

Monika Neugebauer-Wölk

Aufklärung und Esoterik



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 24

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT

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

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

AUFKLÄRUNG UND ESOTERIK

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

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1378-5

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

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

www.meiner.de

INHALT

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

Martin Mulsow (München)

Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime
Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert 211

Florian Maurice (München)

Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei? 274

Markus Meumann (Halle)

Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten:
Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge
»Zur wahren Eintracht« 288

Claus Priesner (München)

Alchemie und Vernunft. Die rosenkreuzerische und hermetische Bewegung
in der Zeit der Spätaufklärung 305

Christoph Schulte (Potsdam)

Haskala und Kabbala. Haltungen und Strategien der jüdischen Aufklärer beim
Umgang mit der Kabbala 335

Friedrich Niewöhner (Wolfenbüttel)

Aufklärung mit Esoterik. Jüdisches Denken im 18. Jahrhundert 355

Diethard Sawicki (Bochum)

Die Gespenster und ihr Ancien régime: Geisterglauben als »Nachtseite« der
Spätaufklärung 364

Anne Conrad (Hamburg)

»Umschwebende Geister« und aufgeklärter Alltag. Esoterik als Religiosität der
Spätaufklärung 397

Manfred Engel (Hagen) / Gernot Helmreich (Erlangen)

Die Aufklärung und ihr Anderes im *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*.
Diskursanalytische Überlegungen zu einer Zeitschrift der Spätaufklärung 416

Cerstin Bauer-Funke (Münster)

Esoterisches Gedankengut in Sades Erzählung *Aventure imprévisible et
attestée par toute une province* 433

Anneliese Ego (Berlin)

Die Revolutionierung eines Heilkonzepts: politische Implikationen des Mesmerismus	442
--	-----

Jochen Schlobach (Saarbrücken)

Theosophie und Revolution bei Saint-Martin	455
--	-----

Personenregister	469
------------------------	-----

VORWORT

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

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

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

Halle im April 1999

Monika Neugebauer-Wölk

Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung

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

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

² A.a.O., S. 141 f.

³ A.a.O., S. 142.

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

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

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

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

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

Esoterik im Bezugsfeld der Frühen Neuzeit

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

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

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

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

⁹ Rundschreiben Faivre/Hanegraaff vom 15. April 1998.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ A.a.O., S. 21.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esoterik oder Hermetik? Definitionsfragen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ Faivre: Esoterik (Anm. 33), S. 19.

³⁶ Ebd.

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

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

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

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

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

Zoroaster im 18. Jahrhundert: zwischen Aufklärung und Esoterik

»et cependant on parle de lui,
et on en parlera encore.«¹

Der enge Zusammenhang von Aufklärung und Esoterik ist historisch wohl kaum von den Ansätzen einiger Renaissancephilosophen zu trennen, die ihre eigene Philosophie als Explikation einer verborgenen alten Weisheit oder Theologie verstanden. In dem Jahrhundert zwischen Marsilio Ficino (gest. 1499) und Francesco Patrizi da Cherso (gest. 1597) sind auf diese Weise Hermes Trismegistos, Orpheus, die Kabbalah und eben Zoroaster zu philosophischen Autoritäten ersten Ranges avanciert.² Wenn man unter ›Esoterik‹ – so Hubert Cancik im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* – »verschiedenartiges Sonderwissen für wenige Insider« versteht, »dessen Erwerb oder Gebrauch beschränkt ist«,³ dann ist die von Ficino und seinen Nachfolgern entworfene Philosophie wohl als ›esoterisch‹ zu klassifizieren. Tatsächlich stellt die von Florenz ausgehende Philosophie einen Stimulus dar, der wirkungs- bzw. rezeptionsgeschichtlich bis in die neuere Esoterik hineinreicht.

1. Voraufklärerische Traditionen im 18. Jahrhundert

a) Die geheimnisvolle Aura, die den Namen ›Zoroaster‹ auch heute noch umgibt (und die zumindest teilweise das Ergebnis mangelnder religionshistorischer Aufklärung auch des gebildeten Publikums darstellt), hat sich allerdings nicht erst mit den Schriften Ficanos in Europa durchgesetzt. Ganz im Gegenteil: Ficino selbst knüpft gelegentlich an ältere Traditionen an. So verwendet er etwa eine bis ins 3. Jahrhundert u.Z. zurückreichende Datierung Zoroasters, die während des gesamten Mittelal-

¹ Voltaire: Dictionnaire philosophique IV (= Œuvres complètes de Voltaire 20), hg. von Louis Émile Dieudonné Moland, Paris 1879, Nachdruck Nendeln/Liechtenstein 1967, S. 620. Für einige kritische Anmerkungen möchte ich an dieser Stelle meinem Freund Michael Dobstadt (Bonn) danken.

