
Revolution, Illuminismus und Theosophie

Eine Genealogie der „häretischen“ Historiographie des frühen französischen Sozialismus und Kommunismus

von Julian Strube

Die sozialistischen und kommunistischen Schulen, die sich im Frankreich der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts formierten, haben eine in den letzten Jahren wachsende, jedoch immer noch relativ geringe Aufmerksamkeit erfahren. Der nach wie vor am wenigsten beachtete Aspekt ihrer Ideen ist ihre religiöse Grundlage.¹ Obwohl „Religion“ für die französischen Sozialisten unter der Julimonarchie – etwa für die Saint-Simonisten, die Fourieristen und die „Ikarischen Kommunisten“ um Étienne Cabet – eine essentielle Rolle spielte, findet sie in der Historiographie seit dem frühen 20. Jahrhundert kaum Beachtung.² Dies ist dem Umstand geschuldet, dass der Marxismus und andere Strömungen, die in der Zeit nach 1848 den sozialistischen Diskurs dominierten, ihre Vorgänger gezielt in den Hintergrund drängten.³ Die Abgrenzung des marxistischen „wissenschaftlichen Sozialismus“ von einem „utopischen Sozialismus“ erfolgte dabei maßgeblich anhand einer Verwischung der religiösen Spuren des sozialistischen Entstehungskontextes.⁴ Daher nimmt es nicht Wunder, dass insbesondere in der marxistisch geprägten Geschichtsschreibung das Thema „Religion“, wenn überhaupt, nur herablassend als Ausdruck eines extrava-

1 Siehe dazu *Julian Strube*, Ein neues Christentum. Frühsozialismus, Neo-Katholizismus und die Einheit von Religion und Wissenschaft, in: *ZRelGG* 66/2, 2014, 140–162.

2 Eine Ausnahme bildet die französische soziologische Tradition sowie die damit eng verbundene Romantikforschung. Siehe beispielsweise *Emile Durkheim*, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simoniennne*. Paris 1971; *Henri Desroche*, *Messianismes et utopies. Notes sur les origines du socialisme occidental*, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 8, 1959, 31–46; *Frank Paul Bowman*, *Religion, Politics and Utopia in French Romanticism*, in: *Australian Journal of French Studies* 11/3, 1974, 307–324; *ders.*, *Le Christ des barricades*. Paris 1987; *Pierre Musso*, *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*. La Tour d'Aigues 2006.

3 Auf die Überschattung der frühen sozialistischen Strömungen wies bereits *Thilo Ramm*, *Der Frühsozialismus. Ausgewählte Quellentexte*. Stuttgart 1956, IX–XXXII, hin.

4 *Gareth Stedman Jones*, *Utopian Socialism Reconsidered*, in: *Raphael Samuel* (Ed.), *People's History and Socialist Theory*. London u.a. 1981, 138–145.

ganten, naiven, noch nicht emanzipierten Sozialismus behandelt wurde.⁵ Auch in rezenten Arbeiten wird es in aller Regel gar nicht oder vergleichsweise marginal diskutiert.⁶

Während es aus einer heutigen Perspektive also kontraintuitiv erscheinen mag, die Entstehung von Sozialismus und Kommunismus in enger Verbindung mit „Religion“ zu betrachten, lässt sich bei einem Blick auf die zeitgenössische Historiographie das genaue Gegenteil verzeichnen: Praktisch jede französischsprachige Studie über Sozialismus und Kommunismus, die zwischen der Mitte der 1830er Jahre und den frühen 1850er Jahren erschien, ordnete diese in eine dezidiert religiöse Tradition ein. Besonders bemerkenswert ist, dass diese Tradition als eine *härethische* wahrgenommen und bis in das spätantike Umfeld des jungen Christentums zurückverfolgt wurde. Aus einer selbstreferentiellen Perspektive positionierten sich die Sozialreformer dabei als die Erben eines „wahren“, unverfälschten Urchristentums, das sich über die Jahrhunderte gegen die korrumpierten Kirchen gestellt habe, während ihre Kritiker das genaue Gegenteil darin erblickten, nämlich eine sektiererische Verfälschung der christlichen Lehre.

Die Auswertung jener so unterschiedlich intendierten Historiographien zeigt, dass es immer wieder dieselben oder ähnliche Akteure und Bezeichnungen waren, die mit einer härethischen Tradition in Verbindung gebracht wurden. Dazu zählten, wenig überraschend, die christlichen Reformbewegungen der Frühen Neuzeit und bis in die Spätantike zurückreichende Häresien, die noch heute gelegentlich – etwa in Bezug auf die Gütergemeinschaft – im Zusammenhang mit der Sozialreform des 19. Jahrhunderts diskutiert werden. Weitaus bemerkenswerter ist dahingegen die herausragende Rolle, die zwei immer wieder auftauchende Bezeichnungen in den Historiographien einnahmen: *illuminisme* und *théosophie*, die jeweils in enger Verbindung mit *mysticisme* standen. Es schien Konsens darüber zu herrschen, dass sich hinter jenen Bezeichnungen die entscheidendsten und rezentesten Einflüsse auf die Sozialisten und Kommunisten verbargen, ja dass diese als ihre unmittelbaren Erben galten.

5 Etwa in *George D. H. Cole, A History of Socialist Thought. Vol. 1: The Forerunners, 1789–1850.* London 1959, 56; *Frank Edward Manuel, The New World of Henri Saint-Simon.* Cambridge 1956, 152, 163f., 184, oder *George Lichtheim, The Origins of Socialism.* New York 1969, 54.

6 Vgl. *Pamela M. Pilbeam, French Socialists Before Marx. Workers, Women, and the Social Question in France.* Teddington 2000, 39–53.

Bis heute ist die genaue Bedeutung dieser Bezeichnungen weitgehend unklar, zumal sie auch in der Forschung eine oftmals wenig präzise Verwendung zu finden scheinen. Ziel dieses Artikels ist es daher, die Bedeutung von *illuminisme* und *théosophie* im Kontext der Historiographie von Sozialismus und Kommunismus zu klären. Dabei kann im gegebenen Rahmen nicht der Frage nachgegangen werden, auf welcher inhaltlichen Basis derartige Zuschreibungen erfolgten, das heißt inwiefern sich die Sozialreformer in ihren Theorien konkret auf entsprechende Ideen beriefen.⁷ Stattdessen soll eine bis in das 18. Jahrhundert zurückreichende Genealogie der Historiographien skizziert werden, in denen sich die Rede von einem „revolutionären Illuminismus“ und damit verbundene Motive sedimentiert haben. Der vorliegende Artikel folgt dabei einem Ansatz, der sich einer essentialistischen Ontologie und teleologischen Geschichtsschreibung gegenüber kritisch zu positionieren versucht. Dies bedeutet, dass die folgende Argumentation nicht um eine Erklärung bemüht ist, was die hier diskutierten Bezeichnungen „wirklich“ bedeuten. Sie begibt sich nicht auf die Suche nach ihrem eigentlichen, reinen „Ursprung“, sondern versucht einen Einblick in die Entstehung von Bedeutung und Identität in einem bestimmten historischen Kontext zu geben, sowie in die darauf folgenden kontingenten Entwicklungen unter Berücksichtigung ihrer Brüche und Diskontinuitäten.⁸

Von primärem Interesse ist daher im Folgenden die Frage nach der Herkunft bestimmter Narrative, die sich in den zeitgenössischen Studien über die Geschichte von Sozialismus und Kommunismus ausmachen lassen. Diese Narrative sollen in einem ersten Schritt skizziert und zentrale Inhalte herausgestellt werden. Auf dieser Grundlage wird es möglich sein, die Herkunft jener mit *théosophie*, *illuminisme* und *mysticisme* verbundenen Narrative bis zu polemischen freimaurerischen und theologischen Diskursen des 18. Jahrhunderts zurückzuverfolgen. Ein dritter Schritt wird zeigen, wie diese Diskurse gegen Ende des 18. Jahrhunderts in einen politischen Kontext überführt worden sind, indem sie mit der Französischen Revolution in Verbindung gebracht wurden. Trotz des weitgehend fiktionalen Charakters der damit verbundenen Verschwörungstheorien, der im vierten Abschnitt diskutiert werden

7 Siehe dazu *Julian Strube*, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts*. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi. Diss. phil. Heidelberg 2015.

8 *Michel Foucault*, *Nietzsche, Genealogy, History*, in: ders., *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ed. by Donald F. Bouchard. Ithaca 1977, 139–184; vgl. dazu jüngst *Michael Bergunder*, *What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 26, 2014, 257–273.

wird, bildeten sie die entscheidende Grundlage dafür, dass die freimaurerischen und theologischen Diskurse des 18. Jahrhunderts in der Geschichtsschreibung des frühen französischen Sozialismus und Kommunismus rezipiert worden sind. Aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive sind jene Betrachtungen nicht nur von Interesse, weil sie ein bisher wenig beachtetes Kapitel der Geschichte des Sozialismus und Kommunismus beleuchten, sondern weil sie aufschlussreiche Einblicke in den kontingenten Wandel identitätsstiftender Diskurse ermöglichen, der sich anhand einer konsequenten historischen Kontextualisierung nachvollziehen lässt.

I. Frühe Historiographien des französischen Sozialismus und Kommunismus

Die Geschichtsschreibung des Sozialismus nahm ihren Ausgangspunkt in den lange einflussreichen „Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes“, die der liberale Autor Louis Reybaud (1799–1879) zuerst ab 1836 in Aufsatzform und dann im Jahre 1840 als Monographie herausbrachte. Mit seinen Schriften profilierte sich Reybaud als herausragender Kommentator der sozialistischen Schulen, der nicht nur eine tiefgehende Kenntnis der sozialistischen Schulen, sondern bei aller Kritik auch eine grundsätzliche Sympathie für sie an den Tag legte. Wie der Titel seiner ‚Etudes‘ bereits erahnen lässt, betrachtete Reybaud die damaligen „modernen Sozialisten“, allen voran die Saint-Simonisten und Fourieristen, als „zeitgenössische Reformatoren“, die sich selbst nicht nur als Philosophen, Legislatoren, politische und industrielle Organisatoren, Moralisten, Philanthropen und Ökonomen verstanden, sondern auch als „religiöse Offenbarer“.⁹ Gerade dieser vor allem bei den Saint-Simonisten dominante Aspekt stieß bei Reybaud auf entschiedene Ablehnung. Er behandelte sie nicht nur im gleichen Atemzug wie die „kleinspurigen Reformationen, die sich zurzeit in all den abweichlerischen oder orthodoxen Kirchen“ Englands, Frankreichs und Deutschlands abspielten¹⁰, sondern führte ihre Ideen auf diejenigen eines frühneuzeitlichen „Kabbalisten“ wie Johan Baptista van Helmont und noch ältere, ähnliche *imaginations* zurück:

9 Louis Reybaud, *Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*. Paris 1840, VII.

10 Ebd. 132.

„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 [...]“¹¹

Im Jahre 1842 äußerte sich Reybaud ähnlich über die inzwischen einflussreich gewordenen kommunistischen Strömungen Frankreichs, die er als die Erben der „Mystiker“ des Mittelalters und der Frühen Neuzeit beschrieb, auf deren Lehren zunächst diejenigen eines John Wyclif, eines Luther, Müntzer oder der Anabaptisten gefolgt seien, später diejenigen eines Morus oder Campanella, und schließlich diejenigen Babeufs.¹²

Das Erstarren der sozialistischen Schulen in den 1840er Jahren und die sich zuspitzende politische Lage im Vorfeld der Februarrevolution und in der Folgezeit stimulierten eine Reihe weiterer kritischer Historiographien, die sich mit den Ursprüngen von Sozialismus und Kommunismus beschäftigten. Dazu zählt die Studie des französischen Ökonomen Alfred Sudre (1820–1902), die im Jahr 1848 unter dem Titel „Histoire du communisme ou Réfutation historique des utopies socialistes“ erschien und im folgenden Jahr von der Académie française den angesehenen Prix Montyon erhielt. Sie erfuhr bis 1856 vier Auflagen und übte einen anhaltenden Einfluss auf die französischen Sozialwissenschaften aus. Sudre verfolgte den Ursprung kommunistischer und sozialistischer Ideen bis in das griechische und römische Altertum sowie zur Schule von Alexandria zurück.¹³ Diesem spätantiken heidnischen Umfeld schrieb Sudre kommunistische Ideen zu, die sich radikal von denjenigen des wahren Christentums unterschieden haben. Die „unchristliche“ Ablehnung des Privatbesitzes und der Ehe etwa schrieb Sudre der „kommunistischen Häresie“ der Gnostiker zu, insbesondere den Karpokratianern.¹⁴ Spätere Häretiker wie die Albigenser, John Wyclif, Jan Hus, die Anabaptisten und die christlichen Bewegungen der Reformationszeit haben jene Ideen über die Jahrhunderte weitervermit-

11 Ebd. 133.

12 *Louis Reybaud*, Des idées et des sectes communistes, in: *Revue des deux mondes* 31, 1842, 12–18. Gracchus Babeuf (1760–1797), der zur Revolutionszeit die „Verschwörung der Gleichen“ begründete, gilt als wichtigster früherer Ideengeber des Kommunismus. Seine Ideen wurden ab 1828 vor allem von Philippe Buonarroti (1761–1837) verbreitet.

13 *Alfred Sudre*, Histoire du Communisme ou Réfutation historique des utopies socialistes. Paris 1848, II f.

14 Ebd. 55 f., vgl. 477.

telt.¹⁵ Von dort aus ließen sie sich zu den Utopien eines Morus oder Campanella verfolgen, zur Lehre Babeufs und letztendlich zu den zeitgenössischen kommunistischen und sozialistischen Theoretikern.¹⁶

Ebenfalls im Jahre 1848 widmete sich der bekannte Gelehrte Adolphe Franck (1809–1893) der Geschichte des Kommunismus. Franck war der seinerzeit anerkannteste französischsprachige Kabbala-Forscher und Kenner der Mystik, weshalb es durchaus bemerkenswert ist, dass das historische Narrativ im mehrfach neu aufgelegten „Le communisme jugé par l’histoire“ beinahe identisch mit demjenigen Sudres ist.¹⁷ Die Irrtümer der sozialistischen „Adepten“ einer „neuen Alchimie“ ließen sich laut Franck aber sogar bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen.¹⁸ Ausgehend von den dualistischen „Gesetzen des Manu“, die für die Inder wie das Zend-Avesta für die Perser gewesen seien¹⁹, seien sie von der ägyptischen Priesterschaft über die Spartaner und Platoniker tradiert worden. Von dort hätten sie sich bis zu den Essenern und Therapeuten über die Herrnhuter, Anabaptisten und andere christliche Gemeinschaften bis hin zu den zeitgenössischen Kommunisten gerettet. Infolge der Utopisten seien es nun „diese neuen Apostel des Kommunismus“, die das neue Jerusalem oder das himmlische Ikarien schaffen wollten.²⁰

Der belgische Rechtswissenschaftler Jean Joseph Thonissen (1817–1891) vertrat in seiner Arbeit über „Le socialisme depuis l’antiquité jusqu’à la constitution française du 14 janvier 1852“ wie Sudre und Franck die Ansicht, dass sich die Kirche stets gegen die häretischen „kommunistischen“ Tendenzen gewandt habe, die den wahren Werten des Christentums entgegengesetzt seien.²¹ Interessanterweise richtete Thonissen seinen Fokus aber nicht auf Privateigentum und Familie, sondern auf den Anspruch auf ein höheres, „esoterisches“ (*ésotérique*) Wissen: 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

15 Ebd. 41–179.

16 Ebd. 466–485.

17 Auch erschienen als *Adolphe Franck*, *Etudes sur le socialisme. Le communisme jugé par l’histoire*, in: *La Liberté de Penser. Revue philosophique et littéraire*. Vol. 2. Paris 1848, 307–339.

