

*Florian Maurice (München)*

Die Mysterien der Aufklärung.

Esoterische Traditionen in der Freimaurerei?

Es ist unbestritten, daß wir in vielen Logen des 18. Jahrhunderts den Glauben an die Existenz esoterischer Traditionen finden, und man wird auch sagen können, daß sich im Inneren einiger Logensysteme Übereinstimmungen mit älterem hermetischen Gedankengut feststellen lassen.<sup>1</sup> Das gilt besonders für die Hochgradsysteme, die bekanntlich in den beiden Jahrzehnten nach dem Siebenjährigen Krieg eine Blütezeit erlebten. Ich bin jedoch skeptisch, ob uns der Hinweis auf die Esoterik zu einem tieferen Verständnis der Freimaurerei jenes Jahrhunderts verhilft. Zunächst will ich diese Skepsis etwas erläutern, im zweiten Teil dieses Aufsatzes werde ich dann ein Hochgradsystem analysieren, das sich einer esoterischen Tradition rühmt.

Meine These ist, daß man im allgemeinen an einer falschen Stelle sucht, wenn man bei Vereinigungen die in ihnen vertretenen Lehren oder Ideen für das Wesentliche hält, sondern daß es darauf ankommt, welche Funktionen diese Vereinigungen im Leben ihrer Mitglieder erfüllen konnten. Attraktiv und bedeutsam war die Freimaurerei im 18. Jahrhundert nicht wegen der in ihr vertretenen Lehren, sondern weil sie – um es kurz und neumodisch zu sagen – so etwas wie einen Raum für Selbstverwirklichung bot.

Zunächst einmal: Es gab nicht ›die‹ Freimaurerei des 18. Jahrhunderts, es gab Logen und Freimaurer. Als Freimaurer mußte man die Initiationen durchlaufen haben, und man sollte die Loge mehr oder minder regelmäßig besuchen, aber damit wußte man noch nicht, was Freimaurerei eigentlich ist. Das Geheimnis blieb auch vielen Freimaurern ein Geheimnis. Freilich hatte ein jeder Bruder gewisse Vorstellungen, und zunächst hofften die meisten, das Geheimnis schließlich ergründen zu können, unter all den verschiedenen Paßwörtern, Erkennungszeichen, Zeremonien, Symboldeutungen das ›wahre Geheimnis‹ der Freimaurerei zu finden. Dieser Begriff des ›wahren Geheimnisses‹ kam mit den Hochgraden zugleich auf, er wurde zu einem Mythos, der Erwartungen auslöste, die er nicht befriedigen konnte, die aber durch jede Enttäuschung nur heftiger wurden. Die Nachfrage schuf ein Angebot, die Suche nach dem wahren Geheimnis führte zum Entstehen immer neuer Systeme und immer höherer Grade, in denen man es zu finden hoffte. Dann, in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts, nachdem man in der Vielzahl von Freimaurereien mit sehr unter-

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz beruht weitgehend auf Ergebnissen meiner Dissertation: Florian Maurice: Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 5), Tübingen 1997. Ich beschränke daher die Fußnoten auf das Unumgängliche und verweise auf diese Arbeit.

schiedlichen Zwecken ›die‹ Freimaurerei nicht mehr finden konnte, versuchte man den ›Ursprung der Freimaurerei‹, auch ein Begriff jener Zeit, zu ergründen, um Aufschlüsse über den eigentlichen Zweck der Freimaurerei zu erhalten und ihre Zersplitterung zu überwinden.

Letztlich ist dieser Weg ebenso gescheitert wie der vorige. Es gibt kein ›wahres Geheimnis‹ der Freimaurerei, es gibt die Geheimhaltung, die spezifische Funktionen in der Freimaurerei erfüllt, nämlich die Welt der Loge von der Außenwelt zu trennen, damit im Innern der Loge eine andere Ordnung bestehen kann, als sie in der Außenwelt Gültigkeit hat, und die zwischen den fremden, in der Außenwelt getrennten Menschen eine Gemeinsamkeit schaffen soll. Es existieren aber keinesfalls festgelegte, bestimmte, allen Systemen gleiche, nur der Freimaurerei eigene Inhalte, auf die sich diese Geheimhaltung bezieht. Zwar gibt es die Rituale, und in den ersten drei Graden stimmen sie in den verschiedenen Systemen auch im wesentlichen überein, aber sie finden ganz unterschiedliche Ausdeutungen. Es ist wichtig, daß die Rituale als Initiationen funktionieren, wichtig zu wissen, wie sie funktionieren, und dazu sollte man sie genau kennen. Aber ob die Säulen auf dem Teppich ›Jachin‹ und ›Boaz‹ oder ›Boaz‹ und ›Jachin‹ heißen, ob der zweite Aufseher im ›Westen‹ oder im ›Süden‹ steht, das sind Streitigkeiten, die Systeme getrennt haben, die zu tieferschürfenden Erörterungen Anlaß gegeben haben, an denen sich die Forschung aber nicht beteiligen muß.

In der Freimaurerei konnte man Verhaltensformen lernen, Werte einüben, man konnte Erfahrungen sammeln, die man in der Welt nicht machen konnte, Erlebnisse haben, die einem sonst kaum möglich waren, aber sie enthielt nichts, was der Welt unbekannt gewesen wäre. Ich glaube, daß – freimaurerisch gesagt – das Licht, das den Tempel erleuchtet, von außen hereinscheint.

Die Freimaurerei hat auch keinen eigentlichen Ursprung, bei dem all das, was später als wesentlich galt, schon enthalten gewesen wäre, sie hat sich in Abhängigkeit von ihrer Umgebung in recht vielfältiger Weise entwickelt. Jeder große Fluß entspringt einer kleinen Quelle; manch unbedeutendes Rinnsal wird in seinem weiteren Lauf durch Zuflüsse so gespeist, daß es schließlich zum breiten Strom anschwillt. Ähnlich verhält es sich mit Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei.

