

In: Quatuor Coronati Jahrbuch 40 (2003), S. 1-24.

Monika Neugebauer-Wölk

ESOTERIK ALS ELEMENT FREIMAURERISCHER GESCHICHTE UND GESCHICHTSFORSCHUNG

Für einen Historiker heute, der sich für die Gesellschaften und Bünde, für die Sozietäten des Zeitalters der Aufklärung interessiert, hat die Freimaurerei eine ganz besondere Faszination. Dieser Satz gilt unter anderem deshalb, weil es sich hier um diejenige Organisationsform im Spektrum der Aufklärungsgesellschaften handelt, die sich am deutlichsten und mit geradezu leidenschaftlichem Engagement für ihre eigene Geschichte interessiert. Seit die masonische Bewegung organisatorisch faßbar ist, hat sie ihre Entwicklung dokumentiert und Archive gebildet, aus denen wir heute schöpfen können.¹ Antiquarisch war dieses Interesse jedoch nicht: Es ging um das eigene Selbstverständnis und Weltbild, das in eminenter Weise mit der historischen Selbstdarstellung verbunden war. Denn die masonische Bruderschaft wurde von der Überzeugung bestimmt, daß die Freimaurerei älter sei als dies aus der Logenüberlieferung belegt werden konnte. Liest man Texte zur freimaurerischen Geschichte aus gegenwärtiger Provenienz, so findet man zunehmend den Verweis auf die schottische Kultur des 17. Jahrhunderts als Entstehungszeit,² vor allem aber ist immer noch die Erwähnung des Jahres 1717 mit dem Zusammenschluß der vier Londoner Logen der Standardbezug. Die Maurer des 18. Jahrhunderts waren an diesen konkreten Raum- und Zeitkoordinaten ihrer Entwicklungsgeschichte dagegen erheblich weniger interessiert: In ihrer Wahrnehmung war die Entstehung der ersten Großloge ein bestenfalls sekundäres Datum im Ablauf einer langen Tradition, die ganz andere und viel ältere Wurzeln hatte. Aus der englischen Sicht selbst war dies vorgegeben worden: Die sogenannten Andersonschen Konstitutionen, Basistext der Londoner Freimaurerei, beginnen mit einer Geschichtserzählung, die der eigenen realen Existenz den Vorlauf der Weltgeschichte gibt – eine Strategie, die bereits der Dedikation zu entnehmen war, mit der John Desaguliers die *Constitutions of the Free-Masons* dem Herzog von Montagu widmete, und in der es mit Bezug auf deren Autor, den Reverend James Anderson, hieß:

„I need not tell your Grace what Pains our learned AUTHOR has taken in compiling and digesting this Book from the old *Records*, and how accurately he has compar'd

and made every thing agreeable to *History* and *Chronology*, so as to render these NEW CONSTITUTIONS a just and exact Account of *Masonry* from the Beginning of the World to your *Grace's* MASTERSHIP, still preserving all that was truly ancient and authentick in the old ones ...“³

Die Geschichte der Maurer begann also mit Adam; „Adam“ war das erste Wort des Textes,⁴ ihm war „die Geometrie in sein Herz eingeschrieben“, und er unterwies seine Söhne in den „verschiedenen Künsten und Handwerken“, sein Sohn Seth unterwies wiederum seine Nachkommen „in der Geometrie und Maurerei“.⁵ Die Kunst der Maurer war mithin so alt wie die Welt.⁶ Diese Identitätsstiftung zwischen der Geschichte der Menschheit und der Geschichte der masonischen Kunst konstituierte das Selbstverständnis, über das älteste und damit vornehmste Wissen des menschlichen Geschlechts zu verfügen, ein Wissen, das sich unmittelbar aus dem göttlichen Schöpfungsakt herleitete. Diese Form historischer Rückbindung bildete die äußerste Fluchtlinie für das masonische Geschichtsdenken jenseits aller Gründungsmythen, die sich im Verlaufe des Jahrhunderts noch für die verschiedenen Systeme und Observanzen herausbilden sollten. Diesen universellen Charakter belegt die große Akzeptanz der auf die Schöpfung bezogenen Chronologie. Der frühneuzeitlich weit verbreiteten Auffassung folgend, zwischen der Zeit der ersten Menschen und der Geburt Christi seien 4000 Jahre vergangen, hatten die englischen Maurer ihre erste Großlogenkonstitution mit einem Zuschlag von vier Jahrtausenden zur christlichen Zeitrechnung datiert: Andersons *Constitutions of the Free-Masons* erschienen gleichzeitig „Anno Domini 1723“ und „In the Year of Masonry 5723“.⁷ Diese Übung breitete sich mit dem englischen Basissystem der Drei-Grad-Maurerei über ganz Europa aus,⁸ und diese spezifisch maurerische Datierung, der Bezug auf die Schöpfung, führt uns in einen kultur- und geistesgeschichtlichen Kontext, den die Wissenschaft heute zunehmend als *Esoterik* bezeichnet. Die folgende Darstellung möchte diese Zusammenhänge aufzeigen und die Wirkung dieses Ursprungsdenkens auf relevante historiographische Diskussionen innerhalb der Freimaurerei der Moderne – der Zeit um 1900 – vorstellen. Beginnen wir mit einem Überblick über Strukturen und Denkweisen des Esoterischen, wie es heute verstanden wird.

I.

Frühneuzeitliche Esoterik und ihre Herausforderung durch die Moderne

Es ist wohl keine Übertreibung, wenn man feststellt, daß die moderne Freimaurerei die Geschichtserzählung der Andersonschen Konstitutionen immer als ein Ärgernis empfunden hat und bis heute empfindet. Während man die ‘Alten Pflichten’ dieses Textes unverändert als allgemeines Gründungsdokument akzeptiert, gilt die historische Einleitung – um mit Eugen Lennhoff und Oskar Posner zu sprechen – als „eine traurige Geschichtsklitterung ohne jeden Wert“.⁹ Diese Einschätzung ist verständlich und naheliegend, wenn man die Abhandlung aus der Perspektive modernen Geschichtsdenkens liest. Ein ganz anderer Horizont eröffnet sich, wenn sie als Teil frühneuzeitlicher Denktradition verstanden wird, als Ausdruck des esoterisch fundierten Weltbildes der Vormoderne.

Esoterik erstrebt die Rückkehr des Menschen zu seinem göttlichen Ursprung durch die Wiedergewinnung des Schöpfungswissens. Nicht die Rettung durch Jesus Christus steht hier im Mittelpunkt des Erlösungsdenkens, sondern der Versuch, das Gedächtnis der Gattung Mensch soweit zurückzuverfolgen, daß der Schöpfungsplan Gottes wieder erkennbar wird – damit das Wesen der Dinge –, daß der Mensch also sein Wissen um die wahre Natur seiner selbst und des Kosmos aus eigener Kraft erlangen kann. Die Realisierung dieses Ziels wurde als möglich angesehen, denn der Mensch hatte ja in der Zeit seiner paradiesischen Existenz über dieses Wissen verfügt. Es konnte auch durch die Vertreibung aus der Nähe Gottes nicht ganz verloren gegangen sein. Die Aufgabe lautete also, alle erreichbaren Quellen des ältesten Wissens der Menschheit aufzuspüren. Diejenigen Texte mußten gefunden werden, die in einer langen Tradition, einer Kette der Überlieferung, zumindest Restformen göttlicher Weisheit bewahrt hatten. Die Zeitgenossen bezeichneten diese Weisheitstradition seit dem Standardwerk des Agostino Steucho von 1540 als *philosophia perennis*, als ewige Philosophie.¹⁰ Wilhelm Schmidt-Biggemann hat den hier angesprochenen Denkkontext folgendermaßen zusammengefaßt:

„Das Wissen um das Wesen der Dinge kann ... erstrebt und erreicht werden. Denn es ist ein Wissen, das Gott offenbaren wollte und das vor dem Sündenfall dem Menschengeschlecht in Adam offenbar war. Wenn das paradiesische Wissen vom Wesen der Dinge ... vorhanden ist, und sei es nur als Schattenwissen, dann muß es vom Paradies an tradiert sein. Als paradiesische Weisheit bleibt das Wissen um das Wesen der Dinge vorstellbar. Die Voraussetzung dafür, daß dieses Wissen bis in die jeweilige Gegenwart gelangt ist, ist die lückenlose Tradition. Darin besteht die *Philosophia per-*

ennis, daß die zeitlose wesentliche göttliche Weisheit identisch durch die Zeiten tradiert wurde.“¹¹

Diese esoterische Hoffnung konstituierte sich in der italienischen Renaissance des späten 15. Jahrhunderts. Hier entstanden die ersten Entwürfe einer solchen Traditionskette.¹² Zu ihren wichtigsten Elementen gehörte der Bezug auf das alte Ägypten und seine in den Hieroglyphen verborgene Überlieferung. Seit der Wiederentdeckung einer spätantiken *Hieroglyphica* im Jahre 1419¹³ galten diese ägyptischen Schriftsymbole als das älteste Zeichensystem der Menschheit, in dem das Urwissen verschlüsselt aufbewahrt war.¹⁴ Im Studium des Hebräischen glaubte man der Sprache Adams nahezukommen, der Ursprache, in der die Dinge ihre eigentlichen und wahren Namen bekommen hatten.¹⁵ Den Weg dazu bereiteten im Verständnis der Zeit auch die Schriften der jüdischen Kabbala, deren hochmittelalterlicher Ursprung bis weit ins 18. Jahrhundert hinein unbekannt war – auch sie galten als uralte und als Zeugnisse des ältesten Wissens der Menschheit.¹⁶ Gebündelt erschien die Tradition des ältesten Wissens erstmals bei Plato. So entstand in Florenz 1462 eine sogenannte Platonische Akademie: antike Originale der platonischen Schriften wurden zusammengetragen, übersetzt und herausgegeben.¹⁷ Plato galt als das klassische Ende der Kette der Weisen, an dessen Philosophie die Wiederentdeckung des alten Wissens anknüpfen konnte.¹⁸

Auf diesem Hintergrund des Konzepts frühneuzeitlicher Esoterik gewinnt die Geschichtserzählung der Andersonschen Konstitutionen einen historisch-systematischen Stellenwert, denn ihr Autor schließt die Londoner Großloge an das Weltbild derjenigen Gelehrten und Gebildeten seiner Zeit an, die das Erlösungswissen der Menschheit in den Kenntnissen Adams suchen. Er macht seine Gesellschaft attraktiv für weite Kreise der europäischen Eliten seiner Zeit, indem er eine Auffassung des adamitischen Wissens anbietet, die sich auf Geometrie und Architektur als älteste Künste bezieht und die Kette der Wissenstradition auf diese Weise bis in seine Gegenwart fortschreibt: Sie wird zur Traditionsgeschichte der Maurer aller Zeiten, die sich in ihren Werken dokumentiert, wobei der Verfasser sich bewußt ist, daß er nur eine Skizze geben kann: „Kurz, es würde viele weitläufige Bände erfordern, wenn man alle glänzenden Beispiele des mächtigen Einflusses der Maurerei von der Schöpfung an, durch alle Zeitalter und unter allen Völkern, anführen wollte ...“¹⁹ Die erneuerten Logen der Freimaurer seiner Zeit erscheinen als Sachwalter dieser Überlieferung in der Konstruktion einer spirituellen Einheit des Wissens der Menschheit.

Mit dem Anschluß einer Kette der Wissenstradition an die biblische Schöpfungsgeschichte befand sich das esoterische Denken der Frühen Neuzeit und mit ihm das masonische Geschichtsbewußtsein in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchaus in Übereinstimmung

mit den Vorstellungen der Naturgeschichte. Es war *communis opinio*, daß sich das Alter der Erde in einer Größenordnung bewegte, die einige tausend Jahre umfaßte und damit den Gedanken erlaubte, Ursprungswissen der ersten Menschen könnte über eine solche zeitliche Distanz erhalten und weitergegeben worden sein. Erste Überlegungen Jahrhundert der Aufklärung, die Erdgeschichte könnte unvergleichlich viel älter sein, beruhten nur auf Spekulationen und konnten leicht zurückgewiesen werden.²⁰ Erst die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts brach endgültig mit der Vorstellung von der Einheit der Schöpfung, also der Identität von Erd- und Menschheitsgeschichte. Vor allem mit dem Namen Charles Darwins ist bekanntlich die Erkenntnis verknüpft, daß die Menschen nicht als fertige Kulturwesen geschaffen wurden, sondern als Gattung einem Entwicklungsprozeß unterworfen waren – ebenso wie die gesamte Natur.²¹ Dieses revolutionäre Konzept vom Werden des Menschen entzog der esoterischen Konstruktion der adamitischen Gedächtnisgeschichte den Boden. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts ging dieser entscheidende Paradigmenwechsel zwischen Früher Neuzeit und Moderne seinem Abschluß entgegen.²²

Die wissenschaftliche Zerstörung des biblischen Bildes von der Schöpfung und der aus dem Alten Testament herleitbaren Chronologie als einer realen Beschreibung tatsächlichen Geschehens war für das Denken in esoterischen Strukturen und damit für das masonische Selbstverständnis ein viel dramatischerer Bruch als für die christliche Glaubenswelt, die sich zwar nun endgültig von der Lehre über die wörtlich zu nehmende Wahrheitsvermittlung der biblischen Schriften lösen mußte, deren Substanz in der Heilsgeschichte Christi und dem Bezug auf das *Neue* Testament aber von dem naturgeschichtlichen Paradigmenwechsel völlig unberührt blieb. Mit dem Verweis der Schöpfungsgeschichte in die Sphäre frommer Legenden verlor die Freimaurerei dagegen einen wesentlichen Bezugspunkt ihres Selbstbildes, der ihr als Sachwalterin des maurerischen Schöpfungswissens oberste Dignität im Gesamtkanon menschlicher Wissensbestände verliehen hatte.