18 *Adolphe Franck*, *Le communisme jugé par l’histoire, depuis son origine jusqu’en 1871*. 3. Aufl. Paris 1871, 28 ff.

19 Franck meinte hiermit den indischen Text des *Manusmriti*.

20 *Franck*, *Communisme* (wie Anm. 18), 87 f.

21 *Jean Joseph Thonissen*, *Le socialisme depuis l’antiquité jusqu’à la constitution française du 14 janvier 1852*. 2 Vols. Löwen/Paris 1852, Vol. 1, 151.

Unterscheidung zwischen einem vulgären und einem überlegenen Wissen (*science*) getroffen hätten:

„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 ein privilegiertes Wissen [*science*], eine *Kenntnis* par excellence. Daher der Name *Gnostiker*.“²²

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 hätten demnach bereits die Lehren der Anabaptisten und des englischen Sozialisten Robert Owen vorweggenommen, der Gnostiker Karpokrates diejenige Charles Fouriers. Auch die Nikolaiten, Pelagianer, Neuplatoniker und Apollonius von Tyana seien dem Ursprung jener Tradition zuzurechnen²³, 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.²⁴ Ebenso wie die bisher behandelten Historiographien stammten diese Einschätzungen von keinem kuriosen Außenseiter, sondern repräsentierten den allgemein anerkannten Forschungsstand. „Le socialisme depuis l’antiquité“ wurde mehrfach neu aufgelegt und trug dazu bei, dass sein Verfasser im Jahre 1855 in die Königliche Akademie in Brüssel aufgenommen wurde.

Auch jenseits des Rheins stellten Beobachter vergleichbare Verbindungen her, so etwa Lorenz von Stein (1815–1890), der in den 1850er Jahren in seinen wegweisenden Studien von einer Strömung des „theosophischen Sozialismus“ sprach, die in

22 Ebd. 137. Die kursiv gesetzten Klammern und Hervorhebungen finden sich auch im Original.

23 Ebd. 140–147.

24 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. Vol. 2, 290–293 und 342–346.

Frankreich vertreten worden sei.²⁵ Ein derartiges Vokabular findet sich nicht nur in den kritischen Darstellungen des Liberalen, sondern auch im innersozialistischen Diskurs. So hatte der Sozialist Karl Grün zuvor den Franzosen Pierre Leroux – der das Wort *socialisme* erstmals geprägt hatte – als „Theosoph“ bezeichnet.²⁶ Und nicht zuletzt gilt es zu bedenken, dass sich Friedrich Engels und Karl Marx in den 1840er Jahren deswegen von ihren französischen Vorgängern abgrenzten, weil sie angeblich einem utopischen „Mystizismus“ verfallen gewesen seien.²⁷ Im deutschsprachigen Raum findet sich eine religiöse Historiographie noch in den 1890er Jahren in den Arbeiten Karl Kautskys und Georg Adlers.²⁸

Von Interesse sind im gegebenen Rahmen allerdings die französischsprachigen Werke. Die Auffassung, dass sozialistische und kommunistische Ideen das Resultat einer religiös-häretischen Tradition waren, findet sich schon früh innerhalb des oft zerstrittenen radikalen sozialreformerischen Diskurses. Ein Beispiel dafür ist eine Polemik, die der italienische Demokrat Giuseppe Ferrari (1811–1876) im Jahre 1845 gegen die Fourieristen verfasste. Diese wurden von Ferrari abwertend zu Erben der „Millenaristen“ und Magier des Mittelalters und der Renaissance, der Praktizierenden der „okkulten Wissenschaften“, der Magie, Astrologie und Alchimie erklärt.²⁹ Er nannte unter diesen Nacheiferern des Hermes Trismegistos, des Jesus Christus, des Apollonius von Tyana, des Salomon und des Orpheus unter anderem frühneuzeitliche Gelehrte wie Guillaume Postel, Jakob Böhme, Paracelsus, die Rosenkreuzer, Robert Fludd, Raimundus Lullus und letztendlich Francis Bacon.³⁰ Wie Ferrari schon zwei Jahre zuvor an anderer Stelle erklärt hatte, betrachtete er die von ihm kritisierten Sozialisten als die Vertreter eines „Mystizismus und Illuminismus“, wie er

25 Lorenz von Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. 3 Bde. Leipzig 1850, Bd. 2, 421–427.

26 Karl Grün, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Darmstadt 1845, 105–111.

27 Beispielsweise Friedrich Engels, Progress of Social Reform on the Continent, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe. Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Abt. I, Bd. 3: Engels, Werke, Artikel, Entwürfe bis August 1844. Berlin 1985, 496–500.

28 Karl Kautsky, Die Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd. 1. Stuttgart 1895, und Georg Adler, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. Bd. 1. Leipzig 1899.

29 Giuseppe Ferrari, Des idées et de l'école de Fourier depuis 1830, in: Revue des deux mondes 11, 1845, 389–434, hier 390.

30 Ebd. 404–406.

in den vergangenen Jahrhunderten von Böhme, Saint-Martin und Swedenborg verbreitet worden sei.³¹

Angesichts all dieser Polemiken ließen sich derartige Narrative leicht als böswillige Fremdzuschreibungen abtun. Doch finden sie sich mitnichten nur in den Schriften von Kritikern. Die Berufung auf eine häretische Tradition erfolgte von Seiten zahlreicher Sozialreformer nämlich auch im positiven, selbstreferentiellen Sinne. Dies kann anhand der 1846/47 verfassten und bis 1903 neu aufgelegten „Histoire des Montagnards“ aus der Feder des radikalen Sozialisten Alphonse Esquiros (1812–1876) gezeigt werden.³² Die Französische 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, hätten Christen wie die Albigenser, John Wyclif, Jan Hus oder Hieronymus von Prag protestiert, die aufgrund ihrer Minderzahl als Häretiker bezeichnet worden seien, in Wirklichkeit aber den wahren christlichen Geist verteidigt hätten. 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.³³

Esquiros betonte, dass die Revolution des 18. Jahrhunderts nicht allein das Ergebnis des Christentums gewesen sei, das lediglich die Prinzipien der Gleichheit und Brüderlichkeit hinzugefügt 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 und lediglich „spirituelle Waffen“ zur Verfügung gestellt habe: „Die Revolution, das ist das Evangelium, bewaffnet mit der menschlichen Vernunft und dem Rechtsgefühl.“³⁴ Die

31 Giuseppe Ferrari, *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*. Paris 1843, 209–213, 220f., 496, 505f.

32 Als „Montagnards“ wurden die Abgeordneten der radikalen Linken aufgrund ihrer Positionierung auf den oberen Rängen der Nationalversammlung bezeichnet.

33 Alphonse Esquiros, *Histoire des Montagnards*. Paris 1847, 4–16.

34 Ebd. 22–25, hier 25.

sich mit dem religiösen *sentiment* zum revolutionären Akt vereinigende Wissenschaft war ein lange gehütetes, häretisches Geheimnis gewesen:

„Die Kirche trug das Prinzip der Wissenschaft [*principe de la science*] nicht in sich. Ihr zufolge 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*.

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.“³⁵

Die Bücher der Kabbalisten hätten, 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 gehandelt, aber um Dissidenten, deren magische Praktiken einen Hass auf die etablierten Mächte erkennen ließen.³⁶ Die Revolution sei letztendlich die „Explosion“ jener freidenkerischen Ideen gewesen, deren Vertreter sich in die *sciences occultes*, 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.³⁷ 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“.

Sehr einflussreiche Abhandlungen über die häretischen Hintergründe der revolutionären Tradition finden sich in den Arbeiten von Alphonse de Lamartine (1790–1869), Jules Michelet (1798–1874) und Louis Blanc (1811–1882), die ebenfalls im Jahre 1847 erschienen. Hierbei handelt es sich um die wohl berühmtesten unter den bis-

35 Ebd. 26 f.

36 Ebd. 28 f.

37 Ebd. 37 ff., hier 39.

her diskutierten Autoren, die in unterschiedlichen Graden der radikalen französischen Sozialreform positiv begegneten oder sogar zu ihren offenen Fürsprechern zählten. Allein schon der große Umfang der Arbeiten verleiht ihnen den Status als herausragende Quellen zur Geschichtsschreibung der Sozialreform und der Französischen Revolution im Besonderen.

Lamartines „Histoire des Girondins“, ein in 8 Bänden erschienenes Werk, setzte sich eine akribische Aufarbeitung der revolutionären Abläufe und Hintergründe zum Ziel. Als der Autor die Entwicklungen in Deutschland in den Fokus nahm, konstatierte er die Entstehung „okkultur Gemeinschaften nach dem Vorbild der Freimaurerei“, die sich in der Folge der toleranten und aufgeklärten Religionspolitik Friedrichs II. in Deutschland verbreitet hätten. Während in England die Freiheit auf der Ebene des Parlaments gewaltet habe, seien es auf dem Kontinent jene Gemeinschaften gewesen, in denen das „okkulte Getuschel des unabhängigen Denkens“ einen Umsturz der etablierten Institutionen vorbereiten wollte.³⁸

„Diese Logen waren die Katakomben eines neuen Kults. Die Sekte der *illuminés*, gegründet und geleitet von *Weishaupt*, breitete sich in Deutschland aus, in Konkurrenz zu den *Freimaurern* und *Rosenkreuzern*. Die *Theosophen* schufen ihrerseits die Symbole der übernatürlichen Perfektionierung und warben alle sanften Seelen und alle eifrigen Imaginationen für ihre Dogmen voller Liebe und Unendlichkeit an. Die Theosophen, die *Swedenborgianer*, die Anhänger des erhabenen aber obskuren *Swedenborgs*, dieses Saint-Martin Deutschlands, beabsichtigen das Evangelium zu verwirklichen und die Menschheit zu transformieren, indem sie den Tod und die Sinne unterdrückten. Alle diese Dogmen waren in ihrer gleichen Verachtung für die bestehenden Institutionen vereint, in einem gleichen Streben nach einer Erneuerung des Geistes und der Dinge. Alle waren letztendlich demokratisch, denn alle waren von der Menschenliebe inspiriert, ohne Unterscheidung der Klassen.“³⁹

Die somit unter den gebildeten Schichten heranreifenden Gedanken hätten sich in der Poesie eines Goethe, Schiller und Klopstock niedergeschlagen und die gesamte Generation der europäischen „Genies“ mit sich gerissen.⁴⁰ Der Romantiker Lamartine schrieb somit der deutschen Romantik, die aus dem Freigeist der Geheimgesellschaften hervorgegangen sei, eine Führungsrolle zu, in deren Folge sich eine

38 *Alphonse de Lamartine*, *Histoire des Girondins*. 8 Vols. Paris 1847, Vol. I, 315.

39 Ebd. 316. Hervorhebungen im Original.

40 Ebd. 317f.

ganze Generation gegen die „Partei der Vergangenheit“ gewandt habe. Im letzten Band seiner ‚Histoire‘ verwies er kritisch darauf, dass jene Tendenzen nach der Französischen Revolution so stark wie nie zuvor aufgeblüht seien. Die revolutionären Erschütterungen hätten die „instinktive Neigung der Menschheit für das Wunderhafte“ nicht gemindert, sondern sie „ganz im Gegenteil bis zum Delirium gesteigert, in gewissen Seelen und selbst in der Masse“. Nie zuvor habe eine „größere Anzahl okkultur Lehren, chimärischer Philosophien oder transzendenter Theosophien die intellektuelle Welt fasziniert“: Swedenborg, Weishaupt, Saint-Germain, Saint-Martin, die Freimaurer, Rosenkreuzer, *illuminés* und Theisten.⁴¹

In der neunbändigen „Histoire de la Révolution française“ von Jules Michelet finden sich im Zusammenhang mit der Affäre um Catherine Théot ähnliche Hinweise auf die *illuminés*, die Freimaurer, Templer und Jansenisten, die in den Augen Michelets auf „eine grobe Verbindung zwischen christlichem *Illuminismus*, dem revolutionären *Mystizismus* und der Einsetzung einer Regierung der *Propheten*“ schließen lassen.⁴² Michelet beschäftigte sich mit diesen Verstrickungen zwar nur am Rande, jedoch wurde gerade jene Passage von späteren Kommentatoren kontrovers diskutiert. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Episode um Théot besonderes Aufsehen erregte und bis in die jüngere Vergangenheit von der Forschung behandelt worden ist.⁴³

Intensiver setzte sich der Sozialist Louis Blanc in seiner gleichnamigen ‚Histoire‘ (12 Bände) mit den Verbindungen zwischen *mysticisme*, *illuminisme* und Revolution auseinander.⁴⁴ Ähnlich wie Lamartine verzeichnete er im 18. Jahrhundert eine notwendige, aber „ebenso naive wie düstere“ Gegenbewegung zu den Philosophen der Aufklärung, die „zu sehr das Gefühl der Vernunft geopfert“ hätten. Doch nicht we-

41 Ebd. 246.

42 Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*. 9 Vols. Paris 1888, 245–250, hier 249. Catherine Théot hatte als „Mère de Dieu“ eine Anhängerschaft um sich geschart, zu der auch Christophe Antoine Gerle (1736–1801), ein Kartäuser und Mitglied der Konstituante, zählte, sowie laut Michelet „Royalisten, Magnetiseur, Beschränkte, Schelme, Verrückte“. Louis Blanc bewertete die damit zusammenhängenden Ereignisse weitaus skeptischer und kritisierte Michelets Darstellung: Siehe *Louis Blanc*, *Histoire de la Révolution française*. 12 Vols. 2. Aufl. Paris 1857–1870, Vol. 11, 81 ff.