Hat nun das Fehlen spezifischer Inhalte, diese Mehrdeutigkeit, Vagheit der zentralen Konzeptionen in irgendeiner Weise der Freimaurerei geschadet, hat es ihren Erfolg beeinträchtigt? Die Leere im Zentrum war kein Manko der Freimaurerei, sondern Teil ihres Erfolgs, weil die Freimaurerei sich so unmerklich nach Maßgabe der Zeit und des Ortes verändern, den wechselnden Bedürfnissen anpassen konnte. Die Ideen der jeweiligen Zeit konnten in die Freimaurerei einfließen, und zwar un bemerkt: Jeder glaubte, dort vorzufinden, was er zuvor hineingetragen hatte. In der Zeit der Hochgrade geschah das als Ausdeutung der überlieferten Symbole, als Dechiffrierung der ›Hieroglyphen‹, als die die Symbole seinerzeit aufgefaßt wurden, danach unter Berufung auf den ›Ursprung‹. Und auch für den einzelnen Freimaurer erfüllte die Unschärfe eine wesentliche Funktion. Ich habe schon gesagt, daß die Geheimhal-

tung eine Art Scheidewand zwischen der Loge und der Welt bildete, die Abtrennung Bedingung für die Aufrechterhaltung der anderen, idealen Ordnung war. Manfred Agethen hat den treffenden Vergleich zur Utopie gezogen, die auch immer abgetrennt von der Welt auf einer Insel oder einem sonstwie entrückten Ort angesiedelt ist.<sup>2</sup> Aber de facto liegt die Loge mitten in der Welt, ist ein eng begrenzter Raum. Wieso ist sie nun aber keine Kammer, in der ein paar Leute sich verkleidet haben und eine Art Laientheater aufführen? Damit das Geschehen in der Loge nicht Spiel und Verkleidung ist, muß die freimaurerische Identität mindestens die gleiche Stärke wie die der Außenwelt haben, und dazu muß der abgegrenzte Raum der Loge als eine eigenständige Welt verstanden werden, die so groß und so alt ist wie die reale Welt. Die einzelne Loge ist ja immer Glied einer Gemeinschaft, die sich rühmt, die Welt zu umspannen und seit Anbeginn der Welt zu existieren. Daher setzte die Freimaurerei ihre eigene Zeitrechnung bei der Erschaffung der Welt an, also (frei nach dem irischen Erzbischof James Ussher) im Jahr 4000 v. Chr. Das Geschehen in der Loge findet deshalb nie im Hier und Jetzt statt, jede Handlung, jedes Zeichen steht nicht für sich, sondern verweist über den engen Logenraum hinaus – worauf, vermag man nicht genau zu sagen, die Spuren verlieren sich in einem ahnungsvollen, numinosen Dunkel, und damit wird der enge Raum der Loge unermesslich, unergründlich groß. Es ist also nicht notwendig, besonders viel über Freimaurerei zu wissen, um Freimaurer zu sein, in gewisser Weise wäre es sogar hinderlich.

Die mehr oder minder ausgeprägte Vorstellung von einem bedeutsamen, tradierten, ihr eigentümlichen esoterischen Wissen gehört notwendig zur Freimaurerei, aber mit dieser Vorstellung korrespondieren nicht notwendig auch bedeutsame esoterische Traditionen. Aus der Bedeutung, die gewisse Lehren innerhalb von Gruppen haben, kann man nicht unbedingt auch eine geistesgeschichtliche Bedeutung, Originalität, Authentizität, Schlüssigkeit usw. folgern. Das gilt für Vereinigungen ganz allgemein, es leuchtet vielleicht am Beispiel der Sekten und esoterischen Gruppierungen unserer Tage ein, ebenso aber trifft es auch für die Hochgrade des 18. Jahrhunderts zu, zum Beispiel für das sogenannte ›Testament Molays‹ im höchsten Grad des Schwedischen Systems.<sup>3</sup> Die Bedeutung der Lehren ergibt sich aus der Art der Vermittlung, durch die Rolle innerhalb des Systems, nicht durch die Inhalte, die man in aller Regel in gedruckten Büchern finden kann, wo sie zumeist auch herkommen.

Natürlich läßt sich bei allen esoterischen Lehren geistesgeschichtlich die Herkunft analysieren, es lassen sich Quellen ermitteln, Einflüsse bestimmen – ein wenig scheint mir das aber dem Versuch zu gleichen, die Reliquienverehrung eines Ortes zu erklären, indem man untersucht, woher die Reliquien kommen, ob sie echt oder ge-

<sup>2</sup> Manfred Agethen: *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung* (= *Ancien Régime, Aufklärung und Revolution* 11), München 1984, S. 141 f.

<sup>3</sup> Vgl. Gustav A. Schiffmann: *Die Entstehung der Rittergrade in der Freimaurerei um die Mitte des 18. Jahrhunderts*, in: Heinrich Lachmann/Gustav A. Schiffmann: *Hochgrade der Freimaurerei*, Graz 1974 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1882], S. 361–557, hier S. 442 ff.

fälscht sind. Nun hat man aber auf seiten der von Freimaurern betriebenen Forschung nicht selten einen Echtheitsbeweis der freimaurerischen Lehren angetreten, hat mit einer Art Hyperdiffusionismus die Verwandtschaft mit den Lehren der Gnostiker nachgewiesen, die Beziehung zur Hermetik der Renaissance hergestellt usw.<sup>4</sup> Leider ist es so, daß, wenn man an der falschen Stelle mit den falschen Mitteln sucht, man durchaus fündig wird. Ich glaube, daß diese freimaurerische Forschung eigentlich nur eine Fortsetzung der Freimaurerei mit anderen Mitteln ist – und daß bei dieser Art Exegese drei Grundregeln verletzt werden, die für eine Analyse der geistes- oder ideengeschichtlichen Herkunft gelten sollten:

1. Übereinstimmungen sind keine Zusammenhänge. Die Geschichtswissenschaft hat sich aber primär um Zusammenhänge zu kümmern: Wer hat was von wem. Bei der Freimaurerei und bei Geheimbünden wird zudem das Fehlen eines Beweises für den Zusammenhang schnell zum Beweis für den geheimen Charakter des Zusammenhangs.

2. Mehr als die Übereinstimmungen haben uns die Unterschiede zu interessieren: Das würde uns z. B. daran hindern, vorschnell Systeme als ›gnostisch‹ zu bezeichnen, nur weil man einige Vorstellungen darin findet, die scheinbar mit gnostischen übereinstimmen.