² Für Zoroaster vgl. Michael Stausberg: Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42), Berlin/New York 1998, S. 193–393.

³ Hubert Cancik: [Artikel:] ›Esoterik‹, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1990, S. 344 f., hier S. 344. Canciks Definition fährt fort: »weil es für die ›Massen‹ draußen [...] bzw. drunten zu schwierig oder für die droben gefährlich wäre.«

ters wiederholt und variiert wird. Diese Datierung ist insofern rezeptionsgeschichtlich bedeutsam, als sie Zoroaster in ein mythisch-archaisches Zeitalter rückt: Zoroaster wird hier mit Kusch, Mizrajim, Kanaan, Nimrod oder Ham identifiziert. Zoroaster gehört damit in die erste oder zweite Generation nach Noah. Die Vermutung erscheint mir nicht abwegig, daß diese Datierung Zoroasters in die Zeit vor der Sintflut – zum Vergleich: Hermes Trismegistos gilt seit Augustinus als ein jüngerer Zeitgenosse Moses' und gehört somit in nachsintflutliche Zeiten – das Interesse europäischer Gelehrter an Zoroaster stimuliert hat. Die genealogische Assimilierung Zoroasters an die christliche Geschichtsmythologie macht ihn zugleich zu einem festen Bestandteil der europäischen historischen Überlieferung des Mittelalters. Erst im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert wurden kritische Stimmen laut, die die historische Zuverlässigkeit dieser Datierung in Frage stellten. Sie wird allerdings gelegentlich auch noch im 18. Jahrhundert vertreten, und zwar gerade bei Autoren, die der Aufklärung eher fern stehen. So findet sie sich etwa in einer 1783 erschienenen Schrift von Etteilla, einem der größten Magier des 18. Jahrhunderts, der das Tarot als Divinationstechnik etabliert hat.⁴ Auf eine andere Variante komme ich unten [4.e.] noch zurück.

b) Schon die älteste und gängigste griechische Namensform des iranischen Personennamens ›Zaraθuštra‹, Ζωροάστρης (›Zōroastrēs‹), suggeriert über das zweite Namensglied -ἄστρον (›Stern‹) – eine Verbindung Zaraθuštras bzw. Zoroasters mit dem Bereich der Astronomie oder der Astrologie. Diese rezeptionsgeschichtliche Konstellation ist möglicherweise ein Resultat des iranisch-babylonischen Kulturkontakts im 6./5. Jahrhundert v.u.Z.⁵ Während der Antike und des Mittelalters wurde Zoroaster wiederholt mit der Welt der Sterne in Verbindung gebracht. Zoroasters Renomee als großer Astrologe wird auch im 18. Jahrhundert – etwa bei Giovanni Giacomo Casanova und Sylvaine Bailly – unterstrichen. In der lateinischsprachigen Welt erfuhr überdies Rufins Etymologie, ›Zoroaster‹ bedeute soviel wie ›lebender Stern‹ (vivum sidus), eine gewisse Verbreitung. Anklang fand im 18. Jahrhundert eine weitere Astro-Etymologie, nämlich Samuel Bocharts Deutung des Namens als ›Betrachter der Sterne‹ (astrorum contemplator).⁶

⁴ Vgl. Etteilla: *Manière de se recréer avec le jeu des cartes nommées tarots: »Mercure, rédacteur de cet ouvrage, est le quatrième descendant de Zoroastre (l'Écriture le nomme Cham)«,* zit. nach Éloïse Mozzani: *Magie et superstitions de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris 1988, S. 70. Etteillas Quelle ist hier vermutlich Athanasius Kircher. Zur Zoroaster-Rezeption Etteillas vgl. auch ›Le zodiaque mystérieux ou Les oracles d'Etteilla‹, Amsterdam 1772, S. 4: »je craindrois que les noms de Zoroastre, de Viere, de Jamblique, de Psellus, de Cretides, de Scot & tant d'autres, n'effrayassent les oreilles délicates de mes Compatriotes.«

⁵ Vgl. Peter Kingsley: *Meetings with Magi. Iranian Themes among the Greeks, from Xanthos of Lydia to Plato's Academy*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 3 (1995), S. 173–209, hier S. 194–196.