43 Siehe zusammenfassend *Auguste Viatte*, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme, Théosophie 1770–1820*. 2 Vols. Paris 1928, Vol. 1, 245–251, und *Michel Eude*, *Points de vue sur l'affaire Catherine Théot*, in: *AHRF* 198, 1969, 606–629.

44 Zum geschichtsphilosophischen Aspekt dieses Werkes siehe *Leo A. Loubère*, *Louis Blanc. His Life and His Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*. Evanston 1961, 167–177.

niger als die Ungläubigen arbeiteten die „Mystiker“ am Gelingen der Revolution.⁴⁵ Blanc widmete ein ganzes Kapitel den *révolutionnaires mystiques*, zu denen er zunächst die grundsätzlich „demokratischen“ Freimaurer rechnete, die danach strebten, die Unterschiede der Hautfarben, des Standes, der Heimat aufzuheben, den Fanatismus zu überwinden, dem Nationalismus ein Ende zu setzen.⁴⁶ Weiterhin nannte Blanc den von Weishaupt begründeten *illuminisme*, dessen Ziel es gewesen sei, alle Institutionen umzustürzen, jedes Königtum und alle Standesunterschiede abzuschaffen, den Aberglauben zu beseitigen, ja sogar das Eigentum abzuschaffen und dieselbe Gleichheit wie die ersten Christen auszurufen – eine Vorwegnahme der kommunistischen Lehren Babeufs.⁴⁷ Als dritte Bewegung führte Blanc den *Martinismus* ins Feld, dessen Leitfigur Saint-Martin, ein Anhänger von Martines de Pasqually und Jakob Böhme, gewesen sei, und dessen Bewegung sich rasch in ganz Frankreich ausbreitete.⁴⁸ In den Geheimgesellschaften und illuministischen Bewegungen, die jene Ideen verbreiteten, sei der Keim der Revolution herangereift. Trotz seiner Opposition zu Vernunft und Kritik sowie zum Individualismus Voltaires und der Enzyklopädisten habe der Illuminismus „eine sehr entschiedene revolutionäre Stoßrichtung in sich“ getragen und „durch mystische Verschwörungen [...] die alten Tyrannen unterhöhlt“.⁴⁹

Eine Fülle zeitgenössischer Quellen veranschaulicht somit die damals vorherrschende Meinung, dass die Französische Revolution und die aus ihr hervorgegangenen sozialreformerischen Strömungen, die „modernen Reformatoren“, das Ergebnis einer Jahrhunderte oder gar Jahrtausende alten häretischen Tradition gewesen seien, sei sie nun positiv als Kern der wahren Religion oder negativ als perverse Verirrung gewertet worden. Es gilt nun, die Herkunft der damit verbundenen Narrative zu beleuchten.

45 *Blanc*, *Histoire de la Révolution française* (wie Anm. 42), Vol. 2, 70 ff.

46 Ebd. 82 ff.

47 Ebd. 85–90. Im Folgenden wird vor allem Cagliostro behandelt.

48 Ebd. 91–101. Grundlage ist vor allem Saint-Martins Schrift „Des erreurs et de la vérité“. In engem Zusammenhang damit behandelte Blanc den Magnetismus: „Die Versuche Mesmers verbanden sich mit der okkulten Philosophie Saint-Martins.“ Ebd. 104 f.

49 Ebd. 111 f. Siehe auch die restlichen Bände seiner Arbeit, beispielsweise das Kapitel über „L'évangile devant la révolution“, in: *Blanc*, *Histoire de la Révolution française* (wie Anm. 42), Vol. 3, 23–31.

II. Genealogische Betrachtungen zu *ésotérisme*, *illuminisme* und *théosophie*

Die bisher genannten Namen lassen eine Einteilung in zwei entscheidende Referenzepochen zu: Erstens, der spätantike frühchristliche Kontext, in dem es zu einer Aufspaltung der christlichen Traditionen gekommen sei. Die entscheidenden Diskurselemente bestehen hierbei aus einer „pythagoreischen“ Unterscheidung zwischen einer „exoterischen“ und einer „esoterischen“ Religion, wobei Letztere im Umfeld der Schule von Alexandria in den „gnostischen“ und verwandten Strömungen verortet wurde. Zweitens, ein mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Kontext, dessen „Mystiker“ unter den Bezeichnungen *illuminisme* und *théosophie* gefasst wurden. Im Folgenden soll gezeigt werden, in welcher Beziehung die Bezeichnungen *ésotérisme*, *illuminisme* und *mysticisme* standen, und in welchen historischen Kontexten sie in Bezug auf die bisher behandelten Historiographien diskutiert worden sind.

Die oben zitierte Unterscheidung Jean Joseph Thonissens zwischen einer „esoterischen“ und einer „exoterischen Religion“ entspricht quasi wortwörtlich einer Passage aus der einflussreichen „Histoire critique du gnosticisme“, die im Jahre 1828 vom elsässischen Altertumsforscher Jacques Matter (1791–1864) veröffentlicht wurde.⁵⁰ Mit seiner Arbeit, in der sich zum ersten Mal das Substantiv *ésotérisme* findet⁵¹, befeuerte Matter eine damals tobende Debatte über die Ursprünge des Christentums und dessen Verhältnis zu seinem spätantiken nichtchristlichen Umfeld. Die zentrale Rolle spielte dabei die Schule von Alexandria, über die Matter im Jahre 1820 einen „Essai historique“ verfasst hatte, der 1840 in komplett überarbeiteter und stark erweiterter Form unter dem Titel „Histoire de l'école d'Alexandrie“ neu aufgelegt wurde und als eines der wichtigsten religionshistorischen Werke der Julimonarchie gelten kann. Darin führte Matter die These aus, dass sich die frühen Christen von ihren neuplatonischen Kontrahenten durch ihre Ablehnung des heidnischen *ésotérisme* unterschieden hätten. 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

50 Jacques Matter, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*. 2 Vols. Paris 1828, Vol. 1, 13f.

51 Jean-Pierre Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*. Lausanne 1992, 7–13.

eine emanatistische Schöpfungslehre und somit einen Gegensatz zwischen Materie und Geist vertrat. Die Konsequenz daraus seien zwei entgegengesetzte Strömungen gewesen, die seitdem miteinander im Widerstreit standen: Auf der einen Seite stand die Schöpfung *ex nihilo*, auf der anderen die Schöpfung durch Emanation.⁵²

Diese Differenzierungen entsprachen bestimmten freimaurerischen Narrativen, die seit dem 18. Jahrhundert diskutiert worden waren und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weite Verbreitung fanden.⁵³ Dabei wird es sich nicht um einen Zufall gehandelt haben, da Matter evidenterweise dem Umfeld der Straßburger Hochgradfreimaurerei angehörte und Kontakte insbesondere zu den bereits von Louis Blanc erwähnten Martinisten pflegte.⁵⁴ Wie Wouter Hanegraaff gezeigt hat, resultierten mehrere Thesen Matters aus seiner eigenen Nähe zu eben jenem Gedankengut, das von der Forschung gemeinhin als „illuministisch-theosophisch“ bezeichnet wird.⁵⁵ Es deutet also einiges darauf hin, dass sich in den religionshistorischen Studien Matters Ideen niederschlugen, die in einem freimaurerischen Kontext diskutiert worden waren.

Wer waren also die Martinisten, die *illuminés* und die Theosophen? Woher stammten die besagten Narrative? Um dies zu verstehen, bedarf es einer Betrachtung der Freimaurerei, insbesondere ihrer von der Forschung als „mystisch“ bezeichneten Ausprägungen. Das Verhältnis von „Mystik“ oder auch „Esoterik“ zur Freimaurerei – also von jenen Elementen, die heute mit Bezeichnungen wie „Kabbala“, „okkulte Wissenschaften“, Rosenkreuzern und Ähnlichem in Verbindung gebracht werden – wird in der Forschung bis heute kontrovers verhandelt.⁵⁶ Einen wegwei-

52 Jacques Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*. 2 Vols. Paris/Leipzig 1840, Vol. 1, Vorwort, Einführung (bes. 29–32), 291 ff., 305–311 und 352 f. In der Tat reicht die etymologische Wurzel des Wortes „Esoterik“, das griechische *ὄσω* und später *ἑσωτερικός*, bis in die Antike zurück. Dazu Monika Neugebauer-Wölk, *Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne*, in: dies./Renko Geffarth/Markus Neumann (Hrsg.), *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 50.) Berlin/Boston 2014, 37–72, hier 66 f.

53 Laurant, *Esotérisme* (wie Anm. 51), 20 f.

54 Ebd. 42. Siehe auch René Le Forestier, *La franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris/Löwen 1970, 419 f., 516–519, 594 f., 651–656, 803–810, 909–912, und Jules Keller, *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 Vols. Bern u.a. 1985.

55 Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge 2012, 335 f.

56 Vgl. zur jüngsten Diskussion die entsprechenden Beiträge in Henrik Bogdan/Jan A. M. Snoek (Eds.), *Handbook of Freemasonry*. London/Boston 2014, besonders den Beitrag „Freemasonry and Western Esote-

senden Beitrag dazu verfasste René Le Forestier in den 1970er Jahren, indem er argumentierte, dass schon der englische Ritus nicht einfach „Repräsentant des rationalistischen Humanitarismus, des theoretischen Weltbürgertums und des totalen Deismus“ gewesen sei, sondern vielmehr einer „mystischen Atmosphäre“ entwachsen sei.⁵⁷ Die Entwicklung der höheren Grade der spekulativen Freimaurerei, die damit verbundenen Rituale und die freimaurerische Gründerlegende Hiram's können laut Le Forestier nur vor dem Hintergrund einer hermetisch-alchemistischen Rezeption sowie der Übernahme kabbalistischer Ideen und rosenkreuzerischer Symbolismen verstanden werden.⁵⁸ Jene Elemente haben sich jedoch erst infolge der Verbreitung der englischen Freimaurerei auf dem Kontinent entfalten können. Die dort entwickelten Hochgradsysteme, zunächst der in Frankreich um die Mitte des 18. Jahrhunderts entstandene Schottische Ritus, wichen weitgehend von der ursprünglichen englischen Freimaurerei ab.⁵⁹ Rasch wurde der Schottische Ritus mit seiner starken „mystischen“ Prägung zum am weitesten verbreiteten freimaurerischen System Europas.

Im deutschsprachigen Raum stießen die „mystischen“ Tendenzen der französischen Hochgradfreimaurerei auf fruchtbaren Boden. Zur Mitte des 18. Jahrhunderts lässt sich dort eine rege Rezeption alchemistischer, kabbalistischer und magischer Texte und Praktiken verzeichnen. Zu Beginn des Jahrhunderts hatten sich bereits verschiedene Zirkel gebildet, die sich mit den entsprechenden Theorien und Praktiken beschäftigten und sich selbst als Gold- und Rosenkreuzer bezeichneten.⁶⁰ Nach 1755 fanden die Ideen der Gold- und Rosenkreuzer weite Verbreitung auch in freimaurerischen Kreisen, in denen zwar selten ein Interesse an praktischer Alchimie

ricism“ von Henrik Bogdan (ebd. 277–305). Dort wird vor allem der Zusammenhang mit den Rosenkreuzern und der christlichen Kabbala hervorgehoben.

57 *Le Forestier*, *Franc-maçonnerie* (wie Anm. 54), 48.

58 Ebd. 25–48.

59 Ebd. 49–63. Eine besondere Rolle kam hierbei André Michael de Ramsay (1686–1743) zu. Von „Hochgradfreimaurerei“ ist deshalb die Rede, weil die englische Freimaurerei ursprünglich lediglich drei Grade besaß, die in anderen Systemen um zusätzliche Grade erweitert wurden. Siehe hierzu auch *Henrik Bogdan*, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany 2007, 95–120, sowie *Jan Snoek/Henrik Bogdan*, *The History of Freemasonry. An Overview*, in: Bogdan/Snoek (Eds.), *Handbook of Freemasonry* (wie Anm. 56), 13–32. Siehe weiterhin die dortigen Beiträge von *David Stevenson*, *The Origins of Freemasonry: Scotland*, 50–62, und *Matthew D. J. Scanlan*, *The Origins of Freemasonry: England*, 63–81.

60 Dies geht auf eine Publikation von 1714 zurück, die der Alchimist Samuel Richter unter dem Pseudonym Sincerus Renatus in Umlauf gebracht hatte: „Die Wahrhaffte und vollkommene Bereitung des Philosophischen Steins der Brüderschafft aus dem Orden des Gülden- und Rosen-Creutzes“.

oder Magie herrschte, jedoch ein umso größeres an Initiationsriten und identitätsstiftenden Narrativen.⁶¹

Das wohl erfolgreichste dieser Narrative ist in einer Straßburger Publikation von ca. 1760 erhalten, in der die Freimaurer auf den Templerorden zurückgeführt werden. Die dort präsentierte Legende besagt, dass sich die Templer nach ihrer Zerschlagung nach Schottland geflüchtet – daher der „Schottische Ritus“ – und seitdem ihre geheime Lehre an Auserwählte weitergegeben hätten.⁶² Dieses geheime Wissen gehe letztendlich bis auf die Zeit des Sündenfalls zurück, auf erste Erwählte wie Moses, Salomon und die Propheten. Die tragende Rolle für die Übermittlung jenes Geheimwissens in den Westen wurde den Essenern zugeschrieben, die schon in der „Defence of Masonry“ von 1738 zusammen mit der ägyptischen Priesterschaft und den Pythagoreern zu denjenigen Gesellschaften von Eingeweihten gezählt wurden, die ihre Lehren und Riten streng geheim gehalten haben: Es handelte sich um „jüdische Pythagoreer“, deren geheime Zeichen mit denjenigen von Philon und Josephus verglichen wurden.⁶³ Dieses geheime Wissen sei von den Essenern an die ersten „christlichen Maurer“ übermittelt worden, bis es von den Templern wiederentdeckt worden sei.⁶⁴ Unschwer lässt sich erkennen, dass jene freimaurerischen Traditionskonstruktionen von älteren Narrativen einer *philosophia perennis* geprägt worden sind.⁶⁵ Deren behauptete Tradition von Eingeweihten, die oft mit Persönlichkeiten wie Zoroaster, Hermes, Moses und Orpheus begann, wurde im freimaurerischen Kontext im Sinne einer Geheimlehre reorganisiert.⁶⁶

61 *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 67f. und *Bogdan*, Western Esotericism (wie Anm. 59), 285–293. Zur machtpolitischen und legitimatorischen Funktion von konstruierten Traditionen innerhalb der Freimaurerei siehe *Henrik Bogdan*, The Sociology of the Construct of Tradition and Import of Legitimacy in Freemasonry, in: *Andreas Kilcher* (Ed.), *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*. Leiden/Boston 2010, 217–238.