3. Eine einfache Erklärung schlägt eine ungewöhnliche, komplizierte. Wenn Zusammenhänge nicht positiv nachweisbar sind, dann muß man sie zunächst in der Nähe suchen. Ich muß keine mündliche Überlieferung bemühen, wenn jemand etwas auch aus einem Buch abgeschrieben haben kann.

Derartige methodische Kniffe dienen auch dazu, sogenanntes ›freimaurerisches Gedankengut‹ bei allen Geistesgrößen (Goethe, Fichte, Kant usw.) nachzuweisen, ob sie nun dem Bund angehörten oder nicht, ebenfalls ein Lieblingsthema eines Teils der freimaurerischen Forschung. Leider gründet auf diesen Arbeiten, allein schon wegen des Quellenmaterials, das sie zugänglich machen, auch ein Teil der modernen profanen Forschung.

Wir werden durch die herkömmliche Art der freimaurerischen Geschichtsschreibung vor allem aber dann in die Irre geführt, wenn sie uns Rituale und esoterische Lehren als das Wesentliche der Freimaurerei darstellt. Diese Verzerrung beginnt allerdings schon mit der Quellenlage. Im Gegensatz zu heute vielleicht verbreiteten Vorstellungen war der Grad der Schriftlichkeit in der Freimaurerei sehr hoch – gerade in bezug auf die Rituale. Sie sind wie Theaterstücke aufgeschrieben, es gibt für alle Mitwirkenden Rollenauszüge. Die Logenarchive sind, was Hochgradakten an-

<sup>4</sup> Allerdings gab es und gibt es auf freimaurerischer Seite auch herausragende Arbeiten. Einen umfassenden Überblick über die Forschung bietet Ludwig Hammermayer: Zur Geschichte der europäischen Freimaurerei und der Geheimgesellschaften im 18. Jahrhundert. *Genese – Historiographie – Forschungsprobleme*, in: Éva H. Balázs u.a. (Hgg.): *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa. Freimaurer, Gesellschaften, Clubs* (= Studien zur Geschichte der Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa 5), Berlin 1979, S. 9–68.

geht, gut geführt, denn man maß diesen Akten Bedeutung bei, suchte Rituale anderer Logen zu bekommen, aus maurerischem Interesse oder um die konkurrierenden Systeme durch Enthüllung ihrer Geheimnisse vernichten zu können. So kommt es, daß gerade das, was damals nur wenigen bekannt war, der Inhalt der Hochgrade, heute leicht zugänglich ist, während das, was seinerzeit jedem Bruder geläufig, was selbstverständlich war, fast nicht mehr zu ermitteln ist. Ich kann heute für jede Loge die Paßwörter der Hochgrade nachschlagen – aber welche Bilder hingen im Logenhaus, was speisten die Brüder, wie häufig besuchten sie die Loge, welche Cliques gab es dort, wie verliefen Logenkarrieren, also: Wie gestaltete sich das Alltagsleben? Das sind heutzutage die wahren Geheimnisse der Freimaurerei.

Wenn es aber nicht die Lehren sind, worin liegt dann die Bedeutung der Freimaurerei, das heißt: Welche Funktion hat sie im Leben ihrer Mitglieder erfüllt? Natürlich gab es vielgestaltige Funktionen, ich glaube aber, daß man eine wesentliche nennen kann: Die Freimaurerei bot einen Raum für Selbstverwirklichung.

Heute klingt ›Selbstverwirklichung‹ denkbar banal, aber es ist ein Phänomen, das wesentlich mit den großen Entwicklungen der Moderne verbunden ist, mit Säkularisierung und Individualisierung. Säkularisierung bedeutet hier, daß man sein Lebensziel schon im Diesseits erfüllen muß, nicht erst jenseits des Grabes, Individualisierung, daß man sich mit der von außen, durch Konfession, Herkunft, Geschlecht determinierten Rolle und ihren vorgezeichneten Lebensentwürfen nicht mehr zufrieden gibt, daß man individuelle Bedürfnisse, Fähigkeiten spürt, die man verwirklichen möchte, daß man sich selbst eine eigene, neue Identität schafft, indem man Räume aufsucht, wo man diese Identität leben kann und sie von anderen anerkannt wird. Damit löst sich die eine, in Diesseits und Jenseits geteilte Welt auf, in der alle ihren festen Platz haben, und es entstehen verschiedene Räume, kleine Welten nebeneinander, in denen man neue Identitäten annehmen kann, so daß manche schließlich zwischen mehreren Identitäten wechseln können. Die Loge war so eine kleine Welt in der Welt. Sie war getrennt von der Außenwelt und anders geordnet als diese, aber ihr doch ähnlich und konnte daher das bieten, was man in der Welt – vergeblich – zu erhalten suchte, und das aufnehmen, was in der Welt keinen Platz fand. Sie schloß in ihrem Selbstverständnis die Außenwelt aus, aber nicht um sie zu bestreiten, sondern um sie zu ergänzen.

Ich glaube, das nicht konträre, sondern komplementäre und kompensative Verhältnis der Loge zur Außenwelt zeigt sich vor allem in zwei Bereichen:

Zum einen zeigt es sich bei der Logenverwaltung – das scheint zunächst nur ein Nebenaspekt der Freimaurerei zu sein, aber gerade hier lag ein Gutteil ihrer Attraktivität begründet, denn die Loge konnte das Streben nach Tätigkeit, nach Einfluß und Verantwortung, das in Staat und Wirtschaft keine Erfüllung fand, aufnehmen. Sie bot für die Stimuli der Welt ebenso umfassend Surrogate: Es gab Ämter und Titel, Abzeichen und Patente, Verantwortung und Ansehen, Streitigkeiten und Kabalen. Es ist erstaunlich, welchen Raum die Verwaltung, die Logenpolitik, im Leben einer Loge einnahm: Die Brüder entwarfen die Gesetze, die für sie gelten sollten und stimmten

darüber ab, berieten über ihre Auslegung und Anwendung, wählten Vorsteher und Amtsträger, entschieden über neuaufzunehmende Mitglieder, besprachen die ökonomischen Angelegenheiten ihrer Loge, das Verhältnis zu anderen Logen, machten Pläne und Projekte für eine Erweiterung der Loge, einen Umbau des Logenhauses, Neuordnung der Bibliothek, des Archivs, Veränderungen des Rituals, Gestaltung der Feste, Herausgabe von Schriften, rügten säumige Beitragszahler, unterstützten notleidende Mitglieder und halfen verschämten Hausarmen, protokollierten ihre Sitzungen, hielten Ansprachen, gaben Voten ab, verfaßten offizielle Schreiben an andere Logen, entsandten Delegationen, installierten die Würdenträger ihrer Loge und anderes mehr. All das, was wir heute vielleicht abschätzig ›Vereinsmeierei‹ nennen, findet sich zumal in den Hochgraden: Da diese Grade stets nur wenige Mitglieder umfaßten, waren Aufnahmen mit den Ritualen (auf die wir heute immer schauen) eher selten, weil aber Hochgradlogen meist hierarchisch organisiert waren, lag bei diesen Gremien oft die Leitung der Loge, und entsprechend häufig kamen die Mitglieder deshalb zusammen.