⁶ Für Angaben vgl. Stausberg: *Faszination Zarathushtra* (Anm. 2), Bd. 2, S. 958–961.

Neben Zoroasters Ruf als bedeutendem Astrologen und der etymologischen Interpretation seines Namens kursierten schon in der Antike (2. Jh. v.u.Z.) mehrere astrologische Zoroaster-Pseudepigraphen.⁷ Im Mittelalter waren offenbar – wohl durch arabische Vermittlung – ebenfalls Zoroaster-Pseudepigraphen astrologischen Inhalts im Umlauf.⁸ Auch diese Tradition fand im 18. Jahrhundert scheinbar eine Fortsetzung; in Wahrheit handelt es sich hier aber um Texte, die nicht mehr den Anspruch erheben, Zoroāstra zu zitieren, sondern den Namen »Zoroaster« fast ausschließlich im Titel verwenden. Im Jahre 1796 etwa erschien ein *Télescope de Zoroastre; ou Clef de la grande Cabale divinatoire des Mages*. Eine deutsche Übersetzung des *Télescope* wurde bereits 1797 in Leipzig veröffentlicht. Wie der Titel bereits ausdrückt, handelt es sich hier um eine Abhandlung zur praktischen Divinationskunst. Das *Teleskop* bedient sich dabei zum Teil der Prinzipien der gängigen prognostischen Astrologie, die hier allerdings als eine historische Derivation und Degeneration der ursprünglicheren und umfassenderen »großen Kabala« kritisiert werden.⁹ Die wohl eigenwilligste und humoristischste Variante des Topos von Zoroasters Verbindung zur siderischen Welt stellt ein im Jahre 1762 in Lugano erschienener anonymer Text dar, der wie folgt betitelt ist: *Il gran Zoroastro ossia astrologiche osservazioni su i veri principi della scienza monetaria in soccorso della risposta ad un amico*. Die Schrift bezieht sich auf ein anderes, in Lucca publiziertes Buch mit dem Titel *Risposta ad un amico sopra le Monete dello Stato di Milano*, das offenbar in Zusammenhang mit einer polemischen Debatte über milanesische Währungsfragen steht. Zoroaster, so heißt es zu Beginn der Schrift, habe sich seit drei Jahren der »sterile contemplazione del Firmamento« gewidmet, »lasciando, che le cose di quaggiù vadanno come fanno andare«.¹⁰

c) Eine dritte, wohl zentralere rezeptionsgeschichtliche Einfallsschneise bildet die ebenfalls in die Antike zurückreichende Tradition, die Zoroaster mit der Magie in Verbindung bringt. Der religionshistorische Hintergrund dieser Tradition scheint darin zu bestehen, daß sich die auf Griechisch μάγοι genannten und aus griechischer Sicht fremden iranischen religiösen Spezialisten mit ihrer von den Griechen als μαγεία bezeichneten fremdartigen rituell-religiösen Kunst auf Zoroāstra bzw. Zo-

⁷ Texte: Joseph Bidez/Franz Valéry Marie Cumont: *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Bd. 2: *Les textes*, Paris 1938, Nachdruck Paris 1973, S. 207–233 (Frgm. O 76–87). Siehe zur Bewertung: Roger Beck: *Thus spoke not Zarathustra. Zoroastrian pseudepigrapha of the Graeco-Roman world*, in: Mary Boyce/Frantz Grenet: *A History of Zoroastrianism*, Bd. 3: *Zoroastrianism and Macedonian and Roman Rule* (= *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., 8. Bd., 1. Abschn., Lfg. 2, H. 2), Leiden u.a. 1991, S. 491–565, hier S. 534–539.

⁸ Für Angaben vgl. Stausberg: *Faszination Zarathushtra* (Anm. 2), Bd. 2, S. 958–961.

⁹ A.a.O., S. 965 f.