62 *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 68 ff. Für den kompletten Text mit dem Titel „Deuxième section. De la Maçonnerie parmi les Chrétiens“ siehe *Gustav Adolf Schiffmann*, Die Entstehung der Rittergrade in der Freimaurerei um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1882, 178–190. Für einen Überblick über die Entwicklung der Templerlegende und ihr Verhältnis zur Freimaurerei siehe *Pierre Mollier*, Freemasonry and Templarism, in: *Bogdan/Snoek* (Eds.), *Handbook of Freemasonry* (wie Anm. 56), 82–99.

63 *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 72.

64 Ebd. 68.

65 Siehe hierzu *Hanegraaff*, Esotericism (wie Anm. 55), 5–76. Derartige Narrative waren vor allem während der Renaissance aufgeblüht, häufig im Kontext von christlicher Kabbala, Hermetismus und Magie-Apologien. Vgl. hierzu auch *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt am Main 1998.

66 Siehe hierzu *Hanegraaff*, Esotericism (wie Anm. 55), 207–218.

Augenscheinlich finden sich dieselben Protagonisten in den Studien Reybauds, Ferraris, Thonissens und der anderen eingangs behandelten Autoren.⁶⁷ Es stellt sich daher die Frage, in welchem Kontext diese Narrative entstanden sind. Das freimaurerische Interesse für Pythagoras rührt von einer philosophiegeschichtlichen Zäsur her, die sich zur Mitte des 17. Jahrhunderts verzeichnen lässt. Zu jener Zeit wurde infolge der 1614 erschienenen kritischen Untersuchungen Isaac Casaubons in den Narrativen der *philosophia perennis* die Figur des Hermes von derjenigen des Pythagoras abgelöst.⁶⁸ Dies geschah zunächst im Umfeld der Cambridge Platonists, vor allem durch die Arbeiten von Ralph Cudworth (1617–1688) und Thomas Stanley (1625–1678).⁶⁹ Wie Monika Neugebauer-Wölk feststellte, 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. In derselben Zeit fasst die Logenbewegung in England endgültig Fuß.“⁷⁰ Der in der *philosophia perennis* verankerte Glaube an eine wahre, unverfälschte Urreligion wurde also um 1700 mit der Unterscheidung zwischen einer eso- und einer exoterischen Religion in Verbindung gebracht, die „*Esoterische Unterscheidung* zu einem Grundprinzip der Wahrheitssuche überhaupt, die den etablierten Religionen gegenübergestellt ist“.⁷¹

Dieses freimaurerisch geprägte „Esoterik“-Verständnis sowie die damit verbundenen Narrative verbreiteten sich im 18. Jahrhundert und wurden besonders von Freimaurern intensiv diskutiert. Es wurde somit zu einem wichtigen Bestandteil der damaligen religiösen Streitigkeiten. Im Französischen kann das Adjektiv *ésotérique* erstmals 1732 in eben diesem Sinne in einem freimaurerischen Kontext verortet werden.⁷² Wie weit verbreitet dieser Zusammenhang bis zur Mitte des Jahrhunderts

67 Etwa in Reybaud, *Des idées* (wie Anm. 12), 12–18, und Thonissen, *Socialisme* (wie Anm. 21), 137, wo die Pythagoreer, Essener, Philon und Joseph ebenfalls auftauchen.

68 Hanns-Peter Neumann, *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600 bis 1770)*. (Studia Leibnitiana, Suppl. 37.) Stuttgart 2013, 17f. Siehe weiterhin die Beiträge in Martin Mulsow (Hrsg.), *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*. (Religion und Aufklärung, 9.) Tübingen 2002.

69 Neumann, *Monaden* (wie Anm. 68), 34–54.

70 Neugebauer-Wölk, *Historische Esoterikforschung* (wie Anm. 52), 61.

71 Ebd. 61 ff.

72 Beim Freimaurer Louis François Marquis de La Tierce (1699–1782) bezüglich der esoterischen Lehre der „Logen“ im alten Griechenland.

gewesen ist, belegt auch die Verwendung des Adjektivs im Artikel über „Pythagorisme“ in der ‚Encyclopédie‘.⁷³

Es lässt sich zeigen, dass dieser Kontext für die Bedeutung von „Illuminismus“ und „Theosophie“ von unmittelbarer Relevanz ist. Im Deutschen ist die erste Verwendung des Adjektivs „esoterisch“ im 1733 erschienenen vierten Teil der „Kurtzen Fragen aus der philosophischen Historie“ Johann Jakob Bruckers nachgewiesen worden.⁷⁴ Ziel des protestantischen Theologen war es, den Kern der wahren Philosophie auf einer historisch-kritischen Basis herauszuarbeiten und ihn vom „abergläubischen“ Rest zu befreien, den er der Tradition einer *philosophica sectaria* (sic) zuordnete. Im Gegensatz zur biblischen *creatio ex nihilo* würden jene häretischen Systeme, die alle derselben Wurzel heidnischen Irrtums entwachsen seien, die falschen Lehren des Dualismus, Pantheismus oder Emanatismus propagieren – unschwer lässt sich darauf hinweisen, dass sich diese Differenzierung ebenfalls in der Arbeit Matters findet.

Die Legitimität dieser „sektiererischen“, heidnisch kontaminierten Schwärmerieen sei beispielsweise von den „Kabbalisten“ durch die Behauptung begründet worden, sie verträten „eine geheime, acroamatische oder *esoterische* Lehre“.⁷⁵ In Bruckers berühmter „*Historia critica philisophiae*“ (1742–1744) wurden diese Charakterisierungen weit und nachhaltig verbreitet. Die ‚Historia‘ war das wichtigste philosophiegeschichtliche Referenzwerk des 18. Jahrhunderts und bildete unter anderem eine wichtige Grundlage für den ‚Großen Zedler‘ und die ‚Encyclopédie‘.⁷⁶ Brucker unterschied darin explizit zwischen einer „exoterischen Philosophie der

73 Denis Diderot, Art. „Pythagorisme, ou philosophy de Pythagore“, in: ders./Jean le Rond d’Alembert (Eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. 13. Neufchâtel 1765, 617: „La Philosophie considérée relativement à ses élèves est ou exotérique, ou ésotérique: L’exotérique propose les vérités sous des symboles, les envelope, ne les démontre point. L’ésotérique les dépouille du voile, & les montre nues à ceux dont les yeux ont été disposés à les regarder.“

74 Neugebauer-Wölk, *Historische Esoterikforschung* (wie Anm. 52), 64 f.

75 Ebd. 65; siehe Johann Jakob Brucker, *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie*. Von der Geburt Christi biß auf unsere Zeiten. Mit ausführlichen Anmerckungen erläutert. 6 Bde. Ulm 1731–1736, Bd. 4, 685 (nachträgliche Hervorhebung). Vgl. die Bezeichnungen in Johann Jakob Brucker, *Historia critica philisophiae a tempore resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*. 6 Bde. Leipzig 1742–1767, Bd. 2, 933: „arcanataque esoterica“.

76 Siehe hierzu Hanegraaff, *Esotericism* (wie Anm. 55), 139 f.; Gregorio Piaia, *Jacob Bruckers Wirkungsgeschichte in Frankreich und Italien*, in: Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. (Colloquia Augustana, 7.) Berlin 1998, 218–237; ebd. 238–256: Rainer Jehl, *Jacob Brucker und die ‚Encyclopédie‘*.

Juden“ und einer „esoterischen und arkanen oder mystischen“ Philosophie („*philosophia esoterica atque arcana sive mystica*“), nämlich der Kabbala.⁷⁷

Für die Bedeutung von „Theosophie“ und „Illuminismus“ sind Bruckers Arbeiten von herausragender Bedeutung, da in ihnen das philosophische System der *Theosophicis* ausgiebig dargestellt wird.⁷⁸ Es war wichtiger Bestandteil der Geschichte der *philosophica sectaria*, die Brucker in drei Perioden gliederte: Erstens die chaldäischen, zoroastrischen und ägyptischen Systeme im Gegensatz zur Entwicklung der wahren Philosophie unter den Griechen. Zweitens der Neuplatonismus und die Kabbala. Und drittens die Wiedererweckung dieser Systeme in der Renaissance, vor deren Hintergrund das neue System der Theosophie entstanden sei.⁷⁹ Zu den Vertretern des Letzteren zählte er die dem Leser inzwischen wohlbekannten Anhänger von Paracelsus, Valentin Weigel, Robert Fludd, Jakob Böhme, die beiden van Helmont, Poiret und die Rosenkreuzer. Brucker erklärte, dass jene Philosophen zwar eine Abscheu „vor aller Heydnischen und überhaupt vor aller Sectirischen Philosophie“ getragen haben, ihre eigene, neue Philosophie aber nicht „in dem Gebrauch des anerschafften gereinigten Vernunft=Lichts als vielmehr in einem angebohrnen übernatürlichen Göttlichen Lichte und dessen Erleuchtung gesucht“.⁸⁰ Während Brucker also das christliche Selbstverständnis der Theosophen zu schätzen wusste, attackierte er umso schärfer ihr vermeintlich irrsinniges Verständnis von „Vernunft“, man könnte sagen ihren Irrationalismus.⁸¹

Brucker führte aus, dass die Theosophen sich „einer geheimen Göttlichen, allein gewissen erleuchteten Personen mitgetheilten Einsicht der tiefesten Geheimnisse

77 Brucker, *Historia critica* (wie Anm. 75), Bd. 2, 916: „Considerata philosophia Iudaeorum exoterica, ad esotericam atque arcanam sive mysticam tractatio nostra convertitur [...]“. Brucker bezeichnet sie außerdem als *obscura* und *intricata*. Die Ausgabe von 1766 ist identisch.

78 Siehe hierzu *Hanegraaff*, *Esotericism* (wie Anm. 55), 145 f.

79 Ebd. 141–146. Vgl. auch die Beiträge in *Schmidt-Biggemann* (Hrsg.), *Jacob Brucker* (wie Anm. 76), vor allem *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, *Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept*, 113–134.

80 Brucker, *Kurtze Fragen* (wie Anm. 75), Bd. 6, 1063 f. Vgl. *ders.*, *Historia critica* (wie Anm. 75), Bd. 4, 644: „Non his hominibus ratio a Deo intellectui humano indita luxque divinitus concessa placuit, sed hanc decepticem esse et tenebris obseptam clamantes lumen aliquod divinum, supernaturale, internum principum sibi omnis veritatis, et cognoscendae philosophiae diviniore medium delegerunt [...]“

81 Brucker, *Kurtze Fragen* (wie Anm. 75), Bd. 6, 1065 f.: „Die *Theosophici* bedienen sich zwar auch des Wortes Vernunft, sie verstehen aber dadurch nicht die Erkenntnis der Wahrheit aus natürlichen *principiis*, oder die Krafft dieselbige zu erkennen, sondern das inwendige *principium*, das sie als einen Ausfluß und Funcken des Göttlichen Wesens in der menschlichen Seele suchen, das sie der in ordentlichem Verstand genommenen Vernunft entgegen setzen.“ Brucker belegt dies mit einem Zitat Jakob Böhmes.

der Natur“ rühmten, „Magie, Chymie, Astrologie und dergleichen Wissenschaften, welche die geheimen Zugänge der Natur aufschliessen“ praktizierten und sich auf „eine uralte geheime *Tradition* der Weißheit unter dem Nahmen der *Cabbala*“ beriefen.⁸² Die Theosophie wurde von Brucker also weiterhin anhand des Anspruchs auf individuelle „Erleuchtung“ charakterisiert sowie anhand der Behauptung des Besitzes einer „geheimen Lehre“ (in der ‚Historia‘: „doctrina arcana“), die nur Auserwählten vorbehalten sei.⁸³ Diese Lehre, die Kabbala, wurde von Brucker an anderer Stelle als „esoterisch, arkan oder mystisch“ bezeichnet.⁸⁴ Dabei wird deutlich, dass sich diese Charakterisierungen ebenfalls in den oben diskutierten Quellen finden: Irrationalismus, der Anspruch auf eine esoterische Lehre und der Anspruch auf individuelle Erleuchtung. Letzterer Punkt scheint die Herkunft der Bezeichnung *illuminés*, die Erleuchteten, zu markieren.⁸⁵

Tatsächlich sind die nun behandelten Darstellungen nahezu deckungsgleich mit denjenigen, die in den Historiographien des Sozialismus und Kommunismus vorzufinden sind. Thonissen und die anderen eingangs diskutierten Kritiker haben die mit der „esoterischen“ Irrlehre verbundenen heidnischen oder häretischen Lehren als eine ungebrochene Tradition beschrieben, die zum Ende des 18. Jahrhunderts zum Ausbruch gekommen sei. Aus einer selbstreferentiellen Perspektive haben hingegen die Sozialreformer – nicht unähnlich den Freimaurern – argumentiert, dass es eben jene häretische Tradition gewesen sei, die das wahre Christentum gegen die Verfälschung einer degenerierten Kirche verteidigt habe. Diese Argumentationsmuster spiegeln dabei auf bemerkenswerte Weise polemische Religionsdiskurse

82 Ebd. 1063 f. Hervorhebungen im Original.

83 Vgl. Brucker, *Historia critica* (wie Anm. 75), Bd. 4, 644: „Cum autem ignis examini non omnia possint subiici, et ingentia praeter terram coelorum pateant spatia, coelestes incolae naturasque illas medias, earumque cum humanis concentum et concordiam ita se dextisse gloriati sunt, ut magiae, astrologiae et fimum artium ministerio, spiritualia quaecunque sibi patere obsequi dicerent: et hanc vetustissimam Hebraeorum sapientiam esse, hanc ob orbe condito doctrinam arcanam traditionis usu ad ipsos pervenisse, vindicato suae philosophiae Cabbalae nomine affirmarent.“ Weiter oben ist auch von der *ars chemica* die Rede, die in der deutschen Auflistung im selben Satz erscheint.

84 Ebd. 916.

85 Zu erwähnen ist hier noch die ältere Arbeit über das „Platonisch-Hermetische Christenthum“ des lutherischen Theologen *Ehregott Daniel Colberg* (1659–1698), in der sehr ähnliche „Fanatiker“ und „Schwärmer“ gruppiert worden sind. Siehe dazu *Hanegraaff*, *Esotericism* (wie Anm. 55), 107–114. Vgl. auch *Antoine Faivre*, *Access to Western Esotericism*. Albany 1994, 25.

aus dem 18. Jahrhundert wider, die sich um die Legitimität bestimmter Formen des Christentums drehten.