Titel wie die noch 1795/96 erschienene *History of masonry, from the creation of the world to the present time*²³ werden bereits in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zunehmend obsolet. Auch wenn die Datierung maurerischer Jahre nach der hergebrachten Schöpfungsrechnung fortbesteht – sie verliert jetzt das Pathos der Wahrheit und wird auf den Charakter zeremonieller Tradition reduziert.²⁴ Der definitive Ablösungsprozeß vom frühneuzeitlichen Mythos des Anfangs war unvermeidbar, wollte man sich nicht auf Positionen begeben, die man später als ‘kreationistisch’ bezeichnen wird, und die in den Fundamentalismus führen.²⁵ Die freimaurerische Historiographie entsprach dieser Herausforderung zur grundlegenden Neuorientierung, indem sie dem Weg der akademischen Geschichtswissenschaft folg-

te, die – ebenfalls zur Mitte des 19. Jahrhunderts – ihre Verfahrensweisen in der Methodik von Urkundenlehre und Quellenkritik entwickelte. Die masonischen Historiker stellten nun zunehmend die mittelalterlich-frühneuzeitliche Geschichte der Dombauhütten und Zunftbrüderschaften und die Ermittlung und Untersuchung einschlägiger Dokumente in den Mittelpunkt ihrer Forschung. Schon 1819 erschien Friedrich Heldmanns Abhandlung über die „drey aeltesten geschichtlichen Denkmale der teutschen Freymaurerbrüderschaft“;²⁶ und das waren nun eben nicht mehr Zeugnisse biblischer Zeiten, sondern Urkunden des 15. und 16. Jahrhunderts.²⁷ Um 1850 erlebte diese neue Ursprungsforschung eine erste Blütezeit: 1844 publizierte Carl Heideloff zur *Bauhütte des Mittelalters*, 1848 Friedrich Albert Fallou über die *Mysterien der Freimaurer in Verfassung und Symbolik der deutschen Baugewerke*;²⁸ 1846 hatte Georg Kloss ein erstes einschlägiges Standardwerk herausgebracht: *Die Freimaurerei in ihrer wahren Bedeutung aus den alten und ächten Urkunden der Steinmetzen, Masonen und Freimaurer nachgewiesen*.²⁹ Eine Vorgeschichte der Freimaurerei vor ihrem Gründungsprozeß im 17. und frühen 18. Jahrhundert gab es damit immer noch, aber der historische Horizont hatte sich der Weltbildrevolution wissenschaftlicher Säkularisierung angepaßt.

II.

‘Wahres Christentum’ und Freimaurerei: Die Kulturkampfesoterik des Ludwig Keller

Die Wissenschaftsrevolution der Moderne hat das esoterische Denken trotz des von ihr ausgehenden Säkularisierungsdrucks bekanntlich nicht überwunden. Das esoterische Weltbild hat die Aufklärung und ihre Folgen vielmehr in einem solchen Ausmaß überlebt, daß es heute häufig als ein genuines Phänomen gerade dieser Moderne verstanden wird, als ihr freireligiöser Ausdruck. Das ist sicher falsch – richtig ist jedoch, daß Esoteriker des 19. und 20. Jahrhunderts die Herausforderungen der veränderten Situation angenommen und darauf reagiert haben, so daß sich in der Tat auf dem überlieferten Grundmuster neue Modelle und Zugangsweisen entwickeln konnten, die ein spezifisch modernes Profil des Esoterischen erkennen lassen.³⁰ Ein Beispiel für diesen Erneuerungsprozeß ist das Werk des Historikers Ludwig Keller. Keller entwickelte sich lange bevor er Freimaurer wurde zum Esoteriker, und er tat dies aus der spezifischen religionspolitischen Logik seiner Zeit. Seine Konzeption sollte für das freimaurerische Selbstverständnis um 1900 wichtige Auswirkungen haben.

1849 geboren, wurde Keller 1872 in Marburg promoviert und trat zwei Jahre später in den Archivdienst ein, der ihn an das Staatsarchiv Münster führte.³¹ Zu dieser Zeit stand der Kulturkampf zwischen dem preußischen Staat als der Führungsmacht des neu gegründeten

Kaiserreichs und den Kirchen, besonders dem Katholizismus, auf seinem Höhepunkt: Die „Kampfgesetze“ von 1873/74 waren erlassen, die Maßnahmen des Jahres 1875, unter anderem die Aufhebung der Religionsartikel der preußischen Verfassung, in Vorbereitung.³² Der Kulturkämpfer Heinrich von Sybel, einer der eminent politischen Historiker des 19. Jahrhunderts, Achtundvierziger, dann entschiedener Anhänger Bismarcks, wird 1875 Direktor der preußischen Staatsarchive.³³ Es war Sybels erklärte Politik, auch die wissenschaftliche Archivarbeit für seine Positionen zu nutzen;³⁴ den jungen Archivrat Keller beauftragte er damit, aus den Münsteraner Akten eine Edition zur Restauration des Katholizismus im Westfalen des 16. Jahrhunderts zu erstellen.³⁵ Es ging darum, gewalttätige und illegitime Praktiken der Gegenreformation zu dokumentieren und damit dem Kampf gegen den Katholizismus auch historische Berechtigung und Tiefenschärfe zu verleihen.³⁶

Keller hat diesem Auftrag durchaus entsprochen,³⁷ die Substanz seiner Arbeit ging jedoch über den zunächst intendierten Antikatholizismus hinaus. Seine westfälischen Studien führten ihn vielmehr von der Gegenreformation zurück zum Münsteraner Täuferreich und damit zur spiritualistischen Religiosität der Frühen Neuzeit. Der Calvinist Keller, der in das Archiv der katholischen Bischofsstadt gesetzt und 1881 von Sybel zu dessen Direktor befördert worden war,³⁸ entwickelte einen *überkonfessionellen* Standpunkt, der sich schließlich vom Protestantismus wie vom Katholizismus, vom kirchlich verfaßten Christentum insgesamt distanzierte. Die Grundlage für diese Religiosität jenseits der Konfessionen fand er in einer frühneuzeitlichen Variante des Esoterischen, mit der schon in der Vormoderne versucht worden war, die Deutungshoheit über das Christentum zu erlangen. Das esoterische Denken war ja immer in die Herausforderung gestellt gewesen, sich in die dominante religiöse Umwelt des europäischen Kulturraums einzupassen und dem eigenen Denkansatz einen entsprechenden Stellenwert zuzuweisen.³⁹ Im 17. Jahrhundert hatte dies zur Herausbildung eines Konzepts vom ‘wahren Christentum’ geführt,⁴⁰ in dem eine zweite Metaphysik des Anfangs entwickelt worden war, d. h. die erste Referenzzeit der esoterischen Wahrheitssuche, der Ursprung der Schöpfung, wurde parallelisiert mit einer zweiten Initiationszeit, dem Ursprung des Christentums.⁴¹ Esoterik ist ‘wahres Christentum’, wenn sie den Anspruch erhebt, in der unmittelbaren und authentischen Nachfolge der ersten Christen zu stehen. Diese Ursprungskonzeption hatte nun denselben Vorteil wie das Christentum allgemein, nämlich vom Paradigmenwechsel des erd- und menscheitsgeschichtlichen Weltbildes zwischen Früher Neuzeit und Moderne völlig unberührt zu bleiben.

Die notwendige Differenz zwischen den Positionen des ‘wahren Christentums’ und der Lehre und realen Gestalt christlicher Kirchenbildung stellte Keller ebenso her wie dies

schon seine frühneuzeitlichen Vorgänger getan hatten: Die Anhänger Christi, die die geheime Wahrheit seiner Lehre vor ihrer 'Korrumpierung' in der Dogmenbildung durch die Zeiten trugen, konnte man daran erkennen, daß sie von der Kirche verfolgt worden waren. Bereits Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzer-Historie* aus den Jahren 1699/1700 hatte dieser Position die klassische Formulierung gegeben.⁴² Auf dieser Basis hatte sich die Forderung nach religiöser Toleranz – von Beginn an im esoterischen Weltbild angelegt⁴³ – noch einmal verstärkt und profiliert. Toleranz und Anerkennung forderte Ludwig Keller nun auch für die von ihm untersuchte Täuferbewegung, die sowohl von den Katholiken wie von den Protestanten verfolgt worden war. Nachdem er bereits 1880 eine Arbeit über die Wiedertäufer zu Münster veröffentlicht hatte,⁴⁴ folgte zwei Jahre später die erste Schlüsselpublikation: Der Täuferführer Hans Denck, der 1527 unter dem Druck von Verfolgungen gestorben war, wurde zum Prototyp des wahren Christen erhoben,⁴⁵ indem Keller ihn gegen Luther und Zwingli ebenso abgrenzte wie gegen den Katholizismus der alten Kirche.⁴⁶ Kellers Biographin Gisela Wölfinger hat darauf hingewiesen, daß es die Rezeption Gottfried Arnolds war, die die entscheidende Grundlage für den Ansatz Kellers zur Etablierung eines Begriffs der „esoterischen Christen“ darstellte, die sich jenseits der Sphäre beider Konfessionen bewegten.⁴⁷

1885 erschien Kellers Hauptwerk: *Die Reformation und die älteren Reformparteien*. Der eher unauffällige Untertitel, der dem Leser versprach, Vorläuferbewegungen des Geschehens im 16. Jahrhundert „in ihrem Zusammenhange“ darzustellen,⁴⁸ annoncierte das Entscheidende: Die Reformation war nur noch der Ausgangspunkt. Entrollt wurde ein Panorama der Ketzergeschichte seit der Antike, ausgehend von den „Männern“ und „Zeiten“, welche „der Einwirkung des göttlichen Stifters der Kirche am nächsten gestanden hatten“ und „die Gedanken und Ziele Christi am reinsten widerspiegeln“: „Das ganze Denken und Thun dieser 'Christen' wird gekennzeichnet durch das Bestreben, das Wesen des *ursprünglichen* Christentums festzuhalten“.⁴⁹ Der Gegensatz zur Entwicklung der Kirche folgt einer manichäischen Struktur – es war der Gegensatz zwischen Gut und Böse: „Die Einen bewähren an der Erfüllung der Gebote, besonders an den sechs Geboten Christi, welche in der Bergpredigt enthalten sind, daß sie die *wahren Christen* sind; die anderen, welche diese Gebote nicht erfüllen, sind die *falschen Christen*.“⁵⁰ Die „rechten Christen, von jeher als 'Sekten' und 'Sektierer' verfolgt, verleumdet und gehaßt“, sind im Besitz der „göttlichen Wahrheit“.⁵¹ Das Buch dokumentiert die esoterische Kette der 'altevangelischen Gemeinden' vom Ursprung des Christentums bis zur Reformation.

Die religionspolitische Stoßrichtung des Kulturkampfes hatte Ludwig Keller auf den Weg geführt, das Angebot einer Religiosität jenseits der Kirchen zu machen, deren gesell-

schaftlichen Anspruch der preußische Staat so erbittert bekämpfte.⁵² Das war Geschichtsschreibung in aktueller Absicht. Schon sein Buch über den Täuferführer Denck hatte mit der Frage geendet: „Wird sich das religiöse Leben des deutschen Volkes für ewige Zeiten in den jetzt vorhandenen Gegensätzen erschöpfen?“⁵³ Keller wußte, daß ein solches Angebot überkonfessioneller Religiosität bereits existierte – allerdings in einem diskreten gesellschaftlichen Zusammenhang. Auf der Basis ihres Grundkonzepts von kirchlich ungebundener religiöser Orientierung waren es die Freimaurer, die eine wesentliche Rolle im Kulturkampf spielten.⁵⁴ Indem Keller dieser Tatsache Rechnung trug, gab er seiner Rezeption des frühneuzeitlichen Konzepts vom esoterischen Christentum eine moderne Stoßrichtung. Es war Kellers Idee, eine historische Verbindung zwischen den ‘wahren’ Christengemeinden und der Freimaurerei herzustellen. Dazu mußte er ihre Geschichte studieren. Er orientierte sich an der Bibliographie von Georg Kloss und stieß dort auf das neue maurerische Geschichtsbild seines Jahrhunderts, die Bauhütten- und Zunftliteratur.⁵⁵ Er las Heldmann, Heideloff, Janner und Kloss selbst⁵⁶ und adaptierte die masonische Kontinuitätsvorstellung, die sich auf das Handwerksbürgertum des Mittelalters ausrichtete. Die Brücke zu seinen ‘altevangelischen’ Christengemeinden konstruierte er organisationsgeschichtlich. Wie die Bauhütten seien die Nachfolger der ersten Christen nie kirchlich-hierarchisch, sondern immer genossenschaftlich als Brüdergemeinden organisiert gewesen. Damit schloß Keller die Maurer an die Traditionskette göttlicher Wahrheit an, wie sie nicht mehr vom Alten, sondern vom Neuen Testament ausgeht:

„Die Träger dieses Zusammenhanges waren ... jene *Brüdergemeinden*, die unter wechselnden Namen seit vielen hundert Jahren wohl bekannt sind, deren wahre Geschichte aber unter dem Schleier verborgen liegt, welchen die orthodoxen Kirchen aus guten Gründen über die Schicksale jener verfolgten Christen gebreitet haben, die man ‘Ketzer’ oder ‘Sekten’ nannte, und ferner jene großartige Corporation der Bauleute und Steinmetzen, welche in den *Bauhütten* der verschiedenen Länder ihre Vertretung besaß, und die in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert durch die Bruderschaft des ‘*deutschen Steinwerks*’ einen viel größeren Einfluß ausgeübt hat, als in der Gegenwart bekannt ist. Diese Bruderschaft ist es gewesen, welche seit Siebenhundert Jahren die ‘Brüdergemeinden’ jedesmal christlich und brüderlich in Schutz genommen hat, wenn die rechtgläubigen Parteien im Namen Christi mit Feuer und Schwert gegen die ‘Sekten’ Krieg führten und die Wogen des Religionshasses über den Verfolgten zusammenzuschlagen drohten“.⁵⁷

Die Freimaurerei trägt und schützt das Christentum des Ursprungs. Sie ist damit der natürliche Gegner aller verfaßten Kirchen; die Logen sind der Fluchtraum der Verfolgten. Ludwig

Kellers Arbeit von 1885 entstammt dem Kulturkampf und ist dessen esoterikgeschichtliche Konsequenz.

