltlichen Gelehrten die Zukunft verstünden, in die die Hand Swedenborgs weise.<sup>1543</sup> In *Les proscrits* heißt es:

DIE MYSTISCHE THEOLOGIE umfasst die Gesamtheit aller *göttlichen Offenbarungen* und die Erklärung der *Mysterien*. Dieser Zweig der alten Theologie ist von uns heimlich in Ehren gehalten worden. Jakob Böhme, Swedenborg, Martines Pasqualis [sic], Saint-Martin, Molinos, die Damen Guyon, Bourignon und Krüdener, die große Sekte der Ekstatiker, diejenige der *Illuminés* haben zu verschiedenen Zeiten auf noble Weise die Lehren dieser Wissenschaft bewahrt, deren Ziel etwas Erschreckendes und Gigantisches hat.<sup>1544</sup>

Der im Buch vorgestellte Vertreter dieser Mystik, ein Doktor namens Sigier, habe auf „mathematische“ Weise den Ausdruck des Denken Gottes in all seinen Sphären bewiesen, indem er die verschiedenen Formen seiner *parole* aufgezeigt habe. Er habe somit „den Schlüssel aller Symbole“ gegeben und „die primordialen Analogien“ gezeigt: Mit der Bibel in der Hand habe er „die Materie sich spiritualisieren und den Geist sich materialisieren“ sehen, um daraufhin dem Wirken des „Willen Gottes in Allem“ gewahr zu werden. „Die Fehler der Lehren der beiden Prinzipien und diejenigen des Pantheismus stürzten unter seiner Rede [*parole*] zusammen, die die göttliche Einheit des Universums verkündete [...]“.<sup>1545</sup> Es ist unübersehbar, dass diese Vorstellungen deckungsgleich mit den Ansichten sind, die Constant seit seinem *Livre des larmes* erklärt hatte. Nicht nur auf inhaltlicher Ebene wird dies deutlich, sondern auch auf semantischer Ebene. So finden sich nicht nur im *Livre des larmes*, sondern selbst noch im *Dogme et Rituel* identische Formulierungen.<sup>1546</sup> Nicht zuletzt verglich Constant sich selbst und seinen Freund mit Louis Lambert und dessen Freund in Balzacs Roman.<sup>1547</sup>

Es überrascht nicht, dass sich Constant in *Louis Lambert* wiedererkennen konnte. So wie der Protagonist in George Sands *Spiridion* war Louis Lambert Novize in einem Kloster, mystisch und seherisch veranlagt und schon früh an den Schriften Guyons interessiert.<sup>1548</sup> Die strenge und kalte Atmosphäre des Klosters sowie die Schikane der Oberen und anderen Mönche machten ihm ebenso zu schaffen wie die völlige Abschottung von der Außenwelt. Als der Erzähler der Geschichte im Kloster ankommt, freundet er sich mit Louis Lambert an, und die beiden werden, wie Balzac schreibt – zu *Parias* [sic!].<sup>1549</sup> Um nicht wie die anderen Geistlichen zu „verdummen“, beschäftigten sich die beiden

---

<sup>1543</sup> Ebd., XV.

<sup>1544</sup> Balzac, *Les Proscrits*, 151f. Hervorhebungen im Original. Der Begriff *illuminés* wurde unverändert übernommen.

<sup>1545</sup> Ebd., 154f.

<sup>1546</sup> Siehe z.B. Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 245 bzgl. der Formulierung „spiritualisé la Matière et matérialisé l'Esprit“.

<sup>1547</sup> Lévi, *Histoire*, 522f.

<sup>1548</sup> Balzac, *Louis Lambert*, 6-10.

<sup>1549</sup> Ebd., 10-15, 19-22.

Freunde geheim mit Büchern und Ideen, darunter mit denjenigen Ballanches und de Maistres. So führten sie ein Leben außerhalb der Klostersgemeinschaft, deren „nutzlose Studien“ sie verachteten.<sup>1550</sup> Louis Lambert war „Spiritualist“, auch wenn angemerkt wird, dass „Materialismus und Spiritualismus vielleicht nur die beiden Seiten ein und derselben Sache“ seien. Vor allem beschäftigte er sich mit den Lehren Swedenborgs, die ausführlich erklärt und mit denjenigen Böhmes und Guyons verglichen werden.<sup>1551</sup>

Louis Lambert strebte nach der Verwirklichung einer „neuen Wissenschaft“, die ebenso wie diejenige von Constant sozusagen eine historische und eine naturwissenschaftliche Dimension besitzt.<sup>1552</sup> Erstere hängt eng mit dem viel diskutierten Wesen der Sprache (*parole*) zusammen, deren göttlicher Ursprung den Ausgangspunkt aller menschlichen Sprachen und Traditionen bilde.<sup>1553</sup> In *Séraphîta* heißt es, dass jene Sprache Gottes „voll und ganz in reinen Korrespondenzen geschrieben“ worden sei, weswegen das Verständnis der Korrespondenzen der Schlüssel zur Verbindung der irdischen und der spirituellen Welt seien.<sup>1554</sup> In der Bibel habe sich das immer leiser werdende „Echo“ dieser göttlichen Sprache noch auf erhabene Weise erhalten, vor allem in der Apokalypse, die eine „niedergeschriebene Ekstase“ sei. Die Bibel sei „ein Teil der traditionellen Geschichte der vorsintflutlichen Völker, die sich in der neuen Menschheit aufgeteilt“ habe.<sup>1555</sup> Swedenborg habe dazu den „Schlüssel“ gefunden:

Swedenborg fasst alle Religionen oder vielmehr die einzige *religion de l'Humanité* zusammen. Auch wenn die Kulte immer unendlich viele Formen gehabt haben, hat sich doch ihr Sinn, ihre metaphysische Konstruktion niemals verändert. Der Shivaismus, der Vishnuismus und der Brahmanismus, die ersten menschlichen Kulte, geboren in Tibet, in den Tälern des Indus und in den großen Ebenen des Ganges, haben vor etwa tausend Jahren vor Jesus Christus ihre Kriege durch die Adaption der hinduistischen Trimurti beendet. Die Trimurti, das ist unsere Dreieinigkeit. Aus diesem Dogma geht in Persien der Magismus [Magisme] hervor; in Ägypten, die afrikanischen Religionen und der Mosaismus; dann der Kabirismus und der griechisch-römische Polytheismus. [Im Folgenden werden Mithras, Bacchus, Hermes, Herkules und vor allem Buddha genannt, daraufhin das Christentum und der Islam.] Letztendlich entnahm Swedenborg dem Magismus, dem Brahmanismus, dem Buddhismus und der christlichen Mystik das, was diese vier großen Religionen an Gemeinsamem haben, an Wahrem, an Göttlichem, und verlieh ihrer Lehre eine sozusagen mathematische Vernunft. Für denjenigen, der sich in diesen religiösen Strom stürzt, von dem nicht alle Gründer bekannt sind, ist es erwiesen, dass

---

<sup>1550</sup> Ebd., 25, 30-33.

<sup>1551</sup> Ebd., 34-37. Vgl. Balzac, *Séraphîta*, 273-299.

<sup>1552</sup> Balzac, *Louis Lambert*, 42.

<sup>1553</sup> Ebd., 4f.

<sup>1554</sup> Balzac, *Séraphîta*, 238.

<sup>1555</sup> Balzac, *Louis Lambert*, 65.

Zoroaster, Moses, Buddha, Konfuzius, Jesus Christus, Swedenborg die ersten Prinzipien gehabt haben, und sich demselben Ziel gewidmet haben. Vielleicht wird der letzte von allen, Swedenborg, der Buddha des Nordens sein. So obskur und diffus seine Bücher auch sein mögen, finden sich darin doch die Elemente einer grandiosen sozialen Konzeption. Seine Theokratie ist erhaben, und seine Religion ist die einzige, die ein überlegener Geist annehmen kann.<sup>1556</sup>

Diese am Schluss aufscheinende politische Komponente wird unmissverständlich mit sozialistischem Gedankengut in Verbindung gebracht. Zwar heißt es, dass Louis Lambert zu viel Güte gehabt habe, um sich bestimmten politischen Ideen zu verschreiben, doch wird an einer Stelle „die Abwesenheit der Einheit der wissenschaftlichen Arbeiten“ beklagt und somit eine dezidiert saint-simonistische Argumentation aufgegriffen. Es wird moniert, dass die menschliche Wissenschaft „ohne Führer“ sei und somit nicht mehr voranschreite. Die Politik agiere „ohne Wissenschaft“ und sei daher immer nur eine momentane Kraft, die keine Verbesserungen herbeiführe.<sup>1557</sup> Die Einheit der Wissenschaften, der Ruf nach einem Führer und die daraus resultierenden Folgen für die Politik werden abermals explizit mit einer zu verwirklichenden Theokratie identifiziert, die die Saint-Simonisten, aber auch bestimmte Neo-Katholiken angestrebt hatten: Für das gegenwärtige Zeitalter sei eine wiederhergestellte Beziehung zwischen Mensch und Gott notwendig, da es „ohne hohe Sicherheiten“ keine funktionierende Gesellschaft geben könne.<sup>1558</sup>

In *Séraphîta* werden jene Ideen mit einem besonderen Fokus auf Swedenborg bekräftigt und mit weiteren philosophischen Inhalten erweitert. Dazu zählt die herausragende Rolle, die dem Künstler und der Kunst beigemessen wird. So heißt es, dass Swedenborg die Epen Klopstocks, Miltons und Dantes an Erhabenheit übertroffen habe.<sup>1559</sup> Constant, der mit *La mère de Dieu* ebenfalls ein Epos zu verfassen gedachte, konnte sich anhand der philosophischen Ideen *Séraphîtas* bestätigt fühlen. Auch wird erklärt, dass die Transformation der Menschheit sich durch die *Liebe* ereignen werde: „Die Union, die sich zwischen einem Geist der Liebe und einem Geist der Weisheit ereignet, versetzt das Geschöpf in einen göttlichen Zustand, in dem seine Seele WEIBLICH ist und sein Körper MÄNNLICH, der letzte Ausdruck des Menschen [...].“<sup>1560</sup> Diese Androgynität ist ein Leitmotiv in den Schriften Balzacs, der sowohl Louis Lambert als auch das menschlich-engelhafte Wesen *Séraphîta* mit androgynen Qualitäten beschreibt.<sup>1561</sup> In diesem Sinne wird wie bei Constant betont, dass der Mann „nur mit der Frau zusammen vollkommen“ sei, und dies im Zustand der „reinen Liebe“ und der „Ehe“.<sup>1562</sup> Jene Union

---

<sup>1556</sup> Ebd., 83ff.

<sup>1557</sup> Ebd., 75ff.

<sup>1558</sup> Ebd., 79.

<sup>1559</sup> Balzac, *Séraphîta*, 221-245, hier 225.

<sup>1560</sup> Ebd., 237. Hervorhebungen im Original.

<sup>1561</sup> Siehe bspw. Balzac, *Louis Lambert*, 21f. und Balzac, *Séraphîta*, 191f.

<sup>1562</sup> Balzac, *Séraphîta*, 242.



zwischen dem Weiblichen und Männlichen vollzieht sich am Schluss des Romans in der *Assomption*, der Himmelfahrt eines Paares, das zu Sehern (*Voyants*) wird.<sup>1563</sup> Nach ihrer Rückkehr erhebt das Paar eine leidenschaftliche Anklage gegen „die Priester der verschiedenen Religion, die sich alle für wahrhaftig ausgeben“, sowie gegen die Könige und Herrscher. Dies lässt sie zu *Proscrits* werden, zu Verdammten, zu *Parias*.<sup>1564</sup>

Was den „naturwissenschaftlichen“ Aspekt der vor allem in *Louis Lambert* thematisierten „neuen Wissenschaft“ betrifft, so wird erklärt, dass Lambert ein „Chemiker des Willens“ gewesen sei. Es heißt, die Lehren Mesmers erklärten die Geheimnisse, die schon in den Mysterien der Isis, von Delphis und in der Lehre des Apollonius von Tyana verborgen gewesen seien, um dann von Mesmer, Lavater oder Gall wiederentdeckt zu werden. Diese drehten sich um die Kenntnis „okkulten“ (*occultes*) Naturkräfte. In Rekurs auf magnetistische Theorien wird erläutert, dass das Denken und der Willen (*volonté*) die Ideen und die Willenskraft (*volition*) hervorbringen, die durch das Medium der Elektrizität auf die Umwelt wirken.<sup>1565</sup> All diesen Kräften liege ein „okkultes Fluidum“ zugrunde, über das das menschliche Denken als „physische Kraft“ wirken könne und somit sämtliche Wunder und Phänomene der Magie auf natürliche Weise erkläre.<sup>1566</sup> Louis Lambert hält dieses „einheitliche Prinzip“ in einem *Traité de la Volonté* fest und erklärt an späterer Stelle, dass alles Sein durch Bewegung, Zahlen, Harmonie und Einheit erklärt werden könne: „Alles im Diesseits existiert nur durch die Bewegung und durch die Zahl“, wobei jede Bewegung „das Produkt einer Kraft ist, die durch das Wort [parole] und durch einen Widerstand, der die Materie ist, erzeugt wird.“<sup>1567</sup> Die Anziehungskräfte Newtons seien daher „kein Gesetz, sondern ein Effekt des generellen Gesetzes der universellen Bewegung“, über dem Gott als Einheit stehe.<sup>1568</sup> Wie es in *Séraphîta* heißt, habe Swedenborg die Kenntnis dieser „Wissenschaft“ noch vor Mesmer erkannt.<sup>1569</sup>

Auch wenn es unmöglich ist zu sagen, aus welcher Quelle oder aus welchen Quellen Constant sein Wissen über Swedenborg genau schöpfte, so zeigen die Betrachtung seines Umfeldes sowie die Analyse des von ihm verehrten *Livre mystique* doch deutlich, dass die zentralen Ideen, die sich in Constants Schriften finden, im sozialistisch-romantischen Kontext omnipräsent gewesen sind: die Einheit aller Religionen, die künftige Synthese aus Religion und Wissenschaft, die Verbindung der

---

<sup>1563</sup> Ebd., 327-337.

<sup>1564</sup> Ebd., 337f.

<sup>1565</sup> Balzac, *Louis Lambert*, 46ff., vgl. 120.

<sup>1566</sup> Ebd., 56f., vgl. Balzac, *Séraphîta*, 217f.

<sup>1567</sup> Balzac, *Louis Lambert*, 60f., 128-131, hier 128.

<sup>1568</sup> Ebd., 129, 131.

<sup>1569</sup> Balzac, *Séraphîta*, 223.

Lehren Swedenborgs, Mesmers, Saint-Martins, Fouriers und Saint-Simons, und die Verschmelzung von Mystik, Vernunft und Wissenschaft in Opposition zu Kirche und Klerus.

### 8.3.3. War Constant Esoteriker?

Paul Chacornac hob hervor, dass es sich beim *Livre des larmes* um das erste „Werk des Meisters“ gehandelt habe, „in dem das Studium des Okkultismus mit ziemlicher Präzision angesprochen wird.“<sup>1570</sup> Auch die darauf folgende Forschung ist einhellig zu dem Schluss gekommen, dass es den entscheidenden Schritt hin zum „Okkultismus“ markiere. So stellte Frank Paul Bowman fest, dass dort „die eschatologischen und feministischen Auseinandersetzungen mehr und mehr vom Okkultismus gefärbt“ worden seien.<sup>1571</sup> Doch was ist unter dieser Feststellung zu verstehen? Was sollen jene „okkultistischen“ Einflüsse beinhalten? Keine der Studien, die sich mit dem Werk Eliphas Lévis beschäftigt hat, lieferte dafür eine explizite Erklärung. Implizit scheinen spätere Kommentatoren die im *Livre des larmes* beginnende Swedenborg-Rezeption als entscheidenden Faktor für diese Bewertung zum Anlass genommen zu haben.<sup>1572</sup> Der schwedische Denker wird von Constant so häufig wie kein anderer Autor zitiert und nimmt schon deshalb eine unbestritten zentrale Stellung ein. Wenig Beachtung fand allerdings die Tatsache, dass Constant Swedenborg nicht isoliert wahrnahm, sondern im selben Atemzug mit Fourier, Saint-Simon und Lamennais nannte.

Bei näherer Betrachtung wird schnell klar, dass Constants Swedenborg-Rezeption schwerlich als „okkultistisch“ oder „esoterisch“ bezeichnet werden kann. Vielmehr verwies Constant auf die im Zusammenhang mit Swedenborg diskutierten Vorstellungen von Analogien, Korrespondenzen und Harmonie, die im romantischen sowie im sozialistischen Kontext der 1830er und 1840er Jahre weit verbreitet waren. Im zweiten Teil dieser Arbeit wurde dargelegt, dass insbesondere die Lehre Fouriers von seinen Anhängern mit derjenigen Swedenborgs parallelisiert und „synthetisiert“ worden ist. Auch in künstlerischen Kreisen war die Wahrnehmung einer „Verwandtschaft“ zwischen Fourier und Swedenborg weit verbreitet. Insofern überrascht es nicht, dass Constant bereits in seinem Gedicht „Le Phalanstère“ die Lehre Fouriers mit „Analogien“ und „Harmonien“ identifiziert hat. Die Betrachtung des Inhalts des *Livre des larmes* hat gezeigt, dass Constants Swedenborg-Rezeption weniger als ein neuer inhaltlicher Impuls betrachtet werden sollte, sondern mehr als eine Bestätigung sozialistischer und neo-katholischer Theorien. Die Qualifizierung dieser Inhalte als „okkultistisch“ oder „esoterisch“ erscheint zumindest problematisch. Constant rezipierte Swedenborg nicht isoliert und sicherlich nicht

---

<sup>1570</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 85. Umso mehr überrascht es, dass er das Buch lediglich in wenigen Zeilen erwähnte und dessen Inhalt nicht näher thematisierte.

<sup>1571</sup> Bowman, *Eliphas Lévi*, 14.

<sup>1572</sup> Mercier, *Eliphas Lévi*, 58, *Vadé, Enchantement*, 137.

als „Esoteriker“, sondern seine Lehre der Analogien und Korrespondenzen waren für ihn eine „wissenschaftliche“ Methode, die in Ergänzung mit derjenigen Fouriers und Saint-Simons die sozialen und natürlichen Gesetze erklären konnte, sowie ein historisches Werkzeug zur Entschlüsselung der seit der Uroffenbarung mystifizierten „Symbole“ der wahren göttlichen Lehre.<sup>1573</sup>

Diese Feststellung hat weitreichende Folgen. Es deutet sich nämlich an – und in den folgenden Kapiteln wird dies immer klarer werden –, dass der wichtigste esoterische französische Autor des 19. Jahrhunderts, Eliphas Lévi, seinen „Okkultismus“ nicht in einem „esoterischen“ Kontext entwickelt hat. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Constant aus dem Bereich der Esoterikforschung auszuschließen wäre, sondern weist vielmehr darauf hin, dass „Esoterik“ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht als eigenständige oder homogene Strömung betrachtet werden sollte, die von irgendjemandem „erneuert“ oder „fortgeführt“ hätte werden können. Es handelt sich bei dieser Bezeichnung um ein Resultat der Diskurse, in denen zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Inhalte von „Religion“, „Wissenschaft“, „Philosophie“ oder „Vernunft“ mit großer Intensität und auf breiter gesellschaftlicher Ebene diskutiert worden sind. Constants herausragende Rolle rührt daher, dass er in den drei Kontexten, in denen diese Debatten einen besonders großen Stellenwert einnahmen, stark involviert war: im sozialistischen, im neo-katholischen und im romantischen. Für alle drei Kontexte markierten die Jahre 1848 bis 1851 einen radikalen Bruch, in dessen Folge bestimmte Ideen unter neuen Bezeichnungen fortlebten. Im Falle Constants waren dies *occultisme* und *ésotérisme*.

Constant wurde von Zeitgenossen wie von der späteren Forschung dem „mystischen“, „theosophischen“ oder „illuministischen“ Sozialismus zugeordnet. Jedoch verdichten sich die Hinweise darauf, dass diese Bezeichnungen aus den Versuchen resultierten, die neuen religiösen Identitäten der verschiedenen Sozialisten zu charakterisieren. Mitnichten lassen sich, wie es immer wieder versucht worden ist, bestimmte Abgrenzungen zwischen „mystischen“ Sozialisten und anderen religiös ausgerichteten Sozialisten vornehmen. So ordnete Frank Paul Bowman beispielsweise dem „mystischen Sozialismus“ neben Constant auch Esquiros, Cabet, Leroux, Buchez und Fourier zu – Sozialisten, deren Ideen nicht nur sehr unterschiedlich waren, sondern die (mit Ausnahme von Constant und Esquiros) selbst dermaßen vielen Anhänger hatten, dass damit ein großer Teil der französischen Sozialisten zu Mystikern würde. Lässt sich, abgesehen davon, etwa ein Cabet zum Mystiker erklären, nur weil er sich auf das Christentum berief?

---

<sup>1573</sup> Dass Swedenborg seine Gedanken selbst nicht in einem „esoterischen“ Kontext, sondern vor dem Hintergrund der rationalistischen Philosophie seiner Zeit entwickelt hatte, wird prägnant zusammengefasst in Stengel, „Swedenborg als Rationalist“. Siehe dazu vertiefend Stengel, *Aufklärung*. Im gegebenen Kontext ist jedoch weniger die eigentliche Lehre Swedenborgs oder deren Hintergrund von Relevanz, sondern vielmehr seine Wahrnehmung in Frankreich. Auf dortige Rezipienten übte er gerade deswegen eine große Anziehungskraft aus, weil man in ihm einen „rationalen Mystiker“ erkannte.

Ein Vergleich zwischen den Ideen Constants und denjenigen der in dieser Arbeit diskutierten Sozialisten zeigt schnell einige zentrale Gemeinsamkeiten: die Identifikation der Lehren Fouriers, Saint-Simons und Swedenborgs; das martinistische Vokabular der spirituellen *régénération* oder der *hommes de désir*; die Verehrung für die christliche Mystik und die daraus resultierenden mystischen Vorstellungen; die Identität von Religion und Politik; die „spirituelle“ Rolle der Kunst und die priesterliche Funktion des Künstlers; das Streben nach einer „universellen Wissenschaft“ sowie nach einer universellen „Harmonie“ und „Einheit“; eine Klerus- und Kirchenkritik sowie die Berufung auf eine geheime Tradition als Hort der wahren Religion. Die Begeisterung dieser Sozialisten für Saint-Martin, Swedenborg, Guyon und andere rührte von der Suche nach einer wahren Religion außerhalb der etablierten Kirchenstrukturen her. Die verschiedenen sozialistischen Theorien der 1830er und 1840er Jahre zeichneten sich durch ihren Wunsch nach einer neuen Form der Religion aus, in der die aufklärerische Vernunft und Wissenschaftlichkeit ohne die damit angeblich verbundenen Übel des Egoismus, Individualismus oder Materialismus aufgehen sollte. In den angeblichen Lehren Swedenborgs glaubte man ebenso wie im Mesmerismus die Grundlagen für diese neue Synthese gefunden zu haben, da man Übereinstimmungen mit den Systemen Fouriers und Saint-Simons erkannte. In diesem Sinne nahmen viele Sozialisten, und besonders auch Constant, immer wieder Bezug auf „Mystik“, „Illuminismus“ oder „Theosophie“. Ihre Stellung innerhalb des sozialreformerischen Diskurses im Frankreich der 1830er und 1840er Jahre entsprach deswegen aber keineswegs derjenigen von Exoten. Vielmehr zeigt sich, dass Constants oft als „esoterisch“ oder „okkultistisch“ wahrgenommene Ideen in seinem sozialistisch-romantischen Umfeld auf breiter Ebene diskutiert worden sind.

#### 8.4. Schlussfolgerungen

Angesichts der engen Beziehungen Constants zum Fourierismus ist es erstaunlich, dass der entsprechende Einfluss auf sein Denken von der Forschung nur beiläufig erwähnt oder sogar zurückgewiesen wurde.<sup>1574</sup> Für Constants Vorstellungen von Korrespondenzen, Analogien und einer synthetischen „universellen Wissenschaft“ ist der nun dargelegte Kontext von essentieller Bedeutung.

---

<sup>1574</sup> So z.B. Bowman, *Eliphas Lévi*, 48f.: „Il est difficile de savoir quand Constant s’inspire de Fourier, quand de Swedenborg, quand de la tradition illuministe (et, surtout, quand de son ami Esquiros, quand propagateur de la doctrine des harmonies). Ne surestimons pas l’influence de Fourier ; si Constant parle beaucoup d’harmonies et d’analogies, il ne mentionne que rarement phalanstère et attraction, il attaque Fourier dans *La Mère de Dieu*, et les deux hommes ne s’accordent guère sur la question essentielle du rôle de la femme.“ Natürlich macht es aber wenig Sinn, wie Bowman auf semantischer Ebene von den Schriften Fouriers auszugehen und nicht den Fourierismus der 1840er Jahre zu betrachten.

Wie sich bereits im 3. Kapitel dieser Arbeit abgezeichnet hat, haben zahlreiche Sozialisten der 1830er und 1840er mit großer Begeisterung die Lehren Swedenborgs, Mesmers, Fouriers und bestimmter „theosophischer“ Autoren rezipiert. Angesichts der fundamentalen Bedeutung von Attraktionen, Serien, Korrespondenzen und Harmonien für die saint-simonistischen und fourieristischen Lehren überrascht dies nicht. Constant gab diesbezüglich exakt dieselbe Auffassung wie andere Sozialisten wieder, mit dem Unterschied, dass er eine dezidiert „katholische“ Komponente mit in seine Gleichung aufnahm.

Neben diesen sozialistischen und katholischen Kontexten wurde weiterhin die Bedeutung der romantischen Dichtung und Literatur hervorgehoben. Auch wenn Constants Talent im Vergleich zu demjenigen eines Nerval oder Hugo nicht überbewertet werden sollte, war er seinerzeit auf seinem Gebiet eine durchaus wahrnehmbare Größe. Vor allem aber spiegeln sich in seinen Schriften romantische sprachtheoretische Überlegungen wider, die der Sprache aufgrund ihres göttlichen Ursprungs eine besondere epistemologische Funktion beimaßen.<sup>1575</sup> Vor diesem Hintergrund zeigten sich Romantiker wie Balzac besonders vom Swedenborg und dem Martinismus angetan, weshalb es von größter Relevanz ist, dass Constant dessen Schriften eine so große Verehrung entgegenbrachte. So wie Engels einst behauptete, dass er „mehr von Balzac gelernt“ habe „als von allen Arbeiten der Historiker, Ökonomen und professionellen Statistiker der Periode zusammengenommen“, werden seine „mystischen“ Schriften eine zentrale Inspirationsquelle für Constants Swedenborgianismus und die damit verbundenen Vorstellungen gewesen sein.

Es wurde angesichts dieses Kontextes argumentiert, dass Constant kein „Esoteriker“ gewesen ist oder sich auf irgendwelche als „esoterisch“ qualifizierbare Diskurse berufen musste, um jene im Nachhinein oft als „esoterisch“ bezeichneten Ideen zu artikulieren. Wohlgermerkt schloss er mit seinen Betrachtungen über Analogien und Korrespondenzen auch nicht an einen frühneuzeitlichen Analogiediskurs an, wie er in der Esoterikforschung untersucht und kontrovers debattiert worden ist.<sup>1576</sup> Stattdessen hat das Kapitel einmal mehr unterstreichen können, dass die Schriften des Abbé Constant nur im komplexen Kontext von Sozialismus, Neo-Katholizismus und Romantik verstanden werden können. In den folgenden Jahren sollte die politische Komponente dieses Zusammenflusses immer weiter in den Vordergrund treten: Nachdem er die revolutionäre Errichtung von Gottes

---

<sup>1575</sup> Ebd., 59f.

<sup>1576</sup> Siehe dazu Hanegraaff, *Esotericism*, 184-191, wo „Analogien“ im frühneuzeitlichen Wissenschaftsdiskurs betrachtet werden. Hanegraaffs zentrales Argument ist, dass Analogien und Korrespondenzen in der Frühen Neuzeit zum fest etablierten Wissenschaftsdiskurs zählten und nicht etwa, wie beispielsweise von Brian Vickers, in eine Geschichte des „Okkulten“ aufgenommen werden sollten. Umso interessanter wäre es, aus einer wissenschaftshistorischen Perspektive die weit verbreitete Popularität dieser Konzepte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu betrachten.

Königreich auf Erden mit immer größerem Eifer verkündet hatte, schien im Vorfeld des Jahres 1848 endlich der Moment des Umbruchs gekommen zu sein, den er seit dem Jahr 1841 herbeigesehnt hatte.



Abbildung 16: Frontispiz des *Almanach phalanstérien*.

Fourier, rechts neben Jesus Christus mit einer Schrift über „association universelle“ unter dem Arm, als Glied der Kette großer Gelehrter und Gesetzgeber.

## 9. Politischer Aktivismus bis zum Staatsstreich: 1847-1851

De même que les incendies éclairent toute la ville, les révolutions éclairent tout le genre humain. Et quelle révolution ferons-nous ? Je viens de le dire, la révolution du Vrai. Au point de vue politique, il n'y a qu'un seul principe : la souveraineté de l'homme sur lui-même. Cette souveraineté de moi sur moi s'appelle Liberté.<sup>1577</sup>

Victor Hugo

Im Laufe der folgenden Jahre lässt sich in den Schriften Constants eine zunehmende Radikalisierung verzeichnen, die einerseits persönliche Gründe hatte, andererseits aber auch im Kontext der sich immer weiter zuspitzenden politischen Lage betrachtet werden muss. Nach seinen mystisch-kontemplativen Schriften der Jahre 1844 und 1845 flammte stärker als je zuvor seine revolutionäre Rhetorik wieder auf und gipfelte in offenen Aufrufen zum gewaltsamen Umsturz der Gesellschaftsordnung. In diesem Zuge widmete sich Constant vollkommen dem politischen Aktivismus und suchte Anschluss an die fourieristische *école sociétaire*, in deren wichtigster Zeitung er weiterhin publizierte und in deren Verlag drei sozial ausgerichtete Romane aus seiner Feder erschienen.

Nach dem Ausbruch der Februarrevolution gründete Constant zusammen mit seiner Frau und seinen politischen Freunden einen radikalen politischen Club. Mit größtem Eifer und Enthusiasmus blickte Constant dem Anbruch einer neuen Welt entgegen, den er im Jahr 1848 seinem bekannten *Testament de la liberté* verkündete. Der Volksaufstand vom Juni 1848 und seine äußerst blutige Niederschlagung schockierten Constant und seine Freunde jedoch zutiefst. Die Ereignisse führten den Untergang des französischen Sozialismus herbei und stürzten seine Anhänger in eine tiefe ideologische Krise. Ziel dieses Kapitels ist es, die stark ansteigende Radikalisierungskurve Constants nachzuzeichnen, die durch das sozialistische Destaster nach der Februarrevolution vorerst einen abrupten Abbruch fand und in einer Situation mündete, in der die desillusionierten Sozialisten nach neuen Wegen suchten, die es zu beschreiten galt.

---

<sup>1577</sup> Hugo, *Les misérables*, Bd. 9/1, 53.



## 9.1. Der Tod des Abbé Constant und die Rückkehr des göttlichen Revolutionärs

### 9.1.1. Constants Ehe mit Marie-Noémi Cadiot

Nach der Entlassung aus Sainte-Pélagie hatte sich Constant in Choisy-le-Roi regelmäßig in einer gehobenen Einrichtung für junge Mädchen aufgehalten, die aufgrund ihrer guten Reputation auch internationale, vor allem englische Schülerinnen anzog.<sup>1578</sup> Dort machte er am 23. November 1842 die Bekanntschaft mit Eugénie Chenevier (1814-1907), einer mit der Aufsicht der Mädchen betrauten *sous-maîtresse*. Aus der Freundschaft entwickelte sich rasch eine Liebesaffäre, die jedoch aufgrund einer sich anbahnenden neuen Liebschaft tragisch enden sollte. Unter den Schülerinnen befand sich nämlich ein Mädchen namens Marie-Noémie Cadiot (1828-1888), das eine enge Beziehung zu ihrer Aufseherin pflegte.<sup>1579</sup> Bei gemeinsamen Spaziergängen zusammen mit Chenevier kamen sich Constant und Cadiot schnell näher und begannen nach einer schriftlichen Korrespondenz eine Affäre. Als der Vater Cadiots davon erfuhr, verlangte er die unverzügliche Eheschließung des Paares und drohte andernfalls mit einer Klage wegen der Verführung Minderjähriger, da Marie-Noémie zu jenem Zeitpunkt unter 18 Jahre alt war.<sup>1580</sup> Nach einigen Widerständen vonseiten Constants fand die Hochzeit am 13. Juli 1846 statt.<sup>1581</sup> Besonders dramatisch gestaltete sich die Situation, als Eugénie Chenevier am 29. September einen Sohn zur Welt brachte, den sie mit Constant gezeugt hatte.<sup>1582</sup> Jener nahm seine Pflichten als Vater jedoch nicht wahr, wandte sich von Chenevier ab und kümmerte sich in den folgenden 7 Jahren seiner Ehe nicht um das Kind. Während sich Zeitgenossen über diese turbulenten Liebschaften Constants lustig machten,<sup>1583</sup> wurde das Ehepaar angesichts dieser schwierigen Situation vor große Probleme gestellt. Da die eigentlich wohlhabenden Eltern Cadiots jedwede Unterstützung verwehrten, lebte das Paar in sehr ärmlichen Verhältnissen und konnte seine Hochzeit lediglich mit einigen *pommes frites* feiern.

---

<sup>1578</sup> Leiterin dieser Einrichtung war laut Chacornac eine Madame Chandeau. Siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 71.

<sup>1579</sup> Das genaue Geburtsdatum Cadiots war der 12. Dezember. Das Geburtsjahr wird von der BNF mit 1832 angegeben, vom Stadtarchiv von Paris mit 1828 (Etat civil reconstitué V3E/N 368).

<sup>1580</sup> Vgl. hierzu Chacornac, *Eliphas Lévi*, 98, der überzeugt erklärt, dass Cadiot bereits 18 war, obwohl er die entsprechenden Daten selbst genau angibt. Siehe auch ein Noémi gewidmetes, sehr amouröses Gedicht in Constant, *Harmonies*, 154ff., das wohlgerne bereits 1845 erschienen war.

<sup>1581</sup> Siehe dazu ein von Constant verfasstes Gedicht, in dem er die „drohende“ Hochzeit und die Furcht vor den Eltern verarbeitet: Chacornac, *Eliphas Lévi*, 98f.

<sup>1582</sup> Der Name des Kindes lautete Xavier Henri Alphonse Chenevier. Er starb im Jahr 1916 und hinterließ selbst einen Sohn.

<sup>1583</sup> Erdan, *France*, Bd. 1, 288 spöttelte: „A force d’aimer la *Mère de Dieu*, il avait fini par être atendri pour les filles d’Ève.“ Vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 78, wo diese „Legende“ als „absolut falsch“ abgetan wird. Constant habe den Verkehr mit Frauen nicht aufgrund der „vulgären Gabe sinnlicher Liebschaften“ gesucht, „sondern wegen ihres Anmuts, ihrer Lebhaftigkeit, ihrer intellektuellen Gaben.“ Wie daraus in den folgenden Jahren mehrere Kinder von verschiedenen Frauen resultieren konnten, erklärt Chacornac nicht. Kritischer zeigt sich Mercier, *Eliphas Lévi*, 39f.

Während Constant posthum zu Berühmtheit gelangte, ist seine Gattin weitgehend in Vergessenheit geraten. Dabei handelte es sich um eine außerordentlich begabte und engagierte Frau, die es in der literarischen und künstlerischen Welt zu Lebzeiten deutlich weiter brachte als ihr Ehemann.<sup>1584</sup> Sie machte sich als Schriftstellerin unter dem an Balzacs *Béatrix* (1839) angelehnten Pseudonym „Claude Vignon“ ebenso einen Namen wie als Skulpteurin, nachdem sie beim berühmten James Pradier in Lehre gegangen war.<sup>1585</sup> Auch als engagierte Feministin im *Club des femmes* von Eugénie Niboyet, zu deren Mitgliedern auch Adèle Esquiros zählte, konnte sie einige Bekanntheit erlangen. Während ihr Ehemann letztendlich in einem anonymen Massengrab beigesetzt wurde, fand Claude Vignon ihre letzte Ruhestätte in einem repräsentativen Grab mit Büste auf dem berühmten Pariser Friedhof Père-Lachaise (gegenüber dem Grab von Allan Kardec).<sup>1586</sup> Von der Forschung ist wiederholt hervorgehoben worden, dass sie weitaus größere Aufmerksamkeit verdient hätte als ihr bisher zugekommen ist.<sup>1587</sup> Leider wird auch die vorliegende Arbeit diese Lücke nicht schließen können. Da Marie-Noémi jedoch in den folgenden Jahren zur energischen Mitstreiterin Alphonse-Louis Constants wurde, werden ihre Aktivitäten zumindest im gegebenen Rahmen angesprochen werden können.

### 9.1.2. *La voix de la famine* (1846): Der Tod des Abbé Constant

Die dramatischen Lebensumstände und die große Armut, in der das Ehepaar im Jahr 1846 lebte, brachten eine der merkwürdigsten Publikationen Constants hervor: *La voix de famine*, ein vor Wut rasendes Pamphlet, dessen Angriffe auf die Regierung und die Gesellschaft ihren Autor zum zweiten Mal ins Gefängnis brachten. Obwohl sein Verleger Ballay bereits im Voraus große Bedenken über ihren Inhalt geäußert hatte, konnte ihn Constant in einem Brief davon überzeugen, dass seine Intentionen „zu moralisch“ seien, als dass er Angst vor einer Strafverfolgung haben müsse.<sup>1588</sup> Zur Sicherheit erschien die 32-seitige Broschüre letztendlich anonym, doch war der Verfasser rasch ausfindig gemacht und wurde von den Behörden zusammen mit Ballay vor Gericht gestellt.<sup>1589</sup> Dank der ausführlichen Berichterstattung der *Démocratie pacifique* ist der Prozess, der am 3. Februar 1847 stattfand, gut dokumentiert.<sup>1590</sup> Das Urteil fiel hart aus: Die Jury verurteilte Constant wegen Störung des öffentlichen Friedens und Anstiftung zum Hass zwischen den verschiedenen Klassen, sowie wegen

---

<sup>1584</sup> Eine Übersicht über ihre Werke findet sich bei Vapereau, *Dictionnaire*, 817.

<sup>1585</sup> Die Ausbildung bei Pradier führte unter anderem dazu, dass sie an den Reliefs der Fontaine Saint Michel in Paris mitarbeitete.

<sup>1586</sup> Siehe hierzu auch Dansel, *Père-Lachaise*, 109. Die Büste wurde im November 2006 gestohlen und gilt seitdem als vermisst.

<sup>1587</sup> Für eine erste Anregung zur Erforschung ihres Werkes, siehe Harvey, „Forgotten Feminist“.

<sup>1588</sup> Dieser Briefwechsel trug maßgeblich dazu bei, dass Ballay im Gegensatz zu Constant freigesprochen wurde.

<sup>1589</sup> In Bowman, *Eliphas Lévi*, 15 wurde vermutet, dass Constant nicht der Urheber der Broschüre gewesen ist. Diese Annahme wurde aber später korrigiert: Siehe Bowman, *Christ*, 217.

<sup>1590</sup> *La démocratie pacifique*, Bd. 8, 10. Februar 1847. Vgl. dazu die Auszüge in Chacornac, *Eliphas Lévi*, 102ff.

der Aufwiegelung gegen die Regierung und den König zu einer Haftstrafe von 1 Jahr und einer hohen Geldbuße von 1.000 Franc.<sup>1591</sup>

Zu seiner Verteidigung erklärte Constant vor Gericht, dass aus *La voix de la famine* nicht seine eigene, sondern die Stimme des Hungers spreche, weswegen man die Gründe für den miserablen Zustand der Armen hätte verantwortlich machen müssen anstatt den Hungernden anzuklagen.<sup>1592</sup> Tatsächlich schien Constant stellenweise wie im Delirium zu schreiben: „Oh! mein Gott! mein Gott! ich spüre, warum mein Kopf leer ist und meine Visionen so grässlich, dies ist weil ich Hunger habe!“<sup>1593</sup> Er klagte, dass ihm weder Herausgeber, noch Schriftsteller, noch seine Freunde weiterhelfen konnten. Schuld daran seien die menschenverachtenden Gesellschaftsumstände: Obwohl Christus die Armut habe abschaffen wollen, indem er den Reichen sagten, dass sie ihre Güter an die christliche *communauté* verteilen sollten, sei die Gesellschaft kälter und unbarmherziger als je. Man müsse kämpfen um zu leben, siegen oder besiegt werden, essen oder gefressen werden.<sup>1594</sup> Doch er gedachte nicht zu sterben: „Vereinigen wir uns, vereinigen wir uns gegen den Hunger! Bilden wir die große *communauté* der Armen; organisieren wir die Arbeiterunion! Lasst uns zusammen verlangen, fordern, schreien! Unternehmen wir die letzten Anstrengungen, um Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu erlangen!“<sup>1595</sup> Constants Aufrufe zum Umsturz der Gesellschaftsordnung schlugen immer wieder in heftige Attacken gegen alle Teile der Gesellschaft um, seien sie links, rechts, oder gemäßigt. Selbst die „Utopien der Sozialisten“, erklärte er, helfen ihm angesichts seines Hungers nichts, weshalb man endlich zur Tat schreiten und die Lebensumstände der Armen ändern müsse.<sup>1596</sup>

Mit besonderer Heftigkeit richteten sich Constants Tiraden gegen die Bourgeoisie und gegen die Regierung, die in seinen Augen die Proletarier erbarmungslos ausbeuten.<sup>1597</sup> In diesem Zusammenhang legte er eine scharfe antisemitische Polemik zu Tage, die angesichts seiner späteren Verehrung für die jüdische Kabbala erstaunt. Die Bevölkerung, heißt es in *La voix de la famine*, werde durch die Geldgeschäfte der Juden geknechtet und alles „öffentliche Wohlhaben“ von ihnen „absorbiert“. Die

---

<sup>1591</sup> Die Strafe für die *Bible de la liberté* hatte 8 Monate Haft und 300 Franc betragen. Ballay wurde freigesprochen.

<sup>1592</sup> Siehe dazu auch Constant, *Voix*, 4: „Nous faisons donc trêve un instant à nos rêves palingénésiques, pour écouter la voix de la famine ; nous allons, pour ainsi dire, nous abjurer nous-même et imposer silence à nos hymne d’amour, pour répéter les rudes paroles de la multitude affamée.“

<sup>1593</sup> Ebd., 23.

<sup>1594</sup> Ebd., 26f.

<sup>1595</sup> Ebd., 20.

<sup>1596</sup> Ebd., 9: „L’école des socialistes nous plaint sincèrement et nous promet des phalanstères dans quelques siècles et demi. – Et du pain pour demain ! voilà notre problème à nous ! Que nous importent vos utopies ? écrivez-les dans de beaux livres que nous n’avons pas le temps de lire, et laissez-nous la paix, si vous n’avez aucun remède à nous offrir pour la misère d’aujourd’hui et pour la famine de demain.“

<sup>1597</sup> Ebd., 7f. Constant schließt sich hier der weit verbreiteten Kritik an, dass die Revolution nur der Bourgeoisie etwas genützt habe.

Kreditgeschäfte eines Rothschild seien dafür ein herausragendes Beispiel: „Seht her, wie weit es mit unserer schönen christlichen Zivilisation gekommen ist! Sie ist den Juden in die Netze gegangen!“ Constant vermutete dahinter eine sorgfältig ausgeklügelte, seit 18 Jahrhunderten andauernde Rache an einer Gesellschaft, die die Juden verdammt habe: „Die Juden, denen das Christentum des Mittelalters einen Platz auf der Welt verwehrt hat, haben zusammengelegt, um die Welt zu kaufen, und sie mussten damit Erfolg haben an dem Tag, an dem die Meister der Welt zu Judassen geworden sind!“ Constant ermahnte die Juden, dass diese zwar „ihre Orgie beenden“ und „wie die Nekromanten des Mittelalters ihre infernalischen Matzen aus dem Blut des Volkes kneten“ können, sich aber darauf gefasst machen mögen, „die großen Städte als ihre Schlächter“ zu haben, „wenn die schicksalhafte Zeit der humanitären Autodafé kommen wird!“<sup>1598</sup>

Dieser im Werk Constants quasi aus dem Nichts auftauchende Antisemitismus kann vor dem Einfluss des Fourierismus erklärt werden. Schon Fourier hatte die Juden als die schlimmsten Vertreter des von ihm verhassten „Krämergeistes“ attackiert, und die fourieristische Propaganda war im 19. Jahrhundert maßgeblich für die Etablierung der Rhetorik des „Finanzjudentums“ verantwortlich.<sup>1599</sup> Eine Schlüsselrolle spielte dabei der bekannte Fourierist Alphonse Toussenel (1803-1885), dessen berühmtes Buch *Les Juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière* erst im Jahr 1845 in der Librairie de l'Ecole sociétaire erschienen war. In *La Vérité* findet sich ein langer Auszug aus diesem „sehr bemerkenswerten“ Buch, dessen Angriffe gegen die Rothschild-Familie noch heute die Grundlage für verschiedenste Verschwörungstheorien bilden.<sup>1600</sup> Constants antisemitische Polemik bediente sich eben jener von Toussenel verbreiteten Motive und schloss sich den Angriffen auf „Rothschild und seine Aktien“ an: „Zwei Superlative der Juderei!“<sup>1601</sup> Dieser Antisemitismus ist also auch auf semantischer Ebene als der Ausdruck einer unter Fourieristen weit verbreiteten antisemitischen Rhetorik zu verstehen, der auch einen weiteren wichtigen Punkt klar macht: Für Kabbala hat sich Constant in den Jahren 1846 und 1847 wohl noch nicht interessiert.

Angesichts dieser Töne wird die harte Strafe verständlich, die das Gericht verhängt hat. Constants Verhalten während der Verhandlung wird die Umstände nicht gemildert haben. Noch rabiater als bei seiner ersten Verhandlung ging er in die Offensive und verteidigte seine Publikation nicht nur, sondern

---

<sup>1598</sup> Ebd., 29f.

<sup>1599</sup> Siehe dazu Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 789 und Bourgin, *Fourier*, 227f. Für den Kontext des linken französischen Antisemitismus, siehe Arendt, *Elemente*, 96-101.

<sup>1600</sup> Fauvety/Constant, *Vérité*, 107ff.

<sup>1601</sup> Siehe hierzu Constant, *Voix*, 9: „[...] on parle maintenant de Rotschild et de ses actions : Deux sujets superlatifs en juiverie!“ Vgl. auch ebd., 29: „Oh ! si le feu prenait à tous ces papiers de la juiverie, quel incendie universel! Heureusement [sic] pour notre misérable société, Rothschild passe pour un juif peu fervent : car s'il se souvenait des massacres et des proscriptions exercés autrefois contre ses pères, il n'aurait qu'à commander la Saint-Barthélemy des actions, et à l'exemple de Moïse, il empoisonnerait tous les adorateurs du veau d'or en leur en faisant avaler les cendres !“

steigerte sich in ausschweifende Attacken gegen die Anklage und die Regierung hinein. Er erklärte zunächst, dass seine Schriften seit der *Bible de la liberté* einen „theologischen und palingenetischen Charakter“ besessen haben und rief laut aus: „Aber dieses Mal, ich gebe es zu, wollte ich keine palingenetische Schrift verfassen; ich wollte ein Pamphlet verfassen.“ Als ihm der Staatsanwalt vorwarf, gegen die Lehren des Evangeliums zu verstoßen, wehrte sich Constant aufgebracht mit mehreren Bibelziten und verkündete, dass es das Evangelium geradezu verlange, sich gegen eine ungerechte und illegitime soziale Ordnung aufzulehnen.

Herr Staatsanwalt, Sie haben von Jesus Christus gesprochen, und ich sehe hier sein Bildnis. Ich bin davon überzeugt, ja, ich bin davon überzeugt, meine Herren Geschworenen, dass es hier aufgehängt wurde, um die Unschuldigen zu beruhigen und den Schuldigen Trost zu spenden, und nicht, um durch den Aspekt seiner Qualen diejenigen einzuschüchtern, die dazu geneigt sind, der heiligen Freiheit seiner Worte nachzueifern.<sup>1602</sup>

Während sich Constant also auf die Lehre Christi berief, distanzierte er sich auf dramatische Weise endgültig vom Klerus. In seiner Verteidigungsrede schilderte er, wie er nach seiner kirchlichen Wiederaufnahme in Evreux als Apostat enden musste, da er nicht zum „schlechten Priester“ habe werden wollen – auch wenn er sich inzwischen auf einem Bischofssitz wähnte, hätte er diesen Weg eingeschlagen. Im Vorfeld der Publikation hatte Constant seinen Verleger Ballay darum gebeten, die Broschüre nicht unter dem Namen Abbé Constant, sondern Alphonse Constant zu veröffentlichen. Während der *Livre des larmes* noch unter dem Namen „Abbé“ erschien, zeichnete Constant schon in *L'émancipation de la femme* und *La dernière incarnation* lediglich als „Alphonse“, beziehungsweise „A.“. Vor Gericht erklärte er:

Man sprach vom Abbé Constant: es gibt ihn nicht mehr, es gibt keinen Abbé Constant mehr. Der Abbé Constant ist tot. Sie haben vor sich einen Laien, Alphonse Constant, Zeichner, Maler, Literat, Armer und Freund der Armen.<sup>1603</sup>

Diese neue Positionierung als Laie ist aber nicht nur aus rein ideologischen Gründen zu verstehen, sondern rührte in erster Linie daher, dass Constant durch seine Heirat das Sakrament der Diakonatsweihe verloren hatte und die Anrede „Abbé“ schon aus diesem Grunde nicht mehr führen konnte. Seine katholische Identität legte er aber keineswegs ab. Als der Staatsanwalt in einer späteren Verhandlung gegen so genannte „communistes matérialistes“ auf die Publikationen Constants verwies, meldete sich dieser am 23. Juni 1847 mit einem erbosten Brief aus dem Gefängnis, in dem er sich jeden Vergleich mit den „krankhaften Träumen“ der Materialisten verbat und beteuerte, dass

---

<sup>1602</sup> *La démocratie pacifique*, Bd. 8, 10. Februar 1847.

<sup>1603</sup> Ebd.

seine Überzeugungen „nicht nur spiritualistisch und christlich, sondern sogar *katholisch*, im umfassendsten und progressivsten Sinne“ gewesen seien.<sup>1604</sup> Das Ablegen der Anrede „Abbé“ bedeutete für Constant also keine Abkehr vom Katholizismus, sondern markierte sein endgültiges Verlassen der klerikalen Laufbahn, die er noch zwei Jahre zuvor wieder angestrebt hatte. Stattdessen richtete er sein Augenmerk nun vollkommen auf seine politischen Aktivitäten.

Dank der unermüdlichen Bemühungen seiner Frau wurde Constant vorzeitig aus der Haft entlassen und konnte schon nach einem halben Jahr, im August 1847, aus Sainte-Pélagie nach Hause zurückkehren. Grund dafür war die Schwangerschaft Noémis, die im September eine kleine Tochter namens Marie zur Welt brachte.<sup>1605</sup> Nach seiner Entlassung nahm Constant unverzüglich seine politischen Aktivitäten wieder auf und dachte zunächst nicht daran, gemäßigte Töne anzuschlagen. Ganz im Gegenteil lässt sich im Folgenden eine weitere Radikalisierung verzeichnen, die vor dem Hintergrund der allgemeinen politischen Lage im Vorfeld der Februarrevolution gedeutet werden muss. Am Anfang von *La voix de la famine* hatte Constant geschrieben: „Es scheint, dass wir uns einem jener furchtbaren Zeitalter nähern, wo der göttliche Revolutionär selbst die Erde mit seinen Händen ergreift und sie durchrüttelt.“<sup>1606</sup> Der Weg in das Jahr 1848 wurde von Constant nicht mehr als mystisch-pazifistischer Abbé beschritten, sondern als *révolutionnaire divin*.

### 9.1.3. Polnischer Messianismus und revolutionäre Gewalt (1847)

Noch im Jahr 1847 gab Le Gallois bei Ballay eine weitere kurze Broschüre mit dem Titel *Le deuil de la Pologne* heraus, die zwei Texte von Lamennais und Constant vereinte, „zwei der vielleicht am weitesten fortgeschrittenen Männer unseres Zeitalters, die alle beide aus dem Schoß des katholischen Klerus stammen“. Auch wenn Le Gallois betonte, dass er Lamennais und Constant durch die Broschüre nicht unmittelbar miteinander in Verbindung bringen wollte, stellte er doch fest, dass letzterer „der aufrichtige Bewunderer des Alten ist, der ihm den Weg eröffnet hat, und dem womöglich die Aufgabe zukommt, den religiösen und sozialen Protest fortzuführen und zu vollenden.“<sup>1607</sup> Le Gallois druckte daraufhin einen im *National* erschienenen Artikel von Lamennais ab und ließ diesem einen deutlich längeren, von Constant verfassten „Protest des universellen Sozialismus“ folgen. Das Pamphlet nahm direkten Bezug auf *La voix de la famine* und ist ein Anzeichen dafür, dass Constant nach seinem zweiten Aufenthalt in Sainte-Pélagie gar nicht daran dachte, sich politisch bedeckter zu halten. Ganz im Gegenteil schlug er stellenweise noch radikalere Töne an als in seiner im Vorjahr erschienenen Schrift.

---

<sup>1604</sup> *La démocratie pacifique*, 28./29. Juni 1847. Hervorhebung im Original. Vgl. auch die Ausgabe vom 20. Juni, die sich mit dem entsprechenden Prozess über die *communistes-matérialistes* beschäftigte.

<sup>1605</sup> *Le tribun du peuple*, Nr. 3, März 1848, vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 106f.

<sup>1606</sup> Constant, *Voix*, 3.

<sup>1607</sup> Le Gallois (Hg.), *Deuil*, 2.

Es ist unklar, wann die Broschüre genau erschienen ist, jedoch lässt der Umstand, dass sie vor Gericht keine Erwähnung fand, darauf schließen, dass sie erst nach der Entlassung Constants erschien – ihr polemischer Inhalt wäre dem vorzeitigen Ende der Haftstrafe sicherlich nicht zuträglich gewesen.<sup>1608</sup>

Die Parteinahme für das von Russland bedrängte Polen war damals sowohl in sozialistischen als auch in neo-katholischen Kreisen weit verbreitet. Der im November 1830 ausgebrochene Aufstand der Polen gegen das Zarenreich war im September 1831 blutig niedergeschlagen worden und brachte ganz Europa in Wallung. Vor allem in Frankreich entflammte unverzüglich eine enthusiastische Unterstützung für das katholische Land, das man vom russisch-orthodoxen Zaren bedrängt sah. Viele Franzosen zeigten sich angesichts dieser konfessionellen Aufladung des Konflikts entsetzt, als der Papst den polnischen Bischöfen jedweden Widerstand untersagte und somit die Okkupationspolitik des Zaren zu unterstützen schien. Nicht selten vermischten sich daher polonophile und romkritische Stimmen. Die Solidarität für Polen wurde in den folgenden Jahren vor allem durch die politischen Aktivitäten der polnischen Exilanten weiter befeuert, insbesondere von Adam Mickiewicz (1798-1855).<sup>1609</sup> Der polnische Nationaldichter verkündete im Pariser Exil seinen „Messianismus“, der sich um die Vorstellung drehte, dass Polen von Gott zum Messias auserkoren war. In seinem berühmten *Livre des pèlerins Polonais*, das im Mai 1833 auf Französisch von Montalembert herausgegeben worden war, erklärte Mickiewicz Polen zum „Christus der Nationen“. Neben anderen Exilanten wie Andrzej Towiański (1799-1878) sorgte Mickiewicz mit seinen messianischen Ideen in Frankreich für große Begeisterung bei den verschiedensten Rezipienten, darunter auch bei Lamennais.<sup>1610</sup> Für die Verbreitung dieser Ideen sorgte zunächst vor allem die von 1833-1836 erschienene Zeitschrift *Le Polonais*, an der auch Ballanche aktiv mitwirkte.<sup>1611</sup> Nachdem Mickiewicz ab 1840 am Collège de France de France unterrichtet hatte, wurde er 1844 aufgrund seiner religiös-politischen Lehren entlassen, was eine weitere Protestwelle nach sich zog. Die Lage sollte auch in den folgenden Jahren nicht zur Ruhe kommen.

Constants Text ist als eine Reaktion auf den Aufstand der Polen vom 21. Februar 1846 zu verstehen, der auch seinen Freund Fauvety zu einer bei Le Gallois erschienenen Schrift mit dem Titel *Le réveil de la Pologne* (1846) inspiriert hatte. In seiner „Protestation des universellen Sozialismus“ beschrieb Constant das geschundene Polen im Anschluss an Mickiewicz als den „Christus der Nationen“, als Märtyrer für den Kampf der Freiheit.<sup>1612</sup> Das Interesse an der polnischen Sache war indes kein völliges

---

<sup>1608</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 100 gibt an, dass der Text nach der Haft erschien, nennt aber keine Details.

<sup>1609</sup> Siehe hierzu Walicki, *Philosophy*, 237-276, Bowman, *Christ*, 226-229.

<sup>1610</sup> Reardon, *Religion*, 189ff.

<sup>1611</sup> McCalla, *Historiosophy*, 351ff.

<sup>1612</sup> Le Gallois (Hg.), *Deuil*, 16, vgl. 17, 11. Vgl. dazu auch Prinke, „Uczeń“, 140-143, wo behauptet wird, dass Constant diesen Vergleich schon vor Mickiewicz angestellt habe. Wie erwähnt, erschien der *Livre des pèlerins Polonais* aber schon im Jahre 1833.

Novum in den Schriften Constants. Schon im *Livre des larmes* hatte er darüber geklagt, das Polen von der verkommenen Kirche im Stich gelassen worden war.<sup>1613</sup> In der *Vérité* veröffentlichte er in diesem Sinne einen ausführlichen Artikel „Über den Zaren und den Papst“, in dem er Nikolaus I. als den kommenden Antichristen beschrieb,<sup>1614</sup> und in *L'émancipation de la femme* kündigte er das baldige Kommen des Moments an, in dem man „zwischen der religiösen Überlegenheit des Papstes und derjenigen des Zaren wählen“ müsse, nachdem der Papst sich endlich „den französischen Ideen“ angeschlossen haben werde.<sup>1615</sup>

In *Le deuil de la Pologne* besitzt diese Parteinahme für das katholische Polen aber einen dezidiert sozialistischen Charakter. Constant ereiferte sich über die allgemeine Untätigkeit angesichts des „proletarischen“ Aufstands von Krakau gegen die antichristlichen Besatzer. Die Schuld daran gab er „la France financière et propriétaire“.<sup>1616</sup> Die Proletarier in Krakau sah Constant als die Opfer derselben „Finanzaristokratie“, gegen die schon die Aufständischen von Lyon aufbegehrt haben. Man müsse unverzüglich handeln: „Zwischen den Völkern und den Königen gibt es keinen anderen Vermittler als die Gewalt.“<sup>1617</sup> Constant lehnte die seines Erachtens aufgeblasene Politik der Parteien ab und verschmähte „nutzlose Demonstrationen“ ebenso wie „leere Drohungen“. Vielmehr wollte er eine „schreckliche Wahrheit“ verkünden:

Diese lautet, dass der Krieg zwischen der brutalen Gewalt und der Freiheit erklärt worden ist; dass die Könige die Aggressoren sind, dass die Vasallen des Privateigentums die Komplizen der Könige sind und die Apostaten aller Nationalität, aller regenerativen Idee und allen Ruhms; dass die Sache des Volkes, die überall unterdrückt wird, nur die Zukunft als Anwältin und Rächlerin haben kann; – dass nur der unversöhnliche und tödliche Hass der Schiedsrichter des großen humanitären Gegensatzes sein kann; dass der soziale Krieg begonnen hat und bis zur Auslöschung der einen oder anderen Seite andauern muss; dass endlich alle Waffen gut und alle Mittel legitim sind, um die Schlächter der Menschheit zu bestrafen, und dass der Kreuzzug der Parias gegen die Unterdrücker derzeit von der gesamten Welt ausgerufen wird.<sup>1618</sup>

Constant erklärte „im Namen des universellen Sozialismus“, dass die Proletarier in Krakau „für die soziale Idee, die in Polen ermordet“ werde, sterben, und forderte die Exkommunikation der Kaiser von Österreich und Russland sowie ihre „Verbannung aus der Menschheit“, das unbedingte Asyl für Polen „bei allen Menschen des Glaubens und der Zukunft“ sowie die Verdammung aller Menschen, die sich

---

<sup>1613</sup> Constant, *Larmes*, 80, vgl. auch Constant, *Paix*, 19.

<sup>1614</sup> Fauvety/Constant, *Vérité*, 172-177.

<sup>1615</sup> Tristan/Constant, *Emancipation*, 127.

<sup>1616</sup> Le Gallois (Hg.), *Deuil*, 9.

<sup>1617</sup> Ebd., 10.

<sup>1618</sup> Ebd., 10f.



der polnischen Sache nicht anschließen. Indem er die Geister des Hussiten Jan Žižka und von Thomas Müntzer beschwor, rief er die europäischen Länder zum Widerstand gegen die „Könige, die Feinde der Freiheit“ auf und bezichtigte den Papst der „Apostasie“, sollte er sich nicht der Reform und dem Fortschritt anschließen.<sup>1619</sup> Zum ersten Mal in seiner schriftstellerischen Karriere stellte Constant in diesem Zuge vergleichsweise konkrete politische Forderungen von eindeutig fourieristischer Färbung: die „universale Bruderschaft“, Freiheit des Gewissens, Freiheit für die Frauen, gleichen Rechtsschutz für alle, Arbeit als Recht und Pflicht für alle, Abschaffung des Elends und Garantie des Existenzminimums, Recht auf Vereinigung für alle Arbeiter, Steuer auf hohe Einkommen, Veränderung des Besitzrechts und die Schaffung einer wahrhaft repräsentativen Regierung durch Reform des Wahlrechts. „Seht her, was die Völker der Welt verlangen, um endlich die wahre katholische Kirche, die *association universelle* zu begründen!“<sup>1620</sup> Um dies zu verwirklichen, forderte Constant dazu auf, zu kämpfen und zu sterben, falls es nötig sei: „[...] die Stimme des Hungers [la voix de la famine] erhebt sich aus unseren großen Städten: dies ist die Trompete des Todesengels, die ein neues Zeitalter ankündigt!“<sup>1621</sup>

Die revolutionäre Gewalt, die mit zunehmender Heftigkeit aus *Le deuil de la Pologne* ebenso wie aus *La voix de la famine* spricht, ist der Ausdruck einer Radikalisierung, die einen klaren Unterschied zu den Schriften von 1844 und 1845 markiert. In mancherlei Hinsicht übertreffen einige Passagen der beiden Broschüren die Schärfe der revolutionären Aufrufe aus der *Bible de la liberté* von 1841 bei weitem. Die Jahre 1846 und 1847 sahen also in der Tat das Werk des „göttlichen Revolutionärs“, der jedoch durch das Ablegen der Anrede „Abbé“ seinen katholischen Gedanken nicht den Rücken kehrte: Es war wohlgemerkt in *La voix de la famine*, dass Constant sein eigenes Denken als *communisme néo-catholique* bezeichnete. Er wandte sich nun vollends dem Sozialismus, und vor allem dem Fourierismus zu.

#### 9.1.4. Constants sozialistischer Roman: Thélème und Phalanstère (1847)

Nach Constants zweiter Entlassung aus Sainte-Pélagie brachte die Librairie phalanstérienne drei von ihm verfasste Schriften in Romanform heraus, deren erste, *Rabelais à la Basquette*, während der Haft verfasst worden war. Es folgten weiterhin *Le seigneur de la devinière* und *Les trois malfaiteurs*, die im Feuilleton der *Démocratie pacifique* veröffentlicht wurden. Während letztere Schrift, eine an die Bibel angelehnte Erzählung über die neben Christus gekreuzigten Männer, im gegebenen Rahmen nicht weiter von Interesse ist, verdienen die ersten beiden Publikationen eingehendere Aufmerksamkeit.

---

<sup>1619</sup> Ebd., 11ff.

<sup>1620</sup> Ebd., 15.

<sup>1621</sup> Ebd., 15f.

Dies auch deshalb, weil sie im Jahr 1861 zusammen unter dem Titel *Le sorcier de Meudon* und dem neuen Pseudonym Eliphas Lévi erschienen. An dieser neuen Edition ist neben der freundschaftlichen Widmung an Balzacs Witwe Ewelina Hanska vor allem die neue Rahmung bemerkenswert: im neuen Vorwort erklärte Eliphas Lévi den von ihm gehuldigten Rabelais zu einem Meister des Okkultismus.<sup>1622</sup> Vergleicht man dies mit der ursprünglichen Ausgabe von *Seigneur de la devinière*, so findet sich ein Vorwort des romantischen Schriftstellers Antony Méray (1817-1889?), der Rabelais zu „unseren Vätern des Sozialismus“ zählte.<sup>1623</sup> Constant selbst richtete im Vorwort zu *Rabelais à la Basmette* eine sarkastische Kritik gegen die „Moralisten“ der Gesellschaft und bediente sich dabei eines auffallend fourieristischen Vokabulars.<sup>1624</sup> Der Inhalt des Romans ist deutlich von fourieristischen und kommunistischen Ideen geprägt, was es umso interessanter macht, dass der Text für *Le sorcier de Meudon* an keiner Stelle abgewandelt wurde und der neu hergestellte Bezug zum Okkultismus somit nicht etwa auf inhaltlicher Ebene nachträglich hergestellt worden ist, sondern lediglich durch eine neue Rahmung.<sup>1625</sup> Dass Rabelais zuerst zu einem Vater des Sozialismus und später zu einem der Meister des Okkultismus ernannt wurde, ist für sich genommen schon sehr bemerkenswert. Der Inhalt des Romans verstärkt diesen Eindruck, da sich im Kontext fourieristischer Ideen bereits interessante Anzeichen für die Ideen des Magiers Eliphas Lévi finden.

Der Roman besitzt eine klare autobiographische und offen politische Prägung. Im Protagonisten Léandre Lubin, dem jungen Novizen eines Klosters, und Maître François, der seinen von den anderen Mönchen verhassten Schützling mit unorthodoxen Lehren vertraut macht, spiegelt sich eindeutig Constants Lektüre des *Spiridion* wider, aber auch seine eigenen Erfahrung der klerikalen Erziehung, ebenso wie seine schmerzhafteste Liebe zu Adèle, die offensichtlich unter dem Namen Marjolaine auftritt.<sup>1626</sup> Ähnlich wie George Sand, stellte Constant dem Dasein der verdorbenen Mönche und ihrer „falschen Religion“ die Liebe für die Welt und die Menschheit entgegen, die durch die Rabelais'sche Lebensfreude verkörpert wird – im Laufe der Erzählung zeigt sich, dass sich hinter François niemand anderes als Rabelais verbirgt.<sup>1627</sup> Wie in seinen übrigen Schriften, attackierte Constant das „Rom der

---

<sup>1622</sup> Siehe bspw. Constant, *Sorcier*, VIII, wo *Pantagruel* (1532) und *Gargantua* (1534) als „livres de parfait occultisme“ bezeichnet werden.

<sup>1623</sup> Constant, *Seigneur*, II. Es werden weiterhin Bonaventure Desperriers, Erasmus, Etienne de La Boétie, Montaigne und Clément Marot genannt. Méray publizierte zusammen mit Eugène Nus, ein späteres Mitglied der Theosophischen Gesellschaft und Mitarbeiter von Charles Fauvety.

<sup>1624</sup> Constant, *Rabelais*, Vf., VIII.

<sup>1625</sup> Constant fügte der Erzählung außerdem einen dritten Teil hinzu, in dem es nun explizit um „okkulte Gesetze“ der Natur ging. Da der Text ansonsten nicht verändert wurde, wird an dieser Stelle der Einfachheit halber nach der Ausgabe von 1861 zitiert.

<sup>1626</sup> Constant, *Sorcier*, 30-34. Spätestens dann, als Marjolaine ihren Geliebten „mon petit mari“ nennt, wird dies zweifelsfrei klar: Adèle hatte Constant „mon petit père“ genannt.

<sup>1627</sup> Ebd., 25-29, 61, 137ff. Rabelais hatte selbst auf sarkastische Weise Kritik am Mönchtum sowie an der etablierten Scholastik geübt, woran Constant in der Respektive gut anschließen konnte. Siehe dazu Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle la religion de Rabelais*.

Kastraten und der heuchlerischen Mönche“ und stellt ihm die „wahre katholische Kirche“ gegenüber, die von Jesus Christus geforderte „große göttliche und menschliche Einheit, die *association universelle*, denn dies ist das, was der Name katholische Kirche aussagen möchte.“<sup>1628</sup> Dieses Prinzip der Assoziation, nachdem alle Menschen glücklich sein sollen, lässt Constant durch Rabelais' Riesen Pantagruel verkünden. Dieser erklärt in einem Gastauftritt höchstpersönlich den Bewohnern eines Dorfes, dass sie einen Konvent gründen sollen, in dem sie alles miteinander teilen und tun mögen. Das Dorf wird daraufhin in eine ideale Kommune umgewandelt und begründet somit das Vorbild für das „goldene Zeitalter“, das „irdische Paradies“: die von Rabelais beschriebene Abtei von Thélème.<sup>1629</sup>

Rabelais hatte Thélème als idealen Gesellschaftsentwurf geschildert, in dem er seine Kritik der Feudalordnung, des Wunderglaubens und des Mönchtums vereinte.<sup>1630</sup> Er entwarf Thélème als eine Art Anti-Kloster, in dem beide Geschlechter glücklich, in völliger Freiheit und ohne Herrschaftsstrukturen harmonisch zusammenlebten. Der einzige Glaubenssatz der Bewohner lautete: *Fay ce que voudras* – Tu was du willst.<sup>1631</sup> Angesichts der Verehrung, die Eliphas Lévi später vonseiten Aleister Crowleys erfuhr, gälte es, den *Sorcier de Meudon* als mögliche Inspirationsquelle zu betrachten. Immerhin hatte der Leitsatz von Crowleys Thelema gelautet: „Do what thou wilt shall be the whole of the law.“<sup>1632</sup>

Für den gegebenen Kontext ist aber besonders das Verhältnis von fourieristischem Inhalt und späterer okkultistischer Rahmung von Interesse: Bereits in seinem *Nicolas Papouff* hatte Constant das Motiv von Thélème aufgegriffen und identifizierte es nun – was angesichts der fourieristischen Rhetorik unmissverständlich ist – mit nichts anderem als der Phalanstère.<sup>1633</sup> Parallelen zwischen Thélème und der Phalanstère lassen sich in der Tat leicht ziehen, und Constant betonte die gegenwärtige Relevanz des Projektes, indem er daraus verwies, dass die Zeit für ihre Errichtung noch nicht gekommen sei und man bis dahin darauf hinarbeiten müsse.<sup>1634</sup> Dass Constant diese Gedanken im Jahr 1861 „okkultistisch“ rahmte, ist vielsagend, zumal sich im gleichen Kontext bereits Gedanken andeuten, die später zentral werden würden. So heißt es, als François der Magie beschuldigt wird, dass es so etwas wie Magie nicht gebe:

Die Wissenschaft der Natur und ihrer verborgenen [cachées] Harmonien zählt zur wahren Theologie, und daher wollte das zu Fleisch gewordene Wort, nachdem es um seine Wiege die

---

<sup>1628</sup> Constant, *Sorcier*, 88, vl. auch 38ff.

<sup>1629</sup> Ebd., 101-105, vgl. auch 195.

<sup>1630</sup> Siehe Rabelais, *Gargantua*, 217-234.

<sup>1631</sup> Siehe zusammenfassend Köhler, „Thélème“.

<sup>1632</sup> Zur Entstehung und zum Kontext von Crowleys Thelema, siehe Owen, *Place*, 186-220, Pasi, *Aleister Crowley* und die Beiträge in Bogdan/Starr (Hg.), *Aleister Crowley*.

<sup>1633</sup> *La démocratie pacifique*, 16. Mai 1845.

<sup>1634</sup> Constant, *Sorcier*, 105f.

Armen und Einfachen, die er erlösen würde, versammelt hatte, von den Magiern verehrt werden, die das künftige Königtum der Wissenschaft repräsentierten, und die vor dem zu Fleisch gewordenen Gott die Botschafter der neuen Welt und der künftigen Herrschaft des Geistes waren.<sup>1635</sup>

Bis auf einen kurzen Hinweis auf die „Werke von Paracelsus“, der sich auf die Bedeutung heiliger Zahlen bezieht, ist dies der einzige Hinweis auf die künftige Entwicklung Constants, der aber umso interessanter ist, als dass er nach wie vor in einem für Kenner unübersehbar sozialistischen Kontext artikuliert wird.<sup>1636</sup> Neben den revolutionären Schriften, die Constant in den Jahren 1846 und 1847 herausbrachte, sind *Rabelais à la Basmette* und *Le seigneur de la devinière* also zwei bemerkenswerte literarische Arbeiten, deren prosaischer und weitgehend harmloser Ton jedoch nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass Constant sich mit größerer Radikalität als je zuvor in das politische Geschehen stürzte. Als im Februar 1848 die Revolution losbrach, betraten er, Marie-Noémi und ihre Freunde mit großem Enthusiasmus die politische Bühne.

## 9.2. Die Revolution von 1848

### 9.2.1. Die Februarrevolution und das Scheitern des Sozialismus (1848-1851)

Das Jahr 1847 bedeutete nicht nur für Constant eine Zeit der Radikalisierung. Die repressive und skandalträchtige Politik Louis-Philippes und seines Kabinetts hatte in den vergangenen Jahren sowohl unter Arbeitern als auch unter Bürgerlichen wachsenden Unmut hervorgerufen.<sup>1637</sup> Selbst der liberale Tocqueville klagte darüber, dass die Regierung „wie ein Industriebetrieb“ funktioniert habe, der nur auf Gewinn ausgerichtet gewesen sei. Die Revolution kam daher seiner Einschätzung nach nicht plötzlich, sondern „die ganze Epoche“ sei eine „Revolution in Abschnitten“ gewesen.<sup>1638</sup> Zwar verschärfte eine Agrar- und Handelskrise im Jahr 1847 die Situation noch zusätzlich, jedoch ist gezeigt worden, dass der Grund für die Aufstände weniger ökonomischer Natur war als auf die wachsende politische Organisation der Arbeiter und ihrer sozialreformerischen Führer zurückgeführt werden sollte.<sup>1639</sup> So war es denn auch das königliche Verbot von öffentlichen Banketten, die zur Reform des Wahlrechts abgehalten werden sollten, das am 21. Februar 1848 zu ersten Unruhen führte. Diese

---

<sup>1635</sup> Ebd., 83f., vgl. die unveränderte Stelle in Constant, *Rabelais*, 70f.

<sup>1636</sup> Constant, *Sorcier*, 174, vgl. Constant, *Rabelais*, 61.

<sup>1637</sup> Pinkney, *Decisive* und Collingham, *July Monarchy*, 385-417.

<sup>1638</sup> Tocqueville, *Erinnerungen*, 109-113.

<sup>1639</sup> Berenson, *Populist Religion*, XVf.

nahmen am 23. und 24. Februar revolutionäre Ausmaße an und mündeten in heftigen Kämpfen zwischen Aufständischen und königlichen Truppen. Am 24. Februar sah sich der Kabinettschef François Guizot zum Rücktritt gezwungen, woraufhin Louis-Philippe abdankte und nach England ins Exil floh. Eine provisorische Regierung wurde unter Lamartine eingerichtet und die Republik ausgerufen.<sup>1640</sup>

Schon Zeitgenossen bemerkten den ausgesprochen religiösen Charakter der Revolution von 1848.<sup>1641</sup> Sinnbildlich dafür ist eine Prozession vom 24. Februar, in der Revolutionäre ein Kruzifix aus den Tuileries zur Kirche von St. Roch trugen und somit Jesus Christus symbolisch aus der Unterdrückung durch das Königtum befreiten.<sup>1642</sup> Wohlgemerkt war es eine Kirche, in die das „befreite“ Kruzifix getragen wurde: In der religiösen Prägung der Revolution von 1848 schlugen sich nicht nur die seit den 1830er Jahren entstandenen religiös-sozialistischen Identitäten nieder, sondern auch die Früchte der Arbeit der progressiven Katholiken. Ob ihrer oppositionellen Stellung wurde die Kirche im Gegensatz zur sehr antiklerikal ausgerichteten Revolution von 1830 nun von den Aufständischen als Verbündete wahrgenommen.<sup>1643</sup> Den Lamennais-Anhängern kam das Verdienst zu, Katholizismus mit Reform, Fortschritt und der sozialen Frage identifiziert und ihn somit in den Augen der Bevölkerung aus dem legitimistischen Lager losgelöst zu haben. Die Rolle, die der Katholizismus in der Revolution von 1848 spielte, war daher derjenigen von 1830 diametral entgegengesetzt. Dies erkannten auch Zeitgenossen: George Sand verkündete in *Le vraie république* am 11. Mai, dass sich „das republikanische Volk und der katholische Priester“ miteinander versöhnt haben, und Michelet stellte zu Beginn seiner zweiten Vorlesung im Jahr 1848 fest, dass „Religion wieder möglich“ geworden sei.<sup>1644</sup>

Am 23. Februar fanden die Wahlen zur Nationalversammlung statt, die ersten direkten nationalen Wahlen mit männlichem universalem Wahlrecht seit 1795. Für die heterogenen sozialistischen, demokratischen und republikanischen Kräfte brachten sie jedoch eine erschütternde Niederlage. Deutlich unterlagen sie den Konservativen und gemäßigten Liberalen. Dennoch saßen nun zahlreiche Sozialreformer in der Nationalversammlung und erhielten schlagartig einen noch nie dagewesenen politischen Einfluss. Mehrere bekannte Gesichter waren im Parlament vertreten: Lamennais wurde als einer der Abgeordneten von Paris gewählt und Philippe Buchez zum Präsidenten der

---

<sup>1640</sup> Zur Geschichte der Revolution von 1848, siehe vor allem Agulhon, *1848*, Vigier, *1848* und David, *Printemps*, 171-371.

<sup>1641</sup> Siehe bspw. Tocqueville, *Erinnerungen*, 162, wo es heißt, dass ein großer Teil der Nation „ganz unerwarteterweise zur Religion zurückgekehrt“ sei. Vgl. dazu aber Stern, *Histoire*, Bd. 1, 7: „On s'étonnera qu'un peuple élevé par une religion et une philosophie éminemment spiritualistes ait accepté comme modèle des gouvernements un système dont le matérialisme formait la base et se trahissait jusque dans le langage.“

<sup>1642</sup> Siehe Abbildung 20. Die Szene gehört zu den häufigsten bildlichen Darstellungen aus der Zeit. Siehe weiterhin Stern, *Histoire*, Bd. 1, 203, vgl. Berenson, *Populist Religion*, 204. Zur religiösen Entwicklung der Arbeiter, siehe auch Isambert, *Christianisme*.

<sup>1643</sup> Bowman, *Christ*, 21-31, vgl. zum neo-katholischen Kontext auch Derré, *Lamennais*, 719f.

<sup>1644</sup> Fauquet, *Michelet*, 327. Der entsprechende Kurs bildete die Grundlage für Michelets *Bible de l'humanité* (1864). Siehe hierzu auch Despland, *Emergence*, 410.

Nationalversammlung. Insgesamt befanden sich drei Bischöfe im Parlament, darunter Lacordaire, der aufseiten der extremen Linken saß. Unter den ehemaligen Lamennais-Anhänger war es angesichts der neuen politischen Situation zu schwerwiegenden Differenzen gekommen: Montalembert war nie ein Freund der Demokratie gewesen und betrachtete die Revolution als anarchistischen Ausbruch. Mit Veuillot schloss er sich zu einem konservativen *parti de l'ordre* zusammen, der eine demokratische Partei – im damaligen Sinne – unter der Führung von Ozanam und Lacordaire gegenüberstand.<sup>1645</sup>

Als zahlreiche Pariser Arbeiter angesichts des unbefriedigenden Wahlausgangs befürchteten, dass die von ihnen erhoffte soziale Republik scheitern würde, stürmten sie am 15. Mai das Parlament und riefen eine neue provisorische Regierung aus. Eine bedeutende Rolle spielten dabei die radikalen Kräfte der *Montagne*, deren Name sich nach ihren Sitzen auf den höheren Rängen richtete, und die man heute der extremen Linken zurechnen würde. Ihre Speerspitzen waren die zahlreichen Clubs, die nach Ausbruch der Revolution gegründet worden waren, und deren Anführer – darunter auch Constant – die Arbeiter zum Handeln aufgestachelt hatten. Nur durch den Einsatz der Nationalgarde konnte der Umsturz abgewandt werden. Zahlreiche führende *Montagnards*, darunter Auguste Blanqui, Armand Barbès, und François Raspail wurden festgenommen. Für die Radikalen bedeutete dies einen personalen Rückschlag, vor allem aber kompromittierten die Ereignisse die gesamte Linke: Der berühmte Ruf „Nieder mit den Kommunisten!“ schallte durch die Straßen von Paris und die Nationalversammlung rückte demonstrativ von den sozialistischen Tendenzen ab, die im April noch so in Mode gewesen waren. Lacordaire ging so weit, nach dem 15. Mai sein Mandat niederzulegen.

Eines der umstrittensten und wichtigsten Projekte der provisorischen Regierung war die von Louis Blanc erdachte Einrichtung von Nationalwerkstätten gewesen, die jedem Bürger das „Recht auf Arbeit“ garantieren sollten.<sup>1646</sup> Als diese von der Nationalversammlung geschlossen wurden, kam es am 23. Juni zu Aufständen der Arbeiter, die eine neue Dimension der Gewalt erreichten. Am Ende waren mindestens 4.000 Arbeiter tot und um die 15.000 wurden in Straflager verbannt. Insgesamt hatten ungefähr 50.000 Aufständische gegen die Regierung zu den Waffen gegriffen. Schon aufgrund dieser Ausmaße mussten die Ereignisse bei jedem Zeitgenossen tiefe Narben hinterlassen. Unvergesslich wurden die Junitage vor allem deswegen, was beinahe alle Zeitgenossen als ihren „Klassencharakter“ bezeichneten. So berichtet Tocqueville, dass es den Aufständischen nicht etwa um die Änderung der Regierungsform, sondern um eine völlig neue Gesellschaftsordnung gegangen sei. Die „falschen Theorien des Sozialismus“ haben dazu geführt, dass sich „ganze Volksteile“, auch Frauen, gegen die Regierung erhoben haben. Praktisch alle Arbeiter haben an dieser Erhebung teilgenommen, die so

---

<sup>1645</sup> Gurian, *Ideen*, 187ff. Das zwischen Montalembert und Thiers geschlossene Bündnis brachte die berühmte Loi Falloux hervor, womit den Katholiken endlich eine Regelung zur Unterrichtsfreiheit gelungen war. Siehe dazu ebd., 205f.

<sup>1646</sup> Siehe dazu McKay, *Workshops*.

entfesselt und unkoordiniert gewesen sei, dass selbst Angehörige der Montagne sich dagegen ausgesprochen haben.<sup>1647</sup> Louis Blanc und Victor Considerant sahen die Niederschlagung des Aufstands als notwendig an, äußerten aber ihren Horror angesichts der Brutalität. Viele Demokraten und Sozialisten zeigten sich von den darauf folgenden Repressionen geschockt, wie George Sand und Lamennais. Der Juni hinterließ ein „andauerndes Erbe des Hasses“ und riss eine unüberwindbare Kluft zwischen Reformern und Konservativen auf.<sup>1648</sup>

Die Nationalversammlung reagierte nach der Niederschlagung mit einer Resolution gegen die Aufständischen und ihr Gedankengut sowie mit Erlässen gegen Clubs und die Presse. Sozialistische Ideen wurden nachhaltig diskreditiert. So kam es auch im katholischen Kontext zu öffentlichen Polemiken gegen die von Ozanam und Lacordaire geleitete Zeitschrift *Ere nouvelle*, die als ein Sprachrohr der revolutionären Demokratie gesehen wurde. Zwar erschien die Zeitschrift noch weiter, und Gerbet wirkte noch im Mai 1849 beim *Moniteur religieux* mit, der bezeichnender Weise seinen Untertitel von „Journal du monde religieux“ in „Journal du clergé et du peuple“ änderte, doch dominierte nun die von Montalembert und Veuillot vorgegebene Linie. Die Katholiken schlossen sich immer enger mit den bürgerlichen Konservativen zusammen.<sup>1649</sup>

Weil der Juniaufstand zu einer weitgehenden Verdrängung der Sozialisten aus der Regierungspolitik führte, unternahm die Linke im Sommer und Herbst 1848 den Versuch einer Konsolidierung, die sich in der Allianz von traditionellen Republikanern und Sozialisten niederschlug, die als *démoc-soc* bekannt wurde.<sup>1650</sup> Diese Allianz schaffte es seit dem Herbst 1848, nicht zuletzt aufgrund ihrer ausgeprägten christlich-religiösen Rhetorik, große Teile der Arbeiter und Bauern auf ihre Seite zu ziehen. Hierzu dienten vor allem die Veranstaltung von Banketten und intensive Propaganda.<sup>1651</sup> Die konservativen Kräfte blieben angesichts dieser Bemühungen keineswegs untätig: Vor allem durch die Agitation von Adolphe Thiers wurde eine massive Propaganda gegen Sozialismus und Kommunismus in die Wege geleitet, eine regelrechte „red scare“.<sup>1652</sup> Diese sich verhärtenden Fronten spiegelten sich in der Wahl vom Mai 1849 wider, bei der die klar voneinander abgetrennten Gruppen der „Roten“ und der von Thiers, Falloux und Montalembert geführten „Partei der Ordnung“ aufeinandertrafen.<sup>1653</sup> Die demokratisch-sozialistische Allianz konnte bei den Wahlen über 2 Millionen Stimmen, also 35% der Gesamtstimmen und somit 200 von 750 Sitzen erhalten. Auch wenn die Konservativen mit 450 Sitzen

---

<sup>1647</sup> Tocqueville, *Erinnerungen*, 203-214.

<sup>1648</sup> Beecher, *Victor Considerant*, 213-216. Eine umfassende Studie über den Juniaufstand ist immer noch ein Desiderat.

<sup>1649</sup> Gurian, *Ideen*, 195f., vgl. Derré, *Lamennais*, 720.

<sup>1650</sup> Siehe hierzu besonders Berenson, *Populist Religion, Agulhon, Quarante-Huitards* und Beecher, *Victor Considerant*, 220-233.

<sup>1651</sup> Zur Rolle der Bankette, siehe Berenson, *Populist Religion*, 99-102.

<sup>1652</sup> Beecher, *Victor Considerant*, 223f.

<sup>1653</sup> Ebd., 242-245.

deutlich in der Überzahl waren, stimmten sie die vielen Stimmen unruhig, die die „Roten“ aus dem Volk und Militär erhalten hatten. In der Nationalversammlung herrschte eine Atmosphäre des Bürgerkriegs.

In dieser angespannten Lage endete eine am 13. Juni 1849 stattfindende Demonstration in einem der größten Fiaskos in der Geschichte der Linken.<sup>1654</sup> Ihre Führer hatten auf den friedlichen Charakter der Demonstration gepocht, die jedoch von Regierungstruppen gewaltsam aufgelöst wurde und in völligem Chaos endete. Nachdem mehrere Haftbefehle erlassen wurden, tauchten zahlreiche Sozialisten wie Victor Considerant unter und verließen Frankreich. Die Linke war in Frankreich *de facto* zerschlagen. In der folgenden Zeit zeigten sich ihre Überreste aufgrund verschiedener Schuldzuweisungen für das Scheitern zutiefst zerstritten. Letztendlich wird dabei der Hauptgrund für das Desaster deutlich: die Heterogenität der verschiedenen Individuen und Schulen.

Eine besondere Rolle für die Eskalation hatten die radikalen Montagnards gespielt, die im Vorfeld der Demonstration eine von revolutionärer Gewalt geprägte Rhetorik verbreitet und somit bei ihren Gegnern die Furcht vor einem zweiten Juniaufstand geschürt hatten. Dass die Demonstrationen dann letztendlich friedlich ausgerichtet waren, wurde den Pariser Sozialisten von Kritikern wie Marx als „Halbherzigkeit“ vorgeworfen. Außer Frage stand, dass an eine erfolgreiche linke Politik in Frankreich auf absehbare Zeit nicht mehr zu denken war. Als am 28. April 1850 Eugène Sue in Paris gewählt wurde und somit die Gegner der Republikaner in Alarmzustand versetzt wurden, war dies nur ein Strohfeder. Ganz im Gegenteil zeigten sich immer deutlicher die Ergebnisse der konterrevolutionären Politik: Schon am 31. Mai 1850 wurde ein neues Wahlgesetz verabschiedet, das 2,5 Millionen Arbeitern das Stimmrecht nahm.

Der Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 zeigte, dass diese Entwicklungen kein Zufall gewesen waren. Louis-Napoléon, der aus dem Exil zurückgekehrte Neffe Napoléon Bonapartes, war am 10. November 1848 mit großer Mehrheit zum Staatspräsident gewählt worden und hatte seitdem den Umsturz von langer Hand geplant. Für die linken Vertreter des universellen Wahlrechts war es besonders schmerzhaft, dass Louis-Napoléon nach dem Coup einen überwältigenden Erfolg bei einer Volksbefragung erzielen konnte und somit ganz offiziell den Willen des Volkes auszudrücken schien. Indem er die allgemein vorherrschende Angst vor „Anarchie“ ausnutzte, konnte er unverzüglich Säuberungsaktionen, Inhaftierungen, brutale Niederschlagungen von Protesten und die Ausweisungen von Abgeordneten, darunter Victor Hugo und Alphonse Esquiros, vorantreiben. Der Untergang des französischen Sozialismus war somit besiegelt. Für die meisten Sozialreformer brachte der 2. Dezember Exil, Desillusionierung und das Ende der Teilhabe am politischen Leben. Philippe Buchez zog

---

<sup>1654</sup> Ebd., 255-263.



sich nach 1851 ganz zurück, andere wie Pecqueur gingen in ein „internes Exil“. Selbst nach ihrer Rückkehr, die auf die Generalamnestie in den 1860er Jahren folgte, fristeten die ehemaligen sozialistischen Führer in aller Regel ein betrübtes Dasein, wie das Beispiel Victor Considerants zeigt.<sup>1655</sup> Was die ehemaligen Mitarbeiter des *Avenir* betrifft, so gaben diese nach 1851 ihre alten Träume von einer Versöhnung von christlichem Glauben und modernen, demokratischen Freiheiten oft auf. Bis auf Lacordaire akzeptieren sie das autoritäre Regime aus Angst vor dem Kommunismus.<sup>1656</sup>

### 9.2.2. Radikale Clubs und Zeitungen

Constant erlebte diese Entwicklungen aus nächster Nähe und nahm aktiv am politischen Geschehen teil. Nach der Februarrevolution wurden quasi jeden Tag neue Clubs und Zeitungen gegründet, die maßgeblich für die politische Agitation der Radikalen verantwortlich waren.<sup>1657</sup> Die meisten Clubs setzten sich aus Montagnards zusammen, darunter zahlreiche Frauen. Wie die Ereignisse vom 15. Mai gezeigt haben, sammelten sich in den Clubs die radikalsten revolutionären Kräfte. Von Liberalen wie Tocqueville wurden ihre Mitglieder schlichtweg als Irre wahrgenommen, während Marie d'Agoult ein differenzierteres Bild ihrer sehr unterschiedlichen Ausrichtungen und Ziele zeichnete.<sup>1658</sup> Der erste Club war von Auguste Blanqui gegründet worden. Seine *Société centrale républicaine* zählte unter anderem Alphonse Toussenel, Théophile Thoré und Pierre Lachambeaudie zu ihren Mitgliedern. Neben Blanqui konnte Armand Barbès (1809-1870) zahlreiche Mitstreiter in seinem *Club de la Révolution* versammeln. Auch die *Amis de peuple* von François-Vincent Raspail (1794-1878) einem ehemaligen Mitglied der Charbonnerie, der unter der Julimonarchie inhaftiert gewesen war, sind als besonders einflussreicher Club zu nennen. Es versteht sich von selbst, dass die bestehenden sozialistischen Schulen in dieser aufblühenden Landschaft sehr aktiv waren. Neben Cabet und seinen Anhängern arbeiteten vor allem die Fourieristen um Considerant, Cantagrel, Laverdant und Hennequin daran, ihre politischen Ziele durchzusetzen.

Constant zählte zu den wenig einflussreichen, jedoch mit Abstand radikalsten *clubistes*.<sup>1659</sup> Bereits am 16. März gab er eine Zeitung mit dem Titel *Le tribun du peuple* heraus, die nur 4 Ausgaben lang, bis zum 30. März, Bestand haben sollte.<sup>1660</sup> Für Zeitgenossen war dies ein bedeutungsschwangerer Titel,

---

<sup>1655</sup> Ebd., 288f.

<sup>1656</sup> Derré, *Lamennais*, 720.

<sup>1657</sup> Beecher, *Victor Considerant*, 193. Siehe weiterhin Amann, *Revolution*.

<sup>1658</sup> Vgl. dazu Tocqueville, *Erinnerungen*, 181-186 und Stern, *Histoire*, Bd. 2, 156-170. Siehe auch die ironische Beschreibung des Chaos der Clubs in Flaubert, *Education*, Bd. 2, 103-124.

<sup>1659</sup> Dies wird in Chacornac, *Eliphas Lévi*, 109-116 wie gewöhnlich sehr selektiv und von späteren Autoren nur beiläufig behandelt. Vgl. Mercier, *Eliphas Lévi*, 41, 61 und McIntosh, *Eliphas Lévi*, 92f. Siehe auch Erdan, *France*, Bd. 1, 289

<sup>1660</sup> Siehe auch die kritische Notiz in Wallon, *Presse*, 16, vgl. Delmas, *Curiosités*, 137f.

da schon Babeuf eine gleichnamige Zeitung herausgegeben hatte. Die revolutionär-kommunistische Prägung war somit jedem sofort klar. Constant präsentierte sich auf der Titelseite dieses „Organs der Arbeiter“ stolz als der Verfasser der *Bible de la liberté* und der *Voix de la famine*. In seinem ersten Artikel machte er deutlich, dass er sich als Verteidiger der Armen und Schwachen gegen die reichen Unterdrücker verstand. Der Ton der von Constant verfassten Artikel ist ausgesprochen scharf. Schon zu Beginn erklärte er: „Die Revolution ist nicht vollbracht; sie beginnt.“ Neben zwei revolutionären Chansons („Le règne du peuple“ und „La Marseillaise du peuple“) verkündete Constant die „Hinrichtung der Diebe“ und erklärte, dass die Revolution von 1848 sich bei der Bestrafung „sozialer Verbrechen“ unerbittlich zeigen und diese „ohne Urteil, ohne Barmherzigkeit und ohne Einspruch“ strafen müsste: „Vernehmt das gut, ehrwürdige Leute der Banken und des Handels! [...] Louis-Philippe hat gut daran getan, sich zu retten.“<sup>1661</sup> In der Ausgabe vom 23. März, die auch den ersten literarischen Beitrag von Marie-Noémi enthält,<sup>1662</sup> legte Constant nach einer autobiographischen Schilderung seine politischen Überzeugungen dar: „Wir verbergen es nicht, sie zählen zum radikalsten Sozialismus. Aber was wir wollen ist das Wohl der Menschheit. Wir glauben, dass ein unnötig vergossener Tropfen Blut von den Tränen einer ganzen Welt gebüßt werden muss [...]“<sup>1663</sup> Immer wieder relativierte er solche pazifistischen Aussagen mit offenen Aufrufen zur Gewalt: „Lasst euch nicht das Blut von Vampiren aussaugen! Krieg den Blutsäufnern! Rächt euch nicht, aber verteidigt euch!“<sup>1664</sup>

Am 26. März 1848 verkündete Constant im *Tribun du peuple* die Gründung des *Clubs de la Montagne* im Carré Saint-Martin, als dessen Präsident er auftrat.<sup>1665</sup> Der Vizepräsident war Le Gallois, als Sekretärin fungierte Marie-Noémi. Zu den Mitgliedern zählten unter anderem Ganneau sowie Adèle und Alphonse Esquiros.<sup>1666</sup> Ein zeitgenössischer Montagnard nannte Constant neben Pillot und Dézamy als den entschiedensten Kritiker des Privateigentums, der Ehe und der Familie. Diese Radikalen, heißt es, haben sich wie „Apostel“ verhalten und wollten ihre Überzeugungen nicht etwa durch geduldige

---

<sup>1661</sup> *Le tribun du peuple*, Nr. 1, 16. März 1848. Vgl. dazu vor allem auch das Chanson „Le dernier jugement des rois“ aus der Nr. 2 vom 19. März.

<sup>1662</sup> Es handelt sich über eine Parabel über „Die drei Brüder“, den Adligen, den Bürgern und den Proletarier. Im Gegensatz zu ihrem Ehemann spricht Marie-Noémi dort in erster Linie von Barmherzigkeit, Vergebung und Brüderschaft.

<sup>1663</sup> *Le tribun du peuple*, Nr. 1, 23. März 1848. An anderer Stelle empfiehlt Constant einem Arbeiter die Lektüre „aller Zeitschriften und aller Bücher der verschiedenen sozialistischen Schulen: die kleinen *livres phalansériens*, und selbst diejenigen Cabets“.

<sup>1664</sup> Vgl. auch die Artikel in der Nr. 4 [eigentlich 3] vom 26. März, „La logique des faits“ und „Quels sont les hommes sanguinaires?“, die sich durch das gleiche Hin und Her zwischen Friedensbekundungen und Aufrufen zur Gewalt auszeichnen.

<sup>1665</sup> *Le tribun du peuple*, Nr. 4 [eigentlich 3], 26. März 1848. Dort wird die Gründungssitzung des Clubs beschrieben, bei der vor allem Esquiros, der Kommunist Lagrange aus Lyon und Constant das Wort ergriffen. Als weitere Mitglieder werden dort neben den Constants, Esquiros und Le Gallois auch Maurice Valette, Milleville, der von Cabet erwähnte Pagès, Daversaint, Laugeni, Corrèze, Patturel und Martin genannt. Für die Sitzung wurde auch eine polnische Delegation geladen und eine Solidaritätsbekundung mit Polen erklärt.

<sup>1666</sup> Lucas, *Clubs*, 183 nennt außerdem Constant Hilbey, Maurice Valette, Léonard Gallois, Aug. Barzilay, Alfred Bougeart, Agathan Bougiclis, Louise Collet (geb. Révoil), J.-B. Girard.

und vorsichtige Politik realisieren, sondern unverzüglich durchsetzen.<sup>1667</sup> Ein Kritiker beschrieb den *Club de la Montagne* abfällig als eine „Versammlung schmutziger Blaustrümpfe, verrückter Sozialisten und Gossendemokraten“, die sich in der heruntergekommenen Kneipe eines Weinhändlers trafen.<sup>1668</sup> Auch die von Brockhaus herausgegebene Enzyklopädie *Die Gegenwart* erwähnte den Club.<sup>1669</sup> Alle Darstellungen sind sich darin einig, dass er zwar nicht einflussreich war, dafür aber durch seine besondere Radikalität und sein „apostolisches“ Selbstverständnis auffiel. Am 30. März wurde der *Tribun du peuple* zum „Organ der Montagne“ unbenannt, an dem die Ehepaare Constant und Esquiros, Le Gallois, eine Elisabeth Scellier und ein Künstler namens D. Christian mitwirkten. Die Montagnards wurden darin von Le Gallois zu den „Aposteln des Sansculotten Jesus Christus“ erklärt und die unmittelbar bevorstehende Wiederauferstehung des *peuple-Christ* verkündet.<sup>1670</sup> Die Ausgabe enthielt außerdem eine „neue Übersetzung“ der göttlichen Zehn Gebote, in der unter anderem die Freiheit der Frauen sowie die unbedingte Gleichheit für jedermann gefordert und aller Reichtum als „Diebstahl“ gebrandmarkt wurde.<sup>1671</sup>

Das personale Netzwerk um den *Club de la Montagne* macht deutlich, mit welcher Intensität die sozialistisch-künstlerischen Diskurse der 1840er Jahre in der Landschaft der Clubs aufgingen. Die Revolution von 1848 führte zu einem regelrechten „Eindringen der Bohème in die Politik“.<sup>1672</sup> Der von Arsène Houssaye herausgegebene *Artiste* erschien nun mit dem Untertitel „République des Arts et des Lettres“ und enthielt Beiträge von Esquiros, Pelletan, Thoré und Gérard de Nerval, die die Ankunft der Republik priesen. Im *Club des Augustins* waren neben Esquiros auch Gérard de Nerval und Alexandre Weill vertreten, der später im Salon von Fauvety verkehrte und an dessen Zeitschrift *La religion laïque* mitwirkte.<sup>1673</sup> Es überrascht nicht, dass Esquiros nach 1848 die unmittelbar bevorstehende Ankunft der Herrschaft Gottes auf Erden vermutete und diese überall begeistert verkündete.<sup>1674</sup> Zusammen mit Lamennais und Charles Baudelaire gründete er die Zeitung *La tribune nationale*.<sup>1675</sup> Lamennais hatte wiederum bereits am 27. Februar den bis zum 7. Juli bestehenden *Peuple constituant* gegründet.<sup>1676</sup> Charles Fauvety und Proudhon gründeten zu jener Zeit den bereits erwähnten *Représentant du peuple*,

---

<sup>1667</sup> Chenu, *Conspirateurs*, 105, 111. Dieser Darstellung widerspricht Chacornac, *Eliphas Lévi*, 114 und beteuert, dass Constant seine Überzeugungen nicht „unverzüglich durchsetzen“ wollte. Der revolutionäre Charakter der Gedanken Constant ist allerdings schon deutlich geworden und wird im Folgenden noch klarer hervortreten.

<sup>1668</sup> Lucas, *Clubs*, 183ff.

<sup>1669</sup> *Gegenwart*, 112.

<sup>1670</sup> Eine ganz ähnliche Rede legte Victor Hugo einem „Club-Apostel“ in *Les misérables* in den Mund.

<sup>1671</sup> Darauf folgten „Die Gebote der Republik, um diejenigen der Kirche zu ersetzen“.

<sup>1672</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 188f.

<sup>1673</sup> Weill war Mitglied des Bohème-Zirkels um Théophile Gautier und Nerval gewesen. Auch pflegte er eine enge Freundschaft mit Heinrich Heine. Siehe dazu Weill, *Introduction*, 14f.

<sup>1674</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 190.

<sup>1675</sup> Ebd., 191ff., Mouquet/Bandy, *Baudelaire* und Evans, *Social Romanticism*, 51.

<sup>1676</sup> Stern, *Histoire*, Bd. 2, 172f. und Reardon, *Religion*, 203. Darin betonte Lamennais, dass er nur als „Sozialist“ verstanden werden wollte, wenn dies eine Verteidigung des Privateigentums und der Familie voraussetzte.

den Le Gallois verlegte.<sup>1677</sup> Auch ein weiterer bekannter Radikaler ist in diesem Umfeld anzusiedeln: Marie-Joseph Sobrier (1810-1854), der Anhänger des Mapah gewesen war – er berichtete von einem regelrechten Erleuchtungserlebnis – und zusammen mit Ganneau, Félix Pyat und dem Kommunisten Bergeron eine Proklamation zur Verteidigung der republikanischen Prinzipien unterzeichnete. Sobrier regte die Gründung des *Clubs des clubs* an, der von jedem Pariser Club jeweils drei Mitglieder aufnehmen und somit eine Avantgarde der revolutionären Sozialreform bilden sollte.<sup>1678</sup> Dort war auch Esquiros vertreten, der Sobrier bereits über Ganneau kennengelernt hatte, und wirkte am von Sobrier herausgegebenen Organ des Clubs mit, der *Commune de Paris*.<sup>1679</sup> Marie d'Agoult bezeichnete Sobrier als einen Anhänger des „illuminisme républicain“, und Constant behauptete später in seiner *Histoire de la magie*, dass er es gewesen sei, der mit einem Pistolenschuss die Revolution ausgelöst habe.<sup>1680</sup>

Der politische Aktivismus des *Clubs de la Montagne* zeigte sich in den 3 Ausgaben einer neuen Zeitung, die vom 5. bis zum 11. Mai erschien: *La Montagne de la fraternité*, die von drei Epigraphen eingeleitet wurde – einer vom Heiligen Johannes, einer von Lamennais und einer von Robespierre.<sup>1681</sup> Der Leitspruch lautete: „Was ist das Volk gewesen? Nichts! ... Was soll es sein? Alles! ...“ Als Gründer und Direktoren traten nun Le Gallois und Aug. Barzilay auf.<sup>1682</sup> Die Zeitung zählte mehrere prominente Namen ohne deren Wissen zu ihrer Redaktion, eine derzeit nicht unübliche Taktik, um Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und Seriosität zu erwecken: George Sand, Proudhon, Lamennais, Alfred Bougeart, Alphonse Esquiros, Considerant, Olivier Démosthènes, A. Berthet, Agathon Bougielis, Pierre Leroux [sic], L. Collet und Jean Journet. Auch wenn die meisten dieser Autoren nicht an *La Montagne* mitwirkten, so spiegelt diese Auflistung doch zumindest die politischen Intentionen ihrer tatsächlichen Redakteure wider.<sup>1683</sup> Wie schon der *Tribun du peuple*, betonte auch *La Montagne* ihre Radikalität.<sup>1684</sup> Das Gros der Beiträge stammt aus der Feder von Le Gallois, und auch der Mapah war mit einem enthusiastischen Aufruf zum „Banquet du Peuple, Communion Républicaine“ vertreten.<sup>1685</sup>

---

<sup>1677</sup> Stern, *Histoire*, Bd. 2, 171f.

<sup>1678</sup> Ebd., 151ff., Stein, *Socialistische und kommunistische Bewegungen*, 29.

<sup>1679</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 51. Die Zeitschrift bestand vom 9. März bis zum 7. Juni und zählte 86 Nummern. Am 23. Februar 1849 wurde sie wieder fortgesetzt.

<sup>1680</sup> Lévi, *Histoire*, 523f. Diese Darstellung darf angezweifelt werden, bestätigt aber die Bekanntschaft Constants mit Sobrier und dessen Anhängerschaft beim Mapah.

<sup>1681</sup> Der Titel änderte sich ab der zweiten Nummer in *La Montagne de l'organisation et de la fraternité-pratique?!!!* [sic].

<sup>1682</sup> Le Gallois nannte sich „éditeur de l'Évangile du Peuple, de la Bible de la Liberté, de l'Union ouvrière, fondateur du Représentant du Peuple, du Club de la Montagne, de l'Organisation fraternelle du travail, secrétaire des Jacobins, électeur et garde national“. Barzilay wiederum wurde als „directeur de l'Agence générale de traductions, rédacteur en chef du journal la Montagne“ beschrieben.

<sup>1683</sup> In der Nr. 2 vom 7. Mai protestierte Victor Considerant in einem Leserbrief gegen die Nennung seines Namens, der fortan nicht mehr erschien.

<sup>1684</sup> In der „Déclaration de principes“ heißt es ebd.: „Nous sommes, républicains, républicains radicaux.“

<sup>1685</sup> *La Montagne de la fraternité*, Nr. 1, 5. Mai 1848. Der einzige Artikel aus der Feder Constants findet sich in der Nr. 2 vom 7. Mai 1848: „La justice du Peuple-Christ“.

Marie-Noémi und ihr Ehemann waren im April 1848 darüber hinaus im berühmten *Club des femmes* von Eugénie Niboyet (1796-1883), einer ehemaligen Saint-Simonistin, aktiv.<sup>1686</sup> Der Club war einer der wenigen feministischen Vereine, zu denen auch Männer zugelassen waren: Dazu zählten neben Alphonse-Louis Constant auch der Abbé Châtel und Olinde Rodrigues. Insbesondere die Mitgliedschaft Châtel's erregte in der zeitgenössischen Presse viel Spott.<sup>1687</sup> Einmal mehr zeigt sich in diesem Kontext eine Parallele der Ehepaare Constant und Esquiros: Adèle Esquiros (1819-1886) war zur gleichen Zeit im *Club des femmes* und im *Club de la Montagne* aktiv.<sup>1688</sup> Eugénie Niboyet startete am 19. März die Zeitung *La voix de femmes*, die 46 Nummern bis zum 20. Juni 1848 zählen sollte. Am 29. April steuerten Pierre Lachambeaudie und Alphonse-Louis Constant zwei Chansons bei.<sup>1689</sup> Bemerkenswerter Weise erschien in der Nummer zuvor ein Artikel über „Saint-Martin et Fourier“, dessen anonymer Autor die Leser dazu aufforderte, Saint-Martin als „mystische Verbindung zu den Vorläufern Fouriers“ anzuerkennen, da er bereits die Prinzipien der Assoziation und Solidarität verkündet habe.<sup>1690</sup> Die Parallelen zu Fauvetys Artikel in *La Vérité* lassen zumindest einen Ursprung in dessen Umfeld vermuten: Noch in den 1850er Jahren zählte Niboyet zu den häufigen Gästen in den Salons Fauvetys.<sup>1691</sup>

Nach dem fehlgeschlagenen Aufstand vom 15. Mai ließ Constant sein zuvor in *La voix des femmes* erschienenen Chanson „Encore à bas les communistes“ aus gegebenem Anlass wiederveröffentlichen. Doch die Aktivitäten des *Clubs de la Montagne* schienen infolge der Unruhen nachgelassen zu haben. Lediglich Esquiros startete noch am 11. Juni eine Zeitung mit dem Titel *L'accusateur public*, an der neben seiner Frau auch Pierre Lachambeaudie mitwirkte, und in der mit heftigen Worten zum Kampf gegen die Unterdrücker aufgerufen wurde. Als am 23. Juni tatsächlich der blutigste aller Kämpfe losbrach, schockierte dies Esquiros zutiefst. Schwer getroffen zog er sich zurück und verbrachte wohl den Herbst 1848 in England. Nachdem er sich neu sortiert hatte, kehrte er für die Wahlen im Mai 1849 zurück und konnte im Gegensatz zu Constant, Le Gallois und den anderen Mitgliedern des *Clubs de la Montagne* eine erfolgreiche politische Karriere starten, die erst durch den Staatsstreich von 1851 und

---

<sup>1686</sup> Lucas, *Clubs*, 135-140, siehe auch Chacornac, *Eliphas Lévi*, 116f. und Riot-Sarcey, *Démocratie*.

<sup>1687</sup> Prothero, *Religion*, 304f. Siehe dazu auch das *Journal pour rire* vom 20. Mai 1848 und *La voix des Femmes* vom 28. Mai 1848. Das *Journal pur rire* machte sich regelmäßig über die Clubs lustig, zumal der Club nach Tumulten die Anwesenheit von Männern nur noch im Beisein ihrer Gattinnen erlaubte. Siehe dazu auch die Ausgaben des *Journal pur rire* vom 6. und 13. Mai.

<sup>1688</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 53. Der dramatische Werdegang des Ehepaars Esquiros, das am 7. August 1847 geheiratet hatte, wird von Andrews, *Socialism's Muse*, 139-148 behandelt. Für Andrews ist die gescheiterte Beziehung sinnbildlich für diejenige zwischen Sozialismus und Feminismus.

<sup>1689</sup> *La voix des femmes*, Nr. 16., 29. April 1848: „Ne criez plus : A bas les communistes !“ und „Encore à bas les communistes“.

<sup>1690</sup> *La voix des femmes*, Nr. 15., 4. April 1848.

<sup>1691</sup> Combes, „Charles Fauvety“, 76.

das darauf folgende Exil vorläufig beendet wurde.<sup>1692</sup> Paul Chacornac hat erklärt, dass der Erfolg Esquiros' und das Scheitern Constants bei der Wahl von 1849 zu einem Bruch zwischen den Männern geführt habe, jedoch scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein.<sup>1693</sup> Noch 1851 findet sich eine sehr freundschaftliche Korrespondenz zwischen ihnen.<sup>1694</sup> Der vorläufige Abbruch der Aktivitäten Constants und seiner Zusammenarbeit mit Esquiros wird also vielmehr auf die Turbulenzen zurückzuführen sein, die der 15. Mai und insbesondere der 23. Juni nach sich zogen. Wie für Esquiros und viele andere Sozialisten, bedeutete der Juniaufstand für Constant wohl ein einschneidendes Erlebnis. Entgegen vorherrschenden Meinungen zeugt die letzte Monographie, die Constant vor dem Staatsstreich von 1851 veröffentlichte, allerdings noch nicht von diesem Einschnitt.

### 9.2.3. *Le testament de la liberté* (1848) – ein Wendepunkt?

Im Juli 1848 erschien das *Testament de la liberté*, das seit Chacornac als Constants „letzte Schrift über den Sozialismus“ gilt. Eine von Chacornac zitierte Passage aus dem Buch legt nahe, dass Constant einen demonstrativen Schlussstrich unter seine sozialistischen Aktivitäten setzte und dem Sozialismus für immer den Rücken zuwandte.<sup>1695</sup> Zunächst ließe sich angesichts der verheerenden Ereignisse des 23. Juni durchaus vermuten, dass es sich bei dem Buch um eine Reaktion Constants auf den Aufstand handelte und es daher als Abschluss seiner sozialistischen Laufbahn zu verstehen sei. Doch diese Annahme wäre ein Irrtum. Eine Fußnote im Text erklärte, dass das Buch vor der Februarrevolution verfasst worden sei,<sup>1696</sup> und die folgende Betrachtung seines Inhalts wird zweifelsfrei zeigen, dass es sich um eine optimistisch in die Zukunft blickende Schrift handelte, und nicht etwa um das „Testament“ eines desillusionierten Sozialisten. Zwar erklärte Constant tatsächlich am Schluss des Buches, dass sein „soziales Werk“ nun „beendet“ sei. Es wird jedoch dargelegt werden, dass diese Worte in den Augen Constants kein Ende markierten, sondern den Beginn einer neuen Welt.

Das *Testament de la liberté* ist eine durch und durch revolutionäre Schrift. Schon zu Beginn griff Constant das schon aus der *Bible de la liberté* bekannte Lucifer-Motiv auf, um eine progressive Geschichte der freiheitlichen Revolution nachzuerzählen, an deren Ende eine finale „große Synthese“ steht. Diese Geschichte entspringt der Ur-Revolution Lucifers, aus dessen Stirn „die Freiheit und die

---

<sup>1692</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 53-59. In den 1870er Jahren betrat Esquiros wieder mit großem Erfolg in die politische Bühne.

<sup>1693</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 116, vgl. den skeptischeren Mercier, *Eliphas Lévi*, 42.

<sup>1694</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 66. Aus dem Ort Nivelles schrieb Esquiros: „Je regrette bien de ne pas vous avoir pour charmer les longueurs de la vie par un échange d'idées ; mais je m'en console en pensant que vous êtes mieux à Paris qu'à Nivelles, où l'on a pour toute société un Jean de Nivelles en cuivre qui frappe les heures avec sa main.“

<sup>1695</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 119. Vgl. auch Webb, *Flucht*, 470, Mercier, *Eliphas Lévi*, 94 und McIntosh, *Eliphas Lévi*, 94, die sich dieser Sicht anschließen.

<sup>1696</sup> Constant, *Testament*, 117.

Poesie“ hervorgegangen seien.<sup>1697</sup> Aus dieser allegorischen Revolution der Freiheit ließ Constant diejenige der Menschheit resultieren, deren „erster großer Rebell“ Moses gewesen sei.<sup>1698</sup> Die „Arche des Sterns“ der Freiheit sei „von Rebell zu Rebell“ bis hin zum „Paria von Galiläa“ übergegangen. Bei seiner Geburt habe sich der Stern in den Himmel erhoben, „um die Magier, das heißt die Könige der Intelligenz in allen Teilen der Welt“ herbeizurufen.<sup>1699</sup> Seitdem habe sich ein „unaufhaltsamer Marsch der unermesslichen Familie der Proletarier“ in Gang gesetzt, dessen Geschichte keineswegs nur eine Erzählung aus der Vergangenheit darstelle, sondern den Weg in die Zukunft weise.<sup>1700</sup> Denn so wie zu Zeiten des Goldenen Kalbs leide das Volk heute „an seinem Materialismus“, der endlich überwunden werden müsse.<sup>1701</sup> Dies könne nur gelingen, wenn das Volk wieder die Lehre der wahren Religion erlernen würde, die von den „schlechten Priestern“ und der von ihnen und den Königen verdorbenen Kirche schon früh vergessen worden sei. So schilderte Constant eine allegorische Flucht der Freiheit aus der Kirche, deren Fackel über die Jahrtausende von einer Tradition von Freiheitskämpfern weitergetragen worden sei.<sup>1702</sup> Doch gegenwärtig sei die Freiheit mehr denn je in Bedrängnis, denn die „Meister der Welt“ und die „bösen Priester“ versuchten, ihre unmittelbar bevorstehende Rückkehr zu verhindern. Der große Revolutionär der Gegenwart ist kein Einzelner, sondern das französische Volk, das jedoch von den „Henkern“ der Könige niedergehalten werde.<sup>1703</sup> Obwohl Gott Frankreich zur finalen Entfesselung der Freiheit auserwählt habe, stehe ihm mit bitterer Entschiedenheit „der unreine Geist des egoistischen Privateigentums“ im Wege, der „industrielle Materialismus“, „der politische Skeptizismus“ und „die Durst nach Gold“ eines Thiers oder Guizot.<sup>1704</sup> Die Politik schüchtere durch die Polizei alle diejenigen ein, die sich „mit Religion und Sozialismus“ beschäftigen.<sup>1705</sup> Nicht mehr die Könige seien die wahren Herrscher, sondern „die Köpfe der Finanzaristokratie: sie herrschen, aber es ist das Geld, das regiert; es ist also einzig gegen die Regierung des Geldes, gegen die wir protestieren.“<sup>1706</sup>

---

<sup>1697</sup> Ebd., 5-17. Hier spielt wieder das Spiel von Gleichgewichten und einer letztendlichen Versöhnung eine essentielle Rolle. Siehe S. 9: „Le Génie sera père, quand il aura trouvé l’harmonie, et l’Intelligence sera mère, quand elle sera unie avec l’amour.“

<sup>1698</sup> Ebd., 18.

<sup>1699</sup> Ebd., 21.

<sup>1700</sup> Ebd., 23.

<sup>1701</sup> Ebd., 28f.

<sup>1702</sup> Ebd., 58f., 61-69, 70-75. Unter jenen Rebellen seien diejenigen die besten gewesen, die das Genie der Frau verstanden haben. Es werden genannt: Petrus Valdes, Amalrich von Bena, Guillemette la Milanaise, die Albigenser, Savonarola, Franz von Assisi, Jan Hus, Jérôme de Pragues, Jan Zižka, Luther, Thomas Müntzer, die Aufklärer und Napoleon. Der Verweis auf Guillemette legt nahe, dass sich Constant hier der *Histoire des sectes religieuses* des Abbé Gregoire bediente: Siehe Grégoire, *Histoire*, Bd. 1, 116.

<sup>1703</sup> Constant, *Testament*, 68f.

<sup>1704</sup> Ebd., 80f., vgl. 115 und 186.

<sup>1705</sup> Ebd., 82f.

<sup>1706</sup> Ebd., 108.

Constant sah dem von ihm vermuteten gewaltsamen Konflikt zwischen dem Volk und seinen Unterdrückern mit großem Optimismus entgegen. Er verkündete, dass sich schon bald ein Gleichgewicht zwischen Absolutismus und Freiheit einstellen werde: „Gewalttätige Revolutionen sind ein notwendiges Übel für das Heil der Menschheit, wie Gewitter, die die Luft reinigen.“<sup>1707</sup> Dieser Sturm werde die alten, auf dem „tierischen Egoismus“ basierenden Institutionen hinwegfegen und die Menschheit werde eine neue, finale Stufe erreichen. Constant erklärte, dass die göttliche Offenbarung bisher drei Grade durchlaufen und sukzessiv drei Welten erschaffen habe: „Jedes Mal, wenn sich die Menschheit um einen Grad erhebt, ereignet sich ein Gericht und eine universale Katastrophe.“ Auf die großen Häretiker seien die Revolutionäre gefolgt, und nun verkünden die Sozialisten „das neue Wort, das Wort der *association universelle* und des gemeinsamen Besitzes. Somit bereite sich der vierte Grad der Offenbarung vor, derjenige der Liebe. Dann werde sich endlich die von Christus angekündigte Herrschaft des Heiligen Geistes auf Erden verwirklichen.“<sup>1708</sup> Constant erweiterte seine alte Lehre von den drei Zeitaltern also um eine vierte Stufe, die schon bald erreicht werden würde.

Obschon in dieser revolutionären Geschichte immer wieder Worte der Gewalt hervorscheinen, ist es nicht die Kraft des Schwertes, die in den Augen Constants das Volk wirklich und endgültig befreien kann. Constant lehnt es sogar explizit ab, dass ein Volk gegen einen König konspiriert: Stattdessen müsse es so intelligent wie seine Führer werden.<sup>1709</sup> Der Schlüssel zur Emanzipation des Volkes ist also die „Unterweisung“ des Volkes durch „Initiatoren“, die ihrer Epoche voraus seien und deshalb in ihren Zeitgenossen immer missverstanden werden müssen.<sup>1710</sup> Moses sei ein solcher *initiateur* gewesen, und vor allem Christus, der die „heilige Idee der Kommunion aller Menschen und ihrer Einheit mit Gott“ verkündet habe: die Basis für die universelle Bruderschaft, Gleichheit vor Gott und Freiheit für alle. Doch Jesus habe diese Wahrheit in Parabeln gekleidet und seine Jünger, „initiiert in die Geheimnisse des Meisters“, taten es ihm gleich.<sup>1711</sup> So seien auch alle Geschichten der Bibel „symbolisch“ zu verstehen. Denn immer wenn der Mensch das Wort aufgrund des „Wahnsinns der Macht“ tyrannisieren wollte, habe es sich „in mysteriöse Allegorien gehüllt“, weshalb man „die gelehrtesten Analogien und die der Intelligenz aller Leute am wenigsten zugänglichen Bilder“ suchen müsse. Zwar habe der „Vulgäre“ in den Hieroglyphen oder in der Harmonie eines Orpheus immer „nur die Form gesehen und das Denken materialisiert“.<sup>1712</sup> Doch waren es die Initiatoren und ihre Eingeweihte, die das Wissen über die wahre Religion bewahrten – allen voran Christus, „der größte der Hierophanten“:

---

<sup>1707</sup> Ebd., 181.

<sup>1708</sup> Ebd., 98f. Vgl. auch S. 43f., wo beschrieben wird, dass das Alte vernichtet werden muss, um das Neue zu schaffen: Babylon müsse verschwinden, um dem Neuen Jerusalem zu weichen.

<sup>1709</sup> Ebd., 31.

<sup>1710</sup> Ebd., 33.

<sup>1711</sup> Ebd., 53f.

<sup>1712</sup> Ebd., 46, vgl. auch 119f.



So sind der Brahmanismus, der Shivaismus, der hieroglyphische Kult des Osiris, der Hellenismus, der Mosaismus und das Christentum nur die sukzessiven Hüllen einer einzigen und selben religiösen Wahrheit, deren symbolischer Ausdruck klarer wurde und sich in dem Maße vereinfacht hat, in dem das menschliche Wort sich vergöttlicht hat, indem es sich befreit hat.<sup>1713</sup>

Solange für die Menschen die religiöse Wahrheit nur indifferent oder sekundär sei, können sie nur der stärksten Gewalt gehorchen. Dies sei der Grund für die gegenwärtige „Sklaverei“, denn ein Volk, das sich nicht „instruieren“ wolle, werde niemals frei sein. Aus diesem Grunde bediene man sich heute noch „der Symbolismen der alten Hierophanten“, und Constant erklärte, dass er „den Schleier des Heiligtums“ nur zu Hälfte lüften wollte, da man die Erkenntnis der Intelligenz nicht auferzwingen dürfe: „sie ist essentiell frei“. So wie Lucifer exiliert worden sei und seither für seine Erlösung arbeiten müsse, sei der Stern der Freiheit erst „für den Himmel der Zukunft“ reserviert. Bis dahin müssen er in seiner Arche von Zeitalter zu Zeitalter verborgen den „Propheten“ übermittelt werden, „das heißt den am weitesten fortgeschrittenen Intelligenzen und den liebevollsten Herzen“, um eines Tages die Geburt des „Gottmenschen, das heißt des freien Menschen“ zu beleuchten, der eine neue Welt aus der Taufe heben werde.<sup>1714</sup> Der freie Mensch müsse erkennen, dass es nur eine einzige wahre Religion gebe, weshalb er die „vergangenen Formen der Religion“ nicht lästern dürfe. Dazu zählte Constant auch die katholische Kirche: man müsse anerkennen, dass das Werk des Katholizismus die Errichtung der Grundlagen der *association universelle* gewesen sei. Daher müsse man „die große Mission der katholischen Hierarchie“ anerkennen und die „anscheinende Absurdität der Dogmen“ hinnehmen, „nicht als undurchdringliche Mysterien, sondern als obskure Theoreme, die die Philosophie später erklären wird.“<sup>1715</sup> Christus habe zwar den Schleier zwischen Volk und Priestern zerrissen, doch:

[...] der wahre Tempel Gottes ist das gesamte Universum, dessen Schleier die Wissenschaft zerreißen wird. Der wahre Tempel Gottes, das ist der Mensch: der Mensch, dieses Rätsel der Sphinx, dieses Wesen, das sich selbst nicht kennt und das in seiner eigenen Natur nicht die Züge seine höchstens Vaters zu erkennen weiß, dessen Abbild er ist.<sup>1716</sup>

Die Propheten jener Wissenschaft werden von Constant klar benannt: Christus habe von den „sozialen Institutionen“ gesprochen, als er „nicht von dieser Welt“ gesagt habe.<sup>1717</sup> Was er ankündigte, war also eine neue Gesellschaftsordnung, ein Paradies auf Erden. Diese Botschaft sei auch vom „Poeten der christlichen Palingnese, dem Autor der Apokalypse“ verkündet worden.<sup>1718</sup> Die Entschlüsselung dieser

---

<sup>1713</sup> Ebd., 48.

<sup>1714</sup> Ebd., 49ff.

<sup>1715</sup> Ebd., 120ff.

<sup>1716</sup> Ebd., 188f.

<sup>1717</sup> Ebd., 143f.

<sup>1718</sup> Ebd., 127f.

in Symbolen ausgedrückten Lehre sei die *science sociale*, die zu Zeiten Christi „die Emanzipation der Intelligenz durch den Glauben“ habe vorbereiten wollen und nun einer finalen Synthese entgegenstrebe. Dieses Problem der „göttlichen und menschlichen Einheit, der *association universelle*, die aus der Menschheit den Körper Gottes machen muss“, sei das symbolische Gold gewesen, die Synthese aller Metalle durch das Licht, „das Lebenselixier, das die blinden Schüler des Hermes unwissentlich gesucht haben.“<sup>1719</sup> Doch nach diesen ziellosen Jahrhunderten sei endlich ein Mann gekommen, der die „Korrespondenzen zwischen Himmel und Erde“ entdeckt und die Existenz einer „göttlichen Algebra“ vorgeahnt habe: Swedenborg. Ein anderer Mann sei daraufhin erschienen, der die Wissenschaft der Analogien und Attraktionen entdeckt habe: Fourier, dessen Lehre Constant in Kernpunkten recht detailliert und ausführlich wiedergab. Seiner Meinung nach sei sie das ultimative Mittel zur Verwirklichung der universellen Harmonie und des „neuen Eden“: „Oh! Wenn dieser Mann nicht der tiefgründigste aller Denker gewesen ist, so ist er doch wenigstens der bewundernswerteste aller Poeten gewesen: die Welt hat ihn nicht verstanden!“ Hatte Constant bereits 1846 die Fourieristen als die Fortführer des wahren Christentums gepriesen, so ging er im *Testament de la liberté* noch einen Schritt weiter: Er erklärte nicht nur, dass sich die Gelehrten von damals ebenso über das Christentum lustig gemacht haben wie heute über den Fourierismus, sondern er ging in seinem Loblied auf Fourier sogar so weit, mehrere Vergleiche zwischen Fourier und Jesus Christus höchstpersönlich anzustellen.<sup>1720</sup>

Es steht außer Frage, dass Constants Sozialismus im Jahr 1848 mit dem *Testament de la liberté* einen Höhepunkt erreicht hat. Wie bereits erwähnt wurde, haben spätere Rezipienten darin jedoch gleichzeitig die letzte sozialistische Schrift Constants gesehen. Diese Einschätzung beruht auf den letzten Seiten des Buches, die hier ausführlich wiedergegeben werden sollen. Dort fasste Constant zunächst seine Beweggründe zusammen:

Wir wollen das religiöse Gefühl durch die Synthese und die rationale Erklärung der Symbole regenerieren und universalisieren, um die wahre katholische Kirche oder *association universelle* aller Menschen zu errichten. [...]

Wir wünschen die letzte Erfüllung des Wortes Christi, die universale Kommunion durch die Assoziation des Kapitals, der Arbeit und des Talents.

Wir wollen, dass die Frau als das schönste Bild Gottes verehrt werde, denn sie ist Mutter, und dass der Mann sich verbessern werde, indem er von der Liebe seiner Gefährtin inspiriert wird.

Wir wollen die Zwangsgesetze durch Maßnahmen ersetzen, die das Böse verhindern: die Rache, die straft, durch die soziale Nächstenliebe, die heilt; die Gerechtigkeit durch das Erbarmen; und

---

<sup>1719</sup> Ebd., 145.

<sup>1720</sup> Ebd., 146ff., 127.

das Schwert, das tötet, durch die Stimme, die überredet. Sind wir also so kriminell oder so wahnwitzig, dass man es nicht wagt, uns zuzuhören? In unseren vorherigen Werken haben wir versucht, uns wohl verständlich zu machen, und man hat uns der Widersprüche und Widerrufungen beschuldigt. Wir glauben dennoch, uns weder widersprochen noch irgendetwas anderes als Ausdrücke zurückgezogen zu haben, die vielleicht ein wenig gewalttätig waren, entfahren der Hitze unseres Eifers.

In der *Bible de la liberté* haben wir uns vor dem Genie der Revolution des Fortschritts und der Zukunft verneigt.

In der *Fête-Dieu* haben wir eine Rückkehr zum wahren katholischen Glauben vollzogen, und wir haben die Kirche, unsere Mutter, dazu eingeladen, uns entgegenzukommen und die Emanzipation und Assoziation aller Völker der Welt zu segnen.

In der *Mère de Dieu*, der *Assomption de la Femme* und in der *Emancipation de la Femme* haben wir unsere mütterliche Religion erklärt; und in *La Dernière Incarnation* haben wir Christus auf die Erde zurückgebracht und uns vor dem Genie des Evangeliums verneigt, das an der Spitze des Fortschritts voranschreitet.

Nun ist unser soziales Werk beendet, und wir verlangen dafür weder Nachsicht noch Strenge. Wir haben das geschrieben, was uns unsere Intelligenz und unser Herz diktiert hat; wir haben eine Pflicht erfüllt, und wir haben festgestellt, dass dies für uns eine ausreichende Entlohnung ist.<sup>1721</sup>

Grundsätzlich besteht die Möglichkeit, dass Constant diese letzten Seiten, oder sogar nur den allerletzten Absatz, nach dem Juniaufstand hinzugefügt hat und somit tatsächlich seinen Rückzug aus dem sozialistischen Diskurs bekanntgab. In diesem Fall hätte die Änderung sehr kurzfristig geschehen müssen, zumal die Lage nach dem 23. Juni wochenlang äußerst chaotisch gewesen ist. Auch gilt es zu bedenken, dass die Angabe Chacornacs, dass das Buch im Juli erschienen sei, nicht der Wahrheit entsprechen muss.<sup>1722</sup> Fakt ist, dass Constant an keiner Stelle einen wie auch immer gearteten Bezug auf den Juniaufstand nimmt, und es dürfte offensichtlich geworden sein, welche positive Prägung die obige Passage besitzt, wenn man sie im Kontext betrachtet. Es spricht sehr viel mehr dafür, dass Constant im *Testament de la liberté* die feste Überzeugung vertrat, dass sein soziales Werk nun im positiven Sinne beendet gewesen ist. Der gesamte Inhalt des Buches ist nahezu euphorisch zuversichtlich und dreht sich in Gänze um die unmittelbar bevorstehende Vollendung der großen humanitären Revolution, um die nahende finale Synthese und die Errichtung des irdischen Paradieses.

---

<sup>1721</sup> Ebd., 217ff.

<sup>1722</sup> Chacornac gibt für diese Datierung keinerlei Details an. Es hat sich inzwischen wiederholt gezeigt, dass er dazu neigte, die Daten seinem Narrativ anzupassen.

So ist die Bezeichnung „Testament“ auch keineswegs als etwas Negatives zu verstehen. Wenige Seiten vor der obigen Passage erklärte Constant nach einer Huldigung der Jungfrau Maria: „Dir sei dieses von deiner Seele inspirierte Buch gewidmet, das vor Sehnsucht nach deinem Herzen brennt, und wenn wir nun zusammen am Grabe der gekreuzigten Freiheit weinen, so werde ich doch das Testament derjenigen geschrieben haben, die *wiederauferstehen* muss [...]“.<sup>1723</sup> Constant ließ die Freiheit also den Märtyrertod „sterben“, nachdem sie Zuflucht beim von den Herrschern unterdrückten Volk gefunden hatte. Doch wie Lucifer durch seine Leiden in der Hölle letztendlich erlöst wird, erfährt die Freiheit durch ihr Leid und durch die Opfer ihrer Märtyrer ihre finale Regeneration und Wiederauferstehung: Dies wird allegorisch in einem Kapitel über „Die Freiheit in der Hölle“ geschildert, in dem Constant erklärt, dass diese „Hölle“ nichts anderes sei als das „Proletariat“, die „unterste Stufe der sozialen Leiter“. Die in die proletarische Hölle hinabgestiegene Freiheit sieht das Volk „vor Wut brennen“ – die Andeutung eines bevorstehenden revolutionären Umsturzes. Dieses Feuer wird von der Freiheit weiter angefacht, indem sie das Volk nach seinen Leiden fragt und ihm Trost spendet. So fasst das Volk immer mehr Mut und wird zuversichtlicher, als ihm die Freiheit zuruft, sich zu vereinen und sich gegenseitig zu helfen. Denn die brüderliche Liebe müsse der Grundsatz der „wahren universellen Religion“ sein, der unmissverständlich kommunistisch beschrieben wird: „Sie verlangt die Religion für alle, den Besitz für alle, die Familie für alle.“<sup>1724</sup> Der Tod und die Sühne der Freiheit in der Hölle sind also eine Allegorie auf das Leid des Proletariats und ein Aufruf zu seiner revolutionären Befreiung.

Um diese finale Revolution dreht sich das letzte Kapitel des Buches, das mit obiger Passage endet. Sein Titel: „Die *Wiederauferstehung* der Freiheit“. Es beginnt mit der Erklärung, dass die Freiheit zwar „im Kampfe gestorben“ sei, aber „in Frieden sieghaft wiederauferstehen“ werde.<sup>1725</sup> Dies werde schon in der allernächsten Zukunft geschehen: „Eine gewaltige Menge hat sich um ein Grab versammelt, wo es in religiöser Stille das Leben gären hört.“ Im Folgenden beschreibt Constant die Wiederauferstehung der Freiheit, ihre Vereinigung mit Christus und die Schaffung der universellen Assoziation – *erst dann* folgt die obig zitierte letzte Passage des *Testament de la liberté*, das nicht als das Testament einer Verstorbenen zu verstehen ist, sondern als dasjenige einer triumphierend Wiederauferstehenden. Constant betrachtete sein soziales Werk also nicht deshalb als „beendet“, weil er kein Sozialist mehr sein wollte, sondern weil er die Verwirklichung der großen humanitären Revolution – konkret: den Ausbruch der Februarrevolution – als unmittelbar bevorstehend betrachtete. Seine Arbeit war getan, und die Vorsehung würde nun ihren Lauf nehmen. Dass Constant und seine Freunde in der Folgezeit eine erschütternde Desillusionierung erlebten, steht außer Frage und wird in Kürze eingehend betrachtet werden. Doch im *Testament de la liberté* war dieser Zeitpunkt noch nicht gekommen. Es ist

---

<sup>1723</sup> Constant, *Testament*, 205f. Nachträgliche Hervorhebung.

<sup>1724</sup> Ebd., 207-211.

<sup>1725</sup> Ebd., 212.

vielmehr als die Ankündigung der großen Revolution der Freiheit zu verstehen, die Constant im Februar 1848 als verwirklicht gesehen haben muss. Wie bitter angesichts dieses Optimismus seine Enttäuschung gewesen sein muss, wird sich bald andeuten.

#### 9.2.4. Fauvety, Esquiros und Constant vor dem Scherbenhaufen des Sozialismus

Auch wenn das *Testament de la liberté* nicht der Schlusspunkt war, als der er später wahrgenommen wurde, so steht es doch außer Frage, dass der Juniaufstand und der darauf folgende Niedergang des Sozialismus einen nachhaltigen Eindruck bei Constant hinterlassen haben müssen. Dies deutet sich zunächst anhand der Tatsache an, dass er vom Juli 1848 bis zum Jahr 1851 seine publizistischen Aktivitäten fast vollkommen einstellte. Der *Echo des feuilletons* druckte im Laufe des Jahres 1848 lediglich noch einige Auszüge aus *Les trois harmonies* ab. Eine interessante Ausnahme bildet ein Gedicht Constants, das sich in Charles Fauvetys Zeitschrift *Le Positif. Journal des travailleurs* findet, deren vier Nummern von Juli bis November 1849 erschienen. Das Stück mit dem Titel „La restauration du Pape“ erschien in der Septemбераusgabe und thematisierte die Verkommenheit der von den „Cäsaren“ beherrschten römischen Kurie.<sup>1726</sup> Auch wenn es sich dabei um den einzigen Beitrag Constants handelte, ist sein Mitwirken an der dezidiert sozialistischen Zeitschrift im Herbst 1849 von größter Relevanz, zeigt es doch seinen anhaltenden Verkehr in sozialistischen Kreisen und seinen fortwährenden Kontakt zu Fauvety. Bedeutsam ist dies gerade deshalb, weil die Zeitschrift im Juli 1849 erschien, also kurz nachdem sich am 13. Juni das zweite, finale Desaster der französischen Sozialisten ereignet hatte.