Der andere Bereich ist der Konsum. In der Loge konnte das Mitglied temporär einen anderen, höheren Lebensstil annehmen – und diesen nach außen präsentieren, in seinem sozialen Umfeld demonstrieren.<sup>5</sup> Die Logen führten in der Regel eben kein klandestines Dasein, sondern hatten einen Platz in der Welt und zeigten sich in deren Formen, konnten sich die »Repräsentationsformen der höfischen Eliten« zu eigen machen, zunächst durch ihre prunkvollen Feste mit Umzügen, Feuerwerk, Musik und Tanz, später dann durch die prächtigen, oft vormals adeligen Häuser, die sie erwarben, und in die die Logenmitglieder auch ihre profanen Freunde einladen konnten.<sup>6</sup> Die Loge war ein Beispiel, wie man durch vereinte Kräfte den eigenen Platz in der Welt stärken, verbessern konnte, sie war – wie es heute im Werbespruch einer Versicherung heißt – eine ›starke Gemeinschaft‹, und tatsächlich sind frühe Pläne für Versicherungen auch aus Logen hervorgegangen, was zeigt, daß es nicht nur um Konsum und Prestige in der Welt ging, sondern auch um die Sicherheit vor ihren Wechselfällen.

Aber nicht nur die Freimaurerei bot einer durch Geburt, Bildung und Besitz ausgezeichneten Schicht eine Gegenwelt. Am Ende des 18. Jahrhunderts entstanden in den großen Städten viele solcher Gegenwelten, wo man eine neue, selbstgewählte Identität

<sup>5</sup> Zum neueren Interesse der Geschichtswissenschaft am Thema ›Konsum‹ in der Frühen Neuzeit vgl. Hannes Siegrist/Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka (Hgg.): Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert), Frankfurt/Main 1997; Paul Glennie: Consumption within Historical Studies, in: Daniel Miller (Hg.): Acknowledging consumption. A Review of New Studies, London u.a. 1995; John Brewer (Hg.): Consumption and the World of Goods, London u.a. 1993; Ann Bermingham (Hg.): The Consumption of Culture: 1600–1800. Image, Object, Text, London 1995.

<sup>6</sup> Vgl. Norbert Schindler: Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert. Zur sozialen Funktion des Geheimnisses in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, in: Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung, Frankfurt/Main 1982, S. 205–263, hier S. 212.

tät annehmen konnte. In Berlin um 1800 führten Lehrlinge und Manufakturarbeiter in Theatervereinen die aktuellen Stücke auf, Dienstmädchen flanierten feiertags wie ihre Herrinnen gekleidet, gingen auf Picknicks und Bälle, zahlreiche ›Ressourcen‹, rein gesellige Vereinigungen, ermöglichten die ›conspicuous consumption‹ und die Vereinsmeierei der Logen auch kleinbürgerlichen Schichten, und eine wachsende Zahl von kommerziellen Freizeitvergnügen gestattete allen Einkommensschichten die Partizipation an den neuesten Moden.

Nun, wie kann man mit dieser Version der Modernisierungstheorie die esoterischen Lehren in den Logen erklären? Ich meine, daß gerade die esoterischen, teilweise nicht ganz orthodoxen Lehren in den Logen als ein Zeichen der Säkularisierung und Individualisierung aufgefaßt werden können: Weil das herkömmliche Sinnstiftungsangebot der Kirchen an Verbindlichkeit, an Überzeugungskraft verloren hatte – oft nicht in Opposition zur Kirche, sondern als Reaktion auf deren Erschütterungen – konnte man sich nach seinem Gusto seine Privatreligion zusammenstellen. Es war aber nicht ein einsam ergrübeltes heterodoxes System, sondern man fand Gleichgesinnte, um diese Überzeugungen gemeinsam zu praktizieren. Nicht die Lehren an sich sind das Wesentliche, wir werden an Dogmen nichts finden, was nicht in Büchern enthalten wäre, aber in den Logen bot sich eine Gemeinde, eine Priesterschaft und eine Liturgie, aus Theologie konnte Religion werden. Und diese Kulte waren zum Teil – um es mit einem Oxymoron zu sagen – eine weltliche, säkulare Religion, sie hatten alle Transzendenz verloren, auch wenn sie auf bizarre, scheinbar mystische und gnostische Vorstellungen zurückgriffen. Ich möchte an einem – etwas späten – Beispiel kurz erläutern, daß man auch die Idee der ›unio mystica‹ und die Vorstellung einer ›geheimen Tradition‹ ganz aus der Philosophie, Theologie und Kirchengeschichte der Zeit erklären kann.