III.

Die esoterische Logik der Humanität. Der Freimaurer Ludwig Keller

Die Rezeption des 1885 erschienenen Hauptwerks von Ludwig Keller in freimaurerischen Kreisen ist durchaus nachweisbar.⁵⁸ Keller selbst bemühte sich um Kontakt und präsentierte seine Thesen in der *Latomia*.⁵⁹ Die masonische Wahrnehmung ist anerkennend und freundlich, enthusiastisch ist sie nicht.⁶⁰ Das Täufertum, die spiritualistischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, stehen den Freimaurern nicht wirklich nahe. Das Kellersche Angebot zündet erst als Folge einer Weiterentwicklung seines Ansatzes, die unmittelbar im Anschluß an die Publikation des Reformationsbuches einsetzt. Jetzt ist es nicht mehr der frühreformatorische Täuferführer Hans Denck, auf den er sich fokussiert, jetzt rückt der berühmte Kopf einer anderen 'altevangelischen Brüdergemeinde' in den Mittelpunkt: Johann Amos Comenius, geistliches Haupt der böhmischen Brüderunität. Damit befreit sich Keller aus der Reformationszeit und greift ins 17. Jahrhundert aus, das Jahrhundert der Bewegung des Rosenkruzertums, mit dem Comenius eng verbunden war.⁶¹ Im *Schlesischen Logenblatt* und wiederum in der *Latomia* publiziert Keller 1886 Gedanken über „Bischof Amos Comenius und die Logen“.⁶²

Anders als die Täufer hatte Comenius im masonischen Geschichtsbild bereits eine Rolle gespielt. Der Freimaurer, Theologe und Philosoph Carl Christian Friedrich Krause hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts die These aufgestellt, die englischen Verfasser der ersten maurerischen Konstitutionen hätten an die Lehren des Comenius angeknüpft.⁶³ In der „Großen Landesloge“ war dann in den siebziger Jahren über den Bezug der eigenen Lehrart zu Comenius diskutiert worden.⁶⁴ Mit aller Energie greift Keller diese Ansätze auf und entwirft nun das große bildungsbürgerliche Programm der Gründung einer Comenius-Gesellschaft;⁶⁵ er ruft dazu auf, zum 300. Geburtstag von Comenius, 1892, deutschlandweit große Feiern zu veranstalten. Jetzt folgen ihm die Berliner Großlogen: Eine gemeinsame Jubiläumsfeier findet im März 1892 im Ordenshaus der „Großen Landesloge“ statt.⁶⁶ Im Oktober 1892 wird die Gesellschaft aus der Taufe gehoben.⁶⁷ Sie wird sich zu einem Instrument des öffentlichen Wirkens deutscher Logen entwickeln; ihr Vizepräsident nächst Keller wird 1897 der Großmeister der „Großen Loge von Preußen“.⁶⁸ Zu dieser Zeit ist Ludwig Keller bereits selbst Freimaurer,⁶⁹ und es verschlägt ihn auch in dieser Funktion an den Ort seines nun größten

Wirkungserfolgs, in die Reichshauptstadt. In Münster war er nach dem endgültigen Ende des Kulturkampfes auf Dauer nicht mehr zu halten gewesen – 1895 wurde er schließlich an das Geheime Staatsarchiv Berlin zurückgezogen.⁷⁰ Zuerst in einer hessischen Loge aufgenommen, ließ sich Keller 1899 in einer Berliner Loge affiliieren.⁷¹ Die masonische Karriere, die er darauf aufbaute, war bemerkenswert: 1902 wurde Keller ‘Zugeordneter Großmeister’, bald darauf ‘Oberster Meister des Inneren Orients’ innerhalb der ‘Großen Loge von Preußen’.⁷²

Seit der Mitte der neunziger Jahre, also mit Beginn seiner Logenmitgliedschaft, verschiebt sich seine esoterische Position und wird neu justiert. Keller wird nie ganz darauf verzichten, sich auf das Mysterium des Anfangs im Urchristentum zu berufen – die ‘altevangelischen Gemeinden’ werden immer ein Faktor in seinem System sein. Auch die Bauhüttentradition spielt nach wie vor eine Rolle. Ins Zentrum aber tritt jetzt der originäre Ursprung des esoterischen Denkens, die Ableitung des höheren Wissens aus dem Schöpfungsgeschehen. Dies allerdings nun in einer Sublimierung, die sich in ihrer klassischen Form der Spätaufklärung verdankt und die so abstrahiert wird, daß ihre Referenz auf den alten Genesisbezug kaum noch erkennbar bleibt.

Bei Comenius – in der Mitte des 17. Jahrhunderts – ist der Schöpfungsbezug noch konkret und überdeutlich, und doch gewinnt schon bei diesem Autor der Neuorientierungsprozeß seine entscheidenden Konturen. Hier liegt der Schlüssel für die Bedeutung, die Comenius für Keller gewonnen hat. Grundlage des comenianischen Denkens ist zunächst wieder die biblische Urgeschichte.⁷³ Comenius bewegt sich im üblichen Zeithorizont: Vier Jahrtausende bis zur Geburt Christi; er selbst lebt im sechsten Jahrtausend.⁷⁴ Aber er denkt nicht nur retrospektiv; als Chiliast, der er auch ist, kennt er ein Ende der Zeiten, das mit dem folgenden siebenten Jahrtausend ebenfalls berechnet ist. Die Siebenzahl ergibt sich als Analogie zu den sieben Tagen der Schöpfungsgeschichte.⁷⁵ Im 7. Jahrtausend wird die Menschheit in die Schöpfungssituation zurückkehren: „Täglich steigen wunderbare Gedanken auf, und alle scheinen die Erneuerung des Paradieses zu versprechen und zu beweisen. Es ist mir, als hätte ich nur die Hand nach dem goldenen Zeitalter auszustrecken ...“⁷⁶

Chiliasmus und Goldenes Zeitalter sind zur Zeit des Comenius bereits sehr alte Vorstellungen. Er hatte nun aber einen besonderen Akzent gesetzt, indem er diese Projektionen mit der esoterischen Hoffnung auf die Wiedergewinnung des göttlichen Wissens aus dem Ursprung verbunden hatte. Denn der Ursprung war nun auch das Ziel: Bei Comenius gab es ein Paradies am Anfang und eines am Ende der Welt, und die Wahrheit der Dinge, wie sie in Gottes Bauplan für die Schöpfung enthalten war, durchzieht damit die Menschheitsgeschichte insgesamt, ist nach dem Sündenfall zwar nur noch verdeckt und verborgen vorhanden, ist aber

da und wird erneut ans Licht treten.⁷⁷ Neben den Weg, im Rückblick auf den Anfang die ältesten Zeugnisse der Menschheit zu suchen, trat bei Comenius also die Möglichkeit, dieses Wissen in den Menschen der Gegenwart zu aktivieren, denn die Menschheit verfügt darüber prinzipiell und zu allen Zeiten:

„In des Comenius religiöser Schau bedeutet das, die bei Gott vor der Schöpfung in urbildlicher (archetypischer) Form vorhandenen Baupläne des All mit Hilfe menschlicher Geisterkraft zu erkunden ... Die Metaphysik des Comenius stellt somit eigentlich keine Analyse der Welt dar, wie sie existiert, sondern gleichsam ihr Urbild, das jeder Mensch in sich trägt.“⁷⁸

Diese erneuerte esoterische Strategie ist die Anthropologisierung des Ursprungsdenkens. Der Mensch als Gattungswesen trägt das göttliche Wissen in sich. Das Ziel allen Strebens muß also sein, dies zur Entfaltung zu bringen: Bildung und Erziehung „est totius Humanae Gentis cultura universalis“ – alle Menschen können „im Blick auf das Ganze ... zur vollen Humanität gebildet werden“.⁷⁹ Der Humanitätsbegriff, bei Comenius noch akzidentiell, wurde in der Spätaufklärung in den Mittelpunkt gestellt. Johann Gottfried Herder war der Wiederentdecker des Comenius im ausgehenden 18. Jahrhundert. Sein 57. Brief „zur Beförderung der Humanität“ war ihm gewidmet.⁸⁰ Herder selbst hat ein Panorama der esoterischen Philosophie entlang der Genesis entworfen: „Nun frage mich niemand über die Zeit, in der dies alles geschehen. Im Paradiese schlägt keine Zeit. Sie ist hier nicht benannt, und jeder hat Raum, es bei sich zu entwickeln, in welcher Frist ihm dies alles geschehen könnte.“⁸¹ Mit der Anthropologisierung des esoterischen Ursprungsdenkens im Humanitätsbegriff wird der Zeitbezug irrelevant und das Konzept in neuer Weise erfolgreich modernisiert: „Paradies ward ein schöner Traum. Aber ein Traum der Wahrheit: Er lebt noch in unseren Herzen ... Das Paradies, dem wir jetzt zueilen dürfen ... das echte Paradies unsrer Menschenerziehung!“⁸²

Bei Comenius trägt die Erwartung des Goldenen Zeitalters im 7. Jahrtausend die Zukunftshoffnung. Sein gesamtes Lebenswerk war auf die Vorbereitung ausgerichtet. Es entspricht der Logik des esoterischen Erlösungsgedankens als einer Rückkehr des Menschen in das göttliche Wissen, daß diese Vorbereitung als Wissensrevolution gedacht wird. Sein System der ‘Pansophie’, der Allweisheit, will die Partikularität des menschlichen Wissens zugunsten eines ganzheitlichen Programms überwinden.⁸³ Da das nicht die Aufgabe eines einzelnen sein kann, suchte Comenius eine Gelehrtengesellschaft, der er sich mit dieser Zielsetzung anschließen konnte. Schon früh nahm er deshalb Kontakt zu Johann Valentin Andreae auf, dessen rosenkreuzerische Initiativen er offenbar kannte: „Aus Andreaes zweitem Brief erfährt man ..., daß es Comenius konkret um die Mitgliedschaft der von Andreae seit 1617

projektierten christlichen Bruderschaft oder Gesellschaft gegangen war ... Andreae informierte Comenius von den Sozietätsplänen, die gefaßt worden waren, nachdem sich die angebliche Bruderschaft der Rosenkreuzer als bloßes Gerücht erwiesen hatte.“⁸⁴ Dies ist der Ansatzpunkt für die Rezeption durch Ludwig Keller: Mit der Gründung der Comenius-Gesellschaft ruft er *Monatshefte* als deren Publikationsorgan ins Leben, und das erste dieser Hefte enthält einen Aufsatz über die Beziehungen zwischen Andreae und Comenius.⁸⁵

Es sind die Gelehrtenvereine und freien Sozietäten, die nun in den Mittelpunkt der Kellerschen Traditionsbildung rücken. Zwischen 1895 und 1900 erscheinen zahlreiche Studien zur Geschichte der Akademien, darunter die Arbeit *Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts*.⁸⁶ Der Humanismus der Renaissance übernimmt allmählich die Funktion, die zuvor die Reformation gehabt hatte.⁸⁷ Immer differenzierter bildet sich die neue esoterische Kette. In einem Aufsatz über den ‘christlichen Humanismus’ aus dem Jahr 1900 werden fünf Entwicklungsglieder erkennbar⁸⁸: Ausgangspunkt sind wieder die ‘altevangelischen Gemeinden’ des Mittelalters, aber als zweites Glied in der Kette folgen nun die ‘Neuplatoniker der Renaissance’ und ihre ‘platonischen Akademien’. Die dritte Stufe sind die Naturphilosophen des 16. und 17. Jahrhunderts mit Comenius. Darauf folgt der ‘ältere Pietismus’ von Jakob Böhme bis Gottfried Arnold, und unmittelbar daran schließt sich die Aufklärung, „die mit allen vorgenannten Richtungen enger als es scheint zusammenhängt“. Auf dieser fünften und letzten Stufe stehen die Deutschen Gesellschaften, die Freimaurer und die klassische Philosophie und Literatur. Diese Entwicklungsgeschichte des Humanismus ist die Entwicklung der Einzelseele zum Göttlichen und der Menschheit zum Gottesreich: „denn von jeher hat die Lebensweisheit der Humanität zugleich die Durchdringung der Welt und den Aufbau des ‘Gottesreichs’ im Menschenleben zum Zielpunkt gehabt. Die ‘Erziehung des Menschengeschlechts’ und die Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens hat sie stets durch den Aufbau starker Organisationen, wie auch wir sie zu fördern wünschen, angestrebt.“⁸⁹