Ein Blick in den *Positif* zeigt, dass Constants Weggefährte in erster Linie den Versuch unternahm, mit der enttäuschenden Entwicklung des Sozialismus seit dem Juni 1848 umzugehen. In einem langen Artikel über sein „Programme politique“ blickte er in der ersten Ausgabe auf die großen Errungenschaften zurück, die Saint-Simon, Fourier und seine Anhänger ebenso wie die Kommunisten und insbesondere Proudhon geleistet hatten, um das Volk gegen die Unterdrückung der Restauration und Julimonarchie zu verteidigen und eine bessere Gesellschaft herbeizuführen. Doch als die Februarrevolution ausgebrochen sei, habe es den Sozialisten an Konsistenz und Bekanntheit gefehlt. Dies habe zu Konfusion und letztendlich zu ihrem Scheitern am 23. Juni 1848 und 13. Juni 1849 geführt. Keinesfalls könne man dem Sozialismus aber den Vorwurf machen, die Republik kompromittiert zu haben. Zwar seien es tatsächlich die *Sozialisten* gewesen, die die Republik bis an den Rand des Verderbens geführt haben, doch „wir glauben behaupten zu können, dass die Republik ohne den *Sozialismus* längst gestürzt wäre, und dass die demokratische Revolution, die unmittelbar bevorsteht,

---

<sup>1726</sup> *Le Positif*, Nr. 2, September 1849. Der Autor zeichnete mit „A.C.“. Dass es sich dabei um Constant handelte, steht angesichts des Stils und Inhalts des Gedichts außer Frage.

schon seit langem unmöglich geworden wäre.“ Fauvety zeigte sich also fest davon überzeugt, dass der „richtige“ Sozialismus schon bald zu einer finalen Revolution führen werde.<sup>1727</sup> Diese werde eine „Synthese“ herbeiführen, die zu einer überlegenen Gesellschaftsordnung und zu einer „neuen Form“ des Menschen führen werde. Fauvety grenzte also die falschen Ansichten einiger verirrter „Sozialisten“ vom hehren Gut des „Sozialismus“ ab, der in naher Zukunft unweigerlich triumphieren werde.

In der vierten Ausgabe des *Positif* zeigt sich deutlich, dass unter den Sozialisten das künftige Vorgehen vor dem Hintergrund zunehmender Meinungsverschiedenheiten diskutiert worden ist. Fauvety sah sich dazu genötigt, den Titel seiner Zeitschrift zu verteidigen, da „mehrere unserer politischen Freunde“ Kritik an ihm geübt haben. Indem er zu einem Gegenangriff überging, erklärte er, dass es zu viele Leute gebe, die das Volk mit leeren Versprechungen irreführten:

[...] sie erzählen ihnen tagtäglich von den Freuden der Länder der *Utopie*, sie versprechen ihnen, auf ihrem Weg die Pforten des Garten Eden aufzustoßen, wenn man nur zustimmte, gewisse kabbalistische Formeln auszusprechen.“<sup>1728</sup>

Fauvety wollte nichts von jenen „Utopisten“ wissen. Stattdessen müsse „die Suche nach der politischen, philosophischen und ökonomischen Wahrheit“ auf einer „Methode“ basieren, „die von den exakten Wissenschaften angewandt“ werde. Daher weise der *Positif* jede Theorie zurück, die der Analyse nicht standhalten und die nicht der doppelten Prüfung der historischen Erfahrung und der Vernunft unterzogen werden könne. Weiterhin heißt es:

Sprechen wir diesbezüglich all unser Denken aus. Als aufrichtiger Sozialist, – und zwar seit langen Jahren –, waren wir erschreckt zu sehen, dass der *Sozialismus* als Aushängeschild und Banner für eine Masse von leichtsinnigen, unsinnigen, absurden, unmöglichen, jede Form von Gesellschaft durcheinanderbringenden *Utopien* gedient hat. Es schien uns, dass die Sache der sozialen Revolution eines Tages durch die falschen Ideen kompromittiert werden würde, die die Urheber solcher Utopien tagtäglich unter den Massen verbreiten.<sup>1729</sup>

Mit weitaus schärferen Worten als zuvor schob Fauvety also die Schuld für das sozialistische Scheitern auf die „Utopisten“. Seine eigenen Ideen hatte er in den vergangenen Monaten revidiert: Im Gegensatz zum Programm, das er selbst noch im Juli veröffentlicht hatte, erklärte er nun, dass die Verbesserung der Gesellschaft unmöglich auf revolutionärem Wege zu erreichen sei. Stattdessen bedürfe es einer progressiven Verbreitung positiv-sozialistischer Ideen und einer daraus resultierenden steten

---

<sup>1727</sup> Ebd.: „Toute révolution n'est que la crise que traverse la société pour passer d'une organisation imparfaite à une organisation supérieure.“

<sup>1728</sup> *Le Positif*, Nr. 4, November 1849, „Sur notre titre *le Positif*“. Hervorhebung im Original.

<sup>1729</sup> Ebd. Hervorhebungen im Original.

Verbesserung der Lebensumstände. Es lassen sich die hitzigen Diskussionen erahnen, die sich in den Artikeln des *Positif* widerspiegeln. Sie zeigen, dass Constants personales Umfeld durch die Ereignisse des vergangenen Jahres tiefgehend verunsichert worden ist. Das Scheitern vom 13. Juni findet somit auch auf dieser Ebene sein Äquivalent: Anstatt sich zu konsolidieren, zersplitterte der französische Sozialismus in zahllose verstrittene Gruppierungen und Individuen.

Auch die Entwicklung von Alphonse Esquiros zeigt, welche verheerende Wirkung der Juniaufstand und das auf ihn folgende sozialistische Chaos gehabt haben. Esquiros und Constant hatten zu denjenigen *Montagnards* gezählt, die mit besonders radikalen Tönen zur Revolution und zum Kampf gegen die „Unterdrücker“ aufgerufen hatten. Welch tiefgreifendes Entsetzen Esquiros angesichts der Gewalt vom 23. Juni ergriffen hat, ist bereits angesprochen worden. Auch Constant wird es nicht anders ergangen sein: Trotz all seiner Aufrufe zu revolutionärer Gewalt hat er sich stets als Pazifist verstanden, als Bote der progressiv voranschreitenden göttlichen Vorsehung. Schon in der *Bible de la liberté* hatte er sich als der Beobachter der notwendigen revolutionären Gewalt in Szene gesetzt, und im *Testament* hat er sie als furchtbare, wenn auch notwendige Reinigung beschrieben. Dass er sich selbst als die Stimme des Friedens verstand, zeigt sich beispielsweise an einem Leserbrief, den er schon am 29. Februar 1848 verfasst hatte, und der am 2. März in Cabets *Populaire* erschien. In ihm beteuerte er, dass er jedwede Form von Gewalt ablehnte, und dass „der aggressive und gewalttätige Kommunismus“ ihm schon immer ein Gräuel gewesen sei.<sup>1730</sup> Tatsächlich scheint sich Constant über die möglichen Folgen der revolutionären Rhetorik, in die er so begeistert eingestimmt hatte, ebenso wenig im Klaren gewesen zu sein wie Esquiros, der noch am 11. Juni in seinem *Accusateur public* zum Umsturz der Gesellschaft aufgerufen hatte. Angesichts der wenige Tage später ausbrechenden Gewalt waren beide Männer, die mit dem Kommen des Königreiches Gottes und der friedvollen universellen Assoziation rechneten, zutiefst geschockt.

Im Vorwort einer neuen Ausgabe der *Vierges folles* vom 30. September 1848 erklärte Esquiros, dass sein Traum von einer sozialen Republik geplatzt sei und er sich zurückziehen müsse. Es sollte bis zum Frühjahr 1849 dauern, bis er sich wieder gesammelt hatte und auf die politische Bühne zurückkehrte. In diesem Zuge konnte er sogar eine recht erfolgreiche politische Karriere starten. 1850 wurde er in die Nationalversammlung gewählt und musste nach dem Staatsstreich von 1851 ins englische Exil.<sup>1731</sup> Nach seiner Rückkehr 1869 wurde er am 7. Juni in die Nationalversammlung als Abgeordneter von Marseille gewählt. Im September 1870 wurde er Verwalter des Departements Bouches-du-Rhône, musste aber schon nach 2 Monaten aufgrund zunehmender Widrigkeiten den Posten wieder aufgeben. Am 8. Februar 1871 wurde er wieder in die Nationalversammlung gewählt. Er war an der

---

<sup>1730</sup> „Lettre d’A. Constant“, in: *Le Populaire*, Nr. 4, 2. März 1848.

<sup>1731</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 57-64.

Organisation der Kommune von Marseille beteiligt und wurde dort bis zu ihrem Scheitern Prokonsul. Am 30. Januar 1876 wurde er ein letztes Mal in die Nationalversammlung gewählt, verstarb aber am 12. Mai desselben Jahres.<sup>1732</sup> Im Gegensatz dazu zog sich Constant nach den Junitagen aus der öffentlichen Politik zurück.

Constant hinterließ keine publizierten Hinweise auf seine Erfahrungen in jenem Zeitraum, doch schilderte Esquiros im Vorwort von *De la vie future au point de vue socialiste* (1850) ein Zusammentreffen mit ihm, das die Stimmung der beiden Männer eindrücklich vor Augen führt. Zwar nannte Esquiros seinen Freund nicht beim Namen, sondern ließ ihn als „Abbé Symphorien“ auftreten, doch steht es angesichts der Schilderung des Abbé völlig außer Frage, dass es sich dabei um Constant handelte – dies wird schon anhand der biographischen Daten unmissverständlich, die Esquiros stellenweise wortwörtlich aus *Les belles femmes de Paris* übernommen hatte.<sup>1733</sup> Folgende Passage wird hinlänglich belegen, dass Esquiros niemand anderen als Constant beschrieb:

Er war von seinem Bischof aufgrund der Kühnheit und Exzentrizität seiner Lehren zensiert worden. Sein Blick war außergewöhnlich. Sein Denken strahlte über die beengten Grenzen des Glaubens hinaus. Er hatte den Katholizismus durch die Interpretation, die er den Dogmen und Symbolen der Kirche schenkte, hinter sich gelassen. Er erzählte mir von einer universellen Religion, die sich unter allen Intelligenzen verbreiten müsse und nach und nach alle Sekten in einer neuen Idee von Gott und der Natur verschmelzen müsse. Wohlgermerkt ist die Religion immer dem Gesetz des Fortschritts unterworfen gewesen. Er sah in der Heiligen Schrift die Spur der vier Allianzen, die Gott mit seinem Volk in den Personen Abrahams, Mose, Davids und Jesu Christi geschlossen hatte. Diese vier Allianzen waren in seinen Augen die vier Zeitalter der religiösen Transformation. Er schloss daraus, dass alle Formen von gänzlich provisorischer Natur gewesen seien, und dass es seit dem Ursprung der Welt nur eine einzige Religion gegeben habe, deren Entwicklung nichts anderes als das Leben der Menschheit sei.<sup>1734</sup>

Der Hinweis auf die „vier Zeitalter“ belegt, dass Esquiros den aktuellen Stand des Denkens von Constant wiedergab. Er beschrieb, wie er mit Constant seine Ideen diskutierte, die, wie sich schnell herausstellte, deckungsgleich mit seinen eigenen waren:

Und unter welchen Umständen, großer Gott! Es war nach den fatalen Tagen des Juni 1848. Die letzten Kanonenschüsse donnerten im Vorort von Saint-Antoine. Meine Wohnung war gerade erstürmt worden. Nichts mehr habend, um meinen Kopf darauf zu betten, in der Stadt verfolgt von der royalistischen Wut, verbrachte ich einige Tage bei diesem verfolgten Priester. Er

---

<sup>1732</sup> Ebd., 94-108. Vergleiche auch die biographische Zusammenfassung in Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 19-22.

<sup>1733</sup> Siehe dazu auch Linden, *Alphonse Esquiros*, 55.

<sup>1734</sup> Esquiros, *Vie future*, 57f.



empfang mich als Freund. Der Verdammte reichte dem Verdammten die Hand. Sein Geist war krank, aber sein Herz war gut. Wir unterhielten uns sehr lange über seine Visionen und über seine Hoffnungen jenseits des Grabes. In diese philosophischen Diskussionen mischte sich eine düstere Besorgnis über die Qualen der Demokratie.

Die Berichte, die man uns jeden Tag über die Wunden des Bürgerkriegs erstattete, über den Zustand der verwüsteten Vorstadt von Saint-Antoine, ließen unsere Seele vereisen. Die Mauern von Kugeln durchwühlt; ein Skelett von einer Stadt; die Bestürzung und der Hunger lagen über den Ruinen: wir sahen all dies, von weitem, durch die Halluzinationen des Schmerzes. Ich war betrübt; er hatte sich damit abgefunden, war aber traurig.<sup>1735</sup>

Auch wenn Esquiros sein Zusammentreffen mit Constant nur aus vager Erinnerung geschildert oder es entsprechend der Umstände weitgehend erfunden hätte, so kann doch davon ausgegangen werden, dass er recht treffend die Gefühle beschrieb, die zwischen ihm und seinem alten Jungendfreund und politischen Mitstreiter herrschten. Unter den Revolutionären von 1848 war jene anfängliche Begeisterung und die darauf folgende, umso heftigere Desillusionierung allgegenwärtig, die Gustave Flaubert im dritten Teil seiner *Education sentimentale* beschrieben hat. Für jeden Sozialisten bedeuteten die Jahre 1848 und 1849 schmerzvolle Erfahrungen. Nach dem 13. Juni 1849 lag der französische Sozialismus in Trümmern.

### 9.3. Schlussfolgerungen

Die Radikalisierung Constants hatte ihn im Jahr 1847 zunächst ins Gefängnis und dann in das Umfeld der *école sociétaire* geführt. Wie viele andere enthusiastische Sozialreformer, begrüßte er mit Begeisterung die Februarrevolution von 1848, die den Höhepunkt seines politischen Aktivismus markierte. Seine Verschmelzung von religiöser und sozialistischer Rhetorik war dabei der Ausdruck einer weit verbreiteten Stimmung, die auch von seinen Mitstreitern Le Gallois, Ganneau und Esquiros geteilt wurde. Die aggressiven Töne, wie sie der *Club de la Montagne* verbreitete, hatten für die Heftigkeit der Junitage eine große Verantwortung zu tragen. Umso schwerer wurden Constant und seine Freunde von den Ereignissen getroffen, da sie sich stets als Verkünder einer friedvollen Revolution verstanden zu haben scheinen. Die Junitage und ihr Nachspiel erschütterten daher nicht nur die organisatorischen Strukturen der Sozialreformer, sondern auch ihr Weltbild. Nachdem auch

---

<sup>1735</sup> Ebd., 58.

der Versuch der *démoc-socs* gescheitert war und sich die öffentliche Meinung endgültig gegen die „Roten“ gekehrt hatte, war ihr Schicksal vorerst besiegelt.

Das Umfeld Constants hat gezeigt, wie unterschiedlich die Reaktionen auf diese Ereignisse ausgefallen sind. Fauvety machte sich aktiv – oder „positiv“ – auf die Suche nach einem neuen Weg für den „richtigen“ Sozialismus, der durch seine irrigen Vertreter diskreditiert worden sei. Esquiros zog sich vorerst zurück, konnte sich aber wieder sammeln und seine politische Laufbahn wieder aufnehmen. Und Constant schlug einen Weg ein, der ihn schon bald zur Annahme seines Pseudonyms Eliphas Lévi führen sollte. Doch wie bereits wiederholt angesprochen wurde, und wie es im nächsten Teil dieser Arbeit zweifelsfrei klar werden wird, bedeutete dies keinen scharfen Bruch. Das *Testament de la liberté* kann dies bereits belegen, weil es *in toto* das enthält, was Constant wenige Jahre später als „Okkultismus“ bezeichnen sollte: der Symbolismus einer einzig wahren Religion, dessen Symbole nun „rational erklärt“ und entschlüsselt werden müssten; die Tradition von „Hierophanten“ und „Initiatoren“, die die „Arche“ dieses geheimen Wissens über die Jahrtausende weitergegeben haben; die Notwendigkeit der „Unterweisung“ des Volkes durch diese Initiatoren; und letztendlich die große finale Synthese, die „gleichzeitig religiös, philosophisch und wissenschaftlich“ sein müsse.<sup>1736</sup> Wohlgemerkt maß Constant niemand anderem als den „Magiern“ die Rolle als „Könige der Intelligenz“ bei und erklärt sie somit zu den Empfängern der „Arche der Freiheit“, die von Hierophant zu Hierophant weitergereicht worden sei. Man könnte angesichts dessen viel eher zu dem Schluss kommen, dass Constant im Jahr 1848 sein erstes okkultistisches Werk und nicht etwa sein letztes sozialistisches Werk geschrieben hätte. Doch diese scharfe Trennung wäre rein künstlicher Natur: Den oft verzeichnenden fundamentalen Bruch zwischen Alphonse-Louis Constant und Eliphas Lévi hat es schlichtweg nicht gegeben.

---

<sup>1736</sup> Constant, *Testament*, 126.



Abbildung 17: Constant im Jahre 1848.



Abbildung 18: Jesus Christus als „Volkvertreter“ im Jahre 1848.



Abbildung 19: Die Büste Claude Vignons auf Père Lachaise.

REVOLUTION DE 1848.  
Journée du 24 Février.



LE PEUPLE ET LE CHRIST

A la prise des Tuileries le Peuple trouva dans la chapelle un magnifique Christ sculpté. Le Peuple s'arrêta et salua. Mes amis, dit un élève de l'école, voilà votre maître à tous.  
*Noble Peuple qui respecte tout ce qui est sacré! Noble Peuple qui brise celui qui a proclamé la loi de la fraternité universelle!*

Paris Victor DELANOE 10. Place Cassin N° 10.

Abbildung 20: Die „Befreiung“ Christi aus den Tuileries.

# Part IV

Okkultismus



## 10. Die Entdeckung der Kabbala: 1851

[L]a Révolution serpenta durant des siècles par des chemins obscurs, jusqu'au jour où, transmise de la cabale aux loges maçonniques et des loges maçonniques aux clubs, elle apparut enfin la face découverte.<sup>1737</sup>

Alphonse Esquiros

Nach den verheerenden Ereignissen der Jahre 1848 und 1849 war es um Constant still geworden, bis er sich Ende des Jahres 1851 mit dem *Dictionnaire de littérature chrétienne* zurückmeldete. Dieses in mancherlei Hinsicht merkwürdige Wörterbuch erschien innerhalb der *Encyclopédie théologique*, einem berühmten Projekt im Geiste der *science catholique*. Leicht ließe sich vermuten, dass Constant mit dieser Publikation abermals eine Rückkehr in den Schoß der Kirche anstrebte. Tatsächlich bekundete er darin mehrmals seine „Orthodoxie“ und übte scharfe Kritik an den romantischen und sozialreformerischen Tendenzen seiner Zeit. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass Constant sich nicht unumwunden von seinen sozialistischen Ideen abgewandt hatte, sondern der *Dictionnaire* als Beginn einer oft wechselhaften, in ihren Grundzügen aber konsequenten Resignifikation gesehen werden muss.

Vor den Eindrücken der vergangenen Jahre zeichnete sich diese Resignifikation vor allem dadurch aus, dass Constant einen Mittelweg zwischen der Lehre der etablierten katholischen Kirche und den sozialreformerischen Strömungen zu suchen begann, deren Propagator er kürzlich noch gewesen war. Bemerkenswerter Weise setzte sich Constant in diesem Rahmen das erste Mal mit Themen wie „Kabbala“, *sciences occultes*, *ésotérisme* und *illuminisme* auseinander, die er im Kontext von Sozialreform und Häresie verortete. War Constant also in den Jahren nach der Revolution zum Esoteriker geworden, gar in irgendeiner Form „initiiert“ worden?

Richtet man sich nach den von Constant genannten Quellen und einer inhaltlichen Analyse, kann diese Frage verneint werden. Vielmehr kann eine Kontextualisierung der „kabbalistischen“ und „esoterischen“ Ideen des *Dictionnaire* zeigen, dass Constant seine Ideen erstens zeitgenössischen

---

<sup>1737</sup> Esquiros, *Histoire* [1847], 38f.

religionshistorischen Debatten entnahm, zweitens und drittens aber auch den neo-katholischen und romantisch-sozialistischen Diskursen. Bezeichnender Weise verortete Constant am Ende der von ihm beschriebenen kabbalistischen, „mystisch-pantheistischen“ Tradition nämlich nichts anderes als den Sozialismus. Seine ambivalente Bewertung dieser Tradition und der aus ihr hervorgegangenen Sozialreform führt vor Augen, wie essentiell seine Auseinandersetzung mit „Kabbala“ für seine Identitätsbildung nach 1848 war. Dabei ist es bezeichnend, dass er sich in diesem Zuge nicht auf „esoterische“ Quellen berief, sondern auf weit verbreitete Diskurse.

## 10.1. Der *Dictionnaire de littérature chrétienne* (1851)

### 10.1.1. Constants ambivalenter Beitrag zur *science catholique*

Das Ehepaar Constant hatte das Jahr 1849 in bescheidener Selbständigkeit verbracht und sich aus dem öffentlichen politischen Leben vollkommen zurückgezogen. Alphonse-Louis konnte sich mit verschiedenen Restaurationsarbeiten über Wasser halten und erhielt vom Innenministerium der Zweiten Republik mehrere Aufträge für die Anfertigung von Kirchengemälden.<sup>1738</sup> Unter dem Pseudonym Claude Vignon hatte Marie-Noémie ab 1850 damit begonnen, in der berühmten Satirezeitschrift *Tintamarre* und im *Moniteur du soir* literarische Feuilletons zu verfassen. Zudem begann sie ihre Lehre bei Pradier. Den Constants gelang es auf diesem Wege, ausreichend viel von dem „nichtswürdigen Metall“, das Marie-Noémi in Briefen abfällig erwähnte, für ihren Lebensunterhalt zu sichern.<sup>1739</sup>

Ende des Jahres 1850 tat sich Constant eine unerwartete Möglichkeit auf. Er machte die Bekanntschaft mit Jacques-Paul Migne (1800-1875), einem der bekanntesten Propagatoren der *science catholique*.<sup>1740</sup> Migne hatte 1833 den *Univers religieux* gegründet, der seit 1843 von Veuillot unter dem Namen *Univers* fortgeführt wurde, und zeichnete für die *Annales de philosophie chrétienne* verantwortlich.<sup>1741</sup> Zu Berühmtheit gelangte er aufgrund seiner unermüdlichen Herausgeberschaften: Unter anderem gab er von 1844 bis 1855 den *Patrologiae cursus completus* in 221 Bänden heraus, sowie von 1844 bis 1872 die weit über 100-bändige *Encyclopédie théologique*, eines der wohl wichtigsten Projekte im Geiste der *science catholique*. Sie bestand zu einem Großteil aus

---

<sup>1738</sup> Chacornac, *Elphas Lévi*, 121ff. Dabei handelte es sich um eine Darstellung der „Heiligen Familie“, die am 31. Juli 1849 der Kirche von Cénac (Dordogne) übergeben wurde, sowie um „Christus im Olivenhain“, der am 28. Mai 1850 an die Kirche von Sylvanès (Aveyron) ging. Die Restaurationsarbeiten führte Constant vor allem an etruskischen Vasen und alten Möbeln aus.

<sup>1739</sup> Ebd., 124-127.

<sup>1740</sup> Bowman, „Idéologie“, Langlois/Laplanche (Hg.), *Science catholique* und Bloch, *Plagiarist*, vgl. Despland, *Emergence*, 138f.

<sup>1741</sup> Laplanche, *Bible*, 112, 117f.



Wiederveröffentlichungen alter Texte wie den Klassikern von Calmet oder Bergier und ist noch heute berüchtigt ob ihrer stark schwankenden Qualität. Den siebten Band der „neuen Serie“ veröffentlichte Ende des Jahres 1851 niemand anderes als Constant: Den *Dictionnaire de littérature chrétienne*.

Da Migne die Beiträge zu seinem unüberschaubaren Mammutprojekt im seltensten Fall überprüfte, erscheint Constants Mitwirken weniger erstaunlich als auf den ersten Blick. Mignes aktive Förderung von Künstlern, die Gemälde zur Dekoration von Kirchen anfertigten, lässt vermuten, dass die beiden Männer sich auf diesem Wege kennengelernt hatten. Da Constant auf der Titelseite des *Dictionnaire* als „ancien professeur du petit séminaire“ vorgestellt wird, liegt der Verdacht nahe, dass er seinem Herausgeber gegenüber nicht ehrlich gewesen ist, was seine Vergangenheit betraf.<sup>1742</sup> Dies wirkt besonders kurios, weil der 1847 im Rahmen der *Encyclopédie théologique* erschienene *Dictionnaire des hérésies* sowohl Constants *Bible de la liberté* als auch *La voix de la famine* unter den von der Kirche verdammt Büchern aufführte.<sup>1743</sup> Es lässt sich erahnen, wie wenig Migne die verschiedenen *Dictionnaires* koordinierte und kontrollierte, und wie isoliert die Autoren oder Herausgeber an ihren Projekten arbeiteten.

Die Entstehung und der Inhalt des *Dictionnaire de littérature* sind mit vielen Ungereimtheiten verbunden. Besonders die von Constant mit regelrechter Theatralik erklärte „Orthodoxie“ und seine Angriffe nicht nur gegen seine eigenen Schriften, sondern auch gegen diejenigen seiner Bekannten und Vorbilder unterstreichen diesen Eindruck. Arthur Edward Waite äußerte nicht ohne Grund den Verdacht, dass Constant den Erwartungen der Herausgeber entsprechen und deshalb seine „orthodoxe“ Haltung nur vorgetäuscht haben könnte.<sup>1744</sup> Selbstverständlich wäre Mignes *Encyclopédie* nicht der Ort für die Äußerung sozialistischer oder kirchenkritischer Gedanken gewesen. Angesichts der Publikationen, die Constant in den folgenden Jahren herausbrachte, darf vermutet werden, dass er den Inhalt des *Dictionnaire* tatsächlich den Umständen angepasst hatte, was seine mitunter satirisch anmutende Kritik erklären würde.

Die Thematisierung der Romantik ist dafür ein eindrückliches Beispiel. So erklärte Constant im Eintrag „Cantique“, nachdem er mehrere Auszüge seiner eigenen Chansons kommentiert hatte, dass die Romantik „die mystischen Chansons“ zur Mode gemacht habe, „ein vollkommen verachtenswertes

---

<sup>1742</sup> Dies vermutete auch Cellier, *Epopée romantique*, 211f.

<sup>1743</sup> Pluquet, *Dictionnaire*, Bd. 2, 1359f., 1407f. Beim *Dictionnaire des hérésies* handelte er sich um die erweiterte Neuauflage von François-André-Adrien Pluquets *Mémoires pour servir aux égarements de l'esprit humain* (1762) – eine Arbeit, die von Constant wiederum selbst zitiert wird. Siehe Constant, *Dictionnaire*, 876.

<sup>1744</sup> Vgl. hierzu Lévi, *History*, ix: „There is no need to add that, as the circumstances of the case required, it is written along rigid lines of orthodoxy and is consequently no less narrow, no less illiberal, than the endless volumes of its predecessors and successors in the same field of industry. The doubting heart of Saint-Sulpice had become again a convinced Catholic, or had assumed that mask for the purpose of a particular literary production.“

Genre“, eine „wahrhaftige Schandtat“. <sup>1745</sup> Immer wieder nannte er ausgerechnet Gautier, Nerval, Dumas oder Nodier, vor allem aber Lamartine, Hugo und Balzac als Beispiele für schlechte oder bestenfalls „mittelmäßige“ Dichtung. Constants fortwährende Verehrung für diese Autoren lässt diese Angriffe zumindest fragwürdig erscheinen. <sup>1746</sup> Sowieso ist es auffällig, dass diese angeblich so verabscheuungswürdigen Denker zu den mit Abstand am häufigsten genannten Referenzen des *Dictionnaire* zählen. Die Kritik an ihnen wirkt also nicht nur widersprüchlich, sondern steht im Kontrast zur offensichtlichen Relevanz, die ihnen beigemessen wird. Ähnlich verhält es sich mit Constants Verweisen auf seine eigenen Werke, aus denen er häufig und ausgiebig zitierte, zum Beispiel längere Passagen aus *La Fête-Dieu* und dem *Testament de la liberté*, dessen Titel er aufgrund seiner „tendances philosophico-mystiques“ nicht nennen wollte. Den Inhalt einer wohlgerichtet auch für *Dogme et rituel* verwendeten Passage entschuldigte Constant mit dem „schlechten Geschmack der Zeit, in der sie geschrieben wurde“, was ihn aber offenbar nicht daran gehindert hatte, sie in vollem Umfang abzudrucken. <sup>1747</sup> Angesichts dieser Absonderlichkeiten fällt es schwer, Constants Haltung für bare Münze zu nehmen.

Auch wenn die Artikel des *Dictionnaire* also mit großer Skepsis gelesen werden müssen, finden sich wichtige Hinweise auf die damalige intellektuelle Entwicklung Constants. <sup>1748</sup> Von besonderer Relevanz ist dabei die Rede von „Esoterik“, „Illuminismus“ und „Kabbala“, die sich das erste Mal in seinen Schriften findet. Zahlreiche Referenzen ermöglichen es, das Auftauchen dieser Aspekte auf bestimmte Quellen zurückzuführen, wobei die Kontinuität zu seinen früheren Gedanken gut nachvollzogen werden kann.

Bereits seit dem Jahr 1845 hatte Constant sich im Kontext des neo-katholischen Traditionalismus mit der Suche nach der einzig wahren religiösen Tradition auseinandergesetzt. So schrieb er in seinem „Glaubensbekenntnis“ in der *Vérité*, dass er „zwischen dem christlichen Glauben und der Philosophie“ auf der Suche nach der „Wahrheit“ vorangeschritten sei: „In meinen obskuren Büchern, ausgegraben aus dem Staube, fanden die Weisen das zu lösende Problem und erneuerten das verbotene Universum,

---

<sup>1745</sup> Constant, *Dictionnaire*, 264, vgl. 213, 223, 380, 828.

<sup>1746</sup> Ebd., 64ff., 122, 185, 193f. Vgl. allerdings ebd., 308, wo Béranger ausführlich gelobt wird. Die Wertungen der Autoren sind an verschiedenen Stellen des *Dictionnaire* auch sehr widersprüchlich, wie etwa der Eintrag zu Lamartine ebd., 677ff.

<sup>1747</sup> Ebd., 359-363. Vgl. auch den weiteren Auszug aus dem *Testament* auf S. 560-568, der im Kontext von Alexandre Soumets *Divine épopée* zitiert wird. Die Auszüge sollten laut eigener Aussage zur Illustration des „Übergangs zwischen der romantischen und der religiösen Literatur“ herangezogen werden, der sich zurzeit abgezeichnet habe.

<sup>1748</sup> Vgl. dazu auch die Einschätzung in Lévi, *History*, ix, wo der eigentliche Wert des schlecht aufgeteilten und mitunter sehr konfuse Wörterbuchs zu Recht in Frage gestellt, seine Bedeutung im Zusammenhang mit den späteren Werken Constants aber hervorgehoben wird.

indem sie damals das erfanden, was ich vergeblich gesagt habe...“<sup>1749</sup> Dieses damals noch sehr vage angedeutete Studium „alter Gelehrter“ schlug sich im *Dictionnaire* erstmals deutlich nieder. Dort erklärte er:

[...] wir haben tiefgehend jedwede Literatur des Orients studiert, den ursprünglichen Symbolismus der alten Kulte hinsichtlich seiner Beziehungen mit den Figuren unserer göttlichen Büchern, die Wissenschaft der Allegorien und die Harmonien in der alten Literatur, die sich auf diejenigen der Bibel beziehen; wir haben vielleicht einige Entdeckungen in diesen so kultivierten und so oft erkundeten Landschaften der religiösen Gelehrtheit gemacht [...].<sup>1750</sup>

Für diese „Entdeckungen“ spielten seit 1845 vor allem zwei Aspekte eine Rolle: Die (epistemologische) *Poesie* und die (historische) *Tradition*. Beide Ebenen erfuhren im *Dictionnaire* eine weitgehende Ausgestaltung und inhaltliche Füllung. Von besonderer Relevanz ist dafür der lange Eintrag zu „Allegorie“, in dem Constant die Bedeutung der Sprache und die göttliche Rolle des Poeten erklärte. So heißt es, dass die Inspiration der Poeten ihren Ursprung im Wort Gottes selbst habe, ja dass Gott selbst „der Poet der Ewigkeit“ sei und das Universum „sein gewaltiges Epos“.<sup>1751</sup> Die entscheidende *historische* Pointe ist dabei, dass auf jenen poetischen Allegorien die „Symbolismen“ aller Völker der Welt basierten, deren Dichter und Propheten – in Constants Augen nichts anderes als „unfehlbare Poeten“ – die göttlichen Harmonien gespürt haben.<sup>1752</sup>

Constant hob also in bester romantischer Manier die Rolle des Poeten als Vermittler zwischen Gott und Mensch hervor, traf aber aus seinem katholisch-traditionalistischen Hintergrund heraus eine essentielle Unterscheidung. Er differenzierte nämlich zwischen dem allen Völkern gemeinsamen poetischen Zugang zum Göttlichen und den daraus resultierenden Symbolismen einerseits, und einer einzigartig geoffenbarten Tradition andererseits, die das Christentum und Judentum umfasse. Der katholische Traditionalismus wird damit als einziger Träger der Wahrheit inmitten aller religiösen

---

<sup>1749</sup> Fauvety/Constant, *Vérité*, 202: „Dans mes livres obscurs, exhumés de la poudre, / Les sages trouveront le problème à résoudre, / Et renouvelleront l’univers interdit / En inventant alors ce qu’en vain j’avais dit..... / Peut-être !... car la nuit d’un siècle encore à naître / Comme un tâtonnement noms demande un peut-être [...].“

<sup>1750</sup> Constant, *Dictionnaire*, 24.

<sup>1751</sup> Ebd., 56ff. Vgl. die obig zitierte Passage auf 1106f. Einige der elegantesten Formulierungen im Werk Constants finden sich in diesem Eintrag: „[...] Dieu seul est le poète de l’éternité, dont les univers sont l’épopée immense. L’homme créé à son image est appelé à sentir les harmonies de son œuvre. [...] L’imagination est comme un miroir spirituel où se reflète l’infini. [...] La poésie est l’expression humaine de la création divine ; ou : la poésie est le sentiment des harmonies universelles, exprimé par un langage harmonieux et mesure. La poésie est donc essentiellement religieuse dans son origine et dans son essence.“

<sup>1752</sup> Constant mahnte die notwendige Unterscheidung zwischen Allegorie und Symbolismus an und betonte, dass es eines Studiums und Vergleichs der Geschichte der Allegorie bei allen Völkern und der Veränderung ihres religiösen Symbolismus bedürfe. Siehe ebd., 56f.

Tradition extrapoliert.<sup>1753</sup> Alleine die Bibel bilde das „universelle Epos“, das „den Beginn und das Ende aller Poesie“ enthalte. Im Gegensatz dazu sei die gesamte Sanskrit-Literatur nur „eine Reflexion der Bibel hinter einem bizarren Schleier“, während in China und Ägypten die poetische Sprache zu einem „hieroglyphischen Algebra“ gemacht worden sei, „deren Schlüssel die Esoterik [ésotérisme] hält“.<sup>1754</sup>

#### 10.1.2. Kabbala und christliche Esoterik: Jacques Matter und Adolphe Franck

Jenes Wort – *ésotérisme* – gebrauchte Constant also auf der Ebene der *poetischen* Sprache, mit der die Menschheit seit Urzeiten in Kontakt zu Gott getreten war. Er verwendete es dementsprechend zum ersten Mal im Kapitel über die „Allegorie“, als er erklärte, dass der Schleier des Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem „die Esoterik der alten Figuren“ dargestellt habe, „die beim Tode des Erlösers zerrissen werden musste, um die neue Allianz zu offenbaren.“<sup>1755</sup> Die Ankunft des Christentums, und somit der Beginn des Katholizismus, markierte also einen Schnitt zwischen dem rein poetischen Zugang zum Göttlichen und einer Offenbarung, auf der sich die nun einzig wahre Tradition gegründet habe.

Der im 3. Kapitel dargelegte Streit um die Schule von Alexandria führt sofort vor Augen, dass Constant hier diejenigen Positionen wiedergab, die in der Ankunft des Christentums das Verschwinden der unvollkommenen heidnischen „Esoterik“ betrachteten. Das Hauptwerk dieser Argumentationslinie, Jacques Matters *Histoire du gnosticisme*, wird von Constant in diesem Zusammenhang explizit erwähnt.<sup>1756</sup> Im Unterschied zu Matter stellte Constant jedoch fest, dass dieser Fortschritt nicht von langer Dauer gewesen sei, denn die heidnische Verfolgung habe die ersten Christen selbst „in eine Art Esoterik“ getrieben. Das herausragende Beispiel dafür sei die Prophezeiung des Johannes, „die von nun an das Buch der Initiation der wahren Gnostiker“ geworden sei – denn wie Irenäus gezeigt habe, beziehe sich der Name „Gnostiker“, auch wenn er von Häretikern besetzt worden sei, „nur auf den

---

<sup>1753</sup> Irritierender Weise wandte sich Constant in diesem Zuge von der These des *Essai sur l'indifférence* ab, dessen Autor genauso wie Dupuis geirrt habe, als er die Gemeinsamkeiten zwischen den Lehren aller Völker auf eine universelle Uroffenbarung zurückführte. Stattdessen stellte Constant die These auf, dass diese Gemeinsamkeiten einerseits auf die frühe Dispersion der Juden zurückzuführen seien, andererseits aber vor allem auf einem „missverstandenen Christentum beruhten, das für den Zoroastrismus ebenso verantwortlich sei wie für den Buddhismus. Siehe ebd., 69. In seiner Kritik an Dupuis berief er sich, wie viele andere zeitgenössische Kritiker der Ideologen, auf die berühmte Broschüre *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*. Bezüglich des Buddhismus heißt es, dass dieser eine „ziemlich komplette Parodie unserer Dogmen, und selbst unserer Hierarchie“ sei, wobei die Legende Krishnas zweifelsfrei zeige, dass sie „irgendeinem apokryphen Evangelium, das von einem der alten Häresiarchen erträumt wurde“, entliehen sei. Siehe ebd., 71, 81. Constants Chronologie ist nicht nur faktisch fehlerhaft, sondern auch in sich selbst inkonsistent. Auf S. 82 bemerkte er selbst, dass die von ihm genannten Legenden nicht aus dem Buddhismus stammen konnten, der älter als das Christentum sei, sondern vom mystischen Pantheismus der Schule von Alexandria.

<sup>1754</sup> Ebd., 1107.

<sup>1755</sup> Ebd., 63.

<sup>1756</sup> Ebd., 876. Weiterhin berief er sich auf Pluquets *Mémoires pour servir aux égarements de l'esprit humain* (dessen Neuauflage 1847 in der *Encyclopédie théologique* erschienen war), Deslandes' *Histoire de la philosophie*, Lévesques *Etudes de l'histoire ancienne* und Beausobres, *Histoire du manichéisme*.

wahren Gläubigen, der in den Mysterien des Glaubens unterwiesen worden ist.“<sup>1757</sup> Während Constant für die Apokalypse schon in seinen älteren Schriften eine große Verehrung gezeigt und ihre Entschlüsselung anhand der fourieristisch-swedenborgianischen „Wissenschaft der Analogien“ versprochen hatte,<sup>1758</sup> stellte er sie nun in den dezidierten Kontext einer christlichen Esoterik und benannte den konkreten Schlüssel zu ihrem Verständnis: Die Kabbala.

Warum verstand Constant auf einmal die Kabbala als Richtschnur zum Verständnis jener christlichen Esoterik und somit der ursprünglichen christlichen Offenbarung? Die Antwort darauf findet sich in den Quellen, die sich trotz der lediglich vagen Verweise ausmachen lassen. Der erste Schritt für die herausragende Bedeutung, die er ihr beimaß, lässt sich durch den Zusammenhang mit der poetischen Sprache erklären: So erklärte Constant bei seiner ersten Erwähnung von „Kabbala“, wie wichtig die Bedeutung der Buchstaben für die „hebräischen Gelehrten“ gewesen sei, und dass es eines vollkommenen Verständnisses ihrer Bedeutung als „Zeichen“ (*signes*) bedürfe. Es sei nämlich in den Lehren der Kabbala gewesen, dass sich „die wertvollen Überbleibsel der prophetischen und patristischen Tradition erhalten“ haben, denn die Kirchenväter haben den Symbolismus der Buchstaben wie der Zahlen gelehrt, die „wichtigsten Mysterien der übernatürlichen und natürlichen Welt.“<sup>1759</sup> Constant implizierte damit, dass die Urchristen die poetische „Esoterik“ der Alten aufgegriffen hatten, um die Lehre Christi zu verschlüsseln.

Diese Identifikation von Gnostizismus und Kabbala entnahm Constant dem *Dictionnaire des sciences philosophiques*, den der einflussreiche zeitgenössische Kabbala-Forscher Adolphe Franck im Jahre 1847 veröffentlicht hatte.<sup>1760</sup> Der dortige Eintrag zu „Kabbale“, auf den Constant im Zusammenhang mit dem kabbalistischen *Sefer Jezirah* zu sprechen kam, ist also seine erste nachweisliche Quelle zum Thema Kabbala.<sup>1761</sup> Dies ist vor allem deshalb interessant, weil Franck die Kabbala explizit in eine *Tradition* – diese wörtliche Übersetzung von *Kabbale* hob er hervor – mit dem Gnostizismus, der Schule von Alexandria, dem „indischen Mystizismus“ und der Theosophie Jakob Böhmes stellte. Die Kabbala wurde von Franck also als Kern einer religiösen Tradition beschrieben, die, ausgehend vom spätantiken Umfeld des Urchristentums, zum Ausdruck einer universellen „Mystik“ geworden sei. Im Anschluss

---

<sup>1757</sup> Ebd., 83, vgl. 635 über Irenäus: „Il s’est appliqué surtout à réfuter les rêveries des gnostiques, et l’on voit par ses écrits que le nom de gnostiques, usurpé par des sectaires impies, était alors un nom honorable dans l’Eglise, car saint Irénée donne les caractères du vrai gnostique, qui n’est autre que le parfait chrétien. (Voy. Mysticisme).“

<sup>1758</sup> Vgl. dazu auch ebd., 421: „Dante possédait parfaitement cette science orientale des analogies, qui est la clef de l’écriture hiéroglyphique et des allégories de l’Apocalypse et des prophètes.“

<sup>1759</sup> Ebd., 1206, vgl. 1237. Siehe auch die Auslegung und Interpretation der Zahlen im Kontext der Apokalypse, ebd., 112ff.

<sup>1760</sup> Ebd., 126.

<sup>1761</sup> Franck, *Dictionnaire*, Bd. 3, 382-392. Constant bezieht sich auf eine Passage auf S. 384. Vgl. dazu auch Hanegraaff, „Beginnings“, 118, der sich nicht sicher war, ob Constant mit den Arbeiten Francks vertraut gewesen ist.

daran konnte Constant also folgerichtig behaupten, dass die „rabbinische Lehre des Sefer Jezirah nicht ohne Bezüge zur buddhistischen Mythologie der zehn Inkarnationen des Vishnou“ sei und daher Anlass zu „neugierigen Studien über eine Geschichte der pantheistischen Ideen“ biete: „Diese Studie gewinnt unserer Tage an Interesse für den Klerus aufgrund der Tendenzen des Pantheismus in der Literatur und bei den Sekten unseres Zeitalters.“<sup>1762</sup> Constant betrachtete den zeitgenössischen „Pantheismus“ und die „Mystik“ also als die Resultate der Kabbala, die ihre Wurzeln im Umfeld der urchristlichen Esoterik hatte.

### 10.1.3. Der Sozialismus als Erbe der Kabbala

Da Constant den Ursprung der Kabbala also in Anlehnung an Franck im Kontext von „Pantheismus“ und „Mystik“ verortete, überrascht es nicht, dass diesen Themengebieten im *Dictionnaire* überdimensional viel Platz beigemessen wurde. Dass er dabei den Bogen bis zu den „Sekten unseres Zeitalters“ schlug und darunter, wie im Folgenden deutlich werden wird, auch den *Sozialismus* verstand, verwundert anhand der im 3. Kapitel diskutierten Debatten nicht. So erklärte er schon zu Beginn des *Dictionnaire*, dass die alten Lehren der Schule von Alexandria bis heute Bestand haben. Sie seien bereits damals Teil eines größeren mystischen Pantheismus gewesen, dessen „Wissenschaften und okkulte Initiationen [initiations occultes]“ denjenigen Indiens ebenso glichen wie dem Dualismus Zoroasters oder Manis. Zwar habe die Kirche schon früh „den Häresien und den magischen Wissenschaften“ den Krieg erklärt, doch haben diese „düstere Assoziationen“ gegründet, um wie die Alchimisten „den alten Traum des Prometheus“ zu verwirklichen: „dem Menschen das Feuer des Himmels zu geben und das menschliche Genie zu vergöttlichen“.<sup>1763</sup> Wohlgermerkt gab Constant hier genau das Ziel wieder, das er noch im *Testament de la liberté* im Kontext des Fourierismus als sein eigenes formuliert hatte. Diese Identität explizierte Constant sogar selbst, als er das *Testament* im *Dictionnaire* als „philosophisch-mystisch“ charakterisierte. Auch sei daran erinnert, dass er in *Les trois harmonies* Fourier als den „neuen Prometheus“ beschrieben und von der Vergöttlichung des menschlichen Genies gesprochen hatte

Der *Dictionnaire* beschreibt jene mystisch-pantheistischen Strömungen aber keineswegs in einem positiven Lichte, sondern hieß den Kampf der Kirche gegen sie prinzipiell gut. Doch schnell wird deutlich, wie doppeldeutig die Verurteilung von „Mystik“ und „Pantheismus“ war. Generell ist es bemerkenswert, wie viel Platz jenen Strömungen beigemessen wurde. Der Eintrag „Mystiques“ zählt zu den mit Abstand längsten des *Dictionnaire*. Darin unterschied Constant zwischen einer „wahren“ und einer „falschen“ Mystik. Er stellte fest, dass nur die katholische Mystik wahr sein könne. Jedoch

---

<sup>1762</sup> Constant, *Dictionnaire*, 127.

<sup>1763</sup> Ebd., 18f.

kritisierte Constant, dass die Kirche aufgrund ihres Krieges gegen die mystisch-pantheistischen Häresien „den Sektierern der verborgenen Wissenschaften [sciences cachées] die obskuren Hieroglyphen der alten Symbole“ überlassen habe.<sup>1764</sup> Daraus lässt sich schlussfolgern, dass Constant die Aufgabe jener urchristlichen Esoterik durch die Kirche als großen Fehler betrachtete, in dessen Folge sich eine „falsche“ Mystik überhaupt habe entfalten können.

Jene „falsche Mystik“ verstand Constant als „die Lehre aller Geheimgesellschaften, die seit dem Beginn der Welt aufeinander folgten. Dies ist die Esoterik des Naturgesetzes [l'ésotérisme de la loi naturelle], interpretiert von der menschlichen Vernunft.“ Diese irrige „philosophische Mystik“ lasse sich von den alten Kulturen Ägyptens, Indiens und Griechenlands über die Häretiker der Schule von Alexandria bis hin zum heutigen Pantheismus verfolgen, „dessen Sektierer sich katholisch zu nennen wagen, da sie ihn als universell betrachten“ – wohlgermerkt eine Ansicht, die Constant auf quasi jeder Seite seiner Publikationen aus den 1840er Jahren geäußert hatte. Er zählte damit nicht nur seine eigenen früheren Gedanken zu dieser „falschen Mystik“, sondern darüber hinaus auch „beinahe alle modernen Poeten“ sowie diejenigen, die behaupteten, dass „die Attraktionen proportional zu den Schicksalen“ sind: also die Fourieristen.<sup>1765</sup> Diese falschen pantheistischen oder dualistischen Lehren, heißt es, finden sich nicht nur bei den Gnostikern und Neuplatonikern, sondern auch in den Schriften eines Michelet, Cousin oder Pierre Leroux.<sup>1766</sup> Die Parallelen zu den einschlägigen Historiographien, besonders aber auch zu Mares *Essai sur le panthéisme*, sind unübersehbar.

Zu jener „Mystik der modernen Philosophie“ zählte Constant weiterhin die Arbeiten Swedenborgs, die den Lehren der Schule von Alexandria „ziemlich analog“ seien.<sup>1767</sup> Weiterhin wird der „Illuminismus“ von Jakob Böhme, Martines de Pasqually, Saint-Martin und der ausführlich behandelten Madame Guyon genannt. Es heißt, dass sich dieser „mystische Pantheismus“ heute vor allem bei Eugène Vintras, bei den Anhängern Naundorfs sowie bei Mickiewicz und Towianski finde. Letzterer wird auf mehreren Seiten diskutiert und mit langen Passagen zitiert.<sup>1768</sup> Constant warnte vor der Vermischung des Pantheismus mit der „katholischen Wahrheit“ und von den „materialistischen Lehren“, mit denen die moderne Schule „infiziert“ sei.<sup>1769</sup> Auch wenn diese Kritik am „Pantheismus“ und natürlich am „Materialismus“ im Denken Constants kein Novum war, so ist es doch bezeichnend, dass er in die Genealogie dieser verwerflichen Mystik genau diejenigen aufnahm, die für seine Entwicklung von

---

<sup>1764</sup> Ebd., 19.

<sup>1765</sup> Ebd., 874.

<sup>1766</sup> Hier folgt eine lange Genealogie der Häresien, die Iamblichus, Proclus, die Gnostiker, Marcion, Basilides, Valentinus, die Asketen und Mani mit einschließt. Siehe ebd., 875-890.

<sup>1767</sup> Ebd., 896ff. Hier wird Balzac als Quelle für die Lehre Swedenborgs genannt. Vgl. auch ebd., 430.

<sup>1768</sup> Ebd., 898-909. Auf 901-905 findet sich ein Auszug aus Towianskis *Banquet du 17 janvier 1841*. Der exzentrische Vintras wird an späterer Stelle besprochen werden.

<sup>1769</sup> Ebd., 911.

zentraler Bedeutung gewesen waren: die Sozialisten, vor allem Fourier, aber auch Swedenborg und Guyon.

Doch Constant machte dabei nicht Halt. Im selben Atemzug mit jenen „falschen Mystikern“ nannte er, wohlgerne Seite an Seite, die „Romantiker und sozialistischen Reformatoren“.<sup>1770</sup> Indem er vor allem Pierre Leroux und andere sozialistische „Religionsgründer“ angriff, betonte er, dass es nur „eine wahre Religion“ geben könne, und dies sei der Katholizismus. Die religiösen Praktiken der Sektierer schilderte er im Eintrag „Ceremonies“ mit Abscheu: „Wir zögern nicht, derartige mystisch-romantischen Träumereien mit den Paraden der Templer, der Saint-Simonisten oder selbst des traurigen Abbé Châtel zu vergleichen.“<sup>1771</sup> Obwohl Constant also seine Kritik an mehrere Sozialisten richtete, wird es beim genauen Hinsehen deutlich, dass es ihm um nichts anderes als die Frage nach dem *wahren* Sozialismus ging. So erklärte er nach einem Angriff auf „die sozialistischen Utopien“, dass nur „ein Mann den wahren *katholischen Sozialismus*“ verstanden habe: Ignatius von Loyola.<sup>1772</sup> Damit griff Constant seine seit jeher artikulierte Überzeugung wieder auf, dass nur der *Katholizismus* die Verwirklichung eines „wahren Sozialismus“ ermöglichen könne – nur dass diese Aussage weitaus subtiler kommuniziert wurde als in seinen früheren Schriften. Explizit berief er sich im *Dictionnaire* auf Joseph de Maistre und vor allem auf *Du Pape*, um diesen Punkt stark zu machen: Während der „socialisme communiste“ nur durch eine Diktatur möglich sei, garantiere die Einheit und Autorität der katholischen Kirche sowie die daraus resultierende Unfehlbarkeit des Papstes die wahre Freiheit des Menschen. De Maistre sei daher „kein Freund des mit brutaler Kraft auferzwungenen Absolutismus; sondern er sah das Heilmittel gegen die Autokratie des Bösen nur in der absoluten Souveränität des Guten.“ In offensichtlicher Reaktion auf die Unruhen der letzten Jahre schrieb er, dass man nun zwischen der ungebändigten Anarchie und der katholischen Ordnung wählen müsse: „Zwischen de Maistre und Proudhon gibt es keinen Platz für Lamennais.“<sup>1773</sup>

Constants erste Auseinandersetzung mit Kabbala erfolgte also im Kontext von *panthéisme*, *mysticisme* und *illuminisme*, die er in einen engen Zusammenhang mit Sozialismus stellte. Dass Constant seine Kritik an den falschen Mystikern im gleichen Atemzug mit derjenigen an den falschen Sozialisten nannte und den wahren Gegenpol zu beidem im Katholizismus erkannte, zeigt die ambivalente Verflechtung dieser Strömungen. Offenkundig beschrieb Constant die Kabbala nämlich als Schlüssel zum Verständnis des „esoterischen“ Christentums und implizierte damit nicht nur das Vorhandensein einer noch unverstandenen Tradition des wahren Christentums, sondern auch ihren Zusammenhang mit der „falschen Mystik“ und somit mit dem modernen Sozialismus. Es deutet sich also an, dass

---

<sup>1770</sup> Ebd., 1223.

<sup>1771</sup> Ebd., 302ff.

<sup>1772</sup> Ebd., 249f. Nachträgliche Hervorhebung.

<sup>1773</sup> Ebd., 693-699.



Constant auf die „Kabbala“ zurückgriff, um sich einerseits von der etablierten Kirche der Lehre zu distanzieren, die sich ja von der urchristlichen Esoterik abgewandt hatte, und um sich andererseits gegen die „Materialisten“ unter den „falschen“ Mystikern zu wenden, die diese Tradition korrumpiert haben.

## 10.2. Der katholische Kontext

### 10.2.1. Neo-katholische Perspektiven auf die Kabbala

Anhand der Schriften Matters und Franck konnte gezeigt werden, dass Constant zum Einschlagen dieses Weges durch zeitgenössische religionshistorische Debatten bewegt worden war. Darüber hinaus gilt es aber auch, die Rolle neo-katholischer Denker zu betrachten, die sich auf ähnliche Weise mit der Rolle der „Kabbala“ für das Christentum befasst hatten. Schon im *Avenir* vom 23. Juni 1831 konnte man lesen, auf welchen Grundlagen eine vollkommene Bibelexegese beruhen müsse: Auf den masoretischen Texten, der Kabbala und der „allgemeinen Tradition“.<sup>1774</sup> Der Autor des Artikels ordnete die Kabbala neben der Masora einer „esoterischen“ jüdischen Strömung zu. Diese „mystische und heilige Wissenschaft“ wird als die „ehrwürdige Ruine der ersten Wissenschaft“ beschrieben, die „ebenso alt wie der Mensch“ sei und seit der Uroffenbarung von Generation zu Generation weiter tradiert werde. Ursprünglich von den Vätern des Judentums gehütet, sei die wahre Bedeutung der Kabbala den Rabbinern jedoch verloren gegangen. Die Kabbala sei nicht „rein theosophisch“ gewesen, sondern habe sich zu einer „praktischen Wissenschaft“ entwickelt, die auf dem Glauben an die „allmächtige Wirkungskraft der menschlichen Sprache“ und auf der Macht der „grafischen Zeichen“ als „vermittelnde Manifestationen der Sprache Gottes“ beruhe. Diesen Auffassungen habe nicht nur „dem Yoghi [sic] der Inder“ entsprochen, sondern die kabbalistischen „mysteriösen Zahlen“ seien womöglich auch „der Schlüssel der pythagoreischen Philosophie“. Auch wenn man sich also vor den „lächerlichen Absurditäten und abergläubischen Träumereien gewisser Kabbalisten“ hüten müsse, so sei die Kabbala doch eine „fruchtbare Mine, die von einem Reuchlin, Kircher und Buxtorf“ geöffnet worden sei.

Als das Judentum mit dem Sohn Gottes endete, ging der Geist, der ihn belebte, in den Körper der christlichen Kirche über. Die alte Kabbala oder göttliche Wissenschaft, die die Juden nicht

---

<sup>1774</sup> *L'Avenir*, 23. Juni 1831: „Ansi la *Massore*, la *Kabbale* et la *tradition générale*, voilà les trois points d'appui qui doivent soutenir tout l'édifice élevé par l'interprète et commentateur des saintes Lettres.“ Hervorhebungen im Original.

mehr kannten, war fern davon zerstört zu werden, sondern wurde erneuert und festgehalten in der neuen *Thorah*, besonders im Evangelium und der Apokalypse des Heiligen Johannes, und in den Briefen des Heiligen Paulus. Die Kirchenväter [...] entwickelten diese mystische Wissenschaft weiter, die sowohl in den Wüsten Thebens als auch in den mittelalterlichen Klöstern fortbestand.<sup>1775</sup>

Diese offenkundigen Parallelen zu Constants *Dictionnaire* zeigen, dass die Rolle der Kabbala auch im damaligen katholischen Diskurs auf eine nicht unähnliche Weise diskutiert worden war. Zu besonderer Bekanntheit gelangten dabei die Schriften von Paul Drach (1791-1865), der die Bedeutung der Kabbala für die korrekte Interpretation der Bibel hervorgehoben hatte und es somit auch katholischen Autoren ermöglichte, in ihr eine Richtschnur für die wahre religiöse Tradition zu erkennen.<sup>1776</sup> Seine Thesen hatte er in seiner einflussreichen Studie *De l'harmonie entre l'église et la synagogue* (1844) dargelegt, sowie in den *Annales de philosophie chrétienne*, die Constant mit Sicherheit kannte und auch selbst zitierte.<sup>1777</sup> Auch wenn Constant sich nicht explizit auf diese Studien berief, so ist es doch bezeichnend, dass die Theoretiker der Uroffenbarung, mit denen Constant zweifelsohne vertraut war, die Kabbala als mystischen Schlüssel zum verloren gegangenen göttlichen Wissen betrachteten und dabei der „esoterisch-mystisch-kabbalistischen“ Tradition dieselben Protagonisten zuschrieben wie Constant dies getan hatte.

#### 10.2.2. Der Zusammenhang mit den *sciences occultes*

Sehr wohl berief sich Constant aber explizit auf verschiedene Studien aus dem katholischen Umfeld, die sich mit den so genannten *sciences occultes* beschäftigten, die er im *Dictionnaire* das erste Mal erwähnte. Er tat dies in einem dezidiert ablehnenden Sinne, indem er sie als abergläubisches und blasphemisches Relikt der heidnischen Welt beschrieb, das auf dem System des Pantheismus basiere und deshalb zu Recht von der Kirche verboten worden sei. Trotz dieser negativen Haltung wird aber deutlich, dass sich Constant mit dem Thema beschäftigte und seine angeblich wichtigsten Vertreter studiert hatte. Bezeichnend ist, dass er deren Schriften vor dem Hintergrund seiner eigenen Ideen diskutierte: So lobte er in seinem Artikel über Agrippa von Nettesheim dessen Arbeiten über die Würde der Frau, über das Zölibat und die Ehe, sowie seine Kritik an den Wissenschaften.<sup>1778</sup> Die berühmte *De occulta philosophia* erwähnte er hingegen noch mit keinem Wort.<sup>1779</sup> Dass er Agrippas Interesse an

---

<sup>1775</sup> Ebd. Siehe auch die Fortsetzung des Artikels vom 28. Juli 1831.

<sup>1776</sup> Laplanche, *Bible*, 124f.

<sup>1777</sup> Constant, *Dictionnaire*, 899.

<sup>1778</sup> Ebd., 369f. Constant zitierte ausführlich aus *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1527) sowie aus *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529).

<sup>1779</sup> Ebd., 52ff.

den okkulten Wissenschaften stattdessen tadelte, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass er große Bewunderung für den frühneuzeitlichen Gelehrten empfand, „einen der gelehrtesten Männer des 16. Jahrhunderts“, und dass diese Bewunderung auf den „feministischen“ und gesellschaftskritischen Standpunkten beruhte, die er in seinen Schriften zu erkennen glaubte.

Um diese Einordnung der *sciences occultes* und ihre Verbindung mit der Kabbala zu verstehen, bedarf es eines Blickes auf die von Constant genannten Referenzen. Bezüglich des Aberglaubens, Volksglaubens und der Dämonologie verwies er auf bekannte ekklesiastische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts, vor allem Jean-Baptiste Thiers' *Traité des superstitions* (1679-1704) und Dom Calmets *Traité sur les apparitions* (1751).<sup>1780</sup> Auch war er mit dem 1730 erschienenen *Traité des sciences occultes* von Ferdinand Denis (1798-1890) vertraut, auf den er sich besonders ausführlich berief.<sup>1781</sup> Das Werk Denis' spiegelt dessen faszinierende und nach wie vor weitgehend unerforschte Involvierung in die verschiedensten Kreise wider, die für den gegebenen Kontext von größter Relevanz sind. Denis war nicht nur mit den „Theosophen“ seiner Zeit wie Nicolas de Bonneville und Fabre d'Olivet bekannt, sondern auch mit den katholischen Traditionalisten und Lamennais-Anhängern, mit den großen Romantikern, sowie mit verschiedenen Sozialisten. Mit Ballanche, Nodier und d'Eckstein verband ihn eine Freundschaft.<sup>1782</sup> Im Salon von Marie d'Agoult verkehrte er mit Lamartine, d'Eckstein, Leroux, George Sand, Lamennais und Mickiewicz. Auch im Salon von Montalembert war Denis zu Gast, diskutierte mit Victor Hugo und Sénancourt. Zusammen mit d'Eckstein hielt er Vorträge über das Mittelalter und referierte in fourieristischen Kreisen und Arbeiterassoziationen über die Ideen Ballanches und Nodiers. Auch zu Louis de Turreil, dem alten Anhänger Ganneaus, mit dem sich Constant in den folgenden Jahren offen austauschte, scheint Denis Verbindungen gehabt zu haben.<sup>1783</sup>

Die Arbeit von Denis erschien als Reaktion auf einen wahrhaftigen Boom der Schriften über das Diabolische, Geistererscheinungen und Dämonen, der sich zwischen 1815 und 1820 ereignet hatte.<sup>1784</sup> Unter diesen Publikationen ist vor allem der *Dictionnaire infernale* von Jacques Collin de Plancy (1794-1881) zu nennen, der zuerst 1818 in zwei Bänden und dann, stark erweitert, 1825-1826 in vier Bänden erschien.<sup>1785</sup> Bemerkenswerter Weise erschien er 1846-1848 in Mignes *Encyclopédie théologique* unter dem Titel *Dictionnaire des sciences occultes* in neuer Auflage, weshalb es sehr wahrscheinlich ist, dass

---

<sup>1780</sup> Ebd., 384, 714.

<sup>1781</sup> Ebd., 371.

<sup>1782</sup> Laurant, *Esotérisme*, 66, vgl. 54, McCalla, *Historiosophy*, 223.

<sup>1783</sup> Dies lässt eine handschriftliche Notiz vermuten. Siehe Laurant, *Esotérisme*, 66.

<sup>1784</sup> Viatte, *Sources*, Bd. 2, 260f.

<sup>1785</sup> Siehe hierzu Hanegraaff, *Esotericism*, 233ff., der in Collin de Plancys Wörterbuch einen wichtigen Schritt für die Erstellung von „Kompendien des zurückgewiesenen Wissens“ erkannte und den polemischen Charakter der Sammlung hervorhob, der sich aus dem Kampf des Autors gegen „Aberglauben“ ergab. Siehe dazu auch Laurant, *Esotérisme*, 60.

Constant ihn spätestens zum Zeitpunkt seiner Mitarbeit an der Enzyklopädie kannte.<sup>1786</sup> Im Vergleich zu diesem ausführlichen Referenzwerk oder dem weniger systematischen *Des sciences occultes* von Eusèbe Salverte (1771-1839) war das Werk von Denis deshalb so einflussreich, weil es gut lesbar und wohlinformiert war.<sup>1787</sup> Nicht zuletzt spiegeln sich in ihm Einflüsse wider, die auf einen Rezipienten wie Constant attraktiv gewirkt haben müssen.

Denis erklärte zwar die „Nichtigkeit der okkulten Wissenschaften“, hob aber den historischen Wert einer Auseinandersetzung mit den grauen Vorzeiten der „Kindheit der Menschheit“ hervor, an deren Anfang die Traumdeutung und Nekromantie gestanden habe, gefolgt von der Astrologie und endlich der Magie.<sup>1788</sup> Entwickelt in den alten Kulturen Indiens, Ägyptens oder Chaldäas, haben jene magischen Wissenschaften über die Kreuzzüge und die muslimische Eroberung Spaniens ihren Weg nach Europa gefunden und dort das Studium der okkulten Wissenschaften sowie der Kabbala begründet, das wahrscheinlich von den Templern betrieben und mit den Prinzipien der Gnostiker vermengt worden sei. Auf diesem historischen Kontext aufbauend, beschäftigte sich Denis kapitelweise mit Divination und Orakeln, Kabbala, Feen, Magie, Zauberei, Dämonologie und Besessenheit, und letztlich mit „Gnostizismus, Geheimgesellschaften, Illuminismus, animalischem Magnetismus und Ekstase“. Er betrachtete den Gnostizismus als eine Mischung aus Christentum und Kabbala, die in Anschluss an Denker wie Plotin oder Porphyrius von den Freimaurern und Rosenkreuzern fortgeführt worden sei.<sup>1789</sup> Zu den Vertretern der mittelalterlichen okkulten Wissenschaften zählte er Cardanus, Raimundus Lullus, Nicolas Flamel, Paracelsus und Agrippa. Für das 18. Jahrhundert richtete Denis seinen Fokus auf Illuminismus (Swedenborg, Saint-Martin, Martines de Pasqually), Mesmerismus und die „hermetische Philosophie“ der Alchimie.

Sowohl die dargelegte Geschichte als auch das Verständnis von Gnostizismus oder Kabbala ähneln den Darstellungen Constants in vielerlei Punkten, jedoch belegt dies weniger einen konkreten Einfluss als dass es bestimmte Ideen widerspiegelt, die in den für Constant relevanten Diskursen weit verbreitet gewesen sind. Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle der katholisch-traditionalistische Einfluss im Denken Denis', der sich vor allem anhand seiner intensiven Rezeption der Werke von d'Eckstein und Ballanche zeigt, anhand derer er beispielsweise die Gemeinsamkeit der Magie der Veden, der

---

<sup>1786</sup> Er findet aber erst Erwähnung in Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 232.

<sup>1787</sup> Dies betonte Hanegraaff, *Esotericism*, 235f., der zu dem Schluss kam, dass Laurant, *Esotérisme*, 63ff. der Arbeit Salvertes zu große Bedeutung beigemessen hat. Siehe weiterhin auch Bowman, *Christ*, 118, der vor allem die antiklerikale Stoßrichtung Salvertes behandelt.

<sup>1788</sup> Zur folgenden Zusammenfassung, siehe Hanegraaff, *Esotericism*, 326f. Vgl. dazu auch Laurant, *Esotérisme*, 68f.

<sup>1789</sup> Hanegraaff, *Esotericism*, 237. Als Grundlage dienten ihm die Arbeiten Matters und Wilhelm Gottlieb Tennemann, auf den sich wiederum Matter berufen hatte.

Griechen und der Völker des Nordens belegte, sowie die göttliche Bedeutung der Zahlen.<sup>1790</sup> Dass Constant jedoch nicht der Lektüre eines solchen Kompendiums bedurfte, um mit *sciences occultes* und Kabbala in Kontakt zu kommen, zeigt eine weitere Kontextualisierung.

### 10.3. Der romantisch-sozialistische Kontext

#### 10.3.1. Die Revolution als Tochter der Kabbala: Alphonse Esquiros

Constants Verflechtung der Geschichte von Kabbala, *sciences occultes*, *mysticisme*, *illuminisme*, Templern, Freimaurern und Sozialismus bildete im zeitgenössischen romantisch-sozialistischen Kontext keine Ausnahme. Mit der „Kabbala“ und den okkulten Wissenschaften hatten sich schon seit Jahren zahlreiche Sozialisten auseinandergesetzt. In Kapitel 3 wurde gezeigt, wie Pierre Leroux in *De l’humanité* schon 1840 eine „esoterische“ Tradition beschrieb, die sich von der Schule von Alexandria, Gnostikern und Essenern über die Theosophen des 18. Jahrhunderts bis hin zum modernen Sozialismus verfolgen lasse. Zwar hatte Leroux das Interesse Fabre d’Olivets an *sciences occultes* bemängelt, doch teilte bei weitem nicht jeder Sozialist diese Skepsis. Im Revolutionsjahr 1848 erschien beispielsweise eine sozialistische Zeitschrift mit dem Titel *Le Kabbaliste*, die sich mit *sciences occultes et divinatoires*, vor allem mit Kabbala, Magie und Tarot, beschäftigte.<sup>1791</sup> Auch *Le Révélateur*, ein mit Epigraphen von Du Potet und de Maistre geschmücktes „prophetisches Journal“, informierte seine sozialistischen Leser über Magnetismus, „kabbalistische Kalkulationen“ und ihre Übereinstimmungen mit der Lehre Fouriers.<sup>1792</sup> Als Charles Fauvety im *Positif* gegen diejenigen Sozialisten polemisierte, die die Krise mit „kabbalistischen Formeln“ zu lösen gedachten, bezog er sich also durchaus auf bestimmte Tendenzen innerhalb des Sozialismus, die sich mit derartigen Ideen auseinandersetzten.

Unter den engen Freunden Constants beschäftigte sich vor allem Alphonse Esquiros mit *sciences occultes*, Magie, Kabbala, Magnetismus und Ähnlichem. Im Zusammenhang mit seinem Roman *Le magicien* ist dieses Interesse bereits angeklungen. Schon seit 1835 hat sich Esquiros, dessen Mutter

---

<sup>1790</sup> Denis, *Tableau*, 238, vgl. 110f. Auf S. 280 heißt es über d’Ecksteins *Catholique*: „Cet ouvrage périodique renferme de précieuses considérations sur les doctrines magiques de divers peuples de l’antiquité, notamment sur la magie des peuples du Nord, sur les nombres, etc., etc.“

<sup>1791</sup> „[...] le Kabbaliste exposera à ses lecteurs les doctrines de l’antique Kabbale et de la magie. – Il traitera des phénomènes du magnétisme, du somnambulisme, du mysticisme, de l’illuminisme. Il révélera la théorie des faits de l’art kabbalístico-magique, de la médecine universelle, de la pierre philosophale et de l’art magique proprement dit.“ Siehe „Programme du Kabbaliste“, in: *Le Kabbaliste*, Nr. 1, August 1848.

<sup>1792</sup> Siehe bespw. die Nr. 3 vom Juli 1848, „Calculs cabalistiques“ und Nr. 4 vom August 1848, „Fourier jugé par lui-même“.

Somnambule war, einen Namen als „Fachmann für okkulte Wissenschaften“ gemacht.<sup>1793</sup> Die Schriften Hugos und Nervals hatten sein Interesse an Figuren wie Nicolas Flamel geweckt, und in Emile Girardins *La presse* schrieb er Artikel über die okkulten Wissenschaften und Magnetismus.<sup>1794</sup> Er interessierte sich für Phrenologie, Kabbala und Magie, las Renaissance-Autoren wie Cardanus, Michael Scott und Roger Bacon, dichtete über Mesmer und diskutierte in *La France littéraire* seine magnetistischen Studien. In der zweiten Hälfte der 1830er Jahre hielt er im Palace Royale eine magnetistische Séance ab, bei der Gauthier, Nerval und Nodier anwesend waren, und die einen großen Eindruck bei Hugo hinterließ.<sup>1795</sup> Nach seiner Wahl im Mai 1849 zog er einigen Spott auf sich, als er in einer Rede vor der Nationalversammlung von Alchimisten und Visionären sprach sowie vom göttlichen Wort, das vor 6.000 Jahren die Erde geschaffen und das Christentum ebenso wie die Revolution herbeigeführt habe.<sup>1796</sup>

Die von Esquiros in den Jahren 1846-1847 verfasste und bis 1903 neu aufgelegte *Histoire des Montagnards* unterstreicht den Eindruck, dass Constants erwachendes Interesse an Kabbala und *sciences occultes* ein Resultat seines romantisch-sozialistischen Umfelds war. Esquiros begann seine Geschichte mit einem Panorama des historischen Vorspiels der Französischen Revolution.<sup>1797</sup> Die Revolution sei, so Esquiros, als Auflehnung gegen die Unterdrückung durch Klerus und Herrscher zu verstehen, als eine außergewöhnliche Leistung des menschlichen Geistes. Jener habe sich erst von dem durch die Kirche verfälschten Christentum befreien und auf die wahre Lehre Jesu Christi, diejenigen der Gleichheit und Freiheit besinnen müssen. Gegen die „barbarische“ Allianz von Klerus und Königen, die sich im Laufe der Jahrhunderte immer weiter von der ursprünglichen *démocratie évangélique* entfernt habe, haben Christen wie die Albigenser, John Wyclif, Jan Hus oder Hieronymus von Prag protestiert, die aufgrund ihrer Minderzahl als Häretiker bezeichnet worden sind, in Wirklichkeit aber den wahren christlichen Geist verteidigten. Auf diese revolutionäre Linie des Mittelalters sei die Reformation Luthers gefolgt, während eine ruhigere Generation von „mehr heidnisch als christlich“ ausgerichteten Denkern wie Montaigne, Charron und Rabelais den Weg für Descartes, Bayle, Montesquieu, Rousseau, Diderot und Voltaire geebnet habe.<sup>1798</sup>

---

<sup>1793</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 25

<sup>1794</sup> Bei der von Guizot geleiteten Charte de 1830 machte er sich hingegen lächerlich, als er sich als Experte für „religions, sciences occultes, songes, blason“ anbot. Siehe ebd., 147.

<sup>1795</sup> Ebd., 140-147.

<sup>1796</sup> Ebd., 60. Auch Constant hat wiederholt geschrieben, dass die Erde 6.000 Jahre alt sei, siehe Constant, *Bible* und Constant, *Doctrines*, 93.

<sup>1797</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass sich die Ausgaben von 1847, 1851 und 1875 signifikant voneinander unterscheiden. Im gegebenen Kontext wird lediglich die originale Version von 1847 betrachtet, die unverändert 1851 erschien. In derjenigen von 1875 spielte Esquiros die Rolle der Religion für die Revolution weitaus stärker herunter – ein Vorgehen, in dem sich die für viele Sozialisten repräsentative Enttäuschung nach 1851 widerspiegelt.

<sup>1798</sup> Esquiros, *Histoire [1847]*, 4-16.

Esquiros betonte, dass die Revolution des 18. Jahrhunderts nicht allein das Ergebnis des Christentums gewesen sei, das lediglich die Prinzipien der Gleichheit und Brüderlichkeit hinzugesteuert habe. Es sei nicht das Christentum gewesen, das sich gegen den Missbrauch durch die Herrscher aufgelehnt habe, sondern die Philosophie. Diese sei nötig gewesen, da das Christentum jenseitig orientiert sei, lediglich „spirituelle Waffen“ zur Verfügung gestellt habe: „Die Revolution, das ist das Evangelium, bewaffnet mit der menschlichen Vernunft und dem Rechtsgefühl.“<sup>1799</sup> Neben dem religiösen *sentiment* sei es vor allem die philosophische Wissenschaft gewesen, die einen Einfluss auf die Revolution ausgeübt habe:

Die Kirche trug das Prinzip der Wissenschaft [*principe de la science*] nicht in sich. Ihr zuzufolge war der Mensch gefallen, weil er wissen wollte; er kann sich nur durch freiwillige Ignoranz wieder aufrichten, das heißt durch die Unterwerfung unter den Glauben. Eine solche Lehre musste logischer Weise jede Ausübung des freien Denkens verbieten, die unschuldige Untersuchung der Naturgesetze mit schrecklicher Missbilligung strafen. Und so kam es. [...] Die missbilligte Wissenschaft verbirgt sich: sie hüllt sich in obskure, bizarre, undurchdringliche Formen. Sie hat ihre Initiierten, ihre Mysterien. Sie macht sich zur Sekte. Sie ist, wie ihr Name angibt, eine *cabale*.<sup>1800</sup>

Die *sciences occultes*: – die Astrologie, die Alchimie, die Magie, – verbargen die Opposition des menschlichen Geistes während der Jahrhunderte der Schatten: vor allem die religiöse Opposition, gefolgt von der Opposition gegen die Monarchie.<sup>1801</sup>

Die Bücher der Kabbalisten haben, fährt Esquiros fort, aufgrund der Verfolgung durch die Autoritäten in verschlüsselter Sprache verfasst werden müssen. Zwar habe es sich bei diesen Praktizierenden verführerischer und oft trügerischer Künste nicht um die Reformer im heutigen Sinne gehalten, aber um Dissidenten, deren magische Praktiken einen Hass auf die etablierten Mächte erkennen ließen.<sup>1802</sup> Die Revolution sei letztendlich die „Explosion“ jener freidenkerischen Ideen gewesen, deren Vertreter sich in die okkulten Wissenschaften hatten flüchten müssen. Von der Kabbala seien diese Ideen in die Ränge der Freimaurer getragen worden, und von dort aus in die revolutionären Clubs:

Das mystische Element, untrennbar von der Arbeit des menschlichen Geistes, ging dem Elan der revolutionären Lehren zur Hand. Die Rosenkreuzer, die Martinisten, die *illuminés* bereiteten

---

<sup>1799</sup> Ebd., 22-25, hier 25.

<sup>1800</sup> Es ist bemerkenswert, dass Esquiros die Kabbala in der überarbeiteten Version von 1875 noch weitaus positiver und als eigenständige Bewegung, ja wörtlich als „Gegen-Kirche“ bezeichnet: Esquiros, *Histoire* [1875], 18: „Elle se fit société secrète et prit le nom de cabale. La cabale était une contre-Eglise.“

<sup>1801</sup> Esquiros, *Histoire* [1847], 26f., vgl. das identische Zitat in Esquiros, „Histoire [1851]“, 4.

<sup>1802</sup> Esquiros, *Histoire* [1847], 28f. Auch hier sind Esquiros' später verfasste Ansichten noch weitaus positiver. Dieser Sinneswandel ist, gerade wenn man ihn mit der Entwicklung Constants parallelisiert, sehr vielsagend.

die Welt darauf vor, die Lehre von der Brüderlichkeit zu empfangen. Ihre Zeichen und Mysterien waren die Sprachen neuer Ideen.<sup>1803</sup>

Die Revolution war laut Esquiros also von einer langen häretischen Tradition verborgenen Wissens vorbereitet worden, dessen Träger für die Verbreitung kritischer und freiheitlicher Gedanken verantwortlich gewesen seien. Den Kern dieser Tradition bildete dabei die „Kabbala“. Dieses von Esquiros entfaltete Narrativ war im Freundeskreis der *petits romantiques* keine Ausnahmeerscheinung.

### 10.3.2. Mystische Revolutionäre und rote Propheten: Gérard de Nerval

Die Faszination für Geheimgesellschaften, *sciences occultes*, Magnetismus und „Kabbala“ war in der französischen Romantik omnipräsent.<sup>1804</sup> Schon seit Cazottes berühmter fantastischer Erzählung *Le diable amoureux* (1772) zählten „magische“, „diabolische“ oder „kabbalistische“ Motive zu den Lieblingsthemen französischer Autoren. „Kabbala“ diente dabei als Sammelbegriff für alle möglichen Dinge, wie Astrologie, Magie oder Hieroglyphen, und hatte im seltensten Fall einen direkten Bezug zu den eigentlichen damit verbundenen jüdischen Strömungen.<sup>1805</sup> In den romantischen Arbeiten Victor Hugos, Gérard de Nervals und Théophile Gautiers traten ein Agrippa, Cardanus, Flamel oder Paracelsus Seite an Seite mit einem Swedenborg, Saint-Martin oder Mesmer auf. Die Werke George Sands sind ebenso wie diejenigen Balzacs mit Anspielungen auf Illuminismus, Theosophie, Kabbala und okkulte Wissenschaften durchwoben,<sup>1806</sup> und Hugo entnahm Collin de Plancys Wörterbuch „kabbalistische Formeln“.<sup>1807</sup>

Dieses romantische Interesse war oftmals dezidiert politisch motiviert oder stellte zumindest entsprechende Verbindungen her. Besonders unter den *petits romantiques*, zu denen Constant zählte, war dies weit verbreitet. Ein einflussreiches Beispiel dafür ist das von Gérard de Nerval im Jahr 1852

---

<sup>1803</sup> Ebd., 37ff., hier 39. Esquiros betonte aber, dass er diese „chimärischen“ Ideen nicht gutheißen, sondern lediglich auf ihre Relevanz hinweisen würde. Auch hier lässt sich ein radikaler Unterschied zur Version von 1875 feststellen.

<sup>1804</sup> Siehe dazu, neben den Arbeiten von Léon Cellier und Paul Bénichou, das mit Chateaubriand beginnende *Vadé, Enchantement*. Diese Arbeiten unternehmen keine methodisch-theoretische Fundierung ihrer Auseinandersetzung mit „Magie“, „Kabbala“ oder „Esoterik“, sind aber auf semantischer Ebene höchst aufschlussreich. Unter den rezenten Arbeiten, die die Erkenntnis der Esoterikforschung reflektieren, sind vor allem Kilcher, *Sprachtheorie*, bes. 239-327 und die Beiträge in *Politica Hermetica* 25 („Esotérisme et romantisme“) zu nennen, bes. Poulat, „Esotérisme romantique“. Siehe für den frühromantischen Kontext auch die Beiträge in Goodman-Thau (Hg.), *Kabbala*.

<sup>1805</sup> Im Hintergrund stand vielmehr eine ästhetische „Kultivierung“ der Kabbala als literarischer Topos, der im Falle Cazottes im Kontext von Aufklärungspolemiken betrachtet werden muss. Dazu Kilcher, *Sprachtheorie*, 217.

<sup>1806</sup> *Vadé, Enchantement*, 233-243. Ebenfalls methodisch-theoretisch problematisch, aber aufschlussreich ist bezüglich George Sand auch Müller, „Theosophie“.

<sup>1807</sup> *Vadé, Enchantement*, 222.



veröffentlichte *Les illuminés*, in der anekdotische Porträts verschiedener Autoren versammelt sind, darunter Restif de la Bretonne, Jacques Cazotte und Cagliostro. Der Untertitel des Buches, das im selben Verlag erschien wie Esquiros' *Histoire des Montagnards*, lautete: *Les précurseurs du socialisme*. Die Publikation war überaus erfolgreich und diente auch für die spätere Forschung als wichtige Quelle, beispielsweise für Auguste Viatte.<sup>1808</sup> Dass die von Nerval versammelten schillernden Persönlichkeiten die Vorläufer des Sozialismus gewesen seien, schien für ihn eine Selbstverständlichkeit gewesen zu sein.

Im Jahr 1850 hatte Nerval zusammen mit Henri Delaage, einem engen Freund von Esquiros, und Victor Hugo den *Diable rouge. Almanach cabalistique* herausgegeben – eine eigenwillige Publikation mit zahlreichen Karikaturen, die aus der Feder bekannter Künstler wie Bertall, Nadar und Pastelot stammten. Es handelte sich dabei um genau jene jungen, politisch engagierten oder zumindest interessierten Künstler, die von den Saint-Simonisten und ihren Nachfolgern „geheiligt“ worden waren, die sich für soziale Reformen und neue Religionen interessierten, sich begeistert mit Magie, Astrologie, Magnetismus, Somnambulismus und „Kabbala“ auseinandersetzten – Themen, die in ihren Romanen und Erzählungen, Gedichten und Chansons eine zentrale Rolle einnahmen.<sup>1809</sup> Constant hatte zu diesem Kreis von Künstlern enge Beziehungen, vor allem durch Esquiros, den Freundschaften mit Nerval und seinem Freund Théophile Gautier verbanden, sowie mit Victor Hugo, Charles Nodier und Henri Delaage, mit dem er auch in den folgenden Jahren zusammenarbeitete.<sup>1810</sup>

Neben „kabbalistischen“ Horoskopen und verschiedenen Artikeln beinhaltete der *Almanach cabalistique* zwei von Nerval verfasste Abhandlungen „Du mysticisme révolutionnaire“ und über „Les prophètes rouges“.<sup>1811</sup> Das dort entwickelte historische Narrativ, das expliziten Bezug auf die historischen Arbeiten von Jules Michelet und Louis Blanc nahm,<sup>1812</sup> soll hier ausführlich wiedergegeben werden: Neben der orthodoxen Kirche habe sich – ohne Unterbrechung – eine *école* entwickelt, die halb religiös und halb philosophisch sei, sicherlich reich an Häresie, aber dennoch oft vom katholischen Klerus geduldet. Diese Schule habe einen *mysticisme* vertreten, der für diejenigen attraktiv gewesen sei, die mehr als andere für spiritualistische Ideen empfänglich waren. Nerval verortet die Entstehung dieser Schule im 11. Jahrhundert, als israelische Konvertiten in Berufung auf die Bibel, auf die Lehren der Essener und Gnostiker, sowie auf die platonischen Lehren der Schule von Alexandria und der

---

<sup>1808</sup> Viatte, *Sources*, Bd. 1, 251.

<sup>1809</sup> Siehe hierzu die Arbeiten von Cellier, insbesondere dessen Cellier, *Epopée romantique* und Cellier, *Fabre d'Olivet*, hier 359f., sowie Bénichous *Le sacre d'écrivain, Le temps des prophètes* und *L'école de désenchantement*, und Viattes Referenzen in Victor Hugo. Eine rezentere Darstellung findet sich in Vadé, *Enchantement*.

<sup>1810</sup> Siehe hierzu Linden, *Alphonse Esquiros*, bes. 21-64 und 115-187.

<sup>1811</sup> Hierzu zählt ein weiterer Artikel über die „Doctrines des génies“, der sich um das Überleben heidnischer Glauben an Götter und Geister im modernen Frankreich dreht. Siehe *Diable Rouge*, 17f.

<sup>1812</sup> Ebd., 43.

Kirchenväter das begründeten, was man Kabbala (*cabale*) nenne. Durch den Kontakt von Christen zum Orient sei eine Vielzahl analoger Ideen hinzugekommen, für deren Vermittlung vor allem die Templer verantwortlich gewesen seien. *Mysticisme* bedeutet demnach einen Zusammenfluss aus spätantikem häretischem Wissen in Gestalt der Kabbala, das mit orientalischem Wissen vermischt worden sei.

Dieses geheime mystische Wissen habe im Folgenden eine Politisierung erfahren, indem das Erbe der verfolgten und zerschlagenen Templer sich unter Gebildeten verbreitet und durch ein Aufbegehren gegen das Feudalsystem das vorbereitet habe, was man heute *opposition* nenne. Eine daraus entstehende „mystische und philosophische Institution“ habe entscheidenden Einfluss auf „jene erste moralische und religiöse Revolution“ ausgeübt: die Reformation oder Philosophie. Während die Reformation im Großen und Ganzen zum Wohl des Christentums geschehen sei, habe sich die Philosophie immer mehr zu seiner Feindin gewandelt. Dennoch habe es auch unter den Philosophen eine große Anzahl von Geistern gegeben, die „mit dem reinen Materialismus nicht zufrieden“ gewesen seien – in diesem Umfeld seien in Frankreich und Schottland die Freimaurerei sowie die Rosenkreuzer entstanden. Währenddessen habe sich in Italien die neuplatonische Schule von Florenz entwickelt, wie sie von Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und anderen vertreten worden sei. Der Fall Konstantinopels habe die Ideen der Schule von Alexandria, diejenigen eines Plotin, Proklus, Prophyrius und Ptolemäus unter ihnen verbreitet.

Nerval erklärte, dass sich jene Ideen bereits bei der „Mehrzahl der gelehrten Mediziner und Naturalisten des Mittelalters“ finden, bei einem Paracelsus, Albertus Magnus, Cardanus, Roger Bacon und anderen: die Vertreter der *sciences occultes*, also der Astrologie, der Kabbala, der Chiromantie, der Alchimie, der Physiognomie, etc. Aus diesen verschiedenen Elementen haben sich die Rosenkreuzer entwickelt, später die Martinisten, die Swedenborgianer und die *illuminés*, die zuerst in Deutschland von Weishaupt begründet worden waren und sich dann in der französischen Freimaurerei verbreiteten.<sup>1813</sup> Nerval schilderte weiterhin, dass die verschiedenen martinistischen Strömungen sowie Autoren wie Pernety, Lavater, Bergasse, Court de Gébelin, Fabre d'Olivet und Restif de la Bretonne nach der Formierung einer neuen philosophischen und religiösen Umwälzung gestrebt haben. In diesem Kontext haben sich verschiedene „mystische Vereinigungen“ gebildet, deren Einfluss die Französische Revolution vorbereitet habe.<sup>1814</sup> Dies sei nicht nur anhand der freimaurerischen Verwicklungen um Robespierre deutlich, sondern auch anhand der verschiedenen Revolutionskulte.

---

<sup>1813</sup> Ebd., 36f. Bezüglich der so genannten *sciences occultes* ist auch ein Teil des Untertitels des Almanachs aufschlussreich, wo folgende Disziplinen aufgelistet werden: „la magie de l'antiquité, la sorcellerie du moyen âge, l'astrologie, l'alchimie, les talismans, le calcul des nombres, la magie orientale, la divination, la cabale, le magnétisme, etc.“

<sup>1814</sup> Nerval verweist hier auf die berühmte *Histoire du Jacobinisme* des Abbé Barruel und auf die *Preuves de la conspiration des illuminés* von Robinson.

Dieses Narrativ beendete Nerval in seinem nächsten Artikel über die „roten Propheten“ der Gegenwart. Er stellte fest, dass „die Revolution wie auch die Monarchie zu allen Zeiten ihre *mystiques* hatte. Die Gattung der *illuminés* ist nicht ausgelöscht.“<sup>1815</sup> Ihre derzeitigen Hauptvertreter: Buchez, Lamennais, Mickiewicz und Towianski, Leroux, Considerant und Proudhon.<sup>1816</sup> Die zeitgenössischen Sozialreformer und „Mystiker“ seien also letztendlich die Erben einer mystisch-revolutionären Tradition, die seit der Spätantike Bestand gehabt habe und für die religiösen und politischen Umwälzungen der vergangenen Jahrhunderte verantwortlich gewesen sei.

*Le diable rouge* war ein Projekt mit satirischem Charakter, dessen Inhalt oft mit einem gewissen Augenzwinkern gelesen werden muss.<sup>1817</sup> Die darin enthaltene historische Einordnung des *mysticisme révolutionnaire* und der „roten Propheten“ ist aber deshalb besonders relevant, weil sie dem unmittelbaren Umfeld entsprang, in dem Constant in den 1840er Jahren seine Ideen entwickelt hat. Insofern verwundert es nicht, dass Passagen Nervals denjenigen Constants verblüffend ähneln, wie besonders anhand der Stelle zu Towianski deutlich wird.<sup>1818</sup> Die Parallelen zu Constants historischem Narrativ sind frappierend: eine ungebrochene Traditionslinie, die von Kabbalisten über die Templer, über die *sciences occultes* des Mittelalters und Renaissance-Gelehrte wie Marsilio Ficino und Pico de la Mirandola, bis hin zu Autoren wie Saint-Martin und Swedenborg, zu Somnambulen, Magnetisuren und letztendlich zu den Sozialreformern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts reicht. Das entscheidende Glied dieser Überlieferungen, den Kern der Tradition sowie ihren historischen Ausgangspunkt bildet, wie in den Schriften Constants, nichts anderes als die „Kabbala“.

#### 10.4. Schlussfolgerungen

Zwar ist die Omnipräsenz von „Kabbala“, okkultur Wissenschaft und dergleichen im Umfeld Constants schon seit Jahren offenkundig gewesen, doch beschäftigte er sich im Gegensatz zu seinen Freunden, insbesondere Esquiros, vor 1851 niemals damit. Dies lässt darauf schließen, dass der Beginn dieser

---

<sup>1815</sup> *Diable Rouge*, 53.

<sup>1816</sup> Die Nennung Proudhons überrascht an dieser Stelle. Nerval schrieb selbst, dass man Proudhon zwar als *matérialiste absolu* wahrnehme und er sich vehement vom *mysticisme* distanzieren, jedoch verweist Nerval sarkastisch auf die religiösen Aussagen in den Publikationen Proudhons, besonders in dessen Artikel für die *Encyclopédie catholique*: ebd., 57ff.

<sup>1817</sup> Vergleiche dazu auch die Schwesterpublikation *Diable Verte*, wo auf S. 22 auf den *Diable Rouge* im Zusammenhang mit dem *Comte de Gabalis* von Villars und *Le monde enchanté* von Bekker verwiesen wird.

<sup>1818</sup> Nervals Passage zu Towianski erschien bereits im Juli 1844 in der einflussreichen Zeitschrift *L'Artiste*, an der auch Esquiros aktiv mitwirkte: Siehe Nerval, „Une lithographie mystique“. Zudem verwechselte Nerval interessanter Weise auf S. 54 in seiner Passage über Lamennais dessen *Livre du peuple* mit dem *Évangile du peuple* von Esquiros.

Auseinandersetzung als Reaktion auf das Scheitern der französischen Sozialreform und die damit einhergehende Desillusionierung ihrer Verfechter zu verstehen ist. Dass sich Constant mit diesen Themen zu beschäftigen begann, ist angesichts des nun geschilderten Kontextes nicht überraschend. Tatsächlich markiert die Entdeckung einer konkreten „wahren Tradition“ nichts Weiteres als die Resignifikation des „wahren Katholizismus“, den Constant schon seit dem Jahr 1841 zu vertreten behauptete. Wie die jüngere Generation der katholischen Traditionalisten, war er am Studium der Vergangenheit nicht nur aus reiner Kuriosität interessiert, oder weil er vorrevolutionären gesellschaftlichen Zuständen nachtrauerte. In der *Vérité* hatte er bemerkt: „Nach dem großen Schlüsselgesetz der Analogien führt das Studium der Vergangenheit zur Wissenschaft der Zukunft und muss die Grundlage der Geschichtsphilosophie sein.“<sup>1819</sup> Er hatte bei seinen Nachforschungen also keine Rückkehr zur Vergangenheit im Sinne, sondern die progressive Verwirklichung der einzig wahren Religion in der Zukunft. Das Jahr 1845 hatte somit den Beginn eines historischen Studiums markiert, das in den folgenden Jahren das Grundgerüst von Constants „wahren Katholizismus“ mit neuen Inhalten füllen würde

Es wurde gezeigt, dass diese Inhalte von Constant in dieselbe Tradition eingereiht worden sind wie seine alten künftigen Vorbilder wie Fourier, Swedenborg oder Madame Guyon. Dass er das damit verbundene Narrativ mit „Kabbala“, okkulten Wissenschaften und dergleichen in Verbindung bringen konnte, ist einerseits als Folge der damals weit verbreiteten Studien über den Ursprung des Sozialismus zu verstehen, andererseits aber auch vor dem Hintergrund der Arbeiten Jacques Matters und Adolphe Francks, sowie im katholisch-romantisch-sozialistischen Kontext, der für Constant seit jeher prägend gewesen war. Seine Identifikation von Sozialismus, Mystik, Pantheismus, Illuminismus, Gnostizismus, Esoterik, Kabbala und okkulten Wissenschaften entsprang daher keinen „esoterischen“ Quellen, sondern weit verbreiteten Diskursen, die jene Verbindungen in den vergangenen Jahrzehnten und insbesondere in den 1840er Jahren hergestellt hatten.

Constants „Kabbala“ und die damit verbundenen Topoi sind also schon von Anfang an hochgradig *politisch* konnotiert. Die ambivalente Unterscheidung zwischen einer „wahren“ und einer „falschen“ Mystik und die damit einhergehende Betonung des Katholizismus als einzig wahrer Tradition, bei gleichzeitigem Verweis auf den kirchlichen Wissensverlust über die „Esoterik“, machen deutlich, dass Constant zu jener Zeit auf der Suche nach einem Mittelweg zwischen der offiziellen kirchlichen Lehre und den sozialreformerischen Strömungen war, von denen er sich nach der Februarrevolution zu distanzieren begann. Diese Suche nach der wahren Tradition der göttlichen Offenbarung ließ ihn im Jahr 1851 erstmals vermuten, wenn auch nur vorsichtig und andeutungsweise, dass der Schlüssel zu

---

<sup>1819</sup> Fauvety/Constant, *Vérité*, „Revue bibliographique“, 4. Es handelt sich hierbei um die Rezension einer *Introduction historique à la Science de l'Avenir, par un prolétaire*.

ihrem Verständnis in der Kabbala zu finden sein müsse. Bevor Constant diese These jedoch mit fester Überzeugung verkündete, bedeuteten die folgenden zwei Jahre weitere Unsicherheiten und biographische Umbrüche, deren politischer Kontext im Folgenden immer wieder deutlich werden wird.

## 11. Orientierungsjahre: 1852-1853

Enfin, la République me paraît vieille. Qui sait ? Le progrès, peut-être, n'est réalisable que par une aristocratie ou par un homme ? L'initiative vient toujours d'en haut !<sup>1820</sup>

Gustave Flaubert

Als Constant seinen *Dictionnaire* veröffentlichte, kam es zu einem entscheidenden Umbruch der politische Lage in Frankreich, der insbesondere für die sozialreformerischen Kräfte des Landes fatale Folgen haben sollte. Am 2. Dezember 1851 führte Louis-Napoléon, der lange erfolglose Neffe Napoleon Bonapartes, einen geschickten Staatsstreich durch, der die Republik beendete und das Zweite Empire begründete. Nachdem er von vielen Sozialreformern zunächst als Vertreter revolutionärer Ideale galt, insbesondere des allgemeinen männlichen Wahlrechts, errichtete er binnen kurzer Zeit ein autoritäres Regime, dessen strikte Zensur und Polizei dem französischen Sozialismus auf Jahre ein Ende setzten.

Constant zählte zu denjenigen desillusionierten Sozialisten, die die Herrschaft des neuen Kaisers zunächst euphorisch begrüßten. Louis-Napoléon schien in seinen Augen der „Anarchie“ und der Gewalt der revolutionären Exzesse ein Ende zu bereiten und die sozialistische Reform auf friedvollem, autoritärem und hierarchischem Wege durchzusetzen. Nach der Februarrevolution und den Junitagen hatte Constant endgültig das Vertrauen in „das Volk“ verloren, weshalb er nun eine „absolute Macht“ forderte. Man hat darin bisher eine „imperialistische“, antisozialistische Wende Constants erkannt, doch kann im Folgenden gezeigt werden, dass dies mitnichten der Fall war. Vielmehr wandte er sich gegen die „falschen“ Arten des Sozialismus, wie sie vor allem von einem Proudhon vertreten worden seien, und stellte diesen in gewohnter Berufung auf de Maistre den Katholizismus als wahre Form des Sozialismus gegenüber. Ähnlich wie sein Freund Fauvety, attackierte er lediglich bestimmte *Sozialisten*, die in seinen Augen den wahren *Sozialismus* ins Verderben geführt haben. Dass seine Parteinahme für Louis-Napoléon dabei nur von kurzer Dauer war, zeigt ein polemisches Chanson gegen den Kaiser, der ihm 1855 seine dritte politische Haftstrafe einbrachte.

---

<sup>1820</sup> Der Protagonist Frédéric in Flaubert, *Education*, Bd. 2, 226.

Im selben Zeitraum wandte sich Constant der Philosophie des exzentrischen polnischen Philosophen Józef Maria Hoëné-Wroński zu, der seit Paul Chacornac gemeinhin als der „Initiator“ Constants gilt. Dahingegen kann jedoch gezeigt werden, dass Constant die „absolute Philosophie“ Wronskis nicht nur vor dem Hintergrund seiner eigenen älteren Ideen rezipierte, sondern dass der Pole allem Anschein nach nicht als der „Esoteriker“ gelten kann, als der er oft dargestellt worden ist. Dass Constants „Wronski-Phase“ zudem von kurzer Dauer gewesen ist, wird nicht zuletzt daran deutlich, dass er sich schon wenig später über den „Händler des Absoluten“ lustig machte.

Als für die Entwicklung Constants wesentlich ausschlaggebender werden hier die Ereignisse des Jahres 1853 verstanden, die in Frankreich besonders das Lager der enttäuschten Sozialreformer in Aufruhr brachten: die Ankunft des Tischerückens, der so genannten *tables tournantes*, aus deren Rezeption sich später der französische Spiritismus entwickeln sollte. Das Ehepaar Constant reagierte unverzüglich auf die Rezeption dieser Phänomene durch bekannte Fourieristen und wandte sich entschieden gegen ihre populären Deutungen. In diesem Zusammenhang ließ Constant nicht nur eine weitere Auseinandersetzung mit den *sciences occultes* erkennen, sondern sprach auch das erste Mal vom Tarot, das in den folgenden Jahren zum Kern seiner okkultistischen Lehre zählen würde. Von besonderem Interesse ist dabei seine genaue Auseinandersetzung mit freimaurerischen Arbeiten, insbesondere mit der *Maçonnerie occulte* (1853) des berühmten Freimaurers Jean-Marie Ragon. In jener Publikation findet sich erstmals das Wort *occultisme*, ein Jahr bevor Constant es selbst verwandte. Ragens Rolle als wichtiger Ideengeber Constants soll daher genauer betrachtet werden, zumal er auch einen alten Heroen Constant zu den Vertretern des *occultisme* zählte: Charles Fourier.

## 11.1. „Bonapartismus“ und absoluter Sozialismus: Der *Moniteur parisien* (1852)

### 11.1.1. Napoleon als Vollender der Revolution

Es ist bereits erwähnt worden, dass Marie-Noémi Constant unter dem Pseudonym Claude Vignon im Jahr 1850 damit begonnen hatte, für den *Moniteur du soir* zu schreiben, der erst 1837 als *Moniteur parisien* gegründet worden war und unter der Julimonarchie eine moderate demokratische Linie vertreten hatte. Der zeitgenössische Kritiker Edmond Texier, dessen Bericht über den Mapah bereits zitiert worden ist, spöttelte über das Blatt, dass es stets dazu geneigt habe, die Haltung der jeweils amtierenden Regierung zu unterstützen.<sup>1821</sup> Auch aus diesem Grunde wird der Titel bei manchem Leser

---

<sup>1821</sup> Siehe dazu Texier, *Histoire*, 226f., der sich über diese wechselnden Haltungen lustig machte.

Erinnerungen an den berühmten *Moniteur* geweckt haben, der seit 1799 unter wechselnden Namen als offizielles Mitteilungsorgan der Regierung fungierte.

Als Claude Vignon zur Redaktion stieß, wurde die nunmehr wieder *Moniteur parisien* betitelte Zeitung von Alexandre Sarrazin de Montferrier (1792-1863) geleitet. Der kürzlich erfolgte Staatsstreich wurde vom Blatt begrüßt, das von nun an die Politik Louis-Napoléons unterstützte und dabei eine offen antisozialistische und antiparlamentarische Stoßrichtung einnahm.<sup>1822</sup> Angesichts des früheren Programms des *Moniteur* konnte sich Texier also bestätigt fühlen, was nicht zuletzt durch die vergangenen Aktivitäten Montferriers unterstrichen wurde. Dieser hatte noch vom 26. April bis zum 1. Mai 1848 die gemäßigt demokratische *Tribune populaire* herausgegeben, in der unter anderem die Aktivitäten der Clubs gutgeheißen wurden.<sup>1823</sup> Von dieser politischen Position ist nach 1851 nichts mehr zu spüren. Der *Moniteur* brachte mehrere Artikel heraus, die sich polemisch mit Sozialismus und Sozialreform auseinandersetzten – darunter von Paul Christian, i.e. Jean-Baptiste Pitois (1811-1872), ein Mitarbeiter von Charles Nodier und späterer Autor einer mit Constant konkurrierenden *Histoire de la magie* (1870).<sup>1824</sup> Auch Francis Lacombe (1817-1867), der 1850 eine *Etude sur les socialistes* veröffentlicht und darin kritisch die Ideen des Sozialismus bis hin zu den Gnostikern zurückverfolgt hatte, war Redakteur des Blattes.<sup>1825</sup>

Nachdem im Jahr 1851 mehrere Rezensionen aus der Feder Claude Vignons sowie eine Werbung für den *Dictionnaire de littérature chrétienne* im *Moniteur* erschienen waren, veröffentlichte Constant vom 23. Januar bis zum 5. März 1852 einen 11-teiligen Artikel „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe“, in dem er in Berufung auf de Maistre eine „absolute Macht“ für die neue Regierung unter Louis-Napoléon forderte, der seiner Ansicht nach eine göttliche Mission erfülle. Der Artikel, in dem unter anderem die Arbeit Lacombes zitiert wird,<sup>1826</sup> besitzt auf den ersten Blick eine dezidiert antisozialistische Stoßrichtung. Doch wäre es vorschnell, darin eine völlige Abkehr Constants vom

---

<sup>1822</sup> Am 20. Dezember schrieb ein E. Berry, dass das Volk nun die Wahl „zwischen Zivilisation und Sozialismus, zwischen Napoléon und Barbaren“ habe.

<sup>1823</sup> Siehe bspw. die langen Beiträge unter dem Aufmacher „Des clubs“ in *La tribune populaire*, 26. April 1848. Die *Bibliographie catholique*, Bd. 8, 298 urteilte: „Nous retrouvons ici, chaleureusement défendue, cette pensée que la Révolution de Février n'est pas seulement politique, mais encore sociale ; les rédacteurs ne poussent cependant pas cette théorie jusqu'à ses dernières conséquences : ils ne sont ni communistes, ni phalanstériens, et quelques vérités utiles brillent dans leur feuille au milieu d'un trop grand nombre de paradoxes [...]“. Lobend hervorgehoben wird die dortige Verteidigung des Privateigentums und der Familie, verurteilt hingegen die Befürwortung der Clubs.

<sup>1824</sup> *Moniteur parisien*, 7. März 1851. Dort heißt es, dass Sozialismus und Terreur notwendiger Weise ein und dasselbe sein müssen.

<sup>1825</sup> Im Jahr 1848 hatte Lacombe eine sozialreformerische Position vertreten, die sich auf das Christentum und die Verwirklichung der „providentiellen Palingenese“ berief. Als Organisationsform für die Arbeit schlug er „freie Assoziationen für jede Industrie“ vor und wandte sich entschieden gegen die Theorien von Blanc, Cabet und Proudhon. Siehe dazu Lacombe, *Organisation*, bes. 33-45. Es ist unklar, ob es sich bei seinem Namen um ein Pseudonym handelt: Francis Lacombe war der barnabitischer Weggefährte von Madame Guyon gewesen.

<sup>1826</sup> Constant, „Mouvement 10“.



Sozialismus zu erkennen. Seine genauen Absichten erschließen sich vielmehr erst bei genauem Hinsehen und der Berücksichtigung der historischen Umstände.

Diesbezüglich gilt es zunächst die Huldigung Louis-Napoléons zu bedenken, die bisher von allen späteren Kommentatoren als politische Kehrtwende Constants wahrgenommen worden ist. Doch war er tatsächlich nur einer von vielen Sozialisten, die den neuen Kaiser als vom Volk erwählten Vollender der Revolution begrüßten und, wie Infantin, den Staatsstreich als „Umsetzung eines Erlasses der Vorsehung“ betrachteten.<sup>1827</sup> Zum einen hängt dies mit dem großen Schock zusammen, den die wiederholten Gewaltexzesse der vergangenen Jahre bei vielen Sozialisten hinterlassen hatten, insbesondere bei denjenigen, die sich wie Constant als Pazifisten verstanden. Louis-Napoléon versprach ein Ende der Gewalt und die Schaffung einer nationalen Einheit, dank der die Mission Frankreichs als Befreierin Europas endlich erfüllt werden könne.

Diese Wahrnehmung war dem Umstand geschuldet, dass sich Louis-Napoléon geschickt als Stimme des Volkes und Verteidiger des allgemeinen Wahlrechts positionierte. Er hatte diese Rolle für sich beanspruchen können, nachdem das 1848 neu erkämpfte allgemeine (männliche) Wahlrecht von der Nationalversammlung massiv beschnitten worden war. Als er am 2. Dezember 1851 seinen Staatsstreich im Namen eben jenes Wahlrechts durchführte, schien er sich in den Augen vieler Zeitgenossen auf die Seite des Volkes zu stellen und republikanische Ideale zu verteidigen. Dieses von Marx so genannte „Spiel der Heldenrolle“ bewegte auch zahlreiche Sozialisten dazu, sich zumindest zeitweise einem „Bonapartismus“ zuzuwenden, der bis heute in der Politik- und Geschichtswissenschaft kontrovers diskutiert wird.<sup>1828</sup> Sogar Proudhon schien in seiner berühmten Schrift über den *Coup d'état* zu verkünden, dass er „die soziale Revolution“ durch Bonaparte als „bewiesen“ erachtete und rief den Kaiser dazu auf, das revolutionäre Werk nun zu vollenden.<sup>1829</sup> Zu den vielen Sozialisten, die diese Sichtweise weniger ambivalent als der stets sarkastische Proudhon vertraten, zählte beispielsweise Charles Fauvety, aber auch jenseits des Rheins wandelten sich Akteure

---

<sup>1827</sup> Charléty, *Histoire*, 304. Zur generellen kritischen Haltung der Saint-Simonisten gegenüber dem Liberalismus im Zweiten Empire, siehe ebd., 315.

<sup>1828</sup> Siehe Marx, *Brumaire*. Für eine Diskussion der marxistischen „Bonapartismus“-Theorie, siehe Mackenbach, „Bonapartismus“, vgl. Groh, „Cäsarismus“. Siehe auch Hammer (Hg.), *Bonapartismus*, bes. den Beitrag von Jean Tulard, sowie Wüstemeyer, *Demokratische Diktatur*. Siehe auch die Analyse in Talmon, *Geschichte*, Bd. 2, 559-569.

<sup>1829</sup> Zahlreiche Rezipienten, darunter auch die Regierung Bonapartes, hat diese Schrift zu der Annahme verleitet, dass sich Proudhon zum Bonapartisten gewandelt und eine „Revolution von oben“ gefordert habe. Diese Sichtweise wird in Krier, *Sozialismus*, 130-151 überzeugend hinterfragt. Dort wird die Ambivalenz der Aussagen Proudhons herausgestellt, der sich ganz im Gegenteil gegen die Figur eines Führers, und insbesondere gegen Louis-Napoléon gewandt habe. Diese Intention wird insbesondere angesichts der Korrespondenz und der späteren Entwicklung Proudhons deutlich.

wie der einflussreiche Sozialist Moses Hess vorübergehend zu „roten Bonapartisten“.<sup>1830</sup> Sozialismus und „Bonapartismus“ schlossen sich keinesfalls aus.<sup>1831</sup>

Möglich wurde dies nicht zuletzt auch deshalb, weil die verklarte Figur Napoleon Bonapartes im sozialreformerischen Lager seit der Restauration als Erlöser von der kirchlich-royalistischen Unterdrückung gefeiert worden war, eine Haltung, die Constant bereits seit 1841 vertreten hatte, als er Napoleon und dem von ihm geführten Frankreich eine messianische Rolle hatte zukommen lassen. Nach den traumatischen Erlebnissen der vergangenen Jahre rückte Constant von diesem progressiv-providentiellen Geschichtsbild keineswegs ab, sondern akzentuierte es auf eine sehr ähnliche Weise, wie er es bereits im *Testament de la liberté* getan hatte. In seiner Artikelserie von 1852 reflektierte er über die erste Französische Revolution: „Die Revolution ist in der intellektuellen und moralischen Welt nichts Weiteres gewesen als ein zu schroffer und ein zu übereilter Versuch des Übergangs zwischen dem Glauben und der Wissenschaft.“<sup>1832</sup> Sie wurde von Constant zwar wiederholt aufgrund ihrer „Anarchie“ und Gewaltexzesse verurteilt, jedoch sah er in ihr „eine göttliche Erfahrung, denn Gott hat zu dieser Zeit dem menschlichen Geist gestattet, sich mit ihm zu messen“. Im großen Unterschied zum *Testament* trat an dieser Stelle jedoch nicht *le Peuple* auf die Bildfläche – sondern Napoleon. Erst mit seinem Erscheinen „hörte die Revolution auf, eine Unordnung zu sein“, ja er selbst sei zur „inkarnierten Revolution“ geworden, die durch die Salbung des Papstes „heilig geworden“ sei.<sup>1833</sup> Interessanter Weise sprach Constant bei diesen Schilderungen jedoch nicht von Louis-Napoléon und der Februarrevolution, sondern überließ dem Leser die explizite Gleichsetzung der rezenten Geschehnisse mit Napoleon Bonaparte und der Französischen Revolution. Constants Unterstützung für die neue Regierung beruhte also weniger auf einem ausdrücklichen Lob des neuen Regenten, sondern vielmehr auf der Figur des sozialreformerisch verklärten „Napoleon“.

Constant griff also lediglich alte Ideen auf und hatte sich keineswegs, wie immer wieder behauptet wurde, zum Imperialisten gewandelt. Dies belegt nicht zuletzt die Tatsache, dass er im Jahre 1855 wegen eines polemischen Chansons inhaftiert wurde, in dem er Louis-Napoléon mit dem römischen Kaiser Caligula verglich. Er attackierte ihn darin als „das traurige Kind eines verehrten Führers, dem der

---

<sup>1830</sup> Siehe dazu Silberner, *Moses Hess*, 367, 536ff. Hess erkannte in Louis-Napoléon einen Fortsetzer der Revolution und einen Völkerbefreier, der die Landkarte Europas zugunsten der Unterdrückten umgestalten würde. Von dieser Position wandte er sich in den 1860ern wieder ab.

<sup>1831</sup> Die Enttäuschung verschiedener Sozialreformer über die „Massen“ und ihr darauf folgender Ruf nach einer autoritären „Revolution von oben“ wurde im Übrigen auch von Gustave Flaubert im dritten Teil der *Education sentimentale* eindrücklich geschildert. Dort werden interessanter Weise Wronski, Enfantin, Leroux und Blanc in einem Atemzug genannt.

<sup>1832</sup> Constant, „Mouvement 1“.

<sup>1833</sup> Constant, „Mouvement 3“, vgl. Constant, „Mouvement 8“.

Univers hinterhergetrauert hat“<sup>1834</sup> und charakterisierte seine Herrschaft mit „Dekadenz und Schande“, „Lügen und Faulheit“, „Prunk und Sklaventum“. Der Kaiser habe die „satirische Kunst“ unterdrückt und lache über „das tierische Volk“, er, dessen „Adel die Polizei war“, und dessen „Denunziantenhorden“ die „Verdamnten“ (Constants altes Motiv der *proscrits*) jagten. Im letzten Vers drohte Constant dem Kaiser sogar mit dem Dolch des Cassius Chaerea, der an der Ermordung Caligulas beteiligt gewesen war.<sup>1835</sup> Es nimmt nicht Wunder, dass Constant unverzüglich vor ein Polizeitribunal gestellt und zu einer Haftstrafe im 1850 eröffneten Gefängnis von Mazas, in dem vor allem politische Häftlinge saßen, verurteilt wurde. Eine längere Haft konnte er dadurch abwenden, dass er einige Tage nach seiner Inhaftierung ein Chanson mit dem Titel „L’Anti-Caligula“ an den Kaiser schickte, in dem er erklärte, dass er es nicht im Sinn gehabt habe, ihn mit dem Römer zu vergleichen: „Ich bin ebenso wenig Chaerea wie Ihr Caligula seid.“<sup>1836</sup> Offenbar war Louis-Napoléon von dem Chanson so angetan, dass er Constant begnadigte. Nach Constants Tode behauptete der *Figaro* allerdings, dass es Léonor-Joseph Havin, der Direktor des *Siècle* gewesen sei, der seine Freilassung bewirkt hatte.<sup>1837</sup>

Diese Episode zeigt jedenfalls eindrücklich, dass Constant wie viele andere Sozialisten nach dem Staatsstreich eine Form von „Bonapartismus“ vertreten hatte, die in Louis-Napoléon nicht etwa einen Gegenrevolutionär erkannte, sondern vielmehr die Inkarnation des großen „Napoleon“, dessen messianische Funktion darin bestehen sollte, die Revolution zu vollenden. Als ordnende Kraft sollte er sich der „Anarchie“ und den Exzessen entgegenstellen, die sich in den Schrecken der rezenten ebenso wie in der Großen Revolution gezeigt haben. Diese Forderung nach Hierarchie und Autorität war im Denken Constants schon längst angelegt, wie spätestens der *Livre des larmes* zeigte. Constant vollzog durch seine Huldigung Napoleons also keine „imperialistische Wende“, sondern griff das auf, was er schon in den *Doctrines religieuses et sociales* geschrieben und in seinen folgenden Büchern wiederholt hatte.<sup>1838</sup> Dass seine Hoffnungen schon bald enttäuscht wurden und er keineswegs zum Fürsprecher der neuen Regierung geworden war, zeigt sein Handeln von 1855.

### 11.1.2. Die Unmündigkeit des Volkes und Constants theokratischer Sozialismus

---

<sup>1834</sup> Im Französischen ist dies ein Wortspiel. Constant schrieb das Wort *Univers* groß und gab damit zu erkennen, dass er die konservativ-katholische Zeitschrift und nicht etwa das Universum meinte.

<sup>1835</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 165ff.

<sup>1836</sup> Ebd., 167f.

<sup>1837</sup> Siehe den *Figaro* vom 3. Juni 1875. Havin (1799-1868) war nach der Februarrevolution Mitglied der Übergangsregierung gewesen und hatte sich unter dem Empire der demokratischen Opposition angeschlossen. Von 1851 war er Direktor des *Siècle* und maßgeblich daran beteiligt, diesen zu einer der einflussreichsten und meistgelesenen Zeitungen Frankreichs zu machen.

<sup>1838</sup> Constant, *Doctrines*, 76. „Mais la tourmente se calma et l’idée révolutionnaire enfanta son Messie. Napoléon parut, et, après avoir châtié et épouvanté les rois, il enchaîna le pape d’une main, releva les autels de l’autre, et se déclara catholique à la face du monde entier.“ Vgl. auch Constant, *Mère*, 203ff. oder Constant, *Fête-Dieu*, 112ff., wo Napoleon mit Lucifer verglichen wird.

Während Constants Verehrung für Napoleon und seine Forderung nach Hierarchie und Autorität in direkter Kontinuität zu seinen älteren Schriften stehen, lässt sich doch ein entscheidender Wandel in seinem politischen Denken verzeichnen. Dieser betrifft die Rolle des Volkes im revolutionären Prozess. Im Gegensatz zur Vergöttlichung des *Peuple-Christ*, die Constant in der *Bible de la liberté* und danach vor allem in seinen Schriften von 1847 und 1848 propagiert hatte, betrachtete er „die Masse“ nach der Februarrevolution als unfähig, ihre Freiheit eigenständig zu erlangen. Diese der Desillusionierung geschuldete Einschätzung, die Constant im Übrigen mit vielen anderen Sozialisten bis in die jüngste Vergangenheit teilte, kam jedoch keinesfalls aus dem Nichts. Schon 1845, im *Livre des larmes*, hatte er mit Sorge festgestellt: „Die Masse, wenn sie nicht von den Richtigen gelenkt wird, folgt immer ihren Instinkten, und das ist vor allem die Gewalt.“ Deshalb sei der Despotismus das Bedürfnis jeden Volkes, das die Wahrheit noch nicht kenne. Um also eine Diktatur zu verhindern, die bisher auf jede Revolution gefolgt sei, müsse das Volk „zuerst frei sein“.<sup>1839</sup> Doch war sich Constant äußerst unsicher gewesen, ob die Menschen schon für diese „große Emanzipation“ bereit seien.<sup>1840</sup> Er hatte betont, dass „die Mehrheit der Menschen ihren Verstand nicht gebraucht und ein zwingendes Bedürfnis der Unterweisung“ habe, weshalb die „Autorität und Hierarchie des Katholizismus“ unbedingt notwendig sei, bevor das Volk wahrhaft emanzipiert werden könnte.<sup>1841</sup> Nun, im Jahr 1852, war er überzeugt davon, dass diese Befürchtungen zutrafen:

Die Revolution hat sich zum zweiten Mal durch die Schaffung einer absoluten Autorität erklärt und rechtfertigt, und wir verstehen jetzt, dass der konstitutionelle Dualismus nichts anderes ist als der Manichäismus in der Politik. Um die Freiheit und die Macht zu versöhnen, muss man sie tatsächlich aufeinander stützen und sie nicht einander gegenüberstellen.

Die absolute Souveränität, basierend auf dem allgemeinen Wahlrecht, dies ist von nun an der einzige Gedanke der wahrhaftigen Autorität, in der Religion wie in der Politik.<sup>1842</sup>

Aus diesem Grunde begrüßte Constant die Abschaffung des Parlamentarismus,<sup>1843</sup> der nichts weiter als „die gegenseitige Unterweisung von noch nicht emanzipierten Völkern“ sei – eine Wertung, die er bezeichnender Weise mit einem Zitat aus *Le livre des larmes* unterstrich, in dem er die Notwendigkeit eines gerechten „katholischen Absolutismus“ ausführlich betont und die „absolute Gleichheit der

---

<sup>1839</sup> Constant, *Larmes*, 189f.

<sup>1840</sup> Ebd., 100.

<sup>1841</sup> Ebd., 123. Vgl. auch Fauvety/Constant, *Vérité*, 201: „Je ne soumets pas plus la divine pensée / Au caprice affranchi d’une foule insensée / Qu’au ridicule orgueil d’un despote absolu, / Et je n’obéis pas quand l’éméute a voulu.“

<sup>1842</sup> Constant, „Mouvement 10“, vgl. auch die Relativierung in Constant, „Mouvement 11“: „Le suffrage universel est une arme qu’il ne faut pas laisser entre les mains des fous ou des enfants.“ Es bedarf eines Meisters, um die Massen zu leiten.

<sup>1843</sup> Montferrier veröffentlichte im gleichen Zeitraum eine Serie über „Das Ende des Parlamentarismus“, der darin auf ähnlich wohlwollende Weise zu Grabe getragen wurde.

Menschen“ als „Absurdität“ abgetan hatte.<sup>1844</sup> Das Wirken der „göttlichen Vorsehung“ zeige sich nicht in den Meinungen der Masse, sondern werde von Lehren vorangetrieben, die „seit einigen Jahren von einer kleinen Anzahl elitärer Geister [esprits d'élite]“ vorausgeahnt worden seien.<sup>1845</sup> Für Constant zählte dazu abermals de Maistre, der „unter allen eminenten Schriftstellern unserer Tage in dieser Hinsicht am weitesten fortgeschritten“ sei. Mit langen Auszügen aus *Du Pape* belegte Constant, dass es eines *absolutisme spirituel* bedürfe, da der Absolutismus der Kirche die perfekte Gesellschaftsstruktur vorgebe.<sup>1846</sup> Constant hatte schon in den 1840er Jahren betont, dass ein solcher Katholizismus der „wahre Sozialismus“ sei, und dieselbe Auffassung übertrug er nun auf die Herrschaft Louis-Napoléons:

Man hat den Namen des Sozialismus entehrt, indem man ihn mit den monströsesten Theorien verband, und dennoch kann dieser Name an sich eine ganz und gar christliche Bedeutung haben, so wie wir es immer gedacht haben [...]. In diesem Sinne zeigt sich die aktuelle Regierung wahrhaftig sozialistisch, und tatsächlich würde sie die Großartigkeit ihrer Mission auch nicht anders verstehen.<sup>1847</sup>

Constant wandte sich also nicht gegen den Sozialismus an sich, sondern gegen ein Verständnis von Sozialismus, das seinem eigenen entgegengesetzt war. Darunter verstand er „den modernen *angeblichen* Sozialismus“, wie er von Cabet, Fourier oder von Proudhon vertreten worden sei,<sup>1848</sup> wobei er besonders gegen letzteren aufgrund seiner „Anarchie“ immer wieder polemisierte.<sup>1849</sup> Die dabei hervortretenden elitären, autoritären und hierarchischen Züge waren im französischen sozialistischen Diskurs vor 1848 keineswegs unüblich gewesen. Constant war sich dessen wohl bewusst:

Der Sozialismus hat selbst, in seinen Utopien, nichts anderes vertreten: der Kommunismus wollte einen Diktator, der das universelle Eigentum verteilt; die Saint-Simonisten hatten einen

---

<sup>1844</sup> Constant, „Mouvement 2“: „L'absolu, c'est l'unité ; l'absolu en philosophie, c'est la religion éclairée ; l'absolu en idée, c'est le Verbe humain rendu créateur par son union au Verbe divin ; l'absolu en science, c'est l'unité dans l'analogie des lois créatrices ; l'absolu en politique, c'est l'unité du corps social régi par une seule tête.“ Vgl. dazu auch Constant, *Larmes*, 123-127, hier 124: „En effet, l'égalité absolue entre les hommes étant une absurdité démentie par la nature tout entière, il n'y a pas de société possible sans autorité, pas d'autorité sans hiérarchie, pas de hiérarchie sans foi, pas de pouvoir, en un mot, sans une infaillibilité au moins relative.“

<sup>1845</sup> Constant, „Mouvement 10“.

<sup>1846</sup> Ebd.

<sup>1847</sup> Ebd. Constant verweist in der Aussparung auf den Erzbischof von Paris, Affre, der während der Revolution von 1848 auf den Barrikaden gefallen war.

<sup>1848</sup> Constant, „Mouvement 1“. Nachträgliche Hervorhebung. In jener Passage kritisiert er jene Sozialisten als Erben der „Ideologen“ und „Idealisten“, wobei erstere aus den Häresien des Mittelalters und den Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts hervorgegangen seien, letztere aus den Lehren Rousseaus.

<sup>1849</sup> Constant gab der „Anarchie“ Zeit seines Lebens die Hauptschuld am Scheitern des Sozialismus. Diese Auffassung vertraten auch andere Zeitgenossen, wie die Charikatur in Abbildung 22 vor Augen führt.

Obersten Vater; die Fourieristen wollten sich freiwillig der Herrschaft eines Pantarchen unterwerfen.<sup>1850</sup> Wir sind mit ihnen durch das Land der Träume gewandelt; und das, was uns beim Aufwachen am sichersten geblieben ist, das ist die folgende feste Überzeugung: dass eine absolute Macht für die Sicherheit und die Ruhe der Menschen unabdingbar ist.<sup>1851</sup>

Die Forderung nach einer „absoluten Macht“, nach einer hierarchischen Ordnung der Gesellschaft war also das entscheidende Merkmal, mit dem Constant nach 1848 zwischen einem wahren und einem falschen, anarchistischen Sozialismus unterschied. Mitnichten handelte es sich dabei um eine Abkehr vom Sozialismus, sondern um die Forderung nach der Realisierung seiner *wahren* Gestalt. So betonte er, dass man „Freiheit und Menschenwürde“ ebenso wenig wegen eines Marat und Proudhon verwerfen sollte, wie die Kirche wegen ihrer „schlechten Priester“.<sup>1852</sup> Er folgte dabei seiner alten Linie, die den „katholischen“ Charakter des wahren Sozialismus betonte. In den 1840er Jahren wie im Jahr 1852 unterstrich er, dass die unfehlbare Autorität der Kirche bis zur Emanzipation des Volkes den nötigen Schutz vor „Missbräuchen der Freiheit“ biete, denn solange „die Mehrheit der nicht intelligenten Menschen die Meisterin ist, wird die Minderheit der Weisen Sklavin sein.“<sup>1853</sup> Constant hatte damit den *socialisme absolu* erreicht, den Pierre Leroux vor beinahe 20 Jahren erstmals an den Saint-Simonisten kritisiert hatte.

## 11.2. Hoëné Wronski

### 11.2.1. Absolute Philosophie und Messianismus

Neben den nun behandelten politischen Gründen war Constants Wunsch nach „Absolutheit“ eine Konsequenz aus seiner schon lange herbeigesehnten Synthese aus „Wissenschaft, Glauben, Moral und Politik“, die „Harmonie und Einheit statt Unordnung“ herbeiführen werde, wie er es in seinen Artikeln von 1852 abermals betonte. Schon in den Jahren zuvor hatte sich Constant auf de Maistre berufen, um diese Vereinigung von Religion und Wissenschaft im Kopf eines einzelnen *homme de génie* zu verkünden, mit der sich die Apokalypse des Johannes erfüllen werde. Dieses Genie glaubte Constant im Jahr 1852 gefunden zu haben, und er machte sich für einen kurzen Zeitraum zum Apostel seiner

---

<sup>1850</sup> Mit der Bezeichnung *Pantarque* spielt Constant auf den Verwalter von Rabelais' Thélème an.

<sup>1851</sup> Constant, „Mouvement 10“.

<sup>1852</sup> Constant, „Mouvement 4“.

<sup>1853</sup> Constant, „Mouvement 6“.

Lehre: Hoëné Wronski, i.e. Józef Maria Hoëné-Wroński (1776-1853).<sup>1854</sup> Der polnische Gelehrte gilt seit Chacornac als der „Initiator“ Constants, dessen Einfluss auch von weiten Teilen der Forschung als Grund für den vermeintlichen Sinneswandel des Sozialisten konstatiert worden ist.<sup>1855</sup> Im Folgenden wird jedoch deutlich werden, dass Constant bei der Rezeption von Wronskis Philosophie lediglich Ideen weiterführte, die er in den vorigen Jahren bereits diskutiert hatte.

Wronski war der Schwager Montferriers und hatte mit diesem schon im Jahr 1819 publizistisch zusammengearbeitet.<sup>1856</sup> Trotz seiner Berühmtheit und seiner bemerkenswerten Gedanken ist er bisher nicht der Gegenstand einer umfassenden Studie gewesen.<sup>1857</sup> Er wurde 1776 als Sohn eines böhmischen Architekten und einer polnischen Mutter geboren. Im Jahr 1794 hat er am Kościuszko-Aufstand gegen die Teilung Polens teilgenommen und ist der russischen Armee beigetreten, die er 1797 wieder verließ, um Philosophie in Deutschland zu studieren, wo er vor allem von Fichte und Schelling beeinflusst wurde. Im Jahr 1800 ging er nach Frankreich, um in einer polnischen Einheit seine Armeekarriere fortzuführen. Dass er sich zu dieser Zeit bereits mit Naturwissenschaften und Mathematik auseinandergesetzt hatte, belegt seine erste Publikation aus demselben Jahr, ein astronomisches *Mémoire*.<sup>1858</sup> 1803 veröffentlichte er eine Schrift über die kritische Philosophie Kants und behauptete später bemerkenswerter Weise, dass er im August desselben Jahres ein „umfassendes Verständnis des Absoluten“ erlangt habe.<sup>1859</sup>

Zwischen 1810 und 1814 veröffentlichte Wronski einige mathematische Abhandlungen, die ihm angeblich in gelehrten Kreisen zu Ansehen verhalfen.<sup>1860</sup> Ab 1814 begann er mit der Propagierung

---

<sup>1854</sup> Constant, „Mouvement 1“, Constant, „Mouvement 10“. Ursprünglich lautete sein Name Józef Hoëné. Den Namen Wroński nahm er erst nach seiner Hochzeit an und verwendete im Laufe seines Lebens verschiedene Namensformen, in denen Hoëne oder Hoëné teilweise ausgelassen wurde. In seinen letzten Publikationen nannte er sich lediglich Hoëné Wronski.

<sup>1855</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 131. Diese Einschätzung übernahmen unter anderen Webb, *Flucht*, 405f. und McIntosh, *Eliphas Lévi*, 96. Skeptisch zeigte sich hingegen Mercier, *Eliphas Lévi*, 42.

<sup>1856</sup> Von Januar bis März 1819 gab Wronski 6 Nummern einer Zeitschrift mit dem Titel *L'Ultra* heraus, deren Epigraph „Vive le Roi, quand même!“ lautete. Darauf folgte, von März bis Mai 1819, die von Montferrier herausgegebene Zeitschrift *L'Oracle français* sowie der *Véritable ami du peuple*.

<sup>1857</sup> Die wenigen polnischen Titel konnten aus sprachlichen Gründen leider nicht berücksichtigt werden. Zur Auskunft über Wronskis Ideen dienten neben seinen eigenen Publikationen vor allem Augé, *Thèses*, Augé, *Notice*, Augé, *Supplément* und Augé, *Exposition*, vgl. Dickstein, *Katalog* und Warrain, *Œuvre*. Siehe weiterhin die zeitgenössischen Schilderungen in Erdan, *France*, Bd. 2, 402-440 und die Polemik in Arson, *Document*. Siehe weiterhin Kozłowski, *Idées*, 5-69, Viatte, *Sources*, Bd. 2, 253-259, Cherfils, *Essai*, Arcy, *Wronski*, Walicki, *Philosophy*, 107-121, Laurant, *Esotérisme*, 61ff., Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 665-670 und, zusammenfassend, McCalla, „Wronski“. Erdans Behandlung Wronskis in *La France mystique* führte zu einer Polemik mit dessen Witwe, die Erdan zuvor bereitwillig mit Informationen versorgt hatte, aber nicht mit der Darstellung ihres verstorbenen Gatten inverstanden war. Siehe dazu Wroński, *Cinq*.

<sup>1858</sup> *Mémoires sur l'aberration des astres mobiles, et sur l'inégalité dans l'apparence de leur mouvement*.

<sup>1859</sup> Die 121 Seiten umfassende *Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir*.

<sup>1860</sup> Begonnen mit einer *Introduction à la philosophie des mathématiques, et technie de l'algorithmie*. Ob diese gelehrte Anerkennung, besonders vonseiten des berühmten Astronomen Jérôme Lalande (1732-1807), wirklich erbracht wurde, gilt keineswegs als gesichert. McIntosh, *Eliphas Lévi*, 96 gibt an, dass Wronski zwischen 1803

seiner *philosophie de l'inifini*, später *philosophie de l'Absolu*, die sich die „universelle Regeneration der Menschheit“ zum Ziel setzte. Diese allumfassende „Reform des menschlichen Wissens“ bezeichnete Wronski, in gut polnischer Tradition, als *Messianisme* und kündigte unter diesem Namen seit 1831 die „finale Union der Philosophie und der Religion“ an.<sup>1861</sup> Seine somit begründete „absolute Philosophie“ verstand Wronski als strikt mathematisch und rational, weswegen er seine Schriften mit zahlreichen mathematischen Formeln durchwob. Sein Anspruch auf mathematische Genauigkeit und eherne Vernunft tat allerdings dem Umstand keinen Abbruch, dass er aufgrund seiner extravaganten Ideen und nicht zuletzt aufgrund eines Betrugsskandals – Balzac erwähnte diesen prominent in seinem Roman *Recherche de l'absolu* – immer mehr an Seriosität einbüßte.<sup>1862</sup>

Das Jahr 1818 markierte den Beginn der Ausarbeitung von Wronskis Geschichtsphilosophie, die die Geschichte in drei große Zeitalter unterteilte: Das erste Zeitalter sei dasjenige der direkten Herrschaft der Vorhersehung gewesen, in der die Menschheit ihr Schicksal noch nicht kannte. Das gegenwärtige zweite Zeitalter sei dasjenige des Übergangs, das von den Krisen der „sozialen Antinomie“ gezeichnet sei, von Individualismus und Revolution. Das messianische dritte Zeitalter des Absoluten werde sich dahingegen durch die Übereinstimmung von menschlicher Vernunft und göttlichen Gesetzen auszeichnen. Es werde „theokratisch, aber nicht repressiv sein“ und somit die wahre menschliche Freiheit, eine universelle Harmonie und die Rückkehr der Menschheit zum Absoluten herbeiführen. Damit werde auch die Schaffung einer rationalen, wissenschaftlichen Religion einhergehen, die Wronski in einer Schrift namens *Sphinx* (1818) mit dem Namen *séhélianisme* beschrieb (angelehnt an das hebräische *sekhel*, ein Wort für Intelligenz oder Vernunft).<sup>1863</sup> Dabei handele es sich um die Synthese aus allen bisher existenten Religionen der Menschheit, die Entschleierung aller Mysterien, die von Jesus Christus und vor allem im Johannesevangelium in Gestalt des Parakleten angekündigt

---

und 1810 in Marseille im dortigen Observatorium gearbeitet und Kontakt zu allen führenden Astronomen und Physikern seiner Zeit gehabt habe. Erst die Veröffentlichung seiner Ergebnisse habe das Institut von Marseille empört. Diese Schilderungen basieren allerdings auf Wronskis eigenen Aussagen.

<sup>1861</sup> 1847 erschienen unter diesem Titel drei umfangreiche Bände.

<sup>1862</sup> Hier ist vor allem die Affäre um einen Anhänger Wronskis zu nennen, Pierre-Joseph Arson, der sich von seinem Meister um eine höhere Summe Geld geprellt fühlte und deshalb einen Prozess anstrebte. Siehe dazu zusammenfassend Viatte, *Sources*, Bd. 2, 257-260 sowie die Polemik in Arson, *Document*. Der Prozess gegen Arson wird in Balzacs *Recherche de l'absolu* thematisiert. Der Roman erschien erstmals 1834 im dritten Band der *Etudes de mœurs, Scènes de la vie privé*, und dann 1839 in einer erweiterten Version. Eine dritte Version erschien 1845 in den *Etudes philosophiques* der *Comédie humaine*. Es wurde oft behauptet, dass Wronski als Vorlage für die Person von Adam de Wierschownia diene, jedoch ist argumentiert worden, dass dies nur sehr begrenzt der Fall ist. Siehe dazu Fargeaud, *Balzac*, 65-86.

<sup>1863</sup> Hoëné-Wroński, *Introduction*, 12. Unter diesem Titel erschienen 1818 und 1819 zwei kurze Bände. Siehe dazu auch Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 666ff.



worden sei. Am ausführlichsten beschrieb Wronski dieses System in seinem 1852 erschienenen letzten Werk über die *Philosophie absolue de l'histoire*.<sup>1864</sup>

Es ist wahrscheinlich, dass Constant aufgrund seiner Mitarbeit an Montferriers Zeitung mit den Ideen Wronskis in Kontakt gekommen ist. Am 2. und 3. November 1851 hatte Francis Lacombe eine philosophische Studie über Wronski im *Moniteur* veröffentlicht, die spätestens Constants Aufmerksamkeit hätte erwecken können.<sup>1865</sup> Ein Vergleich mit Constants Ansichten der 1840er Jahre führt schnell vor Augen, warum Wronskis Messianismus eine so große Anziehungskraft auf ihn entfalten konnte. In den Jahren zuvor hatte er immer wieder von einer „göttlichen Algebra“ geschwärmt, von der mathematischen, wissenschaftlich-rationalen Grundlage einer Synthese aus Religion und Wissenschaft. Glaubte er diese universelle Wissenschaft zuerst in Swedenborg und Fourier gefunden zu haben, so war es nun Wronski, der an die Stelle des von de Maistre angekündigten Genies trat.<sup>1866</sup> Die absolute Philosophie, die auf die Errichtung einer harmonischen Theokratie und die Annullierung sämtlicher politischer wie philosophischer Gegensätze zielte, war für den desillusionierten Sozialisten nicht zuletzt aufgrund ihrer großen Anschlussfähigkeit an seine eigenen Gedanken attraktiv.

Wohlgermerkt betrachtete Constant Wronski lediglich als *einen* gegenwärtigen Vertreter des „Messianismus“, ordnete ihn also in eine längere Tradition religiöser Denker ein. In Constants Augen war der Messianismus „das definitiv errichtete und siegreich an seinem Ende angelangte Christentum“, das das „Königreich der Intelligenz und der Vernunft“ begründen werde.<sup>1867</sup> Diese endgültige Antwort auf die Irrwege der Mystik, des Pantheismus und des Materialismus sei von Kant in der Philosophie, von Cuvier in den Wissenschaften vorbereitet worden, in der Religion aber von derjenigen „Bewegung“, zu der Constant Chateaubriand, Lamennais, Lacordaire und nun Wronski zählte. Diese habe „die Emanzipation des menschlichen Bewusstseins“ zum Ziel und zeichne sich durch das doppelte Gesetz der Freiheit und der Autorität aus.<sup>1868</sup> Dem Leser wird bewusst sein, dass diese Gedanken keineswegs neu waren: Im *Livre des larmes* hatte Constant neben Cuvier und Lamennais noch

---

<sup>1864</sup> Der finale *christianisme absolu* wird dementsprechend auch *Paraclétisme* genannt. Siehe bspw. Hoëné-Wroński, *Messianisme*, Bd. 1, 15, 32f., Hoëné-Wroński, *Philosophie 1*, 4 oder Hoëné-Wroński, *Philosophie 1*, 85.