¹⁰ *Il gran Zoroastro ossia astrologiche osservazioni su i veri principi della scienza monetaria in soccorso della risposta ad un amico*, Lugano 1762, S. 3. Siehe Weiteres bei Stausberg: *Faszination Zarathushtra* (Anm. 2), Bd. 2, S. 963–965.

roaster beriefen.¹¹ Zoroaster galt somit seit der stets vielbenutzten *Historia naturalis* Plinius' des Älteren [XXX, 3] als Erfinder oder Begründer jener – schwarzen – Kunst, die von ihren antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Gegnern ebenso als ›superstitio‹ gebrandmarkt wie sie von ihren (früh-)neuzeitlichen Befürwortern als eine Art des Geheimwissens gepriesen wurde. Die Magie – und damit auch ihr Erfinder Zoroaster – gehört damit einerseits zum Bereich populärer bzw. populärer Religion und andererseits zur Sphäre der Esoterik. Auch diese rezeptionsgeschichtliche Tradition macht Zoroaster zu einer ambivalenten Gestalt: Zoroaster kann ebenso als der diabolische Urheber einer degenerierten Anti-Religion ins Spiel gebracht werden wie als alter Meister einer wunderbaren Technik, die es wiederzugewinnen gilt. Die Debatte um den Stellenwert und die Geschichte der Magie zieht sich bekanntlich bis in die Gegenwart – und sie schlug sich natürlich auch im 18. Jahrhundert nieder. Dementsprechend finden sich auch Texte aus dem 18. Jahrhundert, die in diesem thematischen Kontext auf Zoroaster zurückgreifen.

Der Veroneser Gelehrte Francesco Scipione Maffei (1675–1755) etwa diskutiert in seiner 1754 erschienenen *Arte magica annichilata* die Frage nach dem Ursprung der von ihm bekämpften Kunst. Für Maffei steht fest, daß es die Magie schon vor der Sintflut gab. Man nehme gemeinhin an, daß sie von Zoroaster erfunden worden sei. Es sei allerdings unklar – und nun vermischen sich die hier skizzierten rezeptionsgeschichtlichen Traditionen –, ob dieser Zoroaster in Wahrheit Ham, Nimrod oder Assur gewesen sei. Wer wolle entscheiden, ob es nur einen Zoroaster oder ob es zwei, drei, vier, fünf oder sechs Individuen dieses Namens gegeben oder ob Zoroaster überhaupt existiert habe? Wer könne es sich zutrauen, fragt Maffei weiter, zu entscheiden, ob Zoroaster, so er denn existiert habe, ein Perser oder ein Chaldäer bzw. ein Astrologe oder ein Astronom gewesen sei und ob er die diabolische oder die natürliche Magie vertreten habe?¹²

2. Aufklärung über Zaratustra

a) Für Maffei belegen diese Unklarheiten den dubiosen Charakter des Wissens über die Magie überhaupt. Für uns sind die Fragen, die der Veroneser aufwirft und rhetorisch zu einer Aporie verdichtet, aufschlußreiche Indizien für die im 18. Jahrhundert inzwischen eingetretene Akkumulation von Hypothesen und Informationen über Zoroaster. Diese Vielfalt der Informationen ist im 18. Jahrhundert in den neueren Nachschlagewerken bequem abrufbar. Ein Extrembeispiel ist Zedlers *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften*, dessen 63., im Jahre 1763 publizierter Band ein an Ausführlichkeit kaum zu überbietendes Lemma ›Zoroaster‹ enthält. Andere

¹¹ Weiteres bei Michael Stausberg: Zaratustra och magins uppfinning, in: *Chaos* 27 (1997), S. 105–111.

¹² Vgl. Francesco Scipione Maffei: *Arte magica annichilata, libri tre*, Verona 1754, S. 77.

Beispiele sind Bayles *Dictionnaire historique et critique*, Moréris *Grand dictionnaire historique*, Walchs *Philosophisches Lexicon* und natürlich Diderots *Encyclopédie*. Diese Liste ließe sich leicht verlängern.

b) Über die bloße Akkumulation und lexikalische Selektion eines seit der Renaissance stark zunehmenden Informationsreservoirs hinaus zeichnet sich das 18. Jahrhundert allerdings durch einen bemerkenswerten Fortschritt in der historischen Forschung über Zoroāstra und die Religion, die sich auf ihn beruft, aus. Das Jahrhundert der Aufklärung wurde sogar gewissermaßen mit einer grundlegenden Abhandlung über diese Religion eröffnet: Im Jahre 1700 erschien die monumentale *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum* des Oxford Arabisch- und Hebräischprofessors Thomas Hyde (1636–1703). In seiner zunächst wenig verkauften, dann aber 1760 in zweiter Auflage erschienenen Monographie arbeitet Hyde nicht nur mit dem Informationsarsenal, das den Gelehrten seit Humanismus und Renaissance durch die Erschließung der antiken Literatur zur Verfügung stand, sondern der Nachfolger des bedeutenden Arabisten Edward Pococke wertet darüber hinaus eine Vielzahl von zum Teil wichtigen Quellentexten muslimischer und christlicher Texte in arabischer und neupersischer Sprache aus. Doch damit nicht genug: In einem Anhang zu seiner *Historia* bietet Hyde die lateinische Übersetzung eines neupersischen zoroastrischen Originaltextes katechetischen Inhalts. Hyde stellt ausdrücklich klar, daß es sich bei diesem Text, dessen Titel – *Sad Dar* – soviel heißt wie »Hundert Tore« bzw. »Hundert Kapitel«, nicht um eine Schrift Zoroāstras handle, sondern um einen recht jungen, aus Zoroāstras Schriften kompilierten »Kanon« der »Kirche der Mager«,¹³ um ein »Compendium, seu Manuale«.¹⁴ Hyde beschränkt sich auf die bloße Übersetzung: Der zoroastrische Text wird nicht kommentiert; die Lektüre und Verwendung des Textes wird somit nicht weiter gesteuert. Mit Hydes *Historia* stand dem europäischen Publikum somit erstmals ein zwar verhältnismäßig junger, aber doch authentischer zoroastrischer Text zur Verfügung, der durch die kohärente Übersetzung von jedermann nach Belieben herangezogen werden konnte. Wie wir sehen werden, sollten die Aufklärer von dieser Möglichkeit ausgiebig Gebrauch machen, und zwar mit Erkenntnisinteressen, die den religionshistorischen Interpretationen Hydes in keiner Weise entsprachen.

Hyde bindet die Geschichte des Zoroastrismus konsequent an die jüdisch-christliche Tradition. So haben die alten Perser laut Hyde die Verehrung des ewigen und wahren Gottes von Sem und Elam übernommen. Eine erste Degeneration dieser Religion sei von niemand Geringerem als Abraham wieder rückgängig gemacht worden.¹⁵ Zoroāstra, den er als einen Zeitgenossen des Achaimenidenherrschers Dareios

¹³ Thomas Hyde: *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum*, 2. Auflage Oxford 1760 (Neudruck Teheran 1976): »non à Zoroastre, sed à moderniore Autore scripto«; »ille Autor, in Extractum suum ex Zoroastris Libris«. Vgl. S. 17: »in Libro Sad-dèr, qui est Praeceptorem & Canonum Ecclesiae Magorum Syntagma«.

¹⁴ A.a.O., S. 27.

¹⁵ A.a.O., S. 3.

I. (reg. 522–486 v.u.Z.) ansieht,¹⁶ sei – diese These findet sich in bestimmten syrisch-christlichen oder jüdischen Traditionen und mehreren islamischen Quellen – in seiner Jugend der Diener eines jüdischen Propheten gewesen.¹⁷ Hyde vermutet, daß Zaratustra sich auf diese Weise eine gründliche Kenntnis des Judentums angeeignet habe. Das ist eine Vorbedingung für die These, daß später im Rahmen von Zaratustras Reform der altpersischen Religion zahlreiche jüdische Komponenten nach Persien gewandert seien.

Die Kulmination dieses von Hyde re-konstruierten Transfers religiöser Konzepte aus Israel nach Iran besteht in der Annahme, daß Zaratustra über die Ankunft des Messias eine klarere und viel spezifischere Offenbarung als den Autoren des Alten Testaments zuteil geworden sein müsse. Denn Zoroaster habe »seinen Magern« in seinen Büchern offenbar so detaillierte Informationen hinterlassen, daß es diesen möglich gewesen sei, zu Christi Geburt ins weit entfernte Judäa zu reisen. Wie detailliert diese Informationen gewesen sein müssen, ergibt sich für Hyde auch aus der Tatsache, daß die Mager (»diese Pilger«) den Messias besser erkannt hätten als die Bewohner Bethlehems, der König und alle Juden, die erst von jenem Evangelium der Mager gleichermaßen belehrt und eingeschüchtert worden seien.¹⁸ Mit Hydes alten Persern eröffnet sich eine Art alternative Heilsgeschichte.

Es entspricht dem »jüdischen« Charakter der altpersischen Religion, daß Hyde ihre Theologie als prinzipiell »orthodox« bewertet. Diese These bedingt eine Neuinterpretation jener Quellen zur »altpersischen« Theologie, die diese im Sinne einer Zweiprinzipienlehre deuten. Hyde verdanken wir diesbezüglich nicht zuletzt eine entscheidende begriffsgeschichtliche Innovation: Wenn wir heute von »Dualismus« sprechen, so geht diese Terminologie letztlich auf Hydes *Historia* zurück.¹⁹ Denn Hyde unterscheidet in seiner Rekonstruktion zwei Gruppierungen der »altpersischen Mager«, eine orthodoxe Sekte (»Magorum [...] Secta orthodoxa«) und eine andere, »häretische« Gruppierung, die dualistischen Mager (»Magi Dualistae«). Beide Gruppen seien von zwei Prinzipien ausgegangen: Während die orthodoxen Mager eines der beiden Prinzipien für ewig, das zweite Prinzip hingegen für geschaffen hielten, wobei Gott zu verehren und anzubeten, der Teufel demgegenüber zu hassen und zu verachten sei, seien die »Häretiker« von der Gleichewigkeit beider Prinzipien ausgegangen (»haec duo Principia fuisse coaeterna«).²⁰

c) Offenbar im Anschluß an Hydes Monographie wurden in Wittenberg in den Jahren 1707–1708 drei historisch-philologische Dissertationen über die Biographie,

¹⁶ A.a.O., S. 277, 303 f., 312.

¹⁷ A.a.O., S. 316.

¹⁸ A.a.O., S. b4f.

¹⁹ Vgl. Rudolf Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt, Leipzig 1879 (Neudruck Hildesheim 1960), S. 195; W. Nieke: »Dualismus«: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel/Stuttgart (1972), Sp. 297–299.

²⁰ Hyde: *Historia religionis veterum Persarum* (Anm. 13), S. 25–26; vgl. S. 161 f. Zu den Dualistae: S. 20.

den Namen und das Zeitalter Zoroasters sowie die ihm zugeschriebenen *Chaldäischen Orakel* vorgelegt.²¹

Tatsächlich war Hydes Monographie der Auftakt zu einer gelehrten Debatte über die religionsgeschichtliche Einordnung des Zoroastrismus, die sich durch das ganze 18. Jahrhundert zog. Affirmative und kritische Haltungen wechselten einander ab. Die Grundposition Hydes blieb also keineswegs unangefochten.

Auf der Materialgrundlage der *Historia* wurde die dezidierteste Gegenposition zu Hyde von dem orientalistisch geschulten Geistlichen Humphrey Prideaux vertreten, der in Zoroaster zwar einen bedeutenden Mathematiker und Philosophen, aber zugleich auch den größten Betrüger der Menschheitsgeschichte sah. Prideauxs Kritik ist aber nur an der Oberfläche gegen Zoroaster gerichtet: Ihr pragmatischer Appell wendet sich gegen den Deismus.²²

d) Hyde hatte dem europäischen Publikum zwar erstmals einen zoroastrischen Originaltext zur Verfügung gestellt, dabei aber zugleich unterstrichen, daß sich die wahren Originalschriften Zoroasters noch im Orient befänden und gewissermaßen nur darauf warteten, nach Europa gebracht und übersetzt zu werden. Hyde bekundete, diese Aufgabe gerne zu übernehmen, falls sich ein Gönner bereit fände, die dabei entstehenden Kosten (nicht zuletzt der Manuskriptbeschaffung) zu tragen.²³ Hydes *Historia* ist gewissermaßen eine Werbeschrift für dieses Projekt, dessen Verwirklichung nicht zuletzt nähere Aufschlüsse über Zoroasters Messiasprophezeiung in Aussicht stellte.

Hydes Hoffnungen sollten sich jedoch nicht erfüllen. Es gelangten zwar einige weitere zoroastrische Manuskripte nach Europa, deren philologische Erschließung aber keine Fortschritte machte. Das sollte sich allerdings ändern, als man dem 22jährigen Theologiestudenten Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron in der Königlichen Bibliothek zu Paris im Jahre 1754 die Abschrift eines Manuskripts in unbekannter Schrift und Sprache zeigte, das sich seit 1723 in der Oxforder Bodleian befand und angeblich einen Text Zoroasters enthielt. Nach eigenen Angaben beschloß Anquetil umgehend, die Schriften Zoroasters zu erforschen. Anquetil erkannte, daß dieses Unternehmen nur dann zu verwirklichen wäre, wenn er selbst in den Orient reiste, um dort nicht nur die entsprechenden Texte zu erwerben, sondern auch die Kompetenz, sie zu dechiffrieren. Noch im gleichen Jahre verließ Anquetil Frankreich in Richtung Indien, wo er sich insgesamt fast sieben Jahre lang aufhielt. Knapp

²¹ Dissertatio historico-philologica prima [...] de nomine et vita Zoroastris. Praeside M. Henrico Gottlieb Schneidero, Halberstad. Saxon. Publicae disquisitioni exponit Joannes David Mulertus Burgkennizensis Saxo, SS Theolog. Stud. H. L. Q. C. Ad D. XVI. April 1707; [...] De Ætate et Magia Zoroastris [...] Michael Wippertus, Camminensis Pommeranus, S. S. Theolog. Stud. H. L. Q. C. Ad D. XXIX. Sept. 1707; [...] De Oraculis Zoroastris [...] Georgius Rudolphus Habbe, Bremensis, S. S. Theol. Stud. H. L. Q. C. Ad D. XXV. Januar 1708, Wittenberg.

²² Zu Prideaux vgl. Stausberg: *Faszination Zarathushtra* (Anm. 2), Bd. 2, S. 740–756.

²³ Vgl. Hyde: *Historia religionis veterum Persarum* (Anm. 13), S. 25.

zwei Jahre verbrachte er in der westindischen Handelsmetropole Surat, einem der damaligen Siedlungszentren der indischen Zoroastrier, wo er in den Besitz zahlreicher zoroastrischer Manuskripte gelangte und von einem zoroastrischen Priester sogar Unterricht in den alten Sprachen und der religiösen Literatur der Zoroastrier erhielt. Das Verhältnis des Franzosen zu seinen Informanten war allerdings alles andere als problemlos. Anquetil war offenbar davon überzeugt, daß es seine legitime Aufgabe sei, die »Geheimnisse« des Zoroastrismus zu ergründen. Das ging soweit, daß er unaufgefordert religiöse Anlagen besichtigte, die Nicht-Zoroastriern ansonsten unzugänglich waren.²⁴

Nach seiner Rückkehr aus Indien bereitete Anquetil die Publikation der französischen Übersetzung der zoroastrischen Texte vor, die schließlich unter dem Titel *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre* im Jahre 1771 in Paris erschienen sind. Mit Anquetils *Zend-Avesta* lagen dem europäischen Publikum die wichtigsten zoroastrischen Originalschriften in einer französischen Übersetzung vor, die zwar fehlerhaft und unbefriedigend war, den Lesern aber doch eine gewisse Einsicht in die religiöse Welt des Zoroastrismus ermöglichte. Diese Welt hatte allerdings nicht allzu viel mit dem zu tun, was man sich in Europa unter den Schriften Zoroasters vorgestellt hatte.

Es sollte allerdings einige Zeit dauern, bis die Authentizität der von Anquetil importierten Texte bzw. ihre Übersetzung allgemein anerkannt wurde. Ein Pamphlet des aufstrebenden Orientalisten William Jones unterminierte in England nachhaltig die Reputation Anquetils und die Relevanz der von ihm übersetzten Texte. In Deutschland waren die Reaktionen geteilt: Während sich Christoph Meiners (1747–1810) in seiner zwischen 1777 und 1779 publizierten Abhandlung *De Zoroastris vita, institutionis, doctrina et libris* gegen die Authentizität der von Anquetil übersetzten Texte aussprach, wurde Anquetils *Zend-Avesta* von Johann Friedrich Kleuker schon in den Jahren 1776/77 ins Deutsche übersetzt. Kleuker verteidigte sowohl die Person Anquetil als auch die Echtheit der von ihm übersetzten Texte.

Einer der größten Bewunderer Anquetils war Johann Gottfried Herder (1744–1803). Schon in Herders unveröffentlichter Schrift *Johannes* aus den Jahren 1773/74 findet sich eine enthusiastische Darstellung von Anquetils Indienexpedition.²⁵ Die *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* aus dem Jahre 1774 räumt der Religion Zoroasters als der vermutlich ältesten und sicherlich reinsten Religion eine große Bedeutung ein,²⁶ und im Jahre 1775 hat Herder *Erläuterungen zum Neuen Testament*

²⁴ Zum Ganzen vgl. Michael Stausberg: »mais je passai outre« oder: Zur Frühgeschichte des »Orientalismus«. Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron und die Zoroastrier in Sūrāt (1758–1760), in: Temenos (voraussichtlich 1999).

²⁵ Vgl. Herders *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 7, Berlin 1884, S. 313–334, hier S. 316 f.

²⁶ Vgl. dazu auch Hans-Georg Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung (= Studien zur deutschen Literatur 64), Bd. 1, Tübingen 1981, z.B. S. 108–111.

aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle, nämlich dem *Zend-Avesta*, vorgelegt.²⁷

e) Die drei zuletzt genannten Personen – Meiners, Kleuker und Herder – wurden später Mitglieder des 1776 von Adam Weishaupt gegründeten Illuminatenordens. Dieser Zusammenhang ist insofern von einer gewissen Bedeutung, als sich die Illuminaten bestimmter iranischer bzw. zoroastrischer Elemente bedienten: Wie in Iran feierten sie am 21. März, zur Frühjahrstagundnachtgleiche, Neujahr, sie verwendeten persische Monatsnamen und maßen dem Feuer offenbar nach zoroastrischem Vorbild eine besondere Bedeutung bei.²⁸ »Zoroaster« fand überdies als Ordensname Verwendung. Das ist jedoch eher als Episode anzusehen, denn der Namensträger, ein Klosterriecher Bajerhammer aus Diessen, hieß später »Confucius«.²⁹ Mit den Ordensnamen sollte zweifellos ein »Traditionsrahmen, Identifikationsmodell und Bildungsprogramm« zum Ausdruck gebracht werden.³⁰ Die zunächst so beliebig wirkende Zusammenstellung von Zoroaster und Confucius zeigt beim zweiten Hinsehen eine gewisse Kohärenz: Beide galten als große Gesetzgeber, als außerbiblische Äquivalente von Moses, deren Charakter und Leistung in einigen Schriften des späten 18. Jahrhunderts miteinander verglichen wurden.³¹

²⁷ Zu Herders Interesse am Zoroastrismus im allgemeinen vgl. Ulrich Faust: *Mythologien und Religionen des Ostens* bei Johann Gottfried Herder (= *Aevum Christianum* 12), Münster 1977, S. 103–145.

²⁸ Vgl. Manfred Agethen: *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*, München 1984, S. 154–156, 288. In einem einschlägigen Artikel im »Journal für Freymaurer«, dessen Verfasser sich als durchaus vertraut mit der damaligen Zoroastrismus-Forschung erweist, werden interessanterweise folgende Fragen aufgeworfen: »Aber woher, wird man sagen, die sonderbare Aehnlichkeit der allegorischen Reise Zoroasters zu dem Thron Ormuzds mit unseren Lehrlingsreisen? – Woher die Uebereinstimmung Ahrimans mit unserem fürchterlichen Bruder? – Des zweyten Amschaspands mit unserem Bruder zweyten Aufseher? Der Lehren Ohrmuzd's mit dem, was unser Leidender und Neuaufgenommener in unserem Tempel hoert? Wie kam alles dieses bis zu uns? Hier kann man wieder mit dem Plinius ausrufen: Mirum hoc imprimis, durasse memoriam artemque tam longo ævo!« (Ueber die Magie der alten Perser und die Mithrischen Geheimnisse [von Br. B***j. – wahrscheinlich Joseph Anton von Bianchi], in: *Journal für Freymaurer* 1 [1784], 3. Vj., S. 5–96, Zitat S. 26) Siehe dazu auch den Beitrag von Markus Meumann im vorliegenden Band bei Anm. 38.

²⁹ Vgl. Richard van Dülmen: *Der Geheimbund der Illuminaten*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 36 (1973), S. 793–833, hier 822.

³⁰ Agethen: *Geheimbund und Utopie* (Anm. 28), S. 161.

³¹ Vgl. Claude Emanuel Joseph Pierre de Pastoret: *Zoroastre, Confucius et Mahomet Comparés comme Sectaires, Législateurs et Moralistes*, Paris 1787 (2. Auflage 1788); Jean Nicolas Étienne de Bock: *Memoire historique sur Zoroastre et Confucius*, Halle 1787.