1910 stellt der *Verein deutscher Freimaurer* eine Preisfrage, die sich auf die geistige Substanz der masonischen Bewegung richtet.⁹⁰ Keller, selbst eine der Führungsfiguren des Vereins,⁹¹ beteiligt sich und erhält die Auszeichnung; die Preisschrift trägt den Titel: *Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben*.⁹² Keller zieht das Resümee seiner Lebensarbeit: Bei der Freimaurerei handele es sich um eine Organisation, „die seit Jahrhunderten im Leben der abendländischen Nationen sehr deutliche Spuren hinterlassen hat, eine Organisation, die in wechselnden Formen und mannigfachen Abwandlungen in die Erscheinung getreten ist ...“⁹³ Geistige Grundlage dieser Organisationsgeschichte ist jetzt end-

gültig die „platonische Gedankenwelt“, sind die „platonischen Akademien“.⁹⁴ Von der Renaissance geht Keller auf die Antike zurück – Basis der überzeitlichen Bewegung ist nicht mehr die christliche Urgemeinde, sondern das heidnische Altertum: Hier entstehen für ihn Begriff und Inhalt der ‘Humanität’.⁹⁵ Und die Begriffskontinuität bezieht sich schon in der Antike auf die Organisationsform der Freimaurerei: „es ist merkwürdig, daß schon damals allerlei Decknamen, wie z. B. die Namen LATOMIEN und LOGGIEN, die zugleich eine gewerkschaftliche Organisation bezeichnen, in Übung kamen“.⁹⁶ Es ist generell ein von Keller favorisiertes Verfahren, die Analyse von Begriffen ohne weiteren Rezeptionskontext als eine Beweiskette zu präsentieren. Das Leitwort ‘Humanität’ erscheint so in Parallele zum Weisheitsbegriff und wird mit dem ‘wahren Christentum’, das jetzt als ‘platonisch’ verstanden wird, parallelisiert:

„In erhaltenen Bildern, die aus den Akademien der Humanisten stammen, begegnet uns gelegentlich die Frauengestalt mit Krone und Sternenmantel mit der Unterschrift Humanitas, und dann erscheint an anderen Stellen dieselbe Gestalt mit der Unterschrift Sophia. Man kann kaum einen deutlicheren Hinweis auf die Tatsache geben, daß im Sinne der symbolischen Geheimsprache die Begriffe ‘Weisheit’ und ‘Humanität’ den gleichen Inhalt hatten, und daß sie ebenso sehr den Inhalt der religiösen Erkenntnis wie das Lebensideal dieser ‘platonischen Christen’ bezeichneten“.⁹⁷

Ludwig Keller gehörte seit seinem Logeneintritt der *Großen Loge von Preußen, genannt Royal York zur Freundschaft* an,⁹⁸ einer der drei Berliner Großlogen, die sich zum ‘christlichen Prinzip’ bekannten, d. h. sie nahmen nur Christen in ihren Bund auf.⁹⁹ Der ‘christlichen Freimaurerei’ gegenüber stand die ‘Humanitätsmaurerei’, die religiös indifferent operierte und damit der Gründungskonzeption der englischen Großloge entsprach.¹⁰⁰ Zwar hatte es 1871 eine Vereinigung beider Lager im *Deutschen Großlogenbund* gegeben,¹⁰¹ aber diese Verbindung beruhte eher auf der nationalen Euphorie der Reichsgründung und auf preußischer Dominanz als auf innerer Annäherung. Für die Freimaurerei der wilhelminischen Gegenwart war die Preisschrift Kellers ein kulturhistorisches Konzept, um nun auch den inneren Zusammenhang beider Richtungen deutlich zu machen. Die esoterische Logik des Kellerschen Systems identifizierte das ‘wahre Christentum’ mit der Entwicklungsgeschichte des Humanitätsgedankens und bot so ein Integrationspotential für den auch kurz vor dem Ersten Weltkrieg immer noch virulenten Gegensatz. Beide Positionen religionspolitischer Prägung konnten sich in Kellers Traditionskette wiederfinden. Die Integration der masonischen Bewegung Deutschlands war seit seiner Gründung das Ziel des *Vereins deutscher Freimaurer* gewesen.¹⁰² Sicher

lag auch in dieser Möglichkeit ein Grund für die Auszeichnung der Schrift und für die Faszination, die sie von Beginn aus ausübte.

IV.

Ein masonischer Skandal. Die Konfrontation mit Wilhelm Begemann.

Fasziniert waren jedoch keineswegs alle. Um das Kellersche Buch von den „Grundlagen der Freimaurerei“ entwickelte sich noch im Jahr seines Erscheinens ein Skandal, der lange nachwirken und tiefe Gräben zwischen den beteiligten Bundesmitgliedern aufwerfen sollte. Es ging um nicht Geringeres, als um die Prinzipien freimaurerischer Geschichtsforschung, um die Frage nach der Legitimität ihrer Verfahrensweisen und um ihr Verhältnis zur akademischen Wissenschaft.

Kontrahent Kellers in dieser Auseinandersetzung war Wilhelm Begemann, promovierter Philologe, Berliner Gymnasialprofessor und Mitglied der Großen Landesloge von Deutschland.¹⁰³ In der Ausgabe der *Deutschen Literaturzeitung* vom 9. September 1911 veröffentlichte er eine Rezension der Kellerschen Preisschrift als vernichtende Kritik, wobei er sich durchaus bewußt war, daß er damit gegen den Strom schwamm: „Das Buch ist bereits mehrfach mit Bewunderung besprochen und wird viele bewundernde Leser finden, denn Keller erfreut sich in freimaurerischen Kreisen einer großen Zahl von Anhängern“¹⁰⁴ – der Rezensent könne sich dieser Beurteilung jedoch nicht anschließen: „Ich weiß, daß ich mit dieser Erklärung viel Unwillen erregen werde, aber sie entspricht meiner innersten Überzeugung, und die Wahrheit steht mir höher als der Beifall der Menge“.¹⁰⁵

Das Pathos der Auseinandersetzung war sicher Stil der Zeit, entsprach aber auch der grundsätzlichen Bedeutung des Streits. Die Kritik Begemanns zielte auf das Fundament des Kellerschen Denkens:

„K.s Lieblingsgrundgedanke ist, vom Altertum durch das Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit den sogenannten Humanitätsgedanken zu verfolgen und ihn schließlich in die 1717 gegründete englische Großloge einmünden zu lassen, so daß die Freimaurerei nach seiner Auffassung das Endergebnis einer Gedankenentwicklung von vielen Jahrhunderten wäre.“¹⁰⁶

Dieser Ansatz wurde als völlig unwissenschaftlich, weil nicht belegbar, zurückgewiesen: Der Verfasser biete „sehr viele gewagte, unbewiesene, unbeweisbare und nachweislich falsche Behauptungen, auf die er dann weitgehende Schlüsse aufbaut“.¹⁰⁷ Begemann konnte dies mit großer Autorität darlegen, denn er war der erklärte Fachmann: Gerade war sein Hauptwerk

über *Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England* erschienen,¹⁰⁸ Resultat langjähriger Untersuchungen in Kooperation mit der englischen Forschungsloge.¹⁰⁹ Mit wenigen Strichen gezielter Widerlegung wies der Rezensent Kellers Konstituitätskonstruktionen zwischen alten Bauhütten und frühen britischen Logen zurück, vor allem aber auch deren Aufladung mit spirituellem Sinn:

„Die vier alten Logen sollen einen Schatz wertvoller Überlieferungen in Gedanken, Begriffen, Worten und Symbolen besessen haben, leider aber hat bisher noch kein Menschenauge etwas davon gesehen und kein Menschenohr etwas davon gehört ...“¹¹⁰

Zielrichtung und Tenor der Kontroverse erreichten mit dieser Attacke gegen Kellers Preisschrift ihren Gipfelpunkt, waren aber keineswegs neu. Seit der Jahrhundertwende bereits hatte sich Begemann mit den Arbeiten Ludwig Kellers auseinandergesetzt und gegen dessen esoterischen Stil polemisiert.¹¹¹ Im Kontext der hier interessierenden Fragestellung ist vor allem der Streit um die Andersonschen Konstitutionen relevant. Seit 1904 hatte Keller Studien veröffentlicht, in denen er Teile der Andersonschen Konstitutionen auf Textpassagen aus den Schriften des Comenius zurückführte.¹¹² Begemann hatte mit zwei Abhandlungen geantwortet, deren Anliegen es war, den geringen geistigen Gehalt, die „geistige Harmlosigkeit“ der Freimaurerei der Londoner Großloge herauszustellen.¹¹³ Diese Profilierung der frühen Freimaurer als Club anspruchsloser Geselligkeit war wichtig, um jegliche Kontinuität zu den Reformentwürfen des Comenius als gegenstandslos zurückweisen zu können. Eben diese Argumentation kennzeichnete auch die Rezension des Kellerschen Buches von 1911: „Von Wort und Begriff der ‘Humanität’ weiß die Großloge in Wirklichkeit auch nichts, in ihren Konstitutionsbüchern ist gar nichts davon zu finden“.¹¹⁴ Begemann kämpfte gegen die Kellersche Konstruktion der Traditionskette, und diese Auseinandersetzung war keineswegs persönlich bedingt; sie ging vielmehr aus der Sache hervor. Noch 1899 hatte Keller die *Monatshefte* seiner Comenius-Gesellschaft für einen Artikel Begemanns geöffnet, in dem dieser die Thesen des tschechischen Comeniusforschers Johann Kvačala über die Beziehungen Johann Valentin Andreaes zu geheimen Gesellschaften des 17. Jahrhunderts zurückgewiesen hatte.¹¹⁵ Akribisch hatte Begemann alle Versuche Kvačalas, Belege für rosenkreuzerische Verbindungen beizubringen, destruiert.¹¹⁶ Wenn es keine Rosenkreuzerorganisationen gegeben hätte, dann konnte die Gesellschaft der Freimaurer auch nicht aus ihnen hervorgegangen sein; zumindest ein Glied der Kette, das letzte und wichtigste, war damit zerbrochen. Von da an waren Keller und Begemann getrennte Wege gegangen, bis mit der Reaktion auf die Kellersche Preisschrift von 1911 der Höhepunkt der Konfrontation erreicht worden war: Dies ist „ein gemeingefähr-

liches Buch“, so faßte Begemann seine Kritik zusammen.¹¹⁷ Und damit konnten natürlich die nicht ungeschoren bleiben, die es ausgezeichnet hatten:

„Wenn nun der Verein deutscher Freimaurer trotz des geschichtlich unhaltbaren Unterbaus das Buch als preisgekrönt in die Welt gehen läßt, so trifft ihn dafür zweifellos eine schwere Verantwortung [...] Hätte der Verein das Buch nicht mit einem Preise gekrönt, dann könnte er die Mitverantwortung für den Inhalt ablehnen. Da er aber nach dem Urteil seiner Preisrichter den Preis erteilt hat, so tritt er in den Augen der Leser und aller Außenstehenden mit seiner Autorität dafür ein. Das Buch versündigt sich schwer an der geschichtlichen Wahrheit ...“¹¹⁸

Es entbrannte eine leidenschaftliche öffentlich und diskret geführte Auseinandersetzung um die beiden Positionen – Gisela Wölfinger hat die Abfolge von Wortmeldungen und Argumenten eingehend recherchiert.¹¹⁹ Ihrer Darstellung ist auch zu entnehmen, daß die Kellersche Arbeit – statt zur Annäherung von ‘christlicher’ und ‘humanitärer’ Freimaurerei beizutragen, die Brandfackel in das Lager der ‘christlichen Maurerei’ geworfen hatte. Die Führungsspitze der *Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland*, der auch Begemann angehörte, wies die Insinuation eines spezifisch maurerischen ‘wahren’ Christentums um den Preis seiner Einbeziehung in die Ketzerbewegung zurück: Dann hätten „die Kirchen recht, sich feindselig gegen die Logen zu stellen“, erklärte der Großmeister,¹²⁰ während in Kellers Großloge *Royal York zur Freundschaft* die Konzeption der Identität der ‘wahren Christen’ mit dem ‘wahren Menschen’ offenbar dauerhaften Anklang fand. Der Kulturphilosoph August Horneffer, einer ihrer hohen Logenbeamten, betreute in den zwanziger Jahren den Kellerschen Nachlaß.¹²¹

Begemann starb 1914, Keller starb 1915. Weder der Tod beider Protagonisten noch der Ausbruch des Ersten Weltkrieges bedeuteten eine Zäsur in diesem Konflikt um Sinn und Geschichte der freimaurerischen Bewegung. Als August Wolfstieg 1914 von Alfred Unger, Berliner Buchhändler und Verleger masonischer Literatur den Auftrag erhielt, zum 200 Jahrestag der Gründung der Londoner Großloge eine Geschichte der europäischen Maurerei zu schreiben,¹²² war er während der gesamten Bearbeitungszeit mit der ungelösten Problematik von masonischer Historiographie und masonischem Geschichtsbild konfrontiert. Wolfstieg, Direktor der Bibliothek des Preußischen Abgeordnetenhauses und Herausgeber der maßgeblichen Bibliographie freimaurerischer Literatur,¹²³ Mitglied von Kellers Großloge Royal York, hatte die Kontroverse Keller – Begemann von Beginn an verfolgt und schon im Erscheinungsjahr der Preisschrift zu vermitteln versucht. Noch 1920, als seine eigene Geschichte von *Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei* schließlich erschien, eröffnete er den ersten Band mit der Selbstverständigung über dieses Problem:

„Nach den großen, die ganze deutsche Maurerwelt aufregenden und die K[önigliche] K[unst] sehr schädigenden Streitigkeiten über die freimaurerische Geschichtsforschung, welche sich zwischen meinen beiden, nun heimgegangenen Brüdern und Freunden, dem Schuldirektor Dr. Begemann und dem Geh. Archivrat Dr. Keller, seit 1905 erhoben und jahrelang andauerten, glaubte ich ... in versöhnlich gemeintem Sinne eingreifen zu müssen Leider wurden diese Ausführungen von beiden Seiten nur widerwillig ... aufgenommen.“¹²⁴

Der Streit war unlösbar. 1922 trat die Große Landesloge aus dem Deutschen Großlogenbund aus, eine Entscheidung, in der der Skandal von 1911 immer noch nachwirkte.¹²⁵

V.

Esoterik und Esoterikforschung. Ein Klärungsversuch.

Die Logik der vorausgehenden Darstellung – zunächst der Andersonschen Konstitutionen, dann des historischen Systems von Ludwig Keller – folgte Vorgaben zu einem Modell neuzeitlicher Esoterik. Ausgangspunkt war der Bezug auf die Rückkehr zum Schöpfungswissen, in die Wahrheit des Ursprungs, sowie die esoterische Gewißheit, dieses ‘höhere Wissen’ durch die Rekonstruktion einer Traditionskette wiedergewinnen zu können. Der esoterische Wissensbegriff erschließt die verborgene Wahrheit, indem er die Zeugnisse alter Weisheit durch die Zeiten zurückverfolgt - ein Konzept, das sich aus der europäischen Renaissance und deren spezifischer Rezeption antiker Religiosität und Philosophie herleitet.

Eine solche Darstellung war möglich, weil sich seit etwa einem Jahrzehnt eine internationale Esoterikforschung entwickelt, die Definitionszusammenhänge, Modellvorstellungen und methodische Grundüberlegungen zur Untersuchung ihres Gegenstandes erarbeitet hat.¹²⁶ Es gibt weltweit zwei akademische Lehrstühle für dieses Untersuchungsgebiet, einen an der Pariser Sorbonne und einen an der Universität Amsterdam. Den Pariser Lehrstuhl, eingebunden in die Sektion ‘Religionswissenschaft’ der *Ecole pratique des hautes études*, hatte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2002 Antoine Faivre inne, den man als Begründer dieser Forschungsrichtung bezeichnen darf.¹²⁷ Amsterdam ist heute neben Paris das zweite große Zentrum systematisch organisierter Forschungen. Als Inhaber des *Chair for History of Hermetic Philosophy and Related Currents* gibt Wouter Hanegraaff hier seit 2001 eine einschlägige wissenschaftliche Zeitschrift heraus,¹²⁸ und: Amsterdam ist der Standort der *Bibliotheca Philosophica Hermetica*, des bedeutendsten Fundus einschlägiger Quellen und Literatur mit den Sammelgebieten Hermetik, Gnosis, Alchemie, Magie, Kabbala, Paracelsismus, der Böhme-

Literatur, bis hin zu den Rosenkreuzern und der Freimaurerei. Seit kurzem ist der Amsterdamer Bibliothek ein Forschungsinstitut angegliedert.¹²⁹ Seit 1994 bereits gibt es eine Zusammenarbeit mit der *Herzog August Bibliothek* in Wolfenbüttel: Eine Ausstellung und eine Tagung zur Geschichte der Rosenkreuzer wurden gemeinsam veranstaltet, personell getragen durch die Kooperation von Carlos Gilly, dem Amsterdamer Bibliothekar, und Friedrich Niewöhner.¹³⁰

Gegenstand und Ziel dieses jungen Forschungsgebiets ist die Arbeit an einer Neuen europäischen Religionsgeschichte, die die Pluralität religiöser Traditionen der abendländischen Kultur anerkennt und untersucht¹³¹ – so wie es Kocku von Stuckrad, Dozent am Amsterdamer Lehrstuhl, im Vorwort seiner Habilitationsschrift formuliert hat: „Ich stellte fest, daß ich hier einer religiösen Tradition auf der Spur war, die zwar jenseits der christlichen Religionsgeschichte verläuft – wenn auch in ständiger Interaktion mit ihr –, die aber dennoch im Sinne einer europäisch-nordamerikanischen Religionsgeschichte alles andere als marginal ist.“¹³² Daß sich Antoine Faivre dafür entschieden hatte, diese Tradition mit dem Begriff *ésotérisme* zu bezeichnen,¹³³ war sicher auch dadurch bedingt, daß sich die entsprechenden Tendenzen ganz unverdeckt und offen erst in der Moderne entfalten konnten und seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in der öffentlichen Wahrnehmung weltweit mit dem Schlagwort *Esoterik* belegt worden waren.¹³⁴ Die Pluralität der religiösen Szenerie der modernen westlichen Gesellschaften unserer Gegenwart war ja unbestritten. Hier konnte man anknüpfen und darauf hinweisen, daß es sich dabei um ein sehr viel älteres Konzept handelt, dessen kultur- und geistesgeschichtliche Formierung letztlich auf die europäische Renaissance zurückgeht.¹³⁵

Die wichtigste Konsequenz dieses Ansatzes ist die Erkenntnis, daß das gängige Paradigma des Werdens der europäischen Neuzeit, das *Christentum* und *Säkularisierung* gegenüberstellt, zu kurz greift. Nach dieser dualen Betrachtungsweise gehören alle religiösen Momente der kulturellen Entwicklung der Geschichte des Christentums an, die Geschichte von Wissen und Wissenschaft dagegen dem Durchsetzungsprozeß der Säkularisierung. Auf der Basis moderner Esoterikforschung gewinnen wir nun einen Begriff davon, daß es in der Modernisierungsgeschichte der europäischen Neuzeit einen dritten Faktor gibt, eben die *Esoterik* – eine kulturelle Bewegung, die religiöse Strukturen hat, ohne mit einer der Konfessionen des Christentums identisch zu sein, und die Wissenskonzepte entwickelt, die der Herausbildung der akademischen Wissenschaft nicht entsprechen. Im folgenden soll der Streit zwischen Ludwig Keller und Wilhelm Begemann und mit ihm das Dilemma der masonischen Geschichtsforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter den neuen Prämissen beleuchtet wer-

den. Die Kontroverse wird daraufhin befragt, ob sie in ihrer inneren Logik verstehbarer wird, wenn wir sie im Rahmen moderner Esoterikforschung untersuchen. Das ist ja eine wesentliche Funktion von Forschungsmodellen, daß wir durch ihre Anwendung den Gegenstand unseres Interesses genauer fassen können, als dies ohne einen solchen Verständnisrahmen der Fall war.

Die ältere wissenschaftliche Wahrnehmung der Arbeiten Ludwig Kellers läßt sich an der 1983 abgeschlossenen Biographie von Gisela Wölfinger gut demonstrieren. Wölfinger präsentierte ihren Protagonisten als negativen Helden, dessen Verhaltensweisen nur als Folge eines problematischen Charakters verstanden werden können.¹³⁶ Der 'Fall Keller' wurde moralisiert und psychologisiert, denn die Autorin hatte keinerlei begriffliches Gerüst, um das Denksystem Kellers objektivierend einzuordnen. Ihr Versuch, ein solches Bezugssystem in der *Ideengeschichte des Bildungsbürgertums im Deutschen Kaiserreich* zu finden – so der Untertitel ihrer Arbeit – lief ins Leere, da die Kontrahenten Kellers ja ebenfalls Bildungsbürger ihrer Zeit waren. Der Gegensatz ließ sich sozialgeschichtlich nicht fassen; er blieb ein individualpsychologisches Problem.¹³⁷ Der „subjektive Idealismus“ Kellers erschien als „unrealistisch, fanatisch und kompromißlos in emotional-illusionärer Leugnung der Wirklichkeit“.¹³⁸

Der durchgängige Tenor ironischer Kritik, der die Haltung der Biographin zu ihrem Helden bestimmte, verdankt sich vor allem der Grundüberzeugung, daß Ludwig Kellers historische Arbeiten wissenschaftlich wertlos waren, während seine Kontrahenten den Ansprüchen genügten, die an akademisch verfahrenende Forschung zu stellen sind. „Kellers ahistorische Faktenkombinationen sind von Kirchenhistorikern und Theologen hinreichend widerlegt worden“, hieß es zu Kellers Reformationsstudien;¹³⁹ zum Streit um die masonische Historiographie wird festgestellt, Kellers „Phantasiegebilden“ habe Begemann „nüchterne Quellenanalysen“ entgegengesetzt.¹⁴⁰ „Hochschulwissenschaft gegen tendenziöse Geschichtsschreibung“ lautete eine resümierende Überschrift.¹⁴¹

Das Tendenzproblem ist in der Tat interessant und sollte differenzierter beleuchtet werden. Bereits in seinen reformationsgeschichtlichen Studien vertrat Keller eine zugespitzte und für seine Zeit neue Sichtweise, die nicht nur seine eigenen Interessen offenbarte, sondern entsprechende Reaktionen auf der Seite seiner Gegner geradezu herausforderte. Er war der erste akademisch ausgewiesene Historiker seiner Zeit, der sich dafür einsetzte, „daß sich das konfessionalistisch-polemisch verdüsterte Täuferbild aufhellen konnte“,¹⁴² d. h. Keller arbeitete daran, alternative Religiosität in der neuzeitlichen Kulturgeschichte Europas aus ihrer negativen Wahrnehmung zu befreien und den Unterschied zwischen legitimer Kirche und

illegitimer Sekte aufzubrechen. Damit griff er das Selbstverständnis und das Bewertungsraster der theologischen Kirchengeschichtsschreibung an, die sich mithin ihrerseits aus einem definierten Interesse heraus massiv gegen die Arbeiten Kellers wehrte.¹⁴³ Und Wilhelm Begemann hatte als Exponent einer ‘christlichen Freimaurerei’, die die Nähe zur Häresie und den Gegensatz zu den Kirchen fürchtete,¹⁴⁴ ein Interesse daran, die Relevanz der rosenkreuzerischen Bewegung des 17. Jahrhunderts in der wissenschaftlichen Wahrnehmung so gering wie möglich zu halten. Seine einschlägigen Quellenanalysen verfolgten den Zweck, die Rosenkreuzermanifeste ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung zu entkleiden, sie als literarischen Scherz des jungen Johann Valentin Andreae erscheinen zu lassen, als ‘Possenspiel’ und ‘frommen Betrug’,¹⁴⁵ eine Sichtweise, die in der gegenwärtigen Rosenkreuzerforschung keine Rolle mehr spielt. Nach den Angaben im Comenius-Artikel von Lennhoff-Posners Freimaurerlexikon war Begemanns Argumentation gegen eine literarische Beziehung zwischen den Satzungen der Böhmisches Brüder und den „Alten Pflichten“ der Andersonschen Konstitutionen bereits 1931 widerlegt worden.¹⁴⁶ Auch Begemanns Forschungen folgten einer erkennbaren und nachvollziehbaren Tendenz.

Hinter den Arbeiten Kellers stand letztlich eine Strategie, die sowohl in der Theologie seiner Zeit wie bei der ‘christlichen Freimaurerei’ auf Widerstand stoßen *mußte* – die Strategie, deviante religiöse Bewegungen der europäischen Geschichte zu einer Synthese zusammenzufassen und ihnen damit einen historischen Stellenwert, eine Bedeutung zu verleihen, die auf der akademischen Bühne ebenso neu war, wie sie anstößig und herausfordernd wirkte. Sein Anliegen war es, den säkularisierenden Tendenzen seiner Zeit, die er als geistlosen und unheilvollen Materialismus empfand, und dem religiösen Dominanzanspruch der Konfessionskirchen eine dritte Bewegung entgegenzusetzen. Dazu mußte er viele einzelne Elemente der Religionsgeschichte vereinheitlichen und als ein Ganzes erfassen. Die Art und Weise, wie er diese Synthese gestaltete, wie er sie seinen Quellen oft gegen deren Sinnzusammenhang abzutrotzen versuchte, machte die Kritik an seinem Verfahren so einfach und erlaubte seinen Gegnern den Gestus reiner wissenschaftlicher Objektivität.

Es war die esoterische Struktur seines Denkens und seiner Argumentation, die Keller im akademischen Diskurs diskreditierte, und man fragt sich als Beobachter des lebenslangen Kampfes, den Keller um seine Position führte, warum er sich eigentlich nicht von dem Anspruch löste, seine Denkmodelle als Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit zu präsentieren, warum er sich nicht auf den Standort eines kulturphilosophischen Autors zurückzog, dessen Spekulationen jedenfalls aus der Sicht historischer Quellenkritik unangreifbar geworden wären. Die Antwort ist wohl weniger in charakterlichen Problemen zu suchen, als in der Tatsa-

che, daß er mit einem solchen Rückzug den Kern seines esoterischen Selbstverständnisses aufgegeben hätte. Esoterik kann sich als Glaube sehen, vor allem aber sieht sie sich als Wissen. Keller war zutiefst davon überzeugt, über das eigentliche Wissen zu verfügen, über die wahre Sicht auf die Dinge, auch wenn Quellenbeweise fehlen mochten. Er konkurrierte bewußt mit der nicht-esoterisch verfahrenen Wissenschaft seiner Zeit, eine Haltung, die der Struktur des esoterischen Konzepts der Wahrheitserkenntnis folgte. Esoterisches Denken erhebt den Anspruch, den profanen Wissensstand der eigenen Zeit zu übertreffen, nicht ihn zu ignorieren. Nun will jede Forschung den gegebenen Wissensstand überschreiten. Das alleine ist hier jedoch nicht gemeint. Angestrebt ist kein gradueller Wissensfortschritt, sondern eine prinzipielle Wissensrevolution, die sich aus der Vereinigung des religiösen Prinzips mit der Welt der Erkenntnis speist. Keller hat häufig formuliert, daß der Gegensatz zwischen Glaube und Wissen das geistige Leben vergifte, daß es gelte, diesen Gegensatz zu überwinden.¹⁴⁷ Dahinter stand die Überzeugung, daß es dem Menschen möglich sei, in einer Art Selbsterlösungsprozeß zum göttlichen Ursprung allen Wissens zurückzukehren. So entsteht das, was Keller komplementär zum 'wahren Christentum' seiner altevangelischen Gemeinden die 'wahre Wissenschaft' nennt. 1900 schreibt er über die Männer, die der eigenen Geistesrichtung zuzuordnen seien, sie beherrschten das

„Streben, eine über den Streit der (konfessionellen) Parteien und Kirchen erhabene christliche Denkweise auf der Grundlage echter Humanität zur Geltung zu bringen und sie sind einig in der Überzeugung, daß dies Ziel vor Allem durch die Förderung wahrer Wissenschaft ... erreicht werden müsse“.¹⁴⁸

Die 'wahre Wissenschaft' schließt den öffentlich verfügbaren Kenntnisstand ein und steigert ihn zu höherem Wissen. Esoterik der Moderne rezipiert die Ergebnisse der akademischen Forschung, wendet ihre Methoden an und will sie dann durch die eigenen, privilegierten Einsichten übertreffen. Dies ist ein Anspruch, wie wir ihn vergleichbar in der New-Age-Bewegung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts finden, etwa bei dem Physiker Fritjof Capra, der die Naturwissenschaften durch die Einbeziehung religiöser Weisheit des Ostens revolutionieren will.¹⁴⁹ Der Historiker Ludwig Keller wollte die Geschichtswissenschaft revolutionieren.

Daß ihm dies im universitären Bereich nicht gelingen würde, das war schon in der Frühphase seines Wirkens offenkundig. So schuf sich Keller mit seiner Comenius-Gesellschaft selbst die entsprechende Infrastruktur und bot dann den Großlogen an, diese Plattform als Rahmen ihrer eigenen Forschungsarbeit zu nutzen:

„Da die deutsche Freimaurerei keine Organisation besaß, wie sie z. B. die Großloge von England in der historischen Loge *Quatuor Coronati* besitzt, so mußte es ihr willkommen sein, daß sie in der Comenius-Gesellschaft eine Art Ersatz finden konnte.“¹⁵⁰

Keller schlug vor, eine maurerische Gesellschaft der Wissenschaften ins Leben zu rufen, die eine wissenschaftliche Zeitschrift und eine Reihe von Quellenpublikationen herausgeben würde.¹⁵¹

Der Esoteriker Keller hielt also lebenslang an seiner Selbstwahrnehmung als Wissenschaftler fest. Wie bewerten wir in der akademisch-historischen Forschung heute diesen Zusammenhang? Was sind die Verbindungen und Unterschiede zwischen Esoterik und Esoterikforschung? Zunächst einmal ist eine gewisse Nähe durchaus frappant: In modernen Studien zur esoterikgeschichtlichen Entwicklung begegnen wir denselben Gegenstandsbereichen, wie Keller sie untersuchte – dem Rekurs auf die Rezeption des Neuplatonismus in der Renaissance, dem Interesse an devianten religiösen Bewegungen, dem Blick auf die europäische Akademien- und Sozietätengeschichte, auf Rosenkreuzer und Freimaurer, um nur einiges zu nennen. Und auch ein übergeordnetes Interesse ist durchaus vergleichbar: Der Versuch Kellers, Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen diesen Faktoren zu entdecken. Es darf als Grundanliegen moderner Esoterikforschung gelten, im Rahmen einer Neuen europäischen Religionsgeschichte Synthesen zu bilden und ihren Gegenstand als ein übergeordnetes Paradigma zu analysieren. Für esoterisches Denken wie für Esoterikforschung ist dieses Muster ein wichtiges geistesgeschichtliches Ordnungs- und Leitsystem der Neuzeit, ein spezifisches Modell der Ordnung des Wissens und der Strategie religiöser Erfahrung. Und doch ist der Unterschied dramatisch. Esoterische Historiographie verfolgt ihren Gegenstand durch die Zeiten als höchste Form historischer Entwicklung; sie stiftet spirituelle Tradition dieses Wissens. Wissenschaftliche Esoterikforschung dagegen untersucht die historische Entstehung und die Strukturen dieses Denkens ohne Anspruch auf die Abbildung höherer Wahrheit. ‘Tradition’ ist hier nicht aufgeladen mit Sinn, vor allem nicht mit dem Sinn, dem wahren Wissen der Menschheit zum Durchbruch zu verhelfen. Für die wissenschaftliche Esoterikforschung hat ihr Gegenstand partikularen Charakter: Esoterik ist eine Ausprägung europäischer Kulturgeschichte, aber eben nur eine neben anderen gleichberechtigten Entwicklungsrichtungen. Überall da, wo die Untersuchung einschlägiger Strömungen universale Züge annimmt, wo sie wertet und zeigen will, daß sich hier der Sinn des Menschlichen überhaupt entfaltet – jenseits aller epochalen und kulturellen Unterschiede, da wird Esoterikforschung zur Esoterik.¹⁵² Im Rahmen dieser Feststellung erschließt sich auch die Problematik des Ansatzes, die Freimaurerei als Ziel und gleichsam als Erfüllung jahrhundertealter mystisch-humanitärer Bewegungen

zu sehen, modern gesprochen: die europäische Esoterikgeschichte als Vorgeschichte der Freimaurerei zu verstehen. Eine solche Konstruktion ist nur denkbar im Rahmen eines zielgerichteten historischen Ansatzes, der von der kontinuierlichen Entwicklung und Durchsetzung eines Menschheitswissens ausgeht, das schließlich zu seiner genuinen Form findet. Im Verständnis wissenschaftlicher Esoterikforschung ist die Freimaurerei dagegen eine Ausprägung neuzeitlich-europäischer Esoterikgeschichte neben anderen Formen. Bestimmte Entwicklungsmomente des Esoterischen finden sich in ihr wieder, andere führen an ihr vorbei oder sind irrelevant. Der Zwang, unter den Ludwig Keller gesetzt war, *alle* einschlägigen Traditionslinien aufeinander beziehen zu müssen und schließlich in die Freimaurerei münden zu lassen, war der Zwang esoterischer Logik; diesem Zwang unterliegt moderne Esoterikforschung nicht. Sie kann Traditionsbrüche, Widersprüche und Diskontinuitäten anerkennen. Wissenschaftliche Esoterikforschung muß die 'Kette' nicht schließen.

Daß es auch unter diesen Prämissen sinnvoll ist, die Geschichte der Freimaurerei esoterikgeschichtlich zu untersuchen, diese Erkenntnis beginnt sich durchzusetzen. Wouter Hanegraaff und Antoine Faivre haben 1995 in Mexiko City eine Tagung zum Gesamtkomplex abendländischer Esoterik veranstaltet, bei der Jan Snoek, heute wohl wichtigster Kenner masonischer Gradsysteme und Religionswissenschaftler an der Universität Heidelberg, den Beitrag *On the Creation of Masonic Degrees* gehalten hat.¹⁵³ Darin hat er sich mit der Frage auseinandergesetzt, ob die Freimaurerei sinnvoll im Rahmen der neu konstituierten Esoterikforschung untersucht werden kann und soll – angesichts der Tatsache, daß es diese Gesellschaft für sich ja ausdrücklich ablehnt, eine bestimmte Lehre zu vertreten, daß sie vielmehr nur eine bestimmte Praxis für sich in Anspruch nimmt, wie Snoek es ausdrückt: eine Methode „and a few rules to guide the work within the context of this method“.¹⁵⁴ Dennoch, so schreibt Snoek, ist es klar, daß eine bestimmte „Familienähnlichkeit“ mit esoterischen Bewegungen besteht, so daß es trotz der Unterschiede zumindest aus einem pragmatischen Ansatz heraus ratsam sei, „to include the scholarly study of Freemasonry in that of esotericism“.¹⁵⁵ Die Theorie geistesgeschichtlicher 'Familienähnlichkeiten' stammt in ihrer kulturphilosophisch ausgearbeiteten Form von Ludwig Wittgenstein und wird hier angewendet im Rekurs auf dessen Werk.¹⁵⁶ Aber der Gedanke findet sich schon bei Ludwig Keller, wenn er in seiner Preisschrift versucht, den *Alten Pflichten* der Andersonschen Konstitutionen historische Tiefenschärfe im Sinne seines esoterischen Systems zu geben. Zur Problematik einer offenen religionspolitischen Position unter den Bedingungen des frühen 18. Jahrhunderts liest man:

„Wie der Name Society of Masons und wie das Wort Humanität, so waren viele Sätze und Paragraphen des Grundgesetzes eher geeignet, den klaren Einblick in das Wesen

der Sache zu erschweren als ihn zu erleichtern ... Aus diesen Gesichtspunkten muß man namentlich die Artikel betrachten, die über 'Gott und die Religion' handeln ... Aber wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht und wer die Denkart und die Ausdrucksweise der älteren freien Akademien kennt, dem muß es doch auffallen, daß hier in den Worten und in den Gedanken merkwürdige Berührungspunkte vorliegen. Es ist ja möglich, daß Anderson den Ausdruck 'Religion, in which all Men agree', d. h. 'die allgemeine Religion' oder das Wort 'true Light', d. h. das 'wahre Licht' und andere ähnliche Wendungen im Sprachschatz der Dissenterbrüderschaft, der er angehörte, gefunden hat. Aber es ist auch möglich, daß die Verwandtschaft einen anderen Ursprung besitzt und daß in beiden Brüderschaften nur gleichsam Zweige desselben Baumes oder Vettern einer und derselben Familie zu erkennen sind¹⁵⁷.

Ludwig Keller gehört zur Esoterik der Zeit um 1900, die versuchte, sich ihrer eigenen Geschichte zu versichern und diese Selbstreflexion in moderne wissenschaftliche Formen zu übersetzen. Anregungen und Ergebnisse derartiger Literatur sind nicht obsolet; sie muß vielmehr unter ihren spezifischen Erkenntnisbedingungen rezipiert werden. Dies sollte das Interesse sowohl masonischer Historiographie wie moderner Esoterikforschung akademischer Provenienz sein. In beiden Arbeitskontexten sollte in Zukunft freimaurerische Geschichte auch unter Einbeziehung eines strukturellen Grundwissens über Entwicklung und Verfahrensweisen esoterischen Denkens behandelt werden.

Anmerkungen:

¹ Die Geschichte der freimaurerischen Archivbildung ist noch nicht geschrieben. Das gilt besonders für das 18. und 19. Jahrhundert, während die Sonderentwicklung des 20. Jahrhunderts, die eine Zentralisierung des Materials der deutschen Logenarchive zur Folge hatte, inzwischen Aufmerksamkeit gefunden hat. Vgl. etwa Helmut Keiler: Die Odyssee der deutschen Freimaurerarchive. Beschlagnahme, Verschleppung und Restitution 1933-1996, in: Quatuor Coronati Jahrbuch 33 (1996), S. 9-21.

² Grundlegend David Stevenson: *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge 1988.

³ Zitiert nach dem Faksimile-Druck dieser Widmung durch die Bonner Bauhütte 1994: *Die Alten Pflichten von 1723*. In neuer Übersetzung herausgegeben von der Großloge A. F. u. A. M. v. D. Schreibweise wie im Original.

⁴ Vgl. Neuausgaben und Übersetzungen älterer freimaurerischer Werke, 2. Bd.: *Das Constitutionenbuch von 1723*, Wiesbaden 1902, S. 1.

⁵ Alle Zitate nach dem „Constitutionenbuch von 1723“ (wie Anm. 4), S. 1f.

⁶ Vgl. den Titel des Wiener Ausstellungskataloges von 1992: *Freimaurer. So lange die Welt besteht*. 165. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien 1992/93.

⁷ Vgl. das Titelblatt wie Anm. 3.

⁸ Vgl. den Artikel „Calendrier“ in: Daniel Ligou (Hg.): *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, Paris 1987, S. 187 f.: „D'une façon générale, les loges anglo-saxonnes, françaises et allemandes utilisent 'l'année de la Vraie Lumière' ... pour faire remonter symboliquement l'origine de la Maçonnerie à la création du monde selon la tradition biblique“ (S. 187). Hier auch der Hinweis auf die Begründung der 4000-Jahres-Vorstellung durch ein 1650-54 erschienenes Werk von James Usher, sowie die parallel zur Basischronologie gebrauchten Sonderzeitrechnungen in verschiedenen Hochgradsystemen. Es gab auch eine konkurrierende Vorstellung, die das vorchristliche Alter der Erde mit 6000 Jahren angab (vgl. Stephen F. Mason: *A History of the Sciences*, New York 1962, S. 397).

- ⁹ Eugen Lennhoff/Oskar Posner: Internationales Freimaurerlexikon, Zürich-Leipzig-Wien 1932, Sp. 67. In der dem Lexikon vorangestellten Präsentation der Konstitutionen versuchen die Autoren, dem Text als Beispiel „chronistischer Geschichtsschreibung“ gerecht zu werden (S. 31-35).
- ¹⁰ Augustinus Steuchus: De perenni philosophia, Lyon 1540.
- ¹¹ Wilhelm Schmidt-Biggemann: Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt am Main 1998, S. 648.
- ¹² Hierzu und zum Folgenden Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik in der Frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, in: Zeitschrift für Historische Forschung 27 (2000), S. 321-364, bes. S. 324-331.
- ¹³ Horapollon. Zwei Bücher über die Hieroglyphen. In der lateinischen Übersetzung von Jean Mercier nach der Ausgabe Paris 1548, bearbeitet, mit einer deutschen Übersetzung versehen und kommentiert von Helge Weingärtner, Erlangen 1997.
- ¹⁴ Dazu Jan Assmann: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München-Wien 1998, S. 147-170, sowie jetzt Aleida Assmann/Jan Assmann (Hgg.): Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie, München 2003.
- ¹⁵ Vgl. Wolf Peter Klein: Die ursprüngliche Einheit der Sprachen in der philologisch-grammatischen Sicht der frühen Neuzeit, in: Allison P. Coudert (Hg.): The Language of Adam. Die Sprache Adams, Wiesbaden 1999, S. 25-56.
- ¹⁶ Die sogenannte „klassische Kabbala“ geht auf die hebräischsprachigen Werke des Josef ben Abraham Josef Gikatilla (1248- ca. 1325) und des Mose ben Samuel de Leon (gest. 1305) zurück. Siehe Johann Maier: Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen, München 1995, S. 12-16. Vgl. auch Andreas B. Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit, Stuttgart-Weimar 1998. Hier S. 130 ff. zur Bedeutung des Hebräischen für die Theorie der adamitischen Ursprache.
- ¹⁷ Dazu Monika Neugebauer-Wölk: 'Höhere Vernunft' und 'höheres Wissen' als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung, in: Dies. (Hg.): Aufklärung und Esoterik, Hamburg 1999, S. 170-210, bes. S. 177f.
- ¹⁸ Vgl. Sebastiano Gentile/Carlos Gilly: Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus, Florenz-Amsterdam 1999, S. 30.
- ¹⁹ Das Constitutionenbuch von 1723 (wie Anm. 4), S. 29.
- ²⁰ Vgl. im Überblick Wolfhart Langer: Verzeitlichungs- und Historisierungstendenzen in der frühen Geologie und Paläontologie, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 8 (1985), S. 87-97, hier S. 89.
- ²¹ Im Überblick: Johannes Hemleben: Charles Darwin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1968, z. B. S. 7, S. 117.
- ²² A. a. O., S. 117-121 zu den einschlägigen Auseinandersetzungen. Popularisiert und zugespitzt wurde das neue Konzept von Ernst Haeckel: Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1868.
- ²³ Zitiert nach August Wolfstieg: Bibliographie der freimaurerischen Literatur, herausgegeben im Auftrag des Vereins deutscher Freimaurer, Bd. 1, Burg bei Magdeburg 1911, Nr. 3900.
- ²⁴ Vgl. zum formalen Weiterleben der maurerischen Chronologie bis ins frühe 20. Jahrhundert den Artikel „Zeitrechnung“, in: Reinhold Dosch: Deutsches Freimaurer-Lexikon, Bonn 1999, S. 322.
- ²⁵ Im Überblick: Klaus Kienzler: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam, 2. Aufl. München 1999, bes. den Abschnitt: „Gegen Darwin, für die Bibel – Kreationismus“, S. 44-48.
- ²⁶ Vgl. Wolfstieg (wie Anm. 23), Nr. 5409.
- ²⁷ Eine einschlägige Literaturübersicht bei Alfred Schottner: Das Brauchtum der Steinmetzen in den spätmittelalterlichen Bauhütten und dessen Fortleben und Wandel bis zur heutigen Zeit, Münster-Hamburg 1994, S. 4-14.
- ²⁸ Wolfstieg (wie Anm. 23), Nr. 5419 und 5422.
- ²⁹ A. a. O., Nr. 3946.
- ³⁰ Vgl. zu diesem Verhältnis von Kontinuität und Wandel das Standardwerk von Wouter J. Hanegraaff: New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden-New York-Köln 1996.
- ³¹ Zu Keller insgesamt siehe die groß angelegte Biographie von Gisela Wölfinger, 1983 als Dissertation bei Ludwig Hammermayer in München entstanden: „Ludwig Keller als Kirchenhistoriker, Freimaurer und Gründer der Comenius-Gesellschaft für Wissenschaft-Geisteskultur-Volkserziehung. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Bildungsbürgertums im Deutschen Kaiserreich“, zu den genannten Daten S. 35-38 und 45.
- ³² Vgl. im einzelnen Ernst Rudolf Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. IV: Strukturen und Krisen des Kaiserreichs, Stuttgart u. a. 1969, S. 709-742.
- ³³ Conrad Varrentrapp: Biographische Einleitung, in: Heinrich von Sybel: Vorträge und Abhandlungen, München-Leipzig 1897, S. 137. Sybel war Gründer des „Deutschen Vereins der Rheinprovinz“, mit dem er im katholischen Rheinland für die Kirchenpolitik Preußens kämpfte (vgl. Hellmut Seier: Heinrich von Sybel, in: Hans-Ulrich Wehler [Hg.]: Deutsche Historiker, Bd. 2, Göttingen 1971, S. 24-38, hier S. 28).
- ³⁴ Seier (wie Anm. 33), S. 32 f.

³⁵ Wölfinger (wie Anm. 31), S. 49.

³⁶ A. a. O., S. 51.

³⁷ Vgl. Ludwig Keller: Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Actenstücke und Erläuterungen (= Publikationen aus den Königlich Preußischen Staatsarchiven 9, 33, 62), Leipzig 1881, 1887 und 1895.

³⁸ Wölfinger (wie Anm. 31), S. 45.

³⁹ Vgl. zu dieser Debatte Monika Neugebauer-Wölk: "Denn dis ist möglich, lieber Sohn!" Zur esoterischen Übersetzungstradition des Corpus Hermeticum in der Frühen Neuzeit, in: Richard Caron u.a. (Hgg.): *Esotérisme, gnosés & imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven 2001, S. 131-144, bes. S. 136-140.

⁴⁰ Ausführlich zu dieser Entwicklung Monika Neugebauer-Wölk: *Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz*, in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003), S. 127-165, bes. S. 144-156. Zum gegenwärtigen Stand der Entwicklung dieser Position das Standardwerk von Gerhard Wehr: *Esoterisches Christentum. Von der Antike bis zur Gegenwart*, überarb. Aufl. Stuttgart 1995.

⁴¹ Zur Überlagerung beider Ursprungsmodelle siehe die *Theologie Jakob Böhmes*: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Das Geheimnis des Anfangs. Einige spekulative Betrachtungen im Hinblick auf Böhme*, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hgg.): *Geheimnis und Offenbarung*, München 1998, S. 43-56.

⁴² Gottfried Arnold: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie. Vom Anfang des Neuen Testaments. Biß auff das Jahr Christi 1688* (Bd. 1: 1699), 2 Teile Frankfurt am Mayn 1700. Eine moderne Darstellung siehe bei Gerd Lüdemann: *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Studienausgabe Stuttgart 1996.

⁴³ Mit der Konstruktion von Ursprache und Urweisheit war immer der Gedanke einer Urreligion verbunden, die der Ausdifferenzierung der positiven Religionen in der Menschheitsgeschichte gleichsam als gemeinsamer Subtext zugrundelag und gegenseitige Verfolgung damit widersinnig machte.

⁴⁴ Ludwig Keller: *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster. Nebst ungedruckten Urkunden*, Münster 1880.

⁴⁵ Ludwig Keller: *Ein Apostel der Wiedertäufer*, Leipzig 1882.

⁴⁶ Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 122.

⁴⁷ A. a. O., S. 130.

⁴⁸ *Die Reformation und die älteren Reformparteien. In ihrem Zusammenhange dargestellt* von Dr. Ludwig Keller, K. Staatsarchivar, Leipzig 1885.

⁴⁹ A. a. O., S. 36f. Hervorhebung wie im Original.

⁵⁰ A. a. O., S. 58. Hervorhebung wie im Original.

⁵¹ A. a. O., S. IV.

⁵² Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 129.

⁵³ Keller (wie Anm. 45), S. 236.

⁵⁴ Die Bearbeitung dieses Zusammenhangs stellt bis heute ein auffälliges Desiderat in der Kulturkampfforschung dar. Als älteres Beispiel wohl nur Johannes Baptist Kißling: *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche*, Bd. 2, Freiburg 1913, S. 259-272: "Der Anteil der deutschen Freimaurerei am Kulturkampfe". So ist es auch folgerichtig, daß die einzige neuere historische Abhandlung zu diesem Thema Teil einer Arbeit zur Freimaurerei im 19. Jahrhundert, nicht Teil der Kulturkampfforschung ist: Stefan-Ludwig Hoffmann: *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840-1918*, Göttingen 2000, S. 164-175. Restümierender Wiederabdruck dieses Abschnitts: Ders.: *Die Glaubenskrieger. Freimaurer und Katholiken im 19. Jahrhundert*, in: Joachim Berger/Klaus-Jürgen Grün (Hgg.): *Geheime Gesellschaft. Weimar und die deutsche Freimaurerei*, München-Wien 2002, S. 227-231.

⁵⁵ Georg Kloß: *Bibliographie der Freimaurerei und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1844, vgl. Inhaltsverzeichnis XII.

⁵⁶ Zu allen Angaben das Literaturverzeichnis von Keller (wie Anm.48), S. 492 f. Vgl. zum Spektrum dieser Literatur weiter oben bei Anm. 26-29.

⁵⁷ Aus dem Vorwort zu Kellers Buch über die „älteren Reformparteien“ (wie Anm. 48), S. IV. Hervorhebungen wie im Original. Vgl. dazu auch Wölfinger (wie Anm. 31), z. B. S. 163 f.

⁵⁸ Vgl. Paul von Schaewen: *Die mittelalterlichen Bauhütten und die altevangelischen Gemeinden*. Vortrag gehalten am 30. März 1887 in der Loge zum Tempel der Eintracht im Orient Posen. Manuskript für Freimaurer (Wolfstieg [wie Anm. 23], Nr. 5435).

⁵⁹ *Latomia* 10 (1887), nachgewiesen bei Wölfinger (wie Anm. 31), S. 483 f.; Wolfstieg (wie Anm. 23), Nr. 33701.

⁶⁰ Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 569: „Den Kontakt zu Freimaurern suchte Keller schon Mitte der 1880er Jahre durch würdigende Worte in den Schriften, die ihm lobende Erwähnungen in Rezensionen und aufmunternde Briefe an seine Privatadresse ... einbrachten.“ Bemerkenswert ist vor allem die Rezeption des Kellerschen Reformatiionsbuches durch Josef Gottfried Findel, dem Keller seine Arbeit zur Beurteilung übersandt hatte – vgl. a.a. O., S. 177 f.

- ⁶¹ Z. B. Martin Brecht: 'Er hat uns die Fackel übergeben ...' Die Bedeutung Johann Valentin Andreaes für Johann Amos Comenius, in: Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums November 1986, Amsterdam 1988, S. 28-47.
- ⁶² Wolfstieg (wie Anm. 23), Nr. 14509.
- ⁶³ Reinhard Horn: Studien zur freimaurerischen Historiographie des 19. Jahrhunderts. Karl C. F. Krause, Bayreuth 1983, S. 70 f.
- ⁶⁴ Vgl. Hermann Höfig: Comenius' Schriften als eine Quelle der Acten, in: Zirkelkorrespondenz der Großen Landesloge 1 (1872), S. 224-242 (Wolfstieg [wie Anm. 23], Nr. 7709).
- ⁶⁵ Ausführlich dazu bei Wölfinger (wie Anm. 31), S. 307-449.
- ⁶⁶ Comenius-Feier. Gemeinsame Festfeier der drei altpreußischen Großlogen in Berlin zum 300jährigen Gedächtnis von Amos Comenius im Ordenshause der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland 28. März 1892 (Wolfstieg [wie Anm. 23], Nr. 14510).
- ⁶⁷ Wölfinger (wie Anm. 31), S. 330 f.
- ⁶⁸ Bis 1900 gehörten ca. 100 Logen als korporative Mitglieder der Comenius-Gesellschaft an. Vgl. a. a. O., S. 391. Hier auch S. 345 f. zur Rolle des Prinzen Schönauich-Carolath als Vizepräsident.
- ⁶⁹ A. a. O., S. 570.
- ⁷⁰ A. a. O., S. 111. Siehe auch Eckart Henning/Christel Wegeleben: Archivare beim Geheimen Staatsarchiv in der Berliner Kloster- und Neuen Friedrichstraße 1874-1924, in: Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte 29 (1978), S. 25-61, hier S. 48.
- ⁷¹ Wölfinger (wie Anm. 31), S. 570.
- ⁷² A. a. O., S. 571/573.
- ⁷³ Veit-Jakobus Dieterich: Johann Amos Comenius mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 117.
- ⁷⁴ Stanislav Sousedik: Zu den theologischen Ausgangspunkten von Komenskys *Allgemeiner Beratung*, in: Klaus Schaller (Hg.): Zwanzig Jahre Comeniusforschung in Bochum. Gesammelte Beiträge, Sankt Augustin 1990, S. 187-205, hier S. 188 f.
- ⁷⁵ A. a. O., S. 187-189.
- ⁷⁶ Aus einem Schreiben des Comenius Neujahr 1630; zitiert nach Dieterich (wie Anm. 73), S. 51.
- ⁷⁷ Insgesamt dazu – ohne expliziten Bezug auf die esoterische Tradition – Franz Hofmann: Einleitende Studie, in: Ders. (Hg.): Jan Amos Comenius. Allweisheit. Schriften zur Reform der Wissenschaften, der Bildung und des gesellschaftlichen Lebens, Neuwied u. a. 1992, S. 9-58, bes. 22-25.
- ⁷⁸ A. a. O., S. 24.
- ⁷⁹ Klaus Schaller: Universalität und Humanität bei Comenius, in: Ders.: Comenius 1992. Gesammelte Beiträge zum Jubiläumjahr, Sankt Augustin 1992, S. 111-128, Zitate S. 112.
- ⁸⁰ Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, hg. v. Hans Dietrich Irmscher, Frankfurt am Main 1991, S. 294-301. Vgl. Klaus Schaller: Herder und Comenius. Ein Lehrstück zur Aufklärung der Aufklärung, mit Johann Gottfried Herders 57. Humanitätsbrief, Sankt Augustin 1998.
- ⁸¹ Johann Gottfried Herder: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, in: Ders.: Schriften zum Alten Testament, hg. v. Rudolf Smend, Frankfurt am Main 1993, S. 179-660, Zitat S. 546. Zum esoterischen Bezug dieser Herderschrift vgl. Monika Neugebauer-Wölk: Nicolai – Tiedemann – Herder: Texte und Kontroversen zum hermetischen Denken in der Spätaufklärung, in: Anne-Charlott Trepp/Hartmut Lehmann (Hgg.): Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2001, S. 397-448, bes. S. 428-432.
- ⁸² Herder: Älteste Urkunde (wie Anm. 81), S. 546 f.
- ⁸³ Joannis Amos Comenii Pansophiae prodromus, Leyden 1644. Vgl. Dieterich (wie Anm. 73), S. 70 f.
- ⁸⁴ Brecht (wie Anm. 61), S. 43. Vgl. Johann Valentin Andreae: Invitatio Fraternitatis Christi Ad Sacri Amoris Candidatos, Straßburg 1617, sowie Ders.: Eigenhändiges Verzeichnis der zu Mitgliedern der Societas Christiana vorgesehenen Personen (MS); bibliographische Angaben in: Cimelia Rhodostaurótica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke, Amsterdam 1995, S. 159/161.
- ⁸⁵ Ludwig Keller: Johann Valentin Andreae und Comenius, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1 (1892), S. 229-241 (Wolfstieg [wie Anm. 23], Nr. 13741).
- ⁸⁶ Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 410.
- ⁸⁷ Etwa Ludwig Keller: Die Anfänge der Renaissance und die Kultusgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert, Berlin 1903. Vgl. auch Ders.: Zur Geschichte der italienischen Akademie im Zeitalter der Renaissance, in: Bundesblatt 13 (1899), S. 508-518.
- ⁸⁸ Alles Folgende nach Wölfinger (wie Anm. 31), S. 505 f. (Ludwig Keller: Der christliche Humanismus. Seine Eigenart und seine Geschichte, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 9 [1900]).
- ⁸⁹ Zitiert nach Wölfinger (wie Anm. 31), S. 456. (Ludwig Keller: Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft, insgesamt 4 Auflagen, Berlin 1907-1909).
- ⁹⁰ Zu Bedeutung und Stellung dieses Vereins innerhalb des Gesamtspektrums der Freimaurerei seiner Zeit vgl. Lennhoff/Posner (wie Anm. 9), Sp. 1636-1639.

⁹¹ A. a. O., Sp. 1638.

⁹² Ludwig Keller: Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben. Gekrönte Preisarbeit, Jena 1911.

⁹³ Keller (wie Anm. 92), Vorwort S. VII.

⁹⁴ A. a. O., S. 4 f.

⁹⁵ A. a. O., S. 7-10.

⁹⁶ A. a. O., S. 10 f.

⁹⁷ A. a. O., S. 17.

⁹⁸ Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 570.

⁹⁹ Siehe dazu die Übersicht über die deutschen Großlogensysteme des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bei Renate Endler/Elisabeth Schwarze: Die Freimaurerbestände im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Bd. 1, Frankfurt am Main u. a. 1994, S. 19-36, hier S. 20.

¹⁰⁰ A. a. O., S. 21-23.

¹⁰¹ A. a. O., S. 28.

¹⁰² Wie Anm. 90.

¹⁰³ Vgl. den biographischen Artikel in Lennhoff/Posner (wie Anm.9), Sp. 143. Siehe auch Wölfinger (wie Anm. 31), S. 635.

¹⁰⁴ W(ilhelm) Begemann: [Rezension zu] Ludwig Keller: Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben. Gekrönte Preisarbeit, Jena: Eugen Diederichs 1911, in: Deutsche Literaturzeitung 32. Jg. (1911) [Nr. 36 v. 9. Sept. 1911], Sp. 2247-2252; Zitat Sp. 2248.

¹⁰⁵ A. a. O., Sp. 2252.

¹⁰⁶ A. a. O., Sp. 2248.

¹⁰⁷ Ebda.

¹⁰⁸ Wilhelm Begemann: Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England, 2 Bde, Berlin 1909/10.

¹⁰⁹ Dazu Wilhelm Begemann: Zur freimaurerischen Forschung in England, in: Die Bruderkette 6 (1887), ein Beitrag, in dem Begemann über die Gründung der Londoner Forschungsloge Quatuor Coronati berichtet und die deutschen Maurer auffordert, sich an deren Korrespondenzzirkel zu beteiligen (nach Wolfstieg [wie Anm. 23], S. 308 Nr. 6087). Vgl. auch Ludwlg Hammermayer: Zur Geschichte der europäischen Freimaurerei und der Geheimgesellschaften im 18. Jahrhundert. Genese – Historiographie – Forschungsprobleme, in: Eva H. Balázs u. a. (Hgg.): Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa. Freimaurer, Gesellschaften, Clubs, Berlin 1979, S. 9-68, bes. S. 42.

¹¹⁰ Begemann (wie Anm. 104), Sp. 2250.

¹¹¹ Vgl. etwa die profunde Bibliographie zur Auseinandersetzung um die Frage des Tempelherrenordens und dessen Bedeutung für die Freimaurerei bei Wölfinger (wie Anm. 31), S. 954 f.

¹¹² Ludwig Keller: Comenius und die Freimaurer. Zeugnisse für die geschichtlichen Zusammenhänge aus der maurerischen Literatur, Berlin 1904; Ders.: Die Schriften des Comenius und das Konstitutionenbuch, Berlin 1906; Ders.: Comenius und die Freimaurer im Urteile französischer, belgischer, holländischer, amerikanischer und englischer Autoritäten, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 16 (1907), S. 98-101. Vgl. Horn (wie Anm. 63), S. 99.

¹¹³ Vgl. insgesamt Horn (wie Anm. 63), S. 72 f., hier auch das Zitat.

¹¹⁴ Begemann (wie Anm. 104), Sp. 2250 f.

¹¹⁵ W(ilhelm) Begemann: Johann Valentin Andreae und die Rosenkreuzer, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 8 (1899), S. 145-168.

¹¹⁶ A. a. O., bes. S. 148, 152 u. 154.

¹¹⁷ Begemann (wie Anm. 104), Sp. 2252.

¹¹⁸ A. a. O., Sp. 2251.

¹¹⁹ Wölfinger (wie Anm. 31), S. 639-645.

¹²⁰ A. a. O., S. 641.

¹²¹ A. a. O., S. 17. Zu Horneffers maurerischen Positionen der Artikel bei Lennhoff/Posner (wie Anm. 9), Sp. 714.

¹²² Vgl. Lennhoff/Posner (wie Anm. 9), Sp. 1719.

¹²³ Vgl. Walther Killy/Rudolf Vierhaus (Hgg.): Deutsche Biographische Enzyklopädie, Bd. 10, München 2001, S. 582.

¹²⁴ August Wolfstieg: Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei. Ihre geschichtlichen, sozialen und geistigen Wurzeln, Bd. 1, Berlin 1920, S. IX.

¹²⁵ Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 577 f. und 644 f.

¹²⁶ Wouter J. Hanegraaff: The Birth of a Discipline, in: Antoine Faivre/Wouter J. Hanegraaff (Hgg.): Western Esotericism and the Science of Religion, Leuven 1998, S. VII-XVII.

¹²⁷ Vgl. Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003, S. 73-76.

¹²⁸ Aries. *Journal for the Study of Western Esotericism*, Leiden-Boston-Köln, Bd. 1 (2001).

¹²⁹ Vgl. die *homepage* der Bibliothek im Internet: www.ritmanlibrary.nl.

¹³⁰ Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert, hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam 2002. Dieser Band enthält die Beiträge der Tagung von 1994; vgl. Carlos Gilly/Friedrich Niewöhner: *Zum Geleit* (S. 15-18).

¹³¹ Vgl. Neugebauer-Wölk (wie Anm.12), S. 323 f.

¹³² Kocku von Stuckrad: *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven 2003, S. 1.

¹³³ Vgl. zuerst Antoine Faivre: *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris 1986, und dann Ders.: *L'ésotérisme*, Paris 1992 (jetzt deutsch: Ders.: *Esoterik im Überblick*, Freiburg-Basel-Wien 2001).

¹³⁴ Vgl. zu diesem Kontext Kippenberg/Stuckrad (wie Anm. 127), S. 126-134: „Pluralismus: Europäische Religionsgeschichte“.

¹³⁵ Faivre: *Esoterik im Überblick* (wie Anm. 133), S. 9-23.

¹³⁶ Wölfinger (wie Anm. 31). Die im folgenden dargestellte Tendenz bestimmt die Arbeit durchgängig auf nahezu 700 Seiten und wird bis in die Formulierung der Gliederung hinein spürbar (Abschnitt V/3: „Literaturkritik unerwünscht!“).

¹³⁷ Die Autorin hat dies durchaus gesehen und formuliert das Problem offensiv zu Beginn ihrer Einleitung: „So kann der Historiker, Archivar, Vereinsgründer und Freimaurer Ludwig Keller (1849 bis 1915) nur teilweise als Vertreter seiner Sozialschicht betrachtet werden. Weit mehr zeichnet er sich durch die konsequente Beschreitung eines eigenwilligen, literarisch-propagandistischen Weges aus“ (Wölfinger [wie Anm. 31], S. 3).

¹³⁸ A. a. O., S. 3 und 7.

¹³⁹ A. a. O., S. 9

¹⁴⁰ A. a. O., S. 635.

¹⁴¹ A. a. O., S. IV.

¹⁴² Und nicht erst Ernst Troeltsch, auf den diese Formulierung bei Hans-Jürgen Goertz (*Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, München 1993, S. 75) bezogen ist. während Keller zuvor nur bibliographisch genannt wird. Keller publizierte seine entsprechenden Studien in der Mitte der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts, während Troeltschs einschlägiges Hauptwerk (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*) erst Tübingen 1912 erschien. Damit soll hier nicht Ludwig Keller über Ernst Troeltsch gestellt werden; es geht ausschließlich um den genannten Aspekt der Tendenz in der Täuferforschung.

¹⁴³ Das konfessionell-polemische Interpretationsmuster gegen die Täuferbewegungen reichte zeitlich keineswegs nur, wie Wölfinger schreibt, bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Wölfinger [wie Anm. 31], S. 305, sondern prolongierte sich noch in der sogenannten Lutherrenaissance in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts (vgl. Goertz [wie Anm. 142], S.76). Daß die Autorin im übrigen an dieser Stelle die Bedeutung der Kellerschen Täuferforschung anerkennt, hat auf ihr generelles Verständnis dieser Kontroversen keinerlei Auswirkung.

¹⁴⁴ Siehe oben bei Anm. 120.

¹⁴⁵ Begemann (wie Anm. 115), S. 154, 161 und 163.

¹⁴⁶ Lennhoff/Posner (wie Anm. 9), Sp. 292, verweisen auf die Arbeit des tschechischen Comeniusforschers R. J. Vonka, der eine Textsynopse publiziert hatte: „Durch die Untersuchungen Vonkas wird es immer deutlicher, daß der oder die Verfasser der Andersonschen Konstitutionen die Schriften des C. zumindest gut gekannt haben müssen.“

¹⁴⁷ Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 510.

¹⁴⁸ Zitiert nach Wölfinger (wie Anm. 31), S. 507.

¹⁴⁹ Vgl. Christoph Bochinger: „New Age“ und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, 2. korr. Aufl. 1995, S. 421 ff.

¹⁵⁰ Aus einem Text von 1913, zitiert nach Wölfinger (wie Anm. 31), S. 361.

¹⁵¹ Vgl. Wölfinger (wie Anm. 31), S. 575.

¹⁵² Dieser Aspekt universalistischer bzw. anthropologisierender Verfahrensweisen einschlägiger wissenschaftlicher Arbeiten wird heute zunehmend erkannt und untersucht. Vgl. z. B. Volkhard Krech: *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen 2002, S. 266-270: „Die Erforschung der Mystik als eines universalen religionsgeschichtlichen Phänomens“.

¹⁵³ Jan Snoek: *On the Creation of Masonic Degrees. A Method and its Fruits*, in: Faivre/Hanegraaff (wie Anm. 126), S. 145-190.

¹⁵⁴ A. a. O., S. 147.

¹⁵⁵ Ebda.

¹⁵⁶ A. a. O., S. 147, Anm. 7.

¹⁵⁷ Keller (wie Anm. 92), S. 37.