<sup>1865</sup> Für den Artikel Lacombes bedankte sich Wronski selbst in seiner *Philosophie 1*, 249.

<sup>1866</sup> Vgl. hierzu auch Laurant, „Eliphas Lévi“, 89.

<sup>1867</sup> Constant, „Mouvement 2“. Man beachte die Differenz zu Constants älterem Motiv von „intelligence et amour“.

<sup>1868</sup> Ebd.. An dieser Stelle wird ein langes Zitat von Vincent von Lérins abgedruckt, das später auch in *Dogme et rituel* aufgenommen wurde und „die Übereinstimmung von Fortschritt und bewahrender Autorität“ belegen sollte. Auf Vincent von Lérins Fortschrittlehre hat sich später auch das Vaticanum I berufen.

Swedenborg, Saint-Simon und Fourier als Apostel der „großen Synthese“ und Verkünder des „Gesetzes der Einheit“ genannt.<sup>1869</sup> Wronski hatte schlichtweg ihre Stelle eingenommen.

### 11.2.2. Die ambivalente Polemik gegen Mystik und Sozialismus

Swedenborg und die Sozialisten wurden nicht nur aus Constants Pantheon vertrieben, sondern sahen sich darüber hinaus mit einer unerbittlichen Kritik konfrontiert. Bereits im *Dictionnaire* hatte sich Constant entschieden gegen die „falschen“ Mystiker und Sozialisten gewandt. In diesem Sinne setzte er auch 1852 die „falsche Mystik“ des „spiritualistischen Pantheismus der Mystik“ mit dem „materialistischen Pantheismus“ der *illuminés révolutionnaires* gleich, „zwei Terme einer Gleichung, deren Resultat dasselbe ist“. Als adäquates Mittel gegen diese „Poeten der Anarchie“ galt ihm nun die absolute Philosophie Wronskis.<sup>1870</sup> Diese Haltung wurde ihm durch die großen Ähnlichkeiten ermöglicht, die sich zwischen seiner eigenen Polemik und derjenigen Wronskis verzeichnen lassen: beide Männer polemisierten im selben Atemzug gegen die miteinander identifizierten Gegner „Mystik“ und „Sozialismus“, die sie jeweils mit Attributen wie „falsch“ oder „angeblich“ versahen, eben weil ihre eigenen Ideen diesen Strömungen so offensichtlich nahe standen.

Ähnlich wie Constant verband Wronski seine Kritik an den „falschen Mystikern“ mit einer antisozialistischen Rhetorik, die seit 1848 in seinen Publikationen aufgeschienen war.<sup>1871</sup> Im ersten Band des *Messianisme* prophezeite er den selbst verschuldeten Ruin des „unteren Volkes, des Kommunismus, des Sozialismus, aller dieser sogenannten demokratischen Kombinationen, die in Wirklichkeit nur wahrhaftig zookratische Kombinationen sind.“<sup>1872</sup> Immer wieder polemisierte er gegen die „falschen Ideen des angeblichen Sozialismus“, gegen diese „angebliche Wissenschaft“, und vor allem gegen die Anarchie von Proudhon.<sup>1873</sup> Die Parallelen zu Constant liegen offen zu Tage. Doch ebenso wie die Polemik Constants ist diejenige Wronskis keineswegs so eindeutig wie es zuerst scheinen mag. Auffallend häufig sprach er vom „angeblichen“ oder „falschen“ Sozialismus.<sup>1874</sup> In seinen *Les cent pages décisives* (1850), die von Constant ausdrücklich erwähnt werden, positioniert sich Wronski als der Verkünder einer „wahren“ Lösung des „Prinzips des Sozialismus“, die auf „wissenschaftlichem“ Wege das Leid des Volkes beenden werde, ohne dabei anderen Klassen Schaden zuzufügen.<sup>1875</sup>

---

<sup>1869</sup> Constant, *Larmes*, 241f.

<sup>1870</sup> Constant, „Mouvement 7“.

<sup>1871</sup> Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 670.

<sup>1872</sup> Hoëné-Wroński, *Messianisme*, Bd. 1, 21.

<sup>1873</sup> Hoëné-Wroński, *Philosophie 1*, 41f., 244.

<sup>1874</sup> Vgl. auch Hoëné-Wroński, *Messianisme*, Bd. 2, Anhang, 39.

<sup>1875</sup> Hoëné-Wroński, *Philosophie 1*, 27: „Eh bien, les gouvernements paraissent considérer cette question, et spécialement ses diverses théories, comme de folles utopies qui ne peuvent sérieusement provoquer que le rire,“

Auch wenn Wronski kein Sozialist war, so ist doch seine ideologische Nähe insbesondere zu den Saint-Simonisten offensichtlich. Diese beschuldigte er, Ideen aus seiner *Sphinx* gestohlen zu haben,<sup>1876</sup> und betrachtete Saint-Simons *Nouveau christianisme* als Plagiat.<sup>1877</sup> Dies impliziert zweifelsohne Gemeinsamkeiten, die Wronski zwischen seiner eigenen Lehre und derjenigen der Saint-Simonisten zu erkennen glaubte. Er betrachtete die Anhänger Saint-Simons als Teil einer von ihm so genannten *bande mystérieuse*, zu der er weiterhin die Fourieristen, Ikarier, Buchez und andere Sozialisten zählte, sowie die *sciences occultes*, die Theosophen (Saint-Martin, Martines de Pasqually, Fabre d'Olivet), die Magnetiseure, Somnambulen, Rosenkreuzer, Freimaurer und *illuminés*, aber auch Lamennais und de Maistre.<sup>1878</sup> Zudem kamen die Lamennais-Anhänger und ihre so genannte *école indo-chrétienne* in seinen Augen schlecht weg, obwohl er ihre Studien grundsätzlich guthieß: Eckstein, Görres, Schlegel und Baader.<sup>1879</sup> Auch gegen die bekannteren Vertreter des polnischen Messianismus, vor allem Mickiewicz und Towianski, denen Constant in *Le deuil de la Pologne* noch begeistert beigeplichtet und die er im *Dictionnaire* ausführlich zitiert hatte, richtete Wronski scharfe Polemiken. Es scheint also, als habe sich Wronski von denjenigen am heftigsten abgegrenzt, mit denen er die größten ideologischen Gemeinsamkeiten hatte.

Zahlreiche „Bandenmitglieder“ hatten in den vergangenen Jahren ihrerseits eine große Verehrung für Wronski zum Ausdruck gebracht, zum Beispiel der Fourierist Abel Transon.<sup>1880</sup> Auch sei daran erinnert, dass Philippe Hauger in seinem Artikel Wronski im selben Atemzug mit Charles Fourier, Ballanche, de Maistre, Fabre d'Olivet, Böhme, Saint-Martin und den deutschen Idealisten genannt hatte, als er die unmittelbar bevorstehende „Synthese“ der Wissenschaften verkündete.<sup>1881</sup> Zu einer ähnlichen Einschätzung kam Sainte-Beuve, der Wronski mit den Ideen Fabre d'Olivets, Saint-Martins, Ballanches,

---

et qui ne méritent une véritable répression que dans leurs abus politiques. — C'est une grave erreur. Et nous devons prévenir les souverains auxquels nous prenons la liberté de nous adresser ici, que, lorsque la vérité sera reconnue, on trouvera que le principe encore inconnu du socialisme, que les peuples pressentent déjà si vivement aujourd'hui, est, non-seulement un principe réel, mais surtout un principe fondamental de l'actuelle et imminente régénération sociale ; principe que, par conséquent, aucune force humaine ne pourra plus réprimer dans le monde. — Pour mieux faire concevoir cette grave vérité, nous prions ceux qui pourraient s'y intéresser, d'approfondir ce que, dans notre *Adresse aux Nations civilisées*, après y avoir déterminé mathématiquement les lois de l'économie sociale, dans lesquelles pénètre à priori ce mystérieux principe du socialisme, nous y découvrons finalement sur la possibilité scientifique de faire cesser, sur la terre, la misère du peuple, c'est-à-dire, de la classe salariée, sans porter aucune atteinte aux autres classes de l'industrie sociale.“

<sup>1876</sup> Hoëné-Wroński, *Messianisme*, Bd. 2, 585.

<sup>1877</sup> Manuel, *New World*, 353.

<sup>1878</sup> Siehe bspw. Hoëné-Wroński, *Philosophie 1*, 90f. oder, zusammenfassend, Augé, *Thèses*, 372f. Vgl. Viatte, *Sources*, Bd. 2, 258f. und Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 667.

<sup>1879</sup> Hoëné-Wroński, *Messianisme*, Bd. 2, 468f. Hier ist wohlgermerkt von einer *école*, nicht von einer *bande* die Rede, wie in Viatte, *Sources*, Bd. 2, 258f. und Bénichou, *Romantismes*, Bd. 1, 238 angegeben wird.

<sup>1880</sup> Im Übrigen berief sich auch Victor Considerant in seiner Arbeit über *Déraison et dangers de l'engouement pour les chemins en fer* auf Wronski, allerdings in keinem religiösen oder politischen Zusammenhang.

<sup>1881</sup> Hauger, „Examen“, 408.

Bonnets, Coëssins, Fouriers, de Bonalds, de Maistres und Lamennais' in Verbindung brachte.<sup>1882</sup> Wronskis Streben nach einer universellen, harmonischen Einheit von Religion, Philosophie, Wissenschaft und Politik kann in der Tat im selben heterogenen Milieu verortet werden wie die verschiedenen Sozialisten, aber auch wie ein Ballanche, dessen Palingenese womöglich einen Einfluss auf Wronski ausgeübt hat.<sup>1883</sup>

Diese Reminiszenzen schienen Wronski, der sich wie Fourier als alleiniger Urheber seiner Ideen betrachtete, in äußerster Rage gebracht zu haben. Zunehmend sah er sich von „Illuministen-Banden“ verfolgt und war davon überzeugt, gegen eine „satanische Verschwörung“ anzukämpfen.<sup>1884</sup> Die „Mystik“ betrachtete Wronski als seine größte Feindin, und interessanter Weise bezeichnete er auch die Kabbala als „lächerlich“ und vollkommen sinnlos.<sup>1885</sup> Gleichzeitig waren seine Schriften seit der *Sphinx* mit hebräischen Schriftzeichen und Namen übersät – ihre Titelblätter schmückte ein Emblem mit einer Sphinx, dem Tierkreis und mathematischen Formeln. Am Anfang des ersten Bandes des *Messianisme* findet sich ein weiteres Emblem, das christliche Erleuchtungssymbolik mit dem Tierkreis und mathematischen Formeln verbindet.<sup>1886</sup>

### 11.2.3. War Wronski Esoteriker?

Man hat Wronski aufgrund dieser Aspekte wiederholt dem „Okkultismus“ zugerechnet, was mehr der Begeisterung späterer Okkultisten geschuldet zu sein scheint als seinen eigenen Schriften. So maß Frank Paul Bowman sowohl Wronski als auch Montferrier eine „sehr wichtige“ Bedeutung in den „okkultistischen Milieus“ zu Beginn des 19. Jahrhunderts bei, wofür eine Publikation Montferriers über den Magnetismus als Beleg herangezogen wird.<sup>1887</sup> David Allen Harvey bezeichnete Wronskis System als „Occult Bonapartism“, dessen „Beziehung zur Esoterik“ vor allem anhand seiner Nähe zur joachimitischen Lehre hervortrete, „einem sehr alten Thema der christlichen Mystik“.<sup>1888</sup> Differenzierter, und weitaus besser informiert, erklärte Arthur McCalla, dass es sich bei Wronskis absoluter Philosophie um eine „Synthese aus post-kantischem Idealismus und illuministischer Reintegration“ gehandelt habe. McCalla behauptete, dass für Wronski die Lektüre „der Kabbalisten“

---

<sup>1882</sup> Sainte-Beuve, *Portraits*, Bd. 1, 324f. Der Artikel erschien zuerst 1834 in der *Revue des deux mondes* (Bd. 3, Juli bis September). Vgl. Laurant, *Esotérisme*, 59.

<sup>1883</sup> McCalla, *Historiosophy*, 401ff. Vgl. dazu auch Sainte-Beuve, *Portraits*, Bd. 1, 324: „[Ballanche] vit une fois Hoëné Wronski, lequel, dans son *Prodrome*, revendique l'honneur d'avoir le premier émis en 1818 une vue politique que l'*Essai sur les institutions* exprimait en même temps que lui.“

<sup>1884</sup> Vgl. dazu aber auch Hoëné-Wroński, *Philosophie 1*, 91: „Nous verrons ci-après que cette *Bande-mystérieuse* est provisoirement une hypothèse que, dans la Doctrine du Messianisme, nous sommes forcés de concevoir pour pouvoir, en attendant, expliquer l'actuel désordre révolutionnaire du monde civilisé.“

<sup>1885</sup> Hoëné-Wroński, *Messianisme*, Bd. 2, 403.

<sup>1886</sup> Siehe Abbildung 24.

<sup>1887</sup> Bowman, *Eliphaz Lévi*, 17f.

<sup>1888</sup> Harvey, *Beyond*, 192-195.

und „Böhme und seiner Schüler ebenso einflussreich gewesen ist wie Fichte und Schelling.“ Die Idee von „abstrakten universalistischen Strukturen als Schlüssel zur Vereinigung aller Felder des Wissens“ sei ein Phänomen, das „zu verschiedenen Zeiten in der Geschichte der westlichen Esoterik“ aufgetaucht sei.<sup>1889</sup>

Ob die Lektüre eines Böhme oder bestimmter Kabbalisten – wenn ja: welcher? – für Wronski tatsächlich so wichtig gewesen ist, gälte es jedoch ebenso zu belegen wie die These, dass ihn diese Einflüsse automatisch zum „Esoteriker“ gemacht hätten. Wie problematisch selbst die nuancierten Einschätzungen McCallas sind, zeigt nicht zuletzt die offene Frage nach den angeblichen „kabbalistischen“ und „böhmistischen“ Einflüssen auf Wronski. Über Auguste Viatte lässt sich diese Behauptung bis zu einer Arbeit des islamophilen comtistischen Soziologen Christian Cherfils (1858-1956) aus dem Jahr 1898 zurückverfolgen, der auf wenigen Seiten die These aufstellte, dass „die Kabbala“ neben Descartes, Kant, Fichte und Schelling zu den Haupteinflüssen Wronskis gezählt habe.<sup>1890</sup> Cherfils gestand selbst ein, dass Wronski weder explizit von der Kabbala noch von Böhme sprach, behauptete allerdings, dass sich der Einfluss der Kabbala – wohlgernekt im Gegensatz zu den Schriften in der Tradition Böhmens – im Denken Wronskis maßgeblich niedergeschlagen habe. Dies wurde mit einer Passage Wronskis belegt, in der zwischen dem *synchrétisme d’Alexandrie* und der gnostischen Philosophie auf der einen Seite, und dem *synthétisme transcendant* und der „kabbalistischen Philosophie“ auf der anderen Seite unterschieden wurde. Da Wronski letztere als Ursprung „des alten Systems des Pantheismus“ bezeichnete und ihnen eine „transzendente“ Funktion zukommen ließ, galt für Cherfils der „tiefgründige“ Einfluss der „Kabbala“ auf das Denken Wronskis als „gesichert“, obwohl er selbst darauf verwies, dass derartige Überlegungen lediglich zeitgenössische Debatten widerspiegelten, wie sie sich etwa zwischen Franck und Drach abspielten.<sup>1891</sup> Der Kontext ist hier also einmal mehr der Streit über die Schule von Alexandria, und keine „Esoterik“ in einem kabbalistischen, theosophischen oder initiatorischen Sinne.

Viel bemerkenswerter ist es, dass Cherfils den Umstand erwähnte, dass Wronski ähnliche Ideen mit Leibniz teilte, auf dessen Philosophie er sich explizit, wiederholt und tiefgehend berief.<sup>1892</sup> Im Gegensatz zur „Kabbala“ und zu Böhme kann daher Leibniz als Quelle für derartige Gedanken gelten. Das, was Cherfils als „die Esoterik Wronskis“ bezeichnete, ist also nichts anderes als die Rezeption des deutschen Idealismus.<sup>1893</sup> In diesem Sinne ließe sich auch auf McCallas zum Beleg angeführte Esoterik-

---

<sup>1889</sup> McCalla, „Wronski“, 1179. McCalla verweist an dieser Stelle auf Raimund Lull, dessen Qualifikation als „Esoteriker“ zur Debatte stünde.

<sup>1890</sup> Cherfils, *Essai*, 167-171. Diese These wurde vor allem über Viatte, *Sources*, Bd. 2, 254f. weiter verbreitet, scheint bisher aber noch nicht näher beleuchtet worden zu sein.

<sup>1891</sup> Cherfils, *Essai*, 169f.

<sup>1892</sup> Bspw. Hoëné-Wroński, *Messianisme*, Bd. 1, 58 im Kontext der prästabilierten Harmonie.

<sup>1893</sup> Cherfils, *Essai*, 187-195.

Definition entgegen, dass die „Vereinigung aller Felder des Wissens“ auf der Grundlage „abstrakter universalistischer Strukturen“ ein omnipräsentes Merkmal der Philosophie des 18. Jahrhunderts gewesen ist, insbesondere auch der idealistischen. Wronski musste sich dafür weder „kabbalistischer“ noch „theosophischer“ Quellen bedienen. Damit soll die Frage nach eventuellen „kabbalistischen“ oder „böhmistischen“ Einflüssen auf Wronski keinesfalls als geklärt gelten, doch scheint es offensichtlich zu sein, dass jene immer wieder behaupteten Einflüsse bisher nicht belegt worden sind. Und was noch wichtiger ist: Seine Gedanken waren ebenso wie seine Quellen keineswegs „esoterisch“, sondern spiegelten weit verbreitete Diskurse wider.

#### 11.2.4. Die Bedeutung Wronskis für Constant

Die Schriften Wronskis waren in den Augen Constants jedenfalls genau deshalb interessant, weil er sich *gegen* die „mystischen Intuitionen des Pythagoras“ und „die theurgische Esoterik [ésotérisme] der Schule von Alexandria“ gewandt habe, wie es in der Artikelserie des *Moniteur* heißt. Ihrem *mysticisme* habe er „eine klare, präzise, absolute Formel gegenübergestellt, die alle regenerierten Wissenschaften beweisen und rechtfertigen“. In der absoluten Philosophie erkannte Constant also einen mathematischen und exakten „Beweis des Absoluten, aus dem alle Berechnungen aller Wissenschaft emanieren.“<sup>1894</sup> Die Entwicklung dieser Wissenschaft stellte er in den Kontext einer progressiven Entwicklung der Menschheit, deren Glaube sich einer rationalen Synthese näherte. Nachdem „das 18. Jahrhundert in der Welt nur den Aberglauben und den Fanatismus zerstört“ habe,<sup>1895</sup> sei die finale, rationale Religion zum Greifen nahe. Doch bis zur finalen Emanzipation der Menschheit bedürfe es weiterhin der Dogmen:

Ein Dogma, das ist ein vermittelndes Zeichen zwischen dem Licht der Wissenschaft und der Masse der Kurzsichtigkeiten, oder, wenn es Ihnen besser gefällt, der Kurzsichtigkeit der Massen.

Die Esoterik [ésotérisme] regt den Geist des Menschen zur Suche der Wahrheit an. Sie ist der Schleier des Schamgefühls, der dafür gemacht worden ist, das Begehren zu verwirren.

In der Öffentlichkeit die nackte Wahrheit zu zeigen, das bedeutet sie zu prostituieren.<sup>1896</sup>

Constant verband also seine Skepsis gegenüber den emanzipatorischen Fähigkeiten der „Masse“ mit seinem Verständnis einer bevorstehenden Synthese aus Religion, Wissenschaft und Philosophie: während es des Absolutismus im politischen Bereich bedürfe, bedürfe es der Esoterik im religiösen Bereich, solange die „Masse“ noch „kurzsichtig“ sei. Wronskis Philosophie schien für Constant diese sehnsüchtig erwartete Synthese herbeizuführen, die der gesamten Menschheit endlich das wahre, bisher

---

<sup>1894</sup> Constant, „Mouvement 9“.

<sup>1895</sup> Constant, „Mouvement 11“.

<sup>1896</sup> Ebd.

nur verborgen tradierte Wissen offenbaren würde. Dieses allumfassende Wissen ist in der Lesart Constants aber nichts anderes als die katholische Tradition des geoffenbarten Christentums, die im Kern stets unverändert geblieben sei, wie Constant mit einem für das 18. Jahrhundert typischen Sinnbild erklärte: „[...] der Aberglauben und die Häresien, in der Religion wie in der Wissenschaft und in der Politik, können einzig am Baum des ewigen Glaubens und der ewigen Überzeugungen beschnitten werden.“<sup>1897</sup> Dieses Verständnis von „Esoterik“ und der damit verbundene Hintergrund gehen offensichtlich nicht aus der Philosophie Wronski hervor, sondern aus dem Gedankengut, auf dessen Grundlage sich Constants bereits im *Dictionnaire* mit dem Thema auseinandergesetzt hatte.

Auch auf persönlicher Ebene kann der Einfluss des polnischen Philosophen des Absoluten nicht tiefgehend gewesen sein. Die Beziehung zwischen Constant und Wronski ist unklar, kann jedoch nur von sehr kurzer Dauer gewesen sein. Paul Chacornac gab an, dass sich die beiden Männer erst Ende des Jahres 1852 kennengelernt hatten, bevor letzterer bereits am 9. August 1853 gestorben ist.<sup>1898</sup> Die Huldigung vonseiten Constants scheint jedenfalls einen Eindruck beim ansonsten verrufenen Wronski gemacht zu haben. So druckte dieser den 7. Artikel Constants im Anhang seiner *Philosophie absolue de l'histoire* (1852) ab, um sich gegen den „Missbrauch“ des Wortes „Messianismus“ zu verteidigen.<sup>1899</sup> Nach seinem Tod zählte Constant zu denjenigen, unter denen 70 Manuskripte Wronskis verteilt wurden, neben Montferrier, Lazare Augé und Francis Lacombe.<sup>1900</sup> Doch obwohl Constant von Wronski offensichtlich begeistert war, blieb die Rezeption seiner Gedanken sehr oberflächlich.

Es scheint, als habe Constant lediglich Wronskis *Cent pages decisives* gut gekannt, das einzige von ihm zu diesem Zeitpunkt erwähnte Werk.<sup>1901</sup> Darin druckte Wronski eine Historiographie seiner Gegner in Form eines eigenwilligen Schaubildes ab, das folgende Strömungen dem *mysticisme* zuordnete: die „orientalische Magie“, darunter diejenige des Thot und Hermes Trismegistos, die Schule von Alexandria, die Kabbala, die *sciences occultes*,<sup>1902</sup> die Rosenkreuzer und Freimaurer,<sup>1903</sup> die Theosophie<sup>1904</sup> und den animalischen Magnetismus, sowie letztendlich die *bande mystérieuse*, zu der wie gesagt die Saint-Simonisten, Fourieristen, Buchez-Anhänger, Kommunisten ebenso zählten wie de

---

<sup>1897</sup> Ebd.

<sup>1898</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 134.

<sup>1899</sup> Hoëné-Wronski, *Philosophie 1*, 237-248. Auf S. 249 wird zudem noch Francis Lacombe gedankt.

<sup>1900</sup> Augé, *Notice*, 10.

<sup>1901</sup> Constant, „Mouvement 4“. In Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 14f. wird aus Wronski *Philosophie absolue* zitiert, in Lévi, *Histoire*, 477 werden die Publikationen *Oui ou non* und *Réforme de la philosophie* erwähnt. Erstere ist eine kurze Broschüre, und mit letzterer ist wohl der *Messianisme* gemeint, dessen Untertitel *Réforme absolue du savoir humain* lautete – Constant war also bezeichnender Weise nicht in der Lage, den Titel der Publikation korrekt wiederzugeben.

<sup>1902</sup> Vor allem Paracelsus, Pico de la Mirandola, Reuchlin, Agrippa, Cardanus, Hutchinson und Fabre d'Olivet.

<sup>1903</sup> Unter den Geheimgesellschaften werden die Assassinen, Templer, Rosenkreuzer, Freimaurer, Carbonari, Kongregationalisten, Apostoliker, die Heilige Vehme und andere genannt.

<sup>1904</sup> Van Helmont, Robert Fludd, Böhme, Gichtel, Jane Leade, Poiret, Pordage, Tauler, Swedenborg, Saint-Martin, Cousin und andere.

Maistre und Lamennais, Schlegel, Baader und Görres.<sup>1905</sup> Es bedarf keiner näheren Ausführung, dass sich hier die entscheidenden Einflüsse wiederfinden, die Constants Denken maßgeblich geprägt haben.

Während sich Constant im Jahr 1852 der Polemik Wronskis gegen diese „Mystiker“ weitgehend anschloss, fand er wenig später, als er die Kabbala offen pries, eine Strategie, um diese Polemik neu zu deuten. So erklärte er in *Dogme et rituel*, dass Wronski zwar das „ziemliche Glück gehabt“ habe, das „Absolute entsprechend der alten Weisen“ gefunden zu haben, doch habe dieser darin nichts weiter gesehen als „ein Mittel zum Reichtum und einen Vorwand für Habgier“.<sup>1906</sup> Constant diskreditierte also einerseits die Seriosität und die Absichten Wronskis, andererseits behauptete er, dass dieser sich absichtlich obskur gegeben habe, um seine Interessen für Kabbala und Magie zu verbergen. So bezeichnete er den Kabbala- und Mystik-Gegner in seinen späteren Werken stets als „Kabbalist“ und erklärte:

Wir haben einen seiner Anhänger und Bewunderer sich darüber ereifern gehört, vielleicht in gutem Glauben, dass er gehört habe, wie man ihn Kabbalist nannte, und dennoch müssen wir sagen, zum Ruhme dieses Gelehrten, dass seine Nachforschungen unsere Arbeit über die okkulten Wissenschaften bedeutend abgekürzt haben, und dass der Schlüssel der hohen Kabbala [...] in den Büchern von Hoëné Wronski meisterlich auf eine Reform aller Wissenschaften angewandt worden ist.<sup>1907</sup>

Ob Constant tatsächlich tiefere Einblicke in die „wahren Beweggründe“ Wronskis hatte oder diese Behauptung nur aufstellte, um dessen Ideen für sich vereinnahmen zu können, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden und ist auch nicht von besonderem Interesse. Ausschlaggebend ist, dass die Polemik Wronskis einen *Zusammenhang* zwischen den von ihm attackierten Strömungen behauptet hat, die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen *Tradition*.

Wie anhand der Quellen für den *Dictionnaire* deutlich geworden ist, und wie der Hintergrund Constants generell naheliegt, kann Wronski jedoch nicht die erste und wichtigste Quelle für diese Vorstellungen gewesen sein. Vielmehr wird Constant in seiner absoluten Philosophie eine kohärente Bestätigung für Ideen gefunden haben, mit denen er in den romantisch-sozialistisch-katholischen Diskursen der 1840er Jahre bereits vertraut gemacht worden ist. Das herausragende Beispiel dafür ist die Kabbala, die Constant im *Dictionnaire* bereits als bedeutende Tradition beschreiben hatte. Alle

---

<sup>1905</sup> Hoëné-Wroński, *Philosophie 1*, 85-92.

<sup>1906</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 14. Dass hiermit die Affäre Arson gemeint war, wird explizit ausgesprochen in Lévi, *Histoire*, 477f. Dort wird Wronski zwar als „wahrhaftiger Gelehrter“ bezeichnet, aber als ein „mit dem Absoluten Handeltreibender“ gnadenlos ins Lächerliche gezogen. Vgl. auch Lévi, *Clef*, 280f.

<sup>1907</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 147. Vgl. auch Lévi, *Fables*, 331.



Indizien sprechen dafür, dass dies noch vor seiner Bekanntschaft mit den Ideen Wronskis im Kontext der obig diskutierten neo-katholischen und religionshistorischen Arbeiten geschah.

Es überrascht also nicht, dass kein einziger der von Constant gelobten Aspekte der absoluten Philosophie in seinem Denken ein Novum war: Schon früh hatte er eine bevorstehende Synthese von Religion und Wissenschaft verkündet, die Ankunft einer rationalen, wissenschaftlichen Religion; von den katholischen Traditionalisten hatte er die Idee einer zu entschlüsselnden religiösen Tradition übernommen; seine Begeisterung für die katholische Hierarchie und Autorität basierte auf den Ideen de Maistres. Dies zeigt sich nicht zuletzt anhand des Umstands, dass er Wronski als Teil derselben „religiösen Bewegung“ wie Chateaubriand, Lamennais und Lacordaire wahrnahm. Während Constant also Wronski als das prophezeite Genie erkannte, so rezipierte er dessen Ideen doch nur als *Bestätigung* seiner früheren Ansichten. Die Grundlage seines katholischen Absolutismus entstammt nicht aus dem *Messianisme*, sondern aus *Du Pape*.<sup>1908</sup> Sein Wunsch nach einer universellen religiösen, wissenschaftlichen, philosophischen und politischen Synthese war nicht Wronskis Messianismus entlehnt, sondern den sozialistischen Theorien der 1840er Jahre.<sup>1909</sup>

### 11.3. Die Artikel der *Revue progressive* (1853)

#### 11.3.1. Die Ankunft der *tables tournantes* (1853)

Die entscheidende Wende in Constants Auseinandersetzung mit Mystik, okkulten Wissenschaften und dergleichen rührte nicht von der Philosophie Wronskis her, sondern von den spektakulären Ereignissen des Jahres 1853, die vor allem auch in der Welt der enttäuschten Sozialisten für Furore sorgten: die Ankunft des Tischerückens, der so genannten *tables tournantes*, und die einiger Jahre später darauf folgende Entstehung des französischen Spiritismus, dessen Vorläufer aus dem angelsächsischen Raum stammten. Einmal mehr wird deutlich werden, dass es dabei ein tiefgreifend politisch geprägter Kontext war, der Constants Entwicklung vorantrieb.

Die Geschichte des Spiritismus begann Anfang des Jahres 1848, als die Geschwister Kate und Maggie Fox in ihrem Haus im Staat New York mysteriöse „Klopfgeräusche“ (*rappings*) vernahmen. Die Mädchen stellten die Behauptung auf, durch die variierenden Kopfzeichen mit Geistern

---

<sup>1908</sup> Vgl. hierzu Mercier, *Eliphas Lévi*, 64f., der Constants Ruf nach absoluter Macht auf Wronski zurückführte.

<sup>1909</sup> Vgl. hierzu McIntosh, *Eliphas Lévi*, 87f., der zu dem Schluss gekommen ist, dass Wronski eine Synthese der „mystischen“ und „rationalistischen, sozialistischen“ Pole im früherem Denken Constants ermöglicht habe. Schon Jahre zuvor hatte Constant diese Synthese aber schon im Fourierismus zu finden geglaubt.

kommunizieren zu können, und rasch verbreitete sich die Kunde von einem *spirit telegraph*, der die Pforte zur Geisterwelt aufzustoßen schien. Zahlreiche Zeitgenossen erkannten in den „Phänomenen“ einen empirischen Beweis für die Existenz des Jenseits und waren davon überzeugt, durch eine nunmehr empirisch begründbare Metaphysik die von ihnen verachteten materialistischen Weltanschauungen endgültig widerlegen zu können. Die sich schnell formierende und ausdifferenzierende Bewegung in den USA firmierte deshalb unter dem Namen *spiritualism*. Über Großbritannien breitete sie sich Anfang 1853 zunächst nach Deutschland aus.<sup>1910</sup> Zu diesem Zeitpunkt hatten die Techniken und Interpretationen der Geisterphänomene bereits eine große Diversifizierung erfahren. In Deutschland wurde zunächst das so genannte „Tischerücken“ bekannt, bei dem eine unheimliche Kraft Tische zum Wackeln und Rotieren brachte. Wenig später, im April 1853, griff die französische Presse diese spektakulären Ereignisse unter der Bezeichnung *tables tournantes* auf und löste eine Lawine unterschiedlichster Publikationen aus. Während manche hinter den Phänomenen zunächst noch den Magnetismus vermuteten, verbreiteten sich immer mehr die so genannten *tables parlantes*, hinter deren rhythmischen Klopfgeräuschen man keine einfache Naturkraft, sondern die Mitteilungen von Geistern vermutete. Ähnlich wie bei den schon lange bekannten Somnambulen, glaubte man zur Kontaktaufnahme besonders befähigte Menschen ausmachen zu können, so genannte *médiums*, die ähnlich wie ihre magnetistischen Vorgänger für publikumswirksame Furore sorgten.<sup>1911</sup>

Im politisch zerrütteten Frankreich erzielten diese Phänomene vor allem deshalb so große Erfolge, weil sie schon zu Beginn eine starke politische Prägung besaßen. Viele erhofften sich durch sie nicht nur eine Aussöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, sondern auch eine „demokratische“ Form der Religion, die jedermann (und oft dezidiert auch jede Frau) praktizieren und aktiv beherrschen konnte. Die damit einhergehende enge Bindung an sozialreformerische Strömungen lässt sich schon im Entstehungskontext des US-amerikanischen *spiritualism* verzeichnen.<sup>1912</sup> Hier ist vor allem Andrew Jackson Davis (1826-1910) zu nennen, der sich schon vor den Klopfgeräuschen der Geschwister Fox mit Magnetismus, Sozialismus und Swedenborgianismus auseinandergesetzt hatte und rasch zu einem der wichtigsten Vertreter eines explizit sozialreformerischen Spiritismus wurde. Sein ab 1850 erscheinendes sechsbändiges Werk *The Great Harmonia* berief sich, wie der Titel bereits erahnen lässt, maßgeblich auf den Fourierismus.<sup>1913</sup> Auf zahlreiche Sozialisten übten derartige Spielarten des

---

<sup>1910</sup> Zum englischen Spiritismus, siehe Oppenheim, *Other* und Owen, *Darkened*. Der damit verbundene mesmeristische Kontext wird in Winter, *Mesmerized* behandelt.

<sup>1911</sup> Zur Entwicklung den unterschiedlichen Reaktionen, siehe Monroe, *Laboratories*, 15-63, vgl. auch Edelman, *Voyantes*.

<sup>1912</sup> Mit den sozialreformerischen Aspekten des US-amerikanischen Spiritismus setzten sich Braude, *Radical* und Goldsmith, *Other* vor allem aus einer Gender-Perspektive auseinander, für den englischen Kontext siehe ebenso Owen, *Darkened* auseinander.

<sup>1913</sup> Linse, *Geisterseher*, 55-59.

Spiritismus eine große Anziehungskraft aus, wie vor allem die „Konversion“ des späten Robert Owen zeigt, der die Geisterphänomene für die Vorboten des anbrechenden Tausendjährigen Reiches hielt, eines „spiritual social state“. <sup>1914</sup>

Es überrascht also nicht, dass die französischen Sozialreformer zahlreiche Anschlusspunkte an die mit den *tables tournantes* verbundenen Ideen finden konnten. Zusätzlich angetrieben durch das kurz zuvor erfolgte Scheitern ihrer Reformbemühungen, wandten sich viele von ihnen mit großem Enthusiasmus den Phänomenen zu. <sup>1915</sup> Während die Rolle der zahlreichen Sozialisten, die nach dem Staatsstreich das US-amerikanische Exil wählten, noch weitgehend im Dunkeln liegt, gelangten die spiritistischen Séances, die Victor Hugo auf Jersey in der Nachbarschaft zu Pierre Leroux abhielt, zu einiger Berühmtheit. Unter den in Frankreich verbliebenen Sozialreformern interessierten sich aus naheliegenden Gründen vor allem die Fourieristen für die neuen Phänomene. So hielt der fourieristische Dichter Eugène Nus, ein Freund von Charles Fauvety, mit anderen ehemaligen Redakteuren der nun verbotenen *Démocratie pacifique* zahlreiche Séances in den Büroräumen der Zeitung ab, zu deren neugierigen Besuchern auch Gérard de Nerval zählte. Mit wachsender Begeisterung beschäftigten sich die Fourieristen mit den Phänomenen, die einen empirischen Beweis für die fourieristischen Theorien der Attraktion und Harmonie zu liefern schienen.

Das Ehepaar Constant hatte über seinen Freundeskreis wahrscheinlich unmittelbaren Kontakt zu diesen Vorgängen und reagierte umgehend auf sie. Im Jahr 1853 arbeitete es an der von Montferrier geleiteten *Revue progressive* mit, die vom 15. Juli bis zum 1. Dezember Bestand hatte. Die Redaktion dieser vielsagend betitelten Zeitschrift, deren Artikel auf ambivalente Weise zwischen Sozialismuskritik und saint-simonistischer Prägung changieren, setzte sich vor allem aus Künstlern, Historikern und Orientalisten zusammen. <sup>1916</sup> Claude Vignon trug mehr als ihr Mann zu ihrem Inhalt bei und verfasste neben verschiedenen Rezensionen einen „Salon de 1853“ sowie eine literarische Studie über Madame de Staël. Wie sehr sie das Thema der *tables tournantes* beschäftigte, wird anhand einer Rezension deutlich, die am 1. August 1853 erschien und sich gegen Eudes de Mirvilles kürzlich erschienenen *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques* richtete – eine an späterer Stelle noch eingehender zu besprechende berühmte Arbeit mit katholisch-konservativer Stoßrichtung, die hinter den *tables tournantes* und ähnlichen Phänomenen das Werk des Teufels und seiner Dämonen vermutete. Gegen

---

<sup>1914</sup> Ebd., 60.

<sup>1915</sup> Monroe, *Laboratories*, 48-63.

<sup>1916</sup> Der Untertitel lautete „sciences, arts mécaniques, littérature, beaux-arts, théâtres, industrie“. Vgl. hierzu auch Mercier, *Eliphas Lévi*, 65.

diese „manichäische“ Deutung wandte sich Claude Vignon mit großer Vehemenz und forderte eine vernünftige Erforschung der unbestritten real existierenden Phänomene.<sup>1917</sup>

Claude Vignon nahm das Problem der Geisterphänomene aber nicht nur an der Schnittstelle zwischen Religion und Wissenschaft wahr, sondern widmete sich auch ihrer politischen Dimension, als sie am 16. November eine vernichtende Rezension zu Victor Hennequins kürzlich erschienenem Buch *Sauvons le genre humain* veröffentlichte. Der bekannte Fourierist, der 1845 wiederholt die Schriften Constants gelobt hatte, war im Frühjahr 1853 durch die Séances in den Räumen der *Démocratie pacifique* auf die *tables parlantes* aufmerksam geworden und schlagartig begeistert.<sup>1918</sup> Er glaubte, mit der „Weltseele“ (*âme de la terre*) in Kontakt treten und als ihr Medium eine perfektionierte Form der fourieristischen Theorie verkünden zu können. Das Ergebnis dieser Kommunikation war *Sauvons le genre humain*, eine eigenartige und stellenweise hochgradig exzentrische Reinterpretation der Lehre Fouriers. Um die Veröffentlichung des Buches zu ermöglichen, hatte Hennequin einen Brief an Louis-Napoléon verfasst, in dem er erstens erklärte, dass die *tables tournantes* ihn veranlasst hätten, das Buch zu verfassen, und dass der Kaiser zweitens eine „Mission der Vorsehung“ erfülle.<sup>1919</sup> Hennequin vertrat die Auffassung, dass das Desaster von 1848 und der „höllische Schrecken“ der Junitage beweise, dass die Masse des Volkes aufgrund ihrer intellektuellen Schwächen von Gott gestraft wurde, der die Revolution ursprünglich bewirkt, aufgrund ihrer fehlerhaften Umsetzung aber niedergeschlagen hatte. Stattdessen könne Frankreich nur unter einer autoritären Regierung sozialen Fortschritt erzielen – eine Funktion, die dem neuen Kaiser zukomme.

Dieser Verrat an den fourieristischen Idealen stieß die ehemaligen Weggenossen Hennequins vor den Kopf. Eugène Nus konnte sich dessen Ideen nur dadurch erklären, dass ihn das Tischerücken in den Wahnsinn getrieben habe, ein Urteil, dem sich auch Constant später anschloss.<sup>1920</sup> Daher überrascht es nicht, dass Claude Vignon in ihrer Rezension erklärte, dass man ihr versichert habe, dass „die *phalanstériens*, die dem Schock von 1852 widerstanden haben“, mit dem wirren Buch sehr unzufrieden seien, da es die Lehre Fouriers ins Lächerliche ziehe. Vignon äußerte deswegen ihr Bedauern, „denn wir müssen der von Monsieur Considérant [sic] geführten Schule die Gerechtigkeit zollen, dass sie, zum Eingeständnis aller unvoreingenommenen Menschen, die intelligenteste der sozialistischen Schulen

---

<sup>1917</sup> Vignon, „Des esprits“, 291f.

<sup>1918</sup> Zum Folgenden, siehe Monroe, *Laboratories*, 56-61.

<sup>1919</sup> Hennequin, *Sauvons*, 12f.

<sup>1920</sup> Siehe Lévi, *Histoire*, 494f.: „[...] exilé après le 2 décembre, il se livra dans l'inaction de sa retraite aux expériences des tables tournantes ; bientôt il fut atteint de *médiomanie*, et crut être l'instrument des révélations de l'âme de la terre. Il publia un livre intitulé : *Sauvons le genre humain*, c'était un mélange de souvenirs phalanstériens et de réminiscences chrétiennes, une dernière lueur de raison mourante y brille encore, mais les expériences continuèrent et la folie triompha.“ Zu den Reaktionen auf Hennequins Buch, siehe auch Monroe, *Laboratories*, 60f.

war“ und ihre vordersten Mitglieder „generell Leute von Bildung und gutem Geschmack“ gewesen seien.<sup>1921</sup>

Abseits dieser Wertschätzung für die *école sociétaire* sparte Claude Vignon nicht mit Kritik am zeitgenössischen Sozialismus, den sie als von den Verrücktheiten eines selbsternannten Propheten wie Hennequin ebenso verdorben erachtete wie von der Schule Proudhons. Über dessen kürzlich erschienenen *Coup d'état* schrieb sie: „derartige Publikationen waren nicht mehr ernsthafte Angriffe gegen die Gesellschaft, sondern die Todesstöße für den Sozialismus.“ Dies wurde von Claude Vignon jedoch in letzter Konsequenz nicht negativ gewertet, denn sowohl ein Hennequin als auch ein Proudhon dienten dazu, „den öffentlichen Geist von der Illusion und dem Wahnsinn abzuwenden, in diesen Zeiten der Halluzinationen oder der Wunder“ und den Leuten die „zum System gemachte Absurdität“ der „angeblichen Offenbarer“ vor Augen zu führen.<sup>1922</sup> Claude Vignon hatte also bei allem Respekt vor den Fourieristen nur wenig für die Sozialisten übrig, die nach 1851 aktiv blieben. Ähnlich wie ihr Ehemann, distanzierte sie sich scharf von ihren vermeintlichen Irrwegen. Lieber wollte sie den Sozialismus untergehen sehen, als ihn von Leuten wie Hennequin oder Proudhon vertreten zu wissen.

### 11.3.2. Die *sciences occultes* und das Tarot

Während Claude Vignon also gegen konservative Katholiken und sozialistische Medien ankämpfte, veröffentlichte ihr Mann in der Ausgabe vom 1. August eine Polemik gegen das Tischerrücken und das damals weit verbreitete Kartenlegen. Diese „angeblichen okkulten Wissenschaften“, die in seinen Augen „künstlichen Wahnsinn“ und verdammungswürdige Umtriebe mit sich brachten, verstand er als „intellektuelle Aristokratie, ohne Hierarchie und ohne Vernunft“, als einen „Scharlatanismus der gelehrten und böswilligen Leute, die die Einfachheit der Unwissenden ausnutzen wollen“. Die Kirche habe gut daran getan, diese Formen der Magie und der *sciences occultes* zu verbieten, bei denen es sich um nichts anderes als „wissenschaftlichen Atheismus“ gehandelt habe.<sup>1923</sup> Diese Polemik aus der Feder des künftigen Magiers erstaunt auf den ersten Blick. Bei näherer Betrachtung wird jedoch klar, dass sich Constant in seinem Artikel lediglich gegen die „vulgarisierten“ Formen der Magie wandte.

In seinem Artikel griff Constant sein Narrativ aus dem *Dictionnaire* wieder auf und ordnete die mit den – wohlgemerkt – „angeblichen“ okkulten Wissenschaften verbundenen Irrlehren, den Somnambulismus wie den Magnetismus, in die Geschichte der „pantheistischen sowie dualistischen Systeme“ ein, deren Lehren „im Schatten der theurgischen Beschwörungen und Zusammenkünfte der Kabbala“ gegen das Christentum konspiriert haben, um ihre teuflischen Absichten zu verfolgen: „Der

---

<sup>1921</sup> Vignon, „Sauvons“, 355.

<sup>1922</sup> Ebd., 356.

<sup>1923</sup> Constant, „Sciences occultes“, 235ff.

mystische und magische Pantheismus ist daher die Negation Gottes, des Menschen und der Gesellschaft.<sup>1924</sup> Diese „materialistische Mystik“ und die mit ihr verbundene „antichristliche Philosophie“ habe stets den materialistischen „Despotismus“ zum Ziel gehabt, „das letzte Geheimnis der Hierophanten der Kabbala“ und des Illuminismus. Constant behauptete also das Vorhandensein einer „geheimen Assoziation der materialistischen Mystiker“, deren Einfluss sich von der „hermetischen Sprache“ über Agrippa von Nettesheim und die „hieroglyphische Kabbala“ bis hin zum „freimaurerischen Symbolismus“ verfolgen lasse. Doch deren verfehlte Ziele haben zu einer Vulgarisierung der geheimen Tradition geführt, die sich nun bei den Tischerückern und „Straßensibyllen“ zeige.<sup>1925</sup>

Bedeckt euren Kopf, Schatten des großen Albert, des Paracelsus und des Hieronymus Cardanus, das Alphabet der okkulten Wissenschaften ist nun ein totes Schriftzeichen, die hermetischen Schlüssel öffnen nicht mehr die Geheimnisse der orientalischen Philosophie, die traditionellen Hieroglyphen sind ohne Tugend, und das Buch von Thot, dieses traditionelle Testament des alten Ägypten, diese symbolische Zusammenfassung der ursprünglichen Wissenschaften, dieses bewegliche Schachbrett der menschlichen Schicksale, diese Synthese der Allegorien des Hermes und der Berechnungen des Pythagoras, in der die Tugenden und die Gottheiten die Zahlen personifizieren und die kombinierten Mächte der Siebenheit und der Dekade erklären; das Buch von Thot, den grotesken Interpretationen der Straßenzigeuner ausgeliefert, ist nicht mehr als ein grobes Spiel alter Karten, dem man zu viel Ehre zu machen glaubte, als man ihm den Namen Tarot gab. Die Götter der Alchimie und des Pantheismus zogen sich aus ihm zurück!<sup>1926</sup>

Diese Passage zeigt führt das Degenerationsnarrativ vor Augen, das Constant in seinem Artikel auf subtile Weise präsentierte. Es ließe sich leicht darüber hinweglesen, dass er sich nicht pauschal gegen „Magie“ und „okkulte Wissenschaften“ wandte, sondern gegen diejenigen, die diese Tradition durch „Materialismus“ und „Atheismus“ korrumpiert haben. Das Tischerücken und Kartenlegen waren somit in seinen Augen nur die „angeblichen“ Vertreter dieser Tradition, eine degenerierte Abart erhabenen Wissens. In diesem Sinne erklärte er, dass die okkulten Wissenschaften ursprünglich „bei der Mehrzahl der Adepten“ lediglich ein „mehr oder weniger poetisches Streben nach einer übermenschlichen Macht“ gewesen seien, da die „okkulte Philosophie“ schon immer „die Hoffnung des Prometheus und der Titanen“ verfolgt habe. Doch nach der Ankunft des Christentums, das „alles besser gemacht“ und die okkulten Wissenschaften auf eine neue, höhere Stufe gehoben habe, sei es zu einer Verschwörung

---

<sup>1924</sup> Ebd., 238f.

<sup>1925</sup> Ebd., 240ff.

<sup>1926</sup> Ebd., 242. Constant nahm mit dem letzten Satz Bezug auf die Rezension seiner Frau, in der sich derselbe Ausruf „Les dieux s'en vont!“ findet. Siehe Vignon, „Des esprits“, 281.

der „materialistischen Mystik“ gekommen, die sich gegen das Licht des Christentums gewandt haben.<sup>1927</sup> Die seitdem stattfindende Degeneration sei denjenigen Atheisten, Pantheisten und Materialisten zuzuschreiben, die sich von der wahren Tradition des Christentums abgewandt haben und die okkulten Wissenschaften fälschlicher Weise für sich beanspruchten.<sup>1928</sup> Constant verstand die Traditionen der okkulten Wissenschaften und des Christentums also als eng miteinander verwoben, und so wie er das wahre Christentum als durch die „schlechten Priester“ korrumpiert betrachtete, sei die „okkulte Philosophie“ durch die „Vulgären“ verdorben worden.

Das in diesem Zuge eher nebenbei erwähnte Tarot sollte in den folgenden Jahren zum Kernstück der okkultistischen Lehre Constants werden. Offenbar hatte er im Jahr 1853 gerade erst damit begonnen, sich mit dem mysteriösen Kartenspiel zu beschäftigen. Dass er darin das „Buch von Thoth“ erkannte, lässt bereits erahnen, dass er sich mit den Schriften von Antoine Court de Gébelin (1719-174) und Jean-François Alliette (1738-1791) auseinandergesetzt hatte, die im ausgehenden 18. Jahrhundert jene Identifikation verbreitet hatten.<sup>1929</sup> Besonders weit ging dabei Alliette, der unter dem Akronym Etteilla in seiner *Manière de se récréer avec le jeu des cartes nommées Tarots* (1783) das Kartenspiel nicht nur mit dem *Livre de Thoth* in Verbindung gebracht hatte, sondern auch mit Magie und den Lehren der „Kabbalisten“.<sup>1930</sup> Seine Bücher waren maßgeblich für die weite Verbreitung des divinatorschen Tarots verantwortlich, weswegen es nicht wundert, dass Constant sich in der Folgezeit intensiv mit seinen Werken auseinandersetzte. Der polemische Charakter dieser Auseinandersetzung zeichnete sich bereits im Artikel von 1853 ab, als er die „grotesken Interpretationen“ der „Straßensibyllen“ anprangerte und stattdessen den Charakter des Tarots als historisches, „traditionelles“ Dokument unterstrich. Bei aller Polemik gegen die zeitgenössischen „angeblichen“ okkulten Wissenschaften wird also deutlich, dass Constant sich im Jahr 1853 bereits auf die Suche nach der wahren „Tradition“ machte, die ihnen zugrunde lag. Die folgende Betrachtung wird zeigen, welcher Quellen er sich dabei bediente.

### 11.3.3. Jean-Marie Ragon *occultisme* und die Rezeption der Freimaurerei

Im Rahmen seiner Kritik an den vulgarisierten *sciences occultes* war Constant wiederholt auf den „freimaurerischen Symbolismus“ zu sprechen gekommen, mit dem er sich zu jener Zeit offenkundig befasst hatte. Allem Anschein nach rührte dieses Interesse allerdings nicht von der Aufnahme in eine

---

<sup>1927</sup> Constant, „Sciences occultes“, 239.

<sup>1928</sup> Hier betonte Constant weiterhin, dass nur Christentum das Recht habe, den Menschen „Symbole vorzugeben und die Mysterien zu lehren“. Siehe ebd., 242f.

<sup>1929</sup> Eine umfassende Untersuchung hierzu ist nach wie vor ein Desiderat. Es findet sich jedoch eine weitgehend zuverlässige Rekonstruktion der Entstehung des „okkulten Tarot“ in Decker, et al., *Wicked*, bes. 40-193.

<sup>1930</sup> Siehe bspw. Etteilla, *Manière*, vi, 21f.

Loge her, sondern resultierte aus dem selbständigen Studium von Literatur über die Freimaurerei. Angesichts der Quellen für den *Dictionnaire de littérature chrétienne* überrascht dies nicht, hatten doch ein Ferdinand Denis, Gérard de Nerval oder Alphonse Esquiros die Freimaurerei immer wieder mit okkulten Wissenschaften, Kabbala, Mystik und Illuminismus in Verbindung gebracht. Eine von Constant verfasste Rezension in der *Revue progressive* zeigt, dass er sich kritisch mit der Thematik befasst hatte und dabei vor allem auf eine Arbeit zurückgriff, die ihm auch in den kommenden Jahren wiederholt als wichtige Quelle dienen sollte. Es handelt sich um die von Constant am 1. Oktober besprochene *Maçonnerie occulte suivie de l'initiation hermétique*, die der einflussreiche freimaurerische Autor Jean-Marie Ragon de Bettignies (1781-1862) im Jahr 1853 veröffentlicht hatte. Diese Arbeit ist im gegebenen Rahmen nicht nur deswegen von großem Interesse, weil Constant in ihr das erste Mal das Wort *occultisme* vorgefunden hat, sondern auch aufgrund der großen Relevanz, die sie der Lehre Fouriers beimaß.

Ragon ist ein herausragendes Beispiel für die Bedeutung revolutionärer, sozialreformerischer Ideale innerhalb der Freimaurerei. Ragon war 1803 in Brügge in die Loge „La Réunion des Amis du Nord“ aufgenommen worden und wurde zu ihrem Schatzmeister. Im Jahr 1815 gründete er als Bürovorsteher der Pariser Nationalgarde zusammen mit Militärs und Angestellten die Loge „Les Vrais Amis“, die später zu den bekannten „Trinosophes“ wurde. Von 1818-1819 gab er die Zeitschrift *Hermès* heraus und reiste im Jahr 1820 in die USA, aus denen er erst 1835 wieder zurückkehrte.<sup>1931</sup> Die von Ragon begründeten Trinosophen waren ein Sammelbecken für Freimaurer, die sich den Idealen der Französischen Revolution verpflichtet fühlten, wie Nicolas Desétanges, der am Sturm auf die Bastille teilgenommen hatte, und Jean-Baptiste Chemin-Dupontès, der alte „Papst“ der Théophilanthropie. Ragon verkehrte aber nicht nur mit den Revolutionären der ersten Stunde, sondern er schloss sich weiterhin bis 1816 dem Misraim-Ritus an und war zeitweise Mitglied von Fabrè-Palaprats Templerorden sowie „Vicaire Primatial“ in der Kirche von Châtel, deren sozialistische Prägung bereits thematisiert wurde.<sup>1932</sup>

Zeit seines Lebens war Ragon darum bemüht, die Freimaurerei entsprechend seiner Ideale zu reformieren. Eine essentielle Rolle spielte dabei die Entwicklung neuer Rituale und Zeremonien, die auf dem gemeinsamen Ursprung aller Kulte beruhen sollten. Ragon klagte darüber, dass die religiösen Menschen ihre Symbole nicht mehr verstehen und war auf der Suche nach einer „Geheimlehre“, einer ununterbrochenen Kette des Wissens, aus der eine neue freimaurerische „Schule“ oder *science*

---

<sup>1931</sup> Eine Studie zu dieser bemerkenswerten Persönlichkeit ist trotz seines großen Einflusses bisher nicht erschienen. Siehe aber Rétat, „Jean-Marie Ragon“, Combes, *Histoire*, Bd. 1, 121f., Laurant, *Esotérisme*, 101 und Le Forestier, *Franc-maçonnerie*, 964f.

<sup>1932</sup> Als „Vicaire Primatial“ nahm er das Pseudonym Jean-Marie de Venise an.



*initiatique* zur Transformation der gesamten Menschheit hervorgehen sollte.<sup>1933</sup> In seinem *Cours philosophique et interprétatif des initiations anciennes et modernes* (1841) erklärte er, dass die „Figur Christi“ unter dem Namen „Crishna“ schon den „gelehrten Indern“ Trost gespendet habe, bevor er durch das Christentum zum Symbol „aller Bedürfnisse und Instinkte der neuen Gesellschaft“ geworden sei: Man habe ihn als Arbeiter und Zimmermann angebetet, als „Christus der Intelligenz und der reinen Liebe“, um endlich in ihm den „Christus der Menschheit“ zu erkennen, den „Bruder aller Menschen“, dessen in der *Imitatio Christi* von einem „hohen Initiierten“ dargelegte Lehre dieselbe der Rosenkreuzer und Freimaurer sei.<sup>1934</sup> Eine besondere Rolle maß Ragon den Templern als Träger dieser geheimen Tradition bei und zählte unter anderem Jan Hus und Martin Luther zu ihren Erben.<sup>1935</sup> Diese sozialreformerisch-progressiv geprägten Vorstellungen von einer universellen verborgenen Tradition, wie sie Ragon weiterhin in *La Messe et ses mystères comparés aux mystères anciens* (1844) darlegte, übten auf Zeitgenossen auch außerhalb der Freimaurerei einen großen Einfluss aus. Seine Arbeiten dienten unter anderem als Quelle für Louis Blancs *Histoire de la Révolution*.<sup>1936</sup>

Die von Constant besprochene *Orthodoxie maçonnique* gliedert sich in drei Bücher: 1) Die Geschichte der Freimaurerei;<sup>1937</sup> 2) die „*Maçonnerie occulte où l'on traite des sciences occultes*“, die als Lektüre für Nicht-Freimaurer auch gesondert erschien und 1926 neu herausgebracht wurde;<sup>1938</sup> und 3) die „*Maçonnerie philosophale ou initiation hermétique*“.<sup>1939</sup> Es überrascht nicht, dass sich Constant auf das zweite Buch konzentrierte. Ragon befasste sich darin mit der pythagoreischen Zahlenlehre, mit Agrippa, Cardanus, Paracelsus und Alchimie, vor allem aber auch mit Magnetismus („*maçonnerie mesmérinne ou rite de l'Harmonie universelle*“), Somnambulismus, Divination, Phrenologie, mit den *sciences occultes*, zu denen er die Astrologie und die Kabbala zählte, sowie mit Magie. Im darauf folgenden Teil nannte Ragon im selben Atemzug Cardanus, Albertus Magnus, Raimundus Lullus, Paracelsus, Agrippa, van Helmont, Avicenna, Mesmer – sowie „Leibnitz und Fourier“, die beide „die erhabenen Triebkräfte der universellen Harmonie“ entdeckt haben.<sup>1940</sup>

Tatsächlich wird Fourier von Ragon wortwörtlich dem *occultisme* zugerechnet, und dies ein Jahr, bevor Constant dieses Wort zum ersten Mal verwendete. Der sozialistische Denker, „den man versucht ist für einen Freimaurer zu halten“, wird von Ragon in einem eigens verfassten Kapitel besonders dafür gelobt, „die Gesetzte der universellen Harmonie und Einheit“ in einer Epoche entdeckt zu haben, die

---

<sup>1933</sup> Rétat, „Jean-Marie Ragon“, 200ff.

<sup>1934</sup> Ragon, *Cours*, 331, hier nach Bowman, *Christ*, 106f.

<sup>1935</sup> Le Forestier, *Franc-maçonnerie*, 965.

<sup>1936</sup> Siehe bspw. Blanc, *Histoire*, Bd. 2, 75.

<sup>1937</sup> Ragon, *Orthodoxie*, 21-412.

<sup>1938</sup> Ebd., 413-515, vgl. Ragon, *Maçonnerie* und Ragon, *Maçonnerie [ND]*. Die ausführliche Einleitung schrieb Oswald Wirth.

<sup>1939</sup> Ragon, *Orthodoxie*, 517-591.

<sup>1940</sup> Ragon, *Maçonnerie*, 170.

„voller Zweifel über den *occultisme*“ gewesen sei.<sup>1941</sup> Er tritt somit als Erbe der Tradition der okkulten Wissenschaften und Repräsentant eines authentischen, initiatorischen Magnetismus auf. Das Wort *occultisme* taucht in diesem Zusammenhang in der *Maçonnerie* wiederholt auf, vor allem in Verbindung mit dem Wort *magisme*, dem Constant schon in Balzacs *Livre mystique* begegnet war. Beide Wörter werden von Ragon wie folgt definiert:

Der *magisme* ist die Wissenschaft der Wissenschaften, oder vielmehr die Gesamtheit aller Wissenschaften oder menschlichen Kenntnisse; und zwar deshalb, weil im Altertum die Magier [mages] die gelehrtesten Philosophen waren; ein Magier [magiste] musste nämlich in die bedeutendsten Wissenschaften initiiert worden sein: [...] die vorbereitende Wissenschaft ist die Kenntnis der alten Sprachen, diejenige der kabbalistischen Zeichen, Chiffren, Alphabete, talismanischen Hieroglyphen und anderer, die im Okkultismus [*occultisme*] verwendet werden.<sup>1942</sup>

Ragon beschrieb bezog sich hier also auf ein universelles Wissenschaftskonzept, das der von Constant in den vergangenen Jahren propagierten fourieristischen Synthese stark ähnelte. Neben die initiatorischen, traditionalistischen Aspekte tritt dabei die „naturwissenschaftliche“ Dimension des *magisme*, die auf der Kenntnis verschiedener *Fluide* basiert, die die Natur durchdringen. Die Beherrschung dieser okkulten Kräfte bilde laut Ragon die Grundlage für Magie, Magnetismus, Somnambulismus, Astrologie, Alchimie und Kabbala. Das Verständnis dieser gemeinhin nur verschlüsselt wiedergegebenen Wissenschaften beruhe also auf der Kenntnis „okkultur Naturkräfte“, aber auch auf der persönlichen Eignung des Individuums und seines „Willens“, sowie auf der korrekten „Initiation.“ Diese magnetistische und initiatorische Deutung der Magie spielte für die künftige Magie-Theorie Eliphas Lévis eine zentrale Rolle, wird jedoch erst im Kontext von *Dogme et rituel* eingehender thematisiert werden. Interessant ist die *Maçonnerie occulte* zunächst vor allem deshalb, weil in ihr ein Traditionszusammenhang reproduziert wird, der auf Constant aus offensichtlichen Gründen faszinierend gewirkt haben muss.

Interessanter Weise behandelte Constant das Buch betont kritisch. Zunächst stellte er wohlwollend fest, dass Ragon die Unordnung in der Freimaurerei und ihre „kindischen Riten“ bemängele. Sein Ziel einer Neuordnung und der Einführung einer neuen Orthodoxie empfand Constant als „großes Projekt und die synthetische Zusammenfassung einer wunderbaren Utopie“. Jede Kirche brauche ein Dogma, und dieses lege Ragon in Form der „okkulten Philosophie“ des zweiten Buches dar.<sup>1943</sup> Dieses

---

<sup>1941</sup> Ebd., 173-177.

<sup>1942</sup> Ebd., 81. Vgl. auch S. 72, wo es heißt: „L’homme ne peut jouir complètement de son *libre arbitre*, s’il n’est pas éclairé des lumières de l’occultisme : pour se corriger, il faut se connaître, et l’on ne se connaît pas ou que très imparfaitement.“

<sup>1943</sup> Constant, „Orthodoxie“, 132.

„aufrichtige“ Werk, das „eines Prometheus oder ein Japhet würdig“ sei, wurde von Constant aber in mehreren Punkten scharf kritisiert: Vor allem störte er sich, was wenig überrascht, an der antichristlichen Haltung Ragon, der stets abfällig von *jésuitisme* anstatt von Christentum sprach. Auch bemängelte Constant, dass er sich kaum den Lehren Saint-Martins, Swedenborgs und Böhmes widme – Denker, die in den Arbeiten Adolphe Francks und anderen zeitgenössischen Quellen stets als Hauptvertreter der rezenten Kabbala gehandelt wurden. Stattdessen vermische Ragon die „religiösen Ungewissheiten“ Ramsays mit den „Entweihungen irgendwelcher Kabbalisten“, berufe sich auf den (von Constant als Dualisten verpönten) Zoroaster sowie auf die „angeblichen okkulten Wissenschaften des Mittelalters“. Die „Zurschaustellung“ seiner „Solidarität“ mit dem „noch unverstandenen Genie von Heinrich Agrippa und Hieronymus Cardanus“ hielt Constant daher für „sehr fragwürdig“.<sup>1944</sup>

Es wird also deutlich, dass Constant das Buch Ragon mit großem Interesse las, jedoch bereits über gewisse Vorstellungen verfügte, die dazu in Widerspruch standen. Aufschlussreich sind diesbezüglich die enttäuschten Erwartungen Constants, die er ausführlich auflistete: Angesichts des Titels des zweiten Buches habe er damit gerechnet, mehr über die antiken Initiationen und geheimen Versammlungen des Mittelalters zu lernen, über den „traditionellen Bock des Sabbats, den Bophomet [sic] der Templer“ und den „philosophischen und göttlichen Sinn dieser monströsen Allegorien.“ Stattdessen schließe sich Ragon der Schule der Thaumaturgen und der Propheten der Magie an, weswegen er auch keinen Hehl aus seinem „Hang zum Materialismus“ mache. Er folgte nicht etwa einem Hermes Trismegistos, noch einem Pythagoras, noch den Neuplatonikern und ihren „spiritualistischen und pantheistischen Lehren, deren mystische Träume Ballanche so hervorragend zur großen Palingenese gedichtet hat.“ Vielmehr sei er ein Anhänger Zoroasters, dieses Vaters der „Antinomie“ und des „Manichäismus“. Auch wolle Ragon die Existenz des Tarots nicht zugeben, obwohl er zweifelsohne davon wisse, und hülle sich stattdessen in Mysterien.<sup>1945</sup> Bezüglich bestimmter Arten des „schlechten Magnetismus“ trage sein Buche ebenso wenig zur Klärung bei wie dasjenige von Eudes de Mirville: „im einen wie im anderen wird man nichts weiter finden als eine neue Bloßstellung des Skeptizismus, und nicht das geringste Licht für die Wissenschaft und für die Vernunft.“<sup>1946</sup> Constant übte also eine Kritik an dem mangelnden „traditionellen“ Wissen, das man Ragon Arbeit entnehmen könne, und übertrug dies auch explizit auf die zeitgenössischen Probleme der *tables tournantes* und des Tarot.

---

<sup>1944</sup> Ebd., 132f.

<sup>1945</sup> Ragon verwies wiederholt auf Thot und schrieb ihm diverse Zitate zu, ohne diese Angaben jedoch zu präzisieren. In den Augen Constants musste dies bedeuten, dass Ragon den Zusammenhang mit dem Tarot nicht erkannt hatte.

<sup>1946</sup> Constant, „Orthodoxie“, 134f.

Die politischen Implikationen des Buches werden von Constant nicht ausdrücklich thematisiert, doch lässt seine Kritik am historischen Narrativ Ragon erkennen, dass er dem „Manichäismus“ und „Materialismus“ des freimaurerischen Autors eine sozialreformerische Tradition gegenüberstellte. Immerhin erklärte er Hermes, Pythagoras, die Neuplatoniker und ihre „spiritualistischen und pantheistischen Lehren“ zu den Vorläufern der Templer und der „großartigen“ Renaissance-Gelehrten wie Agrippa, Paracelsus und Cardanus, über deren Ideen Ragon lediglich einen kurzen Überblick gebe, der zwar interessant, aber „tausendfach unzureichend“ sei. Wohlgermerkt bemängelte Constant, dass Ragon Agrippa nicht als den „neuen Salomon“ zeige, dessen Apologie des weiblichen Geschlechts den Frauenkult der *Saint-Simonisten* vorweggenommen habe, zu dessen „Hierophant und beinahe Märtyrer“ sich Guillaume Postel gemacht habe.<sup>1947</sup> Implizit wurden Agrippa und Postel also von Constant zu Vorläufern des Saint-Simonismus erklärt, die derselben „palingenetischen“ Tradition angehörten wie alle wahren Eingeweihten. Der Widerspruch zu Constants Aussagen aus den Jahren 1851 und 1852 ist offensichtlich, als er jene „Mystiker und Pantheisten“ noch heftig kritisiert hatte. Nun aber lobte er sie nicht nur, sondern ging sogar soweit zu behaupten, dass die Entdeckung einer „absoluten Philosophie“ – also die Lehre Wronskis – das wahrhaftige „große Werk“ gewesen sei, dem sich so viele *hommes de génie* gewidmet haben.<sup>1948</sup> Constant verortete die Philosophie Wronskis also am Ende derselben mystisch-pantheistischen Tradition, die er in seinen vorherigen Artikeln noch attackiert hatte.

Welche Gründe ihn zu diesen Positionswechseln bewegten, kann nur vermutet werden. Es liegt nahe, dass die Jahre 1851 bis 1853 von einer tiefgreifenden Orientierungslosigkeit geprägt waren, in deren Zuge Constant sich auf die Suche nach der wahren „Tradition“ gemacht hatte und sein historisches Narrativ je nach Erkenntnisstand wiederholt änderte. Die Lektüre der *Maçonnerie occulte* markiert in dieser Hinsicht einen wichtigen Meilenstein. Inwiefern eine persönliche Beziehung zwischen Ragon und Constant bestanden hat, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden, doch gibt es einige Hinweise darauf, dass sie sich austauschten.<sup>1949</sup> Angesichts der politischen Ausrichtung der mit Ragon verbundenen freimaurerischen Kreise, und nicht zuletzt aufgrund seiner Verbindungen in die Kirche Châtels, ließen sich zumindest indirekte Kontakte über das politische Milieu vermuten.<sup>1950</sup> In jedem

---

<sup>1947</sup> Ebd., 133f.

<sup>1948</sup> Ebd., 136

<sup>1949</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 141 gibt an, dass es sich um gute Freunde gehandelt habe, vgl. Ebd., 211. Dass die Männer von ihren Arbeiten wussten, ist wahrscheinlich: Constant verwies auf eine bevorstehende Publikation Ragon, und dieser erwähnte wiederum ein „tiefgründiges und langwieriges Werk, das ein unterwiesener *magiste* momentan“ momentan fertigstelle. Siehe Ragon, *Maçonnerie*, 84, vgl. Ragon, *Orthodoxie*, 500. Es ist im Anschluss an Chacornac vermutet worden, dass es sich hierbei um Lévis *Dogme et rituel* handeln könnte. Siehe bspw. Viatte, *Victor Hugo*, 80.

<sup>1950</sup> Viatte, *Victor Hugo*, 80 rechnete Ragon neben Constant und anderen Sozialisten dem *illuminisme républicain* zu, was allerdings nicht weiter begründet wird.

Fall liegt es nahe, dass die *Maçonnerie occulte* für Constant gerade deshalb von Bedeutung war, weil sie eine Verbindung aus okkulten Wissenschaften, Magie, Magnetismus, Kabbala und Fourierismus präsentierte. Dass Constant die Haltung des christentumskritischen freimaurerischen Autors als „materialistisch“ kritisierte, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die *Maçonnerie occulte* nicht nur dieselben Zusammenhänge vorwegnahm, die sich in den okkultistischen Schriften von Eliphas Lévi finden, sondern nicht zuletzt auch das Wort *occultisme*, zu dessen Hauptvertretern Ragon niemand anderes als Charles Fourier zählte.

#### 11.3.4. Der *Livre rouge* und der *Grand livre du destin*

Ein Blick auf weitere zeitgenössische Schriften zeigt, dass die Verbindung von Freimaurerei, Magie, okkulten Wissenschaften, Kabbala, Tarot und Fourierismus keine Ausnahmeerscheinung war.<sup>1951</sup> Offenbar hatte sich Constant in ebensolche Schriften vertieft, da er dazu in der Lage war, in seiner Rezension korrekt anzumerken, dass die *Maçonnerie occulte* in weiten Teilen das Plagiat eines Buches mit dem Titel *Le Livre rouge. Résumé du magisme, des sciences occultes, et de la philosophie hermétique* war, das 1842 unter dem Pseudonym Hortensius Flamel erschienen war.<sup>1952</sup> Im *Livre rouge* wird die Bedeutung Fouriers ähnlich hervorgehoben wie bei Ragon: Flamel ließ seine Tradition bei Hermes Trismegistos und Pythagoras beginnen, über Albertus Magnus, Agrippa, Cardanus und Paracelsus bis hin zu Mesmer und letztendlich zum „modernsten der Initiierten des Großen Werkes“ – Charles Fouriers.<sup>1953</sup> Der *Livre rouge* ist wiederum auszugsweise deckungsgleich mit dem *Grand livre du destin*, das ein ebenfalls pseudonymer Frédéric de la Grange im Jahr 1845 veröffentlichte.<sup>1954</sup> Dieses „generelle Repertorium der okkulten Wissenschaften“ stellte Fourier ebenfalls in eine Tradition mit den obigen Renaissance-Gelehrten, behandelte allerdings im Unterschied zu den anderen Publikationen auch das Tarot.<sup>1955</sup>

Man hat hinter den Pseudonymen Flamel und de la Grange wiederholt sowohl Constant als auch Ragon vermutet, was bereits die großen inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen all diesen mehr oder weniger real existierenden Autoren impliziert.<sup>1956</sup> Während es ausgeschlossen ist, dass sich Constant hinter

---

<sup>1951</sup> Siehe hierzu auch Faivre, *Access*, 87f.

<sup>1952</sup> Constant, „Orthodoxie“, 133f.

<sup>1953</sup> Flamel, *Livre*, 14. Auf S. 135-138 wird ausführlich ein angeblich von Fourier entwickelter „Talisman“ diskutiert.

<sup>1954</sup> Zum *Livre rouge* und *Grand livre du destin*, siehe Decker, et al., *Wicked*, 117-120, 133ff. 151-154. Unter dem Pseudonym erschien 1842 auch ein *Livre d'or*.

<sup>1955</sup> Grange, *Grand livre*, 151-194. Siehe auch S. 293f., wo ebenfalls die Rede von Fouriers Talisman ist.

<sup>1955</sup> Siehe hierzu Decker, et al., *Wicked*, 155ff.

<sup>1956</sup> Albert Caillet hat in seinem einflussreichen *Manuel bibliographique des sciences occultes* (1913) die Behauptung verbreitet, dass es sich dabei um Constant gehandelt habe – was angesichts des Publikationsdatums von 1842 ausgeschlossen werden kann. Siehe Caillet, *Manuel*, Bd. 2, 78f. Dort wird Stanislas de Guaita zitiert, der sich wiederum auf Arthur Chuquet beruft, allerdings selbst vermutet, dass es sich bei dem Autor um Ragon gehandelt habe. Dies wird den kopierten Passagen aus der *Maçonnerie occulte* belegt. Chuquet vermutete die

jenen Schriften aus den 1840er Jahren verbarg, lässt sich ihre Autorschaft doch im unmittelbaren Umfeld vermuten, in dem er sich in den 1850er Jahren bewegte. Paul Chacornac hat behauptet, dass Paul Christian, also Jean-Baptiste Pitois für die Veröffentlichungen Flamels und de la Granges verantwortlich zeichnete, und es ist später argumentiert worden, dass diese Theorie die wahrscheinlichste ist.<sup>1957</sup> Falls Pitois tatsächlich der Autor des *Livre rouge* gewesen ist, so würde dies zumindest erklären, warum sein Redaktionskollege beim *Moniteur parisien* über das Plagiat Ragnons so genau Bescheid wusste. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass Pitois einen besonderen Einfluss auf Constant ausübte, da die erwähnten Bücher selbst in weiten Teilen Plagiate älterer Schriften waren und auf keiner besonderen Expertise beruhten.<sup>1958</sup> In der Tat zeichnet sich die übermäßige Publikationstätigkeit von Pitois vor allem dadurch aus, dass er sich großzügig der Inhalte anderer Bücher bediente und eine gewaltige Bandbreite an populären Themen abdeckte. Bekannt wurde er nicht zuletzt dadurch, dass er 10 Jahre nach Constant eine *Histoire de la magie* herausbrachte und einen beachtlichen Einfluss auf die Interpretation des Tarot ausübte.<sup>1959</sup> Jedenfalls enthielten der *Livre rouge* und der *Grand livre du destin* kein exklusives Wissen, sondern reproduzierten weit verbreitete Motive, denen ein zeitgenössischer Leser – und sicherlich ein Romantiker wie Constant – überall hätte begegnen können.

Wer auch immer sich hinter Flamel und de la Grange verbarg: Die inhaltlichen Parallelen, beziehungsweise die gegenseitigen Plagiate belegen ein Interesse an Kabbala, Magie, *sciences occultes*, Freimaurerei und Fourierismus, das im unmittelbaren Umfeld Constants verbreitet war. Dass er sich mit der Freimaurerei auseinanderzusetzen begann, war angesichts seiner Publikationen der vergangenen Jahre nur konsequent und äußerte sich in einer eigenständigen und eklektischen Lektüre. Seine kritische Distanz unterstreicht dabei ebenso wie seine künftige Entwicklung, dass er freimaurerische Publikationen synthetisch rezipierte, ohne sich aber der Freimaurerei verpflichtet zu fühlen. Vielmehr bildet sie einen von mehreren Bausteinen, mit denen Constant in den Jahren 1851

---

Identität Constants aufgrund der Tatsache, dass dieser im *Clef des grand mystères* dasselbe *Esh Metzareph* übersetzt, das sich auch im *Livre rouge* findet. Auf diesen Zusammenhang wird später noch eingegangen werden.

<sup>1957</sup> Siehe hierzu Decker, et al., *Wicked*, 155ff.

<sup>1958</sup> Bei langen Passagen aus dem *Grand livre* und dem *Livre rouge* handelte es sich beispielsweise um Plagiate aus Diderots und d'Alemberts *Encyclopédie* und der philosophischen *Encyclopédie méthodique*. Aus ersterer stammen bspw. Passagen des Eintrags „Pythagorisme“: Siehe Diderot, „Pythagorisme“ und vgl. Flamel, *Livre*, 37-40 und Ragon, *Maçonnerie*, vor allem 10f. Interessant sind auch inhaltliche Übereinstimmungen mit den *Essais philosophiques, suivis de la métaphysique de Descartes* von Louis-Auguste Gruyer, der Freimaurer aus Brüssel und somit potentieller Bekannter Ragnons gewesen ist, und der die Lehre Agrippa mit derjenigen Lamennais' verglich. Siehe Gruyer, *Essais*, Bd. 3, 558-561, vgl. Flamel, *Livre*, 28-37 und Ragon, *Maçonnerie*, 25-29.

<sup>1959</sup> Decker, et al., *Wicked*, 157-160. Seine unzähligen Publikationen und Pseudonyme böten Gelengeheit, diesem Zusammenhang weiter nachzugehen. Es ist erwähnenswert, dass 1857 unter dem Pseudonym Salah-Ben-Abdallah eine Publikation mit dem Titel *Le magisme* erschien, die weite Teile aus der *Maçonnerie occulte* kopierte. Das Buch hat eine oberflächlich „islamische“ Ausrichtung, was durchaus einen möglichen Bezug zu Pitois andeuten könnte, da dieser zeitweise in Algerien stationiert gewesen war.

bis 1853 auf der Grundlage seiner alten Gedanken an der neuen „Synthese“ arbeitete, die ihn schon bald unter seinem neuen Pseudonym international bekannt machen sollte.

#### 11.4. Schlussfolgerungen

Die Jahre 1852 und 1853 zeigen einen Constant, der von den Umwälzungen seiner Zeit mitgerissen wurde. Dies ist vor allem der Staatsstreich Louis-Napoléons, dessen kaiserliche Herrschaft von Constant und etlichen weiteren Sozialisten zunächst begrüßt, schon bald aber als „despotisch“ zurückgewiesen wurde. Als Constants im *Moniteur parisien* die Etablierung einer „absoluten Macht“ und einer strikten Hierarchie lobte, spiegelte sich darin zum ersten Mal deutlich seine tiefgreifende Desillusionierung über die Fähigkeit des Volkes zu seiner eigenen Emanzipation wider, die er bereits in den Jahren zuvor mit Sorge angezweifelt hatte. Die Februarrevolution und die Exzesse des Juniaufstands hatten ihn dazu geführt, sich endgültig von der „Masse“ abzuwenden. Jedoch bedeutete dies für ihn keine Abkehr vom Sozialismus oder von der Vorstellung einer progressiven Revolution. Denn es war, wie er schrieb, „die Revolution“ selbst, die die Notwendigkeit einer Diktatur und einer absoluten Autorität gefordert hatte, eine Forderung, die mit denjenigen der Sozialisten vor 1848 im Einklang stand. Constants Ruf nach einer „Elite“ als Führerin der Masse, nach einer sozialen Hierarchie mit einem absoluten Oberhaupt, entwächst unmittelbar dem saint-simonistischen Diskurs, in dem bereits de Maistres Konzept eines „spirituellen Absolutismus“ rezipiert worden war. Enfantin selbst hatte aus diesen Gründen den neuen Kaiser als Erfüller einer göttlichen Mission gepriesen, und auch die Reaktionen von verschiedensten Sozialisten wie Proudhon oder Hennequin belegen, dass Constant mit seiner Haltung keine Ausnahme bildete. Aus diesem Grunde muss die These Lynn R. Wilkinsons hinterfragt werden, die Constants demonstrative Huldigung Napoleons und seines Neffen als schlichte Maskerade deutete und dahinter sogar einen „Anarchismus“ vermutete.<sup>1960</sup> Schon in den Schriften von 1841 war die Verehrung Napoleons als Erfüller der göttlichen Vorsehung und neuer Lucifer omnipräsent, weswegen auch David Allen Harvey und Alain Mercier irren, wenn sie behaupten, dass Constant den französischen Kaiser erst nach seiner „Lebenskrise“ gepriesen habe.<sup>1961</sup> Constants Verehrung für Napoleon lässt sich keineswegs an den Bruchstellen zwischen Sozialismus/Okkultismus/Imperialismus verorten, sondern stellte in seinen Schriften einen der frühesten und immer wieder auftauchenden Topoi dar.

---

<sup>1960</sup> Wilkinson, *Dream*, 38f.

<sup>1961</sup> Harvey, *Beyond*, 200 und Mercier, *Eliphas Lévi*, 82.

Die Entdeckung der „absoluten Philosophie“ Wronskis im Umfeld des *Moniteur* diente als Katalysator in jenen Zeiten der Unsicherheit und des Umbruchs. Doch war die Begeisterung für den polnischen Gelehrten nur von kurzer Dauer muss vor dem Hintergrund der großen Enttäuschung und Orientierungslosigkeit gesehen werden, der Constant zu diesem Zeitpunkt bestimmte. Die antisozialistische Rhetorik Wronskis und dessen gleichzeitige Nähe zu sozialistischen Gedanken müssen einen Großteil des Enthusiasmus begründet haben, den die absolute Philosophie bei Constant erregte. Daher ist es bezeichnend, dass sich Constant im selben Zeitraum sowohl von Wronski als auch vom neuen Kaisertum abwandte: Während er sein polemisches Chanson gegen Louis-Napoléon richtete, machte er sich über den „Händler des Absoluten“ lustig, der „von seinen mystischen Banden träumt“.<sup>1962</sup>

Was blieb, war Constants fortwährende Abneigung gegen die „falschen Mystiker“, die durch seine Rezeption Wronskis bekräftigt wurde. Es sei jedoch daran erinnert, dass er diese Haltung bereits im *Dictionnaire de littérature chrétienne* an den Tag gelegt hatte, als er zwischen verschiedenen Arten der Mystik differenzierte: Eine wahre, esoterisch verschlüsselte Mystik des Urchristentums, die von der offiziellen Kirche vergessen worden sei und durch „Atheisten“ und „Materialisten“ zu einer „falschen“ Mystik korrumpiert worden sei. Wohlgermerkt hatte Constant schon zu diesem Zeitpunkt den Sozialismus als Bestandteil dieser Mystik verstanden und zwischen einem falschen, angebliche Sozialismus auf der einen, sowie einem wahren, katholischen Sozialismus auf der anderen Seite unterschieden. In den Polemiken Wronskis fand er ein sehr ähnliches Verständnis der Mystik vor, zu der dieselben Akteure gezählt wurden, die er bereits im *Dictionnaire* behandelt hatte. Auch boten sie ihm eine Argumentationslinie, die eine Distanzierung von ihnen ermöglichte: Der Anspruch von „mathematischer“ Rationalität, die sich gegen den „Mystizismus“ der Abergläubischen richtete. Dieser Rationalitätsdiskurs war von Constant bereits 1845 durch die Rezeption de Maistres vorbereitet worden, weswegen es nicht überrascht, dass er in Wronski das von de Maistre angekündigte große Genie erkannte, das die Synthese aus Wissenschaft und Religion herbeiführen werde. Nichts könnte bezeichnender als die Tatsache sein, dass Wronski im Jahr 1853 einfach die Stelle einnahm, die Swedenborg und Fourier noch wenige Jahre zuvor eigenommen hatte.

Als Kern der wahren geoffenbarten Tradition hatte Constant schon im *Dictionnaire* die Kabbala ausgemacht, weshalb seine spätere Abkehr von Wronski, beziehungsweise seine Umdeutung als „Inkognito-Kabbalist“ nicht unwesentlich mit dessen ablehnender Haltung zusammenhängen könnte. Die Entdeckung der Kabbala ermöglichte Constant eine weitgehende Resignifikation seiner (neo-)katholischen Traditionalismus, die sich auch in seiner Kritik der *tables tournantes* niederschlug.

---

<sup>1962</sup> Lévi, *Clef*, 280f.



Während sich Marie-Noémi mit den politischen Zusammenhängen des Tischerückens beschäftigte, polemisierte er genau deswegen gegen die Phänomene, weil ihren „Vulgarisierern“ angeblich die Kenntnis der wahren dahinterstehenden Tradition fehlte. Erstmals deutete sich an, dass Constant durch die Lektüre der Werke Court de Gébelins und Alliettes das Tarot als wichtigen Schlüssel zum Verständnis dieser kabbalistischen Tradition wahrnahm, doch waren seine Ausführungen zu diesem Zeitpunkt noch vage.

Seine Erforschung der *sciences occultes*, der Magie, der Kabbala und der damit verbundenen Themen, die angesichts seines romantisch-sozialistischen Hintergrunds alles andere als überraschend erfolgte, scheint zu jener Zeit maßgeblich von der Lektüre Jean-Marie Ragnons beeinflusst worden zu sein. In den folgenden Jahren berief sich Constant immer wieder auf dessen *Maçonnerie occulte*, weshalb es umso bemerkenswerter ist, dass sich dort erstmals das Wort *occultisme* findet. Die Arbeit Ragnons stellte dabei genau die Verbindungen her, die Constant faszinieren mussten. Dazu zählte insbesondere die Behauptung, dass es sich bei Fourier um einen rezenten Vertreter des *occultisme* gehandelt habe und der fourieristische Sozialismus somit als Teil derselben kabbalistisch-magischen Tradition gesehen werden musste. Doch war Constant kein unkritischer Rezipient Ragnons, sondern besaß bereits genug eigene Kenntnisse, um die Arbeit des Freimaurers und nicht zuletzt die Freimaurerei an sich scharf zu kritisieren. Es deutete sich bereits an, dass Constant mit der eklektischen Lektüre verschiedenster Quellen begonnen hatte, deren Ergebnisse er schon wenig später publizieren sollte – in einer sozialistischen Zeitschrift.



Abbildung 21: Die Krönung des „Volskaisers“ Napoleon III. durch Bonaparte.

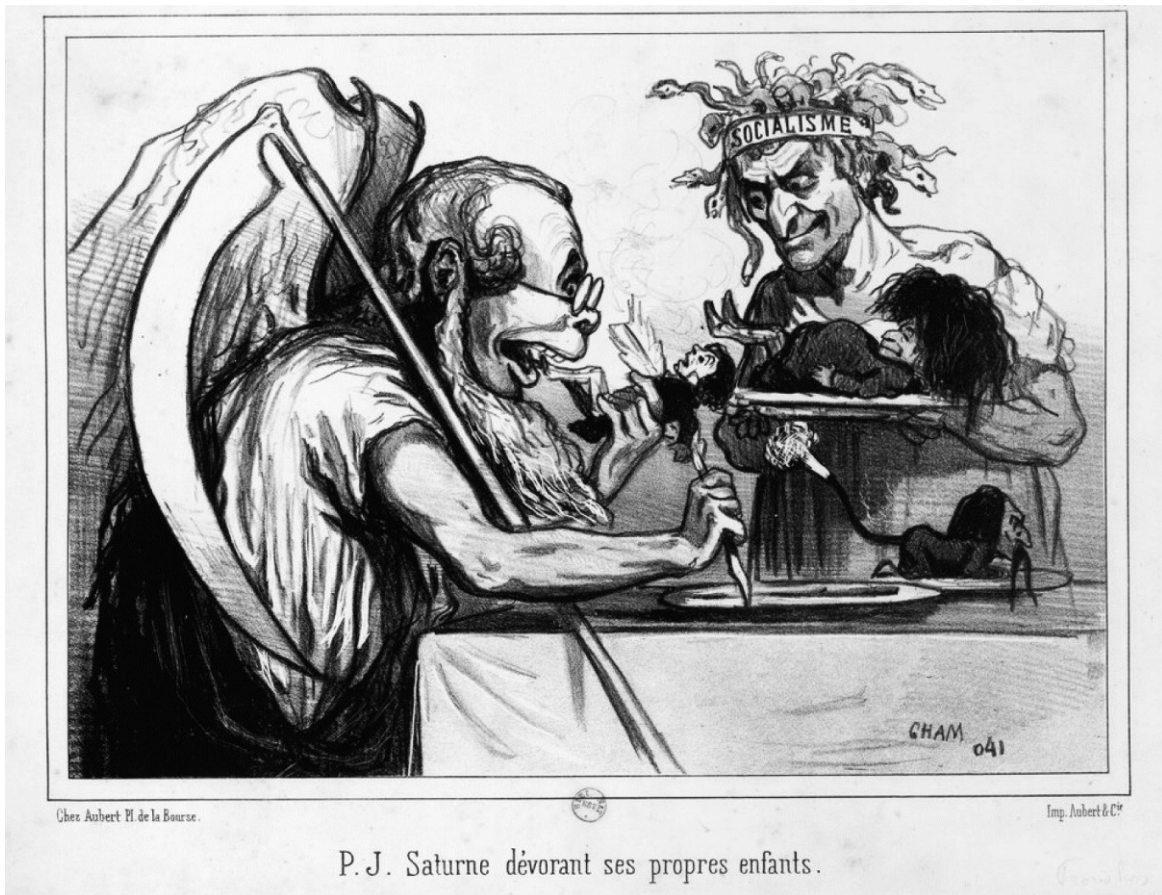


Abbildung 22: Proudhon als Saturn. Auf dem Speiseplan stehen Heine, Leroux und Considerant.



Abbildung 23: Józef Maria Hoëné-Wroński.



Abbildung 24: Frontispiz des *Messianisme*.

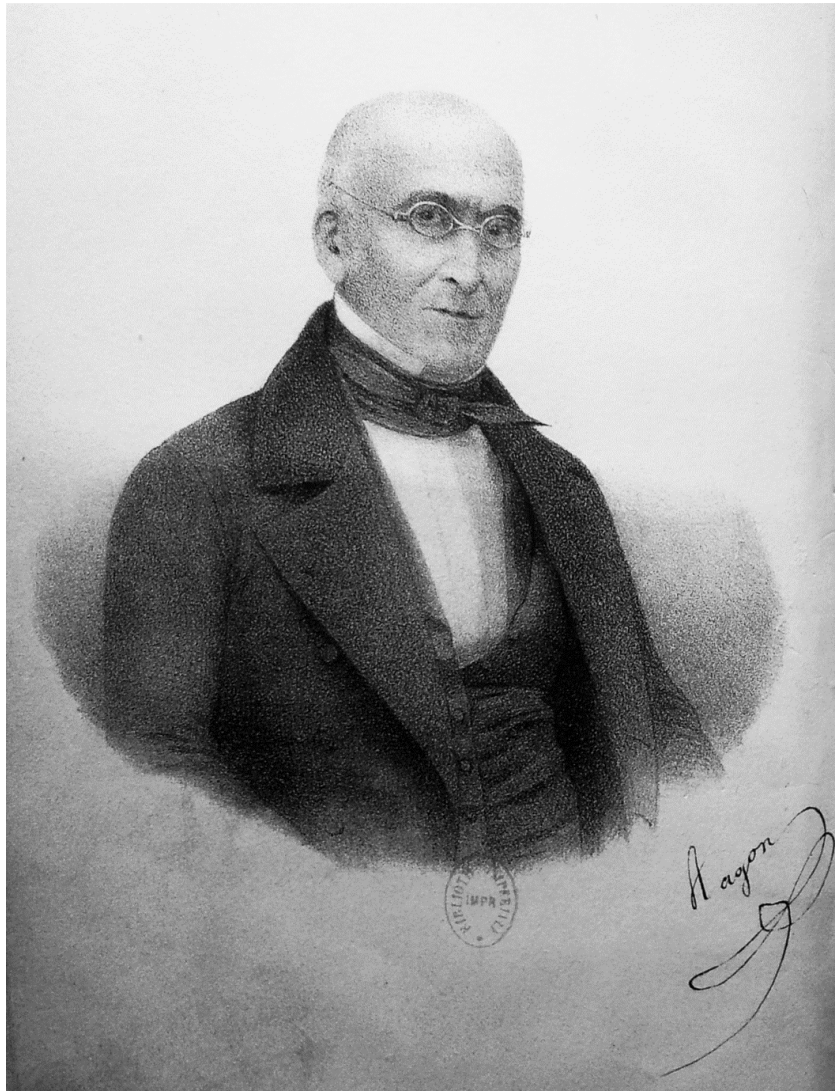


Abbildung 25: Jean-Marie Ragon.

## 12. Die Suche nach einem neuen Sozialismus: 1854-1856

C'est la révélation qui fait la différence entre la religion naturelle du déiste et la religion catholique du théosophe.<sup>1963</sup>

Ballanche

Das Jahr 1854 markierte den Beginn der Veröffentlichung von *Dogme et rituel de la haute magie* und die damit einhergehende Annahme des Pseudonyms Eliphas Lévi. Von der Forschung wird diese Periode in aller Regel als tiefer biographischer Bruch verstanden. In der Tat sah sich Constant zu dieser Zeit mit zwei Schicksalsschlägen konfrontiert, die ihn zu einer Reise nach London bewogen, wo er sich von Mai bis August aufhielt. Allem Anschein nach ist er dort das erste Mal in Kontakt mit praktischer Magie gekommen, nachdem er zur Durchführung eines magischen Rituals bewogen worden war. Die Londonreise wurde daher oftmals als Bekehrungserlebnis oder „Initiation“ gedeutet. Doch wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, hatte sich Constant schon vor seiner Reise mit den „okkulten Wissenschaften“ und den damit verbundenen Themengebieten auseinandergesetzt. Es stellt sich also zunächst die Frage, warum und in welchem Kontext er überhaupt mit der Magie in Kontakt gekommen ist. Eine nähere Betrachtung der Umstände wird darüber erhellende Aufschlüsse geben können.

Dass der Sozialist Constant daraufhin nicht von der Bildfläche verstand, kann im Folgenden eindrücklich gezeigt werden. Denn im gleichen Zeitraum publizierte Constant – wohlgermerkt unter seinem bürgerlichen Namen – seine ersten Artikel über die Kabbala in einer *sozialistischen* Zeitschrift, der von seinem Freund Charles Fauvety gegründeten *Revue philosophique et religieuse*. Dabei handelte es sich nicht um das obskure Projekt einiger zerstreuter Sozialisten, sondern um die Speerspitze des postrevolutionären Saint-Simonismus. Die *Revue* war der groß angelegte Versuch, unter Einbeziehung ausländischer Autoren wie Moses Hess den Saint-Simonismus nach 1848 wiederzubeleben. Constant war dabei nur einer von mehreren Sozialisten, die sich mit Themen wie Kabbala oder Magie auseinandersetzten, darunter auch der Mapah-Anhänger Louis de Turreil. Constants Tätigkeiten im Umfeld der *Revue* eröffnen zum einen den Kontext für die hier dargelegte These, dass Constants Okkultismus unmittelbar auf seinen sozialistischen Ideen aufbaute. Zum anderen kann aber auch gezeigt werden, dass jene Ideen innerhalb des sozialistischen Diskurses nach 1851 keineswegs eine

---

<sup>1963</sup> Ballanche, *Palingénésie*, Bd. 1, 268.

Ausnahme bildeten. Dies führt vor Augen, dass Constants Weg zum Magier im Rahmen damaliger sozialistischer Identitätsfindungsprozesse betrachtet werden muss.

## 12.1. Die Reise nach London und ihr Kontext

### 12.1.1. Das magische Ritual in London

Die publizistischen Tätigkeiten und die kuriosen Forschungsarbeiten Constant fanden Ende des Jahres 1853 ein jähes Ende, als ihn Marie-Noémi aufgrund einer Liebesaffäre mit Montferrier verließ. Anfang 1854 sollte es noch schlimmer kommen, als die kleine Marie im Alter von nur 7 Jahren an einer Krankheit starb. Nachdem wenige Jahre zuvor Constants politisches Weltbild zusammengebrochen war, lässt sich leicht ausmalen, welch tiefen Einschnitt diese Ereignisse für ihn bedeuten mussten. Die Situation wurde dadurch verschärft, dass zwischen dem Ehepaar ein heftiger Streit entbrannte. Constant gab seiner Frau die Schuld am Tod ihrer Tochter, da sie „unfähig Mutter zu sein“ gewesen sei, und äußerte sich in seiner Korrespondenz mit großer Verbitterung über die Trennung.<sup>1964</sup>

Dank der Unterstützung durch Freunde konnte Constant im Mai 1854 eine Reise nach London antreten, um Abstand zu gewinnen und neue Perspektiven für einen Lebensunterhalt zu suchen. Die Trennung von Marie-Noémi und der Tod Mariens hatten schließlich nicht nur sein Privatleben in Trümmer gelegt, sondern ihn auch seiner schriftstellerischen Tätigkeiten für Montferrier beraubt.<sup>1965</sup> Seine prekäre finanzielle Lage bezeichnete er infolgedessen als vollkommenen „Ruin“. Am 21. Juni schrieb er an seine Freundin Madame Legrand, dass Marie-Noémi in seiner Abwesenheit seine Möbel und Besitztümer verkauft und ihn als „Schurken von einem Ehemann“ bezeichnet habe.<sup>1966</sup> Sein Freund Adolphe Desbarolles (1801-1886) konnte ihn in einem Brief vom 9. Juli immerhin dadurch beruhigen, dass er einige seiner Möbel und ungefähr 200 bis 300 Bände in Sicherheit gebracht habe. Eine Diskussion mit Marie-Noémi schilderte er als für ihn sehr belastend und ermahnte seinen Freund, sich

---

<sup>1964</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 107f. Über die Affäre schrieb Constant grimmig an seine Freundin Madame Legrand: „[...] pauvre femme ! que de souffrances sans nom, sa vanité coûtera à son orgueil ; car ce n'est pas vérité qu'elle m'a abandonné, on ne se passionne pas pour un Montferrier.“ Siehe ebd., 164. An einer anderen Stelle schrieb Constant von „cette malheureuse insensée qui m'a si cruellement puni de mon fol amour pour elle“. Siehe ebd., 143f.

<sup>1965</sup> In einem Brief an Legrand verwies Constant außerdem auf den Tod seines Freundes Onésime Seure, den er bereits im *Dictionnaire* erwähnt hatte. Siehe ebd., 145: „Comme je me travaillais à la mort de M. Seure sans travail et sans ressources, je n'aurais pas agi en honnête homme si j'Avais pris des engagements avec les autres créanciers, c'est pour cela que je ne l'ai pas fait.“ Anscheinend trug die nun fehlende Unterstützung Seures also zur Misere Constants bei.

<sup>1966</sup> Ebd., 143f.

genügend Zeit für die Heilung seines Herzens zu nehmen, sich vor allem aber „keine Wichtigtuereien“ zu leisten.<sup>1967</sup> Der Aufenthalt in London sollte also zunächst dazu dienen, die Lage zu beruhigen und Ordnung im Herzen Constants zu schaffen.<sup>1968</sup> Dies wird auch dadurch unterstrichen, dass er die Gelegenheit ergriff, sich einem Schatten der Vergangenheit zu stellen: Er kontaktierte Eugénie Chenevier, die mit ihrem Sohn seit einigen Jahren in London lebte, um sie um Vergebung zu bitten.<sup>1969</sup> Sie wurde ihm gewährt.

Doch war Constant jenseits des Ärmelkanals nicht nur an Zerstreung, sondern auch an neuen Perspektiven für seinen nunmehr völlig unklaren Lebensunterhalt interessiert. Offenbar hatte Desbarolles für seinen Freund Kontakte in London hergestellt. Er, seines Zeichens Graf von Hautencourt, hatte von 1820 bis 1823 in Deutschland studiert, war ein recht erfolgreicher Maler, Lithograph, Verfasser von Reiseberichten und späterer Experte für Handlesekunst, Phrenologie und Physiognomie.<sup>1970</sup> In den 50er Jahren zählte er zu den aktivsten Gästen im Salon von Fauvety.<sup>1971</sup> Als viel bereister Mann mit adligem Hintergrund hätte er über die entsprechenden Verbindungen verfügt, und in der Tat ärgerte er sich in seinem Brief sehr darüber, dass Constant nicht, wie erhofft, bei der englischen Aristokratie Erfolge hatte erzielen können: „[...] denn Ihr Vermögen wäre gemacht und Sie haben eine ausreichend große Menge Talent, um die Beliebtheit zu rechtfertigen [...]“<sup>1972</sup> Die missglückte Anbindung lag weniger an Constants fehlenden Englischkenntnissen – die allermeisten adligen, gebildeten Engländer beherrschten zu jener Zeit das Französische –, sondern am Umstand, dass man offenbar von ihm das Praktizieren der *sciences occultes* verlangte. Schon in seinem Brief an Legrand hatte er sich darüber beklagt, dass man damit bei den Engländern „Gold machen“ könne, wenn man nur genügend „Scharlatanismus und Dreistigkeit“ mitbringe, „die sich schlecht mit meinem rechtschaffenen Stolz vertragen.“<sup>1973</sup> Im *Dogme* schrieb er später:

Ich hatte Empfehlungsschreiben für bedeutende Persönlichkeiten, die neugierig über die Offenbarungen der übernatürlichen Welt waren. Ich habe mehrere von ihnen getroffen und in ihnen, neben viel Höflichkeit, einen großen Kern der Indifferenz oder Oberflächlichkeit

---

<sup>1967</sup> Ebd., 147f. In den Schilderungen Chacornacs erscheint Marie-Noémi durchweg als Übeltäterin, jedoch gibt es genug Anzeichen dafür, dass die Situation keinesfalls so eindeutig war wie von ihm dargestellt.

<sup>1968</sup> In Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 265 heißt es: „Au printemps de l’année 1854, j’étais allé à Londres pour échapper à des chagrins d’intérieur et me livrer, sans distraction, à la science.“ Siehe zu den Hintergründen Chacornac, *Eliphas Lévi*, 140-143, McIntosh, *Eliphas Lévi*, 100f. und Williams, *Eliphas Lévi*, 88f. Vgl. Mercier, *Eliphas Lévi*, 24, 44, der dennoch auf Unklarheiten im Zusammenhang mit der Londonreise verweist.

<sup>1969</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 145f. Es sei daran erinnert, dass die Mädchenschule, auf der Chenevier gearbeitet hatte, von zahlreichen englischen Schülerinnen besucht wurde. Womöglich kamen daher ihre Kontakte nach London zustande.

<sup>1970</sup> Vgl. hierzu auch ebd., 146.

<sup>1971</sup> Ebd., 185f., Caubet, *Souvenirs*, 3.

<sup>1972</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 147.

<sup>1973</sup> Ebd., 143f.

gefunden. In allererster Linie verlangte man von mir Wunder wie von einem Scharlatan. Ich war etwas entmutigt, denn ehrlich gesagt war ich weit davon entfernt, bereit zu sein, andere in die Mysterien der zeremoniellen Magie einzuweihen, da ich für mich selbst von ihr immer Illusionen und Erschöpfung befürchtet habe; und übrigens erfordern diese Zeremonien kostspieliges und schwer aufzutreibendes Material.<sup>1974</sup>

Angesichts der vehementen Polemik, die Constant noch im Vorjahr gegen die „vulgarisierten“ okkulten Wissenschaften publiziert hatte, überrascht diese Haltung nicht, war es doch offensichtlich gerade das durch die *tables tournantes* und die Schaukünste der populären Medien und Magnetiseure ausgelöste Interesse, das Constant nun unter den englischen Aristokraten bedienen sollte. Dennoch ließ sich Constant letztendlich zur berühmten Beschwörung des Apollonius von Tyana bewegen. Wie es dazu kam, und vor welchem Hintergrund dies zu verstehen ist, soll im Folgenden dargelegt werden.

Die von Constant in *Dogme et rituel* veröffentlichten Schilderungen der Geschehnisse wirken betont mysteriös und zielen offensichtlich darauf ab, die Überlegenheit des Propagators der *haute magie* über seine vulgären Kontrahenten zu demonstrieren. Auch wenn sie daher kritisch betrachtet werden müssen, geben sie Aufschlüsse darüber, in welchem Kontext die Beschwörung verortet werden kann. Laut eigener Aussage wurde Constant, während er sich dem „Studium der hohen Kabbala“ widmete, auf geheimnisvolle Weise von einer Freundin des englischen Aristokraten und berühmten Schriftstellers Edward Bulwer-Lytton (1803-1873) kontaktiert. Als er zu ihr gebracht wurde, habe er in ihr rasch „eine Initiierte, nicht gerade ersten Ranges, aber eines sehr fortgeschrittenen Grades“ erkannt. Sie habe vor allem auf die „Notwendigkeit der Praxis“ bestanden, „um die Initiation zu vollenden“, und Constant letztendlich mit dem Angebot eines voll eingerichteten magischen Kabinetts dazu überreden können, die Beschwörung durchzuführen.<sup>1975</sup> Nach einer Vorbereitungszeit von 21 Tagen habe das Ritual vom 20. bis 26. Juli in mehreren Sitzungen stattgefunden.<sup>1976</sup>

Alles deutet darauf hin, dass Constant in diesem Rahmen das erste Mal ein magisches Ritual durchführte. Er selbst gab an, dass die Engländerin ihn mit den Räumlichkeiten, den Ausrüstungsgegenständen und den notwendigen Büchern versorgt habe.<sup>1977</sup> Es lässt sich vermuten, dass er dieses Angebot aus Neugierde und Interesse angenommen hat, aber auch der Kontakt zu englischen Aristokraten könnte eine Rolle dabei gespielt haben. Am 5. Juni 1875 nahm Desbarolles seinen alten Freund in Schutz, nachdem der *Figaro* kurz nach dessen Tod am 31. Mai mehrere kritische

---

<sup>1974</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 265.

<sup>1975</sup> Ebd., 265ff.

<sup>1976</sup> Ebd., 267-272, vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 150-156.

<sup>1977</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 266f. Dort verspricht die Dame: „je veux vous montrer un cabinet magique complet [...]“. Weiterhin heißt es: „Elle me montra une collection de vêtements et d'instruments magique, me prêta même quelques livres curieux qui me manquaient [...]“. Siehe dazu auch Chacornac, *Eliphas Lévi*, 149.



Artikel veröffentlicht hatte. In einem Leserbrief beteuerte er, dass Constant für gewöhnlich keine Beschwörungen pratiziert und „den Spiritismus, die Nekromantie und alle nervösen Wissenschaften dieser Art“ verachtet habe und wütend geworden sei, wenn man von ihnen sprach. Die Beschwörung in London habe er nur durchgeführt, weil man ihm – wie er hervorhob – eine „*ziemlich große Summe*“ dafür geboten habe.<sup>1978</sup> Inwiefern Desbarolles diesbezüglich Glauben geschenkt werden kann, ist nicht sicher. Zwar verteidigte er Constant, doch hatte er schon vor Jahren mit ihm aufgrund von Meinungsverschiedenheiten gebrochen.<sup>1979</sup> In den 1850er Jahren hatte Desbarolles jedenfalls zu seinen engsten Freunden gezählt, und die Schilderung seiner Haltung gegenüber jenen Praktiken trifft durchaus zu. Über die Abläufe in England war er zweifelsohne bestens informiert und genoss die intime Hochachtung seines Freundes.<sup>1980</sup> Am 9. Juli 1854 hatte er diesen noch dringend ermahnt, weiteren Anschluss an die englische Aristokratie zu suchen und sich im besten Fall eine Existenz in England aufzubauen, oder zumindest die englische Sprache zu lernen.<sup>1981</sup> Dieser nachdrückliche Ratschlag, den Constant offenbar erst *nach* der Kontaktaufnahme durch die Fremde erhielt, könnte entscheidend dazu beigetragen haben, das Angebot anzunehmen. Desbarolles hat in diesem Prozess also womöglich eine maßgebliche Rolle gespielt.

Welche Personen sich hinter der „Initiierten“ und ihren Begleitern verbargen, ist unklar. Es wurde erwähnt, dass die Dame dem Umfeld Bulwer-Lyttons entstammte, jedoch scheint Constant erst im Jahr 1861, bei seiner zweiten Londonreise, einen direkten Kontakt zum berühmten adligen Schriftsteller gehabt zu haben. Erst danach wurde dieser von Constant ausdrücklich erwähnt, wenn auch nur sehr beiläufig.<sup>1982</sup> Die Beziehung zwischen Constant und Bulwer-Lytton ist in den folgenden Jahren ebenso mystifiziert worden wie die Rolle Bulwer-Lyttons selbst, der nicht der „Initiierte“ und Rosenkreuzer war, als der er bis heute oft dargestellt wird.<sup>1983</sup> Im *Rituel* ließ Constant hingegen eine große Anerkennung für John Ashburner erkennen, einen bekannten Mesmeristen, den er als einen der „berühmtesten Mediziner“ und „äußerst zuvorkommenden Gelehrten Londons“ bezeichnete.<sup>1984</sup>

---

<sup>1978</sup> Siehe Desbarolles' Leserbrief in *Le Figaro*, 5. Juni 1875. Hervorhebung im Original.

<sup>1979</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 187-190. Desbarolles war von Constant maßgeblich beeinflusst worden, obwohl er in einem weiteren Leserbrief an den *Figaro* vom 18. Juni beteuerte, niemals sein Schüler und sowie der Schüler von niemandem gewesen zu sein. In seinen erstmals 1859 erschienenen *Mystères de la main* hatte er allerdings häufig Bezug auf die Arbeiten Constants genommen und druckte dort eine ausführliche, sehr positive Analyse seiner Hand ab. Siehe Desbarolles, *Mystères*, 368-373. In späteren Auflagen wurde dies ausgelassen.

<sup>1980</sup> Dies bezeugen die häufigen freundschaftlichen Verweise in Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 325 sowie Lévi, *Clef*, 157f., 165, 176, 178ff., 189f., 227 und 298f. Erst in Lévi, *Fables*, 388f. finden sich kritischere Töne.

<sup>1981</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 147f.

<sup>1982</sup> Lévi, *Clef*, 146: „Un personnage des plus recommandables de l'Angleterre entre autres, sir Edward Bulwer Lytton [...]“

<sup>1983</sup> Siehe dazu Strube, *Vril*, 55-64, vgl. auch Gilbert, „Supposed“.

<sup>1984</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 280. Diesbezüglich ist es interessant, dass dessen *Notes and Studies in the Philosophy of Animal Magnetism and Spiritualism* (1867) bei Hippolyte Baillière, dem Verleger Constants erschienen.

Constant hat sich also allem Anschein nach in London mit Vertretern von Magnetismus und Spiritismus getroffen und ausgetauscht.<sup>1985</sup>

Dass er in diesen Kreisen auf die Praxis „magischer“ Rituale stieß, verwundert nicht. Tatsächlich steht es außer Frage, dass es in den 1850er Jahren in London Gruppierungen gab, die Magie praktizierten und sich besonders vor dem Hintergrund der Ankunft des Spiritismus dafür begeisterten. Dieses Interesse war schon in den Jahrzehnten zuvor in magnetistischen Kreisen vorbereitet worden, deren Wurzeln sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zurückverfolgen lassen, als die Theorien von Franz Anton Mesmer und Armand Marie Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur in den martinistischen Zirkeln Lyons rezipiert und mit ritualmagischen Elementen verbunden worden waren.<sup>1986</sup> Der intensive Austausch zwischen Martinismus und Mesmerismus, der auch auf personaler Ebene Anhang des Kontakts Saint-Martins zu Puységur und seiner Société de l'harmonie manifest wird, war für die Verschmelzung von magischen und magnetistischen Theorien und Praktiken äußerst folgenreich. Die damit verbundenen Vorstellungen verbreiteten sich rasch in einem engen und bis heute kaum erforschten Geflecht aus Geheimgesellschaften und gelangten wahrscheinlich über aristokratische Zirkel nach England. Auch wenn diese Zusammenhänge immer noch weitgehend im Dunkeln liegen, konnte Joscelyn Godwin zeigen, dass es seit den 1830er Jahren Gruppierungen wie den von der Spiritistin Emma Hardinge Britten im autobiographischen *Ghost Land* (1876) beschriebenen „Orphic Circle“ oder „Orphic Society“ gab, die vor den genannten Hintergründen magische Rituale praktizierten.<sup>1987</sup>

Es scheint jedoch voreilig zu sein, mit Christopher McIntosh diesbezüglich von „Netzwerken von Okkultisten“ zu sprechen,<sup>1988</sup> da so etwas wie eine Identität als „Okkultist“ zu jener Zeit noch nicht existierte. Die Interessen der entsprechenden Individuen und Gruppierungen setzten sich aus den verschiedensten, diffusen Gebieten des Magnetismus, Spiritismus, der christlichen Mystik oder der Rezeption magischer Praktiken zusammen, wie sie in Frankreich im Umfeld des Martinismus schon Ende des 18. Jahrhunderts vorzufinden sind. Eine Persönlichkeit wie Bulwer-Lytton ist für dieses oft

---

<sup>1985</sup> Vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 149, der Ashburner und Bulwer-Lytton nennt und letzteren als guten Freund bezeichnet.

<sup>1986</sup> Siehe dazu immer noch Darnton, *Mesmerism*, 47-81, vgl. neben Monroe Baier, *Meditation*, Bd. 1, 261-265.

<sup>1987</sup> Godwin, *Theosophical*, bes. 205-225 und Godwin, et al., *Hermetic*, bes. 56-61. Ob dieser Zirkel in dieser Form tatsächlich existierte, ist unklar. Allerdings spricht vieles dafür, dass Brittens Schilderungen des entsprechenden Milieus durchaus ihren tatsächlichen Erfahrungen entsprachen. Siehe dazu die abenteuerlichen Beschreibungen der Séancen und ihrer Umstände in Britten, *Ghost Land*, bes. 247-263, 283-305.

<sup>1988</sup> McIntosh, *Eliphas Lévi*, 101.

vage Interesse ein gutes Beispiel, da es sich bei ihm nicht um einen „Okkultisten“ oder „Eingeweihten“ handelte, sondern um einen kuriosen adligen Schriftsteller.<sup>1989</sup>

William Wynn Westcott (1848-1925), einer der Gründer des Hermetic Order of the Golden Dawn, hat Ende des 19. Jahrhunderts behauptet, dass Constant in London „initiiert“ worden sei, und auch Paul Chacornac deutete an, dass er dort die „Taufe des Lichts“ empfangen habe.<sup>1990</sup> Doch Constant stieß in England auf keinen kohärenten „Okkultismus“, in den er hätte eingeweiht werden können, sondern auf verschiedene an Magie, Magnetismus und Spiritismus interessierte Individuen. Auch wenn es noch einiger Forschungsarbeit bedarf, um den damit verbundenen internationalen Austausch zu begreifen, spricht alles dafür, dass Constants Hinwendung zur Magie im Rahmen der Diskussionen über die *tables tournantes* und die Entstehung des Spiritismus zu verorten ist. London war für ihn in dieser Hinsicht eine weiterführende und prägende Erfahrung, doch wird dies weder als Initialzündung noch als „Bekehrung“ zu betrachten sein, sondern als der Katalysator für ein bereits vorhandenes Interesse.

#### 12.1.2. Die spiritualistischen Magnetisten

Constant war mit der Thematik schon spätestens im Jahr 1853 in seinem Pariser Umfeld in Kontakt gekommen und hielt sich in London viel zu kurz auf, um bei der fremden Engländerin und ihren Freunden mehr als einen Gaststatus genießen zu können. Dass er von der adligen Dame als Experte wahrgenommen wurde, kann zwar anhand der von ihm erwähnten Empfehlungsschreiben erklärt werden, doch wirft dies immer noch die Frage auf, warum er vom Verfasser oder den Verfassern dieser Schreiben – darunter vermutlich Desbarolles – überhaupt als Experte vorgestellt worden ist. Offenkundig hatte sich Constant in der *Revue progressive* als ebensolcher positioniert, und seine Behandlung der *sciences occultes* im Kontext der *tables tournantes* hat bereits verdeutlicht, dass es eben jener Kontext war, in dem er zu seiner tiefergehenden Auseinandersetzung mit Magie bewogen worden ist. Dass er schon in Paris im Umfeld von Magnetiseuren verkehrt hatte, wird anhand einer Korrespondenz deutlich, die er von London aus mit Louis Goupy führte, einem ehemaligen Banker und Freund von Charles Fauvety, der um 1848 politisch aktiv gewesen war und sich in den 1850er Jahren intensiv mit Magnetismus und den neuen Geisterphänomenen beschäftigte.<sup>1991</sup> Goupy verstand die *tables parlantes* als eine empirische metaphysische Autorität, durch die eine neue, rationale Religion

---

<sup>1989</sup> Auch deshalb, und weil Constant ihn erst 1861 näher kennenlernte, kann Joscelyn Godwins Vermutung angezweifelt werden, dass er es gewesen war, der Constant zur Magie gebracht habe. Siehe Godwin, *Theosophical*, 196, vgl. 215.

<sup>1990</sup> Ebd., 223, Chacornac, *Eliphas Lévi*, 149. Siehe auch Laurant, *Esotérisme*, 105, der von einer „initiatorischen Reise“ spricht.

<sup>1991</sup> Zu seinen politischen Positionen, siehe Goupy, *Coup*. Im März 1848 kandidierte er im Departement Seine für die Nationalversammlung. Siehe auch Babinet, „*Sciences occultes*“, 531 und Gougenot des Mousseaux, *Magie*, 365.

geschaffen würde, anhand der sich die Phänomene der Natur“ erklären ließen.<sup>1992</sup> Sein Buch *Quaere et invenies* (1853) war gerade erst erschienen und wurde wenig später gleichzeitig mit der ersten Auflage von *Dogme et rituel* beworben, die bezeichnender Weise von derselben Druckerei angefertigt wurde wie frühere Publikationen Goupys.<sup>1993</sup> Goupy und Constant hatten sich wahrscheinlich im Salon Fauvety kennengelernt, wo der künftige Magier erstmals seine kabbalistischen Theorien präsentierte, weshalb es nicht überrascht, dass sich Goupy in seinem Brief nach kabbalistischen Deutungen erkundigte.<sup>1994</sup>

Dieses gemeinsame Interesse an Magie und Magnetismus war innerhalb des Diskurses weit verbreitet, den John Warne Monroe im französischen Kontext als „spiritualistischen Mesmerismus“ bezeichnet hat.<sup>1995</sup> Anders als die mit ihnen konkurrierenden „materialistischen“ Magnetisten verstanden jene Spiritualisten die Phänomene des Magnetismus nicht als Beleg für ein materialistisches, rein auf Naturkräften basierendes Weltbild, sondern ganz im Gegenteil als einen Beweis für die ursprüngliche und künftig wieder zu realisierende Einheit von Religion und Wissenschaft. Zu den einflussreichsten Vertretern dieser Richtung zählte Jean Du Potet de Sennevoy (1796-1881), der Gründer des wichtigen *Journal du magnétisme*. Die Arbeiten Du Potets, vor allem dessen 1852 bei Germer Ballière erschienene *Magie dévoilée*, zählten zu den wichtigsten Quellen Constants, und es steht außer Frage, dass sich die beiden Männer kannten. In der *Magie dévoilée* hatte sich Du Potet als modernen Magier präsentiert, der dem materialistischen *magnétisme vulgaire* Ergebnislosigkeit und Engstirnigkeit vorwarf und auf die Notwendigkeit des Studiums der „Magie“ pochte, um die wahren Geheimnisse des Magnetismus lüften zu können.<sup>1996</sup>

Die Wurzeln dieses „magischen“ Verständnisses des Magnetismus führen zur deutschen romantischen Literatur über Mesmerismus zurück, die Wouter Hanegraaff als „magnetic historiography“ bezeichnet hat.<sup>1997</sup> Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung, Joseph Ennemoser (1787-1854), hatte 1819 ein Werk über den *Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens* veröffentlicht, das 1844 in erweiterter Form als *Geschichte der Magie* neu erschien und über die deutschen Sprachgrenzen hinaus ein ganzes Genre beflügelte.<sup>1998</sup> Ennemoser erklärte darin, dass „Magie“ nichts Weiteres als die

---

<sup>1992</sup> Monroe, *Laboratories*, 62.

<sup>1993</sup> Das Buch erschien 1854 in zweiter Auflage unter dem Titel *L'éther, l'électricité et la matière* mit einem langen Brief von Fauvety aus dem Jahr 1834. Siehe Goupy, *L'éther*, 279-301.

<sup>1994</sup> Der Brief ist abgedruckt in Chacornac, *Eliphas Lévi*, 156-160.

<sup>1995</sup> Monroe, *Laboratories*, 64-94. Wie eingangs erwähnt, wird hier das Wort „Magnetist“ erstens bevorzugt, weil es der zeitgenössischen Terminologie näher kommt, und weil es zweitens markiert, dass damit nicht nur die Anhänger der dezidiert mesmeristisch geprägten Magnetismustheorien gemeint sind.

<sup>1996</sup> Baier, *Meditation*, Bd. 1, 266f. Vgl. hierzu auch Vadé, *Enchantement*, 274ff.

<sup>1997</sup> Hanegraaff, *Esotericism*, 260-277.

<sup>1998</sup> Besonders ist hier John Campbell Colquhouns *History of Magic* zu nennen, die unmittelbar von den Arbeiten Ennemosers beeinflusst war. Siehe dazu ebd., 274f.

Kenntnis der Naturkräfte gewesen sei, die auf dem Magnetismus beruhten. Er unterschied dabei durchaus zwischen „guten“ und „schlechten“ Formen der Magie, argumentierte aber letztendlich, dass das, was früher „magisch“ hieß, heute „magnetisch“ genannt werde. Die Magie und ihre verschiedenen Erscheinungsformen wie Kabbala, Astrologie oder Alchimie seien also nichts anderes als die Vorläufer der modernen Wissenschaft gewesen. Nach der Aufklärung durch Denker wie Paracelsus, van Helmont, Agrippa, Fludd, Campanella, Kirche und später Gassner, Cagliostro und Swedenborg stehe nun, im modernen Zeitalter, dank der Lehre Mesmers die finale Verschmelzung von Magie und Wissenschaft bevor.<sup>1999</sup>

Du Potet betrachtete im Gegensatz dazu den Mesmerismus nicht mehr als eine aufklärerische Wissenschaft, die die Magie ablösen sollte, sondern als einen ersten, noch unvollkommenen Versuch, die von der Magie tradierte überlegene Urweisheit mit den beschränkten Mitteln moderner Wissenschaft wiederzuentdecken.<sup>2000</sup> Dementsprechend griff er auch in seinen praktischen Untersuchungen auf ein „magisches“ Repertoire zurück. Er inszenierte sie zwar als betont nüchterne wissenschaftliche Experimente, verwendete allerdings Zeichen und Symbole aus alten Werken über Magie und Hexerei, die von Constant mit Interesse erwähnt wurden.<sup>2001</sup> Die „kabbalistischen Zeichen“ der Magier waren in Du Potets Augen Mittel zur geistigen Vorbereitung gewesen und beruhten auf einer universellen Sprache, deren Kräfte sich Priester und Magier seit Urzeiten zu Nutzen gemacht haben.<sup>2002</sup> Das mesmeristische Fluidum verstand er als ein die Welt belebendes Prinzip, das er mit Feuer oder Licht verglich, sowie mit dem stoischen Äther und der Weltseele. Um seine Existenz zu beweisen, experimentierte er vor allem mit den „magischen Spiegeln“, die in martinistischen Kreisen schon zum Ende des 18. Jahrhunderts zum Einsatz gekommen waren.

Du Potet hatte sich bereits Ende der 1830er Jahre in London aufgehalten und hatte dort mit demselben Personenkreis verkehrt, mit dem Constant offenbar im Jahr 1854 seine ritualmagischen Experimente durchgeführt hat. Er war eng mit Lord Philipp Henry Stanhope (1781-1855) befreundet und widmete ihm seine 1838 erschienene *Introduction to the Study of Animal Magnetism*.<sup>2003</sup> Stanhope war wiederum mit Edward Bulwer-Lytton und John Elliotson befreundet, der ein guter Freund des von Constant gelobten John Ashburner war<sup>2004</sup> und darüber hinaus eng mit Du Potet zusammengearbeitet

---

<sup>1999</sup> Baier, *Meditation*, Bd. 1, 258ff. und Hanegraaff, *Esotericism*, 267-273.

<sup>2000</sup> Baier, *Meditation*, Bd. 1, 260f.

<sup>2001</sup> Lévi, *Histoire*, 134.

<sup>2002</sup> Du Potet de Sevennoy, *Magie*, 215f., 244f.

<sup>2003</sup> Siehe Du Potet de Sennevoy, *Introduction*, iiiif.: „Vous m'encourageâtes alors, Mr. le Comte [Graf Stanhope]; vous me fîtes espérer un changement favorable dans l'esprit de vos concitoyens, et pour la vérité dont je me suis fait le défenseur, un meilleur avenir.“

<sup>2004</sup> Siehe dazu Strube, *Vril*, 22, 29. Zu Stanhope, siehe auch Godwin, *Theosophical*, 162-167. Der Kontext der britischen Mesmerismus-Rezeption kann bei Winter, *Mesmerized*, hier bes. 42-49 nachgelesen werden. Dort ist fälschlicher Weise von „Charles Dupotet“ die Rede.

und Experimente durchgeführt hat.<sup>2005</sup> Als Constant also nach London reiste, hatte er sich bereits in einem Netzwerk aus spiritualistischen Magnetisten bewegt, das seit den 1830er Jahren enge Kontakte über den Ärmelkanal pflegte.

### 12.1.3. Magnetismus und Sozialreform

Im *Dogme* beschrieb Constant, wie er die von ihm beschworene Gestalt befragte, ob eine „Wiederannäherung und Vergebung“ zwischen zwei Personen, die er kenne, möglich sei. Die Antwort des Apollonius von Tyana: „Mort!“ Vermutlich nahm Constant dabei Bezug auf seine Ehe, doch hatte er nicht nur Interesse an derartigen privaten Fragen. So erklärte er, dass die weiteren Beschwörungen ihm die „Offenbarung zweier kabbalistischer Geheimnisse“ gebracht haben, „die innerhalb kürzester Zeit die Grundlagen und Gesetze der gesamten Gesellschaft ändern“ würden.<sup>2006</sup> Diese merkwürdige Aussage lässt erahnen, dass Constant in der magischen Praxis nicht einfach nur ein individuelles Unterfangen betrachtete, sondern ein *soziales*. Bevor dieser Spur innerhalb seiner eigenen Publikationen nachgegangen wird, gilt es den historischen Kontext zu eröffnen, in dem Magnetismus und Sozialreform miteinander in Verbindung gebracht worden waren.

Alphonse Esquiros hatte schon 1840 in seinem *Evangile du peuple* erklärt, dass „Magie, Magnetismus, okkulte Medizin“ auf demselben „unbekannten Gesetz“ beruhe und daher letztendlich miteinander identisch seien.<sup>2007</sup> Es ist wiederholt angeklungen, wie intensiv seine sozialistisch begründete Beschäftigung mit „okkulten Wissenschaften“ und insbesondere Magnetismus seither gewesen war. Noch in *La vie future au point de vue socialiste*, wo er die traumatische Erfahrung der Revolution schilderte, die er mit Constant durchlebte, erklärte er den Magnetismus zur verbindenden Kraft zwischen Gott und den verschiedenen Wesen der Schöpfung.<sup>2008</sup> Die Kenntnis dieser universellen Kraft und der „okkulten“ Gesetze Gottes stellte für ihn einen essentiellen Schlüssel für die Emanzipation des Volkes dar: „Bis jetzt ist die Wissenschaft das Privileg der Reichen gewesen.“<sup>2009</sup> Nun jedoch schien die Popularisierung des Magnetismus in seinen Augen einer Demokratisierung des Wissens gleichzukommen, die dem Volk den sozialen Aufstieg ermöglichen würde. Vor diesem Hintergrund wird einmal mehr verständlich, warum die Ankunft des Spiritismus in Frankreich auf derart fruchtbaren Boden fallen konnte.

---

<sup>2005</sup> Winter, *Mesmerized*, 46ff.

<sup>2006</sup> Siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 270ff. Die Mitteilung dieses „sozialen Geheimnisses“ erwähnte Guénon, *Théosophisme*, 299. Dies verneinte dahingegen Chacornac, *Eliphas Lévi*, 152, wo jedoch das entsprechende Zitat unterschlagen wird.

<sup>2007</sup> Esquiros, *Evangile*, 93.

<sup>2008</sup> Esquiros, *Vie future*, 100.

<sup>2009</sup> Ebd., 143. Nachträgliche Hervorhebung.

Im Umfeld der spiritualistischen Magnetisten waren die damit verbundenen sozialistisch geprägten Ideen allgegenwärtig. Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür ist Henri Delaage (1825-1882), der mit Gérard de Nerval den oben behandelten *Almanach cabalistique* herausgegeben hat. Delaage war in die romantisch-sozialistischen Zirkel um Esquiros und seine Freunde aktiv involviert. Zu Esquiros pflegte er eine enge Freundschaft, und Constant, der selbst enthusiastische Worte für Delaage fand, bezeichnete ihn später als den „Schüler“ einer „fantastisch-magischen“ Schule, die Esquiros mit *Le magiciens* begründet habe.<sup>2010</sup> Die starke politische Ausrichtung der Magnetismus-, Magie- und Kabbala-Theorien, die im Umfeld von Esquiros feststellbar ist, schlug sich auch in den Arbeiten Delaages nieder.<sup>2011</sup> Im Jahr 1848 hatte er in einer Publikation „die Befreiung der benachteiligten Klassen“ sowie die „Regeneration der Frau“ gefordert und „die Wiederauferstehung des gekreuzigten Volkes“ verkündet.<sup>2012</sup>

Ein Jahr nach dem Erscheinen des *Almanach*, also 1851, hatte Delaage sein Buch *Le monde occulte* herausgebracht, in dem er den Magnetismus als eine alte Wissenschaft der Initiation und der Magie beschrieb, deren höchste Form „die Liebe“ sei. Entschieden wandte er sich gegen den „Materialismus“ der modernen akademischen Wissenschaften und forderte ein umfassendes Studium der „okkulten Kräfte“ (*forces occultes*), die den Alten schon seit Jahrtausenden bekannt gewesen seien.<sup>2013</sup> Bemerkenswerter Weise wurde *Le monde occulte* von einem Vorwort aus der Feder von niemand anderem als Henri Lacordaire eingeleitet, mit dem Delaage eine Freundschaft verband.<sup>2014</sup> Lacordaire hatte in seinen berühmten *Conférences* von Notre-Dame schon Ende der 1840er Jahre auf die Theorien des Magnetismus verwiesen und diese in seine spiritualistische Apologie des Katholizismus eingebunden, ja sogar Jesus Christus die Kenntnis „okkulten Kräfte“ zugesprochen.<sup>2015</sup> Delaage und Lacordaire, immerhin die damals mit einflussreichste Stimme des progressiven Katholizismus, verband also ein „katholisches“ Interesse am Magnetismus.<sup>2016</sup>

---

<sup>2010</sup> Lévi, *Histoire*, 497ff., hier 499: „Nous donnerons à Henri Delaage des éloges plus sérieux que ceux des admirateurs de sa beauté, il se déclare sincèrement catholique, et proclame hautement son respect et son amour pour la religion ; or la religion pourra faire de lui un saint, ce qui est un titre plus estimable et plus glorieux que celui de sorcier.“

<sup>2011</sup> Zielonka, *Alphonse Esquiros*, 238 betonte, dass es den Einfluss Esquiros' auf Delaage noch näher zu untersuchen gälte.

<sup>2012</sup> Delaage, *Affranchissement*.

<sup>2013</sup> Delaage, *Monde*, 21-25. Vgl. dazu auch Vadé, *Enchantement*, 272ff.

<sup>2014</sup> Delaage, *Monde*, 5-10. Auch in seinen anderen Publikationen wird Lacordaire immer wieder zitiert oder gelobt.

<sup>2015</sup> Lacordaire, *Conférences*, Bd. 3, 59f.

<sup>2016</sup> In Bezug auf die Freundschaft Delaages mit Lacordaire und die „katholische“ Dimension des Magnetismus sei hier auch erwähnt, dass schon Puységur in katholischen Zirkeln verkehrt und dort auch Lamennais begegnet war. Siehe dazu Viatte, *Sources*, Bd. 1, 228. Diesen sich spätestens in der *Esquisse* niederschlagenden Einfluss gälte es an anderer Stelle zu untersuchen.

Delaages Betonung der „Initiation“ weist dahingegen auf sein Interesse an der Freimaurerei hin, das schon in seiner *Initiation aux mystères du magnétisme* von 1847 den deutlichen Einfluss seines Freundes Esquiros hat erkennen lassen und insbesondere in einer 1852 erschienenen Arbeit über die Geheimlehren der Mysterien von Isis und Mithra, der Tempelritter, der Carbonari und der Freimaurer hervortritt.<sup>2017</sup> In der Tat fand auch Jean-Marie Ragon, seinerseits sicherlich kein Freund der Kirche, großes Interesse an den Arbeiten Delaages, und nannte ihn in seiner *Maçonnerie occulte* als einen der „Meister“, die ihm sein Wissen über Magnetismus vermittelt haben.<sup>2018</sup> Delaage ist also ein eindrückliches Beispiel für ein Interesse an Magnetismus, Magie, okkulten Wissenschaften und Ähnlichem, das sich Mitte des 19. Jahrhunderts in einem Geflecht aus progressivem Katholizismus, Sozialismus und Freimaurerei verzeichnen lässt.

Seine 1851 erschienene *Monde occulte* war Constant gut bekannt, und es liegt auf der Hand, dass sich die Gedanken der beiden Männer durch ihren katholisch-fourieristischen Hintergrund sehr nahe stehen mussten. Delaage hatte auf die Revolution ähnlich wie Constant reagiert und sich nach 1851 scharf von den „falschen“ Arten des Sozialismus distanziert, die er vor allem in der „materialistischen“, „atheistischen“ Schule Proudhons zu erkennen glaubte. Im Unterschied zu Constant äußerte er sich jedoch deutlich expliziter und optimistischer über die Zukunft der widerstrebenden Sozialisten. Als Schlüssel zur Verwirklichung einer vollkommenen Gesellschaftsordnung betrachtete er den Somnambulismus, der bereits von den antiken „Initiationen“ praktiziert worden sei und nur durch das Evangelium in seiner wahren Form verstanden werden könne: „Der Somnambulismus ist ohne kabbalistische Initiation nichts weiter als ein Meteor, der über unsere Köpfe rast [...]“. Zwar habe er unweigerlich bewiesen, dass der Mensch eine Seele habe, die nach dem Tode in „lichter Perfektion“ wiederauferstehen werde, doch habe die Generation des 19. Jahrhunderts „dem Licht und dem Paradies den Rücken gekehrt, da der Skeptizismus, indem er die okkulten Wissenschaften verspottete, die Brücke niedergerissen hat, die das Ufer des Glaubens mit demjenigen der Vernunft verbindet“. Doch nun sei sie wieder aufgebaut worden, und Delaage glaubte sich stolz in den Reihen „des glorreichen Bataillons der Künstler und Literaten“, das „den neidischen Attacken der Bourgeoisie“ trotzend, einer „unsterblichen Zukunft“ entgegenmarschiere. Denn sobald der Somnambulismus von „den Priestern“ aufgegriffen werde, stehe die Einheit von Religion und Wissenschaft endlich bevor, und somit die Einheit der „sozialen und religiösen Institutionen“.<sup>2019</sup>

---

<sup>2017</sup> Delaage, *Doctrines*. Siehe auch Viatte, *Victor Hugo*, 22f., der einen Einfluss Delaages auf Ragon erwähnt, aber nicht weiter erläutert.

<sup>2018</sup> Ragon, *Maçonnerie*, 97: „[...] nous nous en gardons bien, pour rivaliser de savoir avec les Aubin Gauthier, les Chardel, les Szapary, les Dupotet, les Duplanty, les Gentil, les Henri Delaage, les Alexandre Levavasseur et autres maîtres dans ces matières : leurs écrits nous instruisent et notre livre ne peut rien leur apprendre.“

<sup>2019</sup> Delaage, *Monde*, 128-131.



Es gibt ein Wort, das auf sympathische Weise in den Seelen derer widerhallt, die leiden, und dieses Wort ist: Sozialismus; durch seine Endung *ismus*, gebildet aus dem lateinischen Superlativ *issimus*, verkündet er das Streben nach einem überlegenen sozialen Staat [état social]. Aber dieses irdische Paradies, das man vor den Augen all derer platziert, die in Misere, in Schmach darben, ist nur eine wahnhafte Chimäre, wenn man nicht die Ursachen kennt, die die Gesetze der ursprünglichen Harmonie zerstört haben, die zur Morgenstunde der Schöpfung den Menschen von Gott gegeben wurde, damit sie die Besitzer der glückseligen Souveränität werden, für die er sie geschaffen hat.<sup>2020</sup>

Delaage forderte, dass die Streiter für diesen wahren Sozialismus gegen jedwede Form der „Anarchie“ sein müssen und aus der Barbarei der Einheit entgegenseilen, in der es „nur noch eine Familie von Brüdern mit einem einzigen Vater im Himmel“ geben werde. Die Lehren der Religionsgründer bildeten die Grundlage für diesen religiösen Sozialismus, da es die Aufgabe der „Kulte“ und der „Gesetzgeber des Lichtes“ sei, die individuelle Freiheit durch „brüderliche Solidarität“ und „progressive Zivilisation“ zu verwirklichen. Delaage machte es sich daher zum erklärten Ziel, die Menschen in die „tiefgründige Menschenkenntnis“ der Religionsgründer zu „initiiieren“, um die „soziale Regeneration“ herbeizuführen. Diesen religiös-traditionalistisch begründeten Sozialismus stellte Delaage polemisch demjenigen Sozialismus gegenüber, den der „Autor der ökonomischen Widersprüche“ habe „verwelken“ lassen: Proudhon.<sup>2021</sup>

Die modernen Sozialisten streben niederträchtig danach, sich die Welt zu teilen; die Sozialisten der Zukunft streben nobel danach, sich das Königreich des Himmels zu teilen, das einzig dem Begehren derjenigen Menschen würdig ist, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind.<sup>2022</sup>

Delaage verstand den wahren Sozialismus also auf eine verblüffend ähnliche Weise wie Constant, indem er die Notwendigkeit der „kabbalistischen Initiation“ für ein Verständnis der „okkulten Wissenschaften“ betonte und den Eingeweihten die „Initiation“ des Volkes in den wahren Sozialismus verantwortete, der das harmonische „Königreich des Himmels“ realisieren werde. Unschwer ließe sich deutlicher zeigen, wie der religiös-romantische Sozialismus nach 1851 in den Kreisen des spiritualistischen Magnetismus fortlebte. Die sozialistisch orientierten spiritualistischen Magnetisten sahen sich dabei nicht nur in Opposition zu den Theorien des materialistischen Magnetismus, sondern auch zu denjenigen des materialistischen Sozialismus, der durch das große Feindbild Proudhons

---

<sup>2020</sup> Ebd., 131f.