Im Jahr 1796 kam ein vierzigjähriger ehemaliger Mönch nach Berlin. Der ungarische Akzent verriet noch seine Herkunft, er war bekannt als Verfasser eines historischen Romans, sonst zeichnete er sich durch seine Geistesgaben aus, durch eine verschlossene, mysteriöse Art und durch seine ungewöhnlich umfangreichen Erfahrungen im Geheimbundwesen. Damit war Ignaz Aurelius Feßler der richtige Mann, die Loge Royal York zu reformieren, die immer im Schatten der beiden anderen Berliner Großlogen gestanden hatte. Sechs Jahre, bis 1802, wirkte Feßler an der Spitze der Royal York – seine Reform war zu jener Zeit das bekannteste Ereignis in der Freimaurerei. Allerdings erregte diese Reform auch Widerstand und Verwirrung, besonders seine eigenwillige Bearbeitung der Hochgradrituale, zumal Feßler einige der Vorstellungen daraus auch in einem handschriftlich verbreiteten Werk zur Geschichte der Freimaurerei veröffentlichte. Nicolai, Herder und Friedrich Ludwig Schröder traten dagegen auf; abwechselnd wurde Feßler des Deismus oder des versteckten Katholizismus bezichtigt. Bei heutigen freimaurerischen Forschern, die allerdings nur Bruchstücke seines Systems kennen, geht es noch schlimmer durchein-

ander: Bei Gerhard Krüger zum Beispiel wird 1978 dieses System in einem Atemzug ›romantisch‹, ›mystisch-agnostisch‹ und ›orthodox‹ genannt.<sup>7</sup>

Feßlers System hat acht Grade, ein prunkvolles, düsteres Kolorit, aufwendige Kostüme und Kulissen, und wie die meisten Hochgradsysteme verwendet es Sakramente und Sakramentalien der Kirche. Im höchsten Grad findet ein Weihe- und Salbungsritual statt, dann kosten die Auserwählten im Neuen Jerusalem die Früchte vom Baum des Lebens. Die Heilsgeschichte wird hier also abgeschlossen, abgeschlossen mit einer Beschwörung der ›unio mystica‹. Gottes Stimme spricht im Menschen: »Meine Kraft, so ertönt sie in unserm Innersten, meine Kraft wirkt in dir; durch sie erkennst du das Wahre und das Gute; durch sie verabscheust du das Böse. [...] Höre das Gesetz und du hörst mich. Lebe mit deinem Gewissen in Eintracht und du nährst dich der Vereinigung mit mir. Suche und finde deine Würde im Bewusstsein deiner Tugend und Wahrhaftigkeit und du hast mich gefunden und deine Ewigkeit angefangen.«<sup>8</sup> Alle Brüder stimmen schließlich in den frohen Ausruf ein: »Heil uns! Des Lebens düstre Fabel ist gelöst [...], der hohe Spruch ist: Gott ist in uns!«<sup>9</sup>

Die Heilsgeschichte hatte mit den Früchten des anderen Baumes begonnen, von dem ja bekanntlich versprochen wurde: »Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.« (Genesis 3,5). Von welchem Baum nun haben die Auserwählten gegessen? Bei Feßler kann der Mensch die Erlösung aus eigener Kraft vollziehen – durch die Verwirklichung der Sittlichkeit. Das Dogma von der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hat hier keinen Platz; ja es wird in seltsamer Weise umgedeutet: Die Fähigkeit des Menschen, Gut und Böse zu erkennen, macht es ihm möglich, aus eigener Kraft zur Erlösung zu gelangen; Sündenfall und Erlösung kommen in eins.

Im Anstieg der Grade löst sich bei Feßler die Dualität Gott – Mensch auf. Der Mensch partizipiert an der Gottesnatur, sie kommt im Menschen zum Ausdruck, und eigentlich nur in ihm. Gott ist erst – in den unteren Graden – der Gesetzgeber, im nächsten Schritt ist er das Sittengesetz selbst, und damit bloß noch eine Stimme, die freilich nicht im Dornbusch, sondern nur im Inneren des Menschen spricht, die Stimme des Gewissens.

Eingekleidet ist das in Feßlers VIII. Grad, den mißtrauische Berliner Mitbrüder als kryptokatholisch empfanden, in eher ›agnostische‹ Formen; das Weihe- und Salbungsritual, die Bezeichnung des ganzen Aktes als ›Apolytrosis‹, Erlösung, des Raumes als ›Nymphen‹ (Feßler spielt auch mit der Brautmystik) entstammen der kleineren gnostischen Sekte der Karpokratianer, einem Ableger der Valentinianer, oder vielmehr

<sup>7</sup> Gerhard Krüger: »...gründeten auch unsere Freiheit«. Spätaufklärung, Freimaurerei, preußisch deutsche Reform. Der Kampf Theodor v. Schöns gegen die Reaktion, Hamburg 1978, S. 126; vgl. auch S. 137.

<sup>8</sup> Ritual des VIII. Grades. Rekonstruktion um 1810, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin/Dahlem (= GStA PK), Hauptabteilung Logen, 5.1.5. Nr. 1485, Bl. 27.

<sup>9</sup> Rituale der Initiationen. 1801–1802, GStA PK, Hauptabteilung Logen, 5.1.5. Nr. 1119, Bl. 78–78v.



einem Buch von 1790, nämlich Friedrich Münters *Versuch über die kirchlichen Altertümer der Gnostiker*. ›Gnostisch‹ im Sinne der antiken religiösen Bewegung ist derartiges nicht, es hängt mit dem Bild des 18. Jahrhunderts von den Gnostikern zusammen, das nämlich all das weginterpretierte, was wir heute als gnostisch empfinden würden. Die Rehabilitation der Gnostiker begann mit Arnolds *Unpartheyischer Kirchen- und Ketzer-Historie*, die einzelne gegen den Vorwurf eines unsittlichen Lebenswandels verteidigte. Seit Bayles *Dictionnaire historique et critique* (Art. »Manichéens«) nahm man sich auch der Lehren der Gnostiker an. Gerade wesentliche Züge wie den Dualismus und die Emanationslehre mit ihrer Hierarchie von Äonen, auf Grund derer die Kirchenväter die Gnostiker des Polytheismus bezichtigt hatten, tilgte man im 18. Jahrhundert und bemühte sich, in die gnostischen Lehren vernünftigen Sinn zu bringen – allein schon aus Abneigung gegen die Kirchenväter. Gegen Ende des Jahrhunderts schließlich wurden die Gnostiker allgemein als Aufklärer ihrer Zeit, oft sogar als ein aufgeklärter Geheimbund mit Einweihungen und verschiedenen Graden aufgefaßt.

Die Gnostiker spielen bei Feßler auch eine wichtige Rolle in der Tradentenkette. Denn die Lehre von der Selbsterlösung galt Feßler als die wahre, die esoterische Lehre Jesu. In den höchsten Graden des Systems der Royal York erfuhren die Aufgenommenen die Geschichte dieser Lehre. Sie stammte, so Feßler, aus dem Essäerbund, dem Jesus angehört hatte. Nicht einmal alle Apostel kannten diese esoterische Lehre, sie wurde auch nicht in der Kirche fortgepflanzt, sondern gelangte durch eine Reihe verschiedener heterodoxer Sekten in die Freimaurerei.