III. Politisierung durch Verschwörungstheorien des 18. Jahrhunderts

Die nun behandelten häresiologischen und freimaurerischen Diskurse erfuhren gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine Politisierung, indem sie aus ihrem theologischen Kontext losgelöst und in den Kontext der Französischen Revolution gestellt worden sind. Verantwortlich dafür waren Verschwörungstheorien, die zur Zeit der Französischen Revolution entstanden sind und die gesellschaftlichen Umstürze mit den Machenschaften von Geheimgesellschaften zu erklären versuchten. Die in diesem Zuge entstandene Literatur bildet den entscheidenden Knotenpunkt zwischen den Häresiologien des 18. Jahrhunderts und den Historiographien des Sozialismus und Kommunismus, da in ihr die explizite Verbindung zwischen religiöser Reformation und sozialpolitischer Revolution hergestellt wurde. Der Streit um das wahre Christentum wurde somit mit dem Streit um die richtige Form der Politik verwoben, der religiöse identifikatorische Diskurs untrennbar mit dem politischen verschmolzen.

Um die Entstehung jener verschwörungstheoretischen Literatur zu verstehen, bedarf es zunächst einer Rückkehr zur Geschichte der „mystischen“ Freimaurerei, die sich zur Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland zu verbreiten begann. Die Tempellegende, das identifikatorische Kernstück der „mystischen“ Freimaurer, fand große Verbreitung durch die von Karl Gotthelf von Hund (1722–1776) geschaffene rektifizierte Freimaurerei beziehungsweise, nach 1764, die Strikte Observanz. Hund, der sich auf die Weisungen „Unbekannter Oberer“ berief, entwickelte das französische Hochgradsystem weiter und rückte die Berufung auf die Tempel in den Mittelpunkt.⁸⁶ Aufgrund verschiedener Betrugsaffären und innerer Streitigkeiten kam es zu Abspaltungen vom System der Strikten Observanz, von denen vor allem diejenige Johann Wilhelm Kellner von Zinnendorfs (1731–1782) zu nennen ist, der 1766/67 die „Große Landesloge“ mit Schwerpunkt in Preußen schuf und sich dabei an der

86 Die komplizierte Geschichte der Strikten Observanz findet sich in *Le Forestier*, *Franc-maçonnerie* (wie Anm. 54), 103–221.

schwedischen, vom Swedenborgianismus beeinflussten Freimaurerei orientierte.⁸⁷ Des Weiteren sind die vom protestantischen Theologen und Orientalisten Johann August von Starck (1741–1816) gegründeten „Templerkleriker“ zu nennen, in deren System Theosophie und Theurgie – eine bestimmte Form der praktischen Magie – in den Vordergrund gerückt und ein „mystischer Klerus“ in eine Traditionslinie mit den Tempelrittern gestellt wurde. Von den Templern wurde behauptet, dass sie ein geheimes Wissen seit der Zeit der Essener über die Jahrhunderte bewahrt und durch eine Kette von Eingeweihten tradiert hätten.⁸⁸ Um diese immer weiter ausgestaltete Templerlegende entbrannte in den folgenden Jahren ein heftiger Streit, dessen Ursachen von den freimaurerischen Entwicklungen in Frankreich herrührten.

Die zentrale Rolle spielte dabei der bereits wiederholt genannte Martinismus, der auf den im Jahre 1760 von Martines de Pasqually (1727?–1774) in Lyon gegründeten „Ordre des Elus Coëns de Josué“, später „Ordre des Chevaliers Maçons Elus Coëns de l’Univers“ zurückgeht.⁸⁹ Die Person Pasquallys ist bis heute ein Geheimnis, seine Herkunft und selbst die Schreibweise seines Namens sind ungewiss.⁹⁰ Fest steht, dass er eine Form der Theurgie lehrte, deren Grundlagen er in seinem „Traité sur la réintégration des êtres“ darlegte.⁹¹ In Berufung auf Gnostiker, Neuplatoniker, chaldäische Astrologen und Kabbalisten beschrieb Pasqually darin ein System, das die *régénération* des Menschen aus seinem durch den Sündenfall verschuldeten materiellen Zustand versprach und somit jedem Wissbegierigen ermöglichen sollte, zumindest teilweise eine *réintégration* in die „spirituellen und göttlichen Eigenschaften, Tugenden und Machtvollkommenheiten“ zu erreichen, die durch den Fall verloren gegangen seien.⁹² 1767 stieß der zuvor in Lyoner Freimaurerkreisen verkehrende Jean-Baptiste Willermoz (1730–1824) auf Pasqually und seinen „Ordre des Elus Coëns“.⁹³ Ein Jahr später wurde Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803) Mitglied der ‚Elus Coëns‘ und arbeitete von 1768 bis 1771 in Bordeaux als Sekretär Pas-

87 Ebd. bes. 202–205.

88 Ebd. 152–197.

89 Der Name „Elus Coëns“ bedeutet „auserwählte Priester“, nach dem hebräischen Wort für Priester, *Cohen*.

90 *Viatte*, *Sources* (wie Anm. 43), Vol. 1, 45–70, *Le Forestier*, *Franc-maçonnerie* (wie Anm. 54), 290–313, und *Gérard van Rijnberk*, *Martines de Pasqually. Un thaumaturge au XVIIIe siècle*. Ndr. Hildesheim u. a. 1982.

91 Siehe hierzu *Adolphe Franck*, *La philosophie mystique en France à la fin du XVIIIe siècle*. Saint-Martin et son maître Martinès Pasqually. Paris 1866, 203–226.

92 *Le Forestier*, *Franc-maçonnerie* (wie Anm. 54), 291f.

93 Zu dessen Vorgeschichte siehe ebd. 275–289. Siehe außerdem die immer noch ausführlichste Studie

qually, bis er seine Militärkarriere als Lieutenant in Foix abbrach, um sich ausschließlich dem Studium mystischer Schriften zu widmen.⁹⁴ In Lyon schrieb er im Haus Willermoz', der inzwischen die dortige Loge der ‚Elus Coëns‘ leitete, seine berühmte Schrift „Des erreurs et de la vérité, ou Les hommes rappelés au principe universel de la science“ (1775) nieder, die ihm rasch zu internationaler Bekanntheit verhalf: Herder lehnte das Buch ebenso wie Voltaire als Lächerlichkeit ab, Lavater war begeistert, Nicolai rezensierte die Übersetzung in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek vernichtend und Goethe zeigte sich ambivalent, ließ sich allerdings von ihm zu seinem Gedicht „Die Geheimnisse“ inspirieren.⁹⁵ Auch Franz von Baader setzte sich intensiv mit Saint-Martin auseinander.⁹⁶

In den 1780ern lernte Saint-Martin beim Straßburger Gelehrten Friedrich Rudolf Salzmann (1749–1821, auch Saltzmann) Deutsch, um die Werke Jakob Böhmes lesen zu können, die seitdem einen prägenden Einfluss auf ihn ausübten. Zu Saint-Martin und Willermoz entwickelte Salzmann das Verhältnis eines Freundes und Schülers. Daher ist es hochinteressant, dass Jacques Matter niemand anderes als die Tochter Salzmanns geheiratet hatte und in den folgenden Jahren Studien über Saint-Martin, Swedenborg und die Geschichte der Mystik veröffentlichte.⁹⁷ Diesem Austausch gälte es an anderer Stelle weiter nachzugehen, doch verdichten sich hinreichend die Belege für einen eindeutigen Rezeptionszusammenhang.

Während Saint-Martin also lediglich als Schriftsteller tätig blieb und sich letztendlich im Jahre 1790 aus der Freimaurerei zurückzog, führte Willermoz seine Aktivitäten als Ordensleiter fort und intensivierte sie. Nachdem Pasqually 1772 nach Santo Domingo abgereist war, um ein Erbe anzutreten, und dort 1774 unerwartet verstarb, zerfiel der „Ordre des Elus Coëns“ rasch in seine Einzelteile.⁹⁸ Willermoz

von *Alice Joly*, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie, 1730–1824*. Mâcon 1938, hier bes. 1–39.

94 *Viatte*, *Sources* (wie Anm. 43), Vol. 1, 269–285.

95 Siehe dazu *Geneviève Bianquis*, *Etude sur le poème des [sic] ‚Geheimnisse‘*, in: dies. (Ed.), *Etudes sur Goethe*. (Publications de l'Université de Dijon, 8.) Paris 1951, 7–43. Siehe auch *Viatte*, *Sources* (wie Anm. 43), Vol. 1, 68, wo ein Brief Goethes an Lavater vom 9. April 1781 zitiert wird, in dem es über „Des erreurs et de la vérité“ heißt: „Quelle vérité! et quelle erreur! Des plus profonds mystères de l'humanité vraie, il passe aux futilités de la vanité et de la sottise!“

96 *Faivre*, *Access* (wie Anm. 85), 124 ff.

97 *Joly*, *Mystique* (wie Anm. 93), 105. Saint-Martin machte ihn beispielsweise mit den Arbeiten Böhmes bekannt. Siehe dazu *Faivre*, *Access* (wie Anm. 85), 73, sowie *Keller*, *Saltzmann* (wie Anm. 54).

98 Bis 1784 lassen sich in Avignon noch Aktivitäten des Ordens weiterverfolgen, jedoch hatte die Gesell-

blieb jedoch nicht untätig und ordnete die Lyoner Loge zur gleichen Zeit wie Starck der Strikten Observanz unter, deren Templerlegende er in sein eigenes System integrierte. Bald zeigte er sich jedoch von der Strikten Observanz enttäuscht. Auf dem „Convent des Gaules“, der 1778 in Lyon stattfand, bereitete er die Gründung eines eigenen Rektifizierten Schottischen Ritus vor.⁹⁹ Das Ergebnis dieser Bemühungen waren die „Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte“, die sich inmitten der zerstrittenen Freimaurerkreise als machtvolle Stimme etablieren konnten.¹⁰⁰ Die ‚Chevaliers‘ schlossen sich dem „Grand Orient de France“ an und entzogen sich somit der deutschen Vorherrschaft, blieben formal aber noch mit der inzwischen von Ferdinand von Braunschweig (1721–1792) und Prinz Karl von Hessen (1744–1836) geleiteten Strikten Observanz verbunden. Die Strikte Observanz war zu jener Zeit in große Bedrängnis geraten, da der Glauben an die „Unbekannten Oberen“ und die Templerlegende stark erschüttert worden war.

Man sah sich zu grundlegenden Reformen genötigt, die auf dem Freimaurerkonvent von Wilhelmsbad am 16. Juli 1782 in die Wege geleitet werden sollten. Der Konvent endete mit einem Triumph für die „mystischen Freimaurer“. Zusammen mit Ferdinand von Braunschweig und Karl von Hessen hatte sich Willermoz im Vorfeld darauf vorbereitet, sich gegen die rationalistisch-deistischen Tendenzen anderer Freimaurer durchzusetzen: Ziel war die allgemeine Übernahme des Lyoner Systems der „Chevalier Bienfaisants“.¹⁰¹ Ludwig Hammermayer unterteilte vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen die Teilnehmer des Konvents in drei „esoterisch-ideologische“ Strömungen, die nicht isoliert, sondern in steter Wechselwirkung betrachtet werden müssen: Erstens die zahlenmäßig eher schwach vertretenen Anhänger „sehr verschiedener *hermetisch-alchymistischer Traditionen*“, zweitens die Vertreter des „*mystisch-spiritualistisch-martinistischen Lyoner Systems*“, und drittens die „*Rationalisten und Aufklärer*“, zu denen unter anderem die Illuminaten

schaft spätestens dann zu existieren aufgehört. Die wiederum sehr komplexen Entwicklungen nach dem Tod Pasquallys werden beschrieben bei *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 314–497, und *Joly*, Mystique (wie Anm. 93), 41–120.

99 *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 476f., und *Joly*, Mystique (wie Anm. 93), 105–120.

100 *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 498–531.

101 *Ludwig Hammermayer*, Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782. Ein Höhe- und Wendepunkt in der Geschichte der deutschen und europäischen Geheimgesellschaften. Heidelberg 1980, 21–30. Für den größeren Kontext von Wilhelmsbad siehe außerdem *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 533–706, und *Joly*, Mystique (wie Anm. 93), 147–214.

zählten, die allerdings ungleich zersplitterter, weniger handlungsfähig und zahlenmäßig schwächer gewesen seien als die Anhänger des „Triumvirats“ von Willermoz, Ferdinand von Braunschweig und Karl von Hessen. Innerhalb jener „relativ geschlossenen und zielbewußten Gruppierung“ lasse sich bei näherer Betrachtung „ein breiteres Gesinnungsspektrum entdecken, vor allem mystisch-pietistische und theosophische Neigungen“. ¹⁰² Letztendlich gelang es den Vertretern des Lyoner Systems, das Ende der Tempelritter-Freimaurerei durch die Adaption des martinistischen Systems der „Chevaliers Bienfaisants“ herbeizuführen. ¹⁰³ Wie Hammermayer feststellte, erfolgte zu Wilhelmsbad die eigentliche „Auseinandersetzung zwischen *Illuminés und Illuminaten*, d.h. zwischen der mystisch-spiritualistischen und der rationalistischen Gruppe unter den Delegierten“. Dabei umfasste die Bezeichnung *illuminés* jedoch nicht nur die Anhänger des Lyoner martinistischen Systems, sondern auch des Schwedischen, Zinnendorfschen und Haugwitz'schen Systems sowie weiterer Assoziationen. Die Bezeichnung „Illuminaten“ beschränkte sich dahingegen auf Weishaupts Geheimbund. ¹⁰⁴

Die Gründung des Illuminatenordens, der mit den mystisch-spiritualistischen *illuminés* auf Konfrontationskurs gegangen ist, geht auf den Konflikt zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung in Bayern zurück. ¹⁰⁵ Am 1. Mai 1776 hatte Adam Weishaupt (1748–1830) einen „Bund der Perfektibilisten“ gegründet, um aufklärerische Gedanken zu verbreiten und zu verteidigen. ¹⁰⁶ Er hatte drei Jahre zuvor den Lehrstuhl für Kirchenrecht und praktische Philosophie in Ingolstadt erhalten, eine

102 Hammermayer, Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent (wie Anm. 101), 37–43, hier 38.

103 Ebd. 44–73. Der entschiedenste Widerstand bildete sich in den Reihen der Philalethen, die 1773 in Paris vom Parlamentsrat Salvette de Lange im Rahmen der Loge Les Amis Réunis gegründet worden waren und sich intensiv mit der hermetischen Philosophie auseinandersetzten. Des Weiteren können verschiedene aufklärerische Akteure und die Illuminaten dieser „Opposition“ zugerechnet werden.

104 Ebd. 42 f.

105 Dies stellte bereits Henri Grégoire, *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 Vols. Paris 1828/29, Vol. 2, 6 fest. Etymologisch führte Grégoire diese Bezeichnung bis in das Spanien des 16. Jahrhunderts zurück, wo bestimmte quietistische Gruppierungen als *los alumbrados*, also Erleuchtete bezeichnet worden seien. Siehe ebd. 7 f.