<sup>2021</sup> Ebd., 132ff. Proudhon wird hier nicht namentlich genannt, ist aber offenkundig gemeint.

<sup>2022</sup> Ebd., 158.

vertreten wurde. Magnetismus und Somnambulismus erhielten somit eine komplexe politische Dimension, die für das Verständnis der Constant'schen „Magie“ unabdingbar ist.

Dies kann anhand der magnetistischen Hauptquelle Constants weiter verdeutlicht werden: Du Potet, den Delaage als „tapferen Apostel der Wissenschaft“ betrachtete.<sup>2023</sup> Die politische Vergangenheit Du Potets war einschlägig. In seinem *Journal du magnétisme* hatte er zwischen 1846 und 1848 Mesmer als großen Republikaner verehrt und seine Lehre mit derjenigen Saint-Simons und Fouriers verglichen, aus dessen Werken er lange Auszüge abdruckte. Zu dieser Zeit, die für Constant ebenso wie für andere Sozialreformer eine Periode der Radikalisierung markierte, stand er auch mit Delaage und Esquiros in Austausch, die ihre magnetistischen Experimente untereinander mit Interesse zur Kenntnis nahmen.<sup>2024</sup> Die Februarrevolution hieß er als die Ankunft einer neuen, republikanischen Gesellschaft willkommen.<sup>2025</sup> Seine sozialreformerischen Interessen musste er nach dem Staatsstreich zwar weitgehend verbergen, doch findet sich in der *Magie dévoilée* ein Hinweis darauf, dass er sie keineswegs verworfen hatte. So erklärte er, dass die Bücher und Menschen, die den „Wundern der Natur“ auf den Grund hatten gehen wollen, zwar in der Vergangenheit von den Henkern vernichtet worden seien, doch habe die Menschheit diese Ketten nun endlich zerbrochen und schreite dank ihrer Entdeckungen, zu denen besonders der Magnetismus zählte, auf „die allergrößten Änderungen“ zu: „Gott behüte mich jedoch davor, diese Änderungen auszusprechen; man hielte mich für einen allzu roten Sozialisten.“<sup>2026</sup>

Selbst der alte exzentrische Verleger Le Gallois führte seine sozialreformerischen Tätigkeiten in einem magnetistischen Kontext fort.<sup>2027</sup> In einer von ihm herausgegebenen *Petite encyclopédie magnétique pour tous* erklärte noch 1868 die schon lange von ihrem Mann getrennte Adèle Esquiros den Magnetismus zum Mittel der Verwirklichung der von den Kommunisten angestrebten vollkommenen Gleichheit.<sup>2028</sup> Wenige Seiten zuvor wurde er in seinem Widerspruch zum Spiritismus diskutiert, und dies mit ausführlicher Bezugnahme auf die Theorien Fauvetys aus der *Revue philosophique et religieuse*

---

<sup>2023</sup> Ebd., 53.

<sup>2024</sup> Siehe dazu vor allem die zahlreichen Einträge in den Bänden 2 bis 7.

<sup>2025</sup> Vgl. hierzu auch Edelman, „Somnambulisme“, 109.

<sup>2026</sup> Du Potet de Sevennoy, *Magie*, 112.

<sup>2027</sup> Le Gallois trat inzwischen unter dem Vornamen „Fauvelle“ auf und schien gezielt mit verschiedensten Formen seines Namens zu spielen. Anhand der genannten Publikationen und Tätigkeiten ist es aber höchstwahrscheinlich, dass es sich um Auguste Pierre handelte, und ganz gewiss um einen nahen Verwandten. Siehe dazu vor allem die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Echo de la lyre chrétienne*.

<sup>2028</sup> Esquiros, „Banquet“, 26: „Les hommes cherchent depuis toujours le secret de l'égalité. Les communistes ont cru trouver l'égalité dans le partage des biens. Mais quand même les parts seraient égales, il y aurait toujours les différences individuelles : les petits, les grands, les forts, les faibles, les malades, les bien portants. Le secret de l'égalité ne serait-il pas dans le magnétisme, dans cette vie qu'on se passe les uns aux autres ? Cette vie des forts qui reconforte les faibles, cette santé des bien portants qui s'infiltré dans les malades, cet éclat des lucides qui dissipe les ténèbres des âmes mal servies par leurs organes, le magnétisme enfin, voilà le mot que cherchent les hommes.“

und die magischen Werke von Eliphas Lévi.<sup>2029</sup> Derartige Beispiele aus dem Umfeld Constants ließen sich weiter vermehren. Es ist aber bereits klar geworden, dass magnetistische Theorien für Sozialreformer eine äußerst große Attraktivität besaßen, die im gegebenen Rahmen von den 1840er Jahren bis in die 1860er Jahre belegt worden ist.

Die Gründe dafür können diachron bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zurückverfolgt werden, als es zu engen Verflechtungen zwischen mesmeristischen und sozialreformerischen Diskursen gekommen war, in deren Zuge der Mesmerismus eine radikale politische Dimension erhielt.<sup>2030</sup> Schon den Historiographen des frühen 19. Jahrhunderts, vor allem Louis Blanc, waren die mesmeristischen Aktivitäten der Sozialreformer und Revolutionäre aufgefallen, seien sie im Umfeld des „Cercle Social“ von Bergasse, Bonneville oder Fauchet anzusiedeln, oder in den literarischen Produktionen eines Restif de la Bretonne, der prominent sein „fluide eléctrico-magnético-intellectuel divin“ diskutierte.<sup>2031</sup> Im selben Zeitraum kam es zu einem Austausch zwischen Martinismus, Swedenborgianismus, Magnetismus und Somnambulismus, wie er sich bereits bezüglich der Beziehung Saint-Martins zur Société de l’harmonie von Puységur angedeutet hat. Bezüglich des Swedenborgianismus wurde diese Allianz im Jahr 1788 von einem öffentlichen Brief der Stockholmer Swedenborgianischen Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft gewissermaßen sanktioniert, in dem der magnetische Somnambulismus als Bestätigung einer unsichtbaren Welt und als eine Möglichkeit zur Kontaktaufnahme mit Geistern und Engeln gedeutet wurde.<sup>2032</sup>

Während es bis heute umstritten ist, ob und inwiefern Saint-Simon und Fourier von mesmeristischen Theorien beeinflusst worden waren, steht es außer Frage, dass ihre Anhänger schon bald Parallelen zwischen den von ihnen erklärten Anziehungskräften, Harmonien und Korrespondenzen erkannten. Führende Saint-Simonisten wie Enfantin setzten sich mit Mesmerismus auseinander oder praktizierten ihn aktiv, und aus naheliegenden Gründen – zuvorderst aufgrund der besonders prominenten Rolle der Attraktionen und Harmonien in der Lehre Fouriers – finden sich vor allem unter den Fourieristen zahlreiche enthusiastische Rezipienten des Magnetismus.<sup>2033</sup> Unter den im 3. Kapitel behandelten „mystischen Sozialisten“ war dieses Interesse besonders ausgeprägt. In das unmittelbare Umfeld Constants lassen sich diesbezüglich direkte Verbindungen verzeichnen, etwa in den 1847 erschienenen *Notions de phrénologie* von Julien Le Rousseau, die sich auf die Untersuchungen von Esquiros beriefen.<sup>2034</sup> Wie anhand der Schriften Constants seit der Mitte der 1840er Jahre gezeigt worden ist,

---

<sup>2029</sup> Nolet, „Chronique“, 8f. Die Auseinandersetzung ist kritisch und geht mit einer großen Verehrung für Du Potet einher.

<sup>2030</sup> Darnton, *Mesmerism*, 82-125, siehe auch Ego, „Revolutionierung“.

<sup>2031</sup> Bretonne, *Posthumes*, Bd. 1, 204.

<sup>2032</sup> Crabtree, *Mesmer*, 196f.

<sup>2033</sup> Siehe hierzu Darnton, *Mesmerism*, 142-146.

<sup>2034</sup> Le Rousseau, *Notions*, 97.

war die sozialistische Rezeption von Swedenborgianismus, Magnetismus und Martinismus weit verbreitet.

Diesbezüglich gilt es vor allem an Charles Fauvetys Artikel über die Identität der Lehren von Mesmer, Swedenborg und Fouriers zu erinnern, der 1846 in der *Vérité* erschienen war. Der Artikel war zu jener Zeit ebenfalls im *Almanach populaire du Magnétiseur* von J.-J. Ricard erschienen, dessen Bücher in den 1850er Jahren bei Germer Baillière erschienen und gemeinsam mit den magischen Werken von Eliphas Lévi beworben wurden. Solche strukturellen Verbindungen lassen sich beispielsweise auch bei Ragon *Maçonnerie occulte* feststellen, in der bekanntlich die Lehre Fouriers mit dem Mesmerismus identifiziert wurde und von einer „maçonnerie mesmérénne“ die Rede war, die als „rite de l’Harmonie universelle“ bezeichnet wurde.<sup>2035</sup> Das Werk erschien im Verlag von Edouard Dentu (1830-1884) im gleichen Zeitraum wie Delaages *Ressuscités*. Das Haus veröffentlichte weiterhin die Arbeiten von Adolphe Desbarolles, Victor Hennequin, Pierre Leroux und Allan Kardec. Im Verlagskatalog finden sich in den 1850er Jahren in der Abteilung „Médecine et sciences occultes“ die Arbeiten von Delaages und Ragon neben dem pseudonymen Frédéric de la Grange. Der Personenkreis, der sich im Umfeld des Verlages erschließt, ist faszinierend: Über die bei Dentu erschienene „Collection Hetzel“ lässt sich eine direkte Linie zum alten Ganneau-Anhänger und Verleger der *Arche de la nouvelle Alliance* ziehen, Pierre-Jules Hetzel. In jener Collection erschienen unter anderem die Werke von Alexandre Dumas, mit dem Desbarolles eng befreundet war, sowie diejenigen von Victor Hugo, wiederum ein Freund von Alphonse Esquiros, und diejenigen von George Sand, Théophile Gautier, Eugène Sue – und Claude Vignon.<sup>2036</sup> Wie könnte es da überraschen, dass Constant sich mit der Magie der sozialreformerisch ausgerichteten spiritualistischen Magnetisten auseinanderzusetzen begann?

## 12.2. Die *Revue philosophique et religieuse* (1855-1856)

### 12.2.1. Das *refugium peccatorum* des theosophischen Sozialismus

Nach seiner Rückkehr aus London konnte Constant für eine Weile im Atelier seines Freundes Adolphe Desbarolles hausen, während Marie-Noémi gerichtlich eine körperliche Trennung beantragte.<sup>2037</sup> Die

---

<sup>2035</sup> Ragon, *Maçonnerie*, 37.

<sup>2036</sup> In den 1860er Jahren erschienen bei Dentu unter anderem Montalembert, Proudhon und Blanc.

<sup>2037</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 160. Dies war nach damaligem Recht erforderlich, um der Ehefrau eine andere Wohnstatt zu ermöglichen. Die offizielle Scheidung erfolgte erst wesentlich später, am 23. Januar 1863. Siehe dazu den *Figaro* vom 12. Februar 1865, wo auf eine Meldung des *Monde judiciaire* über die „Nullité du mariage de l’abbé Constant“ verwiesen wird.

genauen Umstände der wenig später beginnenden Veröffentlichung von *Dogme et rituel* sind unklar. Es scheint, als sei die Publikation zunächst seit Ende des Jahres in mehreren Lieferungen von der Druckerei Guiraudet et Jouaust in die Wege geleitet worden. Dabei handelte es sich um eine Druckerei, bei der ein enger Freund und Unterstützer Constants, der religiöse Dichter Onésime Seure veröffentlichte, sowie der bereits erwähnte Louis Goupy.<sup>2038</sup> Ein nicht datierter Band in der Nationalbibliothek, der als „Probeexemplar“ bezeichnet wird, beinhaltet eine Werbung, die Abonnenten vor dem 15. Oktober 1854 einen Preisnachlass verspricht und ankündigt, dass die Auflage nicht mehr als 500 Exemplare betragen werde. Der Umfang des Buches scheint zu diesem Zeitpunkt noch nicht festgelegt worden zu sein: Falls es mehr als 20 einzelner Lieferungen bedürfe, um das Werk zu vervollständigen, seien alle weiteren Lieferungen gratis. Dies ist ein wichtiger Anhaltspunkt dafür, dass Constant die Bände noch nicht fertig geschrieben hatte, zumal die Druckerei mit den Lieferungen erst Anfang 1856 fertig geworden ist.<sup>2039</sup> Besonders aufschlussreich ist, dass Constant im zweiten Band von *Dogme et rituel* schrieb, dass ihm in London jemand „im letzten Jahr“ etwas erzählt habe – was ein klarer Beleg dafür ist, dass Constant die entsprechende Passage erst 1855 niedergeschrieben hat.<sup>2040</sup> Ob und in welcher Form die Lieferungen letztendlich erschienen sind, kann nicht zweifelsfrei geklärt werden. Fest steht, dass *Dogme et rituel* in zwei vollständigen Bänden erst 1856 beim Verleger Germer Baillière erschien, nachdem anscheinend bereits einige Lieferungen veröffentlicht worden waren.<sup>2041</sup>

Das Jahr 1855 markiert also eine wichtige Phase in der Entwicklung Constants, da er erst mit der finalen Veröffentlichung seiner beiden Bände, im Jahr 1856, zu größerer Bekanntheit gelangen konnte. Wie das bereits besprochene Caligula-Chanson gezeigt hat, markiert dieses Jahr gleichzeitig eine Hinwendung zu sozialreformerischen Gedanken, von denen sich Constant, folgte man Chacornac und weiten Teilen der Forschung, angeblich abgewandt hatte. Die Haftstrafe in Mazas war jedoch ein deutlicher Warnschuss gewesen, der ihm vor Augen geführt haben wird, dass an allzu offene Regierungskritik in absehbarer Zeit nicht zu denken war. Dessen waren sich auch die Autoren der *Revue* bewusst, die das Verbot politischer Inhalte in Monatszeitschriften mit einem Fokus auf „philosophische und religiöse“ Inhalte zu umgehen gedachten. Die Publikation ging unmittelbar aus den Kreisen um

---

<sup>2038</sup> In seinem Constant, *Dictionnaire*, 363-368 druckte Constant einen längeren Auszug aus Seures Werk *Croyances* (1852) ab, das bei seiner Veröffentlichung von Claude Vignon im *Moniteur* rezensiert wurde. Seure, *Croyances*, 243ff. verweist wiederum dankend auf den Eintrag im *Dictionnaire*. In einem Brief Constants von 1854 heißt es, dass der rezente Tod Seures ihn nun „ohne Arbeit und ohne Ressourcen“ zurückgelassen habe, weshalb er anscheinend zu seinen Förderern zählte. Siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 145.

<sup>2039</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 168. Vgl. dazu Waite, *Mysteries [1886]*, XV, wo vermutet wird, dass *Dogme et rituel* ursprünglich zusammengehörten und erst nachträglich getrennt wurden.

<sup>2040</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 280. Ein weiterer Hinweis darauf ist der Umstand, dass das Inhaltsverzeichnis für Band 1 bereits sehr detailliert ausgestaltet ist, während Band 2 sehr skizzenhaft wirkt. Entsprechend lautet die Überschrift auch „Table des chapitres et plan du livre“, ohne Seitenangaben.

<sup>2041</sup> Vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 141, 163.

Charles Fauvety hervor, der in der Redaktion eine leitende Funktion einnahm und zahlreiche Artikel beisteuerte.<sup>2042</sup> Weiterhin bestimmten vor allem die Saint-Simonisten Charles Lemonnier (1806-1891), in dessen Obhut Flora Tristan verstorben war, und Léon Brothier die Stoßrichtung der Publikation. Auch nach der Zersplitterung des Saint-Simonismus waren Lemonnier und Brothier politisch aktiv geblieben. Im Jahr 1839 hatten sie sich beispielsweise bemüht, den *parti social* wiederzubeleben, dessen Gründung zuerst 1834 von Lamartine, Lamennais, Hugo, Ballanche und Lechevalier versucht worden war.<sup>2043</sup> Die *Revue* zählte zu ihren Versuchen, in den 1850er Jahren der saint-simonistischen Schule neues Leben einzuhauchen.<sup>2044</sup> Ihre politische Prägung konnte sie trotz ihrer angeblich „theologischen“ Ausrichtung schwerlich verbergen. Wie Fauvety in der Retrospektive anmerkte, musste sie aufgrund „klerikaler Rachegeleüste“ im Januar 1858 nach dem Attentat von Felice Orsini auf Louis-Napoléon eingestellt werden.<sup>2045</sup>

Die *Revue* fungierte als Sammelbecken für eine ganze Generation von Sozialisten, aber auch für Positivisten und schwer einzuordnende Denker.<sup>2046</sup> Zu ihren Redakteuren zählten neben mehreren Saint-Simonisten wie den *Enfantin-Vertrauten* Charles Lambert und Louis Jourdan auch Constantin Pecqueur, Charles Renouvier (1815-1903), Ange Guépin (1805-1873) und der Fourierist François Cantagrel (1810-1887). Auch Comtisten wie Emile Littré (1801-1881) oder ein A. M. de Lombrail waren Teil der Redaktion. Besonders bemerkenswert sind die Beiträge des einflussreichen deutschen Sozialisten Moses Hess (1812-1875) und des Hegel-Verlegers Karl Ludwig Michelet (1801-1893), die einen faszinierenden Prozess der französisch-sozialistischen Rezeption des Hegelianismus bezeugen.<sup>2047</sup> Feministische Themen wurden vor allem von Jenny P. d’Héricourt (1809–1875), einer aus dem Umfeld der Saint-Simonisten stammenden glühenden Anhängerin Cabets und Kritikerin Proudhons, diskutiert.<sup>2048</sup> Und nicht zuletzt bot die Zeitschrift eine Plattform für Alexandre Erdan, Louis de Turreil und Alphonse-Louis Constant, der seine Beiträge nicht etwa als Eliphaz Lévi, sondern als „A. Constant“ veröffentlichte.

Rückblickend erklärte Fauvety, dass den Gründern der Zeitschrift nach 1851 und 1852 gezeigt worden sei, „dass es zwischen der Religion und der Politik eine nicht weniger enge Verbindung gibt als zwischen

---

<sup>2042</sup> In den ersten beiden Bänden hieß die Zeitschrift lediglich *La Revue*.

<sup>2043</sup> Evans, *Social Romanticism*, 81, Weill, *Ecole*, 195ff.

<sup>2044</sup> Weill, *Ecole*, 255-261, Charléty, *Histoire*, 315.

<sup>2045</sup> Fauvety, „La situation morale“, in: *La Solidarité*, 1. Mai 1868. Grund war die Beschwerde eines protestantischen Pastors.

<sup>2046</sup> Vgl. hierzu Régnier, „Wiederbelebung“, 173ff.

<sup>2047</sup> Siehe dazu ebd.. Hess schrieb teilweise unter den Pseudonymen „H. Hess“ oder „Maurice Hess“, jedoch konnte seine Identität von Régnier einwandfrei belegt werden. Vgl. auch Na’aman, *Emanzipation*, 270ff., 594f. Zu Hess, siehe weiterhin vor allem Silberner, *Moses Hess* und, in Hinblick auf seine Rolle unter den Junghegelianern, Cornu, „Moses Hess“.

<sup>2048</sup> Für weitere Informationen, siehe Arni/Honegger, „D’Héricourt“.

der Politik und der sozialen Ökonomie.“<sup>2049</sup> Das Ziel der *Revue* sei daher die „Emanzipation des Bewusstseins durch die Wissenschaft und die freie Vernunft“ gewesen. Dass die Zeitschrift nichts anderes als die „Erziehung des Menschengeschlechts“ und die Verwirklichung einer „progressiven“ Religion zum Ziel hatte, wird schon im ersten Band durch eine Spitze gegen Jouffroy deutlich gemacht, die sich gegen dessen These vom „Ende der Dogmen“ richtete: „lasst uns die Augen öffnen und zu sehen wissen, wie sie geboren werden.“<sup>2050</sup> In diesem Sinne handelte der allererste, von Léon Brothier verfasste Beitrag auch „Von der Notwendigkeit eines neuen Dogmas“, eine klare Anlehnung an den programmatischen Artikel „Von der Notwendigkeit einer neuen generellen Lehre“, der 1826 im saint-simonistischen *Producteur* erschienen war.<sup>2051</sup> Brothier wandte sich vehement gegen die Partikularität in der Religion wie in der Wissenschaft und forderte ein „progressives Dogma“, das zu einer Synthese von Wissenschaft, Religion und Philosophie und somit zu einer *science générale* führen müsse.<sup>2052</sup> Bisher habe keine Philosophie „das Absolute“ erreicht, das „der essentielle Charakter des Dogmas“ sein müsse. Daher bedürfe es einer Vereinigung der „orientalischen“ und „europäischen“ Philosophie, um auf diesem Wege die „Kraft der Analogie mit den Ressourcen der Analyse und Synthese zu vereinen“, denn der Charakter des Dogmas müsse auch ein „poetischer“ sein, der Ergebnisse hervorbringe, die die schlichte Vernunft und die Erfahrung nicht verifizieren können.<sup>2053</sup> Brothier unterstrich dabei wiederholt den synthetischen, rationalen, wissenschaftlichen und vor allem den progressiven Charakter dieser Gedanken, der, wie eine spätere Stellungnahme erklärt, allen verschiedenen Ansätzen der *Revue* zugrunde liege:

[...] Die *Revue* ist nicht ausschließlich saint-simonistisch, noch fourieristisch, noch positivistisch, auch wenn es unter ihren Gründern einige gibt, die sich der einen oder anderen dieser Schulen anschließen, noch pantheistisch, noch anti-theistisch, noch spiritualistisch, noch *naturistisch* [*naturiste*], auch wenn sich unter ihren Redakteuren einige finden, die sich dem einen oder anderen dieser Standpunkte zuordnen.<sup>2054</sup>

Wie der französische Saint-Simonismus-Experte Philippe Régnier treffend angemerkt hat, war die Zeitschrift natürlich all dies. In der Stellungnahme heißt es, dass Fortschritt, Freiheit und Rationalismus die Devisen seien, die sich alle Beitragenden auf die Fahne geschrieben haben und somit die

---

<sup>2049</sup> Fauvety, „La situation morale“, in: *La Solidarité*, 1. Mai 1868.

<sup>2050</sup> *Revue*, Bd. 1, 446.

<sup>2051</sup> Régnier, „Wiederbelebung“, 174.

<sup>2052</sup> Brothier, „Nécessité“, 7-11. Zur Kritik an der Partikularität, vgl. auch S. 13, wo sich Brothier dem Sinnbild einer Werkstatt bedient, in der jeder Arbeiter bestimmte Teile fertigt, die nur ein allgemeinen Plan zu einer funktionierenden Maschine zusammenfügen kann.

<sup>2053</sup> Ebd., 12.

<sup>2054</sup> *Revue*, Bd. 1, 114. Hervorhebungen im Original. Diese Stellungnahme wurde von Eugène Crépet verfasst, dem vor allem eine organisatorische Funktion zugekommen zu sein schien.

Überzeugung teilten, dass das Hauptwerk der letzten drei Jahrhunderte die Analyse gewesen sei, das Hauptwerk des gegenwärtigen Jahrhunderts aber die Synthese sein müsse.<sup>2055</sup>

Mit diesem Programm zeigte sich nicht jeder Leser der *Revue* einverstanden. So klagte der Fourierist Henri Dameth (1812-1884) in einem Leserbrief aus dem Exil in Nizza, dass in der Zeitschrift ein „Kult der Synthese, des Dogmas“ herrsche, hinter den die kritischen und analytischen Ansätze zurücktreten. Er griff den „theologischen Dogmatismus“ an, der von den „sentimentalen Tendenzen der gegenwärtigen Demokratie“ herrühre und einer längst vergangenen Zeit angehöre. Indem er implizit auf die Beiträge von Hess und Michelet verwies, stellte er sich auf die Seite der „deutschen Schule“, deren „Pantheismus“ endgültig *tabula rasa* mit jedweden *a-priori*-Dogmatiken gemacht habe, indem er die Identität der Welt mit Gott gezeigt habe: „gesättigt von der Metaphysik und der Abstraktion, richtet sie jetzt ihre Hoffnung auf experimentelle Studien.“<sup>2056</sup> Im Gegensatz dazu fordere die „sentimentale Demokratie“ die „Vernunft und Wissenschaft“ heraus, übe „Blasphemie am logischen Fortschritt“ und müsse – wie der ausdrücklich erwähnte Victor Hennequin – im „religiösen Mystizismus“ enden.

Wir haben eine Masse an Offenbarern und Theosophen, von Propheten auftauchen sehen... Seit dreißig Jahren sind wir die Opfer dieser Cholera des Illuminismus! Was ist daraus geworden? Sie wissen es so gut wie ich!!... [...] Die Krankheit der Lehren hat uns in eine Masse von kleinen, stolzen, exklusiven Sekten gespalten, berauscht von ihrer Exzellenz und ihrer Unfehlbarkeit, untereinander ebenso zerstritten wie feindlich gegenüber den an sie herangetragenen Ideen, miteinander um die Wette eifernd, den Besitz des großen Geheimnisses, des Steins der Weisen, des HEILS zu verkünden. [...]

Sie haben einen Rückzugsort, ein Museum der mystisch-sentimentalen Synthesen eröffnet. Die *Revue* ist die Arche Noah der Utopien, das *refugium peccatorum* des theosophischen Sozialismus.<sup>2057</sup>

Fauvety reagierte auf diese scharfe Kritik mit der Wertschätzung ihrer Ehrlichkeit und Klarheit. Viele sozialistische Stimmen, erklärte er, wenn nicht sogar die Großzahl, äußerten ähnliche Gedanken, selbst diejenigen aus seinem Freundeskreis. Fauvety gestand also ein, dass das Projekt der *Revue* durchaus kontrovers diskutiert worden ist, was einmal mehr die Zerstrittenheit der französischen Sozialisten nach 1848 belegt. Die Kontroverse zwischen Dameth und Fauvety führt eindrücklich vor Augen, wie der „materialistische Pantheismus“, über den sich Constant in den vergangenen Jahren so ereifert hatte, auf die „mystisch-sentimentalen Synthese“ prallte, wie sie von den meisten Redakteuren der

---

<sup>2055</sup> Siehe die zweite Stellungnahme ebd., 445.

<sup>2056</sup> Fauvety, „Déclaration“, 6f., 9.

<sup>2057</sup> Ebd., 9. Hervorhebungen im Original.



*Revue* vertreten wurde. Diese Aufspaltung zwischen den „Romantikern“ auf der Suche nach einer universellen Einheit und zwischen den positivistisch argumentierenden „Rationalisten“, spiegelt die generelle Kontroverse wider, die nach den Ereignissen von 1848 die Entwicklung des französischen Sozialismus bestimmte. In der Tat war die *Revue* ein letzter Versuch, die gescheiterten Sozialismus der Julimonarchie in das Zweite Empire zu führen. Constant zählte in diesem Diskurs zu den lautesten und bemerkenswertesten Stimmen.

#### 12.2.2. Die Kabbala und das Tarot als Schlüssel zum wahren Christentum

Neben einigen Chansons steuerte Constant vier Artikel über die Kabbala zur *Revue* bei, die 1861 teilweise auch in *La clef de grands mystères* abgedruckt wurden. Dass Constant seine Erkenntnisse in diesem sozialistischen Kontext erstmals einer größeren Leserschaft zugänglich machte, ist bezeichnend. Zumal er in den Artikeln offen sozialistische, ja sogar revolutionäre Ansichten vertrat, die in dieser Form genauso gut in einer seiner Publikationen aus den 1840er Jahren hätten auftauchen können. Was sich 1851 bereits vage angedeutet hatte, trat nun deutlich zu Tage: Constant betrachtete die Kabbala als den Kern des wahren Christentums und die Erbin der „universellen Tradition“, der er die verkommene offizielle Kirche gegenüberstellte. Schon von Anfang an hatte er die sozialreformerischen Strömungen in diesem Kontext verortet, weshalb es umso bezeichnender ist, dass sich nun auch innerhalb der *Revue* sein „pantheistisch-materialistisches“ Feindbild zeigte, gegen das er anzukämpfen versuchte. Die Ausgestaltung seines kabbalistisch-sozialreformerischen Narrativs erfolgte in eben jenem Kontext.

Sein Artikel „Über die kabbalistischen Ursprünge des Christentums“ beginnt mit der Schilderung der von Paulus durchgeführten Verbrennung der „wissenschaftlichen Schriften“ der Schüler des Pythagoras und Hermes, „die Sammlungen der verborgenen Philosophie [*philosophie cachée*], die Bücher der universellen Tradition.“ Constant erklärte, dass sich an diesem Tag das Christentum „emanzipiert“ habe: „es hatte das Feuer des Scheiterhaufens seiner Mutter entzündet.“ Diese Verneinung der alten Tradition sei notwendig gewesen, um eine „neue Genese“ herbeizuführen, denn Paulus habe „im Namen des ursprünglichen und traditionellen Dogmas gegen die despotischen und ignoranten Interpretationen des degenerierten Priestertums protestiert.“ Die Utopie des Paulus sei diejenige einer menschlichen Einheit auf Basis der Kommunion gewesen.<sup>2058</sup> Hier klingen nicht nur die aus Constants alten Schriften bekannten „kommunistischen“ und klerusfeindlichen Töne an, sondern auch die nach 1848 zeitweise *ad acta* gelegte revolutionäre Rhetorik, etwa wenn es heißt, dass Jesus

---

<sup>2058</sup> Constant, „Origines“, 29f. Constant könnte in diesem Kontext an 1 Kor 13 gedacht haben. Dort verkündete Paulus das Ende aller Prophezeiungen, des Redens in Zungen und der Erkenntnis (*γνώσεις/scientia*), während nur die Liebe (*ἀγάπη/caritas*) ewig bestehen werde.

ein „großer religiöser Revolutionär“ gewesen sei.<sup>2059</sup> Jesus Christus wird in Berufung auf die Arbeiten von Dupuis, Volney und Strauß als ein „pazifistischer Revolutionär“ beschrieben, dessen „Legende“ allegorisch und mythisch überliefert worden sei. Tatsächlich hielt Constant die Wiederauferstehung Jesus für „sehr möglich, sehr wahrscheinlich sogar“, und zeigte sich lediglich fest überzeugt von der Existenz der Person Jesu Christi, „so sehr und sogar noch mehr wie diejenige des Osiris, des Orpheus, des Moses und aller anderen großen Männer des Lichts“. Constant übernahm also das Narrativ von einer Kette von Erleuchteten, in die Jesus Christus nicht etwa aufgrund seiner Göttlichkeit, sondern aufgrund seiner *Initiation* und seiner Eigenschaft als Revolutionär aufgenommen wurde.<sup>2060</sup>

Die Fortführung dieser Kette von Initiierten sei jedoch unterbrochen worden, als sich das Christentum zwischen Paulus und Johannes aufgespalten habe. Constant stand dabei klar auf der Seite des letzteren: Er druckte seinen Artikel „Apocalypse“ aus dem *Dictionnaire* ab und erklärte, dass die in „hieroglyphischer Sprache“ verfasste Offenbarung des Johannes das Werk eines Schülers gewesen sei, der komplett in die Geheimnisse seines Meisters, Jesu, initiiert worden sei. Doch die Bedeutung dieser Sprache sei von der „offiziellen römischen Kirche“ vergessen worden. Das Ziel der „platonischen“ und „kabbalistischen“ Apokalypse sei dahingegen „die Verwirklichung des göttlichen Ideals in der Menschheit“ gewesen, dasjenige eines „wahren Kabbalisten“ und „hohen Initiierten“.<sup>2061</sup>

Die entscheidende Pointe ist nun, dass Constant das Wissen des Initiierten Johannes als verloren glaubte, sobald Paulus das Dogma „wieder verschleiert“ und somit das Priestertum und den „katholischen Absolutismus“ begründet habe.<sup>2062</sup> Absichtlich sei dies jedoch nicht geschehen, da Paulus, seines Zeichens „ein Freidenker“, lediglich die Emanzipation des Christentums beabsichtigt habe. Anfangs sei dies noch unproblematisch gewesen, denn man könne sehen, „dass die allerhöchste Philosophie und der allergrößte Liberalismus die Seele des urchristlichen Priestertums“ gewesen seien. Doch die Nachfolger des Paulus wichen von dessen guten Absichten ab und ließen das Christentum degenerieren: „Vom Verbrennen der Bücher schlossen sie auf das Verbrennen der Autoren.“<sup>2063</sup>

Dennoch existierte und protestierte das wahre Christentum, das kabbalistische Christentum des Heiligen Johannes ununterbrochen; aber es wurde mit den hasserfülltesten Verleumdungen beladen und vom offiziellen Asketentum unter dem Namen des Gnostizismus mit all dem Wahn perverser Vorstellungen verwechselt: die Christen des Heiligen Johannes versteckten sich also und nahmen, um sich zu erkennen, eine Reihe von Zeichen an, die sie der

---

<sup>2059</sup> Ebd., 35.

<sup>2060</sup> Ebd., 40f.

<sup>2061</sup> Ebd., 35-39.

<sup>2062</sup> Hier verwendete Constant ein Wortspiel zwischen *révélateur* und *révoilateur*.

<sup>2063</sup> Constant, „Origines“, 41f.

Kabbala entnehmen. So begannen jene okkulten Initiationen, die den gesamten Templerorden zum Licht führten, indem sie ihm seine wahrhaftige Richtung offenbarten.<sup>2064</sup>

Den Templern ließ Constant also die Funktion zukommen, die verborgene Tradition des wahren Christentums fortzuführen – ein Narrativ, das sich in den verschiedenen freimaurerischen Historiographien der Zeit findet, explizit auch in den Arbeiten von Ferdinands Denis, Gérard de Nerval und Alphonse Esquiros. Constant griff das dort enthaltene revolutionäre Narrativ auf und erklärte, dass die Templer „Helden der Menschheit“ gewesen seien, die „im Namen des Logos der Intelligenz und der Freiheit“ die *association universelle* anstrebten und dafür auf dem Scheiterhaufen landeten.<sup>2065</sup> In einem späteren Artikel erklärte Constant, dass die wahre Bedeutung des Tempels „eine soziale Utopie und ein Symbol der vollkommenen Regierung, die auf einer egalitären Hierarchie der Intelligenz und des Verdienstes“ basiere.<sup>2066</sup>

Diesem revolutionären Projekt stellte Constant die „Leugner des Fortschritts“ gegenüber, also die offizielle römische Kirche. Diese „Sektierer“, heißt es, nennen sich zu Unrecht „orthodox“, da sie die Autoritäten, auf die sie sich berufen, nicht verstehen. Doch ihre Zeit sei schon bald gekommen: „Denn die kirchliche Hierarchie ist nur vorübergehend und muss enden, wenn das Erwachsenenalter der Menschheit kommen wird, das Zeitalter der Kraft und der Vernunft [...]“. Dann werde sich die „zweite Ankunft Christi“ und die Erklärung aller symbolischen Figuren ereignen,<sup>2067</sup> der „Tempel“ endlich errichtet werden.<sup>2068</sup> Der schönste aller Menschheitsträume werde dann verwirklicht werden: eine universelle Religion. „Und diese gereinigte Religion wird man nicht erfinden, denn sie existiert und sie hat schon immer in der Menschheit existiert; aber sie musste von den Weisen verborgen werden, weil der Vulgäre unfähig war, sie zu verstehen.“<sup>2069</sup>

Es ist unübersehbar, dass sich dieses Narrativ mit den Gedanken deckt, die Constant schon seit 1841 veröffentlicht hatte, nur dass die Tradition des wahren Christentums nun mit „Kabbala“ benannt wird. In einem zweiten Artikel bezeichnete er die Kabbala als „Quelle aller Dogmen“ und berief sich dabei vor allem auf Guillaume Postel, dessen „feministische“ Ideen er schon im *Dictionnaire* gelobt und in der *Revue progressive* in Zusammenhang mit dem Saint-Simonismus gestellt hatte.<sup>2070</sup> In diesem Zusammenhang führte Constant die Bedeutung des Tarots aus, die er in der *Revue progressive* nur angedeutet hatte. Indem er sich mit Court de Gébelins *Monde primitif* auseinandersetzte, brachte

---

<sup>2064</sup> Ebd., 42.

<sup>2065</sup> Ebd., 42f.

<sup>2066</sup> Constant, „Classiques“, 393.

<sup>2067</sup> Constant, „Origines“, 43f.

<sup>2068</sup> Constant, „Classiques“, 393.

<sup>2069</sup> Constant, „Origines“, 44f.

<sup>2070</sup> Constant, „Kabbale“, 24f., Constant, „Orthodoxie“, 133f.

Constant das Tarot über die Lehre Postels mit der Kabbala in Verbindung und erkannte darin den der „offiziellen Kirche“ verloren gegangenen Schlüssel zur Entzifferung der Symbole des wahren Christentums.<sup>2071</sup> Über die Kabbala glaubte Constant auch die Religion an sich verstehen zu können, wie er in einem anderen Artikel erklärte. Denn sie sei der Schlüssel zu allen Religion, zu allen Kulturen, die „essentiell magisch“ sei: „Die Religion die die magische Schöpfung einer fantastischen Welt, die für den Glauben spürbar gemacht wird.“<sup>2072</sup> Nach dem 18. Jahrhundert und der katholischen Reaktion eines Chateaubriand oder de Maistre bestehe nun die Notwendigkeit einer neuen Religion, doch diese Religion müsse nicht nur „verschleiert“ sein, sondern auch aufgeklärt, wissenschaftlich. Die abergläubische Furcht vor dem Übernatürlichen müsse verschwinden: „Denn es ist immer die Natur, die Wunder vollbringt; der Fanatismus beutet sie aus, sie Wissenschaft erklärt sie. Es ist die Aufgabe der Weisheit, sich ihr zu bedienen für den Triumph der Vernunft und des Fortschritts.“<sup>2073</sup>

In diesen Artikeln schrieb nicht ein politisch desinteressierter oder sogar anti-reformerischer Magier namens Eliphas Lévi. Nach seiner „bonapartistisch-wronskischen“ Phase finden sich in der *Revue progressive* diejenigen Gedanken in neuer Gestalt wieder, die Constant schon in den 1840er Jahren artikuliert hatte. Nach seiner Orientierungsphase der Jahre 1852 und 1853 scheint es, als habe er die Resignifikation seiner früheren Ansichten im Zeichen von Kabbala und Magie endgültig vollzogen. Der „göttliche Revolutionär“ war zurückgekehrt.

### 12.2.3. Die Debatten über den Inhalt der künftigen Synthese

Constant stellte mit seinen kabbalistischen Theorien keineswegs eine Ausnahme unter den Redakteuren der *Revue* dar, sondern spiegelte vielmehr allgemeine Tendenzen der von Dameth attackierten „theosophischen Sozialisten“ wider. Der damit verbundene historische Blick auf die Kabbala findet dabei eine Parallele in einem Auszug aus Jules Michelets *Histoire de France au XVI<sup>e</sup> siècle*, der wahrscheinlich über den Redakteur Alfred Dumesnil, den Ehemann der Tochter Michelets und späteren Herausgeber der Werke von Edgar Quinet, seinen Weg in die Zeitschrift gefunden hatte. Darin bekräftigte Michelet in Berufung auf Pico de la Mirandola, Johannes Reuchlin und Guillaume Postel, „dass die rabbinische Philosophie jedweder menschlichen Weisheit überlegen und vorangehend war; dass die Führer der griechischen Schulen die Schüler der Juden waren.“<sup>2074</sup> Pythagoras und Platon seien ebenso von der Kabbala beeinflusst gewesen wie Paulus. Michelet wandte sich jedoch entschieden gegen den „Aberglauben der Zahlen“ und die mysteriöse Interpretation der

---

<sup>2071</sup> Constant, „Kabbale“, 25-28. Vgl. Constant, „Classiques“, 386: „Ce n'est donc pas à la synagogue officielle qu'il faut demander les clefs de la haute Kabbale et le sens caché du Talmud [...]“

<sup>2072</sup> Constant, „De la religion“, 232.

<sup>2073</sup> Ebd., 236.

<sup>2074</sup> Michelet, „Juifs“, 337. Hier wird auf die Arbeiten Adolphe Francks verwiesen.

Sprache und Buchstaben, die sich noch bei einem de Bonald und de Maistre finden. Inmitten dieser „Verrücktheiten“ finden sich in der Kabbala jedoch „erstaunliche Züge der Vernunft“, die lange vor Copernicus das System der Welt beschrieben haben, und deren „erhabene Metaphysik“ eine Vorläuferin der Lehre Hegels gewesen sei.<sup>2075</sup> Michelet richtete seinen Blick also bemerkenswerter Weise ebenfalls auf die Kabbala als Urahnin der wahren Metaphysik.

Die Kabbala-Artikel Constants stimulierten unter anderen Redakteuren eine lebhaftere Diskussion, die nicht zuletzt das Konfliktpotential zwischen den zwei großen ideologischen Strömungen der *Revue* aufzeigt, das Dameth in seiner Kritik angesprochen hat. So findet sich ein kritisches Streitgespräch zwischen Moses Hess und Léon Brothier, in dem das Verhältnis von Religion, Philosophie und Wissenschaft debattiert wird. Dort nannte Hess „die Kabbala des Monsieur Constant“ als Beispiel für die Strömung innerhalb der *Revue*, die alles auf ein gemeinsames Prinzip zurückführen wolle, also auf den von Dameth kritisierten und von Fauvety sowie Brothier verteidigten „theosophischen Sozialismus“.<sup>2076</sup> Auch innerhalb der *Revue* wurden diese gegenläufigen Tendenzen also erkannt und ausdrücklich thematisiert.

Es überrascht nicht, dass sich Turreil besonders intensiv mit Constants Artikeln auseinandersetzte. Als alter Anhänger Ganneaus und genoss er alleine schon deswegen das Ansehen Constants, der ihn in seiner *Histoire de la magie* als „guten und hervorragenden Mann, der die Frau vergöttlichen möchte“, bezeichnete.<sup>2077</sup> Im Gegensatz zu Constant war Turreil in den 1850er Jahren immer noch ein leidenschaftlicher Propagator des *évidisme*, den er zum so genannten *fusionisme* weiterentwickelt hatte. In seinem Artikel rief er Constant dazu auf, sein Werk mit dem seinen zu vereinen. Im Klartext hieß das, dass sich Constant dem Fusionismus unterzuordnen habe, da die Kabbala entgegen seiner Behauptung unmöglich alles Wissen enthalten könne.<sup>2078</sup> Mit seinen kabbalistischen Theorien kratze Constant lediglich an der Oberfläche, denn das Evangelium des Johannes enthalte zwar den „Keim“ für die wahre Lehre der Zukunft, jedoch noch nicht die „Frucht“.<sup>2079</sup> Nur der Fusionismus werde die von den Theologen „denaturierte“ wahre Lehre Christi verwirklichen, denn Jesus symbolisiere den *Grand Evadam* und der Fusionismus den kommenden Paraklet.<sup>2080</sup> Erst dann werde sich die universelle Einheit verwirklichen, die „wahrhaftig katholische Religion“.<sup>2081</sup> Die offensichtlichen Parallelen zwischen Constant und Turreil überraschen angesichts ihres frühen gemeinsamen Einflusses nicht,

---

<sup>2075</sup> Ebd., 343.

<sup>2076</sup> Hess/Brothier, „Religion“, 143f.

<sup>2077</sup> Lévi, *Histoire*, 477.

<sup>2078</sup> Turreil, „Doctrine fusionienne. Lettre apostolique à M. X“, 414f.

<sup>2079</sup> Ebd., 418, vgl. 422.

<sup>2080</sup> Ebd., 416ff.

<sup>2081</sup> Ebd., 420, 430.

weswegen sich Turreil wohl umso enttäuschter zeigte, dass er den Kabbalisten nicht für seine Sache gewinnen konnte.<sup>2082</sup>

Auch François Cantagrel meldete sich in dieser Diskussion zu Wort. Grundsätzlich pflichtete er Constant entschieden bei, jedoch wagte er es zu bezweifeln, dass sich die gesamte wahre Philosophie in der Kabbala finde, da es im 19. Jahrhundert genug neue Entdeckungen und Erleuchtungen gegeben habe, die nicht aus den Zeiten Mose stammen, wie das Mikroskop und das Teleskop.<sup>2083</sup> Trotz verschiedener Meinungsverschiedenheiten schloss er sich jedoch Constants Kritik an den bestehenden Kirchen an, der römischen wie den protestantischen, die ob ihrer Verkennung der „unveränderlichen Einheit“ des Dogmas mit Unordnung und Partikularität das vergeblich versuchten, was „der neue Kult, die neue Religion verwirklichen wird, durch sein eines und progressives Dogma, auf eine reguläre, geordnete, rationelle, übereinstimmende und freie Weise.“<sup>2084</sup> Cantagrel verfolgte also, auch in den folgenden Jahren, sehr ähnliche Ziele wie Constant.<sup>2085</sup>

Diese Debatten zeigen, dass lediglich eine Uneinigkeit darüber bestand, *wie* die von allen geforderte künftige Synthese inhaltlich gefüllt werden sollte. Keiner der Kritiker Constants kam auf die Idee, ihn deswegen zu attackieren, weil er Kabbala, Tarot oder Magie in einem sozialistischen Kontext diskutierte. Ganz im Gegenteil wurde dieser Fakt an sich nicht einmal angesprochen: er schien als Selbstverständlichkeit wahrgenommen worden zu sein. Dass im sozialistischen Diskurs derartige Theorien keineswegs unüblich waren, wird besonders anhand der Replik Fauvetys auf die Kritik von Dameth greifbar. Von diesem aufgrund seiner „sentimentalen“ und „mystischen“ Tendenzen angeprangert, verteidigte Fauvety das Projekt der *Revue* und wies Dameth mahnend auf dessen leichtfertige Trennung von Vernunft und Gefühl hin. Man dürfe letzteres nicht vernachlässigen und müsse auf den „Instinkt des Volkes“ hören:

Vor kurzem und selbst heute tendiert [dieser Instinkt] zum Mystizismus; er widmet sich den Theosophen, den Somnambulen, den Zauberern, den Kartenlegern. – Warum, wenn es in ihm nicht eine Neigung, Bedürfnisse gibt, die nicht durch die religiösen Entwürfe der Vergangenheit befriedigt werden können? Die Zauberer [sorciers] und Magier [mages] sind schon immer die Priester der Epochen des Übergangs gewesen. Wenn man an nichts glaubt, widmet man sich der Magie. Diejenige unserer Tage ist ein bisschen weniger absurd als diejenige vergangener Zeiten. Sie bezeichnet sich mit verschiedenen Namen, aber der Magnetismus ist derjenige, der unter ihnen dominiert. Um den Magnetismus dreht sich das Wunderhafte. Daher berührt der

---

<sup>2082</sup> Siehe dazu die Fußnote in Turreil, „Doctrines fusioniennes. Troisième lettre“, 554, wo es heißt, dass Constant und andere den Fusionismus aufgrund einer fehlenden Auseinandersetzung missverstanden haben.

<sup>2083</sup> Cantagrel, „Trois“, 360.

<sup>2084</sup> Cantagrel, *Nécessité*, 375.

<sup>2085</sup> Vgl. hierzu auch ebd., 74-89.

Magnetismus die Wissenschaft. Es ist nicht gesagt, dass er nicht eines Tages einer ihrer wichtigen Zweige werden wird, so wie es der Alchimie und der Astrologie ergangen ist, die zu großen Wissenschaften geworden sind, die jeder kennt, nachdem sie im Zeitalter ihrer Entstehung die Ursprünge von Lügen und Mittel zur Ausbeutung gewesen waren.<sup>2086</sup>

In diesen Zeilen findet sich eine erstaunlich akkurate Charakterisierung der damaligen Entwicklung Constants, und somit eine Erklärung für sein Mitwirken an der *Revue*. Denn der entscheidende Punkt ist, dass eine Fraktion der *Revue* genau diejenige Art von Sozialismus vertrat, die nach dem Scheitern der Februarrevolution dem Untergang geweiht zu sein schien. Die Zeitschrift markierte einen bedeutenden Versuch, diesem „romantischen Sozialismus“ mit seiner angestrebten Synthese aus Religion, Wissenschaft und Philosophie, mit seinem göttlich-progressiven Geschichtsverständnis neues Leben einzuhauchen. Die von Brother beschriebene „Notwendigkeit eines Dogmas“ zeigt deutlich, dass diese Art von Sozialismus genau den Vorstellungen entspricht, denen Constant sich vorbehaltlos anschließen konnte: Die Forderung nach einer Einheit von Religion und Politik, nach einer finalen Synthese und der progressiven Verwirklichung einer „absoluten“, universellen Wissenschaft. Fauvety erklärte in der obigen Passage, dass die Auseinandersetzung mit Magie den Weg in die Wissenschaft der Zukunft weise. Constant hätte diese Charakterisierung weitgehend bekräftigen können, denn auch er verkündete die Notwendigkeit eines neuen Dogmas: eines *Dogme et rituel* der Wissenschaft der Zukunft, der *haute magie*.

## 12.3. Das personale Netzwerk

### 12.3.1. Die Salons von Fauvety

Eine Betrachtung der „theosophischen Sozialisten“ aus dem Umfeld der *Revue* ermöglicht aufschlussreiche Einblicke in den Kontext, in dem Constant seine okkultistischen Publikationen begonnen hat. Sämtliche Fäden laufen diesbezüglich im Salon zusammen, den Charles Fauvetys Frau Maxime von 1850 bis 1869 alle zwei Wochen veranstaltete.<sup>2087</sup> Dort verkehrten Victor Considerant, Pierre Leroux und die Redakteure der *Revue*, François Cantagrel und Charles Lemonnier, Charles Renouvier, Emile Littré, der einflussreiche Freimaurer Alexandre Massol und Alexandre Erdan. Von

---

<sup>2086</sup> Fauvety, „Déclaration“, 23f.

<sup>2087</sup> Siehe dazu vor allem Caubet, *Souvenirs*, 1-13 sowie Chacornac, *Eliphas Lévi*, 185ff., Mercier, *Eliphas Lévi*, 46, McIntosh, *Eliphas Lévi*, 114f., Wilkinson, *Dream*, 107f., Combes, „Charles Fauvety“, 76 und Sharp, *Secular*, 29f. Chacornac war im Besitz einer Ausgabe von *Les trois harmonies*, die Maxime Fauvety gewidmet war.

Constants Freunden waren Desbarolles und Pierre Lachambeaudie vertreten, der alte Saint-Simonist, der mit Constant am fourieristischen *Almanach* sowie an *La voix des femmes* mitgearbeitet und zusammen mit Esquiros den *Accusateur public* herausgebracht hatte. Weiterhin tauchen zahlreiche radikale Sozialreformer unter den Teilnehmern auf, wie Alexandre Weill, der Fourierist Edouard de Pompéry, der spätere Communard und Buonarroti-Herausgeber Arthur Ranc, der Anarchist Elie Reclus, der italienische Revolutionär Giovanni La Cecilia, der radikale Republikaner A. Raisant, ein Freund von Barbès und Martin Bernard, sowie Benoît Malon, der später eine bedeutende Rolle für den französischen Sozialismus spielte, sich mit Turreil auseinandersetzte und in den Salons von Lady Caithness verkehrte.<sup>2088</sup> In diesem Zusammenhang ist es auch interessant, dass der bereits erwähnte Eugène Nus im Salon verkehrte, der später eines der Gründungsmitglieder der Isis-Loge war, die im Juni 1887 als erster französischer Ableger der Theosophischen Gesellschaft gegründet wurde – in den Räumen der von Malon herausgegebenen *Revue sociale*.<sup>2089</sup> Auch der sozialistische Religionshistoriker Louis Ménard und der spiritualistische Philosophieprofessor Henri Carle zählten zu der Runde, ebenso wie der Frauenrechtler Léon Richer, die Frauenrechtlerinnen Jenny d’Héricourt, Juliette Lambert, Angélique Arnaud und Eugénie Niboyet, sowie „Madame Auguste Comte“.<sup>2090</sup> Letztendlich sind der Alchemist Louis Lucas, der Lavater-Anhänger und Astrologe Henri Favre, der Linguist Honoré Chavée und der politisch engagierte Künstler Laurent Pichat, ein Bekannter von Victor Hugo, Théophile Gautier und Arsène Houssaye, zu nennen.<sup>2091</sup>

Die ausführlichste Beschreibung dieses Zirkels findet sich in den *Souvenirs* von Jean-Marie-Lazare Caubet (1822-1891), einem republikanischen Freimaurer, Journalist und Philosoph, der 1870 zum Polizeipräfekt von Paris wurde. In Caubets Erinnerungen findet sich die wohl einzige überlieferte Charakterisierung des Auftretens von Constant, die weder ein Freund noch ein Feind verfasst hatte. Offenbar hatte Constant die Aufmerksamkeit Caubets erregt, da er ihn besonders ausführlich beschrieb – und wohlgerneht als den „ersten Ehemann von Claude Vignon“ vorstellte, die seinerzeit größere Bekanntheit genoss als ihr Gatte:

Welch merkwürdige Persönlichkeit der Abbé Constant war! Klein, dick, mit all den Allüren eines sinnlichen Mönches, ausgestattet mit einer erstaunlichen Vorstellungskraft, ein Schriftsteller, Maler und Redner, der alle seine Fähigkeiten auf das Studium der übernatürlichen Dinge richtete. Er gab vor, den Schlüssel der Kabbala gefunden zu haben und erklärte alle Symbole, alle Mysterien, alles was unerklärlich ist. Er hatte Adepten, Schüler, Bewunderer. Man sagt, dass Desbarolles ihm seine Kenntnis der Handlekunst verdankte; aber Constant machte sich wenig

---

<sup>2088</sup> Siehe dazu Laurant, *Esotérisme*, 146 und Malon, *Exposé*, 170-179.

<sup>2089</sup> Zu ihm, siehe Godwin, *Beginnings*, 14f., 19.

<sup>2090</sup> Hiermit ist womöglich Caroline Massin gemeint, die sich jedoch schon 1842 von Comte getrennt hatte.

<sup>2091</sup> Nicht zugeordnet werden konnten die Namen Fouquier und Godin.



aus dieser angeblichen Wissenschaft. Die Magie und ihre zahlreichen Grenzgebiete waren seine wahrhaftige Vorliebe. Von seinem theologischen Studium hatte er nur den Glauben an die Unfehlbarkeit bewahrt, nicht an die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern an seine. Er sprach gut, aber ließ keinerlei Widerrede zu. Während er bei Fauvety im Zaum gehalten wurde, wo niemand ein Blatt vor den Mund nahm und wo niemand hätte versuchen können, sich anderen aufzuzwingen, ohne sich der Lächerlichkeit preiszugeben, war er weit davon entfernt, sich in bescheideneren Umgebungen in der gleichen Zurückhaltung zu üben.<sup>2092</sup>

Die Diskussionen im Salon von Fauvety scheinen lebhaft und kontrovers gewesen zu sein. Neben Desbarolles ist dabei vor allem Louis Lucas (1816-1863) zum Freund Constants geworden. Im Jahr 1849 hatte er eine Arbeit mit dem Titel *Une révolution dans la musique* veröffentlicht, die Beziehungen zu Théodore de Banneville und somit zum Kreis um Arsène Houssaye's *L'Artiste* erkennen lässt, an dem auch Esquiros, Nerval und Gautier mitgearbeitet hatten.<sup>2093</sup> Lucas beschäftigte sich mit Elektrizität, Magnetismus und Alchimie.<sup>2094</sup> In seiner 1854 erschienenen *Chimie nouvelle* wird deutlich, dass er dies auch vor dem Hintergrund der Theorien Fouriers tat.<sup>2095</sup> Bereits im Februar 1852 hatte Claude Vignon seine Arbeiten erwähnt, und es überrascht nicht, dass Constant und Lucas Freunde, sogar Nachbarn wurden.<sup>2096</sup>

Lucas wirkte auch an der *Revue du XIX<sup>e</sup> siècle* mit, für die Mitte der 1850er Jahre Charles Lemonnier, Léon Brothier, Alexandre Erdan, Charles Fauvety, Charles Renouvier, Eugène Nus, Ange Guépin, Honoré Chavée, Emile Littré, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, Jules Michelet und Adolphe Franck schrieben. Sie warb wiederholt für die *Doctrines saint-simoniennes* sowie für das von Littré übersetzte *Leben Jesu* von Strauß.<sup>2097</sup> Diese engen Verflechtungen zeigen, wie lebendig das offiziell unterdrückte sozialreformerische Milieu in den 1850er Jahren blieb, und welch breites Spektrum an „mystischen“, magnetistischen, alchimistischen, magischen oder kabbalistischen Ideen in ihm diskutiert worden ist.

### 12.3.2. Die freimaurerischen Hintergründe der *Revue*

Angesichts des evidenten Interesses an der Freimaurerei, das Constant im Jahr 1853 an den Tag gelegt hatte, gilt es dem freimaurerisch-sozialreformerischen Hintergrund der *Revue* nachzugehen, der sich

---

<sup>2092</sup> Caubet, *Souvenirs*, 3f.

<sup>2093</sup> Siehe das Vorwort in Lucas, *Révolution*.

<sup>2094</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 214ff.

<sup>2095</sup> Lucas, *Chimie*, 17, 289f. Vor allem die Lehre von den vier Bewegungen war in dieser Hinsicht für Lucas einflussreich. Vgl. dazu auch Faivre, *Access*, 87f. und Vadé, *Enchantement*, 280.

<sup>2096</sup> Constant äußerte sich mehrmals enthusiastisch über Lucas. Siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 174 (ohne Namensnennung), Lévi, *Einweihungsbriefe*, 91, 220f. und Lévi, *Fables*, 443 (mit Namensnennung, im Gegensatz zur Angabe bei Chacornac, *Eliphas Lévi*, 214). Vgl. auch Mercier, *Eliphas Lévi*, 65.

<sup>2097</sup> Siehe bspw. den ersten Band von 1855.

oben bereits angedeutet hat. Entsprechende Verbindungen treten insbesondere durch das Mitwirken von Alexandre Massol (1805-1875) hervor, einem alten Saint-Simonisten, der Enfantin nach Ägypten gefolgt war, daraufhin einige Jahre in Konstantinopel verbracht hatte und nach seiner Rückkehr 1848 mit Lamennais und Proudhon zusammengearbeitet hatte.<sup>2098</sup> Fortan proudhonistisch ausgerichtet, wurde er ab den 1860er Jahren zu einem ausgesprochen einflussreichen Freimaurer, in dessen Loge „La Renaissance par les Emules d’Hiram“ Fauvety im Jahr 1858 aufgenommen wurde. Neben Fauvety waren Jean Caubet, François Cantagrel und Alexandre Erdan Mitglieder von „La Renaissance“.<sup>2099</sup> Auch Moses Hess, den eine enge Freundschaft mit Fauvety verband, trat der Loge später bei.<sup>2100</sup> Diese enge Verflechtung mit der Freimaurerei wird verständlich, wenn man bedenkt, dass freimaurerische Logen unter der Julimonarchie zu Sammelbecken sozialreformerischer und regierungskritischer Individuen geworden waren.<sup>2101</sup> Schon unter der Restauration waren diese Strukturen durch die Charbonnerie und ihre freimaurerische Symbolik vorbereitet worden.<sup>2102</sup> Die Verflechtungen zwischen Freimaurerei und Sozialreform entwickelten unter der Julimonarchie eine komplexe, in weiten Teilen noch zu erforschende Dynamik, die besonders eindrücklich anhand der Kirche des Abbé Châtel und dem Templer-Orden von Fabré-Palaprat gezeigt werden kann.<sup>2103</sup>

Nach dem Scheitern von 1848 wurden Geheimgesellschaften und Untergrundnetzwerke abermals zu wichtigen oppositionellen Strukturen, die sich oft mit freimaurerischen Kreisen überlappten.<sup>2104</sup> Es zeichnet sich deutlich ab, dass Charles Fauvety in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle zukam. Daneben gibt auch seine enge Freundschaft mit Constant Anlass dazu, seine freimaurerischen Aktivitäten näher zu betrachten, denn durch seine Anregung wurde Constant im Jahr 1861 in die Loge „Rose du Parfait Silence“ aufgenommen. Wie der freimaurerische Historiker André Combes feststellte, hatte Fauvetys Frequentierung spiritualistischer und republikanischer Milieus ihn „notwendiger Weise“ zur Freimaurerei geführt.<sup>2105</sup> Schon im Jahr 1847 war er in den freimaurerischen Misraim-Ritus

---

<sup>2098</sup> Caubet, *Souvenirs*, 5f., Weill, *Ecole*, 119, 262f. und Charléty, *Histoire*, 166, 233.

<sup>2099</sup> Combes, *Histoire*, Bd. 1, 403.

<sup>2100</sup> Hess wurde am 21. März 1864 offiziell in die Loge aufgenommen, trat jedoch im Dezember 1865 wieder aus, womöglich aufgrund der Repressionen durch die Staatsmacht und aufgrund der freimaurerischen Streitigkeiten über das deistische Glaubensbekenntnis. Siehe dazu Silberner, *Moses Hess*, 471ff. Er hatte Fauvety in Paris über Alexandre Massol kennengelernt und seitdem eine enge Freundschaft mit ihm gepflegt. Fauvety hielt für ihn die Grabrede. Siehe ebd., 353, 646.

<sup>2101</sup> Combes, *Histoire*, Bd. 1, 159-262.

<sup>2102</sup> Dies wird in Isambert, *Charbonnerie* anhand der Entwicklung von Philippe Buchez eindrücklich gezeigt. Siehe auch Rath, „Carbonari“.

<sup>2103</sup> Prothero, *Religion*, 92-105. Gerade auch zu den Saint-Simonisten und Fourieristen gab es diesbezüglich wichtige Verbindungen. Es sei daran erinnert, dass auch Jean-Jacques Pillot zeitweise den Templern angehört hatte. Siehe weiterhin ebd., 266f. Die historischen Narrative über den Ursprung und die Entwicklung der Religion wurden im freimaurerischen Kontext maßgeblich ausgestaltet. Diesbezüglich ist es bemerkenswert, dass Dupuis Mitglied derselben Loge war wie Fabré-Palaprat. Siehe dazu auch Rétat, „Jean-Marie Ragon“, 202.

<sup>2104</sup> Berenson, *Populist Religion*, XVf.

<sup>2105</sup> Combes, „Charles Fauvety“, 76. Combes war über 100 Jahre später selbst Mitglied der „Rose du Parfait Silence“.

initiiert worden, zeigte sich von der Loge jedoch bald enttäuscht und verließ sie. 11 Jahre später begann er allerdings nach seiner Aufnahme in „La Renaissance“ eine einflussreiche freimaurerische Karriere.<sup>2106</sup>

Als Fauvety Anfang der 50er Jahre im Salon seiner Frau Maxime zahlreiche Sozialisten empfing, befanden sich darunter mehrere Freimaurer. Während des gesamten Zweiten Empire schienen ihm diese freimaurerischen Strukturen auch als politische Kommunikationsplattform gedient zu haben, denn sofort nach dem Sturz des Kaisers wurde er wieder als Republikaner aktiv. Ab 1876 veröffentlichte er seine Zeitschrift *La religion laïque, Organe de régénération sociale*, in der er ein religiöses Fundament für die laizistische Republik forderte, um den Katholizismus abzulösen und die Ankunft des neuen sozialistischen Menschen vorzubereiten. In den 80er Jahren war er mit zahlreichen Okkultisten und Mitgliedern der Theosophischen Gesellschaft befreundet, darunter Stanislas de Guaita, Saint-Yves d'Alveydre, Papus und Lady Caithness, sowie mit den Abbés Boulan und Rocca und Fabre des Essarts, der regelmäßig an seiner Zeitschrift mitwirkte. 1878 veröffentlichte Fauvety dort einen Nachruf auf den 1875 verstorbenen Constant, nachdem sich dessen Freunde zu einer Gedenkfeier versammelt hatten.

Diese Parallelbiographie führt deutlich vor Augen, dass freimaurerische Kreise sowohl für den Fortbestand sozialistischer Diskurse als auch für die Entstehung des institutionalisierten Okkultismus eine essentielle Rolle gespielt haben. Verständlich wird dies angesichts der turbulenten Zeit nach 1848 und der Repression durch die Regierung nach 1851. George Weill charakterisierte Brothier, Lemonnier, Massol und Fauvety als „saint-simonistische Häretiker, die den Übergang zwischen der Schule Infantins und dem gegenwärtigen Sozialismus bildeten.“<sup>2107</sup> In der Tat bedeutete diese Periode eine Zeit der Neuorientierung, die sehr unterschiedliche individuelle Entwicklungen zur Folge hatte. Dass Constant in diesem Kontext in Kontakt mit Freimaurerei und damit verbundenen Themengebieten kam, ist quasi selbstverständlich. Die entsprechenden Einflüsse in seinem in der *Revue* weiter ausgestalteten historischen Narrativ sind eindeutig: Die Rolle der Templer, die Bedeutung des Heiligen Johannes und einer esoterisch-christlichen „johannistischen“ Kirche entstammten zweifelsfrei damaligen freimaurerischen Diskursen.<sup>2108</sup> Diese waren jedoch nicht „esoterisch“ in dem Sinne, dass Constant eine alte initiatorische Tradition aufgriff, da er selbst bis in die 1860er Jahre der institutionalisierten Freimaurerei ablehnenden gegenüberstand und ihr nach einer kurzen Mitgliedschaft in der „Rose du Parfait Silence“ umso feindlicher gesinnt war. Auch wandte sich

---

<sup>2106</sup> Vgl. hierzu auch Combes, *Histoire*, Bd. 1, 401ff. Stuhlmeister der Loge war Massol, ein für seine radikale politische Situation bekannter, sehr berühmter Freimaurer.

<sup>2107</sup> Weill, *Ecole*, 263.

<sup>2108</sup> Dass Constant mit dem *Levitikon* von Fabré-Palaprat vertraut war, schrieb er explizit in einem Brief an Baron Spedalieri. Siehe Lévi, *Einweihungsbriefe*, 69.

Constant nicht etwa von der Politik ab, ganz im Gegenteil. Gerade die politischen Konnotationen der Freimaurer in seinem Umfeld eröffneten ihm ein wichtiges Repertoire an Symbolen und Narrativen, mit denen er seine Neuausrichtung inhaltlich füllen konnte – und dies in einem dezidiert sozialreformerischen, oppositionellen Kontext.

#### 12.4. Schlussfolgerungen

Das Jahr 1854 ist für Constant von gleich zwei persönlichen Schicksalsschlägen eingeleitet worden, deren Auswirkungen gravierend gewesen sein müssen. Spätere Kommentatoren waren sich meist darin einig, dass die Trennung von Marie-Noémi und der Verlust der gemeinsamen Tochter eine entscheidende Rolle dafür gespielt haben, dass Constant zu Eliphas Lévi, dem kabbalistischen Magier und Theoretiker der Tarot geworden ist. Doch wurde in den vorangegangenen Kapiteln bereits gezeigt, dass Constants sich mit diesen Themen schon lange vor diesem persönlichen Desastern auseinandergesetzt hatte. Wenn, dann konnte seine neue Situation lediglich als Katalysator gedient haben, und nicht etwa als eine Ursache. In diesem Lichte erscheint die berühmte Reise nach London auch nicht als das „Initiationserlebnis“, als das es später dargestellt worden ist. Constant hatte sich mit den entsprechenden Themen schon vorher beschäftigt und sich seit den 1830er Jahren in einem Umfeld bewegt, in dem Magie und Magnetismus omnipräsent gewesen sind. Es hätte nicht überrascht, wenn er sich, wie sein Freund Esquiros, schon lange zuvor mit Magie beschäftigt hätte, doch scheint sein Interesse erst durch die Debatten um die *tables tournantes* und die damit verbundenen Theorien geweckt worden zu sein.

Vor allem gilt es festzuhalten, dass diese Entwicklungen keinen scharfen Bruch mit Constants sozialistischen Ideen zur Folge gehabt haben. Das genaue Gegenteil war der Fall: Im Jahr 1855 handelte er sich aufgrund seines regierungskritischen Chansons nicht nur die dritte politische Haftstrafe seines Lebens ein, sondern er publizierte unter seinem bürgerlichen Namen seine Kabbala-Theorien ausgerechnet in der *Revue*, also innerhalb der Speerspitze der französischen Sozialisten, die nach 1851 versuchten, ihren Lehren neues Leben einzuhauchen. Wie kontrovers dies geschah, nimmt angesichts der katastrophalen Situation der untereinander zerstrittenen Sozialisten nicht Wunder. So wie Constant den „anarchistischen“, „materialistischen“ Sozialisten die Schuld am Scheitern von 1848 gegeben hatte, attackierte ein Henri Dameth die träumerischen, gefühlsduseligen „theosophischen Sozialisten“, deren „Illuminismus“ er für den Ruin des Sozialismus verantwortlich machte. Dass Dameth sich dabei selbst auf die Seite der „deutschen Pantheisten“ stellte, deren Materialismus bis heute das Gesicht des Sozialismus prägen sollte, zeigt nicht nur die unmittelbare Relevanz dieser Debatten für

die Geschichte des Sozialismus, sondern markiert auch den Grund für Constants fortwährende Polemik gegen die „materialistischen Pantheisten“.

Das hinter der *Revue* erkennbare Netzwerk von Sozialreformern führt deutlich vor Augen, mit welcher klandestinen Lebendigkeit die Opposition auch angesichts der Unterdrückung durch den Staat aktiv geblieben ist. Keinem ihrer Vertreter war es freilich möglich, offen sozialreformerische Gedanken zu äußern, was auch Constant nach seinem Aufenthalt in Mazas endgültig klar geworden sein muss. Aus diesem Grunde wurden freimaurerische und andere geheimbündlerische Gruppierungen abermals zu wichtigen Plattformen für die Opposition, weshalb die Leichtigkeit verständlich wird, mit der Ragon seine *Maçonnerie occulte* mit Fourier in Verbindung bringen konnte. Constant wahrte Zeit seines Lebens eine kritische, später sogar feindselige Distanz zur Freimaurerei, doch wird ihr Symbolismus, mit dem er sich nach 1851 befasst hatte, als wichtige Inspirationsquelle gelten können.

Neben dieser Rezeption der Freimaurerei wurden bereits die mit den *tables tournantes* verbundenen Ideen als wichtiger Faktor im Identitätsfindungsprozess Constants genannt. Die enge Verwobenheit dieser Diskurse hat sich bereits anhand von Personen wie Eugène Nus gezeigt, der die *tables tournantes* in fourieristischen Kreisen eingeführt hatte und aktiv im Salon Fauvetys verkehrte. Es ist bereits deutlich geworden, mit welcher Intensität die Ankunft der „Phänomene“ in sozialreformerischen Kreisen diskutiert worden ist. Charles Fauvety nannte in seiner Replik auf Dameth daher die Hinwendung der Magie als „künftiger Wissenschaft“, die ein adäquates Mittel sei, um den Bedürfnissen des „Volkes“ gerecht zu werden. Die Magier waren in seinen Augen die „Priester der Epochen des Übergangs“, was implizierte, dass er sich nach dem Scheitern von 1848 einen baldigen Anbruch besserer Zeiten erhoffte. Dass Constants Magie von diesen politischen Implikationen alles andere als isoliert war, wird im folgenden Kapitel deutlich werden. Es wird gezeigt werden, dass Constants offene Hinwendung zur Sozialreform genau deshalb mit seinen ersten okkultistischen Publikationen einherging, weil seine „Magie“ nichts anderes war als die Weiterentwicklung seines neo-katholischen Sozialismus.



Abbildung 26: Jean Du Potet de Sennevoy.



Abbildung 27: Henri Delaage.

### 13. Vom Sozialismus zum Okkultismus: 1856-1861

[L]e corps social, tout rempli d'harmonies,  
De même que ce globe a ses cosmogonies,  
Ses systèmes planant sur les plus hauts sommets,  
Sous les noms de Lycurgue, ou d'Orphée, ou  
d'Hermès.  
De quel nom faudra-t-il que ton œuvre se  
nomme?<sup>2109</sup>

Alexandre Soumet

Mitte der 1850er Jahre hatte Constant endgültig „Kabbala“ und „Magie“ als Kern der wahren Tradition der Uroffenbarung ausgemacht. Als er unter dem Pseudonym Eliphas Lévi damit begann, seine „okkultistischen“ Schriften zu publizieren, legte er den Grundstein für den bis heute anhaltenden Einfluss, den er auf Esoteriker in aller Welt ausübte. Daher ist es umso faszinierender, dass seine seit 1851 nachweisbare Auseinandersetzung mit jenen Themen *de facto* nicht in einem „esoterischen“ Kontext erfolgte. Da Constant allgemein als der Begründer oder *rénovateur des occultisme* gilt, stellt sich also die Frage, was genau unter „Okkultismus“ zu verstehen ist und in welchen Zusammenhängen er es verwendete. Dazu sollen nun konkret diejenigen Bücher behandelt werden, die ihm zu großer Berühmtheit verhalfen: *Dogme et rituel de la haute magie* (1854-1856), die *Histoire de la magie* (1860) und *La clef des grands mystères* (1861). Diese Schriften bildeten laut Constants eigener Aussage einen „kompletten Kurs über die Wissenschaft [science] der alten Magier“<sup>2110</sup> und enthalten alle Grundzüge seiner okkultistischen Lehre, die in den folgenden Jahren nur geringfügig erweitert oder abgeändert wurden. Aus diesem Grunde werden sie im Folgenden zusammen als Constants „okkultistisches Hauptwerk“ behandelt.

Dieses Kapitel wird darlegen, wie der „Okkultismus“ von Eliphas Lévi aus dem Sozialismus von Alphonse-Louis Constant hervorgegangen ist. Dazu sollen vor allem drei Aspekte beleuchtet werden: Tradition, Synthese und Politik. Wie Constant in seinen okkultistischen Schriften immer wieder betonte, handelte es sich bei der Magie um die finale Synthese aus Religion, Wissenschaft und Philosophie, die auf einer universellen Tradition der Wahrheit beruhe. Diese beiden Aspekte der *Synthese* und der *Tradition* sind das Kernstück des Okkultismus von Eliphas Lévi ebenso wie sie

---

<sup>2109</sup> Soumet, *Divine épopée*, 188.

<sup>2110</sup> Lévi, *Histoire*, V.

dasjenige des Sozialismus von Alphonse-Louis Constant gewesen waren. Es wird diesbezüglich erstens gezeigt werden, dass die historische Dimension des Okkultismus auf der neo-katholischen These der Uroffenbarung beruhte. Weiterhin wird deutlich werden, dass Constant sein altes Projekt der *science universelle* unmittelbar in die „Magie“ überführte, die ab 1854 ebenso die Stelle von Wronskis absoluter Philosophie eingenommen hat wie jene einst diejenige von Swedenborg und Fourier ersetzt hatte. Die Grundlagen des von Constant dargelegten Okkultismus beruhten also nicht auf der Rezeption älterer esoterischer Traditionen, wie eine Betrachtung seiner konkreten kabbalistischen Quellen deutlich unterstreichen wird.

Die Artikel der *Revue philosophique et religieuse* haben bereits gezeigt, dass Constant seine neuen Ideen zeitgleich mit der Veröffentlichung seiner okkultistischen Schriften in einem sozialistischen Kontext diskutierte, wo derartige Ideen keineswegs eine singuläre Ausnahme bildeten. Wie essentiell die damit verbundene *politische* Dimension für Constants Okkultismus gewesen ist, soll an dritter Stelle ausführlich dargelegt werden. Letztendlich wird klar werden, dass Constants „Magie“ eine ultimativ *soziale*, ja sogar *sozialistische* Prägung besitzt, die insbesondere anhand des Konzepts der „Initiierten“ als Wegbereiter der Emanzipation des Volkes greifbar wird. Dabei wird deutlich werden, wie eng der Okkultismus von Eliphas Lévi mit den zeitgenössischen Diskursen über Sozialismus verbunden war, in denen nach 1851 auf unterschiedlichste Weise ein neuer Weg zur Verwirklichung des alten Wunsches nach einer vollkommenen Gesellschaftsordnung gesucht wurde.

## 13.1. Das okkultistische Hauptwerk

### 13.1.1. Eliphas Lévi und A. Constant

Seit der Publikation der Bände von *Dogme et rituel* zeichnete Constant in seinen Monographien nur noch als „Eliphas Lévy“, bzw. „Eliphas Lévi“.<sup>2111</sup> In einer Fußnote des neu aufgelegten *Dogme* merkte er selbst an, dass „Eliphas Lévi Zahed“ eine hebräische Übersetzung von Alphonse-Louis Constant sei.<sup>2112</sup> Von späteren Kommentatoren wurde angemerkt, dass es sich dabei aber keineswegs um eine „Übersetzung“ handelte. Dies wird aber wahrscheinlich nicht einfach auf Constants sehr begrenzte Hebräischkenntnisse zurückzuführen sein, sondern auch mit der symbolischen Bedeutung dieses

---

<sup>2111</sup> In der Ausgabe von 1856 zeichnete Constant mit „Lévi“, 1861 jedoch mit „Lévy“. Zeitgenossen verwendeten in der Tat mehrmals letztere Schreibweise, jedoch zeichnete Constant in seinen Publikationen ansonsten meistens als „Lévi“.

<sup>2112</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 260.



Pseudonyms zu tun haben: Schon in der *Bible de la liberté* hatte sich Constant *lévite* genannt, eine in Frankreich übliche Bezeichnung für Diakone.<sup>2113</sup> Im *Dictionnaire* verwies er im Kontext der Apokalypse auf „den Traum von Eliphass“, der sich im „allegorischen“ Buch Hiob finde.<sup>2114</sup> Es würde also nicht überraschen, dass Constant nicht nur wegen der klanglichen Ähnlichkeit das Pseudonym „Eliphass Lévi“ wählte, sondern auch wegen der damit verbundenen Symbolik. Dies könnte auch für „Zahed“ gelten, das im Arabischen die Bedeutung „Asket“ haben kann. „Eliphass, der Levite und Asket“ ähnelte dann nicht nur Constants bürgerlichem Namen, sondern besäße auch eine symbolische Bedeutung.<sup>2115</sup>

Jedenfalls führte die Annahme dieses Pseudonyms nicht dazu, dass Constant nicht mehr unter seinem bürgerlichen Namen publizierte. Wie schon anhand der *Revue philosophique et religieuse* gezeigt werden konnte, zeichnete er weiterhin auch als „A. Constant“. Dies unterstreicht den Umstand, dass mit seinem Namenswechsel kein „Persönlichkeitswechsel“ einherging, wie es immer wieder behauptet worden ist. Ebenso wenig wie der Sozialist verschwand der romantische Künstler von der Bildfläche. Ganz im Gegenteil bedeutete für diesen das Jahr 1856 eine neue Stufe in seiner Karriere. Der entscheidende Schritt dafür war die von Desbarolles in die Wege geleitete Mitarbeit an Alexandre Dumas' Zeitschrift *Le mousquetaire*.<sup>2116</sup> Die Wege von Constant und Dumas hatten sich bereits in den 1840er Jahren gekreuzt, als ersterer die Illustrationen für den *Comte de Monte-Christo* und *Louis XIV et son siècle* angefertigt hatte und beide Männer im Jahr 1845 Feuilletons in der fourieristischen *Démocratie pacifique* veröffentlicht hatten.<sup>2117</sup> Nun, im Jahr 1856, wurde Constant mit einem Empfehlungsschreiben Desbarolles' beim berühmten Autor vorständig und veröffentlichte ab dem 25. April seine Chansons im *Mousquetaire*.<sup>2118</sup> Weiterhin war er ab dem 17. Januar 1857 als Redakteur der literarischen Zeitschrift *Roger-Bontemps* tätig, in der er als „A. Constant“, zweimal aber auch als „A. Lévi“,<sup>2119</sup> mehrere Chansons und Erzählungen veröffentlichte, die im Übrigen einmal mehr seine Faszination für die Abenteuer von Louis Reybauds *Jérôme Paturot* erkennen lassen.<sup>2120</sup> Constants Dichtung brachte ihm einige Anerkennung ein und trug dazu bei, dass er sich eine solide neue Existenz

---

<sup>2113</sup> Constant, *Bible*, 78ff. Hierauf spielte auch Gougenot des Mousseaux, *Moeurs*, XVII an, als es hieß: „Eliphass Lévi, lévite défroqué.“

<sup>2114</sup> Constant, *Dictionnaire*, 112. Interessant ist, dass es im von Constant zitierten Denis, *Tableau*, 193 im Kontext von Swedenborg heißt, dass das Buch Hiob voller „Korrespondenzen“ sei.

<sup>2115</sup> Abgesehen davon ist die Ähnlichkeit zu Elias Levita auffällig, einem bekannten jüdischen Gelehrten aus der Frühen Neuzeit. Constant verwies niemals auf ihn, doch ist es nicht ausgeschlossen, dass er seinem Namen begegnet war.

<sup>2116</sup> Chacornac, *Eliphass Lévi*, 168f.

<sup>2117</sup> Dies waren Constants *Nicolas Papouffe* und Dumas' *Le chevalier de maison-rouge*.

<sup>2118</sup> Siehe *Le mousquetaire*, 1856, Nr. 116.

<sup>2119</sup> Die Chansons, die er als „A. Lévi“ veröffentlichte, finden sich im *Roger-Bontemps* vom 27. Juni und 15. August 1857. Ein inhaltlicher Grund dafür ist nicht erkennbar.

<sup>2120</sup> Am 17. Januar erschien die Erzählung „Roger-Bontemps à la recherche d'un propriétaire“, eine satirische Erzählung über die Wohnungssuche eines jungen Poeten, der Rabelais, Béranger und Désaugiers verehrt.

aufbauen konnte. Ein zeitgenössischer Kritiker lobte sein *Dogme et rituel* als „sehr gelehrt“, stellte aber fest, dass Constant „vor allem ein Chansonnier, ein wahrhaftiger Chansonnier“ gewesen sei.<sup>2121</sup>

Das *Dogme et rituel* trägt die Handschrift dieses romantischen Chansonniers, die sich nicht nur im göttlichen Verständnis von der Kunst niederschlägt, das er insbesondere seit *Les trois harmonies* artikuliert hatte.<sup>2122</sup> Seine okkultistischen Werke sind darüber hinaus mit zahlreichen Referenzen auf Künstler und Kunstwerke durchwoben, vor allem auf Chateaubriand, La Fontaine, Hugo, Lamartine und Balzac, aber auch auf Milton, Edgar Allan Poe sowie, überraschend häufig, auf Tieck und Goethe. Nicht zuletzt zeigte sich auch der Maler und Illustrator Constant in den beiden Bänden, die mit eindrucksvollen und einflussreichen Zeichnungen versehen sind, von denen vor allem der berühmte „Baphomet“ bis heute sehr weit verbreitet ist.<sup>2123</sup> Jene künstlerischen Aspekte bedürften an anderer Stelle eine eigenständige eingehende Betrachtung. Im gegebenen Rahmen weisen sie jedoch bereits darauf hin, dass das Hauptwerk des „Begründers des Okkultismus“ nicht losgelöst von seiner sozialistisch-romantischen Vergangenheit betrachtet werden kann.

### 13.1.2. Überblick und politischer Charakter

Bevor Constants Verständnis von „Magie“ untersucht wird, bedarf es eines kurzen Überblicks über den Inhalt des okkultistischen Hauptwerks und den Kontext seiner Entstehung. Wie bereits angesprochen wurde, stellte die Druckerei Guiraudet et Jouaust Anfang des Jahres 1856 die letzte Lieferung von *Dogme et rituel de la haute magie* fertig und komplettierte somit die beiden Bände. Sie erschienen im selben Jahr gleichzeitig bei Germer Baillière, fortan der exklusive Stammverlag Constants. Seit Ende 1854 waren *Dogme* und *Rituel* zunächst in mehreren Lieferungen veröffentlicht worden, und es finden sich wie gesagt Hinweise darauf, dass der zweite Band erst im Jahr 1855 niedergeschrieben wurde, weshalb angenommen werden kann, dass Constant im Laufe von ca. 2 Jahren kontinuierlich an den Texten gearbeitet hat.<sup>2124</sup> Diese auf Einzellieferungen basierende Arbeitsweise schlug sich offenbar im oft konfusen Charakter der Bände nieder, der von späteren Kommentatoren wiederholt hervorgehoben wurde. Im Widerspruch zu den Titeln der Bände gliederte sich das Werk nicht konsequent in einen theoretischen und einen praktischen Teil, sondern wirkt auffällig orientierungslos, fragmentarisch, sprunghaft und ungenau. Die in ihm genannten Namen und Titel sind oft falsch,

---

<sup>2121</sup> Maillard, *Histoire*, 28. Dort werden auch Constants *Bible de la liberté* und *La voix de la famine* erwähnt.

<sup>2122</sup> Siehe hierzu etwa Lévi, *Clef*, 76 und 259, wo die Schönheit der Kunst mit der Heiligkeit der Religion gleichgesetzt wird.

<sup>2123</sup> Constant fertigte grundsätzlich alle seine Zeichnungen selbst an, wobei lediglich die *Histoire de la magie* eine Ausnahme bildet. Diese wurde von E. Pochet illustriert, der unter anderem eine Illustration für George Sands *Maître Favilla* (1855) angefertigt hatte.

<sup>2124</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 280. Dort verwies Constant auf seinen Besuch in London „im letzten Jahr“.

inhaltliche Informationen bestenfalls kursorisch und nicht selten fehlerhaft.<sup>2125</sup> Jeder der Bände war in 22 Kapitel unterteilt, die mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets und den Tarotkarten korrespondierten, deren konkrete Inhalte jedoch oft nur wenig bis gar nichts mit der jeweiligen Überschrift zu tun zu haben scheinen. Dem großen Erfolg von *Dogme et rituel* tat all dies keinen Abbruch: Constant konnte erstmals einen soliden Lebensunterhalt bestreiten, indem er pro Auflage 500 Francs von Germer Baillière erhielt.<sup>2126</sup>

Das zweite Hauptwerk, die *Histoire de la magie*, erschien im Jahr 1860 und kann als die „erste umfangreiche Geschichte der Magie aus einer selbstreferentiellen Perspektive“ gelten.<sup>2127</sup> Constant präsentierte in diesem ebenfalls sehr erfolgreichen Buch – er erhielt 1000 Francs für die erste und 500 Francs für jede weitere Auflage<sup>2128</sup> – eine eigenwillige und verworrene Geschichte, die maßgeblich auf dem seit dem *Dictionnaire* weiterentwickelten Narrativ der „revolutionären Häretiker“ basierte. In der *Histoire* verwendete Constant zum ersten Mal regelmäßig das Wort *occultisme*, was seinen zunehmenden Charakter als Bezeichnung einer bestimmten *Tradition* unterstreicht. Spätere Kommentatoren hat es immer wieder überrascht, dass Constant diese Tradition als „katholisch“ verstand, doch lassen die vergangenen Kapitel der vorliegenden Arbeit bereits erahnen, dass es sich dabei lediglich um eine Fortschreibung des „wahren Katholizismus“ handelte, den Constant schon seit langem propagiert hatte.

Das dritte Werk des „philosophischen Kurses“ bildete *La clef des grands mystères*, das sich ein anspruchsvolles Ziel setzte: „In der religiösen Ordnung die Wissenschaft mit der Revelation in Einklang bringen und die Vernunft mit dem Glauben, in der Philosophie die absoluten Prinzipien darlegen, die alle Antinomien miteinander vereinen, und endlich das universelle Gleichgewicht der Naturkräfte offenbaren [...]“<sup>2129</sup> Das sprachlich eindrucksvolle Werk, das seinem Autor nochmals 1000 Francs bei einer Auflage von 1500 Exemplaren und 300 Francs je weiterer Auflage einbrachte,<sup>2130</sup> vertrat also den Anspruch, das Projekt einer universellen und finalen Synthese zu vollenden, das Constant in den letzten 20 Jahren unternommen hatte. Generell lässt sich verzeichnen, dass sich die *Clef* durch eine wesentlich progressivere, regelrecht revolutionäre Rhetorik auszeichnete. Ein Grund dafür war wohl die Generalamnestie für politische Vergehen, die Louis-Napoléon am 16. August 1859 erlassen hatte. Die damit einhergehende Entspannung der politischen Lage konnte sich in der *Histoire*, deren Vorwort auf

---

<sup>2125</sup> Siehe dazu erstmals den biographischen und kritischen Essay in Waite, *Mysteries* [1886].

<sup>2126</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 168.

<sup>2127</sup> Otto, „Catholic Magician“.

<sup>2128</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 176.

<sup>2129</sup> Lévi, *Clef*, II f.

<sup>2130</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 183.

den 1. September 1859 datiert ist, noch nicht niedergeschlagen haben, findet aber einen offensichtlichen Ausdruck in der 1860 verfassten *Clef*.

Dennoch gilt es stets zu bedenken, dass sich Constant nach seiner Inhaftierung vorsichtig verhielt, was seine Wortwahl betraf. Die Zeichen dafür sind oft subtil und finden sich beispielsweise in den Errata der Neuauflage von *Dogme et rituel*. Im neuen Vorwort hatte Constant die folgende Passage aus seinen alten Artikeln „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe“ übernommen: „Mehr als je zuvor scheinen sich die Wissenschaft und die Religion, der Despotismus und die Freiheit einen fanatischen Krieg zu liefern und sich unversöhnlichen Hass zu schwören.“ In den Errata heißt es dazu: „statt *Despotismus*, lies *Autorität*.“<sup>2131</sup> Trotz dieser Vorsichtigkeit und der damit einhergehenden Subtilitäten wird sich klar zeigen, dass Constants „Magie“ letztendlich eine Resignifikation des „wahren Sozialismus“ und „wahren Katholizismus“ ist, den er seit 1841 gegen seine Widersacher vertreten hatte.

Die Schriften von Eliphas Lévi besitzen einen fundamental politischen Charakter, der von bisherigen Kommentatoren höchstens andeutungsweise thematisiert worden ist. Die damit verbundenen Gedanken sind nicht etwa das Ergebnis einer von der Forschung immer wieder behaupteten ideologischen Kehrtwende. Dies wird alleine schon dadurch deutlich, dass die zum Beleg für seine solche Kehrtwende gerne angeführten Aspekte wie die Verehrung Napoleons oder die Forderung nach Elite, Autorität und Hierarchie *keine* postrevolutionären Innovationen im Denken Constants waren, sondern sich schon in seinen offen sozialistischen Schriften der 1840er Jahren ausmachen lassen. Auch setzte sich Constant nicht erst als Eliphas Lévi mit Themen wie Kabbala, Magie und Tarot auseinander, sondern schon in den Jahren 1851 bis 1853.

Die Kontinuität im Denken Constants ist dabei weitaus größer, als dies bisher dargestellt worden ist. Auf den ersten Blick wird dies schon daran deutlich, dass er weiterhin in großem Umfang auf seine früheren Publikationen zurückgriff. So ist das neue Vorwort zu *Dogme et rituel*, das sich in der Auflage von 1861 findet, nicht etwa ein neu verfasster Text, sondern ein Mosaik aus den Artikeln „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe“, die 1852 im *Moniteur parisien* erschienen waren.<sup>2132</sup> Die von Constant vorgenommene Resignifikation lässt sich besonders deutlich daran nachvollziehen, dass er im Text „absolute Philosophie“ schlichtweg durch „magisme“ ersetzte, so wie er einst Swedenborg und Fourier durch Wronski ersetzt hatte:

---

<sup>2131</sup> Siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 368.

<sup>2132</sup> Siehe bspw. die Passage in ebd., 3-8, die aus dem dritten Artikel entnommen wurde. Die darauf folgenden Seiten entstammen dem neunten Artikel.

Indem der *magisme* der Welt das universelle Gesetz des Gleichgewichts und der Harmonie offenbart, das aus der Analogie der Gegensätze hervorgeht, gründet er sich auf alle Wissenschaften [sciences] und bereitet durch die Reform der Mathematik eine universelle Revolution in allen Zweigen des menschlichen Wissens [savoir] vor [...].<sup>2133</sup>

Es ließe sich kaum eindrücklicher zeigen, dass Constant mit seiner „Magie“ Gedanken unter einem neuen Namen und in einem modifizierten Kontext darlegte, die er in den vorigen Jahren noch unter anderen Namen behandelt hatte. So wie die „absolute Philosophie“ Wronskis für eine kurze Weile den Fourierismus abgelöst hatte, war nun „Magie“ der Name, mit dem Constant die von ihm angestrebte *science universelle*, die Einheit aus Religion, Wissenschaft und Philosophie bezeichnete. In diesem Sinne ist es bezeichnend, dass Constant auch auf weitere ältere Publikationen zurückgriff: Im neu aufgelegten *Rituel* findet sich eine „Introduction“, die weitgehend aus dem *Testament de la liberté* kopiert wurde.<sup>2134</sup> In *La Clef des grand mystères* wurden nicht nur die Artikel aus der *Revue philosophie et religieuse* abgedruckt, sondern auch zahlreiche Passagen aus dem *Testament* und – bezeichnender Weise – aus keinem anderen Buch als der berühmten *Bible de la liberté*, die 20 Jahre zuvor erschienen war. „Eliphas Lévi“ war, wie Lynn R. Wilkinson es treffend formuliert hat, in mehr als nur einem wörtlichen Sinne eine Übersetzung von Alphonse-Louis Constant.<sup>2135</sup>

## 13.2. Magie als Tradition und Wissenschaft

### 13.2.1. Magie als katholische Tradition

Der fundamentale Ausgangspunkt für Constants Verschmelzung von Kabbala, Tarot und Magie war die neo-katholische These von der Uroffenbarung. Schon im Jahr 1841 hatte Constant in seiner *Bible de la liberté* geschrieben, dass das Christentum „die Frucht aller Meditationen der Weisen des Orients“ gewesen sei, „die in Jesus Christus wieder aufleben.“<sup>2136</sup> Dass er diesen Satz 20 Jahre später in seiner *Clef* wörtlich wiederholte,<sup>2137</sup> unterstreicht das Fortbestehen seiner Überzeugung, dass es nur eine wahre, universelle Religion gebe, die auf einer Tradition verborgenen Wissens beruhe. In der *Histoire*

---

<sup>2133</sup> Ebd., 8. Wie oben bereits dargelegt wurde, war er dem Wort *magisme* bei Ragon begegnet, deutlich früher aber auch im *Livre mystique* von Balzac.

<sup>2134</sup> Siehe z.B. Ebd., Bd. 2, 9-13, wo der Urheber der Passage als „gelehrter Freund“ vorgestellt wird. Sonstige Unterschiede zur Erstauflage finden sich bezüglich der erweiterten Überschriften, die nun auch im Text abgedruckt wurden. Auch die Anordnung der Illustrationen unterscheidet sich.

<sup>2135</sup> Wilkinson, *Dream*, 24.

<sup>2136</sup> Constant, *Bible*, 88.

<sup>2137</sup> Lévi, *Clef*, 60.

bekräftige Constant seine alte Ansicht, dass „die Menschheit in Wirklichkeit immer nur eine Religion und einen Kult“ gehabt habe,<sup>2138</sup> und dass die Religionen des „Brahmanismus“, „Vishnuismus“ oder der „Kult der Trimurti“ ebenso wie die antiken griechischen Religionen auf derselben Offenbarung Gottes beruhten. Ähnlich wie Philippe Buchez, betonte er immer wieder den „progressiven“ und „permanenten“ Charakter dieser Offenbarung und erklärte, dass alle Traditionen letztendlich zu ihrem wahren göttlichen Ursprung zurückfinden und sich dort vereinigen werden.<sup>2139</sup> Im *Rituel* erklärte er, „dass jeder neue Kult nur ein neuer Weg ist, um die Menschheit zu einer Religion zu führen, zu derjenigen der heiligen Dreieinigkeit und des strahlenden Pentagramms, zum einzig ewigen Katholizismus.“<sup>2140</sup> Daher sei die einzige wahre Religion „die christliche und universelle Religion, die wahre katholische Religion“, die immer existiert habe und immer existieren werde.<sup>2141</sup> „Diese Religion, von der alle anderen im Folgenden nur die Schleier und Schatten gewesen sind, ist diejenige, die das Sein durch das Sein erklärt, die Wahrheit durch die Vernunft, und die Vernunft durch den Beweis und den *sens commun*.“<sup>2142</sup>

Indem Constant seinen religiösen Universalismus auf der Uroffenbarung aufbaute und sich auf das Konzept des *sens commun* berief, schloss er beinahe nahtlos an die Argumentation des *Essai sur l'indifférence* an.<sup>2143</sup> Wie schon im *Livre des larmes* und später im *Dictionnaire*, betrachtete er den Katholizismus als einzig legitime Tradition der Uroffenbarung, da es zwar eine allen Menschen gemeinsame „Fähigkeit der Seele“ gebe, die „natürliche Religion“ zu spüren, doch bedürfe es „einer absoluten, unveränderlichen Bestätigung eines Dogmas, die von einer autorisierten Hierarchie bewahrt wird. [...] Die wahre natürliche Religion ist die offenbarte Religion; die wahre offenbarte Religion ist die hierarchische und traditionelle Religion.“<sup>2144</sup> Gleichzeitig unterschied Constant aber immer noch zwischen „der Kirche“ als Ideal und zwischen der real existierenden Kirche, der das Wissen über den wahren Katholizismus verloren gegangen sei.

Er griff in diesem Zuge seine alte These aus dem *Testament* auf, dass es eine geheime Tradition der Eingeweihten gegeben, durch die sich das Wissen über die wahre Religion bis heute erhalten habe – und zwar außerhalb der etablierten katholischen Kirche. Die Prinzipien dieser Tradition fasste er in der *Histoire* wie folgt zusammen:

---

<sup>2138</sup> Lévi, *Histoire*, 150.

<sup>2139</sup> Lévi, *Clef*, 65, vgl. Lévi, *Histoire*, 26, 67f.

<sup>2140</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 98.

<sup>2141</sup> Lévi, *Clef*, 44, 76, 82ff.

<sup>2142</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 141f.

<sup>2143</sup> Siehe bspw. Lévi, *Histoire*, 84.

<sup>2144</sup> Lévi, *Clef*, 4.

1. Die Existenz einer ursprünglichen und universellen Offenbarung [révélation primitive et universelle], die alle Geheimnisse der Natur erklärt und sie mit den Mysterien der Gnade in Einklang bringt, und die die Vernunft mit dem Glauben vereinbart, da beide die Töchter Gottes sind und zusammen die Intelligenz durch ihr doppeltes Licht erleuchten;
2. Die Notwendigkeit, auf die man sich immer wieder besinnen musste, diese Offenbarung aus Furcht vor Missbrauch und falscher Auslegung vor der Masse geheimzuhalten, damit diese die Kräfte der Vernunft oder selbst die Kräfte des Glaubens nicht gegen den Glauben richten, um die Vernunft nicht in die Irre zu führen, die der Vulgäre nie richtig versteht;
3. Die Existenz einer geheimen Tradition, die nur den obersten Priestern [souverains pontifes] und den temporellen Meistern der Welt die Kenntnisse dieser Mysterien vorbehält;
4. Die Fortdauer gewisser Zeichen oder Pentakel, die die Mysterien auf eine hieroglyphische Weise ausdrücken und nur den Adepten bekannt sind.<sup>2145</sup>

Im *Dictionnaire* hatte sich erstmals angedeutet, dass Constant die Kabbala als Schlüssel zum Verständnis dieser initiatorischen Tradition betrachtete. Diese These, die er erstmals in der sozialistischen *Revue philosophique et religieuse* einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht hatte, bildete fortan die Grundlage seiner okkultistischen Schriften. Interessanter Weise berief er sich dabei auch auf die berühmten Arbeiten der *idéologues* Dupuis und Volney. Constant lobte ihre Entdeckung „der relativen Identität aller Symbole“, lehnte aber ihre religionskritische Stoßrichtung ab. Er bediente sich dabei interessanter Weise einer ähnlichen Strategie wie es die Autoren des *Mémorial catholique*, der *Annales de littérature chrétienne* oder des *Avenir* vor ihm getan hatten: Anstatt die Arbeiten komplett zu verwerfen, eignete er sich ihre Erkenntnisse an, erklärte aber, „auf demselben Wege zu einer diametral entgegengesetzten Überzeugung“ gelangt zu sein.<sup>2146</sup> Im Unterschied zu den neokatholischen Autoren setzte er den „Katholizismus“ aber mit Kabbala und Magie gleich:

Dupuis und Volney haben in dieser prächtigen Analogie nichts als ein Plagiat gesehen, obwohl sie sie zur Anerkennung der Katholizität hätte führen müssen, das heißt zur Universalität des

---

<sup>2145</sup> Lévi, *Histoire*, 256. Der Kontext ist hier das *Enchiridion*, das „die okkulte Tradition“ Papst Leo III. zugeschrieben habe und somit das letzte innerkirchliche Zeugnis der Kabbala darstelle. Darüber heißt es typisch ambivalent-lapidar: „Cette tradition n’est peut-être pas à dédaigner.“

<sup>2146</sup> Siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 153. Constant ging dabei so weit, die Lektüre des 1839 erschienenen *Eloïm, ou les dieux de Moïse* von Pierre Lacour zu empfehlen, der die Argumente des Traditionalismus gegen das Christentum gekehrt hatte, indem er Moses zum Vertreter eines ägyptischen Polytheismus und das Christentum somit als degenerierte Form der ägyptischen Religion erklärt hatte. Das Buch dieses „ausgezeichneten Gelehrten“ war für Constant deshalb von Interesse, weil Lacour in seinen Augen „in den Symbolen Ägyptens alle allegorischen Figuren der Genesis gefunden“ habe. Siehe Lévi, *Clef*, 198.

ursprünglichen, einen, magischen, kabbalistischen und unveränderlichen Dogmas der Offenbarung durch die Analogie.<sup>2147</sup>

Diese Äquivalentsetzung bildete die Grundlage seines historischen „Kabbala“-Narrativs. An dessen Grundzügen, wie sie in der *Revue philosophique et religieuse* diskutiert worden waren, änderte sich im okkultistischen Hauptwerk nur wenig: Nach wie vor erklärte Constant, dass „der große Kabbalist Johannes“ von seinem Meister Christus in die geheime Lehre eingeweiht worden sei und sie in verborgener Form in seiner Apokalypse, dem „Schlüssel der christlichen Kabbala“, tradiert habe.<sup>2148</sup> Doch hob Constant noch stärker als zuvor die „Kabbala“ als Essenz der Uroffenbarung hervor. Er betonte, dass „die erste Tradition der einzigen Offenbarung unter dem Namen der Kabbala vom Priestertum Israels bewahrt worden“ sei. Das Wissen über diese Tradition sei jedoch durch die Ankunft Christi vom Judentum auf das Christentum übergegangen, das von nun an „alle Traditionen der Wissenschaft und des Glaubens bewahrt“ habe.<sup>2149</sup> Er erklärte, „dass die religiöse Reform Mose ganz und gar kabbalistisch war, und dass das Christentum, als es ein neues Dogma einführte, sich ganz einfach den ursprünglichen Quellen des Mosaismus angenähert hat, und dass das Evangelium nicht mehr als ein durchsichtiger Schleier ist, der über die universellen und natürlichen Mysterien der orientalischen Initiation geworfen wurde.“<sup>2150</sup>

Das frühe Christentum, der neue Träger der kabbalistischen Tradition, habe also nicht etwa zu einer „Entschleierung“ der Mysterien geführt, sondern einen *ésotérisme chrétien* begründet,<sup>2151</sup> den Constant wie in der *Revue* mit dem Bruch des Paulus mit den „okkulten Wissenschaften“ erklärte.<sup>2152</sup> Die längerfristigen Folgen dieser notwendigen „Emanzipation“ waren desaströs, denn die Kenntnis über die wahre Bedeutung der Symbole verblasste: „die Initiierbaren fanden keine Initiatoren mehr, und die Führer des Bewusstseins wurden mit der Zeit genauso ignorant wie die Vulgären“.<sup>2153</sup> Als Folge konnten die „Profanen“ ungehindert „Altar gegen Altar errichten“ und zahllose Schismen herbeiführen.<sup>2154</sup> Der Schlüssel zum wahren Wissen ging verloren.<sup>2155</sup> In der katholischen Kirche habe sich die kabbalistische Tradition zwar teilweise noch bis zu Leo III., also ungefähr bis zum 9. Jahrhundert

---

<sup>2147</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 364, vgl. Ebd., Bd. 2, 115f., Lévi, *Histoire*, 4 und Lévi, *Clef*, 203. So konnte er behaupten, dass Dupuis „ein großer Kabbalist gewesen wäre, wenn er eine Harmonie der Wahrheiten gesehen hätte“: ebd., 198.

<sup>2148</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 145, 198, vgl. Ebd., Bd. 2, 67, Lévi, *Histoire*, 105.

<sup>2149</sup> Lévi, *Histoire*, 22f. Siehe auch Hanegraaff, *Esotericism*, 246f. und Otto, „Catholic Magician“.

<sup>2150</sup> Lévi, *Clef*, 198. Auf S. 89 heißt es: „Nous sommes donc plus israélites que les israélites eux-mêmes.“

<sup>2151</sup> Lévi, *Histoire*, 212, 126f.

<sup>2152</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 98, Lévi, *Clef*, 79f., Lévi, *Histoire*, 83.

<sup>2153</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 114, 234.

<sup>2154</sup> Lévi, *Histoire*, 152.

<sup>2155</sup> Ebd., 5.



halten können, doch sei danach auch dort die „korrekte Exegese“ durch „Obskurität und Unverständlichkeiten“ unmöglich geworden.<sup>2156</sup>

Ausgehend von diesem sukzessiven Verlust der kabbalistischen Schlüssel, entwickelte Constant ein oft verwirrendes und mitunter schlichtweg widersprüchliches Narrativ über wahre und falsche Magier, Gnostiker, Theosophen, *illuminés* und etliche Geheimgesellschaften, das viel an Klarheit gewinnt, wenn man sich den zugrundeliegenden Gedanken vor Augen hält: dass es eine aus der Uroffenbarung resultierende einzige und universelle Wahrheit gebe, die in den unterschiedlichsten Traditionen übermittelt worden sei. Und dass die „Kabbala“ als Richtschnur zur Uroffenbarung und damit zur Wurzel aller Spuren von Wahrheit in den verschiedenen religiösen Traditionen fungiere. Da „nur durch sie alles erklärt“ werden könne, sei sie das Mittel zur Herbeiführung der finalen Rückkehr zum göttlichen Ursprung und somit zur wahren Katholizität.<sup>2157</sup>

Constants entscheidende Neuerung seit 1854 war, dass er die Tradition der Kabbala explizit mit derjenigen der „Magie“ gleichsetzte. Seine Schilderung der Magier ist, wie so oft, durchweg ambivalent, da er sie von Anfang an in grundsätzlicher Opposition zur Kirche verortete. Schon 1853 war angeklungen, dass er sich lediglich gegen die „vulgären“ und „falschen“ Vertreter der okkulten Wissenschaften gewandt hatte, was das Vorhandensein eines „wahren“ Widerparts implizierte. In seinem okkultistischen Hauptwerk behauptete er nun offen, dass die „wahre Wissenschaft der Magier“ stets eine „katholische Tradition“ geblieben sei, die den kabbalistischen Zugang zum verloren gegangenen Wissen bewahrt habe.<sup>2158</sup> Es ist bezeichnend, dass er ausgerechnet in Berufung auf Bossuet erklärte, „dass die Religion immer an die Geschichte gebunden“ sei, und dass nichts anderes als „die dogmatische Magie der Schlüssel zu allen Geheimnissen“ sei, „die noch nicht von der Geschichtsphilosophie gelüftet worden sind“.<sup>2159</sup> Bossuet, der neben Bergier das große Vorbild der neo-katholischen Traditionalisten gewesen ist, war von Constant schon im *Dictionnaire* mit überschwänglichen Worten gelobt worden. Dort erklärte er, dass der berühmte 1681 erschienene *Discours sur l'histoire universelle* „nach der Bibel das Größte ist, das wir in der Literatur kennen. Niemals hat sich das menschliche Genie so hoch erhoben.“<sup>2160</sup> Der *Discours* war der letzte große Versuch einer umfassenden Heilsgeschichte gewesen, die den Aufstieg und Fall von Religionen und Reichen als Erfüllung eines göttlichen Heilsplans gedeutet hatte. Ein ganzes Genre ekklesiastischer

---

<sup>2156</sup> Ebd., 222.

<sup>2157</sup> Ebd., 32

<sup>2158</sup> Ebd., 33: „La guerre que l'Eglise a dû déclarer à la magie a été nécessitée par les profanations de faux gnostiques, mais la vraie science des mages est essentiellement catholique, parce qu'elle base toute sa réalisation sur le principe de la hiérarchie. Or, dans l'Eglise catholique seule il y a une hiérarchie sérieuse et absolue.“

<sup>2159</sup> Ebd., 34.

<sup>2160</sup> Constant, *Dictionnaire*, 240.

Literatur fußte auf diesem Werk, das von den Anhängern Lamennais in den Kontext des 19. Jahrhunderts übertragen worden war. Constants heilsgeschichtliches Religionsverständnis fußte also maßgeblich auf einer dezidiert *katholischen* Geschichtsschreibung.<sup>2161</sup> Nach 1851 baute er auf dieser Grundlage ein historisches Narrativ auf, in dem „Magie“ und „Kabbala“ mit der These von der Uroffenbarung verschmolzen und zu den Schlüsseln der aus ihr hervorgegangenen verborgenen Tradition gemacht wurden. In diesem Sinne heißt es in der *Histoire* bezeichnender Weise, dass Magie und Kabbala „die reinste Tradition des Okkultismus“ bildeten.<sup>2162</sup>

### 13.2.2. Okkultismus

*Occultisme* ist also eine Bezeichnung für die verborgenen, „okkulten“ Traditionen der wahren Religion der Uroffenbarung, die sich in der Magie und in der Kabbala erhalten haben. Hatte Constant im Erscheinungsjahr von *Dogme et rituel* in der *Revue* noch von „un occultisme“, also von einer *Eigenschaft* gesprochen,<sup>2163</sup> so verwendete er in seinem Hauptwerk, und vor allem ab der *Histoire*, das konkrete „l'occultisme“ im Sinne der Bezeichnung einer bestimmten *Tradition*. Die Identität von Magie, Kabbala und Katholizismus bedeutet daher letztendlich nichts anderes als die Identität von Okkultismus und dem wahren, verborgenen *Katholizismus*.<sup>2164</sup> Die Rede von einer „reinsten“ Tradition impliziert bereits, dass Constant qualitative Unterschiede bezüglich der verschiedenen Traditionen des Okkultismus machte. Aufgrund der gemeinsamen Wurzel aller religiösen Traditionen haben sich nämlich auch außerhalb der katholischen Kirche Spuren der Uroffenbarung erhalten. So habe die von Platon gelehrte „Kabbala“ unter dem Namen der „Theosophie“ das „magische Dogma“ aufgenommen und es als „okkulte Doktrin“ überliefert.<sup>2165</sup> Dass sich in der platonischen Lehre und damit letztendlich auch in der Schule von Alexandria die Spuren der Kabbala erhalten haben, resultiere letztendlich daraus, dass Platon „aus denselben Quellen wie der Heilige Johannes geschöpft“ habe.<sup>2166</sup> Von dort aus haben sie ihren Weg in die Lehren Saint-Martins und in diejenigen Swedenborgs gefunden: „Die

---

<sup>2161</sup> Von Bossuet wurden im *Dictionnaire* weiterhin die *Elévations sur les mystères* und die *Histoire des variations des églises protestantes* genannt. Constant nannte weiterhin besonders die Werke von Fénelon (*Télémaque*, *Traité de l'existence de Dieu*, *Education des filles*, *Histoire des philosophes*, *Contes*, *Fables*) sowie Fleury (*Mœurs des Israélites et des chrétiens*, *Catéchisme historique*, *Histoire de l'Eglise*) und die *Conférences* von Fraysinoux.

<sup>2162</sup> Lévi, *Histoire*, VI.

<sup>2163</sup> Constant, „Classiques“, 386: „Plus tard, les *Kohanim* furent encore hostiles aux Israélites initiés de l'école d'Alexandrie, et la synagogue des *Chachamines* et des Massorètes ne laissa eu paix les *Kohamines* ou excellents maîtres, que grâce à un occultisme qui fut sans doute une des racines secrètes des institutions maçonniques pendant les ombres du moyen-âge. Ce n'est donc pas à la synagogue officielle qu'il faut demander les clefs de la haute Kabbale et le sens caché du Talmud [...]“ Hervorhebungen im Original.

<sup>2164</sup> Vgl. hierzu Hanegraaff, *Esotericism*, 245, 247f. und Hanegraaff, „Beginnings“, 120-124, wo der katholische Charakter von Constants Historiographie betont und gegen die Vorwürfe Waites verteidigt wird. Siehe auch Otto, „Catholic Magician“.

<sup>2165</sup> Lévi, *Histoire*, 142.

<sup>2166</sup> Ebd., 142, 178ff., Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 199.

Tradition dieses Geheimnisses ist also von der Entstehungszeit der Kabbala bis in unsere Tage nicht unterbrochen worden.<sup>2167</sup> Während der Kirche also bis zum Mittelalter die kabbalistischen Schlüssel verloren gegangen seien, habe es eine ungebrochene Tradition von Eingeweihten gegeben, die die Spuren der Uroffenbarung auf verschiedenste Weisen tradiert haben.

Bezeichnender Weise berief sich Constant auf Ballanche, um dieses Prinzip der sukzessiven „Initiation“ zu erläutern. Ballanche war es gewesen, der den katholischen Traditionalismus maßgeblich zu einer Lehre des Fortschritts gemacht hatte, indem er mit seiner Palingenese die progressive Desymbolisierung und Entschleierung der wahren Lehre im Laufe der Geschichte erklärt hatte. Aus seiner *Orphée* druckte Constant eine längere Passage ab und griff die dortigen Konzepte des *magisme divin* als schöpferische Kraft, der *synthèse* und vor allem der *palingénésie* auf, um den Kern der „progressiven“ Initiation zu beschreiben, die sich niemals ändere und „in derselben Form zu jeder Zeit“ gefunden werden könne, von Orpheus über Platon, Pythagoras und die *illuminés* der Schule von Alexandria bis hin zu Martines de Pasqually.<sup>2168</sup> Dieser palingenetische Charakter eines immer gleichbleibenden Kerns wahren Wissens ist essentiell für das Verständnis des Arguments, dass unter den „Adepten“ auch *außerhalb* der Kirche die Spuren der Uroffenbarung zu finden seien.<sup>2169</sup> Deren Entschleierung werde trotz ihres außerkirchlichen Charakters zur Verwirklichung einer vollkommenen Religion der Zukunft führen, da dies letztendlich nichts anderes als die Rückkehr zur verloren gegangenen ursprünglichen Einheit bedeute.

Zwar nannte Constant mehrere Vertreter dieser initiatorischen Tradition, doch sprach er praktisch allen das vollkommene Wissen ab und behauptete immer wieder eine „Degeneration“, die zum Verlust der Schlüssel zur wahren Bedeutung der Symbole geführt habe. Aus diesem Grunde sei es auch das Recht und die Pflicht der Kirche gewesen, die „Häretiker“ zu verurteilen.<sup>2170</sup> Constant flocht ein komplexes Gewirr aus Gruppierungen und Individuen, um sich letztendlich als derjenige zu positionieren, der den Schlüssel wiedergefunden habe, der sowohl den Häretikern als auch der Kirche verloren gegangen sei: Er war es, der alle „Wahrheiten und Fehler“ entwirren konnte, die sich seit der spätantiken Konfusion verbreitet hatten.<sup>2171</sup> Sein Narrativ ist daher von einer fortwährenden, oft ambivalenten Dialektik zwischen den Bewahrern und Verfälschern der geheimen Tradition geprägt.

---

<sup>2167</sup> Lévi, *Histoire*, 209.

<sup>2168</sup> Ebd., 92f.

<sup>2169</sup> Vgl. hierzu Otto, „Catholic Magician“, der dieses Narrativ „statisch“ deutet und weder auf die Bedeutung der (Ur-)Offenbarung noch auf diejenige der Palingenese zu sprechen kommt.

<sup>2170</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 141, Lévi, *Histoire*, 33, 406. Vgl. aber auch Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 314f., wo es heißt: „Les ignorants qui ont détourné le christianisme primitif de sa voie en substituant la foi à la science, le rêve à l'expérience, le fantastique à la réalité ; les inquisiteurs qui ont fait pendant tant de siècles à la magie une guerre d'extermination, sont parvenus à couvrir de ténèbres les anciennes découvertes de l'esprit humain ; en sorte que nous tâtonnons aujourd'hui pour retrouver la clef des phénomènes de la nature.“

<sup>2171</sup> Lévi, *Histoire*, 207.

Die spätantiken Hauptakteure inmitten dieses Chaos hatten ihn schon seit 1851 beschäftigt: Die Gnostiker. Zwar seien diese nichts anderes gewesen als die sich auf Johannes berufenden „christlichen Kabbalisten“, doch habe sich parallel eine Strömung „falscher Gnostiker“ herausgebildet, die für den Verlust der kabbalistischen Schlüssel Verantwortung trugen.<sup>2172</sup> Dieser Gnostizismus sei ebenso wie der Arianismus und der Manichäismus aus einer „missverstandenen Kabbala“ hervorgegangen und beruhe auf materialistischen und pantheistischen Irrtümern.<sup>2173</sup> Auch bezüglich der Magie traf Constant eine ähnliche Unterscheidung: „Es gibt eine wahre und eine falsche Wissenschaft, eine göttliche und eine infernalische Magie [...]; man muss den Magier vom Zauberer und den Adepten vom Scharlatan unterscheiden.“<sup>2174</sup> Constant knüpfte bei dieser Differenzierung an seit der Frühen Neuzeit typische Magie-Apologien an, stellte diese jedoch durch seine katholisch-kabbalistische Deutung in einen eigenwilligen Traditionszusammenhang.<sup>2175</sup>

Constants Überlegenheitsanspruch gegenüber den von ihm genannten Akteuren beruhte vor allem darauf, im Tarot den Schlüssel zur Kabbala gefunden zu haben. Seine herausragende Bedeutung begründete er mit den Analogien und Korrespondenzen, deren Verständnis er Dupuis und Volney abgesprochen hatte. Die zentrale Bedeutung des Tarots beruhte darauf, dass sich in ihm die erste Sprache der Menschheit erhalten habe: die göttliche Sprache, die „hieroglyphisch und universell“ gewesen sei.<sup>2176</sup>

Alle Religionen haben das Gedächtnis an ein ursprüngliches Buch bewahrt, das in Figuren von den Weisen der ersten Jahrhunderte der Welt geschrieben wurde, und dessen Symbole, später vereinfacht und vulgarisiert, der Schrift ihre Buchstaben [lettres], dem Wort seine Zeichen [caractères], der okkulten Philosophie ihre mysteriösen Zeichen [signes] und ihre Pentakel hervorgebracht hat.

Dieses Buch [...] war die symbolische Zusammenfassung der Ur-Tradition, die seitdem Kabbala oder Cabale genannt wird, ein hebräisches Wort, das gleichbedeutend mit Tradition ist.

Diese Tradition basiert vollkommen auf dem einen Dogma der Magie: das Sichtbare ist für uns das proportionale Maß des Unsichtbaren.<sup>2177</sup>

Constant glaubte anhand des Tarots belegen zu können, „dass die göttliche Offenbarung in der Natur wie in der Menschheit permanent“ sei und das Christentum somit der vollkommenste Ausdruck aller

---

<sup>2172</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 148, Lévi, *Histoire*, 217.

<sup>2173</sup> Lévi, *Histoire*, 222, vgl. auch 68ff., wo die Irrtümer der Gnostiker auf den Einfluss der „falschen Kabbala Indiens“ zurückgeführt werden.

<sup>2174</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 107, ebd., Bd. 2, 45f.

<sup>2175</sup> Siehe dazu auch Luijk, „Satan“, 160f. und, zur Unterscheidung zwischen weißer und schwarzer Magie, Hanegraaff, *Esotericism*, 5-76, Otto, *Magie*, 413-504 und Zambelli, *Magic*.

<sup>2176</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 329, Lévi, *Histoire*, 211f.

<sup>2177</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 221.

aus der Uroffenbarung hervorgegangenen Symbolismen der alten Welt sei.<sup>2178</sup> Das Tarot sei der „universelle Schlüssel der magischen Künste, der Schlüssel aller alten religiösen Dogmen, der Schlüssel der Kabbala und der Bibel“ sowie aller okkulten Wissenschaften: „er muss hermetisch sein so wie er kabbalistisch, magisch und theosophisch ist.“<sup>2179</sup> Dieser kabbalistische Schlüssel sei später auch als Schlüssel Salomons bezeichnet worden und liege dem *Zohar* und *Sefer Jezirah* ebenso zugrunde wie den Schriften von Nicolas Flamel, Paracelsus und vor allem Guillaume Postel, aber auch den Symbolen der Rosenkreuzer und Martinisten.<sup>2180</sup> Constant bezeichnete das Tarot als „die Ur-Bibel“<sup>2181</sup> und erklärte an anderer Stelle: „Die Bibel ist kein Geschichtswerk [histoire], sondern eine Sammlung von Gedichten, ein Buch voller Allegorien und Bilder [images].“<sup>2182</sup> Schon immer hatte Constant die Bibel als ein Werk voller „Bilder“ und „Figuren“ verstanden, und seine Erkenntnis, dass das Tarot ein Zeugnis derselben göttlichen Symbolsprache sei, machte diese Verbindung leicht möglich.

Diese Ideen resultieren aus dem Vorhaben, das er bereits 1841 begonnen und erstmals 1844 in *La mère de Dieu* zum deutlichen Ausdruck gebracht hatte, als er „die Erklärung aller katholischen Symbole“ und die Herbeiführung einer „Religion der Zukunft“ verkündete.<sup>2183</sup> Im *Livre des larmes* hatte er die Entschlüsselung des Göttlichen Wortes, der „wahren Sprache der Harmonie“ und des „vollkommenen Wortes“ anhand der „Wissenschaft der Analogien“ angestrebt.<sup>2184</sup> Dieses Thema der „Entschlüsselung aller Symbole“ ist spätestens im *Testament de la liberté* mit seiner Berufung auf Christus, die Apokalypse, Swedenborg und Fourier in quasi derselben Gestalt dargelegt worden, wie sie sich in den 1850er Jahren in Constants okkultistischem Hauptwerk findet. Dass seine neuen Inhalte der Magie, Kabbala und des Tarot identisch mit seinem Verständnis von „Katholizismus“ waren, dürfte zweifelsfrei vor Augen führen, dass die historische Dimension von Constants „Magie“ kein Novum in seinem Denken war, sondern unmittelbar aus seinen Publikationen der 1840er Jahre hervorging. „Okkultismus“ bezeichnete in diesem traditionalistischen Sinne den verborgenen Charakter des verloren gegangenen „wahren Katholizismus“. Wenige Jahre zuvor hatte Constant diese Tradition noch „Sozialismus“ genannt.

### 13.2.3. Magie als universelle Wissenschaft

Die Kontinuität von Constants Denken zeigt sich auch an der „wissenschaftlichen“ Dimension der Magie, die auf dem sozialistischen Gedanken der „Synthese“ beruhte. Im *Livre des larmes* hatte

---

<sup>2178</sup> Lévi, *Clef*, 312f.

<sup>2179</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 171, 332, Lévi, *Histoire*, 81.

<sup>2180</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 69f., 170, 329 und bes. 332-363.

<sup>2181</sup> Ebd., 321f.

<sup>2182</sup> Lévi, *Clef*, 33.

<sup>2183</sup> Constant, *Mère*, 8-11.

<sup>2184</sup> Constant, *Larmes*, 232.

Constant geschrieben, dass „die gesamte Zukunft der Menschheit und die Erneuerung der Welt“ von der „notwendigen Allianz zwischen der Vernunft und dem Glauben“ abhingen, „zwischen dem Dogma und der Wissenschaft.“ Nur dann werde der Katholizismus „vollkommen geboren“ und die Gesellschaft „regeneriert“ werden.<sup>2185</sup> Dass „nun alles an der großen Synthese“ arbeite,<sup>2186</sup> betonte er in seinen Schriften immer wieder. So hieß es in *La dernière incarnation*, dass die Wissenschaften ihrer „großen Synthese“ durch die „Analogien“ zustrebten: „die Synthese trägt alle Symbole zusammen und lässt die religiöse Einheit verkünden, durch die Stimmen aller Zeitalter; die wahrhaft katholische Idee fängt erst an, geboren zu werden.“<sup>2187</sup> Im *Testament* sah Constant den Moment dieser „finalen Synthese“ endlich gekommen, die „gleichzeitig religiös, philosophisch und wissenschaftlich“ sein müsse.<sup>2188</sup> Damals hatte er als Vorreiter dieser *science universelle* noch Swedenborg, Saint-Simon, Fourier und Lamennais gepriesen. In seinem okkultistischen Hauptwerk führte Constant dieses Denken nahezu unverändert weiter, nur dass „Magie“ die Stelle dieser Namen einnahm.

Im *Dogme* erklärte Constant, dass es nur „ein Prinzip, eine Wahrheit, eine Vernunft, eine absolute und universelle Philosophie“ gebe, die als Basis die „Einheit“ und „Synthese“ habe. Auf dieser Grundlage beruhe die – auch dort so genannte – *science universelle*.<sup>2189</sup> Die „Wiedervereinigung“ von Religion und Wissenschaft, Glauben und Vernunft werde anhand ihrer „Analogien“ herbeigeführt werden, durch das Verständnis der „Harmonie“, der „absoluten Einheit“, der universellen „Korrespondenzen“.<sup>2190</sup> Wie schon 1845, berief sich Constant dabei auf Joseph de Maistre, der „unbeabsichtigt die Augen auf die letzten Heiligtümer des Okkultismus“ gerichtet und an „die natürliche Affinität, die zwischen Wissenschaft und Glauben besteht“, appelliert habe.<sup>2191</sup> Diese seit dem *Livre des larmes* vorherrschende Vernunft rhetorik wurde nun also lediglich mit der neuen Bezeichnung „Okkultismus“ versehen und nochmals akzentuiert. So heißt es, dass der Glauben „nur ein Aberglauben und ein Wahnsinn ist, wenn er nicht die Vernunft als Basis hat.“<sup>2192</sup> Constant erklärte nicht nur freimütig, dass seine Philosophie „diejenige des Realismus und Positivismus“ sei,<sup>2193</sup> sondern rechtfertigte auch die Angriffe der „Schule Voltaires“ auf die „Absurditäten“ der falsch gedeuteten Religion.<sup>2194</sup> Seine Forderung nach Vernunft und Wissenschaftlichkeit führte ihn sogar zu dem Eingeständnis, dass er sich über die Existenz Gottes nicht sicher sei, und dass es gerade diese Unsicherheit sei, die den „Zweifel

---

<sup>2185</sup> Ebd., 62.

<sup>2186</sup> Ebd., 242.

<sup>2187</sup> Constant, *Dernière*, 5.

<sup>2188</sup> Constant, *Testament*, 126.

<sup>2189</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 119f., vgl. Ebd., Bd. 2, 374, Lévi, *Clef*, If., 13.Ebd., If.

<sup>2190</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 361, 363, ebd., Bd. 2, 12f., 47, Lévi, *Clef*, 105ff.

<sup>2191</sup> Lévi, *Histoire*, 5.

<sup>2192</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 377.

<sup>2193</sup> Ebd., 378f.

<sup>2194</sup> Ebd., 143, Lévi, *Clef*, 63.

der Wissenschaft“ zulasse, der den „*illuminés* und Fanatikern“ fremd sei.<sup>2195</sup> Wie in den Jahren zuvor, positionierte er sich damit entschieden gegen den irrationalistischen „Mystizismus“ und verstand sich als Vertreter einer religiösen Rationalität. Aufgrund dieses religiösen Selbstverständnisses wandte sich Constant aber auch vehement gegen die *science matérialiste*, denn „die definitive Allianz zwischen Vernunft und Glauben resultiert nicht aus ihrer Unterscheidung und ihrer absoluten Trennung, sondern aus ihrer gegenseitigen Kontrolle und ihrem brüderlichen Wettstreit.“<sup>2196</sup>

In einem Kapitel über die „durch die Magie bewiesene Wahrheit des Christentums“ legte Constant dar, dass es nichts anderes als die *Magie* sei, die diese finale Synthese begründen werde.<sup>2197</sup> Seine Definition derselben lautete: „Die Magie ist die traditionelle Wissenschaft [*science traditionnelle*] der Geheimnisse der Natur, die uns von den Magiern übermittelt wurde.“ Die wahren Magier waren in seinen Augen die „obersten Priester [*souverains pontifes*] der Natur“ und unterschieden sich von den schwarzmagischen Zauberern durch ihre Rationalität und wahre Religiosität.<sup>2198</sup> Constant betrachtete die Magie also nicht nur als eine historische, religiöse *Tradition*, sondern auch als eine praktische *science*. Diese doppelte Charakterisierung der Magie wurde oben bereits angesprochen und soll hier nochmals ausgeführt werden:

Die dogmatische Magie ist der Schlüssel zu allen Geheimnissen, die noch nicht von der Geschichtsphilosophie gelüftet worden sind; und nur die praktische Magie eröffnet der immer begrenzten aber immer progressiven Macht des menschlichen Willens den okkulten Tempel der Natur.<sup>2199</sup>

Während die Verwendung des Wortes *science* in Constants älteren Schriften recht unklar war, traf er nun einige aufschlussreiche Differenzierungen bezüglich ihrer Bedeutung. *Science* ist demnach im doppelten Sinne eines allumfassenden *Wissens* sowie einer modernen *Wissenschaft* zu verstehen: „Die *science*, das ist der absolute und vollständige Besitz der Wahrheit.“ Doch zeichne sich diese *science* durch ihren progressiven Charakter aus, der sie von der alten *gnose*, „was schlichtweg die Idee der Erkenntnis durch Intuition ausdrückt“, bis hin zur modernen *Wissenschaft* geführt habe.<sup>2200</sup> Constant legte dar, dass sich die Magie darin vom „Mystizismus“ unterscheide, dass sie „nicht a priori urteilt, sondern erst nachdem sie a posteriori die Grundlage ihrer Urteile begründet hat“, und dies auf der

---

<sup>2195</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 341. Vgl. auch S. 362, wo es heißt: „L’homme qui nie Dieu est aussi fanatique que celui qui le définit avec une prétendue infaillibilité.“

<sup>2196</sup> Ebd., Bd. 2, 176f., hier ebd., Bd. 1, 337f. Vgl. auch Lévi, *Clef*, 96-104.

<sup>2197</sup> Lévi, *Histoire*, 182-186.

<sup>2198</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 108.

<sup>2199</sup> Lévi, *Histoire*, 34.

<sup>2200</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 122. Vgl. hierzu auch die Bemerkung in Laurant, *Esotérisme*, 90, der auf einen möglichen scholastischen Hintergrund der Bedeutung von *science* verweist.

Grundlage des „universellen Gesetzes der Analogie“.<sup>2201</sup> Anhand dieser Wissenschaftsdefinition stellte Constant die „Realität“ der „auf Erfahrung beruhenden“ okkulten Wissenschaften fest und behauptete, dass das alchemistische Große Werk „keine Hypothese, sondern ein wissenschaftlicher, bereits erprobter und rigoros bewiesener Fakt“ sei.<sup>2202</sup> Constants Verständnis von Magie als *science* zeichnete sich also durch die bemerkenswerte Beanspruchung einer positivistischen Methodik aus. Der darauf folgende, entscheidende Punkt ist jedoch, dass man die Parabeln der „hermetischen Wissenschaft“ allegorisch verstehen und diese Allegorien „mittels der durch das eine Dogma angezeigten Korrespondenzen oder Analogien“ auf die „Realität“ anwenden müsse.<sup>2203</sup> Constant wollte also die „materialistische Wissenschaft“ auf der Grundlage der Analogien überwinden und auf diesem Wege die Welt des Göttlichen in seine *science universelle* integrieren.

Schon in seinen früheren Schriften hatte Constant die „Analogien und Korrespondenzen“ als die „Sprache Gottes“ begriffen, die eine Verbindung zwischen den „Harmonien“ der diesseitigen Welt und des Göttlichen herstellten. Diese romantisch geprägte „Wissenschaft der Analogien“ ist im *Livre des larmes* in einem fourieristischen Kontext formuliert und im Anschluss an de Maistre mit dem Anspruch wissenschaftlicher „Vernunft“ versehen worden. Dort hatte sich Constant auf die „hervorragende“ *Esquisse d'une philosophie* berufen, deren erste drei Bände Lamennais bis dahin veröffentlicht hatte. Constant war der Auffassung gewesen, dass Lamennais darin dasselbe göttliche Gesetz beschrieben habe wie Swedenborg, und tatsächlich berief sich Lamennais ausgiebig auf „die allgemeinen Gesetze der Analogie“, die ein Verständnis der Beziehungen zwischen den verschiedenen Zuständen des Seins, zwischen der physischen Welt und dem Göttlichen ermöglichten und somit durch ihre „mysteriösen Korrespondenzen“ alles Partikulare zur „Einheit“ und „Universalität des Seins“ führten.<sup>2204</sup> Die von Lamennais angekündigte finale Synthese aus Religion und Wissenschaft, die Aussöhnung zwischen Vernunft und Glauben, Religion und sozialem Fortschritt, die letztliche Rückkehr der Menschheit zum ihrem Schöpfer haben in den Augen Constants ihre Bestätigung durch die Analogien und Korrespondenzen gefunden, die er in den Lehren Swedenborgs und Fouriers zu erkennen glaubte.<sup>2205</sup>

---

<sup>2201</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 203f.

<sup>2202</sup> Ebd., 251.

<sup>2203</sup> Ebd., 253.

<sup>2204</sup> Lamennais, *Esquisse*, Bd. 1, 130, 188, 240, 331. Lamennais maß der Analogie jedoch eine weniger weitreichende Bedeutung zu als Constant und betonte, dass sie nicht „absolut“ sein könne. Siehe ebd., Bd. 2, 118f., 248, 252.

<sup>2205</sup> Dass er diese Ideen mit „Magie“ in Verbindung brachte, findet in der kritischen Diskussion der Magie, die Lamennais in der *Esquisse* niedergeschrieben hatte, eine bemerkenswerte Parallele. Siehe Lamennais, *Esquisse*, Bd. 2, 416-448. Dort heißt es allerdings, dass eine Wissenschaft der Naturkräfte nicht geheim sein dürfe, sondern sich „natürlich“ entsprechend der „unveränderlichen Gesetze des Universums“ entwickeln müsse, das heißt anhand des „unbestimmten Fortschritts des Wissens“.



Sein Verständnis von „Magie“ als finale Synthese und *science universelle* ging unmittelbar aus diesen Vorstellungen hervor.

### 13.3. Zur Rezeption älterer Quellen

#### 13.3.1. Kabbala

Constant bezog sich im Rahmen seiner Rezeption der Kabbala auch auf verschiedene kabbalistische Texte, weshalb es nun der Frage nachzugehen gilt, inwiefern er auf konkrete Inhalte der jüdisch- und christlich-kabbalistischen Traditionen zurückgegriffen hat. Auf den ersten Blick wäre es naheliegend, dass sich Constant von den berühmten Schriften der christlichen Kabbalisten hätte inspirieren lassen, die zu Beginn der Frühen Neuzeit verfasst worden sind. Autoren wie Pico de la Mirandola (1463-1494), Marsilio Ficino (1433-1499) oder Johannes Reuchlin (1455-1522) formulierten zum ersten Mal Ideen, die sich an zentraler Stelle in Constants okkultistischem Hauptwerk wiederfinden lassen: Dies ist vor allem die Rolle der *magi* als Bewahrer einer *prisca theologia*, also einer auch über das Christentum und Judentum hinausreichenden Tradition des von Gott geoffenbarten Wissens. Dieses „ancient wisdom narrative“ ist im Spiegel spätantiker Legitimationsdiskurse zu betrachten, die das Christentum im Verhältnis zu älteren heidnischen Traditionen zu positionieren versuchten und christliche Gelehrte gerade in ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum noch lange beschäftigten.<sup>2206</sup> Pico della Mirandola argumentierte in diesem Zuge für die herausragende Bedeutung der Kabbala, die Moses gegenüber anderen religiösen Wissensträgern ausgezeichnet habe. Dieses kabbalistische Wissen sei auch in andere religiöse Traditionen übergeflossen und nur in verborgener Form von einer auserwählten Elite tradiert worden. Indem die Kabbala somit aus einem exklusiv jüdischen Kontext herausgelöst wurde, konnte sie von Gelehrten wie Pico als Richtschnur der göttlichen Offenbarung und letztendlich als Überlegenheitsanspruch der darauf begründeten christlichen Tradition gedeutet werden. Wie Constant, strebten verschiedene christliche Kabbalisten danach, durch das Verständnis dieser geheimen Tradition ein vollkommenes Wissen über die Offenbarung Gottes zu erlangen und auf dieser Grundlage ein reformiertes und authentischeres Christentum herbeizuführen.

Doch in Constants Schriften waren diese Gedanken schon lange omnipräsent, bevor er das Wort „Kabbala“ oder Ähnliches überhaupt erwähnt hat. Es wurde oben ausführlich dargelegt, dass Magie,

---

<sup>2206</sup> Siehe hierzu vor allem Hanegraaff, *Esotericism*, 41-68 und Forshaw, „Genesis“. Es muss betont werden, dass die verschiedenen Vertreter der „christlichen Kabbala“ sehr unterschiedliche Positionen vertreten haben und im gegebenen Rahmen nur in Bezug auf die Schriften Constants schlaglichtartig betrachtet werden können.

Kabbala, Tarot und Katholizismus in seinem okkultistischen Hauptwerk auf der Grundlage der Ideen diskutiert wurden, die er in den 1840er Jahren in nahezu identischer Form bereits dargelegt hatte. Tatsächlich nannte Constant in seinem okkultistischen Hauptwerk nur einmal beiläufig Pico della Mirandola,<sup>2207</sup> kein einziges Mal Marsilio Ficino, und nur zweimal Johannes Reuchlin, ebenfalls beiläufig.<sup>2208</sup> Er berief sich weder auf diese noch auf andere frühneuzeitlichen Autoren, sondern auf die neo-katholischen Thesen der *révélation primitive* und des *sens commun*, um die herausragende Rolle der Kabbala zu belegen. Zweifelsfrei war das, was er im Zuge seiner Recherchen über diese Autoren gelesen haben wird, ohne Weiteres anschlussfähig an die neo-katholische These vom „Katholizismus vor dem Katholizismus“. Doch rührte sein historisches Verständnis eben nicht von einer Lektüre frühneuzeitlicher Autoren her, sondern er rezipierte diese umgekehrt vor dem Hintergrund seiner Gedanken der 1840er Jahre. Constant brauchte die von ihm erwähnten frühneuzeitlichen Texte nicht sorgfältig oder sogar überhaupt nicht gelesen zu haben, um sie in den entsprechenden Zusammenhang stellen zu können. Dass er in diesem Zuge selten mehr als reines Namedropping betrieb, überrascht daher nicht.<sup>2209</sup>

Das herausragende Beispiel dafür ist Constants Rezeption von Guillaume Postel (1510-1581).<sup>2210</sup> Es ist bereits angeklungen, dass sich Constant mit Postel zunächst im *Dictionnaire* aufgrund dessen Huldigung der Frau beschäftigt und ihn später als Vorläufer des Frauenkults der Saint-Simonisten bezeichnet hatte.<sup>2211</sup> Tatsächlich überrascht es nicht, dass der frühneuzeitliche Gelehrte im okkultistischen Hauptwerk so viel Verehrung erfuhr wie wohl kein anderer Autor. Wie Constant zum Beispiel in Collin de Plancys Wörterbuch hätte erfahren können, strebte Postel, der sich intensiv mit der Kabbala auseinandergesetzt hatte, die Vereinigung aller Menschen unter einem einzigen Gesetz an, das in einer universellen Monarchie mit dem französischen König und dem Papst als Oberhäupter münden sollte.<sup>2212</sup> Im Anschluss an Joachim von Fiore verkündete Postel den bevorstehenden Anbruch eines neuen Zeitalters und schrieb sich selbst dabei eine eschatologische Rolle zu. In Venedig kam er mit einer ungefähr zwanzig Jahre älteren Frau namens Joanna in Kontakt, in der er die Verkünderin des neuen Zeitalters erkannte und später sogar einen weiblichen Messias, eine Art Co-Erlöserin an der Seite Christi. Nach ihrem Tod betrachtete er sich als der Sohn Christi und seiner „Mutter Joanna“, als

---

<sup>2207</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 230.