Bei dieser Erzählung könnte man sich insofern an die Ordenslegenden der mystisch-theosophischen Systeme erinnern, als diese sich auch auf eine geheime überlieferte Lehre beriefen, die oft mit Christus in Verbindung gebracht oder jedenfalls als christlich begriffen wurde. Selbst die Essäer spielten in diesen Systemen eine Rolle als Tradenten geheimen Wissens und als Glieder in der Ahnenkette der Freimaurerei. Die Idee von der esoterischen Lehre Jesu war aber vor allem mit dem aufgeklärten Geheimbundwesen des ausgehenden 18. Jahrhunderts verbunden. Sie fand sich unter anderem bei Knigge und Weishaupt – bekannt ist ja die *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes* von 1782.<sup>10</sup> Auch in Carl Friedrich Bahrdts ›Deutscher Union‹ taucht die Vorstellung auf, vor allem machte Bahrdt sie durch zwei populär gehaltene Romane publik, den *Briefen über die Bibel im Volkston* (1782–1783) und der Fortsetzung dazu, der *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu* (1784–1786). Ihnen lag die Idee zugrunde, daß »Christus den Plan gehabt haben müsse, durch Stiftung einer geheimen Gesellschaft, die von Priestern und Tempelpfaffen verdrängte Wahrheit unter den Menschen zu erhalten und fortzupflanzen«.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Abgedruckt bei Richard van Dülmen: *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation* (= *Neuzeit im Aufbau* 1), 2. Auflage Stuttgart/Bad Cannstatt 1977, S. 166–194.

<sup>11</sup> Carl F. Bahrdt: *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, 4 Bde, Berlin 1790–1791, hier: Bd. 4, Berlin 1791, S. 126.

Die Vorstellung von einer esoterischen Lehre Jesu und die Idee, Jesus sei Mitglied oder Stifter einer geheimen Verbindung gewesen, waren also verbreitet im Zusammenhang mit dem aufgeklärten Geheimbundwesen des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Der Ursprung dieser Vorstellungen allerdings lag an ganz anderer Stelle.

Die Essäer wurden bereits vor 1700 in der Auseinandersetzung um das Mönchswesen von den Karmelitern als erste christliche Klostersgemeinschaft reklamiert und auch eine Mitgliedschaft Jesu bei den Essäern behauptet.<sup>12</sup> Ironischerweise munitionierte man damit die Gegner: Die Essäer-These bot die verlockende Möglichkeit, die Entstehung der Lehre Jesu inmitten der von der Aufklärung so gering geschätzten jüdischen Religion auf natürliche Weise, ohne transzendentes Eingreifen, zu erklären. In diesem Sinne vertrat zuerst Johann Georg Wachter 1713 diese These, ebenso die englischen Deisten und Voltaire, von dem Friedrich II. diese Anschauung übernahm. Durch die Deisten gelangten die Essäer wohl auch in die Ahnenreihe der mystisch-theosophischen Systeme.

Die These von Jesus als Stifter einer geheimen Gesellschaft oder von der Fortpflanzung der reinen Lehre Jesu durch geheime Gesellschaften findet sich ebenso in der rationalistischen Theologie. Obwohl sie zum Teil, wie eben bei Feßler, mit der Essäer-These verbunden war, hatte sie eine andere Zielrichtung und einen anderen Ursprung. Es war der Versuch der Anhänger des Vernunftglaubens, die postulierten, dieser sei die reine Lehre Jesu gewesen, sich durch eine Überlieferungskette zu legitimieren. Analog zur Kirche mit ihrer Überlieferung des Kirchenglaubens, aber im Gegensatz zu dieser, entstand so eine Sukzession des Vernunftglaubens.

Entstanden ist die These aus der Rezeption der antiken Mysterien. Zahlreiche Werke zeugen von dem Interesse des 18. Jahrhunderts an diesem Thema, vor allem aber hat der Anglikaner William Warburton mit seinem Werk von 1738–1741 *The Divine Legation of Moses Demonstrated* ein solches Verständnis geprägt.<sup>13</sup> Warburtons Schrift wollte die göttliche Sendung Mose gegen die Zweifel der Deisten beweisen. Allerdings war die Argumentation seines umfangreichen Werkes – die uns hier nicht weiter beschäftigen soll – so verworren, daß es nicht Wunder nimmt, daß sein Buch mißverstanden wurde und mißbraucht werden konnte. In einem Kapitel behandelt Warburton die antiken Mysterien, besonders die Eleusinischen, deren Rolle für den Staat er zeigt und die er auch als Einrichtungen der antiken Gesetzgeber auffaßt. Inhalt der kleinen Mysterien war nach Warburton der Glaube an Vorsehung und Jenseits; daraus sollte der Ansporn zu einem tugendhaften Leben resultieren. Die großen

<sup>12</sup> Siegfried Wagner: Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 79), Berlin 1960; vgl. auch Johann G. Wachter: *De Primordiis Christianae Religionis. Dokumente* (= Freidenker der europäischen Aufklärung 1, 2), mit einer Einleitung hg. und komm. von Winfried Schröder, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995.

<sup>13</sup> Siehe dazu den Beitrag von Jan Assmann in diesem Band, sowie ders.: Ägypten als Argument. Rekonstruktion der Vergangenheit und Religionskritik im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 264 (1997), S. 561–585.

Mysterien dagegen – bekanntlich hatten die Eleusinischen Mysterien zwei Abteilungen – die großen Mysterien besaßen »hidden Doctrines«, geheime Lehren; in ihnen wurde die Täuschung der Volksreligion aufgehoben.<sup>14</sup> Die Entstehung des Polytheismus wurde hier als Verehrung verstorbener Helden erklärt, und die Initiierten erfuhren die Lehre von der Einheit Gottes. Der Polytheismus sei aber im Volk fest verwurzelt gewesen, auch habe er den Gesetzgebern dazu gedient, die Achtung für ihre Gesetze zu befestigen, so daß die Lehre von dem einen Gott nicht öffentlich verbreitet werden konnte, ohne die Gesellschaft ins Chaos zu stürzen.