106 Sie hierzu zusammenfassend Monika Neugebauer-Wölk, Art. „Illuminaten“, in: Wouter J. Hanegraaff (Eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. In Collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach. Leiden/Boston 2006, 590–597; Helmut Reinalter, Einleitung, *Der Hintergrund: die Aufklärung, insbesondere in Bayern*, in: ders. (Hrsg.), *Der Illuminatenorden (1776–1785/87)*. (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850“, 24.)

Folge der antijesuitischen Kirchenpolitik des Rektors Adam von Ickstatt. Rasch entwickelte sich der nunmehr „Illuminaten“ genannte Studentenzirkel zu einem in ganz Deutschland verbreiteten Orden mit schätzungsweise 2000 Mitgliedern.¹⁰⁷ Der Orden setzte es sich zum Ziel, durch die Erziehung eines „neuen Menschen“ eine intellektuelle Elite heranzubilden, die die bestehenden politischen Institutionen infiltrieren und auf diesem Wege eine an aufklärerischen Prinzipien orientierte moralische und rationalistische Gesellschaftsordnung herbeiführen sollte. Nachdem die Aktivitäten des Ordens verraten worden waren und dieser von staatlicher Seite verboten wurde, lösten sich die Illuminaten im April 1785 offiziell auf. Obwohl sich noch vereinzelte Aktivitäten bis 1788 feststellen lassen, ist davon auszugehen, dass in diesem Zeitraum der Geheimbund letztendlich aufgegeben worden ist.¹⁰⁸ Auch wenn die Illuminaten nicht die rein aufklärerisch-rationalistische Vereinigung waren, als die sie lange galten¹⁰⁹, lassen sich an ihrem Beispiel die Gegensätze zwischen einer gemeinhin als „mystisch“ bezeichneten Freimaurerei und ihren „rationalistisch“ orientierten Kontrahenten greifen.

Der Erfolg der „Mystiker“ in Wilhelmsbad lieferte den Stoff für eine vielgestaltige und äußerst erfolgreiche Publizistik über die *illuminés*, die den entscheidenden Schritt zur Politisierung der damit verbundenen Narrative markiert. Schon seit circa 1780 hatten rationalistisch ausgerichtete Freimaurer wie Ditfurth und Bode Stellung gegen die Strikte Observanz und ihre Templerlegende bezogen. Diese Kritiker wollten gegen „mystische Luftschlösser, Goldmachen, Geistersehen und Teufelsbannung“ in der Freimaurerei vorgehen und lehnten daher auch entschieden das Lyoner System ab. In mehreren Pamphleten wurde im Vorfeld des Konvents der Ver-

Frankfurt am Main u. a. 1997, 9–17; *Richard van Dülmen* (Hrsg.), *Der Geheimbund der Illuminaten*. (Neuzeit im Aufbau, 1.) 2. Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 23–42.

107 Bisher konnten 1510 Mitglieder identifiziert werden, darunter berühmte Persönlichkeiten wie Goethe, Herder und Pestalozzi. Vgl. hierzu *van Dülmen* (Hrsg.), *Illuminaten* (wie Anm. 106), 53–82.

108 *Eberhard Weis*, *Der Illuminatenorden (1776–1786)*. Unter besonderer Berücksichtigung der Fragen seiner sozialen Zusammensetzung, seiner politischen Ziele und seiner Fortexistenz nach 1786, in: *Reinalter* (Hrsg.), *Der Illuminatenorden* (wie Anm. 106), 227–246, hier 238ff.; *van Dülmen* (Hrsg.), *Illuminaten* (wie Anm. 106), 82–105.

109 Reinalter spricht von einem „politisch-rationalen Kern“, der sich „von den Freimaurerlogen und Rosenkreuzern trotz einiger Gemeinsamkeiten unterschied.“ Vgl. dazu auch *Ludwig Hammermayer*, *Illuminaten in Bayern. Zur Geschichte, Fortwirken und Legende des Geheimbundes. Entstehung, System, Wirkung (1776/1785/87)*, in: *Reinalter* (Hrsg.), *Der Illuminatenorden* (wie Anm. 106), 21–77, hier 25. Vgl. dazu *Neugebauer-Wölk*, Art. „Illuminaten“ (wie Anm. 106), 592–595.

such unternommen, die Tempelrittermaureri als jesuitische Verschwörung zu enttarnen, die unter anderem eine Rekatholisierung und die Errichtung eines Stuart-Absolutismus in Großbritannien zum Ziel gehabt habe. Dies geschah im Rahmen einer internationalen antijesuitischen Publizistik, die sich auf Narrative berufen konnte, die Mitte des Jahrhunderts in Frankreich von jansenistischen und aufklärerischen Jesuitenfeinden geschaffen worden waren. Neben diesen verschwörungstheoretischen Pamphleten wurden außerdem die Templerlegende und die Rolle des historischen Templerordens durch verschiedene Untersuchungen, insbesondere durch diejenigen Lessings und des führenden aufklärerischen Berliner Verlegers und Publizisten Friedrich Nicolai (1733–1811) in Frage gestellt.¹¹⁰

Im Vorfeld von Wilhelmsbad hatte sich also eine Front von Kritikern formiert, die sowohl gegen die Templerlegende der Strikten Observanz als auch gegen die „mystischen“ Tendenzen der Lyoner Stellung bezog. Der Ausgang des Konvents musste diese Kritiker schwer enttäuscht haben: Während er zwar das Ende der Strikten Observanz bedeutete, konnte sich dort eben jenes „theosophische“ Lyoner System durchsetzen, das bei den rationalistischen Kritikern auf mindestens genauso große, wenn nicht noch größere Ablehnung stieß. Verantwortlich für die Niederlage der „Rationalisten“ wurden die Akteure gemacht, die im Folgenden unter der Bezeichnung *illuminés* gruppiert worden sind. Auguste Viatte hat gezeigt, wie sich in einem komplexen Prozess rationalistische, protestantische und katholische Polemiken miteinander vermischten, die in den *illuminés* die Urheber verschiedenartiger Verschwörungen gegen die Vernunft, gegen den Protestantismus oder gegen den Katholizismus gesehen haben.¹¹¹ Die Bezeichnung *illuminés* wurde also je nach Perspektive in völlig entgegengesetzte Kontexte eingeordnet.

So erkannte man zunächst von rationalistischer Seite, dass sich hinter den angeblich gegenaufklärerischen Machenschaften der *illuminés* die Jesuiten versteckt haben. Autoren wie Nicolai in Deutschland und Mirabeau in Frankreich verbreiteten die Auffassung, dass „mystische Scharlatane“ wie Cagliostro und Lavater jesuitische Agenten seien, und warnten vor einem „philosophisch-kabbalistischen Christen-

110 Hammermayer, Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent (wie Anm. 101), 24–28. Nicolais Arbeit zog eine Kontroverse mit Herder nach sich, die von März bis Juni 1782 im Teutschen Merkur ausgetragen wurde.

111 Viatte, Sources (wie Anm. 43), Vol. 1, 293–326.

tum, das zu Fanatismus und Intoleranz“ zu führen drohte.¹¹² Das damalige große Interesse an Alchimie, magischen Praktiken, Kabbala und Astrologie wurde ebenso wie die auf breiter Ebene aufblühende Begeisterung für christliche Mystik als Bedrohung für Aufklärung und Vernunft ausgemacht. Bald wurde behauptet, der Einfluss der *illuminés* äußere sich in der Politik Friedrich Wilhelms II., der Nicolai verbannt, die Zensur wiedereingeführt sowie deistische und rationalistische Lehren verboten hatte.¹¹³ In den 1780er Jahren erschienen daher zahlreiche Publikationen, in der die jesuitische Legende aufgegriffen und gegen die *illuminés* gerichtet wurde. Der Voltaire-Anhänger Jean-Pierre-Louis de La Roche du Maine Luchet (1739–1792) ereiferte sich in seinem „Essai sur la secte des illuminés“ (1789) darüber¹¹⁴, dass die Heimat eines Fontenelle, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Helvétius oder d’Alembert ihre Aufmerksamkeit Personen wie Saint-Martin, Swedenborg, Willermoz, Cagliostro, Lavater und „zwanzig anderen Theosophen“ schenke.¹¹⁵ Ihm lag es fern, die religiöse Orthodoxie zu verteidigen, jedoch erblickte er im Mystizismus jener Theosophen eine noch schlimmere Bedrohung für die Vernunft als das althergebrachte Christentum und warf ihnen vor, eine Theokratie einführen zu wollen.¹¹⁶

Nach der Französischen Revolution verschob sich diese Polemik grundlegend. Statt der Rationalisten ergriffen nun Verteidiger der Monarchie das Wort und erblickten in freimaurerischen, illuministischen Komplotten die Urheber der Revolution.¹¹⁷ Der protestantische schottische Autor John Robison (1739–1805) verschmolz diese Darstellungen zu einer abenteuerlichen Mischung, die 1797 unter dem Titel „Proofs of a Conspiracy Against all the Religions and Governments of

112 Siehe *Honoré-Gabriel Riqueti Mirabeau*, *Lettre du Cte de Mirabeau à M. ... sur MM. Cagliostro et Lavater*. Berlin 1786, und *Friedrich Nicolai*, *Öffentliche Erklärung über seine geheime Verbindung mit dem Illuminatenorden. Nebst beiläufigen Digressionen betreffend Hrn. Johann August Stark und Hrn. Johann Kaspar Lavater*. Berlin/Stettin 1788, bes. 99–168 betreffend Lavater und die „Machinationen“ der Jesuiten.

113 *Viatte*, *Sources* (wie Anm. 43), Vol. I, 301f.

114 Die dritte Auflage von 1792 wurde von Mirabeau überarbeitet und erweitert. Das Pamphlet wurde daher manchmal fälschlicherweise Mirabeau zugeschrieben.

115 *Jean-Pierre-Louis de La Roche du Maine Luchet*, *Essai sur la secte des illuminés*. Paris 1789, 2f. Im Originaltext sind lediglich Anfangsbuchstaben der Namen von Saint-Martin und Willermoz angegeben.

116 *Viatte*, *Sources* (wie Anm. 43), Vol. I, 304f. Einzig und allein die englische Freimaurerei nahm er von seiner Kritik aus und erhoffte sich, dass sich rationalistische Logen gegen die mystischen Tendenzen in ihren Reihen wenden würden.

117 Ebd. 308–311. Siehe hierzu auch *Claus Oberhauser*, *Die verschwörungstheoretische Trias. Barruel, Robison, Starck*. (Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei, 15.) Innsbruck u.a. 2013.

Europe“ erschien.¹¹⁸ Darin heißt es, dass die deutschen Freimaurer, aus denen die bayerischen Illuminaten hervorgegangen seien, nicht nur unter dem Einfluss der Jesuiten gestanden hätten, sondern auch den „mystischen Träumereien“ eines Böhme und Swedenborg anhängen, denjenigen der modernen Rosenkreuzer, Magier, Magnetisierer und Exorzisten.¹¹⁹ Es habe sich auf dieser Grundlage eine „Assoziation“ gebildet, die nichts anderes zum Ziel habe als die Vernichtung aller religiösen Einrichtungen Europas: die *illuminés*.¹²⁰ Laut Robison stehe es außer Frage, dass „die *illuminés* und andere kosmopolitische Gesellschaften“ viel zum Ablauf der Revolution beigetragen oder diese zumindest beschleunigt hätten.¹²¹ Bemerkenswerterweise verstand Robison unter der Bezeichnung *illuminés* sowohl die „Mystiker“ als auch die Mitglieder des Illuminatenordens und der gesamten Freimaurerei, unterschied also nicht zwischen den diametral entgegengesetzten und auch untereinander sehr heterogenen freimaurerischen und freimaurerähnlichen Gruppierungen, deren widersprüchliche Ziele in Wilhelmsbad aufeinandergetroffen waren.

Die ebenfalls 1797 erschienenen vierbändigen „Mémoires pour servir a l’histoire du jacobinisme“ von Augustin Barruel (1741–1820) übertrafen alle bisherigen Theorien.¹²² Barruel war Jesuit und gab somit den Verschwörungsnarrativen eine neue Richtung: Seiner Auffassung nach war die Französische Revolution ein von langer Hand geplantes Komplott der aufklärerischen „Sophisten“, zu denen er sowohl die Enzyklopädisten als auch die Freimaurer und die bayerischen Illuminaten zählte, denen er besonders großen Raum einräumte und den dritten und vierten Band seiner Polemik widmete.¹²³ Aus jener dreigestaltigen Verschwörung gegen Religion

118 Die französische Übersetzung, nach der hier zitiert wird, erschien 1789–1799.

119 Französ. Ausgabe: *John Robison, Preuves d’une conspiration contre l’ensemble des religions et du peuple mené de toute main par l’ensemble des gouvernements du monde, ourdies dans les assemblées secrètes des illuminés, des francs-maçons, et des sociétés de lecture, recueillies de bons auteurs.* 2 Vols. London/Strand/Edinburgh 1798, Vol. 1, 8f. Siehe dazu *Viatte, Sources* (wie Anm. 43), Vol. 1, 312 ff., und *Le Forestier, Franc-maçonnerie* (wie Anm. 54), 856.

120 *Robison, Preuves* (wie Anm. 119), Vol. 1, 15f.

121 Ebd. Vol. 2, 111–198, hier 178. Robison beruft sich hier vor allem auf die zu diesem Thema erschienenen Arbeiten von *Mirabeau* (Essai sur la secte des illuminés, 1789) und *Le Franc* (Le voile levé pour les curieux, ou le secret se la révolution expliqué par la Franc-Maçonnerie, 1792).

122 Für eine Zusammenfassung siehe *Sylva Schaeper-Wimmer, Augustin Barruel, S.J. (1741–1820). Studien zu Biographie und Werk.* (Europäische Hochschulschriften, Rh. 3, Bd. 277.) Frankfurt am Main/Bern/New York 1985, 92–137.

123 *Augustin Barruel, Mémoires pour servir a l’histoire du jacobinisme.* 4 Vols. London u.a. 1797–1799, Vol. 2, xvii f.

und Herrschaft hätten sich die Clubs der Jakobiner gebildet, die nicht nur den Umsturz der französischen Gesellschaft, sondern denjenigen der gesamten Weltordnung geplant hätten.¹²⁴ Barruel verfolgte die Wurzeln dieser Gedanken bis zu den häretischen Lehren des Mani zurück und behauptete, dass die Templer und Albigenser die manichäischen Lehren bis in die Kreise der Freimaurer und Illuminaten getragen hätten. Sie fänden sich bei den „kabbalistischen Freimaurern“ ebenso wie bei den Rosenkreuzern und Martinisten, die zudem besondere Einflüsse der Adamiten und Karpokratianer erkennen ließen.¹²⁵ Noch extremer als bei Robison kam es also beim Katholiken Barruel zu einer Vermischung aller möglichen Gruppierungen: Die *illuminés* waren nun nicht mehr nur die Martinisten, Rosenkreuzer und anderen „Mystiker“, sondern auch die Illuminaten sowie sämtliche aufklärerische „Sophisten“.