<sup>2208</sup> Ebd., 95 und Lévi, *Clef*, 200.

<sup>2209</sup> Es ist bezeichnend, dass er eine ähnliche Vorgehensweise schon an den Tag gelegt hatte, als er Mitte der 1840er Jahre die Ideen Swedenborgs aus einem sozialistisch-romantischen Kontext heraus rezipiert hatte, ohne erstens die Schriften Swedenborgs *en détail* gekannt zu haben. Hinzu kam, dass Constant grundsätzlich nur mit dem „Swedenborg“ vertraut gewesen sein konnte, wie er in Frankreich im Zusammenfluss mit Martinismus und der Berufung auf Böhme rezipiert worden ist.

<sup>2210</sup> Siehe bspw. Lévi, *Histoire*, 347-351.

<sup>2211</sup> Constant, „Orthodoxie“, 134.

<sup>2212</sup> Collin de Plancy, *Dictionnaire*, Bd. 2, 335f.

derjenige des zweiten Adam und der zweiten Eva.<sup>2213</sup> In seinem 1547 erschienenen Werk *Absconditorum a constitutione mundi clavis* erklärte Postel, dass Gott auf progressive Weise seine Wahrheit offenbarte. Doch nur diejenigen, die in der Lage seien zu wissen, wie man diese göttliche Wahrheit finden könne, werden erkennen, dass die Kirche kurz vor ihrer finalen Transformation stehe und die Welt somit ihrer Perfektion entgegenstrebe.<sup>2214</sup> Es liegt auf der Hand, warum Constant dem millenaristischen Gelehrten die allergrößte Verehrung entgegenbrachte und den Titel seiner *Clef des grands mystères* direkt an die *Clavis* Postels anlehnte.

Doch gilt es zu bedenken, dass die progressive Offenbarung Gottes, die soteriologische Rolle der Frau, der Anbruch eines neuen Zeitalters, sowie die universelle Harmonie und Einheit in den Gedanken Constants schon in den 1840er Jahren omnipräsent waren. Postel war nicht die Quelle derartiger Gedanken, sondern eine ergänzende Bestätigung des neo-katholischen Sozialismus Constants. Es lässt sich sogar anzweifeln, dass Constant sich überhaupt näher mit dem komplexen und umfangreichen Werk Postels auseinandergesetzt hat. Einzig die *Clavis* wird von ihm erwähnt, doch erscheint ihre Rezeption auffällig oberflächlich. So bezog sich Constant auf die Zeichnung eines Schlüssels, die nicht etwa im Original enthalten war, sondern vom Herausgeber der Ausgabe von 1646 hinzugeführt wurde, Abraham von Franckenberg.<sup>2215</sup> Es hat sich oben bereits angedeutet, dass Constant beim Durchsehen frühneuzeitlicher Quellen oftmals in erster Linie an den darin enthaltenen Illustrationen interessiert gewesen zu sein scheint, und tatsächlich scheint ihm in diesem Falle nicht einmal aufgefallen zu sein, dass es sich nicht um ein Original handelte.<sup>2216</sup> Alles deutet also darauf hin, dass er in Postel vor allem eine Bestätigung für die Ideen erkannte, die er selbst schon vor über 10 Jahren dargelegt hatte.<sup>2217</sup>

Doch wie war es um Constants Kenntnisse jüdisch-kabbalistischer Primärtexte bestellt? Immerhin behauptete er im *Dogme*, dass man die Schriften Guillaume Postels erst dann völlig verstehen könne, nachdem man nicht nur die Texte der christlichen Kabbalisten gelesen habe – nämlich Johannes Reuchlin, Petrus Galatinus, Athanasius Kircher oder Pico de la Mirandola –, sondern darüber hinaus auch die Sammlungen der jüdischen Kabbala, vor allem das *Sefer Jezirah* und den *Zohar*.<sup>2218</sup> Constant verwies dafür selbst auf die lateinische Sammlung der *Kabbala Denudata* hin, die Knorr von Rosenroth im Jahre 1684 herausgebracht hatte. Wie Andreas Kilcher gezeigt hat, handelte es sich dabei schon aus

---

<sup>2213</sup> Siehe dazu Petry, *Gender*, 5ff., 95-116, Brach, „Dieu“ und Brach, „Spiritual Authority and the Transmission of Knowledge in Christian Kabbalah. The Case of Guillaume Postel (1510-1581)“, bes. 316f.

<sup>2214</sup> Petry, *Gender*, 40f., 86.

<sup>2215</sup> Laurant, *Esotérisme*, 106, 116, Decker, et al., *Wicked*, 174 und Hanegraaff, „Beginnings“, 125f.

<sup>2216</sup> Wouter Hanegraaff stellte allerdings zu Recht fest, dass es ihn wahrscheinlich nicht weiter gestört hätte, wenn er sich dessen bewusst gewesen wäre.

<sup>2217</sup> Es gälte weiterhin zu untersuchen, inwiefern Constants Lesart mit den Schriften Postels überhaupt in Einklang gebracht werden kann. Dass sich Constant in vielerlei Hinsicht zu Unrecht als Nachfolge Postels betrachtete, wird in Brach, „Postel“, 974 angedeutet.

<sup>2218</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 95f. Vgl. dazu auch Lévi, *Clef*, 200.

sprachlichen Gründen um die Hauptquelle Constants. Er schien sie durchaus eingehend studiert zu haben und eine dementsprechende Kenntnis von ihr gehabt zu haben.<sup>2219</sup> In Berufung auf Adolphe Francks *Dictionnaire des sciences philosophiques* hatte Constant schon im *Dictionnaire* das *Sefer Jezirah* als bedeutendste Schrift der Kabbala hervorgehoben und sich in der Folgezeit wahrscheinlich direkt mit den entsprechenden Übersetzungen auseinandergesetzt.<sup>2220</sup> In der *Histoire* rückte der *Zohar* in den Vordergrund, was damit zusammenhängen könnte, dass der *Zohar* für Postel von größter Wichtigkeit gewesen war.<sup>2221</sup> Auch mit dem in der *Kabbala Denudata* enthaltenen *Esh Metzareph*, dem er spätestens im Jahr 1853 begegnet war, befasste er sich besonders umfangreich.<sup>2222</sup> Im Anhang der *Clef* druckte er eine eigene Übersetzung und Interpretation des Textes ab.<sup>2223</sup>

Es kann also festgehalten werden, dass sich Constant durchaus mit jüdisch-kabbalistischen Primärtexten in lateinischer Übersetzung befasste, auch wenn vonseiten der Kabbala-Forschung wiederholt hervorgehoben wurde, dass er dies auf eine philologisch und historisch äußerst unzulängliche Art und Weise getan hat. So bezeichnete Gerschom Scholem Constants Behandlung der Kabbala zwar als ein Resultat „brillanter Missverständnisse und Fehldarstellungen“, betonte in einem späteren Aufsatz aber, dass derartige okkultistische Deutungen „nichts oder beinahe nichts“ mit Kabbala zu tun haben.<sup>2224</sup> François Secret warf Constant sogar schlichtweg „Ignoranz“ vor und legte dar, dass er von der historischen Kabbala keinerlei Ahnung gehabt habe.<sup>2225</sup> Wouter Hanegraaff hat kritisiert, dass sich in diesen Haltungen eine „Identitätspolitik“ widerspiegelte, die auf die Absonderung einer „wahren Kabbala“ von ihren irrigen Auswüchsen anstrebte, die sich seit der Frühen Neuzeit herausgebildet haben.<sup>2226</sup> Anstatt sich also das leicht zu erfüllende Ziel zu setzen, die gelehrten Unzulänglichkeiten in Constants Ansatz herauszuarbeiten, sollte seine Interpretation der Kabbala in ihrem eigenen Recht als religionshistorisch äußerst einflussreiche Synthese betrachtet werden.

Der Kontext dieser Synthese lag bisher jedoch im Dunkeln. Als Constant das *Sepher Jezirah*, den *Zohar* und die Apokalypse zu den „Meisterwerken des Okkultismus“ erklärte und damit zu belegen versuchte,

---

<sup>2219</sup> Siehe dazu Kilcher, „Verhüllung“, 354-359

<sup>2220</sup> Constant, *Dictionnaire*, 126.

<sup>2221</sup> Kilcher, „Verhüllung“, 356f. Der *Sepher Jezirah* und der *Zohar* wurden allerdings fast immer im selben Atemzug genannt. Siehe bspw. Lévi, *Histoire*, 50-54, 179, 368, 409, 530. Die offensichtlichste Priorität maß Constant dem *Zohar* erst in seinem 1870 geschriebenen, aber erst 1894 posthum veröffentlichten *Livre des splendeurs* bei.

<sup>2222</sup> Eine Auseinandersetzung mit dem Texte fand sich im von Constant erwähnten *Livre rouge*, siehe Flamel, *Livre*, 64-89. Zum *Esh Metzareph*, siehe Kilcher, „Verhüllung“, 350f. und Kilcher, „Kabbala“.

<sup>2223</sup> Lévi, *Clef*, 405-464.

<sup>2224</sup> Scholem, *Jüdische Mystik* und Scholem, „Alchemie“, 19f.

<sup>2225</sup> Secret, „Eliphas Lévi“, 83.

<sup>2226</sup> Hanegraaff, „Beginnings“, 107ff., 119. Hanegraaff schloss dabei an die Argumentation von Andreas Kilcher an, der die von Scholem mit einer gewissen Inkonsequenz konstatierten „produktiven Missverständnisse“ als essentielles Kernmerkmal der Ausdifferenzierung verschiedener Verständnisse von „Kabbala“ aufgriff. Siehe dazu Kilcher, *Sprachtheorie*, hier 25f.

dass das Christentum keine jüdische Häresie, sondern die Fortführung der „wahren orthodoxen Tradition“ gewesen sei,<sup>2227</sup> legte er auch tatsächlich eine sehr ähnliche Argumentation an den Tag wie es christliche Kabbalisten schon im 15. und 16. Jahrhundert getan hatten. Doch ist es ein Fakt, dass es sich bei seiner „Kabbala“ um die Resignifikation der Gedanken handelte, die er schon längst in seinen katholisch-sozialistischen Schriften verbreitet hatte. Das eigentlich Faszinierende ist also die große Anschlussfähigkeit dieses neo-katholischen Sozialismus an den „Okkultismus“ von Eliphas Lévi.

Die Vereinbarkeit der universellen Synthese, der universellen Tradition der wahren Religion, der universellen Einheit und all der damit verbundenen Gedanken rührte vor allem von der großen strukturellen Ähnlichkeit her, die die für Constant prägenden sozialistischen Theorien der 1830er und 1840er Jahren besaßen. Aber auch im zeitgenössischen Forschungskontext deuten sich bemerkenswerte Überlappungen an. Hier ist vor allem Adolphe Franck zu nennen, der 1848 in *Le communisme jugé par l'histoire* noch eindringlich vor den Schriften des Abbé Constant gewarnt hatte. Franck wurde im *Dictionnaire* als die erste erkennbare Informationsquelle herausgestellt, aus der Constant über die Kabbala erfahren hatte. Wouter Hanegraaff hat in einem Aufsatz darauf hingewiesen, dass der anerkannte Forscher Franck und der Okkultist Constant verblüffend ähnliche Ansichten über die Kabbala als „universelle Religion“ vertraten.<sup>2228</sup> Während Hanegraaff die Verweise Constants auf den Gelehrten nicht bekannt waren und er deshalb von einer parallelen, wenn auch unabhängigen Entwicklung ausging, kann nun belegt werden, dass die französischsprachige Kabbala-Forschung für Constant eine weitere Inspirationsquelle bildete, und womöglich sogar einen ersten Ausgangspunkt.<sup>2229</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es weniger verwunderlich als bisher angenommen, dass Constant dazu ausgewählt wurde, die Einträge über „Cabale“ und „Knorr von Rosenroth“ für die berühmte Enzyklopädie von Larousse zu verfassen. Auch wenn die Einträge mitnichten dem historisch-philologischen Forschungsstand entsprachen,<sup>2230</sup> konnte er darin ohne weiteres die Thesen Francks, „ein Gelehrter ersten Ranges“, anführen, um seine Ideen über die Kabbala als universelle religiöse Tradition der Wahrheit zu begründen.<sup>2231</sup> In diesem Kontext betrachtet, verliert Constants Deutung der Kabbala, so eigenwillig sie auch in mancherlei Hinsicht war, einiges an Extravaganz. Nicht zuletzt unterstreicht dieser Einblick in die zeitgenössischen Forschungsdiskurse den Umstand, dass Constants Verständnis von „Kabbala“ nicht etwa auf der Rezeption frühneuzeitlicher Texte beruhte, sondern er

---

<sup>2227</sup> Lévi, *Histoire*, 51, 179f.

<sup>2228</sup> Hanegraaff, „Beginnings“, 114f., 126.

<sup>2229</sup> Auch hier muss betont werden, dass es die Studien Francks und andere zeitgenössische Arbeiten über Kabbala noch eigens zu Kontextualisierung gälte.

<sup>2230</sup> Kilcher, „Verhüllung“, 354f.

<sup>2231</sup> Constant, „Cabale“, 5. Siehe auch Chacornac, *Eliphas Lévi*, 242.

diese umgekehrt auf der Grundlage seiner älteren Gedanken rezipierte und sich dabei durchaus auf die Erkenntnisse einer Autorität wie Franck berufen konnte.

Dass Constant dabei nur einer von mehreren Autoren war, die auf eine derartige Weise Verbindungen zwischen „Kabbala“, Fourierismus und Katholizismus herstellten, kann besonders eindrücklich anhand des Lyoner Priesters Paul-François-Gaspard Lacuria (1806-1890) gezeigt werden. Lacuria hatte 1836 die Priesterweihe empfangen, also im selben Jahr, in dem Constant ebenfalls diesen Schritt hätte vollführen sollen. Lacuria begeisterte sich ebenfalls für Lamennais und den *Avenir*, brach jedoch im Gegensatz zu Constant niemals mit der Kirche.<sup>2232</sup> Im Jahr 1844 gab er zunächst unter dem Pseudonym Abbé Gaspard seine Schrift *Les harmonies de l'être* heraus, in der er sich maßgeblich auf die Theorien Fouriers stützte und auf der Grundlage einer Art „göttlichen Mathematik“, die er in Anlehnung an Pythagoras postulierte, ein allen Bereichen des Wissens gemeinsames „einziges Prinzip“ darlegen wollte.<sup>2233</sup> Es überrascht nicht, dass Constant diese Idee attraktiv fand. Obwohl er Lacuria niemals namentlich nannte, findet sich schon im *Dogme* der evidente Einfluss anhand des auch auf Hebräisch abgedruckten lacurianischen Kernsatzes „L'être est l'être“ (das Sein ist das Sein).<sup>2234</sup> Zwar verwies Lacuria in seinen *Harmonies* nur einmal explizit auf die Kabbala, dafür weist die entsprechende Passage eine frappierende Ähnlichkeit zu den Gedanken Constants auf, was angesichts der dort genannten gemeinsamen Quelle nicht überrascht: Adolphe Franck.<sup>2235</sup> Wie Constant, erkannte er in der Kabbala den Kern einer „universellen Wahrheit“, die Grundlage allen Wissens.<sup>2236</sup>

Aufgrund seiner offenen Sympathien für Fourierismus und Saint-Simonismus, sowie seiner wenig orthodoxen Gedanken geriet Lacuria trotz seiner Wahl eines Pseudonyms rasch in Bedrängnis.<sup>2237</sup> Nachdem seine Autorschaft der *Harmonies* bekannt geworden war, gab er sie im Jahr 1847 unter seinem bürgerlichen Namen neu heraus. Dies veranlasste anscheinend Maurice de Bonald, Erzbischof von Lyon und Sohn von Louis de Bonald, zu einer Untersuchung, wegen der Lacuria noch im selben Jahr nach Paris ziehen musste und dort womöglich persönliche Kontakte zum Umfeld Constants aufbaute. Die Februarrevolution begrüßte Lacuria zunächst, wandte sich aber, wie Constant,

---

<sup>2232</sup> Laurant, *Esotérisme*, 85ff.

<sup>2233</sup> Dies wird bereits im Untertitel angezeigt, der erst 1847 hinzugefügt wurde: *Les harmonies de l'être exprimées par les nombres, ou Les lois de l'ontologie, de la psychologie, de l'éthique, de l'esthétique et de la physique expliquées les unes par les autres et ramenées à un seul principe.*

<sup>2234</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 104. Im selben Kontext wird dort Lamennais angesprochen. Vgl. dazu Lacuria, *Harmonies*, Bd. 1, 4 und den Epigraphen.

<sup>2235</sup> Lacuria, *Harmonies*, Bd. 1, 59f. Im Kontext der „großen Wahrheit“, die sich in den „Büchern des Orients“ erhalten habe, in denjenigen Indiens, Chinas und Persiens, heißt es: „La doctrine secrète et traditionnelle des Juifs renfermée dans la kabbale s'exprime encore d'une manière bien plus frappante et plus complète.“

<sup>2236</sup> Für weitere Quellen, siehe auch Amadou (Hg.), *Lacuria*.

<sup>2237</sup> In Lacuria, *Harmonies*, Bd. 1, 22 hieß es zum Beispiel: „Mettons donc nos vérités en commun, et nous serons tous riches ; et si nous voulons arriver à une richesse plus grande, employons nos efforts réunis pour en découvrir de nouvelles, n'eu méprisons aucune, qu'elle vienne de Fourier ou de Saint-Simon [...].“

enttäuscht von ihren sozialistischen Idealen ab, da er eine „Anarchie“ befürchtete. Constant war also bei weitem nicht der einzige Autor, der zur damaligen Zeit derartige Gedanken publizierte.

### 13.3.2. Tarot

Mit Constants kabbalistischer Theorie ist seine Interpretation des Tarots untrennbar verbunden. Da er behauptete, das Tarot auf der Grundlage des *Clavis* von Guillaume Postel entziffert zu haben, gilt es der Frage nachzugehen, inwiefern die Relevanz jener frühneuzeitlichen Quelle für die Verbindung von Kabbala und Tarot bewertet werden kann. In der Zeichnung der Franckenberg-Ausgabe glaubte Constant vor allem eine Bestätigung für seine These gefunden zu haben, dass es sich beim Tarot um den Schlüssel zum Verständnis der kabbalistischen Tradition handelte.<sup>2238</sup> Diese Verbindung stellte er vor allem dadurch her, dass er die dort auftauchende Buchstabenfolge „TARO“ sowohl mit „TAROT“ als auch mit „TORA“ identifizierte.<sup>2239</sup> Einmal mehr kann hieran gezeigt werden, auf welche eigenwillige – und in diesem Falle auch wieder „graphische“ – Weise Constant eine frühneuzeitliche Quelle interpretierte. Seine Verbindung von Kabbala und Tarot ist bis heute äußerst einflussreich geblieben, auch wenn sie von Forschern wie Gershom Scholem als „oberster Scharlatanismus“ zurückgewiesen wurde.<sup>2240</sup> Es handelte sich genaugenommen jedoch nicht um eine „genuine Neusynthetisierung“ vonseiten Constants,<sup>2241</sup> sondern um die Ausgestaltung der Ideen, die Court de Gébelin und Alliette im ausgehenden 18. Jahrhundert verbreitet hatten.<sup>2242</sup> Constant setzte sich in seinem okkultistischen Hauptwerk intensiv mit den Werken dieser Autoren auseinander und entwickelte auf dieser Grundlage seine eigene Auslegung des Tarots.<sup>2243</sup>

Ihren Schriften hatte er bereits im Jahr 1853 die Idee entnommen, dass es sich beim Tarot um eine symbolisierte Form des *Livre de Toth* handelte, wobei er sich in seinem okkultistischen Hauptwerk Court de Gébelin gegenüber weitaus wohlwollender zeigte als gegenüber Alliette, der weitaus kühnere Deutungen vorgenommen hatte.<sup>2244</sup> In Constants Augen war Alliette ein „konfuser, verworrener, launischer Kabbalist“, dessen „obskure, ermüdende und in einem wahrhaftig barbarischen Stil“ verfasste Schriften er immer wieder attackierte.<sup>2245</sup> Der Grund für diese Vehemenz kann einmal mehr

---

<sup>2238</sup> Für seine graphische Interpretation dieser Zeichnung, siehe das Frontispiz von *La clef des grand mystères*.

<sup>2239</sup> Lévi, *Histoire*, 258, Lévi, *Clef*, 312 und 321, wo sich die in der *Revue* erschienenen „Articles sur la kabbala“ finden.

<sup>2240</sup> Scholem, *Kabbalah*, 203.

<sup>2241</sup> Otto, *Magie*, 546.

<sup>2242</sup> Eine umfassende Untersuchung hierzu ist nach wie vor ein Desiderat. Es findet sich jedoch eine weitgehend zuverlässige Rekonstruktion der Entstehung des „okkulten Tarot“ in Decker, et al., *Wicked*, bes. 40-193.

<sup>2243</sup> Vgl. dazu Otto, *Magie*, 538-541, wo weder Court de Gébelin noch Etteilla erwähnt werden.

<sup>2244</sup> Zu den anerkennenden Äußerungen über Court de Gébelin, siehe Constant, „Kabbale“, Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 69. Vgl. auch Lévi, *Histoire*, 81 und Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 234, 228f., 255.

<sup>2245</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 358f., ebd., Bd. 2, 173.

darin vermutet werden, dass Alliettes Deutung derjenigen Constants weitaus näher kam, da er das Tarot explizit mit Kabbala und Magie in Verbindung gebracht hatte. Auch war er der erste Interpret gewesen, der den Trumpf des Gauklers zu demjenigen des „Magiers“ umgedeutet hat und ihn, basierend auf seiner optischen Ähnlichkeit, mit dem hebräischen Buchstaben *Aleph* gleichsetzte.<sup>2246</sup> Constant gestaltete auf diesen Grundlagen die graphische Darstellung und die inhaltliche Deutung des Tarots umfangreich aus.

Dabei ließ er sich nicht nur von der Zeichnung Franckenbergs und den damit verbundenen Ideen Postels inspirieren, sondern auch von den astrologischen und talismanischen Schriften Jacques Gaffarels (1601-1681).<sup>2247</sup> Für sein Studium der eigentlichen Tarotkarten war abermals eine öffentliche Bibliothek seine zentrale Anlaufstelle: „Wir sind in der Bibliothèque impériale die Sammlung der alten Tarotkarten durchgegangen, und es ist dort gewesen, dass wir aus ihnen alle Hieroglyphen gewonnen haben, deren Beschreibung wir geben.“<sup>2248</sup> Constant erwähnte an einer Stelle das „italienische Tarot“ sowie das Tarot von Besançon, dem das Tarot von Marseille zugrunde lag.<sup>2249</sup> Optisch sind die von ihm angefertigten Zeichnungen in seinen Publikationen sowie die Skizzen des „Magier“-Trumpfs eindeutig an die Versionen in der Tradition des Marseiller Tarots angelehnt.<sup>2250</sup> Hieran orientierte er sich auch bezüglich der Ordnung der Trümpfe.<sup>2251</sup>

Im Umfeld Constants wurde auf diese Deutung des Tarots reagiert, vor allem vonseiten Jean-Alexandre Vaillants (1804-1886), der sich bereits in der *Revue philosophique et religieuse* kritisch mit den Thesen Constants auseinandergesetzt hatte.<sup>2252</sup> Auch der bereits erwähnte Paul Christian, der ehemalige Mitarbeiter Constants beim *Moniteur parisien*, wurde in den kommenden Jahren zu einem einflussreichen Tarot-Theoretiker.<sup>2253</sup> Beide Autoren wurden jedoch vom unübertreffbar einflussreichen Werk Constants überschattet, ohne das wohl selbst die Interpretationen Etteillas in Vergessenheit geraten wären. Constant erfand die damit verbundenen Ideen zwar nicht neu, doch sorgte seine kreative symbolhafte Auslegung quasi im Alleingang dafür, dass das Tarot zum festen Bestandteil des Magiediskurses geworden ist.<sup>2254</sup> Dabei verband er auf eklektische Weise einen

---

<sup>2246</sup> Vgl. dazu Otto, *Magie*, 539, der dies für eine Innovation hielt. Siehe stattdessen die Analyse der Umstellungen und Umdeutungen, die Constant vornahm, in Decker, et al., *Wicked*, 170-174. Zur Relevanz der Figur des Magiers, siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 256, 352 und ebd., Bd. 2, 171, 265, 345, 354f.

<sup>2247</sup> Siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 264-271.

<sup>2248</sup> Ebd., 361, vgl. auch Lévi, *Histoire*, 60.

<sup>2249</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 172. Im damaligen Sprachgebrauch bezeichnete das italienische Tarot das Tarot von Marseille. Siehe Decker, et al., *Wicked*, 170.

<sup>2250</sup> Siehe dazu den Anhang bei Paul Chacornac. Zu den Zeichnungen zählen vor allem der bereits besprochene „Baphomet“ sowie der „Wagen“, der ebenfalls in *Dogme et rituel* enthalten war.

<sup>2251</sup> Decker, et al., *Wicked*, 170f.

<sup>2252</sup> Siehe Vaillant, „Magie et sagie“. Zu Vaillant, siehe außerdem Decker, et al., *Wicked*, 214-233. Constant setzte sich mit Vaillant in Lévi, *Histoire*, 323-326 auseinander.

<sup>2253</sup> Decker, et al., *Wicked*, 194-213.

<sup>2254</sup> Ebd., 174.



frühneuzeitlichen Druck, die Arbeiten Court de Gébelins und Alliettes, die optische Betrachtung von Tarotkarten und nicht zuletzt seine eigene Phantasie. Eine ältere esoterische Tradition rezipierte er in diesem Zuge jedenfalls nicht, weshalb es auch im Folgenden gilt, den Blick auf den konkreten historischen Kontext zu richten, in dem Constant seine Ideen artikulierte.

## 13.4. Magie und Politik

### 13.4.1. Kirchenkritik, Fortschritt und Revolution

Der politische Charakter des okkultistischen Hauptwerks wurde bisher entweder nicht erkannt oder als „theokratischer“, „imperialistischer“ oder „autoritärer“ Sinneswandel Constants gedeutet. Es kann jedoch gezeigt werden, dass die sozialistischen Gedanken Constants in seinen okkultistischen Schriften nicht nur fortbestanden, sondern dass sich das letztendliche Ziel dieser Schriften als ein dezidiert *politisches* Ziel begreifen lässt, das unmittelbar aus dem sozialistischen Diskurs der 1840er Jahre hervorging. Um dies zu verstehen, bedarf es zunächst einiger grundlegender Betrachtungen, die sich auf die zentralen Aspekte der Kirchenkritik, des Fortschritts und der Revolution beziehen.

Die alten Schriften Constants zeichneten sich durch progressive und zeitweise revolutionäre Gedanken aus, die auch im okkultistischen Hauptwerk wieder auftauchten. Dass Constant ein „progressives“ Verständnis der göttlichen Offenbarung und der aus ihr resultierenden Traditionen besaß, ist schon wiederholt angeklungen. Seit 1841 war er der festen Überzeugung gewesen, dass die katholische Kirche nicht mehr den „wahren Katholizismus“ vertrat. Im Jahr 1845 hatte er in *La Fête-Dieu* und im *Livre des larmes* in Berufung auf die katholischen Traditionalisten „die Kirche“ als unfehlbar und ewig gedeutet, jedoch gleichzeitig argumentiert, dass sie in ihrer gegenwärtigen historischen Manifestation degeneriert sei. Diese Unterscheidung zwischen der überzeitlich-wahren und einer real existierenden, verkommenen Kirche findet sich auch in seinem okkultistischen Hauptwerk, wenn auch in subtilerer Form.

Auf den ersten Blick sind die hier behandelten Bücher von enthusiastischen Bekundungen der Unfehlbarkeit der katholischen Kirche bestimmt: „[...] in der hierarchischen und göttlich autorisierten Kirche gab es niemals schlechte Päpste noch schlechte Priester, noch wird es sie jemals geben. Schlecht und Priester sind zwei Wörter, die nicht zueinander passen.“<sup>2255</sup> Doch nur wenige Seiten später kopierte Constant eine längere Passage aus der *Bible de la liberté*, in der gegen diejenigen Priester

---

<sup>2255</sup> Lévi, *Clef*, 6.

polemisiert wurde, die nicht verstehen, „dass der Altar kein Fresstrog für faule Tiere ist.“ Diese „nichtswürdigen“ Priester seien nichts als scheinheilige, „fette oder leichenblasse Männer“ mit „ausdruckslosen Augen“. Es handele sich um „Maschinen des Brotes, des Fleisches, des Weins und der leeren Worte ohne Sinn“, die „beten wie sie schlafen und opfern wie sie fressen.“ Man müsse sie wie „Kranke“ behandeln, die es zu heilen gelte.<sup>2256</sup> Constant unterschied also, ebenso wie in seinen älteren Schriften, zwischen guten und schlechten *Menschen*, die Priester sind, und zwischen dem *Amt* des Priesters. Dieses schon von de Maistre und seinen Rezipienten verwendete Argumentationsmuster richtete sich gegen die Amtsträger einer *an sich* unfehlbaren Kirche, deren Idealzustand es durch die wie auch immer geartete „Heilung“ ihrer Amtsträger wiederherzustellen gelte.

Wie sehr sich Constant auf seine alten, vom Neo-Katholizismus beeinflussten Ideen berief, wird insbesondere in der *Clef des grands mystères* klar, wo sich mehrmals hintereinander – in Großbuchstaben und einzeilig zentriert –, das Motto „DIEU ET LA LIBERTE“ findet, sowie die damit verbundene Forderung nach Fortschritt und der „Freiheit“ des Menschen.<sup>2257</sup> An anderer Stelle kontrastierte er die katholische Kirche mit der russisch-orthodoxen Kirche: „die zivilisatorische Kirche und die barbarische Kirche, die progressive Kirche und die stationäre Kirche.“ Während die eine den Königen gebieten müsse, sei die andere dem „Despotismus“ unterworfen.<sup>2258</sup> Was sich zunächst wie eine reine Polemik gegen den Zaren liest, kann ebenso als eine Kritik an dem Zustand der katholischen Kirche gelesen werden, oder zumindest als eine Beschreibung eines zu verwirklichenden Ideals. Es lässt sich nämlich aus guten Gründen bezweifeln, dass Constant die gegenwärtige katholische Kirche als progressive Herrscherin über Louis-Napoléon betrachtete. Dass er die bestehende Kirche nicht als vollkommen betrachtete, wird anhand einer Passage im *Rituel* deutlich, in der er ausruft: „vertreiben wir die Händler aus dem Haus der Gebete; lassen wir nicht mehr die Blinden sich zu den Führern der Blinden machen; lasst uns die Hierarchie der Intelligenz und der Heiligkeit wiederherstellen, und nur diejenigen, die wissen, als Lehrer für diejenigen, die glauben, anerkennen.“<sup>2259</sup> Wie Constant im Anschluss an diese Passage bekräftigte, verstehe er sich als Katholik und Gegner der „Irreligiösen und Fanatiker“, also als jemand, der gegen die vorherrschenden antagonistischen Tendenzen seiner Zeit den wahren Katholizismus zu verwirklichen gedachte.

Seit der *Bible de la liberté* propagierte Constant die Vorstellung von einer häretischen, progressiven und revolutionären Tradition der wahren Religion, die in naher Zukunft die wahre Kirche verwirklichen und somit die vollkommene Gesellschaft herbeiführen werde. Es ist bereits dargelegt worden, dass der „Magie“ in der *Histoire* diese Rolle beigemessen wurde. Doch Constant brachte diese Idee nicht nur

---

<sup>2256</sup> Ebd., 40f.

<sup>2257</sup> Ebd., 253f.

<sup>2258</sup> Ebd., 61f.

<sup>2259</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 376.

mit traditionalistisch-religiösen Aspekten in Verbindung, sondern explizit auch mit politischen. Im *Dictionnaire* hatte er erstmals damit begonnen, sich mit dem „revolutionären Illuminismus“ oder den „mystischen Revolutionären“ auseinanderzusetzen, die in seinem Umfeld intensiv diskutiert worden sind. Auch wenn sich Constant in seinem okkultistischen Hauptwerk immer wieder als Anti-Revolutionär positionierte, wird an vielen Stellen deutlich, dass er nach wie vor an der Vorstellung von einer progressiven und mit Revolutionen einhergehenden Entwicklung der Religion und damit der Geschichte festhielt:

[D]er symbolische Phönix erscheint niemals vor den Augen der Welt wieder, ohne feierlich die Überreste und die Zeichen seines vorigen Lebens verzehrt zu haben. So ließ Moses in der Wüste alle diejenigen sterben, die Ägypten und seine Mysterien gekannt haben konnten; so verbrannte der heilige Paulus in Ephesos alle Bücher, die die okkulten Wissenschaften behandelten; und so brandschatzte die Französische Revolution, die Tochter des großen Johannitischen Orients und der Asche der Templer, die Kirchen und lästerte die Allegorien des göttlichen Kultes.<sup>2260</sup>

Constants *Histoire de la magie* ist eine Geschichte der Häresie, der Revolution und des Fortschritts – ein alles andere als selbstverständlicher Umstand, über dessen politische Konnotationen bisherige Kommentatoren weitgehend hinweggelesen zu haben scheinen. Dies wird nicht zuletzt den ambivalenten und oft widersprüchlichen Schilderungen geschuldet sein, die sich insbesondere in der *Histoire* finden. Constants Dialektik zwischen dem „Wahren“ und dem „Falschen“ wird insbesondere durch sein abstraktes Verständnis des unfehlbaren, ewigen Katholizismus verkompliziert, das im ständigen Spannungsverhältnis zu seinen progressiven und revolutionären Vorstellungen steht. Daher muss man sein historisches Narrativ stets vor dem Hintergrund des „progressiven Katholizismus“ lesen, dessen Ambivalenz bereits seine Schriften der 1840er Jahre ausgezeichnet hatte. Begreift man die Entfaltung des göttlichen Heilsplans als *Palingenese*, als stufenhafte Weiterentwicklung des essentiell Identischen, dann wird das dialektische Verhältnis der kabbalistischen Tradition der Uroffenbarung und der katholischen Kirche verständlich. Constants Denken war wie dasjenige Ballanches progressiv, weshalb er erklären konnte, dass die Religion „keine Angst vor dem Fortschritt“ zu haben brauche, da die „göttliche Vorsehung“ den „Werdegang der Wesen“ beeinflusse.<sup>2261</sup> So wird es auch verständlich, dass Constant dem jüdischen Priestertum vorwarf, sich „gegen den friedfertigen Meister“ gewandt zu haben: „Indem sie Jesus vorwarfen, ein Neuerer zu sein, verrieten sie damit nicht ihr Vergessen des Altertums?“<sup>2262</sup> In diesem Sinne konnte sich Constant als ein Wissender positionieren, der seine

---

<sup>2260</sup> Ebd., Bd. 1, 98.

<sup>2261</sup> Lévi, *Histoire*, 552-557. Hier beruft sich Constant, wie im *Dictionnaire*, auf Vincent de Lérins und Joseph de Maistre.

<sup>2262</sup> Ebd., 179.

Loyalität zur katholischen Hierarchie und Autorität in Opposition zu ihren aktuellen *Amtsträgern* bekundete, die ihre wahre Bedeutung vergessen haben.

Als die treibende Kraft des Fortschritts verstand Constant daher jene „auserwählten, initiierten Hierophanten“, die das notwendige Gegengewicht zur bestehenden katholischen Kirche bildeten. Wie bereits angeklungen ist, beschrieb er deren Geschichte jedoch als eine kontinuierliche Abspaltung von Irrlehren und unrechtmäßigem Aufbegehren gegen die „katholische Hierarchie“.<sup>2263</sup> Während es eigentlich ihre Aufgabe hätte sein müssen, den wahren Katholizismus innerhalb der Kirche zu verwirklichen, habe es immer wieder Häretiker gegeben, die nach ihrer Vernichtung strebten. Hierzu rechnete Constant vor allem die Templer und ihren esoterischen Zweig der Johanniten, deren Adepten ursprünglich der „gnostischen Kabbala“ anhängen, die zu einem „mystischen Pantheismus degeneriert“ war und die „okkulte Freimaurerei“ hervorgebracht habe.<sup>2264</sup> Auch auf die „Geheimgesellschaften des Illuminismus“ kam Constant zu sprechen, „die nicht weiteres als Schulen der Theurgie und der hohen Magie“ gewesen seien und als deren Vorreiter er die Rosenkreuzer vermutete.<sup>2265</sup> Die „große kabbalistische Assoziation“ der Freimaurerei betrachtete er als ein Produkt der Templer, der Johanniten und der Rosenkreuzer. Ihre Lehre führte er – prinzipiell durchaus positiv – auf Zoroaster und Hermes zurück: Ihre Regel sei die „progressive Initiation“, ihr Prinzip „die von der Hierarchie und universellen Brüderlichkeit geregelte Gleichheit“. Sie seien die Fortführer der Schule von Alexandria und somit aller „antiken Initiationen“, die Träger der Geheimnisse der Apokalypse und des *Zohar*. Ihr wirkliches Ziel sei „die Errichtung der sozialen Einheit durch die Allianz zwischen Vernunft und Glauben, und die Wiedererrichtung der Hierarchie“. Doch von dieser „orthodoxen Freimaurerei“ – man glaubt hier die Rhetorik Ragon zu erkennen – haben sich bald Dissidenten abgespalten. Die Freimaurerei sei daraufhin „degeneriert“ und verstehe den Sinn ihrer Symbole nicht mehr.<sup>2266</sup>

Es war dies der Ursprung der Ideen, die letztendlich zur Französischen Revolution führen sollten. Für diese Entwicklung zeichnete vor allem der „Illuminismus“ verantwortlich – und es überrascht nicht, dass Constant sich in diesem Zusammenhang auf Jean-Pierre-Louis de La Roche du Maine Luchets *Essai sur la secte des illuminés* (1789) berief, der die Revolution auf die Machenschaften der *illuminés* zurückgeführt hatte.<sup>2267</sup> Auch Lamartines *Histoire des Girondins* wird an späterer Stelle erwähnt.<sup>2268</sup> Über die vermeintlichen Vertreter des „Illuminismus“ äußerte sich Constant ambivalent bis positiv: Leibniz – den er offenbar dazu rechnete – war in seinen Augen „in die obersten Wahrheiten der

---

<sup>2263</sup> Ebd., 273.

<sup>2264</sup> Ebd., 274-280, vgl. Ebd., 180f. Die Bezeichnung *maçonnerie occulte* lässt eine Referenz auf Ragon vermuten.

<sup>2265</sup> Ebd., 364.

<sup>2266</sup> Ebd., 399-407.

<sup>2267</sup> Ebd., 455.

<sup>2268</sup> Ebd., 524.

absoluten Wissenschaft initiiert“ worden. Swedenborgs Lehre sei „nichts anderes als die Kabbala, nur ohne das Prinzip der Hierarchie“ gewesen, und daher genauso gefährlich wie die „anarchistischen“ Tendenzen anderer *illuminés*.<sup>2269</sup> Zu den letzten „Adepten der wahrhaften Initiation“ zählte er Martinez de Pasqually und Saint-Martin, der den Schlüssel des Tarots gekannt habe. Doch dieser wahre Illuminismus sei durch ein Schisma im 18. Jahrhundert praktisch zugrunde gegangen.<sup>2270</sup> Die Revolution sei daher als eine späte Rache der von der Kirche zerschlagenen Templer, als eine Eruption der „anarchistischen“ Lehren der falschen Freimaurer und *illuminés* zu betrachten.<sup>2271</sup> Constant traf also eine Unterscheidung zwischen dem an sich guten, progressiven und freiheitlichen Gedankengut der Eingeweihten einerseits, und zwischen dem ins Extreme getriebenen „Anarchismus“ der Irrgeleiteten andererseits, der in der Terreur mündete.

Die Exzesse der Französischen Revolution – und sicherlich auch derjenigen von 1848 – wurden von Constant also auf die Irrungen einer an sich guten Tradition zurückgeführt. In einem heilsgeschichtlichen Sinne deutete er die Revolution trotz ihrer Verirrungen keineswegs negativ. Schon im *Testament* hatte Constant die Revolution als „reinigendes Gewitter“ beschrieben.<sup>2272</sup> In der *Clef* erklärte er: „Der Pflug ist nicht grausam, wenn er den Schoß der Erde aufreißt, und die großen Revolutionen der Welt sind das Werk Gottes.“<sup>2273</sup> In diesem Sinne deutete er die Revolution auch in seinen okkultistischen Schriften als ein „Opfer“, als eine „Sühne“, die eine bessere Welt herbeiführen werde.<sup>2274</sup> Wie Constant auch 1852 wiederholt hatte, verstand er die Revolution als eine wichtige regenerative Stufe des göttlichen Heilsplans und wandte sich lediglich gegen diejenigen Revolutionäre, die sich der „Anarchie“ hingeeben und somit der göttlichen „Hierarchie“ entgegengestellt haben. Diese Verurteilung politischer Extreme und die Suche nach einem „Gleichgewicht“ bildete nach 1848 eine essentielle Grundlage seines Denkens. Genau dies thematisierte Constant im neuen Vorwort zu *Dogme*, als er das „große Prinzip“ benannte, das es zu realisieren gelte:

Nämlich dass das Absolute sich nicht in den beiden Extremen der Antinomie findet, und dass die *hommes de parti*, die immer den entgegengesetzten Extremen zuneigen, sich gleichzeitig davor fürchten, bei diesen Extremen anzulangen; sie betrachten diejenigen als gefährliche Verrückte, die offen zu ihren Ansichten stehen, und sie fürchten in ihrem eigenen System

---

<sup>2269</sup> Ebd., 411ff.

<sup>2270</sup> Ebd., 435f. Im Folgenden kommt Constant ausführlich auf Cazottes *Diable amoureux* zu sprechen, was ein weiterer vielsagender Hinweis auf die Quellen dieses Narrativs ist.

<sup>2271</sup> Ebd., 441-444.

<sup>2272</sup> Constant, *Testament*, 181

<sup>2273</sup> Lévi, *Clef*, 31. Vgl. auch Lévi, *Histoire*, 445, wo es heißt, dass es im ekklesiastischen Staat große Missbräuche und große Skandale gegeben habe, die das Übel großer Reichtümer nach sich gezogen haben; die Reichen seien durch die Revolution verschwunden und man habe „die großen Tugenden“ zurückkehren sehen.

<sup>2274</sup> Lévi, *Clef*, 275, 279. Vgl. dazu auch Luijk, „Satan“, 164, der den „neuen“ Constant jedoch letztendlich als antirevolutionär einschätzt.

instinktiv das Phantom des Absoluten wie das Nichts oder den Tod. Daher missbilligt der fromme Erzbischof von Paris förmlich die inquisitorischen Prahlerien des *Univers*, und daher entrüstet sich der *parti révolutionnaire* über die Brutalitäten Proudhons.<sup>2275</sup>

Es ist bezeichnend, dass Constant sich als überparteiischer Vermittler zwischen dem kirchlichen Katholizismus und der „revolutionären Partei“ betrachtete – und damit seine eigenen Wurzeln *in diesen beiden Strömungen* verortete. Ihm ging es in beiden Fällen, in Bezug auf den Katholizismus wie in Bezug auf den *parti révolutionnaire*, um die Verwirklichung des „Wahren“: Die radikalen Jakobiner verhielten sich in seinen Augen gegenüber den wahren revolutionären Fortschrittskämpfern ähnlich wie die falschen Gnostiker gegenüber den wahren christlichen Kabbalisten, oder wie die „Fanatiker“ gegenüber den wahren Religiösen. In der *Clef* heißt es: „Solange die Welt diese drei Worte nicht verstanden hat: Wahrheit, Vernunft, Gerechtigkeit, und diese hier: Pflicht, Hierarchie, Gesellschaft, wird die revolutionäre Devise Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit nicht mehr als eine dreifache Lüge sein.“<sup>2276</sup> In Bezug auf Swedenborg, den er einst zusammen mit Fourier so sehr verehrt hatte, bemerkte er in der *Histoire*: „Die Anarchie zu organisieren, das ist das Problem, das die Revolutionäre jetzt und bis in alle Ewigkeit zu lösen haben.“<sup>2277</sup> Es lässt sich aus guten Gründen vermuten, dass Constant bei diesen Worten auch an sich selbst dachte.

Dass Fortschritt und Revolution von Constant als grundsätzlich christliche Werte befürwortet wurden, wird spätestens in der *Clef* offensichtlich, in der er seinen revolutionären Christus wieder auftreten ließ und ihn als „die Verkörperung des Protestes“ bezeichnete: „Oh! Zeichen der Union der Menschen! oh! gemeinschaftliche Tafel, oh! Bankett der Brüderlichkeit und der Gleichheit, wann wirst du besser verstanden werden?“<sup>2278</sup> Die revolutionäre, freiheitliche Komponente in Constants Denken, die im *Dogme et rituel* und der *Histoire* nur subtil formuliert wurde, brach in der *Clef* mit großer Intensität wieder hervor. Es wurde bereits erwähnt, dass dies wahrscheinlich mit der Amnestie vom 16. August 1859 zusammenhing, in deren Zuge die repressive Politik gegen Sozialreformer gelockert wurde. In der *Histoire*, deren Vorwort auf den 1. September 1859 datiert ist, hat sich dieser Wandel der politischen Rahmenbedingungen noch nicht niedergeschlagen, sehr wohl aber in der 1860 verfassten *Clef*. Darin rief Constant aus, dass Christus, der von der Synagoge exkommuniziert und gekreuzigt wurde, als Vorbild für alle diejenigen dienen müsse, die nicht zu „Sklassen des Gesetzes“ werden wollten, zu „Dienern der Furcht und Geizhalsen der Hoffnung“: „Die Pharisäer aller Synagogen und aller Kirchen, dies sind die Zurückgewiesenen und die Verdammten des Vaters!“<sup>2279</sup> Constant wandte sich mit großer

---

<sup>2275</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 16.

<sup>2276</sup> Lévi, *Clef*, 263.

<sup>2277</sup> Lévi, *Histoire*, 413.

<sup>2278</sup> Lévi, *Clef*, 36f.

<sup>2279</sup> Ebd., 22.

Heftigkeit gegen diese Kräfte des Stillstands und des blinden Gehorsams falscher, auch kirchlicher Autoritäten. In diesem Zuge tauchten auch Prometheus und Lucifer wieder auf, deren freiheitliches Aufbegehren wie in den Schriften zwischen 1841 und 1848 glorifiziert wird. Denn der Mensch, der aus Furcht vor der Frucht des Wissens zurückschrecke, werde „dumm wie ein Lamm“ bleiben. „Neugierig und rebellisch wie der Engel des Lichts“ müsse er stattdessen sein, „denn das Königreich Gottes gehört der Intelligenz und der Liebe, beides Kinder der Freiheit!“<sup>2280</sup> – „Kriegerische, kühne Intelligenz, Komplizin des göttlichen Prometheus, alte Tochter Lucifers, Heil dir in deiner Kühnheit! Du wolltest wissen um zu haben, du hast allen Donnerschlägen die Stirn geboten und allen Abgründen getrotzt!“<sup>2281</sup> – „Die Auserwählten sind diejenigen, die wagen; Unglück den Scheuen!“<sup>2282</sup>

„Savoir, oser, vouloir, se taire.“ – „Wissen, wagen, wollen, schweigen“, dies sind die berühmten Grundsätze, die Constant zur Richtschnur seines okkultistischen Hauptwerks erklärte.<sup>2283</sup> Darin schlägt sich die tiefgreifende Ambivalenz des fortschrittlich-traditionalistischen, revolutionär-hierarchischen Magiers Eliphas Lévi nieder. Er, der einerseits den unbedingten Gehorsam gegenüber der „wahren“ Hierarchie der „wahren“ Kirche forderte, erklärte gleichzeitig den Fortschritt und die Rebellion zu seinem höchsten Gut: „Der Fortschritt ist die Bewegung, und die Bewegung ist das Leben. Den Fortschritt leugnen, hieße das Nichts bekräftigen und den Tod vergöttlichen.“ Dies lässt sich verstehen, wenn man sich vor Augen hält, dass Constant in diesem Fortschritt das Wirken Gottes erkannte, und dass deshalb alles seiner „Perfektion“ entgegenstrebe.<sup>2284</sup> Der Mensch, und zwar das Individuum, müsse dabei eine aktive Rolle spielen: „Gott erschaffen, sich selbst erschaffen, sich unabhängig, unerschütterlich und unsterblich machen: dies ist sicherlich ein noch gewagteres Programm als der Traum des Prometheus. [...] Und gut, dieses Programm erscheint nur dann paradox, wenn man es auf der Grundlage einer falschen und frevelhaften Interpretation versteht.“<sup>2285</sup> In Constants Augen müsse jene Interpretation aber auf dem Verständnis der „wahren“ Tradition beruhen, die nur von „Eingeweihten“ und „Auserwählten“ erschlossen werden könne. Dieses Denken ermöglichte ihm die Beanspruchung des Wissens über den „wahren“ Katholizismus, das er in den 1840er Jahren noch mit sozialistisch-kommunistischen Werten begründet hatte und nun, seit der Mitte der 1850er Jahre, als „Okkultismus“ bezeichnete.

#### 13.4.2. Die Initiatoren und die Emanzipation des Volkes

---

<sup>2280</sup> Ebd., 17.

<sup>2281</sup> Ebd., 67.

<sup>2282</sup> Ebd., 22. Zu Lucifer, siehe auch 23f. und vgl. Lévi, *Histoire*, 16. Zu Prometheus, vgl. die negative Darstellung in ebd., 123 aber auch Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 137, wo Prometheus mit dem Magier verglichen wird.

<sup>2283</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 109, ebd., Bd. 2, 30, Lévi, *Clef*, 223, 301, 393.

<sup>2284</sup> Lévi, *Clef*, 58f.

<sup>2285</sup> Ebd., 290.

In den Artikeln von 1852 hatte Constant seine Überzeugung geäußert, dass das Volk der Führung durch eine „absolute Macht“ bedürfe, um Chaos und Anarchie zu vermeiden. Schon im *Testament* hatte er befürchtet, dass es noch nicht reif für seine „Emanzipation“ sein könnte und daher der „Unterweisung“ durch „Initiatoren“ bedürfe.<sup>2286</sup> Im okkultistischen Hauptwerk ließ Constant den „obersten Priestern“, den Eingeweihten und Auserwählten die Funktion als Lenker der Gesellschaft zukommen, deren endgültige Aufgabe die Initiation und Emanzipation des Volkes sein müsse. Immer wieder betonte Constant die Notwendigkeit der „Initiation“ und der verborgenen Übermittlung des Wissens, das vor den Augen der „Profanen“ oder „Vulgären“ zu ihrem eigenen Schutz bewahrt werden musste. Die Einrichtung des Priestertums durch die Initiation sei das einzige Mittel gewesen, um den „Hang der Menschen, über andere zu herrschen“, durch Disziplin und eine universelle Hierarchie zu zäumen.<sup>2287</sup> Constant äußerte die Überzeugung, dass das „intellektuelle und soziale Chaos, inmitten dessen wir zugrunde gehen“ auf eine „Vernachlässigung der Initiation, seiner Proben und seiner Mysterien“ zurückzuführen sei.<sup>2288</sup> Es bedürfe also der Wiedereinführung der Hierarchie und der Führung der Massen durch eine priesterliche Elite, die den Fortschritt der Menschheit geordnet und friedlich vorantreiben müsse. Die Lehren der Magie böten die Möglichkeit, dies zu verwirklichen: „die Möglichkeit für die Intelligenzen der Elite, wieder zu den Meistern aller Schicksale zu werden und der Welt der Zukunft wahrhafte Priester und große Könige zu geben!“<sup>2289</sup>

Die durch jene „weise Priesterklasse“ der Initiierten gewährleistete „Harmonie“ basierte auf dem für Constant so zentralen „Gleichgewicht“ der Kräfte, das zumindest zeitweise einer lenkenden Autorität bedürfe. Schon die Saint-Simonisten hatten sich in diesem Sinne auf die Maistre'sche Forderung einer unfehlbaren „spirituellen Autorität“ berufen, weshalb es Constant schon 1845 so leicht fiel, seine sozialistischen Gedanken mit denjenigen des katholischen Traditionalisten zu verschmelzen. Durch seine nach 1848 vorherrschende Angst vor „Anarchie“ wurde dieses autoritäre Element akzentuiert. Entschieden wandte er sich in der *Histoire* gegen die Versuche des „egalitären Sozialismus“ und seine „Protestation gegen die Hierarchie des Wissens [science]“: „die Anarchisten der Religion und Politik sind die Feinde Gottes und der Menschheit“.<sup>2290</sup> Immer wieder polemisierte Constant gegen die „falschen“ Arten des Sozialismus, und vor allem gegen Proudhon, über den er im *Rituel* schrieb, er habe „den Sozialismus durch ein gerühmtes Paradox getötet: Der Privateigentums ist Diebstahl.“<sup>2291</sup>

---

<sup>2286</sup> Constant, *Testament*, 33.

<sup>2287</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 141ff., Lévi, *Histoire*, 6.

<sup>2288</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 147.

<sup>2289</sup> Ebd., 384. Constant betonte die Notwendigkeit, dass diese Könige „progressiv“ sein müssten. Siehe bspw. Lévi, *Clef*, 20: „Chaque jour a fourni une révélation nouvelle, chaque nouveau roi progressif du monde a été pour un jour l'image et l'incarnation de Dieu !“

<sup>2290</sup> Lévi, *Histoire*, 120-123.

<sup>2291</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 158f.



Constant nannte konkrete Gründe, warum er Proudhon als den „Mörder“ des Sozialismus betrachtete. Vor allem prangerte er das kommunistische Bestreben der Abschaffung von Privateigentum, Ehe und Familie an – eine Position, die er schon in den 1840er Jahren bezogen hatte und die er nach 1848 umso deutlicher unterstrich.<sup>2292</sup> Auch wandte er sich entschieden gegen den „Atheismus“ Proudhons,<sup>2293</sup> vertrat also eine ähnlich polemische Haltung gegenüber den „materialistischen“ oder „atheistischen“ Kommunisten, die er schon 1841 an den Tag gelegt hatte – und bezeichnender Weise findet sich in der *Histoire* eine scharfe Spitze gegen die Autoren des *Humanitaire* und die Anhänger Cabets, seine alten Kontrahenten.<sup>2294</sup> Der „Tod“ des Sozialismus war in Constants Augen also seine definitive Abkehr von der katholischen Kirche und ihren hierarchischen Prinzipien gewesen.

Gleichzeitig scheint immer wieder durch, dass Constant durchaus an seiner alten Überzeugung festhielt, dass die Grundlage des Christentums die *communio* gewesen sei, die er seit jeher als den „wahren Kommunismus“ begriffen hatte. So lobte er etwa den Patriarchen Josef dafür, sich selbst „initiiert“ und „in Ägypten den Traum des Kommunismus verwirklicht“ zu haben. Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass Josef „das Priestertum und den Staat zu alleinigen Besitzern“ und somit „frei von Arbeit und Reichtum“ gemacht habe: „Er schuf somit das Elend ab und machte aus ganz Ägypten eine patriarchale Familie.“<sup>2295</sup> Anstatt also wie in den 1840er Jahren einen egalitären Kommunismus zu fordern, ließ Constant den Priestern die Funktion der Verwalter der Güter und Gewalten zukommen:

Die Regierung der Zukunft wird diejenige sein, deren Modell uns in der Natur durch die Familie gezeigt wird, und im religiösen Ideal durch die Hierarchie der Hirten [pasteurs]. Die Auserwählten müssen mit Jesus Christus tausend Jahre lang herrschen, sagen die apostolischen Traditionen: das heißt, dass einige Jahrhunderte lang die Intelligenz und die Liebe der *hommes d'élite*, die mit der Amtsgewalt betraut sind, die Interessen und Güter der universellen Familie verwalten. Dann wird es, entsprechend dem Versprechen des Evangeliums, nur noch eine Herde und einen Hirten geben.<sup>2296</sup>

Hier wird deutlich, dass Constant die saint-simonistischen *hommes d'élite* mit seinem Konzept einer dezidiert katholischen Hierarchie verband. Die Funktion der „Hirten“ als Verwalter der Geschicke ist dabei wohl gemerkt nur von temporärer Dauer, da am Ende ihrer Herrschaft die von Constant seit jeher verkündete universelle Harmonie und Gleichheit herrschen werde, es also nur noch „eine Herde“ geben werde, über der nur ein Hirte steht: Gott. Constant betonte, dass der „wahre Adept“ zur

---

<sup>2292</sup> Lévi, *Clef*, 50-53.

<sup>2293</sup> Ebd., 8, 12. Hier werden im gleichen Atemzug auf die Arbeiten von Voltaire, Diderot, Strauß und Volney genannt.

<sup>2294</sup> Lévi, *Histoire*, 328f.

<sup>2295</sup> Ebd., 80.

<sup>2296</sup> Lévi, *Clef*, 64.

Harmonie streben und die Freiheit „zu sehr respektieren“ müsse, „um die Anarchie zu wünschen“: „Er will die universelle Orthodoxie, die absolute, hierarchische, apostolische, sakramentale, unbestreitbare und unbestrittene Katholizität.“<sup>2297</sup> Daher lobte er die Saint-Simonisten zwar dafür, als einzige Zeitgenossen „die Frage der Rangordnung zwischen den Geschlechtern“ ernsthaft aufgeworfen zu haben, doch warf er ihnen gleichzeitig vor, sich zu „Sektierern“ und „modernen Gnostikern“ gemacht zu haben, weil sie sich von der katholische Kirche losgesagt haben.<sup>2298</sup> Wie in seinen Schriften der 1840er Jahre, betonte er, dass es nur innerhalb der katholischen Kirche die wahre *communion* geben könne, jedoch betrachtete er nun das elitäre Priestertum als diejenige Kraft, die das Prinzip der *communion* verwirklichen und somit – in Opposition zu fehlgeleiteten Formen des Kommunismus oder Sozialismus – die wahrhaft katholische Gesellschaft auf Erden verwirklichen würde.

Das Priestertum löste auch das Problem des Wahlrechts und des Parlamentarismus, das Constant 1852 in seinen Artikeln thematisiert hatte: Den Initiierten müsse die „Formierung der Könige“ anvertraut werden, um die aus dem Geburtsrecht oder der „populären Wahl“ entstehenden Übel zu vermeiden, die das republikanische System auszeichneten.<sup>2299</sup> Das Priestertum wurde somit zu den Verwaltern der „absoluten Macht“, die Constant längst nicht mehr bei einer Führungspersönlichkeit wie Bonaparte verortete. Auf den letzten Seiten der *Histoire* kam er zu dem Schluss:

Die wahre Religion begründet sich auf dem universellen Wahlrecht. Sie ist daher essentiell und immer katholisch, das heißt universell. Sie ist eine ideale Diktatur, die im revolutionären Bereich des Unbekannten allgemein bejubelt wird.<sup>2300</sup>

Constant verstand diese „katholische Diktatur“ also als notwendige Kraft, um den revolutionären Prozess des providentiellen Fortschritts in geordnete Bahnen zu lenken. Die aus *Du Pape* hergeleitete Unfehlbarkeit des Papstes sei dafür eine unabdingbare Notwendigkeit: „Denn was ist die Unfehlbarkeit des Papstes letztendlich, wenn nicht die Autokratie der Intelligenz, die durch das universelle Wahlrecht des Glaubens bestätigt wurde?“<sup>2301</sup> Die auf der Unfehlbarkeit des Papstes beruhende „Diktatur der wahren Religion“ verkörperte in diesem Denkschema also auf eine unübertreffbar legitime Weise den Willen des durch den Katholizismus geeinten Volkes.

Es ist wichtig zu bedenken, dass das Priestertum nicht als Bewahrer des Status Quo fungieren sollte, sondern als Kraft des Fortschritts. Constants Prinzip der Initiation und das darauf basierende elitäre

---

<sup>2297</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 381f.

<sup>2298</sup> Lévi, *Histoire*, 29f., 191.

<sup>2299</sup> Ebd., 123.

<sup>2300</sup> Ebd., 550. An dieser Stelle zeigt sich exemplarisch das Problem der Übersetzung von Fritz Werle, der „suffrage universelle“ mit „universale Stimme“ übersetzte und somit den politischen Charakter der Passage verdeckte. Siehe Lévi, *Geschichte*, 525. Vgl. dazu Lévi, *History*, 517, der korrekt „universal suffrage“ übersetzte.

<sup>2301</sup> Lévi, *Clef*, 62.

Priestertum sind nicht als ein starres, endgültiges System zu verstehen, sondern als eine progressive Meritokratie. Zwar unterschied er grundsätzlich zwischen „Auserwählten“ und der „Masse“, doch betonte er gleichzeitig, dass es das Schicksal des Menschen sei, „sich selbst zu erschaffen“, und dass er sich „durch seine Intelligenz“ aus der Knechtschaft befreien müsse.<sup>2302</sup> Sich einmal mehr nicht in Bescheidenheit ühend, betrachtete er sich als derjenige, der *jedem* Leser seiner Bücher die notwendigen Mittel dazu zur Verfügung stellte:

Die Freiheit wird nicht gegeben, sie wird genommen, hat ein moderner Schriftsteller [bezeichnender Weise: Lacordaire] gesagt; so verhält es sich auch mit dem Wissen [science], und deshalb war die Preisgabe der absoluten Wahrheit dem Vulgären niemals nützlich. Doch in einer Zeit, wo das Heiligtum verwüstet worden ist und zu Ruinen zerfallen ist, weil man den Schlüssel zum Nutzen von niemanden weggeworfen hat, habe ich es für notwendig gehalten, diesen Schlüssel wieder einzusammeln und ihn demjenigen anzubieten, der ihn nimmt: denn dieser wird wiederum ein Doktor der Nationen und ein Befreier der Welt sein.<sup>2303</sup>

Am Anfang seiner *Histoire* erklärte Constant das mangelnde Wissen über die wahre Magie damit, dass diese *bisher* eine Angelegenheit der Eliten gewesen sei.<sup>2304</sup> Seinem Selbstverständnis nach habe er nun jedem, der dazu in der Lage sei, die Möglichkeit gegeben, zum Magier und somit zu einem „obersten Priester“ und Führer der Menschheit zu werden. So sehr er sich auch auf „Hierarchie“ berief, betonte er immer wieder die Notwendigkeit des sozialen Aufstiegs des Individuums: „Der Ruhm des Christentums ist es gewesen, alle Menschen zur Wahrheit zu rufen, ohne Unterschied der Völker und der Kasten, aber dennoch nicht ohne Unterscheidung der Intelligenz und der Tugenden.“<sup>2305</sup> Sarkastisch prangerte Constant das „Zeitalter der gesicherten Positionen“ an, in dem es nur noch zähle, „wer“ etwas sage, und nicht, „was“ jemand sage: „Wenn es Rothschild ist, oder seine Heiligkeit Pius IX., oder selbst Monseigneur Dupanloup, dann ist das was. Aber wenn es Herr Soundso ist, der im Übrigen (und dies ist tatsächlich möglich) ein noch verkanntes Genie der Wissenschaften und des guten Sinns ist, dann ist es nichts.“<sup>2306</sup> In Bezug auf die indischen Kasten fragte er: „Wozu dient die soziale Leiter in einer angeblichen Zivilisation, wenn niemand auf ihr aufsteigen oder absteigen kann?“<sup>2307</sup> Constants Priesterklasse ist also eine Meritokratie, die als ein Spiegelbild der saint-simonistischen Priester und des saint-simonistischen Grundsatzes verstanden werden kann: „A chacun selon sa

---

<sup>2302</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 140f., Lévi, *Histoire*, 47f., Lévi, *Clef*, 20, 290.

<sup>2303</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 375.

<sup>2304</sup> Lévi, *Histoire*, 3.

<sup>2305</sup> Ebd., 51. Vgl. allerdings auch Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 145f., wo der christlichen Gleichheit eine Mitschuld am Verlust der alten priesterlichen Hierarchie gegeben wird.

<sup>2306</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 246. Die Spitze gegen Rothschild lässt seine fourieristische Polemik gegen die „Finanzaristokratie“ wieder aufscheinen. „Herr Soundso“ ist eine Übersetzung von „Tartempion“, einem französischen Platzhalter für den Durchschnittsbürger.

<sup>2307</sup> Lévi, *Histoire*, 76.

capacité, à chaque capacité selon ses œuvres.“ – „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jede Fähigkeit nach ihren Leistungen.“<sup>2308</sup>

Dass Constant bei der Auslese der „obersten Priester“ keine Klassenunterschiede, und im Übrigen auch keine Geschlechtsunterschiede machte,<sup>2309</sup> wird schon in seinem *Rituel* deutlich. Dort gab er den magischen Anwärtern zunächst den Ratschlag, jeden Tag früh aufzustehen, sich an einem öffentlichen Brunnen zu waschen und keine schmutzige Kleidung zu tragen – dies sind Ratschläge für einfache Arbeiter, die in der Tat auch zu seinen Schülern zählten.<sup>2310</sup> Das Prinzip des *ésotérisme* sei, dass man „die Wahrheit vor dem Volk verschleiern“ müsse, „ohne sie vor ihm zu verbergen.“<sup>2311</sup> Dies impliziert die jedem offenstehende Möglichkeit, durch eigenen Fleiß den Schleier zu lüften und zur Erkenntnis zu gelangen:

Das Volk initiiert sich durch die Arbeit und durch den Glauben an das Eigentum und an die Wissenschaft. Es wird immer ein Volk geben, so wie es immer Kinder geben wird; aber wenn die Aristokratie weise und somit zur Mutter für das Volk geworden ist, werden die Wege zur Emanzipation allen offenstehen, zur persönlichen, sukzessiven, progressiven Emanzipation, durch die alle Berufenen Kraft ihrer Anstrengungen zum Rang der Auserwählten aufsteigen können. [...]

Dann wird die Magie nur noch für die Ignoranten eine okkulte Wissenschaft sein, aber sie wird für alle eine unbestreitbare Wissenschaft sein. Dann wird die universelle Offenbarung alle Menschen mit den Ringen ihrer goldenen Kette aneinanderbinden. Das menschliche Epos wird beendet sein und selbst die Mühen der Titanen werden nur dazu gedient haben, den Altar des wahren Gottes zu erhöhen.<sup>2312</sup>

Das Ziel der Initiatoren ist es also, jedem einzelnen Menschen die individuelle Emanzipation zu ermöglichen, an deren Ende eine universelle Einheit und göttliche Harmonie stehen werde. Dies werde, ganz im palingenetischen Sinne Ballanches, gleichzeitig das Ende des Okkultismus, das Ende der Esoterik bedeuten, da die Verschleierung der wahren, nun universell gewordenen Religion nicht mehr nötig sein werde: „Das gereinigte und aus dem Chaos hervorgegangene Dogma wird auf

---

<sup>2308</sup> Zur jenem saint-simonistischen „Fähigkeitsrecht“, siehe Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 28ff. Bei der Erläuterung dieses Prinzips beriefen sich die Saint-Simonisten explizit auf die katholische Hierarchie.

<sup>2309</sup> Bezüglich der Frauen sei an den wechselhaften Charakter der Aussagen im okkultistischen Hauptwerk erinnert, der oben dargelegt wurde. Zu den wichtigsten Schülern Constants zählten jedenfalls in den folgenden Jahren mehrere Frauen.

<sup>2310</sup> Siehe bspw. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 275.

<sup>2311</sup> Lévi, *Histoire*, 84.

<sup>2312</sup> Ebd., 558f. Dass Constant hier das Eigentum nennt, ist eine der vielen subtilen Spitzen gegen Proudhon.

natürliche Weise die unfehlbare Moral hervorbringen, und die soziale Ordnung wird sich auf dieser Basis gründen.“<sup>2313</sup>

Angesichts dieser Schilderungen erstaunt es, dass die Forschung bisher noch nicht erkannt zu haben scheint, dass das ultimative und fundamentale Ziel von Constants „Magie“ ein *soziales*, sogar ein *sozialistisches* Ziel ist, nämlich die Verwirklichung einer vollkommenen Gesellschaftsordnung und die von ihm seit den 1840er Jahren proklamierte Einheit von Religion und Politik.<sup>2314</sup> Diese Gesellschaftsordnung ist strukturell deckungsgleich mit den sozialistischen Ideen, die er in den 1840er Jahren dargelegt hatte, und spiegelt offensichtlich sozialistische Konzepte wie die saint-simonistische Priesterklasse und die von ihnen gelenkte soziale Hierarchie wider, aber auch die „universelle Harmonie“ und individuelle Entfaltung des Fourierismus sowie die katholisch-traditionalistische „spirituelle Autorität“ de Maistres. Constants gesamtes „magisches“ System der Initiation, des verborgen tradierten Wissens und der daraus resultierenden Emanzipation läuft letztendlich auf nichts anderes hinaus als den „wahren Katholizismus“, den er seit Beginn seiner publizistischen Tätigkeiten verkündet hatte.

Dass Constant darunter immer noch „Sozialismus“ verstand, dürfte einerseits strukturell greifbar geworden sein, andererseits anhand seiner wiederholten negativen Definition von „falschem“ oder „egalitärem“ oder „anarchistischem“ Sozialismus. Diese Abgrenzung von „falschen“ Arten des Sozialismus war in der Atmosphäre nach 1848 ein typisches Merkmal im französischen Diskurs und bedeutete für Constant keine grundsätzliche Abkehr von seinen sozialistischen Ideen, sondern eine Resignifikation. Dass er sich dabei von der „Masse“ abwandte und infolge der Eskalation und des Scheiterns der Revolution auf eine Elite von Eingeweihten als „Emanzipierern“ des Volkes setzte, stellt in der Geschichte des Sozialismus sicherlich keinen Einzelfall dar. Die Idee einer „Revolution von oben“ war in Frankreich schon durch den Blanquismus vertreten worden und findet sich in anderen Formen in der marxistischen „Diktatur des Proletariats“ oder in der leninistischen „Avantgarde“. Am Ende aller dieser Theorien steht derselbe Gedanke: eine Notwendige autoritäre Herrschaft zur Unterweisung des Volkes, die letztendlich in einer klassenlosen, harmonischen Gesellschaft enden müsse. Dies ist der finale Zweck der Initiation, die Hauptaufgabe der Eingeweihten, und somit der fundamentale Gedanke des okkultistischen Hauptwerks von Eliphas Lévi.

---

<sup>2313</sup> Ebd., 559.

<sup>2314</sup> Dass Religion und Gesellschaft nicht voneinander getrennt sein dürfen, betonte Constant in seinem okkultistischen Werk immer wieder. Siehe bspw. Ebd., 50.

### 13.5. Schlussfolgerungen

Wie in den vorigen Kapiteln gezeigt wurde, war es alles andere als überraschend, dass Constant Kabbala, Magie und die damit verbundenen Themen aufgegriffen hatte, die in seinem romantisch-sozialistischen Umfeld quasi omnipräsent gewesen sind. Im Grunde findet sich in seinen Büchern nichts, was ein Zeitgenosse auch an anderer Stelle hätte nachlesen können. Das Einzigartige an Constants Schriften ist jedoch das eigenwillige und hochgradig „synthetische“ Narrativ, das er präsentierte. Dieses basierte jedoch nicht auf der Rezeption bestimmter „esoterischer“ Traditionen, sondern auf den neo-katholischen und sozialistischen Ideen, die er in den 1840er Jahren propagiert hatte. Dies zeigt sich zuvorderst anhand seiner Übernahme der These von der Uroffenbarung, die das Fundament von Constants Geschichtsverständnis bildete. Seine „Magie“ und die damit verbundene „Kabbala“ waren nichts anderes als der unveränderliche Kern einer sich progressiv entfaltenden Tradition, deren Charakter nur vor dem Hintergrund der neo-katholischen und sozialistischen Diskurse verständlich wird. Es wäre grundlegend falsch, Constants Magie als „statisches Wissen“ zu deuten,<sup>2315</sup> da dies hieße, den palingenetischen und progressiven Charakter der dahinter stehenden Geschichtsphilosophie zu verkennen.

Die komplexe und oft ambivalente Dialektik zwischen „Wahrem“ und „Falschem“ ist genau darauf zurückzuführen, dass Constant von der vielseitigen Korruption eines traditionellen Wissens ausging, das sich vom generellen poetischen Zugang zum Göttlichen durch seine Eigenschaft als *geoffenbartes* und somit höheres Wissen auszeichnete. Diese Korruption verortete Constant im Anschluss an die damaligen religionshistorischen Debatten über die Schule von Alexandria in der Spätantike, als die Kirche aufgrund ihres notwendigen, aber letztendlich fatalen „Krieges“ gegen die „falschen“ Mystiker selbst den Weg zum Vergessen der wahren Tradition betreten habe, deren esoterisches Wissen stets den „obersten Priestern“ vorbehalten war. Die Rolle jener *souverains pontifes* kam aus diesem Grunde den „wahren Magiern“ zu, die in Opposition sowohl zur Kirche als auch zu anderen Häretikern das verschlüsselte Wissen über die Jahrtausende bewahrten. Constant positionierte sich inmitten dieser Degenerations- und Verlustnarrative als derjenige, der nach langer Zeit den Schlüssel zu jenem Wissen wiedergefunden hatte, unter dem er nichts anderes verstand als seinen schon lange propagierte „wahren Katholizismus“. Zwar wurde dieser „katholische“ Charakter des Okkultismus wiederholt erkannt und thematisiert, doch bisher nicht in seinem historischen Kontext betrachtet.<sup>2316</sup>

---

<sup>2315</sup> Otto, „Catholic Magician“.

<sup>2316</sup> Siehe dazu Hanegraaff, *Esotericism*, 244-247, Hanegraaff, „Beginnings“, 122, Luijk, „Satan“, 158 und Otto, „Catholic Magician“.

Das damit verbundene Ziel einer finalen „Synthese“ war dabei nicht etwa die „Vollendung der westlichen magischen Tradition“,<sup>2317</sup> sondern eine Fortführung seines sozialistischen Programms. Der essentiell sozialistische Charakter dieses Synthese-Gedankens kann nicht oft genug betont werden. Wie eingangs gezeigt wurde, hatte Constant seit 1845 nichts anderes unternommen als seine sozialistischen Heroen zunächst mit Wronski und letztlich mit dem *magisme* zu ersetzen, was als Resignifikation grundsätzlich fortbestehender Gedanken betrachtet werden muss. Auch hier sei daran erinnert, dass seine Wissenschaft der Analogien, Harmonien und Korrespondenzen nicht etwa einem esoterischen Diskurs entstammte, sondern dem sozialistisch-romantischen Umfeld der 1840er Jahre. Seine zunehmend „rationalistische“ Rhetorik hatte Constant in diesem Zuge bereits 1845 aufgrund seiner Rezeption de Maistres begonnen, dem großen Vorbild der Neo-Katholiken und gleichsam vieler Sozialisten.

Ruben van Lwijk merkte in seiner Analyse der Schriften Constants an, dass die Bewertung der Entwicklung Constants entscheidend davon abhängt, ob man sich auf Kontinuitäten oder Differenzen konzentriert.<sup>2318</sup> Der Ansatz der vorliegenden Arbeit ist jedoch darum bemüht, die Brüche und Kontinuitäten im Denken Constants nicht als konträr und somit die Entwicklung eines Individuums – und im weiteren Sinne eines historischen Vorgangs – als notwendiger Weise „kohärent“ oder „konsequent“ zu verstehen, sondern die Kontingenzen dieser Entwicklung in ihrem eigenen Recht, das heißt in ihrem historischen Kontext zu verstehen. In diesem Sinne wurde nun hinlänglich gezeigt, dass es sich bei dieser Entwicklung weniger um eine Differenz der grundsätzlichen Ideen handelte als um eine Differenz der Sprache sowie um eine variierende Haltung gegenüber bestimmten, vor allem politischen Kontexten. Constants politische Haltung, ebenso wie diejenigen der allermeisten Sozialisten, änderte sich selbstverständlich nach 1848 in mancherlei Hinsicht, doch lässt sich sicherlich nicht von einem fundamentalen politischen Sinneswandel<sup>2319</sup> oder gar von einem „radikalen Persönlichkeitswechsel“<sup>2320</sup> sprechen. Zweifelsohne durchlebte Constant eine „Bewusstseinskrise“, doch hatte diese keinen Bruch mit dem Sozialismus zur Folge,<sup>2321</sup> sondern eine Weiterentwicklung seiner sozialistischen Gedanken.

Es ist diesbezüglich bezeichnend, dass vonseiten der Forschung ausgerechnet diejenigen Aspekte als Brüche erkannt wurden, die sich im Vergleich zu Constants Publikationen der 1840er Jahre *nicht* geändert haben. Dazu zählt zunächst seine Forderung nach Hierarchie und Autorität.<sup>2322</sup> Weiterhin

---

<sup>2317</sup> Decker, et al., *Wicked*, 169.

<sup>2318</sup> Lwijk, „Satan“, 162.

<sup>2319</sup> Ebd., 166.

<sup>2320</sup> Decker, et al., *Wicked*, 182.

<sup>2321</sup> Zu diesem Schluss kamen im Zusammenhang mit einer „Bewusstseinskrise“ Mercier, *Eliphas Lévi*, 64f. und Harvey, *Beyond*, 199f.

<sup>2322</sup> Siehe bspw. Wilkinson, *Dream*, 21f.

erklärte der französische Forscher Jean-Marc Seijo-Lopez in einem ansonsten sehr informierten Artikel, dass Constant erst nach 1848 den Fähigkeiten des Volkes skeptisch gegenüberstand und nach der Schaffung eines „neuen Menschen“ strebte – Gedanken, die er in aller Deutlichkeit schon 1845 artikuliert hatte.<sup>2323</sup> Karl Baier befand: „Ganz anders als später die von sozialen Reformprojekten beeinflussten Okkultisten und weit entfernt von Mesmers republikanischem Denken unterbreitet Lévi dem Leser ein gegenaufklärerisches Reformprogramm im Geist der Restauration, das mit einem Joseph de Maistre [...] sympathisiert und Napoleon eine heilige Mission zuspricht [...].“<sup>2324</sup> Dieses habe Lévi „signifikant“ von späteren Okkultisten unterschieden, die von „sozialen Reformprojekten“ beeinflusst gewesen seien und sich durch Hochschätzung der Mystik, durch Kirchenkritik sowie eher linke politische Ansichten ausgezeichnet haben. Davon sei beim von „konservativ-katholischer Mentalität geprägten Meister zeremonieller Magie“ kaum etwas zu finden.<sup>2325</sup> *De facto* sind aber genau diejenigen Aspekte, die Baier als Differenzen verstand, nicht nur konstitutiv für Constants Denken der 1840er Jahre gewesen, sondern auch für weite Teile des französisch-sozialistischen Diskurses. Die Huldigung de Maistres und Napoleons, sowie Mystik, Kirchenkritik und sozialreformerische Ansichten, selbst die radikalsten, waren schlichtweg nicht voneinander getrennt. Eine „konservativ-katholische Mentalität“ ließe sich dabei aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts durchaus verzeichnen, jedoch dürften die vergangenen Kapitel dieser Arbeit deutlich gemacht haben, dass die für Constant so prägenden neo-katholischen Ideen in ihrem historischen Kontext von „Konservatismus“ weit entfernt waren. Um Brüche mit seinen früheren sozialistischen Ideen handelte es sich bei all diesen Aspekte jedenfalls nicht.

Andererseits scheinen andere offensichtliche Brüche zu Unrecht mit Constants politischen Ideen in Verbindung gebracht worden zu sein. Dazu zählt vor allem der von späteren Kommentatoren viel beachtete Sinneswandel Constants gegenüber Frauen, den van Luijk politisch statt biographisch deutete, obwohl die von ihm angeführten Aspekte sich schon *vor* der Trennung von Marie-Noémi in Constants Schriften finden.<sup>2326</sup> Tatsächlich enthält das *Rituel* verbitterte Passagen über die Liebe und den weiblichen Charakter,<sup>2327</sup> sowie einen direkten Angriff auf Montferrier und Marie-Noémi, die namentlich zwar nicht genannt werden, aber offensichtlich gemeint sind. So heißt es, dass die untreue Frau „neidisch auf die Überlegenheit ihres Ehemannes“ geworden sei und ihn deshalb „für einen alten,

---

<sup>2323</sup> Seijo-Lopez, „Révélation“, 52f.

<sup>2324</sup> Baier, *Meditation*, Bd. 1, 274.

<sup>2325</sup> Ebd., 277.

<sup>2326</sup> Siehe dazu Luijk, „Satan“, 164f.

<sup>2327</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 281: „On pourrait dire que l’amour, surtout chez la femme, est une véritable hallucination. A défaut d’un autre motif insensé, elle se déterminera souvent pour l’absurde.“ In ebd., Bd. 1, 112 findet sich lediglich eine derartige Aussage: „La femme t’enchaîne par tes désirs : sois maître de tes désirs, et tu enchaîneras la femme.“



faulen, unmoralischen Mann ohne Esprit“ verlassen habe.<sup>2328</sup> Seinen Groll ließ Constant sogar in seine magischen Theorien einfließen, deren Anwendung auf die „eheliche Politik“ er sarkastisch empfahl.<sup>2329</sup> In der *Histoire* wandte er sich entschieden gegen eine zu weit gehende, „anarchische“ Emanzipation der Frau, da die Frau durch eine Negation ihres „passiven“ Wesens zum Mann und somit zu einem „sterilen und monströsen Androgyn“ werden würde.<sup>2330</sup> Gegen eine Aufnahme in den Stand der Priesterschaft und ihre selbständige Unterweisung in die okkulten Wissenschaften erhob er den Einspruch, dass das wahre Priestertum der Frau die Mutterschaft sei.<sup>2331</sup> Zwischen Jungfrau und Mutter gab es in seinen Augen keine Rolle für die Frau: „Revoltieren bedeutet für sie aufgeben, und ihr eine angebliche Emanzipation zu predigen, hieße, ihr zur Scheidung zu raten und sie von vornherein zu Sterilität und Verachtung zu verdammen.“<sup>2332</sup> Es ist offensichtlich, dass diese Passagen unter dem Eindruck der Affäre und der von Constant behaupteten „Unfähigkeit“ Marie-Noémis zur Mutterschaft entstanden sind. Umso bezeichnender ist es, dass Constant einige Jahre später in der *Clef* nicht nur seine alte Rhetorik der Huldigung und Vergöttlichung der Frau als Erlöserin der Menschheit wieder aufgriff,<sup>2333</sup> sondern nahezu versöhnliche Worte für Marie-Noémi fand.<sup>2334</sup> Die offenbar nachlassende Verbitterung Constants schlug sich somit unmittelbar in den Bänden seines Hauptwerkes nieder, hatte aber offenbar biographische Gründe und resultierte nicht aus einer politischen Kehrtwende.

Constant trat mit seinem Okkultismus in eben jener Atmosphäre der sozialistischen Identitätsbildung auf die Bühne, die Anfang der 1850er Jahre infolge des Staatsstreich und der hitzigen Diskussionen über die *tables tournantes* vorherrschte. Es wäre zu viel gesagt, dass Constants „Okkultismus“ nichts

---

<sup>2328</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 240f. Zur Strafe wird der Frau ihre „Intelligenz und Schönheit“ entzogen.

<sup>2329</sup> Ebd., 50: „[...] les femmes sont la vraie magie noire du magnétisme. [...] Pour être maître de la femme, il faut la distraire et la tromper habilement en lui laissant supposer que c'est elle-même qui vous trompe. Ce conseil, que nous donnons ici spécialement aux médecins magnétiseurs, pourrait peut-être trouver aussi sa place et son application dans la politique conjugale.“ Auch plädierte er für die Abschaffung der „sanften und heuchlerischen“ Erziehung der Frauen, damit diese „weniger kapriziös, eitel, oberflächlich und folglich weniger zugänglich für schlechte Verführungen“ würden: ebd., 292.

<sup>2330</sup> Lévi, *Histoire*, 25, vgl. Ebd., 154: „En effet c'est l'androgynisme humain qui enfante ; l'homme et la femme tant qu'ils sont séparés restent stériles, comme la religion sans la science et réciproquement, comme l'intelligence sans amour, comme la douceur sans force et la force sans douceur, comme la justice sans miséricorde et la miséricorde sans justice. L'harmonie résulte de l'analogie des contraires, il faut les distinguer pour les unir et non les séparer pour choisir entre eux.“

<sup>2331</sup> Ebd., 218f., 296.

<sup>2332</sup> Ebd., 238.

<sup>2333</sup> Vor allem Lévi, *Clef*, 18ff., wo es in direkter Anlehnung an eine Passage aus *La mère de Dieu* über Maria heißt: „Moïse appelait Dieu Seigneur, Jésus l'appelait mon Père, et nous, en songeant à toi, nous dirons à la Providence : ‚Vous êtes notre mère!‘.“

<sup>2334</sup> Ebd., 125: „Une jeune artiste pleine d'avenir et de courage avait pour mari un honnête homme, un chercheur de science, un poète auquel elle ne pouvait reprocher qu'un excès d'amour pour elle, elle l'a quitté en l'outrageant, et depuis elle continue à le haïr. Elle aussi cependant est une honnête femme, mais le monde impitoyable la juge et la condamne. Ce n'est pourtant pas maintenant qu'elle est coupable. Sa faute, s'il est permis de lui en reprocher une, c'est d'avoir d'abord follement et passionnément aimé son mari.“ Siehe auch ebd., 52, wo Constant die Heiligkeit und Unauflösbarkeit der Ehe betonte, womöglich ein Grund für die späte offizielle Scheidung.

anderes war als ein Krypto-Sozialismus. Auch scheint Lynn R. Wilkinsons These abwegig zu sein, dass sich Constant zum verdeckten „Anarchisten“ gewandelt habe.<sup>2335</sup> Jedoch konnten die bisherigen Untersuchungen deutlich zeigen, dass die Gedanken aus dem okkultistischen Hauptwerk unmittelbar auf den sozialistischen Schriften seines Urhebers aufbauten. Die Gedanken der Synthese und der Harmonie zählen ebenso dazu wie das finale Ziel von Constants, das nach wie vor nichts anderes als die Verwirklichung einer „association et unité universelle“ war.<sup>2336</sup> Die Mittel zum Erreichen dieser vollkommenen Gesellschaftsordnung hatten sich jedoch drastisch geändert: Keine Revolution „des Volkes“ würde sie herbeiführen, da dieses noch nicht reif für seine „Emanzipation“ sei und daher zu Gewalt, Anarchie oder Despotismus neige. Stattdessen bedürfe es der Elite von Eingeweihten, die dem Volk den Weg zu universellen Emanzipation ebnen sollte, an dessen Ende eine christlich-brüderliche Gleichheit im Einklang mit Gott stehen werde.

Ein Blick auf die Geschichte des Sozialismus zeigt, dass diese Ideen aufgrund ihrer Verbindung mit Magie, Kabbala und Tarot zwar besonders extravagant waren, im Kern aber keinesfalls eine Ausnahme darstellten. Schon die Blanquisten hatten das Prinzip einer „Revolution von oben“ vertreten, und Constants „oberste Priester“ entwachsen unmittelbar dem saint-simonistischen Konzept der *hommes d'élite* oder *hommes généraux* und der Klasse von Priestern, die die Geschicke der Gesellschaft lenken sollten. Nach 1851 schlossen sich, wie bereits wiederholt gezeigt wurde, etliche Sozialisten einer ähnlichen Sichtweise an. Constant sprach in diesem Sinne von einer „notwendigen Diktatur“, einem „spirituellen Absolutismus“ bis zur finalen Emanzipation des Volkes. Als auf die marxistische „Diktatur des Proletariats“ die leninistische „Avantgarde“ und später die „Partei neuen Typs“ folgte, spiegelte sich darin eine ähnliche Desillusionierung über die Fähigkeiten der „Masse“ zu ihrer eigenständigen, spontanen Emanzipation wider. Constants Magie, so wie sie hier analysiert worden ist, kann in ihrer letzten Konsequenz unmöglich ohne eine Berücksichtigung dieses sozialistischen Kontextes verstanden werden. Ihr letztes Ziel war deckungsgleich mit demjenigen, das Constant schon in den 1840er Jahre verkündet hatte: Die Schaffung des Königreiches auf Erden und die Perfektionierung des Menschen durch seine finale Annäherung an Gott. Seine Hoffnungen stützte er allerdings nicht mehr auf *le peuple*, sondern auf die Schaffung eines neuen Priestertums, deren erster Schritt lautete: *se créer soi-même*.

---

<sup>2335</sup> Wilkinson, *Dream*, 38f. Zwar wurde oben eine gewisse Parallel zur Reaktion Proudhons auf den Staatsstreich angesprochen, doch verkörperte dieser das exakte, schlimmste Feindbild Constant, nämlich den „materialistisch-atheistischen“ Sozialismus und die „Anarchie“.

<sup>2336</sup> Siehe bspw. Lévi, *Clef*, 55 .

## 14. Magie im Kontext von Magnetismus und Spiritismus

Les communistes ont cru trouver l'égalité dans le partage des biens. Mais quand même les parts seraient égales, il y aurait toujours les différences individuelles [...]. Le secret de l'égalité ne serait-il pas dans le magnétisme, dans cette vie qu'on se passe les uns aux autres ?<sup>2337</sup>

Adèle Esquiros

Constants praktische Magie ging unmittelbar aus dem spiritualistischen Magnetismus hervor. Im Laufe dieser Arbeit ist wiederholt angeklungen, wie prominent zeitgenössische magnetistische Theorien im Umfeld Constants diskutiert worden sind. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Constants „Magie“ in weiten Teilen auf den Ideen beruhte, die von den hier so genannten „spiritualistischen Magnetisten“ diskutiert worden sind.<sup>2338</sup> Jene Magnetisten, zu denen mehrere Freunde Constants zählten, waren davon überzeugt, dass die Kenntnisse des Magnetismus von den Magiern und anderen Gelehrten, ja sogar von Jesus Christus beherrscht worden seien und nun, dank ihrer fortschreitenden Erforschung, zu einer Synthese aus Religion und Wissenschaft führen würden. Von besonderem Interesse ist im gegebenen Rahmen der sozialreformerische Hintergrund, den die Magnetisten im Umfeld von Constant besaßen. Schon seit den 1830er Jahren hatten sich Sozialisten besonders intensiv mit dem Magnetismus befasst, und durch Freunde wie Alphonse Esquiros muss Constant früh in Kontakt mit derartigen Vorstellungen gekommen sein. Doch er zählte zu denjenigen enttäuschten Sozialreformern, die sich erst ab 1853 im Zuge der *tables tournantes* mit den damit verbundenen Ideen zu beschäftigen begannen.

Die Bedeutung der neuen Phänomene und die damit verbundenen Herangehensweisen wurden kontrovers diskutiert, und Constant nahm unter den magnetistischen Spiritualisten schon bald eine prominente Stellung ein. Dabei grenzte er sich besonders heftig von damaligen katholisch-

---

<sup>2337</sup> Esquiros, „Banquet“, 26.

<sup>2338</sup> Diese Bezeichnungen lehnt sich bewusst an den französischen Ausdruck *magnétistes spiritualistes* an.

konservativen Arbeiten ab, die die Phänomene als das Werk des Teufels und seiner Dämonen deuteten. Als sich im Jahr 1857 die Bewegung der *spirites*, also des französischen Spiritismus zu formieren begann, fand er eine weitere Gruppe von Gegnern, in denen er jene „Vulgarisierer“ der okkulten Wissenschaften erblickte, gegen die er bereits im Jahr 1853 polemisiert hatte. Constant formulierte also gegenüber mehreren Akteuren einen Überlegenheitsanspruch, der in der Folgezeit einen großen Teil der Attraktivität seines eigenen Systems begründen sollte.

In diesem Zuge soll in diesem Kapitel gezeigt werden, dass Constants „Magie“ nicht auf der Rezeption älterer Schriften aus der Frühen Neuzeit oder dem Mittelalter beruhte, wie es in der Forschung mancherorts behauptet worden ist. Zwar lässt sich im okkultistischen Hauptwerk die Rezeption entsprechender Schriften verzeichnen, jedoch erfolgte diese erstens in aller Regel sehr oberflächlich und fragmentarisch, und zweitens vor dem Hintergrund der Diskurse der 1850er Jahre. Constant baute seine Magie-Theorie also nicht auf der Rezeption älterer Schriften auf, sondern rezipierte diese umgekehrt auf der Grundlage des zeitgenössischen spiritualistischen Magnetismus. Daraus lässt sich schließen, dass Constant weder als der Erneuerer einer älteren Tradition gelten kann, noch dass er grundsätzlich ältere magische Ideen in den Kontext des 19. Jahrhunderts übertrug. Seine Magie sollte daher als Verschmelzung zeitgenössischer Diskurse betrachtet werden, deren magnetistische Dimension es im Folgenden zu klären gilt.

## 14.1. Constants Rezeption des Magnetismus

### 14.1.1. Das Verhältnis zu den spiritualistischen Magnetisten

Die beiden Bände von *Dogme et rituel* wurden von Beginn an in einen magnetistischen Kontext gestellt, als sie bei ihrem Erscheinen explizit als die Erklärung einer „Naturkraft“ beworben wurden, die bereits den Alten bekannt gewesen sei: „sie besteht aus einer universellen Substanz, deren höchstes Gesetz das Gleichgewicht ist.“ Während die „Schüler Mesmers“ sie nur vage verstehen, sei sie schon für die „Adepten des Mittelalters“ der Gegenstand des „großen Werkes“ gewesen. Schon die Gnostiker haben sie verehrt, daraufhin „die Geheimkulte des Sabbat oder des Tempels, in Gestalt der hieroglyphischen Figur des Baphomet oder des androgynen Bock von Mendes.“<sup>2339</sup> Dieser magnetische Kontext wird vor allem dadurch unterstrichen, dass es sich bei Germer Baillièrre nicht etwa um einen historischen oder

---

<sup>2339</sup> Siehe das „Spécimen“, das einer Ausgabe in der Bibliothèque Nationale vorangestellt ist, sowie die verschiedenen zeitgenössischen Werbeanzeigen von Germer Baillièrre. Die Passage findet sich auch in Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 83f.

religiösen, sondern um einen medizinischen Verlag handelte, der vor allem Publikationen über Anatomie, Pharmakologie und klinische Medizin herausbrachte. Seit den 1840er Jahren hatte der Verlag damit begonnen, Titel über Magnetismus in sein Programm aufzunehmen. Fortan veröffentlichten bekannte französische Magnetismus-Theoretiker bei Germer-Baillière: Seit 1846 erschienen beispielsweise die vier Auflagen des *Manuel de l'étudiant magnétiseur* von Du Potet. Ab 1850 erschienen die neuen Auflagen von Joseph-Philippe-François Deleuzes (1753-1835) *Instruction pratique sur le magnétisme animal* und seine weiteren Publikationen, sowie die Arbeiten von Louis-Alphonse Cahagnet (1809-1885), vor allem die von Constant häufig zitierte *Magie magnétique* (1854). Als Gründer der Société des étudiants swedenborgiens veröffentlichte Cahagnet außerdem im selben Jahr einen *Abrégé* über die Lehre Swedenborgs. Unter den weiteren Verlagskollegen finden sich Alexandre Brierre de Boismont (1797-1881), Gründungsmitglied der Société médico-psychologique, Louis Goupy, der 1860 seine *Explication des tables parlantes* publizierte, sowie Charles Lafontaine, (1803-1888), Gründer von *Le magnétiseur*, der die dritte Auflage seiner *Art de magnétiser* im Jahre 1860 von Germer Baillière verlegen ließ.

Im Hause waren also nahezu alle von John Warne Monroe behandelten „spiritualistischen Mesmeristen“ vertreten.<sup>2340</sup> Cahagnet und Du Potet zählten neben Henri Delaage zu den führenden Exponenten dieser Richtung, die sich in bewusster Opposition zu rein „materialistischen“ Deutungen des Magnetismus gebildet hatte. Die Ankunft der *tables tournantes* im Jahre 1853 hatte heftige Debatten unter den verschiedenen Magnetisten ausgelöst, die sich vor allem darum drehten, ob die spektakulären Phänomene auf das Wirken von Geistern oder Dämonen zurückgeführt werden konnten, oder ob es sich um rein natürliche Phänomene handelte. Constant hatte an diesen Debatten öffentlich in seinem Artikel von 1853 teilgenommen. Zu diesem Zeitpunkt hatte er sich vehement gegen den „Missbrauch“ durch „Scharlatane“ gewandt, und auch in seinem okkultistischen Hauptwerk nahm er gegenüber derartigen Phänomene eine kritische Haltung ein.

Wie andere spiritualistisch ausgerichtete Magnetisten, pochte Constant stets auf den „natürlichen“ Charakter der Phänomene und verstand sie nicht etwa als eine Bedrohung, sondern als eine empirische Bestätigung der Religion: „[...] die Religion, die wahr ist, darf nicht die Entdeckung irgendeiner Wahrheit fürchten; gibt der Magnetismus denn im Übrigen, indem er das Maß der menschlichen Macht angibt, den göttlichen Wundern nicht eine neue Bestätigung, anstatt sie zu zerstören?“<sup>2341</sup> Constant legte in seinem okkultistischen Hauptwerk den Magnetismus als praktische Dimension der

---

<sup>2340</sup> Monroe, *Laboratories*, 64-94. Hierzu zählte unter anderem auch André-Saturnin Morin, gegen den Constant im Jahr 1862 stichelte: Siehe Lévi, *Fables*, 386.

<sup>2341</sup> Lévi, *Histoire*, 417.

Magie zugrunde und behauptete, dass die Magier sich schon immer seine Kräfte zunutze gemacht haben:

Die Ignoranten, die das Urchristentum von seinem Weg abgebracht haben, indem sie das Wissen [*science*] durch den Glauben ersetzten, die Erfahrung durch den Traum, die Realität durch das Fantastische; die Inquisitoren, die seit so vielen Jahrhunderten einen Vernichtungskrieg gegen die Magie geführt haben, haben erreicht, dass die alten Entdeckungen des menschlichen Geistes von Schatten bedeckt worden sind; so dass wir uns heute vorantasten, um den Schlüssel der Phänomene der Natur wiederzufinden.<sup>2342</sup>

Damit gab Constant das innerhalb der „magnetic historiography“ verbreitete Motiv wieder, das er in den Schriften der spiritualistischen Magnetisten vorgefunden hatte, weshalb Karl Baier aus gutem Grund die Arbeiten Du Potets im gleichen Atemzug wie diejenigen Constants behandelt hat.<sup>2343</sup> In der Tat betrachtete er den Autor der *Magie dévoilée* als „außergewöhnliche und besonders intuitive Natur“ und ordnete ihn dem „ersten Rang“ unter den zeitgenössischen Erforschern des Magnetismus zu. Der rein experimentelle Charakter seiner Veranstaltungen, denen Constant allem Anschein nach beigewohnt hat, musste ihm jedoch missfallen. So erklärte er, dass er „wie alle Zeitgenossen, selbst wie die am besten unterwiesenen“, die Kabbala und ihre Mysterien nicht kenne. Seine oft richtigen Erkenntnisse über die Magie basierten daher nur auf „Intuition“, und nicht auf dem Wissen eines Initiierten.<sup>2344</sup> Der entscheidende Unterschied zwischen den Deutungen Du Potets und Constants ist daher letztendlich, dass ersterer die Magie als von jedem erlernbare „Naturwissenschaft“ begriff, während letzterer seine vermeintlichen Wunder „nur den Initiierten“ vorbehielt und ihr öffentliches Praktizieren strikt ablehnte.<sup>2345</sup>

Auch zu den Aktivitäten anderer Magnetismus-Theoretiker positionierte sich Constant und fand umgekehrt ihre Aufmerksamkeit. Für Esquiros und Delaage fand er Worte voll des Lobes, was vor allem angesichts der „katholischen“ Ausrichtung des letzteren nicht überrascht.<sup>2346</sup> Angespannter war dahingegen das Verhältnis zu Cahagnet, der sich in seiner 1854 erschienenen *Magie magnétique* eine ausgiebige Auseinandersetzung mit Du Potet lieferte.<sup>2347</sup> Im Gegensatz zu Du Potet betrachtete er die Magie nicht als wahren Kern, sondern als unzulängliche Vorahnung der Wissenschaft des

---

<sup>2342</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 314f.

<sup>2343</sup> Baier, *Meditation*, Bd. 1, 265-277. Unter den übrigen von Constants genannten Arbeiten, die im gegebenen Rahmen keine nähere Behandlung erhalten können, auch weil sie nicht vorbehaltlos zum Genre der „magnetic historiography“ gezählt werden können und daher von Constant abgelehnt wurden, finden sich Deleuzes 1813 *Histoire critique du magnétisme animal* und Brierre de Boismonts *Des Hallucinations* (1845). Beide Autoren publizierten bei Germer Baillière.

<sup>2344</sup> Lévi, *Histoire*, 491ff.

<sup>2345</sup> Ebd., 22: „Le magnétisme, c'est la baguette des miracles, mais pour les initiés seulement [...]“

<sup>2346</sup> Ebd., 497ff.

<sup>2347</sup> Siehe bes. Cahagnet, *Magie*, 4f. Constant kannte die Werke Cahagnets offenbar alle. Siehe Lévi, *Histoire*, 456.

Magnetismus. Die Magie erklärte Cahagnet, verhalte sich nicht anders als ein Brechmittel zum Magen, ein bestimmten Gesetzen gehorchendes Werkzeug.<sup>2348</sup> Die „okkulten Wissenschaften“, die Cahagnet mit Verweis auf Ferdinand Denis und Collin de Plancy referierte, seien zu ihren Zeiten zwar teilweise ernstzunehmende Versuche gelehrter Menschen gewesen, müssten heute aber durch eine seriöse Wissenschaft abgelöst werden.<sup>2349</sup> „Magie, Mystizismus und Kabbala“ seien seit den wissenschaftlichen Beweisen des Somnambulismus nicht mehr nötig, weshalb das im 19. Jahrhundert wieder aufflammende Interesse an ihnen nichts anderes als Rückwärtsgewandtheit darstelle.<sup>2350</sup> Dementsprechend richtete Cahagnet in seiner *Encyclopédique magnétique spiritualiste* eine äußerst sarkastische Polemik gegen Constant, dessen „religiöses Gebrabbel“ und katholisches Selbstverständnis er anprangerte.<sup>2351</sup> Dass er dabei Du Potet, Delaage und Constant in einem Atemzug nannte, zeigt deutlich, dass er sie als Opponenten im spiritualistischen Lager wahrnahm, deren religiöse Standpunkte er gezielt diffamierte und seinem eigenen Ansatz gegenüberstellte.<sup>2352</sup> Anhand dieser Streitigkeiten lässt sich erahnen, wie uneinig das Lager der spiritualistischen Magnetisten war. Bei allen Differenzen teilten sie den Anspruch auf eine wissenschaftliche, vernünftige Theorie, die bisher unverständliche Phänomene erklären und eine Einheit aus Religion und Wissenschaft herbeiführen werde. Die historischen Argumentationen Du Potets und Constants ähneln sich dabei sehr, und es deutet vieles darauf hin, dass Du Potets *Magie dévoilée* als eine der zentralen Quellen für Constants Auseinandersetzung mit Magie und Magnetismus zu betrachten ist.

#### 14.1.2. Constants magnetistisch-magische Theorie

Mehrere Forscher haben bereits darauf hingewiesen, dass zeitgenössische magnetistische Theorien von maßgeblicher Bedeutung für Constants Verständnis der praktischen „Magie“ gewesen sind.<sup>2353</sup> Auch dessen wohl bekanntester Aspekt, die Theorie vom „Astrallicht“ oder *lumière astrale*, ist vor diesem Hintergrund zu verstehen. Constant gründete diese, wie andernorts behauptet worden ist,<sup>2354</sup> nicht auf der Grundlage der Rezeption frühneuzeitlicher Schriften, sondern über die magnetistische Rezeption des Martinismus. Er erklärte selbst, dass er die Bezeichnung „der Schule von Pasqualis

---

<sup>2348</sup> Cahagnet, *Magie*, 6f.

<sup>2349</sup> Ebd., 9-15. Ähnlich wie Du Potet und Constant, traf auch Cahagnet die Unterscheidung einer „wahren Magie“.

<sup>2350</sup> Ebd., 21-26.

<sup>2351</sup> Cahagnet, *Encyclopédie*, Bd. 3, 145-157.

<sup>2352</sup> Ebd., 165. Dort wird er Du Potet und Constant finanzielle Gier vor und spöttelt über Delaages „katholische Beleidigungen“. Zum Konflikt mit Delaage, siehe auch Monroe, *Laboratories*, 71.

<sup>2353</sup> Neben der Arbeit von Karl Baier, siehe McIntosh, *Eliphas Lévi*, 55-60, 149f., Laurant, *Esotérisme*, 90, Vadé, *Enchantment*, 314ff.

<sup>2354</sup> Siehe Otto, *Magie*, 520f. Otto verfolgte das Konzept des Astrallichts über Agrippa und Paracelsus bis zu Ficino zurück. Magnetismus wird nur am Rande erwähnt. Ähnliches gilt auch für die nuancierteren Betrachtungen in Otto, „Catholic Magician“, in der von „Mesmerismus“ nur beiläufig die Rede ist. Vgl. dazu die Einordnung in Baier, *Meditation*, Bd. 1, 267-270, der die Verbindung zu Du Potet erkannt hat.

Martinez“ entliehen habe.<sup>2355</sup> Vermutlich hatte er sie in Du Potets 1852 erschienener *Magie dévoilée* entdeckt, in der sich eine Passage aus der *Philosophie divine* des Martinisten Jean-Philippe Dutoit-Membrini (1721-1792) findet. Darin wird die *lumière astrale* mit dem *esprit astral* oder „Feuer“ gleichgesetzt – ein Grund, warum sowohl Du Potet als auch Constant wenig später auf die Lehre Zoroasters zu sprechen kamen.<sup>2356</sup> Beide Autoren waren der Auffassung, dass sich hinter dieser Bezeichnung ein universeller *agent magique* verberge, der den kabbalistischen Gelehrten ebenso bekannt gewesen sei wie den chaldäischen Magiern, Gnostikern oder Alchimisten. Unter den zahlreichen Bezeichnungen für diesen Wirkstoff zog Constant laut eigener Aussage das Wort „Licht“ dem „Magnetismus“ vor, „weil es traditioneller im Okkultismus ist, und weil es auf eine vollständigere und vollkommener Weise die Natur dieses geheimen Wirkstoffes erklärt.“<sup>2357</sup> Das Astrallicht sei es letztendlich, das hinter dem Wirken der Magie stecke, indem es den *médiateur plastique* bilde, auf dem der Magnetismus beruhe.<sup>2358</sup>

Constant verwendete die Theorie des Astrallichts dafür, sein Verständnis von Magie von anderen magnetistischen Theorien und vom Somnambulismus abzugrenzen. Indem das Astrallicht über die Nerven auf das Gehirn wirke und somit die fraglichen Phänomene hervorbringe, sei es zwar für die Symptome des Magnetismus und Somnambulismus verantwortlich, doch nur der wahre Magier könne die ihnen zugrunde liegende Kraft in Perfektion beherrschen und sich auf diesem Wege sogar selbst magnetisieren.<sup>2359</sup> Mit Du Potet und anderen Magnetisten teilte er jedenfalls die Auffassung, dass es nicht nur einer natürlichen Veranlagung, sondern auch der Charakterschulung und Lebensweise des Magiers geschuldet sei, ob er das Astrallicht beeinflussen könne. Zwar folge das Astrallicht einem „blinden Mechanismus“, der „mathematisch“ wirke und somit „unumstößlichen Gesetzen“ folge.<sup>2360</sup> Doch sei es der „Wille“ (*volonté*) des Magiers, der für seine Beherrschung ausschlaggebend sei,<sup>2361</sup> und

---

<sup>2355</sup> Lévi, *Clef*, 217.

<sup>2356</sup> Du Potet de Sevennoy, *Magie*, 137, vgl. Dutoit-Membrini, *Philosophie*, Bd. 1, 35f.: „„Cet esprit astral, ou feu ou lumière astrale, qui est le plus haut degré de la lumière des esprits, est supérieur toutefois à ce qu'on appelle Vesprit de la nature; et il en fait la force, les vertus et les rapports.“ Zu Dutoit-Membrini, siehe auch Viatte, *Sources*, Bd. 1, 116-119. Constant verweist selbst auf die Theorien Du Potets, die das Astrallicht beweisen: Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 75.

<sup>2357</sup> Lévi, *Clef*, 217f., Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 205. Siehe auch ebd., Bd. 2, 48: „Scientifiquement on peut apprécier les diverses manifestations du mouvement universel par les phénomènes électriques ou magnétiques. Que les physiciens cherchent et découvrent : les cabalistes expliqueront les découvertes de la science.“

<sup>2358</sup> Lévi, *Clef*, 113f.

<sup>2359</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 171ff.

<sup>2360</sup> Ebd., 185, Lévi, *Histoire*, 18f.

<sup>2361</sup> Lévi, *Clef*, 287: „Notre volonté, en agissant directement sur notre médiateur plastique, c'est-à-dire sur la portion de lumière astrale qui s'est spécialisée en nous et qui nous sert à l'assimilation et à la configuration des éléments nécessaires à notre existence ; notre volonté, juste ou injuste, harmonieuse ou perverse, configure le médiateur à son image et lui donne des aptitudes conformes à nos attraits.“



dieser bedürfe einer sorgfältigen Schulung: „[...] das Wort Adept bezeichnet denjenigen, der durch seinen Willen und durch seine Werke zu etwas gelangt ist.“<sup>2362</sup>

Diese herausragende Bedeutung des Willens ist vor dem Hintergrund zeitgenössischer Magnetismus-Diskurse zu verstehen. Spätestens seit den Theorien Puységurs war es allgemein anerkannt gewesen, dass die charakterliche Eignung des Magnetiseurs und die damit verbundene *volonté* essentiell für das Gelingen magnetistischer Praktiken war. Angesichts der Omnipräsenz derartiger Ideen in der französischen Literatur ist Constant schon früh mit ihnen in Kontakt gekommen. Hierfür werden weniger die Interessen seines alten Lehrers Frère eine Rolle gespielt haben,<sup>2363</sup> sondern diejenigen seines engen Freundes Esquiros, sowie die Lektüre romantischer Literatur. In den Arbeiten von Lamartine, Gauthier, Nerval, George Sand oder Hugo war er der magnetischen Theorie des Willens sicherlich begegnet. So sprach Constant beispielsweise wiederholt von Spiridion und Swedenborg in Verbindung mit Magnetismus.<sup>2364</sup> Ein besonders offensichtlicher Hinweis findet sich aber in den von Constant bewunderten Werken Balzacs, vor allem in *Séraphîta* und *Louis Lambert*, dessen Protagonist einen „*Traité de la Volonté*“ verfasste.<sup>2365</sup> Dieser erklärte erstens die herausragende Bedeutung der „Imagination“, die Constant in okkultistischen Hauptwerk immer wieder unterstrich,<sup>2366</sup> und zweitens den unmittelbaren Zusammenhang mit dem von Balzac gepriesenen *magisme* sowie mit der Lehre Swedenborgs, den Constant in diesem Kontext wiederholt herstellte.<sup>2367</sup> Dass Balzacs „magnetisch-swedenborgianische“ Deutung der *volonté* im Umfeld Constants großes Ansehen genoss, wird nicht zuletzt daran deutlich, dass ein Ferdinand Silas im Jahre 1853 eine *Instruction explicative et pratique des tables tournantes* veröffentlichte, die mit einer Einführung von Henri Delaage sowie einem Kapitel „über die Rolle des magnetischen Fluidums im Mechanismus des Willens“ versehen war, das aus der Feder Balzacs stammte.<sup>2368</sup>

---

<sup>2362</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 106. Siehe dazu auch Baier, *Meditation*, Bd. 1, 273, vgl. Otto, *Magie*, 522f.

<sup>2363</sup> Einen entsprechenden Einfluss vermutete vor allem McIntosh, *Eliphas Lévi*, 74f., der allerdings sehr frei mutmaßte. Ähnliche Vermutungen finden sich rezent in Baier, *Meditation*, Bd. 1, 267 und Otto, „Catholic Magician“. Frère hatte 1837 ein *Examen du magnétisme animal* veröffentlicht, in dem er diesen als das Wirken von Dämonen und seine Praktizierung daher als Häresie verurteilte. Siehe Frère, *Examen*, 82f. Gegen ebensolche Einschätzungen wandte sich Constant später, ohne jedoch Frère zu erwähnen. Sicherlich zählte Frère jedenfalls nicht, wie von McIntosh behauptet, zu den „leitenden Autoritäten“ auf dem Gebiet des Magnetismus.

<sup>2364</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 183, 206f. Zur dortigen Behandlung des Magnetismus, siehe Sand, „Spiridion“, 414ff.

<sup>2365</sup> Siehe hierzu auch Darnton, *Mesmerism*, 150-159 und Wilkinson, *Dream*, bes. 163f.

<sup>2366</sup> Otto, *Magie*, 117f., 167, 248ff., 283, 356f., Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 158, Lévi, *Histoire*, 220, Lévi, *Clef*, 122, 196.

<sup>2367</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 169, ebd., Bd. 2, 182f., Lévi, *Histoire*, 412. Dort wird Swedenborg vorgeworfen, noch nicht „vollkommen“ gesehen zu haben. Diese Abgrenzung wird angesichts der allgemeinen Kritik, die Constant nach 1848 gegen Swedenborg richtete, verständlich. Sie könnte zudem von der Auseinandersetzung mit dem Swedenborgianer Cahagnet herrühren.

<sup>2368</sup> Das Kapitel Balzacs findet sich erst in der dritten Auflage, die im selben Jahr erschien. Aber schon in der ersten berief sich Delaage auf Balzacs „Theorie des Willens“. Siehe Silas/Delaage, *Instruction*, 5.

Angesichts dieser Omnipräsenz der Bedeutung des Willens und der charakterlichen Eignung des Magnetiseurs wäre es verwunderlich gewesen, wenn Constant dem Willen keine entsprechende Bedeutung beigemessen hätte. Dies betrifft auch den Fokus auf die persönliche Eignung des Magiers beziehungsweise des Magnetiseurs. Vor Constant hatte beispielsweise Du Potet die Notwendigkeit einer asketischen Lebensführung und charakterlichen Schulung betont, die zur Vervollkommnung der Persönlichkeit des Magiers führen und ihn des perfekten Gebrauchs des Magnetismus befähigen werde. Es wäre daher übereilt Constant die entscheidende Rolle für die so genannte „Psychologisierung der Magie“ zukommen zu lassen. Die Adaption psychologischer Deutungen war, wie Alex Owen beeindruckend gezeigt hat, für spätere Okkultisten zu Ende des Jahrhunderts zwar von essentieller Bedeutung, lässt sich jedoch nicht auf die 1850er Jahre übertragen.<sup>2369</sup> Vielmehr bewegte sich Constant noch in einem historischen Kontext, dessen Wurzeln für die Entstehung der Psychologie durchaus eine Rolle gespielt haben,<sup>2370</sup> doch unterscheiden sich seine Deutungen von denjenigen späterer Okkultisten gerade dadurch, dass er dem magnetistischen Diskurs der ersten Jahrhunderthälfte völlig verhaftet bleibt.

Letztendlich ist das Ziel der „Magie“ nach Constant auch weniger ein individuelles, sondern ein soziales. Im Kontext der „Initiierten“ ist bereits deutlich geworden, dass er die magische Schulung zwar zunächst als diejenige des Individuums verstand, doch bestand die fundamentale und endgültige Aufgabe der Initiierten – also der Magier – in nichts anderem als der Herbeiführung der vollkommenen Gesellschaftsordnung. Karl Baier hat diese soziale Dimension der Constant'schen Magie in einem kurzen Aufsatz bemerkt, jedoch nicht in ihren sozialistisch geprägten Kontext eingeordnet.<sup>2371</sup> Tatsächlich dreht sich aber Constants Magie um nichts anderes als das von ihm schon in den 1840er Jahren angekündigte und nun abermals propagierte „vierte Zeitalter“, das „kommende Goldene Zeitalter“ oder „die zweite Ankunft Christi“.<sup>2372</sup> Constants gesamtes politisches Denken nach 1848 dreht sich um die in magnetistischen Kreisen immer wieder betonte Notwendigkeit eines „Gleichgewichts“ der Gegensätze, und es ist kein Zufall, dass er die Magie wie folgt definierte: „Die magische Wissenschaft ist die absolute Wissenschaft des Gleichgewichts. Diese Wissenschaft ist essentiell religiös, sie hat den Vorsitz bei der Bildung der Dogmen der alten Welt gespielt, und sie ist somit die Amme aller Zivilisationen gewesen.“<sup>2373</sup> Dass es sich dabei nicht einfach nur um eine

---

<sup>2369</sup> Dies behauptete Otto, *Magie*, 522, indem er sich auf Wouter Hanegraaff beruft, der im entsprechenden Artikel jedoch nicht von Lévi, sondern von den Okkultisten aus dem Umfeld des Golden Dawn spricht. Siehe Hanegraaff, „Magic V“, 743. Zum Kontext des ausgehenden 19. Jahrhunderts, siehe zusammenfassend Owen, *Place*, 238-257. Siehe weiterhin Hanegraaff, „How Magic“ und Asprem, „Magic Naturalized“.

<sup>2370</sup> Siehe dazu besonders Gauld, *A History of Hypnotism*.

<sup>2371</sup> Baier, „Somnambulismus“, 70-74. Baier verweist selbst darauf, dass in dieser Hinsicht noch Forschungsbedarf bestehe.

<sup>2372</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 158, 164.

<sup>2373</sup> Lévi, *Histoire*, 529.

Naturkraft wie den Magnetismus handelt, macht Constant sehr deutlich, indem er das Gleichgewicht zwischen der Gegensätze nicht nur auf die Physik überträgt, sondern auch auf die Philosophie und die Religion, deren „progressive Offenbarung“ aus eben jenen Gegensätzen resultiere.<sup>2374</sup> Im Gleichgewicht zeige sich der Willen Gottes, denn nur in der „Allmacht“ finde sich die absolute Freiheit, die nur dank der Gegensätze von Gut und Böse bestehen könne.<sup>2375</sup> Das von den Weisen seit jeher gesuchte Absolute sei daher nicht Anderes als das „universelle Gleichgewicht“, die „Harmonie, die aus der Analogie der Gegensätze resultiert.“<sup>2376</sup> Am Schluss der *Histoire* heißt es: „Das große Werk, das ist die Eroberung des Zentralpunktes, wo die ausgleichende Kraft ruht. Dies ist, was der Erlöser der Welt das Königreich Gottes nennt, dies ist das sanctum regnum der heiligen Kabbala.“<sup>2377</sup> Constants „Magie“ zielte also auf nichts anderes ab als die Verwirklichung der universellen Harmonie und des Königreich Gottes auf Erden – ein Ziel, das er noch wenige Jahre zuvor durch den Fourierismus zu erreichen versucht hatte.

Wie Karl Baier angemerkt hat, basiert Constants praktisches Verständnis dieses gesellschaftlichen Wandels vor allem auf der Bildung „magischer Ketten“, doch konnte er diese Terminologie nicht einordnen, noch den damit verbundenen Kontext erschließen.<sup>2378</sup> Die Idee von einer *chaîne magnétique* findet sich beispielsweise in den Schriften Ballanches, der ihr bereits eine heilsgeschichtliche und soziale Dimension verlieh: die Geschichte der sozialen Evolution beschrieb er, wohl in Anlehnung an Fabre d’Olivet, als „magnetische Kette“.<sup>2379</sup> Constant war mit den Schriften Ballanches vertraut, verwies aber auch explizit auf Fabre d’Olivet.<sup>2380</sup> Auch in der von Constant behandelten *Maçonnerie occulte* von Ragon taucht das Motiv auf.<sup>2381</sup> Unabhängig davon war die Bildung einer „magnetischen Kette“ aber im Tischerücken Gang und Gebe gewesen, und Du Potet gab 1879 von 1896 eine gleichnamige Zeitschrift heraus. Constant betrachtete die Bildung magnetischer Ketten jedenfalls als den maßgeblichen Akt für gesellschaftlichen Wandel. Seit jeher sei sie eine „priesterliche und königliche Kunst“ gewesen, die von bestimmten – guten wie schlechten – *illuminés* und herausragenden Genies wie Napoleon beherrscht worden sei.<sup>2382</sup> „Eine magnetische Kette bilden, das heißt eine Strömung von Ideen erschaffen, die den Glaube hervorbringt und eine große Anzahl von

---

<sup>2374</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 128f., Lévi, *Histoire*, 26.

<sup>2375</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 192ff., vgl. Lévi, *Clef*, 31.

<sup>2376</sup> Lévi, *Histoire*, 526.

<sup>2377</sup> Ebd., 528.

<sup>2378</sup> Wie an anderer Stelle bereits angeklungen ist, betrachtete Baier Constants Betonung von Hierarchie und Elite als eine Abkehr von „Demokratie und Sozialismus“. Siehe dazu Baier, „Somnambulismus“, 72.

<sup>2379</sup> McCalla, *Historiosophy*, 244-249.

<sup>2380</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 14f. Siehe dazu auch Luijk, „Satan“, 157f., der einige interessante Überlegungen zu Fabre d’Olivets Rolle für Constants Verständnis von Satan darlegt.

<sup>2381</sup> Ragon, *Maçonnerie*, 98.

<sup>2382</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 239f., Lévi, *Histoire*, 459.

Willen in einem Zirkel mit sich reißt, der durch Manifestierungen von Handlungen bestimmt wird.“<sup>2383</sup> Diese Kette könne man durch Zeichen, durch die Sprache und durch den Kontakt bilden. Proudhon, erklärte Constant, habe auf diese Weise den Sozialismus getötet.<sup>2384</sup> Dieser verbitterte Vorwurf deutet bereits an, dass Magie, Magnetismus und Sozialismus im Denken Constants durchaus etwas miteinander zu tun hatten.

Im Lager der spiritualistischen Magnetisten war die Verbindung zwischen Magnetismus und Fourierismus weit verbreitet, weswegen es nicht wundert, wie leicht Constant die fourieristisch-swedenborgianische „Wissenschaft der Analogien“ oder *science universelle*, die er seit 1845 propagiert hatte, mit derjenigen des Magnetismus und somit der „Magie“ identifizieren konnte. Auch wenn er sich in seinem okkultistischen Hauptwerk vom Fourierismus wiederholt distanzierte, wird die Kontinuität der sozialistischen Grundlage seiner „Magie“ immer wieder deutlich. So erklärte er etwa das Wirken des „grand agent magique“ damit, dass es in der Natur „vier Bewegungen“ gebe, die sich durch gegenseitige Wechselwirkungen aufrechterhielten, weshalb das Gesetz, das den Körper bestimmte, „analog und proportional“ zu demjenigen sei, das die Geistes bestimme und wiederum die Manifestation Gottes selbst sei – eine perfekte fourieristische Serie, ausgedrückt in originaler Terminologie.<sup>2385</sup> Constant erklärte, dass diese Gesetzmäßigkeiten schon von den Alten und den Gelehrten der Schule von Alexandria gekannt worden seien und sich im 18. Jahrhundert vor allem bei Swedenborg und Mesmer wiederfinden<sup>2386</sup> Mesmer, „groß wie Prometheus“, habe ohne Initiation oder „okkulte Kenntnisse“ das Gesetz der Alten wiederentdeckt, weshalb das größte Ereignis des 18. Jahrhunderts nicht etwa die Philosophien Voltaires, Diderots, D’Alemberts oder Rousseaus gewesen seien, sondern „die sympathische und wunderhafte Physik“ Mesmers.<sup>2387</sup> Die Trias Swedenborg, Fourier und Mesmer wurde im okkultistischen Hauptwerk also vervollständigt, doch lag der Fokus nach wie vor auf dem Duo Swedenborg und Fourier.

Constant unterließ es dabei selten, die „Unvollständigkeit“ der Visionen Swedenborgs zu betonen und Fourier als „materialistischen Mystiker“ darzustellen, dessen Lehren von Gott verdammt worden seien: „seine Schüler haben mit Absurditäten begonnen und sind im Wahnsinn geendet“, womit Constant ausdrücklich Victor Hennequin meinte, dessen *Sauvons le genre humain* er auf ähnlich sarkastische Weise kommentierte wie es Claude Vignon im Jahre 1853 getan hatte.<sup>2388</sup> Bevor sich Constant ab 1861

---

<sup>2383</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 157.

<sup>2384</sup> Ebd., 158f.

<sup>2385</sup> Ebd., Bd. 1, 156.

<sup>2386</sup> Lévi, *Histoire*, 413f. Im selben Kontext wird auch Leibniz genannt.

<sup>2387</sup> Ebd., 416, vgl. Lévi, *Clef*, 119, wo nochmals betont wird, dass Mesmer das „Geheimnis der Natur“ lediglich „wiedergefunden“ habe.

<sup>2388</sup> Lévi, *Histoire*, 470, 494f. Die Verirrungen der Fourieristen führte er auf den falschen und unvorsichtigen Gebrauch des Magnetismus zurück, der „Halluzinationen“ hervorrufe. Siehe ebd., 473.

wieder offen positiver über sozialreformerische Anliegen äußerte, war seine Selbstpositionierung in *Dogme et rituel* und der *Histoire* von einer Abgrenzung von eben denjenigen Individuen gekennzeichnet, die seine intellektuelle Entwicklung begleitet oder gar maßgeblich beeinflusst hatten. Seine Haltung ist dabei jedoch durchweg, und wahrscheinlich gewollt, ambivalent.<sup>2389</sup> So zählte er bemerkenswerter Weise, teilweise durchaus wertschätzend, eine ganze Galerie der „angeblich göttlichen Maskeraden“ auf, mit denen er vertraut gewesen sei: Zuvorderst Ganneau („eine gute und zu poetische Natur“), Chéneau, Swedenborg, Tourreil („ein guter und hervorragender Mann, der die Frau vergöttlicht“) und Wronski (über dessen Betrugsaffäre er sich lustig machte).<sup>2390</sup>

All dies zeigt, dass Constant darauf bedacht war, seine „Magie“ als einzigartige Entdeckung zu präsentieren und sich dabei demonstrativ von seinen Einflüssen zu distanzieren. Dies kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine magische Theorie unmittelbar aus dem spiritualistisch-magnetistischen Diskurs erwachsen war, wie bereits Cahagnet korrekt anmerkte. Besonders bemerkenswert ist dabei die enge Verflechtung von Magnetismus, Swedenborgianismus und Sozialismus, die Constant schon seit über 10 Jahren begleitet hatte, bevor er nach 1851 seine eigene Magie-Theorie zu artikulieren begann. In diesem Zuge setzte er sich nicht nur mit anderen Magnetisten auseinander, sondern reagierte auch auf die Entstehung des französischen Spiritismus.

## 14.2. Spiritismus

### 14.2.1. Abgrenzung vom Spiritismus

Die Furore, die im Jahre 1853 von den *tables tournantes* ausgelöst wurde, bereitete in Frankreich die Entstehung des Spiritismus vor. Als Begründer der französischen *spirites* gilt Allan Kardec (1804-1869), der im Jahre 1857 seinen *Livre des esprits* veröffentlicht hatte. Seine Anhänger grenzten sich mit dem Namen *spirites* von den *spiritualistes* ab, um ihren Glauben an eine jenseitige Welt zu bezeichnen, deren Einwohner man gezielt kontaktieren konnte. Die auftretenden Geisterphänomene glaubten sie auf einem „empirischen“, „wissenschaftlichen“ und „rationalen“ Wege belegen und somit einen

---

<sup>2389</sup> Siehe bspw. Lévi, 1860 #1003@296): „On ne veut pas assez comprendre les harmonies de l'être, qui se distribuent par la série, comme le disait fort bien cet illustre maniaque de Fourier.“ Der Ausdruck „harmonies de l'être“ scheint an Lacuria angelehnt zu sein.

<sup>2390</sup> Lévi, *Histoire*, 477. Weiterhin nennt Constant hier Auguste Comte, „qui conservait de la religion catholique tout, excepté deux choses, deux misères : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme“.

endgültigen Beweis für das Jenseits liefern zu können, der zu einer Versöhnung von Religion und Wissenschaft führen werde.<sup>2391</sup>

Es wurde bereits dargelegt, dass der US-amerikanische Entstehungskontext des Spiritismus in bedeutendem Maße mit sozialreformerischen Ideen verbunden war, deren Ursprung wiederum in den fourieristischen Theorien Frankreichs gefunden werden kann. Insofern verwundert es nicht, dass die Theorien der Sozialisten in Frankreich von Anfang an im engen Zusammenhang mit der Entstehung der *spirites* standen, wie bereits eine Rezension in der *Revue du XIX<sup>e</sup> siècle* von Charles Lemonnier aus dem Jahr 1854 eindrücklich belegt, die sich kritisch mit Jean Reynauds kürzlich erschienenem *Terre et ciel* auseinandersetzte.<sup>2392</sup> Der langjährige Weggefährte von Pierre Leroux übte mit diesem erfolgreichen Buch einen maßgeblichen Einfluss auf die spiritistische Bewegung in Frankreich aus.<sup>2393</sup> In Kardec's *spiritisme* lassen sich neben den Ideen Reynauds auch gravierende Einflüsse der Theorien Fouriers belegen, aber auch Pierre Leroux' und anderer Sozialisten.<sup>2394</sup> Autoren wie Félix Fabart oder René Guénon haben seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert den Umstand betont, dass die Spiritisten zentrale Ideen aus dem „Milieu der Sozialisten“ entnommen haben.<sup>2395</sup> Die rezente Forschung hat diese Einschätzungen bekräftigen und zeigen können, welche große Attraktivität der Spiritismus für viele Sozialisten nach 1851 hatte.

Die damit einhergehenden Debatten schlugen sich auch im Umfeld Constants nieder, als Henri Delaage im 1855 erschienenen *Les réssuscités* das von Esquiros verfasste *La vie future* neben *Terre et ciel* einem so genannten „verträumten Sozialismus“ zurechnete. Dies begründete er interessanter Weise damit, dass Esquiros trotz seiner Expertise auf dem Gebiet der okkulten Wissenschaften schon lange mit der „religiösen Tradition“ gebrochen habe und ihm die „Initiation in die Mysterien der Philosophie der Heiligtümer des Altertums“ fehle, ein Mangel, den Delaage auf Esquiros' Abneigung gegenüber der Kirche zurückführte.<sup>2396</sup> Ein „nicht-träumerischer“ Sozialismus zeichnete sich in den Augen Delaages also durch „Initiation“ und Katholizismus aus, was angesichts der Ideen Constants als bemerkenswerte Parallele zu verzeichnen ist. Insofern überrascht es nicht, dass Constant den entstehenden Spiritismus mit brennendem Interesse verfolgte.

---

<sup>2391</sup> Zur Entwicklung und Ausdifferenzierung dieser Bewegung im französischen Kontext, siehe Monroe, *Laboratories*, 15-149. Vgl. auch Edelman, *Voyantes* und Méheust, *Somnambulisme*.

<sup>2392</sup> Lemonnier, „Terre et ciel 1“ und Lemonnier, „Terre et ciel 2“, vgl. Edelman, „Somnambulisme“, 111f.

<sup>2393</sup> Sharp, *Secular*, bes. 60-63, Monroe, *Laboratories*, 109f.

<sup>2394</sup> Siehe weiterhin Edelman, *Voyantes*, bes. 109-125 und Edelman, „Somnambulisme“.

<sup>2395</sup> Siehe Fabart, *Histoire*, 116f., der eine grundlegende Verwandtschaft zwischen „Swedemborgiens, Mesmériens, Fouriéristes, Kardécistes, Théosophes, etc.“ verzeichnete. Vgl. dazu Guénon, *Théosophisme*, 116ff., der auf polemischere Weise vor allem Fourier und die Reinkarnationslehre Leroux's hervorhob.

<sup>2396</sup> Delaage, *Ressuscités*, 188f. Auf den folgenden Seiten nimmt Delaage auch auf den Abbé Symphorién Bezug.

In der Tat reagierte er auf diese Entwicklungen jeweils unverzüglich, als er seit 1853 gegen die *tables tournantes* polemisierte und vom 15. bis 25. Juli 1857 in der Zeitung *L'Estafette* eine Artikelserie über das englische Medium Daniel Dunglas Home (1833-1886) veröffentlichte.<sup>2397</sup> Home hatte Paris kurz zuvor einen Besuch abgestattet und dabei mit den von ihm hervorgerufenen „Geisterphänomene“ für große Begeisterung gesorgt, die viel zum Erfolg der *spirites* im selben Jahr beitrug.<sup>2398</sup> Im Gegensatz zu Beobachtern wie Du Potet wandte sich Constant, der die Artikel wohlgermerkt unter seinem bürgerlichen Namen publizierte, mit großer Schärfe und Überheblichkeit gegen das seiner Meinung nach abergläubische und törichte Schauspiel. Laut ihm könne nur die von ihm gelehrte *haute magie*, die er ausführlich in einem nicht immer klar erkennbaren Zusammenhang mit dem eigentlich Thema des Artikels diskutierte, die damit verbundenen Phänomene richtig erklären. Cahagnet sah sich dazu veranlasst, den Artikel spöttisch als „Reklame“ für das gerade erschienene Buch Constants abzutun.<sup>2399</sup> Auch *Le journal amusant* machte sich am 8. August über die belehrende „Intervention eines neuen Zauberers“ lustig.<sup>2400</sup>

Ungeachtet dessen war es Constant mit seiner Kritik der „vulgären“ Show-Magier durchaus ernst. Schon im *Rituel* hatte er Zauberkünstler wie Robert Houdin verurteilt.<sup>2401</sup> Ähnlich wie andere Magnetisten, argumentierte er, dass es sich beim Phänomen des Tischerückens und der fluiden Manifestationen um nichts anderes handele als um Wirkungen des Magnetismus und der damit verbundenen „okkulten Naturgesetze“, die auf völlig „natürliche“ und „wissenschaftliche“ Weise erklärt werden könnten.<sup>2402</sup> Gleichsam seien die Wirkungen der Magie ebenso wie alle „Wunder, wenn sie wahr sind, ganz einfach Phänomene für die Wissenschaft.“<sup>2403</sup> Auch die Wirkung unbekannter Naturkräfte, insbesondere des Astrallichts, führte er auch die Handlungen der Medien zurück.

Mit der *doctrine spirite* setzte sich Constant zunächst ausdrücklich in der *Clef* auseinander,<sup>2404</sup> am ausführlichsten aber erst in der 1865 erschienenen *Science des esprits*. In seiner *Histoire* erklärte er die Medien allgemein zu „kranken, exzentrischen und unausgeglichenen Wesen“ und diagnostizierte

---

<sup>2397</sup> Siehe „Les fantômes à Paris ou ce que c'est que M. Home“, in dem Constant die magnetischen Phänomene des Mediums mit seiner „hohen Magie“ zu erklären versuchte und die spiritistischen Deutung als „Wahnsinn“ und „Aberglaube“ abtat.

<sup>2398</sup> Zu den damit verbundenen Debatten, siehe Monroe, *Laboratories*, 83-90.

<sup>2399</sup> Siehe Cahagnet, *Encyclopédie*, Bd. 3, 202.

<sup>2400</sup> Siehe „Le monde occulte. Les fluidistes et les spiritistes“ von J. Lovy in der Nr. 84 vom 8. August 1857.

<sup>2401</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 135.

<sup>2402</sup> Ebd., Bd. 1, 247ff.

<sup>2403</sup> Ebd., 278, vgl. Ebd., Bd. 2, 302 und 32f.: „Les opérations magiques sont l'exercice d'un pouvoir naturel, mais supérieur aux forces ordinaires de la nature. Elles sont le résultat d'une science et d'une habitude qui exaltent la volonté humaine au-dessus de ses limites habituelles. Le surnaturel n'est que le naturel extraordinaire ou le naturel exalté : un miracle est un phénomène qui frappe la multitude parce qu'il est inattendu [...]“

<sup>2404</sup> Lévi, *Clef*, 167. Siehe aber bereits die Auseinandersetzung mit den Unterstützern Kardecs, dem Comte d'Ourches und Baron de Goldenstubbé in Lévi, *Histoire*, 500-507. Siehe dazu Monroe, *Laboratories*, 114.

Home mit einem „ansteckenden Somnambulismus“.<sup>2405</sup> Er war der Überzeugung, dass es sich um schwache und krankhafte Gemüter handelte, die zwar durchaus reale Phänomene hervorriefen,<sup>2406</sup> jedoch durch ihren unbedarften und kenntnislosen Umgang sich selbst und alle Beteiligten in große Gefahr bringen. Daher warnte er ausdrücklich vor der „amerikanischen Lehre“, da diese „von der priesterliche Autorität“ und der „Kontrolle der Hierarchie“ getrennt sei.<sup>2407</sup>

Von der Kritik anderer Magnetisten unterscheidet sich diejenige Constant durch dieses traditionalistische Element. In den modernen Medien sowie in aufsehenerregenden „Wundern“, wie sie Eugène Vintras und seine Anhänger propagierten, erblickte er nichts anderes als die Fortsetzung der alten Irrtümer, wie sie schon von den falschen Gnostikern vertreten worden seien.<sup>2408</sup> Die Sammelkategorie von „falschen, materialistischen Mystikern“ diene Constant also nicht nur im Kontext von Sozialismus und Magie als negativer Identitätsmarker, sondern auch bezüglich des Spiritismus. Die Machenschaften der Medien und Tischerücker stellten für ihn daher ebenso eine zur „Anarchie“ führende sektiererische Abweichung von der „Orthodoxie“ dar, die er exklusiv mit seiner *haute magie* zu enthüllen vorgab.<sup>2409</sup>

#### 14.2.2. Satan und Baphomet

Angesichts der katholischen Selbstwahrnehmung Constants überrascht es nicht, dass er sich besonders intensiv mit denjenigen Autoren auseinandersetzte, die aus einer katholisch-kirchlichen Perspektive die Phänomene des Magnetismus behandelten. Dabei spielten die Arbeiten von Jules-Eudes de Mirville (1802-1873) und Roger Gougenot des Mousseaux (1805-1876) eine zentrale Rolle, die den Magnetismus als das Wirken des Teufels und seiner Dämonen deuteten und eindringlich vor ihm warnten. Beide Autoren hatten das erwachende Interesse am Jenseits, das die *tables tournantes* und später die Geisterphänomene hervorgerufen hatte, grundsätzlich als Wiederaufleben der Spiritualität und eine längst überfällige Kritik am Materialismus begrüßt. Sie warnten jedoch von ihren diabolischen Ursachen und betonten, dass es unbedingt einer Berufung auf die kirchliche Lehre bedarf, um von ihnen nicht in die Irre geleitet zu werden.<sup>2410</sup>

Während sich Constant mit den Publikationen der *spirites* niemals direkt auseinandersetzte – Allan Kardec wird beispielsweise in seinen Schriften kein einziges Mal erwähnt –, wurden diejenigen der

---

<sup>2405</sup> Lévi, *Histoire*, 172, 494, Lévi, *Clef*, 140-144, 193.