Warburton gelang es, das Phänomen der Mysterien völlig in die rationalen Vorstellungen seiner Zeit zu integrieren. Ohne daß er die Freimaurerei im Blick gehabt hätte, lieferte er eine Beschreibung, die vorzüglich geeignet war, ihre Funktion zu erklären. Allerdings erlangte Warburtons Deutung der Mysterien Verbreitung, indem seine Absicht gerade verkehrt wurde. Man benutzte sein Werk, um die Stiftung der mosaischen Religion auf natürliche Weise zu erklären. In einer Rede Karl Leonhard Reinholds und in einem Aufsatz Schillers, den er 1790 in seiner Zeitschrift *Thalia* veröffentlichte, wurde Moses als Eingeweihter der ägyptischen Mysterien aufgefaßt, der deren esoterischen Kultus, die Lehre von der Einheit Gottes, seinem Volk öffentlich verkündete.<sup>15</sup> Reinhold und Schiller brachten auch die Freimaurerei als Nachfahre dieser Tradition ins Spiel. Vor allem aber ist Warburtons Mysteriendeutung in Deutschland durch Starck populär gemacht worden. Der Orientalist Johann August von Starck, bekannt durch sein zeitweise mit der strikten Observanz fusioniertes Klerikat, war eigentlich ein aufgeklärter Theologe, und sein *Hephästion* von 1775, in dem er die Ideen Warburtons aufgriff, trug ihm eine Anzeige der lutherischen Orthodoxie beim Königsberger Oberkonsistorium ein. Erst durch Starcks Vermittlung lernte Bahrdt, der 1779 mit Starck einen freundschaftlichen Briefwechsel unterhielt, diese Vorstellungen kennen – und übertrug sie auf Jesus.

Das war um so leichter möglich, als in der zeitgenössischen Theologie die Akkommodationstheorie verbreitet war. Diese postulierte, die Lehre Jesu sei dort, wo sie nicht mit der Vernunft übereinstimme, als ein Zugeständnis an die zeitgenössischen Vorstellungen zu verstehen: Um die Annahme der vernünftigen Lehre zu erleichtern, mußten Jesus und die Apostel sie äußerlich den Begriffen und Ansichten ihrer Zeitgenossen anpassen. Damit konnte eine Trennung zwischen einer wahren, nicht-akkommodierten, esoterischen Lehre Jesu und einer für das Volk bestimmten, exoterischen Lehre entstehen, und nach dem Muster von Warburtons Mysterienbegriff konnte eine Fortpflanzung der esoterischen Lehre durch geheime Gesellschaften gedacht werden.

<sup>14</sup> William Warburton: *The Divine Legation of Moses Demonstrated*, in: ders.: *The Works*, Bd. 1 (= *Anglistica & Americana* 182), Hildesheim/New York 1980 [Nachdruck der Ausgabe London 1788], S. 179.

<sup>15</sup> [Karl L. Reinhold:] *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Leipzig 1788; Friedrich von Schiller: *Die Sendung Moses*, in: ders.: *Werke*. Nationalausgabe, begr. v. Julius Petersen, 42 Bde, Weimar 1943–1997, hier: Bd. 17, Weimar 1970, S. 377–397.

Die Auffassung von einer esoterischen Lehre Jesu, von Jesus als Geheimbündler, war – und das muß man sich klar machen –, zu Feßlers Zeit keineswegs die radikalste. Jesus als Geheimbündler war kein gescheiterter jüdischer Revoluzzer gegen die Römerherrschaft wie bei Reimarus in den Wolfenbütteler Fragmenten. Er blieb eine geschichtliche Gestalt, während Ende des Jahrhunderts zwei – auch in Deutschland rezipierte – französische Werke die Auffassung verbreiteten, Christus sei bloß eine mythologische Gestalt, eine Personifikation der Sonne.<sup>16</sup> Jesus als Geheimbündler war das, was den Aufklärern am ehrwürdigsten war, ein Aufklärer, ein Bild nach ihrem Bilde. Man berief sich auf seine Lehre (auch wenn man ihm die eigene unter-schob); die Vernunftreligion stand im Gegensatz zum Kirchentum, nicht zum Christentum, sie war, so glaubte man, das Christentum. Das Dogma von der stellvertretenden Genugtuung war weggefallen, aber Jesus blieb Heilmittler, nicht durch seinen Tod, sondern durch seine Lehre.

Feßlers System war also weniger eine Kampfansage an die Kirche, als vielmehr eine Reaktion auf ihre Krise, das Produkt einer Zeit der Verunsicherung. Es war eine Krise der Theologie, die keine Gewißheiten mehr bieten konnte. Durch die philologische und dogmengeschichtliche Forschung erhielt die überlieferte Lehre immer mehr den Charakter des historisch Bedingten, ja korrumpierten, und schien an Verbindlichkeit zu verlieren, während andererseits die Vernunft mit dem Anspruch auftrat, Wahrheiten zu bieten, die nicht zeit- und ortsgebunden waren, von jedem erkennbar und für jeden verbindlich. Es gab viele Versuche, diesen Konflikt zwischen Offenbarung und Vernunft zu lösen, auf Kosten der einen oder anderen Seite, subtile und weniger subtile. Die These von der esoterischen Lehre Jesu gehörte sicher nicht zu den subtileren. Inhalt und Form standen bei Feßler in einem bezeichnenden Widerspruch: Obwohl der Inhalt der Lehre rein vernünftig war und damit von der Vernunft selbst gefunden werden konnte, wollte diese doch nicht auf sich selbst gestellt sein, sondern sehnte sich nach einer authentischen Tradition. Indem postuliert wurde, daß eine esoterische Lehre Jesu existierte und durch geheime Gesellschaften fortgepflanzt noch existiere, wurde an die Stelle des erschütterten Kanons ein neuer gestellt, der statisch war wie derjenige der orthodoxen Offenbarungslehre. Die natürliche Religion wollte zugleich eine positive Religion sein.

