

Yvonne Wübben

Moses als Staatsgründer.

Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung

Im letzten Abschnitt der 1790 erschienenen universalhistorischen Vorlesung *Die Sendung Moses* verweist Schiller auf eine Schrift seines Jenenser Kollegen, des Illuminaten Carl Leonard Reinhold (1757-1825), die drei Jahre zuvor unter dessen Ordensnamen Bruder Decius erschienen war. „Ich muß,“ heißt es bei Schiller,

die Leser dieses Aufsatzes auf eine Schrift von ähnlichem Inhalt: Ueber die ältesten hebräischen Mysterien von Br. Decius: verweisen, welche einen berühmten und verdienstvollen Schriftsteller zum Verfasser hat, und woraus ich verschiedene der hier zum Grund gelegten Ideen und Daten genommen habe.¹

Reinholds Schrift, welche die hebräischen Mysterien behandelt, hat Schiller demnach als wesentliche Quelle für die eigenen Ausführungen gedient und entscheidende Ideen und Daten für seine Moses-Interpretation geliefert. Wohl aufgrund dieses Hinweises und der nicht unerheblichen Übereinstimmungen zwischen beiden Texten setzte sich in der Forschungsliteratur die Auffassung durch, Schillers Text sei ein „Plagiat“² oder eine „resümierende Paraphrase“ von Reinholds Buch, die „keine neuen Argumente [bringt], sondern nur hervor[hebt], was ihm [Schiller] in Reinholds Darlegung besonders wichtig erscheint.“³

¹ Friedrich Schiller, *Die Sendung Moses*, in: Karl-Heinz Hahn (Hg.), *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 17. *Historische Schriften*. Erster Teil, Weimar 1970, 377-397, hier 397 [künftig zitiert als NA]. Der Text Reinholds liegt jetzt in einer neuen Ausgabe vor: Jan Assmann (Hg.), *Karl Leonard Reinhold, Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Neckargemünd 2001.

² Wolf-Daniel Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München 1997, 30. Die Rede vom Plagiat ist allerdings missverständlich, weil Schiller seine Quelle ja kennzeichnet, so dass hier besser von einem Zitat oder auch von einer Paraphrase zu sprechen wäre.

³ Jan Assmann, Nachwort, in: ders. (Hg.), *Karl Leonard Reinhold, Die Hebräischen Mysterien* (wie Anm. 1), 157-199, hier 184 sowie ders., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München, Wien 1998, zu Schillers *Sendung Moses* 186-205, hier 188. Diese Auffassung vertreten ebenso Nathali Jückstock, „Verhüllte Wahrheit“. Anmerkungen zu biblischen und theologischen Wurzeln eines Topos, in: Bettina Knauer (Hg.), *Das Buch und die Bücher. Beiträge zum Verhältnis von Bibel, Religion und Literatur*, Würzburg 1997, 29-39, hier 32f., Waltraud Strickhausen, *Prophet, Staatsmann, Erzieher des Menschengeschlechts. Moses-Bilder in der politischen Diskussion und Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: Barbara Bauer, Wolfgang Müller (Hg.), *Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500 bis 1800*, Wiesbaden 1998, 137-167, hier 152f.

Dieses Urteil, das auch von dem Ägyptologen und Kulturwissenschaftler Jan Assmann geteilt wurde, ist bislang nicht weiter hinterfragt bzw. relativiert worden. Insofern sich die Forschung überhaupt mit Schillers *Sendung Moses* befasste, rückten sein Beitrag zur gelehrten Moses-Diskussion,⁴ Aspekte seiner historiographischen Praxis oder der Bezug zur aufgeklärten Geschichtsschreibung⁵ in den Vordergrund. Eine nähere Untersuchung des Verhältnisses zu Reinholds *Hebräischen Mysterien* blieb bis heute ein Desiderat - trotz eines wachsenden Interesses an Schillers historischen Schriften.⁶ Die eher marginale Berücksichtigung der *Sendung Moses* ist schon deshalb erstaunlich, weil Schillers Beziehung zum Geheimbund der Illuminaten in der germanistischen Forschung bereits ausführlich beschrieben wurde.⁷ Gerade für diesen Zusammenhang hätte eine vergleichende Analyse der Texte Reinholds und Schillers durchaus aufschlussreich sein können, denn der Orden der Illuminaten befasste sich Anfang der 1780er Jahre intensiv mit den antiken Mysterienreligionen - sowohl mit ägyptischen als auch mit der hebräischen. In diesem Kontext wurde u.a. diskutiert, ob Moses als Übermittler eines ägyptischen Geheimwissens gelten konnte.

Darüber hinaus entstehen die Schriften zu einem Zeitpunkt, als in Weimar eine Debatte über die Bedeutung der Illuminaten geführt wurde. Reinhold war ein wichtiger

⁴ Johannes Janßen, Schiller als Historiker, Freiburg 1879, Reinhard Buchwald, Schiller und die Geschichte, in: ders., Das Vermächtnis der deutschen Klassiker, Leipzig 1944, , 281-291, hier 288, Theodor Schieder, Schiller als Historiker, in: HZ 190 (1960), 31-54, Karl-Heinz Jahn, Schiller und die Geschichte, in: WB 16 (1970), 39-69, Ernst Engelberg, Schiller als Historiker, in: Joachim Streisand (Hg.), Die Deutsche Geschichtswissenschaft vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Reichseinigung von oben (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften des Instituts für Geschichte 1), Berlin 1969, 11-31, Lesley Sharpe, Schiller and the Historical Character. Presentation and Interpretation in the Historiographical Works and the Historical Drama, Oxford 1982, Karl Heinz Hahn, Schiller als Historiker, in: Hans Erich Bödeker u.a. (Hg.), Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jh. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 81), Göttingen 1986, 388-415, Klaus Weimar, Der Effekt Geschichte, in: Otto Dann u.a. (Hg.), Schiller als Historiker, Stuttgart, Weimar 1995, 191-204, Rudolf Malter, Schiller und Kant, in: Dann (Hg.), Schiller als Historiker (wie Anm. 4), weitere Literatur siehe Helmut Koopmann (Hg.), Schiller-Handbuch, Stuttgart 1998, 697f., Johannes Süßmann, Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke (1780-1824) (Frankfurter Historische Abhandlungen. 41.), Stuttgart 2000.

⁵ Karl-Heinz Hahn, Schillers Beitrag zur Theorie der Geschichtswissenschaft, in: Helmut Brandt (Hg.), Friedrich Schiller. Angebot und Diskurs. Zugänge, Dichtung, Zeitgenossenschaft, Berlin, Weimar 1987, 79-90, Helmut Koopmann, Das Rad der Geschichte. Schiller und die Überwindung der aufgeklärten Geschichtsphilosophie, in: Dann (Hg.), Schiller als Historiker (wie Anm. 4), 59-76.

⁶ Siehe dazu auch die neue, ausführlich kommentierte Ausgabe der historischen Schriften: Otto Dann (Hg.), Friedrich Schiller, Historische Schriften und Erzählungen. Bd. 1. in: ders. u.a. (Hg.), Friedrich Schiller, Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 6, Frankfurt am Main 2000.

⁷ Hans-Jürgen Schings, Die Illuminaten in Stuttgart. Auch ein Beitrag zur Geschichte des jungen Schiller, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 66.1 (1992), 48-87, Hans-Jürgen Schings, Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten, Tübingen 1996. Dazu neuerdings: Walter Müller-Seidel, Zur Einführung, in: ders., Wolfgang Riedel (Hg.), Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde, Würzburg 2002, 9-26, hier 9, Wolfgang Riedel, Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und die Illuminaten, in: Müller-Seidel, ders. (Hg.), Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde (wie Anm. 7), 107-125, Dieter Borchmeyer, "Marquis Posa ist große Mode." Schillers Tragödie ›Don Carlos‹ und die Dialektik der Aufklärung, in: Müller-Seidel, Riedel (Hg.), Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde (wie Anm. 7), 127-144.

Protagonist der illuminatischen Ordensreform, und er stand schon Mitte der 1780er Jahre mit Schiller in engerem Kontakt.⁸ Schiller wiederum hat mehrfach an den Treffen der Illuminaten in Weimar und Jena teilgenommen und sich für das illuminatische Projekt eingehender interessiert. Schillers *Sendung Moses* und Reinholds *Hebräische Mysterien* sind in diesen Kontext situiert, beide Schriften nehmen, wie im Folgenden zu zeigen ist, auf das Problem der politischen Legitimität der Arkansysteme Bezug. Dass ihre Auffassungen hier womöglich differierten, macht schon ein weiterer Umstand deutlich: Schiller lehnte im Gegensatz zu Reinhold einen Ordensbeitritt trotz wiederholter Werbungsversuche der Illuminaten zeitlebens ab.⁹ Diese von Assmann kaum behandelten masonischen Kontexte lassen folglich Zweifel an seiner These einer völligen Übereinstimmung beider Texte aufkommen.

Die vorliegende Untersuchung geht diesen Zusammenhängen nach, indem sie die Differenzen zwischen Reinhold und Schiller zu skizzieren und der spätaufklärerischen Arkandiskussion damit ein weiteres Detail hinzuzufügen versucht. Sie folgt dabei dem von Monika Neugebauer-Wölk in diesem Band formulierten Vorschlag, die Arkansysteme der Spätaufklärung nicht als prä-revolutionäre Vorformen des modernen Staates zu verstehen, sondern sie als komplexes politisches Beziehungsgeflecht zu begreifen, das in der Struktur des alten Reichs fest verankert ist.¹⁰ Dieser Zugriff differenziert die verbreitete Auffassung, die Arkansysteme haben – wie Reinhart Koselleck in den 50er Jahren annahm¹¹ – maßgeblich zur Erosion des vormodernen Staates beigetragen. Leitend für Neugebauer-Wölk's Kritik an dieser Deutung war unter anderem die Beobachtung verzweigter, personeller Verflechtungen und Allianzen. Zahlreiche Mitglieder der Arkanorden bekleideten zugleich einflussreiche Positionen und Ämter in den vormodernen Fürstenstaaten. Um die spätaufklärerische Arkanpraxis zu legitimieren, knüpften die Vertreter der Ordenssysteme zudem an die frühneuzeitliche Tradition der Staatsräson an, die offenkundig einen gemeinsamen Bezugsrahmen der politischen Praxis der Frühen Neuzeit und der Arkanpolitik bildete.¹² Die Rekonstruktion dieser Zusammenhänge soll erhellen, welche politische Funktion den Arkansystemen noch zu Ende des 18. Jahrhunderts von ihren Apologeten und Kritikern zugeschrieben wurde. Das besondere Augenmerk wird hierbei auf die Versuche

⁸ Schings, *Die Brüder des Marquis Posa* (wie Anm. 7), 130ff.

⁹ Friedrich Schiller, *Briefe über Don Karlos*, Zehnter Brief, NA 22, 168.

¹⁰ Vgl. dazu den Aufsatz im vorliegenden Band von Monika Neugebauer-Wölk, *Arkanwelten im 18. Jahrhundert. Zur Struktur des Politischen im Kontext von Aufklärung und frühmoderner Staatlichkeit*.

¹¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main 1997, besonders 105-115.

¹² Dazu Michael Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt am Main 1990, 37-120.

der Zeitgenossen gerichtet, die Arkanpolitik bzw. -praktiken mit der Lehre der Staatsräson zu legitimieren.¹³

I. Staatsräson und Esoterik. Moses mit zweifachem Angesicht

„Die Maxime,“ heißt es in einem Aufsatz, der 1786 im *Journal für Freymaurer* erschien, welche ein philosophischer [d.i. aufgeklärter] Fürst unsers Jahrhunderts durch Worte und Thaten behauptet hat, daß in einer weisen und glänzenden Regierung die Religionsbegriffe des Volks von jenen des Gesetzgebers ganz unterschieden seyn müßten, war diejenige, auf welche so wie in Aegypten, also auch in Italien und Griechenland das Institut der Mysterien am Ende hinauslief.¹⁴

Mit entschiedenen Worten hebt der Wiener Freimaurer Augustin Veith von Schittlersberg (1751-1811) hier eine Parallele zwischen dem aufgeklärten Fürstenstaat und den antiken Mysterienreligionen hervor, die sich auf die Maxime bezieht, zwischen einer allgemein propagierten Volksreligion und einer vernünftigen Religion zu unterscheiden. Gemessen an den geläufigen Annahmen der Aufklärungsforschung ist von Schittlersbergs Vergleich zunächst indes irritierend. Zum einen setzt er eine aufgeklärte Staatsform mit einem esoterischen Mysterienkult in Relation. Zum anderen deutet die Maxime auf mögliche Überschneidungen zwischen fürstenstaatlichen und freimaurerischen Politikintentionen hin.¹⁵

Schittlersbergs Diktum wirft wohl die Frage auf, warum eine Fraktion von Spätaufklärern die esoterischen Mysterienkulte offenkundig zum *exemplum* für das politische Aufklärungsprojekt zu stilisieren begann und warum sie im aufgeklärten Fürstenstaat geradezu eine Neuauflage der antiken Mysterienreligionen sah. Ein entscheidendes Zeitgespräch, aus dem die oben zitierte Maxime hervorgegangen sein könnte, bildet die seit der Frühaufklärung verbreitete Auffassung von der Nützlichkeit der so genannten doppelten Lehre für den Machterhalt im Staat. Mit ihr wurde die Unterscheidung zwischen einer Volksreligion, die öffentlich propagiert wurde, und einer elitären, in Staatskreisen verbreiteten, aufgeklärten Religion überhaupt erst legitimiert.

¹³ Monika Neugebauer-Wölk, Arkanwelten (wie Anm. 10).

¹⁴ Br. S***g. [Augustin Veith von Schittlersberg], Ueber den Einfluß der Mysterien der Alten auf den Flor der Nationen, in: *Journal für Freymaurer*. Als Manuscript gedruckt für Brüder und Meister des Ordens. Hg. von den Brüdern der Loge zur Wahrheit im Orient. Wien 3 (1786), 80-116, hier 105. In der Autorzuweisung folge ich Markus Meumann, Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonard Reinhold und die Wiener Freimaurer-Loge ‚Zur wahren Eintracht‘, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24)*, Hamburg 1999, 288-304, 297.

¹⁵ Zu Vorurteilsstrukturen in der Aufklärungsforschung Monika Neugebauer-Wölk, Die Geheimnisse der Maurer. Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung, in: *Das 18. Jahrhundert 21.1* (1997), 15-32.

Der Freimaurer führt die Anwendung der doppelten Lehre darüber hinaus auf die Staatsräson zurück und weist sie als Kunstgriff einer „weisen“ und „glänzenden Regierung“ aus. Die Adjektive „weise“ und „glänzend“ deuten bereits auf eine mögliche zweifache Funktionsbestimmung des Arkanraums hin. Mit ‚weise‘ wird zunächst der Nutzen der Lehre für den Erhalt des Staats benannt. Das Adjektiv ‚glänzend‘ könnte dagegen einen in Aussicht gestellten, konkreten Zugewinn indizieren, der sich nach v. Schittlersberg in den antiken Mysterienkulten nachweisen ließ,¹⁶ denn der Auffassung des Freimaurers zufolge wurde in den Mysterien offenbar nicht nur eine vernünftige Religion gelehrt, sondern auch ein Geheimwissen tradiert, das sich für den Staat nutzbar machen ließ. Damit sind zwei Aspekte angeführt, welche die Mysterienkulte für die Spätaufklärung attraktiv gemacht und zugleich dazu beigetragen haben dürften, dass sie zur Folie für die masonischen Hochgradsysteme avancierten.

Im Rahmen dieser Mysterien-Deutung kam Moses in der Regel eine zentrale Rolle zu.¹⁷ Denn Moses galt nicht nur als Gründer des hebräischen Staates, sondern, nach der einschlägigen Untersuchung des englischen Hebraisten John Spencer, zudem als ein in die ägyptischen Mysterienkulte Eingeweihter. Er wurde als Magier verstanden, der über ein altes, d.h. auch praktisch anwendbares Geheimwissen verfügte.¹⁸ Von den unterschiedlichen Akzentuierungen, welche die Moses-Figur erfahren hat, werden in der hier behandelten Diskussion also vornehmlich zwei Aspekte zusammengeführt: zum einen der Aspekt der mosaïschen Staatsgründung, zum anderen die Frage nach der Tradierung eines als ägyptisch ausgewiesenen Arkanwissens.¹⁹ Beide Aspekte lassen sich mit der Funktionsbestimmung

¹⁶ Mit dem Wort ‚glänzend‘ wurden zumindest auch Metalle und Edelsteine bezeichnet. Im Zusammenhang mit den antiken Mysterien könnte das Adjektiv auf die geheimen Wissenschaften, z.B. alchimistische Metallbearbeitungsverfahren verweisen. Vgl. dazu Eintrag ‚Glänzen‘, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob u. Wilhelm Grimm. 4. Band. I. Abteilung, 4. Teil. Gewöhnlich-Gleve. Leipzig 1949, Sp. 7627-7645, Sp. 7630. Die Funktionalisierung der Religion gilt darüber hinaus als ein probates Mittel der Staatsklugheit. Dazu auch Artikel ‚Religion=Klugheit‘, in: Zedlers Universallexikon. Bd. 31, Sp. 117 „Nachdem man voraussetzt, daß die Religion zur Erhaltung eines Staats nöthig sey – wie im Artikel Religionsrecht erwiesen worden – so zeigt die Klugheit, wie ein Fürst selbige so einrichten müsse, daß sie dem Staat mehr helffe, als schade [...] Man darf diese Klugheit nicht nach Machiavellischen Principien abmessen, und in eine Arglistigkeit verwandeln, als wollte der Regent die Religion zum Werckzeuge seiner herrschsüchtigen und andern bösen Begierden brauchen.“

¹⁷ Strickhausen, Prophet, Staatsmann, Erzieher des Menschengeschlechts (wie Anm. 3), 137-167, zu Schiller 152ff., Herbert Schmid, Die Gestalt Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise, Darmstadt 1986, besonders Kap. III, Werner H. Schmidt, Mose, in: Peter Antes (Hg.), Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesu, Mani, Muhammad, Nakak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi, München 1992, 32-48, hier 47, Herfried Münkler, Moses, David und Ahab. Biblische Gestalten in der politischen Theorie der Frühen Neuzeit, in: Jürgen Ebach und Richard Faber (Hg.), Bibel und Literatur, München 1995, 113-136. Nicht eingesehen werden konnte bis zum Abschluss des Manuskripts das von Barbara Bauer angekündigte Buch zur Moses-Diskussion in der Frühen Neuzeit.

¹⁸ John Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus, Cambridge 1685, vertreten autoritativ auch von Paul Ernst Jablonski, Pantheon Aegyptiorum, sive de diis eorum commentarius [...], Frankfurt 1752. Dazu Assmann, Moses der Ägypter (wie Anm. 3), 85f.

¹⁹ Assmann, Moses der Ägypter (wie Anm. 3), 37f.

der antiken Mysterien verbinden, auch wenn sie je unterschiedlich gewichtet werden. Entweder wird der Nutzen des magischen Wissens für das Wohl des Staats hervorgehoben oder der Akzent liegt auf der Anwendung der doppelten Lehre, auf der von Moses praktizierten Unterscheidung zwischen einer Volks- und einer Vernunftreligion.

Unter machtstrategischen Gesichtspunkten wurde die mosaische Staatsgründung vor allem in der politischen Theorie der Frühen Neuzeit diskutiert. Zu nennen sind hier das Lob Machiavellis,²⁰ die vernichtende Kritik Spinozas²¹ und die *Tribus Impostoribus*-Literatur.²² Ins Zentrum des Interesses rückte in dieser Diskussion die Frage, ob die göttliche Sendung und die Annahme eines strafenden Gottes ein (zu legitimierender) Betrug waren, mit welchem den Willkürgesetzen nachhaltig Geltung verschafft werden sollte.²³ Staatstheoretische Legitimation und Kritik gingen dabei Hand in Hand. Von einer Fraktion wurde die Sendung als sinnvoller Kunstgriff erachtet, der die Gründung des jüdischen Staats erst ermöglichte. Eine weitere Fraktion interpretierte diesen Kunstgriff dagegen als despotische Lüge.²⁴

Einen neuen Ansatz, der nicht nur für die Moses-Interpretation, sondern für die Entwicklung der Hochgradsysteme überhaupt relevant war, eröffnete die gegen die Freidenker gerichtete Schrift William Warburtons *The Divine Legation of Moses Demonstrated* (1737-1740). Sie entkräftete zunächst den gegen Moses gerichteten Lügenvorwurf, indem sie erneut für den göttlichen Ursprung der mosaischen Sendung plädierte. Der Hebräer war demnach kein Betrüger, der eine pagane Weisheitslehre oder die Idee einer göttlichen Offenbarung instrumentalisiert, d.h. sich ihrer zur Staatsgründung bedient hatte. Ausschlaggebend und von rezeptionsgeschichtlicher Bedeutung für die Hochgradsysteme war jedoch weniger die Deismuskritik Warburtons als vielmehr seine spezifische Interpretation der Moses-Figur bzw. der ägyptischen Mysterien. Nach Warburton hatten die antiken Mysterien zuvörderst eine Funktion bei der Etablierung von Sittengesetzen. Karriere machte in diesem Kontext die Unterscheidung von den so genannten kleinen und großen Geheimnissen. Während in den kleinen Mysterien die Religionsriten

²⁰ Philipp Rippel (Hg.), Niccolò Machiavelli, *Il Principe*. Der Fürst. Italienisch/Deutsch, Stuttgart 1986, 43-47.

²¹ Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), Kap. 8 und 9.

²² Martin Mulso, *Moderne aus dem Untergrund, Radikale Frühaufklärung in Deutschland (1680-1720)*, Hamburg 2002, 115-137.

²³ Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Kap. 33.

²⁴ Der Lügenvorwurf wurde von Spinoza vorgebracht, er sich auf die Gemeinsamkeiten zwischen der jüdischen und anderen Religionen berief und die mosaische Religionsstiftung als Plagiat verworfen hat. Vermittelt wird Spinozas Moses-Interpretation in der deutschsprachigen Hochaufklärung auch durch Johann Christian Edelmanns anonym erschienenen Traktat: *Moses mit aufgedeckten Angesichte von zwey ungleichen Brüdern, Lichtlieb und Blindling* [...] o.O. Für eine Kontroverse sorgte die Schrift vor allem wegen ihrer pantheistischen Implikationen. Vgl. zur Kritik an Edelmanns Moses-Interpretation u.a. Johann Christoph Harenberg, *Die Gerettete Religion. Oder Gründliche Widerlegung des Glaubensbekenntnisses welches Johann Christian Edelmann [...] vorzulegen ihm unterstanden*, Braunschweig, Hildesheim 1747, 69.

etabliert wurden, beinhalteten die großen die eigentliche verborgene Lehre („hidden doctrines“). Auch auf Moses wird diese Interpretation übertragen. Denn Warburton skizziert den Hebräer als einen in die ägyptischen Mysterien Eingeweihten, der um die sinnvolle Anwendung der doppelten Lehre wie auch um den eigentlichen esoterischen Kern der Mysterien wusste.²⁵

Die auch von Warburton behandelte Frage nach dem Inhalt und den Tradierungsformen einer ägyptischen Weisheitslehre hatte im Vorfeld bereits einer weiteren Gruppierung Auftrieb geliefert. Gemeint sind jene Hermetiker des 18. Jahrhunderts, die sich auf Deutungen stützen, wie sie u.a. vom Cambridger Philosoph Ralph Cudworth (1617-1688) vertreten wurden. Im Gegensatz zu Warburton hatte sich Cudworth für das hohe Alter einer zu dechiffrierenden, ägyptischen Weisheits- bzw. Geheimlehre ausgesprochen.²⁶ Die sich auf ihn berufende Gruppierung hielt Moses nicht nur für einen Eingeweihten, sondern zudem für den Autor des Buchs *Genesis*, in dem sie ein uraltes, hermetisches Schöpfungswissen tradiert sah. Sie war auf der Suche nach einem über Moses vermittelten esoterisch-magischen Kernwissen, mit dem sich die gesamte Natur durch die Kenntnis der ‚Kräfte‘, wie es im Anschluss an Newton hieß, aufschlüsseln ließ.²⁷ Die Diskussion über das Alter der ägyptischen Weisheit und Mysterien-Kultur bzw. ihrer Rekonstruierbarkeit war deshalb kein ausschließlich philologisch-historischer Gelehrtenstreit, sondern der springende

²⁵ Aus der Auslassung wird bei Warburton die Wahrheit der göttlichen Sendung abgeleitet. William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated, on the Principles of a Religious Deist, From the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*. In *Nine Books. The First Volume. The Third Edition, Corrected and Enlarged by W.W.*, London 1742, Section IV, zur Funktion der antiken Mysterienkulte und zur Doppelstruktur von großen und kleinen Mysterien, die am Beispiel der Eleusinischen Mysterien demonstriert, aber grundsätzlich auch auf andere Mysterienkulte angewandt werden konnte, vgl. 131f. sowie 143. Zu den „hidden Doctrines“ der großen Mysterien dagegen 149. In deutscher Übersetzung: Wilhelm Warburton, *Göttliche Sendung Mosis. Aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen*. In der Sprache der Deutschen übersetzt, und mit verschiedenen Anmerkungen versehen von Johann Christian Schmidt. 3 Bde. Frankfurt, Leipzig 1751-53. Zu Warburton im masonischen Kontext siehe Florian Maurice, *Esoterische Traditionen in der Freimaurerei*, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik* (wie Anm. 14), 274-287, 283f. Dazu auch Assmann, *Moses der Ägypter* (wie Anm. 3), 138-146.

²⁶ Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe, wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted, and its Impossibility demonstrated [...]*, in three Volumes. London 1695 [Reprint of the 1895 Edition], Vol. 1, 537 u. 541, zum Alter der ägyptischen Lehre und zur Arkantheologie: „And the Egyptian hieroglyphics [...] were chiefly made use of by them to this purpose, to express the mysteries of their religion and theology, so as that they might be concealed from the profane vulgar [...] and therefore Moses was as well instructed in this hieroglyphic learning and metaphysical theology of theirs as in their mathematics.“ Zur Kritik an Ralph Cudworth: William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated* (wie Anm. 25), Tom II, Part I, 66: “But to give this Argument fair Play, it will be necessary to trace up *Hieroglyphic* Writing to its Original; which an universal Mistake concerning its primeval *Use*, hath rendered extremely difficult. The Mistake I mean, is that which makes the *Hieroglyphics* to be invented by the *Egyptian* Priests, in order to hide and secrete their Wisdom from the Knowledge of the Vulgar.“

²⁷ Vgl. dazu die Arbeiten von Martin Mulso, *Pythagoreer und Wolffianer: Zu den Formationsbedingungen von vernünftiger Hermetik und gelehrter ‚Esoterik‘ im Deutschland des 18. Jahrhunderts*, in: Anne-Charlotte Trepp und Hartmut Lehmann (Hg.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der frühen Neuzeit*, Göttingen 2001, 337-395, sowie ders., *Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert*, in: Neugebauer Wölk, *Aufklärung und Esoterik* (wie Anm. 14), 211-273, hier 215-225.

Punkt einer Debatte, aus der disparate Denkformationen ihre Legitimität bezogen. Als *basso continuo* zieht sich dieser frühaufklärerische Disput bis weit ins 18. Jahrhundert.

Welch ungemein breite Wirkung Warburtons Moses-Interpretation auch außerhalb des theologischen Kontextes entfaltete, lässt sich noch an der Diskussion der 80er Jahre ablesen. Die Berliner Aufklärung beschäftigt sich intensiv mit wesentlichen staatstheoretischen Aspekten der Debatte.²⁸ In den Kreisen der Mittwochsgesellschaft findet die Theorie der doppelten Lehre zunächst wieder Anklang. Dort wird auf breitem Raum verhandelt, ob eine Volksaufklärung überhaupt sinnvoll ist, oder ob die Unterscheidung zwischen einer öffentlich propagierten Volks- und einer elitären Vernunftreligion nicht vielmehr zum Wohl des Staats aufrechterhalten werden müsse. Mit der Diskussion reagierten die Berliner zum einen auf eine Kritik aus dem anti-aufklärerischen Lager. Sie griffen damit zum anderen eine in den 1780er Jahren innerhalb der Arkansysteme ausgetragene Debatte auf. Um 1780 nämlich, also einige Jahre vor der Berliner Aufklärungskontroverse, setzte eine Welle an Publikationen von Moses- und Mysterien-Texten ein, die in auffälliger Weise mit den Interessen der Arkanorden koinzidierte.²⁹

Der erste hierfür einschlägige Text war die Abtrünnigenschrift *Der Rosenkreuzer in seiner Blösse*, die der Ex-Rosenkreuzer und Gründer der Asiatischen Brüder Hans Heinrich Freiherr Ecker von Eckhoffen 1781 publizierte. Darin folgt v. Eckhoffen Warburtons These und erklärt Moses zum Eingeweihten der ägyptischen Mysterien. Er plädiert in diesem Zusammenhang für die doppelte Lehre, die auch Moses angewandt haben soll. Darüber hinaus betont er jedoch, dass letzterer den Hebräern den esoterischen Kern des Mysteriums nicht mitgeteilt habe. Indem er die Annahme eines kontinuierlich vermittelten (und rekonstruierbaren) Mysterienwissens verneint, denunziert er zunächst jene Orden, die sich auf diese Tradition berufen.³⁰

²⁸ Das geht aus den Diskussionen der Berliner Mittwochsgesellschaft hervor, vgl. Birgit Nehren, *Selbstdenken und gesunde Vernunft. Über eine wiederaufgefundene Quelle zur Berliner Mittwochsgesellschaft*, in: *Aufklärung 1* (1986), 87-101 sowie zum Problemzusammenhang Peter Weber, „Ist der Volksbetrug von Nutzen?“ Zur politischen Konstellation deutscher Spätaufklärung, in: Richard Fischer (Hg.), *Ethik und Ästhetik. Werke und Werte in der Literatur vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. FS. für Wolfgang Wittkowski* (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 52), Frankfurt am Main, Berlin 1995, 135-146. Zu Reinholds im *Teutschen Merkur* erschienenen Beitrag über Aufklärung vgl. Gerhard W. Fuchs, *Karl Leonard Reinhold – Illuminat und Philosoph. Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken* (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegung in Mitteleuropa 1770-1850, 16), Frankfurt am Main u.a. 1994, 41f.

²⁹ Zahlreiche der Autoren von Mysterientexten waren Mitglieder in spätaufklärerischen Arkansystemen oder mit ihnen assoziiert: August von Starck (1775), Ignaz von Born (1782), Friedrich Victor Leberecht Plessing (1787), Carl Gotthold Lenz (1790).

³⁰ Hans Heinrich Freiherr Ecker von Eckhoffen [=Pianco], *Der Rosenkreuzer in seiner Blösse. Zum Nutzen der Staaten hingestellt durch Zweifel wider die Weisheit der so genannten ächten Freymäurer oder goldnen Rosenkreuzer des alten Systems*, Amsterdam [Nürnberg] 1782, 165ff.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass das leitende Mitglied des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer Joseph Bernhard Schleiss von Löwenfeld, Verfasser mehrerer rosenkreuzerischer Schriften, der These v. Eckhoffens vehement widersprochen und Moses im Gegenzug zu einem Magier stilisiert hat, der über ein altes Wissen in Kenntnis gesetzt war.³¹ Die Schrift des Sulzbachers *Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer* (1782) löste in Folge die Publikation zahlreicher weiterer Moses- und Mysterien-Schriften aus, die sich, wie die Bibliographie des *Archivs für Freimaeurer und Rosenkreuzer* (1785) dokumentiert, ebenfalls mit jenen genealogischen Problemen befassten. Eine dieser Schriften mit dem Titel *Vergleichung des Stammes der Juden, nach Mose Einrichtung, mit dem vormaligen Priesterstande der Egyptier*,³² bezieht sich explizit auf den Bericht des abtrünnigen Rosenkreuzers Ecker von Eckhoffen sowie auf Schleiss von Löwenfelds Replik. Sie belegt zumindest, dass die Debatte weite Kreise gezogen hat und wohl auch Reinhold und Schiller bekannt gewesen sein dürfte. Der Disput zwischen Eckhoffen und Löwenfeld erhellt ferner, dass die Moses-Figur zu einem kontroversen Gegenstand der Arkandiskussion avanciert war. Gerade der Orden der Rosenkreuzer, der für sich die Kenntnis eines alten Schöpfungswissens in Anspruch nahm, plädierte jetzt nämlich erneut für eine ungebrochene antike Überlieferungstradition. Er machte Moses zum Magier und Träger eines göttlichen Wissens, einer *theologia prisca*, und lieferte damit möglicherweise den theoretischen Legitimationsrahmen für zahlreiche Magier, die seit den späten 1770er Jahren in der Ordenszene auftraten.³³

Der Orden der Illuminaten setzte dagegen zu einem Angriff auf die Rosenkreuzer und andere so genannte Theosophen an. Die Ordensvertreter beriefen sich in diesem Kontext auf Schriften, mit denen der Anciennitätsanspruch der Rosenkreuzer und anderer Systeme widerlegt werden konnte. Von Interesse war dabei zunächst die Schrift des Göttinger Popularphilosophen Christoph Meiners *Über die Mysterien der Alten, besonders die Eleusinischen Geheimnisse*. Dass dieser bereits 1776 publizierte Text für die Ausbildung des arkanen Hochgradsystems der Illuminaten eine hervorgehobene Bedeutung hatte, ist in der

³¹ Joseph Bernhard Schleiss von Löwenfeld [=Phoebros], *Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer allen lieben Mitmenschen auch dem Magister Piasco zum Nutzen hingestellt*, Leipzig 1782, dazu Arnold Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer. Ein Mysterienbund des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Leipzig 1923, 159 sowie Karl Frick, *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimengesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit*, Graz 1973, 337.

³² *Archiv für Freimaeurer und Rosenkreuzer*, Theil II, 414-447, hier 414.

³³ Eine Fundgrube sind hier die Cagliostro-Schriften, dazu Klaus Kiefer (Hg.), *Cagliostro – Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus*, München 1991.

Forschung schon seit längerem bekannt.³⁴ Darüber hinaus dürfte auch Meiners *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker* (1775) hier einschlägig gewesen sein. Diese Schrift ließ sich zumindest gegen die Moses-Deutung der Rosenkreuzer anführen. Denn Meiners differenzierte darin die seit Spencer verbreitete Auffassung, dass wesentliche Elemente des mosaischen Monotheismus auf die ägyptischen Mysterien verwiesen. Meiners konnte zwar wie Spencer Gemeinsamkeiten zwischen dem Pentateuch und anderen Quellendokumenten nachweisen, die im 18. Jahrhundert verfügbar waren.³⁵ Er hielt die neuplatonischen und biblischen Quellen allerdings für korrumpierte Dokumente der ägyptischen Weisheitslehre und delegitierte Moses gleichsam als Übermittler eines uralten, ägyptischen Arkanwissens. Genau auf diesem Stand der Diskussion greift Reinhold in die Debatte ein.³⁶

II. Moses theologico-politicus. Reinholds Apologie der Arkansysteme

Dass sich Reinholds Schrift *Hebräische Mysterien* auf die oben skizzierte Moses-Debatte bezieht, macht nicht zuletzt ihre Anlehnung an Warburton offenkundig.³⁷ Schon in der

³⁴ Zum Einfluss von Meiners Abhandlung auf das illuminatische Hochgradsystem vgl. Monika Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts* (Kleine Schriften zur Aufklärung 8), Göttingen 1995, 27.

³⁵ Um die zeitgenössischen Positionen zu verstehen, ist es sinnvoll, sich die Quellsituation zu vergegenwärtigen: Um 1780 waren die Hieroglyphen noch nicht entziffert, auch kann von einer eigenständigen wissenschaftlichen Ägyptologie nicht gesprochen werden. Zentrale Quellen waren somit die Bibel wie auch die neuplatonischen Schriften. Zu diesem Kontext ferner: Christoph Meiners, *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker besonders der Egyptier*, Göttingen 1775, bes. 80f. Darin kritisiert Meiners Versuche, aus den Büchern Moses Rückschlüsse auf die ägyptische Mysterienkultur zu ziehen. Auch die spätantiken Quellen werden wegen ihrer platonischen Überlagerungen als unzuverlässig gekennzeichnet. Zur esoterischen Ägypten-Rezeption: Erik Hornung, *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, München 1999.

³⁶ Zwischen den Rosenkreuzern und den Illuminaten hatte sich spätestens seit Beginn der 80er Jahre eine Debatte um die Legitimität wie auch um den Altersanspruch der Systeme ausgebildet. Die hier skizzierte Kontroverse stellt sich als Legitimationsstreit dar, bei dem es zugleich um die Ausbildung arkaner Konnexionen ging. Zu Johann Christian Bodes Versuchen, Herzog Karl August von Sachsen-Weimar anzuwerben vgl. Monika Neugebauer-Wölk, *Arkanwelten* (wie Anm. 10), zur rosenkreuzerischen Anwerbung des preussischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm siehe Hans-Joachim Neumann, *Friedrich Wilhelm II. Preußen unter den Rosenkreuzern*, Berlin 1997.

³⁷ Zu Reinhold vgl. ferner Alfred Klemmt, *Karl Leonard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburg 1958, Reinhard Lauth, *Nouvelles Recherches sur Reinhold et l'Aufklärung*, in: *Archives de Philosophie* 42 (1979), 593-629, Reinhard Lauth u.a. (Hg.), *Karl Leonard Reinhold, Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I. *Korrespondenz 1773-1788*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Wien 1983, Hermann Schüttler, *Karl Leonard Reinhold und die Illuminaten im Vorfeld der französischen Revolution*, in: Manfred Buhr u.a. (Hg.), *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, Trier 1988, 49-75, Yun Ku Kim, *Religion, Moral und Aufklärung. Reinholds philosophischer Werdegang*, Frankfurt am Main 1996, Manfred Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1997, Wilgert te Lindert, *Aufklärung und Heilserwartung. Philosophische und religiöse Ideen. Wiener Freimaurer (1780-1795)* (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770-1850“ 26), Frankfurt am Main u.a. 1998. Nach Assmann, *Moses der Ägypter* (wie Anm. 3), 176f. besteht Reinholds wesentlicher

Disposition folgt sie der von Warburton aufgegriffenen Unterscheidung zwischen den großen und kleinen Mysterien. Damit sind hier die Ritualsysteme und Symbole auf der einen Seite und die höchsten Geheimnisse, also die Lehre von der Einheit Gottes sowie die theologisch-politischen Geheimnisse des Ordens auf der anderen Seite gemeint. Letztere betrafen auch bei Reinhold den eigentlichen esoterischen Kern. Im Gegensatz zu Warburton befasst sich der Text des Illuminaten jedoch nicht nur mit dem Zusammenhang zwischen den ägyptischen und hebräischen Mysterien, sondern ausführlich auch mit der Funktion und Bestimmung der maurerischen Geheimnisse. Der antike Mysterienkult stellt bei Reinhold die gesellschaftspolitische ‚Institution‘ dar, auf die das Arkanwesen zurückgeführt wird. Die ‚Institution‘ war ihm zufolge der historische Ort, an dem das maurerische Geheimnis möglicherweise aufbewahrt wurde, unabhängig davon, ob es symbolisch oder esoterisch zu interpretieren war. Anders als Warburton interessiert sich Reinhold für die antiken Mysterien besonders im Hinblick auf die Maurerei, als deren historische Vorformen er die Mysterienkulte zunächst zu begreifen scheint.³⁸

Dieser Zusammenhang macht bereits deutlich, dass Reinholds Schrift aus dem Kontext seiner freimaurerischen Ordensaktivitäten hervorgegangen ist.³⁹ Das legt jedenfalls ihre Erstpublikation im *Journal für Freymaurer* von 1786 nah. Wie auch ein Vergleich mit den Sitzungs-Protokollen der Wiener Freimaurer Loge ‚Zur Wahren Eintracht‘ (deren Mitglied Reinhold war) ergeben hat, knüpft die Schrift eng an die dort diskutierten Fragen an.⁴⁰ Die Loge befasste sich um 1785 intensiv mit den antiken Mysterienkulten.⁴¹

1787 wird der Text ein zweites Mal bei Göschen publiziert, zu einem Zeitpunkt, als verschiedene Mitglieder, darunter Reinhold, um eine Konsolidierung des Illuminatenordens

Beitrag zur Moses-Debatte in der Gleichsetzung von Isis und Natur und der daraus entwickelten erhabenen Gottesidee.

³⁸ Dafür spricht zumindest, dass Reinholds Text am 6.3.1786 und am 3.4.1786 in der Wiener Freimaurer-Loge ‚Zur wahren Eintracht‘ vorgetragen wurde. Abgedruckt ist er im ersten und zweiten Band des „Journals für Freymaurer“ von 1786. Reinhold, *Korrespondenz 1773-1788* (wie Anm. 37), 397.

³⁹ Zu Reinhold und den Ordenspublikationen der Wiener Illuminaten vgl. Markus Meumann, *Zur Rezeption antiker Mysterien in der Wiener Illuminatenloge ‚Zur wahren Eintracht‘* (wie Anm. 14), 295. Demnach handelt es sich bei Reinholds Abhandlung keineswegs um eine ‚Spätschrift‘, die erst nach dem Verbot der Illuminaten publiziert worden und damit von dem aktuellen Ordensprogramm und -aktivitäten gänzlich abgelöst wäre. Die Rede von einer ‚Spätschrift‘ ist auch deshalb irreführend, weil sich nach der Aufhebung des Illuminatenordens in Kur-Bayern, in Weimar, Gotha und Jena zahlreiche Reform-Logen gruppierten, als deren aktives Mitglied Reinhold fungierte.

⁴⁰ Hans-Josef Irmen (Hg.), *Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge ‚Zur wahren Eintracht‘ (1781-1785)*. Hg. in Zusammenarbeit mit Frauke Heß und Heinz Schuler (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770-1850. Hg. von Helmut Reinalter. Bd. 15), Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York u.a. 1994.

⁴¹ Sie setzte sich auch mit der Kritik auseinander, die auf dem Wilhelmsbader Konvent 1782 an den Arkansystemen formuliert worden war. Verschiedene Konventteilnehmer hatten sich abschätzig über die spätaufklärerischen Hochgradsysteme geäußert, ihren Trägern einen gezielten Betrug nachweisen wollen und in diesem Zusammenhang auf die Enttarnung der geheimen Oberen sowie die angeblich von jenen verwahrten Geheimnisse gedrängt. Ludwig Hammermayer, *Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782* (Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung 5.2), Heidelberg 1980.

bemüht waren.⁴² Die Zweitpublikation ist deshalb nicht nur vor dem Hintergrund von Reinholds Wiener Logenaktivitäten zu lesen, sondern auch als Reaktion auf eine sich zuspitzende Krise innerhalb des Ordens zu deuten. Beide Textfassungen unterscheiden sich zwar nur marginal, ihre Differenz könnte aber für die folgenden Überlegungen instruktiv sein. Die zweite Fassung enthält gegenüber der ersten nämlich weitere, explizite Verweise auf verschiedene Enthüllungsschriften von so genannten Oberen, u.a. von Anton Mesmer, von dem berüchtigten Geisterseher Cagliostro sowie von Johann August Starck, die in der von Erich Biester und Friedrich Gedike herausgegebenen *Berlinischen Monatsschrift* (BM) abgedruckt waren.⁴³ Die belegbaren Veränderungen der späten Textfassung dokumentieren, dass Reinhold die gegen Starck gerichteten Diffamierungen in der *BM* zur Kenntnis genommen hat.⁴⁴ Sie dokumentieren darüber hinaus, dass er sich der Polemik der Berliner anschließt, die sich auch gegen andere, mit den Illuminaten konkurrierende Hochgradsysteme richtete. Eben diese polemische, von der *BM* übernommene Zielsetzung wirft nun ein Licht auf seine Interpretation der antiken Mysterienkulte und der Moses-Figur.

Reinholds Text ist aus der Perspektive eines Freimaurers geschrieben, den das Titelblatt als Bruder Decius kennzeichnet. Den eingeweihten Zeitgenossen dürfte wohl bekannt gewesen sein, dass ‚Decius‘ Reinholds Ordensname bei den Illuminaten war. Dem Titelblatt ist ferner zu entnehmen, dass es sich bei dem Text offenkundig um eine Vorlesung handelt, die in einer nicht näher bezeichneten Johannisloge gehalten wurde.

Zentral für den vorliegenden Kontext sind bereits die einleitenden Worte der Schrift, mit denen der Maurer zur Bestimmung des Geheimnisses ansetzt. Das Geheimnis, so lautet eine erste Spitze, sei ein Begriff, der durch einen allzu inflationären Gebrauch seine Bedeutung verloren habe:

⁴² Die zweite Ausgabe liegt Jan Assmanns Edition zugrunde. Beide Textfassungen sind in weiten Teilen identisch, sie unterscheiden sich in einigen Untertiteln, in der Einteilung sowie im Anmerkungsapparat. Der 1786 veröffentlichte Text beginnt mit der Genese der Hieroglyphen, diese Passage ist in der Publikation von 1787 bereits in die Einleitung übernommen worden. Hinzugefügt wurden 1787 mehrere Sätze, unter anderem ein Satz, der auf die Geltung des maurerischen Geheimnisses verweist: „Ich hingegen gebe darum meine Behauptung hebräischer Mysterien noch nicht auf: denn vielleicht finden sich im Innern des Hebraismus, so wie im Innern der Freymaurerey, Geheimnisse, denen diese Benennung im eigentlichsten Verstande zukommt.“ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 57. Zu weiteren Veränderungen vgl. Reinhold, *Korrespondenz 1773-1788* (wie Anm. 37), 255. Das Druckjahr des Textes ist mit 1788 angegeben, bereits 1787 erscheint jedoch eine Rezension in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*. Der vollständige der gegen Adam Weishaupt gerichteten, diskreditierenden Schrift Titel lautet: Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. und 12. Oktob. etc. 1786 vorgefunden worden. Auf höchsten Befehl Seiner Churfürstlichen Durchleucht zum Druck befördert, München 1787.

⁴³ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 126. Johann August Starck, *Hephästion*, Berlin, Königsberg ²1776, zu Warburton 32-39 sowie ders., *Ueber die alten und neuen Mysterien*. Berlin 1782, 6. vgl. Florian Maurice, *Esoterische Traditionen in der Freimaurerei* (wie Anm. 14), 284.

⁴⁴ Auf die Debatte in der *BM* nimmt Reinhold allerdings schon 1786 Bezug, siehe dazu Meumann, *Rezeption antiker Mysterien* (wie Anm. 14), 304.

Wie wenig eine lange und vielfältige Wiederholung eines Wortes beytrage, um den Sinn desselben festzusetzen, hievon, *meine Brüder*, können Sie Sich durch eine auch nur mittelmäßige Aufmerksamkeit auf den Gebrauch überzeugen, der von dem Worte *Mysterien* in der *maurerischen* sowohl, als in der *profanen* Welt gemacht wird.⁴⁵

Hinter dieser allgemeinen und stark verklausulierten Bemerkung verbirgt sich nicht nur der Versuch, das masonische Geheimnis zu bestimmen, sondern gleichermaßen ein Angriff gegen jene Maurer, die „fast allen Inhalt aus denselben [den Mysterien] herausgeblasen hatten.“⁴⁶

Auf diesen Hinweis folgt eine Darstellung der antiken Mysterienkultur, die sich in zwei Phasen zergliedern lasse: in eine Hochphase, in der die Eopten herrschten, und in die Zeit des Verfalls, die durch die Herrschaft der Hierophanten markiert wird. Die Phase des Verfalls ist zudem dadurch gekennzeichnet, dass die ägyptische Priesterklasse der Hierophanten den Kern des Mysteriums auf den „Eigennutz“ reduziert und mit wachsender „Unbegreiflichkeit“ die Institution ausschließlich als Herrschaftsmittel benutzt habe. Die Wahrheiten und innere Bedeutung des Mysteriums seien dabei verloren gegangen und die Rituale zu leeren Zeichen verkommen. Dieser Verlust wurde von den Hierophanten durch eine ‚magische‘ Verwendung der Hieroglyphen kompensiert.⁴⁷ Als Beleg für dieses mutmaßlich falsche Arkanverständnis, das auf die Dechiffrierung eines in den Hieroglyphen angeblich codierten geheimen Wissens dringt und auf der magischen Vorstellung der Kraft der hieroglyphischen Zeichen basierte, wird eine unmittelbar aus dem Umfeld der Rosenkreuzer hervorgegangene Schrift genannt, der von Haugwitz verfasste *Hirtenbrief an die wahren und ächten Freimaurer alten Systems*.⁴⁸ Bei der zitierten Schrift handelt es sich um eine Apologie, die – das könnte Reinholds Interesse an ihrer Diffamierung verständlich machen – sich ihrerseits gegen die Illuminaten gerichtet hatte. Sie begegnete dem Orden mit

⁴⁵ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 13.

⁴⁶ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 14.

⁴⁷ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 17. Vgl. dazu William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated* (wie Anm. 25), 154: “We must observe in the last Place, that besides the many Changes the ancient *Egyptian Hieroglyphics* underwent, they at length suffered a very perverse Corruption. It hath been already seen how the *Mysteries*, that other grand Vehicle of *Egyptian Wisdom*, degenerated into Magic: And just so it happened with the Hieroglyphics; for their Characters being become, in a proper Sense, *Sacred* (as will be explain’d hereafter) it disposed the more superstitious to engrave them upon Gems, and wear them as *Amulets* or *Charms*.”

⁴⁸ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 23. Es handelt sich hierbei um einen späteren Einschub, der sich in der ersten Fassung von 1786 noch nicht nachweisen lässt, obwohl die Schrift bereits 1785 publiziert wurde. Auch ein Brief an den Meister vom Stuhl der Oldenburgischen Loge „Zum goldenen Hirsch“ Gerhard Anton von Halem vom 20.8.1787 signalisiert Reinholds Auseinandersetzung mit der Publikation der Originalschriften und belegt, dass sich der Illuminat u.a. gegen die Rosenkreuzer richtet und damit zugleich die Konsolidierung des Illuminatenordens vorantreiben möchte: „Ich vermute eine gänzlich Umschmelzung – denn aufgegeben kan weder der Zweck noch die wesentlichsten Mittel desselben nie von Männern werden die das Eine was dem Menschen noth ist, mehr als vom blossen Hören sagen kennen. – Wie[.] die Theosophen, Rosenk. Jesuiten & sollten besser davon kommen als die gute Sache.“ Reinhold, *Korrespondenz 1773-1788* (wie Anm. 37), 252f.

dem bekannten Despotismus-Vorwurf, wie er seit der Publikation der *Originalschriften* im deutschen Sprachraum verbreitet wurde.⁴⁹

Eine scheinbar beiläufige Nebenbemerkung indiziert darüber hinaus, dass Reinhold zu einem umfassenden Angriff gegen den Orden der Gold- und Rosenkreuzer ansetzt. Zwar erörtert er vordergründig die „ungeheuren Ähnlichkeiten“ zwischen den ägyptischen Mysterien und dem Religionsgesetz der Hebräer (Kasten, Bundeslade, Stier). Er erteilt aber zugleich der Hypothese eine Absage, dass Moses' Weisheit auf eine noch ältere, also vorägyptische Tradition zurückgeführt werden könne:⁵⁰

Wenn man dieser Art von Aenlichkeiten jenes Gewicht einräumen könnte und wollte, das ihnen von gewissen engländischen Philosophen beygelegt wurde: so würde Moses noch mehr als ein *Eingeweihter* der Mysterien; er würde, wenigstens so wie er mitten unter seinen Thaten und Wunderwerken erscheint, so gar einer der vornehmsten *Gegenstände* jener Mysterien und seine Geschichte ein Fragment der *Traditionen* seyn, aus welchen die *ägyptische Geheimlehre* bestanden haben soll.⁵¹

Der Hinweis auf gewisse „englische Philosophen“ ist als Spitze zu lesen, die sich gegen die Cambridger Neuplatoniker richtet. Kritisiert werden damit Ralph Cudworth und seine Schrift *The True Intellectual System of the Universe* (1678), die in der lateinischen Übersetzung Mosheims vorlag. In dieser Schrift hatte Cudworth nicht nur auf die doppelte Lehre der Ägypter hingewiesen, sondern die ägyptische Tradition auf eine uralte Weisheit verpflichtet und war deshalb von den Rosenkreuzern rezipiert worden.⁵² Der Hinweis lässt sich somit als Kritik am Versuch der Rosenkreuzer verstehen, die mosaïschen Bücher zum Gegenstand einer arkanen Weisheitslehre zu stilisieren sowie Moses neben Hermes und Plato zum Träger eines göttlichen Arkanwissens zu erheben, das in der so genannten Schule der Propheten (in dem ‚Urim‘, ‚Thummin‘) bis in Reinholds Gegenwart wirksam sein soll.⁵³

Von der Phase des Verfalls, in der die Hierophanten herrschten, wird nun eine Hochzeit unterschieden, in der die Eopten den Mysterien vorstanden und in der die ‚erhabene Lehre‘

⁴⁹ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 121.

⁵⁰ Folgende Schriften, die im Umkreis der Rosenkreuzer publiziert wurden, nehmen diese Gedanken auf: Friedrich Joseph Wilhelm Schröder (Hg.), *Hermetisches A.B.C. vom Stein der Weisen*, Berlin 1778f., Christian Erdmann von Jäger, *Compass der Weisen*, Berlin, Leipzig 1779, 40, Johann Joseph Kirchwegger, *Annulus Platonis. Aurea Catena Homeri oder Physikalisch=chymische Erklärung der Natur nach ihrer Entstehung, Erhaltung und Zerstörung*, Berlin ²1782, 10.

⁵¹ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 31.

⁵² Reinholds Kritik an Cudworth wirft womöglich ein kritisches Licht auf die Parallelisierung einer spinozistischen Gottesidee mit der Inschrift des verschleierte Bilds zu Sais. Vgl. Assmann, Nachwort (wie Anm. 1), 165, siehe ders., ‚Hen kai pan‘. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition, in: Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik* (wie Anm. 14) 38-52.

⁵³ Vgl. dazu Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 120f. Die Erwähnung des ‚Urim‘, ‚Thummin‘, der hohen priesterlichen Geheimnisse, die auf Aaron zurück geführt werden, ist eine Anspielung auf ein in der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlichtes Manuskript, das Archidemides ab *Aquila fulva*, also August von Starck zugeschrieben wird. Bei den Rosenkreuzern galt es als Signum des höchsten Grades. Arnold Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer* (wie Anm. 31), 73.

von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele gelehrt wurde. In dieser Hochphase haben die Hieroglyphen und Zeremonien lediglich als Kunstgriff der kleinen Mysterien gedient, die mit den großen Mysterien in keinem näheren Zusammenhang standen. Diese Form antiker Arkankultur, die besonders für die eleusinischen Mysterien konstitutiv war, werde in Reinholds Zeit vor allem durch Adam Weishaupts *Verbessertes System der Illuminaten* repräsentiert.

Der als Bruder Decius bezeichnete Freimaurer unterscheidet hier also zwei Formen der Arkankultur hinsichtlich der Bedeutung ihrer Symbole. Den Hierophanten wirft er eine Zweckentfremdung des Mysteriums vor und degradiert ihren Arkanstil als magisch bzw. vernunftwidrig. Zudem kennzeichnet er ihre Arkanpolitik als ausschließlich auf eigennützige Herrschaftsinteressen ausgerichtete Machtpolitik. Dieser Tendenz wird Weishaupts Mysterienverständnis als Exempel einer nicht auf Eigennutz ausgerichteten Arkanpraxis gegenübergestellt. Als ihr historisches Vorbild dient die Mysterienkultur zur Zeit der Epopten.⁵⁴

In Abgrenzung zu den oben referierten Auffassungen, also in Abgrenzung zu Weishaupts bzw. Haugwitz' Mysterienverständnis, setzt der Text zur Bestimmung des eigentlichen masonischen Geheimnisses an. Von einer Sinnentleerung der Hieroglyphen grenzt er eine vermeintlich authentische Arkanpraxis ab:

Gleichwie uns die Erklärung des *Conventes* dafür steht, daß jenes Geheimniß, weil es nicht selbst Zweck ist, Mittel zum Zwecke seyn müsse; eben so ist uns jener Eyd Bürge, daß es aus unserm Heiligthume noch nicht verlohren gegangen sey. So wenig nun unsre *Hieroglyphen* unser *ganzes Geheimniß* ausmachen können; so gewiß gehören sie zu diesem Geheimnisse, weil sie in unserm Eyde mitbegriffen sind und ohne Beziehung auf dasselbe sinnlos seyn müßten.⁵⁵

Positiv hervorgehoben wird hier das antike, den Mysterienkulten entnommene masonische Basisinventar, die bis auf Reinholds Zeit gültigen „Feyerlichkeiten“, „Ceremonien“, „Hieroglyphen“ sowie die „geheimen Wissenschaften, die man uns vermuten lässt.“⁵⁶ Die Hieroglyphe (hier als Synonym für Symbol)⁵⁷ codiert demnach den wie auch immer zu deutenden esoterischen Restbestand des masonischen Ordensgeheimnisses,⁵⁸ als dessen mögliche historische Vorform die antiken, hebräischen Hieroglyphen fungieren sollen.⁵⁹

⁵⁴ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 16.

⁵⁵ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 19.

⁵⁶ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 14.

⁵⁷ Assmann, Nachwort (wie Anm. 1), 162.

⁵⁸ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 14, orientiert sich ggf. an Bodes Schrift *Deduktion über den historischen Ursprung, Zweck, die Hieroglyphen etc. der FMY in französischer Sprache*.

⁵⁹ Indem er die neuplatonischen von den vermeintlich authentischen Quellen trennt, greift der Maurer bei der Rekonstruktion auf eine in der Frühaufklärung etablierte Tendenz zurück, nämlich auf die Destruktion des Neuplatonismus aus dem ‚Geist‘ der Quellenkritik bzw. Historie vgl. dazu Martin Mulso, *Moderne aus dem Untergrund* (wie Anm. 22), 261f. Auch weil Reinhold mit der neuplatonischen Tradition der *prisca theologia*

Von zentraler Bedeutung ist nun der letzte, siebte Abschnitt des Buches, der ein Licht auf das polemische Anliegen der Schrift sowie auf Reinholds aktuelles Interesse an ihrer Publikation wirft. Dieser Abschnitt beinhaltet den Vergleich zwischen hebräischen und masonischen Symbolen, in dem es um die mögliche Analogisierung der alten hebräischen mit den zeitgenössischen, freimaurerischen Arkana geht. Aufschlüsse über die masonischen Geheimnisse liefern zunächst zwei in der *BM* publizierte Enthüllungsschriften. Bei der ersten hier zitierten Schrift handelt es sich um einen 1785 von Erich Biester veröffentlichten (fingierten?) Brief eines angeblichen Mitglieds der Gold- und Rosenkreuzer, der über die höheren Ordensgeheimnisse, über die kabbalistischen Künste und die mosaische Ordnung berichtet. Darüber hinaus wird auf einen 1786 in der *BM* publizierten (möglicherweise ebenfalls erdichteten) Brief von Johann August Starck an den Leipziger Thaumaturgen Johann Georg Schrepffer verwiesen.⁶⁰ Diese beiden ‚Quellen‘ sollen dokumentieren, dass die Geheimnisse des Klerikats und der Rosenkreuzer magische, kabbalistische Täuschungsmanöver darstellen, die auf Erdichtungen der Ordensgründer basieren. In diesem Zug wird die Etablierung höherer hebräischer Mysterien in den Orden als gezielter Betrug entlarvt.

Bei den von Bruder Decius konsultierten ‚Quellen‘ handelt es sich freilich nicht um bezeugte, ordensinterne Dokumente, sondern wohl eher um Authentizitätsfiktionen, die als vermeintliche Belege den in der *BM* veröffentlichten Skandalschriften und Pamphleten beigelegt wurden. Schon der Umstand, dass diese durchaus fragwürdigen ‚Quellen‘ hier Aufschlüsse über innere Ordensgeheimnisse und -strukturen liefern sollen, signalisiert den polemischen und fiktiven Charakter der Schrift. Sie ist aus der Perspektive eines Freimaurers geschrieben, der sich im letzten Abschnitt mit der Enttarnung von vermeintlichen Oberen auseinandersetzt. Dafür spricht zumindest der Verweis auf Johann August Starck. Die *Hebräischen Mysterien* stellen sich somit als kritischer Bericht eines Maurers dar, der an die höheren Mysterien seines Ordens glaubte und durch die in der *BM* veröffentlichten Enthüllungen über einen vermeintlichen Betrug ‚aufgeklärt‘ wurde.

bricht, scheint es problematisch, sein Interesse an den ägyptischen Mysterien auf die darin vermutete, versteckte Anweisung zurück zu führen, den „Stein der Weisen“ zu finden; das behauptet Nathali Jückstock, „Verhüllte Wahrheit“ (wie Anm. 3), 32f.

⁶⁰ [Anonym], An die würdigen und geliebten Brüder D[es]. H[ohen]. O[rden]. D[er]. G[old]. U[nd]. R[osen]. C[reuzer], in: *BM* 6 (1785), 107-164, 126f. Dass sich Reinhold auf diesen Artikel bezieht, bezeugen zahlreiche Übereinstimmungen im Detail, u.a. seine Erwähnung von Chrysophiron sowie der mosaischen Ordnung des rosenkreuzerischen Systems. Die zweite Schrift, auf die sich Reinhold beruft, lautet: [Anonym], Noch etwas über geheime Gesellschaften, in: *BM* 8 (1786), 44-67. Dieser Schrift sind die hier genannten angeblichen Ordensinterna zu entnehmen, beigelegt wird ihr zudem ein Starck zugeschriebener Brief, 68-76. Der Ordensname von Starck lautete Archidemides ab Aquila Fulva, unter diesem Namen wird er auch von Reinhold zitiert.

Aus dieser Konstruktion lässt sich jetzt das polemische Interesse ableiten, das Reinhold mit der Zweitpublikation der Schrift verbindet. Die Etablierung höherer hebräischer Geheimnisse („Sanhedrim“, „Urim“, „Thummim“) innerhalb der Freimaurerorden wird von ihm nämlich als gezielter Unterwanderungsversuch des Klerikats interpretiert. In gleichem Zug bewertet der Jenenser die anti-illuminatische Kritik dieses Arkanordens als politisches Kalkül, das sich vor dem Hintergrund eines spezifischen, ordensinternen Machtinteresses deuten lässt. Bei Reinholds fingiertem, gegen das Klerikat und die Rosenkreuzer gerichteten ‚Lehrstück‘ handelt es sich somit um eine im Interesse der Illuminaten geschriebene Replik, welche die Illuminaten von der Despotismuskritik zu entlasten versuchte, indem sie die vermeintlichen Initiatoren dieser Kritik ihrerseits denunzierte. Die Abhandlung ist damit in den Kontext einer Diskussion zu platzieren, in der sich Illuminaten und Rosenkreuzer wechselseitig die Funktionalisierung des maurerischen Arkanums vorhielten. Die Rosenkreuzer und andere Systeme bezichtigten die Illuminaten dabei des Despotismus und beschuldigten sie, die Mysterien bloß zum Zweck der Herrschaft missbraucht und durch die Ausgrenzung hermetischer Wissensbestände entleert zu haben. Im Gegenzug vertritt der Jenenser die Auffassung, die Entleerung bestünde gerade in der von den Rosenkreuzern praktizierten magischen Deutung und Verwendung der masonischen Zeichen.

Reinholds Kritik an den höheren hebräischen Mysterien sowie sein gegen Starck gerichteter Vorwurf des Priesterbetrugs gehen allerdings nicht mit einer generellen Ablehnung der spätaufklärerischen Hochgradsysteme einher. Grundsätzlich hält der Illuminat an der Möglichkeit einer nicht betrügerischen, legitimen Arkanpraxis fest, wie schon sein (wenn auch verhaltener) Hinweis auf Adam Weishaupt vermuten lässt.⁶¹ Aus diesem Hinweis wird ersichtlich, warum Reinhold zu einer Bestimmung des Arkanums ansetzen muss, die über die doppelte Lehre hinausgeht. Bestünde das Mysterium der Illuminaten ausschließlich in der Anwendung der doppelten Lehre, könnte der von den Rosenkreuzern vorgebrachte Instrumentalisierungsvorwurf wohl nicht glaubwürdig entkräftet werden, ebenso wenig wie sich Reinholds offenkundiger Vorbehalt gegenüber den angeblich entleerten Mysterien der Rosenkreuzer dann nachhaltig untermauern ließe.

Gehen wir also von diesem Diskussionstand und von Reinholds eigener Kritik am rosenkreuzerischen Arkanwesen aus, stellt sich die Frage nach der Funktion und dem eigentlichen esoterischen Kern des Arkanraums, der den wahren Maurern (den Illuminaten?)

⁶¹ Reinhold, Mysterien (wie Anm. 1), 16.

zugänglich gemacht worden ist bzw. werden soll.⁶² Darüber kann zwar an dieser Stelle nur spekuliert werden, aufschlussreich ist hier jedoch Reinholds verblüffende Deutung der Moses-Figur. Warum nämlich, so könnte man fragen, greift Reinhold in seiner Schrift überhaupt die von Meiners längst widerlegte These von Moses als dem Verwahrer des ägyptischen-hebräischen Geheimwissens wieder auf, wenn sie zugleich das spekulative Einfallstor jener Konkurrenzorganisation war, die er bekämpfen wollte? Begab er sich damit nicht in eine ungewollte Nähe zu dieser Fraktion? Obschon der Verweis auf Moses als Begründer der hebräischen Mysterien hier der inneren Logik des Textes geschuldet ist, lässt sich aus dem Umstand, dass die Schrift überhaupt die von Meiners widerlegte Kontinuitätshypothese von Moses als dem Verwahrer des ägyptisch-hebräischen Geheimwissens aufgreift, jedoch ein weiteres Argument ableiten. Dieser Rückgriff könnte zumindest darauf hindeuten, dass Warburtons politische Interpretation der antiken Mysterienkultur für Reinhold weiterhin als Modell fungierte, mit dem sich das Arkansystem der Illuminaten legitimieren ließ.

Warburtons Auffassung jedenfalls, die Unsterblichkeit sowie die Lehre von einem künftigen Staat sei notwendig für *alle* Zivilgesellschaften, verpflichtete die tragenden politischen Strukturen auf die zentralen, universalen Religionswahrheiten.⁶³ Die Bedeutung der Mysterien bestand nach Warburton ja vor allem darin, die Lehre vom künftigen Staat zu verbreiten und damit die moralischen Gesetze zu stützen. Auch Reinholds Schrift greift diesen Gedanken auf. Im Abschnitt „Von dem Gegenstande der kleineren Mysterien der Hebräer“ richtet Bruder Decius sein Augenmerk auf jene Aspekte der ägyptischen Lehre, die Moses den Hebräern vermittelt haben soll. Darin erwähnt er die Annahme der „Einheit Gottes“ und zweitens die „historisch-philologische Widerlegung der Irrthümer“ der gemeinen Volksreligion. Die Unsterblichkeitslehre wird hier allerdings ausgespart.⁶⁴ Der Grund für die Aussparung, die bei Warburton als Beleg für die Göttlichkeit der Sendung fungierte, besteht nach Auffassung des Freimaurers in dem geringen Bildungsstand der Hebräer.⁶⁵ Da letzterer sich im Gegensatz zu Warburton nicht auf die christliche Offenbarung beruft und die Unsterblichkeitslehre auch nicht zu den einsehbaren Vernunftwahrheiten zählt (obschon sie eine Denkfigur darstellt, mit der sich Moralgesetze etablieren ließen), könnte sie ein bis heute verborgenes Geheimnis darstellen. Jedenfalls

⁶² Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 57. Das sich der Ausdruck ‚wahre Maurer‘ auf die Hochgradmaurerei beziehen könnte, vermutet Gerhard W. Fuchs, *Karl Leonard Reinhold – Illuminat und Philosoph* (wie Anm. 28), 39.

⁶³ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 15.

⁶⁴ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 34 sowie 70.

⁶⁵ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 43.

zählt sie weder zum äußeren Bestand der maurerischen Sozietät, noch wurde sie von Moses in den hebräischen Gesetzen verankert. Aus dem fehlenden Zeugnis ließe sich schließen, dass die (wie auch immer auszulegende) Unsterblichkeits- bzw. Morallehre ein bis auf Reinholds Zeit verborgenes Element der großen Mysterien darstellen könnte. Unabhängig davon, ob sie utopisch oder naturphilosophisch zu deuten ist, verwies sie damit in den eigentlichen esoterischen Kernbereich des Mysteriums. Als solche wäre sie wiederum in zweifacher Weise interpretierbar. Sie zählt zum Gebiet der Staatsgeheimnisse, weil ihr eine Funktion bei der Etablierung der öffentlichen Gesetze zukäme⁶⁶ und weil sie ein Wissen enthielte, das auch praktisch zum Wohl des Staates genutzt werden könnte. Aus der Funktion der Unsterblichkeits-Doktrin ließe sich ferner die Relevanz der maurerischen Sozietät und der Hochgradsysteme ableiten. Das Arkansystem wäre demnach bis in Reinholds Gegenwart nicht nur deshalb notwendig, weil es die Gesellschaftsbildung fördert, sondern auch deshalb, weil es eine geheime Lehre verwahrt, die den Grundpfeiler einer öffentlichen Gesetzgebung bildet. Nach diesem politischen Modell verlöre das Arkansystem erst dann seine gesellschaftliche Funktion, wenn der positive Glaube durch eine allgemeine Vernunftidee substituiert wäre. Das zumindest könnte die politische Vision sein, die der Text entfaltet.⁶⁷

Ein Blick auf Reinholds weitere, hierzu einschlägigen Publikationen macht deutlich, dass die obigen Überlegungen nicht ganz abwegig sind. Mit der Begründbarkeit von Moralität und der Legitimität der öffentlichen Gesetzgebung beschäftigte sich der Illuminat ebenfalls im Rahmen seiner Kant-Rezeption. Parallel zu seiner Weimarer und Jenaer Ordensaktivität setzt sich der Philosoph eingehend mit dem Versuch auseinander, die normative Geltung universaler moralischer Gesetze synthetisch aus der Vernunft abzuleiten und somit einen Legitimationsrahmen für die geltende Verfassung bzw. für die Sittengesetze zu entwickeln. An dieser Stelle überschneiden sich seine moralphilosophischen Interessen und seine Kant-Rezeption möglicherweise mit jenen Problemen, die von den Illuminaten und anderen Arkanorden diskutiert wurden.⁶⁸

⁶⁶ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 67.

⁶⁷ An dieser Stelle findet möglicherweise eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Adam Weishaupts und seinen Grösseren Mysterien statt. Vgl. dazu Martin Mulsow, *Vernünftige Metempsychose* (wie Anm. 27), 226ff. Die Enttarnung des Aberglaubens als Herrschaftsstrategie hatte Weishaupt offenbar in derselben Stufe vorgesehen. Weishaupt, *Brief an Zwack* 5. März 1778, *Originalschriften*, 210, dazu Schings, *Die Brüder des Marquis Posa* (wie Anm. 7), 145.

⁶⁸ Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg, *Moral und Religion*, in: Marcelo Stamm (Hg.), *Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind*, Stuttgart 1998, 515-526, hier 516f. Zu konträren Auffassungen, die sich gegen die Berliner Aufklärer richteten, unter anderem bei Johann Georg Schlosser vgl. Friedrich Vollhardt, *Selbstreflexive Aufklärung. Johann Georg Schlosser in den literarischen Kontroversen der Spätaufklärung*, in: Achim Aurnhammer und Wilhelm Kühlmann (Hg.), *Zwischen Josephinismus und Frühliberalismus. Literarisches Leben in Südbaden um 1800*, Freiburg 2001, 367-394, zu Reinholds Hinwendung zu Kant und seiner Abkehr von Weishaupt vgl. jetzt Martin Mulsow, *Adam Weishaupt als Philosoph*, in: Walter Müller-Seidel, Wolfgang Riedel (Hg.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde* (wie Anm. 7), 27-66, hier 65f.

Es lässt sich somit festhalten, dass bei Reinhold für die Funktion der Religion im Staat offenbar die antike Mysterienreligion zur Zeit der Epopten als Vorbild gedient hat,⁶⁹ weil sie zwei wesentliche Funktionen erfüllt: Zum einen ermöglicht sie die Installierung verschiedener Religionsriten und Sakralgebote, zum anderen garantiert sie die Bewahrung des Herrschaftsgeheimnisses im Inneren des Mysteriums. Esoterischer Kern und politische Funktion der Mysterien verbinden sich in diesem Modell zu einem unserem modernen Politikverständnis nicht ohne weiteres zugänglichen Amalgam. Auch wenn sich der Illuminat von den konkreten (als magisch degradierten) Anwendungen des Arkanwissens distanziert, bedient er sich ebenfalls esoterischer Kommunikationsformen.⁷⁰ Davon abzugrenzen ist Schillers Bewertung der Arkansysteme, bei der es sich, wie im folgenden zu zeigen ist, keineswegs um eine mögliche Legitimation des Illuminatenordens handelt.

III. Moses fabulator. Staatsräson, Reform und Despotismus in Schillers 'Sendung'

Im Gegensatz zu Reinhold, der sich in erster Linie den hebräischen bzw. ägyptischen Mysterien zuwandte, rückt Schiller den Auszug der Hebräer aus Ägypten und ihre Befreiung vom Despotismus ins Zentrum.⁷¹ Er konzentriert sich in seiner Schrift *Sendung Moses*, die er bereits im Sommersemester 1789 in Jena als Vorlesung gehalten und dann ein Jahr später in der *Thalia* publiziert hat, nicht auf die Funktion der Mysterien, sondern vor allem auf jenen politischen Handlungszusammenhang, welcher der hebräischen Staatsgründung vorausging. Moses wird in Schillers *Sendung* – Klaus Weimar hat bereits darauf hingewiesen – nicht mehr als Vollstrecker einer göttlichen Sendung, das heißt als Vermittler zwischen Gott und den Hebräern porträtiert, sondern als politisch Handelnder beschrieben, der eine sich ihm bietende *occasio* ergreift.⁷² Diesen Umbruch in der Moses-Interpretation signalisiert bereits

Aufschlussreich hierzu auch Reinholds Brief an Kant vom 12.10.1787: „Der von Ihnen entwickelte moralische Erkenntnißgrund der Grundwahrheiten der Religion, das einzige Morceau das mir [...] verständlich war, hat mich zuerst zum Studium der Kritik d.r.V. eingeladen.“ Reinhold, Korrespondenz 1773-1788 (wie Anm. 37), 271.

⁶⁹ Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 81.

⁷⁰ Zugleich enthält Reinholds Schrift eine verdeckte Kritik am religiösen Sendungsbewusstsein Einzelner. Dazu Reinhold, *Mysterien* (wie Anm. 1), 66: „Allenthalben traten Männer von Talenten mit übernatürlichen Sendungen auf; und es kam nur auf sie an, ob sie den Schaaren, die sich dicht um sie herandrängten, zu Bürgern oder Sklaven umschaffen wollten.“ Moses wird bei Reinhold jedoch keine Tendenz zum Despotismus unterstellt, anders als bei Paul Thierry d’Holbach in seiner Schrift *Christianisme dévoilé* (1785). Letzterer vertritt dagegen nochmals die These, Moses habe die Israeliten aus Ägypten geführt, um sie an den blinden Glauben zu gewöhnen.

⁷¹ Zur Moses-Diskussion der gelehrten Bibelkritik, auf die hier nicht Bezug genommen wird, siehe Klaus Weimar, *Der Effekt Geschichte* (wie Anm. 4), 192-198. Vgl. dazu Wolf-Daniel Hartwich, *Die Sendung Moses*, (wie Anm. 2) 21-38.

⁷² Ähnlich die Deutung Machiavellis, der den Exodus als Zusammenspiel von *virtus* und *fortuna* begreift, dabei allerdings den göttlichen Ursprung der Sendung nicht in Frage stellt. Machiavelli, *Il Principe* (wie Anm. 20),

der Titel der Vorlesung. Denn im Gegensatz zu Warburton, der noch von einer göttlichen Sendung sprach, nennt Schiller die Abhandlung nur noch „Sendung Moses“.⁷³

Bei der Rekonstruktion der Ereignisse folgt er über weite Strecken dem biblischen Bericht.⁷⁴ Er beschreibt das Nomadendasein der Hebräer, ihren Auszug aus Ägypten sowie die Gesetzgebung am Berg Sinai. Im Unterschied zur biblischen Schilderung, die nur spärlich Auskunft über das Leben und den Charakter des Staatsgründers gibt,⁷⁵ stellt Schiller die Figur Moses deutlicher ins Zentrum der Handlung. Der Hebräer bildet den geheimen Punkt, an dem die einzelnen Fäden der Episode zusammengeführt werden. Beschrieben wird zunächst ausführlich Moses' Erziehung in der ägyptischen Mysterienreligion und sein Austritt aus dem Priesterkult. Eine Ergänzung gegenüber der biblischen Vorlage stellt die detaillierte Darstellung der Einsamkeit in der Wüste dar, die Moses' Entschluss festigt, die Hebräer aus Ägypten zu befreien. Die Wüstenepisode ist nicht nur deshalb zentral, weil sie Moses' Umschlag vom „müßigen“ zum „lebendigen“ Enthusiasten markiert,⁷⁶ sondern weil sie zudem einen Einblick in seine Motivlage eröffnet.

Dass Schillers *Sendung* eine „resümierende Paraphrase von Reinholds Buch“⁷⁷ sei, die wesentliche Ideen nochmals aufgreift, scheint vor dem Hintergrund der zahlreichen Überschneidungen beider Texte zunächst einleuchtend. Ganz offenkundig rekurriert Schiller auf zentrale Argumentationsfiguren seines Kollegen. Wie Reinhold sieht er in der mosaischen Gesetzgebung Elemente der ägyptischen Mysterienreligion. Wie Reinhold unterscheidet er zwischen zwei Entwicklungsstadien innerhalb der ägyptischen Mysterienkultur. In Anlehnung an den Illuminaten differenziert Schiller zwischen den (bei Reinhold mit den Rosenkreuzern identifizierten) Hierophanten, den Priestern also, welche die

43-47. Schiller dagegen führt die Tat auf die „große Hand der Vorsicht“ sowie auf eine „List“ zurück, die den Hebräern den mit „Kraft“ und „Geist“ ausgestatteten ‚Erlöser‘ Moses zuführte. Schiller, *Sendung*, NA, 381.

⁷³ Klaus Weimar, *Der Effekt Geschichte* (wie Anm. 4), 192.

⁷⁴ Dass Schiller die Bibel als eine Urkunde behandelt, die Auskunft über die Gesetzes- und Rechtslage der Hebräer gibt, ist kein Novum, sondern ein Gemeinplatz der aufgeklärten Bibelkritik. Das taten vor ihm nach dem Vorbild Montesquieus vor allem J.D. Michaelis, *Mosaisches Recht. Erster Theil. Dritte vermehrte Auflage*, Frankfurt 1793, und im Anschluss an Michaelis auch Schillers Vorgänger in Jena Johann Gottfried Eichborn. Vgl. dazu Bodo Seidel, *Aufklärung und Bibelwissenschaft in Jena. Erörterungen an Hand des Werkes zweier Jenenser Theologen. Oder: Warum und wie betreibt man in der Späten Aufklärung historische Bibelkritik?*, in: Friedrich Starck (Hg.), *Evolution des Geistes* (wie Anm. 58), 443-459 sowie R. Smend, *Aufgeklärte Bemühungen um das Gesetz. Johann David Michaelis ‚Mosaisches Recht‘*, in: H.-K. Kraus, *Wenn nicht jetzt, wann dann? Neukirchen-Vlyn*, 1983, 129-139, dazu auch: Regine Otto, „... es ist schwer, aus dem, was ein Schriftsteller geschrieben, auf das zu schließen, was er nicht würde ausgelassen haben.“ *Philologische Vermutungen über Herders Moses-Plan*, in: *Herder Yearbook 1* (1992), 118-133.

⁷⁵ Als ergänzende Quellen fungierten u.a. die spätantiken Lebensbeschreibungen: z.B. Philo von Alexandrien, *De vita Mosis*, in der Übersetzung: Philo vom Leben Moses, das ist: von der Gottesgelahrtheit und dem prophetischen Geiste, Dresden 1778, Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer. Übersetzt u. eingeleitet u. mit Anm. versehen von Heinrich Clementz. Buch 1 bis 10*, Berlin 1923, Gregorius von Nyssenus, *Der Aufstieg des Moses. Übersetzt u. eingeleitet von Manfred Blum*, Freiburg 1963, vgl. dazu den Kommentar des Herausgebers.

⁷⁶ Vgl. dazu auch Friedrich Schiller, *Briefe über den Don Karlos, Dritter Brief*, NA 22, 144.

⁷⁷ Assmann, *Nachwort* (wie Anm. 1), 184.

„Gaukelbuden des Aberglaubens“ errichteten und das „Geheimniß zum Zweck des Instituts“⁷⁸ machten, und den Epopten als Trägern des eigentlichen Arkanums.

Eine weitere Parallele besteht in den zahlreichen Bezügen zur Staatsräson-Theorie und zur doppelten Lehre. So kann Schiller auf das Attribut ‚göttlich‘ hier auch deshalb verzichten, weil er Moses als einen politischen Handlungsträger interpretiert, der sich der Offenbarungsfabel (z.B. der Epiphanie am Dornbusch) als eines Kunstgriffs bedient, den er bei den Ägyptern gelernt hat. Die Frage nach der Funktion der Mysterien- bzw. Offenbarungsreligion im Staat hebt also auch Schiller hervor; von Staatsräson oder vielmehr Staatsklugheit spricht er das erste Mal in Bezug auf die Herrschafts- bzw. Unterdrückungstechniken der Ägypter:

Eine solche abgesonderte Menschenmenge im Herzen des Reichs, durch ihre nomadische Lebensart müssig, die unter sich sehr genau zusammenhielt, mit dem Staat aber kein Interesse gemein hatte, konnte bey einem feindlichen Einfall gefährlich werden, und leicht in Versuchung gerathen, die Schwäche des Staats, deren müssige Zuschauerin sie war, zu benutzen. Die Staatsklugheit riet also, sie [die Hebräer] zu bewachen, zu beschäftigen und auf Verminderung ihrer Anzahl zu denken. Man drückte sie also mit schwerer Arbeit, und wie man auf diesem Wege gelernt hatte, sie dem Staat sogar nützlich zu machen, so vereinigte sich nun auch der Eigennutz mit der Politik, um ihre Lasten zu vermehren. Unmenschlich zwang man sie zu öffentlichem Frondienst, und stellte besondre Vögte an, sie anzutreiben und zu misshandeln.⁷⁹

Die Absonderung der Hebräer wird zunächst als Maxime der „Staatsklugheit“ (378) eingeführt, die einem spezifischen Bereich der Lehre von der Staatsräson entnommen ist. Sie enthält die Anweisung für die Beherrschung eines fremden Volkes im eigenen Staat.⁸⁰ Nun ist es durchaus aufschlussreich, dass die Anwendung dieser Maxime auch dann, wenn sie den moralischen Normen menschlichen Handels widerspricht, nicht in Frage gestellt, sondern als eine für den Erhalt des Staats nützliche politische Handlungsweise legitimiert wird. Dieser affirmative Rekurs auf die Staatsräson verdeutlicht, dass sie eine für Schiller grundsätzlich akzeptable Folie politischen Handels darstellt und keinesfalls mit dem negativ konnotierten Machiavellismus gleichzusetzen ist.⁸¹ Erst in Verbindung mit dem wachsenden Egoismus, dem „Eigennutz“ (378) der Ägypter schlägt die Klugheit in Despotismus um. Der Umschlag ist klar gekennzeichnet und vollzieht sich am Übergang von der anfänglichen Ausgrenzung zur despotischen Unterdrückung der Hebräer. Genau hier endet nach Schiller die „gesunde“ Politik der Ägypter (378). Ihr Despotismus kulminiert schließlich in der

⁷⁸ Schiller, Sendung, NA (wie Anm. 1), 387.

⁷⁹ Schiller, Sendung, NA (wie Anm. 1), 378.

⁸⁰ Niccolò Machiavelli, *Il Principe* (wie Anm. 20), 21.

⁸¹ Walther Hofer (Hg.), Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Bd. 1, in: ders. (Hg.), *Meinecke, Werke*, München 1957, hier 78. Schillers Quellen sind u.a. Garcian, Rousseau und Diego Saavrada Fajardos, vgl. Peter-André Alt, *Friedrich Schiller. Leben – Werk – Zeit. Eine Biographie*. Bd. 1, München 2000, 452.

Missachtung der „Menschenrechte“ und in allgemeinen „Abscheulichkeiten“ (380). Dass der Herrschaftsstil der Ägypter als Despotismus gekennzeichnet wird, indiziert auch die Motivlage der politischen Handlungsträger. So lassen sich die Ägypter bei der Unterdrückung der Hebräer von ihrem Affekt, der „Abscheu“ leiten (379). Ihr Despotismus rückt hier allerdings nicht deshalb ins Zwielficht, weil er einen Verstoß gegen die allgemeinen Menschenrechte darstellt, sondern weil er der Staatsräson widerspricht. Sie ist der Maßstab, vor deren Hintergrund der Despotismus kritisiert wird.

Gegenüber der despotischen Herrschaftsweise hätte eine „gesunde“ Politik (angesichts ihres massiven Zuwachses) nicht im Ausschluss der Hebräer und ihrer Versklavung, sondern vielmehr in dem Integrations- und Toleranzbestreben bestanden, sie „auf die übrigen Einwohner zu vertheilen und ihnen gleiche Rechte mit diesen zu geben.“⁸² Als vorteilhaft wird diese Politik erneut nicht deshalb erachtet, weil sie die Hebräer in ihre Menschenrechte wiedereinsetzt, sondern weil sie möglicherweise eine länger andauernde Herrschaft über das fremde Volk garantiert hätte. Angesichts des Despotismus der Ägypter lässt sich der von Moses eingeleitete Exodus als eine legitime und für die Hebräer notwendige Befreiung deuten, die nicht nur auf die Regeln der Staatsklugheit gegründet ist, sondern auf ein persönliches, idealistisches (wenn man so will) Motiv. Die Befreiung basiert nämlich auf dem Entschluss, die Lebenssituation der Hebräer zu verbessern. Schon ein näherer Blick auf den Text zeigt jedoch, dass es sich bei der mosaischen Staatsgründung nicht um einen von persönlichen Zwecken freien politischen Idealismus handelt. Das macht schon die Erwähnung des Motivs deutlich, das Moses' Entschluss festigt. Es sind sein „Stolz“ und die langjährige Kränkung des „Nationalgefühls“ (388), die den Hebräer zur ‚Erlösungs‘-Tat bewegen. Beides, „Stolz“ und der „Stachel“ der Kränkung (389), bilden einen psychologischen Handlungszusammenhang aus, der sich hier als fragwürdiger Enthusiasmus interpretieren lässt⁸³ und Moses aufgrund seines *furor politicus* in die Nähe des Schwärmers rückt. Der Enthusiasmus führte – so wird es psychologisch angedeutet – zu einer Handlung, die als Reaktion auf eine Kränkung zu deuten ist. Das grundlegende Motiv der heroischen Tat ist also eine kompensatorische Schwärmerei.⁸⁴ Obwohl Moses' politisches Handeln ebenso affektgesteuert ist wie das der Ägypter und er in der Durchführung zahlreiche Anleihen bei den Ägyptern nimmt, unterscheidet sich sein politisches Kalkül in wesentlichen Aspekten von der despotischen Politik der Unterdrücker. Das hängt jedoch nicht mit den idealistischen Aspekten des politischen Handelns (also mit

⁸² Schiller, Sendung, NA (wie Anm. 1), 378.

⁸³ Zur Nähe der Religionsstifter und Staatsgründer zu Schwärmern und Fantasten vgl. Meinecke, Die Idee der Staatsräson, (wie Anm. 81), 98.

⁸⁴ Ein im anthropologischen Roman der Spätaufklärung verbreitetes Deutungsschema.

dem Vorsatz, die Lebenssituation der Hebräer zu verbessern) zusammen. Die zentrale Differenz zwischen Moses und den Ägyptern besteht – und hierin weicht Schillers Deutung wesentlich von der Interpretation Reinholds ab – in der Art, *wie* Moses die Religion zur Stabilisierung bzw. Gründung des Staates benutzt. Ich komme nun also zum eigentlichen Kernpunkt der Untersuchung zurück.

Schiller bezeichnet Moses als einen „Staatskundigen“, der sich eines „wirksamen Instruments erinnerte, wodurch ein kleiner Priester-Orden Millionen roher Menschen nach seinem Gefallen lenkte.“⁸⁵ Mit diesem Instrument ist wiederum die ägyptische Mysterien-Religion gemeint, deren Funktion auch nach Schiller (und hier folgt er Reinhold) darin bestand, die Volksreligion zu predigen und die eigentlichen Vernunftwahrheiten sowie die politischen Geheimnisse im Kern des Mysteriums zu verwahren.⁸⁶ Gegenüber der Institution der Mysterien und ihrer doppelten Lehre unterscheidet sich Moses’ politische Handlungsweise, wie Schiller sie skizziert, in mehrfacher Hinsicht von der der Ägypter. Zunächst etabliert er keinen Mysterienkult, sondern eine Nomokratie, die Schiller als eine öffentliche Staatsverfassung interpretiert. Zwar gibt Moses die öffentlichen Gesetze als Willensbekundungen eines einzigen mächtigen Gottes aus und verankert die staatliche Gesetzgebung in einer Offenbarungsfiktion.⁸⁷ Der entscheidende Unterschied jedoch, der zugleich das Ende der Mysterienreligion markiert, besteht in der öffentlichen Bekanntmachung des Mysteriums und in der Art, wie er den Hebräern die deistische Vernunftidee, den ehemaligen Kern des Mysteriums vermittelt. Das esoterische Wissen, über das Moses verfügte und das Wissen, das er den Hebräern öffentlich mitteilt, sind jetzt nicht mehr (wie noch bei Reinhold) dem Inhalt nach unterschieden, sondern nur noch in der ‚Art der Einkleidung‘. Während die ägyptischen Priester die Lehre vor dem Volk verborgen hielten, macht Moses sie öffentlich, indem er sie in eine Fabel kleidet⁸⁸ und sie damit der

⁸⁵ Schiller, Sendung, NA (wie Anm. 1), 390.

⁸⁶ Schiller, Sendung, NA (wie Anm. 1), 383f.

⁸⁷ Schiller, Sendung, NA (wie Anm. 1), 390.

⁸⁸ Schiller, Sendung, NA (wie Anm. 1), 391. Der Vergleich der Bücher Moses mit den äsopischen Fabeln war alt. Auf diese Diskussion nimmt auch Edelman in seinem Moses-Buch Bezug. Johann Christian Edelman, Moses mit aufgedeckten Angesichte von zwey ungleichen Brüdern, Lichtlieb und Blindling beschauet nach Art der unschuldigen Wahrheiten in einem freymüthigen Gespräche abgehandelt, und Licht= und Klarheit=liebenden Gemüthern zu GOtt geheiligter Bewundrung und Ergötzung vorgestellt. Bey Betrachtung der Worte Pauli II. Cor. III. 12.13. Ohne Druckort und Jahr, 137f. Schiller spielt hier auf ein weiteres Moment an, um die Offenbarungsfiktion zu rechtfertigen. Demnach passt Moses seine fabulöse Rede dem Stand der Menschheitsentwicklung an, auf dem sich die hebräische Nation befand. Nach dem Verständnis der Aufklärung war es das ein Stadium, welches von einem mythologischen Denkstil bestimmt war. Dieses Argument konnte Schiller ebenfalls den Schriften seines Vorgängers Johann Gottfried Eichhorn entnehmen. Vgl. dazu Bodo Seidel, Aufklärung und Bibelwissenschaft in Jena. Erörterungen an Hand des Werkes zweier Jenenser Theologen. Oder: Warum und wie betreibt man in der Späten Aufklärung historische Bibelkritik?, in: Friedrich Starck (Hg.), Evolution des Geistes (wie Anm. 58), 443-459, hier 450f. Daraus, dass die Bibel nicht als Offenbarungsschrift oder als Religionsdokument gelesen wird, folgt zudem, dass der theoretische Rahmen des

Fassungskraft der Hebräer anpasst. Die Anpassung der Lehre an die Fassungskraft der Hebräer ermöglicht es, die unter der ägyptischen Herrschaft ‚verrohte‘ Nation zu erziehen und ihr vernünftigeren Religionsbegriffe zu vermitteln. Nach Schillers Auffassung kommt Moses' Offenbarungsfiktion somit die erzieherische Funktion zu, die bei Lessing die Offenbarung hatte.

Aus dem Umstand, dass die Wahrheit mit dieser Fabel öffentlich gemacht wurde und je nach Vernunftstand der Nation bzw. Aufklärungsgrad des Einzelnen aus dem Offenbarungszeugnis erschlossen werden kann, ergibt sich ferner, dass mit der Gesetzgebung Moses' die Institution des Mysterienkults (vor allem die Konstitution eines inneren Arkanraumes durch Etablierung von Initiationsgraden) hinfällig wird. Auch schon deshalb spricht Schiller im Gegensatz zu Reinhold an keiner Stelle von hebräischen Mysterien. Moses' einziges Geheimnis besteht darin, dass er selbst um die politische Funktion der Fabel weiß, diese Funktionalisierung jedoch nicht öffentlich machen kann, weil er sie damit *ad absurdum* führen würde.

Davon abgesehen besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Schiller und Reinhold in ihrer jeweiligen historischen Bewertung der mosaischen Theokratie. Sind die Bücher Moses' bei Reinhold ein historisches Denkmal, das zur Rekonstruktion der masonischen Mysterien beitragen und das Alter der Bewegung belegen kann, deutet Schiller das Buch *Exodus* als Urkunde über den Fortgang des Menschengeschlechts. Die Gesetzgebung und die Bücher sind für ihn nicht mehr aufgrund der in ihnen enthaltenen Symbolik interessant. Sie werden primär unter zivilisationsgeschichtlichen und universalhistorischen Aspekten betrachtet und von Schiller in diesem Zusammenhang als erste Form der bürgerlichen, d.h. hier öffentlichen Gesetzgebung interpretiert.

Eine weitere Differenz lässt sich aus den historiographischen Basiskonzeptionen ableiten, die beiden Schriften zugrunde liegen und die von Assmann vernachlässigt wurden. Schillers Schrift ist in eine universalhistorische Tiefengrammatik eingebettet, die teleologisch bzw. perfektibilistisch argumentiert.⁸⁹ Aus dieser Konzeption folgt zum einen, dass jede Zeit ihre eigenen Gesetze hat, die sich aus den Konstellationen, dem Aufklärungsstand und den Kulturleistungen ergeben. Daraus folgt zum anderen, dass der jeweilige Entwicklungsstand eines Volkes vor dem Hintergrund eines externen,

Akkommodationsgedankens hier nicht der der exegetischen, sondern vor allem der der rhetorischen Tradition ist.

⁸⁹ Dazu Helmut Koopmann, *Das Rad der Geschichte* (wie Anm. 5), 61, zu Schillers Rezeption von Kants Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht vgl. Bernd Bräutigam, *Vergangenheitserfahrung und Zukunftserwartung. Zum Geschichtsverständnis bei Kant, Schiller und Friedrich Schlegel*, in: Friedrich Starck (Hg.), *Evolution des Geistes* (wie Anm. 58), 197-212, hier 202-208.

kosmopolitischen, d.h. weltbürgerlichen und gesamtgesellschaftlichen Geschichtsideals bewertet wird. Gemessen an diesem Ideal stellt die mosaische Gesetzgebung nach Schiller ein Ereignis dar,⁹⁰ das den Übergang der Menschheitsentwicklung in das Stadium der öffentlich-bürgerlichen Gesetzgebung ankündigt und somit zugleich die historische Überwindung der elitären Mysterienkultur bedeutet. Deshalb muss die ägyptische Arkankultur als eine rückständige Gesellschaftsform erscheinen, und deshalb ist ihr Fortbestand, ihre Aufrechterhaltung oder gar Wiederbelebung für die Entwicklung und Verbesserung der spätaufklärerischen Zivilgesellschaft nicht notwendig. Denn die erneute Installierung einer allgemeinen politischen Arkanpraxis würde am historischen *telos* gemessen einem Rückschritt in der Menschheitsentwicklung entsprechen. Eine Auffassung, die Reinhold wohl nicht geteilt hat. Schillers universalgeschichtliche Historisierung der politischen Arkankultur lässt sich eher als implizite Kritik am Geheimbund der Illuminaten lesen, wie nicht nur der oben skizzierte Kontext, sondern ein Vergleich zwischen Moses und der Dramen-Figur Marquis Posa deutlich macht. Letzterer – dies blieb zwar nicht unumstritten – wurde in der Forschungsliteratur als ‚Illuminat avant la lettre‘ interpretiert.⁹¹

Schon die Entstehungszeit des Dramas, der *Briefe über den Don Karlos* und der *Sendung* legt hier einen Vergleich nahe. Darüber hinaus sind die inhaltlichen Überschneidungen der Texte nicht zu übersehen, denn mit den Figuren Posa und Moses werden offenbar zwei Facetten desselben Themenkreises aufgegriffen.⁹² Ihre Gemeinsamkeiten liegen auf der Hand. Beide verstehen sich als Befreier eines unterdrückten Volkes, beide sind Gegner des Despotismus und beide handeln *expressis verbis* im Namen der Menschenrechte. Während Moses vor allem der politische *furor* und die Kränkung antreiben, ist Posas Kalkül (wie auch seine persönliche Motivlage) durchaus vielschichtig.⁹³ Für den vorliegenden Kontext ist zudem relevant, dass beide Figuren am politischen Arkanbereich partizipieren. Moses partizipiert an diesem Bereich durch seine Einweihung in die ägyptischen Mysterien, der Marquis Posa hat daran ebenfalls in mehrfacher Weise teil: zum einen macht er sich das Handeln im Verborgenen zur eigenen Maxime. Das gilt im

⁹⁰ Fritz Heuer, Spuren der Universalgeschichte in Schillers Jenaer Umkreis: Der Fall Karl Ludwig von Woltmann, in: Friedrich Starck, Evolution des Geists (wie Anm. 58), 132-155, hier 134-137.

⁹¹ Schings, Die Brüder des Marquis Posa (wie Anm. 7), Kap. 101-115, so auch Peter-André Alt, Friedrich Schiller (wie Anm. 80), 457-465. Eine andere Posa-Deutung vertritt Wilfried Malsch, Robespierre ad Portas? Zur Deutungsgeschichte der ‚Briefe über Don Carlos‘ von Schiller, in: Gertrud Bauer Pickar, Sabine Cramer (Hg.), The Age of Goethe Today. Critical Reexamination and Literary Reflection, München 1990, 69-103, sowie Dieter Borchmeyer, „Marquis Posa ist groß in Mode“ (wie Anm. 7), 136f. Einen Überblick über die Posa-Interpretationen liefert Karl S. Guthke, Der Künstler Marquis Posa. Despot der Idee oder Idealist von Welt?, in: ders., Schillers Dramen. Idealismus und Skepsis, Tübingen 1994, 133-164.

⁹² Dafür spricht auch, dass Schiller die *Sendung Moses* nicht nur (wie seine anderen universalhistorischen Schriften) in der Thalia veröffentlicht, sondern im Verbund mit den *Don-Carlos*-Briefen in den später erschienenen *Kleineren Prosaischen Schriften* (1792) publiziert.

⁹³ Schiller, Briefe über den Don Karlos, Zweiter Brief, NA 22, 139f.

Bezug auf seine geheime Politikintention – die Rebellion der Niederlande – ebenso wie für das angewandte Mittel, die höfische Intrige (die Semantik des Dramas belegt, das sie ebenfalls zum politischen Arkankomplex gehört).⁹⁴ Posa kennt zum anderen zwei konkrete Geheimnisse: die Liebe des Prinzen zur Königin sowie die Liebschaft des Königs. Er benutzt diese Geheimnisse, um den Prinzen zu manipulieren und ihn zum Anführer der geplanten niederländischen Rebellion zu machen. Allerdings sieht er davon ab, den Prinzen in seine konkreten politischen Pläne einzuweißen. Das Geheimnis bleibt somit sein übergeordneter politischer Handlungsstil, der auch den Umgang der Wahlbrüder, den Umgang zwischen Posa und dem Prinzen bestimmt. Als Repräsentant der Illuminaten ist Posa Teil einer Arkankultur, die ihn zum Instrument höherer politischer Ziele macht und dem Schweigegelübde unterwirft.⁹⁵ Formal unterscheidet sich die Handlungsweise des Illuminaten und Republikaners kaum von der seiner Gegner.⁹⁶ Gemessen an ihrem Erfolg und den angewandten Mitteln stellen Posa und Moses zugleich Gegenfiguren dar. So kann Moses als Überwinder der Arkankultur angesehen werden. Er teilt den Hebräern die vormals in den ägyptischen Mysterien tradierte Wahrheit mit, indem er sich einer fabulösen Redeweise bedient. Posa dagegen repräsentiert die Arkanpolitik (zu der hier auch die Ausbildung der arkanen Konnexion, d.h. die Involvierung und Manipulation des Prinzen zählt),⁹⁷ während er seine Haltung *in politicis* in einer der Zeit und dem Ort nach unangemessenen Weise propagiert. Abgesehen davon unterliegt er der Anmaßung, den konkreten Erfolg bzw. Misserfolg einer politischen Handlung bemessen zu wollen; ein Unterfangen, das zum Scheitern verurteilt ist, weil die Anzahl externer Faktoren, die sich seinem Kalkül entziehen, unüberschaubar erscheint.⁹⁸

Das gilt natürlich nicht nur für den prospektiven Bereich menschlicher Handlungsentwürfe generell,⁹⁹ sondern auch für ihre nachträgliche Rekonstruktion im

⁹⁴ Helmut Koopmann (Hg.), Schiller-Handbuch (wie Anm. 4), 51.

⁹⁵ Dazu: Schiller, Briefe über den Don Karlos, Zweiter Brief, NA 22, 140. Nach Schiller wurde Posas ‚republikanischer Idealismus‘ durch seine Erziehung in einem Geheimorden begünstigt: „Die Ideen von Freiheit und Menschenadel, die ein glücklicher Zufall, vielleicht eine günstige Erziehung in diese rein organisierte empfängliche Seele warf, machen sie durch ihre Neuheit erstaunen [...] selbst das Geheimnis, unter welchem sie ihr wahrscheinlich mitgeteilt wurden, mußte die Stärke ihres Eindrucks erhöhen.“

⁹⁶ Vgl. dagegen Alt, Friedrich Schiller (wie Anm. 81), 465, der bei Schiller eine Gleichsetzung von Staatsräson und Machiavellismus annimmt und darüber hinaus vermutet, Schiller weise beide (in modernitätskritischem Gestus) als Elemente einer fortschrittlichen Politik aus.

⁹⁷ Gemeint ist damit die Prinzenmanipulation, wie sie von den Rosenkreuzern mutmaßlich praktiziert und auch in Schillers Romanfragment *Der Geisterseher* thematisch wurde. Zum vorliegenden Kontext und möglichen Analogien im Hinblick auf den Illuminatenorden Schiller, Briefe über den Don Karlos, Fünfter bis Siebenter Brief, NA 22, 152-160.

⁹⁸ Gerd Ueding, Redende Geschichte: Der Historiker Friedrich Schiller, in: Friedrich Starck (Hg.), Evolution des Geistes (wie Anm. 58), 156-175, hier 159.

⁹⁹ Vgl. dazu Walter Müller-Seidel, Der Zweck und die Mittel. Zum Bild des handelnden Menschen in Schillers Don Carlos, in: Schiller-Jahrbuch 43 (1999), 188-221 sowie Peter-André Alt, „Arbeit für mehr als ein

Rahmen der Historiographie. Denn die historiographische Rekonstruktion stellt nach Schiller lediglich eine mehr oder weniger überzeugende, subjektive Anordnung der Ereignisse und menschlichen Motive dar,¹⁰⁰ die einem geheimen Punkt nachgeht und über deren begrenzte Gültigkeit er bereits in der Antrittsvorlesung reflektiert.¹⁰¹ Moses' Erfolg bzw. Posas Misserfolg können deshalb zwar historisch plausibilisiert, aber wohl kaum nachhaltig begründet werden.

Abschließend bleibt also eine Frage unbeantwortet: Warum eigentlich lässt Schiller in der historischen Situation um 1789 Moses zum erfolgreichen Begründer der hebräischen Theokratie avancieren und damit eine neue Epoche in der Menschheitsgeschichte einleiten? Und warum verwehrt er seiner literarischen Gegenfigur (unabhängig vom Zwang der historischen Vorlage) diesen Erfolg? Die Frage kann hier nicht mehr auf eine textimmanente Beantwortung abzielen, gefragt wird vielmehr nach dem spezifischen Interesse, das Schillers Konzeption zugrunde liegt – also nach dem ideologischen Kernbereich seiner Geschichtsschreibung.¹⁰²

Auffällig ist zunächst, dass in Schillers Version der Verweis auf die Unsterblichkeitslehre fehlt, auf jene Problematik also, die möglicherweise das geheime Zentrum von Reinholds Schrift darstellte. Diese Auslassung könnte auf eine entscheidende Differenz in der Unsterblichkeitsauffassung verweisen. Für letzteres spricht zumindest ein Dokument, auf dessen Entstehungskontext hier nicht näher eingegangen werden kann. Im Anschluss an ein persönliches Treffen im Sommer 1787 äußert sich Schiller in einem Brief an Reinhold: „Verschieden [...] ist der Weg, auf dem wir [...] die Unsterblichkeit suchen.“¹⁰³ Zwar bezieht er sich dabei auf das unterschiedliche Betätigungsfeld beider, möglicherweise enthält das Zitat jedoch eine Anspielung auf die Lehren der Illuminaten, mit denen Schiller bei seinem Besuch in Jena konfrontiert worden war.

Darüber hinaus kann die *Sendung* als Umsetzung ihrer eigenen Programmatik gelesen werden, die auf den Effekt der ‚fabulösen Rede‘ zielt. Denn Schiller rekonstruiert hier einen Ereigniszusammenhang und kleidet sein geschichtsphilosophisches Ideal damit in eine

Jahrhundert“. Schillers Verständnis von Ästhetik und Politik in der Periode der Französischen Revolution, in: Schiller-Jahrbuch 46 (2000), 102-133.

¹⁰⁰ So auch Ueding, *Redende Geschichte* (wie Anm. 98), 168.

¹⁰¹ Bernd Bräutigam, *Vergangenheitserfahrung und Zukunftserwartung* (wie Anm. 89), 204, dagegen argumentiert Helmut Koopmann, *Das Rad der Geschichte* (wie Anm. 5) hier 70.

¹⁰² Weimar, *Der Effekt Geschichte* (wie Anm. 4), 203f., der in diesem Zusammenhang den narrativen Verfahren und ihrem Plausibilitätskalkül nachgeht, dabei aber anders als Gerd Ueding, *Redende Geschichte* (wie Anm. 98), 175, die Fiktion von der Historiographie unterscheidet, indem er die Wirklichkeit als Präsentationseffekt der Geschichte kennzeichnet.

¹⁰³ Schiller an Reinhold, 29. August 1787, NA 24, 151.

historische Erzählung. So hat das „Kraftgenie primi ordinis“¹⁰⁴ nach dem Zeugnis eines Studenten auch weniger über detaillierte historische Kenntnisse verfügt, als über die Kunst zu überreden und mitzureißen. Demnach hätte Schiller die Geschichtsschreibung in ihrer inzentiven Funktion genutzt.¹⁰⁵ Er hat sie mit einer impliziten politischen Handlungsanweisung versehen und – so könnte eine mögliche Schlussfolgerung lauten – sie gleichsam als Alternative zu den rhetorischen Strategien der Arkansysteme entworfen. Gerade weil sich Schiller mit seinem Entwurf offenkundig von Reinhold abgrenzt, sei hier abschließend nochmals die Frage nach der Funktion des eingangs zitierten Verweises aufgeworfen, der sich am Ende von Schillers Schrift befindet. Die erörterten Differenzen lassen es nun wohl kaum mehr plausibel erscheinen, dass Schiller Reinholds Ausführungen schlicht gefolgt ist.

Aus dem Verweis ließe sich jedoch möglicherweise ein dritter und letzter Aspekt der Schillerschen Schrift ableiten. Zwar ist es in der Forschungsliteratur umstritten, Schillers historische Schriften auf die aktuelle Geschichte seiner Zeit zu beziehen,¹⁰⁶ die *Sendung* könnte aber gleichwohl eine versteckte Anspielung auf die Ereignisse in Frankreich enthalten. Der Text distanziert sich an einer Stelle mehr oder weniger explizit von Umstürzbewegungen jeglicher Art, dazu heißt es:

Da er [Moses] sie [die Hebräer] nicht überzeugen kann, so muß er sie überreden, hinreißen, bestechen. Er muß also dem wahren Gott den er ihnen ankündigt, Eigenschaften geben, die ihn den schwachen Köpfen faßlich und empfehlungswürdig machen [...] Und dadurch gewinnt er schon unendlich, er gewinnt – daß der Grund seiner Gesetzgebung wahr ist, daß also ein künftiger Reformator die Grundverfassung nicht einzustürzen braucht, wenn er die Begriffe verbessert, welches bey allen falschen Religionen die unausbleibliche Folge ist, sobald die Fackel der Vernunft sie beleuchtet.¹⁰⁷

Als Begründung wird hier wiederum ein bereits bekanntes Argument angeführt: Zur Verbesserung der Zivilgesellschaft ist nach Schiller ein neuer Verfassungsentwurf nicht notwendig, weil die mosaische Gesetzgebung die Vernunftwahrheit bereits *in nuce* enthalte. Durch Reformen allein kann die allgemeine Progression des Menschengeschlechts befördert werden.¹⁰⁸ Dieser Hinweis wirft nochmals eine andere Perspektive auf die *Sendung Moses*.

¹⁰⁴ Aus einem studentischen Brief aus Jena vom 26./27. 5. 1789, zitiert nach Dann (Hg.), Friedrich Schiller, Historische Schriften und Erzählungen 1 (wie Anm. 6), 845. Zuerst erschienen in Euphorion 2 (1895), 125.

¹⁰⁵ Walter Hinderer, Die Rhetorik der Parabel. Zu ihrem ästhetischen Funktionszusammenhang und Funktionswechsel bei Friedrich Schiller, in: Theo Elm und Peter Hasubek (Hg.), Fabel und Parabel. Kulturgeschichtliche Prozesse im 18. Jahrhundert, München 1994, 109-127, hier 120 und 126.

¹⁰⁶ Diesen Bezug bestreitet z. B. Helmut Koopmann, Das Rad der Geschichte (wie Anm. 5), hier 67.

¹⁰⁷ Schiller *Sendung*, NA (wie Anm. 1), 396.

¹⁰⁸ Zur Bedeutung von Revolution als Verfassungswechsel sowie zum Begriffswandel des Wortes durch die Französische Revolution siehe Reinhart Koselleck, Art. ‚Revolution‘, in: Otto Brunner u.a., Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 5, Stuttgart, 1984, 653-788, hier 725-729. Zwar nimmt auch dieser Abschnitt auf die in den Schriften Lessings, Mendelssohns und Dohms virulente Toleranz-Frage Bezug. Da Schillers Schrift aber über weite Strecken eine allgemeine

Gehalten wurde die Vorlesung im Sommer 1789, zu einem Zeitpunkt, als in Frankreich die verfassunggebende Nationalversammlung tagte.¹⁰⁹ Publiziert wurde der Text erstmals 1790, als Kritiker den Illuminaten eine Beteiligung an politischen Unruhen nachzuweisen und damit die illuminatistische Arkanpolitik als subversives Machtinstrument zu denunzieren versuchten.¹¹⁰ Die Tatsache, dass unmittelbar auf die allgemeine Revolutionskritik der Verweis auf Reinholds Text folgt, sollte dem Leser vielleicht suggerieren, dass die Revolutionsabsage ebenfalls letzterem entnommen sei.¹¹¹ Damit ließe sich Schillers Schrift wiederum als Versuch lesen, den Orden der Illuminaten von dem verschwörungstheoretischen Vorwurf zu entlasten, eine kosmopolitische Revolution herbeiführen zu wollen oder (wie es später hieß) als Drahtzieher der Französischen Revolution fungiert zu haben. Diese Lesart ist zwar nicht weiter zu belegen, ganz abwegig erscheint sie jedoch nicht. Die sich hier anbietende Deutungsmöglichkeit würde jedenfalls nicht nur die Komplexität einer äußerst virulenten Debatte signalisieren, sie würde zudem für eine gewisse ‚äsoptische Indirektheit‘ als politischem Kommunikationsmodell sprechen, die sich im vorliegenden Kontext als kalkuliertes Mittel der Textpolitik interpretieren ließe.¹¹²

Zivilisations- bzw. Staatsgeschichte darstellt, ist die Anspielung auf die Revolution wohl der eigentliche Kern der Passage. Zum Kontext der Toleranz, Ulrich Johannes Schneider, Toleranz und historische Gleichgültigkeit. Zur Geschichtsauffassung der Aufklärung, in: Peter Freimark, Franklin Kopitzsch und Helga Slessaev (Hg.), *Lessing und die Toleranz*. Sonderband zum Lessing Yearbook, München 1986, 15-128, hier vor allem 121. Auch Strickhausen, *Prophet, Staatsmann, Erzieher des Menschengeschlechts* (wie Anm. 3), 154, stellt die Toleranz-Frage in den Vordergrund, ebenso Karl-Heinz Hahn, *Schiller und die Geschichte*, in: Klaus Berghahn (Hg.), *Friedrich Schiller. Zur Geschichtlichkeit seines Werkes*, Kronberg/Ts. 1975, 25-54, besonders 40. Für die Staatsräson spielte sie ebenso eine Rolle, z.B. im Zusammenhang mit den Religionskriegen Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* (wie Anm. 80), 98.

¹⁰⁹ Dann (Hg.), *Schiller, Historische Schriften*, (wie Anm. 6), 831f., Werner Greiling, *Jena und seine Erhalterstaaten im Einflussfeld der französischen Aufklärung und der Revolution von 1789*, in: Friedrich Stark (Hg.), *Evolution des Geistes* (wie Anm. 58), 40-58, zu Schiller 48, 50.

¹¹⁰ Johann Joachim Bode, *Ist Cagliostro Chef der Illuminaten? Oder, das Buch: Sur la Secte des Illuminés in Deutsch. Mit erklärenden Anmerkungen des deutschen Translators*, Gotha 1790, 23-31, Jean Pierre de Luchet, *Essai sur la Secte des Illuminés*, Paris 1789. Zwar geht es Bode hier zunächst um den Nachweis, dass die Illuminaten nicht mit den Illuminés gleichzusetzen sind, das Buch behandelt setzt sich zudem die These von der jesuitischen Universalverschwörung sowie mit der Frage auseinander, ob die Orden der Gesellschaft nützlich sind. Dazu auch Johannes Rogalla von Bieberstein, *Die These von der Verschwörung 1776-1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung* (Europäische Hochschulschriften. Reihe II Geschichte und ihre Hilfswissenschaften. 63), Frankfurt am Main 1976, 89f.

¹¹¹ Zur Moses-Figur als Vorbild für die Protagonisten revolutionärer Bewegungen Michael Walzer, *Exodus und Revolution*. Aus dem Amerikanischen von Bernd Rullkötter, Berlin 1988.

¹¹² Stephen Greenblatt, *Formen der Macht und die Macht der Formen in der englischen Renaissance*, in: Moritz Baßler (Hg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt am Main 2001, 29-59. Vgl. dazu Barbara Bauer und Wolfgang G. Müller, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500 bis 1800* (wie Anm. 3), 6-22.