<sup>2406</sup> Lévi, *Clef*, 236.

<sup>2407</sup> Lévi, *Histoire*, 297.

<sup>2408</sup> Ebd., 217-220. Mit Vintras setzte sich Constant ausgiebig auseinander. Siehe dazu ebd., 481-486 und Lévi, *Clef*, 150-164, 245.

<sup>2409</sup> Lévi, *Histoire*, 130-151.

<sup>2410</sup> Siehe dazu Laurant, *Esotérisme*, 89-92, Edelman, *Voyantes*, 165-168, Vadé, *Enchantement*, 272, Bowman, „Lecture politique“, 85f. und Monroe, *Laboratories*, 30-36.



katholischen Theoretiker des Teufels von ihm intensiv rezipiert und zählen zu den wichtigsten Quellen seines okkultistischen Hauptwerkes.<sup>2411</sup> Eine besondere Rolle spielte dabei de Mirvilles *Pneumatologie. Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*, die von 1851 bis 1864 in insgesamt 5 Bänden erschien und ein breit rezipiertes Referenzwerk bildete, mit dem Constant spätestens seit Claude Vignons kritischer Rezension aus der *Revue progressive* von 1853 vertraut gewesen war. Vergleichsweise weniger wichtig waren Gougenot des Mousseaux' im Jahre 1854 erschienene *Mœurs et pratiques des démons ou des esprits visiteurs* sowie seine Arbeit über *La magie au dix-neuvième siècle* von 1860. Beide Arbeiten reagierten nicht nur auf die immer lebhafter diskutierten Phänomene des Magnetismus, sondern auch auf die zahlreichen Fälle von Besessenheit und anderen „übernatürlichen“ Vorkommnissen, die seit Beginn des Jahrhunderts immer häufiger aufgetreten waren.

Wie die positive Rezeption des Magnetismus durch Lacordaire gezeigt hat, gab es innerhalb der Kirche sehr unterschiedliche Positionen zum Umgang mit den neuen Phänomenen, weshalb mediumistische und spiritistische Praktiken erst am 30. März 1898 offiziell verdammt wurden.<sup>2412</sup> Die kirchliche Verunsicherung rührte nicht zuletzt daher, dass der katholische Wunderglauben in den vergangenen Jahrzehnten eine große Verbreitung gefunden hatte, was beispielsweise an den zahlreichen Heiligen- und Marienerscheinungen deutlich wird, von denen diejenige in Salette (1846) zu größter Berühmtheit gelangt war. Anerkannte und unter der Bevölkerung weit verbreitete Wunder – hier sei an die Wundertätige Medaille erinnert, die Constant seit 1839 begeistert erwähnt hatte und in seinem okkultistischen Hauptwerk häufiger als jemals zuvor wieder aufgriff<sup>2413</sup> – stellten die kirchlichen Autoritäten vor das Problem einer Differenzierung zwischen legitimen und verwerflichen übernatürlichen Erscheinungen, die zu jener Zeit immer wieder mit dem Magnetismus in Verbindung gebracht wurden. Lacordaire kann als stellvertretend für diejenigen Katholiken gelten, die den Magnetismus als okkulte Naturkraft deuteten – er führte, wie bereits erwähnt, sogar die Wunder Christi auf ihn zurück –, während de Mirville und Gougenot des Mousseaux eine gewichtige und respektierte Stimme im Lager derjenigen bildeten, die den Teufel am Werk sahen.<sup>2414</sup> Die Parallele zu dem Konflikt zwischen materialistischen und spiritualistischen Magnetisten ist offensichtlich. Die Debatte gewann insbesondere dadurch an Brisanz, dass Spiritualisten wie Constant oder Du Potet sich offen auf die Tradition der „Magie“ beriefen, um ihre Positionen zu begründen – ein Umstand, der Kritikern wie de Mirville und Gougenot des Mousseaux direkt in die Hände spielte, da diese die „magische“ Identität ihrer Widersacher nur zu bejahen brauchten, um ihren (unbewussten und

---

<sup>2411</sup> Vgl. dazu auch Laurant, *Esotérisme*, 116.

<sup>2412</sup> Edelman, *Voyantes*, 170. Die Verdammung wurde am 24. April 1917 wiederholt.

<sup>2413</sup> Siehe bspw. Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 125, wo sie explizit genannt wird. Ansonsten ist das Motiv Marias, die der Schlange den Fuß auf den Kopf setzt, omnipräsent.

<sup>2414</sup> Auf dem wichtigen katholischen Kongress, der im Jahr 1863 in Malines stattfand, wurden beide Autoren als Referenten geladen. Siehe Edelman, „Somnambulisme“, 167.

durchaus unbeabsichtigten) Verkehr mit Dämonen zu belegen, gegen den sich die Kirche durch ihre Verurteilung der Magie ja schon immer gewandt habe.

Wie andere spiritualistische Magnetisten, unterschied Constant strikt zwischen einer guten und einer schlechten Magie, um diesen Anschuldigungen zu begegnen. Doch er fand eine noch viel radikalere Lösung, um den Anschuldigungen der katholischen Kritiker zu begegnen, indem er die Existenz des Teufels schlichtweg leugnete: „[...] Satan, als überlegene Person oder als Kraft, existiert nicht.“<sup>2415</sup> Das, was man „auf vulgäre Weise“ den Teufel nenne,<sup>2416</sup> sei nichts anderes als das Produkt böser Absichten von fehlgeleiteten Personen: „Der Teufel ist, in der schwarzen Magie, der *grand agent magique*, der von einem perversen Willen für das Böse verwendet wird.“<sup>2417</sup> Schon in seinen früheren Schriften hatte im Anschluss an die augustinische Privationslehre Constant betont, dass Satan nichts anderes sei als die Negation des Guten. Diese Argumentation baute er nun mit seiner Theorie des Astrallichts aus und lenkte sie somit in eine magnetistische Richtung. Der Teufel bewege sich nicht außerhalb der „Kräfte der Natur“ und sei als reine Negation nichts weiter als „der Schatten des Phantom Gottes“.<sup>2418</sup>

Den Glauben an Satan und die ihm zugeschriebenen Wirkungen betrachtete Constant verächtlich als „Aberglauben“.<sup>2419</sup> Häufig wendete er sich diesbezüglich gegen die dämonischen Interpretationen de Mirvilles.<sup>2420</sup> Dieser hatte sich besonders intensiv mit den aufsehenerregenden „Manifestationen“ beschäftigt, die sich 1851 im Pfarrhaus von Cideville ereignet hatten, einer kleinen Stadt in der Normandie.<sup>2421</sup> Derartige Phänomene verfolgte de Mirville bis in die Zeit des Gartens Eden zurück und diskutierte die verschiedenen Fälle von Besessenheit, Exorzismen und dergleichen. Zwar bestritt Constant die Realität der von de Mirville beobachteten Phänomene nicht und betonte, dass sich Constant „aus gutem Grund“ mit ihnen auseinandersetzte, doch betrachtete er seine Schlussfolgerungen als „kindisch“, ignorant und unvollständig.<sup>2422</sup> Dass sie in seinen Augen sogar gefährlich sein konnten, diskutierte er anhand der Exorzismen, die er vehement ablehnte und die Opfer der Exorzisten und Inquisitoren als zu Unrecht hingerichtete Verrückte bezeichnete. Anstatt sie der Folter eines Exorzismus oder Verhörs zu unterziehen, bedürfe es einer „wissenschaftlichen

---

<sup>2415</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 213.

<sup>2416</sup> Ebd., Bd. 1, 226, 107.

<sup>2417</sup> Ebd., 289, ebd., Bd. 2, 102.

<sup>2418</sup> Lévi, *Clef*, 219, 250.

<sup>2419</sup> Lévi, *Histoire*, 291-297, 417.

<sup>2420</sup> Diesbezüglich findet sich an einer Stelle jedoch eine gewisse Relativierung, als Constant erklärte, dass er „wie alle Katholiken“ zwar an die Existenz der „Geister der Schatten“ glaubte, doch die Überzeugung vertrete, dass jene Dämonen von Gott auf ewig in ihr Gefängnis verbannt worden seien. Wenn Dämonen die Menschen versuchten, liege dies an ihren schlechten Absichten, und selbst dann könne dies niemals außerhalb der göttlichen Ordnung der Natur geschehen. Siehe Lévi, *Clef*, 247, vgl. Lévi, *Histoire*, 114-117.

<sup>2421</sup> Laurant, *Esotérisme*, 89.

<sup>2422</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 290f., 298, ebd., Bd. 2, 75, 101, Lévi, *Histoire*, 296, 384, 390, Lévi, *Clef*, 194, 272f. Mirville, *Pneumatologie*, Bd. 1, 319-385.

Untersuchung“ der Phänomene.<sup>2423</sup> Da sich hinter all diesen Dingen nichts weiteres als natürliche Ursachen verbergen,<sup>2424</sup> forderte er, dass man die „kranken“ Medien sowie die fälschlich als „besessen“ wahrgenommenen Personen medizinisch behandeln sollte.

Gougenot des Mousseaux reagierte auf diese Auslegungen ausführlich in seiner *Magie aux dix-neuvième siècle* sowie im Vorwort der neuen Auflage seiner *Mœurs et pratiques des démons* von 1865, wo er vor Constants Deutung des Teufels als neutrale fluide Kraft eindringlich warnte. Interessanter Weise nahm er Constant dabei als „einen der *magnétistes transcendans* unserer Tage“ wahr und verglich ihn vor allem mit Du Potet, nannte aber auch Goupy im selben Atemzug.<sup>2425</sup> In seinen Augen beanspruchten die *magnétistes transcendans* völlig zu Recht, die Vertreter einer modernen „Magie“ zu sein, nur dass es sich dabei eben nicht um die Kontrolle eines neutralen Fluidums handelte, sondern um den Verkehr mit Dämonen oder gar dem Teufel.

Auch de Mirville antwortete im dritten Band seines *Pneumatologie* auf die Thesen Constants, die er als „angeblich natürliche Magie“ anprangerte und in ihr einen fehlgeschlagenen Rationalisierungsversuch häretischer Praktiken betrachtete. Er befand, dass die Ideen Constants letztendlich nur als ein Ausdruck der Theorien eines Quinet, Kreuzer oder Görres zu betrachten seien, als ein „falscher Spiritualismus“. Lévi sei somit in den Reihen der damaligen angeblichen Rationalisten zu verorten, die letztendlich nichts anderes seien als die unwissenden Fortführer der mystisch-pantheistischen Irrtümer von Alexandria.<sup>2426</sup> Wie nach der bisherigen Lektüre der vorliegenden Arbeit erahnt werden kann, mangelte es de Mirville nicht an Zitaten, um dieses Argument zu unterfüttern. Als Pointe diente ihm die Figur des „Baphomet“, die Constant selbst als „pantheistische und magische Figur des Absoluten“ beschrieb.<sup>2427</sup> Für de Mirville konnte es kein deutlicheres Zeichen dafür geben, dass Constant einer der „mystischen Pantheisten“ war, gegen die er sich selbst so sehr profilierte, ja sogar ein Schwarzmagier wider Willen.

War Constant also – absichtlich oder nicht – ein schwarzmagischer Teufelsanbeter? Unter den verschiedenen Aspekten, die sich in Constants okkultistischem Hauptwerk finden, zählt seine Thematisierung der Figur Satans zu denjenigen, die bis heute am meisten Beachtung gefunden haben.<sup>2428</sup> Dies rührt in erster Linie daher, dass die von de Mirville angesprochene berühmte Zeichnung

---

<sup>2423</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 286-289, Lévi, *Histoire*, 379.

<sup>2424</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 212.

<sup>2425</sup> Gougenot des Mousseaux, *Magie*, 45, 360f., 337, 227f., 245. Zu Goupy, der Goupil geschrieben wird, siehe ebd., 365. Weniger hätte Constant der Vergleich mit Allan Kardec gefallen: ebd., 333f. Siehe außerdem ebd., 138, 211 und Gougenot des Mousseaux, *Mœurs*, XXIV.

<sup>2426</sup> Mirville, *Pneumatologie*, Bd. 3, 399-414, vgl. 240, 275.

<sup>2427</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, VI f.

<sup>2428</sup> Die besten Darstellungen finden sich in Luijk, „Satan“, 148-167 und Faxneld, *Satanic Feminism*, 82-86, 172f.. Vgl. auch Otto, *Magie*, 541-545.

des „Baphomet“ als die wohl am weitesten verbreitete Hinterlassenschaft Constants gelten kann. Das Zustandekommen der Figur verdeutlicht den höchst eklektischen Charakter von Constants Vorgehen: Maßgeblich an der Tarot-Karte „Le Diable“ orientiert, so wie sie sich am ähnlichsten im Tarot von Marseille beziehungsweise im vom Constant erwähnten Tarot von Besançon findet, verbindet es das Androgynen-Motiv aus Heinrich Khunraths *Amphitheatrum* (1595) mit der Gravur aus einem Druck von 1639, der Clovis Hestean de Nuysements *Traitez de l'harmonie et constitution generale du vray sel, secret des philosophes, et de l'esprit universel du monde* und andere alchemistische Traktate vereinte.<sup>2429</sup> Da der „Baphomet“ schon zum Ende des 19. Jahrhunderts mit Satanismus in Verbindung gebracht worden ist und heute am häufigsten in eben jenem Zusammenhang auftaucht, verwundert die häufig auftauchende „satanistische“ Deutung der Figur nicht.<sup>2430</sup> Zumal Constant auch das Symbol des umgedrehten Pentagramms mit dem ziegenhaften Baphomet-Kopf beschrieb, das im 20. Jahrhundert zu einem weit verbreiteten selbstreferentiellen Symbol für Satanisten werden sollte.<sup>2431</sup> Es steht jedoch außer Frage, dass Constant selbst kein „Satanist“ gewesen ist, wenn man darunter eine Verehrung des Bösen in der Gestalt Satans verstehen möchte.<sup>2432</sup>

Die Figuren Satans und Lucifers haben seit 1841 eine essentielle und vorwiegend politische Rolle in den Schriften Constants gespielt. Wie Ruben van Luijk in einer sorgfältigen Analyse gezeigt hat, ermöglichen Constants oftmals widersprüchliche und doppeldeutige Referenzen auf Lucifer und Satan aufschlussreiche Einblicke in seine politische Entwicklung von 1841 bis 1861. Auch wenn die vorliegende Arbeit den Schlussfolgerungen van Luijks nicht in allen Punkten folgt, steht es außer Frage, dass die prominente Glorifizierung Lucifers aus Constants revolutionären Schriften einer auf Gleichgewicht und Hierarchie bedachten *magnetistischen* Deutung Satans wich.<sup>2433</sup> Die uneingeschränkte Huldigung des rebellischen Revolutionärs war aufgrund des politischen Schocks, den Constant und seine sozialistischen Mitstreiter erfuhren, in *Dogme et rituel* und der *Histoire* vollkommen verschwunden.<sup>2434</sup> Van Luijk deutete die damit einhergehende Betonung von Autorität, Ordnung und Hierarchie jedoch, im weitgehenden Einklang mit der bisherigen Forschung, als einen

---

<sup>2429</sup> Siehe dazu die Abbildungen 28 bis 31. Die Zeichnung findet sich in Hestean de Nuysement, *Traitez* zwischen dem Vorwort und der Widmung. Siehe dazu auch Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 236 und ebd., Bd. 2, 208, 222f. Zu den Stichen Heinrich Khunraths, siehe Forshaw, „Alchemy“. Zu Clovis Hestean de Nuysement, siehe Long, *Hermaphrodites*, 137-162.

<sup>2430</sup> Siehe dazu Luijk, „Satan“, 241-323, vgl. bereits McIntosh, *Eliphas Lévi*, 206-218

<sup>2431</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 93f., 98.

<sup>2432</sup> Die Bedeutung von „Satanismus“ ist grundsätzlich äußerst unklar. Zur historischen Diskussion dieser Bezeichnung, siehe vor allem die Arbeiten van Luijks und Faxnelds, sowie Granholm, *Dark Enlightenment* und Petersen, „Satanism“.

<sup>2433</sup> Die Auseinandersetzung mit de Mirville und Gougenot des Mousseaux wird von van Luijk allerdings nicht thematisiert. Die entsprechenden Arbeiten wurden allerdings an anderer Stelle erwähnt, siehe Luijk, „Satan“, 281.

<sup>2434</sup> Siehe dazu vor allem ebd., 155-167.

radikalen politischen Sinneswandel.<sup>2435</sup> Dass diese Entwicklung jedoch weder im grundsätzlichen Widerspruch zu Constant Schriften seit 1845 stand, noch zu den damit verbundenen sozialistischen Theorien, wurde oben ausführlich dargelegt.

Van Lwijk kam zu dem Schluss, dass aus dem einst revolutionären und freidenkenden Lucifer lediglich eine „stationäre“ Kraft geworden sei, der die Funktion der Aufrechterhaltung des Gleichgewichts der Kräfte zukam.<sup>2436</sup> Wie oben jedoch dargelegt wurde, und wie es spätestens anhand des von van Lwijk nicht thematisierten Auftritts des revolutionären Lucifers in der *Clef* deutlich wird, verstand Constant das Gleichgewicht der Kräfte in einem *progressiven* Sinne und betonte die Notwendigkeit der Menschen, „sich selbst zu erschaffen“ und somit eine ultimative vollkommene Gesellschaftsordnung herbeizuführen. Unabhängig davon, ob man sich auf die Kontinuitäten oder Differenzen im Denken Constants konzentriert, ist die zentrale Bedeutung dieses revolutionären Elements, und auch der Revolution an sich, in seinem Werk immer wieder fassbar. Das nach 1848 zur Grundlage gewordene Gleichgewicht der Kräfte war in Constants Augen eine unabdingbare Voraussetzung dafür, der göttlichen Vorhersehung ohne Anarchie oder Despotismus zu folgen. Diese Vermeidung der Extreme ist die entscheidende Differenz im politischen Denken Constants nach 1848, ohne dass er dabei mit den Grundzügen seiner seit 1841 in der *Bible de la liberté* proklamierten sozialistischen Ideen gebrochen hätte. Dass Constant aus dieser Publikation 20 Jahre später, in der *Clef des grand mystères*, weite Passagen übernahm, unterstreicht diesen Umstand.

Satan und Lucifer wurden durch ihre magnetistische Deutung bei Constant somit zu zwei widerstrebenden Tendenzen des menschlichen Geistes und menschlicher Handlungen, die nicht als Personen oder eigenständigen Kräfte existierten, sondern als gute oder schlechte Instrumentierungen des Astrallichts.<sup>2437</sup> Diese Metapher wandte Constant auf religiöser, philosophischer und, weniger explizit, auf politischer Ebene an, indem er Lucifer als das Produkt der Freiheit und des Fortschritts deutete, während Satan Perversion und Anarchie bedeuten musste. Diese inzwischen wohlvertrauten Motive wurden von ihm also auf seine magnetistisch informierte Theorie des Astrallichts übertragen und somit zur Erklärung oder Widerlegung aller vermeintlich „übernatürlichen“ Phänomene seit Menschengedanken herangezogen. Die Lehre des „Gleichgewichts“ erhielt somit eine konkrete „naturwissenschaftliche“ Dimension, die einmal mehr den „universellen“ Charakter des

---

<sup>2435</sup> Siehe bes. Ebd., 163f.

<sup>2436</sup> Ebd., 166f.

<sup>2437</sup> Lévi, *Histoire*, 12-16, 192-201, hier 200f.: „Le vrai nom de Satan, disent les kabbalistes, c’est le nom de Jéhovah renversé, car Satan n’est pas un dieu noir, c’est la négation de Dieu. Le diable est la personnification de l’athéisme ou de l’idolâtrie. Pour les initiés, ce n’est pas une personne, c’est une force créée pour le bien, et qui peut servir au mal ; c’est l’instrument de la liberté. Ils représentaient cette force qui préside à la génération physique sous la forme mythologique et cornue du dieu Pan ; de là est venu le bouc du sabbat, le frère de l’ancien serpent, et le porte-lumière ou phosphore dont les poètes ont fait le faux Lucifer de la légende.“

Constant'schen Denkens unterstreicht. Vor diesem Hintergrund ist die Figur des „Baphomet“ zu verstehen. Dass sich de Mirville in seiner Argumentation gegen Constant dieser Figur bemächtigt hatte, liegt nicht zuletzt daran, dass sich dieser in ihrer Beschreibung selbst gegen den katholischen Autor gewandt hatte:

Sagen wir jetzt, zur Erbauung des Vulgären, zur Befriedigung von Monsieur Comte de Mirville, zur Rechtfertigung von Bodin dem Dämonomanen, zum größeren Ruhm der Kirche, die die Templer verfolgt hat, die Magier verbrannt, die Freimaurer exkommuniziert, etc., etc.; sagen wir kühn und laut, dass alle Initiierten der okkulten Wissenschaften (ich rede von den niederen Initiierten und den Schändern des großen Arkanums) all dies, was durch dieses schreckliche Symbol bezeichnet wird, verehrt haben und noch verehren.<sup>2438</sup>

Constant erklärte, dass es sich dabei um den „Gott Pan unserer Schulen der modernen Philosophie“ handle, um den „Gott der Theurgen der Schule von Alexandria und der mystischen Neuplatoniker unserer Tage“, um den Gott von Lamartine, Cousin, Spinoza und Platon, denjenigen „der Schulen der ursprünglichen Gnostiker“, ja selbst um „den Christus des abtrünnigen Priestertums“.<sup>2439</sup> Doch sei diese Figur nicht grundsätzlich schlecht, sondern man habe sie lediglich falsch verstanden. Schon bei den Gnostikern habe sie „Christus den Befreier“ symbolisiert, und ihre Quellen waren bekanntlich ursprünglich wahr. Die bocksköpfige Gestalt verkörpere daher den jüdischen Sündenbock, „die Versöhnung durch Aufopferung und die Sühne durch Freiheit.“ Constants historisches Narrativ war vom steten Widerstreit der wahren und falschen Lehren geprägt, und auch in diesem Kontext verwies er auf den „doppelten Charakter“ der Kabbala, der Magie und der Kirche, von denen es immer eine gute und eine schlechte gegeben habe. Die wahren Initiierten und somit der Okkultismus zeichneten sich dadurch aus, diese doppelten Charakter der universellen Gegensätze zu erkennen. Der Baphomet sei daher die „Sphinx der okkulten Wissenschaften“ und, wie alle rätselhaften Bilder der alten Wissenschaft, „nur eine unschuldige und selbst fromme Hieroglyphe“.<sup>2440</sup> Er sei erst dann zum „Schreckbild der Vulgären“ geworden, nachdem er den Weisen zur Meditation gedient habe.<sup>2441</sup> Der Baphomet ist daher nicht als ein satanisches Symbol zu verstehen, sondern als ein Ausdruck des Gleichgewichts der Gegensätze, das durch Constants oft unklare Aussagen eine gewisse Ambivalenz erhält.<sup>2442</sup> In jedem Fall ist die Figur ein anschauliches Beispiel für das hochgradig eklektische Vorgehen

---

<sup>2438</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 209.

<sup>2439</sup> Ebd., 209f.

<sup>2440</sup> Ebd., 210ff.

<sup>2441</sup> Ebd., Bd. 1, 342.

<sup>2442</sup> Siehe dazu Luijk, „Satan“, 158f., der die Ambivalenz der Schilderungen Constants anspricht. Tatsächlich finden sich einige Formulierungen, die eine Deutung des Baphomet als Satan zulassen. Vgl. auch Otto, *Magie*, 544f.

Constants, und nicht zuletzt für eine faszinierende Verschmelzung von Politik, Religion und Wissenschaft.

### 14.3. Die Rezeption frühneuzeitlicher Schriften

#### 14.3.1. Magie

Eine Behandlung der „Magie“ Constants wäre unvollständig ohne die Berücksichtigung eines weiteren Elements, das sein okkultistisches Hauptwerk von den Schriften der 1840er unterscheidet: Die Rezeption frühneuzeitlicher Autoren, die sich mit Magie, Alchimie und Kabbala auseinandersetzten. Die Frage nach dem Kontext dieser Rezeption ist auch deswegen von größter Relevanz, um den Okkultismus von Eliphas Lévi historisch einordnen zu können. Fakt ist, dass in weiten Teilen der Forschung der Konsens herrscht, dass Constant eine ältere magische Tradition wiederbelebt oder erneuert habe. Es muss daher geprüft werden, in welchem Verhältnis Constant zu den frühneuzeitlichen Texten stand, deren Rezeption zum Beleg eines solchen Traditionszusammenhangs herangezogen wurde.

Bernd-Christian Otto hat dargelegt, dass es sich bei der „Magie“ Constants um eine „eigenständige, kreative, in vielerlei Hinsicht neuartige Synthetisierung des selbstreferentiell-*magischen* Diskursfeldes“ gehandelt habe.<sup>2443</sup> Jedoch betrachtete Otto diese Synthetisierung nicht im Kontext der 1850er Jahre, sondern leitete sie auf semantischer Ebene unmittelbar auf die von Constant genannten frühneuzeitlichen Autoren zurück. Er konnte daher feststellen, dass sich Constant „im Referenzrahmen des frühneuzeitlichen Magiediskurses“ bewegt habe, und dass sich die oben zitierte Definition von Magie als *science traditionnelle* „direkt an den frühneuzeitlichen *magia-naturalis*-Topos“ anzulehnen scheine.<sup>2444</sup> Constant hat seine „Magie“ jedoch mitnichten auf der Grundlage der Rezeption frühneuzeitlicher Texte formuliert, sondern diese umgekehrt vor dem Hintergrund des spiritualistischen Magnetismus rezipiert. Die problematischen Folgen eines Verzichts auf die entsprechende historische Kontextualisierung können anhand der Tatsache aufgezeigt werden, dass Otto die Theorie des Astrallichts auf semantischer Ebene über Paracelsus bis hin zu Marsilio Ficino zurückgeführt hat, obwohl sie evidenter Weise auf zeitgenössischen Magnetismus-Theorien basierte.<sup>2445</sup> Wie oben gezeigt wurde, leitete sich der Name *lumière astrale* aus der martinistischen

---

<sup>2443</sup> Otto, *Magie*, 519.

<sup>2444</sup> Ebd., 524f.

<sup>2445</sup> Ebd., 520f.

Terminologie Dutoit-Membrinis ab, der Constant in Du Potets *Magie dévoilée* begegnet war. Constant hat also nicht, wie von Otto behauptet, den frühneuzeitlichen paracelsischen Astralbegriff in die Terminologie des animalischen Magnetismus „eingebettet“, sondern – wenn überhaupt – das exakte Gegenteil getan.

Zuvorderst stellt sich die Frage, in welchem Kontext und in welchem Ausmaß Constant bestimmte frühneuzeitliche oder noch ältere Quellen rezipiert hat. Seit Waite waren sich selbst die gewogensten Kommentatoren einig darin, dass Constant seine über das 19. Jahrhundert hinausreichenden Quellen bestenfalls oberflächlich und stark selektiv durchgesehen hatte.<sup>2446</sup> Dies zeigt sich schon daran, dass er nur sehr selten konkrete Titel nannte und diese, wenn sie auf lateinisch waren, oft falsch oder nur vage auf Französisch wiedergab. Offensichtlich hatte er viele der von ihm genannten Autoren niemals gelesen oder war nur über Sekundärliteratur mit den Grundzügen ihrer Ideen bekannt. Ein wichtiger Grund dafür werden seine sprachlichen Fähigkeiten gewesen sein. Die Anhänger Lévis verwiesen öfters auf die Kompetenzen hin, die er im Rahmen seiner Priesterausbildung erhalten hatte. Der damalige Unterricht hatte jedoch einen starken Fokus auf das Lateinische gelegt. Constant beherrschte kaum das Hebräische und übersetzte nur sporadisch griechische Sätze.<sup>2447</sup> Es kann davon ausgegangen werden, dass er solide lateinische Lesekenntnisse besaß, wobei angezweifelt werden kann, dass er in den beinahe 20 Jahren, die seit seinem Austritt aus dem Seminar vergangen waren, häufigen Gebrauch von ihnen gemacht hatte.

Constants Informationsquellen über frühneuzeitliche Autoren müssen zunächst im romantischen Kontext angesiedelt werden, dessen Relevanz im Laufe der vorliegenden Arbeit in verschiedenen Zusammenhängen dargelegt worden ist. Die Omnipräsenz von Magie und Kabbala, von Autoren wie Lullus, Paracelsus, Trithemius, Agrippa, Flamel und Cardanus wurde bereits im unmittelbaren Umfeld Constants sowie in den von ihm genannten romantischen Schriften belegt. Darüber hinaus verwies Constant explizit auf mehrere Nachschlagewerke, die ihm seit 1851 als Sekundärquellen dienten: Dies waren die bereits im *Dictionnaire* genannten theologischen Arbeiten wie Calmets *Traité sur les apparitions*<sup>2448</sup> und Thiers' *Traité des superstitions*<sup>2449</sup>, sowie die Wörterbücher von Adolphe Franck, Ferdinand Denis und Collin de Plancy.<sup>2450</sup> Zudem lässt sich seit 1853 die *Maçonnerie occulte* von Ragon als bedeutende Sekundärquelle ausmachen, auf die im okkultistischen Hauptwerk wiederholt

---

<sup>2446</sup> Vgl. Mercier, *Eliphas Lévi*, 38, der den disparaten und bruchteilhaften Charakter der meist aus zweiter Hand stammenden Kenntnisse hervorhebt.

<sup>2447</sup> Zu Constants Hebräischkenntnissen, siehe Kilcher, „Verhüllung“, 359 und Secret, „Eliphas Lévi“. Zu den von Constant teils recht frei übersetzten griechischen Passagen, siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 386-389.

<sup>2448</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 286ff.

<sup>2449</sup> Ebd., 308f.

<sup>2450</sup> Ebd., 232. Franck wurde allerdings in den okkultistischen Schriften Constants nicht mehr genannt.



verwiesen wird. Dort wird weiterhin Jules Garinets *Histoire de la magie en France* (1818)<sup>2451</sup> genannt sowie die „populärwissenschaftlichen“ Arbeiten von Louis Figuier, besonders dessen *Doctrine et travaux des alchimistes* (1854).<sup>2452</sup> Interessanter Weise berief sich Constant aber auch auf literarische, vorwiegend romantische Texte wie Ludwig Tiecks 1833 auf Französisch erschienenen *Sabbat des sorcières*<sup>2453</sup> oder ältere Werke wie Nicolas Pierre Henri Montfaucon de Villars' *Comte de Gabalis* (erstmalig 1670).<sup>2454</sup> Grundsätzlich muss davon ausgegangen werden, dass Constant in vielen Fällen lediglich Titel nannte, etwa als er auf Karl von Eckartshausens berühmte *Aufschlüsse zur Magie* (1788) verwies, die er aus sprachlichen Gründen nicht im Original gelesen haben konnte.<sup>2455</sup> Die Nennung dieser Texte sowie die früheren Quellen Constants eröffnen jedenfalls einen für den Beginn des 19. Jahrhunderts in romantischen Kreisen weit verbreiteten Referenzrahmen.

Dass weiterhin vor allem der magnetistische Kontext als Ausgangspunkt für Constants Interesse an frühneuzeitlichen Schriften betrachtet werden muss, kann angesichts der vorangegangenen Kapitel bereits erahnt werden. Autoren wie Du Potet haben sich intensiv mit Autoren wie Agrippa, Trithemius oder Paracelsus auseinandergesetzt, um ihre *magie magnétique* zu belegen. Wie Gougenot des Mousseaux korrekt festgestellt hat, schlug Constant in dieselbe Kerbe. Dies wird beispielsweise anhand seiner Beschäftigung mit der *Magia philosophica* von Franciscus Patricius (1529-1597) deutlich. Das Werk zählte zu den wenigen Ausnahmen, bei denen Constant eine konkrete Seitenangabe machte und die eigens angefertigte Übersetzung einer Passage abdruckte.<sup>2456</sup> Constant berief sich dabei zunächst auf die von Patricius getroffene Unterscheidung zwischen „zwei Zoroastern“, einem guten und einem schlechten, aus dem zwei entgegengesetzte Magie-Traditionen hervorgegangen seien.<sup>2457</sup> Er interessierte sich für die Lehre des wahren Zoroaster aber vor allem deshalb, weil er sie als ein Beleg für die „Geheimnisse des Magnetismus“ betrachtete, der die zeitgenössischen Theorien „eines Du Potet oder Mesmer“ noch übertriffe.<sup>2458</sup> Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass es eben jene Theorien waren, vor deren Hintergrund er die von ihm übersetzte Passage deutete: Denn in Du Potets

---

<sup>2451</sup> Lévi, *Histoire*, 253.

<sup>2452</sup> Ebd., 336, 426. Siehe dazu Vadé, *Enchantement*, 219. Kurioser Weise wurde Constant in Figuiers *Histoire de merveilleux* selbst behandelt.

<sup>2453</sup> Lévi, *Histoire*, 375.

<sup>2454</sup> Siehe dazu Hanegraaff, *Esotericism*, 222-230, wo die Bedeutung fiktionaler Werke als Quelle für Schriften mit nichtfiktionalem Anspruch hervorgehoben wird.

<sup>2455</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 257, Lévi, *Histoire*, 455. Dort ist nur vom „Buch über die Magie“ die Rede. Zu Eckartshausen, siehe Viatte, *Sources*, Bd. 2, 44-51 und Faivre, *Eckartshausen*.

<sup>2456</sup> Lévi, *Histoire*, 55f., vgl. dazu Patricius, *Magia*, 24. Die

<sup>2457</sup> Zur Lehre von den „zwei Zoroastern“ und ihrem Auftauchen bei Constant, siehe Hanegraaff, *Esotericism*, 88ff., 246. Die Rezeptionsgeschichte Zoroaster wird umfangreich aufgearbeitet in Stausberg, *Faszination*, Bd. 1, hier bes. 328-335, wo auch auf Collin de Plancys Wörterbuch und Constants Rezeption hingewiesen wird.

<sup>2458</sup> Lévi, *Histoire*, 58ff. Die hierfür übersetzte Passage aus Patricius, *Magia*, 43-46 interpretierte Constant ausgesprochen frei, um sie mit Magnetismus in Verbindung zu bringen.

*Magie dévoilée*, das Constant nur wenige Seiten später ausdrücklich erwähnte,<sup>2459</sup> findet sich die Aussage, dass es der vom Heiligen Johannes beschriebene christliche *spiritus* oder das „Licht der Welt“ nichts anderes sei als die Lehre Zoroasters, nach der Gott das Universum durch „Willen“ und „Licht“ geordnet habe.<sup>2460</sup> Constants eigene Deutung schloss inhaltlich nahtlos an Du Potets Passage an, aber auch an eine Deutung des zoroastrischen „Feuers“, die er in Cahagnets *Magie magnétique* hatte vorfinden können, die 1854 im selben Verlag erschien war wie seine eigenen Schriften. Es war also nicht die frühneuzeitliche Apologie Patricij, die für Constant ausschlaggebend war, sondern die zeitgenössische „magnetic historiography“.<sup>2461</sup>

Gleiches gilt für den besonders häufig erwähnten Paracelsus (ca. 1493-1541), den Constant im Unterschied zu anderen frühneuzeitlichen Autoren vor seinem okkultistischen Hauptwerk nur einmal beiläufig erwähnt hatte.<sup>2462</sup> Umso bezeichnender ist es, dass sein Freund Charles Fauvety in der *Revue philosophie et religieuse* einen Artikel über „Le magnétisme au siècle de Paracelse“ veröffentlicht hatte, auf den Constant in der *Clef* ausdrücklich Bezug nahm.<sup>2463</sup> In der Tat war Paracelsus für ihn vor allem deshalb von Interesse, weil er angebliche den Magnetismus schon vor Mesmer entdeckt habe.<sup>2464</sup> Constant setzte sich an keiner Stelle inhaltlich mit der Lehre Paracelsi auseinander, sondern rezipierte ihn aus einer magnetistischen Warte heraus als Vorläufer des modernen Magnetismus. Dass er dabei die paracelsianische Lehre nicht in eine magnetistische Terminologie einbettete, sondern das genaue Gegenteil tat, kann eindrücklich anhand einer Passage im neuen Vorwort von *Dogme et rituel* exemplifiziert werden: Dort änderte er einen Auszug aus „Du mouvement actuel“ so ab, dass es nun „Paracelsus“ statt „Wronski“ war, der eine „neue Macht“ angekündigt habe, die „weder Sklaverei noch Anarchie“ bedeuten werde. Paracelsus nahm also einfach die Stelle Wronskis ein, so wie die „Magie“ andernorts die Stelle der „absoluten Philosophie“ eingenommen hatte.<sup>2465</sup>

---

<sup>2459</sup> Lévi, *Histoire*, 62f.

<sup>2460</sup> Du Potet de Sevennoy, *Magie*, 139ff. Es heißt weiterhin, dass die Lehren des „falschen“, materialistischen und dualistischen Zoroasters identisch mit denjenigen der indischen „Gymnosophisten“, Constant als „Schwarzmagier und Götzenanbeter“ verstand: Lévi, *Histoire*, 67-70. Die Sammlung des *Oupnek'hat* betrachtete Constant daher als „Vorläufer aller Zauberbücher“ und verortete somit den Ursprung der schwarzen Magie oder Nekromantie in Indien: ebd., 70-76, siehe auch Baier, *Meditation*, Bd. 1, 275f. In der *Magie dévoilée* finden sich mehrere Überlegungen zu den magnetisch-magischen Fähigkeiten der „indischen Weisen“, jedoch nicht in einem derart negativen Lichte.

<sup>2461</sup> Siehe dazu auch Baier, *Meditation*, Bd. 1, 269f.

<sup>2462</sup> Und zwar in Constant, „Sciences occultes“, 242: „Voilez-vous la tête, ombre du grand Albert, de Paracelse et de Jérôme Cardan, l'alphabet des sciences occultes est maintenant une lettre-morte [...]“

<sup>2463</sup> Lévi, *Clef*, 230. Constant tadelt seinen „gescheiterten und feinen“ Freund jedoch dafür, sich nur aus „philosophischer Neugier“ für das Thema interessiert zu haben.

<sup>2464</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 302.

<sup>2465</sup> Ebd., 26. Siehe auch eine weitere Stelle, wo die Zeichnung des „Dreizacks des Paracelsus“ als Schlüssel zu den obskuren Werken des kabbalistischen Wronski bezeichnet wird: ebd., VII: „Cet admirable résumé magique de Paracelse peut servir de clef aux ouvrages obscurs du cabalistique Wronski, savant remarquable qui s'est laissé

Insofern verwundert es nicht, dass Constant auch Heinrich Khunrath (1560-1605) in erster Linie als einen Vertreter des „Messianismus“ betrachtete.<sup>2466</sup> Auf dessen *Amphitheatrum sapientiae aeternae, solius verae* (1595) ging er in der *Histoire* recht ausführlich ein und maß ihr schon auf der Titelseite eine besondere Bedeutung bei, indem er dort Khunraths Deutung des „großen Werkes“ als „hierarchisch und katholisch“ bezeichnete.<sup>2467</sup> Dass Khunraths Buch ein „Schlüssel zur Apokalypse“ sei, belegte er nicht etwa mit einer Analyse seines Inhalts, sondern mit Verweisen auf den Titel, das Inhaltsverzeichnis, und vor allem anhand der darin enthaltenen Illustrationen.<sup>2468</sup> Ähnlich verhielt es sich mit Agrippa, den er meistens ablehnend erwähnte und nie konkreten Bezug auf die Inhalte seiner Schriften nahm. Offenbar schien ihm am meisten die Zeichnung des Pentagramms in *De occulta philosophia* interessiert zu haben, die er wohlgermerkt als „den fünfzackigen Stern der *maçonnerie occulte*“ bezeichnete und damit auf das Werk Ragons verwies.<sup>2469</sup> Weitaus positivere Worte fand er über Trithemius, dessen Werke am häufigsten mit Titel genannt werden.<sup>2470</sup> Zwar bezeichnete Constant ihn als „Meister der Meister“,<sup>2471</sup> jedoch ging er nur ein einziges Mal konkret auf dessen berühmtes *De septem secundeis* ein und bezog sich dabei auf Inhalte, die darin gar nicht enthalten sind.<sup>2472</sup> Letztendlich nahm er *De septem secundeis*, durchaus eigenwillig, als „ein universelleres und unabhängigeres Werk“ als dasjenige Bossuets wahr, als „absolute[n] Schlüssel der Geschichtsphilosophie“<sup>2473</sup> – also als einen Vertreter der katholischen Heilsgeschichtsschreibung.

Constant rezipierte jene frühneuzeitlichen Schriften also ausgehend von seinen Ideen, die er schon früher propagiert hatte, und nicht etwa umgekehrt. Dies verdeutlicht ein weiterer zentraler Punkt: Das Denken in Analogien und Korrespondenzen, das er in der *occulta philosophia* eines Agrippa von Nettesheim oder Heinrich Khunrath vorgefunden haben könnte. Ginge man von der Definition Antoine Faivres aus, hielte es sich dabei um ein essentielles Merkmal „esoterischen“ Denkens.<sup>2474</sup> Doch muss

---

entraîner plus d’une fois hors de son ABSOLU RAISON par le mysticisme de sa nation et des spéculations pécuniaires indignes d’un penseur aussi distingué.“

<sup>2466</sup> Lévi, *Histoire*, 369.

<sup>2467</sup> Der Epigraph lautet „Opus hierarchicum et catholicum“, als „Definition des großen Werkes“ nach Heinrich Khunrath.

<sup>2468</sup> Lévi, *Histoire*, 366-369.

<sup>2469</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 51, Lévi, *Clef*, 162. Zur dem Eintrag im *Dictionnaire* ähnelnden Kritik an Agrippa, siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 346f. Constant nahm viermal Bezug auf dessen Widersacher Jean Bodin und die berühmte *Démonomanie* (1580), die er jedoch selbst abschätzig bewertete und Bodin als „Dämonomanen“ bezeichnete: ebd., 209f. Zur Kontroverse zwischen Bodin und Agrippa, siehe Hanegraaff, *Esotericism*, 87f.

<sup>2470</sup> Constant nannte *De septem secundeis*, *Steganographia*, *Polygraphia* und das Trithemius zugeschriebene *Veterum sophorum sigilla et imagines magicae*.

<sup>2471</sup> Lévi, *Histoire*, 346.

<sup>2472</sup> Dabei handelt es sich um eine „Prophezeiung“, die Trithemius gemacht habe: Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 327-331.

<sup>2473</sup> Ebd., 330.

<sup>2474</sup> Die Lehre von Analogien und Korrespondenzen wurde von der Forschung oft als „okkulte“ Tradition verstanden, jedoch handelte es sich dabei für lange Zeit um etablierte gelehrte Diskurse. Siehe dazu Hanegraaff,

darauf hingewiesen werden, dass Constant in den Jahren 1845 und 1846 eine umfangreiche „Wissenschaft“ der Analogien und Korrespondenzen entworfen hatte – und dies, wie oben dargelegt worden ist, in einem sozialistisch-romantischen Kontext, lange bevor er frühneuzeitliche Autoren auch nur erwähnt hat.

#### 14.3.2. Magische Rituale

Constants „Magie“ besaß eine rituelle Dimension, die trotz ihrer relativen Marginalität wichtige Aufschlüsse darüber gibt, inwiefern er konkrete Elemente aus frühneuzeitlichen Schriften aufnahm und aus ihnen einen kreativen „ritualmagischen“ Ansatz bildete. Zwar hatte bereits Du Potet Symbole und Praktiken aus alten Zauberbüchern entnommen und seine Experimente auf die martinistische Kunst der magischen Spiegel gestützt, doch nahm diese rituelle Dimension in den Arbeiten des Katholiken Constant, der schon 1851 die Notwendigkeit des „Zeremoniells“ betont hatte, eine deutlich zentralere Stellung ein.<sup>2475</sup> Bernd-Christian Otto hat sich mit diesem „Problem der Ritualinnovation“ auseinandergesetzt und den eklektischen, kreativen Charakter hervorgehoben, der Constants Diskussion Ritualen von zugrunde lag.<sup>2476</sup> Wie Otto in einem rezenten Aufsatz explizierte, war Constant nicht der Fortführer oder Erneuerer einer homogenen „Magie-Tradition“, sondern ein Autodidakt, der vor dem Hintergrund „post-aufklärerischer Ideologie und wissenschaftlicher Revolution“ verschiedene „ritualmagische“ Texte gelesen und in ein historisches Narrativ gegossen habe.<sup>2477</sup> Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, um welche Quellen es sich dabei gehandelt hat und vor welchem konkreten Hintergrund diese rezipiert worden sind.

Wie oben dargelegt wurde, scheinen Constants ritualmagische Erfahrungen ihren Ausgangspunkt während seines Aufenthaltes in London genommen zu haben. Es darf vermutet werden, dass er von seinen englischen Gastgebern diesbezüglich maßgeblich inspiriert worden war, da er selbst erklärte, dass er ein vollständig ausgestattetes magisches Kabinett vorgefunden und mehrere Zauberbücher erhalten habe, die ihm zuvor noch nicht zur Verfügung gestanden haben.<sup>2478</sup> Interessanter Weise beschrieb Constant die Ausrüstung vor Ort in einigem Detail, und es gälte anhand einer umfangreicheren Analyse zeitgenössischer Quellen zu prüfen, inwiefern sich ritualmagische Elemente wiederfinden lassen, deren Ursprung sich im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts vermuten

---

*Esotericism*, bes. 189ff., der hervorhebt, dass es sich dabei mitnichten um „okkultes“ Denken im Sinne einer Opposition zwischen richtiger Wissenschaft und falscher Magie gehandelt hatte.

<sup>2475</sup> Vgl. hierzu Baier, *Meditation*, Bd. 1, 267.

<sup>2476</sup> Otto, *Magie*, 527-538.

<sup>2477</sup> Otto, „Catholic Magician“.

<sup>2478</sup> Zu den Schilderungen, siehe Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 266-272, vgl. auch Chacornac, *Eliphas Lévi*, 150-155 sowie den dortigen Anhang.

lässt. Die Untersuchung eines entsprechenden Austauschprozesses zwischen Frankreich und England böte Anlass zu einem eigenständigen Forschungsunterfangen.

Doch finden sich im okkultistischen Hauptwerk auch ohne eine Erschließung des englischen Kontextes zahlreiche Hinweise darauf, auf welche Quellen Constant zurückgriff.<sup>2479</sup> Im Kontext der von ihm diskutierten Rituale verwies Constant beispielsweise auf das Wörterbuch von Collin de Plancy.<sup>2480</sup> An zentralen Stellen berief er sich auf die *Maçonnerie occulte* Ragon, aus der er zweifelsohne zahlreiche Informationen über die von ihm behandelten frühneuzeitlichen Autoren entnommen hatte.<sup>2481</sup> Wichtig schien für ihn auch die erstmals 1766 erschienene und seitdem häufig wiederaufgelegte freimaurerische Arbeit *L’Etoile flamboyante* von Théodore-Henri de Tschudi gewesen zu sein, auf die sich Constant bezüglich einer seltenen Schrift des Paracelsus berief.<sup>2482</sup> Darüber hinaus ist es wahrscheinlich, dass sich Constant damals weit verbreiteter billiger Neudrucke bediente, die infolge der Begeisterung für okkulte Wissenschaften und Artverwandtes in den vergangenen Jahrzehnten erschienen waren.<sup>2483</sup> Dazu zählt das angeblich 1522 verfasste Zauberbuch *Dragon rouge*, wahrscheinlich eine Fälschung aus dem 19. Jahrhundert, die erst 1851 in neuer Auflage erschienen war.<sup>2484</sup>

Constant griff aber auch auf ältere Handschriften und Drucke zurück. Es finden sich mehrere Hinweise darauf, dass er dafür öffentliche Bibliotheken wie die Bibliothèque de l’Arsenal und die Bibliothèque impériale nutzte. So erwähnte er ein „schönes Exemplar“ der *Claviculae Salomonis*, das sich in der Bibliothèque impériale befindet.<sup>2485</sup> Wie Bernd-Christian Otto dargelegt hat, finden sich deutliche Parallelen zwischen den *Claviculae Salomonis* und Constant ritualmagischen Anleitungen.<sup>2486</sup> In den

---

<sup>2479</sup> Es ist indes wenig erstaunlich, dass Constant ausgerechnet Apollonius von Tyana zu beschwören glaubte, da dieser in magie-historiographischen Arbeiten eine traditionell zentrale Rolle spielte. Siehe dazu Otto, *Magie*, 290-295. Laut eigener Aussage war Constant diesem Gelehrten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bereits in den Schriften von Alexandre Dumas begegnet, und auch Victor Hugo begeisterte sich für ihn in seinem Gedicht „Les mages“. Siehe dazu Lévi, *Clef*, 142 und Mercier, *Eliphas Lévi*, 45. Apollonius tauchte außerdem in den Schriften Théophile Gautiers auf, neben Mesmer und Puységur. Siehe dazu Vadé, *Enchantement*, 289. Cahagnet verwies mehrmals auf ihn in seiner *Magie magnétique*: Cahagnet, *Magie*, 40, 136, 282.

<sup>2480</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 132.

<sup>2481</sup> Ebd., 109. In diesem Zusammenhang diskutierte er auch die bei Agrippa beschriebenen Zaubertänke, berief sich dabei aber auf die Arbeit Ragon, was vermuten lässt, dass er daraus seine Informationen entnommen hatte. Vgl. Ebd., Bd. 1, 191f., ebd., Bd. 2, 118, 131.

<sup>2482</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 296-

<sup>2483</sup> Siehe dazu Otto, „Catholic Magician“, wo auf die preiswerten Bücher der *Bibliothèque bleue* hingewiesen wird. Es ist naheliegend, dass Constant im Besitz derartiger Drucke war, zumal er in *Sorcier*, 270 auf eine Rabelais-Ausgabe aus der *Bibliothèque bleue* verwies.

<sup>2484</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 194, 229. Bereits in Constant, „Orthodoxie“, 133f. hatte er behauptet, dass Ragon einige Seiten aus diesem Buch kopiert habe.

<sup>2485</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 112. In Constant, *Dictionnaire*, 356 findet sich auch der Hinweis auf ein weiteres Bibliotheksexemplar, nämlich des *Livre de la pénitence d’Adam* in der Bibliothèque de l’Arsenal, der in Lévi, *Histoire*, 43 wiederholt wird.

<sup>2486</sup> Otto, *Magie*, 532-536.

genannten Pariser Bibliotheken befanden sich zwei lateinische Exemplare dieser Schrift, von 1517 und 1686, sowie mehrere französische Editionen aus dem 18. Jahrhundert.<sup>2487</sup> Ein Vergleich zwischen diesen Exemplaren und den Publikationen Constants steht jedoch noch aus und bedürfte einer eigenständigen philologischen Untersuchung.<sup>2488</sup> Bezüglich mehrerer Passagen ist es höchst fraglich, ob Constant sie tatsächlich bestimmten Ausgaben der *Claviculae* entnommen hatte.<sup>2489</sup> Auch finden sich einige undurchsichtige Aussagen bezüglich der Herkunft bestimmter Rituale.<sup>2490</sup> Problematisch ist dies auch, weil sich spätere Esoteriker wie Samuel Liddell Mathers oder William Wynn Westcott auf die Texte Constants beriefen, diese mit verschiedenen Manuskripten der *Claviculae* vermischten und andere Inhalte hinzufügten.<sup>2491</sup> Vieles deutet darauf hin, dass Constant – wie spätere Okkultisten – bestimmte Inhalte schlichtweg erfunden hat. Eine eigenständige Untersuchung müsste unter Berücksichtigung aller relevanten Quellen diesbezüglich weitere Aufschlüsse liefern.

Es steht allerdings außer Frage, dass die allermeisten Quellen Constants aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammten. Dazu zählten Texte wie die Sammlung des *Grand grimoire*,<sup>2492</sup> der *Petit Albert*,<sup>2493</sup> der *Grimoire de Honorius*<sup>2494</sup> oder das *Enchiridion*,<sup>2495</sup> die jeweils ein wesentlich höheres Alter für sich beanspruchten. Es kann vermutet werden, dass Constant einzelne Inhalte derartiger Schriften rezipierte und in seine Texte integrierte. Ein Beispiel dafür ist der kurze Text des so genannten *Nuctéméron*, das Constant auf Apollonius von Tyana zurückführte.<sup>2496</sup> Die entsprechende griechische

---

<sup>2487</sup> Die lateinischen Titel sowie einige der französischen nennen *Claviculae* bzw. *Clavicules* im Plural, während sich der Singular nur in einigen französischen Versionen findet. Constant verwendete meist den Plural auf Französisch, selten den Singular.

<sup>2488</sup> Otto berief sich bei seinem Vergleich auf die Internetseite <http://www.esotericarchives.com>, die eine kritische Analyse der verschiedenen Manuskriptversionen durchführt, aber nicht die Standards einer wissenschaftlichen Edition erfüllt. Ein guter Ausgangspunkt wären stattdessen die für Constant in Frage kommenden Exemplare, die sich heute in der Nationalbibliothek finden.

<sup>2489</sup> Siehe bspw. das angebliche „Fragment“ aus den *Claviculae* in Lévi, *Science*, 136-147. Für diesen Hinweis sei Francisco Santos Silva gedankt. Die Passage ist nicht nur deswegen suspekt, weil Constant ihre Übersetzung aus dem Hebräischen behauptete, sondern auch aufgrund ihrer Wortwahl (er sprach beispielsweise von „anarchistes“, was natürlich eine sehr freie Übersetzung sein könnte).

<sup>2490</sup> So behauptete er beispielsweise, dass er in einem Exemplar von Trithemius' *De septem secundeis* ein beiliegendes Ritual vorgefunden habe, das er Baron Spedalieri, einem seiner vertrautesten Schüler, zusandte. Dieses Ritual wurde unter dem Titel *The Magical Ritual of the Sanctum Regnum* von William Wynn Westcott im Jahr 1896 herausgegeben. Siehe dazu Chacornac, *Eliphas Lévi*, 206. Siehe auch Lévi, *Histoire*, 345, wo Constant auf ein Exemplar von *De septem secundeis* verweist, das er von seinem Freund Alexander Branitzki erhalten habe.

<sup>2491</sup> Mathers gab eine eigene Edition unter dem Titel *The Key of Solomon the King* im Jahr 1889 heraus. Die von Westcott angefertigte Edition des *Sanctum regnum* wurde bereits erwähnt.

<sup>2492</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 194, 229. Dazu wurde auch der *Dragon rouge* gezählt.

<sup>2493</sup> Ebd., 112, 121, 202, 283, Lévi, *Histoire*, 167, 269.

<sup>2494</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 234, Lévi, *Clef*, 168. Nicht zu verwechseln mit dem deutlich älteren *Liber iuratus Honorii*. Siehe dazu Láng, *Unlocked*, 39f.

<sup>2495</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 132, Lévi, *Histoire*, 222, 255-258, 499. Die im 18. Jahrhundert entstandene Schrift wurde Leo III. zugeschrieben – daher die Behauptung Constants, dass sich die kabbalistische Lehre bis zu diesem Papst in der Kirche erhalten habe.

<sup>2496</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 189 und 385-401. Es ist bemerkenswert, dass sich unter den dort aufgeführten „Stundengeistern“ der Name „Papus“ an erster Stelle findet und der Name „Haven“ an letzterer. Beides waren Pseudonyme bedeutender französischer Okkultisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Passage entnahm er dem 1721 erschienenen *Observationum sacrarum et historico-criticarum liber primus* von Johann Lorenz von Mosheim, einem lutherischen Theologen und einflussreichen Kirchenhistoriker, der sich intensiv mit der Geschichtsschreibung über Apollonius beschäftigt hatte und in diesem Zuge die von Constant übernommene Passage aus dem in seinen Augen bedeutenden *νυχθήμερον* kopierte.<sup>2497</sup> Constant scheint also vor allem auf rezente Sekundärliteratur zurückgegriffen haben, aus der er vereinzelte Passagen, Symbole oder sonstige Informationen entnahm.<sup>2498</sup> Letztendlich spricht alles dafür, dass sich Constant in sehr beschränktem Ausmaß auf frühneuzeitliche und mittelalterliche Quellen stützte, und wenn er dies tat, dann geschah dies meist oberflächlich, fragmentarisch und fehlerhaft.

Der Referenzrahmen für Constants „Magie“ ist stattdessen in den 1850er Jahren zu verorten. Dies wird nicht zuletzt dadurch klar, dass Constant die von ihm behandelten Rituale, und insbesondere die von ihm durchgeführte Beschwörung in London, in einem magnetistischen Kontext deutete. Um die praktische Magie beherrschen zu können, erklärte er, müsse man „sich selbst magnetisieren“, um „im Astrallicht sehen“ zu können.<sup>2499</sup> Die somit durchgeführten „Beschwörungen“ setzte er explizit mit „magnétisme occulte“ gleich und warnte vor den desaströsen Folgen, falls sich keine „Adepten“, sondern ungeschulte Neugierige damit befassten: „sie gleichen Kindern, die mit Feuer neben einem Pulverfass spielen und werden früher oder später die Opfer irgendeiner fürchterlichen Explosion.“<sup>2500</sup> Aus diesem Grunde lehnte er das Praktizieren von Beschwörungen grundsätzlich ab und nahm gegenüber seiner Londoner Erfahrung eine betont kritische Haltung ein:

Folgere ich daraus, dass ich wirklich den großen Apollonius von Tyana beschworen, gesehen und berührt habe? Ich bin nicht halluziniert genug, um es zu glauben, noch bin ich unseriös genug, um es zu bestätigen. Der Effekt der Vorbereitungen, der Gerüche, der Spiegel, der Pentakel ist ein wahrhaftiger Rausch der Imagination, der lebhaft auf eine bereits beeindruckbare und nervöse Person wirken muss. Ich erkläre das, was ich gesehen und berührt habe, nicht mit irgendwelchen physiologischen Gesetzen; ich bestätige einzig, dass ich etwas gesehen und berührt habe, dass ich es klar und deutlich gesehen habe, ohne Träumereien, und das reicht aus, um an die wahrhaftige Effizienz magischer Zeremonien zu glauben. Ich halte

---

<sup>2497</sup> Mosheim, *Observationum*, 392ff. Für das gemeinsame Aufspüren der Passage sei abermals Francisco Santos Silva gedankt. Dort wird sehr kritisch auf das dritte Buch von *De vita et morte Mosis* verwiesen, das Gilbertus Gaulminus im Jahr 1629 veröffentlichte – die dortigen Informationen bezeichnet Mosheim als *nugae*, Unsinn. Interessant ist, dass sich zu Beginn von Mosheims Arbeit ein (auch andernorts weit verbreitetes) Porträt des Apollonius reproduziert wird, das Constant offensichtlich als Vorlage für seine eigenen Skizzen des Apollonius diente, die er infolge seiner Londoner Beschwörung anfertigte. Diese finden sich im Anhang von Chacornacs Biographie.

<sup>2498</sup> Den Kontext dieser Schriften gälte es andernorts zu erschließen.

<sup>2499</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 263f.

<sup>2500</sup> Ebd., 191.

diese Praxis im Übrigen für gefährlich und schädlich; die Gesundheit, sei sie moralisch oder physisch, widersteht solchen Praktiken nicht, wenn sie zur Gewohnheit werden.<sup>2501</sup>

Wie er im Anschluss nochmals betonte, glaubte er nicht daran, dass die Geister ihre höheren Sphären verlassen könnten. Vielmehr handele es sich bei Beschwörungen um den Zugriff auf ihre Spuren, die sie im Astrallicht hinterlassen haben, „welches das gemeinsame Reservoir des universellen Magnetismus ist.“<sup>2502</sup> Auch die Phänomene der von ihm scharf verurteilten schwarzen Magie – und nicht zuletzt den Glauben an Satan – führte er auf „Magnetismus und Halluzinationen“ zurück.<sup>2503</sup> Zudem betonte er die Wirkung von Rauschmitteln wie Haschisch und Opium, mit denen er wahrscheinlich bereits in den 1830er in seinem Freundeskreis aus Bohémiens selbst in Kontakt gekommen war.<sup>2504</sup> Bei allen Vorbehalten riet er dazu – interessanter Weise in Berufung auf die *Maçonnerie occulte* Ragnos –, derartige Mittel in vorsichtigen Dosen zu verwenden, „um den Somnambulismus zu verstärken“.<sup>2505</sup> So befand er, dass auch die Phänomene von Daniel Dunglas Home auf Wirkungen beruhten, die derjenigen von Haschisch glichen.<sup>2506</sup>

Abschließend lässt sich also feststellen, dass auch der konkret praktische, „ritualmagische“ Aspekt des okkultistischen Hauptwerkes nicht auf der Rezeption frühneuzeitlicher oder älterer Quellen beruhte, sondern im spiritualistisch-magnetistischen Kontext der 1850er Jahre zu verorten ist. Vor diesem Hintergrund rezipierte Constant auf sehr eklektische Art und Weise ältere Texte, die er jedoch selten im Original und im seltensten Fall mit Sorgfalt studiert hatte. Wenn, dann erfolgte diese Rezeption über Sekundärliteratur oder über Kompendien, die sich maximal bis in das 18. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Die philologische Analyse dieser Quellen sowie ihre Kontextualisierung wäre – vor allem unter Berücksichtigung ähnlicher Vorgänger im englischsprachigen Raum – die lohnende Aufgabe einer eigenständigen Studie. Vorerst kann jedoch nochmals bekräftigt werden, dass es sich bei Constants „Magie“ nicht um eine Einbettung frühneuzeitlicher Magiediskurse in die Terminologie des 19. Jahrhunderts handelte, sondern um das genaue Gegenteil.

---

<sup>2501</sup> Ebd., 271f., vgl. 274f. Daher lehnte er in der *Histoire* auch offen alle Anfragen nach Tränken oder Beschwörungen ab: „C'est un homme de science et non un homme de prestiges. Il condamne énergiquement tout ce que la religion réproouve [...]“. Siehe Lévi, *Histoire*, VIII.

<sup>2502</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 272f.

<sup>2503</sup> Ebd., Bd. 2, 192ff.

<sup>2504</sup> Es sei daran erinnert, dass Constant von den „Orgien“ berichtete, an denen er teilgenommen habe. Dass in seinem Umfeld derartige Substanzen konsumiert worden sind, bezeugt nicht zuletzt die stattliche Opiumpfeife, die auf Abbildung 14 zum Einsatz kommt. Die Bedeutung von Rauschmitteln für Constants Selbstmagnetisierung erwähnt auch Baier, *Meditation*, Bd. 1, 272.

<sup>2505</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 109, vgl. auch Lévi, *Histoire*, 74, wo er abermals seitengenau auf das Buch verweist, in dem das entsprechende Rezept angegeben sei.

<sup>2506</sup> Lévi, *Clef*, 195, vgl. auch Lévi, *Histoire*, 110, 455.



#### 14.4. Schlussfolgerungen

In der *Vérité* hatte Charles Fauvety beinahe 10 Jahre vor der Veröffentlichung von *Dogme et rituel* die Verbindung aus Magnetismus, Swedenborgianismus und Sozialismus vorweggenommen, die Constant unter dem Pseudonym Eliphas Lévi in anderer Gestalt zur Grundlage seiner „Magie“ machte. Es ist gezeigt worden, dass die „praktische“ Dimension seiner Magie sowie ihre historische Einordnung in eine alternative Wissenschaftsgeschichte auf den Arbeiten der spiritualistischen Magnetisten beruhte, mit denen Constant in regem Austausch stand. So heterogen dieses Milieu auch war, zeichnete es sich gerade bezüglich der für Constant relevanten Akteure durch eine starke sozialreformerische Prägung aus. Dies trägt bedeutend zum Verständnis der *science universelle* bei, zu deren „naturwissenschaftlicher“ Dimension die magnetistische Magie Constant zählte. Die von ihm bereits in den 1840er Jahren im fourieristischen Kontext diskutierten Analogien, Korrespondenzen, Harmonien oder Attraktionen führen vor Augen, wie leicht ihm die Übersetzung seiner sozialistischen universellen Wissenschaft in diejenige der Magie gefallen ist.

In dieser Übersetzung spiegelten sich jene Formen des Sozialismus wider, die Dameth polemisch als „theosophischen Sozialismus“ attackiert und die frühere Kritiker wie Louis Reybaud oder Giuseppe Ferrari als „mystischen Sozialismus“ klassifiziert hatten.<sup>2507</sup> Die von jenen Kritikern genannten Vorläufer des Sozialismus, also die Theosophen, *illuminés*, Freimaurer, Renaissance-Magier und Praktizierenden der okkulten Wissenschaften tauchen erstaunlicher Weise alle bei Constant wieder auf. Seit 1841 hatte er das sozialistische Streben nach universeller Einheit und Regeneration geteilt, auf dessen Grundlage andere Sozialisten schon längst martinistische, magnetistische und swedenborgianische Ideen rezipiert hatten. Im Unterschied zu engen Freunden wie Alphonse Esquiros rezipierte er Magnetismus-Theorien aber erst nach der Desillusionierung von 1848. Er zählte also zu denjenigen Sozialisten, die sich von den neuen Phänomenen wie den *tables tournantes* gerade deshalb so angezogen fühlten, weil sie sich in ihnen endlich eine Verwirklichung ihrer angestrebten Synthese erhofften.

Wie nun aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet wurde, geschah die Ausgestaltung von Constants „Magie“ im komplexen Geflecht aus Magnetismus, Sozialismus, Katholizismus und Romantik. In diesem Rahmen führte Constant keine ältere Tradition fort oder „reformierte“ sie. Es handelte sich bei seiner „Magie“ um eine Resignifikation und Ausgestaltung seiner älteren Ideen vor dem Hintergrund des spiritualistischen Magnetismus. Dabei rezipierte er zwar ältere Quellen aus der Frühen Neuzeit

---

<sup>2507</sup> Es sei daran erinnert, dass Lorenz von Stein unter dieser Bezeichnung schon 1850 die Schriften des Abbé Constant eingeordnet hatte, aber er tat dies im Gegensatz zu den hier genannten Kritikern nicht mit Verweis auf Theosophen, *illuminés* oder dergleichen.

oder dem Mittelalter, aber er tat dies auf oberflächliche, fragmentarische und großzügig interpretierende Weise aus dem Kontext der 1850er Jahre heraus. Daher kann mitnichten die Rede davon sein, dass er einen frühneuzeitlichen oder sogar noch älteren Magiediskurs in das 19. Jahrhundert übertrug.

Dass sich Constant in diesem Zuge polemisch gegen andere Magnetismus-Theorien und dann insbesondere gegen den Spiritismus wandte, bildete ein attraktives Alleinstellungsmerkmal seines okkultistischen Hauptwerkes. Auf spätere Rezipienten wie die Esoteriker des ausgehenden 19. Jahrhunderts übte diese Kritik insbesondere deswegen eine so große Faszination aus, weil sie aus einer traditionalistischen Warte heraus einen Überlegenheitsanspruch artikulierte, dessen komplexer Hintergrund erst angesichts des neo-katholischen Traditionalismus zu Tage tritt. Die große Attraktivität seiner Bücher kann aber nicht zuletzt damit erklärt werden, dass er die verschiedenen magnetistischen, sozialistischen, katholischen und romantischen Diskurse miteinander verschmolz, in denen er seine Ideen selbst entwickelt hatte. Seine Magie und das damit verbundene historische Narrativ sprachen genau aus diesem Grunde die Bedürfnisse unterschiedlichster Akteure an, die sich nach wie vor für eine Synthese aus Religion, Wissenschaft und Philosophie begeisterten. Als Charles Fauvety in der *Revue* von den „Priestern des Übergangs“ gesprochen hatte, die jene Synthese einleiten würden, dachte er dabei höchstwahrscheinlich an seinen kabbalistischen Freund.



Abbildung 28: Der „Baphomet“.



Abbildung 29: „Der Teufel“ im Tarot von Marseille.



Abbildung 30. Gravur aus dem Hestea-Druck von 1639.



Abbildung 31: Der Androgyne aus Khunraths Amphitheatrum.

## 15. Der Kabbalist und seine Schüler (1862-1875)

[L]e christianisme, loi d'émancipation et de grâce, a conquis la sphère civile tout entière; l'initiation, dépouillée de ses terreurs, de ses mythes redoutables, désormais, sans doute, sera douce et pacifique.<sup>2508</sup>

Ballanche

Zu Lebzeiten veröffentlichte Constant nur noch zwei Monographien, die in den Jahren 1862 und 1865 erschienen. Mit diesen Publikationen konnte er seinen Ruf als „Kabbalist“ festigen. Wie insbesondere anhand der erst posthum veröffentlichten Manuskripte gezeigt werden kann, die er bis zu seinem Lebensende im Jahr 1875 verfasste, führte sein Erfolg als kabbalistischer Lehrer aber nicht zum Ende seiner politischen Ambitionen. Ganz im Gegenteil lässt sich eine *Gleichzeitigkeit* des Sozialisten und Okkultisten verzeichnen, die einmal mehr die politische Dimension des Okkultismus von Eliphas Lévi unterstreicht. Gegen 1870 lässt sich sogar eine sprunghafte Radikalisierung in seinen Schriften verzeichnen, die vor allem mit dem Untergang des Empire, der Pariser Kommune von 1871 und dem Anbruch der Dritten Republik zusammenhängt. Constant schrieb zu dieser Zeit nicht nur radikal sozialistische Ideen nieder, sondern identifizierte explizit seinen „Okkultismus“ mit „Sozialismus“.

Im Folgenden gilt es darüber hinaus nachzuvollziehen, wie Constant einen wachsenden Kreis von Anhängern um sich scharen konnte. Dabei wird deutlich werden, dass seine Bekanntheit auf dem Ausbaue eines personalen Netzwerks beruhte und nicht auf der immer wieder behaupteten Aufnahme in eine freimaurerische oder sonstige Gruppierung. Besonders interessant ist dabei die sich abzeichnende Entstehung eines internationalen Austausches zwischen Frankreich, England und Deutschland. Die entscheidende Rolle spielten dabei Einzelkontakte, wie sie vor allem über Constants polnischen Freundeskreis zustande kamen. Trotz seiner wachsenden Bekanntheit wurde Constant zu Lebzeiten aber nicht zum großen Meister des Okkultismus, zu dem er nach seinem Tode gemacht wurde.

---

<sup>2508</sup> Ballanche, *Palingénésie*, Bd. 1, vi.

## 15.1. Die Gleichzeitigkeit von Sozialismus und Okkultismus

### 15.1.1. Politische Reflektionen eines Magiers

Als Constant im August 1862 mit *Fables et symboles* den ersten Teil eines „Kurses der okkulten Philosophie“ veröffentlichte, erregte er zunächst das Interesse der künstlerischen Welt. Das Buch, das neben einem großen Anteil Lyrik zahlreiche Aphorismen und Parabeln enthielt, wurde von Constants altem Freund Evariste Bailleul, bei dem er einst nach seinem Austritt aus dem Seminar Zuflucht gefunden hatte, mit großer Begeisterung aufgenommen und in Cafés laut verlesen.<sup>2509</sup> Zum Anfang der 1860er lässt sich also das Fortleben des Künstlers Constant verzeichnen, was auch dadurch unterstrichen wird, dass er im Jahr 1861, also ungefähr zeitgleich mit der *Clef*, unter dem Titel *Le sorcier de Meudon* seine alten Romane *Le seigneur de la devinière* und *Rabelais à la Basmette* mit einem neuen Vorwort neu herausbrachte. Hatte er die Romane im Jahr 1847 noch in der Librairie phalanstérienne veröffentlicht und fourieristisch gerahmt, erklärte er nun sein Vorbild Rabelais zum „großen Kabbalisten“ und seinen *Gargantua* und *Pantagruel* zu „Büchern des perfekten Okkultismus“.<sup>2510</sup> Inhaltlich nahm er ansonsten bis auf das Hinzufügen eines neuen Teils keine Änderungen vor, was angesichts des im 9. Kapitel diskutierten Thélème-Motivs durchaus bemerkenswert ist.

Es sollte bis zum Juni des Jahres 1865 dauern, bevor der zweite Teil des Kurses und damit die letzte Publikation zu Lebzeiten Constants erschien, *La science des esprits*. Grundsätzlich handelte es sich dabei um eine kritische Auseinandersetzung mit den „Lehren und Phänomenen“ der *spirites*, in der Constant seine alten Argumente ausführte. Bezeichnender Weise enthält das Buch aber auch mehrere Passagen aus *La dernière incarnation* sowie Reflexionen über den Sozialismus, die durch eine erstaunliche Offenheit ins Auge stechen. So heißt es:

Swedenborg, Saint-Simon und Fourier scheinen die göttliche kabbalistische Synthese durch die Schatten und die Halluzinationen eines mehr oder weniger merkwürdigen Alptraums gesehen zu haben, entsprechend der verschiedenen Charaktere dieser Träumer. Diese Synthese ist in Wirklichkeit die größtmögliche Annäherung an das Vollständigste und Schönste, die das menschliche Denken zu leisten vermag.<sup>2511</sup>

Während die genannten „Träumer“ nur unvollständige Einblicke in diese göttliche Erkenntnis besessen haben, müsse man sich stattdessen den Büchern der Kabbalisten widmen, die in der *Kabbala Denudata*

---

<sup>2509</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 258. Zuvor war ihm ein Vortrag im Theater untersagt worden. Grund dafür waren offenbar klerikale Beschwerden.

<sup>2510</sup> Constant, *Sorcier*, VII f.

<sup>2511</sup> Lévi, *Science*, 125 f.

zu finden seien, vor allem im lurianischen *Liber de revolutionibus animarum*.<sup>2512</sup> Wohlgemerkt identifizierte Constant an dieser Stelle den Gegenstand der swedenborgianisch-sozialistischen Lehren, die er einst propagiert hatte, explizit mit demjenigen der „wahren“ Kabbala: Sozialisten und Kabbalisten waren also auf der Suche nach derselben Wahrheit. Doch Constant verstand die von ihm propagierte Kabbala als dezidiert überlegen und richtete sich gegen die „Träumereien“ der Fourieristen und Saint-Simonisten, verwendete also seine neue kabbalistische Identität als Abgrenzungsmerkmal von den irregeleiteten Formen des Sozialismus.

Diese Überlegenheit gegenüber seinen ehemaligen sozialistischen Mitstreitern begründet er mit einer Identifikation von – jeweils „wahrem“ – Katholizismus, Sozialismus und Kabbala. So schrieb er in einem Kapitel über die „Macht der katholischen Idee“, dass die von ihm vertretene Lehre, mit der „jüdischen Wissenschaft“ und dem „christlichen Dogma“ identisch sei: „wenn unser Messianismus nur der Versuch einer neuen Sekte wäre [...], hätten wir nur einen Traum zu denjenigen der Saint-Simonisten und Fourieristen hinzugefügt; wir hätten nicht die wahre Wissenschaft [*science*] und das ewige Leben wiedergefunden.“<sup>2513</sup> Er verstand sich also als einen Suchenden, der zu höheren Erkenntnissen als die Anhänger der sozialistischen Schulen gelangt sei, deren Unterwerfung unter die katholische „absolute Autorität“ er entschieden forderte: „Eine Autorität, das ist eine kollektive Vernunft; die Träume sind nichts im Vergleich zu ihr [...]“.<sup>2514</sup> Genauso gut hätte er schreiben können: *sens commun*. Die neo-katholische Prägung dieser von ihm seit 1845 verwendeten Argumentation wird also nicht zuletzt dadurch offensichtlich, dass er die „Offenbarung des okkulten Dogmas der Alten“ und die „Apologie der Katholizität“ auf Grundlage der Lehren de Maistres zu begründen dachte.<sup>2515</sup>

Dass er immer wieder kritische Worte nicht nur gegen bestimmte Sozialisten, sondern auch gegen Republikaner und Demokraten richtete, wurde von späteren Kommentatoren als Abkehr von seinem sozialreformerischen Denken interpretiert. Doch als er in *Fables et symboles* etwa die Republiken als „Krisen“ bezeichnete und ein „legitimes Königtum“ forderte, das im Namen des „Gesetzes“ herrschen müsse,<sup>2516</sup> bedeutete das ebenso wenig eine Abkehr von sozialistischen Ideen wie seine Huldigung Louis-Napoléons im Jahr 1852. Nach dem Desaster von 1848 waren nicht nur die verschiedenen Sozialisten schwer untereinander zerstritten, sondern auch ihre Gegnerschaft zu den Republikanern

---

<sup>2512</sup> Zur Bedeutung der lurianischen Kabbala für Constant, siehe Kilcher, „Verhüllung“, 353-362. Entsprechende Hinweise finden sich, im gleichen Atemzug mit einem Verweis auf den *Zohar*, bereits in Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 1, 143, 191, 260f. und Lévi, *Histoire*, 439.

<sup>2513</sup> Lévi, *Science*, 322. Vgl. auch ebd., 344f.

<sup>2514</sup> Ebd., 323.

<sup>2515</sup> Bescheiden erklärte er: „[...] mais ce travail n'est pas fait pour nous, et nous ne nous croyons ni assez digne, ni assez autorisé, pour l'entreprendre. Il nous suffira d'en donner le plan et les principales pensées. D'autres un jour le feront, nous n'en doutons pas. A chacun son oeuvre : la nôtre est celle d'un pionnier et non d'un bâtisseur.“ Siehe ebd., 324

<sup>2516</sup> Lévi, *Fables*, 319f.

und Demokraten oft umso unerbittlicher. Constant wäre nicht der einzige Sozialist gewesen, der dem demokratischen Teil der *démoc-soc*-Allianz eine Schuld am Scheitern der Revolution gegeben hätte, und seine Forderung nach einem „legitimen Königtum“ und einer „absoluten Autorität“ war völlig konform mit der Haltung vieler Saint-Simonisten, die auch unter dem Empire der Demokratie ablehnend gegenüber standen.

Nach wie vor sah er sich als Progressiven, ja als Revolutionär. So erklärte er in *La science des esprit*, dass man sich nicht nur unterwerfen, sondern auch „frei denken“ müsse. Der Spott und die Feindseligkeiten der „Vulgären“ und reaktionären „Voreingenommenen“ sei der Lohn des Eingeweihten: „Die Revolutionäre des Denkens sind wie diejenigen der Politik: sie gehen als erste die Wagnis ein, man lässt sie untergehen, man verleugnet sie, und die Reaktion, die sie tötet, erbt die Früchte ihrer Arbeit.“<sup>2517</sup> Solche Revolutionäre verstand Constant als „Sündenböcke des Fortschritts“, als „Parias der Errungenschaften“, die gegen den Widerstand der fortschrittsfeindlichen, reaktionären Zeitgenossen die Brücken in die Zukunft schlagen würden: „Die Verdammten haben für die Heiligen gearbeitet, und ein später Tag wird endlich kommen [...], wo diese Zurückgewiesenen, so lange Verachteten oder Verfluchten, vielleicht zu Märtyrern werden.“<sup>2518</sup> Constant erfüllte zwar die obligatorische Pflicht, darauf hinzuweisen, dass er derartige Intentionen „zweifelsfrei nicht“ habe, doch ist es offensichtlich, dass er sich selbst als einer jener von den Ignoranten verkannten Kämpfer für den Fortschritt verstand.

#### 15.1.2. Radikalisierung im Vorfeld der Pariser Kommune

Gegen Ende des Jahrzehnts bediente sich Constant mit zunehmender Intensität einer dezidiert sozialistischen Rhetorik. Unter seinen posthum veröffentlichten Manuskripten sind diesbezüglich vor allem diejenigen von Interesse, die in den Jahren 1868 bis 1870 verfasst wurden. Im von 1868 bis 1869 niedergeschriebenen, aber erst 1898 herausgebrachten *Le grand arcane* reflektierte Constant zunächst noch auf recht moderate Weise über Fragen der Gesellschaftsordnung. Immerhin erklärte er, dass Fourier mit seinen Lehren über die Serien und Attraktionen zwar teilweise Recht gehabt habe, in seinen Schlussfolgerungen jedoch gravierenden Fehlern erlegen war, die nicht zur Beilegung der menschlichen Übel, sondern zum genauen Gegenteil führen würden. Die Lösung sei nur in der kabbalistischen, einzig wahren Tradition zu finden, die sich zwischen den Extremen der antagonistischen Revolutionäre und Reaktionäre bewege. Was er damit meinte, zeigt einmal mehr nur ein genaues Hinsehen. So erklärte er, dass er „wahrhaftigeren Sozialismus“ in den „Verrücktheiten“

---

<sup>2517</sup> Lévi, *Science*, 322f.

<sup>2518</sup> Ebd., 323.

des Ignatius von Loyola gefunden habe als in denjenigen Proudhons.<sup>2519</sup> Er implizierte damit das Ziel seiner Suche, nämlich den „wahrhaftigen Sozialismus“, der am ehesten noch bei den „fanatischen“ Katholiken zu finden sei. Doch wollte Constant im Endeffekt weder katholische Reaktionäre noch revolutionäre Anarchisten an der Macht wissen, sondern strebte nach dem harmonischen „Gleichgewicht“ zur Vermeidung aller politischen Extreme..<sup>2520</sup>

Doch entgegen diesen Rufen nach Ausgeglichenheit lässt sich in den folgenden Jahren eine zunehmende Radikalisierung verzeichnen. Dies lässt sich anhand des ursprünglich am 20. Dezember 1870 vollendeten und 1912 veröffentlichten *Livre des sages* nachvollziehen, dessen Radikalität sich stellenweise den alten revolutionären Schriften des Abbé Constants annäherte. Um diese Entwicklung zu verstehen, bedarf es eines Blickes auf die historischen Umstände: Im Juli des Jahres hatte Louis-Napoléon infolge des Streits um die spanische Thronfolge einen kriegerischen Konflikt mit Preußen begonnen, der für den französischen Kaiser schon bald einen desaströsen Ausgang nehmen sollte. Am 1. September hatte die französische Armee eine empfindliche Niederlage bei Sedan erlitten, tags darauf war Louis-Napoléon gefangen genommen worden und das Empire faktisch dem Untergang geweiht. Die schon am 4. September ausgerufene Dritte Republik widerstrebte einer Kapitulation und führte den Kampf gegen die deutschen Truppen fort, die vom 19. September bis zum 28. Januar 1871 die Hauptstadt bis zur finalen französischen Kapitulation belagerten. Während Wilhelm I. am 18. Januar im Spiegelsaal von Versailles zum deutschen Kaiser ausgerufen wurde, begann sich im republikanisch dominierten Paris die Lage immer weiter zuzuspitzen. Die Bestrebungen der radikalen Sozialreformer mündeten infolge der Parteinahme der Nationalgarden zu ihren Gunsten in der Errichtung der Kommune von Paris, die vom 18. März bis zum 28. Mai Bestand hatte.<sup>2521</sup>

Während die französische Hauptstadt zunächst außerhalb, dann innerhalb von blutigen Kämpfen erschüttert wurde, nahm Constant aktiv am Geschehen teil. Es ist überliefert, dass er Mitglied der Nationalgarde war und ihre Uniform mit Stolz trug. Auch nahm er an öffentlichen Versammlungen teil, auf denen er das Wort ergriff, um den „Patriotismus“ seiner Mistreiter anzuheizen und ihre „Hoffnungen“ zu stärken.<sup>2522</sup> Er schrieb den *Livre des sages* also in einem republikanisch gärenden, von deutschen Truppen belagerten Paris nieder, dessen Bevölkerung sich mit zunehmender Intensität gegen die Regierung von Adolphe Thiers wandte, dem alten Feind der „Roten“, gegen den Constant schon im *Testament de la liberté* scharfe Worte gerichtet hatte. Wie in jener am Vorabend der

---

<sup>2519</sup> Lévi, *Grand arcane*, 35ff.

<sup>2520</sup> Ebd., 38 heißt es unter anderem: „Ce sont les Proud'hon [sic] qui font les Veuillot. Les allumeurs des bûchers de Constance ont dû répondre devant Dieu des massacres de Jean Zisca. Les protestants sont responsables des massacres de la Saint-Barthélemy, puisqu'ils avaient égorgé des catholiques. C'est peut-être en réalité Marat qui a tué Robespierre, comme c'est Charlotte Corday qui a fait exécuter ses amis les Girondins.“

<sup>2521</sup> Siehe dazu die rezente Darstellung in Merriman, *Massacre*, bes. 18-65.

<sup>2522</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 262.



Revolution von 1848 verfassten Schrift, klingt auch im *Livre des sages* die erwartungsvolle Hoffnung auf einen unmittelbar bevorstehenden Umsturz an, der die „wahrhaft katholische“, „große religiöse und soziale Synthese“ herbeiführen werde. In Anlehnung an Lamartines berühmte Worte erklärte Constant in einem fiktiven Dialog mit einem „Gelehrten“:

[D]ie Nächstenliebe erklärt sich durch die Solidarität; daher ist die Solidarität der Sozialismus, das letzte Wort des Christentums, das Eigentum jedermanns für alle und aller für jedermann. [...] Diese Revolution wird sich ereignen, das sage ich dir, denn sie ist in der Welt der Intelligenz und des Fortschritts bereits geschehen, die auch diejenigen der Wissenschaft [science] und des Glaubens ist.<sup>2523</sup>

Zwar wird an anderen Stellen das Eigentum (*propriété*) verteidigt, doch wird klar, dass Constant nichts anderes als ein *propriété commune* und damit die Abschaffung des *propriété individuelle* forderte. So heißt es, dass aus der *communion* „der wahre Sozialismus“ hervorgehe.<sup>2524</sup> Diese kommunistischen Anwendungen erstaunen, unterstreichen aber einmal mehr, dass das von Constant propagierte System in seinen Augen nichts anderes war als der wahre Sozialismus. Dies wird besonders deutlich im Zuge einer scharfen Polemik gegen das korrumpierte, „exklusivistische“ nur an weltlichen Gütern interessierte Priestertum, gegen das Constant eine Tirade wie aus dem Jahr 1841 niederschrieb: „Jeder Priester, der vom Altar lebt, isst das Fleisch der Armen und trinkt das Blut des Volkes.“ Es galt also nicht nur die falschen Arten des Sozialismus zu beseitigen, sondern auch diejenigen des Christentums. Am Ende dieser Entwicklung werde die von Constants verfochtene Lehre stehen:

Deswegen hat der Sozialismus das Christentum ersetzt. Er ist ein neuer Name, der dieselbe Idee vertritt. Daher wird der verwirklichte Sozialismus der Messianismus sein, aber dieser für den Vulgären unverständliche Name ist heilig für die Auserwählten, das heißt für die Initiierten.<sup>2525</sup>

Constant erklärte seine messianische Lehre also offen zur Erbin des Sozialismus und zum finalen Weg in die auf dem wahren Christentum basierende vollkommene Gesellschaftsordnung. Der nunmehr völlig offen zutage tretende politische Charakter seines „Okkultismus“ wird besonders im durch und durch *politischen* Kapitel „L’Occultisme“ unmissverständlich deutlich. Schon die ersten Sätze machen dies klar:

Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! sagt die moderne Demokratie.

---

<sup>2523</sup> Lévi, *Sages*, 49ff., hier 50f.

<sup>2524</sup> Ebd., 118.

<sup>2525</sup> Ebd., 138

Ja, Freiheit für die Weisen, Gleichheit unter den Menschen, die denselben Grad der menschlichen Hierarchie erreicht haben, und Brüderlichkeit für die Leute des Guten.<sup>2526</sup>

Während die „egoistischen“ und „niederträchtigen“ Menschen notwendiger Weise in Knechtschaft verbleiben müssen, sei es die Aufgabe der Weisen beziehungsweise der „Sehenden“ (*voyantes*) den blinden Gläubigen und Zweiflern den Weg zu weisen, die wie „Kinder“ der verschlüsselten Dogmen in Form von Fabeln und Gleichnissen bedürfen. Eben dies war der „Okkultismus“, nämlich die von den Weisen dem Volk übermittelte Lehre der wahren katholisch-kabbalistischen Tradition, die den wahren Sozialismus verwirklichen werde.

Die Verwirklichung der vollkommenen sozialistischen Gesellschaftsordnung müsse mit derjenigen des wahren Katholizismus innerhalb der Kirche einhergehen, deren Reform gegen den Widerstand des ignoranten Klerus durchgesetzt werden müsse: „Die Männer von Genie waren niemals Katholiken, denn Bossuet war Gallikaner, Fénelon Quietist, Pascal Jansenist, Chateaubriand Romantiker, Lamennais Sozialist [...].“ So wie jene großen Genies den Fortschritts des wahren Katholizismus in Opposition zur Kirche durchgesetzt haben, sei nun die Zeit der Weisen (*sages*) gekommen, die Zügel in die Hand zu nehmen: „Räsoniert nicht mit den Blinden über die Farben, sondern führt sie und schließt nicht die Augen, um euch von ihnen führen zu lassen.“<sup>2527</sup>

Diese Gedanken vertiefte Constant in einem weiteren Manuskript, das er um den Jahreswechsel 1870/1871 verfasste: *Les portes de l'avenir*, mit dem bezeichnenden Untertitel „Letzte Worte eines Sehenden [*dernières paroles d'un voyant*]“.<sup>2528</sup> Darin verkündete er die Grundlagen der „Republik der Zukunft“, die auf den drei Prinzipien der *humanité*, *justice* und *solidarité* basieren müsse.<sup>2529</sup> Zur Erfüllung dieser Gesellschaftsordnung müsse man sich an den Werten des Evangeliums orientieren, das „nicht nur die soziale Revolution, sondern auch die vollkommen moralische und pazifistische Revolution“ sei.<sup>2530</sup> Folge man jenen von Christus geoffenbarten Prinzipien, so werde es endlich zur Verwirklichung des wahren Katholizismus, zur *communion universelle* kommen.<sup>2531</sup> Doch der Donner der Kanonen, die Verwüstung der Stadt und des Landes, die Ausfälle der zum Großteil wohl nicht wiederkehrenden Soldaten und der durch den Winter verschärfte Hunger ließen Constant erschauern.<sup>2532</sup> Wohl in Erinnerung an die Exzesse der letzten Revolution, äußerte er seine Sorge über

---

<sup>2526</sup> Ebd., 98.

<sup>2527</sup> Ebd., 101.

<sup>2528</sup> Der Titel schließt sowohl an Lamennais' *Paroles d'un croyant* an als auch an Augustin Chahos *Paroles d'un voyant*, die Constant im *Rituel* gelobt hatte.

<sup>2529</sup> Lévi, *Portes*, 31. Constant hat im Manuskript interessanter Weise das Wort *liberté* durchgestrichen und durch *justice* ersetzt.

<sup>2530</sup> Ebd., 127.

<sup>2531</sup> Ebd., 56.

<sup>2532</sup> Ebd., 174-177.

die „vulgären Massen“, die „blinde Truppen, die das Schicksal vorantreibt.“ Mit Nachdruck betonte er, dass es nun endlich an der Zeit sei, dass die Weisen die Führung übernehmen müssten, da sich nur ihnen die „Vorsehung“ manifestiere.<sup>2533</sup> Was dann geschehen müsse, legte er zum ersten Mal in seinem Leben in Gestalt eines vergleichsweise konkreten schriftlichen Programms dar, das zur Verwirklichung der von ihm erwünschten Gesellschaftsordnung führen sollte. Die entsprechende Passage soll in Gänze wiedergegeben werden:

Dass der wissenschaftliche Unterricht nur dem Staat zustehe und der religiöse Unterricht der Kirche vorbehalten sei, aber dass niemand zum öffentlichen Unterricht der Religion zugelassen werde, der keine Kenntnis der Mathematik und der Naturwissenschaften [*sciences naturelles*] besitzt. [...]

Dass der Klerus kein Beruf, sondern eine Würde und ein Amt sei.

Dass die Priester Ältere seien, die ihr ganzes Leben einwandfreie Bürger gewesen sind.

Dass die Kabbala der Hebräer und der Geist der vergleichenden Mythologien an allen Schulen studiert werden, seien sie laizistisch oder kirchlich.

Dass man die Wahl der kirchlichen Würdenträger auf Grundlage des allgemeinen Wahlrechts entsprechend der verschiedenen Grade der Hierarchie wieder einführe.

Dass der Staat die Arbeit überwache und organisiere, indem er die Faulenzer und Übeltäter ihrer Freiheit beraube.

Dass die Grundschule [*instruction primaire*] für alle kostenlos und obligatorisch sei.

Dass öffentliche Skandale nicht mehr toleriert werden, weder bei den Kleinen noch bei den Großen.

Dass die Frauen ohne Stand, die in Faulheit und Luxus leben, in Besserungsanstalten geschickt werden, um dort das Arbeiten zu erlernen.

Dass die ehrlichen Frauen besonders vom Gesetz geschützt werden, und dass sie zu allen Berufen zugelassen werden, die sie so gut wie Männer ausüben können, damit sie niemals mehr durch das Leid in die Prostitution getrieben werden.

Dass die ehrlosen Männer, die von der Prostitution leben, ihrer Freiheit beraubt werden.

Dass die Todesstrafe, die die Mörder nicht mehr ausreichend abschreckt, durch eine längere und fürchterlichere Strafe ersetzt werde, wie etwa die völlige Freiheitsberaubung in einem Kerker ohne Licht, wo sie niemals mehr die Stimme eines Menschen hörten und wo sie von einem Mindestmaß an Brot und Wasser lebten.

Dass es eine große Föderation aller Völker gebe, und dass die Differenzen zwischen Nationen nicht mehr durch den Krieg, sondern durch ein Schiedsgericht beigelegt werden.

---

<sup>2533</sup> Ebd., 178.

Dass ein Mensch, der dem Elend anheimgefallen ist und auf das Betteln angewiesen ist, einer Prüfung unterzogen werde. Wenn er aus eigenem Verschulden unglücklich geworden ist, werde er bestraft und eingesperrt, aber wenn es durch die Schuld anderer geschehen ist, schulde ihm die Gesellschaft eine Entschädigung.

Dass der Verführer eines jungen Mädchens dazu verurteilt werde, sie zu heiraten oder wenigstens zu ernähren.

Dass ein Mensch, der auf der Straße in trunkenem Zustand aufgegriffen wird, eingesperrt, angeklagt und wegen Missachtung der öffentlichen Moral verurteilt werde.

Dass das Regierungsoberhaupt ein einziges und absolutes sei, aber dass ein Hoher Rat des Rechts, der vom Volk für fünf Jahre gewählt wird, ihn Rechnung über seine Handlungen ablegen lasse und ihn dem Recht entsprechend beurteile. Dieser Rat wird die Beschwerden aller Bürger empfangen und wenn der Prinz krank oder der Ungerechtigkeit oder Unfähigkeit überführt wird, wird man einen Nachfolger wählen [...].

Dass es vor allem bekannt sei, dass die Macht kein Erbvermögen und die Nationen kein Eigentum seien, denn der Mensch ist keine Ware.<sup>2534</sup>

In seiner Auseinandersetzung mit dieser Passage erwähnte David Allen Harvey zwar, dass Constant in einige Forderungen aufgriff, die während der Französischen Revolution umgesetzt worden waren, wie die Wahl der Bischöfe durch das Volk oder die kostenlose allgemeine Grundschulbildung.<sup>2535</sup> Harvey erwähnte jedoch mit keinem Wort, dass Constants politisches Programm ein durch und durch *sozialistisches* war. Deutlich spiegeln sich in ihm die politischen Reflexionen Constants der vergangenen Jahre wider, wobei die *organisation du travail*, das Staatsoberhaupt und die Idee eines „Völkerbunds“ eine besondere saint-simonistische Prägung erkennen lassen. Sein Konzept eines zu wählenden und jederzeit abwählbaren Staatsoberhauptes, das von einem Rat der Weisen kontrolliert wird, ist im Besonderen eine Konsequenz aus seiner alten Forderung nach einer absoluten (spirituellen) Autorität und einer meritokratischen Elite. Sein Ruf nach der gleichwertigen Trennung des kirchlichen und staatlichen Unterrichts lässt das alte Programm Lamennais' und seiner Anhänger erkennen, besitzt aber eine interessante „sozialistisch-kabbalistische“ Stoßrichtung, da durch die kostenlose und obligatorische Unterweisung des gesamten Volkes *in der Kabbala* jedem Bürger und jeder Bürgerin grundsätzlich der Weg zur „Initiation“ eröffnet werden sollte. Constant gedachte also, durch einen sozialistisch-autoritären Staatsapparat die Unterweisung eines jeden Individuums und in letzter Konsequenz die Emanzipation der Menschheit zu bewirken: Eine „kabbalistische Partei neuen Typs“. In den folgenden Jahren gestaltete er dieses Programm weiter aus.

---

<sup>2534</sup> Ebd., 179.

<sup>2535</sup> Harvey, *Beyond*, 203. Die dort nach Buisset, *Eliphas Lévi*, 138ff. zitierte Stelle ist unvollständig, da Buisset mehrere Abschnitte ausgelassen hat. Dazu zählt derjenige über das zu wählende Regierungsoberhaupt.

### 15.1.3. Der Katechismus des wahren Sozialismus

Constant befand sich in einer prekären Lebenslage. Während der Kommune konnte er seinen Unterhalt nur durch den geringen Sold der Nationalgarde bestreiten, da er im belagerten Paris keinerlei Unterstützung vonseiten seiner Schüler mehr erhalten konnte. Nach dem Einmarsch der Versailler Truppen im Mai, bei dem er angeblich aufgrund eines aus seinem Fenster abgefeuerten Schusses fast hingerichtet worden wäre, war er völlig verarmt und schwer krank.<sup>2536</sup> Ab Ende Juli konnte er sich zwei Monate lang bei seiner Schülerin Mary Gebhard in Deutschland aufhalten, um zur Ruhe zu kommen und sich um seine Gesundheit zu kümmern.

In der folgenden Zeit schrieb er mehrere Manuskripte für seine Schüler nieder, die sich unter anderem mit magischen Ritualen und Symbolismus befassten, aber auch mit der alten Frage nach der anzustrebenden Einheit von Vernunft und Glauben.<sup>2537</sup> Unter diesen teilweise posthum veröffentlichten Schriften ist vor allem *Le catéchisme de la paix* von Interesse, der im Januar 1875 fertiggestellt worden ist. Dieses Buch, das laut Constant seine Freunde zu Tränen gerührt habe, sollte im Gegensatz zu den anderen Manuskripten noch zu seinen Lebzeiten publiziert werden. Doch Constants sich rapide verschlechternde Gesundheit verhinderte dies. Am 31. Mai starb er völlig entkräftet, weitgehend isoliert und verarmt.<sup>2538</sup>

Sicherlich begriff Constant den *Catéchisme* als seine letzte Schrift, weshalb es umso bezeichnender ist, dass er ausgerechnet mit ihr noch einmal an die Öffentlichkeit treten wollte. Zunächst fällt sie dadurch auf, dass sich darin die schärfsten Attacken gegen die bestehende Kirche finden, die Constant seit 1841 veröffentlicht hatte. Das „Christentum der Theologen“ erklärte er zu einer „Monstrosität der Dummheit und des Übermuts“, weshalb man die verkommene Kirche und die „Idole Roms“ vernichten müsse, um endlich die „wahrhaftige Kirche“ zu realisieren.<sup>2539</sup>

Vor allem aber setzte sich Constant mit der politischen Situation auseinander und baute sein in den *Portes* angedachtes Programm weiter aus. Der Verlauf der Kommune hatte in ihm keineswegs uneingeschränkte Begeisterung hervorgerufen, da es ausgerechnet die von ihm verhassten Blanquisten und Proudhonisten waren, die eine Führungsrolle im Republikanischen Zentralkomitee übernommen hatten.<sup>2540</sup> Gegen ihre Führer, die er sicherlich nicht als die von ihm erhofften „Weisen“

---

<sup>2536</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 262f. Nach dem abgefeuerten Schuss stürmten ein Offizier und seine Soldaten die Wohnung Constants, konnten allerdings durch sein ruhiges Auftreten von seiner Unschuld überzeugt werden.

<sup>2537</sup> Dezember 1871: *Le gremoire franco-latomorum*; im Laufe des Jahres 1873: *L'évangile de la science*, *La religion de la science* und *Les paradoxes de la haute science*; im Jahr 1874: *La sagesse des anciens* und *Le livre d'Abraham le Juif*. Vgl. dazu ebd., 268-279 und Buisset, *Eliphas Lévi*, 209f.

<sup>2538</sup> Siehe dazu Chacornac, *Eliphas Lévi*, 279f.

<sup>2539</sup> Lévi, *Catéchisme*, 4, 66-76.

<sup>2540</sup> Zu den Machtkämpfen innerhalb der Communards, siehe Merriman, *Massacre*, 66-96.

verstand, richtete er scharfe Worte, wie etwa gegen Blanqui selbst, „dieser Bastard von Verschwörer, der zugleich Tiger und Schaf ist, dieser unheilbare Kranke, moralisch voller Wut und physisch leprös“. Auch Félix Pyat, der einst bei Ganneau verkehrt hatte und in den 1860er Jahren Mitglied der Association internationale des travailleurs wurde, sei nichts weiter als ein „seniler Straßenjunge und Wüterich, der der Lumpensammler der überholten Paradoxe und Schlosser der verdammten Pforten ist“. Durch derart blinde Lehren seien die „braven Nationalgarden“ irregeleitet worden, weil sie auf ihn, Constant, nicht gehört haben.<sup>2541</sup> Die Geschehnisse hatten ihm somit einmal mehr vor Augen geführt, dass auf die „Masse“ kein Verlass sein könne. Die Demokratie eines Proudhon bedeute nichts anderes als

die Regierung, die ohne Abdankung und ohne Delegation demjenigen auferzungen wird, der notwendiger Weise regiert werden muss, da er unfähig ist, sich selbst zu regieren. [...] Es ist gewiss, dass die Männer die Kinder regieren müssen, aber sie dürfen nichts tun, um ihr Wachstum zu stoppen oder ihre Emanzipation zu beschränken. Die ignoranten Massen sind die Kinder, und die Männer sind ihre Weisen; kein Mensch hat das Recht, den anderen die Autokratie seiner Launen aufzuzwingen, sondern der Repräsentant des Gesetzes muss dafür sorgen, dass das Gesetz respektiert wird, indem er sich ihm als Erster unterwirft.<sup>2542</sup>

Keine „Demokratie“ im Sinne der Herrschaft des ignoranten Volkes gelte es also zu verwirklichen, sondern eine gerechte Führung durch die *sages*. Nur unter solchen Bedingungen könne die ständige Wiederkehr der gewaltsamen Revolutionen und eine vollkommene Gesellschaftsordnung erreicht werden. Deren Wesen bezeichnete Constant explizit:

Der Sozialismus als Ersatz für den Individualismus, der Glaube und die Nächstenliebe überhöht und bestätigt durch die Wissenschaft der Solidarität, die kostenlose und obligatorische Grundschulbildung, dann die spezialisierte und berufliche Ausbildung, die großflächig verbreitet und effektiv gefördert wird; siehe, was die periodische Rückkehr der Revolutionen verhindern und endlich unmöglich machen muss.<sup>2543</sup>

Aufbauend auf diesen Gedanken aus *Les portes de l'avenir*, explizierte er an dieser Stelle seine Forderung nach einem zweistufigen Unterricht. Dieses Konzept entsprach ziemlich genau demjenigen der Saint-Simonisten, die ebenfalls eine *éducation générale* oder *morale* gefordert hatten, auf die eine *éducation spéciale* oder *professionnelle* folgen sollte.<sup>2544</sup> Constant stellte aber auch darüber

---

<sup>2541</sup> Lévi, *Catéchisme*, 56f. Die Bezeichnung als Lumpensammler, *chiffonnier*, lehnte sich an Pyats Theaterstück *Le chiffonnier de Paris* von 1847 an.

<sup>2542</sup> Ebd., 20f.

<sup>2543</sup> Ebd., 17f.

<sup>2544</sup> Siehe hierzu Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 61f.

hinausgehend weitere Überlegungen über die praktische Umsetzungsmöglichkeit seiner idealen Gesellschaftsordnung an, die auf einen historischen Abriss der revolutionären Umstürze seit der Französischen Revolution folgte.<sup>2545</sup> Stets haben die aus guten Beweggründen stattgefundenen Revolutionen ihren Weg zur anarchistischen Gewalt und endlich zur Rückkehr der alten Monarchie gefunden.

Das Volk muss also eine starke und dauerhafte Konstitution ausüben; dies ist die Schwierigkeit; denn das Volk kann selbst nichts außer Tumulte bewirken, und seine Repräsentanten werden es immer verderben oder ausbeuten können. Ist es selbst in der Lage, seine Repräsentanten gut zu wählen? kann es die Wissenschaft der Ökonomen wertschätzen? weiß es genug von Politik und Beziehungen, um die fähigen Männer von Prahlern zu unterscheiden, die immer bereit sind, sich vor sie zu stellen? Das Volk ist das Spielzeug der Parteien und neigt sich immer den leidenschaftlichsten, das heißt den am wenigsten vernünftigen Menschen zu. Das Ergebnis der Wahlen wäre sicherlich weniger desaströs, wenn man die Namen auslost. Welches Heilmittel kann es dafür geben?<sup>2546</sup>

Constant schlug als solches eine fundamentale Reform des Wahlrechts vor. Zum Wähler müsse man werden wie man zu einem Abiturienten wird, nämlich durch eine ernsthafte und kostenlose Prüfung. Diese Prüfung solle sich nicht um Griechisch, Latein oder Mathematik drehen, sondern „Urteilkraft, guten Verstand und zumindest elementare Bildung“ belegen und somit die Moral und Rechtschaffenheit der Probanden garantieren. In der Wahlperiode würde dann eine Kommission von jedem „Wähler-Kolleg“ einberufen werden, die über die Kandidaturen beriete. Zugelassen würden danach nur diejenigen, die die genügende Reife vorweisen können, wobei Constant betonte, dass dies nicht gegeben sei, „wenn man einen Bart am Kinn hat und seit dreißig, vierzig oder fünfzig Jahren Dummheiten begeht“, sondern „wenn ein Mann Vernunft besitzt, eine ausreichende Bildung, einen gerechten Sinn, und wenn man das Recht hat, sich jeder Unterdrückung zu entziehen, kraft der Pflicht, sich aufzuerlegen, dass man niemals andere unterdrückt.“<sup>2547</sup> Auf diesem Wege wollte Constant seine Herrschaft der Weisen garantieren und dem Volk schrittweise seine Emanzipation ermöglichen. Dieses Prinzip brachte er auf eine essentielle Formel:

Alles für das Volk von der Elite des Volkes, dies ist die Wahrheit.<sup>2548</sup>

Constant hatte somit kurz vor seinem Lebensende seinen autoritären theokratischen Sozialismus zu Ende gedacht und eine praktische Umsetzung seiner „Herrschaft der Weisen“ dargelegt. Er zeigte sich

---

<sup>2545</sup> Lévi, *Catéchisme*, 36ff.

<sup>2546</sup> Ebd., 40f.

<sup>2547</sup> Ebd., 42f.

<sup>2548</sup> Ebd., 62: „Tout pour le peuple par l'élite du peuple, voilà la vérité.“

davon überzeugt, endlich den „wahren“ Sozialismus gefunden zu haben, der endlich die von ihm schon lange angestrebte Synthese, die große Einheit herbeiführen werde: „Ein Gott, ein Kult, eine Gesellschaft, ein Volk, ein Gesetz“. Diese „wahrhaftige Theokratie“, schrieb er, werde als „Feindin des Privilegs der Aristokraten und der Sittenlosigkeit der Demokraten“ nur Gott als „absoluten Souverän“ anerkennen. „Dies ist, was der Autor dieser Seiten schon in einer kühnen Broschüre geschrieben hat, die vor dreißig Jahren veröffentlicht wurde und zum Titel hatte: LA BIBLE DE LA LIBERTÉ.“<sup>2549</sup> Constant verstand seine letzte Schrift als Vollendung des Sozialismus, den er seit 1841 verkündet hatte.

## 15.2. Die Vorläufer eines „okkultistischen“ Netzwerkes

### 15.2.1. Der wachsende Kreis von Anhängern und Rezipienten

Constants Aktivitäten als „kabbalistischer“ Lehrer begannen in einem von Sozialreform, Magnetismus und Katholizismus geprägten Milieu, zu dessen zentralen Angelpunkten die Salons von Fauvety, das Umfeld der *Revue philosophique et religieuse* und dasjenige der spiritualistischen Magnetisten zählten. Während er mit Akteuren wie Henri Delaage, Jules Du Potet de Sennevoy oder Louis-Alphonse Cahagnet kontrovers die Bedeutung des Magnetismus diskutierte, traf er dort einen seiner ersten Schüler, Adolphe Desbarolles. In den 1850er Jahren machte er in diesem Milieu weitere Kontakte, wie etwa zu Pierre Leroux' Schwiegersohn Luc Desages oder zu Paul Auguez, der bei Dentu im Jahr 1856 eine Arbeit mit dem bezeichnenden Titel *Religion-magnetisme-philosophie. Les élus de l'avenir ou le progrès réalisé par le christianisme* mit einem Vorwort von Delaage veröffentlicht hatte.<sup>2550</sup> Auguez hatte ebenso wie der spiritualistische Magnetist Louis Goupy damit begonnen, bei Constant Unterricht in Kabbala zu nehmen.<sup>2551</sup>

Der Erfolg von Constants okkultistischem Hauptwerk und sein wachsender Ruf als „Kabbalist“ führten dazu, dass dieser Unterricht zu seiner wichtigsten Einnahmequelle wurde.<sup>2552</sup> Zu seinem bekanntesten und herausragendsten Schüler wurde der 1812 auf Sizilien geborene Baron Giuseppe Spedalieri, der sich bereits seit längerer Zeit mit Magie und Magnetismus beschäftigt hatte. In Neapel war er einer martinistischen Gesellschaft beigetreten, die im Kontakt mit einer Société magnétique in Avignon stand. Im Alter von ungefähr 30 Jahren ließ er sich in Marseille nieder, das zu seiner zweiten Heimat

---

<sup>2549</sup> Ebd., 21f. Hervorhebung im Original.

<sup>2550</sup> Delaage plädierte dort einmal mehr für eine Erschließung des wahren Magnetismus, der auf der Lehre Christi und den „Prinzipien des Christentums“ fußen müsse. Siehe Auguez, *Religion*, III-XI.

<sup>2551</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 177f.

<sup>2552</sup> Ebd., 238.



wurde. Spedalieri wurde auf Constant aufmerksam, als er im Jahr 1861 zufällig eine Ausgabe von *Dogme et rituel* erwarb, die ihn begeisterte. Es begann eine umfangreiche Korrespondenz, die sich vom 24. Oktober 1861 bis zum 14. Februar 1874 erstreckte und später veröffentlicht wurde.<sup>2553</sup> Anscheinend stellte Spedalieri für Constant weitere Kontakte zu „martinistischen Initiierten“ her, was dazu beitrug, dass dieser in seiner Funktion als kabbalistischer Magier immer mehr Besucher empfing und Schüler annahm.<sup>2554</sup> Ende der 1860er Jahre hatte er zwölf Schüler, von denen vier, darunter Spedalieri, zu seinen engen Freunden zählte. Diesen widmete er zu seinem Lebensende auch den *Catéchisme de la paix*.<sup>2555</sup> Interessanter Weise befanden sich unter diesen Schülern Personen weiblichen sowie männlichen Geschlechts, verschiedener Nationalitäten, aber auch verschiedener Stände: Neben dem sizilianischen Baron Spedalieri und Mary Gebhard, die Gattin eines wohlhabenden Fabrikanten, unterrichtete Constant auch einfache Arbeiter wie einen Mann namens Jacques Charrot (1831-1911).<sup>2556</sup>

Constant konnte somit allmählich ein Netzwerk aus Schülern, Freunden und Gleichgesinnten aufbauen, die sich für Magie, Kabbala und Alchimie interessierten. Dazu zählte neben dem bereits erwähnten Louis Lucas auch dessen Freund Henri Favre (1827-1916),<sup>2557</sup> der 1856 ein Buch mit dem Titel *Développement de la série naturelle* herausgebracht hatte, das sich kritisch an Fouriers „Serie“ und, weitaus elegischer, an die Theorien Geoffroy Saint-Hilaires anlehnte.<sup>2558</sup> Weiterhin entwickelte Constant bis zum Jahr 1870 eine Freundschaft mit Fernand Rozier (1839-1922), mit dem er alchemistische Experimente durchführte.<sup>2559</sup> Unter den Schülern Constants findet sich bemerkenswerter Weise auch Jean-Sébastien-Adolphe Devoucoux (1804-1870), der als Bischof von Evreux während des Ersten Vaticanum als Sprecher der französischen Kirche fungierte und noch im selben Jahr an einer schweren Krankheit starb.<sup>2560</sup> Ähnlich wie der bereits besprochene Abbé Lacuria, finden sich also auch Kleriker unter den verschiedenen „Kabbala“-Rezipienten im Umfeld Constants.

---

<sup>2553</sup> Ebd., 205f. Die Korrespondenz erschien zuerst ab Juni/Juli 1920 in *Le Voile d'Isis* und wurde 1932 von Chacornac in zwei Bänden veröffentlicht. Deutsche Übersetzungen einiger Briefe verfasste Rudolf von Sebottendorf im Jahr 1922 für die *Magischen Blätter*. Eine Gesamtübersetzung erschien erst 1980, siehe Lévi, *Einweihungsbriefe*.

<sup>2554</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 211.

<sup>2555</sup> Lévi, *Catéchisme*, 121, siehe weiterhin Chacornac, *Eliphas Lévi*, 207.

<sup>2556</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 275f. Charrot erhielt von Constant, den er über Spedalieri kennengelernt hatte, zwischen dem 25. Oktober 1872 und dem 9. März 1875 einen Lehrbrief pro Monat. In Lyon gründete er später eine kleine Rosenkreuzergruppe und starb am 11. Oktober 1911 im Alter von 80 Jahren. Er hinterließ mehrere von Constant verfasste Manuskripte.

<sup>2557</sup> Ebd., 214ff.

<sup>2558</sup> Fourier wurde von Favre zwar als Erfinder der Serie geschätzt, jedoch habe er seine Theorie „auf unpassende Weise“ angewandt. Siehe Favre, *Développement*, Bd. 1, 16

<sup>2559</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 178-181.

<sup>2560</sup> Ebd., 259. Anscheinend hatte Devoucoux, der ausgeprägte archäologische Interessen verfolgte, bereits „Kabbala“-Unterricht bei einem Lehrer namens Nommès genommen. Siehe zu ihm auch Laurant, *Esotérisme*, 82-85.

Auch in literarischen Kreisen zeichnete sich bereits zu seinen Lebzeiten ein reges Interesse am Magier Eliphas Lévi ab. Hierfür war anscheinend der Kontakt zu Judith Gautier (1845-1917), der Tochter Théophile Gautiers, ausschlaggebend.<sup>2561</sup> Constant hatte sie schon im Kindesalter kennengelernt und wurde im November 1873 von ihr um Unterricht in der Kabbala gebeten, nachdem sie seine Bücher mit Begeisterung gelesen hatte. Auf diesem Wege wurde Constant in den literarischen Kreis um ihren Ehemann Catulle Mendès (1841-1909) eingeführt, der ihn mehreren Schriftstellern vorstellte, darunter vor allem Victor Hugo, dessen *Les misérables* (1862) ihn schwer beeindruckt hatte.<sup>2562</sup> Geprägt von den Werken der alten großen Romantiker, begann Constant von nun an, selbst einen Einfluss auf die literarische Welt auszuüben, angeblich sogar auf Hugo. Einen nachweislichen Eindruck haben seine Schriften bei Auguste de Villiers de L'Isle-Adam (1838-1889) hinterlassen, dem eifrigen Mitarbeiter von Mendès' *Revue fantaisiste*. Jener wiederum empfahl die Lektüre Stéphane Mallarmé (1842-1898). Neben dem bereits besprochenen Baudelaire wurde ein Einfluss Constants auf Arthur Rimbaud (1854-1891) vermutet.<sup>2563</sup> Ende des Jahrhunderts erregte er große Begeisterung bei den französischen Symbolisten.<sup>2564</sup> Auch Paul Gauguin (1848-1903), der Enkel Flora Tristans, ist von seinen Werken inspiriert worden.<sup>2565</sup>

Es lässt sich also feststellen, dass die okkultistischen Schriften Constants in den verschiedensten Kontexten Wellen schlugen. Schwerlich lässt sich dabei von einem bestimmten „okkultistischen“ Netzwerk sprechen.<sup>2566</sup> Vielmehr wird deutlich, dass ein diffuses und ungleiches Interesse an Themen wie Kabbala, Magie oder Alchimie zu jener Zeit weit verbreitet gewesen ist, das Constant aufgrund seines sozialistisch-romantisch-katholischen Hintergrundes auf besondere Weise zu bedienen vermochte. Im Laufe der 1860er Jahre wurde er somit von immer mehr Zeitgenossen als kabbalistischer Experte wahrgenommen, der eine bescheidene, aber nennenswerte Zahl von Schülern um sich scharen konnte.

### 15.2.2. Die Rolle der Freimaurerei

---

<sup>2561</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 277f.

<sup>2562</sup> Constant gab an, dass er einige Seiten des Buches nur unter Tränen habe lesen können, „sei es aus Bewunderung, sei es aus Rührung“. Hugo habe teilweise eine regelrechte „prophetische Intuition“ erkennen lassen. Im Erscheinungsjahr von *Les misérables* verfasste er daher eine Lobeshymne auf Hugo, den „neuen Prometheus“. Siehe ebd., 209.

<sup>2563</sup> Drougard, „Villiers“, Mercier, *Eliphas Lévi*, 149-152 und Vadé, *Enchantement*, 214.

<sup>2564</sup> Siehe dazu generell Senior, *Way*, 36f. und 74-116.

<sup>2565</sup> Boime, *Revelation*, 145-201.

<sup>2566</sup> Vgl. dazu Mercier, *Eliphas Lévi*, 45f., der anmerkte, dass sich das Label „okkultistisch“ nur mit „Vorsicht“ anbringen lasse. Jean-Pierre Laurant zog daher vor, das Attribut *occultisant* zu verwenden, was jedoch wenig Klarheit zu schaffen scheint.

Constants wachsende Reputation als Kabbalist beruhte allem Anschein nach auf solchen Einzelkontakten, und nicht etwa auf einer bestimmten institutionellen Bindung. Diesbezüglich ist vor allem sein Verhältnis zur Freimaurerei von Interesse, da er sich im Jahr 1853 nicht nur erkennbar mit ihr befasst hatte, sondern spätestens durch seinen Freund Fauvety auch direkte Kontakte zur Freimaurerei besaß. Fauvety hatte ab dem Jahr 1858 eine erfolgreiche Karriere in der Loge „La Renaissance par les Emules d’Hiram“ begonnen und im Jahr 1861 zusammen mit Jean Caubet die Aufnahme Constants in die Loge „La Rose du Parfait Silence“ eingeleitet.<sup>2567</sup> Obwohl Constant aber enge Bindungen an Freimaurer besaß und sich in seinen Werken ausführlich ihrer Symbolik bediente, zeichnete sich seine Haltung zur Freimaurerei schon zu Beginn von einer großen Ablehnung aus, die nach 1861 in offene Feindschaft umschlagen sollte.

Schon im Jahr 1853 hatte er die Freimaurerei ob ihrer „protestantischen Natur“ angeprangert, die ein „Werk der Zerstörung“ betreibe. Die „Errichtung einer neuen Welt“, deren Plan noch das Geheimnis Gottes sei, werde nicht von „einfachen Arbeitern, und vor allem nicht von Freimaurern“ durchgeführt werden – eine bemerkenswert herablassende Beleidigung.<sup>2568</sup> Damit positionierte sich Constant schon von Anfang an in Frontstellung gegenüber der Freimaurerei und erklärte im *Rituel*, dass den Freimaurern das Wissen über die kabbalistische Bedeutung ihrer Symbole verloren gegangen sei.<sup>2569</sup> Als Constant am 14. März 1861 in „La Rose du Parfait Silence“ aufgenommen wurde, erklärte er seinen konsternierten Brüdern unumwunden, dass er nun derjenige sei, der ihnen die Bedeutung ihrer Zeichen und das eigentliche Ziel ihrer Assoziation erklären werde. Nach diesem eher ungünstigen Ersteindruck dauerte es nur bis zum September desselben Jahres, bis er sich aufgrund der kritischen Anmerkung eines Bruders über einen von ihm gehaltenen Vortrag über die „Mysterien der Initiation“ beleidigt zurückzog. Seitdem setzte er keinen Fuß mehr in eine Loge.<sup>2570</sup>

Es überrascht nicht, dass seitdem seine Bemerkungen über die Freimaurerei vorwiegend polemischer Natur waren. So erklärte er im *Livre des sages*, dass die vom Papst zu Recht exkommunizierten Freimaurer nicht mehr an den Katholizismus glauben können und er sich daher von ihren „Repressalien“ losgesagt habe.<sup>2571</sup> Noch im *Catéchisme de la paix* fuhr er schwere Geschütze gegen seine einstigen Brüder auf. Zwar erklärte er, dass die Freimaurerei das noble Ziel habe, „die Harmonie in der Welt wiederherzustellen“ und auf der Grundlage von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, reguliert durch die Hierarchie“, also nach dem Vorbild der „Gesellschaft der Weisen“ strukturiert

---

<sup>2567</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 285f.

<sup>2568</sup> Constant, „Orthodoxie“, 137.

<sup>2569</sup> Lévi, *Dogme et rituel*, Bd. 2, 73, vgl. auch Lévi, *Histoire*, 9, 24 und 399-407.

<sup>2570</sup> Caubet, *Souvenirs*, 4, vgl. Chacornac, *Eliphas Lévi*, 191f., 200f.

<sup>2571</sup> Lévi, *Sages*, 13

sei.<sup>2572</sup> Doch obwohl sie daher eigentlich „die wahre universelle Assoziation“ hätte herbeiführen können, sei sie hoffnungslos degeneriert und ebenso wie die Kirche nur noch ein „Kadaver“:

Die freimaurerischen Logen sind Clubs von Skeptikern und Atheisten so wie die Kirchen nur noch Läden von Priestern ohne Glauben sind, die das öffentliche Ansehen an die Sklaven der Gewohnheit verkaufen. Priester und Freimaurer sind gleichsam der Ignoranz ihrer Symbole und ihrer Riten verfallen.<sup>2573</sup>

Constant betrachtete also interessanter Weise sowohl die Freimaurerei als auch die katholische Kirche als prinzipielle Trägerinnen der wahren Tradition, sprach ihnen aber energisch die Kenntnis ihrer wahren Bedeutung ab. Somit konnte er sich ihrer Symbole bedienen und gleichzeitig einen Überlegenheitsanspruch formulieren, der seinen Schriften sicherlich in den Augen bestimmter Rezipienten noch lange eine besondere Attraktivität verliehen hat. Seine Referenzen auf die Freimaurerei resultierten dabei aber nicht aus der Mitgliedschaft in einer Loge oder eine bestimmte Initiation. Ganz im Gegenteil trat er erst *infolge* seiner Auseinandersetzung mit der Freimaurerei in eine Loge ein.<sup>2574</sup> Der daraufhin entbrannte Streit führt vor Augen, dass Constant ein außenstehender Interpret war, und nicht der Fackelträger eines freimaurerischen Geheimwissens.

### 15.2.3. Internationale Kontakte

Für die Entstehung von weiteren Kontakten, die auch über die französischen Grenzen hinausreichten, waren ebenfalls persönliche Beziehungen ausschlaggebend. Eine herausragende Rolle kam dabei den polnischen Freunden Constants zu, die er seit der Mitte der 1850er Jahre gemacht hatte.<sup>2575</sup> In den 1840er Jahren war die Polenfreundlichkeit, die er mit vielen Sozialisten teilte, bereits in *Le deuil de la Pologne* zum Tage getreten, als er das von Russland bedrängte Land als „Christus der Nationen“ bezeichnet hatte.<sup>2576</sup> Es wurde bereits angesprochen, wie intensiv die Solidaritätsbekundungen von katholischer wie sozialistischer Seite damals gewesen waren, weswegen es nicht überrascht, dass auf der Gründungssitzung des Clubs de la Montagne auch eine polnische Delegation vertreten war.

Es waren jedoch nicht seine alten sozialistischen Kontakte, die ihm nun neue Perspektiven eröffneten, sondern seine Reputation als kabbalistischer Lehrer. So erkundigte sich der polnische Graf Aleksander Branicki (1822-1877) eines Tages bei ihm nach der bald erscheinenden zweiten Auflage von *Dogme et*

---

<sup>2572</sup> Lévi, *Catéchisme*, 77f.

<sup>2573</sup> Ebd., 80f.

<sup>2574</sup> Siehe hierzu auch Wilkinson, *Dream*, 66.

<sup>2575</sup> Für die hilfreichen Informationen zu Constants Beziehung zu Polen und den damit verbundenen personalen Netzwerken sei Rafał T. Prinke gedankt. Siehe dazu Prinke, „Uczeń“.

<sup>2576</sup> Ebd., 140-143.

*rituel*, ließ ihm 500 Franken zukommen und bat ihn, bei ihm vorstellig zu werden.<sup>2577</sup> Zusammen mit seinem jüngeren Bruder Konstanty (1824-1884) residierte er im Château de Beauregard, dem Wohnsitz von Ewelina Hanska, der Witwe Honoré de Balzacs. Angesichts der großen Verehrung, die Constant dem Schriftsteller entgegenbrachte, muss es für ihn eine außerordentliche Erfahrung gewesen sein, von dessen Witwe freundlich empfangen zu werden.<sup>2578</sup> Bald wurde er zum Stammgast und freundete sich mit ihrem Schwiegersohn an, dem Grafen Jerzy Mniszech.<sup>2579</sup> Spätestens im Jahr 1861 war seine Bindung so eng, dass er den *Sorcier de Meudon* Madame de Balzac widmete. Allem Anschein nach herrschte im Château de Beauregard ein großes Interesse an Magie, Alchimie und die den Phänomenen des Spiritismus. In jener adligen Runde hat Constant im Jahr 1857 die Vorführungen Daniel Dunglas Home aus nächster Nähe beobachten können, weshalb es wahrscheinlich ist, dass er sich durch diese Erfahrung zu seiner Replik in der *Estafette* veranlasst sah.<sup>2580</sup>

Als im April 1863 die polnische Revolution ausbrach, wurde Constant von seinen Freunden sogar dazu veranlasst, einmal mehr eine Broschüre für die polnische Sache zu verfassen, den auch an Louis-Napoléon geschickten *Appel de la Pologne à la France*.<sup>2581</sup> Ohne dabei in die aggressive sozialistische Rhetorik aus *Deuil de la Pologne* zu verfallen, rief er zu einer katholischen Allianz zwischen Frankreich und Polen im Namen des allgemeinen Wahlrechts auf, um der russischen Tyrannei die Stirn zu bieten.<sup>2582</sup> Für die Branickis, die Besitztümer in der nun verwüsteten Ukraine hatten, nahm der fehlgeschlagene Aufstand letztendlich einen ruinösen Ausgang. Während der zur Schadensbegrenzung aufgebrochene Aleksander sogar gefangengenommen wurde und später die österreichische Staatsbürgerschaft annahm, reiste der erkrankte Konstanty im November nach Ägypten, wo er sich die folgenden vier Jahre aufhielt.<sup>2583</sup> Zwischen ihm und Constant entwickelte sich eine enge Freundschaft, und er wurde neben Spedalieri zu einem seiner wichtigsten Schüler.<sup>2584</sup>

Während der folgenden Jahre hielt sich Constant, dessen Gesundheitszustand sich Mitte der 1860er zu verschlechtern begann, häufig bei Madame de Balzac, Jerzy Mniszech und seinen Kindern auf, zu

---

<sup>2577</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 192f.

<sup>2578</sup> Es ist gut möglich, dass sich die Wege Hanskas und Constants schon früher gekreuzt hatten, als er über seine Freundin Flora Tristan die Bekanntschaft des erst 1850 verstorbenen Balzac gemacht hat.

<sup>2579</sup> Lévi, *Clef*, 181.

<sup>2580</sup> Ebd., 140f. und 195

<sup>2581</sup> Siehe dazu Chacornac, *Eliphas Lévi*, 216f., der die Identität des anonymen Verfassers („Un Polonais“) zweifelsfrei Constant zuordnet, der dafür 1.000 Franc erhalten habe.

<sup>2582</sup> Constant, *Appel*.

<sup>2583</sup> Es ist erwähnenswert, dass sich auch Helena Blavatsky in diesem Zeitraum in Ägypten aufhielt. Für ein Zusammentreffen der beiden scheint es keine Belege zu geben, doch wäre es durchaus interessant, dieser Spur weiter nachzugehen.

<sup>2584</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 217f.

denen er eine familiäre Beziehung pflegte.<sup>2585</sup> Seine polnischen Freunde zählten also zu seinem intimsten Umfeld. Seinen *Catéchisme de la paix* widmete er seinen „weisen Schülern“ und gab an, ihn für seine „nachsichtigen Zuhörer, den Grafen Georges [Jerzy] und Constantin, für die noblen und heiligen Damen, die mich mit ihrer Wertschätzung ehrten, für meinen exzellenten und kostbaren Freund Baron Spedalieri und für eine kleine Anzahl anderer“ verfasst zu haben.<sup>2586</sup>

Im Jahr 1861 war es Aleksander Branicki gewesen, der Constant auf eine zweite Reise nach London mitnahm. Zusammen besuchten sie Lord Bulwer-Lytton, dem Branicki im Jahr 1856 bereits Daniel Dunglas Home vorgestellt hatte. Offenbar diskutierten die Männer die mit den spiritistischen Phänomenen verbundenen Kräfte, wie aus den Andeutungen Constants hervorgeht.<sup>2587</sup> Arthur Edward Waite behauptete, dass Constant zusammen mit Bulwer-Lytton und anderen Unbekannten in London eine weitere Beschwörung des Apollonius durchgeführt habe, doch ist es höchst zweifelhaft, ob dies tatsächlich der Fall war.<sup>2588</sup> Wie bereits erwähnt wurde, war zwischen Bulwer-Lytton und Constant weder eine Freundschaft entstanden, noch handelte es sich bei dem Lord um einen hohen rosenkreuzerischen Initiierten, der Constant entsprechende Mysterien hätte mitteilen können.<sup>2589</sup> Es scheint allerdings, als habe Constant bei seinem Besuch dem Schriftsteller eine Kopie seines *Dogme et rituel* überreicht, auf die dieser in seinem berühmten Buch *A Strange Story* (1862) in einer – genaugenommen wenig schmeichelhaften – Fußnote Bezug nahm.<sup>2590</sup>

Seinen Aufenthalt jenseits des Ärmelkanals nahm Constant zum Anlass, um seinen exilierten alten Freund Esquiros wiederzutreffen.<sup>2591</sup> Aktiv am Londoner Leben teilnehmend, hatte dieser gerade erst eine Séance besucht, weshalb es gut möglich ist, dass der Austausch über entsprechende Phänomene

---

<sup>2585</sup> Siehe auch die Erwähnungen in Claretie, *Vie*, 39 und einen Bericht über Claude Vignon mit dem Titel „La veuve de l'abbé“ aus *L'union des arts* vom 12. Februar 1865, in dem Constant und sein Verkehr „mit den nobelsten Vertretern der slawischen Rasse“ äußerst schlecht davon kommt.

<sup>2586</sup> Lévi, *Catéchisme*, 121. In der Edition von 1902 folgt ein Gedicht an Madame Anna de Mniszech, das einen in Reimform verfassten Kommentar zu einer Bibelausgabe aus der Bibliothek Balzacs einleitet: „Je vous offre ce commentaire, / Où j'aurais voulu, pour vous plaire, / Unir la foi d'un chérubin, / La science d'un vieux Rabbin / Et la finesse de Voltaire.“

<sup>2587</sup> Lévi, *Clef*, 146f., siehe auch Godwin, *Theosophical*, 193.

<sup>2588</sup> Auf diese Beschwörung, die auf dem Dach des „Pantheon“ stattgefunden habe, eines großen Ladens in der Regent Street, verweist auch Godwin, *Theosophical*, 215, während sich bei Chacornac keinerlei Hinweise darauf finden. Die in diesem Zusammenhang mancherorts angeführten Notizen Constants wurden in der Folge der ersten Beschwörung von 1854 und nicht von 1861 angefertigt.

<sup>2589</sup> Dies behauptete etwa Mercier, *Eliphas Lévi*, 46. Über einen Brief Constants an Bulwer-Lytton schrieb Waite: „...from the style it would appear to be addressed either to a stranger, or to a very distant acquaintance.“ Siehe Waite, *Mysteries [1886]*, XV.

<sup>2590</sup> Dort heißt es, das Buch sei „weniger wegen seiner Gelehrsamkeit bemerkenswert als wegen des aufrichtigen Glaubens eines Forschers unserer Tage an die Realität der Kunst, deren Geschichte er aufschreibt“. Siehe dazu Strube, *Vril*, 61. Dies impliziert im Übrigen, dass Bulwer-Lytton wahrscheinlich vorher nicht mit den Schriften Constants vertraut gewesen war. Die öfters wiederholte Behauptung, Bulwer-Lytton habe von Constant die Vorstellung der Naturkraft „Vril“ übernommen, ist falsch. Siehe ebd., 60ff.

<sup>2591</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 81, Bowman, *Eliphas Lévi*, 18.

auch Gegenstand des Treffens war.<sup>2592</sup> Auch nahm Constant eine Einladung zu Pierre-Michel-Eugène Vintras (1807-1875) wahr, der damals mit blutenden Hostien und anderen Wundern Rede von sich machte.<sup>2593</sup> Vintras betrachtete sich als Reinkarnation des Propheten Elias und war ein alter Verfechter des Thronanspruchs von Karl Wilhelm Naundorff gewesen, einer der damals recht zahlreichen Thronprätendenten, die von sich behaupteten, Ludwig XVII. zu sein.<sup>2594</sup> Das von ihm begründete Œuvre de la Miséricorde hatte in Frankreich zahlreiche Anhänger gewinnen können, jedoch musste sein Gründer früher oder später einen politischen und religiösen Skandal auslösen, der ihn nach 1848 ins Londoner Exil trieb, dem Erfolg seiner Bewegung jedoch nur teilweise Abbruch tat.<sup>2595</sup> Im Jahr 1857 hatte Constant Vintras Schrift mit dem Titel *L'évangile éternel* erworben und mit Interesse gelesen – interessanter Weise findet sich darin im Zusammenhang mit den verschiedenen religiösen Traditionen auch die Rede von *occultisme*.<sup>2596</sup> Nachdem er in Paris mit zwei Anhängern Vintras in Kontakt gekommen war, dem Abbé Charvoz und dem katholische Schriftsteller Antoine Madrolle (1791-1861), besuchte er ihren Meister in London. Von den blutenden Hostien zeigte sich Constant jedoch auch vor Ort wenig beeindruckt und hielt sie für Phänomene des Magnetismus, weshalb Vintras lediglich ein Medium und kein Prophet sei.<sup>2597</sup>

Während Constants erster Besuch auf englischem Boden im Jahr 1854 weitgehend folgenlos geblieben war, konnte er nun vor dem Hintergrund seiner Publikationen offenbar nachhaltiges Interesse wecken. Nach seiner Rückkehr erhielt er schon am 3. und 4. Dezember 1861 Constant Besuch von Kenneth R. H. Mackenzie (1833-1886), der um das Jahr 1866 an der Gründung der Societas Rosicruciana in Anglia (S.R.I.A.) beteiligt sein sollte, aus der im Jahr 1888 der Hermetic Order of the Golden Dawn hervorging.<sup>2598</sup> Der neugierige Engländer unterhielt sich mit Constant über Kabbala, Theosophie und

---

<sup>2592</sup> Linden, *Alphonse Esquiros*, 81. Esquiros war im Gegensatz zu vielen anderen Exilanten sehr gut in der englischen Gesellschaft angekommen. Zu seinen Freunden zählte Stuart Mill, und er nahm an zahlreichen Dinners teil, darunter auch mit Charles Dickens. Von 1857 bis 1869 veröffentlichte er zahlreiche Artikel über England. Siehe ebd., 82-85.

<sup>2593</sup> Siehe dazu Erdan, *France*, Bd. 1, 217-245, Webb, *Flucht*, 454-462, McIntosh, *Eliphas Lévi*, 61-69, Laurant, *Esotérisme*, 96-100

<sup>2594</sup> Louis Charles de Bourbon war der zweite Sohn Ludwigs XVI. gewesen, der während der Französischen Revolution guillotiniert wurde. Nachdem er inhaftiert wurde, starb er im Jahr 1795 im Alter von 10 Jahren. Unter Royalisten hielt sich jedoch das Gerücht, dass er entkommen konnte und als „Ludwig XVII.“ den legitimen Thronanspruch der Bourbonen vertrat.

<sup>2595</sup> Nach seinem Tod im Jahr 1875 beanspruchte der bekannte Abbé Boullan seine Nachfolge. Die Aktivitäten der Gemeinschaft lassen sich noch in den 1930er Jahren und möglicherweise noch heute verzeichnen. Siehe dazu McIntosh, *Eliphas Lévi*, 179f. und 221.

<sup>2596</sup> Siehe Vintras, *Evangile*, Bd. 2, 38. Dort heißt es im Rahmen eines Anrufs der Propheze: „c'est vous qui toujours investis de votre grand ministère ne quittez jamais le sanctuaire de notre occultisme, nous servant dans la mission si difficile dont vous avez commencé ou continué le service vous-mêmes si complètement et si fructueusement.“

<sup>2597</sup> Siehe dazu Lévi, *Clef*, 150-164, vgl. Lévi, *Einweihungsbriefe*, 73 und 76, sowie Chacornac, *Eliphas Lévi*, 193 und 198f.

<sup>2598</sup> Zu Mackenzies Besuch, siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 201f., Howe, *Magicians*, 27-33, Mercier, *Eliphas Lévi*, 46f., McIntosh, *Eliphas Lévi*, 177-122 und Godwin, *Theosophical*, 213-221.

vor allem über das Tarot, über dessen okkulte Bedeutung er mehr erfahren wollte. Constant zeigte ihm ein handgezeichnetes Deck und empfahl ihm, selbst ein Deck in England zu veröffentlichen. Mackenzie veröffentlichte erst im Jahr 1873 einen Bericht über diesen Besuch in *The Rosicrucian*.<sup>2599</sup> Den Lesern präsentierte er nicht nur Einblicke in das kurios eingerichtete Appartement des Franzosen, sondern berichtete auch über ihren Ideenaustausch über die Kabbala. Seinem Eindruck nach war Constant von „einfacher, aufrichtiger und direkter Art“ und zeigte sich hochinteressiert am Stand der „magischen Studien“ jenseits des Ärmelkanals.

Es zeichnet sich also in den 1860er Jahren ein Prozess der internationalen Kontaktaufnahme und gegenseitigen Sondierung ab, den es unter Berücksichtigung der verschiedenen Quellen noch genauer herauszuarbeiten gilt. Fest steht, dass die späteren Gründer esoterischer Gemeinschaften wie der S.R.I.A. oder dem Golden Dawn in der Retrospektive dazu neigten, die Ursprünge ihrer Vereinigungen legendär zu verklären. Aus diesem Grunde ist auch gegenüber dem Bericht Mackenzies eine gewisse Skepsis angebracht, die schon dadurch begründet wird, dass er sein ursprüngliches Manuskript für die Veröffentlichung so abgeändert hatte, dass Constants Haltung gegenüber den Engländern in einem grundsätzlich anderen Licht erschien: So besagte das originale Manuskript, dass er Bulwer Lytton „als einen Gentleman mit vielseitigen Talenten aber mit wenig richtigem Wissen, was die Kabbala betrifft“, bezeichnet habe, während in der Druckversion davon die Rede ist, dass er dem „vielseitigen Wissen“ des Lords Respekt gezollt habe.<sup>2600</sup> Mackenzie wiederum machte keinen Hehl daraus, dass er Constant hinsichtlich der Frage nach den Geisterphänomenen für einen „utter materialist“ hielt. Daher ist es auch interessant, dass er kurz nach Constant auch Allan Kardec einen Besuch abstattete, über den er bereits 1862 einen Artikel im *Spiritual Magazine* veröffentlichte, wo er zu dem Schluss kam, dass die Engländer den Theorien der Franzosen weit überlegen seien.<sup>2601</sup> Während Kardec aufgrund seiner Bekanntheit also unmittelbar „publikationswürdig“ erschien, scheint Mackenzie über Constant erst dann geschrieben zu haben, nachdem er zu weiterem Ansehen gelangt war.