Es war auch eine Krise der Kirche. Zahlreiche Beobachter der Zeit stellten fest, daß in Berlin die Kirchen leer blieben, daß »unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall« sei.<sup>17</sup> Feßler selbst schreibt 1802, »daß hier in Berlin, und größtenteils auch in den Städten wo wir Logen haben die Menschen schon so wenig für das kirchliche Christentum eingenommen sind, und so wenig gründliches davon kennen daß man

<sup>16</sup> Vgl. Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Auflage Tübingen 1951 [1. Auflage Tübingen 1906], S. 444 f.

<sup>17</sup> So Schleiermacher in einer Denkschrift von 1808, zit. nach Ernst R. Huber/Wolfgang Huber: *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, 5 Bde, Berlin 1973–1995, hier: Bd. 1: *Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution*, Berlin 1973, S. 565.

mehr zu arbeiten hat sie von einer oberflächlichen, leichtsinnigen Freydenkerey zur Vernunft Religion anzuleiten, als zu fürchten, daß sie [die, F. M.] Gottheit Jesu in Schutz nehmen dürften.«<sup>18</sup>

Ob es tatsächlich so war, wie man es in der Zeit wahrnahm, ändert nichts an der Beurteilung von Feßlers Intention: Zu dem Zeitpunkt, als sein System entstand, konnte er es als nicht gegen die Kirche gerichtet begreifen, sondern als Antwort auf den Verfall des religiösen Lebens. Es war der Versuch einer Erneuerung, die aber nicht durch einen öffentlichen Kultus für das Volk bewirkt werden sollte, sondern durch eine esoterische Religion der Gebildeten, einen rationalistischen christlichen Mysterienkultus.

Feßlers Ansichten waren also in ihrer Zeit keineswegs extravagant. Sie erscheinen im Nachhinein fremdartig, weil die Tradition, in der sie standen, abbrach und die Überwindung der Krise von anderer Seite kam. Nicht Vernunft und Moral, Mysterien und Ketzer wiesen den Weg, sondern mit Idealismus und Romantik löste das religiöse Erleben und Empfinden des Individuums und ein tieferes Verständnis der Kirche die Krise der Aufklärung oder – ließ ihre Probleme in Vergessenheit geraten. Feßlers System erscheint so eher als Teil der Krise, in der es entstand, denn als Lösung, und Feßler selbst hat bald nach 1800 seine Ansichten schon wieder gründlich revidiert.

Nun, das ist alles sehr verkürzt, und mit diesem kleinen Exkurs will ich Feßler sicher nicht in das Pantheon der deutschen Geistesgeschichte einreihen. Eigentlich meine ich, daß es gar nicht so entscheidend ist, woher Feßler seine Ansichten hat – man sollte eher die Frage verfolgen, mit welcher Haltung er sein System zusammenstellte, was er dabei empfand, als er seine Schöpfung inszenierte, mit Leben erfüllte; die Rituale wurden ja mit ihrem opernartigen Aufwand an Kulissen und Kostümen tatsächlich praktiziert, die Lehren den Eingeweihten feierlich mitgeteilt. Ganz einfach: Glaubte Feßler selbst daran? Konnte er daran glauben?

Feßler war kein Betrüger, der das mit einem Augurenlächeln gemacht hätte, und wir haben keinen Grund, an der Aufrichtigkeit seiner Überzeugungen zu zweifeln. Andererseits war sein System eine ganz künstliche Schöpfung, es stand nicht in der behaupteten authentischen Tradition, sondern war aus theologischen Büchern der Zeit und Fragmenten anderer Rituale zusammengesetzt.

Wie soll man bezeichnen, wie Feßler zu seinem System stand, wie kann man es sich vorstellen? Ich glaube, daß dafür ein – vielleicht etwas seltsam anmutender – Vergleich treffend ist: Er hat es anprobiert, wie man neue Kleidung anprobiert, ob es paßt, wie es ihm steht, wie man sich darin fühlt, sich darin bewegt, und dann, nach einer Weile, wieder etwas Neues anprobiert.<sup>19</sup> Es ist bezeichnend, daß Feßler wenig später schon wieder ganz andere Ansichten vertrat, wie ja im ausgehenden 18. Jahr-

<sup>18</sup> GSStA PK, Hauptabteilung Logen, 5.1.10. Nr. 2226 (Feßler an Friedrich L. Schröder, 14.4.1802).

<sup>19</sup> Vgl. den von Stephen Greenblatt eingeführten Begriff des Self-Fashioning: Stephen J. Greenblatt: Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare, Chicago 1980.

hundert erstaunliche Karrieren durch die verschiedenen heute scheinbar säuberlich getrennten Lager, vom ›Rosenkreuzer‹ zum ›Revolutionär‹, vom ›Aufklärer‹ zum ›Obskuranten‹ durchaus verbreitet waren. Sicher gab es, wie wir gesehen haben, Berührungspunkte, seltsame Melangen zwischen aufgeklärter und sogenannter ›mystischer‹ Theologie – man könnte dies ebenso am Beispiel Starcks belegen, der hier nur kurz gestreift wurde. Charakteristisch ist auch die geschilderte Unsicherheit erfahrener und gebildeter Freimaurer der Zeit bei der Beurteilung von Feßlers System. Die Grenzen waren nicht immer so klar, daher fiel es den Zeitgenossen leicht, sie zu überschreiten und schwer, Phänomene einzuordnen. Aber ich glaube, daß der Schlüssel zu jenen befremdlichen Grenzüberschreitungen nicht eigentlich im Inhalt der Vorstellungen zu suchen ist, sondern in der Haltung, mit der man sie vertrat.

Am Schluß sind wir wieder beim Thema Konsum und Identität. Konsumieren kann man nicht nur dingliche Güter, eigentlich geht es weniger um die Dinge, als um die damit verbundenen Befindlichkeiten, Lebensgefühle, Identitäten. Konsumieren kann man also auch Geisteshaltungen, Überzeugungen, Glaubenssätze, ja sogar Religion. Wenn das, was zuvor die Identität determinierte, zum Ausdruck der eigenen Individualität wird, wenn Religion zum Ensemble an Überzeugungen wird, das man sich eklektisch nach eigenem Geschmack zusammenstellt, das den eigenen Verstand und das Gefühl ansprechen muß, dann handelt es sich um ein sehr modernes Phänomen. Und daher meine ich, daß die Esoterik des späten 18. Jahrhunderts nicht Ausläufer alter hermetischer Traditionen markiert, sondern die Entstehung der Konsumgesellschaft bezeichnet.