Barruels Anschuldigungen entfalteten zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihre volle Wirkung.¹²⁶ Selbst Kritiker, die sich gegen die Theorien Barruels richteten, trugen dabei zur Verbreitung der inzwischen ausgefertigten Sammelbezeichnung *illuminés* bei. Ein einflussreiches Beispiel hierfür ist eine 1822 von Jean-Joseph Mounier (1758–1806) verfasste Arbeit über den Einfluss der Philosophen, Freimaurer und *illuminés* auf die Französische Revolution.¹²⁷ Mounier war Mitglied der Konstituante gewesen und schrieb daher aus einer vollkommen unterschiedlichen Perspektive, die vor allem darauf bedacht war, andere Parlamentsmitglieder von den Vorwürfen Barruels freizusprechen. Entschieden wies er die Behauptungen Barruels zurück, dass die Französische Revolution auf eine derartige Verschwörung zurückzuführen sei: Anstatt den hochkomplexen und komplizierten Gründen für die Revolution nachzugehen, so Mounier, habe Barruel schwierige Recherchen gescheut und stattdessen oberflächliche und einfache Erklärungen geboten, indem sämtliche Ereignisse mit den Worten „Philosophen, Freimaurer und *illuminés*“ begründet worden seien.¹²⁸

124 Einige Einflüsse auf Barruel aus der antifreimaurerischen und gegenaufklärerischen Publizistik finden sich bei *Schaeper-Wimmer*, Augustin Barruel (wie Anm. 122), 163–182.

125 *Barruel*, Mémoires (wie Anm. 123), 396–419. Siehe auch *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 356f.

126 *Viatte*, Sources (wie Anm. 43), Vol. I, 316. Für die längerfristige Rezeption Barruels siehe *Schaeper-Wimmer*, Augustin Barruel (wie Anm. 122), 227–264.

127 *Le Forestier*, Franc-maçonnerie (wie Anm. 54), 358–364.

128 *Jean-Joseph Mounier*, De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France. Paris 1822, 4.

Während Mounier also die konspirativen Theorien Barruels verwarf und zeigen konnte, auf welch fehlerhaften Informationen diese beruhten, richtete er gleichzeitig als selbsterklärter „Gegner des Aberglaubens“ seine Polemik gegen die „mystischen“ Tendenzen der freimaurerischen Gruppierungen. Für jene zeichneten, heißt es, vor allem die „Betrüger“ der Rosenkreuzer und die „Fanatiker“ verantwortlich, die sich in Berufung auf die „inspirierten Alchimisten“ Theosophen nannten. Jene erhoben für sich den Anspruch, Zugang zu erhabenen Wahrheiten zu haben und im Kontakt mit Mittlerwesen zu stehen. Da die freimaurerischen Logen sehr unterschiedlich gewesen seien, hätten derartige Scharlatane mancherorts Erfolge bei „Tölpeln und Unwissenden“ erzielen können.¹²⁹ Besonders ergiebig seien dabei die Lehren Swedenborgs und Saint-Martins gewesen, dessen „absichtliche Obskurität der Ausdrücke, die mysteriöse Verwendung von Zahlen in Imitation des Pythagoras und der Platoniker“ eine große Anziehungskraft auf „Kleingeister“ ausgeübt hätten. Diese Ideen seien mit den Lehren Mesmers in Verbindung gebracht worden, die zu einer spiritualistischen „mystischen“ Lehre gemacht worden seien. Mounier nannte daher die Rosenkreuzer, die Martinisten, die Magnetiseure und „Scharlatane“ wie Cagliostro in einem Atemzug: Sie hätten nur das zu beweisen versprochen, was man ohne Überprüfung gelten lassen wollte.¹³⁰ Mounier bestätigte somit das Vorhandensein „mystischer Tendenzen“ in der Freimaurerei, die er unter der Bezeichnung *illuminés* gruppierte und heftig kritisierte.

Dies zeigt, dass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die *illuminés* längst zu einer Projektionsfläche für die unterschiedlichsten Polemiken geworden waren, ob sie nun von Seiten der religionskritischen Rationalisten stammten oder von Seiten der Verteidiger von Thron und Altar. Obwohl es durchaus differenzierte Wahrnehmungen bezüglich der Freimaurerkreise und ihrer unterschiedlichen Ziele gab¹³¹, waren es die spektakuläreren Schriften, die einen bleibenden Eindruck hinterließen. Aus diesem Grunde konnte Henri Grégoire (1750–1831) in seiner sechsbändigen „Histoire des sectes religieuses“ (1828), das damals wichtigste französische Referenzwerk zu religiösen Bewegungen und eine Hauptquelle für die eingangs disku-

129 Ebd. 136. Es folgt eine Kritik am Orden der Strikten Observanz. Wohlgermerkt war Mounier der Auffassung, dass diese Tendenzen auch innerhalb der Freimaurerei von rationalistischen Kräften bekämpft werden sollten.

130 Ebd. 138–142. Vgl. auch ebd. 150f., wo die Rosenkreuzer als die „verachtungswürdigsten aller Freimaurer“ bezeichnet werden.

131 Siehe etwa *Anne-Louise Germaine de Staël*, *De l'Allemagne*. 3 Vols. Paris 1807, Vol. 3, 358–362.

tierten Historiographien¹³², neben dem Erfolg der Bezeichnung *illuminés* auch ihre Willkür verzeichnen:

„[M]an beabsichtigte, die Menschen und die Epochen miteinander zu vermischen, um alles derselben Ächtung zu unterwerfen; so wie man heute aus Böswilligkeit jedem die Bezeichnung *illuminés* auf die Stirn klebt, den man verhasst machen möchte; so wie in Italien, Spanien und England, wo man alle zu *Jakobinern* oder *Jansenisten* erklärt, die man verreißen möchte.“¹³³

Die Bezeichnung *illuminés* wurde zu einem inhaltlich nahezu beliebig füllbaren Kampfbegriff, der in den verschiedensten Kontexten in Stellung gebracht werden konnte. Für manche Rationalisten handelte es sich bei ihnen um Scharlatane und Mystiker, für Protestanten um Jesuiten, für Katholiken um „Sophisten“. In diesem Zuge wurden die unterschiedlichsten Akteure der Kategorie *illuminés* zugeordnet, seien es rationalistische Illuminaten, Anhänger Pasquallys, Swedenborgs oder Messmers, Pietisten wie Lavater oder schillernde Persönlichkeiten wie Cagliostro. Letztendlich geht diese Polemik auf den komplexen Konflikt im Umfeld der Freimaurerei zurück, dessen Höhepunkt in Wilhelmsbad durch die Annahme des martinistischen Lyoner Systems erreicht worden war. Die Ironie der Geschichte ist, dass die Kontrahenten dieses Konflikts, die „Mystiker“ sowie die „Rationalisten“, seit den 1790er Jahren zusammen als *illuminés* betrachtet worden sind, was der Bezeichnung eine umso vielfältigere Verwendbarkeit verlieh.

IV. Der historische „Illuminismus“ und die Revolution

Weder die Martinisten und ihre „mystischen“ Verbündeten noch die Illuminaten können pauschal revolutionärer Umtriebe beschuldigt werden.¹³⁴ Barruel hatte

132 In zwei Bänden erschien deren erste Auflage bereits 1810 und 1814. Im Jahre 1828 erschienen die ersten drei Bände der inzwischen stark erweiterten neuen Auflage, 1829 gefolgt vom vierten und fünften Band. 1845 erschien posthum ein sechster Band. Zum christlich-apologetischen Hintergrund der *Histoire* siehe Alyssa Goldstein Sepinwall, *The Abbé Grégoire and the French Revolution. The Making of Modern Universalism*. Berkeley 2005, bes. 200–205.

133 *Grégoire, Histoire* (wie Anm. 105), Vol. 2, 17. Der entsprechende Abschnitt findet sich bereits 1809 in *Bernard Picart* (Ed.), *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*. 12 Vols. Paris 1807–1809, Vol. 10, 222, sowie in *Jacques Cazotte, Œuvres badines et morales, historiques et philosophiques*. 4 Vols. Paris 1817, Ndr. Hildesheim 1976, Vol. 1, xvi.

134 Für einen Überblick über die bis heute andauernde Diskussion über die Rolle der Freimaurerei für

zwar Saint-Martins „Des erreurs et de la vérité“ (1875) als ein obskurantistisches Machwerk, als eine „Apokalypse“ bezeichnet, dessen kabbalistische und arithmetische Spekulationen einen „Hass auf die Altäre des Christentums und jede politische Regierung“ verkündeten.¹³⁵ Laut Barruel seien die politischen Ideen der Martinisten vom *principe de l'unité* bestimmt, das sich gegen jede Herrschaftsform richte und unweigerlich zu Anarchie führe.¹³⁶ Doch Saint-Martin selbst hatte eine monarchistische Position vertreten und revolutionäre Gedanken abgelehnt, auch wenn er die Französische Revolution in seinem berühmten „Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques ou religieuses sur la Révolution française“ (1795) als die regenerative Erfüllung eines göttlichen Heilsplans betrachtete.¹³⁷ Gerade jene Episode in seinem Denken wurde von den verschwörungstheoretischen Kritikern aber nicht behandelt. Saint-Martin oder seine Anhänger als politisch aktive Revolutionäre zu betrachten, wäre jedenfalls verfehlt. Die heilsgeschichtliche Deutung der Revolution war bei Saint-Martin bemerkenswert optimistisch, ging jedoch nicht mit der Befürwortung einer bestimmten Regierungsform einher. In den Reihen der martinistisch geprägten Denker lässt sich keine politische Nähe zu den Revolutionären verzeichnen. Manche Martinisten griffen später sogar die gängigen Verschwörungstheorien auf und betrachteten die Templer, Cagliostro, Weishaupt und den Grand Orient als Urheber der Französischen Revolution, die Rache für den martinistischen Triumph in Wilhelmsbad nehmen wollten.¹³⁸ Es gilt nicht zuletzt die wichtige katholisch-traditionalistische Rezeption Saint-Martins zu berücksichtigen, die sich vor allem beim über jeden Verdacht des revolutionären Umsturzes erhabenen Joseph de Maistre zeigt.¹³⁹

die Französische Revolution siehe *Charles Porset*, *Masonic Historiography*, in: Bogdan/Snoek (Eds.), *Handbook of Freemasonry* (wie Anm. 56), 117–137.

135 *Barruel*, *Mémoires* (wie Anm. 123), Vol. 2, 324–336, hier 330.

136 *Ebd.* 336–445. Barruel verwechselt in dieser Passage die Martinisten mit einer Gruppierung aus Avignon, die sich um Antoine-Joseph Pernety formiert hatte.

137 Siehe hierzu *Jochen Schlobach*, *Theosophie und Revolution bei Saint-Martin*, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hrsg.), *Aufklärung und Esoterik. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24.)* Hamburg 1999, bes. 462–467. Vgl. auch *Viatte*, *Sources* (wie Anm. 43), Vol. 1, 279–283.

138 *Ebd.* 320.

139 Siehe beispielsweise *Joseph de Maistre*, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence. Suivis d'un traité sur les sacrifices*. 2 Vols. Paris 1821, Vol. 2, 305. Zum Einfluss von Saint-Martin auf de Maistre siehe *Emile Dermenghem*, *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 1923; *Carolina Armenteros*, *The French Idea of History. Joseph de Maistre and*

Auch der „revolutionäre“ Charakter der deutschen Illuminaten ist weitgehend eine Zuschreibung, die sich durch zahlreiche Polemiken sedimentiert hat. Zwar gab es vereinzelte personelle Bezüge zwischen Illuminaten und radikalen Republikanern, jedoch lassen sich diese nur in Mainz und Wien herstellen. Allgemein lassen sich bestenfalls Ansätze für die Entwicklung revolutionärer Ideologien unter den Illuminaten verzeichnen, die allerdings nicht in die Praxis des Ordens eingingen, der die Jakobinerherrschaft ablehnte.¹⁴⁰ Helmut Reinalter kam zu dem Schluss, dass das Verhältnis der Illuminaten zur Revolution sehr differenziert gesehen werden müsse: Zwar wandte er sich „gegen die bestehenden feudal-absolutistischen Ordnungsvorstellungen“, doch fasste er „die Verwirklichung einer neuen Ordnung nur im Rahmen des aufgeklärten Absolutismus, also des real bestehenden Herrschaftssystems, ins Auge, was einen revolutionären Umsturz ausschloß“.¹⁴¹ Es gibt letztendlich keine Anzeichen dafür, dass die Illuminaten eine Rolle für den Ausbruch der Französischen Revolution gespielt haben.¹⁴²

Es spricht alles dafür, dass die Rede von einer historischen Strömung des „revolutionären Illuminismus“ wenig sinnvoll erscheint. Dahingegen lässt sich die Verbreitung bestimmter Ideen verzeichnen, die einem martinistischen Umfeld entstammten und die auf die unterschiedlichste Weise rezipiert worden sind. Dies gilt für das Werk Nicolas de Bonneville (1760–1828), der die Schriften Saint-Martins herausgab.¹⁴³ Mit seinem „Cercle social“ war er zusammen mit Claude Fauchet (1744–1793) direkt in das revolutionäre Geschehen involviert.¹⁴⁴ Sein Mitstreiter Fauchet war einer der ersten Revolutionäre, die sich auf den *communalisme* der Urkirche be-

his Heirs, 1794–1854. Ithaca 2011, 23 f., und Paul Vulliaud, Joseph de Maistre franc-maçon, suivi de pièces inédites. Paris 1926, 144–165.

140 W. Daniel Wilson, Illuminatenideologie. Revolution, Anarchie oder aufgeklärter Absolutismus? Mit vorläufigen Ergebnissen aus der ‚Schwedenkiste‘, in: Reinalter (Hrsg.), Der Illuminatenorden (wie Anm. 106), 281–304, hier 293 ff.

141 Reinalter, Einleitung (wie Anm. 106), 264. Vgl. auch van Dülmen (Hrsg.), Illuminaten (wie Anm. 106), 133–140, hier 139.

142 Zu den behaupteten verschwörerischen Aktivitäten der Illuminaten siehe Hermann Schüttler, Karl Leonhard Reinhold und die Illuminaten im Vorfeld der Französischen Revolution, in: Reinalter (Hrsg.), Der Illuminatenorden (wie Anm. 106), 323–350.