Constant wiederum gab einmal mehr seine kritische Einstellung zu erkennen, als er an Spedalieri über Mackenzie schrieb: „Ich fand ihn sehr intelligent, aber etwas zu sehr begeistert von magischen und magnetischen Erfahrungen: das ist eine Eigenart der Nation. Die Engländer sind neugierig bis zur Kinderei und verstehen ausschließlich äußere Tatsachen und Verwirklichungen.“<sup>2602</sup> Dennoch zeigte er sich vom Interesse des englischen Gelehrten geschmeichelt und schrieb stolz, dass er inzwischen Briefe aus der ganzen Welt erhalte. Zu seinen direkten Schülern zählte eine L. Hutchinson, die laut Chacornac die Gattin des englischen Konsuls war und in den 1890er Jahren mehrere Artikel über Constant in der

---

<sup>2599</sup> Siehe Mackenzie, „Philosophical“.

<sup>2600</sup> Siehe dazu Gilbert, „Supposed“, 399.

<sup>2601</sup> Mackenzie, „Spiritualism“, 94f.

<sup>2602</sup> Lévi, *Einweihungsbriefe*, 44, vgl. auch 18.



von Papus gegründeten esoterischen Zeitschrift *L'Initiation* veröffentlichte.<sup>2603</sup> Weiterhin ist ein in Berlin lebender Dr. Nowakowski bekannt, womit wahrscheinlich der Pole Jakób Nowakowski gemeint ist, der 1854 ein auf Polnisch verfasstes Buch zur Huldigung der Jungfrau Maria veröffentlicht hatte, das eine Zeichnung der auf der Schlange stehenden Maria enthielt und sich somit desselben Motivs bediente, das Constant seit 1839 fasziniert hatte.<sup>2604</sup>

Unter jenen internationalen Schülern ist neben Spedalieri vor allem Mary Gebhard (1832-1892) hervorzuheben. Die gebürtige Irin war mit ihrer Familie nach Kanada gezogen, wo sie ihren künftigen Mann Gustav Gebhard kennenlernte, einen Fabrikbesitzer aus Elberfeld in Deutschland. Von dort aus nahm sie im Jahr 1863 erstmals Kontakt mit Constant auf, bevor sie ihn im Jahr 1865 persönlich traf. Zwischen 1869 und 1874 schrieb Constant einmal die Woche seiner zur Freundin gewordenen Schülerin, die ihm einmal im Monat antwortete. Die im Rahmen dieser Korrespondenz erteilten Lehrstücke erschienen in den 1880er Jahren auszugsweise im *Theosophist* und in *L'Aurore*.<sup>2605</sup> Zur Zeit seines größten Elends, im Juli 1871, fand er bei Gebhard in Elberfeld Zuflucht, wo er einen eigens eingerichteten „okkulten Raum“ vorfand. Im Januar 1874 stattete sie ihrem Meister ihren letzten Besuch ab.

#### 15.2.4. Constants Lebensende und das rasche Vergessen

Zu Berühmtheit gelangte Constant aber erst lange nach seinem Tod, nachdem er für mehrere Jahre beinahe in Vergessenheit geraten war. Schon sein Lebensende gestaltete sich wenig prunkvoll. Sein Gesundheitszustand hatte sich seit Mitte der 1860er Jahre rapide verschlechtert, was durch seine zunehmend ärmlichen Lebensumstände nicht gebessert wurde. Mehrere seiner Schüler, selbst Spedalieri, hatten sich zuletzt von ihm abgewandt oder andere Wege eingeschlagen.<sup>2606</sup> Seit Beginn des Jahres 1875 hatte er nur noch selten die Wohnung verlassen und war ab März komplett an den Sessel gefesselt, auf dem er am 31. Mai sterben sollte. Er litt unter schmerzhaften Atembeschwerden, Ödemen und Wundbrand in den Beinen. Mehrere Freunde kümmerten sich um den Kranken, darunter Edouard-Adolphe Pascal, der Sohn von Madame Legrand.<sup>2607</sup> Nachdem er am 26. Mai sein Testament

---

<sup>2603</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 236f., 282. Bei ihr handelt es sich wahrscheinlich nicht um die US-amerikanische Spiritistin Luna Hutchinson, auch wenn diese Identität bisher nicht ausgeschlossen werden konnte. Siehe dazu Deveney, *Paschal Beverly Randolph*, 496.

<sup>2604</sup> Nowakowski, *Nauka*, 2. Aus sprachlichen Gründen konnte der Text leider nicht ausgewertet werden.

<sup>2605</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 264f.

<sup>2606</sup> Chacornac gab diesbezüglich den Tod von Spedalieris Frau an, die in den Jahren zuvor mehrmals durch den Magnetismus geheilt worden zu sein schien, jedoch letztendlich im Jahr 1871 verstarb. Ihr Witwer habe sich daraufhin von derartigen Dingen abgewandt und zum „Materialisten und Atheisten“ geworden. Nach Constants Rückkehr aus Deutschland brach der Kontakt praktisch ab und wandelte sich später sogar in „Aversion“. Siehe ebd., 265-268 und 274.

<sup>2607</sup> Zum Folgenden, siehe ebd., 280-291.

aufgesetzt hatte, empfing er an seinem Todestag einen Priester namens Lejeune, der ihm angeblich die Absolution erteilte.<sup>2608</sup> Die Beisetzung erfolgte am 2. Juni auf dem Friedhof von Ivry in einem einfachen Grab mit Holzkreuz.

Am selben Tag druckte der *Figaro* auf seiner Titelseite die Meldung über den Tod des „Abbé Constant“ und verwies auf dessen kuriose magische Werke. Am 3. Juni folgte ein ausführlicher, reißerischer Bericht über den „Benediktiner-Zauberer“, der „zwischen einem Zauberbuch und einem Gebetsbuch“ gestorben sei und „sicherlich eine der bemerkenswertesten Absonderlichkeiten unserer phantastischen Epoche“ gewesen sei. In herablassendem Ton berichtete die Zeitung über sein Einkommen durch alchimistische Lehrstunden, sein extravagantes Auftreten, seine „maßlose Selbstliebe“ und seinen angeblichen Hang zum Trinken. Tags darauf verwies das Blatt noch einmal auf seine Praktiken der „Alchimie und Zauberei“ und informierte darüber, dass sich vier seiner Schüler angeblich in Irrenanstalten befänden. Es waren jene Berichte, die Desbarolles am 5. Juni zur öffentlichen Verteidigung Constants bewogen haben, obwohl er sich schon länger mit ihm verstritten hatte.

Constant verstarb in der öffentlichen Wahrnehmung also als „bemerkenswerte Absonderlichkeit“. Doch auch innerhalb seines persönlichen Umfeldes konnte sich sein Andenken nicht lange halten, da es weder einen institutionellen Träger seiner Lehre gab, noch einen Schüler, der sie aktiv weiterführte. Zwar war in der Folgezeit noch ein Stein auf das Grab gesetzt worden und am 2. Juni 1878 fand sich auf dem Friedhof ein kleiner Kreis zusammen, um Constant zu gedenken, doch verblasste die Erinnerung an seine Person schon bald darauf. Im Jahr 1881 wurden seine sterblichen Überreste exhumiert und in ein anonymes Massengrab umgebettet. Bis heute ist unbekannt, wo er seine letzte Ruhe gefunden hat.<sup>2609</sup>

### 15.3. Schlussfolgerungen

Die 1860er Jahre waren eine Zeit der Wiederbelebung sozialer Ideen, wie sie sich in erfolgreichen Romanen wie Hugos *Les misérables* niederschlugen. Die Regierung hatte ihre repressive Linie gegenüber den Sozialreformern gelockert und vielen von ihnen die Rückkehr aus dem Exil eröffnet. Auch deshalb lässt sich unter dem Empire eine neue Dynamik der Sozialreform verzeichnen, die auf

---

<sup>2608</sup> Auf der Sterbeurkunde Constants (Etat civil V4E 4558) wurde Pascal als Zeugen vermerkt. Ob Constant tatsächlich die Absolution empfing, beziehungsweise ob er dies bei vollem Bewusstsein getan hat, wurde schon von seinen Freunden kontrovers diskutiert. Siehe dazu ebd., 288f.

<sup>2609</sup> Ebd., 293f.

internationaler Ebene eng mit der Entstehung der am 28. September 1864 gegründeten Internationalen Arbeiterassoziation verbunden ist. Letztendlich sollten die Bemühungen der miteinander konkurrierenden Sozialreformer in der Dritten Republik münden, doch waren ihre verschiedenen Strömungen teils erbittert untereinander verstritten. Die „theosophischen Sozialisten“, die den „romantisch“ geprägten fourieristischen und saint-simonistischen Strömungen der 1830er und 1840er Jahre entstammten, waren zu diesem Zeitpunkt schon längst marginalisiert. Constants Schriften können als Ausdruck dieser „gescheiterten“ Form des Sozialismus betrachtet werden, der seinerseits mit einer polemischen Abgrenzung gegenüber den dominanten Sozialisten einherging. Schon seit den 1850er Jahren hatte sich Constant gegen die „Materialisten“, „Atheisten“ und „Pantheisten“ gewandt und einen Sozialismus vertreten, der sich aufgrund seiner „kabbalistisch-katholischen“ Identität durch die altmodische Extravaganz der Zeit vor 1848 auszeichnete.

In seinem okkultistischen Hauptwerk hatte er diese sozialistischen Gedanken nur mit großer Vorsicht formuliert, auch wenn in Kapitel 13 verzeichnet worden ist, dass die Lockerung der Zensur schon in *La clef des grands mystères* eine weitaus offenere Sprache ermöglicht hatte. Tatsächlich liegt der Gedanke nahe, dass sich Constant deshalb so lange bedeckt hielt, weil er eine Verfolgung fürchtete, deren Realität ihm 1855 durch die Gefängniszelle deutlich vor Augen geführt worden war. Mit umso größerer Radikalität brach Ende des Jahres 1870 seine sozialistische Rhetorik wieder hervor, weshalb es Wunder nimmt, wenn Christopher McIntosh behauptete, dass Constant zu jener Zeit sämtliche Sympathien für revolutionäre politische Aktivitäten verloren habe.<sup>2610</sup> Sicherlich wandte er sich – nach wie vor – gegen „anarchistische“ revolutionäre Gewalt, doch kam seiner Avantgarde der Weisen gerade die Rolle der Speerspitze der „Revolutionäre des Geistes“ zu, die das Volk unterrichten und zur finalen Emanzipation führen sollten.

Die Schriften von 1870 bis 1875 unterstreichen, dass Constant seinen „Okkultismus“ fundamental politisch verstand. Die damit verbundenen Konzepte, insbesondere seine immer weiter in den Vordergrund tretende Elite von Eingeweihten, hatte er bereits im *Testament de la liberté* dargelegt und sich dabei auf gängige sozialistische Ideen gestützt. Daran war auch im Jahr 1875 nichts „Okkultes“, weshalb es eine eher hinfällige Feststellung vonseiten David Allen Harvey ist, dass Constant zu jener Zeit „der erste Schriftsteller der französischen okkulten Tradition“ gewesen sei, der „das Ideal einer Regierung durch eine elitäre Bruderschaft der Initiierten“ artikuliert habe.<sup>2611</sup> Ausschlaggebend ist vielmehr, dass Constant diese Vorstellung unmittelbar aus einem sozialistischen Diskurs heraus entwickelt hatte und dabei nicht etwa auf bestimmte „okkulte“ Traditionen zurückgreifen musste.

---

<sup>2610</sup> McIntosh, *Eliphas Lévi*, 137. Unter „revolutionären politischen Aktivitäten“ verstand McIntosh offenbar auch generell sozialreformerische Aktivitäten.

<sup>2611</sup> Siehe dazu Harvey, *Beyond*, 201ff., hier 202.

Stattdessen hat er seine Vorstellung von einem „wahren Sozialismus“ in wechselnden historischen Kontexten auf unterschiedliche Weise inhaltlich gefüllt. Seit den 1850er Jahren geschah dies durch „Kabbala“ und „Okkultismus“. Die politische Konnotation dieser Bezeichnungen verdeutlichte er selbst in seinen Manuskripten und insbesondere in seiner letzten zur Publikation gedachten Schrift, als er sich auf die *Bible de la liberté* berief, um die Kontinuität seiner Gedanken zu betonen. Die Identität von Okkultismus und wahren Sozialismus ist also keine einfache Fremdzuschreibung, sondern eine Selbstwahrnehmung vonseiten Constants.

In den 1860er Jahren konnte Constant aber auch seinen Ruf als kabbalistischer Lehrer ausbauen und eine Anzahl von Schülern um sich scharen, sowie das Interesse mehrerer internationaler Persönlichkeiten auf sich ziehen. Auch wenn diesbezüglich noch Vieles im Dunkeln liegt, wurde dennoch an mehreren Stellen die Entstehung eines Netzwerkes deutlich, in dem sich Interessenten der Magie, Kabbala, Alchimie und vergleichbarer Themen miteinander austauschten. Ähnliche, gleichsam noch unerforschte Netzwerke existierten bereits seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, doch lässt sich erst in den 1860er Jahren eine Welle der „Institutionalisierung“ verzeichnen, in deren Rahmen es zur eigentlichen Entstehung okkultistischer oder esoterischer Identitäten kam.<sup>2612</sup> Die wachsende Reputation Eliphas Lévis blieb, wie der Besuch Mackenzies gezeigt hat, dabei nicht unbemerkt. Doch gelangte er erst viele Jahre nach seinem Tode zu größerer Bekanntheit. Der große Kabbalist verstarb verarmt und krank in kleinstem Kreise, kurz bevor er seine letzte sozialistische Vision veröffentlichen konnte.

---

<sup>2612</sup> Anhaltspunkte für eine Untersuchung früherer Netzwerke fänden sich zu Hauf. Beispielsweise ist es bemerkenswert, dass der größere Bruder Edward Bulwer-Lyttons, William Henry Bulwer-Lytton (1801-1872), im Salon von Marie d'Agoult verkehrte, wo er mit George Sand, Pierre Leroux, Ferdinand d'Eckstein, Ferdinand Denis, Charles Nodier und Ballanche zusammentraf. Siehe Laurant, *Esotérisme*, 54.

## 16. Die Wiederentdeckung von Eliphas Lévi

A la naissance du Sauveur, il y a deux sortes d'êtres, des simples et des mages. Le royaume des cioux n'admet pas de bourgeoisie, il ne comporte que des mages ou des ingénus : et socialement, l'homme qui ne s'élève pas à l'intellectualité vaut moins que l'infime.<sup>2613</sup>

Joséphin Peladan

Die eigentliche Herausbildung verschiedener „okkultistischer“ Identitäten erfolgte gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Zu jener Zeit lässt sich in England, Frankreich und Deutschland – hierauf muss sich der Fokus dieser Arbeit beschränken – die Entstehung sich als „esoterisch“ verstehender Gruppierungen feststellen, die bisher nur wenig erforscht wurde. Fest steht, dass die okkultistischen Schriften Constants für diesen Prozess eine maßgebliche Rolle gespielt haben und bei den meisten beteiligten Akteuren hohes Ansehen genossen. Mit seinen Publikationen hatte er bereits in den 1860er Jahren eine gewisse internationale Bekanntheit erreichen können, doch sorgte erst die Rezeption der 1880er Jahre dafür, dass er in esoterischen Kreisen zu regelrechter Berühmtheit gelangte. Interessanter Weise sahen sich seine verschiedenen Schüler zur Verbreitung und Veröffentlichung dieser Dokumente sowie ihrer persönlichen Erinnerungen an den „Meister“ aber erst veranlasst, *nachdem* Constant im englischen Sprachraum vor allem durch das Wirken von Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) breitflächig rezipiert worden war. Es war die von ihr mitbegründete und lange dominierte Theosophische Gesellschaft, die nicht nur die Formierung anderer esoterischer Gruppierungen stimulierte, sondern bemerkenswerter Weise dafür sorgte, dass der in Frankreich bereits weitgehend in Vergessenheit geratene Constant wiederentdeckt und zu einem Hauptvertreter einer dezidiert französischen esoterischen Tradition gemacht wurde, die letztendlich in Opposition zur Theosophischen Gesellschaft gestellt wurde.

Die jungen Franzosen sahen sich jedoch mit dem Problem konfrontiert, über das Leben Constants schlechthin so gut wie keine Informationen zu haben. Die Konstruktion des „großen Kabbalisten“ fand also weitgehend unabhängig von seiner tatsächlichen Biographie statt. Seine sozialistischen

---

<sup>2613</sup> Peladan, *L'occulte catholique*, 187.

Hintergründe wurden dabei verdeckt: Zum einen deswegen, weil man die älteren Schriften des Abbé Constant nicht kannte, und zum anderen aufgrund der Subtilität, mit der politische Ideen in den bis dahin publizierten okkultistischen Schriften kommuniziert worden waren. Hinzu kam, dass die etablierten Formen des Sozialismus gegen Ende des Jahrhunderts nur noch wenig mit denjenigen zu tun hatten, denen Constant einst entwachsen war. Dennoch ist es höchst bemerkenswert, dass sich unter den jungen französischen Okkultisten ein großes Interesse an Sozialismus verzeichnen lässt, das jedoch mit einer Kritik an den „Materialisten“ und ihrer „niederen Politik“ einherging, die derjenigen Constants nicht unähnlich war.

Als Paul Chacornac im Jahr 1926 endlich die erste quellenbasierte Biographie über Constant veröffentlichte, schrieb er das von den Okkultisten in den 1880er Jahren begründete Narrativ nahezu unverändert fort. Obwohl seine Arbeit auf einer Fülle von Quellenmaterial basierte, richtete er sie teleologisch auf eine „Initiation“ aus, die einen scharfen Bruch zwischen dem Sozialisten Constant und dem nunmehr erleuchteten Kabbalisten Eliphas Lévi zur Folge gehabt habe. Die zweite einflussreiche Quelle über das Leben Constants war nicht weniger problematisch: Der Engländer Arthur Edward Waite verfasste seit den 1880er Jahren mehrere biographische Einführungen für seine Übersetzungen, ohne dass ihm auch nur die elementarsten Informationen über das Leben Constants zur Verfügung standen. Dies hatte unter anderem zur Folge, dass er Katholizismus und Sozialismus aus dem Werk Eliphas Lévis gezielt ausgrenzte oder nicht beachtete, also ausgerechnet diejenigen Kontexte, die in der vorliegenden Arbeit als konstitutiv für seinen Okkultismus verstanden werden. Waite und Chacornac schufen also auf unterschiedliche Weisen einen „enthistorisierten“ Eliphas Lévi, der die komplexe Person Alphonse-Louis Constants bis heute überschattet.

## 16.1. Die Institutionalisierung der Esoterik

### 16.1.1. Die Theosophische Gesellschaft als Impulsgeber

Nach dem Tode Constants sollte es mehrere Jahre dauern, bis sein verblasstes Erbe eine große Anzahl Rezipienten fand. Dies hing auch mit den weitgehend voneinander isolierten Tätigkeiten seiner früheren Schüler zusammen. In seinem Testament hatte er bestimmt, dass Jerzy Mnisech seine Manuskripte und „wissenschaftlichen Instrumente“ erhalten sollte, die außer ihm und seiner Familie nur Branicki und Gebhard zu Gesicht bekommen sollten.<sup>2614</sup> Seinen Plan, diese Schriften

---

<sup>2614</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, 283f. Es handelte sich um folgende Manuskripte: *La sagesse des anciens*, *La cavicule universelle des clavicules de Salomon*, *L'évangile de la science*, *La religion de la science*, *Le soleil judaïque* [Le livre 590

herauszubringen, verwirklichte Mniszech aber nicht. Er starb im Jahr 1885, woraufhin sie verkauft und verstreut wurden. Spedalieri, den die Nachricht vom Tode Constants trotz seiner Distanzierung schwer getroffen hatte, war ebenfalls in den Besitz einiger seiner Manuskripte gekommen und besaß nicht zuletzt die umfangreiche Korrespondenz der vergangenen Jahre.<sup>2615</sup> Alle Eigentümer dieses Nachlasses ergriffen aber erst die Initiative, als der Name „Eliphas Lévi“ auf einmal in aller Munde war.

Dieser Impuls kam jedoch nicht aus Frankreich, sondern aus dem englischsprachigen Ausland. Im Todesjahr Constants, 1875, war in New York von Helena Blavatsky, Henry Steel Olcott (1832-1907) und William Quan Judge (1851-1896) die Theosophische Gesellschaft gegründet worden, die bis Anfang des 20. Jahrhunderts als eine der kulturell prägendsten Institutionen der westlichen Welt gelten kann.<sup>2616</sup> Dem Spiritismus entwachsen, artikulierten ihre Mitglieder bald eine dezidiert „esoterische“ Identität, die in zunehmendem Maße auf der Rezeption „östlichen“, das heißt vor allem (vermeintlich) buddhistischen und hinduistischen Wissens beruhte. Als „Gründungsschrift“ der Theosophischen Gesellschaft kann Blavatskys berühmte Schrift *Isis Unveiled* (1877) gelten, zu dessen mit Abstand wichtigsten Quellen die Arbeiten von Eliphas Lévi zählten. Es war Blavatsky, die darin die Rede von *occultism* verbreitete und sich bei ihrer Definition von „occultist“ explizit auf den französischen Meister berief.<sup>2617</sup> Auch wenn es den genauen Einfluss Constants auf Blavatsky und andere Theosophen noch zu klären gilt, steht es außer Frage, dass er zu einem ihrer wichtigsten Vorbilder zählte und in quasi allen ihren bedeutendsten Schriften intensiv rezipiert worden ist.<sup>2618</sup> Blavatsky betrachtete ihn als „sicherlich eine der besten Autoritäten unter den Kabbalisten für gewisse Punkte“ und schien sich dabei besonders für seine Lehre des Astrallichts interessiert zu haben.<sup>2619</sup>

---

*des splendeurs*], *L'anneau de Salomon*, *Nemrod*, *Rimes et raison* und *Hymnes et chanson*. Weiterhin folgende Manuskripte, die in seinem Besitz waren: *La clef de sapience des frères de la Rose-Croix*, *Le secret des secrets*, *La septmaine du grand mystère*, *Le psautier noir*. Siehe dazu ebd., 287. Zu den wissenschaftlichen Gegenständen zählte ein angeblich von Wronski entworfener „Prognometer“, der sich heute in der Polnischen Nationalbibliothek als Leihgabe der Branicki Bibliothek in Wilanów, Warschau befindet. Siehe dazu Prinke, „Uczeń“, 153f.

<sup>2615</sup> Diese Manuskripte waren: *Les mystères de la Kabbale*, *Le grand arcane*, *Le livre des sages* und *Les portes de l'avenir*. Siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 290.

<sup>2616</sup> Trotz ihrer immensen Bedeutung ist die Geschichte der Theosophischen Gesellschaft bis heute nur ansatzweise erforscht worden. Siehe dazu Campbell, *Ancient*, Prothero, „Spiritualism“, Godwin, *Theosophical*, 277-379, Bergunder, „Streben“, Zander, *Anthroposophie*, Bd. 1, 25-432 und jüngst die Beiträge des ersten Teils von Hammer (Hg.), *Handbook* sowie Bergunder, „Experiments“ und Hammer, „Theosophy“.

<sup>2617</sup> Siehe bspw. die Definition von „Occultist“ in Blavatsky, *Isis Unveiled*, xxxvii.

<sup>2618</sup> Zander, *Anthroposophie*, Bd. 1, 85. Auch in Blavatskys 1888 erschienener *Secret Doctrine*, die nunmehr wesentlich „östlicher“ orientiert war, finden sich etliche Referenzen auf ihn, auch wenn diese kritischer ausfielen.

<sup>2619</sup> Siehe Blavatsky, *Isis Unveiled*, 395 und ebd., 113: „We certainly could very easily demonstrate that the two forces are identical, moreover, the astral or *sidereal* light as explained by the alchemists and Eliphas Levi, in his *Dogme et Rituel de la Haute Magie*; and that, under the name of AKASA, or life-principle, this all-pervading force was known to the gymnosophists, Hindu magicians, and adepts of all countries, thousands of years ago; and, that it is still known to them, and used at present by the Thibetan lamas, fakirs, thaumaturgists of all nationalities, and even by many of the Hindu jugglers.“ Hervorhebungen im Original. Vgl. auch ebd., 125, 137f., 247 und 280f.

Die Theosophische Gesellschaft konnte sich rasch auch über die englischen Sprachgrenzen hinaus ausbreiten, auch wenn sie in den folgenden Jahrzehnten in zahlreiche miteinander konkurrierende Untergesellschaften zersplitterte und in Deutschland etwa Rudolf Steiners Anthroposophie hervorbrachte.<sup>2620</sup> Mary Gebhard zählte zu den wichtigsten Mitgliedern der Theosophischen Sozietät Germania, die am 27. Juli 1884 in ihrem Haus in Elberfeld unter Olcotts Vorsitz gegründet wurde.<sup>2621</sup> Im Hauptorgan der Muttergesellschaft, dem 1879 gegründeten *Theosophist*, veröffentlichte sie von Februar 1884 bis April 1887 ihre hagiographisch verklärten „persönlichen Erinnerungen an Eliphas Lévi“.<sup>2622</sup> Auch Spedalieri hatte Kontakt mit den Theosophen aufgenommen. Nachdem er im Januar 1881 der Gesellschaft beigetreten war, hatte er im *Theosophist* schon im selben Jahr bis 1884 Auszüge seiner Korrespondenz mit Constant veröffentlicht. Im Jahr 1884 übergab er dem Theosophen Edward Maitland (1824-1897) die Manuskripte von *Le grand arcane*, *Le livre des sages* und *Les portes de l'avenir*.

Die Geschichte der Theosophischen Gesellschaft in Frankreich ist von miteinander wetteifernden Gruppierungen und Individuen gezeichnet und kann deshalb nur schlaglichtartig auf der Bühne der vorliegenden Arbeit beleuchtet werden.<sup>2623</sup> Die ersten französischen Mitglieder traten bereits im Jahre 1876 der Theosophischen Gesellschaft bei, jedoch erfolgte die erste größere Welle erst in den 1880er Jahren. Dazu zählte Charles Fauvety, der im Dezember 1880 Mitglied wurde, nachdem er sich schriftlich mit Blavatsky über die Vereinbarkeit spiritistischer und theosophischer Ideen ausgetauscht hatte.<sup>2624</sup> Fauvety stand zu jener Zeit der spiritistischen Société Scientifique des Etudes Psychologiques vor, als deren Sprachrohr zunächst die weit verbreitete *Revue spirite* fungierte.<sup>2625</sup> Zu den Mitgliedern der Gesellschaft zählten auch Eugène Nus sowie der „anti-materialistische“ Saint-Simonist René Caillé (1831-1896),<sup>2626</sup> der bereits am 22. Juni 1880 der Theosophischen Gesellschaft beigetreten war.

Dieser spiritistische Kontext war in Frankreich zunächst der wichtigste Nährboden für die Theosophische Gesellschaft und barg daher ein besonders großes Konfliktpotential, da es ja gerade die Absicht der Theosophen war, sich vom althergebrachten Spiritismus zu distanzieren. Doch hatte Blavatsky aufgrund ihrer früheren Tätigkeiten als Medium schon länger enge Beziehungen zu

---

Auch im Zusammenhang mit Reinkarnation verwies sie wiederholt auf ihn. Siehe bspw. Ebd., 179, 481 und 484f. Wiederholt werden konkret *Dogme et rituel* mit Titel genannt, einmal *La science des esprits*.

<sup>2620</sup> Siehe dazu Zander, *Anthroposophie*, Bd. 1.

<sup>2621</sup> Ebd., 109f., 122, 118.

<sup>2622</sup> Siehe die Ausgabe vom Januar 1886.

<sup>2623</sup> Siehe dazu vor allem Delalande, „Mouvement“. Vgl. auch Godwin, *Beginnings* und Blech, *Contribution*.

<sup>2624</sup> Delalande, „Mouvement“, 278, 306ff.

<sup>2625</sup> Ebd., 320-338.

<sup>2626</sup> Caillé war von 1884-1886 Direktor der Zeitschrift *L'Anti-Matérialiste*.



einflussreichen französischen Spiritisten gepflegt,<sup>2627</sup> darunter vor allem Pierre-Gaétan Leymarie (1827-1901), der sich zeitgleich der Theosophie und radikalen sozialistischen Ideen zuwandte.<sup>2628</sup> Auch mit Dominique-Albert Courmes (1843-1914), einem der ersten französischen Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft, verband Blavatsky eine alte Freundschaft.<sup>2629</sup> Trotz dieser frühen Kontakte dauerte es bis 1884, bevor die Gesellschaft in Frankreich wirklich Fuß zu fassen begann. In diesem Jahr reisten Blavatsky und Olcott von Indien nach Europa, um sich verschiedenen internen Problemen zu widmen. Am 12. März erreichten sie Marseille, wo sie von Spedalieri und Courmes empfangen wurden, um letztendlich am 28. März nach Paris zu reisen.<sup>2630</sup>

Als erster Ableger der Theosophischen Gesellschaft gilt der so genannte „Isis“-Ableger, der von Olcott offiziell als Vertretung anerkannt wurde.<sup>2631</sup> Die „Isis“ wurde am 19. Juli 1887 geschaffen – und hielt ihre erste Sitzung in den Räumen der von Benoît Malon (1841-1893) gegründeten *Revue socialiste* ab.<sup>2632</sup> Während Malon, der einst in den Salons Fauvetys verkehrt hatte, mit der Theosophie lediglich zu liebäugeln schien, war vonseiten seines Mitarbeiters Louis Dramard (1848-1888) die Initiative zur Gründung der „Isis“ ausgegangen. Dramard wäre wohl zu einem der einflussreichsten Theosophen Frankreichs geworden, wäre er nicht im Alter von nur 39 Jahren in Algerien, wo er sich für die Rechte arabischer Arbeiter einsetzte, dem Lungenkrebs erlegen.<sup>2633</sup> Die „Isis“ war in mancherlei Hinsicht von den Mitgliedern der Société Scientifique des Etudes Psychologiques und somit vom Kreis um Fauvety geprägt, weshalb es nicht überrascht, dass auch Nus und Courmes zu ihren Mitgliedern zählten.

Es stellte sich bald als ein ernsthaftes Problem für die Theosophische Gesellschaft heraus, dass man in Frankreich durchaus eine eigene Vorstellung von *théosophie* hatte, die mitunter wenig mit derjenigen der Angelsachsen gemein hatte. Dies zeigt sich beispielsweise an der am 28. Juni 1883 gegründeten Société théosophique d’Orient et d’Occident von Lady Caithness, der Herzogin von Pomar (1830-1895).<sup>2634</sup> Zwar bandelte die Société kurzweilig mit dem Zweig der Theosophischen Gesellschaft in

---

<sup>2627</sup> Blavatsky war in St. Petersburg mit Französisch aufgewachsen und hatte Paris wohl erstmals 1850 oder 1851 auf der Durchreise von Ägypten nach London besucht. Womöglich folgten weitere Besuche, von denen aber nur einer Mitte 1873 belegt werden kann. Es spricht nichts dafür, dass sie zu dieser Zeit mit Constant zusammengetroffen war. Siehe dazu Godwin, *Beginnings* und Delalande, „Mouvement“, 193.

<sup>2628</sup> Delalande, „Mouvement“, 253-261 und Monroe, *Laboratories*, 152f., 222f.

<sup>2629</sup> Delalande, „Mouvement“, 261-277.

<sup>2630</sup> Ebd., 360, Godwin, *Beginnings*, 9f.

<sup>2631</sup> Delalande, „Mouvement“, 370-390.

<sup>2632</sup> Ebd., 371, 384. Zur *Revue socialiste*, die vor allem zur Konsolidierung der zersplitterten sozialistischen Bewegungen gegründet wurde, siehe Vincent, *Between*, 101-119.

<sup>2633</sup> Dramard hatte am 6. Juni 1885 in der *Revue sociale* einen Artikel über „L’occultisme à Paris“ geschrieben, der sich mit der theosophischen Gesellschaft von Lady Caithness befasste. Am 9. September erschien aus seiner Feder ein Artikel über „La doctrine ésotérique“, in dem er sich, ausgehend von der Theosophischen Gesellschaft und der Lehre Saint-Yves, mit der Geschichte der Esoterik auseinandersetzte.

<sup>2634</sup> Delalande, „Mouvement“, 339-348. Maria de Mariategui, Lady Caithness, Herzogin von Medina Pomar, war in London geboren und hatte sich schon früh für den Spiritismus interessiert. Nachdem sie den Séancen des englischen Mediums Florence Cook beigewohnt war, wandte sie sich den Ideen Allan Kardecs zu und entwickelte

Madras an, sagte sich aber bald wieder los und vertrat eine vor allem „jüdisch-christlich“ geprägte Esoterik, die sich polemisch von der „östlichen“ Esoterik der Theosophischen Gesellschaft abgrenzte. Caithness engagierte sich feministisch wie sozialistisch und pflegte Kontakte zum katholisch-sozialistischen Abbé Paul Roca (1830-1893) sowie zu Malon.<sup>2635</sup> Zu den Mitgliedern ihrer Société zählten die Gräfin de Mniszech sowie Dramard, Edouard Schuré, der esoterische Sozialist Albert Jounet und der spätere Nobelpreisträger für Physiologie, Charles Richet. In ihrer Zeitschrift *L'Aurore du jour nouveau* gab Caithness von 1886 bis 1887 einige unveröffentlichte Schriften von Constant heraus.<sup>2636</sup> Der Zusammenfluss aus Katholizismus, Sozialismus und Spiritismus, der innerhalb der Société verzeichnet werden kann, war seinem Selbstverständnis nach dezidiert französischer Prägung und orientierte sich an den *théosophes* des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Den Mahatmas und dem immer deutlicher in den Vordergrund tretenden „Buddhismus“ der Theosophischen Gesellschaft standen viele ihrer Mitglieder zumindest skeptisch, wenn nicht gar feindlich gegenüber.

#### 16.1.2. Der Ordre Martiniste und die Spaltung zwischen Ost und West

Die damit verbundenen Spannungen sollten nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften immer problematischer werden.<sup>2637</sup> War die „wahre“ Esoterik im Osten oder im Westen zu finden? Musste sie christlich oder buddhistisch sein, oder eine Synthese aus allen religiösen Traditionen? Wie verhielt es sich mit dem Spiritismus? Und was war Okkultismus? Über derartige Fragen wurde immer hitziger debattiert. Für das baldige Explodieren des Pulverfasses war maßgeblich Gérard Encausse (1865-1916) verantwortlich, der unter dem Pseudonym Papus von sich reden machte. Nach dem frühen Tode Dramards war ein Streit über die Leitung der „Isis“-Loge entbrannt, zu deren führenden Mitgliedern Papus zählte. Die autoritäre Intervention Blavatsky zugunsten eines von ihr favorisierten Nachfolgers führte dazu, dass die „Isis“ im Juli zersplitterte und am 21. September eine neue „Hermès“-Loge gegründet wurde, in die praktisch alle ehemaligen „Isis“-Mitglieder überliefen.<sup>2638</sup>

Inmitten dieser Streitereien konnte sich Papus immer mehr profilieren, obwohl es noch einige Jahre dauern sollte, bis er der Theosophischen Gesellschaft den Rücken zuwenden sollte.<sup>2639</sup> In einer 1887

---

einen christlich-katholischen Spiritismus. Neben Emme Hardinge Brittens *Art Magic* (1876) und Blavatskys *Isis Unveiled* (1877) zählt ihr 1876 erschienenes *Old Truths in a New Light* zu den wichtigsten esoterischen Publikationen der Zeit. Siehe dazu Oppenheim, *Other*, bes. 170ff., Godwin, *Theosophical*, 304f., 338f. und Edelman, *Voyantes*.

<sup>2635</sup> Laurant, *Esotérisme*, 144ff., 148f.

<sup>2636</sup> Siehe die *L'Aurore* von Dezember 1886 sowie Januar bis April 1887.

<sup>2637</sup> Eine äußerst hilfreiche Übersicht bietet hier die Tabelle in Delalande, „Mouvement“, 389.

<sup>2638</sup> Ebd., 387-390. Später kam noch eine „Lotus“-Loge hinzu. Siehe dazu auch Monroe, *Laboratories*, 239f.

<sup>2639</sup> André/Beaufils, *Papus*, 49-75

erschienenen Broschüre über *L'occultisme contemporain* hatte er Blavatsky noch gelobt und sie gegen Kritik verteidigt.<sup>2640</sup> Im Jahr 1888 hatte er unter der Ägide der „Isis“ die erste Auflage seines *Traité élémentaire de science occulte* herausgebracht, der zur einflussreichsten französischen esoterischen Schrift seit Constants *Dogme et rituel* werden und bis 1926 ganze 10 Auflagen erleben sollte. Der Keim des künftigen Konflikts war darin bereits angelegt, da Papus eine dezidiert französische Esoterik-Tradition darlegte, auch wenn er sich anfangs noch durchaus positiv über die Theosophische Gesellschaft, Blavatsky und den Buddhismus äußerte. Doch die Abgrenzung gegenüber der „östlich“ ausgerichteten oder – noch viel schlimmer – als angelsächsisch-protestantisch wahrgenommenen Theosophischen Gesellschaft wurde immer deutlicher. Vor allem in der von Papus im Jahr 1888 gegründeten, sehr erfolgreichen Zeitschrift *L'Initiation* lässt sich diese zunehmend offensive Frontstellung verzeichnen.<sup>2641</sup> Im Februar 1889 richtete François-Charles Barlet (1838-1921, alias Alfred Faucheux) den polemischen Aufruf an die Abonnenten, dass man sich nun zwischen Ost und West entscheiden müsse.<sup>2642</sup> Im folgenden Monat griff Papus Blavatsky dafür an, dass sie weder Fabre d'Olivet noch Wronski kenne. Sowieso sei die englische Theosophie derjenigen der Franzosen unterlegen, nicht zuletzt aufgrund ihrer mangelnden „Methode“.<sup>2643</sup>

Schon bald ereignete sich der endgültige Bruch mit der Theosophischen Gesellschaft. Am 29. Januar 1890 schuf Papus eine neue Schirmorganisation mit dem Namen Groupe Indépendant des Etudes Esotériques, auf deren Treffen die Texte von Eliphas Lévi gelesen wurden und die sich die Verbreitung des *occultisme* zum Ziel setzte. Am 14. Februar schrieb Papus an Olcott, dass er der Theosophischen Gesellschaft den Rücken kehren werde.<sup>2644</sup> Die Groupe Indépendant konnte derweil von März bis Juni 1890 einen Zuwachs von 367 auf 572 Mitglieder verzeichnen.<sup>2645</sup> Aus einem polemischen Rundbrief, der ab Mai zirkulierte, entwickelte sich ab dem 12. September die wöchentlich erscheinende Zeitschrift *Le voile d'Isis*, in der sich am 7. Oktober eine Liste der neuen französischen Heroen findet, darunter Saint-Martin, Fabre d'Olivet, Jean-Marie Ragon, Hoëné Wronski, Paul Lacuria, Eliphas Lévi, Louis Lucas und Saint-Yves d'Alveydre. Im Januar 1892 unterstrich Papus in *L'Initiation* mit Verweis auf jene Denker, dass Frankreich schon immer führend in okkulten Studien gewesen sei.<sup>2646</sup> Das französische Gegenmodell zur angelsächsischen *Theosophy* war etabliert.

---

<sup>2640</sup> Papus, *Occultisme*, 34.

<sup>2641</sup> Die Zeitschrift war ausgesprochen erfolgreich und konnte bis 1897 8,000 Abonnenten verzeichnen. Siehe Monroe, *Laboratories*, 241.

<sup>2642</sup> *L'Initiation*, Februar 1889. Zu Barlet, siehe auch Michelet, *Compagnons*, 79-83.

<sup>2643</sup> *L'Initiation*, März 1889.

<sup>2644</sup> Godwin, *Beginnings*, 22-26.

<sup>2645</sup> Monroe, *Laboratories*, 241.

<sup>2646</sup> Siehe dazu auch McIntosh, *Eliphas Lévi*, 157 und Harvey, *Beyond*, 94, wo die Wichtigkeit des Nationalstolzes für diese Entwicklungen betont wird.

Bezüglich der Popularisierung Constants und der Entwicklung einer selbstbewussten französischen Esoterik-Tradition sind vor allem zwei Organisationen zu nennen, die unter der Ägide der Groupe Indépendant entstanden: Der 1891 von Papus gegründete Ordre Martiniste<sup>2647</sup> und der 1888 von Stanislas de Guaita (1861-1897) und Joséphin Peladan (1858-1918) geschaffene Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix.<sup>2648</sup> Zuvorderst unterschieden sich diese Gruppierungen dadurch, dass der Ordre Martiniste öffentlich in *L'Initiation* beworben wurde und prinzipiell jedem offen stand. Wie der Name bereits erahnen lässt, berief er sich auf die um Martinès de Pasqually und Saint-Martin entstandenen Geheimgesellschaften aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, deren Ideale und Rituale aufgegriffen wurden. Der Ordre Kabbalistique wollte im Gegensatz dazu geheim bleiben und die Aufnahme von Mitgliedern möglichst schwer gestalten. Dazu passt, dass Stanislas de Guaita schon vor Papus publizistisch aktiv geworden war, sich jedoch stets im Hintergrund hielt.<sup>2649</sup> Der Ordre Kabbalistique vertrat ein streng katholisches Selbstverständnis und positionierte sich entschieden „Orient“-feindlich. Vor allem durch das Mitwirken des schillernden Peladans, der sich „Sar Mérodack“ zu nennen pflegte, übte er einen enormen Einfluss auf die damalige Kunstwelt aus.<sup>2650</sup> So zogen die „Salons de la Rose-Croix“, die von 1892 bis 1897 stattfanden, um die 230 Künstler aus ganz Europa an und sorgten bei ihrer Eröffnung für die Lahmlegung des Pariser Stadtverkehrs. Zu den bekannten Künstlern aus diesem Umfeld zählen Claude Debussy (1862-1918), Fernand Khnopff (1858-1921), Félicien Rops (1833-1898) und Erik Satie (1866-1925).

Über dieses explosive Aufblühen esoterischer Geheimgesellschaften und okkultistischer Identitäten gibt es noch viel zu forschen. Fest steht aber, dass die „Neo-Martinisten“ des ausgehenden 19. Jahrhunderts keinen direkten Bezug zu denjenigen des 18. Jahrhunderts hatten. Der institutionelle Martinismus infolge der *théosophes* war zu Beginn des 19. Jahrhunderts quasi vollkommen erloschen, auch wenn es internationale Verflechtungen, die sich etwa in der Person Spedalieris andeuten, noch zu untersuchen gälte. Es spricht jedenfalls alles dafür, dass Franzosen wie Papus oder de Guaita erst in Reaktion auf die Theosophische Gesellschaft die *théosophes* wiederentdeckten und die genuin französische Tradition des Martinismus als betont „westliche“ Form der Esoterik betrachteten. Dies führte in Frankreich zu einer dauerhaften Trennung in zwei Lager und gestaltete die Etablierung der

---

<sup>2647</sup> Es finden sich recht unterschiedliche Gründungsdaten des Ordre Martiniste, die bis in die frühen 1880er Jahre zurückreichen. Papus sprach allerdings erst 1891 öffentlich von diesem Orden, und es ist wahrscheinlich, dass er das Alter des als Reaktion auf die Konflikte gegründeten Ordens zurückdatierte, um ihm zusätzliche Autorität zu verleihen.

<sup>2648</sup> McIntosh, *Eliphas Lévi*, 157-176, Godwin, *Beginnings*, 23-27, Laurant, *Esotérisme*, 139-143, André/Beaufils, *Papus*, 77-118 und Monroe, *Laboratories*, 241f. Siehe auch die zeitgenössischen Darstellungen in Michelet, *Compagnons*, 11-42, 49-78.

<sup>2649</sup> Siehe dazu Harvey, *Beyond*, 26, wo de Guaita als „Theoretiker und Initiator des okkulten Revivals“ bezeichnet wird, und Papus als sein „Organisator und Popularisierer“.

<sup>2650</sup> Webb, *Flucht*, 249-291, McIntosh, *Eliphas Lévi*, 174f. und Beaufils, *Peladan*, vgl. Papus, *Occultisme*, 32 und Michelet, *Compagnons*, 49-64. Für eine veraltete, aber dennoch informative Übersicht, siehe zudem Senior, *Way*. 596

Theosophischen Gesellschaft besonders schwer.<sup>2651</sup> Interessanter Weise lässt sich in Blavatskys *Secret Doctrine* von 1888 dementsprechend auch eine bedeutend kritischere Haltung gegenüber der von Eliphas Lévi als „große Autorität“ vertretenen „westlichen Kabbala“ verzeichnen, der sie nunmehr den „östlichen Okkultismus“ der Theosophen als überlegen gegenüberstellte.<sup>2652</sup> Angesichts ihrer inzwischen betont antichristlichen Haltung überrascht es nicht, dass ihr dabei der Katholizismus Lévis ein besonderer Dorn in Auge war, den sie wiederholt scharf kritisierte.<sup>2653</sup>

Die verworrenen Streitigkeiten unter den französischen Esoterikern führen vor Augen, dass es so etwas wie „den Okkultismus“ als geschlossene Bewegung nicht gegeben hat. Jedoch hatte die Theosophische Gesellschaft anfangs entscheidende Impulse dafür geliefert, dass sich unter ihnen überhaupt verschiedene Identitäten wie „Esoteriker“ oder „Okkultisten“ herausbildeten. Als die Theosophische Gesellschaft in Frankreich auftrat, stellte sie der spiritistischen Dominanz ein „esoterisches“ Modell gegenüber, das zu einer Bündelung der zahlreichen, oft unabhängig voneinander agierenden Individuen und Gruppierungen führte, die sich mit Magie, Kabbala und Ähnlichem befassten. Im Zuge dieser Identitätsbildung wuchs auch das Interesse an Eliphas Lévi sprunghaft an, da er bald als der rezenteste Träger der französischen esoterischen Tradition betrachtet wurde. Die zentrale Rolle kam dabei Papus zu, der die von ihm angestoßene Strömung bewusst als *occultisme* bezeichnete. Im Folgenden gilt es, diesen Prozess näher zu betrachten.

## 16.2. Die Rezeption der Schriften von Eliphas Lévi

### 16.2.1. Papus und Stanislas de Guaita

Die Wiederentdecker und Popularisierer der Schriften Constants hatten schon aus Altersgründen keine persönlichen Bezüge zu ihm gehabt und mussten das Bild des „großen Kabbalisten Eliphas Lévi“ auf der Grundlage äußerst mangelhafter und unzuverlässiger Informationen aus zweiter und dritter Hand zeichnen. Papus und de Guaita kam dabei die entscheidende Rolle zu, „Eliphas Lévi“ als Exponenten

---

<sup>2651</sup> Godwin, *Beginnings*, 29. Erst Ende der 1890er Jahre konnte eine stabile Vertretung der Gesellschaft in Frankreich etabliert werden, die jedoch Anfang des 20. Jahrhunderts unter der Kritik René Guénons eine finale Krise erlebte. Dazu Delalande, „Mouvement“, 449-474.

<sup>2652</sup> Siehe Dort stellte Blavatsky einen expliziten Vergleich zwischen der von Lévi vertretenen „westlichen Kabbala“ und dem „östlichen Okkultismus“ der Theosophen an: siehe Blavatsky, *Secret Doctrine*, Bd. 1, 262-266. An Lévis Theorie des Astrallichts übte sie nunmehr scharfe Kritik, da diese zu vereinfachend sei: siehe ebd., 274-278. Stattdessen verweist sie auf indische Lehren, die sie vor allem den *Puranas* entnahm. Vgl. auch ebd., 453f. Diesen Zitat liegt die dritte Auflage von 1893 zugrunde.

<sup>2653</sup> So heißt es, Lévi sei „zu untertänig gegenüber seinen römisch-katholischen Autoritäten“ gewesen. Siehe ebd., Bd. 2, 533 und 537ff. An anderer Stelle bezeichnete sie ihn deshalb als „inkarniertes Paradox“: siehe ebd., 617.

einer wahren (französischen) esoterischen Tradition zu etablieren. Doch sahen sich die Franzosen mit dem Problem konfrontiert, dass man über den großen Okkultisten so gut wie gar nichts wusste.

Besonders deutlich wird dies anhand des Umstandes, dass Papus anfangs nicht einmal von dessen Ableben gewusst hatte. Als Student der Medizin war er eines Tages auf die *Chimie nouvelle* von Louis Lucas gestoßen, die ihn sofort faszinierte und sein Interesse für Alchimie weckte. Um das Jahr 1885 entdeckte er die Schriften Wronskis, Eliphas Lévis und des Alchimisten Cyliani, sowie diejenigen Lacurias und Paul Christians. Vor allem die Schriften Wronskis schienen einen großen Eindruck auf ihn gemacht zu haben. Die Gründe dafür sowie den genauen Rezeptionsprozess gälte es dahingehend noch näher zu untersuchen. Nach dreimonatiger Recherche entschloss er sich jedenfalls am 11. Januar 1886 dazu, einen Brief an Eliphas Lévi zu geschrieben – beinahe 11 Jahre nach dessen Tod. Zudem schrieb er den Brief in erster Linie deswegen, um sich nach Louis Lucas zu erkundigen, über den er derzeit eine Biographie verfassen wollte.<sup>2654</sup> Das Andenken an Eliphas Lévi und seine Schriften war in Frankreich bis zur Mitte der 1880er Jahre also weitgehend verblasst.

Dieser Eindruck wird dadurch unterstrichen, dass Papus in seiner 1887 erschienenen Schrift *L'occultisme contemporain* den französischen Magus eher beiläufig behandelte. So setzte er sich zunächst mit den Bewegungen des Magnetismus und Spiritismus auseinander, die nach 1848 die „wissenschaftliche, soziale und religiöse Synthese“ vorbereitet haben, indem sie die „okkulten Wissenschaften verbreiteten“.<sup>2655</sup> Die großen Fackelträger jener Synthese, die die „okkulte“ auf die „moderne“ Wissenschaft angewandt haben, waren in seinen Augen Louis Lucas und Wronski, die von Papus ausführlich beschrieben wurden, inklusive einer umfangreichen Liste ihrer Publikationen. Den „Okkultisten“ Eliphas Lévi zählte er als „Schüler von Fourier und Wronski“ neben Lacuria, Cyliani, Emile Bertrand und Paul Christian eher zweitrangig zu den „Okkultisten“. Vor allem betonte er, dass seine Schriften nur in Ergänzung mit denjenigen der anderen fruchtbar gemacht werden können. Erst dann könne man, erklärte er, „mit Gewinn die moderneren Schriften von Madame Blavatsky“ lesen.<sup>2656</sup> Eliphas Lévi war in seinen Augen also nur einer von mehreren französischen Denkern, auf denen die zeitgenössische Theosophie aufbaute.

Erst seit den Aktivitäten der Groupe Indépendante, also nach 1890, rückte Eliphas Lévi zunehmend in den Fokus von Papus. Doch musste er noch 1894 in einem Aufsatz über „Die Lehre von Eliphas Lévi“

---

<sup>2654</sup> Der Brief ist als Abschrift und als Faksimile in Papus, *Science*, 178ff. sowie in Buisset, *Eliphas Lévi*, 10 abgedruckt. Siehe dazu auch André/Beaufils, *Papus*, 29. Womöglich handelte es sich dabei um einen der eben genannten Autoren, für die sich Papus interessierte.

<sup>2655</sup> Papus, *Occultisme*, 10f.

<sup>2656</sup> Ebd., 28f.

darauf hinweisen, dass man nach wie vor so gut wie nichts über sein Leben wisse.<sup>2657</sup> So sehr er dessen Ideen auch zu schätzen gelernt hatte, relativierte er seine Bedeutung, indem er ihn immer noch in erster Linie als einen Schüler Wronskis darstellte, dem er seine „Initiation“ und sein gesamtes Wissen über die Kabbala zu verdanken gehabt habe.<sup>2658</sup> Außerdem habe Eliphas Lévi vor allem auf Künstler einen Einfluss ausgeübt, während sich die „wissenschaftlich“ orientierten Okkultisten eher an Wronski, Court de Gébelin, Fabre d’Olivet und Louis Lucas orientieren.<sup>2659</sup> Papus entwickelte also ein Narrativ des „wissenschaftlichen Okkultismus“ in der Folge Wronskis, der den eher künstlerisch veranlagten Eliphas Lévi stets überschattete.<sup>2660</sup>

Eine weitaus größere Verehrung erfuhr Eliphas Lévi vonseiten Stanislas de Guaitas. Im erstmals 1886 veröffentlichten *Au seuil du mystère* hatte er ihn als den herausragenden Vertreter des *occultisme* oder *ésotérisme* dargestellt und damit wahrscheinlich das Interesse von Papus geweckt.<sup>2661</sup> Unter *occultisme* oder *ésotérisme* verstand de Guaita Folgendes:

Wir beziehen uns vor allem auf die hermetische und kabbalistische Initiation; aber in den Heiligtümern Indiens, wie wir wissen, in den Tempeln Persiens, Hellas’ und Etruriens, ebenso wie bei den Ägypten und den Hebräern, hat dieselbe Synthese verschiedene Formen angenommen, und die scheinbar widersprüchlichsten Symbolismen übersetzen sich für den Auserwählten in die Wahrheit der Mythen und der Embleme, die in der Sprache immer Eine ist, im Grunde unveränderlich.<sup>2662</sup>

Die „synthetische“ Weisheit der alten Magier, ursprünglich in Zentren des Wissens einheitlich gelehrt, sei durch eine im Laufe der Jahrtausende fortschreitende Zersplitterung immer mehr auf individuelle Adepten übergegangen und auf verschiedene Weisen tradiert worden.<sup>2663</sup> De Guaita listete die Sukzession dieser Adepten bis in die Gegenwart auf und beschrieb eine offenbar an die Arbeiten Constants angelehnte Genealogie, die von den Schülern des Hermes, Zoroasters und Salomons über

---

<sup>2657</sup> Der Aufsatz erschien als Anhang zu Lévi, *Splendeurs*, 263-329, hier 263f. Es wird darauf verwiesen, dass der weiter unten behandelte Lucien Mauchel derzeit an einer Biographie arbeite.

<sup>2658</sup> Ebd., 266-269.

<sup>2659</sup> Ebd., 320f. Weiterhin heißt es: „Parmi les littérateurs, élèves presque directs d’Eliphas, nous citerons Stanislas de Guaita, Emile Michelet, Alber Jhouny, Joséphin Peladan, René Caillié. Parmi les occultistes issus des écoles scientifiques et sur lesquels Eliphas a eu une influence réelle, mais secondaire, nous citerons F. Ch. Barlet, Julien Lejay, Albert Poisson, Marc Haven, Paul Sédir. Enfin, il faut aussi mentionner ceux que la personnalité intellectuelle d’Eliphas a particulièrement intéressés, le baron Spédalieri, Lucien Mauchel, MM. Montaut et Charrot, et M<sup>me</sup> Hutchinson, élèves du Maître.“

<sup>2660</sup> Die wachsende Bedeutung ist wahrscheinlich de Guaita zuzuschreiben, dessen euphorisches Lob zitiert wird: Papus, *Science*, 218f.

<sup>2661</sup> Darauf lässt die Passage in Lévi, *Splendeurs* schließen.

<sup>2662</sup> Guaita, *Seuil*, Bd. 1: *Au seuil du mystère*, 10f.

<sup>2663</sup> Siehe hierzu vor allem ebd., 29.

Gelehrte der Renaissance bis hin zu den Theosophen und *illuminés* des 18. Jahrhunderts reichte.<sup>2664</sup> Seit dem „Schisma der Gnostiker“ und der Zersplitterung der esoterischen Wissenszentren sei das Leben der Adepten bis hin zum 18. Jahrhundert ein „wahrhaftiges Martyrium“ gewesen. Doch nach einer langen Zeit der Isolation und Agonie sei nun endlich die Zeit der Wiederentdeckung des Okkultismus gekommen, die den Werken Eliphas Lévis zu verdanken sei. Er habe das vollendet, was zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits von Wronski, Lacuria, Ragon oder Louis Lucas vorbereitet worden sei:

Aber alle diese Philosophen, alle diese Gelehrten, alle diese Weisen, die zum Großteil von einem strahlenden Funkenregen an Entdeckungen erfüllt waren, ich sehe sie alle um den großen Erntearbeiter des Lichts versammelt; ich sehe sie alle im Gefolge eines Adepten, der ihre Köpfe überragt und unter diesen hohen Baronen der erneuerten Esoterik als der *Märchenprinz* erscheint, als der ob seiner Errungenschaften rechtmäßige Gatte des *Dornröschens*, die den Namen der traditionellen Wahrheit [Vérité traditionnelle] trägt!<sup>2665</sup>

Im Gegensatz zu Papus präsentierte de Guaita den „großen Kabbalisten“ als den unübertroffenen „magiste complet“ unter jenen „Erneuerern“, als den großen Wiederentdecker der „traditionellen Wahrheit“. Die beiden Okkultisten maßen ihm also einen sehr unterschiedlichen Platz inmitten ihrer Ahnengalerie bei: Während Papus ihn als Schüler Wronskis verstand, betrachtete de Guaita in ihm denjenigen, der die unvollkommenen Arbeiten der anderen um ein Vielfaches übertraf. Dies zeigt bereits, wie stark die Konstruktion der okkultistischen Tradition zum Ende des 19. Jahrhunderts von den Gewichtungen unterschiedlicher Narrative abhing.

Es kommt hinzu, dass die von Papus und de Guaita genannten Ahnen wenig bis nichts miteinander zu tun hatten und schwerlich als Vertreter einer bestimmten Tradition gelten können. Dennoch war die Konstruktion einer solchen Tradition essentiell für das neo-martinistische Selbstverständnis eines Papus, der später selbst von sich behauptete, schon 1882 von Henri Delaage in den Martinismus „initiiert“ worden zu sein. Der geschilderte Beginn seiner Auseinandersetzung mit den französischen „Esoterikern“ widerspricht allerdings dieser Rückdatierung, weshalb es nahe liegt, dass Papus diese Behauptung aufstellte, um sich von seinen frühen theosophischen Inspirationsquellen zu distanzieren. Delaage hätte dies jedenfalls weder bestätigen noch dementieren können, da er in eben jenem Jahr starb.

---

<sup>2664</sup> Ebd., 13-65.

<sup>2665</sup> Ebd., 66.



Allerdings baute Papus später zumindest indirekt Kontakte in das Umfeld auf, das Constant noch persönlich gekannt hatte.<sup>2666</sup> So war er ab 1891 mit der Feministin Anna Wolska liiert, ihres Zeichens Nichte von Aleksander und Konstanty Branicki sowie Tochter von Kalikst Wolski (1816-1885), dem Gründer der fourieristischen Kommune „La Réunion“ in Texas. Dem Ordre Martiniste schloss sich auch ein angeblicher ehemaliger Freund Constants an, Fernand Rozier. Der im Jahre 1903 zum „supérieur inconnu“ ernannte Jean-Baptiste Bricaud (1881-1934) hatte zudem Unterricht bei Constants altem Schüler Jacques Charrot genommen und stand in Kontakt mit Fauvety's Mitarbeiter Fabre des Essarts, der ihn zum Bischof seiner Eglise gnostique in der Diözese Lyon-Grenoble weihte. In den 1890er Jahren lässt sich also eine gewisse Bündelung der Lévi-Rezipienten verzeichnen, was allerdings nichts daran ändern sollte, dass das Bild des „großen Kabbalisten“ noch lange äußerst diffus bleiben sollte.

#### 16.2.2. Die Okkultisten und die Politik

Es hat sich bereits wiederholt abgezeichnet, dass die Okkultisten des 19. Jahrhunderts alles andere als politisch desinteressiert waren. Warum also wurde Eliphas Lévi nicht als sozialistischer Magier rezipiert? Dies hängt zuvorderst damit zusammen, dass man über seine Vergangenheit und den Entstehungskontext seiner Schriften schlichtweg so gut wie keine Informationen besaß. Es wurde angesprochen, dass Papus in *L'occultisme contemporain* erwähnt hatte, dass Eliphas Lévi der Schüler von Wronski und Fourier gewesen sei. Auch verwies er auf das *Testament de la liberté*, ohne aber mit dessen Kontext und Inhalt vertraut gewesen zu sein.<sup>2667</sup> Als er im Jahr 1894 seine Zusammenfassung der „Lehre von Eliphas Lévi“ verfasste, zeigte sich abermals der damit verbundene Informationsmangel. Zwar enthält der Aufsatz einen Abschnitt über die „sozialen Ideen“, doch setzte sich Papus mit ihnen nur sehr fragmentarisch auseinander.<sup>2668</sup> Grundsätzlich hob er hervor, dass jene Ideen auf der „moralischen“ Bildung des Magiers basierten: „Daraus gehen die sozialen Ideen vor, die vom großen Kabbalisten dargelegt werden – aber mit welcher Reserve! –, und die auf die Errichtung einer Herrschaft der Weisen hinauslaufen, die von einem großen Papst (spirituell) regiert werden, dem ein großer König (weltlich) zur Seite steht.“ Diese Wahrnehmung ist mit der Analyse der vorliegenden Arbeit prinzipiell konform, jedoch stellte Papus keinerlei Zusammenhang mit dem sozialistischen Hintergrund Constants her. Stattdessen zitierte er drei Passagen aus *Fables et symboles*, in denen Constant sich gegen die Republiken als „sozialen Krisen“ gewandt und gefordert hatte, dass die Masse der Menschen erst selbst zu „Meistern“ werden müsse, bevor sie nicht mehr der Regierung

---

<sup>2666</sup> Auffällig ist diesbezüglich die in den Schriften Papus und de Guaitas fehlende Auseinandersetzung mit Charles Fauvety. Dessen damalige spiritische und „laizistische“ Tätigkeiten legen es nahe, dass er zu den Okkultisten denkbar große Distanz wahrte, doch müsste man etwaigen Austauschprozessen noch eigens nachgehen.

<sup>2667</sup> Papus, *Occultisme*, 29. So gab er etwa an, dass Constant für diese Schrift ins Gefängnis gekommen sei.

<sup>2668</sup> Lévi, *Splendeurs*, 297f.

bedürfe.<sup>2669</sup> Papus war es quasi unmöglich, hinter diesen „reservierten“ Passagen einen sozialistisch geprägten Autor zu erkennen, da ihm die alten Schriften Constants schlichthin nicht bekannt waren und seine rezenten, offen sozialistischen Manuskripte noch nicht veröffentlicht waren: *Le grand arcane* sowie die immer radikaleren Schriften *Le livre des sages*, *Les portes de l'avenir* und *Le catéchisme de la paix* erschienen erst um die Jahrhundertwende.

Hinzu kam der bestimmte politische Kontext, in dem sich die Okkultisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts bewegten. Der Sozialismus der Dritten Republik hatte wenig mit demjenigen der „Verlierer“ von 1848 zu tun, dem Constant entwachsen war. Interessanter Weise nahm das okkultistische Milieu zu jener Zeit mit großer Intensität sozialistische Ideen auf, stellte sie jedoch polemisch den etablierten Formen des Sozialismus gegenüber. Eine zentrale Rolle kam dabei der so genannten „Synarchie“ zu, unter deren Propagatoren sich sowohl Papus als auch de Guaïta finden. Diese politische Philosophie wurde ab 1882 in mehreren Büchern von Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909) entworfen und beschrieb eine stark religiös geprägte Synthese allen menschlichen Wissens, die als Grundlage einer vollkommenen Gesellschaftsordnung dienen sollte, der „Assoziation aller mit allen“. Saint-Yves berief sich dabei umfangreich auf Fabre d'Olivet und plagiierte Court de Gébelin, doch steht eine historische Kontextualisierung jener dem Leser dieser Arbeit wohlbekannten Ideen noch aus.<sup>2670</sup> Interessant ist diesbezüglich, dass Saint-Yves seine formative Periode auf Jersey verbracht hatte, wo ihn Schüler von Pierre Leroux – der in *De l'humanité* seine Wertschätzung der Lehre Fabre d'Olivets zum Ausdruck gebracht hatte – an Victor Hugo vermittelten, weshalb sich entsprechende Einflüsse vermuten lassen.<sup>2671</sup> Die Zusammenhänge mit sozialistischen Ideen und Akteuren deuten sich in Saint-Yves Schriften an vielen Stellen an, und auch ein konkreter Einfluss vonseiten Constants lässt sich vermuten.<sup>2672</sup> Überraschend wäre dies nicht: Die Ehefrau Saint-Yves, Maria Wiktoria Riznić, war die Cousine von Jerzy Mniszechs Frau Anna Hanska, der Tochter Balzacs.

Von den jungen Okkultisten, von deren Organisationen er sich konsequent fern hielt, wollte Saint-Yves jedoch nichts wissen. Er wollte seine Ideen nicht „esoterisch“ verstanden wissen, sondern als Richtlinien für die etablierte politische Welt.<sup>2673</sup> Ungeachtet dieser widerstrebenden Haltung wurde seine Synarchie von den Martinisten und anderen Okkultisten – vor allem von Papus und Barlet, später auch Caillé und Jounet – enthusiastisch aufgegriffen. Auch Stanislas de Guaïta huldigte schon in seinem

---

<sup>2669</sup> Die Passagen finden sich in Lévi, *Fables*, 472, 378f. und 318.

<sup>2670</sup> Der Synarchie widmete sich Harvey, *Beyond*, bes. 204-212. Die dortigen Interpretationen und Kontextualisierungen sind aufgrund der mangelhaften historischen Einordnung jedoch sehr problematisch. Besonders gravierend ist die Nichtbeachtung des französischen Sozialismus.

<sup>2671</sup> Cellier, *Fabre d'Olivet*, 371-396.

<sup>2672</sup> Harvey, *Beyond*, 203f.

<sup>2673</sup> Siehe dazu auch Laurant, *Esotérisme*, 133-138.

1886 erschienenen Werk *Au seuil du mystère* dem synarchischen Prinzip.<sup>2674</sup> Dieses verstand er als eine direkte Folge der okkultistischen Tradition, die er bemerkenswerter Weise ganz selbstverständlich in Bezug zu den sozialistischen Strömungen vor 1848 stellte:

Während der Père Enfantin auf den dahinscheidenden Saint-Simonismus einen strahlenden, aber flüchtigen Schein warf; und während Victor Considérant die Theorie Fouriers erneuerte – diese Anstrengungen sind nicht ohne Belang – gruben andererseits unermüdlich Suchende ihre Tunnel in alle Richtungen durch die eingestürzten Katakomben der alten Magie.<sup>2675</sup>

De Guaïta verstand jene Sozialisten als die besseren Fortführer der noch unvollkommenen „mystischen Schulen“ der Restaurationszeit und integrierte sie somit an zentraler Stelle in sein Narrativ einer esoterischen Tradition.<sup>2676</sup> Zu den subterranean Mitforschern, die derweil tiefer gruben als die vergänglichen Propagatoren des Sozialismus, zählte er vor allem Fabre d’Olivet, Hoëné Wronski, Paul Lacuria, Jean-Marie Ragon, Louis Lucas und Saint-Yves d’Alveydre. Letzterer wurde also ungeachtet seiner Proteste zu den großen Okkultisten gezählt, die arbeitsam das Wissen über die Wahrheit Stück für Stück zu Tage gefördert haben, bevor der große Eliphas Lévi ihre Mühen endlich zu einer vollkommenden Synthese zusammenfügte.<sup>2677</sup>

De Guaïtas Geschichte des Okkultismus besitzt damit eine bemerkenswerte politische Dimension, deren Zusammenhang auch im Kontext eines „Discours initiatique“ hervorsticht, der für die Aufnahme eines Anwärters auf den dritten martinistischen Grad gedacht war. Dort wird der zu Initiierende auf die „überlegene und wahrhaft universelle“, das heißt „katholische“ Religion vorbereitet, die sich hinter dem *ésotérisme* „aller wahren und tiefgründigen Religionen“ verberge. Dazu heißt es:

*Psychologe*, gib diesem Gefühl den Namen, den du willst: *Liebe, Solidarität, Altruismus, Brüderlichkeit, Wohltätigkeit*;

*Ökonom* oder *Philosoph*, nenn es *Sozialismus*, wenn du willst... *Kollektivismus, Kommunismus*...

Wörter bedeuten nichts!

Ehre es, *Mystiker*, unter den Namen der *göttlichen Mutter* oder des *Heiligen Geistes*.<sup>2678</sup>

Hier wird deutlich, dass de Guaïta die Prinzipien der martinistischen Initiation zwar auf offensichtlich sozialistische Gedanken stützte, doch schien er sich deshalb nicht einfach als Sozialist verstanden zu haben, weil er seine eigenen Ideen denjenigen der an der „Oberfläche“ suchenden Sozialisten als weit

---

<sup>2674</sup> Guaïta, *Seuil*, Bd. 1: *Au seuil du mystère*, bes. 68. Zu Guaïta, siehe weiterhin Michelet, *Compagnons*, 11-30 und Billy, *Guaïta*.

<sup>2675</sup> Guaïta, *Seuil*, Bd. 1: *Au seuil du mystère*, 65.

<sup>2676</sup> Diese Darstellung übernimmt auch Billy, *Guaïta*, 55.

<sup>2677</sup> Guaïta, *Seuil*, Bd. 1: *Au seuil du mystère*, 65f.

<sup>2678</sup> Ebd., 163f. Hervorhebungen im Original.

überlegen verstand. Eine ähnliche Haltung lässt sich auch bei Papus verzeichnen. Dieser hatte im Jahr 1892 in seine *Bibliographie méthodique de science occulte* die Kategorie „Socialisme“ aufgenommen, wo er auf Benoît Malons *Socialisme intégral* (1890-1891)<sup>2679</sup> verwies und erklärte, dass „die sozialen Studien sehr von den okkulten Wissenschaften profitieren“ können – wohlgemerkt nicht umgekehrt.<sup>2680</sup> Zwei Jahre später veröffentlichte er eine Broschüre mit dem Titel *Anarchie, indolence & synarchie*, in der er „die physiologischen Gesetze der sozialen Organisation und die Esoterik“ miteinander in Einklang bringen wollte, und die er dem Leser „an der Seite der gelehrtesten Studien über die sozialistische Bewegung“ mitzugeben gedachte. Wenig überraschend, machte er sich darin zum Propagator der Synarchie von Saint-Yves, die den „mehr oder weniger utopischen Ideen der Sozialisten“ überlegen sei, da sie weder deren „Gewalt“ noch die „Zerrüttung der Gesellschaft“ durch die Anarchisten zur Folge haben werde.<sup>2681</sup> Die Parallelen zu Constants Haltung gegenüber den etablierten Sozialisten nach 1848 sind erstaunlich.

Auf die zahlreichen Okkultisten, deren sozialistische Interessen bereits angeklungen sind, übte die Synarchie als Alternative zum etablierten Sozialismus eine wachsende Anziehungskraft aus. Neben Caithness und Wolska, Malon und Dramard sind unter ihnen vor allem René Caillé und Albert Jounet (1869-1923) zu nennen. Die von ihnen in den Jahren 1889-1895 herausgegebene Zeitschrift *L'Etoile* verstand sich als *Revue mensuelle de kabbale messianique, de socialisme chrétien et de spiritualisme expérimental* und veröffentlichte im März 1894 einen Artikel über „Esotérisme et socialisme“.<sup>2682</sup> Im Jahr 1893 brachte Jounet, seines Zeichens ebenfalls Mitglied der Eglise gnostique von Fabre des Essarts, eine eigenständige Publikation mit dem Titel *Esotérisme et socialisme* heraus.<sup>2683</sup> Die damaligen französischen Esoteriker stellten ihre okkulte Wissenschaft dabei auf eine ähnliche Weise der materialistischen Wissenschaft gegenüber wie sie einen wahren, esoterischen, christlichen oder spirituellen Sozialismus dem materialistischen Sozialismus gegenüberstellten, der seit 1848 in Frankreich wie anderswo dominierte.<sup>2684</sup> Die Grundsteine dafür hatte die Atmosphäre der 1850er Jahre gelegt, in der Constant eine zentrale Rolle gespielt hatte. Seine damaligen Weggefährten wie

---

<sup>2679</sup> Dort wurde der Abbé Constant neben Esquiros unter den „Vorläufern des modernen Sozialismus“ zu den „Heterodoxen der sozialen Demokratie“ gezählt und seine *Assomption de la femme* erwähnt. Siehe Malon, *Socialisme*, 155. Diese Passage findet sich auch in der *Revue Socialiste*, allerdings werden dort interessanter Weise der „Abbé Constant“ und „Eliphas Lévy“ als zwei verschiedene Personen genannt: siehe Malon, „Précurseurs“. Das bemerkenswerte daran ist, dass also auch der Okkultist Eliphas Lévi von Malon zu den Vorläufern des modernen Sozialismus gezählt wurde. Zu Malons „integrale Sozialismus“, siehe Vincent, *Between*, bes. 119-133.

<sup>2680</sup> Papus, *Bibliographie*, 64.

<sup>2681</sup> Papus, *Anarchie*, 6.

<sup>2682</sup> Verfasser war der damals recht bekannte Abbé Alta, ein Pseudonym von Calixte Méligne. Siehe zu ihm Laurant, *Esotérisme*, 173f.

<sup>2683</sup> Zu jener Zeit verwendete er „Alber Jhouney“ als Schreibweise seines Namens. Siehe zu ihm auch Michelet, *Compagnons*, 88-94 und Laurant, *Esotérisme*, 146-150, 171ff.

<sup>2684</sup> Laurant, *Esotérisme*, 119 und Laurant, „Esotérisme et socialisme“, 130.

Charles Fauvety übten noch bis in die 1890er Jahre einen bedeutenden Einfluss aus. Der dafür relevante spiritistische Kontext war seit den 1850er Jahren entschieden sozialreformerisch geprägt, weshalb die politischen Ambitionen der Akteure nicht verwundern, die sich erstmals selbstreferentiell als „Okkultisten“ oder „Esoteriker“ bezeichneten. Um dies besser zu verstehen, bedürfte es jedoch einer eigenständigen Studie.

### 16.3. Die Biographen

#### 16.3.1. Arthur Edward Waite

Wie oben gezeigt wurde, besaßen die Franzosen um Papus und de Guaita in den 1880er und 1890er Jahren nahezu keine Informationen über das Leben und die sozialistischen Schriften Constants. Das von Papus verbreitete Narrativ einer „Initiation“ bestimmte nachhaltig die Wahrnehmung und Einordnung der Werke von Eliphas Lévi. Parallel dazu lässt sich aber schon in den 1880er Jahren ein Interesse jenseits des Ärmelkanals feststellen, dessen Ergebnis die ersten englischen Übersetzungen des okkultistischen Hauptwerks waren, sowie die ersten umfassenderen Versuche einer biographischen Skizze. Die entscheidende Rolle kam dabei Arthur Edward Waite (1857-1942) zu, dessen Wahrnehmung sich fundamental vom französischen Initiationsnarrativ unterscheidet, das im selben Zeitraum entwickelt wurde. Doch die Einschätzungen Waites beruhten auf einer sogar noch schwächeren Quellenbasis als diejenigen der Franzosen. Das Ergebnis waren zwei Biographie-Traditionen, deren unterschiedliche Verwirrungen bis in die rezente Forschungsliteratur nachwirken.

Der Grund für das englische Interesse lässt sich bis in die 1860er Jahre zurückverfolgen, als Kenneth Mackenzies Besuch den Beginn einer gegenseitigen „Auskundschaftung“ über die Ufer des Ärmelkanals hinweg erahnen ließ. Für die Entstehung esoterischer Gruppierungen in England war jene Periode essentiell. Es wurde bereits angesprochen, dass zwischen 1865 und 1867 aus dem Umfeld freimaurerischer Gruppierungen die von Robert Wentworth Little (1840-1878) aus der Taufe gehobene Societas Rosicruciana in Anglia (S.R.I.A.) entstand, zu deren wichtigsten Mitgliedern Mackenzie zählte.<sup>2685</sup> Der Austausch der S.R.I.A. mit dem Kontinent liegt noch immer weitgehend im Dunkeln, doch gilt es als gesichert, dass Baron Spedalieri im Jahr 1884 an Edward Maitland (1824-1897), wie er ein Mitglied der Theosophischen Gesellschaft, mehrere Manuskripte Constants überreichte. Ein Teil

---

<sup>2685</sup> Das genaue Gründungsdatum der S.R.I.A. ist umstritten. Siehe dazu McIntosh, *Rosicrucians*, King, *Modern Ritual Magic* und Owen, *Place*, 54-60.

des Nachlasses Constants befand sich von da an also bei den Engländern, weswegen Mauchel im Jahr 1895 nach London reiste, um bei Maitland Kopien anzufertigen.<sup>2686</sup>

Später tauchten diese und weitere Manuskripte im Besitz des Hermetic Order of the Golden Dawn auf, der im März 1888 aus der S.R.I.A. und freimaurerischen Gruppierungen heraus entstand.<sup>2687</sup> Für die Rezeption der Schriften von Eliphas Lévi waren die Mitglieder des Golden Dawn, darunter anfangs vor allem William Wynn Westcott (1848-1925) und Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918), von zentraler Bedeutung. Im Gegensatz zur „theoretisch“ ausgerichteten Theosophischen Gesellschaft richteten die Mitglieder des Golden Dawn ihren Fokus auf die praktische Magie und die Rolle der Initiation.<sup>2688</sup> Schon die S.R.I.A. hatte daher ein der Freimaurerei entlehntes System von Initiationsgraden und Symbolen übernommen. Die Schriften von Eliphas Lévi, dessen ambivalente Haltung gegenüber der Freimaurerei bereits dargestellt wurde, werden vor diesem Hintergrund eine besondere Anziehungskraft auf die englischen Praktizierenden ausgeübt haben.

Arthur Edward Waite trat dem Golden Dawn erst im Jahr 1891 und der S.R.I.A. erst 1903 bei, doch pflegte er bereits früh Kontakte zu den Mitgliedern jener Gruppierungen.<sup>2689</sup> Schon im Jahr 1886 brachte er *The Mysteries of Magic* heraus, „a digest of the writings of Eliphas Lévi“. Das darin enthaltene biographische Vorwort war der erste Versuch, einen vollständigen Überblick über das Leben und Wirken des Franzosen zu rekonstruieren. Wie Waite gleich zu Beginn feststellte, war er sich des Umstandes wohl bewusst, wie unsicher und lückenhaft die von ihm zusammengefassten Informationen waren.<sup>2690</sup> Er musste sich vor allem auf die Schilderungen Marie Gebhards stützen, die von Februar 1884 bis April 1887 im *Theosophist* erschienen waren und deren teils offensichtlich reißerischen und überhöhenden Elementen er selbst skeptisch gegenüberstand.<sup>2691</sup> Waite war jedenfalls nicht imstande, auch nur das Geburtsdatum Constants zu ermitteln. Seine Angaben sind bestenfalls vage und meistens fehlerhaft.

Mit den sozialistischen Schriften Constants war Waite offenbar nicht einmal ansatzweise vertraut. Es findet sich bei ihm lediglich ein Hinweis darauf, dass dieser „anscheinend an politischer Propaganda

---

<sup>2686</sup> Dies waren *Le Grand Arcane*, *Le Livre des Sages* und *Les Portes de l'Avenir*. Siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 290.

<sup>2687</sup> Siehe Howe, *Magicians*, Gilbert, *Golden Dawn*, King, *Modern Ritual Magic* und Owen, *Place*, bes. 51-84.

<sup>2688</sup> Dieser Konflikt zwischen praktischem und theoretischem Okkultismus ist für die Auseinandersetzung im englischsprachigen Raum von essentieller Wichtigkeit. Siehe dazu Owen, *Place*, passim. Balvatsky reagierte im Jahr 1888 auf diese Konkurrenz unter anderem mit der Einrichtung einer „Esoterischen Sektion“ innerhalb der Theosophischen Gesellschaft.

<sup>2689</sup> Für weitere Hintergründe, siehe Gilbert, *Waite*.

<sup>2690</sup> Waite, *Mysteries [1886]*, xi.

<sup>2691</sup> Beispielsweise Gebhards Schilderung der Gefangenschaft des jungen Constants in einem verlassenen Kloster, in dem es spukte. Siehe dazu ebd., xii. Es ist unmöglich zu sagen, ob dies von Constant selbst erzählt worden war, oder ob Gebhard es sich ausgedacht hat. In seinen Publikationen finden sich jedenfalls keine Hinweise darauf.

beteiligt“ gewesen sei und dafür eine Haftstrafe habe absitzen müssen, und dass seinen späteren Publikationen „einige obskure Versuche vorausgegangen waren, wie zum Beispiel das *Evangile de la Liberté*, das, vermute ich, zusammen mit Alphonse Esquiros“, „einem der frühesten Freunde von Louis Constant“, geschrieben worden sei. Waite vermischte offensichtlich die Titel von Esquiros' *Evangile du peuple* und Constants *Bible de la liberté*, was klar belegt, dass ihm die Schriften nicht vorlagen.<sup>2692</sup> Auch als im Jahr 1896 die zweite Auflage der *Mysteries* erschien, war ihr Verfasser nicht dazu in der Lage, tiefgehende Einblicke in die biographischen Hintergründe des „erhabenen Geistes von Alphonse Louis Constant“ zu geben. Zwar fügte er neue biographische Informationen hinzu, diese konnten jedoch nur sporadisch Lücken füllen oder Daten präzisieren. Die nun korrekt betitelte *Bible de la liberté* habe er ebenso wenig wie „The People's Gospel“ auffinden können.<sup>2693</sup>

Auch das biographische Vorwort seiner ebenfalls 1896 erschienenen Übersetzung von *Dogme et rituel de la haute magie*, die unter dem Titel *Transcendental Magic* veröffentlicht wurde, konnte keine neue Klarheit schaffen, sondern reproduzierte abseits neuer biographischer Details den alten Fehler, von Constants „Gospel of Liberty“ zu sprechen, an dem womöglich Esquiros mitgewirkt habe.<sup>2694</sup> Immerhin findet sich nun der Hinweis darauf, dass Constant in den Jahren 1846 und 1847 einige Pamphlete veröffentlicht habe, die laut Waite gezeigt haben, dass er in diesen Jahren „immer noch zum Sozialismus neigte, durchtränkt von religiösen Aspirationen“. Diesen Sozialismus habe er jedoch gegen einen „transzendentalen Imperialismus“ ausgetauscht, seine sozialistische Vergangenheit also abgestreift.<sup>2695</sup> Konsequenter Weise wird der sozialistische Hintergrund Lévis von Waite vollkommen ausgeblendet.<sup>2696</sup> Dass dies in erster Linie aus der Unkenntnis der Hintergründe Constants resultierte, wird im Jahr 1913 weiter deutlich, als Waite in seiner Übersetzung der *History of Magic* immer noch das Fehlen einer Biographie beklagte.<sup>2697</sup> Waite vollzog also die Trennung zwischen dem Sozialisten Constant und dem „transzendentalen Imperialisten“ Eliphas Lévi, ohne dass ihm der Inhalt, ja nicht einmal die Titel der sozialistischen Schriften Constants bekannt gewesen sind.

---

<sup>2692</sup> Ebd., xv. Waite verweist des Weiteren auf eine englische Übersetzung mit dem Titel *The Last Incarnation*, die auf „einem unbekanntem Werk von Lévi, das sozialistische Prinzipien vertritt“ beruhe. Gemeint ist *La dernière incarnation*.

<sup>2693</sup> Waite, *Mysteries* [1896], 4.

<sup>2694</sup> Lévi, *Transcendental*, vi. Es wird dort auch auf das Wirken von Papus verwiesen, dessen ins Englische übersetzte Arbeit über das Tarot im selben Verlag wie *Transcendental Magic* erschien.

<sup>2695</sup> Ebd., viii f.

<sup>2696</sup> Dies auch noch im Vorwort zur *History of Magic*, viii, wo es um die Zeit nach dem Ausschluss Constants aus dem Seminar geht: „Thereafter he must, I suppose, have supported himself by some kind of teaching, and by obscure efforts in literature. Of these latter the remains are numerous, though their value has been much exaggerated for bookselling purposes in France.“

<sup>2697</sup> Lévi, *History*, vii: „For the rest, an authoritative life of Eliphas Lévi has been promised for years in France, but is still delayed, and in its absence the salient biographical facts are not numerous.“

Arthur Edward Waite schuf mit seinen Editionen in letzter Konsequenz einen vollkommen „enthistorisierten“ Eliphas Lévi, dessen Ambivalenzen er durch eine Neustrukturierung und teleologische Interpretationen zu beseitigen versuchte. Dieses Projekt betonte er bereits in den *Mysteries of Magic*, die sich wohlgerne als „Digest“ der Lehre des französischen Magus verstanden. Im dazugehörigen Vorwort betonte Waite wiederholt die herausragende Bedeutung Lévis, den er als einen der größten Okkultisten aller Zeiten betrachtete. Vor allem drei Punkte zeigen die „wahre Größe“ des französischen Magus: 1) habe er die Wiederversöhnung zwischen der physischen und der spirituellen Welt ermöglicht, 2) sei ihm eine anzustrebende Harmonie von Religion und Wissenschaft zu verdanken, und 3) habe er das „große Arkanum“ der Willenskraft enthüllt, das hinter der gesamten Geschichte der Magie und dem Mysterium der magischen Kunst stehe.<sup>2698</sup> Obwohl in Waites Augen die Brillanz Lévis außer Frage stand, beschuldigte er ihn einer Reihe fundamentaler Widersprüche, die er auf das „lähmende“ Festhalten Lévis am Katholizismus zurückführte.<sup>2699</sup> Dies war für Waite nur dadurch erklärbar, dass er lediglich eine künftige Priesterschaft für die Mission vorzubereiten gedachte, die er selbst in seinem Leben nicht mehr habe erfüllen können – ein nobler Gedanke, der den Unsinn seiner römischen Orthodoxie jedoch nicht wett mache. Aus diesem Grunde bemühte sich Waite, die Lehre Lévis „kohärenter“ zu gestalten, oder mit seinen eigenen Worten gesprochen: Er habe sich „nicht selbst in die unfruchtbaren Grenzen einer sklavischen Wortwörtlichkeit verwiesen“, sondern sich darum „bemüht, Diskrepanzen aus diesem Digest zu eliminieren“.<sup>2700</sup>

Das Resultat war eine Neuordnung der Schriften Eliphas Lévi, indem Waite verschiedene Passagen entsprechend bestimmter Themengebiete zusammenstellte.<sup>2701</sup> Dies geschah jedoch nicht mit dem Anspruch einer vergleichenden oder beschreibenden Objektivität. Waite wollte nicht nur „störende“ Elemente wie den für Lévi essentiellen Katholizismus aus dessen Werk entfernen, sondern auch seine Lehrinhalte grundsätzlich neu ausrichten. Der katholische Charakter des Denkens Lévis wurde somit von Waite so weit wie möglich ausgeblendet und durch einen Fokus auf dessen „Rationalismus“ ersetzt, der nicht etwa auf religiösen Dogmen, sondern auf der Basis eines „voltairianischen Freigeistes“ beruhe. Lévi, so Waite, sei ein „purer Rationalist“.<sup>2702</sup> Neben Constants sozialistischer Vergangenheit ignorierte Waite also konsequent sein katholisches Selbstverständnis. Damit, und dies gilt es an dieser Stelle besonders deutlich zu betonen, bewertete und arrangierte Waite die Ideen Lévis

---

<sup>2698</sup> Waite, *Mysteries* [1886], xlii.

<sup>2699</sup> Ebd., xviii-xxi. Durch eine exemplarische Gegenüberstellung widersprüchlicher Passagen wollte dies Waite auf den Seiten xxi-xxiv demonstrieren.

<sup>2700</sup> Ebd., xliii.

<sup>2701</sup> Waite, *Mysteries* [1896], XV.

<sup>2702</sup> Waite, *Mysteries* [1886], xxxf. Vgl. dazu auch Lévi, *History*, xx: „We obtain a continual insight into free sub-surface opinions, ill-concealed under external conformity to the Church, and we get also useful side-lights on the vanity of the author's sham submissions.“ Für eine Kritik dieser Interpretation, siehe Hanegraaff, *Esotericism*, 247-252, vgl. Williams, *Eliphas Lévi*, 16, 145.



in einer Weise, die genau die beiden historischen Kontexte außer Acht ließ, die für die Entstehung seines Okkultismus grundlegend gewesen sind: Sozialismus und Katholizismus.

Waite entwickelte stattdessen ein Initiationsnarrativ, das sich jedoch radikal von demjenigen der Franzosen unterschied. Dem Leser wird nicht entgangen sein, dass Waite dem französischen Magus keine uneingeschränkte Verehrung entgegenbrachte. Im Vorwort zu *Transcendental Magic*, das wohlgermerkt parallel zur neuen Auflage der *Mysteries of Magic* erschienenen ist, übte Waite deutliche Kritik an der Arbeitsweise Lévis, dessen Schriften voller Fehler und für den historischen Gebrauch schlechthin unbrauchbar seien. Lévi sei des tiefgründigen und umfangreichen Studiums von Büchern nicht mächtig gewesen, und seine Besuche in der Bibliothèque Nationale und de l' Arsenal seien von lediglich ergänzender Bedeutung gewesen.<sup>2703</sup> Jedoch zeige sich sein wahres Genie, wenn es um generelle Zusammenhänge und philosophische Schlüsse gehe. Waites Begründung für diesen Umstand: Das Wissen Lévis habe nicht aus Büchern erlernt werden können, sondern stamme aus einer „Initiation“, über deren Hintergründe Waite nicht weitere Auskünfte geben wollte.<sup>2704</sup> Diese Initiation habe Lévi das Wissen vermittelt, das er in *Dogme et rituel* veröffentlicht habe, doch durch diese Enthüllung geheimzuhaltenden Wissens sei er von seinen „okkulten Meistern“ ebenso verdammt worden, wie er aufgrund seines Freidenkens von seinen Vorgesetzten in Saint-Sulpice verdammt worden war. Dies führte dazu, dass Lévis Initiation und demnach sein Wissen nur „unvollständig“ gewesen seien – ein Umstand, der beweise, warum seine späteren Schriften kein neues Wissen vermittelten und voller Widersprüche und Widerrufe seien.<sup>2705</sup>

Es ist offensichtlich, dass Waite nach einer Strategie gesucht hat, um mit den Widersprüchlichkeiten und Ungenauigkeiten umzugehen, die er in den Werken Lévis wahrzunehmen glaubte. War es anfangs das irrsinnige Festhalten Lévis an der katholischen Religion gewesen, so erklärte Waite in der *Transcendental Magic* die Mängel mit einer abgebrochenen „Initiation“, aus der ein lediglich unvollständiges Wissen resultierte.<sup>2706</sup> Womöglich könnte diese neue Sichtweise mit Waites Aufnahme in den Golden Dawn zu tun gehabt haben, der sich zu jener Zeit offensiv gegen andere Gruppierungen abgrenzte und sich dabei auf sein überlegenes geheimes Wissen berief.<sup>2707</sup> Jedenfalls wird deutlich,

---

<sup>2703</sup> Lévi, *Transcendental*, xif.

<sup>2704</sup> Ebd., xii: „[...] of what school does not matter, for in this connection nothing can be spoken plainly, and I can ask only the lenience of deferred judgment from my readers for my honourable assurance that I am not speaking idly.“

<sup>2705</sup> Ebd., xiif.

<sup>2706</sup> Im 1891 erschienenen Waite, *Occult Sciences* ist von dieser Erklärung noch nichts zu merken. Dort wird Lévi als unangefochtene Autorität gepriesen und nur verhalten kritisiert, siehe zum Beispiel die Seiten 54 und 96. Waite vermutet dort, dass Lévi schlecht informierte Dilettanten mit allen möglichen Methoden verwirren wollte, darunter auch falsche Zitate.

<sup>2707</sup> Waite war zunächst Mitglied von Januar 1891 bis Anfang 1893 gewesen, aufgrund von Streitigkeiten ausgetreten und 1896 wieder beigetreten.

dass Waite auf verschiedene Arten versuchte, Eliphas Lévi als herausragenden Vertreter einer esoterischen Tradition zu beschreiben, ohne dass er den eigentlichen historischen Kontexten nachging, die hinter seinen Schriften standen.<sup>2708</sup>

Ungeachtet all jener Unklarheiten und Mängel betonte Waite bis zu letzt, dass die Bücher des Franzosen die bis dato umfangreichsten und gelehrtesten Werke ihrer Art seien und trotz zahlreicher Versuche von niemandem haben übertroffen werden können.<sup>2709</sup> Er gab dabei eine Auffassung wieder, die im englischsprachigen Raum von vielen anderen geteilt wurden. Darunter ist vor allem Aleister Crowley (1875-1947) zu nennen, der im Jahr 1913 eine Übersetzung von *La clef des grands mystères* in seiner Zeitschrift *Equinox* zu veröffentlichen begann. Crowley, dessen Aufnahme in den *Golden Dawn* im Jahr 1898 Waite empfohlen hatte und der sich bekanntlich als die Reinkarnation Eliphas Lévis betrachtete, war zu diesem Zeitpunkt bereits einer der einflussreichsten Okkultisten. Jene hatten sich nicht minder zerstritten als ihre französischen Genossen. Schon 1903 war der *Golden Dawn* zersplittert und hatte ein Schlachtfeld der verschiedensten esoterischen Gruppierungen eröffnet. Eliphas Lévi zählte zu den herausragendsten Einflüssen auf jene Akteure, und Waite hatte schon im Vorwort zur zweiten Auflage der *Mysteries* darauf hingewiesen, dass sein *Digest* für seine immens gewachsene Bekanntheit mitverantwortlich gewesen sei.<sup>2710</sup>

### 16.3.2. Waites Einfluss auf deutsche Rezipienten

Die Arbeiten Waites galten bis in die 1920er Jahre nicht nur im angelsächsischem, sondern auch im deutschsprachigen Raum als erste Referenz. Neben den Hinweisen, die sich bei Desbarolles, in den französischen theosophischen Zeitschriften sowie bei Papus und de Guaita finden, sind es vor allem *The Mysteries of Magic*, die die Grundlage für verschiedene Artikel bilden, die in deutschen Zeitschriften seit den 1880er Jahren erschienenen.<sup>2711</sup> Dies war zunächst ein 1887 in der theosophischen

---

<sup>2708</sup> Im Vorwort der *History of Magic* vermutete Waite letztendlich, dass Lévi nach anfänglichen Entdeckungen mit großem Enthusiasmus sein *Dogme et rituel* verfasst habe. In der Periode zwischen dem Erscheinen der Bände und dem der *Histoire de la magie* habe er allerdings seine Theorien überdacht und wäre zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen gekommen. Siehe Lévi, *History*, xviif.

<sup>2709</sup> Ebd., vif.. „The importance of Eliphas Levi’s account at large of the claims, and of their story throughout the centuries, arises from the fact (a) that he is the authoritative exponent-in-chief of all the alleged sciences; (b) that it is he who, in a sense, restored and placed them, under a new and more attractive vesture, before public notice at the middle period of the nineteenth century; (c) that he claimed, as we shall see, the very fullest knowledge concerning them, being that of an adept and master; but (d) that—subject to one qualification, the worth of which will be mentioned—it follows from his long examination that Magic, as understood not in the streets only but in the houses of research concerning it, has no ground in the truth of things, and is of the region of delusion only. It is for this reason that I have translated his *History of Magic*, as one who reckons a not too gracious task for something which leans toward righteousness, at least in the sense of charity.“

<sup>2710</sup> Waite, *Mysteries* [1896], 2. Auflage, XII.

<sup>2711</sup> Erste Hinweise hierauf finden sich bei Mercier, *Eliphas Lévi*, 164ff. Diese stammen jedoch offenbar aus zweiter Hand und sind fehlerhaft, was die Schreibweise von Namen und Titeln betrifft, sowie die Angabe von Ausgaben und Seitenzahlen.

Zeitschrift *Sphinx* erschienener Artikel von Carl zu Leiningen, der eine direkte Zusammenfassung von Waites kürzlich erschienenem Digest und dementsprechend „Die Mysterien der Magie“ betitelt war. Leiningen schloss sich der Kritik Waites am konfusen Charakter der Schriften Lévis an und kam sogar zu dem Schluss, dass sein Buch „wohl für den größeren Teil der Leser zweckentsprechender [sei], als die Originalschriften Louis Constants selbst, der sehr weitläufig und mitunter unverständlich“ sei.<sup>2712</sup> Deutschen Esoterikern war Lévi schon seit den Arbeiten Blavatskys wohlbekannt, weswegen er meist im Zusammenhang mit der Theosophin genannt worden ist. Ein merkbares Interesse an Lévis Leben und Schriften lässt sich jedoch erst in Reaktion auf Waites Digest feststellen. Auch scheint sich dieses Interesse anfangs noch in Grenzen gehalten zu haben. So behandelte der ebenfalls an der *Sphinx* mitwirkende Karl Kiesewetter in seiner bekannten *Geschichte des neueren Occultismus* von 1891 Lévi nur am Rande. Kiesewetter lobte zwar – ganz im Sinne Waites – dessen „geniale Gedanken“ und bezeichnet Lévi als „Lichtblick“, kritisiert aber seine „ultramontane Richtung“, Unklarheit, Kritiklosigkeit und sein „phantastisch-doktrinäres Geschwätz“, das „den größten Einfluss“ auf Blavatsky gehabt habe.<sup>2713</sup>

Positivere Aufmerksamkeit wurde dem Franzosen erst ab 1895 in der von Paul Zillmann geleiteten *Metaphysischen Rundschau* zuteil, die seine Werke regelmäßig zitierte und empfahl. 1911 veröffentlichte Zillmann im dritten Heft der *Neuen Metaphysischen Rundschau* einen in Deutschland weit rezipierten Artikel, der weitgehend auf den Schilderungen Waites beruhte, aber anscheinend auch von einem Kontakt zu Papus beeinflusst wurde. In den folgenden Ausgaben erschienen verschiedene Übersetzungen aus den Werken Lévis. Der französische Kontakt Zillmanns spiegelte sich in der Rezeption der französischen Zeitschriften *L'Initiation* und *Le Voile d'Isis* wider, in denen auch die Schilderungen Gebhards abgedruckt wurden, die über den *Theosophist* wiederum Waite zur Verfügung gestanden waren.

Zillmanns Artikel und Waites Vorwort zu *The Mysteries of Magic* bildeten wiederum die Grundlage des 1922 erschienenen Buches von Richard H. Laarss (i.e. Richard Hummel), bei dem es sich um die erste biographische Monographie über Lévi handelt.<sup>2714</sup> Das Buch wurde im April und Mai 1921 mit einer Artikelserie in den *Magischen Blättern*, einer von Hummel herausgegebenen Zeitschrift, vorbereitet.<sup>2715</sup> Im Oktober folgte darauf eine Übersetzung aus *Dogme et rituel*,<sup>2716</sup> im November eine

---

<sup>2712</sup> Leiningen, „Eliphas Lévi“, 363.

<sup>2713</sup> Kiesewetter, *Geschichte*, 423f. Kiesewetter beging hier den Fehler, Lévi als einen Anhänger Allan Kardecs darzustellen. Siehe zu ihm auch Hanegraaff, *Esotericism*, 274f.

<sup>2714</sup> Laarss, *Eliphas Lévi*. Das Buch war Chacornac zumindest indirekt bekannt und wurde von ihm kritisiert. Siehe Chacornac, *Eliphas Lévi*, 160.

<sup>2715</sup> Hummel, „Eliphas Lévi“.

<sup>2716</sup> Siehe Anonymus, „Eliphas Lévi. Die Beschwörung des Geistes des Apollonius von Tyana“ ebd.

Übersetzung einiger Briefe an Spedalieri.<sup>2717</sup> Die von Hummel verfasste Biographie trägt den Titel *Eliphas Lévi. Der grosse Kabbalist und seine magischen Werke* und wird von einem Vorwort von Gustav Meyrink eingeleitet. Es wird schnell ersichtlich, dass Lévis Sozialismus und Katholizismus ähnlich wie in den Arbeiten Waites behandelt wurden. Meyrink stellte Lévi auf eine Stufe mit Blavatsky und lobte ihn als einen der „ganz wenigen, dessen ‚Einweihung‘ von oben kam“ – jedoch mit Vorbehalt: „...man muß nur das wegzulassen verstehen, was ihm als ehemaligen katholischen Priester anhaftete.“<sup>2718</sup> Auch Hummel unterstrich die zentrale Bedeutung des „Pioniers des Okkultismus“, kritisierte aber auch dessen „Unterwerfung unter die Dogmen der katholischen Kirche“, von deren „Magie der Sakristei“ er sich niemals habe freimachen können.<sup>2719</sup> Was Lévis sozialistische Vergangenheit betrifft, herrschen im Laufe des Buches das gleiche Desinteresse und ähnlich falsche Informationen vor wie in den ihm vorangegangenen Arbeiten. Nur beiläufig ist die Rede von einem „politischen Illuminismus“ und *Le Testament de la liberté*, das aber, wie ursprünglich von Papus, mit der *Bible de la liberté* verwechselt wird.<sup>2720</sup> Offenbar nahm man die Schilderungen von Papus als Quelle aus erster Hand wahr, da es heißt, dass es sich bei ihm um einen „Freund und Schüler“ Lévis gehandelt habe.<sup>2721</sup> Papus war im Todesjahr Lévis 10 Jahre alt gewesen.

Bei der Auswertung dieser internationalen Quellen wird ersichtlich, dass Lévis Bekanntheit seit den 1880er Jahren exponentiell anstieg. Während Waite im Jahr 1886 noch auf seine Reputation in Frankreich verwiesen hatte, konnte er 1913 feststellen, dass er „beinahe europäische Berühmtheit“ erreicht habe und seine Lehren allen gegenwärtigen Schulen des „mystic re-awakening“ zugrunde lägen.<sup>2722</sup> Beinahe ein Jahrzehnt später positionierte Meyrink in seinem Vorwort Lévi als größten Pol in Europa neben Blavatsky, als einen der wenigen „wahren Eingeweihten“. Ähnlich wie Waite, übten die meisten Rezipienten zwar Kritik an Lévi, betrachteten ihn aber fast durchgehend als die größte Autorität auf seinem Gebiet, als einen bisher unübertroffenen okkultistischen Meister. Sicherlich spielte Waite eine zentrale Rolle dabei, diesen in theosophischen Kreisen vorbereiteten Ruf Lévis zu zementieren und zu verbreiten. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die erste deutsche Übersetzung von *Dogme et rituel* im Jahre 1926 unter dem Titel *Transzendente Magie* im O. W. Barth Verlag erschien und sich somit schon auf den ersten Blick an Waite orientierte.

### 16.3.3. Paul Chacornac

---

<sup>2717</sup> Sebottendorff, „Briefe“ ebd.

<sup>2718</sup> Meyrink in Laarss, *Eliphas Lévi*, 13.

<sup>2719</sup> Ebd., 35f.

<sup>2720</sup> Ebd., 21.

<sup>2721</sup> Hummel, „Eliphas Lévi“, 17.

<sup>2722</sup> Vergleiche Waite, *Mysteries [1886]*, xi und Lévi, *History*, ix.

Im selben Jahre, als die deutsche Übersetzung der *Transzendentalen Magie* erschien, veröffentlichte Paul Chacornac die erste stichhaltige und umfangreiche Biographie über Eliphas Lévi. Neben den in den 1880er und 1890er Jahren verfassten Arbeiten Waites bildet sie bis heute die Grundlage für das Wissen über Constants Leben und Werk. Beide Autoren trennten die Schriften des Abbé Constant strikt von denjenigen des Okkultisten Eliphas Lévi, taten dies jedoch aus sehr unterschiedlichen Gründen, die jeweils von der Unklarheit über die Vergangenheit des „großen Kabbalisten“ herrührten. Während Waites Einschätzungen die Folge einer freien Interpretation und verschiedener Mutmaßungen waren, resultierten diejenigen Chacornacs unmittelbar aus dem Narrativ, das die französischen Okkultisten in den 1880er entwickelt hatten.

Als sich Papus in seinem Artikel über die „Lehre von Eliphas Lévi“ im Jahr 1894 darüber beklagte, dass man immer noch wenig über sein Leben wisse, verwies er bereits auf einen gewissen Chamuel, der momentan das Material für eine Biographie zusammentrage. Hinter diesem Akronym verbarg sich Lucien Mauchel (1867-1936), Inhaber der Librairie du Merveilleux, des Stammverlags von Papus, de Guaita und anderer französischer Okkultisten. In der Zeitschrift *L'Initiation* hatte er im Juni 1891 erste vage Berichte über das Leben Constants veröffentlicht, was bereits auf seine sammlerischen Tätigkeiten hinweist.<sup>2723</sup> Als er um 1902 den *Catéchisme de la paix* herausgab, fügte er diesem wohlgernekt lange Auszüge aus der *Bible de la liberté* bei, da er die Ansicht vertrat, dass „ein Vergleich des Ausgangs- und Endpunktes des Denkens des Meisters sowohl interessant als auch fruchtbar“ sein werde.<sup>2724</sup> Mauchel zeigte also durchaus ein Bewusstsein für die Kontinuitäten der Ideen Constants, jedoch war nicht er es, der die angekündigte Arbeit über sein Leben verfassen und herausbringen sollte.

Es war Paul Chacornac, der diese Aufgabe erst im Jahre 1926 erfüllte. Paul hatte zusammen mit seinem Bruder Louis im Jahr 1919 die 1884 von ihrem Vater Henri Chacornac (1855-1907) gegründete Librairie Générale des Sciences Occultes übernommen, die fortan „Chacornac Frères“ hieß. Henri Chacornac hatte sich sowohl für sozialistische als auch für okkultistische Literatur interessiert. Seine Frau war die Tochter des sozialistisch-okkultistischen Autors Jules Lermina (1839-1915), dessen Werke zunächst von Chacornac verlegt wurden. Rasch kamen zahlreiche weitere sozialistische und okkultistische Titel hinzu, sowie Neuauflagen alter Bücher und okkultistische Zeitschriften. Ab 1905 veröffentlichte auch Albert Jounet bei Chacornac. Der Verlag und die angeschlossene Buchhandlung lösten bald den Verlag Mauchels als Angelpunkt der Pariser Esoterik-Szene ab. Als die Brüder Paul und Louis Chacornac den Verlag übernahmen, setzten sie den Kurs ihres Vaters fort. Besonders Paul stand in regem Austausch nicht nur mit quasi der gesamten okkultistischen Welt, sondern auch mit sozialistischen Autoren. Zu

---

<sup>2723</sup> Auch der Bericht Hutchinsons erschien dort wenig später. Siehe *L'Initiation* vom Juni 1891 und April 1892.

<sup>2724</sup> Lévi, *Catéchisme*, 179.

seinen umfangreichsten Korrespondenzen zählte diejenige mit Albert Jounet.<sup>2725</sup> Es kam ihm zugute, dass er die Sammlung Lucien Mauchels übernehmen und aufgrund seiner guten Kontakte noch deutlich erweitern konnte. Letztendlich war es ihm möglich, die seit 30 Jahren versprochene Biographie über Lévi selbst zu veröffentlichen.

Paul Chacornacs Biographie ist sicherlich die quellenreichste und am besten fundierte Arbeit über das Leben von Eliphas Lévi. Sie ist jedoch vor allem eine Hagiographie. Bei aller akribischen Recherche und den zahlreichen Quellenangaben ist Chacornacs Arbeit in erster Linie daran interessiert, den so genannten „Meister“ im bestmöglichen Licht erscheinen zu lassen und seine Entwicklung als teleologischen Prozess der Erleuchtung und Initiation zu beschreiben. Schon das von Victor-Emile Michelet (1861-1938) verfasste Vorwort gibt die Stoßrichtung des Buches vor und lässt die längst zur Selbstverständlichkeit gewordene „Kanonisierung“ Lévis erkennen. Der symbolistische Dichter, ein frühes Mitglied des Ordre Martiniste, war mit den verschiedenen französischen Okkultisten bestens vertraut und zeichnete sich selbst als großer Verehrer Eliphas Lévis aus, auf dessen Arbeiten er durch Catulle Mendès gestoßen war.<sup>2726</sup>

Im Vorwort zeichnet sich bereits ab, dass die „prä-okkultistische“ Phase Constants in der Biographie weiterhin scharf von den Schriften Eliphas Lévis getrennt wurde. Dieser Trennung lag das von Papus verbreitete Initiationsnarrativ zugrunde, das von Michelet aufgegriffen und weiterentwickelt wurde: „Seit [Lévi] seine Initiation errungen hat, ist er ein exzellenter Autor. Aber vor seiner ‚zweiten Geburt‘, als er nur der Publizist Alphonse-Louis Constant ist, ist er auch nur ein sehr mittelmäßiger Autor.“ Dass er zunächst nur dürftige „soziale Polemiken“, dann aber bewundernswerte Werke verfasst habe, konnte sich Michelet nur dadurch erklären, dass er irgendwann „das initiatorische Licht“ erblickt habe.<sup>2727</sup> Seitdem sei er ein „gnostischer Meister“, ein weiteres Glied in einer Kette von Initiierten. Die Schlüsselfigur dieser Initiation ist wie bei Papus Wronski: „Das Zusammentreffen mit Wronski orientierte Alphonse-Louis Constant. Seitdem wurde er Eliphas Lévi Zahed, und es ist unter diesen zwei hebräisierten Vornamen, dass er unsterblich geworden ist.“<sup>2728</sup> Im Unterschied zum Narrativ von Papus steht Eliphas Lévi nach seiner Initiation jedoch nicht mehr im Schatten seines Meisters, sondern steigt selbst zum größten aller Meister auf. Damit wurde der initiatorisch Bruch zwischen Constant und Eliphas Lévi zwar leicht modifiziert, aber dennoch festgeschrieben.

---

<sup>2725</sup> Siehe hierzu Laurant, *Esotérisme*, 144. Vergleiche auch die Geschichte des Verlages, der zuletzt Editions traditionnelles hieß, unter <http://andre.braire.pagesperso-orange.fr/historique.htm>.

<sup>2726</sup> Weite Teile dieses Vorworts finden sich später in Michelet, *Compagnons*, 107-115, das bis heute eine der wertvollsten zeitgenössischen Quellen darstellt. 1890 hatte Michelet seinerzeit vielbeachtete *L'ésotérisme et l'art* veröffentlicht. Siehe zu ihm Knowles, *Michelet*.

<sup>2727</sup> Chacornac, *Eliphas Lévi*, XII.

<sup>2728</sup> Ebd., XVI.

Michelet und Chacornac verstanden Constant von nun an als den herausragenden Eingeweihten einer in der Renaissance beginnenden Tradition, zu deren Vertretern nicht nur Swedenborg und Fabre d'Olivet, sondern auch Joseph de Maistre gerechnet wurde. Der sozialistische Hintergrund Constants war Michelet wohlbekannt, doch betonte er, dass es der Initiation des Sozialisten durch Wronski bedurfte, um der *spiritualité* jener „unsicheren Schulen“ zu entkommen:

Die Saint-Simonisten und ihre Nachfolger: die Fourieristen, die Comtisten, andere noch obskurere. Der Sozialismus in der Wiege, kindlich, naiv, aber noch großmütig, hat mit Proudhon eine Kraft verloren, die ihn bald in der niederen Politik auflöste.<sup>2729</sup>

Von Michelet wurde also nicht nur ein Bruch zwischen Constant und Lévi konstatiert, sondern gleichzeitig zwischen dem frühen und späten Sozialismus. Darin spiegelt sich die bereits von de Guaïta vertretene Ansicht wider, dass die frühen Sozialisten sich auf die Suche nach denselben Wahrheiten wie die „Eingeweihten“ gemacht haben, jedoch aufgrund ihrer Oberflächlichkeit – oder hier: Naivität – die Wahrheit nur haben erahnen können. Constant hatte in seinen Schriften dieselbe Argumentation verwendet, und es ist bezeichnend, dass sich auch Anfang des 20. Jahrhunderts eine so offene Kritik am „materialistischen“, religionskritischen Sozialismus eines Proudhon findet, der sich nach 1848 auf den Ruinen seiner Vorgänger etablieren konnte. Es ist diese Ablehnung des Materialismus, des „Niedereren“ und der Partikularität, die sich im politischen Bereich ebenso niederschlug wie in der Wissenschaftskritik. Die Okkultisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts konnten in dieser Hinsicht unmittelbar an die Schriften Constants und anderer Autoren wie Henri Delaage anknüpfen.

Das von den Neo-Martinisten vorbereitete Narrativ einer Überlegenheit der post-initiatorischen Lehre Eliphas Lévi gegenüber derjenigen des Sozialisten Constants hatte sich zu jener Zeit jedenfalls fest etabliert und wurde von Paul Chacornac konsequent fortgeschrieben. Constants sozialistische Vergangenheit nimmt beinahe die Hälfte der Biographie ein, wird jedoch vollkommen in das teleologische Narrativ der Erleuchtung und Initiation gegossen. Ähnlich wie es sich schon bei de Guaïta angedeutet hatte, integrierte Chacornac ganz selbstverständlich den Sozialismus vor 1848 in die Geschichte der Esoterik, verstand ihn implizit aber als das unvollkommene „Kratzen an der Oberfläche“, als das ihn schon de Guaïta beschrieben hatte. Paul Chacornacs Hagiographie wird dabei nicht etwa dadurch problematisch, dass er Erfundenes oder sogar Lügen verbreitet hätte, sondern anhand dessen, was er *nicht* schrieb. Dazu zählt an vorderster Stelle, dass Constants „Okkultismus“ fundamental auf seinen sozialistisch-katholischen Ideen basierte und er seinen politischen Aktivismus nicht etwa mit dem *Testament de la liberté* einstellte, sondern bis in seine allerletzte Schrift vorantrieb.

---

<sup>2729</sup> Ebd., XIII.

Anstatt also Constants Schriften historisch zu kontextualisieren, zementierte er den von den Neo-Martinisten verbreitete Ruf Eliphás Lévis als *rénovateur* einer alten esoterischen Tradition.

#### 16.4. Schlussfolgerungen

Die von den französischen Okkultisten und Waite geschaffenen Narrative wirken bis heute auch in der Forschungsliteratur nach: die Behauptung, dass Constant sich vom Sozialismus abgewandt und einen „transzendenten Imperialismus“ vertreten habe; die Einschätzung, dass er als Erster eine Einheit von Religion und Wissenschaft gefordert habe, oder dass er erstmals die „physische“ und die „spirituelle“ Welt haben versöhnen wollen. Diese Ideen lassen sich aber nicht auf eine bestimmte esoterische Tradition oder eine Initiation zurückführen, sondern auf eben jenen Kontext, der von Waite und seinen Rezipienten unbeachtet blieb. Im Vergleich dazu bedeutete die 1926 erschienene Biographie von Paul Chacornac zwar einen großen Fortschritt, da sie erstmals eine breite Quellenbasis eröffnete und zahlreiche Einblicke in das gesamte Leben Constants ermöglichte. Jedoch zementierte der teleologische, hagiographische Charakter dieser Arbeit die den „enthistorisierten“ Eliphás Lévi, der zum Produkt einer höheren Initiation wurde und nicht etwa seines historischen Kontextes. Damit Eliphás Lévi zum *rénovateur* des Okkultismus werden konnte, musste der Sozialist Constant in den Hintergrund treten.

Interessanter Weise rührte diese Verdeckung aber nicht von einem politischen Desinteresse der jungen französischen Okkultisten her. Ein Blick auf das okkultistische Milieu des ausgehenden 19. Jahrhunderts hat gezeigt, wie eng die Verflechtung von Okkultismus und sozialreformerischen Ideen gewesen ist. Dies war jedoch nicht die Folge einer Rezeption des „Sozialisten Eliphás Lévi“, sondern des Umstandes, dass der französische Spiritismus und die damit verbundenen Strömungen schon von Anfang an eine starke sozialreformerische Prägung besessen haben. Als durch das Auftreten der Theosophischen Gesellschaft die Bildung esoterischer Gruppierungen und einer französischen „esoterischen“ Identität stimuliert wurde, geschah dies vor eben jenem Hintergrund. Dabei ist es bezeichnend, dass alte Veteranen wie Charles Fauvety und seine Weggenossen ihre sozialreformerischen Ideen im Kontext des Spiritismus in die Dritte Republik transportierten. Wie dies im Detail geschehen ist, und wie die Ausdifferenzierung okkultistischer Identitäten insbesondere in Bezug auf Politik von Statten gegangen ist, gälte es in einer eigenen Studie herauszuarbeiten. Doch es ist bereits deutlich geworden, dass die Geschichte der Verflechtung von Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus mit dem Tode Alphonse-Louis Constants kein Ende gefunden hat.





Abbildung 32: Papus in einer martinistischen Loge.

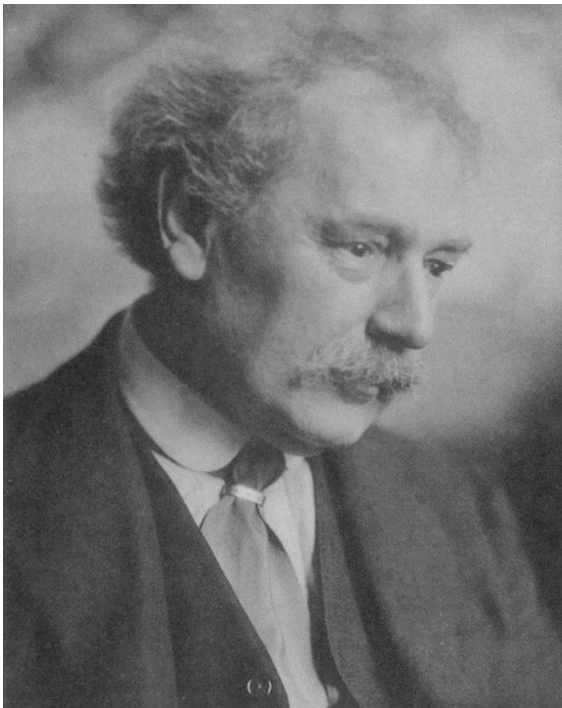


Abbildung 33: Arthur Edward Waite.



Abbildung 34: Joséphin Peladan.

## 17. Schlussteil

La religion n'est pas seulement nécessaire à la société, elle est la société même...<sup>2730</sup>

Félicité Lamennais

Alphonse-Louis Constant begann seine spektakuläre schriftstellerische Karriere als radikaler neo-katholischer Kommunist im Umfeld einer jungen Generation von Romantikern und Sozialreformern. Seine wechselhafte und immer wieder turbulente Entwicklung führte ihn über den Fourierismus bis hin zum Radikalismus der Revolution von 1848, deren Ausgang ihn wie viele andere Sozialisten erschütterte und enttäuschte. Im Rahmen seiner Neuorientierung in den 1850er Jahren setzte er sich erstmals mit den Phänomenen des Magnetismus und der „Magie“ auseinander, die mehrere seiner engsten sozialreformerischen Weggefährten schon lange für sich entdeckt hatten. Die Welle der *tables tournantes* und die Entstehung des französischen Spiritismus eröffneten desillusionierten Sozialisten wie ihm neue Perspektiven auf die Ideen, die er in den Jahren zuvor dargelegt hatte. Bei allen Brüchen und Diskontinuitäten wurde dabei im Laufe dieser Arbeit herausgestellt, dass der Okkultismus von Eliphas Lévi auf seinen früheren neo-katholischen und sozialistischen Ideen aufbaute. Diese Verflechtungen ermöglichen abschließend einige Überlegungen zur umstrittenen Bedeutung von „Religion“ im 19. Jahrhundert.

### 17.1. „Sozialismus“

Constants frühe Vergöttlichung des *Peuple-Christ* spiegelte unmittelbar die wortgewaltigen Ideen der *Paroles d'un Croyant* wider. Diese verband er mit einem radikalen Kommunismus, der ihn schon unter zeitgenössischen Sozialreformern berüchtigt machte. Doch war die Entwicklung des jungen Abbé derjenigen seines Vorbilds Lamennais diametral entgegengesetzt. Dieser hatte sich vom neo-katholischen Traditionalismus, den er seit dem *Essai sur l'indifférence* vertreten hatte, grundlegend abgewandt und die Unfehlbarkeit des Papstes gegen diejenige des Volkes eingetauscht.<sup>2731</sup> Constant

---

<sup>2730</sup> Lamennais im *Conservateur*, 1819, hier nach Derré, *Lamennais*, 385.

<sup>2731</sup> Obwohl auf einem veralteten Forschungsstand basierend, ist diese Darstellung in Talmon, *Geschichte*, Bd. 2, 255-268 immer noch aufschlussreich.

stellte seinen Katholizismus ganz im Gegenteil immer weiter in den Vordergrund und wandte sich im Jahr 1845 mit großem Enthusiasmus dem „alten Lamennais“ zu. Seiner nun mit Vehemenz auftauchenden Forderung nach „Hierarchie“ und „Autorität“ legte er die Vorstellung zugrunde, dass die „katholische Kirche“ die vollkommene Gesellschaftsstruktur bereits vorgebe. Zu diesem Zeitpunkt äußerte er erstmals seine Bedenken, dass die „Masse“ des Volkes zu ihrer Emanzipation noch nicht in der Lage sei und daher der Führung durch ihre priesterlichen Hirten bedürfe, bevor endlich die gesamte Menschheit in einer *association universelle*, das heißt „vraiment catholique“ aufgehen werde.

Bei dieser Hinwendung zur katholisch-traditionalistischen Theokratie konnte Constant nahtlos an sozialistische Diskurse anschließen. Schon die Saint-Simonisten hatten ihre *association universelle* explizit an der Struktur der katholischen Kirche orientiert und eine glühende Verehrung für Joseph de Maistre und seine Vision der „spirituellen Autorität“ an den Tag gelegt. Aus gutem Grunde wurde darauf hingewiesen, dass der Saint-Simonismus in weiten Teilen eine Mischung aus katholischem Traditionalismus und dem Rationalismus des 18. Jahrhundert war. Die saint-simonistische Organisation der Gesellschaft sei daher eine „Erweiterung und Säkularisierung der römisch-katholischen Kirche“ gewesen.<sup>2732</sup> Unumwunden gaben die Saint-Simonisten zu, dass ihnen die Errichtung der „wahrhaften Theokratie“ vorstrebte, und viele Sozialisten folgten ihnen darin nach. Im Fourierismus der 1840er Jahre, der das Konzept der *association universelle* aufgegriffen und weiterentwickelt hatte, finden sich dieselben Ideen. Constant basierte seinen *communisme néo-catholique* also auf Gedanken, die im damaligen sozialistischen Diskurs omnipräsent waren.

Es lassen sich einige zentrale Charakteristika jenes Diskurses herausstellen, die sich unmittelbar in den Schriften Constants niederschlugen: (1) Die *association universelle* wurde als Königreich Gottes auf Erden, als radikaler Gegenentwurf zur wahrgenommenen Partikularisierung, zur Indifferenz und zum Egoismus der postrevolutionären Gesellschaft gedacht. Das des „Sozialismus“ war die Beseitigung des postrevolutionären „Individualismus“, die Auflösung jedes Antagonismus, jeder Antinomie, jeder Differenz: die Schaffung des Absoluten. (2) Damit ging das Ziel einer *Synthese* allen menschlichen Wissens einher, konkreter der Synthese aus Religion, Philosophie und Wissenschaft. (3) Dahinter stand der feste aufklärerische Glauben an den *Fortschritt*, an die progressive *perfectibilité* der Menschheit und, damit einhergehend, an ihre „Regeneration“. Man hat diesen Glauben später als „Fortschrittsreligion“ bezeichnet, deren Ziel ein „panhumanitärer Kollektivismus“ gewesen sei.<sup>2733</sup> Im Falle Constants erfolgte dabei ein expliziter Rückgriff auf den „progressiven Traditionalismus“ der Neo-

---

<sup>2732</sup> Iggers, *Cult*, 186f., vgl. Salomon, *Fortschritt*, 43f.

<sup>2733</sup> Salomon, *Fortschritt*, 56, vgl. Talmon, *Geschichte*, Bd. 2, 41-47.

Katholiken, dessen Paradox darin bestand, dass er in der Offenlegung der Tradition der wahren göttlichen Uroffenbarung den Schlüssel für den Fortschritt der Menschheit zu erkennen glaubte.

In diesen Ideen schlugen sich die tiefgreifende Unsicherheit über das Erbe des 18. Jahrhunderts und die damit verbundenen Fragen nach einer postrevolutionären Gesellschaftsordnung nieder. Die Antworten der Neo-Katholiken zeichneten sich ebenso wie diejenigen der Sozialisten durch eine Radikalität aus, die von Zeitgenossen ebenso wie von späteren Kommentatoren kritisch betrachtet wurde. Schon Pierre Leroux hatte vor den drohenden Extremen dieser Ideen gewarnt, denn in seinen Augen strebten die Saint-Simonisten und Enfantin einem *socialisme absolu* entgegen. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges rückten die Saint-Simonisten und ihre Erben auf ähnliche Weise in den Fokus derjenigen Denker, die sich seit den 1950er Jahren mit der Entstehung des „Totalitarismus“ auseinandersetzten. Der Faschismus, der Nationalsozialismus, der Stalinismus sowie die Schrecken des Zweiten Weltkrieges und des Holocaust hatten insbesondere liberale und linke Grundansichten über das Erbe der Aufklärung erschüttert. Eric Voegelin betrachtete schon im Jahr 1938 die „politischen Religionen“ totalitärer Systeme als die Folge einer gegenaufklärerischen Bewegung, deren „gnostisches“ Denkmuster einen Rückfall in voraufklärerische Zeiten bedeutet habe.<sup>2734</sup> Zwanzig Jahre später zählte Georg G. Iggers den „saint-simonistischen Totalitarismus“ und seinen „Kult der Autorität“ zu den Vorläufern des modernen Totalitarismus, da er Ausdruck eines „Überdrusses mit dem libertär-humanistischen Glauben der Aufklärung und einem Enthusiasmus für rationales Planen“ gewesen sein.<sup>2735</sup> Auf ähnliche Weise vermuteten auch die Vertreter der Frankfurter Schule das Vorhandensein einer anti-aufklärerischen, anti-rationalen Strömung, die sich vom – für den Saint-Simonismus so wichtigen – deutschen Idealismus bis hin zu den Gräueln der Nationalsozialisten entwickelt habe.<sup>2736</sup>

Einen nuancierteren Ansatz legte Jacob L. Talmon ab dem Jahr 1952 in seinen *Origins of Totalitarian Democracy* dar. Er vertrat die Ansicht, dass die Anfänge totalitären Denkens nicht einfach eine Gegenbewegung zur Aufklärung darstellen, sondern unmittelbar aus den radikal-aufklärerischen Strömungen des 18. Jahrhunderts hervorgegangen seien, wie sie sich im Jakobinismus und Babouvismus der Französischen Revolution erstmals zeigten.<sup>2737</sup> Talmon schrieb dem Erbe der Aufklärung also eine fundamentale Doppeldeutigkeit zu, auf deren Grundlage er ein dichotomisches

---

<sup>2734</sup> Siehe dazu Voegelin, *Die politischen Religionen* und Voegelin, *Wissenschaft*.

<sup>2735</sup> Iggers, *Cult*, 183: „The key to the Saint-Simonian social philosophy was contained in its revolt against the values of the modern post-Renaissance world. In a sense this rejection was not unique but merely an early expression of what was to become a growing current in Western thought.“ Iggers vermutete eine ideengeschichtliche Linie, die sich von Enfantin und Bazward bis hin zu Sorel, Mussolini und Lenin ziehen lassen: ebd., 192ff.

<sup>2736</sup> Siehe hierzu besonders Lukács, *Zerstörung*. Der „utopische Sozialismus“ wird dort aus typisch marxistischer Warte im soziologischen Kontext behandelt, siehe bes. Ebd., 461f., vgl. 539.

<sup>2737</sup> Talmon, *Geschichte*, Bd. 1, bes. 40-44, vgl. auch Salomon, *Fortschritt*, 1-17, der „Fortschrittsglaube“ und „Rationalismus“ als Grundmerkmale des Saint-Simonismus ausmachte.

und teleologisches Narrativ entwickelte. So unterschied er strikt zwischen einer „empirischen liberalen Demokratie“ und einer „totalitären messianischen Demokratie“, deren Folge der gegenwärtige Konflikt zwischen den freien Demokratien des Westens und den totalitären Demokratien des Ostens gewesen sei.<sup>2738</sup> Den „Messianismus“ der totalitären Demokratie grenzte Talmon von mittelalterlichen und frühneuzeitlichen chiliastischen Strömungen dadurch ab, dass das Königreich Gottes nicht im Himmel errichtet werden sollte, sondern im Diesseits – ein Umstand, mit dem er sich die „besondere Ungeduld und Unerbittlichkeit“ der Sozialreformer seit dem späten 18. Jahrhunderts erklärte. Dementsprechend fatal seien das totalitär-messianistische Politikverständnis sowie das Verständnis von „Freiheit“, denn die „Lehre der totalitären Demokratie [basiert] auf der Annahme einer alleinigen und ausschließlichen Wahrheit in der Politik“ und postuliere „eine vorausbestimmte harmonische und vollkommene Ordnung der Dinge“. Es rechne alles „menschliche Denken und Handeln“ der Sphäre des Politischen zu und mache diese zum Gegenstand einer „in sich geschlossenen“, auf die Beherrschung aller Lebensgebiete ausgehenden Philosophie.<sup>2739</sup>

Talmons Arbeit ist bis heute die einzige Studie, die einen tiefgehenden Vergleich zwischen dem Denken der Traditionalisten, Neo-Katholiken und Sozialisten angestellt hat, auch wenn er diese Diskurse vor dem Hintergrund des damaligen Wissensstandes als relativ isoliert voneinander darstellte.<sup>2740</sup> Seine Betrachtungen sind von großer Relevanz für den gegenwärtigen Kontext, weil sie mit frappierender Genauigkeit auf die Schriften Constants zutreffen, der sich wohlgerne selbstreferentiell einem „Messianismus“ zurechnete und seine Suche nach dem „Absoluten“ sowie seinen Wunsch nach einer „wahrhaften Theokratie“ verkündete. Sicherlich ist er eines der radikalsten Beispiele für einen Zusammenfluss aus neo-katholischen und sozialistischen Ideen. War er also ein Vertreter der „totalitären messianischen Demokratie“ im Sinne Talmons? Diese Frage lässt sich nicht nur auf semantischer, sondern auch auf inhaltlicher Ebene zweifelsfrei bejahen.

Doch abseits der von Talmon treffend dargelegten Charakteristika lässt sich die von ihm geschaffene Kategorie vor allem in ihrer historischen Dimension schwerlich aufrechterhalten. Dies betrifft erstens die Annahme eines monolithischen Blocks der „totalitären messianischen Demokratie“, zweitens ihre strikte Abgrenzung von einer „empirischen liberalen Demokratie“, und drittens die Teleologie ihrer historischen Entwicklung. Es ist im Laufe dieser Arbeit deutlich geworden, wie uneinheitlich die sozialistischen Diskurse der 1840er Jahre gewesen sind, und wie polemisch sich Constant später von denjenigen Strömungen abzugrenzen pflegte, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu

---

<sup>2738</sup> Talmon, *Geschichte*, Bd. 1, 35. Diese Sichtweise wurde schon früh kritisiert, siehe bspw. McRae, „Totalitarian“ und die Einführung von Uwe Backes in Talmon, *Geschichte*, Bd. 1, bes. 23-30. Talmon stand dabei in der Tradition liberaler Historiker seit Tocqueville.

<sup>2739</sup> Talmon, *Geschichte*, Bd. 1, 36ff., vgl. die Zusammenfassung von Backes ebd., 16.

<sup>2740</sup> Vgl. dazu Strube, „Neues Christentum“.

dominieren begannen. Auch wurde selbst von Kritikern auf die Unterschiede zu den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts hingewiesen. Diese zeigen sich beispielsweise anhand der Rolle des Staates. Die Saint-Simonisten, und in ihrer Folge Constant, hatten keinen allmächtigen Staat zum Ziel, sondern ein ultimatives *Verschwinden* des Staates und überhaupt aller gesellschaftlicher Institutionen. Der autoritäre und elitäre Charakter des Saint-Simonismus rührte also nicht von einem Zuviel an staatlichen Institutionen her, sondern von einem Zuwenig.<sup>2741</sup> Den „Priestern“ und dem „Obersten Vater“ kamen in ihren Augen die Lenkung einer harmonischen gesellschaftlichen Organisation zu, in der jeder entsprechend seiner Fähigkeiten und Vorlieben mit Freuden seinen Beschäftigungen nachgehen würde. Die Hierarchie der *association universelle* sollte nicht auf Zwang oder Gewalt beruhen, sondern auf „Harmonie“ und „Liebe“.<sup>2742</sup> Constant ging sogar noch einen Schritt weiter und gedachte die priesterliche Lenkung der „Vulgären“ nur so lange aufrechtzuerhalten, bis allen der Weg zu ihrer Emanzipation eröffnet sein und die gesamte Menschheit zu Priestern werden würde. Bis dahin werde die „natürliche Hierarchie“ durch die von der göttlichen Vorsehung bestimmte Ordnung der „katholischen Kirche“ bestimmt werden, die für Constant identisch mit der *association universelle* war. Bei aller Naivität und Realitätsferne unterschieden sich diese Vorstellungen grundlegend von den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts.

Spätere Sozialisten, allen voran die Marxisten, haben sich von diesen Vorstellungen distanziert. Es steht aber außer Frage, dass Kernelemente, die von den Sozialisten vor 1848 vertreten wurden, auch im Marxismus und anderen Strömungen in weitaus stärkerer Form fortbestanden als dies oft wahrgenommen wurde. Dazu zählen die progressive und teleologische Geschichtsphilosophie sowie der „wissenschaftliche“, „rationale“ Anspruch auf die Entdeckung gesellschaftlicher und anthropologischer Gesetzmäßigkeiten.<sup>2743</sup> Auch ist bereits wiederholt angesprochen worden, dass das saint-simonistisch geprägte Konzept einer „Elite von Eingeweihten“ als Führer zur Emanzipation des Volkes in der Geschichte des Sozialismus wiederholt Pendant gefunden hat, wie zum Beispiel die leninistische Avantgarde oder die darauf aufbauende Partei neuen Typs. Nicht zuletzt lässt sich bis heute die Vorstellung von der Durchdringung aller Lebensbereiche durch das Politische sowie das Streben nach einer Aufhebung aller gesellschaftlichen Antagonismen in gegenwärtigen sozialistischen

---

<sup>2741</sup> Siehe dazu Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe*, 90f.

<sup>2742</sup> Vgl. hierzu auch Manuel, *New World*, 308 und Manuel, *Prophets*, 177f.

<sup>2743</sup> Diesbezüglich ist es übrigens interessant, dass die saint-simonistische Devise „à chacun selon sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres“ in die sowjetische Verfassung von 1936 aufgenommen wurde. Siehe dazu Ramm, *Frühsozialismus*, XIX.

Diskursen verzeichnen.<sup>2744</sup> Es ist also möglich, sowohl Brüche als auch Kontinuitäten bestimmter sozialistischer Ideen zu verfolgen.

Die Auseinandersetzung mit der Entwicklung eines radikalen Sozialisten wie Constant ermöglicht daher tiefgehende und aufschlussreiche Einblicke in die bis in die Gegenwart wirkende Geschichte des Sozialismus. Sie zeigt, dass die Ausdifferenzierung sozialreformerischer Ideen weitaus komplexer ist als es eine Dichotomie von empirisch-liberal und totalitär-messianisch abzubilden vermag. Doch konnte Talmon trotzdem den Blick auf die Ambivalenz von „Aufklärung“ und ihr „progressives“ Erbe eröffnen, dessen historische Folgen keineswegs so eindeutig waren wie dies noch heute oft angenommen wird. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts ist auch auf politischer Ebene kein schlichter Kampf zwischen den Erben der Aufklärung und ihren Gegnern, sondern ein Kampf um die Bedeutung flottierender Signifikanten wie „Vernunft“, „Freiheit“ oder „Fortschritt“. Nicht zuletzt stand zur Debatte, was ein neues politisches System wie der „Sozialismus“ sein sollte, der das Erbe der Aufklärung für sich beanspruchte und es zur Vervollkommnung führen wollte. Constant steht dabei für eine bestimmte Entwicklung innerhalb der wechselhaften Geschichte des französischen Sozialismus, in der „Religion“ aus dem Bereich des „Fortschritts“ und der „Vernunft“ verdrängt wurde. Der Sozialismus, das erklärte er bereits im *Dogme*, sei nach 1848 von einem „Materialisten“ und „Atheisten“ wie Proudhon „getötet“ worden. In mancherlei Hinsicht hing die Eigenartigkeit seiner „okkultistischen“ Gedanken damit zusammen, dass er vor allem eines war: das Relikt einer gescheiterten Form von Sozialismus.

## 17.2. „Okkultismus“

Das Problem des Totalitarismus drängt sich für die Erforschung des Okkultismus nicht erst durch die Offenlegung des sozialistischen Hintergrundes von Eliphaz Lévi auf. Das Urteil Theodor W. Adornos, dass Okkultismus und Faschismus bestimmte „Denkschemata“ verbinden, wird bis in die Gegenwart von vielen Kritikern geteilt.<sup>2745</sup> Doch konnte diese Einschätzung für den deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts bereits von mehreren Studien relativiert werden, die gezeigt haben, dass es keine

---

<sup>2744</sup> Eine Überwindung dieses Bestrebens liegt dem „post-marxistischen“ Ansatz Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes zugrunde, wie er erstmals ausführlich in Laclau/Mouffe, *Hegemony* dargelegt wurde. Vgl. zum „Politischen“ insbesondere auch Mouffe, *Politische*.

<sup>2745</sup> Adorno, „Thesen“, 324: „Die Gewalt des Okkultismus wie des Faschismus, mit dem jenen Denkschemata vom Schlag des antisemitischen verbinden, ist nicht nur die pathische. Sie liegt vielmehr darin, daß in den minderen Panazeen, Deckbildern gleichsam, das nach Wahrheit darbende Bewußtsein eine ihm dunkel gegenwärtige Erkenntnis meint greifen zu können, die der offizielle Fortschritt jeglicher Gestalt geflissentlich ihm vorenthält.“

pauschal feststellbare ideologische Nähe von „Okkultismus“ und Nationalsozialismus gegeben hat.<sup>2746</sup> Hinzu kommt, dass es sich bei „Okkultismus“ nicht um eine homogene Strömung gehandelt hat, sondern um ein hochgradig heterogenes diskursives Netzwerk, das zudem auffällig stark von „links“ und „progressiv“ ausgerichteten Individuen geprägt gewesen zu sein scheint.<sup>2747</sup> An dieser Stelle muss festgehalten werden, dass der historische Kontext der vorliegenden Arbeit ein grundsätzlich anderer ist als derjenige des deutschsprachigen Raums im 20. Jahrhundert. Dennoch ermöglichen es die Erkenntnisse dieser Arbeit, für den größeren geschichtlichen Kontext erhellende Betrachtungen über den Okkultismus Eliphas Lévis anzustellen, ohne damit den Anspruch auf eine Behandlung „des Okkultismus“ zu erheben.<sup>2748</sup> Dies betrifft insbesondere die Herkunft bestimmter heute als „rechts“ wahrgenommener Ideen, deren Entstehungskontext sich als „links“ entpuppt.<sup>2749</sup>

Bei genauerer Betrachtung wird klar, mit welcher tiefgreifenden historischen Veränderungen die Einordnungen „links“ und „rechts“ verbunden waren, und wie sehr sie in verschiedenen nationalen Kontexten differierten. John Warne Monroe hat in seiner Studie über die französischen Spiritisten und Okkultisten um 1900 hervorgehoben, dass die französische Geschichte dieser Zeit nicht mit dem gängigen Schema „katholische Rechte vs. republikanische Linke“ erklärt werden kann.<sup>2750</sup> Dass diese Trennung im französischen Kontext auch für den Rest des 19. Jahrhunderts als wenig sinnvoll erscheint, ist im Laufe dieser Arbeit wiederholt deutlich geworden. Daher erscheint auch die von Joscelyn Godwin getroffene Unterscheidung zwischen einem englischen *occultism on the left* und einem französischen *occultism on the right* als irreführend.<sup>2751</sup> Das Missverständnis, dass es sich bei den traditionalistischen, autoritären Ideen, wie sie von Eliphas Lévi vertreten worden sind, um „rechte“ politische Ideen handelte, führt die Problematik einer retrospektiven Links-Rechts-Einteilung deutlich vor Augen. Ein herausragendes Beispiel dafür ist die Rezeption Joseph de Maistres in konservativ-katholischen, neo-katholischen und sozialistischen Diskursen, die wiederum eng miteinander verflochten waren. Dass die „progressiven“ Ideen des neo-katholischen Traditionalismus entgegengesetzte politische Entwicklungen zur Folge hatten, wird nicht nur anhand ihrer sozialistischen Rezeption deutlich, sondern auch an den eingeschlagenen Wegen der verschiedenen Neo-Katholiken. Lamennais' Wandel

---

<sup>2746</sup> Siehe dazu bes. Treitel, *Science*, Kurlander, „Hitler's Monsters“ und Staudenmaier, *Between*, vgl. die Übersicht bei Strube, „Nazism“.

<sup>2747</sup> Die Beziehung zum linken politischen Spektrum gälte es im deutschsprachigen Bereich allerdings noch zu klären, da bisher der Fokus nur auf den Zusammenhang mit völkischen, ariosophischen, nationalsozialistischen, faschistischen etc. Ideen gelegen hat.

<sup>2748</sup> Bisher hat sich keine zuverlässige Studie umfassend mit dem Verhältnis von „Okkultismus“ oder „Esoterik“ beschäftigt. Hochproblematisch sind die Darstellungen in Versluis, et al. (Hg.), *Esotericism* und .

<sup>2749</sup> Talmon hat im Übrigen in seiner Betrachtung der „totalitären Demokratie“ das Links-Rechts-Schema verworfen: Siehe bes. Talmon, *Geschichte*, Bd. 3, 695.

<sup>2750</sup> Monroe, *Laboratories*, 263.

<sup>2751</sup> Godwin, *Theosophical*, 204.



zum Sozialisten ist dafür das herausragende Beispiel, doch ist auch der Gegensatz zwischen dem „linken“ Lacordaire und dem anti-demokratischen, konservativen Montalembert bemerkenswert.

Der Traditionalismus der Neo-Katholiken ist deswegen von größtem Interesse, weil er die strukturelle Grundlage des Okkultismus von Eliphas Lévi bildet. Die Konzepte der Uroffenbarung und der aus ihr hervorgehenden einzig wahren katholischen Tradition sind ebenso wie das Konzept des *sens commun* praktisch deckungsgleich mit dem historischen Narrativ, das Constant schon in den 1840er Jahren entwickelt hatte und ab 1851 auf „Kabbala“ und „Magie“ übertrug. Dabei muss besonders unterstrichen werden, dass für Constant „Kabbala“ nichts anderes als „Tradition“ bedeutete, und „Tradition“ nichts anderes als das von Gott geoffenbarte allumfassende Wissen. Seine Kenntnis von den Spuren dieser Tradition erwarb er nicht in einem „esoterischen“ Kontext, sondern vor dem Hintergrund neo-katholischer Debatten und religionshistorischer Arbeiten wie denjenigen Adolphe Francks und Jacques Matters, sowie im Kontext romantischer und sozialistischer Literatur, wie sie Alphonse Esquiros, Gérard de Nerval, Honoré de Balzac oder George Sand veröffentlicht hatten.

Constants Rezeption dieser Ideen muss im größeren Kontext der zeitgenössischen Frage nach der Herkunft und Zukunft von „Religion“ sowie der damit einhergehenden inhaltlichen Füllung betrachtet werden. Schon zum Ende des 18. Jahrhunderts hatten sich Dupuis und Volney auf die Suche nach dem „Ursprung aller Kulte“ gemacht. Diese Suche gewann durch den wachsenden Erkenntnisgewinn über außereuropäische und alte Religionen an Komplexität und wurde durch nach Frankreich dringende moderne religionskritische Arbeiten wie diejenigen von Strauß sowie durch die Entstehung der Orientalistik weiter vorangetrieben. Die Neo-Katholiken hatten offensiv auf diese Entwicklungen zu reagieren versucht. Die „Tradition“ war ihre Antwort darauf gewesen, und Constant schloss sich ihnen unmittelbar an. Die „Kabbala“ bedeutete für ihn die Richtschnur zur Uroffenbarung, und die Suche nach ihren Spuren verstand er als religionswissenschaftliches Projekt: Immerhin forderte er in den *Portes de l'avenir* einen Pflichtunterricht in Kabbala und „vergleichenden Mythologien“.

Ein weiteres Kernmerkmal des Okkultismus, der Wunsch nach einer Synthese aus Religion und Wissenschaft, hat seine Wurzeln im sozialistischen Diskurs. Insofern ist es bemerkenswert, mit welcher Intensität spätere Esoteriker denselben Wunsch äußerten. Wohlgermerkt lautete der Untertitel von Blavatskys berühmter *Secret Doctrine* (1888): „The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy“.<sup>2752</sup> Es findet sich im esoterischen Diskurs um 1900 also eben jene Idee einer „Synthese“, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch zum Mainstream der sozialreformerischen progressiven Kräfte in Frankreich gezählt hatte. Dass die spätere Forschung sich dessen nicht bewusst war, hat zu zahlreichen Verzerrungen geführt, da immer wieder davon ausgegangen worden ist, dass Constant die damit

---

<sup>2752</sup> Siehe dazu Bergunder, „Streben“.

verbundenen Vorstellungen in einem „esoterischen“ Kontext rezipiert hatte. Doch war beispielsweise die für seine *science universelle* zentrale Swedenborg-Rezeption nicht „esoterischer“, sondern fourieristischer und romantisch-literarischer Natur. Seine Rezeption des Magnetismus und seine darauf aufbauende Magie-Theorie entstammten nicht einem „frühneuzeitlichen Magiediskurs“, sondern müssen im Kontext derjenigen „spiritualistischen Magnetisten“ betrachtet werden, die einer dezidiert sozialreformerischen Agenda folgten.<sup>2753</sup>

Dennoch stellte sich die Frage nach dem Verhältnis des Hintergrunds Constants zur „Esoterik“. Denn ebenso wie einige seiner Mitstreiter wurde er schon von zeitgenössischen Beobachtern einem „theosophischen Sozialismus“ zugeordnet. Diese Bezeichnung war nicht aus der Luft gegriffen. Es wurde gezeigt, dass zahlreiche Sozialisten, aber auch außenstehende Beobachter – kritische wie gewogene – die Geschichte des Sozialismus auf die Gnostiker, die Schule von Alexandria, mittelalterliche Häretiker, Renaissance-Magier und ihre okkulten sowie kabbalistischen Wissenschaften, auf Mystiker, Theosophen und *illuminés* zurückgeführt haben. Die begeisterte Rezeption eines Saint-Martin, Swedenborg, Fabre d’Olivet oder Ballanche bezeugt, dass die von Beobachtern verzeichneten „theosophischen Sozialisten“ tatsächlich existierten. Doch es konnte in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, dass damit keine bestimmte esoterische Tradition rezipiert worden ist, sondern ein heterogenes Gemisch aus Mystik, deutschem Idealismus und (neo-)katholischen Ideen, das um geschichts- und religionsphilosophische Fragestellungen kreiste. Bezeichnungen wie *mysticisme*, *illuminisme*, *théosophie* und *panthéisme* erfolgten dabei häufig als (nachträgliche) Fremdzuschreibungen. Als „Mystik“ und „Pantheismus“ galten beispielsweise die Philosophien von Leibniz, Hegel, Schelling oder Fichte, sowie ihre sozialistischen Rezipienten.<sup>2754</sup> Eines der faszinierendsten Ergebnisse der vorliegenden Arbeit ist der Umstand, dass der zeitgenössische Sozialismus sowohl aus einer Innen- als auch aus einer Außenperspektive in eine mit jenen „mystischen“ Ideen verbundene, dezidiert *religieuse* Tradition gestellt worden ist. Ein Großteil der Elemente dieser Tradition würde heute unter die Bezeichnung „Esoterik“ fallen, doch ist dieser Umstand das Resultat komplexer, oft polemischer Aushandlungsprozesse, die im gegebenen Rahmen nur schlaglichtartig betrachtet werden konnten. Sicher ist, dass die mit „Esoterik“ verbundenen Ideen von weitaus größerer historischer Relevanz waren als dies heute oftmals wahrgenommen wird, und dies auch in Kontexten, die man gemeinhin bisher nicht mit „Esoterik“ in Verbindung gebracht hätte.

---

<sup>2753</sup> Die für spätere Okkultisten wichtige „Psychologisierung“ der Magie spielt dabei noch keine bedeutende Rolle. Siehe dazu vor allem Hanegraaff, „How Magic“, Owen, *Place* und Asprey, „Magic Naturalized“.

<sup>2754</sup> So wurden schon die Saint-Simonisten von Kritikern als „Mystiker“ und „Pantheisten“ verunglimpft, sei es vonseiten eines Philippe Buchez oder vonseiten eines Henry Maret. Siehe Buchez, *Essai*, Bd. 2, 514-522 und Maret, *Essai*, 49-65. Vgl. dazu im Übrigen auch Adorno, „Thesen“, 329: „Die Okkulten sind das enfant terrible des mystischen Moments in Hegel.“

Abschließend lässt sich festhalten, dass der Okkultismus von Eliphas Lévi weder egalitär noch demokratisch, sondern ganz im Gegenteil streng hierarchisch, autoritär und elitär war. Fakt ist aber, dass die Herkunft dieser Merkmale in seinem Falle dezidiert sozialistischer, das heißt „linker“ Natur ist. Die Konzepte der „Tradition“ und der „Synthese“ wurden von Constant im Anschluss an Ballanche mit dem Konzept der „Initiation“ verknüpft, aus der ein polemisch nach außen getragener Überlegenheitsanspruch resultierte. Diesen hatte er schon früh gegenüber anderen Sozialisten sowie gegenüber dem katholischen Klerus formuliert. Vor dem Hintergrund der *tables tournantes* wurde er zu einem wichtigen Abgrenzungsmerkmal gegenüber katholischen und spiritistischen Deutungen der „Phänomene“. Im Gegensatz zu den „demokratisch“ geprägten Spiritisten vertrat Constant die Ansicht, dass eben *nicht* jeder die Phänomene begreifen und steuern könne, sondern dass es einer Einweihung, einer Schulung und der Kenntnis der Tradition bedarf. Die Behauptung des Besitzes eines höheren Wissens ließ Constant auch in Konflikt mit der Freimaurerei geraten, deren Symbole und Narrative er sich als außenstehender Kritiker bediente. Es war diese Abgrenzung gegenüber Spiritisten, „gewöhnlichen“ Freimaurern, etablierten Wissenschaftlern und kirchlichen Lehren, die für die Okkultisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu einem zentralen Charakteristikum wurde. Im französischen Kontext lässt sich die Herkunft der damit verbundenen Ideen maßgeblich auf die für Constant prägenden neo-katholischen und sozialistischen Diskurse der ersten Jahrhunderthälfte zurückführen. Ihre politische Komponente behielten diese Ideen auch in der Gesellschaftskritik der jungen Generation selbstreferentieller Okkultisten, die auf eine sehr ähnliche Weise die Vision einer vollkommenen Gesellschaft vertraten.<sup>2755</sup>

### 17.3. „Religion“

Die Verbreitung okkultistischer und esoterischer Identitäten zum Ende des 19. Jahrhunderts ist vonseiten der Forschung mit einer allgemeinen „Wiederbelebung des Mystizismus“ erklärt worden, die das bereits diskutierte „occult revival“ zur Folge gehabt habe.<sup>2756</sup> Diese Einschätzung impliziert, dass es etwas Älteres, etwas „Totes“ gegeben habe, das zu jener Zeit wiederbelebt worden sei, nachdem das vorangegangene 19. Jahrhundert von Materialismus, empirischer Wissenschaftlichkeit und Säkularismus bestimmt worden sei. Demnach war die Entstehung des Okkultismus eine Reaktion

---

<sup>2755</sup> Vgl. dazu auch die kritischen Betrachtungen in Seijo-Lopez, „Révélation“, 55ff.: „En cela, pour sa part, l’occultisme possède une dimension politique et sociale que la critique néglige parfois, pour s’attacher à un enseignement et un discours prétendument ésotérique qui n’est en dernier recours qu’une rhétorique fonctionnant à vide. Nous pouvons même dire qu’au delà du fatras langagier de l’occulte, il n’est rien d’autre que cela : le rêve d’une société parfaite reconnaissant ses véritables maîtres, ses supérieurs enfin reconnus.“

<sup>2756</sup> Siehe dazu rezent Owen, *Place*, 238-257.

von Esoterikern auf die „Entzauberung“ der Welt. Aber war die Welt, in der die Okkultisten um 1900 gelebt haben, überhaupt „entzaubert“ und „säkularisiert“?

Bei genauerer Betrachtung ergibt sich für das 19. Jahrhundert ein weitaus komplexeres Bild als dasjenige einer „Säkularisierung“ oder „Entzauberung“. Denn bemerkenswerter Weise war die auf die Französische Revolution folgende Zeit maßgeblich davon geprägt, einer „Säkularisierung“ aktiv *entgegenzuwirken*. Entsprechende Versuche waren nicht auf royalistisch-reaktionäre oder anti-aufklärerische Kreise beschränkt, sondern finden sich vor allem in den hier betrachteten neo-katholischen, sozialistischen und liberalen Kontexten. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts blühte eine Vielzahl von unterschiedlichsten Ideen auf, die „Religion“ in der Geschichte und Gegenwart zu platzieren und ihr einen Platz in der postrevolutionären Gesellschaft zuzuweisen versuchten.<sup>2757</sup> Der Hintergrund war ein wahrgenommener Konflikt zwischen „Religion“, „Philosophie“ und „Wissenschaft“, der sich im 18. Jahrhundert entzündet habe, und den es nun durch die Schaffung „neuer“ Formen von Religion beizulegen gelte. Es wurde daher vorgeschlagen, von einer Mehrzahl „religiöser Erneuerungsbewegungen“ zu sprechen, die sich gegen die vorhandenen Formen von Religion wandten, die als degeneriert, überkommen oder reformbedürftig wahrgenommen wurden. In diesem Sinne strebten die Saint-Simonisten nach einem *Neuen* Christentum, die Katholiken um Lamennais nach einem *Neo-Katholizismus*.<sup>2758</sup> Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts wunderten sich zahlreiche Beobachter über das enorme Aufblühen der durch die Aufklärung und die Französische Revolution geschlagen geglaubten Religion. Einige Jahrzehnte später führt das von Alexandre Erdan gezeichnete „Tableau der religiösen Exzentritäten“ eindrücklich die Vielfalt religiöser Bewegungen vor Augen, die sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts aus diesen Bestrebungen heraus entwickelt hatte.

Wenn also zahlreiche historische Quellen am Anfang, in der Mitte und am Ende des 19. Jahrhunderts ein „mystisches Wiedererwachen“ verzeichneten, dann drängt sich die Frage auf, wann das andauernd Wiederbelebte einmal nicht am Leben war. In der Tat spricht alles dafür, dass sich eine „Säkularisierung“ im 19. Jahrhundert zu keinem Zeitpunkt ereignet hat, wenn man darunter im klassischen Sinne den Bedeutungsschwund von Religion versteht. Dieser Befund hätte auch deswegen gravierende Folgen für die Forschung, weil das 19. Jahrhundert bisher als das Jahrhundert der „Modernisierung“ galt.<sup>2759</sup> Was ist aber unter „Modernisierung“ zu verstehen, wenn ihr Schlüsselaspekt, nämlich das Zurückweichen von Religion vor einer „Säkularisierung“ und die Dominanz säkularer Institutionen und Wissenschaften, gar nicht auf diesen Zeitraum zutrifft?

---

<sup>2757</sup> Alphonse Esquiros konnte bezeichnender Weise im Mai 1835 einen Aufsatz über „Die Philosophie des Christentums“ mit der Frage eröffnen, was das Christentum überhaupt sei. Siehe Esquiros, „Philosophie“, 8.

<sup>2758</sup> Diesen Aspekt der „Erneuerung“ angeblich degenerierter Religionsformen hob auch Talmon, *Geschichte*, Bd. 2, 233-236 für die Saint-Simonisten hervor.

<sup>2759</sup> Zu dieser Problematik, siehe Zander, *Anthroposophie*, Bd. 1, 51-58.

An der klassischen Säkularisierungsthese ist inzwischen, vor allem in Bezug auf das 20. Jahrhundert, viel Kritik geübt worden. Auch einer ihrer wichtigsten Urheber, Peter L. Berger, hat inzwischen eingestanden, dass er und andere Theoretiker „die Säkularisierung mit Pluralisierung verwechselt haben, Säkularität mit Pluralität. Es stellt sich heraus, dass Modernität nicht notwendiger Weise einen Rückgang von Religion hervorbringt; sie bringt notwendiger Weise einen sich vertiefenden Prozess der Pluralisierung hervor [...]“.<sup>2760</sup> Einige Theoretiker hat dies nicht zur Aufgabe der Säkularisierungsthese bewegen, sondern zu ihrer Nuancierung und Relativierung.<sup>2761</sup> Die Schwerpunkte lagen dabei vor allem auf der wachsenden institutionellen Differenzierung, einem neuen Verhältnis von Privatleben und Öffentlichkeit, sowie einer Unterminierung religiöser Gewissheiten.<sup>2762</sup> Andere Kritiker wiesen darauf hin, dass die „Europäische Religionsgeschichte“ schon lange von religiösem Pluralismus geprägt gewesen sei, und dass der Fokus für die Moderne vielmehr auf einem Wandel des Verhältnisses von „Säkularem“ und „Religiösem“ liegen müsse, deren Formationen untrennbar miteinander verbunden seien.<sup>2763</sup>

Die Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit können zu dieser Diskussion einen Beitrag leisten, indem sie die These von der religiösen Pluralisierung und dem damit einhergehenden Bedeutungswandel (nicht Bedeutungsschwund) von „Religion“ zu bestätigen vermögen. Besonders aufschlussreich ist dabei, dass sich in Frankreich gerade die „Modernen“, die „Progressiven“ als diejenigen positionierten, die der „Religion“ in der postrevolutionären Gesellschaft eine neue, fundamentale Rolle zukommen lassen wollten. In Frankreich hing dieser Wandel in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts mit der starken strukturellen Schwächung der katholischen Kirche zusammen. Hinzu kamen neue philosophische und gesellschaftstheoretische Ansätze, die das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft, Religion und Kirche grundlegend neu zu ordnen gedachten. Das Ergebnis dieser Diskurse war eine Vielzahl neuer religiöser Identitäten, die sich in aller Regel außerhalb der etablierten institutionalisierten Religionen bewegten oder sogar in offener Gegnerschaft zu ihnen auftraten. Vonseiten der Forschung wurden sie deshalb lange nicht beachtet oder marginalisiert. Das, was seit Eliphas Lévi „Okkultismus“ oder „Esoterik“ genannt wurde, war ein fester Bestandteil dieser Entwicklung und somit ein besonders prägnanter Ausdruck „moderner“ Religiosität.

---

<sup>2760</sup> Berger, „Further Thoughts“, 313.

<sup>2761</sup> Siehe bes. Pollack, *Säkularisierung*, Pollack, „Säkularisierung“, Martin, *Secularization* und Bruce, *Secularization*, vgl. den Überblick bei Bergunder, „Säkularisierung“.

<sup>2762</sup> Siehe dazu auch Casanova, *Public Religions*.

<sup>2763</sup> Gladigow, „Europäische“, Rüpke, „Europa“, Stuckrad, „Secular Religion“, Stuckrad, *Locations*, 178-182 sowie Asad, *Formations*, Taylor, *Secular*, Casanova, „Secular“. Vgl. auch die Ansätze zu „säkularen Religionen“ oder zu einer „säkularen Spiritualität“, die jedoch aufgrund ihrer Unschärfe problematisch sind. Siehe bereits Charlton, *Secular Religions* und rezent Sharp, *Secular*.

Auf diese historische Situation lassen sich nahtlos religionswissenschaftliche Konzepte anwenden, die bisher nur auf die „Spät-“ oder „Postmoderne“ bezogen worden sind. Denn die neuen Typen der außerkirchlichen, individuellen, „eklektischen“ Religiosität, wie sie anhand der Konzepte der „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ oder im Rahmen der Kritik einer „unsichtbaren Religion“ geübt worden sind, sind keine Phänomene des 20. Jahrhunderts – der Leser ist einem repräsentativen Beispiel durch die Seiten dieser Arbeit gefolgt.<sup>2764</sup> Es ist daher ein Anliegen dieser Arbeit, den üblichen religionshistorischen Rahmen zu erweitern und die Herkunft bestimmter Formen der Gegenwartsreligiosität im 19. Jahrhundert zu untersuchen.<sup>2765</sup>

Das 19. Jahrhundert drehte sich in vielerlei Hinsicht um die grundsätzliche Frage nach der inhaltlichen Füllung von „Religion“. Dennoch hören, wie Michael Bergunder kritisiert hat, bisherige Darstellungen über die Geschichte des Religionsbegriffs im 18. Jahrhundert auf, da ihrer Auffassung nach zu jener Zeit der heutige Religionsbegriff entstanden sei.<sup>2766</sup> Die vorliegende Arbeit konnte dahingegen exemplarisch zeigen, dass „der Religionsbegriff“ des 19. Jahrhunderts reichlich wenig mit unserem „heutigen“ zu tun hat. Vielmehr war die Bedeutung von „Religion“ so heftig umstritten wie nie zuvor. Die unterschiedlichen Antworten von Zeitgenossen, die dem Leser dieser Arbeit begegnet sind, werden hoffentlich dazu beitragen können, ein neues Paradigma der Beziehung von „Religion“ und „Moderne“ zu entwickeln. Oder zumindest die Entstehung und Bedeutung dieser Bezeichnungen ein wenig besser zu verstehen.

---

<sup>2764</sup> Siehe Gebhardt, et al., „Selbstermächtigung“ sowie den Klassiker Luckmann, *Unsichtbare Religion*. Zur Diskussion, siehe Bergunder, „Säkularisierung“.

<sup>2765</sup> Vgl. dazu auch Monroe, *Laboratories*, 9f.

<sup>2766</sup> Bergunder, „Religion“, 25.



## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Henri Saint-Simon. ....	95
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 2: Charles Fourier. ....	95
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 3: Die „Mönche von Ménilmontant“. ....	95
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 4: Der „Trödelmarkt der Ideen“. ....	96
<i>Journal pour rire</i> , 14. Oktober 1848.	
Abbildung 5: Templer, Saint-Simonisten und französische Katholiken. ....	146
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 6: Station des „spirituellen Fortschritts“. ....	172
Schœnher, <i>Histoire du séminaire</i> .	
Abbildung 7: Der Abbé Frère mit einigen Seminaristen. ....	172
Schœnher, <i>Histoire du séminaire</i> .	
Abbildung 8: Félicité Lamennais. ....	208
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 9: Constant im Jahre 1836. ....	265
Chacornac, <i>Eliphas Lévi</i> .	
Abbildung 10: Adèle Allenbach. ....	265
<i>Les belles femmes de Paris</i> .	
Abbildung 11: Die „Wundertätige Medaille“. ....	266
Foto des Verfassers.	
Abbildung 12: Alphonse Esquiros. ....	266
Linden, <i>Alphonse Esquiros</i> .	
Abbildung 13: Flora Tristan. ....	266
Open Domain.	
Abbildung 14: Das Atelier des Mapah um das Jahr 1834. ....	267
Champfleury, <i>Vignettes</i> .	
Abbildung 15: Etienne Cabet auf dem Weg nach Ikarien. ....	312
<i>Journal pour rire</i> , 4. November 1848.	
Abbildung 16: Frontispiz des <i>Almanach phalanstérien</i> . ....	351



*Almanach phalanstérien.*

Abbildung 17: Constant im Jahre 1848. ....	387
Chacornac, <i>Eliphas Lévi.</i>	
Abbildung 18: Jesus Christus als „Volksvertreter“ im Jahre 1848. ....	387
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 19: Die Büste Claude Vignons auf Père Lachaise. ....	387
Open Domain.	
Abbildung 20: Die „Befreiung“ Christi aus den Tuileries. ....	388
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 21: Die Krönung des „Volkskaisers“ Napoleon III. durch Bonaparte. ....	450
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 22: Proudhon als Saturn. Auf dem Speiseplan stehen Heine, Leroux und Considerant. ....	451
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 23: Józef Maria Hoëné-Wroński. ....	451
Open Domain.	
Abbildung 24: Frontispiz des <i>Messianisme</i> . ....	451
Wronski, <i>Messianisme.</i>	
Abbildung 25: Jean-Marie Ragon. ....	452
Ragon, <i>Maçonnerie occulte.</i>	
Abbildung 26: Jean Du Potet de Sennevoy. ....	486
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 27: Henri Delaage. ....	486
Bibliothèque Nationale de France.	
Abbildung 28: Der „Baphomet“ ....	563
Lévi, <i>Dogme et rituel.</i>	
Abbildung 29: „Der Teufel“ im Tarot von Marseille. ....	563
Open Domain.	
Abbildung 30. Gravur aus dem Hesteau-Druck von 1639. ....	563
Hesteau de Nuysement, <i>Traitez de l'harmonie.</i>	
Abbildung 31: Der Androgyn aus Khunraths <i>Amphitheatrum</i> . ....	563
Khunrath, <i>Amphitheatrum.</i>	
Abbildung 32: Papus in einer martinistischen Loge. ....	617
Open Domain.	
Abbildung 33: Arthur Edward Waite. ....	617
Open Domain.	
Abbildung 34: Joséphin Peladan. ....	617
Foto des Verfassers.	

## Bibliographie

- Abensour, Michel, „L'Utopie socialiste. Une nouvelle alliance de la politique et de la religion“, in: *Le Temps de la réflexion* 2, 1981, 61-112.
- Adler, Georg, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Bd. 1, Leipzig: Hirschfeld 1899.
- , „Lamennais und der religiöse Sozialismus des 19. Jahrhunderts“, in: *Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik*, 3 Bde., Bd. 1, Adler, Georg; Carl Grünberg (Hg.), Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann 1974 (1904/1905).
- Adler, Georg/Carl Grünberg (Hg.), *Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik*, 3 Bde., Bd. 3, Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann 1974(1911/1921).
- (Hg.), *Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik*, 3 Bde., Bd. 1, Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann 1974(1904/1905).
- (Hg.), *Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik*, 3 Bde., Bd. 2, Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann 1974(1906/1909).
- Adorno, Theodor W., „Thesen gegen den Okkultismus“, in: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Adorno, Theodor W. (Hg.), Berlin/Frankfurt am Main: Suhrkamp 1951, 462-474.
- , *The Stars Down to Earth. And Other Essays on the Irrational in Culture*, London: Routledge 1994.
- , *Metaphysik. Begriff und Probleme* (Nachgelassene Schriften 4/14), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Agulhon, Maurice, *Les Quarante-Huitards* (Collection Archives 61), Paris: Gallimard Julliard 1975.
- , *1848 ou L'apprentissage de la République 1848-1852* (Nouvelle histoire de la France contemporaine 8), Paris: Editions du Seuil 2002, (1973).
- Ahn, Gregor, „Religion I. Religionsgeschichte“, in: *TRE* 28, 1997, 513-522.
- Alexandrian, *Le socialisme romantique*, Paris: Editions du Seuil 1979.
- Allemagne, Henry-René d', *Les Saint-Simoniens 1827-1837*, Caen: Malherbe 1930.
- Amadou, Robert (Hg.), *Lacuria, sage de Dieu*, Paris: Editions AWAC 1981.
- , *L'Occultisme. Esquisse d'un monde vivant*, Saint Jean-de-la-Ruelle: Editions Chanteloup 1987, (1950).
- Amann, Peter H., *Revolution and Mass Democracy. The Paris Club Movement in 1848*, Princeton: Princeton University Press 1975.
- André, Marie-Sophie/Christophe Beaufiles, *Papus. Biographie. La Belle Epoque de l'Occultisme*, Paris: Berg International 1995.
- Andrews, Naomi Judith, „La Mère Humanité. Femininity in the Romantic Socialism of Pierre Leroux and the Abbé A.-L. Constant“, in: *Journal of the History of Ideas* 63 4, 2002, 697-716.
- , *Socialism's Muse. Gender in the Intellectual Landscape of French Romantic Socialism*, Lanham: Lexington Books 2006.

- Anonymus, „La Mère de Dieu, épopée religieuse et humanitaire, par M. l'Abbé Constant“, in: *Revue Indépendante*, Bd. 12, Paris: Au Bureau de la Revue Indépendante 1847, 392-396.
- , „Eliphas Lévi. Die Beschwörung des Geistes des Apollonius von Tyana“, in: *Magische Blätter. Mitteilungen über praktische Geheimwissenschaften* 2 10, 1921, 316-323.
- Arcy, Philippe de, *Hoëné Wronski. Une philosophie de la création* (Philosophes de tous les temps 70), Paris: Seghers 1970.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt 1951.
- , *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich: Piper 1986, (1951).
- Arlès-Dufour, Barthélémy-François/Arthur Enfantin/César Lhabitant, et al. (Hg.), *Œuvres de Saint-Simon & d'Enfantin*, 47 Bde., Bd. 14, Paris: E. Dentu 1868.
- Armenteros, Carolina, *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs, 1794-1854*, Ithaca: Cornell University Press 2011.
- Arni, Caroline/Claudia Honegger, „Jenny P. d'Héricourt (1809-1875). Weibliche Modernität und die Prinzipien von 1789“, in: *Frauen in der Soziologie. Neun Portraits*, Honegger, Claudia; Theresa Wobbe (Hg.), München: C. H. Beck 1998, 60-98.
- Arson, Pierre-Joseph, *Document pour l'histoire des grands fourbes qui ont figuré sur la terre, ou Mémoire d'Arson (de l'Isle de Vaucluse) contre Hoëné Wronski, auteur de divers ouvrages sur les mathématiques*, Paris: P. Didot l'Aîné 1817.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003.
- Asprem, Egil, „Magic Naturalized? Negotiating Science and Occult Experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism“, in: *Aries* 8, 2008, 139-165.
- , *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900 - 1939* (Numen Book Series 147), Leiden/Boston: Brill 2014.
- Asprem, Egil/Kennet Granholm, „Constructing Esotericism. Sociological, Historical, and Critical Approaches to the Invention of Tradition“, in: *Contemporary Esotericism*, Asprem, Egil; Kennet Granholm (Hg.), London: Equinox 2013, 25-48.
- (Hg.), *Contemporary Esotericism* (Gnostica), London: Equinox 2013.
- Aston, Nigel, *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington: Catholic University of America Press 2000.
- Augé, Lazare, *Thèses d'après Hoëné Wronski. Philosophie de la religion, ou Solution des problèmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'homme, et comme corollaires. Constitution de la philosophie absolue dans ses trois conditions de philosophie spéculative, de philosophie pratique et de philosophie de l'histoire, et finalement accomplissement des destinées de l'humanité sous la garantie d'une politique péremptoire*, Paris: A. Durand 1860.
- , *Notice sur Hoëné Wronski*, Paris: Ladrangé 1865.
- , *Supplément à la notice sur Hoëné Wronski. Liste des ouvrages publiés rares et inédits. Donation des manuscrits inédits de Wronski à la Bibliothèque impériale. Circonstances actuelles attachées à cette donation*, Paris: Gauthier-Villars 1866.
- , *Exposition de la philosophie absolue de Wronski*, Paris: Gauthier-Villars 1868.
- Auguez, Paul, *Religion-magnétisme-philosophie. Les élus de l'avenir ou le progrès réalisé par le christianisme*, Paris: E. Dentu 1856.
- Babinet, Jacques, „Les sciences occultes au XIX<sup>e</sup> siècle. Les tables tournantes et les manifestations prétendues surnaturelles considérées au point de vue des principes qui servent de guide dans les sciences d'observation“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 6, Paris: Bureau de la Revue des Deux Mondes 1854, 510-532.
- Baier, Karl, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, 2 Bde., Bd. 1, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

- , „Somnambulismus als Medium der Vergesellschaftung. Mesmeristisch beeinflusste Auffassungen des Sozialen vom 18. zum späten 19. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1, 2013, 65-80.
- Ballanche, Pierre-Simon, *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*, Paris: P. Didot l'Ainé 1818.
- , *Essais de palingénésie sociale*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Jules Didot Ainé 1827.
- , *Essais de palingénésie sociale*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Jules Didot Ainé 1829.
- Balzac, Honoré de, *Le livre mystique*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Werdet 1835.
- , *Séraphîta* (Œuvres complètes 38), Paris: Calmann Levy 1892.
- , *Louis Lambert* (Œuvres complètes 38), Paris: Calmann Levy 1892.
- , *Les Proscrits* (Œuvres complètes 38), Paris: Calmann Levy 1892.
- , *L'œuvre de Balzac*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Le Club Français du Livre 1964.
- Bambach, Ralf, *Der französische Frühsozialismus* (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung), Opladen: Westdeutscher Verlag 1984.
- Barbier, Hippolyte, *Biographie du clergé contemporaine*, 10 Bde., Bd. 8, Paris: A. Appert 1844.
- Barnikol, Ernst (Hg.), *Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus*, Kiel: Walter G. Mühlau 1932.
- Barth, Hans, „Über die Staats- und Gesellschaftsphilosophie von Lamennais“, in: *Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte* 6, 1948, 142-168.
- Bazard, Saint-Amand (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon. Deuxième année*, Paris: Au bureau de l'Organisateur et du Globe 1830.
- (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon. Première année*, Paris: Au bureau de l'Organisateur<sup>3</sup> 1831.
- Beaufils, Christophe, *Josephin Peladan, 1858-1918. Essai sur une maladie du lyrisme*, Grenoble: J. Millon 1993.
- Bebel, August, *Die Frau und der Sozialismus*, Zürich/Hottingen: Verlag der Volksbuchhandlung 1879.
- , *Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien* (Internationale Bibliothek), Stuttgart: Dietz 1888.
- Beecher, Jonathan, *Charles Fourier. The Visionary and his World*, Berkeley: University of California Press 1986.
- , *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, Berkeley: University of California Press 2001.
- Bénichou, Paul, *Romantismes français*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Gallimard 2004, (1973).
- , *Romantismes français*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Gallimard 2004, (1973).
- Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk*, 2 Bde., Bd. 2 (Gesammelte Schriften 5), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Berenson, Edward, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852*, Princeton: Princeton University Press 1984.
- Berger, Peter L., „Further Thoughts on Religion and Modernity“, in: *Society* 49, 2012, 313-316.
- Bergunder, Michael, „Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie“, in: „... mitten in der Stadt.“ *Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Cyranka, Daniel; Helmut Obst (Hg.), Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2001, 213-252.
- , „Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik“, in: *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*, Herms, Eilert (Hg.), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 559-578.
- , „Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung“, in: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption - Integration - Konfrontation*, Neugebauer-Wölk, Monika; Andre Rudolph (Hg.), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2008, 477-507.

- , „Der 'Cultural Turn' und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung“, in: *Evangelische Theologie* 69, 2009, 245-269.
- , „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 2011, 3-55.
- , „Experiments with Theosophical Truth. Gandhi, Esotericism, and Global Religious History“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 82, 2014, 398-426.
- Bernard, Jean-Jacques, *Opuscules théosophiques, auxquels on a joint une défense des "Soirées de Saint-Pétersbourg"*, Paris: Migneret/Treutel et Wurtz/Delaunay 1822.
- Bernheim, Pauline, *Balzac und Swedenborg. Einfluß der Mystik Swedenborgs und Saint-Martins auf die Romandichtung Balzacs* (Romanische Studien 16), Berlin: Ebering 1914.
- Bezucha, Robert J., *The Lyon Uprising of 1834. Social and Political Conflict in the Early July Monarchy* (Harvard Studies in Urban History), Cambridge: Harvard University Press 1974.
- Bibliographie catholique. Revue critique des ouvrages de religion, de philosophie, d'histoire, de littérature, d'éducation, etc.*, Bd. 8, Paris: Au Bureau de la Bibliographie Catholique 1848.
- Bibliographie catholique. Revue critique des ouvrages de religion, de philosophie, d'histoire, de littérature, d'éducation, etc.*, Bd. 3, Paris: Au Bureau de la Bibliographie Catholique <sup>2</sup>1859, (1844).
- Billy, André, *Stanislas de Guaita*, Paris: Mercure de France 1971.
- Blanc, Louis, *Histoire de la Révolution française*, 12 Bde., Bd. 2, Paris: Pagnerre/Furne et Compagnie <sup>2</sup>1869, (1847).
- Blanqui, Auguste, *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Guillaumin et Compagnie <sup>4</sup>1860, (1837).
- Blavatsky, Helena Petrovna, *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York/London: J. W. Bouton/Bernard Quaritch 1877.
- , *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, 3 Bde., Bd. 2, London: The Theosophical Publishing House <sup>3</sup>1893.
- , *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, 3 Bde., Bd. 1, London: The Theosophical Publishing House <sup>3</sup>1893.
- Blech, Charles, *Contribution à l'histoire de la Société théosophique en France*, Paris,: Editions Adyar 1933.
- Blewer, Evelyn, *Secours mutuel. Victor Hugo et la crise des théâtres parisiens, 1848-1849*, Saint-Pierre-du-Mont: Eurédit 2002.
- Bloch, R. Howard, *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne*, Chicago: University of Chicago Press 1994.
- Blum, Paul Richard, „Qualitates occultae. Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft“, in: *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Buck, August (Hg.), Wiesbaden: Harrassowitz 1992, 45-64.
- Bogdan, Henrik/Martin P. Starr (Hg.), *Aleister Crowley and Western Esotericism*, Oxford/New York: Oxford University Press 2012.
- Bogdan, Henrik/Gordan Djurdjevic (Hg.), *Occultism in a Global Perspective*, Durham: Acumen 2013.
- Boime, Albert, *Revelation of Modernism. Responses to Cultural Crises in Fin-de-Siècle Painting*, Columbia: University of Missouri Press 2008.
- Bonnetty, Augustin, „Histoire du Saint-Simonisme. Premier Article“, in: *Annales de philosophie chrétienne*, Bd. 11, Paris: Au Bureau des Annales de philosophie chrétienne 1835, 241-260.
- Bouclon, Adolphe de, *Histoire de monseigneur Olivier, évêque d'Evreux*, Evreux: M. Damame <sup>2</sup>1855.
- Bourgin, Hubert, *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français*, Paris: G. Bellais 1905.
- Boutard, Charles Édouard, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 Bde., Bd. 3, Paris: Perrin 1913.

- Bowman, Frank Paul, *Eliphas Lévi, visionnaire romantique*, Paris: Presses Universitaires de France 1969.
- , „Religion, Politics and Utopia in French Romanticism“, in: *Australian Journal of French Studies* 11 3, 1974, 307-324.
- , „George Sand, le Christ et le royaume“, in: *Cahiers de l'association internationale des études françaises* 28, 1976, 243-262.
- , „Une lecture politique de la folie religieuse ou théomanie“, in: *Romantisme* 24, 1979, 75-87.
- , *Le Christ des barricades*, Paris: Éditions du Cerf 1987.
- , „L'idéologie de l'Encyclopédie théologique de l'abbé Migne“, in: *L'encyclopédisme. Actes du colloque de Caen*, Becq, Annie (Hg.), Paris: Aux amateurs de livres 1991, 437-447.
- Brach, Jean-Pierre, „Dieu fait femme. Guillaume Postel et l'illumination vénitienne“, in: *La face féminine de Dieu*, Cazenave, Michel (Hg.), Paris: Noësis 1998, 41-61.
- , „Postel, Guillaume“, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Hanegraaff, Wouter J.; Antoine Faivre; Roelof van den Broek, et al. (Hg.), Leiden/Boston: Brill 2006, 970-974.
- , „Spiritual Authority and the Transmission of Knowledge in Christian Kabbalah. The Case of Guillaume Postel (1510-1581)“, in: *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Kilcher, Andreas (Hg.), Leiden/Boston: Brill 2010, 303-321.
- Braude, Ann, *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Boston: Beacon Press 1989.
- Bravo, Gian Mario, *Les socialistes avant Marx*, Bd. 3, Paris: Maspéro 1970.
- Bressolette, Claude, *L'Abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne 1830-1851* (Théologie historique), Paris: Beauchesne 1977.
- Brettonne, Restif de la, *Posthumes*, 4 Bde., Bd. 1, Paris: Duchêne 1802.
- Britten, Emma Hardinge, *Ghost Land, or Researches Into the Mysteries of Occultism. Illustrated in a series of autobiographical sketches*, Boston: Published for the Editor 1876.
- Brochon, Pierre, *La chanson sociale de Béranger à Brassens*, Paris: Les Éditions Ouvrières 1961.
- Brothier, Léon, „De la nécessité d'un dogme“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 1, Paris: Bureaux de la Revue 1855, 5-15.
- Bruce, Steve, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press 2011.
- Bruch, Anne, *Italien auf dem Weg zum Nationalstaat. Giuseppe Ferraris Vorstellungen einer föderal-demokratischen Ordnung* (Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte 33), Hamburg: Krämer 2005.
- Bruhat, Jean, „Französischer Sozialismus von 1815 bis 1848“, in: *Geschichte des Sozialismus*, Bd. 2: Der utopische Sozialismus bis 1848, Droz, Jacques (Hg.) 1974, 106-204.
- Brunet, Georges, *Le mysticisme social de Saint-Simon*, Paris: Les Presses françaises 1925.
- Buchez, Philippe, *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès*, 3 Bde., Bd. 2, Paris: E. Éveillard/Périsset Frères 1839.
- Buisset, Christiane, *Eliphas Lévi. Sa vie, son œuvre, ses pensées*, Paris: Guy Trédaniel 1984.
- Buisson, Ferdinand, *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris: Hachette 1911.
- Buonarroti, Philippe, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Baudouin Frères 1830.
- Burnet, Thomas, *Archaeologiae philosophicae sive doctrina antiqua de rerum originibus*, London: Kettilby 1692.
- Burns, Dylan, „Ancient Esoteric Traditions. Mystery, Revelation, Gnosis“, in: *The Occult World*, Partridge, Christopher (Hg.), Abingdon/New York: Routledge 2015, 17–33.

- Burtin, Nicolas, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration. Le baron Ferdinand d'Eckstein*, Paris: E. de Boccard 1931.
- Butler, Eliza M., *The Saint-Simonian Religion in Germany. A Study of the Young German Movement*, Cambridge: Cambridge University Press 1926.
- Cabet, Etienne, *Révolution de 1830, et situation présente*, Paris: Deville-Cavellin/Pagnerre <sup>3</sup>1833, (1832).
- , *Révolution de 1830 et situation présente*, Paris: Deville/Cavellin <sup>3</sup>1833, (1832).
- , *Comment je suis communiste*, ohne Ort: ohne Verlag 1840.
- , *Voyage et aventures de Lord Villiam Carisdall en Icarie*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Hippolyte Souverain 1840.
- , *Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple*, Paris: Prévot/Rouannet/Pilout 1841.
- , *Réfutation des trois ouvrages de l'abbé Constant*, Paris: Prévot/Rouannet 1841.
- , *Inconséquences de M. de Lamennais, ou Réfutation de "Amschaspands et Darvans", "Du passé et de l'avenir du peuple", et de cinq articles de l'"Almanach populaire"*, Paris: Au Bureau du "Populaire" 1843.
- , *Inconséquences de M. de Lamennais, ou Réfutation de "Amschaspands et Darvans," "Du passé et de l'avenir du peuple", et de cinq articles de l'"Almanach populaire"*, Paris: Au Bureau du Populaire 1843.
- , *Voyage en Icarie*, Paris: Au Bureau du Populaire 1845.
- , *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ*, Paris: Au Bureau du Populaire 1846.
- Cahagnet, Louis-Alphonse, *Magie magnétique, ou Traité historique et pratique de fascinations, miroirs cabalistiques, apports, suspensions, pactes, talismans, charme des vents, convulsions, possessions, envoûtements, sortilèges, magie de la parole, correspondance sympathique, nécromancie, etc*, Paris: Germer-Baillièrre 1854.
- , *Encyclopédie magnétique spiritualiste, traitant spécialement de faits psychologique, magie magnétique, swedenborgianisme, nécromancie, magie céleste, etc.*, Bd. 3, Paris: Chez l'Auteur/Germer Baillièrre 1858.
- Caillaux, Charles, *La plaine et la mer*, Paris: Charpentier 1838.
- , *Arche de la nouvelle alliance. Prologue par un apôtre évadien*, Paris: Desessart 1840.
- Caillet, Albert Louis, *Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes*, 3 Bde., Bd. 2, Paris: Lucien Dorbon 1913.
- Campbell, Bruce F., *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley: University of California Press 1980.
- Cantagrel, François, „Trois grands problèmes. A M. Ch. Lemonnier (Fin)“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 8, Paris: Bureaux de la Revue 1857, 360-375.
- , *Nécessité d'un nouveau symbole et discussion sur quelques dogmes essentiels*, Paris: G. Havard 1858.
- Carné, Louis de, *Vues sur l'histoire contemporaine*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Paulin 1833.
- , „Publications démocrates et communistes“, in: *Revue des deux mondes* 27, 1841, 724-747.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press 1994.
- , „The Secular and Secularisms“, in: *Social Research* 76, 2009, 1049-1066.
- Caubet, Jean-Marie-Lazare, *Souvenirs (1860-1889)*, Paris: Léopold Cerf 1893.
- Cellier, Léon, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude de des aspects religieux du romantisme*, Paris: Librairie Nizet 1953.
- , *L'épopée romantique*, Paris: Presses Universitaires de France 1954.
- , *L'épopée humanitaire et les grands mythes romantiques*, Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur 1971, (1954).
- Certeau, Michel de, *The Writing of History*, New York: Columbia University Press 1988.

- Chacornac, Paul, *Eliphas Lévi. Rénovateur de l'Occultisme en France (1810-1875)*, Paris: Chacornac Frères 1989, (1926).
- Challamel, Augustin, *Souvenirs d'un hugolâtres. Le génération de 1830*, Paris: Jules Lévy 1885.
- Champfleury, *Les vignettes romantiques. Histoire de la littérature et de l'art, 1825-1840*, Paris: E. Dentu 1883.
- Charléty, Sébastien, *Histoire du Saint-simonisme, 1825-1864*, Paris: Hartmann 1931.
- Charlton, Donald G., *Secular Religions in France, 1815-1870*, London/New York/Melbourne: Oxford University Press 1963.
- Charon-Bordas, Jeannine (Hg.), *Cours des pairs. Procès politiques*, Bd. 3: La Monarchie de Juillet, 1835-1848, Paris: Archives Nationales 1984.
- Chassant, Alphonse/G.-Er. Sauvage, *Histoire des évêques d'Evreux* Evreux: L. Tavernier 1846.
- Chateaubriand, François-René de, „Lettre de M. de Chateaubriand à MM. les rédacteurs de la Revue européenne“, in: *Revue européenne* 2 4, 1831, 2-10.
- , *Mémoires sur la captivité de la Duchesse de Berry*, Paris: Le Normant 1833.
- , „Mémoires d'outre-tomb“, in: *Revue des deux mondes* Serie 3 Bd. 1, März 1834, 2-10.
- Cheneau, Constant, *Troisième et dernière alliance de Dieu avec sa créature révélée à son serviteur Chéneau ou Chaînon*, Paris: ohne Ort 1842.
- Chenu, Adolphe, *Les Conspirateurs. Deuxième partie tirée des mémoires d'un Montagnard*, Paris: D. Giraud et J. Dagneau 1850.
- Cherfils, Christian, *Un essai de religion scientifique. Introduction à Wronski, philosophe et réformateur*, Paris: Fischbacher 1898.
- Chevalier, Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Plon 1958.
- Claretie, Jules, *La vie à Paris. 1897*, Paris: Bibliothèque-Charpentier 1898.
- Cole, George D. H., *A History of Socialist Thought*, Bd. 1: The Forerunners, 1789-1850, London: MacMillan 1959.
- Collin de Plancy, Jacques-Albin-Simon, *Dictionnaire des sciences occultes*, 2 Bde., Bd. 2 (Encyclopédie théologique 49), Paris: Ateliers Catholiques du Petit-Montrouge 1846.
- Collingham, H. A. C., *The July Monarchy. A Political History of France, 1830-1848*, London/New York: Longman 1988.
- Combes, André, „Charles Fauvety et la religion laïque“, in: *Politica Hermetica* 9, 1995, 73-88.
- , *Histoire de la franc-maçonnerie au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2 Bde., Bd. 1, Monaco: Editions du Rocher 1998.
- Comte, Auguste, „Considérations philosophiques sur les sciences et sur les savans. Troisième article“, in: *Le Producteur*, Bd. 1, Paris: Lachevardiere Fils 1825, 450-469.
- , „Considérations sur le pouvoir spirituel. Deuxième article“, in: *Le Producteur*, Bd. 2, Paris: Sautelet et Compagnie 1826, 314-329.
- Considerant, Victor, „Dernières explications en réponse à la lettre suivante sur la direction de nos travaux de propagation“, in: *La Phalange* 1 6, 1. September 1836, 180-188.
- , *Destinée sociale*, Bd. 1, Paris: Au bureau de la Phalange 1834.
- , *Destinée sociale*, 3 Bde., Bd. 2, Paris: Au bureau de la Phalange 1838.
- , *Le socialisme devant le vieux monde ou Le vivant devant les morts*, Paris: Librairie phalanstérienne/Librairie sociétaire 1848.
- Constant, Alphonse-Louis, „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 4e article“, in: *Moniteur parisien*, 5. Februar 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 11e article“, in: *Moniteur parisien*, 5. März 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 6e article“, in: *Moniteur parisien*, 11. Februar 1852.



- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 7e article“, in: *Moniteur parisien*, 14. Februar 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 8e article“, in: *Moniteur parisien*, 20. Februar 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 9e article“, in: *Moniteur parisien*, 21. Februar 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 1er article“, in: *Moniteur parisien*, 23. Januar 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 10e article“, in: *Moniteur parisien*, 26. Februar 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 2e article“, in: *Moniteur parisien*, 26. Januar 1852.
- , „Du mouvement actuel de l'intelligence en Europe, 3e article“, in: *Moniteur parisien*, 30. Januar 1852.
- , *Le Rosier de Mai ou La guirlande de Marie*, Paris: Gaume Frères 1839.
- , *La Bible de la Liberté*, Paris: Le Gallois 1841.
- , *L'Assomption de la femme ou Le livre de l'amour*, Paris: La Gallois 1841.
- , *Doctrines religieuses et sociales*, Paris: Le Gallois 1841.
- , *La mère de Dieu. Epopée religieuse et humanitaire*, Paris: Charles Gosselin 1844.
- , *Le Livre des Larmes ou Le Christ Consolateur. Essai de conciliation entre l'Église catholique et la philosophie moderne*, Paris: Paulier 1845.
- , *Paix! Paix! Réprimande adressée par un abbé et un théologien à Timon qui n'est ni l'un ni l'autre*, Paris: Chez tous les marchands de nouveautés 1845.
- , *Les trois harmonies. Chansons et poésies*, Paris: Fellens et Dufour 1845.
- , *La Fête-Dieu ou le Triomphe de la paix religieuse*, Paris: V.-A. Waille 1845.
- , *La voix de la famine*, Paris: Ballay Aîné 1846.
- , *La dernière incarnation. Légendes évangéliques du XIXe siècle*, Paris: Librairie Sociétaire 1846.
- , *Le seigneur de la devinière*, Paris: Librairie Phalanstérienne 1847.
- , *Rabelais à la Basmette*, Paris: Librairie Phalanstérienne 1847.
- , *Le testament de la liberté*, Paris: J. Frey 1848.
- , *Dictionnaire de littérature chrétienne* (Nouvelle encyclopédie théologique 7), Paris: J.-P.-Migne 1851.
- , „Orthodoxie maçonnique, suivie de la maçonnerie occulte et de l'initiation hermétique, par J.-M. Ragon“, in: *Revue progressive*, Bd. 2, Paris/London/Brüssel: Au Bureau de la Revue/Barthés et Lowell/M. Périchon 1853, 131-137.
- , „Les prétendues sciences occultes, ou la folie artificielle et les manœuvres qui la produisent“, in: *Revue progressive*, Bd. 1, Paris/London/Brüssel: Au Bureau de la Revue/Barthés et Lowell/M. Périchon 1853, 234-243.
- , „Des origines cabalistiques du christianisme“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 2, Paris: Bureaux de la Revue 1855, 29-46.
- , „De la kabbale considérée comme la source de tous les dogmes“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 3, Paris: Bureaux de la Revue 1855, 21-31.
- , „Les classiques de la Kabbale. Second article. Les Talmudistes et le Talmud“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 7, Paris: Bureaux de la Revue 1856, 385-393.
- , „De la religion au point de vue kabbalistique“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 5, Paris: Bureaux de la Revue 1856, 226-236.
- , *Le sorcier de Meudon*, Paris: Librairie nouvelle/A. Bourdilliat et Compagnie 1861.
- , „Cabale“, in: *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, Bd. 3, Larousse, Pierre (Hg.), Paris: Librairie Classique Larousse et Boyer 1867, 4ff..

- Constant, Alphonse-Louis ("Un Polonais"), *Appel de la Pologne à la France*, Paris: E. Martinet 1863.
- Constant, Benjamin, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 5 Bde., Bd. 1, Paris: Bossange Père et al. 1824.
- , *Du Polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Béchet Ainé 1833.
- Cornu, Auguste, „Moses Hess et la gauche hégélienne.“ Dissertation, Université de Paris, 1934.
- Crabtree, Adam, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*, New Haven: Yale University Press 1993.
- Crowley, Aleister, *Magick in Theory and Practice*, Mansfield Centre: Martino Publishing 2011, (1929).
- Daix, L., *Monsieur Frère et Félix Dupanloup ou Quelques années au petit séminaire de Paris*, Paris: Poussielgue Frères 1885.
- Dansel, Michel, *Au Père-Lachaise. Son histoire, ses secrets, ses promenades*, Paris: Fayard 1973.
- Dansette, Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine. L'Eglise catholique dans la mêlée politique et sociale*, Paris: Flammarion 1965.
- Darimon, Alfred, *Exposition méthodique des principes de l'organisation sociale*, Paris: Franck/Pilhes 1848.
- Darnton, Robert, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge/London: Harvard University Press 1968.
- David, Marcel, *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes, 1830-1851*, Paris: Aubier 1992.
- Debout-Oleszkiewicz, Simone, *L'Utopie de Charles Fourier. L'«Illusion réelle»*, Paris: Payot 1979.
- Decker, Ronald/Thierry Depaulis/Michael Dummett, *A Wicked Pack of Cards. The origins of the Occult Tarot*, London: Duckworth 1996.
- Delaage, Henri, *Affranchissement des classes déshéritées*, Paris: Périsse Frères 1848.
- , *Le monde occulte, ou Mystères du magnétisme dévoilés par le somnambulisme*, Paris: P. Lesigne 1851.
- , *Doctrines des sociétés secrètes, ou Epreuves, régimes, esprit, instructions, moeurs des initiés aux différents grades des mystères d'Isis, de Mithra, des chevaliers du temple, des carbonari et des francs-maçons*, Paris: E. Dentu 1852.
- , *Les ressuscités au ciel et dans l'enfer*, Paris: E. Dentu 1855.
- Delalande, Marie-José, „Le mouvement théosophique en France, 1876-1921.“ Dissertation, Université du Maine, 2007.
- Delmas, Gaëtan, *Curiosités révolutionnaires. Les journaux rouges. Histoire critique de tous les journaux ultra-républicains publiés à Paris depuis le 24 février jusqu'au 1er octobre 1848, avec des extraits-spécimens et une préface*, Paris: Giraud et Compagnie 1848.
- Denis, Ferdinand, *Tableau historique, analytique et critique des sciences occultes*, Paris: Bureau de l'Encyclopédie portative/Bachelier 1830.
- Dermenghem, Émile, *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illuminisme et la franc-maçonnerie, l'influence des doctrines mystiques et occultes sur la pensée religieuse*, Paris: La Connaissance 1923.
- Derré, Jean-René, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique 1824-1834* (Bibliothèque française et romane. Études littéraires), Paris: Klincksieck 1962.
- Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp <sup>1. Aufl.</sup>1977.
- Desbarrolles, Adolphe, *Les mystères de la main révélés et expliqués*, Paris: E. Dentu <sup>3</sup>1860.
- Despland, Michel, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet, un moment fondateur* (Religion et sciences humaines), Paris/Montréal: L'Harmattan 1999.
- Desroche, Henri, „Messianismes et utopies. Notes sur les origines du socialisme occidental“, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 8, 1959, 31-46.
- (Hg.), *Socialismes et sociologie religieuse. Textes de Friedrich Engels traduits et présentés avec le concours de G. Dunstheimer et M. L. Letendre* (Genèses), Paris: Editions Cujas 1965.

- , *Le Nouveau Christianisme et les écrits sur la religion*, Paris: Editions du Seuil 1969.
- , *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie*, Paris: Desclée 1972.
- Deveney, John Patrick, *Paschal Beverly Randolph. A Nineteenth-Century Black American Spiritualist, Rosicrucian, and Sex Magician*, Albany: State University of New York Press 1997.
- Dézamy, Théodore, *Code de la communauté*, Paris: Prévost/Rouannet 1842.
- Dickstein, Samuel, *Katalog dzieł i rękopisów Hoene-Wronskiego. Catalogue des oeuvres imprimées et manuscrites de Hoene-Wroński*, Kraków: Akademia Umiejętności 1896.
- Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux*, Bd. 4, L-PAZ, Paris: 1743.
- Dictionnaire de l'Académie Française.*, Bd. 2, L-Z, Nismes: Beaume 1778.
- Diderot, Denis, „Pythagorisme, our philosophy de Pythagore“, in: *Encyclopédie*, Neufchastel: Faulche 1765, 614-630.
- Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1850.
- Doering-Manteuffel, Sabine, *Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung*, München: Siedler Verlag 2008.
- , *Okkultismus. Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken*, München: C. H. Beck 2011.
- Doherty, Hugh, „La question religieuse“, in: *La Phalange*, Bd. 3, XVe année, Paris: Au Bureau de la Phalange 1846.
- Donat, Christine, *Zwischen Reform und Revolte. Politisches und soziales Chanson während der Julimonarchie und der Zweiten Republik (Abhandlungen zur Sprache und Literatur 73)*, Bonn: Romanistischer Verlag 1994.
- Drougard, Emile, „Villiers de l'Isle-Adam et Eliphas Levi“, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 10 2, 1931, 505-530.
- Drouineau, Gustave, *Résignée*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Charles Gosselin <sup>3</sup>1834.
- Du Potet de Sennevoy, Jules, *An Introduction to the study of Animal Magnetism*, London: Saunders & Otley 1838.
- Du Potet de Sevennoy, Jules, *La magie dévoilée ou principes de science occulte*, Paris: Pommeret et Moreau 1852.
- Dumas, Alexandre, *Mes mémoires*, 10 Bde., Bd. 8, Paris: Calmann Lévy 1884.
- Dupré, Jacques, „Du Communisme“, in: *Revue Indépendante* 1, 1841, 337-348.
- Dupuch, Antoine-Adolphe, *Les petits savoyards, ou Essai sur l'œuvre des petits savoyards, dédié aux enfans associés de la petite œuvre des savoyards de Bordeaux*, Bordeaux: H. Faye 1832.
- Durkheim, Emile, „Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie. Extrait d'un cours d'histoire du socialisme“, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 99, 1925, 321-341.
- , *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*, Paris: Presses universitaires de France 1971.
- Duroselle, Jean-Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France 1822-1870*, Paris: Presses Universitaires de France 1951.
- Dutoit-Membrini, Jean-Philippe, *La philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine*, Bd. 1, ohne Ort: ohne Verlag 1793.
- Duval, André, „Lacordaire et Buchez. Idéalisme révolutionnaire et réveil religieux en 1839“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 45, 1961, 422-455.
- Edelman, Nicole, „Somnambulisme, médiumnité et socialisme“, in: *Politica Hermetica* 9, 1995, 108-117.
- , *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France*, Paris: Michel 1995.

- Ego, Anneliese, „Die Revolutionierung eines Heilkonzepts. Politische Implikationen des Mesmerismus“, in: *Aufklärung und Esoterik*, Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999, 442-454.
- Eliade, Mircea, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago: University of Chicago Press 1976.
- Enfantin, Prosper, *Religion saint-simonienne. Cérémonie du 27 novembre*, Paris: Au bureau du Globe 1831.
- Engels, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris: Derveaux 1880.
- , *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Hottingen-Zürich: Druck der Schweizerischen Genossenschaftsdruckerei 1882.
- , *Socialism. Utopian and Scientific*, London: Sonnenschein & Co. 1892.
- , „Progress of Social Reform on the Continent“, in: *MEGA I*, 3, Berlin: Dietz Verlag 1985 (1843), 495-510.
- , *Anti-Dühring* (MEGA I,27), Berlin: Dietz Verlag 1988.
- Engler, Winfried, *Die französische Romantik*, Tübingen: Gunter Narr Verlag 2003.
- Erdan, Alexandre, *Petites lettres d'un républicain rose. Lettre à M. de Lamartine*, Paris: Jules Laisné 1849.
- , *La France mystique. Tableau des excentricités religieuses de ce tems*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Coulon-Pineau 1855.
- , *La France mystique. Tableau des excentricités religieuses de ce tems*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Coulon-Pineau 1855.
- Espagne, Michel, „Le saint-simonisme est-il jeune-hégélien?“, in: *Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens*, Derré, Jean-René (Hg.), Lyon: Presses Universitaires de Lyon 1986, 45-72.
- Esquiros, Adèle, „Banquet de la Pentecôte“, in: *Petite encyclopédie magnétique pour tous. Recueil complémentaire du "Magnétiseur universel"*, Le Gallois, Fauvelle (Hg.), Paris: E. Voitelain et Compagnie 1868, 23-26.
- Esquiros, Alphonse, „Mémoires d'un prisonnier politique III“, in: *Le Charivari*, 8. Oktober 1841.
- , *Les hirondelles*, Paris: Eugene Renduel 1834.
- , *Les vierges folles*, Paris: Le Gallois 1840.
- , *L'Evangile du peuple*, Paris: Le Gallois 2<sup>e</sup> 1840.
- , „Revue littéraire“, in: *La France littéraire*, Bd. 4, Paris: Bureaux de la France littéraire 1841, 336-345.
- , *Les chants d'un prisonnier*, Paris: Challamel 1841.
- , *Les vierges sages*, Paris: Delavigne 1842.
- , *Les vierges martyres*, Paris: Delavigne 1842.
- , *Histoire des Montagnards*, Paris: Victor Lecou 1847.
- , *De la vie future au point de vue socialiste*, Paris: Comon 1850.
- , „Histoire des Montagnards“, in: *Les veillées littéraires*, Paris: J. Bry Ainé 1851 (1847), 1-112.
- , *Le château d'Issy*, Brüssel/Leipzig: Kiessling et compagnie 1854.
- , *Histoire des Montagnards* (Œuvres d'Alphonse Esquiros), Paris: Librairie de la Renaissance 1875, (1847).
- , „Philosophie du Christianisme“, in: *La France littéraire* 19, Mai 1835, 5-47.
- Etteilla, *Manière de se récréer avec le jeu des cartes nommées Tarots*, Amsterdam/Paris: L'Auteur u.a. 1783.
- Evans, David Owen, *Le roman social sous la monarchie de Juillet*, Paris: Presses universitaires de France 1936.
- , *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains* (Bibliothèque d'histoire économique et sociale), Paris: M. Rivière 1948.
- , *Social Romanticism in France, 1830-1848*, Oxford: Clarendon Press 1951.

- Fabart, Félix, *Histoire philosophique et politique de l'occulte. Magie, sorcellerie, spiritisme*, Paris: C. Marpon et E. Flammarion 1885.
- Faivre, Antoine, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris: Klincksieck 1969.
- , *Access to Western Esotericism*, Albany: State University of New York Press 1994.
- , „Questions of Terminology Proper to Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe“, in: *Western Esotericism and the Science of Religion*, Faivre, Antoine; Wouter Hanegraaff (Hg.), Louvain: Peeters 1998, 1-10.
- Faivre, Antoine/Karen-Claire Voss, „Western Esotericism and the Science of Religions“, in: *Numen* 42/1, 1995, 48-77.
- Fargeaud, Madeleine, *Balzac et la Recherche de l'absolu*, Paris: Hachette 1968.
- Fauquet, Eric, *Michelet ou La gloire du professeur d'histoire* Paris: Editions du Cerf 1990.
- Fauvety, Charles, „Déclaration de principes. En réponse à M. Dameth“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 9, Paris: Bureaux de la Revue 1857, 5-26.
- Fauvety, Charles/Alphonse-Louis Constant, *Le vérité sur toutes choses*, Paris: Auguste Le Gallois 1846.
- Favre, Henri, *Développement de la série naturelle*, 2 Bde., Bd. 1, Brüssel/Paris: Chez l'Editeur 1856.
- Favre, Julien, „Lacordaire orateur. Sa formation et la chronologie de ses oeuvres.“ Dissertation, Universität Fribourg, 1906.
- Faxneld, Per, *Satanic Feminism. Lucifer as the Liberator of Woman in Nineteenth-Century Culture*, Stockholm: Molin & Sorgenfrei 2014.
- Febvre, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle la religion de Rabelais* (Bibliothèque de l'Evolution de l'humanité 42), Paris: A. Michel <sup>ND</sup>2003, (1942).
- Ferrari, Giuseppe, *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, Paris: Joubert 1843.
- , „Des idées et de l'école de Fourier depuis 1830“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 11, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1845, 389-434.
- Flamel, Hortensius, *Le Livre rouge. Résumé du magisme, des sciences occultes, et der la philosophie hermétique*, Paris: Lavigne 1842.
- Flaubert, Gustave, *L'éducation sentimentale. Histoire d'un jeune homme*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Michel Lévy Frères 1870.
- Forgues, Eugène (Hg.), *Correspondance inédite entre Lamennais et le Baron de Vitrolles*, Paris: Charpentier et Cie 1886.
- Forshaw, Peter J., „'Alchemy in the Amphitheatre'. Some Consideration of the Alchemical Content of the Engravings in Heinrich Khunrath's 'Amphitheatre of Eternal Wisdom'“, in: *Art and Alchemy*, Wamberg, Jacob (Hg.), Kopenhagen: Museum Tusculanum Press 2006, 154-176.
- , „The Genesis of Christian Kabbalah. Early Modern Speculations on the Work of Creation“, in: *Hidden Truths from Eden. Esoteric Readings of Genesis 1-3*, Stichele, Caroline Vander; Susanne Scholz (Hg.), Atlanta: SBL Press 2014, 121-144.
- Foucault, Michel, „Nietzsche, die Genealogie und die Historie“, in: *Von der Subversion des Wissens*, Foucault, Michel (Hg.), Frankfurt am Main: Fischer 1987, 69-90.
- Fourier, Charles, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Leipzig: 1808.
- , *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris: Bossange 1829-1830.
- , *Theorie der vier Bewegungen un der allgemeinen Bestimmungen*, Frankfurt am Main/Wien: Europäische Verlangsanstalt/Europa Verlag 1966, (1808).
- , *The Theory of the Four Movements*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- , *Der Philosoph der Kleinanzeige. Ein Fourier-Lesebuch*, Berlin: Semele-Verlag 2006.
- , *Über das weltweite soziale Chaos. Ausgewählte Schriften zur Philosophie und Gesellschaftstheorie*, Berlin: Akademie-Verlag 2012.
- Franck, Adolphe, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Bd. 3, Paris: L. Hachette 1847.

- , „Etudes sur le Socialisme. Le Communisme jugé par l'histoire“, in: *La Liberté de Penser. Revue philosophique et littéraire*, Bd. 2, Paris: Joubert 1848, 307-339.
- , *La philosophie mystique en France à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Saint-Martin et son maître Martinez Pasqualis*, Paris/London/New York: Germer Baillière 1866.
- , *Le communisme jugé par l'histoire, depuis son origine jusqu'en 1871*, Paris: E. Lachaud<sup>3</sup>1871, (1848).
- Frayssinous, Denis, *Défense du christianisme ou conférences sur la religion*, 3 Bde., Paris: Leclère 1825.
- Frère, Philippe-Antoine, *Examen du magnétisme animal*, Paris: Gaume Frères 1837.
- , *L'homme connu par la révélation et considéré dans sa nature, dans ses rapports, dans ses destinées*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Gaume Frères 1837.
- Frick, Karl R. H., *Licht und Finsternis. Gnostisch-theosophische und freimaurerisch-okkulte Geheimgesellschaften bis an die Wende zum 20. Jahrhundert*, Wiesbaden: Marix Verlag 2005, (1975-1978).
- Gabarra, Jean-Baptiste, *Un curé des Landes. Vie de l'abbé Pédegert, curé-doyen de Sabres*, 2 Bde., Bd. 1, Dax: J. Pouyfaucou 1905.
- Gaiser, Konrad, „Platons esoterische Lehre“, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Koslowski, Peter (Hg.), Zürich/München: Artemis 1988, 13-40.
- Galbreath, Richard, „Explaining Modern Occultism“, in: *The Occult in America. New Historical Perspectives*, Kerr, Howard; Charles L. Crow (Hg.), Urbana/Chicago: University of Illinois Press 1983, 11-37.
- Gans, Jacques, „L'Origine du mot 'socialiste' et ses emplois les plus anciens“, in: *Revue d'histoire économique et sociale* 30, 1957, 79-83.
- Garnier, J./A. Bonnin, *Almanach dramatique, pittoresque et physiologique des écoles*, Paris: M. Bureau 1845.
- Gauguin, Paul, *Avant et après*, Paris: Les Editions G. Crès et Compagnie 1923.
- Gauld, Alan, *A History of Hypnotism*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Gebhardt, Winfried/Martin Engelbrecht/Christoph Bochinger, „Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der 'spirituelle Wanderer' als Idealtypus spätmoderner Religiosität“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, 2005, 133-151.
- Gerbet, Philippe, „D'une nouvelle école philosophique“, in: *Mémorial Catholique*, Bd. 5, Paris: 1826, 113-119.
- Gilbert, R. A., *The Golden Dawn. Twilight of the Magicians*, San Bernardino: Borgo Press 1986.
- , *A.E. Waite. Magician of Many Parts*, Wellingborough: Crucible 1987.
- , „The Supposed Rosy Crucian Society. Bulwer-Lytton and the S.R.I.A.“, in: *Esotérisme, gnoses & imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Caron, Richard; Joscelyn Godwin; Wouter Hanegraaff, et al. (Hg.), Leuven: Peeters 2001, 389-402.
- Girault, Francis, „Honoré de Balzac“, Bd. 15, Béguin, Albert; Jean A. Ducourneau (Hg.), Paris: Le Club Français du Livre 1966, I-XVI.
- Gladigow, Burkhard, „Europäische Religionsgeschichte“, in: *Lokale Religionsgeschichte*, Kippenberg, Hans G.; Brigitte Luchesi (Hg.), Marburg: Diagonal-Verlag 1995, 21-42.
- Godwin, Joscelyn, *The Beginnings of Theosophy in France*, London: Theosophical History Center 1989.
- , *The Theosophical Enlightenment*, Albany: State University of New York Press 1994.
- Godwin, Joscelyn/Christian Chanel/John Patrick Deveney, *The Hermetic Brotherhood of Luxor. Initiatic and Historical Documents of an Order of Practical Occultism*, York Beach, Me.: Weiser 1995.
- Goldsmith, Barbara, *Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism, and the Scandalous Victoria Woodhull*, New York: A.A. Knopf 1998.

- Goldstein, Leslie F., „Early Feminist Themes in French Utopian Socialism. The St.-Simonians and Fourier“, in: *Journal of the History of Ideas* 43 1, 1982, 91-108.
- Goodman-Thau, Eveline (Hg.), *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope* (Conditio Judaica 27), Tübingen: Niemeyer 1999.
- Goodrick-Clarke, Nicholas, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, Oxford/New York u.a.: Oxford University Press 2008.
- Gougenot des Mousseaux, Roger, *La magie au dix-neuvième siècle. Ses agents, ses vérités, ses mensonges*, Paris: H. Plon 1860.
- , *Moeurs et pratiques des démons ou des esprits visiteurs du spiritisme ancien et moderne*, Paris: Henri Plon <sup>2</sup>1865, (1854).
- Goupy, *Coup d'oeil sur notre constitution et nos finances*, Paris: Guiraudet et Jouaust 1847.
- Goupy, Louis, *L'éther, l'électricité et la matière*, Paris: Ledoyen Comon <sup>2e éd.</sup> 1854.
- Grandjonc, Jacques, *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux babouvistes 1785-1842*, 2 Bde., Bd. 1 (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 39), Trier: Karl-Marx-Haus 1989.
- Grange, Frédéric de la, *Le grand livre du destin. Répertoire général des sciences occultes*, Paris: Dentu 1850.
- Granhölm, Kennet, „Esoteric Currents as Discursive Complexes“, in: *Religion* 43 1, 2013, 46-69.
- , *Dark Enlightenment. The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic* (Aries Book Series 18), Leiden/Boston: Brill 2014.
- Grégoire, Henri, *Histoire des sectes religieuses qui sont nées, se sont modifiées, se sont éteintes dans les différentes contrées du globe, depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle*, 6 Bde., Bd. 1, Paris: Potey 1810.
- Gregory, David, „The Influence of French Socialism on the Thought of Karl Marx, 1843-45“, in: *Karl Marx's Social and Political Thought*, 4 Bde., Bd. 1: Marx's Life and Theoretical Development, Jessop, Bob; Charlie Malcolm-Brown (Hg.), London/New York: Routledge 1990, 242-252.
- Grogan, Susan K., *French Socialism and Sexual Difference. Women and the New Society, 1803-44* Basingstoke: Macmillan 1992.
- , *Flora Tristan. Life stories*, London/New York: Routledge 1998.
- Groh, Dieter, „Cäsarismus (Napoleonismus, Bonapartismus, Führer, Chef, Imperialismus)“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Brunner, Otto; Werner Conze; Reinhart Koselleck (Hg.), Stuttgart: Ernst Klett 1972, 726-771.
- Gruber, Bettina, „Mystik, Esoterik und Okkultismus“, in: *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Baßler, Moritz; Hildegard Châtellier (Hg.), Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg 1998, 27-39.
- Grün, Karl, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, Darmstadt: Carl Wilhelm Leske 1845.
- , „Theologie und Sozialismus“, in: *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Bd. 2, Püttmann, Hermann (Hg.), Konstanz: Verlagsbuchhandlung zu Belle-Vue 1846, 20-60.
- Grünberg, Carl, „Der Ursprung der Worte "Sozialismus" und "Sozialist"“, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 2, 1912, 372-379.
- Gruyer, Louis Auguste, *Essais philosophiques*, Bd. 3, Paris: Ladrangé <sup>2</sup>1855, (1832).
- Guaïta, Stanislas de, *Essais de sciences maudites*, Bd. 1: Au seuil du mystère, Paris: Georges Carré 1890.
- Guénon, René, *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale 1921.
- Gurian, Waldemar, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914*, Mönchengladbach: Volksvereins-Verlag 1929.

- Gusdorf, Georges, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris: Payot 1971.
- Haac, Oscar A., „Lamennais philosophe“, in: *Cahiers Mennaisiens* 29, 1995, 1-87.
- Hahn, Manfred, *Die methodische Erforschung des vormarxistischen Sozialismus*, Bremen: Zentraldruckerei der Universität 1982.
- Hall, Stuart, „Kulturelle Identität und Diaspora“, in: *Rassismus und kulturelle Identität*, Hall, Stuart (Hg.), Hamburg: Argument-Verlag 1994, 26-43.
- Hammer, Karl (Hg.), *Der Bonapartismus. Historisches Phänomen und politischer Mythos* (Beihefte der Francia 6), Zürich/München: Artemis Verlag 1977.
- Hammer, Olav (Hg.), *Handbook of the Theosophical Current* (Brill Handbooks on Contemporary Religion 7), Leiden/Boston: Brill 2013.
- , „Theosophy“, in: *The Occult World*, Partridge, Christopher (Hg.), Abingdon/New York: Routledge 2015, 250-259.
- Hammer, Olav/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others* (Aries Book Series 6), Leiden/Boston: Brill 2007.
- Hamon, Bernard, *George Sand et la politique*, Paris: L'Harmattan 2001.
- Hanegraaff, Wouter, „Empirical Method in the Study of Esotericism“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 7/2, 1995, 99-129.
- , *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden/New York: State University of New York Press 1996.
- , „How Magic Survived the Disenchantment of the World“, in: *Religion* 33, 2003, 357-380.
- , „The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture“, in: *New Approaches to the Study of Religion*, Antes, Peter; Armin W. Geertz; Randi R. Warne (Hg.), Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004, 489-519.
- , „Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research“, in: *Aries* 5, 2005, 225-254.
- , „Occult/Occultism“, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Hanegraaff, Wouter J.; Antoine Faivre; Roelof van den Broek, et al. (Hg.), Leiden/Boston: Brill 2006, 884-889.
- , „Magic V“, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Hanegraaff, Wouter J.; Antoine Faivre; Roelof van den Broek, et al. (Hg.), Leiden/Boston: Brill 2006, 738-744.
- , „The Beginnings of Occultist Kabbalah. Adolphe Franck and Eliphas Lévi“, in: *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations*, Huss, Boaz; Marco Pasi; Kocku von Stuckrad (Hg.), Leiden: Brill 2010, 107-128.
- , „Textbooks and Introductions to Western Esotericism“, in: *Religion* 43 2, 2013, 178-200.
- , *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London/New York: Bloomsbury Academic 2013.
- Hanegraaff, Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- Hanegraaff, Wouter J./Joyce Pijnenburg (Hg.), *Hermes in the Academy. Ten Years Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2009.
- Hanson, Ellis, *Decadence and Catholicism*, Cambridge: Harvard University Press 1997.
- Harvey, David Allen, „Forgotten Feminist. Claude Vignon (1828–1888), Revolutionary and Femme de Lettres“, in: *Women's History Review* 13 4, 2004, 559-583.
- , *Beyond enlightenment Occultism and Politics in Modern France*, DeKalb: Northern Illinois University Press 2005.
- Hauger, Philippe, „Examen de la doctrine de J. Böhme et de Saint-Martin“, in: *Revue de progrès social*, Bd. 1, Paris: Au Bureau du Journal/Bachelier 1834, 408-437.
- Hayek, Friedrich A. von, *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe: Free Press 1952.
- Heine, Heinrich, *Lutezia* (Sämtliche Werke 10), Leipzig: Hesse & Becker Verlag 1898.
- Hennequin, Victor, *Sauvons le genre humain*, Brüssel: J. Rozez 1854, (1853).



- , *Religion*, Paris: E. Dentu 1854.
- Hess, Moses/Léon Brothier, „Religion, Philosophie, Science“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 8, Paris: Bureaux de la Revue 1857, 142-147.
- Hestean de Nuysement, Clovis, *Traitez de l'harmonie et constitution générale du vray sel, secret des philosophes, et de l'esprit universelle du monde, suivant le troisieme principe du Cosmopolite*, La Haye: Theodore Maire 1639.
- Hobsbawm, Eric J., „Marx, Engels and Pre-Marxian Socialism“, in: *How to Change the World*, Hobsbawm, Eric J. (Hg.), London: Little, Brown 2011, 16-47.
- Hoëné-Wronski, Józef Maria, *Introduction à un ouvrage intitulé Le Sphinx, ou la Nomothétique séhélienne*, Paris: Poulet 1818.
- , *Messianisme, ou Réforme absolue du savoir humain, nommément : réforme des mathématiques comme prototype de l'accomplissement final des sciences et réforme de la philosophie comme base de l'accomplissement final de la religion, par Hoëné Wronski*, 3 Bde., Bd. 2, Paris: Firmin Didot Frères/Au Bureau du Messianisme 1847.
- , *Messianisme, ou Réforme absolue du savoir humain, nommément : réforme des mathématiques comme prototype de l'accomplissement final des sciences et réforme de la philosophie comme base de l'accomplissement final de la religion, par Hoëné Wronski*, 3 Bde., Bd. 1, Paris: Firmin Didot Frères/Au Bureau du Messianisme 1847.
- , *Les cent pages décisives. Pour S. M. L'Empereur de Russie, roi de la Pologne*, Metz: Dépôt Général des Ouvrages Messianiques/M. Alcan 1850.
- , *Philosophie absolue de l'histoire ou Genèse de l'humanité. Historiosophie ou Science de l'histoire. Première partie*, Paris: Amyot 1852.
- Hölscher, Lucian, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 46), Stuttgart: Klett-Cotta 1989.
- Hötzel, Norbert, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (Münchener theologische Studien 24), München: Max Hueber Verlag 1962.
- Houssaye, Arsène, *Les confessions. Souvenirs d'un demi-siècle*, 1 Bde., Paris: E. Dentu 1885.
- Howe, Ellic, *The Magicians of the Golden Dawn. A Documentary History of a Magical Order*, London: Routledge and Kegan Paul 1972.
- Hugo, Victor, *Les misérables*, Bd. 9/1, Paris: Pagnerre 1862.
- Hummel, Richard, „Eliphas Lévi“, in: *Magische Blätter. Mitteilungen über praktische Geheimwissenschaften* 2 4/5, 1921, 124-127, 155-157.
- Hunt, Herbert J., *Le socialisme et le romantisme en France. Étude de la presse socialiste de 1830 à 1848*, Oxford: Clarendon Press 1935.
- Iggers, Georg G., *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism*, The Hague: Nijhoff 1958.
- Isambert, François-André, *Christianisme et classe ouvrière. Jalons pour une étude de sociologie historique*, Tournai-Paris: Casterman 1961.
- , *De la Charbonnerie au Saint-Simonisme*, Paris: Editions de Minuit 1966.
- , *Buchez ou l'âge théologique de la sociologie* (Genèses), Paris: Editions Cujas 1967.
- Johnson, Christopher H., *Utopian Communism in France. Cabet and the Icarians, 1839-1851*, Ithaca: Cornell University Press 1974.
- Joly, Alice, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie, 1730-1824*, Mâcon: Protat Frères 1938.
- Jones, Gareth Stedman, „Utopian Socialism Reconsidered“, in: *People's History and Socialist Theory*, Samuel, Raphael (Hg.), London u.a.: Routledge & Kegan Paul 1981, 138-145.
- Jouffroy, Théodore, *Mélanges philosophiques*, Paris: Paulin 1833.
- Juden, Brian, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le Romantisme français 1800-1855*, Paris: Klincksieck 1971.

- Karr, Alphonse, *Les Guêpes. Nouvelle édition*, Bd. 2, Paris: Michel Lévy Frères 1869.
- , *Les Guêpes. Nouvelle édition*, Bd. 4, Paris: Michel Lévy Frères 1874.
- Kautsky, Karl, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, Bd. 1, Stuttgart: Dietz 1895.
- Keller, Jules, *Le théosophe alsacien Frédéric-Rodolphe Saltzmann et les milieux spirituels de son temps. Contribution à l'étude de l'illuminisme et du mysticisme à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle*, 2 Bde. (Europäische Hochschulschriften), Bern u.a.: Peter Lang 1985.
- Kiesewetter, Carl, *Geschichte des neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheym bis zu Carl du Prel*, Wiesbaden: Marix Verlag 2007, (1891).
- Kilcher, Andreas B., *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Metzler 1998.
- , „Cabbala chymica. Knorrs spekulative Verbindung von Kabbala und Alchemie“, in: *Morgen-Glantz* 13, 2003, 97-119.
- , „Verhüllung und Enthüllung des Geheimnisses. Die Kabbala Denudata im Okkultismus der Moderne“, in: *Morgen-Glantz* 16, 2006, 343-383.
- (Hg.), *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism* (Aries Book Series 11), Leiden/Boston: Brill 2010.
- King, Francis, *Modern Ritual Magic. The Rise of Western Occultism*, Bridport: Prism 1989.
- Kippenberg, Hans G., „Diskursive Religionswissenschaft“, in: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Gladigow, Burkhard; Hans G. Kippenberg (Hg.), München: Kösel-Verlag 1983, 9-28.
- Knapp, Heinz-Wilhelm, *Die französische Arbeiterdichtung in der Epoche der Julimonarchie. Eine literatursoziologische Untersuchung* (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 260), Bonn: Bouvier 1978.
- Knowles, Richard-E., *Victor-Emile Michelet, poète ésotérique*, Paris: Vrin 1954.
- Köhler, Erich, „Die Abtei Thélème und die Einheit des Rabelais'schen Werks“, in: *Rabelais*, Buck, August (Hg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, 296-314.
- Kosing, Alfred, *Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlin: Dietz Verlag 1989.
- Kozłowski, Władysław Mieczysław, *Les idées françaises dans la philosophie nationale et la poésie patriotique de la Pologne*, Grenoble: J. Aubert 1923.
- Krier, Frédéric, *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon. Wegbereiter des Dritten Reiches*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2009.
- Kselman, Thomas A., *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick: Rutgers University Press 1983.
- Kuhn, Bärbel, *Pierre Leroux. Sozialismus zwischen analytischer Gesellschaftskritik und sozialphilosophischer Synthese. Ein Beitrag zur methodischen Erforschung des vormarxistischen Sozialismus* (Europäische Hochschulschriften 375), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1988.
- Kurlander, Eric, „Hitler's Monsters. The Occult Roots of Nazism and the Emergence of the Nazi 'Supernatural Imaginary'“, in: *German History* 30 4, 2012, 528-549.
- L'Estoile, Arnaud de, *Eliphas Lévi (Qui suis-je ?)*, Grez-sur-Loing: Pardès 2008.
- L.M., „L'église officielle et le messianisme, par M. A. Mickiewickz“, in: *La Phalange*, Bd. 4, XVe année, Paris: Au Bureau de la Phalange 1846, 76-84.
- La Châtre, Maurice (Hg.), *Le dictionnaire universel. Panthéon littéraire et encyclopédie illustrée*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Administration de Librairie 1853.
- Laarss, Richard H., *Eliphas Lévi. Der grosse Kabbalist und seine magischen Werke*, Wien u.a.: Rikolaverlag 1922.
- Lacassagne, Jean-Pierre (Hg.), *Histoire d'une amitié. Pierre Leroux et George Sand (d'après une correspondance inéd. 1836-1866)* (Bibliothèque française et romane 43), Paris: Klincksieck 1973.

- , „Le vocable 'religion' et ses synonymes dans l'œuvre de P. Leroux“, in: *Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains. Actes du colloque interdisciplinaire tenu à Metz en octobre 1978/1980*, 261-268.
- Lachapelle, Sophie, *Investigating the Supernatural*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2011.
- Laclau, Ernesto, „Why do Empty Signifiers Matter to Politics?“, in: *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*, Weeks, Jeffrey (Hg.), London: Rivers Oram Press 1994, 167-178.
- , „Identity and Hegemony. The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“, in: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Butler, Judith; Ernesto Laclau; Slavoj Žižek (Hg.), London/New York: Verso 2000, 44-89.
- , *On Populist Reason*, London: Verso 2005.
- Laclau, Ernesto/Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso 2001.
- Lacombe, Francis, *De l'organisation générale du travail*, Paris: Au Bureau de "Notre histoire" 1848.
- Lacordaire, Henri-Dominique, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Bd. 3, Paris: Poussielgue Frères 1872.
- Lacuria, Paul-François-Gaspard, *Les harmonies de l'être exprimées par les nombres, ou Les lois de l'ontologie, de la psychologie, de l'éthique, de l'esthétique et de la physique expliquées les unes par les autres et ramenées à un seul principe*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Comptoir des Imprimeurs-Unis 1847.
- Lamartine, Alphonse de, „Sur la politique rationnelle“, in: *Revue européenne* 1 1, 1831, 125-143.
- , *Voyage en Orient*, Bd. 6 (Œuvres complètes de M. A. de Lamartine), Paris: Charles Gosselin u.a. 1850.
- Lamennais, Félicité, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 Bde., Bd. 2, Paris: Tournachon-Molin et H. Seguin 1820.
- , *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 Bde., Bd. 3, Paris: Librairie Classique-Elémentaire 1823.
- , *Paroles d'un croyant*, Brüssel: C. J. de Mat 1834.
- , *Troisièmes mélanges*, Paris: Paul Daubrée et Cailleux 1835.
- , *Affaires de Rome*, Brüssel: Société belge de librairie 1836.
- , *Le livre du peuple*, Paris: Pagnerre 1838.
- , *De l'esclavage moderne*, Brüssel: P.-J. Voglet 1839.
- , *Esquisse d'une philosophie*, 4 Bde., Bd. 1, Paris: Pagnerre 1840.
- , *Esquisse d'une philosophie*, 4 Bde., Bd. 3, Paris: Pagnerre 1840.
- , *Le pays et le gouvernement*, Brüssel: Charles Hen 1840.
- , *Esquisse d'une philosophie*, 4 Bde., Bd. 2, Paris: Pagnerre 1840.
- , *Du Passé et de l'avenir du peuple*, Paris: Pagnerre 1841.
- , *De la société première et de ses lois, ou De la religion*, Paris: Garnier Frères 1848.
- Lamprecht, Harald, *Neue Rosenkreuzer. Ein Handbuch* (Kirche, Konfession, Religion 45), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- Láng, Benedek, *Unlocked Books. Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*, University Park: Pennsylvania State University Press 2008.
- Langlois, Claude/François Laplanche (Hg.), *La science catholique. L'Encyclopédie théologique de Migne (1844 - 1873) entre apologétique et vulgarisation*, Paris: Sciences en Situation 1992.
- Lansac, Maurice, *Les Conceptions méthodologiques et sociales de Charles Fourier*, Paris: J. Vrin 1926.
- Laplanche, François, *La Bible en France entre mythe et critique, XVIe-XIXe siècle*, Paris: Albin Michel 1994.

- Laqueur, Thomas, „Why the Margins Matter. Occultism and the Making of Modernity“, in: *Modern Intellectual History* 3 1, 2006, 111-135.
- Larangé, Daniel S., „Théologie mariale et discours féministe. La foi romantique en l’avenir du pouvoir féminin selon l’abbé Alphonse-Louis Constant“, in: *Tangence* 94, 2010, 113-134.
- Laski, Harold J., *Authority in the Modern State*, New Haven: Yale University Press 1919.
- Laurant, Jean-Pierre, *L’ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, Lausanne: L’Age d’Homme 1992.
- , „Esoterisme et socialisme 1830-1914“, in: *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques* 23, 2006, 129-147.
- , „Eliphas Lévi. Une épistémologie romantique en héritage?“, in: *Politica Hermetica* 25, 2011, 84-92.
- Le Diable Vert. Almanach satirique*, Paris: Aubert et Compagnie 1850.
- Le Diable Rouge. Almanach cabalistique*, Paris: Aubert et Compagnie 1850.
- Le Forestier, René, *La franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris/Louvain: Aubier-Montaigne/Éditions Nauwelaerts 1970.
- Le Gallois, Auguste-Pierre, *Mystères galans des théâtres de Paris*, Paris: Cazel 1844.
- (Hg.), *Le deuil de la Pologne. Protestations de la démocratie française et du socialisme universel*, Paris: Ballay Aîné 1847.
- Le Guillou, Louis, *L’Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Paris: Armand Colin 1966.
- Le Guillou, Marie-Joseph/Louis Le Guillou, *La Condamnation de Lamennais. Textes, dossiers, documents*, Paris: Beauchesne 1982.
- Le Rousseau, Julien, *Anniversaire de la révolution de 1830*, Nantes: Forest 1839.
- , *Notions de phrénologie*, Paris: J.-B. Baillière 1847.
- Leblond, Marius-Ary, „George Sand et la démocratie“, in: *La revue de Paris* 11, 1904, 75-102.
- Lebrun, Jean, *Lamennais ou l’Inquiétude de la liberté*, Paris/Tours: Fayard/Mame 1981.
- Leflon, Jean, *Monsieur Emery*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Maison de la bonne presse 1946.
- Leiningen, Carl zu, „Eliphas Lévi. Die Mysterien der Magie“, in: *Sphinx. Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage* 2 4, 1887, 362-365.
- Lemonnier, Charles, „Terre et ciel, par M. Jean Reynaud, 2e article“, in: *La revue du XIXe siècle*, Bd. 2, Paris: Bureaux de la Revue du XIXe Siècle 1854, 54-66.
- , „Terre et ciel, par M. Jean Reynaud, 1er article“, in: *La revue du XIXe siècle*, Bd. 1, Paris: Bureaux de la Revue du XIXe Siècle 1854, 306-319.
- Leroux, Pierre, „De la Philosophie et du Christianisme. Réponse à quelques critiques“, in: *Revue encyclopédique* Bd. 55, 1832, 281-340.
- , „Du progrès législatif“, in: *Revue encyclopédique* 56, 1832, 259-276.
- , *Sept discours sur la situation actuelle de la société et de l’esprit humain*, Paris: Selbstverlag 1841.
- , *Discours sur la situation actuelle de l’Esprit humain*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Boussac 1847.
- , „Aux Politiques. De la politique sociale et religieuse qui convient à notre époque“, in: *Œuvres de Pierre Leroux (1825-1850)*, Bd. 1, Paris: Société typographique 1850 (1834), 91-288.
- , *De l’Humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l’on explique le sens, la suite et l’enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Perrotin 1850.
- , *De l’Humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l’on explique le sens, la suite et l’enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Perrotin 1850.

- , „De l'individualisme et du socialisme“, in: *Œuvres de Pierre Leroux (1825-1850)*, Bd. 1, Paris: Société typographique 1850 (1834), 465-480.
- , *La grève de Samarez. Poème philosophique*, Paris: Dentu 1863.
- , „Cours d'Economie Politique fait à l'Athénée de Marseille par Jules Leroux“, in: *Revue encyclopédique* 60, Oktober-Dezember 1833, 94-117.
- Leroux, Pierre/Jean Reynaud (Hg.), *Encyclopédie nouvelle. Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, 8 Bde., Bd. 3, Paris: Charles Gosselin 1837.
- (Hg.), *Encyclopédie nouvelle. Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, 8 Bde., Bd. 2, Paris: Charles Gosselin 1840.
- (Hg.), *Encyclopédie nouvelle. Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, 8 Bde., Bd. 8, Paris: Charles Gosselin 1842.
- Les belles femmes de Paris*, Bd. 1, Paris: Au bureau 1839.
- Lessing, Gottfried Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997, (1780).
- Lévi, Eliphas, *Histoire de la magie*, Paris: Baillière 1860.
- , *Dogme et rituel de la haute magie*, 2 Bde., Bd. 2, Paris/London/New York: Germer Baillière<sup>2</sup>1861.
- , *Dogme et rituel de la haute magie*, 2 Bde., Bd. 1, Paris/London/New York: Germer Baillière<sup>2</sup>1861.
- , *La clef des grands mystères*, Paris: Baillière 1861.
- , *Fables et symboles. Avec leur explication ou sont révélés les grands secrets de la direction du magnétisme universel et des principes fondamentaux du grand œuvre*, Paris: Germer Baillière 1862.
- , *La science des esprits. Révélation du dogme secret des kabbalistes, esprit occulte des évangiles, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites*, Paris: Germer Baillière 1865.
- , *Les portes de l'avenir . Dernière paroles d'un voyant*, Le Tremblay: Diffusion Rosicrucienne 1870.
- , *Le livre des splendeurs, contenant le soleil judaïque, la gloire chrétienne et l'étoile flamboyante, études sur les origines de la cabale, avec des recherches sur les mystères de la francmaçonnerie, suivies de la profession de foi et des éléments de cabale*, Paris: Chamuel 1894.
- , *Transcendental Magic. Its Doctrine and Ritual*, London: Redway 1896.
- , *Le grand arcane our L'occultisme dévoilé*, Paris: Chamuel 1898.
- , *Le catéchisme de la paix suivi de quatrains sur la bible et de la Bible de la liberté (extraits)*, Paris: Bibliothèque Chacornac 1902.
- , *Le livres des sages. Œuvre posthume*, Paris: Bibliothèque Chacornac 1912.
- , *The History of Magic. Including a Clear and Precise Exposition of its Procedure, its Rites and its Mysteries*, London: William Rider & Son<sup>2</sup>1922.
- , *Einweihungsbriefe in die Hohe Magie und Zahlenmystik*, Interlaken: Ansata-Verlag 1990.
- , *Geschichte der Magie*, Bern/München/Wien: Ansata-Verlag 1997, (1926).
- , *Secrets de la magie*, Paris: Robert Laffont 2000.
- Lichtheim, George, *The Origins of Socialism*, New York: Praeger 1969.
- Liefde, Carel Lodewijk de, *Le Saint-Simonisme dans la poésie française entre 1825 et 1865*, Haarlem: Amicitia 1927.
- Ligou, Daniel, *Histoire du socialisme en France 1871-1962*, Paris: Presses Universitaires de France 1962.
- Linden, Jacques P. van den, *Alphonse Esquiros. De la bohème romantique à la république sociale*, Heerlen/Paris: Winants/Nizet 1948.

- Linse, Ulrich, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt am Main: Fischer 1996.
- Long, Kathleen P., *Hermaphrodites in Renaissance Europe (Women and gender in the early modern world)*, Aldershot/Burlington: Ashgate 2006.
- Louandre, Charles, „Du mouvement catholique en France depuis 1830. Troisième partie“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 5, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1844, 462-496.
- , „Du mouvement catholique en France depuis 1830. Première partie“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 5, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1844, 98-133.
- , „Du mouvement catholique en France depuis 1830. Deuxième partie“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 5, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1844, 325-351.
- Loubère, Leo A., *Louis Blanc. His Life and His Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*, Evanston: Northwestern University Press 1961.
- Louvancour, Henri, *De Henri de Saint-Simon à Charles Fourier. Etude sur le socialisme romantique français de 1830*, Chartres: Durand 1913.
- Lubac, Henri de, *Proudhon et le christianisme*, Paris: Editions du Seuil 1945.
- , *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 Bde., Bd. 1, Paris/Namur: Lethielleux/Culture et vérité 1979.
- , *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 Bde., Bd. 2, Paris/Namur: Lethielleux/Culture et vérité 1979.
- Lucas, Alphonse, *Les clubs et les clubistes. Histoire complète, critique et anecdotique des clubs et des comités électoraux fondés à Paris depuis la révolution de 1848*, Paris: E. Dentu 1851.
- Lucas, Louis, *Une révolution dans la musique. Essai d'application à la musique d'une théorie philosophique*, Paris: Paulin et Lechevalier 1849.
- , *La chimie nouvelle, appuyée sur des découvertes importantes qui modifient profondément l'étude de l'électricité, du magnétisme, de la lumière, de l'analyse et des affinités chimiques avec une histoire dogmatique des sciences physiques*, Paris: L'auteur 1854.
- Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Luijk, Ruben van, „Satan Rehabilitated? A Study Into Satanism During the Nineteenth Century.“ Dissertation, Universiteit van Tilburg, 2013.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: Aufbau-Verlag 1954.
- Mackenbach, Werner, „Bonapartismus“, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2, Haug, Wolfgang Fritz; Frigga Haug; Peter Jehle (Hg.), Hamburg: Argument-Verlag 1995, 283-290.
- Mackenzie, Kenneth, „Spiritualism in Paris“, in: *The Spiritual Magazine* 3 2, Februar 1862, 94f.
- , „Philosophical and Cabbalistic Magic. A Narrative“, in: *The Rosicrucian and Red Cross. A quarterly Record of the Societies' Transactions* 20, Mai 1873, 27-34.
- Maier, Hans, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, Freiburg/Basel/Wien: Herder<sup>5</sup>1988.
- Maillard, Firmin, *Histoire anecdotique et critique de la presse parisienne, 2e et 3e années, 1857 et 1858*, Paris: Poulet-Malassis et de Broise 1859.
- , *La légende de la femme émancipée. Histoires de femmes, pour servir à l'histoire contemporaine*, Paris: Librairie illustrée, ohne Jahr.
- Maistre, Joseph de, *Les soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence. Suivis d'un traité sur les sacrifices*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Librairie Grecque, Latine et Française 1821.
- Maitron, Jean (Hg.), *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, Bd. 1, Paris: Les Editions Ouvrières 1964.
- Malon, Benoît, *Exposé des écoles socialistes françaises, suivi d'un aperçu sur le collectivisme international*, Paris: A. Le Chevalier 1872.

- , „Les précurseurs du socialisme moderne“, in: *Revue Socialiste*, Bd. 11, Paris: Librairie de la "Revue Socialiste" 1890, 22-51.
- , *Le socialisme intégral. Histoire des théories et tendances générales*, Paris: F. Alcan 1890-1891.
- Manuel, Frank Edward, *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge: Harvard University Press 1956.
- , *The Prophets of Paris*, Cambridge: Harvard University Press <sup>2</sup>1965.
- Marchart, Oliver, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- Maréchal, Christian, *Lamennais et Lamartine*, Paris: Bloud 1907.
- Maret, Henry, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris: Sapia 1840.
- , *Eloge funèbre de M. l'abbé Frère Colonna*, Paris: De Soye et Bouchet 1861.
- Marsan, Jules, *La bataille romantique*, Genève: Slatkine 2001, (1912-1925).
- Martin, David, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Farnham: Ashgate 2005.
- Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (Bücherei des Marxismus-Leninismus), Berlin: Dietz <sup>9</sup>1988.
- Marx, Karl/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* (Marx/Engels Gesamtausgabe, Bd. 5), Berlin: Marx-Engels-Verlag 1932, (1845-1846).
- , *Das Kommunistische Manifest*, München: C. H. Beck 2012.
- Matter, Jacques, *Essai historique sur l'Ecole d'Alexandrie*, Paris: F. G. Levrault 1820.
- , *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 Bde., Bd. 1, Paris/Leipzig: Hachette/Brockhaus et Avenarius 1840.
- , *Le mysticisme en France au temps de Fénelon*, Paris: Didier et Compagnie 1865.
- Max, *Die französische Volksliteratur seit 1833*, Leipzig: E. O. Weller 1847.
- McCalla, Arthur, *A Romantic Historiosophy. The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche* (Brill's Studies in Intellectual History), Leiden/Boston: Brill 1998.
- , „Wronski, Jozef Maria Hoëné-“, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Hanegraaff, Wouter J.; Antoine Faivre; Roelof van den Broek, et al. (Hg.), Leiden/Boston: Brill 2006, 1177-1779.
- , „The Mennaisian ‚Catholic Science of Religion‘“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 21 3, 2009, 285-309.
- McCutcheon, Russell T., *Manufacturing Religion. The Discourse on sui generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press 1997.
- McIntosh, Christopher, *Eliphas Lévi and the French Occult Revival*, London: Rider <sup>2</sup>1975.
- , *The Rosicrucians. The History, Mythology, and Rituals of an Occult Order*, Wellingborough: Crucible <sup>2</sup>1987.
- McKay, Donald Cope, *The National Workshops. A Study in the French Revolution of 1848*, Cambridge/London: Harvard University Press/H. Milford/Oxford University Press 1933.
- McRae, Donald G., „Totalitarian Democracy“, in: *The Political Quarterly* 31 4, 1960, 488-495.
- Méheust, Bertrand, *Somnambulisme et médiumnité (1784 - 1930)*, 2 Bde., Le Plessis Robinson: Synthélabo 1999.
- Meinel, Christoph, „Okkulte und exakte Wissenschaften“, in: *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Buck, August (Hg.), Wiesbaden: Harrassowitz 1992, 21-43.
- Mercier, Alain, *Eliphas Lévi et la pensée magique au XIXe siècle Alain Mercier*, Paris: Seghers 1974.
- Merriman, John M. (Hg.), *1830 in France*, New York: New Viewpoints 1975.
- , *Massacre. The Life and Death of the Paris Commune of 1871*, New Haven: Yale University Press 2014.
- Michaud, Stéphane, „Se choisir paria. Brève note sur Flora Tristan“, in: *Romantisme* 58, 1987, 39-46.
- , *Flora Tristan. La Paria et son rêve*, Paris: Presses Sorbonne Nouvelle <sup>2</sup>2003.

- Michelet, Jules, „Les juifs aux dix-neuvième siècle“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 1, Paris: Bureaux de la Revue 1855, 337-344.
- Michelet, Victor-Émile, *Les Compagnons de la Hiérophanie. Souvenirs du mouvement hermétiste à la fin du XIXe siècle* (Collection Bélisane), Nice: 1977, (1937).
- Mielcke, Karl, *Deutscher Frühsozialismus. Gesellschaft und Geschichte in den Schriften von Weitling und Hess* (Forschungen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre), Stuttgart/Berlin: Cotta 1931.
- Milner, Max, *Le diable dans la littérature française, de Cozotte à Baudelaire, 1772-1861*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: J. Corti 1960.
- , *Le diable dans la littérature française, de Cozotte à Baudelaire, 1772-1861*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: J. Corti 1960.
- Mirville, Jules-Eudes de, *Pneumatologie, Des Esprits et de leur manifestations fluidiques*, 5 Bde., Bd. 3, Paris: H. Vrayet et Surcy 1863.
- , *Pneumatologie, Des Esprits et de leur manifestations fluidiques*, 5 Bde., Bd. 1, Paris: H. Vrayet et Surcy 1863.
- Misner, Paul, *Social Catholicism in Europe. From the Onset of Industrialization to the First World War*, New York: Crossroad 1991.
- Molac, Philippe, *Histoire d'un dynamisme apostolique. La compagnie des prêtres de Saint-Sulpice*, Paris: Cerf 2008.
- Monneyron, Frédéric, *L'androgynie romantique. Du mythe au mythe littéraire*, Grenoble: Ellug 1994.
- Monroe, John Warne, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca: Cornell University Press 2008.
- Mosheim, Johann Lorenz von, *Observationum sacrarum et historico-criticarum liber primus*, Amsterdam: Gerardus onder de Linden 1721.
- Mouffe, Chantal, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Mouquet, Jules/William Thomas Bandy, *Baudelaire en 1848. "La Tribune nationale"*, Paris: Emile-Paul 1946.
- Muiron, Just, *Les nouvelles transactions sociales, religieuses et scientifiques*, Bd. 1, Paris: Bossange Prère 1832.
- Müller, Ursula, „Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik.“ Dissertation, Universität Gießen, 1940.
- Müller, Ute Kathrin, „Theosophie, Esoterik und Magie im Werk der George Sand.“ Dissertation, Goethe-Universität zu Frankfurt am Main, 1983.
- Mulsow, Martin, „Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert“, in: *Aufklärung und Esoterik*, Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999, 211-273.
- (Hg.), *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance* (Religion und Aufklärung 9), Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Musset, Alfred de, *La confession d'un enfant du siècle*, Paris: La Renaissance du Livre 1908.
- Musso, Pierre, *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube 2006.
- Na'aman, Shlomo, *Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Heß* (Quellen und Studien zur Sozialgeschichte 3), Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag 1982.
- Nerval, Gérard de, „Les dieux inconnus“, in: *La Presse*, 29. Juni 1845.
- , „Une lithographie mystique“, in: *L'Artiste*, Bd. 1, 4. Serie, Paris: Aux Bureaux de l'Artiste 1844, 194f..



- Neugebauer-Wölk, Monika, „Der Esoteriker und die Esoterik. Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet“, in: *Aries* 10/2, 2010, 217-231.
- , „Historische Esoterikforschung“, in: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Neugebauer-Wölk, Monika; Renko Geffarth; Markus NMeumann (Hg.), Berlin/Boston: De Gruyter 2014, 37-72.
- , „Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung“, in: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Neugebauer-Wölk, Monika; Renko Geffarth; Markus NMeumann (Hg.), Berlin/Boston: De Gruyter 2014, 1-33.
- Neumann, Hanns-Peter, *Monadon im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600 bis 1770)* (Studia Leibnitiana. Supplementa 37), Stuttgart: Steiner 2013.
- Nolet, P., „Chronique“, in: *Petite encyclopédie magnétique pour tous. Recueil complémentaire du "Magnétiseur universel"*, Le Gallois, Fauvelle (Hg.), Paris: E. Voitelain et Compagnie 1868, 5-10.
- Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs - radikale Demokratie - Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld: transcript 2007.
- Nowakowski, Jakób, *Nauka miana w dzień uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najśw. Panny Maryi Matki Bożej Królowej Nieba i Ziemi w Krakowie, w kościele xx. oo. bernardynów dnia 8go grudnia 1853*, Lwów: Drukarnia Zakł. Narod. Im. Ossolińskich 1854.
- O'Meara, Thomas F., *Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Theologians*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1982.
- Oppenheim, Janet, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England 1850-1914*, Cambridge: Cambridge University Press 1985.
- Otto, Bernd-Christian, „A (Catholic) 'magician' historicizes 'magic'. Eliphas Lévi's Histoire de la Magie“, in: *History and Religion: Writing a Religious Past*, Otto, Bernd-Christian; Susanne Rau; Jörg Rüpke (Hg.), Berlin: De Gruyter, in Vorbereitung.
- , *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57), Berlin: De Gruyter 2011.
- Owen, Alex, *The Darkened Room. Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1990.
- , *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago: University of Chicago Press 2004.
- Ozanam, Frédéric, *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon. Extrait de mélanges, religion, philosophie, politique*, Paris: Lecoffre 1831.
- Paletschek, Sylvia/Anna Lux, „Okkultismus in der Moderne. Zwischen Wissenschaft, Religion und Unterhaltung“, in: *Historische Anthropologie* 21 3, 2013, 315-323.
- Papus, *L'Occultisme contemporain*, Paris: Georges Carré 1887.
- , *Bibliographie méthodique de science occulte*, Paris: Librairie du Merveilleux 1892.
- , *Anarchie, indolence & synarchie. Les lois physiologiques d'organisation sociale et l'ésotérisme*, Paris: Chamuel 1894.
- , *La science des mages et ses applications théoriques et pratiques*, Paris: La Diffusion Scientifique 1974, (1892).
- Paris dansant, ou Les filles d'Hérodiade. Folles danseuses des bals publics le bal Mabilie, la Grande-Chaumière, le Ranelagh, etc*, Paris: J. Breauté/Chez tous les marchands de nouveautés 1845.
- Paris, Jean-Michel, *L'Humanitaire (1841). Naissance d'une presse anarchiste?*, Paris: L'Harmattan 2014.
- Partridge, Christopher H., *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, 2 Bde., Bd. 1, London/New York: T & T Clark International 2004.

- Pasi, Marco, *Aleister Crowley und die Versuchung der Politik*, Graz: Ares-Verlag 2006.
- , „Occultism“, in: *The Brill Dictionary of Religion*, Bd. 1, Stuckrad, Kocku von (Hg.), Leiden/Boston: Brill 2006, 1364-1368.
- , „The Modernity of Occultism. Reflections on Some Crucial Aspects“, in: *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Hanegraaff, Wouter J.; Joyce Pijnenburg (Hg.), Amsterdam: Amsterdam University Press 2009, 59-74.
- Patricius, Franciscus, *Magia philosophica*, Hamburg: 1593.
- Peignot, Jerome, *Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Paris: Klincksieck 1988.
- Peladan, Joséphin, *L'occulte catholique*, Paris: ohne Verlag 1898.
- Pellarin, Charles, *Charles Fourier. Sa vie et sa théorie*, Paris: Librairie de l'Ecole sociétaire 21843.
- Petersen, Jasper Aagaard, „Contemporary Satanism“, in: *The Occult World*, Partridge, Christopher (Hg.), Abingdon/New York: Routledge 2015, 396-405.
- Petry, Yvonne, *Gender, Kabbalah, and the Reformation. The Mystical Theology of Guillaume Postel (1510-1581)* (Studies in Medieval and Reformation Thought 98), Leiden/Boston: Brill 2004.
- Philibert, Anne, *Lacordaire et Lamennais (1822-1832). La route de la Chênaie* (Histoire religieuse de la France), Paris: Cerf 2009.
- Picon, Antoine, „La religion saint-simonienne“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 1, 2003, 23-37.
- Pilbeam, Pamela M., *The French Revolution of 1830*, New York: St. Martin's Press 1991.
- , *French Socialists Before Marx. Workers, Women, and the Social Question in France*, Teddington: Acumen 2000.
- , „Fourier and the Fourierists. A Case of Mistaken Identity?“, in: *French History and Civilization* 1, 2005, 186-196.
- , *Saint-Simoniens in Nineteenth-Century France. From Free Love to Algeria*, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2014.
- Pillot, Jean-Jacques, *Histoire des égaux ou Moyens d'établir l'égalité absolue parmi les hommes*, Paris: Au Bureaux de la Tribune du Peuple 1840.
- Pinet, Gaston, „L'Ecole Polytechnique et les Saint-Simoniens“, in: *Revue de Paris* 1 8, 15. Mai 1894, 73-96.
- Pinkney, David H., *The French Revolution of 1830*, Princeton: Princeton University Press 1972.
- , *Decisive years in France, 1840-1847*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1986.
- Pluquet, François-André-Adrien, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, ou Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne*, Bd. 2, Paris: Chez l'editeur 1847.
- Poisson, Jacques, *Le romantisme social de Lamennais. Essai sur la métaphysique des deux sociétés, 1833-1854*, Paris: J. Vrin 1931.
- Pollack, Detlef, *Säkularisierung - Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- , „Säkularisierung. Konzept und empirische Befunde“, in: *Europäische Religionsgeschichte*, Bd. 1, Kippenberg, Hans G.; Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 61-86.
- Pommier, Jean, *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris: Les Belles Lettres 1933.
- Popkin, Jeremy D., *Press, Revolution, and Social Identities in France, 1830-1835*, University Park: Pennsylvania State University Press 2002.
- Poulat, Emile, „Esotérisme romantique ou romantisme ésotérique?“, in: *Politica Hermetica* 25, 2011, 15-20.
- Poulat, Emile/Claude Ravelet (Hg.), *Henri Desroche. Un passeur de frontières*, Paris: L'Harmattan 1997.

- Prat, Jean-Marie, *Histoire de l'éclectisme alexandrin, considéré dans sa lutte avec le christianisme*, Lyon/Paris: Périsse Frères 1843.
- Prinke, Rafał T., „Uczeń Wrońskiego. Eliphas Levi w kręgu polskich mesjanistów”, in: *Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej* 30, 2013, 132-154.
- Procès de l'Evangile du peuple*, Paris: Paul Delavigne 1841.
- Prothero, Iorwerth J., *Religion and Radicalism in July Monarchy France. The French Catholic Church of the Abbé Chatel* (Studies in French Civilization), Lewiston: E. Mellen Press 2005.
- Prothero, Stephen, „From Spiritualism to Theosophy: 'Uplifting' a Democratic Tradition”, in: *Religion and American Culture. A Journal of Interpretation* 3 2, 1993, 197-216.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*, Paris: Garnier Frères 1843.
- , *Correspondance*, 14 Bde., Bd. 2, Paris: Lacroix et Compagnie 1875.
- Prudhommeaux, Jules, *Icarie et son fondateur, Étienne Cabet*, Paris: E. Cornély 1907.
- Puech, Jules-Louis, *La vie et l'œuvre de Flora Tristan 1803-1844 (l'Union ouvrière)*, Paris: Rivière 1925.
- Pytlik, Priska, *Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900*, Paderborn u.a.: Schöningh 2005.
- Rabelais, François, *Gargantua und Pantagruel*, Stuttgart: Reclam 2013.
- Radonvilliers, Jean-Baptiste, *Enrichissement de la langue française. Dictionnaire de mots nouveaux*, Paris/Troyes: Pilout/Laloy 1842.
- , *Enrichissement de la langue française. Dictionnaire de mots nouveaux*, Paris: Léautey 2<sup>e</sup> 1845.
- Ragon, Jean-Marie, *Cours philosophique et interprétatif des initiations anciennes et modernes*, Paris: Berlandier 1841.
- , *Orthodoxie maçonnique, suivie de la maçonnerie occulte et de l'initiation hermétique*, Paris: E. Dentu 1853.
- , *Maçonnerie occulte suivie de l'initiation hermétique*, Paris: Dentu 1853.
- , *Maçonnerie occulte et De l'initiation hermétique*, Paris: Émile Nourry ND 1926.
- Rahm, Berta, *Flora Tristan*, Zürich: Ala-Verlag 1971.
- Ramm, Thilo, *Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen*, Bd. 1: Die Vorläufer. Die Theoretiker des Endstadiums, Stuttgart: Fischer 1955.
- , *Der Frühsozialismus. Ausgewählte Quellentexte*, Stuttgart: Kröner 1956.
- , „Der Frühsozialismus. Begriffs- und Wirkungsgeschichte”, in: *Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850*, Langner, Albrecht (Hg.), München u.a.: Schoeningh 1975, 123-144.
- Rath, R. John, „The Carbonari: Their Origins, Initiation Rites, and Aims”, in: *The American Historical Review* 69 2, 1964, 353-370.
- Reardon, Bernard M. G., *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, Cambridge ; New York: Cambridge University Press 1975.
- , *Religion in the Age of Romanticism. Studies in Early Nineteenth Century Thought*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 1985.
- Régnier, Philippe, „Späte Wiederbelebung der intellektuellen Allianz zwischen Deutschland und Frankreich. Moses Hess, Karl Ludwig Michelet und die Saint-Simonisten der Revue Philosophique et religieuse (1855-1857)”, in: *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Schmidt am Busch, Hans-Christoph; Ludwig Siep; Hans-Ulrich Thamer, et al. (Hg.), Paderborn: mentis 2007, 159-180.
- Religion saint-simonienne*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Aux Bureaux du Globe 1832.
- Religion saint-simonienne*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Aux Bureaux du Globe 1832.
- Renan, Ernest, *L'Avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris: Calmann-Lévy 1890.
- , *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris: Nelson/Calmann-Lévy 1938.

- Rétat, Claude, „Jean-Marie Ragon. Ou: Qu'est-ce qu'un Maçon Instruit?“, in: *Renaissance Traditionnelle* 143/144, 2005, 175-202.
- Reybaud, Louis, „Les Saint-Simoniens“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 7, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1836, 288-341.
- , „Charles Fourier“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 12, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1837, 455-487.
- , „Robert Owen“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 14, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1838, 5-39.
- , *Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*, Paris: Guillaumin et Compagnie 1840.
- , „Des idées et des sectes communistes“, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 31, Paris: Au Bureau de la Revue des deux mondes 1842, 5-47.
- , *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, Paris: J.J. Dubochet, Le Chevalier et Compagnie 1846.
- , „Socialistes“, in: *Dictionnaire de l'économie politique*, Bd. 2, Coquelin, Charles; Gilbert-Urbain Guillaumin (Hg.), Paris: Guillaumin et Compagnie 1853, 629-641.
- Riffard, Pierre A., *Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental* Paris: R. Laffont 1990.
- Rijnberk, Gérard van, *Martines de Pasqually. Un thaumaturge au XVIIIe siècle*, Hildesheim u.a.: Olms <sup>ND</sup>1982, (1935).
- Riot-Sarcey, Michèle, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir 1830-1848*, Paris: Albin Michel 1994.
- Rodrigues, Olinde, *Lettres sur la religion et la politique, suivies de l'éducation du genre humain*, Paris: Au Bureau de l'Organisateur/A. Mesnier 1831.
- Rouget, Marie-Thérèse, „George Sand "Socialiste".“ Dissertation, Dijon, 1931.
- Rüpke, Jörg, „Europa und die Europäische Religionsgeschichte“, in: *Europäische Religionsgeschichte*, 2 Bde., Bd. 1, Kippenberg, Hans G.; Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 3-14.
- Saint-Simon, Henri, *Nouveau Christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur*, Paris: Bossange/Sautelet 1825.
- , *Œuvres complètes*, 4 Bde., Bd. 1, Paris: Presses universitaires de France 2012.
- , „Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains“, in: *Œuvres complètes*, 4 Bde., Bd. 1, Grange, Juliette; Pierre Musso; Philippe Régnier, et al. (Hg.), Paris: Presses universitaires de France 2012, 102-148.
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin, *Portraits contemporains*, 5 Bde., Bd. 1, Paris: Didier <sup>2</sup>1855.
- Salomon, Albert, *Fortschritt als Schicksal und Verhängnis. Betrachtungen zum Ursprung der Soziologie*, Stuttgart: Enke 1957.
- Sand, George, *Jean Zyska*, Paris: Michel Lévy Frères 1867.
- , „Spiridion“, in: *Œuvres complètes*, Bd. 16, Genf: Slatkine 1980 (1839).
- Sarasin, Philipp, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag 2005.
- Savart, Claude, *Les catholiques en France au XIXe siècle. Le témoignage du livre religieux* (Théologie historique 73), Paris: Beauchesne 1985.
- Schieder, Wolfgang, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung. Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830* (Industrielle Welt 4), Stuttgart: Klett 1963.
- Schlegel, Friedrich, „Philosophie de l'histoire en Allemagne“, in: *Annales de philosophie chrétienne*, Bd. 11, Paris: Au Bureau des Annales de philosophie chrétienne 1835, 401-410.
- Schlobach, Jochen, „Theosophie und Revolution bei Saint-Martin“, in: *Aufklärung und Esoterik*, Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999, 455-467.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (Hg.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn: mentis 2007.

- , *Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie* (Hegel-Studien 48), Hamburg: Meiner 2007.
- , „The Egg of Columbus'? How Fourier's Social Theory Exerted a Significant (and Problematic) Influence on the Formation of Marx's Anthropology and Social Critique“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 21 6, 2013, 1154–1174.
- Schmidt, Julian, *Geschichte der französischen Literatur seit der Revolution 1789*, Bd. 1, Leipzig: Ludwig Herbig 1858.
- Schoenher, Pierre, *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet 1612-1908 d'après des documents inédits*, 2 Bde., Bd. 2, Paris/Lille: Société Saint-Augustin/Desclée, de Brouwer et Cie 1911.
- Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main: Metzner 1957.
- , *Kabbalah*, New York: Dorset Press 1974.
- , „Alchemie und Kabbala“, in: *Judaica*, Bd. 4, Tiedemann, Rolf (Hg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 19-128.
- Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, New York: Columbia University Press 1984.
- Sebottendorff, Rudolf von, „Eliphas Lévis Briefe an Baron Spédalieri. Aus dem Französischen übersetzt von R. von Sebottendorff“, in: *Magische Blätter. Mitteilungen über praktische Geheimwissenschaften* 2 11, 1921, 341-346.
- Secret, François, „Histoire de l'ésotérisme chrétien“, in: *Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Paris: Presses Universitaires de France 1968, 243-250.
- , „Du 'De occulta philosophia' à l'occultisme du XIX<sup>e</sup> siècle“, in: *Revue de l'histoire des religions* 181 1, 1974, 55-81.
- , „Eliphas Lévi et la kabbale“, in: *Charis* 1, 1988, 81-89.
- Seijo-Lopez, Jean-Marc, „Révélation et révolution dans l'œuvre d'Alphonse-Louis Constant“, in: *Politica Hermetica* 9, 1995, 47-59.
- Seiler, Sebastian, *Das Eigentum in Gefahr! Oder was haben Deutschland und die Schweiz vom Kommunismus und Vernunftglauben zu fürchten?*, Bern: Jenni 1843.
- Seillière, Ernest, *Introduction à la philosophie de l'impérialisme*, Paris: Félix Alcan 1911.
- , *Vers le socialisme rationnel*, Paris: F. Alcan 1923.
- , *Du quiétisme au socialisme romantique*, Paris: F. Alcan 1925.
- , *La religion romantique et ses conquêtes*, Paris: H. Champion 1930.
- Seillière, Ernest, *Le mal romantique. Essai sur l'impérialisme irrationnel*, Paris: Plon Nourrit et Compagnie 1908.
- , *George Sand, mystique de la passion*, Paris: F. Alcan 1920.
- Sencier, Georges, *Le Babouvisme après Babeuf*, Genève: Mégaritot 1977, (1912).
- Senior, John, *The Way Down and Out. The Occult in Symbolist Literature*, Ithaca: Cornell University Press 1959.
- Seure, Onésime, *Croyances*, Paris: M. Rebourt 1852.
- Sevrin, Ernest, *Dom Guéranger et La Mennais. Essai de critique historique sur la jeunesse de dom Guéranger*, Paris: Firmin-Didot et Compagnie 1933.
- Sharp, Lynn L., *Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth Century France*, Lanham: Lexington Books 2006.
- Siep, Ludwig, „Religion und Politik bei Hegel und Saint-Simon“, in: *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Schmidt am Busch, Hans-Christoph; Ludwig Siep; Hans-Ulrich Thamer, et al. (Hg.), Paderborn: mentis 2007, 91-104.

- Silas, Ferdinand/Henri Delaage, *Instruction explicative et pratique des tables tournantes*, Paris: Houssiaux/Dentu 1853.
- Silberner, Edmund, *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*, Leiden: Brill 1966.
- Sjödén, Karl-Erik, *Swedenborg en France* (Stockholm Studies in History of Literature 27), Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1985.
- Soltner, Louis, *Solesmes und Dom Guéranger (1805-1875)* (Studien zur monastischen Kultur 4), St. Ottilien: Eos-Verlag 2011.
- Sommer, Debora, *Eine baltisch-adlige Missionarin bewegt Europa. Barbara Juliane v. Krüdener, geb. v. Vietinghoff gen. Scheel (1764 - 1824)*, Göttingen: V&R Unipress 2013.
- Soumet, Alexandre, *La divine épopée*, Paris: H.-L. Delloye 1841.
- Staël, Anne-Louise Germaine de, *De l'Allemagne*, 3 Bde., Bd. 3, Paris: H. Nicolle 1807.
- Staines, Théodore, *Les oiseaux de nuit et les polkeuses des scènes publiques*, Paris: J. Bréauté/Chez tous les marchands de nouveautés 1845.
- Staudenmaier, Peter, *Between Occultism and Nazism. Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era* (Aries Book Series 17), Leiden/Boston: Brill 2014.
- Stausberg, Michael, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 Bde., Bd. 1 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42), Berlin/New York: De Gruyter 1998.
- Stein, Lorenz von, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig: Wigand 1842.
- , *Die socialistischen und communistischen Bewegungen seit der dritten französischen Revolution. Anhang zu Steins Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig/Wien: Otto Wigand 1848.
- , *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig: Wigand 1848.
- , *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 Bde., Bd. 2, Leipzig: Otto Wigand 1850.
- Stengel, Friedemann, „Swedenborg als Rationalist“, in: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Neugebauer-Wölk, Monika; Andre Rudolph (Hg.), Tübingen: Niemeyer 2008, 149-203.
- , *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts* (Beiträge zur historischen Theologie 161), Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Stern, Daniel, *Histoire de la Révolution de 1848*, 3 Bde., Bd. 1, Paris: Gustave Sandré 1850.
- , *Histoire de la Révolution de 1848*, 3 Bde., Bd. 2, Paris: Gustave Sandré 1851.
- Stietencron, Heinrich von, „Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft“, in: *Der Begriff der Religion*, Kerber, Walter (Hg.), München: Peter Kindt Verlag 1993.
- Strube, Julian, *Vril. Eine okkulte Naturkraft in Theosophie und esoterischem Neonazismus*, Paderborn: Wilhelm Fink 2013.
- , „Nazism and the Occult“, in: *The Occult World*, Partridge, Christopher (Hg.), London/New York: Routledge 2014, 336-347.
- , „Ein neues Christentum. Frühsozialismus, Neo-Katholizismus und die Einheit von Religion und Wissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 66 2, 2014, 140-162.
- Stuckrad, Kocku von, „Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15, 2003, 255-271.
- , *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München: C. H. Beck 2004.
- , „Western Esotericism. Towards an Integrative Model of Interpretation“, in: *Religion* 35, 2005, 78-97.
- , *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden/Boston: Brill 2010.

- , „Discursive Study of Religion. Approaches, Definitions, Implications“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 25/1, 2013, 5-25.
- , „Secular Religion. A Discourse-Historical Approach to Religion in Contemporary Western Europe“, in: *Journal of Contemporary Religion* 28 1, 2013, 1-14.
- , *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*, Berlin/Boston: DeGruyter 2014.
- Sudre, Alfred, *Histoire du Communisme ou Réfutation historique des utopies socialistes*, Paris: Lecou 1848.
- Talmon, Jacob L., *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, 3 Bde., Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- , *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, 3 Bde., Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- , *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, 3 Bde., Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 2007.
- Texier, Edmond, *Histoire des journaux. Biographie des journalistes*, Paris: Pagnerre 1851.
- , *Critiques et récits littéraires*, Paris: Michel Lévy Frères 1853.
- Thevenin, Baptiste-Antoine, *Tableau des avocats à la cour royale de Paris*, Paris: Delaguette 1829.
- Thibert, Marguerite, *Le rôle social de l'art d'après Saint-Simon*, Paris: M. Rivière 1926.
- Thomas, Félix, *Pierre Leroux. Sa vie, son œuvre, sa doctrine. Contribution à l'histoire des idées au XIXe siècle*, Paris: F. Alcan 1904.
- Thomas, Jules, *Procès de "la Bible de la liberté"*, Paris: Pilout 1841.
- Thonissen, Jean Joseph, *Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la constitution française du 14 janvier 1852*, 2 Bde., Bd. 1, Louvain/Paris: Vanlinthout et Compagnie/Sagnier et Bray 1852.
- , *Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la constitution française du 14 janvier 1852*, 2 Bde., Bd. 2, Louvain/Paris: Vanlinthout et Compagnie/Sagnier et Bray 1852.
- Thoré, Théophile, *La vérité sur le parti démocratique*, Paris: Desessart 1840.
- Timon, *Feu! Feu!*, Paris: Pagnerre <sup>12</sup>1845.
- Tiryakian, Edward A., „Toward the Sociology of Esoteric Culture“, in: *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, Tiryakian, Edward A. (Hg.), New York u.a.: Wiley 1974, 257-280.
- Tocqueville, Alexis de, *Erinnerungen*, Stuttgart: Koehler 1954.
- Tourel, Louis-Jean-Baptiste de, „Doctrine fusionnienne. Lettre apostolique à M. X... à Vendôme“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 5, Paris: Bureaux de la Revue 1856, 414-441.
- , „Doctrine fusionnienne. Troisième lettre apostolique (Suite)“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 7, Paris: Bureaux de la Revue 1856, 542-556.
- Treitel, Corinna, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2004.
- Triomphe, Robert, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique* (Travaux d'histoire éthico-politique 14), Genève: Droz 1968.
- Tristan, Flora, „De l'art et de l'artiste“, in: *L'Artiste* 2. Serie Bd. 1, 117-121 und 344-350.
- , *Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères*, Paris: Delaunay 1835.
- , *Pérégrinations d'une paria*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Bertrand 1838.
- , *Union ouvrière*, Paris: Chez tous les librairies <sup>2</sup>1844.
- , *Le tour de France*, Paris: Editions Tête de Feuilles 1973.
- , *Méphis ou le prolétaire*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Indigo & Côté-femmes éditions 1996, (1838).
- , *Méphis ou le prolétaire*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Indigo & Côté-femmes éditions 1996, (1838).
- Tristan, Flora/Alphonse Constant, *L'émancipation de la femme ou Le testament de la paria complété d'après ses notes et publié par A. Constant*, Paris: Au Bureau de la Direction de "La Vérité" 1846.

- Tulard, Jean, *Geschichte Frankreichs*, Bd. 4: Frankreich im Zeitalter der Revolutionen, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1989.
- Turner, Frank M., *Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*, London: Yale University Press 1974.
- Uzzel, Robert Lesley, *Eliphas Lévi and the Kabbalah. The Masonic and French Connection of the American Mystery Tradition*, Lafayette: Cornerstone Book Publishers 2006.
- Vadé, Yves, *L'enchantement littéraire. Ecriture et magie de Chateaubriand à Rimbaud*, Paris: Gallimard 1990.
- Vaillant, Jean-Alexandre, „Magie et sagie“, in: *La revue philosophique et religieuse*, Bd. 2, Paris: Bureaux de la Revue 1855, 397-419.
- Valerius, Gerhard, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 39), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1983.
- Vapereau, Gustave, *Dictionnaire universel des contemporains. Contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers*, Paris: Hachette et Compagnie 1880.
- Vermeren, Patrice, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'état* (La philosophie en commun), Paris: L'Harmattan 1995.
- .
- Versluis, Arthur, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 2007.
- Versluis, Arthur/Lee Irwin/Melinda Phillips (Hg.), *Esotericism, Religion, and Politics*, Minneapolis: Association for the Study of Esotericism 2012.
- Verter, Bradford J. M., *Dark Star Rising. The Emergence of Modern Occultism*, unveröffentlichte Dissertation: 1998.
- Viard, Jacques, „P. Leroux croyant. Prologomènes à la Préface aux Fables de Pierre Lachambeaudie“, in: *Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains. Actes du colloque interdisciplinaire tenu à Metz en octobre 1978* 1980, 233-260.
- Viatte, Auguste, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme, Théosophie 1770-1820*, 2 Bde., Bd. 1, Paris: Champion 1928.
- , *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme, Théosophie 1770-1820*, 2 Bde., Bd. 2, Paris: Champion 1928.
- , *Victor Hugo et les illuminés de son temps*, Genève: Slatkine 1973, (1942).
- Vigier, Philippe, *1848, les Français et la République* (La vie quotidienne), Paris: Hachette 1998.
- Vignon, Claude, „Des esprits et de leurs manifestations fluidiques, par le marquis Eudes de M....“, in: *Revue progressive*, Bd. 1, Paris/London/Brüssel: Au Bureau de la Revue/Barthés et Lowell/M. Périchon 1853, 281-292.
- , „Sauvons le genre humain, par Victor Hennequin“, in: *Revue progressive*, Bd. 2, Paris/London/Brüssel: Au Bureau de la Revue/Barthés et Lowell/M. Périchon 1853, 349-356.
- Villegardelle, François, *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes*, Paris: Guarin 1846.
- Vincent, K. Steven, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, New York: Oxford University Press 1984.
- , *Between Marxism and Anarchism. Benoît Malon and French Reformist Socialism*, Berkeley: University of California Press 1992.
- Vintras, Pierre-Michel-Eugène, *L'évangile éternel, révélé à Pierre-Michel dans la nouvelle mission d'Elie*, 2 Bde., Bd. 2, London: Trübner & Co. 1857.
- Voegelin, Eric, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München: Knösel-Verlag 1959.
- , *Die politischen Religionen*, München/Paderborn: Fink 2007.



- Vovelle, Michel, *The Revolution Against the Church. From Reason to the Supreme Being*, Columbus: Ohio State University Press 1991.
- Vulliaud, Paul, *Joseph de Maistre franc-maçon, suivi de pièces inédites*, Paris: Emile Nourry 1926.
- Wagner, Nicolas, „Sur la diffusion de la "théologie" romantique. Villegardelle, Cabet, Dezamy et "la Basiliade" de Morelly“, in: *Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains. Actes du colloque interdisciplinaire tenu à Metz en octobre 1978* 1980, 325-336.
- Waite, Arthur Edward, *The Mysteries of Magic. A Digest of the Writings of Eliphas Lévi with Biographical and Critical Essay*, London: Redway 1886.
- , *The Occult Sciences. A Compendium of Transcendental Doctrine and Experiment*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1891.
- , *The Mysteries of Magic. A Digest of the Writings of Eliphas Lévi with Biographical and Critical Essay*, London: Redway<sup>2</sup>1896.
- Walicki, Andrzej, *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Notre Dame: University of Notre Dame Press<sup>2</sup>1994.
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Studies of the Warburg Institute 22), London: Warburg Institute 1958.
- Wallon, *La presse de 1848 ou Revue critique des journaux publiés à Paris depuis la Révolution de Février jusqu'à la fin de décembre*, Paris: Pillot Fils Ainé 1849.
- Warburton, William, *The Divine Legation of Moses, Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*, London: Fletcher Gyles 1738.
- , *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique, tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, Bd. 2, London: Guillaume Darrés 1742.
- Warrain, Francis, *L'œuvre philosophique de Hoëné Wronski. Textes, commentaires et critiques*, 3 Bde., Paris: Véga 1933-1938.
- Webb, James, *Die Flucht vor der Vernunft. Politik, Kultur und Okkultismus im 19. Jahrhundert*, Wiesbaden: Marix Verlag 2009, (1971).
- Weil, Kari, *Androgyny and the Denial of Difference*, Charlottesville: University Press of Virginia 1992.
- Weill, Alexandre, *Introduction à mes mémoires suivi de ma jeunesse à Paris*, Paris: Sauvaitre/Chez l'Auteur 1890.
- Weill, Georges, *L'Ecole saint-simonienne. Son histoire, son influence jusqu'à nos jours*, Paris: Alcan 1896.
- Wilkinson, Lynn R., *The Dream of an Absolute Language. Emanuel Swedenborg and French Literary Culture*, Albany: State University of New York Press 1996.
- Williams, Thomas A., *Eliphas Lévi. Master of Occultism*, Tuscaloosa: University of Alabama Press 1975.
- Winter, Alison, *Mesmerized. Powers of Mind in Victorian Britain*, Chicago: University of Chicago Press 1998.
- Wolfram, Heather, *The Stepchildren of Science. Psychological Research and Parapsychology in Germany, c. 1870-1939* (The Wellcome Series in the History of Medicine 88), Amsterdam/New York: Rodopi 2009.
- Wroński, Victoire Henriette Sarrazin de Montferrier, *Cinq lettres concernant Hoëné Wronski*, Paris: Hennuyer 1854.
- Wüstemeyer, Manfred, *Demokratische Diktatur. Zum politischen System des Bonapartismus im Zweiten Empire* (Dissertationen zur neueren Geschichte 18), Köln: Boehlau 1986.
- Yriarte, Charles, *Paris grotesque. Les célébrités de la rue, Paris (1815 à 1863)*, Paris: Dupray de la Mahérie 1864.

- Zambelli, Paola, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 125), Leiden/Boston: Brill 2007.
- Zander, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999.
- , *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*, 2 Bde., Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- , „Das Konzept der 'Esoterik' im Bermudadreieck von Gegenstandorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutungs des identitätspolitischen Denkens“, in: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, Neugebauer-Wölk, Monika; Renko Geffarth; Markus NMeumann (Hg.), Berlin/Boston: De Gruyter 2014, 113-135.
- Zeller, Renée, *Lacordaire et ses amis*, Paris: Ernest Flammarion 1930.
- Zielonka, Anthony, *Alphonse Esquiros (1812-1876). A Study of his Works*, Paris/Genève: Champion/Slatkine 1985.
- , *Alphonse Esquiros, 1812-1876. Choix de lettres*, Paris Genève: Champion-Slatkine 1990.
- Zinser, Hartmut, *Esoterik. Eine Einführung*, München/Paderborn: Wilhelm Fink 2009.