143 Viatte, Sources (wie Anm. 43), Vol. 1, 252 und 261.

144 Siehe dazu Gary Kates, The Cercle Social, the Girondins, and the French Revolution. Princeton 1985, vgl. auch Bowman, Christ (wie Anm. 2), 16–21.

riefen, um eine neue Gesellschaftsordnung herbeizuführen.¹⁴⁵ Auf jene christlich-revolutionären Ideen aus dem Umfeld des „Cercle Social“, darunter auch der berühmte „sans-culotte Jésus“ von Camille Desmoulins (1760–1794), griffen spätere Sozialreformer unter der Julimonarchie intensiv zurück. Auch übten sie einen wichtigen Einfluss auf die Romantiker des 19. Jahrhunderts aus, darunter Charles Nodier und Victor Hugo, aber auch die weniger bekannten jungen Künstler aus dem Umfeld der *petits romantiques*, zu denen etwa Alphonse Esquiros, der Autor der „Histoire des Montagnards“, zählte.

Während das Gedankengut einiger Mitglieder des „Cercle Social“ also eine Grundlage für die Argumentation mancher Sozialisten und Kommunisten bildete, lässt es sich schwerlich einer „illuministischen“ Tradition zuordnen. Bonneville erklärte zwar, dass Jesus Christus ein Initiierter in eine uralte Tradition der religiösen Wahrheit gewesen sei, deren Werte in der Französischen Revolution zutage getreten seien.¹⁴⁶ Jedoch polemisierte er nicht nur gegen „Theosophen“, sondern vertrat in seinem Buch „Les Jésuites chassés de la Franc-Maçonnerie“ die inzwischen wohlbekannte Überzeugung, dass die Logen von Jesuiten unterwandert seien, die es entschieden zu vertreiben gelte.¹⁴⁷ Obwohl Bonneville also Ideen vertrat, die vor dem Hintergrund seiner freimaurerisch-martinistischen Verbindungen verständlich werden, vertrat er keinen „Illuminismus“ im Sinne einer bestimmten ideengeschichtlichen Strömung.¹⁴⁸ Dies zeigt einmal mehr, dass der „revolutionäre Illuminismus“ als eine nachträgliche, polemische Gruppierung äußerst heterogener Akteure gesehen werden muss, und nicht als eine einheitliche Tradition.¹⁴⁹

Dass die entsprechenden Anschuldigungen gegen die sogenannten *illuminés* weitgehend aus der Luft gegriffen waren, minderte keineswegs ihre Effektivität. Zum Ende des 18. Jahrhunderts wurden die Anhänger des Lyoner Systems und die „Mystiker“ innerhalb der Freimaurerei diskreditiert und verloren an Einfluss. Zu Be-

145 Bowman, Christ (wie Anm. 2), 17f. Fauchet rief in seinem „Discours sur la liberté“ (1789) außerdem das von Sozialisten häufig zitierte Problem des biblischen „Gebt Cäsar, was des Cäsars ist!“ auf den Plan.

146 Ebd. 19f.

147 Viatte, Sources (wie Anm. 43), Vol. 1, 305ff., vgl. auch 318f.

148 Siehe Susanne Kleinert, Nicolas de Bonneville. Studien zur ideengeschichtlichen und literaturtheoretischen Position eines Schriftstellers der Französischen Revolution. Heidelberg 1982, 107–113, wo Bonneville's Verhältnis zum „mysticisme chrétien révolutionnaire“ stark relativiert wird. Vgl. hingegen Bowman, Christ (wie Anm. 2), 19f., wo ein evidenter „illuministischer“, „mystischer“ Einfluss in den Gedanken Bonneville's konstatiert wird, der auf einen freimaurerischen Hintergrund zurückgeführt wird.

149 Viatte, Sources (wie Anm. 43), Vol. 1, 321ff.

ginn des 19. Jahrhunderts waren sie vollkommen marginalisiert, was nicht zuletzt daran lag, dass ein Großteil der Generation ihrer Führer und Ideengeber in den Jahren nach 1800 verstarb. Die Politik Napoleons bewirkte letztendlich, dass „mystische“ Tendenzen innerhalb des Grand Orients offensiv verdrängt wurden. Ungeachtet dessen, oder gerade deshalb, wurden die Legenden über die *illuminés* weiter ausgestaltet und verbreiteten sich mehr denn je.¹⁵⁰ Zeitgenossen waren sich einig darin, dass es zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einem wahren Aufblühen eines Interesses an „Illuminismus“, „Theosophie“ oder „Mystik“ kam.¹⁵¹ Die Rezeption von Kabbala, *sciences occultes*, Hermetismus, Swedenborgianismus, Magnetismus oder Mesmerismus war in der ersten Hälfte des Jahrhunderts so populär wie niemals zuvor.¹⁵²

Damit ging ein wachsendes Interesse an den Traditionsnarrativen der Freimaurer einher. Unter der Julimonarchie erschienen zahlreiche Arbeiten praktizierender Freimaurer, die Einblicke in die Geschichte der Freimaurerei und ihre Riten versprachen.¹⁵³ In diesem Kontext wurden unter der Restauration die verschiedenen Verschwörungstheorien, vor allem diejenigen Barruels und Robisons, wieder aufgegriffen, und zwar interessanterweise gerade auch von republikanischen Autoren, die jene Verschwörungen bestätigten, jedoch positiv deuteten: Die Geheimgesellschaften seien die Horte freiheitlicher, egalitärer und brüderlicher Ideen gewesen.¹⁵⁴ Unter der Julimonarchie galten die „illuministischen“ Aspekte der Revolution und des aus ihr hervorgegangenen Sozialismus als weithin akzeptierte Fakten. Vor diesem Hintergrund werden die eingangs behandelten Narrative über den *illuminisme révolutionnaire* begreifbar.

150 Ebd. 320–326. Siehe auch *Le Forestier*, *Franc-maçonnerie* (wie Anm. 54), 679–706, sowie das gesamte vierte Buch, das sich mit der Entwicklung nach Wilhelmsbad beschäftigt.

151 Vgl. auch *Viatte*, *Sources* (wie Anm. 43), Vol. 2, 62 f. und 274 f.

152 Für die *sciences occultes* waren besonders die damals erschienenen Werke von *Jacques Collin de Plancy*, *Ferdinand Denis* und *Eusèbe Salverte* von Bedeutung. Siehe dazu *Hanegraaff*, *Esotericism* (wie Anm. 55), 233–237.

153 *Jean-Marie Ragon* veröffentlichte bspw. eine ganze Serie von Arbeiten, darunter seinen „Cours philosophique et interprétatif des initiations anciennes et modernes“ (1841) und „La messe et ses mystères“ (1844). Weite Verbreitung fand auch die Arbeit von *François-Timoléon Bègue Clavel*, die 1843 unter dem Titel „L'Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes anciennes et modernes“ erschien. Eben jene Arbeiten dienten als wichtige Quellen für die Historiographien von 1847, wie etwa in *Blanc*, *Histoire de la Révolution française* (wie Anm. 42), Vol. 11, 76. Dort wird in einem Atemzug auf Ragon, Clavel und Barruel verwiesen. Auf S. 84 wird zudem Luchet genannt.

154 Vgl. hierzu *Stanley Mellon*, *The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration*. Stanford 1958.

V. Schlussfolgerungen

Die seit Ende des 18. Jahrhunderts verbreiteten Verschwörungstheorien blieben noch lange einflussreich. Die Geschichten über „esoterische“ Geheimgesellschaften als Quelle der Revolution wurden zwar in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus der Geschichtsschreibung des frühen Sozialismus verdrängt¹⁵⁵, der selbst wiederum durch die Ereignisse des frühen 20. Jahrhunderts endgültig durch seine Nachfolger überschattet worden ist. Doch schon zum Ende des 19. Jahrhunderts kam es auf populärer Ebene zu einem starken Wiederaufleben konspirativer Theorien in anderen Kontexten. Gegenwärtig lassen sie sich in Bestsellern wie denjenigen Dan Browns nachlesen. Die rasende Verbreitung der hier diskutierten Polemiken führt in diesem Zuge vor Augen, wie unabhängig die Wirkmächtigkeit bestimmter Narrative von historischen Fakten sein kann. Zugleich zeigt sie, wie dringend es einer konsequenten historischen Kontextualisierung bedarf, um die Genealogie dieser Narrative herauszuarbeiten. Dazu zählt auch die angeblich religionskritische und säkularistische Geschichte des Sozialismus, wie sie noch heute von der Forschung dargestellt wird.¹⁵⁶

Gerade weil es „den revolutionären Illuminismus“ nicht gegeben hat, zeigt der hier nachvollzogene Prozess der Sedimentierung bestimmter Gruppierungen von Namen und Bezeichnungen ein grundlegendes Muster narrativer Identitätsformierung infolge diskursiver Exklusions- und Inklusionsvorgänge. Anhand der hier behandelten Narrative lässt sich eindrücklich eine Logik der Differenz und Äquivalenz veranschaulichen, die der Produktion von Bedeutung und der Konstruktion sozialer Identitäten zugrunde liegt.¹⁵⁷ Die *Theosophicis* und „Erleuchteten“ waren schon bei Johann Jakob Brucker Gegenstand eines polemischen theologischen Ausgrenzungsdiskurses und wurden bis weit in das 19. Jahrhundert hinein als wichtige identifikatorische Referenzpunkte verwendet, um sich entweder positiv oder negativ auf der

155 Siehe beispielsweise das Kapitel über „Le socialisme franc-maçonnique“ in *Paul Janet, Les origines du socialisme contemporain*. 3. Aufl. Paris 1896, 70–81.

156 Siehe etwa *Charles Taylor, A Secular Age*. Cambridge 2007, 412–414, 442–445.

157 *Ernesto Laclau, Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, in: Jeffrey Weeks (Ed.), *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*. London 1994, 34–46; *ders.*, *Identity and Hegemony. The Role of Universality in the Constitution of Political Logics*, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Eds.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York 2000, 44–89, bes. 58; *ders.*, *On Populist Reason*. London 2005, 67–171.

Seite der „wahren“ Tradition, das heißt der „wahren“ Religion zu positionieren. Die inhaltliche Füllung dessen, was einen *théosophie* oder *illuminé* auszeichnete, kehrte sich dabei häufig ins genaue Gegenteil um. Der hier verfolgte genealogische Ansatz war deshalb darum bemüht, einen Fokus auf eben jene Brüche und Diskontinuitäten zu richten, die die Kontingenz der Geschichte nicht einfach als eine Folge von beliebigen Zufälligkeiten zeigen, sondern als die Folge hegemonialer Diskurse.¹⁵⁸ Gerade der Umstand, dass die Theosophen im 18. Jahrhundert einer devianten, in Opposition zur herrschenden Ordnung stehenden Tradition zugerechnet wurden, machte sie für die Verfechter radikaler politischer Ideen interessant. Dies macht die französischen Sozialisten aber nicht einfach zu „Esoterikern“, sondern zeigt vielmehr, wie brüchig sich die von uns Heutigen verwendeten Kategorien im Lichte einer genealogischen Betrachtung erweisen können.

Der radikale Wandel der Historiographie des Sozialismus und Kommunismus ist dafür ein ebenso eindrückliches wie aufschlussreiches Beispiel. Die in den damaligen Arbeiten hergestellten Bezüge mögen aus einer heutigen Perspektive nahezu bizarr erscheinen, waren für viele Zeitgenossen aber selbstverständlich. Dies war nicht einfach die Folge einer polemischen Fremdzuschreibung, sondern rührte von der offenen religiösen Selbstpositionierung der meisten Sozialisten unter der Julimonarchie her. Dieser Umstand berührt die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik, das es für die französischen Sozialreformer der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts grundsätzlich zu revidieren gilt.¹⁵⁹ Die Sozialisten und Kommunisten nahmen ebenso wie ihre Kritiker durch ihre Berufung auf häretische Traditionen an einem Diskurs teil, der sich um die Frage nach dem Inhalt der wahren Religion und ihrer Verortung in der postrevolutionären Gesellschaft drehte. Diese Frage erhielt dadurch eine dezidiert politische Dimension. Die „modernen Reformatoren“, die sich, wie Reybaud schrieb, nicht nur als Ökonomen, Wissenschaftler und Politiker verstanden, sondern auch als religiöse Offenbarer, strebten nach einer Einheit aus Religion, Philosophie und Wissenschaft. Sie verstanden sich dabei in Opposition zu den etablierten Formen des Christentums und trugen somit zu einer Pluralisierung religiöser, oft außerkirchlicher Identitäten im postrevolutionären Frankreich bei. Dass dies durch spätere sozialistische Narrative auf lange Zeit weitgehend

158 Vgl. *Michel Foucault*, Nietzsche, die Genealogie und die Historie, in: ders. (Hrsg.), *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt am Main 1987, 69–90, hier 77.

159 *Strube*, *Neues Christentum* (wie Anm. 1), 160–162.

verdrängt worden ist, führt nicht nur einmal mehr die identitätsstiftende Funktion historiographischer Arbeiten vor Augen, sondern auch die Notwendigkeit ihrer konsequenten kritischen Hinterfragung durch die Geschichtswissenschaft.

Zusammenfassung

Historische Studien, die sich in den 1830er und frühen 1850er Jahren mit der Geschichte von Sozialismus und Kommunismus beschäftigten, haben diese in eine dezidiert religiöse, „häretische“ Tradition gestellt. Diese wurde entweder von Kritikern als eine Verfälschung des Christentums dargestellt, oder aber von Sozialreformern als Kern des wahren Christentums, das den korrumpierten Kirchen entgegengesetzt wurde. In diesen Narrativen nahmen die Bezeichnungen *illuminisme*, *théosophie* und *mysticisme* eine bemerkenswert zentrale Stellung ein. Im Artikel soll daher die Genealogie dieser unklaren Bezeichnungen im gegebenen Kontext nachgezeichnet werden. Es wird argumentiert, dass sich die damit verbundenen Narrative bis in freimaurerische und theologische Diskurse des 18. Jahrhunderts zurückverfolgen lassen, die sich um die Frage nach der „wahren“ Religion drehten. Im Zuge der Französischen Revolution erfuhren diese Narrative eine vielgestaltige Politisierung. Die Betrachtung dieser Entwicklungen erlaubt abschließend grundsätzliche Überlegungen zur Historiographie des Sozialismus sowie zum Verhältnis von Religion und Politik vor dem Hintergrund eines genealogischen Ansatzes.

Den Herausgebern und Gutachtern sei für ihre konstruktiven Kommentare zu einer früheren Version dieses Artikels gedankt.

Dr. *Julian Strube*, Ruprecht-Karls-Universität, Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg