

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT  
HALLE-WITTENBERG  
Interdisziplinäres Zentrum  
für die Erforschung der Europäischen Aufklärung



DFG-Forschergruppe

DIE AUFKLÄRUNG  
IM BEZUGSFELD NEUZEITLICHER ESOTERIK

Ergebnisse

Redaktion: Monika Neugebauer-Wölk  
Markus Meumann

Halle 2013

© 2013 DFG-Forscherguppe *Die Aufklärung im Bezugfeld neuzeitlicher Esoterik*

Redaktion: Monika Neugebauer-Wölk, Markus Meumann

Satz: Markus Meumann

Halle 2013

**Zitiernachweis:**

<http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forscherguppe/ergebnisse.pdf>

(bitte zitieren mit der vollständigen Angabe der URL sowie dem Datum des letzten Aufrufs)

## DFG-Forschergruppe *Die Aufklärung im Bezugfeld neuzeitlicher Esoterik*

Standort: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Interdisziplinäres Zentrum  
für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA)

### Personelle Zusammensetzung:

#### Antragsteller:

Prof. Dr. Manfred Beetz, Prof. Dr. Michael Bergunder, Prof. Dr. Werner Nell (Fortsetzungsphase), Prof. Dr. Monika Neugebauer-Wölk, Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg

#### Sprecherin:

Prof. Dr. Monika Neugebauer-Wölk

#### Projektbearbeiter/-innen:

Dr. Renko Geffarth, PD Dr. Annette Graczyk (Fortsetzungsphase), Dr. Karin Hartbecke (01.05.2004–30.09.2005), Dr. Markus Meumann, Dr. Hanns-Peter Neumann (01.10.2005–30.04.2010), Dr. Andre Rudolph, Dr. Friedemann Stengel

## A. Entwicklung im Gesamtprojekt

I.	Fragestellungen und Ziele.....	3
	1. Problemdiskussion: Methodik und Legitimität der Esoterikforschung zum 18. Jahrhundert .....	4
	2. Esoterik in der Aufklärung: Zur Bedeutung von Wortfeldanalysen.....	7
	3. Ergebnisse aus den Teilprojekten im Ergebnis der Gruppenarbeit.....	8
	4. Zusammenfassung.....	10
	5. Zitierte Literatur.....	11
II.	Internationale Sichtbarkeit der Forschergruppe und Gastwissenschaftlerprogramm.....	12
III.	Kooperation mit dem Exzellenznetzwerk „Aufklärung – Religion – Wissen“.....	14

## B. Entwicklung der Themen und Ergebnisse in den Teilprojekten

Projekt 1: Esoterik – Pietismus – Frühaufklärung. Halle um 1700

(Antragstellerin Prof. Dr. Monika Neugebauer-Wölk /

Bearbeiter Dr. Markus Meumann [Geschichte])..... 16

Projekt 2: Esoterik im Wolffianismus. Tradierungen spekulativer Theoreme  
im Rahmen des Diskurses der physischen Monadologie

(Antragsteller Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg /

Bearbeiter Dr. Hanns-Peter Neumann [Philosophie])..... 25

Projekt 3: Emanuel Swedenborgs Stellung innerhalb der aufklärerischen  
und esoterischen Diskurse des 18. Jahrhunderts

(Antragsteller Prof. Dr. Michael Bergunder /

Bearbeiter Dr. Friedemann Stengel [Religionswissenschaft/Theologie])..... 37

Projekt 4: Esoterisches Wissen – Esoterischer Text. Johann Georg Hamanns  
Ästhetik im Bezugfeld von Aufklärung, Christentum und Esoterik

(Antragsteller Prof. Dr. Manfred Beetz /

Bearbeiter Dr. Andre Rudolph [Germanistik])..... 43

Projekt 5: Logen, Esoterik, „Vernünftiges Christentum“.

Halle als religionsgeschichtlicher Ort 1740–1800

(Antragstellerin Prof. Dr. Monika Neugebauer-Wölk /

Bearbeiter Dr. Renko Geffarth [Geschichte])..... 51

Projekt 6: Hieroglyphik und Natursprache in der deutschen und  
westeuropäischen Aufklärung

(Antragsteller Prof. Dr. Werner Nell / Bearbeiterin PD Dr. Annette Graczyk

[Allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft])..... 59

## C. Veröffentlichungen aus der Forschergruppe..... 65

## A. Entwicklung im Gesamtprojekt

### I. Fragestellungen und Ziele

Als die Forschergruppe im Juli 2003 ihren Erstantrag einreichte, war es das Ziel des Projekts, einen substantiellen Beitrag zur Aufklärungsforschung zu leisten. Standort der Gruppe war das Zentrum für Aufklärungsforschung der Universität Halle-Wittenberg, und Ausgangsbasis des Forschungsplans war eine eingehende Strukturanalyse des Forschungsstands zu diesem Grundthema des 18. Jahrhunderts. Bisherige Ansätze sollten auf ihre Validität überprüft und offene Fragen durch eine neue Zugangsweise besser als bisher beantwortet werden. Die angestrebte neue Synthese war dabei weniger Abschluss der bisherigen Entwicklung als ein Versuch, für eine neue Epoche der Aufklärungsforschung eine neue Sichtweise zu begründen.

Die Stoßrichtung dieses neuen Zugangs bestand darin, die in der Forschung vielfach dokumentierten Ambivalenzen des 18. Jahrhunderts genauer als bisher zu verstehen. Das lange gültige Erklärungsmodell der Opposition von Aufklärung und Gegenaufklärung, von Vernunft und Aberglauben, war zwar bereits einer Relativierung unterzogen worden, die den Widerständigkeiten *innerhalb* des Denkens und Verhaltens in der „Gesellschaft der Aufklärer“ stärker Rechnung zu tragen versuchte. Es war die Rede vom „Anderen“ und „Dunklen“ in der Aufklärung, von ihrer „Nachtseite“. Aber auch dieser Ansatz blieb unbefriedigend. Denn er arbeitete gleichsam mit literarischen Mitteln, mit bildhafter Metaphorik, anstatt einen wissenschaftlich überprüfbaren Erklärungsansatz anzubieten. Die Aufgabe bestand also darin, die Aufklärungsforschung aus dieser metaphorisch konstruierten Sackgasse herauszuholen, und der Vorschlag lautete, dies durch die Zusammenführung von Aufklärungs- und Esoterikforschung zu tun. So sollte eine Konkretisierung und Historisierung des wissenschaftlichen Befundes erreicht werden: *Esoterik* wurde dabei verstanden als ein Integrationsbegriff abendländischer Glaubens- und Wissenstraditionen, die in das 18. Jahrhundert hineinreichen, durch die Aufklärung in bemerkenswerter Weise modifiziert werden, dadurch aber auch auf sie einwirken. Unter *Esoterikforschung* verstand die Gruppe eine noch relativ junge westeuropäische Forschungsrichtung, die sich zur Zeit dieses Antrags seit einem guten Jahrzehnt entwickelt hatte, wobei der Anstoß von Arbeiten an der *Section des Sciences religieuses* der Pariser *Ecole Pratique des Hautes Etudes* ausgegangen war. Antoine Faivre hatte hier ein typologisches Verfahren zur Analyse von Esoterik von der Renaissance bis in die Moderne entwickelt. Es bestand aus der Zusammenführung mehrerer frühneuzeitlicher Strömungen der Ideengeschichte (etwa Hermetik und Alchemie, Magie und Kabbala, Paracelsismus und Theosophie) zu einem „Esoterischen Corpus“. Die Integration der einzelnen Themenbereiche vollzog Faivre über die Konstruktion einer „esoterischen Denkform“ aus vier wesentlichen, d. h. unverzichtbaren Komponenten – wie etwa dem Analogiedenken oder der Vorstellung einer insgesamt belebten Natur (Faivre 1992, S. 11–21).

Die Forschergruppe in Planung übernahm dieses Konzept als Grundlage zur Historisierung und Identifikation von Themenbereichen des „Dunklen“ in der Aufklärung. Gleichzeitig griff sie die Formulierung von der „Vernünftigen Hermetik“ auf, die Rolf Christian Zimmermann in die Goetheforschung eingeführt hatte (Zimmermann 1969, S. 144–197), und schrieb sie zur „Denkfigur der *aufgeklärten Esoterik*“ um. Die Ausgangsthese des Erstantrags lautet, „dass die Aufklärung das esoterische Den-

ken der Frühen Neuzeit nicht generell überwunden, sondern modifiziert hat.“ Die Forschergruppe ging also in ihrer Arbeit seit April 2004 von einem aktuellen Problem der Aufklärungsforschung aus und versuchte, dieses unter Bezugnahme auf das Grundmodell der Esoterikforschung zu bearbeiten. Die Hypothese lautete, dass sowohl Aufklärung von Esoterik als auch Esoterik von Aufklärung beeinflusst worden war. Diese Annahme hat sich prinzipiell über die gesamte Arbeit der sechs Bewilligungsjahre hinweg bestätigt und von einer These in valide Forschungsergebnisse überführen lassen. Gleichzeitig aber änderten sich über diesen Zeitraum hinweg der Verständnisrahmen und die methodischen Voraussetzungen, unter denen diese Ergebnisse erreicht wurden, in einer sehr grundsätzlichen Weise.

#### 1. Problemdiskussion: Methodik und Legitimität der Esoterikforschung zum 18. Jahrhundert

Als die Forschergruppe im April 2004 zunächst mit fünf Themen, einem Kreis von ebenso viel Bearbeitern und vier Projektleitern ihre Arbeit aufnahm, war die Erforschung der Aufklärung also das Problem und der Ansatz der Esoterikforschung das Instrumentarium, um dieses Problem zu bearbeiten. Diese Grundkonstellation wurde aus den Teilprojekten heraus sehr schnell in Frage gestellt. Hintergrund dieser Entwicklung waren Überlegungen, die aus der konkreten Arbeit resultierten; so war beobachtet worden, dass sich am Gegenstand der Einzeluntersuchungen die „Denkform Esoterik“ in der Definition Faivres immer nur partiell nachweisen ließ, dass sie nie in der für die ‚Diagnose‘ des Esoterischen geforderten Geschlossenheit repräsentiert war. Darüber hinaus stand ein derart typologisch orientierter Ansatz in den Kulturwissenschaften inzwischen auch in grundsätzlicher Kritik. An die Stelle idealtypischer Zugangsweisen war ein diskurstheoretisches Denken getreten, das Festschreibungen großer Kontexte wie „Aufklärung“ und „Esoterik“ insgesamt problematisierte. Die Sprecherin der Forschergruppe ergänzte die Darstellung des Standes der Esoterikforschung in ihrem in dieser Zeit entstandenen Artikel zum Lemma „Esoterik“ in der *Enzyklopädie der Neuzeit* daher bereits durch die entsprechende Kritik an dieser Konzeption (Neugebauer-Wölk 2006, S. 551).

Die Gruppe war somit herausgefordert, ihren Ansatz zur Behandlung des Rahmenthemas zu überarbeiten, wofür es zunächst einmal ratsam schien, eine Bestandsaufnahme vorzunehmen. Dies geschah anhand des folgenden Katalogs von *Leitfragen für die projektübergreifende Kooperation*:

- 1) Begegnen in den Quellen Elemente des „Esoterischen Corpus“ oder einer esoterischen Motivtradition? Welche Gebiete/Themenfelder werden bevorzugt, welche begegnen gar nicht?
- 2) Welche Autoritäten werden angeführt? Wird auf antike Autoren rekuriert oder bezieht sich die Quelle auf esoterische Texte seit dem 15. Jahrhundert? Wie wird das Material rezipiert (direkte/indirekte Zitate, Allusionen, Verweise etc.)?
- 3) Bricht diese Rezeption in der Entwicklung des Werkes einzelner oder mehrerer Autoren resp. im Selbstverständnis organisierter bzw. informeller Gruppenbildung über den Zeitverlauf hinweg auf, ändert sie sich – und, wenn ja, wo sind die Bruchstellen oder Weichenstellungen?
- 4) Begegnet in den Quellen die Steigerung von Erkenntnis- bzw. Wissensgewinn, d.h. gibt es Vorstellungen von der Möglichkeit eines „höheren Wissens“ (Erleuchtung/Imagination, aufsteigende Erkenntnisstufen, privilegierter Wissensgewinn aus esoterischer Tradition)? Sind dem

komplementäre esoterische Denkformen zugeordnet (Denken in Korrespondenzen, Modell der durchgängig „lebenden Natur“, Transmutationsvorstellungen)?

- 5) Wie ordnet sich der jeweilige Autor/die jeweilige Organisation oder Gruppe selbst in das geistige Profil der Zeit – resp. in den Aufklärungsprozess – ein? Wird ein Spannungsverhältnis zwischen dem eigenen Denken und den in den verschiedenen Öffentlichkeiten akzeptierten Diskursen in den Quellen explizit? Gibt es eine Selbstwahrnehmung als „anders“ oder „dunkel“?
- 6) Gibt es über die inhaltlichen Bestimmungen des Esoterischen hinaus Hinweise auf performative Gesten und ästhetische Figuren des Sprechens, die sich als esoterisch inszenieren? Mit welchen Symbolisierungsverfahren und Pathosformeln und mittels welcher Stile werden Va-leurs eines dunklen, kryptischen oder polyvalenten Sprachauftritts erzeugt?
- 7) Werden in den untersuchten Texten Elemente des Esoterischen Corpus oder esoterische Motive bewusst 'aufklärerisch' modifiziert und kontextualisiert, d.h. verstehen sich Strukturen esoterischen Denkens in den behandelten Quellen als Medium zur Loslösung von Autoritäten, zur Durchsetzung von Selbstdenken und Vernunft – auch im Sinne gesellschaftsgeschichtlicher Entwicklungsverläufe? Gibt es also den Entwurf eines Denkmodells, das sich selbst als aufgeklärt versteht?
- 8) Sind im Prozess einer rationalistischen und empiristischen Kritik älterer Esoterik im 18. Jahrhundert Entwicklungsperioden erkennbar? Übergreifen die Quellen des Einzelthemas verschiedene solcher Perioden?
- 9) Wie kann die Außenwahrnehmung der untersuchten Gegenstandsbereiche im 18. Jahrhundert beschrieben werden? Gibt es eine Akzeptanz als Aufklärungsdenken bzw. aufgeklärtes gesellschaftliches Verhalten? Oder überwiegt die Wahrnehmung als „dunkel“ und „anders“ in den Diskursen der Zeit?

Über einige Monate hinweg nahmen Bearbeiterin und Bearbeiter in den Gruppensitzungen aus der Sicht ihres Teilprojekts dazu Stellung, welche konkrete Problemlage sich im Hinblick auf diese Fragen ergeben hatte, wo der ursprüngliche Ansatz zu modifizieren oder vielleicht sogar aufzugeben war. Im Ergebnis setzte sich die Strategie durch, Esoterik nicht als konstante und konsistente Denkform zu verstehen, sondern als *heuristisch anzuwendenden Sammelbegriff* aufzufassen. Auch dieser Sammelbegriff, das *Esoterische Corpus*, sollte in seiner Zusammensetzung nicht mehr als konstant verstanden werden: Vielmehr handelt es sich hierbei grundsätzlich um wandelbare, in einem jeweiligen historischen Kontext je unterschiedlich und neu verhandelte Rezeptionszusammenhänge, die sich auf eine gemeinsame literarische Motivtradition und experimentell-gesellschaftliche Verhaltensweisen beziehen.

Diese Neujustierung des Grundansatzes blieb nicht in methodischer Abstraktion stecken, sondern hatte unmittelbare Auswirkungen auf die Strategien zur Erforschung der Entwicklungen im 18. Jahrhundert. Aus dem Projekt zur „Esoterik im Wolffianismus“ (Neumann/Stolzenberg) kam der Vorschlag, das *Esoterische Corpus* für die Epoche der Aufklärung um das Element des Pythagoreismus zu ergänzen, da die hier untersuchten Anhänger Christian Wolffs den Rationalismus als Kernbestand des Pythagoreismus verstanden hätten und dessen Wiedergewinnung folgerichtig zum Projekt der Aufklä-

rung erklären konnten. Im Arbeitsbereich zur Frühaufklärung in Halle (Meumann/Neugebauer-Wölk) wurde ein diskursiver Zusammenhang hergestellt zwischen den überregionalen Debatten um den Neuplatonismus und die Kabbala und den Konflikten innerhalb der Universität, wie etwa der Kontroverse um Hexenverfolgung und Teufelsglauben an der Juristischen Fakultät. Ausgehend von Untersuchungen zu Christian Thomasius wurde ein Workshop zur Streitkultur der Gelehrten im späten 17. und 18. Jahrhundert vorbereitet, der dann im Juni 2007 auch mit Beiträgen anderer Mitarbeiter (Neumann, Stengel) stattfand. Für den Zeitraum der Spätaufklärung gewann das Projekt zu Johann Georg Hamann (Rudolph/Beetz) jetzt eine textadäquatere konzeptionelle Basis, indem Hamanns Schriften nicht mehr nach den Komponenten der esoterischen Denkform abzufragen waren, sondern gezeigt werden konnte, wie wechselnde esoterische Motivtraditionen explizit und implizit transportiert wurden und in die Selbstinszenierung Hamanns als Träger einer Selbstaufklärung der Aufklärung Eingang fanden. Über diese einzelnen und hier keineswegs vollständig referierten Reaktionen aus den Teilprojekten auf die Diskussionen im Verbund hinaus wurde vor allem die Tagung der Forschergruppe, die nach zwei Arbeitsjahren im März 2006 stattfand, deutlich offener angelegt, als es noch im Erstantrag geplant war. Das ursprüngliche Konzept einer „aufgeklärten Esoterik“ sollte nicht mehr verbindlich vorgegeben, sondern als eine Möglichkeit mit den auswärtigen Referenten diskutiert werden.

Auf der Basis dieser methodischen Diskussionen in der Forschergruppe und weiterführender diskurstheoretischer Überlegungen hielt der Leiter des religionswissenschaftlichen Projekts, Michael Bergunder, auf dieser ersten Tagung der Forschergruppe ein Referat, das die Kritik an den bisherigen Verfahrensweisen der Esoterikforschung zusammenfasste und radikalisierte (Druckfassung: Bergunder 2008). Gleichzeitig schlug er eine neue Zugangsweise vor, die hier nicht in ihrer ganzen Breite referiert werden kann. Für die Arbeit der Forschergruppe war der Kern der Argumentation von Bedeutung: Da Esoterik nicht als eine spezifische Denkform festgeschrieben werden kann, bezeichnet das Wort „Esoterik“ „kein Wesen, sondern eine Positionierung“ (S. 492), d.h. die Verwendung des Stichworts „Esoterik“ markiert die Zugehörigkeit zu einem esoterischen Diskurs, und zwar unabhängig davon, wie der jeweilige Akteur sich dort verortet: Die Teilnehmer an einem esoterischen Diskurs sind deshalb „nicht identisch mit den ‚Esoterikern‘“. Der Diskurs „umfasst zum Beispiel auch diejenigen, die Esoterik bekämpfen, oder auch Journalisten, die über Esoterik in öffentlichen Medien berichten [...], wobei jede Artikulation auch eine Variation beinhalten und damit zugleich eine Aushandlung des Esoterikverständnisses darstellen kann“. (S. 498). Dieser diskurstheoretisch grundierte Entwurf bot einerseits eine hervorragende Grundlage für die Identifizierung und Zuordnung unterschiedlichster Texte und gesellschaftlicher Verhaltensweisen in den komplexen Bezügen zwischen Aufklärung und Esoterik im 18. Jahrhundert. Gleichzeitig aber ergab sich ein fundamentales Problem: Das Vorhandensein eines esoterischen Diskurses überhaupt war hier nicht mehr *inhaltlich* zu begründen – auch nicht über die Zugehörigkeit zu Strömungen eines *Esoterischen Corpus* –, sondern nur noch über die entsprechende Markierung durch die Verwendung des Begriffs *Esoterik*. Dieses Sachwort gab es aber nach dem Stand der Forschung erst seit dem 19. Jahrhundert. Zwar eröffnete Bergunder die methodische Möglichkeit, durch Rezeptions- und Referenzketten esoterische Diskurse auch historisch zurückzuverfolgen. Eine solche Methode des Anschlusses war in dieser Betrachtungsweise aber nur im Krebsgang möglich: Argumentationskontexte des 19. Jahrhunderts, die sprachlich als ‚esoterisch‘ markiert waren, konnten in die Zeit vor 1800 zurückverfolgt werden, nicht aber umgekehrt. Und schon

gar nicht war es möglich, esoterische Diskurse *nur* im Horizont des 18. Jahrhunderts zu behandeln, da sie aus dieser Zeit heraus nicht mehr identifizierbar waren.

Der Vortrag Bergunders bot also bemerkenswerte Anregungen für die Weiterarbeit und hatte ein Konzept des esoterischen Diskurses eröffnet, das nicht mehr abhängig war von grundsätzlichen Unterscheidungen zwischen Esoterikern und Aufklärern, sondern entsprechende Positionierungen in einer großen Variationsbreite einbezog. Darüber hinaus konnte die Weiterarbeit mit dem Bezug auf das *Esoterische Corpus* als heuristisches Instrument erfolgen. Der grundsätzlichen Herausforderung an das Rahmenthema der Gruppe konnte aber zunächst nicht entsprochen werden. Es blieb eine offene Frage und über die Fortsetzungsphase von 2007 bis 2009 hinweg in der Diskussion, ob es eine Lösung geben könnte, oder ob zum Abschluss der Gruppenarbeit auf divergente methodische Positionen innerhalb des Verbundes würde hingewiesen werden müssen.

## 2. Esoterik in der Aufklärung: Zur Bedeutung von Wortfeldanalysen

Im Verlauf der Vorbereitung auf die Abschlusstagung der Forschergruppe, die im März 2010 am IZEA stattfand, ergab sich dann aber ein Arbeitsansatz, der eine Perspektive eröffnete, um die konzeptionellen Positionen innerhalb der Gruppe einander wieder anzunähern. Ausgangspunkt war das Generalthema der Veranstaltung, das darauf zielte, die „Wege in die Moderne“ auszuleuchten – also Fortentwicklungen ins 19. und 20. Jahrhundert hinein, die mit den Interdependenzen von Aufklärung und Esoterik vor 1800 in Beziehung gesetzt werden konnten. Die Sprecherin suchte für den Tagungsauftritt nach möglichst frühen Belegstellen für das Schlagwort *Esoterik* in der deutschsprachigen Literatur, um für das 19. Jahrhundert eine gesicherte Ausgangsbasis für zukünftige Untersuchungen zu gewinnen, also den entsprechenden Diskurs zu identifizieren, in dem sich diese semantische Entwicklung vollzogen hatte. Die Frage war, ob sich diese Debatte auf die Spätaufklärung würde zurückführen lassen. Bisher galt eine Belegstelle für die französische Variante *ésotérisme* aus dem Jahr 1828 als international frühester Nachweis (Laurant 1993, S. 7), und von etwa dieser Zeitlage ging die Forschergruppe aus. Die Suche, an der sich mehrere Gruppenmitglieder beteiligten, führte dann aber zu einem überraschenden Resultat: Das deutsche Wort *Esoterik* fand sich in einem Text von 1792, die Wortvariante *Esoterismus* ließ sich für 1779 belegen und die personenbezogene Fassung des *Esoterikers* für 1772 (Neugebauer-Wölk 2013). Wir standen also vor der Erkenntnis, dass *Esoterik* keineswegs eine Wortschöpfung der Moderne ist, sondern als eine Begriffsentwicklung der Spätaufklärung verstanden werden muss. Das heißt: Um 1770 entstand in aufklärerischen Diskursen der Bedarf dafür, ein Stichwort zur Verfügung zu haben, das esoterische Themenkontexte auf den Begriff bringt.

Der Quellenbefund bestätigt die Ausgangshypothese der Forschergruppe: Aspekte des „Dunklen“ und „Anderen“ in der Aufklärung sind in Diskursen identifizierbar, die esoterisch konnotiert sind, in diesem Zusammenhang nun sogar mit der Genese des Begriffs *Esoterik*. Dieser begegnet 1792 in Annotationen zum Charakter des „Geheimnisvollen in der Schule des Pythagoras“ (Neugebauer-Wölk 2010, S. 223–225), sein Vorläufer, der *Esoteriker*, hat seinen Auftritt 1772 in der Philosophiegeschichte von Christoph Meiners, der den „Ursprung der esoterischen Philosophie“ in der „Pythagoreischen Schule“ sieht (ebd., S. 220). Der gebildete Zeitgenosse wusste, dass jeder Hinweis auf den

Orden des Pythagoras mit der Vorstellung einer öffentlichen, vor allem aber auch einer geheimen, eben esoterischen Lehre korrespondiert, eine Vorstellung, die nun die Bezeichnung für den Anhänger dieser im Dunklen liegenden Lehre und das dazugehörige Abstraktum generiert. Aus der Arbeit im philosophiehistorischen Projekt war die zentrale Bedeutung des Pythagoreismus für das 18. Jahrhundert bereits bekannt. Der Fortsetzungsantrag hatte die Heuristik des *Esoterischen Corpus* bereits um dieses Element ergänzt. Nun war dieses Resultat durch eine Wortfeldanalyse bestätigt worden, die aus der Arbeit im Verbund und einer gänzlich anderen Fragestellung hervorgegangen war.

Aufklärerisch integriert war dieser Diskurs um die ‚Mysterien‘ der Pythagoreer, weil es in der Debatte ganz wesentlich darum ging, die verborgene Lehre dieser antiken Weisheitsschule zu verstehen. Eine Interpretationslinie identifiziert die Geheimsphäre als die Mysterien der Vernunft, als das vor dem Volk verborgene Wissen um die wahre Religion, politische Freiheit und die Freiheit von Denken und Glauben. Es ist diese Einschreibung aufklärerischer Thesen in ein esoterisches Traditionsfeld, die Johann Georg Hamann dann dazu provozierte, in seinem *Konxompax* von 1779 diese Auffassung zurückzuweisen und abschätzig als *Esoterismus* zu qualifizieren (Neugebauer-Wölk 2013, S. 51 ff.). Hamann akzeptierte nicht, dass die von ihm ironisierten Autoren ‚der Aufklärung‘ das höchste Mysterium für sich in Anspruch nahmen. Die Begriffsbildung zum esoterischen Wortfeld entsteht also in einem Diskurs, in dem verschiedene Positionen zu Bedeutung und Wertung dieser Begrifflichkeit eingenommen werden – je nachdem, wie der jeweilige Autor sich positioniert. Folgt man dann der ganzen semantischen Breite des esoterischen Wortfeldes und bezieht die Repräsentanz von Kompositaformeln aus dem Adjektiv *esoterisch* mit verschiedenen Substantiven in die Untersuchung ein – also etwa die Rede von der esoterischen Philosophie, der esoterischen Religion oder allgemein der esoterischen Lehre, dann wird der deutschsprachige Befund um Belege aus der englischen Frühaufklärung ergänzt: Bei John Toland findet sich 1720 ein Text zur *Esoteric Philosophy*, bereits 1660 gab es die *Esotericks*, also die Esoteriker, in der Philosophiegeschichte von Thomas Stanley (Neugebauer-Wölk 2013, S. 59–63).

Der Forschungsfortschritt, der sich aus diesen Beobachtungen ergibt, ist die grundsätzliche Feststellung, dass es die Repräsentanz von Lexemen und Kombinationen des esoterischen Wortfeldes von der 2. Hälfte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts erlaubt, Diskurse des Esoterischen zu untersuchen, ohne dies anhand eines vorgegebenen Modells von Esoterik zu tun. Der Duktus oder der Sinn der Entwicklung des esoterischen Wortfeldes kann sich nun auch hier aus den jeweiligen konkreten Texten ergeben, die den Quellenbezug bilden. Ein darüber hinausgehendes Ausgreifen auf weitere Debattenzusammenhänge kann aus der Zeit selbst erfolgen, müsste also nicht zwingend diachron an die Moderne angebunden werden, sondern wäre synchron zur ganzen Breite der Debatte in der Epoche der Aufklärung zu zeigen. Dies ist in der Forschergruppe nicht mehr zu leisten – es ist ein Ausgangspunkt für zukünftige Untersuchungen.

### 3. Ergebnisse aus den Teilprojekten im Ergebnis der Gruppenarbeit

Eine weitere Grundlage für die Arbeit an der Aufklärung *nach* der Forschergruppe ist die Beobachtung, dass der Umgang mit ‚esoterischen‘ Topoi und Etikettierungen in der Aufklärung selbstverständ-

licher war als bislang angenommen (Neumann). Die entsprechenden Argumente, Bilder und Vorstellungen wurden in den Debatten des 18. Jahrhunderts neu kontextualisiert und änderten ihre Figuration; in Überblicksdarstellungen, Historiographien, Editionen oder Dissertationen erfolgte so die (Re-)Aktualisierung traditionellen Wissens, das ‚esoterisch‘ konnotiert werden kann. Das bedeutet im Resultat, dass die Untersuchungen aus der Gruppe nicht nur geeignet sind, ‚Aberglaubensstrukturen‘ oder das „Dunkle“ oder „Andere“ in der Aufklärung historisch-wissenschaftlich zu identifizieren – so die Zielsetzung des Gesamtprojekts zum Arbeitsbeginn –, sondern dass das Verständnis von Aufklärung selbst einer deutlichen Revision unterzogen werden muss. Das „Dunkle und Andere“ war darin als konstitutiver Bestandteil bereits vorhanden: Offensichtlich kann nämlich der Vernunftbegriff im Rationalismus des 18. Jahrhunderts spekulative Theorien der esoterischen Tradition mit einbinden, ohne deswegen im eigenen Selbstverständnis nicht oder nicht mehr länger ‚aufgeklärt‘ sein zu können (Neumann). Allgemein formuliert heißt das: Nicht nur *Esoterik* ist keine Denkform, auch *Aufklärung* ist keine Denkform. Die wechselnden Interaktionen im Diskurs sind das Entscheidende (Neugebauer-Wölk/Meumann 2013).

Belege dazu im Einzelnen sind den Teilprojekten, ihren Berichten und Publikationen zu entnehmen. An dieser Stelle sei nur noch darauf hingewiesen, dass das hier referierte Gesamtergebnis nicht etwa für eine Unterströmung des 18. Jahrhunderts gilt oder für die Ränder der Aufklärungsdiskurse, sondern auch für den Höhenkamm von Texten und Autoren. Wenn man die Berichte aus den Projekten in dieser Perspektive querliest, dann begegnet man Thomasius, Leibniz und Wolff, Diderot, Kant und Semler – die Liste ist nicht vollständig, nennt aber wohl die ‚Highlights‘ und sei noch kurz erläutert: Im Projektbericht zu Halle um 1700 (Meumann) findet sich die diskursgeschichtliche Verortung von Christian Thomasius als Vertreter einer vitalistischen Natur- und Geistphilosophie. In den Leibniz-Wolffschen Rationalismus musste Esoterisches nicht erst hineingelegt werden: Es war als konstitutiver Bestandteil bereits vorhanden. Autonomie der Vernunft hieß hier, die Rationalitätsstrukturen auch esoterischer Traditionen in die eigene Zeit zu übersetzen und in eine logisch begründete Kette geprüfter Wahrheiten einzuflechten (Projekt 2/Neumann). Denis Diderot erweitert den Kunstdiskurs um den Hieroglyphenbegriff und übernimmt damit auch dessen esoterischen Hintergrund (Projekt 6/Graczyk). Kant reagiert auf Swedenborg, und dessen Einfluss schreibt sich in seinen Werken zur Moralphilosophie und Religionslehre fort, so ein Ergebnis im Projekt 3 (Stengel). Gerade für Kant erweitert sich die entsprechende Werkanalyse dann zur Rezeptions- und Wirkungsanalyse: In der Kant-Debatte des späten 18. Jahrhunderts erklärt der selbst unter Mystik-Verdacht stehende Hamann seinen Königsberger ‚Kollegen‘ seinerseits zum Mystiker (Projekt 3/Rudolph). Auf die Rolle Swedenborgs bei der „Herausbildung eines spiritistischen Kantianismus“ konnte im abschließenden Bericht zum Swedenborgprojekt verwiesen werden, ebenso wie auf seine Bedeutung für eine „spiritistische Neologie“ (Stengel). Eben die neologische Theologie besitzt in Johann Salomo Semler einen herausragenden Exponenten, der sich im Diskurs über die Dämonen bewegt und Interesse hat für Hermetik und Alchemie (Projekt 5/Geffarth). Esoterisch konnotierte Debatten in der „Gesellschaft der Aufklärer“ – so ein Fazit – sind nicht *per se* und grundsätzlich Debatten von Esoterikern, die sich in die Aufklärung einschreiben, oder abergläubische Reste der Vergangenheit, die im Fortgang des 18. Jahrhunderts entsorgt werden. Solch klare Fronten sind vielmehr Extremformen eines Diskurses, dessen ‚Normalform‘ eher Überschneidungen und übergreifend akzeptierte ‚Wissensgrundlagen‘ kennt. Untersucht

man die „Aufklärung im Bezugfeld neuzeitlicher Esoterik“, so ist das 18. Jahrhundert sicher die bedeutendste Gelenkstelle, die die Argumentationsmuster der „Philosophia perennis“ aufbricht und neu und anders konfiguriert. Die Diskurse des 18. Jahrhunderts sind das Wirkungsfeld prominenter Autoren, die Texte verfassen, die zu Leittexten avancieren, ebenso wie einer kaum überschaubaren Zahl von Rezipienten und Nebenfiguren, die ihrerseits neue Teildebatten eröffnen, Verbindungen schaffen und Antagonismen postulieren. Die Forschergruppe war angetreten, mit Blick auf die Ambivalenzen des 18. Jahrhunderts eine neue Sichtweise der Aufklärungsforschung zu begründen. Im Ergebnis war es die Komplexität der Empirie, die es nahelegte, Aufklärungs- und Esoterikforschung konzeptionell zu überprüfen und für beide Forschungsfelder wie für beide Gegenstandsbereiche neue Ansätze zu formulieren.

Dazu kam die zeitliche Grenzüberschreitung. Hatten wir uns bis weit in die Fortsetzungsphase hinein auf das 18. Jahrhundert konzentriert, so überschritten wir im letzten gemeinsamen Arbeitsjahr die Epochenschwelle zum 19. und 20. Jahrhundert und bereiteten für unsere Abschlusstagung vom März 2010 Beiträge vor, die „Wege in die Moderne“ eröffnen sollten. Das war kein allfälliger Ausblick, wie er üblicherweise am Schluss der Abhandlung eines Themas steht. Es ging vielmehr darum zu zeigen, dass erst unser neu gewonnenes Verständnis von Aufklärung eine solche Fortschreibung inhaltlich und methodisch ermöglicht. Denn es ist die oben angedeutete vielfach gebrochene Entwicklung, in der die Resultate esoterisch-aufklärerischer Diskurse in die Moderne hinübergreifen und im 19. Jahrhundert rezipiert und weiterentwickelt werden – die Einführung in den Tagungsband, der gleichzeitig mit der Fertigstellung unseres Abschlussberichtes erscheint, stellt diese Zusammenhänge in einen umfassenden historischen und historiographischen Kontext (Neugebauer-Wölk/Meumann 2013), ein Angebot an alle interessierten Forscherinnen und Forscher, dieses Konzept aufzugreifen, sich kritisch damit auseinanderzusetzen und es über unsere Resultate hinaus fortzuentwickeln.

#### 4. Zusammenfassung

Ziel der Forschergruppe war es, das vielbeschworene „Dunkle“ und „Andere“ der Aufklärung genauer zu bestimmen und in seinen historischen Kontexten zu beschreiben, zum einen hinsichtlich seiner philosophischen bzw. religiösen Traditionen sowie seiner Entwicklung im Laufe des 18. Jahrhunderts, zum anderen und vor allem aber hinsichtlich seiner Beziehung zur Aufklärung selbst. Zwar war neben dem die Forschung lange Zeit dominierenden dualistischen Ansatz der Aufklärungsforschung, der dieses „Andere“ ganz im Sinne einer dichotomischen Entgegensetzung als „Gegenaufklärung“ bzw. als die „Aufklärung und ihr Gegenteil“ (so der Titel einer Studie von Michael W. Fischer aus dem Jahr 1982) konzipiert hatte, bereits seit den 1990er Jahren ein integrativer Ansatz getreten. Dieser suchte im Rahmen eines anthropologischen Zuganges die unübersehbaren, nicht in ein überwiegend rationalistisches Verständnis von Aufklärung integrierbaren geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 18. Jahrhunderts in ein weiter gefasstes Konzept von Aufklärung im Sinne des „Ganzen Menschen“ einzupassen. Dabei wurden diese Elemente allerdings zumeist isoliert und nicht als Teil eines größeren Rezeptionzusammenhangs betrachtet; sie blieben damit in der Regel unscharf und hinsichtlich ihrer philosophie- und religionsgeschichtlichen Bezüge nur unvollständig kontextualisiert.

Demgegenüber unternahm die Forschergruppe den Versuch, sich dem „Anderen“ und „Dunklen“ der Aufklärung über einen systematischen Zugang zu nähern, nämlich über den Begriff der „neuzeitlichen Esoterik“, ein ideengeschichtliches Konzept, das sich seit den 1990er Jahren in der internationalen Forschung etabliert hatte. Realisiert wurde dieses Programm in zunächst fünf Teilprojekten, von denen sich drei besonders esoterikaffinen Autoren (Swedenborg, Hamann) bzw. philosophiegeschichtlichen Strömungen wie dem „esoterischen Wolffianismus“ zuwandten, während die beiden geschichtswissenschaftlichen Projekte die Gleichzeitigkeit von Aufklärung und Esoterik in Halle in den Blick nahmen. Die Forschergruppe arbeitete dabei zunächst mit einem typologischen Ansatz, der die Traditionen und Merkmale von Esoterik systematisch zu bestimmen und von Aufklärung abzusetzen suchte. Dies geschah mithilfe von Leitfragen, die die Arbeit in den einzelnen Projekten während der ersten Förderphase strukturierten und zugleich deren Rückbindung an das Rahmenthema gewährleisten. In der zweiten Förderphase, in der ein sechstes Projekt zur Beziehung zwischen deutscher und westeuropäischer Aufklärung hinzukam, trat dann ein diskursgeschichtliches Verständnis von Esoterik in den Vordergrund, das „Esoterik“ – ebenso wie in der Konsequenz dieses Zuganges dann auch „Aufklärung“ – weniger als ideengeschichtliche ‚Strömung‘ denn als Diskurs- und Traditionszusammenhang begreift, der sich im 18. Jahrhundert in vielfacher und ganz unterschiedlicher Weise mit herkömmlicherweise als „aufgeklärt“ apostrophierten Diskursen und Denkmätern verbindet und diese in vielgestaltiger Weise affiziert. Dies konnte in den Teilprojekten am Beispiel prominenter Exponenten einer bislang meist rationalistisch verstandenen Aufklärung wie Thomasius, Wolff, Kant, Semler und Diderot ebenso wie in breiten gesellschafts- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen nachgewiesen werden. Im Ergebnis entstanden bisher drei Monographien, acht Sammelbände, zwei assoziierte Dissertationen sowie zahlreiche Aufsätze und Lexikonartikel (siehe dazu genauer Abschnitt C).

## 5. Zitierte Literatur

Bergunder, Michael: Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 477–507.

Faivre, Antoine: L'ésotérisme. Paris 1992.

Fischer, Michael W.: Die Aufklärung und ihr Gegenteil. Die Rolle der Geheimbünde in Wissenschaft und Politik. Berlin 1982.

Laurant, Jean-Pierre: L'ésotérisme. Paris 1993.

Neugebauer-Wölk, Monika: Art. Esoterik/Esoterisches Corpus. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 3. Stuttgart, Weimar 2006, Sp. 544–554.

Neugebauer-Wölk, Monika: From Talk about Esotericism to Esotericism Research. Remarks on the Prehistory and Development of a Research Group. In: Hermes in the academy. Ten years' study of western esotericism at the University of Amsterdam. Hg. v. Wouter J. Hanegraaff u. Joyce Pijenburg. Amsterdam 2009, S. 135-141.

Neugebauer-Wölk, Monika: Der Esoteriker und die Esoterik. Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 10 (2010), S. 214–231.

Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne. In: *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 37–72.

Neugebauer-Wölk, Monika, Markus Meumann: Aufklärung – Esoterik – Moderne. Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung. In: *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 1–33.

Zimmermann, Rolf Christian: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. Bd 1. München 1969.

## II. Internationale Sichtbarkeit der Forschergruppe und Gastwissenschaftlerprogramm

Von Beginn an haben Sprecherin und Projektleiter, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Fragestellungen, Hypothesen und Arbeitsergebnisse in internationale Kontexte eingebracht. Das geschah durch die Teilnahme an Tagungen und Kongressen mit daraus folgenden Publikationen bzw. generell durch Publikationen in englischer und französischer Sprache oder in international präsenten Periodika. Umgekehrt lud die Forschergruppe auch zu sich ein, nutzte das DFG-Gastwissenschaftlerprogramm, um sich mit Wissenschaftlern aus dem In- und Ausland über Tage oder Wochen hinweg auszutauschen – Kontakte, aus denen sich wiederum Forschungsaufenthalte von Gruppenmitgliedern ergaben.

Die erste Präsentation auf internationaler Bühne erfolgte noch aus der Gruppe in Planung – unmittelbar nach Einreichung des Erstantrags: Für das Programm des *11<sup>th</sup> International Congress on the Enlightenment*, der 2003 in Los Angeles stattfand, gestaltete Markus Meumann eine Sektion zum Thema „A globally based religion for the elites. Early modern esotericism and the Enlightenment“. Im März 2005 sprach Renko Geffarth dann in Tokio, wo der Kongress der *International Association for the History of Religions* zum Rahmenthema „Western Esotericism and Polemics“ stattfand. Im September 2006 nutzten vier Mitarbeiter (Geffarth, Meumann, Neumann, Stengel) die Gelegenheit zur Vorstellung der Forschergruppe in Pittsburgh/USA, wo die Jahrestagung der *German Studies Association* zum Rahmenthema des „Radical Enlightenment“ stattfand. Hanns-Peter Neumann und Renko Geffarth initiierten und leiteten Panels zu „Esoteric Currents and Academic Debate“ und „Radical Enlightenment and Esotericism“. Das Paper von Hanns-Peter Neumann wurde von Jonathan Israel (Institute for Advanced Study/Princeton) kommentiert. Im Januar 2008 sprach Annette Graczyk an der Universität Toulouse-Le Mirail anlässlich der Tagung „Diderot – Salons“ und stellte ihr Projekt mit dem Schwerpunkt auf Diderots Hieroglyphenverständnis vor. Markus Meumann und Renko Geffarth präsentierten ihre Forschungsergebnisse ebenfalls in Frankreich – 2009 bei der Zweijahrestagung der *European Society for the Study of Western Esotericism* (ESSWE) in Straßburg und 2010 bei einer internationalen Tagung am Deutschen Historischen Institut Paris. Friedemann Stengel hielt im Rahmen einer internationalen Tagung der *Royal Swedish Academy of Sciences* in Stockholm zum Thema

„Emanuel Swedenborg – Exploring a ‚World Memory““ den Schlussvortrag über Swedenborgs Rezeption in der deutschen Theologie des späten 18. Jahrhunderts.

Ausländische Gastwissenschaftler im Fellow-Programm der Forschergruppe waren Peter Hanns Reill, Direktor des *Center for Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies* in Los Angeles, Wouter J. Hanegraaff, Inhaber des Lehrstuhls für Hermetikforschung an der Universität Amsterdam, Kocku von Stuckrad, damals Assistenzprofessor am selben Arbeitsbereich, und Lawrence M. Principe, Wissenschaftshistoriker und Alchemieforscher an der Johns Hopkins University in Baltimore. Reill ist bekannt als Erforscher von Naturphilosophie und Vitalismus zur Zeit der Spätaufklärung mit einem besonderen Blick auf Johann Salomo Semler, und so führte seine Einladung zu einer Gegeneinladung an Renko Geffarth, der sich im Rahmen seines Projekts zu „Logen, Esoterik und ‚Vernünftigem Christentum““ ebenfalls mit Semler befasste: Geffarth arbeitete von August bis Oktober 2005 an der University of California. Aus dem Inland kamen in der ersten Förderphase Linda Simonis, damals Privatdozentin in Köln und Spezialistin für esoterische Kommunikation und Ästhetik im 18. Jahrhundert, Martin Mulsow als Experte für klandestine Philosophie und den ‚esoterischen‘ Wolffianismus sowie die beiden Germanisten Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle als wohl beste Kenner des literarischen Paracelsismus nach Halle. In der Fortsetzungsphase waren die Berliner Privatdozentin Anne Eusterschulte, die über Giordano Bruno und die Hermetikrezeption der Frühen Neuzeit gearbeitet hat, sowie Albrecht Beutel, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster und ausgewiesener Fachmann für die Theologie der Aufklärung, zu Gast am IZEA.

2009 jährte sich zum zehnten Mal das Gründungsdatum des Lehrstuhls für Hermetikforschung in Amsterdam. Aus Anlass der Festveranstaltung, die zahlreiche Esoterikforscherinnen und -forscher aus vielen Ländern zusammenführte, fuhr ein Teil der Gruppe – Annette Graczyk, Monika Neugebauer-Wölk, Hanns-Peter Neumann und Andre Rudolph – in die Niederlande, und die Sprecherin stellte Entstehung und Arbeit des halleschen Forscherverbunds in der Festschrift vor („From Talk about Esotericism to Esotericism Research. Remarks on the Prehistory and Development of a Research Group“, Neugebauer-Wölk 2009).

Zusätzlich zu den Kommunikationschancen, die diese internationale Kontaktbörse bot, eröffnete die Amsterdamreise die Gelegenheit zum Besuch der *Bibliotheca Hermetica*, der weltweit bedeutendsten Sammlung von Quellen und Literatur zur frühneuzeitlichen Esoterik. Das Amsterdamer Material ergänzt optimal den Bestand an Materialien zur Esoterik der Moderne, der sich in der Theologischen Fakultät in Halle befindet. Vor Ort konnten so für die Arbeit in mehreren Teilprojekten Lücken geschlossen und die Quellengrundlage für die bevorstehende letzte Arbeitsphase komplettiert werden. Der Leiter der Bibliothek, Theodor Harmsen, wurde eingeladen, auf der Abschlusstagung der Forschergruppe einen Vortrag zu halten. Er stellte im März 2010 eine Rezeptionsanalyse zu den „Geheimen Figuren der Rosenkreuzer“ vom 18. bis zum 20. Jahrhundert vor.

Die Präsenz von Gruppenmitgliedern bei Veranstaltungen im Ausland führte zu zahlreichen Publikationen in internationalen Berichtsbänden oder Periodika. Dies ist der Liste der Veröffentlichungen aus der Forschergruppe (siehe Abschnitt C) zu entnehmen, und so ist die internationale Sichtbarkeit der Forschergruppe auch über den aktuellen Kontakt hinaus auf Dauer gestellt. Abschließend sei nur noch erwähnt, dass zwei strategisch wichtige Arbeiten, die zunächst zu den Tagungen der Gruppe selbst am Standort Halle gehörten, bereits in international agierenden Periodika zugänglich sind:

Michael Bergunder publizierte seinen programmatischen Beitrag zur Tagung von 2006 vier Jahre später in englischer Sprache („What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies) in der Zeitschrift *Method and Theory in the Study of Religion*. Monika Neugebauer-Wölk veröffentlichte erste Ergebnisse ihrer Recherche zum esoterischen Wortfeld ebenfalls 2010 im *Journal for the Study of Western Esotericism*. Auch für die erste der im Verbund entstandenen Monographien, Friedemann Stengels Studie zu Swedenborg, hat bereits die Arbeit an der Übersetzung ins Englische begonnen.

Auf der Basis und als Resultat der referierten Kontakte und Ergebnisvermittlungen entwickelte sich unsere Forschergruppe während der Zeit ihrer gemeinsamen Arbeit zu einem weit über die nationalen Grenzen hinaus wahrgenommenen Akteur. Der Standort Halle – international bisher schon als Schwerpunkt der Aufklärungsforschung bekannt – wurde zum weithin sichtbaren Zentrum der Esoterikforschung in Deutschland, vergleichbar mit Amsterdam und Paris. Dies gilt jedenfalls für die Arbeitsdauer dieser Gruppe, und es hat hoffentlich eine lange Nachwirkung.

### III. Kooperation mit dem Exzellenznetzwerk „Aufklärung – Religion – Wissen“

Es war für die Forschergruppe von grundlegender Bedeutung, dass das Land Sachsen-Anhalt begleitend zur Exzellenzinitiative des Bundes an der Universität Halle-Wittenberg ein Exzellenznetzwerk einrichtete. Die Förderung erfolgte zum Rahmenthema „Aufklärung – Religion – Wissen. Transformationen des Religiösen und des Rationalen in der Moderne“ und stand unter der Leitung des halleschen Theologen, Kirchenhistorikers und Pietismusforschers Udo Sträter. Die Arbeit der Forschergruppe war ein entsprechend wichtiger Knotenpunkt dieses Netzwerks. Praktisch umgesetzt wurde diese Kooperation vor allem in dem Graduiertenkolleg, das in diesem Verbund finanziert wurde. Die Laufzeit der ersten Kohorte dieses Kollegs, 2007 bis 2009, war nahezu deckungsgleich mit der Fortsetzungsphase der Forschergruppe. Die Sprecherin gehörte zum Leitungsgremium des Graduiertenkollegs und nahm an dessen periodischen Arbeitssitzungen teil. Über diese allgemeine Zusammenarbeit hinaus wurden drei Dissertationsprojekte von Mitgliedern der Forschergruppe besonders betreut. Dazu gehören die Arbeit von Kristine Hannak zum Thema von Hermetik und radikalem Pietismus in der Frühen Neuzeit (Monika Neugebauer-Wölk), die Arbeit von Insa Kringler zu den Cambridge Platonists (Hanns-Peter Neumann) und die Arbeit von Jürgen Kaufmann über das Verhältnis von Schellings Naturphilosophie zur Theosophie (Michael Bergunder/Friedemann Stengel). Darüber hinaus bildete sich innerhalb des Graduiertenkollegs eine „AG Esoterik“, der neben den eben Genannten noch weitere Kollegiatinnen angehörten.

Im Februar 2008 fand ein Workshop des Graduiertenkollegs zum Thema „Wissen und Weisheit. Zur Rezeption und Transformation theosophischen Wissens in der Aufklärung und in der frühen Romantik“ statt, eröffnet mit einer Einführung der Forschergruppensprecherin; Jürgen Kaufmann, Friedemann Stengel und Kristine Hannak gehörten zu den Referenten. 2010 wurde Insa Kringler am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin promoviert, die Arbeit wurde 2013 in der Schriftenreihe des IZEA unter dem Titel *Die gerettete Welt. Zur Rezeption des Cambridge Platonismus in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts* publiziert. Kristine Hannak schloss ihre Promotion im Juni

2011 am Germanistischen Institut der Universität Tübingen erfolgreich ab. Das Thema ihrer Dissertation lautet: *Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*. Monika Neugebauer-Wölk war als Zweitgutachterin an dem Verfahren beteiligt. Die Arbeit erschien ebenfalls 2013 im Verlag Walter de Gruyter (Berlin/Boston).

## B. Entwicklung der Themen und Ergebnisse in den Teilprojekten

### Projekt 1

#### **Esoterik – Pietismus – Frühaufklärung. Halle um 1700**

Bearbeiter: Markus Meumann

#### I. Ausgangsfragen und Zielsetzung

Am Beginn der Projektarbeit stand die Beobachtung, dass das in der älteren Literatur meist als Konfrontation beschriebene Neben- und Miteinander von Frühaufklärung und Pietismus, das in ideengeschichtlicher Betrachtungsweise die Situation an der 1694 gegründeten Universität Halle in ihrer Frühzeit bis in die 1720er Jahre hinein prägte, in neuerer Zeit eher als grundsätzliche Nähe und Übereinstimmung der beiden geistes- und kulturgeschichtlichen Strömungen beschrieben wird, freilich ohne dass hinreichend geklärt wäre, worin diese Übereinstimmung denn bestünde (Barth 2000, Hunter 2004, zuletzt Schrader 2013). Der Erstantrag basierte daher auf der Ausgangsthese, dass „die vielzitierte Affinität zwischen Aufklärung und Pietismus durch die Einbeziehung der esoterikgeschichtlichen Dimension konkreter untersucht und genauer verstanden werden“ könne. Dies wird evident am Beispiel des Juristen und Philosophen Christian Thomasius (1655–1728), dessen von der Philosophiegeschichte meist als persönliche Krise gedeutete „pietistische Phase“, die seinem Zerwürfnis mit August Hermann Francke und dem Halleschen Pietismus seit 1699 vorausging, in Wahrheit eine Zeit der intensiven Auseinandersetzung mit und des dezidierten Bekenntnisses zu bestimmten esoterischen Traditionsbeständen der Frühen Neuzeit wie Naturphilosophie und Theosophie war (vgl. dazu genauer unten).

Ziel des Projekts war daher – so formulierte es der Erstantrag – „die geschichtswissenschaftliche Analyse und Darstellung der Formierung der halleschen Frühaufklärung unter esoterikgeschichtlichen Fragestellungen“. Der spezifisch geschichtswissenschaftliche Zugang sollte sich dabei „in einem Ineinandergreifen gesellschaftsgeschichtlicher und geistesgeschichtlicher Zugriffe, beides hinterfragt durch ein Interesse an den macht- und herrschaftspolitischen Durchsetzungsstrategien der jeweiligen Konzepte“, realisieren. Diese Vorgehensweise reflektierte neben der Fachzugehörigkeit von Antragstellerin und Bearbeiter den Umstand, dass insbesondere die geschichtswissenschaftliche Forschung in den letzten Jahren darauf aufmerksam gemacht hat, dass es bei der Frontstellung von Frühaufklärung und Pietismus wie auch bei gelehrten Kontroversen insgesamt nicht allein um differierende inhaltliche Positionen ging, sondern dass dabei auch Gruppenbildungsprozesse, Rangkonflikte einzelner Gelehrter, aber auch der vier Fakultäten der halleschen Universität untereinander und vor allem die agonale Disposition der frühneuzeitlichen Gelehrtenkommunikation eine gewichtige Rolle spielten (Gierl 1997, Holloran 2000). Als Schwerpunkte der Projektarbeit waren daher einerseits die komplexe Verbindung zwischen Esoterik und Frühaufklärung bei Christian Thomasius, betrachtet vor allem im Licht der gruppenspezifischen Kontexte der Juristischen Fakultät, andererseits die innovative Aneignung rosenkreuzerischer und alchemistischer Traditionen des 17. Jahrhunderts in den Einrichtungen des halleschen Waisenhauses vorgesehen. Dies sollte zu einem – nicht nur in ideengeschichtlicher

Hinsicht durch die Einbeziehung der Esoterik – differenzierten Verständnis der Formierung der Frühaufklärung in ihrer halleschen Variante führen und die Bedeutung des Standortes und seiner spezifischen Personalkonstellationen sowie der daraus resultierenden Konfliktlagen für diese Entwicklung verständlich machen.

## II. Entwicklung der durchgeführten Arbeiten

Der skizzierten Zielsetzung entsprechend, begann die Projektarbeit mit der prosopographisch verfahrenen Rekonstruktion des Personaltableaus der Universität in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens. Dafür wurden anhand der älteren universitätsgeschichtlichen Literatur sowie im Abgleich mit den diesbezüglichen Akten des halleschen Universitätsarchivs sämtliche Angehörige des Lehrkörpers der Universität von der Berufung von Christian Thomasius im Jahr 1690 bis zunächst 1720 ermittelt. Dabei stellte sich schnell heraus, dass sich der projektrelevante Personenkreis keinesfalls nur auf die überschaubare Zahl der ordentlichen Professoren beschränken ließ; vielmehr waren Dozenten, die erst in den ersten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zu ordentlichen Professoren berufen wurden, oftmals bereits seit vielen Jahren oder gar Jahrzehnten als Adjunkten bzw. außerordentliche Professoren an ihren Fakultäten tätig oder hatten als Studenten die im Rahmen der ersten Projektphase besonders interessierenden Konfliktkonstellationen um 1700 miterlebt. Sie mussten daher in die Rekonstruktion des Personaltableaus der Universität einbezogen werden. In einem zweiten Arbeitsschritt wurden sodann die ausführlicheren Lebensläufe dieses Personenkreises anhand biographischer Nachschlagewerke rekonstruiert. Ergänzend wurde für das – weit überschaubarere – Personal der Franckeschen Stiftungen resp. des Waisenhauses in derselben Weise verfahren.

Die Ergebnisse dieses ersten Arbeitsabschnitts wurden im Dezember 2004 in einem Arbeitsbericht dem Forschergruppenplenum vorgestellt und durch eine graphische Darstellung des universitären Personaltableaus bis 1700 veranschaulicht (publiziert in erweiterter Form in Meumann 2008). Dies ließ auf einen Blick deutlich werden, dass für die im Erstantrag angestrebte Rekonstruktion der gruppen- bzw. fakultätsspezifischen Kontexte, in denen sich die in Halle im Zuge der Universitätsgründung zwischen Frühaufklärung und Pietismus aufbrechenden Konflikte entwickelten, wahrscheinlich von einem erheblich breiteren personalen Fundament auszugehen ist, als dies bisher von der Forschung (und auch im Erstantrag des Projekts) wahrgenommen wurde. Dies bedeutete insofern eine neue Perspektive für die weitere Arbeit, als sich daran die Frage anschloss, inwieweit dasselbe möglicherweise auch für die im Erstantrag skizzierte Bedeutung der Auseinandersetzung mit esoterischen Strömungen bzw. Texten in den genannten Konflikten und für deren personelle Trägerschaft gelte. Waren also vielleicht über die bekannten Akteure wie Thomasius und Francke, Justus Joachim Breithaupt, Johann Franz Budde und Joachim Lange hinaus weitere Personen am halleschen Streit um die Esoterik beteiligt, und, wenn ja, ließen diese sich ebenfalls den beiden Lagern von Frühaufklärung und Pietismus zuordnen?

Zugleich war bereits zu diesem Zeitpunkt absehbar, dass sich diese Fragen allein anhand der im Erstantrag genannten Quellen in halleschen Archiven nicht würden beantworten lassen. Die parallel zu der prosopographischen Arbeit begonnene Sichtung dieser Quellen, insbesondere der Fakultäts-

akten im Universitätsarchiv und der sog. *Controversiae pietisticae* in der Marienbibliothek, hatte nämlich gezeigt, dass diese im Regelfall hinsichtlich inhaltlicher, auf das Thema des Projekts verweisender oder gar zurückzuführender Begründungen für Fakultätsentscheidungen und Rangstreitigkeiten wenig aussagekräftig sind. Vielmehr überwiegen in diesen Quellen formale, universitäts- und kirchenrechtliche Begründungen, die sich in der Regel nicht beweisfest mit inhaltlichen Positionen oder gar Differenzen in Verbindung bringen lassen. Akademisch-theologische Kontroversen, auf die in der älteren Literatur in diesem Zusammenhang häufig abgestellt wird, scheinen darin bis auf die wenigen bereits bekannten Fälle nicht auf. So ließen sich etwa die Vorgänge um die Beschwerde der Theologischen Fakultät gegen Thomasius 1694 wegen dessen Herausgabe einer Schrift des französisch-niederländischen Theosophen Pierre Poiret, auf die August Nebe bereits 1931 verwiesen hat (Nebe 1931, S. 403), mit Hilfe hallescher Archivalien nicht weiter erhellen, als es Wilhelm Schrader anhand einer Akte des Berliner Oberkuratoriums bereits Ende des 19. Jahrhunderts getan hat (Schrader 1894, S. 123 f.). Der erste Arbeitsbericht wurde daher vom Bearbeiter auch dazu genutzt, diese Problematik offensiv anzusprechen und zur Diskussion zu stellen, was den Anstoß zu einer Neuausrichtung des Projekts auf inhaltlicher, vor allem aber auf methodischer Ebene gab.

Angesichts der skizzierten neuen Perspektiven für die weitere Projektarbeit und der damit verbundenen methodischen Herausforderungen wurde die prosopographische Rekonstruktion der halleschen Gelehrtenszenerie vorerst abgeschlossen und eine Anpassung des weiteren Vorgehens an die veränderte Materiallage in Aussicht genommen. Statt einer an biographischen Daten und Zusammenhängen orientierten Vorgehensweise und der Rekonstruktion der Hintergründe sachlicher Kontroversen aus archivischen Quellen schien es nun vielversprechender und zugleich der Materiallage angemessener, sowohl auf heuristischer als auch auf analytischer Ebene thematische Debattenzusammenhänge und Diskurskonstellationen in den Mittelpunkt der Projektarbeit zu stellen. Ähnlich wie bei der Ermittlung des personellen Tableaus hatte sich nämlich auch bei der parallel dazu betriebenen Ermittlung und Beschaffung der laut Arbeitsprogramm des Erstantrags zu analysierenden Schriften bald herausgestellt, dass die Zahl der projektrelevanten Texte mit esoterikgeschichtlichem Bezug deutlich größer ist, als dies aus dem Forschungsstand zum Zeitpunkt der Antragstellung abzulesen war. Dabei wurden im Zuge der Materialrecherchen sowohl zusätzliche Schriften bereits als ‚esoterikaffin‘ bekannter Autoren ermittelt als vor allem neue, entweder anonym erschienene oder von solchen Autoren, die zuvor noch nicht in den Blick gekommen waren, verfasste Texte entdeckt. So hatte sich bei der Beschaffung von Johann Franz Buddes *Defensio cabalae ebraeorum*, die 1700 im ersten Band der *Observationes selectae*, eines von Budde und Thomasius unter Mitarbeit von Nikolaus Hieronymus Gundling und Georg Ernst Stahl herausgegebenen frühaufklärerisch-eklektischen Journals, veröffentlicht wurden, herausgestellt, dass diese eine ganze Reihe weiterer als esoterisch oder esoterikaffin einzustufender Beiträge (insgesamt ca. 40) enthalten, die verschiedenen Autoren zugeordnet werden können (Meumann 2008, S. 105 f.).

Um der Neuausrichtung des Projekts, die in einem zweiten Arbeitsbericht im Mai 2005 den Forschergruppenmitgliedern vorgestellt wurde, auch methodisch Rechnung zu tragen, entschloss sich der Bearbeiter, die eigene Vorgehensweise durch intensive Theoriereflexion abzusichern und nachprüfbar zu machen. Als geeignetes Theorieangebot erwiesen sich hier vor allem die Schriften Michel Foucaults sowie das im Wesentlichen auf diesen basierende Verfahren der Historischen Diskursana-

lyse (Landwehr 2004). Dies ermöglichte es zum einen, die Projektarbeit stärker auf die Analyse von Texten auszurichten, ohne dabei die am Ausgangspunkt des Projekts formulierten geschichtswissenschaftlichen Fragen und Erkenntnisinteressen preisgeben zu müssen, ist doch im theoretischen Begriff des Diskurses die Analyse von Texten und Inhalten untrennbar mit Fragen von Macht und Hierarchisierung verknüpft. Zum anderen eröffnete die diskursanalytische Ausrichtung des Projekts den Weg zu einer offeneren Heuristik, die primär darauf abzielte, mittels einer aufwändigen Recherche, für die zunächst sämtliche Schriften aller im Personaltableau vertretenen Personen gesichtet wurden, alle im Zeitraum von 1690 bis 1720 in Halle erschienenen bzw. von halleschen Autoren verfassten Schriften esoterikaffinen Inhalts (gleich ob zustimmend oder ablehnend) zu ermitteln. Auf diese Weise war es möglich, die Zahl der in die Analyse einzubeziehenden Texte gegenüber dem Erstantrag um ein Vielfaches zu steigern, so dass nach gut eineinhalb Jahren Projektarbeit ein Textkorpus von rund 120 Schriften vorlag, das als lokaler Ausschnitt einer entsprechenden Diskursformation betrachtet werden kann. Die erste Forschergruppentagung im Frühjahr 2006 wurde vom Bearbeiter zu einer Präsentation und ersten Beschreibung dieser breiten halleschen Esoterikrezeption genutzt (Meumann 2008).

Die Orientierung an den methodischen Vorgaben der Diskursanalyse hatte darüber hinaus Konsequenzen nicht nur für den Fortsetzungsantrag, sondern bereits für die weitere Projektarbeit der laufenden Förderphase: Zum ersten wurde angesichts der nunmehr vorliegenden Materialfülle für die ersten beiden Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts die Entscheidung getroffen, auf die im Erstantrag vorgesehene zeitliche Ausweitung des Projekts bis 1740 in der Fortsetzungsphase zugunsten einer tieferen Durchdringung zu verzichten. Zum zweiten wurde das Arbeitsprogramm bereits für die Restlaufzeit der ersten Förderphase auf die Arbeit mit dem erwähnten Textkorpus umgestellt, das zunächst hinsichtlich seiner formalen Struktur, seiner kommunikativen Zusammenhänge und intertextuellen Bezüge geordnet und analysiert wurde, woraus sich verschiedene Debatten und Diskurszusammenhänge ergaben. Damit konnte mit Abschluss der ersten Förderphase das im Erstantrag formulierte zentrale Arbeitsziel der ersten drei Jahre realisiert werden, nämlich „die Elemente des ‚Esoterischen Corpus‘, wie sie sich aus dem 17. Jahrhundert in die untersuchte Szenerie tradieren, auf ihre Präsenz, Fortentwicklung und Umdeutung zu untersuchen“. Zum dritten wurde schließlich gegen Ende der (wegen Elternzeit des Bearbeiters verlängerten) ersten Förderphase im Sommer 2007 unter Leitung des Bearbeiters ein methodologisch orientierter Workshop durchgeführt, an dem sich auch die Bearbeiter der Projekte 2 und 3, Hanns-Peter Neumann und Friedemann Stengel, mit eigenen Beiträgen beteiligten. Ziel dieses interdisziplinär zusammengesetzten zweitägigen Gesprächs unter dem Titel „Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens“ war es, über das Projektthema hinaus die Validität diskursanalytischer Verfahren für die Untersuchung gelehrter Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts zu überprüfen. Dabei war vor allem danach zu fragen, welche Auswirkungen die in den letzten Jahren verstärkt in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses geratene agonale Disposition der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur (Füssel 2006) und ihrer Kommunikationsformen (Goldenbaum 2004, Marti 2005, Friedrich 2006) auf die Präsentation akademischer Inhalte hatte und inwieweit dies mittels diskursanalytischer – eher auf das Herauspräparieren langfristiger Diskursregeln angelegter – Verfahren erfasst werden kann (vgl. Meumann 2014b).

Dem Werkstattcharakter der Veranstaltung Rechnung tragend, wurde von einer Veröffentlichung der zum Teil recht divergenten Beiträge in einem klassischen Tagungsband Abstand genommen.

Stattdessen wurden in enger Abstimmung mit einigen interessierten Referenten des Workshops – darunter wiederum die Bearbeiter der Projekte 2 und 3 der Forschergruppe – einzelne Beiträge zum Teil erheblich überarbeitet und methodisch weiterentwickelt sowie mehrere neue Aufsätze, beispielsweise von der Foucault-Expertin Petra Gehring (Darmstadt), hinzugewonnen, so dass daraus ein kohärenter, methodisch und thematisch konsequent auf die interdisziplinäre diskursgeschichtliche Analyse von gelehrten Debatten des 17./18. Jahrhunderts ausgerichteter Band entstand (Meumann 2014a). Im Ergebnis dieses Workshops kam es zu einer nochmaligen Reflexion und Anpassung des methodischen und theoretischen Settings, was es erlaubte, sich in der Fortsetzungsphase den in der ersten Antragsphase herauspräparierten Debatten in einer an Foucaults *Archäologie des Wissens* ebenso wie an der Sprechakttheorie orientierten Herangehensweise zu nähern, die einzelne Texte zugleich als Teile einer bestimmten Diskursformation wie auch als performativen Sprechakt begreift, der seinerseits auf andere Sprechakte reagiert und zugleich solche wiederum nach sich zieht bzw. provoziert (Meumann 2014c).

In dieser Weise beschäftigte sich der Bearbeiter zunächst schwerpunktmäßig mit der durch Christian Thomasius 1701 angestoßenen, über die Reaktionen mehrerer halleischer Professorenkollegen (Budde, Hoffmann, Lange) hinaus hohe Wellen schlagenden Debatte über die Rechtmäßigkeit der Hexenprozesse, die in der ersten Hälfte des vierten Arbeitsjahres nahezu vollständig rekonstruiert und im Juni 2009 in einem weiteren Arbeitsbericht vor dem Plenum der Forschergruppe vorgestellt wurde. Wie die sich anschließende eingehende Kontextualisierung und die Herausarbeitung der intertextuellen Bezüge von Thomasius' Schrift *Vom Laster der Zauberey* zeigte, reagierte der halleische Rechtsgelehrte damit nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, allein auf die schon seit mehreren Jahrzehnten vorgetragenen juristischen Bedenken gegen die Hexenprozesse – auch wenn der juristische Diskurs den Rahmen seiner Einlassungen bildete und somit den Gang der Argumentation vorgab –, sondern trat zugleich angesichts der wachsenden Kritik an seiner Position in der in den 1690er Jahren geführten Kontroverse um die *Bezauberte Welt* des niederländischen Predigers Balthasar Bekker mit dieser Schrift gewissermaßen die Flucht nach vorn an, indem er nun in einer Abkehr von seinen bisherigen Positionen Bekker gegen dessen Kritiker in Schutz nahm und sich dadurch gleichsam über Nacht zum profiliertesten deutschsprachigen Gegner der Hexenprozesse machte (Meumann 2013).

Doch nicht nur Thomasius' Position hinsichtlich der Hexenprozesse konnte durch die diskursgeschichtliche Rekontextualisierung der Schrift *Vom Laster der Zauberey*, mit der auch der Beitrag des Bearbeiters zur Abschlussstagung der Forschergruppe im März 2010 bestritten wurde, neu verstanden werden. Es war dadurch zugleich möglich, eine Brücke zwischen Thomasius' Positionen hinsichtlich esoterischer Traditionen wie Naturphilosophie und Theosophie vor 1701 zu denen nach 1701 zu schlagen bzw. beides in unmittelbare diskursive Verbindung zu bringen. Dies hat weitreichende Folgen für das Verständnis von Thomasius' als „esoterisch-pietistische Phase“ verstandener Schaffensperiode seit 1693 und setzt auch dessen Zerwürfnis mit Francke seit 1699 in ein neues Licht. Zudem konnte an einem weiteren Ausschnitt der Hexereidebatte aus einem späteren Stadium gezeigt werden, dass sich Thomasius auch in späteren Jahren mitnichten von dieser vermeintlichen Phase distanzierte. Vielmehr kam es – nach 1703/04 – in den Jahren 1719/20 zu einem erneuten, durch die Veröffentlichung einer deutschen Übersetzung von John Websters paracelsistisch-naturphilosophisch

inspirierten *The Displaying of Witchcraft* (1677) ausgelösten literarischen Schlagabtausch mit dem halleschen Mediziner Friedrich Hoffmann, in dem Thomasius sich erneut offensiv zu seinen Sympathien für die Naturphilosophie bekannte. Dieses Arbeitsergebnis wurde im Mai 2010 anlässlich einer internationalen Tagung am Deutschen Historischen Institut Paris zum Thema „Magiegläubigen und Hexenverfolgung als Kulturtransfer“ vorgestellt und wird in englischer Sprache publiziert (Meumann 2014d).

Schließlich konnte durch die Anwendung der an der Hexereidebatte erprobten Methodik im weiteren Verlauf des fünften Berichtsjahres die Einsicht erarbeitet werden, dass auch die Entstehung von Thomasius' esoterischem Hauptwerk, dem *Versuch von Wesen des Geistes* (1696/97, publiziert 1699), neu bewertet werden muss. Dieses von der philosophiegeschichtlichen Forschung überwiegend mit Irritation zur Kenntnis genommene Werk erscheint im Licht seines konkreten diskursiven Kontextes keineswegs als esoterische Verirrung oder als von langer Hand geplantes ‚Glaubensbekenntnis‘, sondern ebenfalls als eine durch entsprechende Polemiken erzwungene Reaktion, mit der Thomasius frühere, zunächst nur im kleineren Kreis vorgetragene und erst durch eine Indiskretion publik gemachte Positionierungen rechtfertigen und gegen die Angriffe seiner zahlreichen Gegner verteidigen wollte. Die Publikation dieses Teilergebnisses ist im Rahmen einer abschließenden Monographie geplant, für die aktuell noch die parallel laufenden, sich teilweise mit den Debatten um Bekkers *Bezauberte Welt* und Thomasius' *Vom Laster der Zauberey* überschneidenden Kontroversen um die christliche Kabbala und die Auseinandersetzung um Franckes pietistisches Reformkonzept in analoger Zugangsweise erschlossen werden. Damit wird die Projektarbeit zugleich – wenn auch unter gänzlich anderen methodischen und interpretativen Vorzeichen, die den Pietismus nun vorwiegend als Teil diskursiver Auseinandersetzungen und weniger als ‚zweiten Pol‘ in die Untersuchung einbeziehen – das im Erstantrag skizzierte Arbeitsprogramm nahezu vollständig verwirklicht haben.

### III. Ergebnisse und Perspektiven

Bereits im Erstantrag war darauf hingewiesen worden, dass das Projekt einer dreipoligen Beziehungsgeschichte von Esoterik, Frühaufklärung und Pietismus thematisches Neuland betreten würde. Diese Feststellung gilt angesichts der nunmehr vorliegenden Ergebnisse gleich in doppelter Hinsicht: Zum einen bezüglich des empirischen Nachweises einer weitaus umfänglicheren Rezeption frühneuzeitlicher esoterischer Traditionsbestände, als dies zu Beginn des Projekts erwartet werden durfte, zum anderen mit Blick auf das im Laufe der Projektarbeit entwickelte innovative methodische Vorgehen, das es durch die an Foucault angelehnte Kritik der Ideengeschichte und ihrer geläufigen Vorannahmen ermöglicht, eine neue, mit der bisherigen Forschungstradition und ihren idealtypischen Zuordnungen brechende Perspektive hinsichtlich geistesgeschichtlicher Konzepte wie Aufklärung und Pietismus einzunehmen.

Die Breite der halleschen Esoterikrezeption in quantitativer wie auch in personeller Hinsicht zeigt, dass diese für die spezifischen Konstellationen in Halle um 1700 – das Verhältnis von Aufklärung und Pietismus ebenso wie die Entstehung einer hallesch-thomasischen Frühaufklärung – von enormer, vermutlich sogar zentraler Bedeutung war. Dabei konnte gezeigt werden, dass über die bereits zu Beginn der Projektarbeit bekannten Sympathien von Christian Thomasius für Theosophie und Natur-

philosophie hinaus alle Bereiche des *Esoterischen Corpus* (Neugebauer-Wölk 2006, Neugebauer-Wölk 2013, S. 45ff.) mit Ausnahme der Astrologie in Halle rezipiert und auf ihre Validität hin diskutiert wurden, was allein schon in empirischer Hinsicht als grundlegender Forschungsbeitrag gewertet werden kann, der bereits seinen Niederschlag sowohl in der Thomasius- als auch in der Esoterikforschung gefunden hat (Grunert 2012; Hanegraaff 2012, S. 129).

Darüber hinaus lässt die Breite der halleischen Esoterikrezeption und der personellen Beteiligung daran Zweifel an der bisherigen ideengeschichtlichen Zuordnung von Texten und Autoren zu idealtypisch gedachten ‚Strömungen‘ wie Aufklärung und Pietismus aufkommen. Die Rekonstruktion der Debattenzusammenhänge und der darin zutage tretenden Positionierungen zeigt vielmehr, dass sich die historischen Akteure und ihre Texte einer solchen klaren Zuordnung in der Regel entziehen und wie etwa der Theologe Johann Franz Budde mal als der einen, mal als der anderen ‚Strömung‘ nahestehend erscheinen. Zugleich wird, beispielsweise an den Debatten zwischen Christian Thomasius und Friedrich Hoffmann, die sich in ihrer Ablehnung der Hexenprozesse durchaus einig wussten, deutlich, dass es auch innerhalb dieser idealtypisch gedachten Richtungen oder ‚Lager‘ divergierende Positionen gab, die trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung mit scharfer Polemik ausgefochten wurden. Der diskurs- und debattengeschichtliche Zugang lässt es daher prinzipiell geraten erscheinen, anstelle der mehr oder weniger teleologischen Zuordnung von Autoren und Texten zu geistesgeschichtlichen ‚Strömungen‘ auf die genaue Rekonstruktion der vertretenen Argumente und diskursiven Positionen zu setzen und so der Vielfalt und Individualität der historischen Akteure bzw. Texte besser gerecht zu werden. Zugleich werden idealistisch geprägte Werturteile, wie sie die philosophiegeschichtliche, aber auch die geschichtswissenschaftliche Forschung hinsichtlich der mangelnden philosophischen Qualität und Modernität esoterikaffiner Texte formuliert hat, durch den diskursgeschichtlichen Zugang als ahistorisch entlarvt (vgl. dazu Meumann 2013, S. 652–660).

Gerade das Beispiel des insbesondere im rechtshistorischen Schrifttum gerne als „Vater der deutschen Aufklärung“ apostrophierten Christian Thomasius zeigt, dass Aufklärung weniger als apriorische *Zugehörigkeit* zu bestimmten inhaltlichen Positionen zu denken ist, sondern gerade angesichts der agonalen Disposition frühneuzeitlicher Gelehrtenkommunikation als *Ergebnis* diskursiver Konstellationen verstanden werden muss. So lässt sich an Thomasius exemplarisch zeigen, wie aus esoterischer „Geisterphilosophie“ im Zuge diskursiver Abgrenzungen, Positionierungen und Zuschreibungen letztendlich „Aufklärung“ werden konnte – nicht nur im Sinne von aufgeklärten Forderungen oder Ideen, sondern vor allem im Sinne der weiteren Wirkung und Rezeption bestimmter diskursiver Positionen. Nicht Ideen entscheiden in dieser Betrachtungsweise also darüber, was „Aufklärung“ ist bzw. wird, sondern in erster Linie diskursive Positionalität. Zugleich kann im Lichte dieser Überlegungen Thomasius’ Beschäftigung mit Naturphilosophie und Theosophie in den 1690er Jahren nicht länger als irgendwann abgeschlossene Phase gewertet werden, wie es bis heute in der Thomasiusforschung üblich ist, sondern muss im Gegenteil geradezu als integraler Bestandteil der thomasischen Variante einer halleischen ‚Frühaufklärung‘ erscheinen, die sich ihrerseits als ein eher loser, auf der partiellen Übereinstimmung diskursiver Positionalität basierender und sich daher in wechselnden Debatten jeweils neu realisierender Zusammenhang, denn als eine kohärente, auf gemeinsamen inhaltlichen Positionen basierende und gemeinsame Ziele verfolgende ‚Strömung‘ darstellt.

Die hier skizzierten Ergebnisse und Überlegungen hatten über das Teilprojekt hinaus erhebliche Auswirkungen auf die Konzeptionalisierung des Gegenstandes des Gesamtprojekts in der Fortsetzungsphase. So wirkten die eben dargelegten Vorbehalte gegenüber einem ideengeschichtlich-idealtypischen Konzept von Aufklärung unmittelbar auf das am Ende der Forschergruppenarbeit formulierte Verständnis des Verhältnisses von Aufklärung und Esoterik, wie es in der Einleitung zum Abschlussband der Forschergruppe dargelegt ist (Neugebauer-Wölk/Meumann 2013).

#### IV. Im Projektbericht erwähnte Forschungsliteratur

Barth, Ulrich: Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert. Stationen des Übergangs zwischen Pietismus und Aufklärung. In: Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung. Hg. von Manfred Beetz u. Giuseppe Cacciatore. Köln u. a. 2000, S. 69–98.

Friedrich, Markus: Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600. Göttingen 2004 (Schriftenreihe der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 69).

Füssel, Marian: Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Repräsentation und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit (1500–1800). Darmstadt 2006 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne).

Geffarth, Renko, Markus Meumann, Marianne Taatz-Jacobi u. Holger Zaunstöck: Collegia, Logen, Salons. Akademische Geselligkeit und ihre Räume im Halle des 18. Jahrhunderts. In: Geselligkeiten im 18. Jahrhundert. Kulturgeschichtliche Überlieferung in Museen und Archiven Sachsen-Anhalts. Hg. v. Sebastian Görtz u.a. Halle 2012 (Sachsen-Anhalt und das 18. Jahrhundert 7), S. 218–229.

Geffarth, Renko, Markus Meumann: Esotericism meets Enlightenment. Debating and disseminating esoteric currents in eighteenth-century Halle. In: Capitals of European Esotericism. Hg. v. Jean-Pierre Brach, Aurélie Choné u. Christine Maillard. Paris 2014 (im Druck).

Gierl, Martin: Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 129).

Goldenbaum, Ursula u.a.: Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796. 2 Teilbände. Berlin 2004.

Grunert, Frank: *De philosophia sutoria* – Die ‚Böhme-Dissertation‘ von Christian Thomasius und ihr Kontext. In: Dichtung – Gelehrsamkeit – Disputationskultur. Festschrift für Hanspeter Marti zum 65. Geburtstag. Hg. v. Reimund B. Szuj u.a. Wien u.a. 2012, S. 621–636.

Hanegraaff, Wouter J.: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge 2012.

Holloran, John Robert: Professors of Enlightenment at the University of Halle. 1690–1730. Ph.D. Thesis, University of Virginia 2000.

Hunter, Ian: Multiple Enlightenments. Rival Aufklärer at the University of Halle, 1690–1730. In: The Enlightenment World. Hg. von Martin Fitzpatrick u.a. London 2004, S. 576–595.

Landwehr, Achim: Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. 2. Aufl. Tübingen 2004 (Historische Einführungen 8).

Marti, Hanspeter: Kommunikationsnormen der Disputation. Die Universität Halle und Christian Thomasius als Paradigmen des Wandels. In: Kultur der Kommunikation. Die europäische Gelehrten-

republik im Zeitalter von Leibniz und Lessing. Hg. von Ulrich Johannes Schneider. Wiesbaden 2005 (Wolfenbütteler Forschungen 109), S. 317–344.

Meumann, Markus: Diskursive Formationen zwischen Esoterik, Pietismus und Aufklärung. Halle um 1700. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 77–114.

Meumann, Markus: Die Geister, die ich rief – oder wie aus ‚Geisterphilosophie‘ ‚Aufklärung‘ werden kann. Eine diskursgeschichtliche Rekontextualisierung von Christian Thomasius’ *De crimine magiae/Vom Laster der Zauberey*. In: *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 665–699.

(Meumann, Markus): Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive. Hg. von Markus Meumann. Berlin 2014 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 7). Im Druck (siehe das Inhaltsverzeichnis unter II.2) (Meumann 2014a).

Meumann, Markus: Plädoyer für eine praxeologische Diskursgeschichte des gelehrten Wissens der Frühen Neuzeit ausgehend von Foucault, in: *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive*. Hg. von Markus Meumann, Berlin 2014. Im Druck (Meumann 2014b).

Meumann, Markus: Wissensproduktion als diskursive Praxis. Das gelehrte Halle und die agonalen Wissensordnungen um 1700, in: *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive*. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2014 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 7). Im Druck (Meumann 2014c).

Meumann, Markus: The Reception of English Treatises on Witchcraft and Magic in the Debate on Christian Thomasius’ *De crimine magiae* (1701–1726). In: *Crossing Frontiers. Belief in Magic and Witch-Hunting as Culture Transfer / Grenzüberschreitungen – Magiegläubigkeit und Hexenverfolgung als Kulturtransfer*. Hg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller u. Jürgen Michael Schmidt. Basingstoke, Hampshire 2014. Im Druck (Meumann 214d).

Nebe, August: Thomasius in seinem Verhältnis zu A.H. Francke. In: *Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk*. Hg. v. Max Fleischmann. Halle 1931, Neudruck Aalen 1979, S. 383–420.

Neugebauer-Wölk, Monika: Art. Esoterisches Corpus. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 3. Stuttgart, Weimar 2006, Sp. 552–554.

Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne. In: *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 37–72.

Neugebauer-Wölk, Monika, Markus Meumann: Aufklärung – Esoterik – Moderne. Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung. In: *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 1–33.

Schrader, Hans-Jürgen: Feindliche Geschwister? Der Pietismus als Widersacher und Weggefährte der Aufklärung. Sachverhalte und Forschungslage. In: *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung*. Hg. von Stefanie Stockhorst, Göttingen 2013 (Das Achtzehnte Jahrhundert – Supplementa 17), S. 91–130.

Schrader, Wilhelm: *Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle. Teil 1*. Berlin 1894.

## Projekt 2

### Esoterik im Wolffianismus. Tradierungen spekulativer Theoreme im Rahmen des Diskurses der physischen Monadologie

Bearbeiter: Hanns-Peter Neumann

#### I. Ausgangsfragen und Zielsetzung

Ausgehend vom heuristischen Forschungsbegriff der Esoterik, der neupythagoreische, (neu)platonische, hermetische, paracelsi(sti)sche, naturmagische, alchemische und astrologische Topoi und Textkorpora subsumiert, impliziert die Frage nach der Esoterik im Wolffianismus und nach der im Projekt in besonderer Weise fokussierten Funktion des Monadenbegriffs für die ‚esoterische‘ Formation innerhalb des Leibniz-Wolffianismus mehrere zielführende Problemstellungen: War das aufgeklärte Selbstverständnis rationalistischer Philosophien ‚esoterisch‘ (mit)geprägt? Wenn ja, inwiefern bzw. auf welche Weise war es das? Welches überkommene ‚esoterische‘ Textmaterial, welche ‚esoterischen‘ Autoren und Motive kamen dabei zur Geltung? Wie wurden Elemente des ‚Esoterischen‘ in rationalistische Philosophien integriert oder aus diesen ausgeschlossen? Gesahen solche Inklusionen oder Exklusionen offen oder versteckt? Wurden sie womöglich öffentlich diskutiert? Welche Allianzen konnten sich aus dem logisch-hermeneutischen Anspruch der Leibniz-Wolffschen Philosophie und dem historisierenden Rückgriff auf ‚esoterische‘ Topoi ergeben? Wie modifizierten, transformierten und variierten solche Allianzen die Elemente, aus denen heraus sie sich formierten? Wie verhielten sich in diesen Kontexten die Monaden, die schließlich beides sein konnten: ein aus einer alten philosophischen Tradition stammendes Philosophem und eine ‚moderne‘, nämlich Leibniz-Wolffsche Theorie mit universalwissenschaftlichem Anspruch?

Die genannten Problem- und Fragestellungen sollten in der ersten Projektphase auf drei Fallbeispiele des ‚esoterischen‘ Wolffianismus appliziert werden: Siegmund Ferdinand Weißmüller, Andreas Clavius und Georg Schade. Diese Autoren decken den Zeitraum von etwa 1730 bis 1770 ab und ermöglichen so einen repräsentativen, sowohl rückblickenden als auch vorausgreifenden Querschnitt des 18. Jahrhunderts. Alle drei Protagonisten weisen in ihren dezidiert aufgeklärten philosophisch-theologischen und/oder sozialpolitischen und moralischen Vorhaben klare Bezüge zum Leibniz-Wolffianismus sowie zu ‚esoterischen‘, vornehmlich pythagoreischen und (neu)platonischen Denkströmungen auf.

In der zweiten Projektphase sollte die Monadendebatte zwischen 1746 und 1750 untersucht werden, um in der frontalen Auseinandersetzung zwischen Monadengegnern und Monadenbefürwortern über die bisher behandelten ‚esoterischen‘, tendenziell *realistischen* Monadologien hinaus weitere, eher *idealistische* monadologische Philosophien mit ‚esoterischem‘ Einschlag ausfindig zu machen. Die vertiefende Inblicknahme der Monadendebatte bot sich schon alleine deswegen an, weil mit Andreas Clavius bereits ein engagierter Teilnehmer an der Monadenpreisfrage der Berliner Akademie (1746) in der ersten Projektphase analysiert worden war. Als weiterer Schritt wurde die Analyse der zeitgenössischen Historiographie der Leibniz-Wolffschen Philosophie (Ludovici, Hartmann) anvisiert, um den Begriff des Wolffianismus in historisch-systematischer Perspektive schärfer fassen und so

auch den ‚esoterischen‘ Wolffianismus besser beschreiben zu können. Ein dritter Schwerpunkt der Fortsetzungsphase bestand schließlich darin, den Kontinuitäten und Diskontinuitäten des ‚esoterischen‘ Wolffianismus in seiner realistischen und idealistischen Variante zwischen 1770 und 1795 nachzugehen. Hier lag der Fokus auf den möglichen Vermittlungswegen zum Deutschen Idealismus, denen anhand dreier Fallbeispiele (Justus Christian Hennings, Adam Weishaupt, Salomon Maimon) nachgegangen werden sollte.

## II. Entwicklung der durchgeführten Arbeiten

Die Arbeit in der ersten Projektphase bestand in der historisch-systematischen Rekonstruktion der philosophischen Entwürfe der drei ‚esoterischen‘ Wolffianer Weißmüller, Schade und Clavius, an denen sich die Verbindung von Wolffianismus und neuzeitlicher Esoterik im signifikanten Zeitraum zwischen 1730 und 1770 exemplarisch dokumentieren ließ. Diese Rekonstruktion erfolgte, zunächst in der Bearbeitung durch Karin Hartbecke, maßgeblich unter Berücksichtigung des zeitgenössischen literarisch-philosophischen Kontexts, der ausgehend von den Schriften der drei Protagonisten in einer aufwändigen bio-bibliographischen Erhebung erfasst und dann selbst zum Gegenstand der Analysen gemacht wurde. Hierfür waren intensive Bibliotheks- und Archivrecherchen, u. a. in der British Library, notwendig.

Nach eineinhalb Jahren verließ Hartbecke die Forschergruppe, und Hanns-Peter Neumann übernahm das Projekt. Er gab dem Untersuchungsansatz eine stärkere Ausrichtung hin zur Aufarbeitung der frühneuzeitlichen Voraussetzungen des ‚esoterischen‘ Leibniz-Wolffianismus und stellte diese Neuausrichtung auf der ersten Forschergruppentagung mit einem Vortrag über *Atome, Sonnenstäubchen, Monaden. Zum Pythagoreismus im 17. und 18. Jahrhundert* vor. Hatte sich Karin Hartbecke auf die ‚esoterischen‘ Konzepte von Weißmüller und Schade konzentriert, begann Hanns-Peter Neumann mit der bio-bibliographischen Recherche zu Andreas Clavius. Darauf aufbauend analysierte er Clavius' lateinische Publikationen und machte eine wichtige deutsche Schrift dieses Autors in einer Open Access-Edition zugänglich (Neumann 2006).

In der zweiten Phase des Projekts wurde zunächst der Kontext der Monadendebatte um 1746 rekonstruiert, indem die Quellen (Traktate, Rezensionen usw.) recherchiert, zusammengetragen, dokumentiert und sowohl mit Blick auf die personellen und institutionellen Konstellationen als auch in Hinblick auf ihre ‚esoterischen‘ Bezüge ausgewertet wurden. Bei der intensiven Quellenrecherche wurde der Bearbeiter durch einen für das Projekt bedeutenden Fund belohnt. Von den rund dreißig an die Berliner Akademie eingesandten, die Monadenpreisfrage betreffenden Preisschriften – 1748 wurden acht davon im Hausverlag der Akademie bei Haude und Spener in Berlin gedruckt, der Rest galt als verschollen – konnte die wohl einzige noch erhaltene, ungedruckte Einsendung in einer handschriftlichen Abschrift ihres Autors in der Universitätsbibliothek Leipzig aufgefunden werden: Bei dem Manuskript handelt es sich um die *Monadologiae Sciographia*, bei dem Autor um Andreas Clavius. Sowohl der Text selbst als auch die Umstände, die dafür verantwortlich waren, dass dieser im Archiv der UB Leipzig aufbewahrt wurde, brachten neue Erkenntnisse zu Clavius' bereits in der ersten Projektphase analysiertem ‚esoterischen‘ Leibniz-Wolffianismus. Dies führte in Abänderung des ursprünglichen

Zeitplans der Fortsetzungsphase zu einer vertiefenden Beschäftigung mit Clavius' ‚esoterischer‘ Monadentheorie und deren Grundierung in einer aufgeklärten und auf Aufklärung hinzielenden Geschichtsphilosophie. Der lateinische Text, der eine anspruchsvolle Monadologie mit unverkennbar ‚esoterischer‘ Nuancierung darstellt, wurde transkribiert, ediert, in den Kontext der Monadendebatte und der Preisfrage der Berliner Akademie gestellt und als wichtiger Part in das Clavius-Kapitel der das Projekt beschließenden Monographie integriert (vgl. Neumann 2013a, S. 452–488, 509–516).

Nach Abschluss der Forschungen zu Clavius förderten umfassende Recherchen in der Universitätsbibliothek Tübingen zu einem weiteren Teilnehmer an der Monadenpreisfrage, dem bekennenden Monadologen Gottfried Ploucquet, ebenfalls neue Erkenntnisse zutage. Ploucquet verwandte nicht nur ‚esoterische‘ – hier: pythagoreische – Topoi, um zeitgenössische Philosophien zu evaluieren; er entwarf nicht nur eine monadologische Zeugungslehre, die er gegen eine rein mechanistisch gedeutete Lebenswissenschaft positionierte. Er vermittelte diese Zusammenhänge auch indirekt oder direkt an die Generation des Deutschen Idealismus.

Bei der Analyse der beiden wichtigsten zeitgenössischen Historiographien der Leibniz-Wolffschen Philosophie (Ludovici, Hartmann) konnten nicht nur wichtige Indikatoren nachgewiesen werden, die dem Begriff des Wolffianismus im Allgemeinen und des ‚esoterischen‘ Wolffianismus im Besonderen ein schärferes Profil gaben (in Ergänzung zu Albrecht 2010), sondern es tauchten auch ‚esoterische‘ Topoi auf (das pythagoreische ‚autos epha‘; die pythagoreische Aufteilung in Esoterici und Exoterici), die zur Kategorisierung der Wolff-Anhänger und sogar zu philosophiegeschichtlichen Topologisierungen der an sich ahistorisch, rein rational konzipierten Leibniz-Wolffschen Philosophie dienten. Unverhofft erhielten ‚Leibniz‘ und ‚Wolff‘ (neu)platonische, pythagoreische, hermetische, kurz: ‚esoterische‘ Züge.

Die neu gewonnenen Recherche- und Forschungsergebnisse führten dazu, dass der oben erwähnte dritte Schwerpunkt der zweiten Phase in seiner Gewichtung herabgestuft wurde. Die Untersuchung der Fallbeispiele, die für diesen Schwerpunkt vorgesehen waren – Justus Christian Hennings, Adam Weishaupt und Salomon Maimon –, ist nach intensiven internen Diskussionen neuen Fragestellungen gewichen, ohne doch die Analyse der Vermittlungswege, über die der ‚esoterische‘ Leibniz-Wolffianismus an den Deutschen Idealismus gelangt ist, gänzlich außer Acht zu lassen. Bestärkt wurde die Umorientierung in der zweiten Projektphase durch die Gespräche und Beiträge in dem von dem Projektbearbeiter organisierten Workshop *Der Monadenbegriff im 17. und 18. Jahrhundert* im Juni 2008 (vgl. Neumann 2009a).

Für die Analyse der Vermittlungswege des ‚esoterischen‘ Leibniz-Wolffianismus an den Deutschen Idealismus wurden nun die Studien zu Gottfried Ploucquet intensiviert und um Recherchen zu Schellings Vater, der bei Ploucquet über die Monaden disputiert hatte, ergänzt. Hier stellte sich die über das Projekt hinausreichende Frage nach der konkreten Rezeption Ploucquets und Schellings sen. bei Schelling jun. sowie diejenige nach der ‚monadologischen‘ Komponente in Schellings Philosophie. Die Dissertation von Schellings Vater hat der Projektbearbeiter in Kooperation mit dem Philosophiehistoriker Michael Franz übersetzt und mit Einleitung und Kommentar ediert (Franz/Neumann 2009).

Die neu formulierten Problemstellungen resultierten hauptsächlich aus folgendem Befund: Zeitgenössische Gelehrte unterschiedlicher Couleur wie Ludovici und Hartmann, Michael Gottlieb Hansch,

Johann Jakob Brucker und Louis Dutens haben trotz der methodischen Prävalenz, die Leibniz und Wolff der autonom auf Wahrheit, Wahrheitsbegründung und Wahrheitssystematik hinarbeitenden Ratio vor der Autorisierung durch Geschichte zuerkannt haben, Leibniz und Wolff philosophiehistorisch etikettiert (z. B. Leibniz als ‚modernen‘ Platon). Daraus ergab sich zunächst die Frage nach der Bedeutung dieses Befunds für die ‚Esoterik‘ im Wolffianismus. Waren solche philosophiehistorischen Zuweisungen (Leibniz und Wolff als „Hermes“, „Pythagoras“, „Sokrates“ oder „Platon“) eher beiläufig und unbegründet, oder konnte man in den Schriften von Leibniz und Wolff tatsächlich hermetische, pythagoreisch-(neu)platonische Topoi identifizieren, so dass diese Zuweisungen begründet und legitim waren? Sollte es also möglich gewesen sein, Leibniz und Wolff sowie deren philosophische Konzepte zumindest in Teilen als ‚esoterisch‘ auszuweisen? Wenn dies der Fall war, dann wäre dies eine plausible Erklärung dafür, warum ‚esoterische‘ Leibniz-Wolffianer wie Weißmüller, Clavius und Schade ‚esoterische‘ Anknüpfungspunkte oder Einlassstellen in der Leibniz-Wolffschen Monadologie finden konnten. Möglicherweise ließe sich sogar zeigen, dass ein solches Vorgehen keineswegs ungewöhnlich gewesen ist. Vielleicht war der Umgang mit ‚esoterischen‘ Topoi und Etikettierungen in der Aufklärung selbstverständlicher als bislang angenommen. Die Hypothese der *Selbstverständlichkeit* ‚esoterischer‘ Topoi und Etikettierungen im 18. Jahrhundert, die sich aus den bislang gewonnenen Projektergebnissen ergab, musste in weitere forschungsleitende Fragestellungen transferiert werden: Gehörten ‚esoterische‘ Topoi zum im 18. Jahrhundert etablierten Bildungsstand? Trug der frühneuzeitliche Bildungskanon zur Identifizierbarkeit ‚esoterischer‘ Argumente und Topoi in der Leibniz-Wolffschen Philosophie bei? Wenn ja, tat er das, weil sich Leibniz und Wolff selbst dieses Bildungskanons bei der Konzeption ihrer Monadologien bedient hatten? Hatte Wolff die Leibnizsche Monadologie rezipiert und expliziert, indem er seinerseits auf ‚esoterische‘ Topoi rekurrierte?

Die Umorientierung innerhalb der zweiten Projektphase verlangte breite Recherchen in Medien, die für die Etablierung, Vermittlung und Verhandlung eines solchen Bildungskanons zum „Pythagoreismus“ und zum Monadenbegriff im 17. und 18. Jahrhundert in Frage kamen: Kompilationen, Historiographien, Lexika, Enzyklopädien, Editionen, Dissertationen usw. Dafür wurde im Rekurs auf Thomas Stanleys englische Philosophiegeschichte von 1655–60 und Johann Jakob Bruckers lateinische Philosophiegeschichte von 1742 ein Querschnitt des frühneuzeitlichen Bildungskanons zum „Pythagoreismus“ erstellt; es wurden die „pythagoreischen“ Kompilationen von Jan de Meurs und Pietro Bongo konsultiert, und es schlossen sich Recherchen zu Dissertationen zwischen 1700 und 1760 an, die vor allem den Monadenbegriff thematisiert hatten. Eingehende historisch-systematische Studien zu Leibniz’ und Wolffs Monadologie rundeten das neue Programm ab. Sie sollten die Fragen beantworten helfen, wie Leibniz und Wolff mit dem verfügbaren Bildungskanon zum „Pythagoreismus“ und den darüber vermittelten ‚esoterischen‘ Topoi umgegangen sind, welchen Stellenwert ‚esoterische‘ Topoi für die Konzeption ihrer Monadentheorien hatten, ob Wolff in die Entstehung der Leibnizschen *Monadologie* eingeweiht und wie stark er dieser bei der Niederschrift seiner *Deutschen Metaphysik* verpflichtet war. Durch die Frühneuzeit-Expertise des Projektbearbeiters war die Voraussetzung für eine zügige und erfolgversprechende Umsetzung der programmatischen Neuausrichtung gegeben.

Ein weiterer entscheidender Aspekt für die erfolgreiche Durchführung des Projekts war die regelmäßige Präsentation der Zwischenergebnisse in ausführlichen Arbeitsberichten, die bei gemeinsamen Forschergruppensitzungen vorgetragen und diskutiert wurden. Die Diskussionen gaben Anlass, An-

sätze, Methoden und Interpretationen zu überdenken, zu korrigieren und zu vertiefen. Die schriftlich ausformulierten Arbeitsberichte der Projektbearbeiter Karin Hartbecke und Hanns-Peter Neumann flossen größtenteils in Aufsatzpublikationen bzw. in die das Projekt abschließende Monographie ein (Neumann 2013a). Einen ähnlichen Effekt hatten auch die beiden großen Forschergruppentagungen. Sie erlaubten es, vor einem international renommierten Fachpublikum methodisch und programmatisch Position zu beziehen, Forschungsergebnisse an konkreten Fallbeispielen zu illustrieren und Ausblicke über den eigentlichen Projektkern hinaus zu geben. So hat der Bearbeiter die Abschlusstagung 2010 genutzt, um die Spuren der ‚esoterischen‘ Monaden bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zu verfolgen (Neumann 2013b). In ähnlicher Weise hat der Antragsteller des Projekts, Jürgen Stolzenberg, die ‚Esoterik‘ in der Musik der Moderne zum Gegenstand seiner Präsentation gemacht (Stolzenberg 2013).

### III. Ergebnisse und Perspektiven

Auf die Allianzen zwischen Esoterik und Wolffianismus bei Siegmund Ferdinand Weißmüller, Georg Schade und Andreas Clavius hat bereits Martin Mulsow aufmerksam gemacht (vgl. Mulsow 1998, Mulsow 1999, Mulsow 2001, Mulsow 2010). Durch die Rekonstruktion und Auswertung des bio-bibliographischen Kontexts der drei Protagonisten konnten Mulsows Studien ergänzt und präzisiert werden (vgl. vor allem zu Korrekturen und Ergänzungen hinsichtlich Clavius' Neumann 2010, Neumann 2013a, S. 452 ff.). Zwar zeigte sich, dass nicht nur das Ausmaß und die Intensität, sondern auch die Vermittlungslinien (neu)platonisch-pythagoreischer Motive, die durch die drei Autoren bemüht wurden, starke Unterschiede aufweisen. Als grundlegendes Ergebnis bleibt jedoch festzuhalten, dass es das frühneuzeitliche Konstrukt des „Pythagoreismus“ in seiner engen Symbiose mit dem (Neu)Platonismus war, welches für die esoterische Ausformulierung der rationalistischen Philosophie Leibniz' und Wolffs bei Schade, Clavius und Weißmüller ausschlaggebend gewesen ist. Es ist dieses Konstrukt des „Pythagoreismus“, das in seiner Rezeption im 18. Jahrhundert vielfältige Varianten, Allianzen und Vermittlungswege aufweist, die in den im Projekt untersuchten Einzelfällen in den Blick genommen wurden.

So versuchte Schade, die pythagoreische Seelenwanderungslehre und die paracelsistische Archäuslehre des älteren van Helmont in eigenwilliger Weise mit dem (neu)platonischen Motiv der Planetenreise der Seele, mit dem Newtonianischen Mechanismus, mit der auf den Prinzipien des zureichenden Grundes und des Widerspruchs beruhenden logischen Hermeneutik, der monadologischen Metaphysik Leibniz' und Wolffs und dem moralischen Vollkommenheitsbegriff Wolffs zusammenzudenken. Im Rückgriff auf das Prinzip des zureichenden Grundes begründete Schade die mechanistische Physik metaphysisch-monadologisch, indem er die Monaden zum Prinzip des Inneren der Natur erklärte, dessen phänomenalistische Außenseite die Physik von Druck und Stoß ausmacht (vgl. dazu ausführlich Hartbecke 2006a). Die physikalisch-dynamische Konstitution der Welt wird bei Schade zum Ausdruck der nach moralischer Vollkommenheit strebenden Monaden. Die Monaden sind in hierarchischen Verbänden auf einer kosmischen Stufenleiter vom Irdischen bis zur Sonne – bei Schade sowohl

Planet und Zentralgestirn als auch Symbol mustergültiger Aufklärung und göttlicher Vollkommenheit –, vom Grobstofflichen bis zum Feinstofflichen organisiert. Ihr Streben nach Vollkommenheit übersetzte Schade in die Bewegung und Reorganisation der Monaden hin zu höheren Verbundformen, eine Bewegung und Reorganisation, die sich in der Mechanik des Weltganzen gespiegelt findet: Die physikalische Welt reflektiert den gesamt-moralischen Status des Monadensystems.

Im Unterschied zu Schade ist Andreas Clavius dem Programm der Helmstedter Philologen (Hermann von der Hardt, Overbeck, Oldermann) verpflichtet, das darin besteht, die doxographischen Depravationen der vorsokratischen Philosophie bei Aristoteles zu entlarven und nachhaltig zu korrigieren (vgl. Mulsow 2001, Neumann 2013a, S. 452 ff.). Indem er die Moderne als Aufklärungsprojekt begreift, das die uralte Weisheit von den Verfälschungen befreit, die sie im Laufe der Geschichte erfahren hat, diese schließlich *more geometrico* systematisiert und progressiv weiterentwickelt, führt er Antike und Moderne durch ein teleologisch auf die Moderne hinzielendes geschichtsphilosophisches Modell zusammen. Die von Hanns-Peter Neumann aufgefundene von Clavius stammende Handschrift zeigt schon im Titel die kultur- und universalwissenschaftliche Bandbreite von Clavius' esoterischem Aufklärungsprojekt: Die *Monadologiae Sciographia*, also die (karto)graphische Darlegung des Wissens, das in der originär vorsokratischen „pythagoreischen“, von Leibniz dann kongenial und originell weiterentwickelten Monadologie impliziert sei, soll ihrem Anspruch nach über sämtliche Wissensgebiete aufklären (Clavius versucht sich z. B. an der monadentheoretischen Lösung des mathematischen Problems der Kreisquadratur) und das monadologische Wissen zugleich kultur- und wissenshistorisch verorten (vgl. Neumann 2013a, S. 472 ff.). Damit wird es für Clavius zum Gradmesser des Aufklärungsstatus, den eine bestimmte Epoche und Kultur erreicht hat, und zum Instrument, um den Status der gegenwärtigen ‚Moderne‘ diagnostizieren zu können. Die solcherweise kultur- und wissenshistorisch imprägnierte Monadologie zielt mit der Ausleuchtung des Wissbaren zugleich auf die moralische Läuterung und Deifikation des Menschen. Aufklärung und Wissen werden so, anders als etwa in der traditionellen Mystik, in der für gewöhnlich für die Separation vom säkularen Wissen votiert wird, zu integralen Bestandteilen einer individual- und heilsgeschichtlichen Annäherungsbewegung an die Vollkommenheit der göttlichen Monas.

Anders als Schade, aber in seinen mathematischen Anliegen ähnlich wie später Clavius, hat Weißmüller die Mathematik und Astronomie seiner Zeit mit esoterischen Traditionen kombiniert. Bereits seine Erstlingsschrift und Dissertation bei Wolff, das *Specimen physicae* (1717), verrät breite Kenntnisse der Astronomie v. a. des 17. Jahrhunderts. Weißmüller nimmt nun die frühen Überlegungen der Dissertation in seine spätere, esoterische Phase mit und unterwirft sie entsprechenden Transformationen. Unter Rückgriff auf dieselben Autoritäten wie Clavius – nämlich Leibniz, Wolff, Pythagoras, Platon und Archimedes – entwirft er eine spekulativ-esoterische Kreisquadratur in Anlehnung an die pythagoreische Tetraktys. Mit der Berufung auf Platon, Plotin, Proklos, Philon, Reuchlin, Cudworth/Mosheim bewegt Weißmüller sich dabei auf wohlbekannten Vermittlungslinien esoterischen Denkens (Hartbecke 2006b, Hartbecke 2008). Wie Martin Mulsow in neueren Einzelstudien gezeigt hat, war Weißmüller stärker in eine zum Teil polemisch geführte Auseinandersetzung mit den Wolffianern, hier insbesondere mit Ludovici und den Gottscheds, eingebunden (Mulsow 2008). Zudem versuchte er sein Anliegen einer realistischen Wende der von ihm als idealistisch kritisierten Leibniz-

Wolffschen Philosophie aus dem Geist des Pythagoreismus durch persönliche Gespräche bei Wolff in Marburg selbst anzubringen (Mulsow 2013).

Die bislang in der Forschung in systematischer Hinsicht kaum beachteten zeitgenössischen Historiographien Carl Günther Ludovics und Georg Volckmar Hartmanns zeigen nicht nur, wie sehr man die scheinbar ahistorisch verfahrenende rationalistische Leibniz-Wolffsche Philosophie philosophiehistorisch und geschichtsphilosophisch einzuordnen und zu evaluieren verstand. Auch die Analyse des Dissertationswesens, der historiographischen, enzyklopädischen und lexikalischen Aufarbeitung philosophischer Traditionen im 17. und 18. Jahrhundert ergab ein erstaunliches Bild: ‚Esoterische‘ Traditionen wie der Pythagoreismus wurden selbstredend als – semantisch durchaus variable – Etikettierungen verwandt, um ‚moderne‘ Philosophien verorten und bewerten zu können (vgl. ausführlich Neumann 2013a, S. 23 ff., S. 383 ff.). Leibniz, Wolff und ihren Zeitgenossen war der „pythagoreisch-(neu)platonische“ Hintergrund der monadologischen Topoi aufgrund des allgemein anerkannten Bildungskanons stets präsent (zum Bildungskanon vgl. Neumann 2013, S. 23–158). Im Fall von Leibniz und Wolff ließ sich die Bedeutung dieses Hintergrunds für die Ausformulierung ihrer monadologischen Philosophien nur in detaillierten Rekonstruktionen des Bildungskanons und des Kontexts, in dem sie situiert waren (Briefwechsel, Rezensionen, Entstehungskontext der *Monadologie* und der *Deutschen Metaphysik* usw.), sowie in genauer vergleichender Textanalyse der Leibnizschen *Monadologie*, deren Übersetzungen und der *Deutschen Metaphysik* Wolffs eruieren (Neumann 2013a, S. 159 ff.).

Diese Analysen ergaben als Ergebnis vor allem eines: Monadologische Philosophien im 17. und 18. Jahrhundert waren systematische Umdisponierungen und theoretische Ausgestaltungen des „pythagoreischen“ Monaden-Topos und seiner Schnittmenge(n) mit anderen Topoi, die dem frühneuzeitlichen Wissensbestand zur ‚Antike‘ und den Resultaten ‚moderner‘ Wissenschaftsentwicklungen entnommen worden sind (Atomismus [„Demokrit“, „Epikur“, „Lukrez“]; Korpuskularismus; Organizität von Lebewesen; Organisationsprinzip der Natur [plastische Natur, „Straton von Lampsakos“, Weltseele, *natura naturans*, Aristoteles]; Epistemologie des Raums, der Zeit und des Körpers; Zeichentheorie u.v.a.m.). Innerhalb ‚monadischer‘ Theoriegenesen machte man intensiv von der Logik der Unität Gebrauch, die auf der spekulativen Ausdeutung der Euklidischen Definition der Zahl als Aggregat von Einheiten (= Monaden) sowie auf der metaphysischen und universalwissenschaftlichen Interpretation des Verhältnisses von Arithmetik und Geometrie in „pythagoreisch-(neu)platonischen“ Traditionen beruhte. Beides, spekulative (und theologische) Zahltheorie und die Arithmetik-Geometrie-Relation in ihrer quadrivalen Kontextur (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie), war im Bildungskanon der Leibnizzeit als „pythagoreisch“, „platonisch“, „neuplatonisch“ und in Teilen sogar als „ägyptisch“ resp. „hermetisch“ kartographiert. Dabei wurde ein Dependenzverhältnis des (Neu)Platonismus zum Pythagoreismus vorausgesetzt, das die Synonymität und Semiose von Etiketten („pythagoreisch“, „platonisch“, „Newton“, „Leibniz“ usw.) bedingte.

Nun hat Leibniz zwar seine zentralen philosophischen Vorhaben schon früh „pythagoreisch“ besetzt (vgl. Neumann 2013a, S. 163 ff.), im *Monadologie*-Text dann aber weitgehend auf historische Etikettierungen verzichtet. Nur in der Entwicklungs- und Vorgeschichte seiner monadologischen Schriften brachte er seine philosophiehistorischen Inanspruchnahmen zur Sprache. Dies dokumentiert in besonders eindrücklicher Weise sein Briefwechsel mit dem französischen Adligen Nicolas Remond,

der sich von Leibniz Aufklärung über dessen Monadentheorie, d.i. über dessen „platonische“ Monaden erbeten hatte. Remonds Bitte war zugleich der Anlass für die Konzeption der *Monadologie*.

Die ‚platonischen‘ Monaden fungierten bei Leibniz als Kreuzungs-, Brenn-, Kommunikations- und Explikationspunkt aller Einzelwissenschaften. Die ‚Monade‘ sollte nicht nur den rationalen Weltzusammenhang aufdecken, sie war auch *Subjekt* der sich im kosmischen *systema* spiegelnden Ordnungsprinzipien ‚monadischer‘ Perzeptorik. Im Kern in einem kontinuierlichen Streben nach Perzeption bestehend, die motorisch zwischen der heuristisch begriffenen Null absoluter Perzeptionslosigkeit (Stillstand der Ohnmacht) und der absolut realen Eins der vollkommenen Perzeptivität Gottes (Ruhe der Macht) pendelte, mündete die ‚monadische‘ Perzeptorik im Durchgang durch die Verlaufsstruktur der Monadenhierarchie in einer den ‚Menschen‘ aus- und bezeichnenden psychisch-mental Ap-perzeptorik, die, mit einer besonderen hermeneutischen Dignität versehen, die Regeln der Ordnung ihrer eigenen Antriebe zu lesen verstand. Diese Regeln waren das Prinzip des Widerspruchs, das Prinzip des zureichenden Grundes und das *principium indiscernibilium* mitsamt dem Prinzip der Individuation (vgl. ausführlich Neumann 2013a, S. 196–258).

Die Leibnizsche Priorisierung des ‚monadischen‘ Ausgangs- und Konstitutionspunkts der physikalischen Welt hatte mit der in der *Monadologie* nur ahistorisch formulierten Implikationslogik (eine gleichsam inferentielle und generative Bewegung von der ‚Einheit‘ zur ‚Zahl‘, von der ‚Zahl‘ zur ‚Figur‘, vom ‚Einfachen‘ zum ‚Zusammengesetzten‘) zu tun, mit der die Euklidische Zahldefinition „pythagoreisch-(neu)platonisch“ ausgedeutet und als Basis für die intrinsische Logik der quadrivalen, bei Leibniz dann sämtliche Einzelwissenschaften umfassenden, kosmogonischen und kosmologischen Welterklärung begriffen worden war. ‚Monas‘ war als Einheit und als Einfaches – analog zum Verhältnis von Einheit und Zahl, von Zahl und Figur sowie in Analogie zum quadrivalen Verhältnis von Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie – die jede Denkmöglichkeit und die Möglichkeit des Denkens überhaupt, kurz: die alles Wissen und alle Wissenschaft be-*ding*-ende Voraussetzung. Die Aussage ‚le Composé n’est autre chose qu’un amas, ou aggregatum des Simples‘ in § 2 der *Monadologie* (re)formulierte die implikationslogische Regel, die zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen jedwedem Kompositum und jedwedem Einfachen oder jedweder Einheit, also auch zwischen dem Kompositum ‚Körper‘ und der einfachen Einheit ‚Monade‘, angewandt werden musste: Dasjenige, das das Implikat impliziert, generiert, weil es Bedingung der Denkbarkeit, möglichen Existenz und Explikation des Implikats ist, überhaupt erst dieses Implikat. Der ‚Körper‘ galt so, aufgrund dieser Implikationslogik, als generative Wirkung und Folge der ‚Monaden‘ beziehungsweise eines Monadenaggregats oder -systems; oder: Ein ‚Körper‘ ist ein ‚Monadensystem‘. Diese weit ausgreifende Regel aber war in der Leibnizzeit genauso wie der Terminus „Monade“ „pythagoreisch-(neu)platonisch“, ja sogar „hermetisch“ kodiert resp. besetzt (vgl. ausführlich Neumann 2013a, S. 110 ff., S. 383 ff.).

Zum bereits angesprochenen Korrespondentenkreis Remonds und Leibniz‘ gehörte auch der aufstrebende Hallenser Mathematikprofessor Christian Wolff. Die erhaltenen Korrespondenzen, Wolffs autobiographische Notizen und die frühe Editions-geschichte der *Monadologie* bestätigen, dass sich deren Konzipierung mit den Anfängen des langwierigen Entstehungsprozesses der *Deutschen Metaphysik* Christian Wolffs überschneiden hat. Dem in Remonds Korrespondenz erwähnten Wolffschen *Traktat über die Seele* wurde die Intention zugeschrieben, jenes *Éclaircissement sur les monades* präsentieren zu wollen, das sich Remond ursprünglich von Leibniz erbeten hatte und das wir heute

unter dem Titel *Monadologie* kennen. In der Tat war die „petite dissertation sur l'Ame en Allemand“ Teil der psychologischen Vorarbeiten Wolffs zu seiner *Deutschen Metaphysik*, die 1719/20 erschien. Eine vergleichende Textanalyse der deutschen und lateinischen Übersetzung der *Monadologie* von 1720 und 1721, der relevanten Briefzeugen und der *Deutschen Metaphysik* zeigt die engen Allianzen der *Monadologie* mit Wolffs Ontologie der einfachen Dinge (Neumann 2013a, S. 295 ff.). Die *Deutsche Metaphysik* erweist sich als das früheste und einflussreichste Dokument in der systematischen Rezeptionsgeschichte der *Monadologie*.

Wolff, der mit der Geschichte der Mathematik sehr gut vertraut war, interessierte sich vor allem für die spekulative und metaphysische Variante einer sich zur Ontologie und höheren Metaphysik propädeutisch verhaltenden Mathesis. Die Implikationslogik, die in der „pythagoreisch-(neu)platonischen“ Spekulation zur Euklidischen Zahldefinition zum Ausdruck kam und die Leibniz in § 2 der *Monadologie* in eine allgemeine Aussage und Regel zusammenfasste, nutzte er als Ausgangs- und Anhaltspunkt zur Explikation der Leibnizschen Monadentheorie. Die begriffslogischen Analysen, die er etwa in seiner kleinen Schrift *De notione corporis* vornahm, basierten auf jener bereits genannten Implikationslogik, die für die „pythagoreische“ Verhältnisbestimmung von Arithmetik und Geometrie konstitutiv war. Ihr Ergebnis war die monadologisch-phänomenalistische Begründung einer originellen Generationstheorie der Körper, die von einem pragmatischen Erkenntniskepticismus getragen war. Wolff erwies sich hier, auf den Spuren Leibniz', als ‚esoterischer‘ Denker (vgl. ausführlich Neumann 2013a, S. 395 ff.).

Im Rahmen der Auseinandersetzungen, die anlässlich der Preisfrage der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zur *Monadologie* stattfanden, wurde vehement gegen den in der „pythagoreischen“ Implikationslogik gründenden universalwissenschaftlichen Anspruch der Leibniz-Wolffschen Monadentheorie und der mit dieser einhergehenden Dynamik polemisiert. Indem Leibniz und Wolff für die Dependenz der Naturwissenschaften und der Mathematik von der Metaphysik argumentierten, stellten sie den allgemeinen Gültigkeitsanspruch der Newtonianischen Physik und der Rationalen Mechanik in Frage. Dies kommt besonders deutlich in Gottfried Ploucquets Beitrag zur *Monadenpreisfrage* zum Ausdruck (vgl. dazu ausführlich Neumann 2009b). Vor allem der berühmte Mathematiker und Physiker Leonhard Euler wehrte sich gegen die ‚monadische‘ Relativierung der von ihm vertretenen mechanistischen Physik und machte im Zuge dessen auf die theologischen Risiken des monadologischen Monismus aufmerksam (Neumann 2010a). Die wissenschaftspolitische Entscheidung, die antimonadologische Schrift Johann Heinrich Gottlieb Justis mit dem Preis der Akademie auszuzeichnen, zeigt, dass man der monadologischen Implikationslogik wenig bis kein Verständnis entgegenbringen wollte. Ihre sowohl theologisch als auch wissenschaftspolitisch motivierte Ablehnung mündete in die grundsätzliche Negation einer ontologisch-monistischen Metaphysik, die nicht nur mit einer vom Standpunkt der Rationalen Mechanik durchaus erlaubten kausalmechanischen, sondern im Kern mit einer generativen Kausalität hantierte. Tradierte Kausalitätskonzepte, darunter eben auch ‚esoterische‘, sollten aber aus der Sicht Eulers auf mechanische Kausalität verkürzt werden (vgl. Neumann 2009b, Neumann 2010a). Zwar erlitt die Karriere der Monaden durch die Preisentscheidung einen wissenschaftsgeschichtlich bemerkenswerten Rückschlag, sie hörte aber damit keineswegs auf: Die Monaden befanden sich auch weiterhin im Diskurs. Mit der Leibniz-Wolffschen Monadentheorie,

vermittelt über Gottfried Ploucquet und Schelling sen., wurde auch die „pythagoreisch-(neu)platonische“ Implikationslogik an den Deutschen Idealismus tradiert (vgl. Neumann 2012a).

Zu den überraschendsten Ergebnissen des Projekts gehören die verbreitete Kenntnis ‚esoterischer‘ Traditionen in der Aufklärung sowie die Selbstverständlichkeit, mit der man in aufgeklärten Kreisen des 18. Jahrhunderts mit ‚esoterischen‘ Quellen umgegangen ist. ‚Esoterik‘, hier konkret die „pythagoreisch-(neu)platonische“ Tradition, war Bestandteil eines allgemeinen Bildungskanons, aus dem man sich zu unterschiedlichen Zwecken bedient hat. Das Beziehungsgeflecht zwischen Aufklärung und ‚Esoterik‘ war also weitaus enger geknüpft als bisher in der Forschung angenommen. Es ging dabei nicht oder nicht nur um eine generelle ‚Absetzbewegung‘, um sich vom Ballast der ‚esoterischen‘, in der Forschung oft als ‚irrational‘ oder mit den Schlagworten des „Aberglaubens“ und des „Vorurteils“ belegten Tradition zu befreien, sondern um eine in vielerlei Hinsicht variantenreiche, modifizierende Anknüpfung an ‚esoterische‘ Topoi und Etikettierungen, um in den Diskursen der Aufklärung Position zu beziehen. Gerade die „pythagoreisch-(neu)platonische“ implikationslogische und metaphysisch-spekulative Mathematik hat ihren Niederschlag im Leibniz-Wolffianismus gefunden. Aus der Perspektive des heuristischen Forschungsbegriffs der Esoterik konnte nachgewiesen werden, wie stark selbst Leibniz und Wolff ‚esoterischen‘ Topoi verpflichtet waren: ‚Esoterisches‘ musste nicht erst in den Leibniz-Wolffschen Rationalismus hineingelesen oder hineingedeutet werden. Es war darin als essenzieller und konstitutiver Bestandteil bereits enthalten: Offensichtlich kann nämlich der Vernunftbegriff im Rationalismus des 18. Jahrhunderts spekulative Theorien der esoterischen Tradition mit einbinden, ohne deswegen im eigenen Selbstverständnis nicht oder nicht mehr länger ‚aufgeklärt‘ sein zu können.

‚Esoterik‘ konnte also integrales Moment der Aufklärungsphilosophie sein und dieser zugleich ihre geschichtsphilosophische Note geben: Autonomie der Vernunft hieß bei Leibniz und Wolff, die Rationalitätsstrukturen auch ‚esoterischer‘ Traditionen in die ‚Moderne‘ zu übersetzen und in eine logisch begründete Kette geprüfter Wahrheiten einzuflechten. Mit der ‚Esoterik‘ wurde die Historie selbst rationalisiert. Der Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schule war nicht nur das logische, sondern auch das geschichtsphilosophische Kriterium im Umgang mit ‚esoterischen‘ Topoi.

Wie wirkmächtig der ‚esoterische‘ Leibniz-Wolffianismus in seinen logischen und geschichtsphilosophischen Implikationen gewesen ist, zeigt ein Ausblick auf den Deutschen Idealismus sowie auf die Moderne des späten 19. und des 20. Jahrhunderts. Auch hier war das Projekt wegweisend, indem es, den Spuren der ‚esoterischen‘ Monaden folgend, die bislang verborgenen Allianzen von Rationalismus, ‚Esoterik‘, moderner Soziologie und des modernen Subjektbegriffs aufgespürt hat (Neumann 2010b; Neumann 2012b; Neumann 2013b).

Hanns-Peter Neumann hat seine Monographie *Monaden im Diskurs* im Juni 2011 als Habilitationsschrift an der Fakultät für Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin eingereicht und sich im Februar 2012 im Fach Philosophie habilitiert. Darüber hinaus war das Promotionsprojekt „Die Rezeption der Cambridge Platonists im 18. Jahrhundert“ von Insa Kringler (Promovendin des ersten Graduiertenkollegs des Schwerpunkts „Aufklärung – Religion – Wissen“) eng an das Projekt 2 der Forschergruppe angebunden. In Absprache mit dem Doktorvater Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann (FU Berlin) wurde die Arbeit von Hanns-Peter Neumann bis zur Disputation mitbegleitet,

an der er als Gremiumsmitglied beteiligt war. Seit kurzem liegt die Dissertation gedruckt in den *Halleschen Beiträgen zur Europäischen Aufklärung* vor (Kringler 2013).

#### IV. Im Projektbericht erwähnte Forschungsliteratur

Albrecht, Michael: „Die philosophischen Grundüberzeugungen des Wolffianismus“. In: Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Hg. v. Pierre-Oliver Rudolph u. Jürgen Stolzenberg. 5 Bde. Hildesheim, Zürich, New York 2007–2010 (Wolffiana 2, 1–5). Bd. 5. Hildesheim u.a. 2010, S. 13–30.

Franz, Michael, Hanns-Peter Neumann: Joseph Friedrich Schellings *Dissertatio philosophica de simplicibus, et eorum diversis speciebus* von 1758. Einführung, Text und Übersetzung. In: Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Hg. v. Hanns-Peter Neumann. Berlin, New York 2009, S. 339–400.

Hartbecke, Karin: „ein paar Stückchen auf der Metaphysik spielen“. Esoterik im Wolffianismus. In: Lichtenberg-Jahrbuch 19 (2006), S. 140–160 (Hartbecke 2006a).

Hartbecke, Karin: Leibniz' Kreisquadratur als Vorlage für eine philosophische Mimikry. In: Einheit in der Vielheit. Vorträge; VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Hg. v. Herbert Breger. Teil 1. Hannover 2006, S. 291–297 (Hartbecke 2006b).

Hartbecke, Karin: „Ein Evangelischer Theologus und Platonischer Philosoph“ – Sigmund Ferdinand Weißmüller und die pythagoreische Tetraktys. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 283–298.

Kringler, Insa: Die gerettete Welt. Zur Rezeption des Cambrider Platonismus in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 47).

Mulsow, Martin: Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760. Hamburg 1998.

Mulsow, Martin: Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert. In: Aufklärung und Esoterik. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Holger Zaunstock. Hamburg 1999 (Studien zum 18. Jahrhundert 24), S. 211–273.

Mulsow, Martin: Pythagoreer und Wolffianer: Zu den Formationsbedingungen von vernünftiger Hermetik und gelehrter ‚Esoterik‘ im Deutschland des 18. Jahrhunderts. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Anne-Charlott Trepp u. Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 337–395.

Mulsow, Martin: Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 331–376.

Mulsow, Martin: Harpocratism. Gestures of Retreat in Early Modern Germany. In: Common Knowledge 16 (2010), S. 110–127.

Mulsow, Martin: Eine unwahrscheinliche Begegnung. Sigmund Ferdinand Weißmüller trifft Christian Wolff in Marburg. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 183–207.

(Neumann, Hanns-Peter:) Andreas Clavius: Bericht von dem Gefährlichen Vorurtheile worin die Lehre von den Elementen der Körper zu diesen Zeiten gerathen ist. Celle 1748. Hg. und kommentiert v.

Hanns-Peter Neumann [2006]. URL: [http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/materialien/quellen/clavius\\_bericht\\_2006\\_09.pdf](http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/materialien/quellen/clavius_bericht_2006_09.pdf).

Neumann, Hanns-Peter: Atome, Sonnenstäubchen, Monaden. Zum Pythagoreismus im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 205–282.

Neumann, Hanns-Peter (Hg.): *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, Berlin, New York 2009 (Neumann 2009a).

Neumann, Hanns-Peter: Zwischen Materialismus und Idealismus – Gottfried Ploucquet und die Monadologie. In: *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*. Hg. v. dems. Berlin, New York 2009, S. 203–270 (Neumann 2009b).

Neumann, Hanns-Peter: „Den Monaden das Garaus machen“. Leonhard Euler und die Monadisten. In: *Mathesis & Graphé. Leonhard Euler und die Entfaltung der Wissenssysteme*. Hg. v. Horst Bredekamp u. Wladimir Velminski. Berlin 2010, S. 121–155 (Neumann 2010a).

Neumann, Hanns-Peter: Gabriel Tardes Philosophie der Differenz. In: *Von der Hermeneutik zur interkulturellen Philosophie. Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag*. Hg. v. Hamid Reza Yousefi u. Hermann-Josef Scheidgen u. Henk Oosterling. Nordhausen 2010, S. 287–303 (Neumann 2010b).

Neumann, Hanns-Peter: Bemerkungen zu Schellings Rekurs auf die Leibniz'sche Identitätslogik in der Freiheitsschrift von 1809. Versuch einer Interpretation. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 8 (2010 [erschienen 2012])*, S. 106–129 (Neumann 2012a).

Neumann, Hanns-Peter: Die Auflösung des klassischen Subjektbegriffs: Gabriel Tardes Transformation der Leibnizschen Monadologie. In: *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress. Nachtragsband*. Hg. v. Herbert Breger. Hannover 2012, S. 200–208 (Neumann 2012b).

Neumann, Hanns-Peter: *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologie (1600–1770)*, Stuttgart 2013 (Neumann 2013a).

Neumann, Hanns-Peter: Moderne Monaden. Monadologische Physiognomien in der Soziologie und Kriminologie Gabriel Tardes. In: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 378–406 (Neumann 2013b).

Stolzenberg, Jürgen: Esoterik in der Musik der Moderne. Alexander N. Skriabin. In: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 553–581.

## Projekt 3

### Emanuel Swedenborgs Stellung innerhalb der aufklärerischen und esoterischen Diskurse des 18. Jahrhunderts

Bearbeiter: Friedemann Stengel

#### I. Ausgangsfragen und Zielsetzung

Am Beginn der Projektarbeit standen vier wesentliche Ziele, nämlich

- 1) die biographische und zeitgeschichtliche Einordnung Swedenborgs und seines Werks unter Einbeziehung der aktuellen Forschungsdiskussion in der Esoterik- und (speziell) Swedenborgforschung,
- 2) die Einordnung von Swedenborgs naturphilosophischer Wirkungsphase in den zeitgenössischen naturphilosophisch-medizinischen Diskurs mit besonderer Erörterung der Beziehung seiner naturphilosophischen zu seiner späteren theologischen Entwicklung,
- 3) ein Überblick über Swedenborgs Theologie mit Darstellung der Grundlinien, der überraschenden rezeptionellen Anknüpfungen vor allem an die zeitgenössische rationalistische Philosophie, auf deren Grundlage Swedenborg seine Lehre entwickelt hat,
- 4) die Betrachtung der ersten zentralen Rezeptionen Swedenborgs in den verschiedenen, auf den ersten Blick disparaten Kontexten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, nämlich innerhalb der Bibelhermeneutik und des Geister- und Besessenheitsdiskurses Mitte des 18. Jahrhunderts (u.a. Johann Salomo Semler und Johann August Ernesti), in der lutherischen Theosophie Friedrich Christoph Oetingers und in der kritischen Philosophie Immanuel Kants mit einem Ausblick auf die Rolle Swedenborgs bei der Herausbildung eines spiritistischen Kantianismus und einer ‚spiritistischen Neologie‘ am Ausgang des 18. Jahrhunderts.

#### II. Entwicklung der durchgeführten Arbeiten

Im Juni 2009 reichte der Bearbeiter, Friedemann Stengel, bei der Theologischen Fakultät Heidelberg seine Habilitationsschrift mit dem Titel *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts* ein (Stengel 2011a). Diese Monographie behandelt die vier Ausgangsfragen des Projekts in fünf ausführlichen Teilen: I. Zur Biographie Swedenborgs; II. Swedenborg als Naturphilosoph und Naturforscher (1716-1745) im Urteil seiner Zeitgenossen; III. Swedenborgs Theologie und Geisterweltlehre; IV. Swedenborgs Quellen; V. Swedenborgs Theologie im Diskurs.

Neben diesen in der Habilitationsschrift bearbeiteten Feldern sind weitere Ergebnisse vorgelegt worden, nämlich die Untersuchung der Rolle Swedenborgs für die Debatte um Status und Möglichkeit ‚übersinnlicher‘ religiöser Empirie am Ausgang des 18. Jahrhunderts (Stengel 2011b) und ein Überblick über den Swedenborg-Diskurs in der Theologie der Spätaufklärung (Stengel 2013b). Ein Aufsatz zur böhmistischen und von Swedenborg geprägten Theosophie F.C. Oetingers gehört ebenfalls zu den Ergebnissen des Projekts (Stengel 2012). Schließlich hat ein aus dem Swedenborg-Thema gene-

rierter Aufsatz den Zusammenhang zwischen dem medizinisch-philosophischen Diskurs der Aufklärungszeit und der Entstehung des modernen Spiritismus im 19. Jahrhundert untersucht (Stengel 2013a). Damit wurden insgesamt folgende Themen in die Untersuchung einbezogen: Biographie, visionäre Theologie, Naturphilosophie, Rezeptionsgeschichte, Kontinuitäten und Diskontinuität zwischen dem ‚Esoteriker‘, Naturphilosophen, Theologen und ‚Aufklärer‘ Swedenborg.

Nach dem Abschluss des Habilitationsverfahrens hat der Bearbeiter einen zweiten Band in Angriff genommen, der bestimmte Felder der Swedenborgrezeption bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts behandeln soll und über das Ende des Förderzeitraumes hinaus erarbeitet werden wird. Dieses Vorhaben geht über die ursprünglich im Projekt geplanten inhaltlichen Ziele hinaus; es werden aber auch Themen behandelt, die bereits im Fortsetzungsantrag formuliert wurden, aus arbeitsökonomischen Gründen jedoch im Rahmen der Projektlaufzeit nicht abschließend bearbeitet werden konnten. Dazu gehören Fragen nach der Swedenborgrezeption im Masonismus und Swedenborgianismus im engeren Sinne, mithin der Übergang zur Esoterik und zur sogenannten Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, die aus der Perspektive der Swedenborgrezeption wohl eher als christlicher Spiritismus bezeichnet werden könnte.

### III. Ergebnisse und Perspektiven

Bei der Konzeptualisierung der Diskurse hat sich herausgestellt, dass der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie, ‚spiritistischem‘ Empirismus und Religiosität im Werk Swedenborgs und deren bei Oetinger und Kant beginnender Rezeption das entscheidende Moment in der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Swedenborgs ist. Von den in der Habilitationsschrift des Bearbeiters (Stengel 2011a, S. 723–752) ausführlich dargestellten Ergebnissen ist vor allem festzuhalten, dass dieses Beziehungsgeflecht für die Aufklärungs- und für die Esoterikforschung neue Einsichten gebracht hat, die vor allem das enge Verhältnis zwischen einer sich rationalistisch-mechanistisch verstehenden Aufklärung und einem holistischen, das Jenseits bzw. eine intelligible Welt einbeziehenden Weltverständnis betreffen. Swedenborg verkörpert als eine der wichtigsten Quellen für die moderne Esoterik diese Verbindung par excellence. Dabei ist festzustellen, dass er nach den aktuell diskutierten Definitionen von Esoterik selbst nicht als Esoteriker gelten kann, aber durch seine umfangreiche Rezeption in der Esoterik seit dem 19. Jahrhundert Esoteriker – und Theosoph – ‚geworden‘ ist. Diese Beobachtung stellt die Übertragbarkeit eines über die Untersuchung der modernen Esoterik gewonnenen allgemeinen Esoterikbegriffs zur Disposition, insoweit als Swedenborg ja gerade zu deren maßgeblichen Quellen gehört. Zugleich ist als Erkenntnis zu notieren, dass die moderne Esoterik nicht nur auf dem *Esoterischen Corpus* zuzurechnende Quellen, sondern auch auf den visionären, neuplatonisch und cartesisch modifizierten und holistische Ansprüche erhebenden Rationalismus Swedenborgs referiert hat. Dieser Rationalismus hat nicht als ein ‚Anderes‘ oder ein ‚Schatten‘ der ‚Aufklärung‘ zu gelten, er war selbst integraler Bestandteil des Aufklärungsdiskurses, vor dessen Hintergrund sich die moderne Esoterik herausgebildet hat.

Doch nicht nur an dieser Stelle wird ein die Integration und die Interdependenzen betonendes Verständnis des Verhältnisses zwischen Aufklärung und Esoterik bestätigt und unterstrichen. Sweden-

borgs holistischer Rationalismus beansprucht einerseits die umfassende Erkenntnis der Weltgesetze im geistigen und natürlichen Bereich, andererseits erweist er sich durch die Behauptung der Zentralstellung des Menschen in der natürlichen und in der ‚jenseitigen‘ Welt als Bestandteil jener „anthropologischen Wende“, die als ein wesentliches Kennzeichen der Aufklärung gilt. Dies brachte bereits in Swedenborgs Naturphilosophie die enge Anbindung an den theologisch-philosophischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Philosophie und die Verbindung eines vitalistischen und eines mechanistischen Ansatzes mit sich. Die Überwindung des cartesischen Dualismus durch neuplatonisch beeinflusste und mit der Behauptung eines kontinuierlichen göttlichen Wirkens in Natur und Mensch verknüpfte Vorstellungen gehört zu den Hauptmotiven von Swedenborgs Naturphilosophie und Theologie.

In seiner zweiten, visionären Lebensphase nach 1745 hatte die Zentralstellung des Menschen bei Swedenborg vor allem theologische Implikationen, insofern als Swedenborg mit seiner anthropologisch geleiteten Kritik an den Inhalten der christlichen Bekenntnisschriften den Ansätzen seiner neologischen und rationalistischen Zeitgenossen entsprach. Swedenborgs Theologiekritik erweist sich als rationalistisch, insoweit als der Mensch als Zweck und die menschliche Vernunft als kritischer Maßstab gelten, und als spiritistisch, insoweit als das Erfordernis empirischer Absicherung zwar erfüllt wird, aber nach Swedenborgs visionärer Wende durch die Behauptung *göttlicher* Empirie. Diese Empirie bestätigt für Swedenborg seine rational und durch literarische Rezeptionen gewonnenen Forschungsergebnisse. Swedenborgs ‚Empirismus‘ zielt damit auf die Adäquatheit der göttlichen und natürlich-rationalen Dimension des Universums. Es lässt sich von der Rationalisierung der Theologie und der Theologisierung der Vernunft und zugleich von der empirischen Absicherung dieses Doppelprojekts sprechen, das die übersinnliche Welt der ‚Geister‘ (menschlicher Seelen) und göttlicher Kräfte nicht nur ontologisch impliziert, sondern durch die Behauptung persönlicher, von Gott exklusiv gewährter Erfahrung bekräftigt, ohne den im zeitgenössischen philosophisch-theologischen Diskurs gewonnenen Einsichten entgegen zu stehen. Aufklärung und Offenbarung fallen in eins.

Als für diese Kombination entscheidende Diskursorte haben sich die unter Swedenborgs Zeitgenossen viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis zwischen Körper und Seele, das Problem der menschlichen Freiheit in einer mechanisch strukturierten Natur und die Theodizeefrage erwiesen. Die menschliche Freiheit, die Swedenborg unter dem Eindruck seiner Leibniz-Lektüre diskutiert hat und die in Swedenborgs Rezeption durch Kant ein signifikantes Verbindungsglied zu dessen Moralphilosophie bildet, nimmt einen Stellenwert ein, der Swedenborgs gesamtes theologisches System beherrscht und die auffälligste Parallele zum späten Aufklärungsdiskurs aufweist.

Bestätigt hat sich dabei die in den Exposés des Projekts aufgestellte These, dass es nicht eine spezielle esoterische Lehre, sondern Swedenborgs mit den Rationalisten geteiltes Freiheitsthema ist, dem die Übereinstimmung von Swedenborgs Lehre mit der aufklärerischen Kritik an den Dogmen der christlichen Konfessionen zu verdanken ist: Schöpfungslehre, Kosmologie, Eschatologie, Christologie und Soteriologie werden anthropozentrisch umgeformt, wobei die Gemeinsamkeiten mit ‚neologischen‘ Programmen schon von den Zeitgenossen erkannt worden sind. Der Anthropozentrismus des spiritistischen Rationalismus Swedenborgs zeigt sich ferner in seiner Zweck- und Gesinnungsethik, die eng mit einem ebenfalls ‚aufgeklärt‘-anthropomorph gezeichneten Jenseits, ja Gottes selbst, und der damit zusammenhängenden Dämonologie verbunden ist. Schließlich zielte Swedenborg auch

institutionell auf eine Dogmenkritik ab, die widervernünftige Glaubensinhalte wegen ihrer kirchentrennenden Konsequenzen harmonisierte und auf eine über- und interkonfessionelle, im Kern aber christliche Religion abzielte, die auch die Gemeinsamkeiten gegenüber nichtchristlichen Glaubensformen auf einer rein spirituellen, nicht mehr institutionellen Ebene erkannte. Für die aktuelle Aufklärungsforschung bringt Swedenborgs anthropologische Geisterwelt mit ihren zeitgenössischen Anknüpfungen und rezeptionellen Ausläufern überdies die Einsicht mit sich, dass das postmortale menschliche Leben fester Bestandteil dessen war, was heute gemeinhin als Aufklärung bezeichnet wird, und die Liquidierung konkreter Jenseitsvorstellungen oder des ‚Jenseits‘ insgesamt nicht als generell aufklärerisch in einem historischen Sinne betrachtet werden kann. Swedenborgs ‚Aufklärung‘ des Jenseits vollzieht sich in den Bahnen der „anthropologischen Wende“. Sie entspricht im Übrigen der universalen Schöpfungsabsicht, die auf den Menschen hinausläuft, dessen Zweck wiederum der eines vervollkommenen Menschen, eines Engels nämlich, ist. Das Schöpfungsziel besteht im Gegensatz zu älteren eschatologischen Konzeptionen nicht (mehr) in der Aufhebung oder gleichsam diametralen Vollendung der natürlichen Zustände, sei es in einem Weltende oder in einer Neuschöpfung, sondern in der Veredelung der menschenzentrierten Schöpfung in einem unendlichen Erziehungsprozess, der sogar in Kants Postulatenlehre als *progressus infinitus* integriert ist.

Bestätigt hat sich die Vermutung, dass Swedenborgs für das 18. Jahrhundert einzigartige Kombination von ‚Offenbarungsempirie‘, philosophischem Rationalismus, aufklärerisch-theologischen Ansätzen und einer empiristisch akzentuierten Rationalismuskritik für seine vielfältige und ambivalente Rezeptions- und Wirkungsgeschichte verantwortlich war. Gut ein Drittel der Habilitationsschrift *Aufklärung bis zum Himmel* geht Swedenborgs Bedeutung in diversen aufklärerischen Diskursen nach (Stengel 2011a, S. 454-722). Ein neues Licht fällt auf den traditionell als „hermeneutische Wende“ des 18. Jahrhunderts beschriebenen Neuansatz der Hermeneutik, insofern hier eine enge, in erster Linie ‚negative‘ rezeptionelle Bezugnahme der maßgeblichen Autoren gezeigt werden konnte. Inkonsequenzen und spezielle Akzentsetzungen der historisch-kritischen Methode der Aufklärungsexegesen lassen sich vor dem Hintergrund ihrer Swedenborg-Konfrontation deutlicher in ihrer kontextbezogenen Kontingenz beschreiben. Das betrifft auch die Rolle Swedenborgs im sogenannten Teufelsstreit, der die aufklärerische Transformation der Dämonologie mit sich brachte (ebd., S. 587-500).

Das für den württembergischen Pietismus, den spätaufklärerischen Theologiediskurs, die romantische Naturphilosophie und die moderne Esoterik gleichermaßen wirkmächtige Werk Friedrich Christoph Oetingers erwies sich als weiterer zentraler Ort für die Rezeption Swedenborgs. Swedenborg wurde hier partiell verkirchlicht und in den Referenzrahmen für die genannten Strömungen integriert, seine Lehre wurde popularisiert und dabei selbst umgeformt und kritisiert. Umgekehrt wurden die in der Theologie Oetingers enthaltenen aufklärungskritischen, lutherischen, zugleich in einem böhmistischen Sinne theosophischen und speziell die apokalyptischen Elemente neu akzentuiert. Die lutherische Theosophie Oetingers – und der von ihr geprägten Rezipienten – ist in ihrer konkreten Gestalt ohne den ambivalenten referentiellen Einfluss Swedenborgs nicht angemessen beschreibbar (Stengel 2012).

Schließlich hat sich die These bestätigt, dass der wie im Falle Oetingers ambivalenten und entgegen früheren und heutigen Forschermeinungen aus der Kant- und Swedenborgforschung umfangreichen Beschäftigung Kants mit Swedenborg eine entscheidende und den Aufklärungsdiskurs perfor-

mierende Rolle zukommt (vgl. u.a. die Beiträge in Stengel 2008). Dabei war zunächst die Erkenntnis maßgebend, dass die seit dem 19. Jahrhundert üblichen Beurteilungen des literarischen Verhältnisses zwischen Kant und Swedenborg den bereits von den Zeitgenossen beobachteten swedenborgischen Implikationen und ambivalenten Rezeptionen in verschiedenen Schriften Kants deutlich entgegenstehen. In Kants kritischer Philosophie wurde Swedenborgs Verbindung aus holistischer Weltsicht und ‚Offenbarungsempirie‘ zusammen mit der Methode der Metaphysik epistemologisch zurückgewiesen. Kants Neuordnung des Verhältnisses zwischen praktischer und theoretischer Philosophie und seine Neubestimmung der Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft sind auch Folgen seiner kritischen Konfrontation mit Swedenborg. Zugleich finden sich in Kants Moralphilosophie und Religionslehre gewichtige Elemente aus Swedenborgs Werk. Seine Positionen in der Eschatologie, Sünden- und Rechtfertigungslehre sowie seine Kritik an Kirchenglauben und Judentum, seine Zweck- und Gesinnungsethik weisen strukturelle und inhaltliche Parallelen zu den Argumentationsmustern Swedenborgs auf. Während Kant Swedenborgs angeblich empirisch gestützte Behauptung der übersinnlichen Angebundenheit von Moralphilosophie, Gottes-, Seelen- und Freiheitslehre als epistemologische Grenzüberschreitung ausdrücklich zurückweist, verbleibt er bei der für seine praktische Philosophie unumgänglichen Postulierung von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, ohne den Anspruch auf Beweisbarkeit zu erheben. Swedenborg und Kant erscheinen als Alternativen einer empiristisch akzentuierten Rationalismuskritik, ohne dass sich ein radikaler Bruch zwischen beiden Systemen in ontologischer Hinsicht feststellen ließe.

Diese rezeptionellen Überschneidungen erklären es auch, warum sich unter den ersten Kant-Rezipienten und im Umfeld eines frühen Kantianismus am Ende des 18. Jahrhunderts swedenborgianische Kant-Interpretationen finden, die Kant als Vollender und Aufklärer der Mystik und als autoritativen Gewährsmann für eine philosophisch plausible Unsterblichkeits- und Seelenlehre im swedenborgischen Sinne betrachteten. Kant – und die durch Kant modifizierte swedenborgische Theologie und Philosophie – gerieten dadurch zu Leitfiguren für die in der Spätaufklärung einsetzende spiritistisch-rationalistische Strömung im Gelehrten Diskurs, die ein wichtiges Element bei der Genese der modernen Esoterik war, und zwar gegenüber und in deutlicher Abgrenzung gegen pantheistische, materialistische und atheistische Standpunkte. Für diesen Teil des Projekts kann der Befund erhoben werden, dass die vielfältigen und oft keineswegs ablehnenden Positionierungen gegenüber übersinnlichen Dimensionen, aber auch Phänomenen um und ab 1800 nicht nur mit der Rezeption Swedenborgs im württembergischen Pietismus, sondern auch mit dem Umgang Kants und von sich selbst als Kantianer verstehenden Autoren mit Swedenborg zusammenhängen. Gerade anhand dieser Beispiele konnte die These bestätigt werden, dass für das 18. Jahrhundert nicht von verschiedenen, sich ausschließenden Denksystemen der Aufklärung, der Esoterik und etwa theologischen Orthodoxien ausgegangen werden kann, sondern von sich permanent überschneidenden und durchdringenden, immer wieder neu ausgehandelten Positionen innerhalb nur eines Referenzrahmens.

So erweisen Werk, Wirkung und Rezeption des Naturphilosophen, Naturforschers, ‚Geistersehers‘ und Theologen Swedenborg die Ambivalenz der aufklärerischen und esoterischen Diskurse des 18. Jahrhunderts, die nicht streng voneinander geschieden, sondern eng ineinander verschränkt waren. Für die Esoterikforschung kann der Befund erhoben werden, dass die moderne Esoterik seit dem 19. Jahrhundert sich nicht nur auf die in der Aufklärung modifizierten Elemente des *Esoterischen Corpus*

bezog, sondern auch auf die eigentümliche Verbindung zwischen holistischem Rationalismus, ‚Offenbarungsempirie‘ und theologischer ‚spiritischer Neologie‘ in der Manier Swedenborgs und des von seiner Lehre geprägten Gelehrtendiskurses. Die moderne Esoterik erweist sich nicht einfach als Nebenprodukt der Aufklärung, sie kann für das 18. Jahrhundert nicht streng von ihr geschieden werden. Für die historische Sicht der Aufklärung stellt die Kontextualisierung Swedenborgs eine Erweiterung ihrer bisherigen Facetten dar: Swedenborgs „Aufklärung bis zum Himmel“ entstammt dem rationalistischen Projekt einer beide „Reiche“ der Natur und des Geistes sowie die Theologie und die Philosophie umfassenden Beschreibung der ontologischen Beschaffenheit der Welt. Dass Swedenborg seinen Rationalismus mit einer Empirie verband, die er trotz des von ihm behaupteten göttlichen Ursprungs als Erfüllung des Kriteriums der Erfahrung verstand, weist ihn als Vertreter des zeittypischen Empirismus und zugleich der Rationalismuskritik aus. Swedenborgs visionäre Theologie und Geisterweltlehre kann als Bestandteil der „anthropologischen Wende“ des 18. Jahrhunderts und damit eines auf Anthropozentrierung abzielenden Aufklärungsprojekts verstanden werden und ist von vielen Zeitgenossen, nicht nur innerhalb der Moralphilosophie und Religionslehre Kants, so gelesen worden. Der Swedenborg-Diskurs steht dem zuweilen in der Forschung behaupteten Verständnis der Aufklärung als eines teleologisch und im Kern auf Säkularisierung, Materialismus und Atheismus hinauslaufenden Prozesses entgegen. Schließlich sind durch die Betrachtung der umfangreichen literarischen sowohl positiven als auch negativen Rezeption Swedenborgs im theologischen und philosophischen Diskurs der Spätaufklärung die aufklärerischen Konturen und die theologischen Modifikationen und Transformationen in ihrer konkreten historischen Gestalt präziser darstellbar.

#### IV. Im Projektbericht erwähnte Publikationen des Bearbeiters

Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 38).

Stengel, Friedemann: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2011 (Beiträge zur historischen Theologie 161) (Stengel 2011a).

Stengel, Friedemann: Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs. In: Pietismus und Neuzeit 37 (2011), S. 136–162 (Stengel 2011b).

Stengel, Friedemann: Theosophie in der Aufklärung. Friedrich Christoph Oetinger. In: Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert. Hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2012, S. 514–547.

Stengel, Friedemann: Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hg. von Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 340-377 (Stengel 2013a).

Stengel, Friedemann: Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's. In: Emanuel Swedenborg – Exploring a „World Memory“. Context, Content, Contribution. Hg. v. Karl Grandin. Stockholm, West Chester 2013 (Contributions to the History of the Royal Swedish Academy of Sciences 43), S. 334-355 (Stengel 2013b).

## Projekt 4

### Esoterisches Wissen – Esoterischer Text. Johann Georg Hamanns Ästhetik im Bezugsfeld von Aufklärung, Christentum und Esoterik

Bearbeiter: Andre Rudolph

#### I. Ausgangsfragen und Zielsetzung

Im interdisziplinären Verbund der Forschergruppe „Die Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik“ war es die Aufgabe des germanistischen Projekts, die spezifisch ästhetischen Konstellationen der Fragestellung anhand von literarischen Texten der Aufklärungsepoche herauszuarbeiten. Als Fokus wurde ein Autor gewählt, der zwar bereits in der Wahrnehmung der eigenen Zeit als ‚schillernde Randfigur‘ erscheint, jedoch als Verfasser zweier weithin rezipierter philosophisch-ästhetischer Manifeste (*Sokratische Denkwürdigkeiten* 1759, *Aesthetica in nuce* 1760) sowie maßgeblicher Akteur in einem umfassenden Kommunikations-Netzwerk (vor allem brieflichen Charakters) zu den wichtigen Impulsgebern seiner Epoche gehört: der Königsberger Autor und Publizist Johann Georg Hamann (1730–1788).

Vorgesehen war ein systematischer, chronologischer Durchgang durch die verschiedenen Phasen seines Werks unter Berücksichtigung des Nachlasses, seiner Diskussionen mit prominenten Gesprächspartnern wie Herder, Lavater, Nicolai, Jacobi und Kant sowie der umfangreichen Korrespondenz. Ein multiperspektivischer Zugriff sollte Hamanns Rezeption der esoterischen Tradition erarbeiten und inventarisieren, anhand des teilweise noch unerschlossenen Konvoluts seiner Notizbücher und Exzerptsammlungen neue Quellen für die Interpretation seines hochgradig kodierten, von Zitaten und Anspielungen aller Art durchsetzten Werks bereitstellen, die spezifische Ästhetik seiner „kabbalistischen Prose“ (Untertitel der *Aesthetica*) technisch, strukturell und thematisch untersuchen, auf der Grundlage seiner Beiträge zum Spinoza-Streit die esoterischen Komponenten seiner erklärt christlichen, polemisch in Stellung gebrachten Religiosität analysieren, schließlich anhand der Kant-Debatte die dialektische Sophistik beleuchten, mit deren Hilfe der selbst unter Mystik-Verdacht stehende Hamann seinen Königsberger ‚Kollegen‘ seinerseits zum Mystiker erklärt.

Unter der doppelten Themenstellung „Esoterisches Wissen – Esoterischer Text“ – und basierend auf der Ausgangsbeobachtung, dass Hamanns Werk zum einen das ‚Wissen‘ esoterischer Traditionen explizit und implizit transportiert, zum anderen seine Schriften selbst als esoterisch inszenierte ästhetische Formationen gelesen werden können – stellte sich die zentrale Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Merkmale seiner Texte: Dient das ‚esoterische Wissen‘ (die vom ‚Polyhistor‘ Hamann aus Originalquellen und Kompendien von der Renaissance bis ins 18. Jahrhundert herangezogenen Autoren des *Esoterischen Corpus*) allein der polemischen Munitionierung für den Austrag der zahlreichen Debatten, an denen sich Hamann durchaus ‚aufklärungskritisch‘, jedoch in der Absicht einer ‚Selbstaufklärung der Aufklärung‘ beteiligte? Oder manifestiert sich bei diesem Autor doch abseits der Polemik zugleich eine esoterische Religiosität (mit christlichem Selbstverständnis)? Welchen Status hat dabei die ästhetische Esoterik, die auf kalkulierte Weise das Claritas-Ideal der Epoche torpediert, die

Zeitgenossen irreführt und verärgert – und den Autor zu einem unter Sekten-Verdacht stehenden ‚Propheten in der Wüste‘ macht? Schließlich, im Ausgriff über das 18. Jahrhundert hinaus: Inwiefern ist es gerade die esoterische Komponente von Hamanns ästhetischen und textuellen Verfahren, die ihm heute einen bedeutsamen Platz in der Entwicklungsgeschichte der Ästhetik bis in die Moderne und Postmoderne hinein sichert?

## II.1 Entwicklung der Arbeiten in der ersten Projektphase

Die Arbeiten wurden den Zielstellungen gemäß aufgenommen und konzentrierten sich in der ersten Förderphase auf Hamann und die Debatten mit seinen Zeitgenossen sowie die Erarbeitung theoretischer und terminologischer Szenarien (am konkreten Gegenstand und über diesen hinaus, begleitet von regelmäßigen gemeinsamen Theorielektüren der gesamten Forschergruppe). In den Voten der DFG-Gutachter zum Erstantrag war eine Fokussierung auf zentrale Texte, eine verstärkte konzeptionelle Arbeit sowie eine Ausweitung der Themenstellung über Hamann hinaus empfohlen worden. Dem wurde im Verlauf des Projekts Rechnung getragen.

Für die Auseinandersetzung mit dem Konvolut von Hamanns Schriften, Briefen und Studien- bzw. Notizbüchern ergab sich nach einer erneuten Sichtung des gesamten Materials ein neues, einerseits verkleinertes, andererseits durch den Einbezug weiterer Autoren deutlich vergrößertes Corpus. War der Projektantrag noch davon ausgegangen, dass Werkgruppen wie die „Londoner Schriften“ und rezeptionshistorisch wichtige Texte wie die *Sokratischen Denkwürdigkeiten* berücksichtigt werden müssten, ergab der Arbeitsprozess, dass ein schärferes Profil des Esoterischen in der Aufklärung weniger aus Hamanns Einzelschriften ‚für sich‘, als vielmehr aus denjenigen Texten zu gewinnen wäre, die auf besonders pointierte Weise in Kontakt zu den Publikationen anderer, herausgehobener Zeitgenossen standen, deren Werk damit wiederum ebenfalls nicht nur am Rande mit in den Blick geriete. So strukturierte sich das Thema allmählich als eine Text- und Debattengeschichte anhand von Personenkonstellationen und zugleich als Geschichte ästhetischer Weichenstellungen in der ‚Umbruchepoche‘ des 18. Jahrhunderts am Leitfaden esoterischer Einflüsse.

### *Hamanns Studien- und Notizbücher*

Ein philologisches Vorhaben blieb von dieser doppelten thematischen Fokussierung allerdings ausgehen – und wurde durch zwei Forschungsreisen zur Universitätsbibliothek Münster (Hamann-Nachlass Nadler) grundgelegt: die Auswertung von Hamanns teilweise unveröffentlichten Studien- und Notizbüchern. Entgegen den Behauptungen des Herausgebers der Hamann-Ausgabe Josef Nadler lässt sich aus seiner Edition des in Münster lagernden fotokopierten Materials der gesamte Umfang von Hamanns Notizen und Exzerpten keineswegs erschließen. Vielmehr bringt Nadler Auszüge und versieht seine Inventarisierung der von Hamann angezogenen Quellen an vielen Stellen mit deutenden und wertenden Anmerkungen aus dem Umkreis seiner eigenen (eminent esoterischen) Hamanndeutung, die ohne Kenntnis der nicht näher ausgewiesenen Textpassagen nicht überprüft werden können. Unter allen kritischen Punkten von Nadlers (insgesamt sehr verdienstvoller Edition) ist dieser der schwierigste.

Die aufwändige Erschließung dieses Teils von Naders Hamann-Nachlass wurde während der Laufzeit des Projekts in Angriff genommen, an einigen Texten exemplarisch durchgeführt (Rudolph 2012) und nach Ende des Projekts fortgesetzt. Eine umfangreiche Dokumentation zu Hamanns Studien- und Notizbüchern ist als philologischer Beitrag zur Hamannforschung in Arbeit.

#### *Hamann – Herder*

Entgegen dem ursprünglich chronologischen Aufriss des Forschungsvorhabens, der eine nähere Beschäftigung mit der Auseinandersetzung zwischen Hamann und Herder erst für einen späteren Zeitpunkt vorgesehen hatte, gab eine Saarbrücker Herder-Tagung im August 2004, an der der Bearbeiter teilnahm, den Anlass, das Herder-Thema vorzuziehen. In seinem Beitrag über das Konzept des Rhapsodischen (Hamanns *Aesthetica* trägt den Untertitel „Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose“ und hinterlässt in Herders Werk noch zwanzig Jahre nach ihrem Erscheinen deutliche Spuren) weist der Bearbeiter nach, dass sich beider Konzepte des philosophischen Rhapsodismus wesentlich aus Shaftesbury-Lektüren speisen (Rudolph 2007) – und u.a. über die Vermittlung von dessen Enthusiasmus-Konzept auf ästhetische, naturphilosophische und religiöse Theorien des Renaissance-Platonismus (insbesondere Marsilio Ficino) rekurrieren, Texte, die im Rahmen des Ansatzes der Forschergruppe zum *Esoterischen Corpus* gehören, und die – unter Transformationen und mit neuen Vorzeichen – in ästhetische Zusammenhänge des 18. Jahrhunderts transportiert werden. Als charakteristisch für Hamann erweist sich dabei, dass Shaftesburys Platonismus, dessen ‚Enthusiasmus‘ durch eine rationalistische Ethik abgefedert wird, mit einem Konzept ‚begeisterter‘ – poetischer, religiöser, mystischer und kabbalistischer – Zungenrede kurzgeschlossen und so mit einer neuen ‚spirituellen Aura‘ versehen wird.

Thematisch ebenfalls an den esoterischen Diskurs der Zeit angeschlossen ist eine briefliche Diskussion zwischen Hamann und Kant aus dem Jahr 1774, in der es um die von Herder in seiner Schrift *Ueber die Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* anlässlich einer Genesis-Deutung exponierte sog. „Schöpfungshieroglyphe“ geht. Hermetische und kabbalistische Topoi fließen in diese Deutung mit ein. Bei einer Zusammenkunft der Forschergruppe im Herbst 2004 referierte der Bearbeiter seine Aufarbeitung dieser für die Präsenz des Esoterischen im ‚aufgeklärten Zeitalter‘ signifikanten Debatte und brachte die Thematik „Hamann und Herder“, soweit sie für die Fragestellung relevant war, bis Ende des Jahres 2004 zum Abschluss.

#### *Hamanns Aesthetica in nuce*

Nach der Aufarbeitung der Debatten und textuellen Transfers zwischen Hamann und Herder in den 1770er Jahren, bei der auch Herder selbst in den Fokus der Untersuchung esoterischer Topoi und Traditionen geriet, erfolgte in der ersten Jahreshälfte 2005 die thematische Rückkopplung an Hamanns *Aesthetica in nuce* aus dem Jahr 1760. Bereits hier sind bei Hamann Verfahren zu beobachten, die dieser in veränderter Form später bei Herder wiedererkennt, insbesondere eine Schrift- und Schöpfungshermeneutik, die in einem umfassenden heilsgeschichtlichen Rahmen exponiert wird, wie er auch für die christliche Kabbala Johannes Reuchlins schon kennzeichnend war. Über weite Strecken ist auch die *Aesthetica* eine kreative Nachschrift der Mosaischen Genesis-Erzählung, die bei Ha-

mann unter Verwendung der Adam-Kadmon-Figur zum Gegenstand von kosmologischen Spekulationen in christlich-kabbalistischer Tradition wird. Allerdings ist es kennzeichnend für Hamanns Position, dass sein Text keineswegs ‚einfach‘ ein esoterisch inspiriertes ‚Weltbild‘ präsentiert. Das von ihm anspielungsreich inszenierte esoterische Wissen ist ein strategisches Moment im publizistischen Machtkampf seiner Zeit. Der esoterische Text ist die literarische Form dieser Publizität, die öffentliche *Performance* eines Esoterikers, der keiner ist, aber sich als einer inszeniert, oder: eines Esoterikers, der einer ist, aber keiner zu sein vorgibt. In einer solchen inszenierten, ironischen, bewusst dialektischen, im textuellen Drama einer die Rationalität unterlaufenden ästhetisch-esoterischen Dynamik, so lautet eines der zentralen Ergebnisse des Projekts, bewegt sich Hamanns Auseinandersetzung mit neuzeitlicher Esoterik. Sie erfolgt aus der Perspektive einer christlich-polemischen Zeitgenossenschaft, die Mystik, Alchemie, Kabbala und neuplatonische Ontologie als Bezugsquellen nicht scheut, diese im Gegenteil ausstellt, belehrt, im genannten Rahmen neu – oft mehrdeutig – positioniert. Die im Verlauf der Projektarbeit immer wieder gestellte Frage: „War Hamann ein Esoteriker?“ stand daher immer in der Gefahr, bereits *als Frage* den suggestiven esoterischen Autorinszenierungen Hamanns zu erliegen, der als Esoteriker gelesen werden wollte. Sie hatte zugleich aber zu bedenken, dass diese Inszenierungen, mit ihrer ironischen Beweglichkeit und ihrer antirationalistischen Polemik, dennoch als gleichsam ‚doppelte Camouflage‘ einer ‚im Kern‘ eben doch esoterisch grundierten christlichen Religiosität zu lesen waren. Jeder Versuch, im komplexen, virtuoson Spiel der Zuschreibungen eine ‚Position‘ Hamanns ‚festzustellen‘, musste mit einer entschiedenen Gegenwehr der Texte rechnen, die das theoretische Problem einer ‚Autorposition im Text‘ auf eine für das 18. Jahrhundert wohl einzigartige Weise selbst verhandeln, bzw. genauer: prozessuell vorführen.

#### *Ergebnisse nach der ersten Projektphase*

Grundsätzlich, so lautete das Resümee der Ergebnisse nach drei Projektjahren, lässt sich eine Linie von spezifisch ästhetischen Formationen der Esoterik in der Aufklärung nachzeichnen, die perspektivisch (und im Sinne eines diskontinuierlichen Kontinuums) ‚rückwärts‘ ins Barock sowie ‚vorwärts‘ in die Romantik und die Ästhetik der Moderne verlängert werden kann. Für die Autoren des 18. Jahrhunderts durchaus noch relevant (und als bekannt vorauszusetzen) sind Strömungen neuplatonisch, hermetisch und mystisch-theosophisch beeinflusster Dichtung, alchemistischer Sinnbildkunst, kabbalistischer Sprachmagie und hermetikaffiner Allegorese. Im Übergang zur Aufklärungsepoche wandeln sich diese Konstellationen unter dem Signum von Rationalisierung, Historisierung, Naturalisierung und Anthropologisierung des Wissens – sowie einer Ästhetisierung des Religiösen bis hin zur Durchsetzung des Gedankens der Kunstautonomie in der Spätaufklärung. Präsenz und Persistenz von Figuren esoterischer Ästhetik im 18. Jahrhundert durchlaufen mit ihren bei den jeweiligen Autoren spezifischen Modifikationen die gesamte Epoche, etwa auf der idealtypischen Linie Brockes – Klopstock – Wieland – Hamann – Herder – Moritz – Goethe. In der Romantik werden esoterisch munitionierte Ästhetiken und Poetiken (bei Friedrich Schlegel, Novalis, Clemens Brentano oder E.T.A. Hoffmann) mit erheblicher theoretischer und textpraktischer Kreativität breit ausgebaut, mit sehr deutlichen Signalen bereits für die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhundert, in denen die Produktivität esoterischer Diskurse für ästhetische Theorien und Verfahren erneut umfassend ausgetestet wurde.

Im Rahmen der internationalen Tagung der Forschergruppe in Halle im März 2006 verdichtete der Bearbeiter die aus einem Quellen- und Literaturstudium weit über Hamann hinaus erarbeiteten Zusammenhänge und erstellte eine exemplarische thematische Studie zu Wieland, Hamann und Goethe anhand des bei allen drei Autoren präsenten antiken Proteus-Motivs. Mit Blick auf die drei Autoren im Fokus seiner Studie zeigte der Bearbeiter sehr unterschiedlich charakterisierte Verwertungen esoterischer Traditionen auf. Während Wieland nach einer Frühphase im Zeichen des ästhetischen Neuplatonismus auf ironische Distanz zu den Philosophien des ‚Enthusiasmus‘, zu Neuplatonismus, Theosophie und Kabbala ging, arbeitete Hamann immer neue Fassungen seiner esoterisch inspirierten Poetologie aus. Bei Goethe schließlich (exemplarisch analysiert anhand von Szenen aus *Faust II*) wird der konsequenteste Umbau neuplatonisch-esoterischer Ästhetik vollzogen, und zwar im Sinne einer Art von Umkehrung: Es geht nicht mehr um eine innere Schau der körperlichen Dinge im intellektuellen Licht wie im Neuplatonismus, sondern darum, von den ‚Hinterwelten‘ der Metaphysik ‚zur Oberfläche durchzustoßen‘, die sinnliche Qualität der Phänomene durch Anschauung zurückzugewinnen. Hier ist bereits ein Programm vorgezeichnet, das sich durch das gesamte 20. Jahrhundert hindurch in vielfältigen Formen realisiert (Rudolph 2008).

## II.2 Entwicklung der Arbeiten in der zweiten Projektphase

Dem ersten Versuch eines umfassenderen Aufrisses der Thematik nach drei Arbeitsjahren folgte in der Fortsetzungsphase die Rückkehr zum vorgesehenen Programm der Hamannstudien. Konnte Hamanns Position mit Blick auf die esoterische Tradition anhand der *Aesthetica in nuce* als hoch ambivalent beschrieben werden, so zeigten die sich anschließenden Untersuchungen zu Hamanns sog. Mysterienschriften (vgl. Rudolph 2012), dass dessen Positionen dennoch nicht durchgängig von ironischer Brechung und textuellem Spiel gekennzeichnet waren.

### *Hamann – Starck (Mysterienschriften)*

Mit einer heute als „Mysterienschriften“ bezeichneten Gruppe von Texten greift Hamann in den 1770er Jahren in eine Zeitdiskussion ein, die versucht, das ‚Wesen‘ der antiken Mysterien zu erfassen. Verschiedenen Versuchen einer ‚aufgeklärten‘ Historisierung der antiken Textzeugnisse (Warburton, Meiners) steht die Absicht einer ‚Reanimierung‘ der Mysterienkulte im Dienste freimaurerischer Arkana (Johann August Starck) gegenüber. Hamann bezieht in seinen Beiträgen, denen der Bearbeiter im Verlauf der zweiten Projekthälfte mehrere im Rahmen der Forschergruppe referierte Arbeitsberichte widmete, eine Position, die von einer historisierenden, erklärt objektiven Inventarisierung (sie wird von Hamann als rationalistische ‚Übernahme‘ entlarvt; die sich der ‚Obskurität‘ ihrer eigenen Verfahren nicht bewusst sei) und einer Reaktivierung für die Freimaurerei gleich weit entfernt ist. Unter scharfsinniger Kritik beider bringt Hamann ein Verständnis von ‚christlichen Mysterien‘ in Stellung, das u.a. gnostische und theosophische Topoi aufbietet und ein spiritualistisches ‚Christusmysterium‘ entwirft, das im Rahmen einer lutherisch-paulinischen Pneumatologie (wie von der Forschung oftmals ver-

sucht) nur sehr reduziert interpretiert ist. Vor allem in den Mysterienschriften, wie der Bearbeiter des Projekts nachweist, manifestiert sich Hamanns christliche Religiosität sehr wohl als deutlich esoterisch grundiert (Rudolph 2012).

#### *Hamann – Lavater*

Hamanns Auseinandersetzung mit Lavater war insofern für die Themenstellung des Projekts besonders interessant, als es sich nicht um eine Polemik gegen ‚rationalistische‘ Fronten des Aufklärungsdiskurses handelte, sondern um einen Gesprächspartner, der vielleicht mehr noch als Hamann dem Vorwurf esoterischer Schwärmerei ausgesetzt war – und mit dem Hamann sowohl das Thema der Genie-Religion im Zeichen ‚inspirierten‘ Schreibens teilte als auch eine zeitlebens verfochtene Christus-Apologik. Grundstürzende persönliche Lebenskrisen und Umkehrerlebnisse haben Hamann und Lavater gleichermaßen zu ihren für ihre Zeit recht radikalen Positionen finden lassen.

Bei seiner Aufarbeitung der Thematik beschränkte sich der Bearbeiter nicht, wie bislang in der Forschung üblich, auf den Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater, sondern analysierte Anspielungen auf Lavater in Hamanns Mysterienschriften, Lavaters hagiographisches Hamann-Portrait in seinen *Physiognomischen Fragmenten* sowie einige Texte von Lavater selbst, u.a. dessen Schrift *Über den Mystizismus*. Dabei ergaben sich erhebliche Korrekturen an bisherigen Deutungslinien der Forschung, die Hamann tendenziell in Opposition zu Lavater verortet hat. Es erweist sich nämlich, dass Hamann durchaus zustimmend auf Lavater anspielt, und dass beide, von den Zeitgenossen der ‚Schwärmerei‘ verdächtigt, eine explizite Kritik des mystischen Spiritualismus formulieren, indem sie die Körperlichkeit, die Historizität, Materialität und Endlichkeit der Existenz betonen und allein in der Christusfigur eine doppelte, menschlich-göttliche Aufhebung der geistig-physischen Widersprüchlichkeit des Menschen aufgehoben und erlöst sehen. In ihren konkreten Ausprägungen unterscheidet sich diese gemeinsame Position allerdings dann wieder erheblich. Lavater vertritt ein Christentum, das grundsätzlich eine praktisch-ethische Ausrichtung hat, jedoch unter dem Thema der ‚Glaubensgewissheit‘ nach Zeichen einer leiblichen Präsenz Gottes auf Erden sucht – und auf diesem Weg zu einer von Swedenborg inspirierten Geisterschau gelangt. Hamann wiederum vertritt die Präsenz Gottes auf Erden im Schema eines universalistischen Zeichensystems, das pantheistische Tendenzen aufweist. – Durch den Einbezug eines erweiterten Corpus von Texten gewann der Bearbeiter diesem traditionellen Forschungsthema neue Konturen ab. Auch die Ergebnisse dieser Studien wurden vor dem Plenum der Forschergruppe referiert.

#### *Hamann – Jacobi (Spinozastreit)*

Die Stellungnahmen gegenüber Friedrich Jacobi zur Diskussion um Lessings (angeblichen) Spinozismus Mitte der 1780er Jahre bilden den letzten ‚großen‘ Beitrag Hamanns zu Debatten seiner Zeit, mit ihrer (erneuten) Untersuchung schloss sich in der ersten Jahreshälfte 2009 der Kreis der vom Bearbeiter thematisch fokussierten Personenkonstellationen.

Bei der Konzeption des Forschungsprojekts noch als besonders ‚esoterikaffine‘ Thematik verstanden, erwies sich bei der Bearbeitung der entsprechenden Textkonvolute und der umfangreichen Forschungsliteratur, dass es sich bei den esoterischen Implikationen sowohl der Ausgangsdebatte zwischen Lessing und Mendelssohn als auch der Beiträge von Jacobi und Hamann überwiegend um

polemische Narrative handelte, deren Verankerung in esoterischen Traditionen fragwürdig und schwer greifbar waren. Hamanns Beiträge zum Spinozastreit stehen ohnehin quer zur Ausgangsdebatte. Er benutzt die Textvorlagen (insbesondere Jacobis) in erster Linie, um sich seiner eigenen Position als Philosoph der *coincidentia oppositorum*, als apokalyptisch-eschatologischer Sprachdenker und Kritiker der Schulphilosophie, als holistischer Anthropologe und christlich-lutherischer Zeuge seines vom Rationalismus ‚korrumpierten‘ Jahrhunderts zu versichern. Es ist vor allem die cusanische Figur der *coincidentia oppositorum*, die ältere Hamanndeutungen als Zeichen für Mystik und Pantheismus interpretiert haben. Die Gegensätze fallen für Hamann aber nicht in einer höheren, schauenden Vernunft zusammen, sondern in einer Art Einheit von Geist und Fleisch. Obwohl auch Hamann Gott und Natur als unzertrennlich zusammendenkt, ist seine Stellung im Pantheismusstreit nicht pantheistisch. Ebenso wie bei Jacobi wird die Vorstellung von einem absolut transzendenten Gott aufrechterhalten. Hamann bezeichnet in seinen letzten Lebensjahren den ‚Überbrückungsweg‘ selbst als Verbalismus und scheint auf diese Weise sowohl der philosophischen als auch der esoterischen Spekulation den Rücken zu kehren.

### III. Ergebnisse und Perspektiven

Die Konzeption des Forschungsprojekts erwies sich während seiner Durchführung als so tragfähig, dass sie während der Bearbeitungszeit ohne entscheidende Korrekturen fortlaufend realisiert werden konnte. Im Hinblick auf die Abschlusstagung der Forschergruppe und deren Fokus auf die „Wege in die Moderne“ wurde die Bearbeitung des Themas „Esoterisches Wissen – esoterischer Text“ aber in den letzten beiden Arbeitsjahren über Hamann und das 18. Jahrhundert hinaus in die für die Fragestellung überaus ergiebige klassische Moderne hinein verlängert. Im Rahmen der regelmäßigen Projektpräsentationen der Forschergruppe wurden Fallstudien zu mehreren Autoren vorgestellt (u.a. Hugo Ball, Rudolf Kassner), es erfolgte eine umfassende Auswertung der Forschungsliteratur zu den Themen ‚literarische Hermetik‘ und ‚literarische Esoterik‘, und es wurde ein Corpus von Autoren und Texten erarbeitet, das die Verbindung zwischen den Hamann-Studien und denjenigen zu modernen Autoren theoriegeschichtlich und textinterpretatorisch tragfähig machte. Die Weiterentwicklung des Forschungsprojekts verschaffte insbesondere den Ergebnissen der Studien zu Hamann, Herder, Wieland und Goethe eine zusätzliche Relevanz im Sinne einer Grundlegung, von der aus die Geschichte der weiteren Entwicklungen an historischer Tiefenschärfe gewann. Nicht erst in der Romantik liegen die esoterischen Einflüsse auf ästhetische Konzepte und Textverfahren am Tage.

### IV. Im Projektbericht erwähnte Publikationen des Bearbeiters

Rudolph, Andre: Kontinuum der Rhapsodie: Herder, Hamann, Shaftesbury. In: Der frühe und der späte Herder. Kontinuität und / oder Korrektur. Hg. v. Gerhard Sauder. Heidelberg 2007, S. 269–284.

Rudolph, Andre: Proteusfiguren esoterischer Ästhetik bei Wieland, Hamann und Goethe. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph, Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 395–428.

Rudolph, Andre: Hamann, Gichtel und die Theosophie. Anhand eines ungedruckten Gichtelexzerpts aus Hamanns Notizbüchern. In: Johann Georg Hamann. Religion und Gesellschaft. Hg. v. Manfred Beetz u. Andre Rudolph. Berlin, Boston 2012 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 45), S. 391–414.

## Projekt 5

### Logen, Esoterik, „Vernünftiges Christentum“. Halle als religionsgeschichtlicher Ort 1740–1800

Bearbeiter: Renko Geffarth

#### I. Ausgangsfragen und Zielsetzung

Die Konzeption dieses Projekts zielte darauf ab, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Halle entstehende Szenerie diskreter Gesellschaften in Beziehung zur parallel verlaufenden Entwicklung der Aufklärungstheologie an der Friedrichs-Universität zu setzen. Der unmittelbare Rahmen ist somit lokal- oder mikrohistorisch, der thematische Kontext reicht jedoch darüber hinaus, denn die betrachtete Entwicklung in Halle hat analog zur Bedeutung der Universität Halle im 18. Jahrhundert eine Tragweite, die wenigstens ganz Preußen erfasst. Die Einbindung einzelner Protagonisten dieser Studie in publizistische Auseinandersetzungen der deutschsprachigen ‚Gelehrtenrepublik‘ sowie die weit über Halle und Preußen hinausgehende Aufmerksamkeit, die insbesondere den Ereignissen um Karl Friedrich Bahrdt und seiner Geheimgesellschaft *Deutsche Union* entgegengebracht wurde, verdeutlichen die exemplarische Bedeutung dieser lokal verorteten Entwicklung.

Gegenstand der Untersuchung war zunächst der historische Kontext von etwa 1740 bis zum Ende der 1790er Jahre. Er wurde auf der gesellschaftsgeschichtlichen Ebene gebildet von den beteiligten Personen in Freimaurerlogen und Universität, auf der ideengeschichtlichen Ebene von den religionshistorisch relevanten Konzepten, die in diesen beiden institutionell voneinander unabhängigen, zugleich aber personell eng miteinander verwobenen Milieus entwickelt wurden. Im Rahmen des Ansatzes der Forschergruppe interessierte dabei insbesondere die gesellschaftsgeschichtliche Dimension der gegenseitigen Beeinflussung von „aufgeklärter Esoterik“ und „Vernünftigem Christentum“. Diese äußerte sich vor allem im Zeitraum von etwa 1780 bis 1800 in Auseinandersetzungen um die Deutungshoheit in Stadt und Universität Halle. Sie wurden von deistischen Tendenzen in der Freimaurerei einerseits und offen vertretenen ‚aufgeklärt-esoterischen‘ Interessen einiger Protagonisten an der Universität andererseits bestimmt und erlangten zuletzt religionspolitische Tragweite. Ziel der Studie war damit die Beschreibung Halles als Nukleus einer Entwicklung, die von der steten Konkurrenz der religiösen Entwürfe zwischen Aufklärung und Esoterik aus den beteiligten Milieus, ja einem Kampf um die Konstituierung ‚wahrer Religion‘ geprägt ist.

#### II. Entwicklung der durchgeführten Arbeiten

Weitgehend entlang dem im Erstantrag formulierten Arbeitsplan wurde in den ersten beiden Arbeitsjahren mit dem Fokus auf den masonischen Gesellschaften und ihrem Personal die gesellschaftsgeschichtliche Grundlage der Projektarbeit gelegt. Die drei nacheinander im 18. Jahrhundert in Halle gegründeten Logen der Freimaurer, an deren Entwicklung von Anfang an Studenten

und Professoren und damit ein großer Teil der akademischen Szenerie der Stadt Halle entscheidenden Anteil hatten (Geffarth 2007), bildeten zusammen mit der Universität den gesellschaftsgeschichtlichen Hintergrund für die im Weiteren zu beschreibende Entwicklung von Konzeptionen des „Vernünftigen Christentums“. Gegenstand der Projektarbeit war daher zunächst eine Prosopographie der Mitglieder; zugleich wurde die inhaltliche Ausrichtung der Logen im Rahmen der zeitgenössischen Entwicklung der Freimaurerei erarbeitet. Dabei lag ein besonderer Schwerpunkt auf den jeweiligen Positionen zu Religion und Glaube.

Nach den ersten beiden Arbeitsjahren führte die Fortentwicklung des Projektthemas, das im Erstantrag noch das „Vernünftige Christentum“ *im Spannungsfeld esoterisch-masonischer Entwicklung* sah, zu einer Präzisierung des Titels durch eine entscheidende Akzentverschiebung: Der von den verschiedenen Logen und der Universität Halle gebildete gesellschaftsgeschichtliche Bezugsrahmen stellte nunmehr den Ausgangspunkt der Untersuchung dar; die Entwicklung des „Vernünftigen Christentums“ in den Werken des Philosophen Andreas Weber und der Theologen Johann Salomo Semler und Karl Friedrich Bahrdt wurde parallel zur Entwicklung der Esoterik in den Logen untersucht. Die Teilgebiete waren somit gleichrangig relevant für die Studie: *Logen, Esoterik, „Vernünftiges Christentum“*.

Maßgeblich beeinflusst von der Dreigrad-Freimaurerei englischen Vorbilds und patentiert von der Berliner Großloge *Zu den drei Weltkugeln* wurde Ende 1743 in Halle die erste Freimaurerloge mit dem Logennamen *Zu den drei Goldenen Schlüsseln* gegründet. Eines der frühesten Mitglieder und zugleich der erste Angehörige des Lehrkörpers der Universität in der Loge war der Privatdozent der Philosophie Andreas Weber, der das Amt des Redners und damit eine inhaltliche Führungsrolle übernahm, in der ihm sein Bruder Christian Weber nachfolgen sollte. Analog den ‚Konstitutionen‘ der Freimaurer aus den 1720er Jahren erlaubte die Loge keine Aufnahme von Anhängern der ‚Freigeisterei‘, sondern erwartete ein allgemeines Bekenntnis zu einer Art natürlicher ‚Urreligion‘, ohne damit auf eine bestimmte religiöse Denomination abzustellen. Damit waren die Freimaurer bereits in dieser Phase intern von institutionalisierten Glaubensformen freigestellt, der Glaube wurde individualisiert, ohne dass dies jedoch konzeptionell ausgearbeitet worden wäre. Die weit überwiegend akademischen Mitglieder fanden in dieser ersten Loge also einen geschützten Raum für die Auseinandersetzung mit religiösen und philosophischen Haltungen, die an der Universität, dem Raum für öffentliche Äußerungen – in Vorlesungen, Disputationen oder Publikationen –, höchstens andeutungsweise vertreten werden konnten (vgl. Geffarth/Meumann 2013).

Für die in den 1750er Jahren gegründete zweite hallesche Loge *Philadelphia* galt zunächst dasselbe. Als jedoch der ehemalige Köthensche Superintendent Philipp Samuel Rosa erstmals eine Hochgradloge namens *Salem* für wenige Auserwählte errichtete, wurde die Loge zum Salomonischen Tempel, dessen symbolische Erbauung der Selbstvervollkommnung der Mitglieder korrespondierte. Rosas System hatte chiliastische Züge, sah es doch die nahe Ankunft einer masonischen Herrschaft durch den legendären Baumeister Hiram vor. Damit stieß die Individualisierung der Religion an ihre Grenzen, denn in der Hochgradloge war nun ein bestimmtes Konzept institutionalisiert. Sowohl die erste als auch die zweite Loge bestanden allerdings jeweils nur für wenige Jahre und zählten zu ihren Mitgliedern in erster Linie Studenten; ihre zeitliche und gesellschaftliche Reichweite war dementsprechend begrenzt.

Die dritte und am längsten bestehende Freimaurerloge im Halle des 18. Jahrhunderts schließlich, unter dem Namen *Zu den drei Degen* Ende der 1760er Jahre gegründet und bis weit ins 19. Jahrhundert hinein aktiv, führte eine große Zahl Angehöriger des universitären Lehrkörpers in ihren Matrikeln und war in religiöser Hinsicht indifferent. Neben gemeinhin als Deisten betrachteten Mitgliedern wie dem Mediziner Johann Friedrich Gottlieb Goldhagen und dem Mineralogen Johann Reinhold Forster gab es auch solche, die später im esoterischen Geheimbund der Gold- und Rosenkreuzer Karriere machten. Der überlieferte Bibliothekskatalog der Loge verzeichnete philosophische und theologische Schriften ebenso wie alchemistische und rosenkreuzerische. Offensichtlich war es nun den Mitgliedern vollständig überlassen, an einen Schöpfer oder Baumeister zu glauben, sich zu einer bestimmten Konfession zu bekennen oder aber ‚höhere Erkenntnis‘ nach rosenkreuzerischem Muster anzustreben. Die Loge war also keine Institution, die das eine oder andere Modell sanktionierte, sondern sie stellte ihren Mitgliedern eine eklektische Bibliothek für die jeweilige ‚individualisierte Religion‘ zur Verfügung.

Die Studie ergab also, dass die halleschen Freimaurerlogen in je eigener Weise immer ein Forum waren, das eine gewisse Offenheit für religiöse Konzeptionen außerhalb der drei Konfessionen des Westfälischen Friedens zuließ. Der eigene institutionalisierte Anspruch auf eine ‚wahre Religion‘ war eine eher vorübergehende Erscheinung, die Unverbindlichkeit im Hinblick auf das religiöse Bekenntnis hingegen war konstitutiv.

Auf der so erreichten Untersuchungsbasis wurden nun unterschiedliche Konzeptionen des „Vernünftigen Christentums“ verständlich, die auf unterschiedliche Weise die Individualisierung der Religion im masonischen Kontext spiegeln, auf sie rekurrieren oder ihr entgegengesetzt sind. Die chronologisch früheste und dabei am wenigsten explizite derartige Konzeption hat der wolffianische Philosoph Andreas Weber, Privatdozent an der halleschen Universität und Redner der ersten Freimaurerloge, entwickelt (vgl. Geffarth 2013).

Der heute weitgehend unbekanntes Weber publizierte beinahe sein gesamtes Oeuvre in den wenigen Jahren von der Aufnahme von Vorlesungen in Halle 1742 bis zu seinem Weggang nach Göttingen 1750. Wenngleich sein Gesuch, theologische Vorlesungen halten zu dürfen, an der Ablehnung der Theologischen Fakultät scheiterte, widmete er doch seine Schriften durchgängig einer Kampagne zur Verteidigung der christlichen Religion wider ihre Kritiker und zum vernunftmäßigen Aufweis ihrer Legitimität. Er wendete sich damit gegen die Annahme, der Gebrauch der Vernunft widerspreche dem Offenbarungscharakter der Religion.

Solcherlei erste Anklänge an ein „Vernünftiges Christentum“ entwickelte Andreas Weber parallel zu seiner Arbeit an der inhaltlichen Ausrichtung der Freimaurerloge. Eine nachweislich aus seiner Feder stammende Logenrede etwa behandelt die moralische Erhabenheit der Freimaurerei, der sich mit dem Ziel der Vervollkommnung des Selbst anzunähern Aufgabe jedes Freimaurers sei. Dabei war der Bezugspunkt stets theistische Religion, während ‚Naturalismus‘ oder Gottesverleugung aus masonischer Sicht auszuschließen waren. Die Bedeutung der ‚wahren Religion‘, von der in den zahlreichen publizierten wolffianischen Schriften Webers wiederkehrend die Rede ist, kann so durchaus freimaurerisch gelesen werden – zwar ist die christliche Religion die Grundlage, die mit den Mitteln der Vernunft verteidigt werden muss, doch geschieht dies ohne Berücksichtigung

eines bestimmten Bekenntnisses, und Religion geht in Philosophie über, wenn die Offenbarung Gegenstand philosophischer Reflexion wird.

Anders als Weber war der prominenteste Vertreter einer ausgearbeiteten Vorstellung einer Unterscheidung von Religion und Glaube, von Theologie und Kirche, kurz der von ihm erstmals ausformulierten „Privatreligion“, Johann Salomo Semler, ausgebildeter Theologe und Professor für Theologie an der Universität Halle. Semler war kein Freimaurer und hielt zeitlebens Distanz zu den diskreten Gesellschaften, und doch lässt sich an ihm in besonderer Weise die Gleichzeitigkeit von „Vernünftigem Christentum“ und Interesse an Inhalten aus dem *Esoterischen Corpus* einschlägiger frühneuzeitlicher Strömungen demonstrieren. Dies gilt etwa für seine über Jahrzehnte anhaltende Auseinandersetzung mit Dämonologie und Besessenheit (vgl. Geffarth 2008), die in seinen späten Jahren in ein reges Interesse an Geisterbeschwörern, Rosenkreuzern und Alchemie überging. Dieses Faktum ist prinzipiell seit langem bekannt, wurde aber im Gesamtzusammenhang seines akademischen Oeuvres bislang als Nebenbeschäftigung oder als späte Verirrung gedeutet. Vor wenigen Jahren wurde vom Bearbeiter des Projekts 1 der Forschergruppe hingegen erstmals postuliert, die Beschäftigung mit Alchemie und verwandten Strömungen sei konstitutiv für Semlers theologische Position insgesamt (Meumann 2006).

Im Rahmen der Projektarbeit konnten nun stichhaltige Belege dafür ermittelt werden, dass Semler tatsächlich die historischen Wurzeln seines Konzeptes der Privatreligion und der Trennung zwischen öffentlicher und privater Religionsausübung in der frühneuzeitlichen Esoterik sah. Einen genau entgegengesetzten Ansatz vertritt Peter Hanns Reill, demzufolge Semlers Interesse an Hermetik aus seiner Aufklärungstheologie resultiert: In derselben Weise, in der er die Theologie aufklärt, unterziehe er auch Alchemie und Theosophie oder, wie Reill es nennt, Hermetik, seiner historisch-kritischen Methode (Reill 2001; Reill 2008).

Demgegenüber lässt sich jetzt formulieren, dass Semler jeglichen Gebrauch der Vernunft ‚privatisierte‘ – so sprach er nicht nur von Privatreligion, sondern auch von „Privatmoral, Privatphysik“, die denkenden Individuen für die „besondere freie Anwendung ihrer Seelenkräfte“ überlassen werden müssten (Johann Salomo Semler: *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*. 4 Bde. Leipzig 1786-88, Bd. 1 S. 9). Da er im gleichen Zusammenhang Privatreligion mit Theosophie gleichsetzte, in einer parallelen Publikation die Alchemie in ausdrücklicher Parallele zur Privatreligion als „Privatchymie“ bezeichnete und sich überdies zur Rechtfertigung dieser Position auf die Rosenkreuzer des 17. Jahrhunderts berief (ebd., Bd. 1 S. 10–12), legte Semler also nicht so sehr als Aufklärungstheologe die Grundlagen für die private Religionsausübung, sondern seine Privatreligion war vielmehr das – vielleicht erste, jedenfalls aber zentrale – Element eines Konzeptes, das die Privatisierung jeglichen Vernunftgebrauchs umfasste, ja mit dem Stichwort „Privatmoral“ sogar noch darüber hinausweist. Nun entstammen diese Publikationen allesamt seinem Spätwerk, und Schriften zur Privatreligion hatte er ein gutes Jahrzehnt davor publiziert. Allerdings beschrieb er selbst sein bereits in den frühen Jahren in Halle, etwa seit Mitte der 1750er Jahre, waches Interesse an Alchemie und verwandten Themen. Insofern gibt es keinen Grund anzunehmen, Semler habe sich erst nach Abschluss seines Privatreligionskonzeptes solchen „Nebendingen“ zugewandt, zumal er seine Betrachtungen zu Alchemie und Theosophie ausdrücklich in den Kontext seiner Privatreligion stellte. In der Zusammenschau ergibt sich so ein umfassenderes Bild der

Semlerschen Privatisierung von Vernunft und Glauben, innerhalb dessen die Privatreligion der einflussreichste Teilbereich geworden ist, der aber in einem Gesamtzusammenhang steht und nur aus diesem heraus schlüssig erklärt werden kann.

Bei Andreas Weber äußerte sich die individualisierte Religion im Zusammenspiel von masonischer Identitätsbildung in der Funktion des Logenredners und akademischem Eintreten für eine ‚wahre Religion‘ im Sinne eines wolffianisch aufgeklärten Christentums. Bei Semler hingegen geht der vordergründige Kontrast zwischen der historisch informierten, mit aufklärerischem Impetus vorgetragenen Bibelkritik auf der einen und dem zeitlebens privat mit akademischem Eifer verfolgten, erst spät veröffentlichten Interesse an Alchemie und Rosenkreuzertum im Konzept der „Privatvernunft“ auf. In beiden Fällen kann man von einer nach äußerlicher Betrachtung ‚pluralen Identität‘ sprechen, die sich bei Weber zwischen akademischer Öffentlichkeit und diskreter Logenarbeit manifestiert, bei Semler zwischen – im theologischen Kontext – öffentlicher und – im ‚esoterischen‘ Kontext – privater Ausübung der Vernunft.

Das Konzept einer solchen „gleichzeitige[n] oder sukzessive[n] Nutzung verschiedener Sinnsysteme“ durch ein und dieselbe Person hat Burkhard Gladigow im Rahmen der „Europäischen Religionsgeschichte“ grundsätzlich formuliert (Gladigow 2004). Auf Basis der hier durchgeführten Untersuchung kann dieses Konzept jetzt erweitert und präzisiert werden: Können bei Gladigow die „Sinnsysteme“ trotz inhaltlicher Differenz oder gar Widersprüchlichkeit zwar nebeneinander bestehen, bleiben dabei aber voneinander weitgehend unabhängig, so ist für die hier postulierten ‚pluralen Identitäten‘ charakteristisch, dass die vordergründig widersprüchlichen „Sinnsysteme“ jeweils eben nur in der Gesamtschau, also in ihrem Zusammenhang verständlich werden, dass sie folglich nicht nur nebeneinander, sondern gerade miteinander bestehen.

Ein nicht zu unterschätzender Unterschied zwischen Andreas Weber und Johann Salomo Semler ist das Verhältnis zu den diskreten Gesellschaften: Weber war führendes Logenmitglied, Semler blieb den Logen sämtlicher Richtungen fern, nicht ohne sie allerdings inhaltlich interessiert zu beobachten. Gänzlich anders hielt es der dritte in diesem Projekt bearbeitete Protagonist des „Vernünftigen Christentums“, der Theologe Karl Friedrich Bahrdt: Er war nicht nur selbst Freimaurer, sondern er entwarf ein eigenes Logensystem, das der Verbreitung seiner Version des „Vernünftigen Christentums“ dienen sollte, den Geheimbund *Deutsche Union*.

Bahrdt bekam nach einem Reichshofratsbeschluss 1779, mit dem ihm öffentliche Äußerungen und Publikationen zu theologischen Gegenständen verboten wurden, im preußischen Halle Asyl, und obwohl er sich in einer prekären Situation befand – er wurde zwar in der Stadt geduldet, durfte aber entgegen seinen Ambitionen keine Vorlesungen an der Theologenfakultät halten und lebte von den Einnahmen eines Wirtshauses –, gelang es ihm, seinen Orden ins Werk zu setzen. Grundlage war ein „Geheimer Plan“, der die *Union* mit dem erklärten Ziel einer Herrschaft der aufgeklärten Vernunft nach freimaurerischem Muster formte. Aufgabe der als gesellschaftliche Elite verstandenen Mitglieder war die Bekämpfung des Aberglaubens und die „Entthronung des moralischen Despotismus“. Liest man allerdings parallel zu diesen konkret-politischen Zielen des „Geheimen Plans“ Bahrdts Schrift *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu* von 1784, so erscheint die *Union* in einem religiösen Licht: Jesus firmiert dort als der Begründer einer Religion der Vernunft, die mithilfe eines masonisch inspirierten Hochgradordens verbreitet werden soll. Bahrdt –

gewissermaßen in der Nachfolge von Jesus – verstand sich als der reale Gründer eines Geheimordens absoluter Vernunft. Bahrds Gesellschaftsutopie kann damit als Parallele zum ‚Gottesreich‘ Jesu gelten, und die Vernunftreligion bekommt eschatologische Züge.

Dieses paramasonische Projekt brachte ihn bald in Konflikt mit der halleschen Freimaurerloge und deren akademischen Mitgliedern, denen es gelang, ihm nicht nur die Lehrerlaubnis an der halleschen Universität entziehen zu lassen, sondern auch für seine Verhaftung zu sorgen. Gesundheitlich angegriffen, verhandelte Bahrdt mit dem preußischen Unterrichtsminister Johann Christoph Wöllner, der – selbst freimaurerisch und rosenkreuzerisch erfahren – an Informationen über die *Deutsche Union* interessiert war. Bahrdt publizierte daher nach seiner Entlassung aus der Haft den „Geheimen Plan“, und nutzte dies, um sich selbst von der *Union* zu distanzieren.

Mit dem Entzug der Lehrerlaubnis auf Betreiben der akademischen Logenmitglieder griff also der innermasonische Konflikt auf die hallesche Universität über. Diese Entwicklung führte aber nicht nur zu Bahrds Verhaftung und dem Verbot seiner masonischen Aktivitäten, sondern auch zu religionspolitischen Maßnahmen seitens der preußischen Regierung gegen die Universität Halle mit unmittelbaren Eingriffen in die Lehrinhalte der Theologenausbildung. Anlass war das kurz zuvor (1788) erlassene preußische Religionsedikt, das die theologische Praxis auf den Kanzeln der Kirchen des Landes normierte und im Kontext der Mitgliedschaft und maßgeblichen Rolle des preußischen Ministers Wöllner im Geheimorden der *Gold- und Rosenkreuzer* stand (Geffarth 2009). Als Johann Salomo Semler dieses Edikt in einer apologetischen Schrift verteidigte, ertete er scharfe Kritik aus der „Gesellschaft der Aufklärer“ und von seinen Fakultätskollegen. Nun war diese Haltung Semlers aber – so zeigen die Projektergebnisse – nicht nur eine logische Folge seiner Lehre vom „Vernünftigen Christentum“ mit ihrer Trennung von offiziell reglementierter Kirche und freier „Privatreligion“, wie sie das auch als ‚Toleranzedikt‘ lesbare Religionsedikt ja bestätigte, sondern geradezu zwingend, um sich von derjenigen Form des „Vernünftigen Christentums“ abzugrenzen, die Bahrdt mit seiner *Union* vertrat und die ihm Haft und Redeverbot eingebracht hatte.

### III. Ergebnisse und Perspektiven

Das Projekt beschritt in zweierlei Hinsicht neue Wege: Zum einen eröffnet der konzeptionelle Rahmen der Forschergruppe erstmalig die Perspektive für den Zusammenhang esoterisch-masonischer Vorstellungen von ‚wahrer Religion‘ mit der Entwicklung des „Vernünftigen Christentums“ im akademischen Kontext, vermittelt durch die personellen Überschneidungen bzw. Konfrontationen der beteiligten Milieus. Zum anderen zeigt sich an konkreten Beispielen, wie scheinbar einander widersprechende ‚intellektuelle Identitäten‘ in voneinander getrennten Kontexten, etwa in der Loge und in der akademischen Publizistik, von ein und derselben Person vertreten werden konnten. Da dies prinzipiell gleichzeitig stattfinden konnte, lässt sich dieser Befund nicht einfach als eine Abfolge von ‚Phasen‘ beschreiben, sondern kann nur integrativ verstanden werden. Am chronologischen Ende der Studie steht daher keineswegs eine klare Entscheidung zugunsten einer abgrenzbaren Richtung, im Gegenteil: Es zeigte sich, dass der gemeinsame Fluchtpunkt sämtlicher be-

trachteter Konzeptionen, die Verweisung von Religion, Glaube und Bekenntnis an das mündige Individuum, einer solchen Entscheidung gerade entgegensteht.

Mit der detaillierten Untersuchung des ‚Personals‘ der Studie, das im betrachteten Zeitraum an der Universität Halle und deren weiterem akademisch geprägten Umfeld sowie in den halleschen Freimaurerlogen aktiv war, wurde eine prosopographische und bio-bibliographische Basis gelegt, auf die bei allen folgenden Arbeitsschritten zurückgegriffen werden konnte, denn der gesellschafts- und lokalhistorische Ansatz des Projekts war vor allem auf konkrete Personen und Gruppierungen fokussiert. An den im Weiteren exemplarisch behandelten, mehr oder weniger prominent hervorgetretenen und einflussreichen Personen und ihren Publikationen lässt sich nun zeigen, in welchem Maße der jeweilige amtliche und gesellschaftliche Kontext Einfluss auf die inhaltliche Ausrichtung der Schriften nahm: Im Rahmen der ‚diskreten‘ Logentätigkeit konnte durchaus anders gedacht, gesprochen und geschrieben werden, als es die öffentliche Position an der Universität und die aus dieser hervorgegangenen – gewissermaßen rein akademischen – schriftlichen Äußerungen erwarten ließen. Ein einzelner Autor, sei er nun Philosoph, Theologe oder Mediziner, konnte so – dies ist die Kernthese und zentrales Ergebnis der Projektarbeit – gleichzeitig unterschiedliche, scheinbar miteinander unvereinbare intellektuell-religiöse ‚Identitäten‘ in unterschiedlichen Räumen und Öffentlichkeiten vertreten.

Dies ist insofern bemerkenswert, als die hierfür nötige intellektuelle und vor allem religiöse Unabhängigkeit auch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch keineswegs als selbstverständlich gelten kann. Mehr noch als die akademische Bildung war der Glaube stark normiert und allenfalls überindividuellen Auseinandersetzungen um die gültige Richtung innerhalb der protestantischen Konfession unterworfen, wie sie sich im früheren 18. Jahrhundert in den Streitigkeiten um den Pietismus geäußert hatten. Bei dem Philosophen Andreas Weber zu Beginn des Untersuchungszeitraums war es der Versuch, im akademischen Rahmen die Theologie einer Revision mit den Mitteln der wolffianischen Philosophie zu unterziehen und zugleich in der Freimaurerloge das „wahre Christentum“ zu befördern. Wenige Jahrzehnte später bemühte sich Johann Salomo Semler um die Historisierung der Bibel als Grundlage seiner „Privatreligion“ und wollte die historisch informierte Kritik als universelles Mittel einsetzen, mit dem unverstandenes Wissen, etwa dasjenige der Alchemie, für die moderne akademische Auseinandersetzung fruchtbar gemacht werden könne. Karl Friedrich Bahrdt schließlich ging zeitgleich mit Semler noch einen Schritt weiter und nahm nicht nur die Auslegung der Glaubenssätze für das Individuum in Anspruch, sondern machte auch die rechtmäßige Ausgestaltung der institutionalisierten Glaubenspraxis der ‚offiziell‘ sanktionierten Kirche und ihrem Bewahrer, dem Landesherrn, streitig. Spätestens an dieser Stelle, dem Umschlag der Individualisierung des Glaubens und der Privatisierung der Religion in Gesellschaftskritik, erhielt die zuvor weitgehend akademisch geführte Auseinandersetzung eine eminent politische Dimension.

#### IV. Im Projektbericht erwähnte Forschungsliteratur

Geffarth, Renko: Bruder Studiosus, Bruder Professor. Freimaurer an der Universität Halle im 18. Jahrhundert. In: Scientia Halensis 2 (2007), S. 12 f.

Geffarth, Renko: Von Geistern und Begeisterten. Semler und die „Dämonen“. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 115–130.

Geffarth, Renko: Kirche im Arkanraum. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer des 18. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für Internationale Freimaurer-Forschung* 11 (2009), S. 9–34.

Geffarth, Renko: The preaching philosopher. Andreas Weber (1718–81) between Wolffian philosophy and heterodox theology. In: *Life Forms in the Thinking of the Long Eighteenth Century. Papers honoring the work of Peter H. Reill*. Hg. v. Jenna Gibbs u. Keith Baker. Toronto 2014 (im Druck).

Geffarth, Renko, Markus Meumann: Esotericism meets Enlightenment. Debating and disseminating esoteric currents in 18<sup>th</sup>-Century Halle. In: *Capitales de l'ésotérisme européen et dialogue des cultures*. Hg. v. Jean-Pierre Brach, Aurélie Choné u. Christine Maillard, Paris 2014 (Des textes et des lieux) (im Druck).

Gladigow, Burkhard: Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. In: *Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen*. Hg. v. Friedrich Jaeger u. Jörn Rüsen. Bd. 3, Stuttgart, Weimar 2004, S. 21–33.

Meumann, Markus: Hermetik als Privatreligion? Johann Salomo Semler und die esoterische Tradition. In: *Atlantic Understandings. Essays on European and American History in Honor of Hermann Wellenreuther*. Hg. v. Hartmut Lehmann u. Claudia Schnurmann. Hamburg 2006 (Atlantic Cultural Studies 1), S. 185–199.

Reill, Peter Hanns: Religion, Theology, and the Hermetic Imagination in the Late German Enlightenment: The Case of Johann Salomo Semler. In: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Anne-Charlott Trepp u. Hartmut Lehmann. Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 171), S. 219–233.

Reill, Peter Hanns: The Hermetic Imagination in the High and Late Enlightenment. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 317–330.

## Projekt 6

### Hieroglyphik und Natursprache in der deutschen und westeuropäischen Aufklärung

Bearbeiterin: Annette Graczyk

#### I. Ausgangsfragen und Zielsetzung

Das Projekt zu Hieroglyphik und Natursprache kam im Mai 2007 als bewilligter Neuantrag zu der Forschergruppe hinzu, die zu diesem Zeitpunkt bereits seit drei Jahren gearbeitet hatte und in eine dreijährige Verlängerungsphase ging. Es ging von der These aus, dass die Hieroglyphen im 18. Jahrhundert – also in einer Zeit vor ihrer Entzifferung durch François Champollion – eine Herausforderung für die Aufklärung und zugleich ein willkommener Gegenstand für die Esoterik waren, galten sie doch als rätselhafte Reste einer vorzeitigen, unbekannt gewordenen Kommunikation. Das Projekt konnte von diesem Berührungspunkt ausgehen, um im Einzelnen zu klären, wo das Wissensbegehren und die Deutungsansprüche der beiden Richtungen auseinandertreten und wo sie sich beide miteinander verschränken.

Ausgehend von der Hauptthese des Gesamtprojekts, dass der begriffliche Gegensatz von Aufklärung und Esoterik eine Projektion aus späterer Zeit auf eine komplexere Geschichte ist, war zu untersuchen, ob es sich bei den in die Projektarbeit einbezogenen dezidierten Aufklärern wie William Warburton (1698–1779) und Denis Diderot (1713–1784) und dezidierten Esoterikern wie Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803) und Karl von Eckartshausen (1752–1803) im Hinblick auf die Hieroglyphen um getrennte Diskurse mit jeweils anderen Denktraditionen handelte oder ob es gegenseitige Beeinflussungen gab.

Dies gilt entsprechend auch für die zeitgenössischen Diskurse über Natursprache und Naturschrift, denn auch in den darauf bezogenen Wissens- und Deutungsansprüchen berühren sich Aufklärung und Esoterik, so dass sich die Frage anschloss, inwiefern sich diese Diskurse mit der Hieroglyphik verbanden und ob es dabei zu Verschränkungen von aufklärerischen und esoterischen Konstrukten der Vergangenheit und Gegenwart kam.

#### II. Entwicklung der durchgeführten Arbeiten

Im Verlauf des Projekts wurde bald erkennbar, dass die Hieroglyphe sich bei den meisten Autoren sehr weit vom Ägyptenbezug entfernt. Der Hieroglyphenbegriff verlor dadurch seine semantische, durch historische Verortung begründbare Verbindlichkeit und wurde tendenziell zu einer Metapher für das Geheimnisvolle oder Rätselhafte schlechthin. Bei den untersuchten Autoren bedeutete er nicht nur etwas Verschiedenes, sondern wurde in gewissem Sinne in der Funktion einer Leerstelle jeweils als Brückenbegriff für sehr unterschiedliche Argumentationszusammenhänge oder Theoriegebäude eingesetzt. Bei den der Forschung seit langem bekannten Ähnlichkeiten im Hieroglyphendiskurs etwa von Giambattista Vico (1668–1744), William Warburton und Johann Gottfried Herder (1744–1803) ließen sich keine konkreten esoterischen Einflüsse belegen; nur im engen esoterisch-theosophischen Denkmittelzusammenhang von Louis-Claude de Saint-Martin und Karl von Eckartshausen ließen sich un-

mittelbare Beziehungen ausmachen. Trotz aller gewünschten, aber nur eingeschränkten Vergleichbarkeit ergab sich für die Untersuchung daher die Notwendigkeit, den unterschiedlichen Ansätzen nachzugehen. Dabei wurde erkennbar, dass für alle Autoren der Hieroglyphenbegriff gerade deshalb so attraktiv war, weil er durch Unschärfe bzw. Dunkelheit geprägt war. Die Hieroglyphe avancierte durchgehend zu einem dunklen Gegenbegriff, der eine andere Kultur zum Ausdruck bringen sollte als die durch Klarheit, Distinktion und Abstraktion ausgewiesene Begriffs- und Reflexionskultur. Im Falle von Denis Diderot, der gemeinhin als Aufklärer gilt, galt es die essayistische Gedankenbewegung miteinzubeziehen, um zu erkennen, wie sich der Autor in dieser Phase seines kunsttheoretischen Denkens von einem planen Aufklärungsdenken entfernt, das er zeitgleich als Herausgeber und Autor der *Encyclopédie* vertrat. Die bekennenden Theosophen führen ihre Auffassung von Begrifflichkeit auf eine Offenbarung zurück.

### III. Ergebnisse und Perspektiven

War die Bedeutung der Hieroglyphik schon im 17. Jahrhundert – über die ägyptische Bilderschrift hinaus – auf die Emblematik, die narrativ entfalteten äsopischen Fabeln, die ovidischen Mythen, die biblischen Gleichnisse sowie die Gestensprache ausgedehnt worden, so wird sie bei den untersuchten Autoren des 18. Jahrhunderts grundsätzlich auf alle ältesten bildhaften religiösen und profanen Überlieferungen sowie auf die Künste bezogen. Der Begriff wird dabei, in der Tradition der gestensprachlichen Hieroglyphik, auch auf die Performanz einer angenommenen archaischen Körper- und Handlungssprache angewandt und damit auch auf die Praxis religiöser Rituale und Zeremonien erweitert. Insgesamt erweist sich die Hieroglyphik als Brücke, mit deren Hilfe scheinbar disjunktive Phänomene wie Bild, Gestik und Schrift, Mythologie und Logos sowie Metapher, Gleichnis, Metonymie und Allegorie als miteinander zusammenhängend oder zumindest kombinierbar angesprochen werden können. Hinzu tritt die Begriffsverwendung einiger Esoteriker, insbesondere Theosophen, die mit partiellen Übernahmen aufklärerischer Ansätze und im Rückbezug auf die in diesem Rahmen aufgestellten epistemologischen Ansprüche ihre Theorien anschlussfähig zu halten suchten. In der Begriffserweiterung bekam die Hieroglyphe eine Schlüsselstellung nicht nur in der Sprach- und Schrifttheorie sowie der Kulturanthropologie, sondern auch in der Theologie und Theosophie, ferner in der Physiognomik und – besonders zukunftssträchtig – in der Kunsttheorie (Graczyk 2012).

Im Zeitalter der Aufklärung wird die tradierte Verbindung der Hieroglyphen mit hermetischen Denks-traditionen aus Renaissance und Früher Neuzeit zwar problematisch. Gleichwohl bleiben aber alle Theorien, ob aufklärungsnah oder esoterikaffin, dem Grundverständnis der Hieroglyphe als einer rätselhaften Chiffre verpflichtet. Die verschiedenen Theorien arbeiten daran, die Dunkelheit der Hieroglyphe jeweils für sich in Anspruch zu nehmen. Angesichts dieser Unschärfe kann man den Terminus *Hieroglyphik* nur für einzelne Fachgebiete als wissenschaftlichen Begriff bezeichnen; das gilt vor allem für die Archäologie und Sprachtheorie. Darüber hinaus diente er vor allem in der Theologie und der Esoterik vielfach als Grenzbegriff zum Übersinnlichen.

Zwar lassen sich in der Begriffsverwendung sowohl spekulative als auch sachbezogene, auf die Schriftzeichen bezogene Untersuchungen unterscheiden, doch sind diese nicht deckungsgleich mit

dem schematisierten Gegensatzpaar esoterisch vs. aufklärerisch. Auch die sachbezogenen oder empirisch ausgerichteten Studien wichen aufgrund eines mangelnden Wissenstandes vielfach auf Spekulationen aus. Es lassen sich zwar eher aufklärerische und eher esoterische Bemühungen ausmachen, doch ist zumeist mehr ein Ineinander als eine Trennschärfe festzustellen.

Auch die aufklärerischen Bemühungen um Historisierung gehen oftmals von einem christlich-religiösen Rahmen aus. Die Religionsvergleiche stützten sich nicht immer auf das Faktische, sondern führten auch zu einer spekulativen, dem esoterischen Denken vergleichbaren Suche nach überkonfessionellen, synkretistisch zusammengesetzten ‚Grundwahrheiten‘ des Religiösen. In der Gegenbewegung verstehen sich die untersuchten Esoteriker als Erweiterer der Aufklärung, die gerade das zu ihrem Gegenstand machen wollen, was die Grenzen der Vernunft übersteigt. Auf den neu entstehenden Themenfeldern, etwa der Anthropologie, der noch nicht disziplinären Psychologie sowie der aufgewerteten Ästhetik versuchen sich wissenschaftliche wie auch religiöse bzw. esoterische Strömungen.

Die Autoren kommen teilweise zu parallelen oder vergleichbaren Antworten, kommunizieren aber nur partiell miteinander, so dass keine Kontinuität der Auseinandersetzung entstand, die zu einer Verbindlichkeit des Hieroglyphenbegriffes hätte führen können. Ebenso verhält es sich mit den verwandten, oftmals in Zusammenhang mit der Hieroglyphe diskutierten Konzepten wie Natursprache, Naturschrift, Naturhieroglyphe oder Ursprache. Selbst der „Urmensch“ ist eine Annahme, die in anthropologischen oder theosophischen Konzepten erheblich divergiert.

Für die esoterischen Richtungen galt, dass sie durch die Aberglaubenskritik der Aufklärung schon sehr früh in die Defensive gerieten. Das magische Denken wurde grundsätzlich unter den Verdacht der Scharlatanerie und des Betruges gestellt. Die explizit esoterischen Theosophen Louis-Claude de Saint-Martin und Karl von Eckartshausen fühlten sich genötigt, ihre eigene Richtung scheinbar positiv auf die Aufklärung zu beziehen, um in der Auseinandersetzung mit der dominanten Episteme das eigene System zu profilieren. Beide bemühten sich, die Existenz höherer Sinnesorgane zu beweisen, mit denen eine Kommunikation mit Geistern höherer Sphären möglich sein soll. In den esoterischen Diskursen, an denen partiell auch Johann Caspar Lavater (1741–1801) teilnahm, standen die Hieroglyphen daher im Grenzbereich zu diesen höheren Sphären (Graczyk 2012). Im Unterschied zu diesen Autoren versuchen die kulturhistorisch orientierten Gelehrten Giambattista Vico und Johann Gottfried Herder, das mythische und magische Denken und darüber hinaus generell die archaischen Geistesformen mit dem Begriff der Hieroglyphe zu klassifizieren. In diesem Sinne historisieren sie teilweise auch esoterische Denkformen, indem sie etwa das naturmagische und allegorische Denken dieser Frühstufe des menscheitsgeschichtlichen Denkens zuordnen (Graczyk 2012).

Auch wenn sich eine gemeinsame Definition der Hieroglyphik für alle Positionen verbietet, so können doch wesentliche Gemeinsamkeiten zwischen ihnen festgestellt werden.

Für alle Autoren bis auf Denis Diderot, unabhängig davon, ob sie mehr zu aufklärerischen oder esoterischen Positionen neigen, zeugen die Hieroglyphen von den dunklen Anfängen menschlicher Kultur, die mythologisch bzw. in den ältesten religiösen Überlieferungen als Ära beschrieben werden, in der die Menschen noch mit den Göttern verkehrten. Teils wird diese Grenze von den Autoren kulturanthropologisch interpretiert: Die Hieroglyphen sind in diesem Sinne heilige Zeichen einer theokratischen Kultur, die sich durch Religion und Göttervorstellungen ihr Weltbild schafft. Teils werden sie – in

Aufnahme der hermetischen und neuplatonistischen Traditionen – zu Botschaften des Göttlichen sakralisiert. In diesem Sinne sind die Hieroglyphen ein Uralphabet des Kosmos oder/und Reste einer glanzvollen göttlichen Sprache, die die Menschen nur mit erheblichen Einbußen geerbt haben. Es gibt darüber hinaus auch die Vorstellung, dass Gott sich den frühen Menschen in jener archaischen Hieroglyphensprache offenbart habe, in der sie damals selbst miteinander kommunizierten. Die ältesten Zeugnisse transportieren demnach das Göttliche in einer historischen Frühform der Sprache und Schrift – sie sind gleichermaßen göttlich wie menschlich. Diderot nimmt zwar mit seinem Desinteresse an der historischen Verankerung der Hieroglyphe eine Sonderstellung ein, doch hat auch er mit der Kunsthieroglyphe Anteil an der hieroglyphischen Tradition des Numinosen und Religiösen (Graczyk 2011).

Verbindend ist weiter die fallweise Verknüpfung der Hieroglyphik mit den Diskursen über Natursprache und Naturschrift. Da sich darin vorstellungsweise Gott in der Natur – und hier v.a. im Menschen – offenbart oder sogar selbst abbildet, bekommen die naturwissenschaftlichen Verfahren eine Berechtigung, das Naturhieroglyphische zu ergründen. Dieser Ansatz, bei Herder in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit thematisiert (Graczyk 2014a), strahlt v.a. in die Physiognomik von Lavater aus, die damit zum Musterbeispiel wird, wie sich Bestrebungen der Aufklärung und Szientifizierung mit Impulsen christlicher Religion und Esoterik verbinden (vgl. Graczyk 2013).

Die Themenfelder von Natursprache, vom Buch der Natur, der Lesbarkeit von Natur und nicht zuletzt der Hieroglyphik selbst werden von Esoterikern wie Saint-Martin und Eckartshausen sowie von Teilen der Aufklärung besetzt, weil alle hier behandelten Autoren (mit Ausnahme von William Warburton) eine je unterschiedliche Kritik der analytischen Verstandeskultur vortragen. Der vermeintlich „natürliche“ Zeichenbezug sowie die vermeintliche Nicht-Diskursivität von Hieroglyphik ist eine frühe Reflexion des Verhältnisses von Bild und Sprache und wurde nicht nur von den esoterischen Denkern als Mehrwert über die analytisch-einlinige Entfaltung der Gedanken in den analytisch-rationalen Sprachen angesehen.

Giambattista Vico verbindet die Hieroglyphe mit dem prälogischen Denken, das sich ihm zufolge, lange bevor die Lautsprache entsteht, in einer stummen archaischen Bildersprache ausdrückt, die von einer Mischung aus Gebärdensprache, pantomimischer Handlung und dinglichen Hieroglyphen gebildet wird. Das prälogische Potential versteht Vico nicht als defizitär zur rationalen Kultur, sondern sieht es als schöpferisch und notwendig für die Herausbildung von Sprache und Wissen an. In Hieroglyphen denken und sprechen für Vico nicht nur die archaischen Menschen, sondern in der Gegenwart auch das einfache Volk und die Kinder der Kulturnationen; geschichts- und heilsgeschichtliche Spekulationen gehen hier einher mit den Anfängen eines kulturwissenschaftlichen Interesses an Volkskulturen.

Das Hieroglyphische wird als Vorform oder Alternative zur begrifflich-rationalen (Laut-)Sprache diskutiert. Es wird zum Synonym einer durch Offenheit, Latenz und partielle Dunkelheit geprägten Kommunikation erweitert, die den Distinktions- und Klarheitsidealen aufgeklärter Rede geradezu entgegenläuft. Insbesondere Vico und Diderot provozieren eine kritische Erweiterung der Aufklärung: sie wird in dieser Art Selbstkritik angehalten, die rationalistische Verengung ihres eigenen Kultur- und Wissensbegriffs zu bedenken, welche andersartige Kommunikationsformen der Vorzeit und der au-

ßereuropäischen Zivilisationen sowie die Spruchweisheiten des breiten Volkes ausschloss und darüber hinaus auch die besondere Verfasstheit und Wirkungsweise der Künste verfehlte.

Diderot greift in seinem, bis in unsere Gegenwart folgenreichen Ansatz auf den Begriff der Hieroglyphe zurück, um den unaufschließbaren, nonverbalen Rest der Künste zu benennen, der sich nicht einfach in das Analytisch-Rationale übersetzen lässt. Er lässt das antiquarische Interesse an der Hieroglyphe hinter sich, um das hieroglyphische Geheimnis in die überzeitliche Aura von Kunstwerken zu verpflanzen. Saint-Martin und Eckartshausen, die beiden esoterischen Autoren, die in die Untersuchung einbezogen wurden, wollen dagegen nicht nur die Defizite der Rationalität ausgleichen, sondern mit Hilfe der Hieroglyphe die Grundlagen der aufklärerischen Episteme aufkündigen.

Aufs Ganze gesehen, werden im 18. Jahrhundert in der Verschränkung der beiden Felder von Aufklärung und Esoterik die grundlegenden Theoreme des Hieroglyphischen abgewandelt, erweitert und neu ausgearbeitet sowie der Geltungsbereich der Hieroglyphe ausgeweitet. In starker Komprimierung lassen sich – bei aller Verschiedenheit der einzelnen Theorien – vier Hauptkomplexe unterscheiden. Unter der Leitvorstellung einer göttlichen *poesis* werden Traditionen der göttlichen Natur(chiffren)-schrift und der göttlichen Offenbarung unter dem Namen der Hieroglyphe tradiert und abgewandelt. Unter dem Blickwinkel einer menschlichen *poesis* erscheint das Hieroglyphische als schöpferische Urpotenz der archaischen Völker und damit als poetische Grundlage der Urgeschichte und aller Mythen. In der Kunsttheorie und der Physiognomik überlagern sich die Vorstellungen von göttlicher und menschlicher *poesis*. In den Künsten grenzt die menschliche Schöpferkraft an das Geheimnis göttlicher *poesis*. In der Physiognomik rückt der Mensch als hieroglyphisches Ebenbild Gottes ins Zentrum eines neuen szientifisch ausgestalteten Interesses. Diese Breite des Hieroglyphenbegriffs entwickelt sich im 18. Jahrhundert und steht um die Jahrhundertwende für den Zugriff der Romantik bereit.

Zu erwarten ist, dass die Ergebnisse dieses Projekts, die in einer Monographie zusammengefasst sind (Graczyk 2014b), sowohl in die aktuellen Diskurse über das Geheimnis und seine sprachliche Konditionierung im Jahrhundert der Aufklärung als auch über die nicht-sprachlichen Repräsentationen von Gedächtnis und Überlieferung und deren Medien aufgenommen werden. Die Hieroglyphen gelten im 18. Jahrhundert trotz ihrer Loslösung vom Ägyptendiskurs als Speichermedium des Unzugänglichen, in dem Denkformen, Erinnerungen, Ereignisse aus vorgeschichtlicher Zeit gebannt sind und überliefert werden.

#### IV. Im Projektbericht erwähnte Publikationen der Bearbeiterin

Graczyk, Annette: Von der Hieroglyphe zum Tableau. Diderot als Kunstkritiker und Kunsttheoretiker. In: Transgressions – Überschreitungen. Mélanges en l'honneur de Hermann Hofer. Hg. v. Thilo Karger, Wanda Klee u. Christa Riehn. Marburg 2011, S. 349–376.

Graczyk, Annette: Lavaters Neubegründung der Physiognomik zwischen Aufklärung, christlicher Religion und Esoterik. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 322–339.

Graczyk, Annette: Du hiéroglyphe au tableau. Diderot théoricien et critique d'art. In: Diderot – Salons. Hg. v. Franziska Sick u. Stéphane Lojkin. Québec 2014 (im Druck) (Graczyk 2014a).

Graczyk, Annette: Anfänge des Menschlichen – Reste des Göttlichen. Hieroglyphik zwischen Aufklärung und Esoterik. Berlin, Boston 2014 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung) (Graczyk 2014b).

## C. Veröffentlichungen aus der Forschergruppe

### I. Berichtsbände der Forschergruppentagungen

1. Neugebauer-Wölk, Monika (Hg. unter Mitarb. v. Andre Rudolph): Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37).
2. Neugebauer-Wölk, Monika, Renko Geffarth u. Markus Meumann (Hgg.): Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50).

### II. Monographien aus den Einzelprojekten

3. Graczyk, Annette: Anfänge des Menschlichen – Reste des Göttlichen. Hieroglyphik zwischen Aufklärung und Esoterik. Berlin, Boston 2014 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung) (im Druck).
4. Neumann, Hanns-Peter: Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600-1770). Stuttgart 2013 (Studia Leibnitiana – Supplementa 37) (Habilitationsschrift FU Berlin 2012).
5. Stengel, Friedemann: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2011 (Beiträge zur historischen Theologie 161) (Habilitationsschrift Heidelberg 2009).

### III. Sammelbände

6. Beetz, Manfred, Andre Rudolph (Hgg.): .Johann Georg Hamann. Religion und Gesellschaft. Berlin, Boston 2012 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 45).
7. Bergunder, Michael, Daniel Cyranka (Hgg.): Esoterik und Christentum. Religionsgeschichte und theologische Perspektiven. Leipzig 2005.
8. Meumann, Markus (Hg.): Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2014 (Hallesche Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 7) (im Druck).
9. Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven (= zeitenblicke. Online journal für die geschichtswissenschaften 5 [2006], Nr. 1).
10. Neumann, Hanns-Peter (Hg.): Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Berlin, New York 2009.
11. Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 38).

### IV. Aufsätze

12. Beetz, Manfred: Lessings vernünftige Palingenesie. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph, Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 131–147.

13. Beetz, Manfred, Andre Rudolph: Einleitung. In: Johann Georg Hamann. Religion und Gesellschaft. Hg. v. Manfred Beetz u. Andre Rudolph. Berlin, Boston 2012 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 45), S. 1–17.
14. Beetz, Manfred: Freundschaftliche Strafgerichte. In: Hamanns Briefwechsel. Acta des 10. Internationalen Hamann-Kolloquiums 2010 in Halle/S. Hg. v. Manfred Beetz u. Johannes von Lüpke. Münster u.a. 2013.
15. Beetz, Manfred: Magie und Esoterik in *Goethes Faust I*. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 528–552.
16. Bergunder, Michael: Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik. In: Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik. Hg. v. Eilert Herms. Gütersloh 2005, S. 559–578.
17. Bergunder, Michael: Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 477–507. [Überarb. Fassung in engl. Sprache: What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies. In: Method and Theory in the Study of Religion 22 (2010), S. 9–369].
18. Bergunder, Michael: Gandhi, Esoterik und das Christentum. In: Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Hg. v. Michael Bergunder u. Daniel Cyranka. Leipzig 2005, S. 129–148.
19. Bergunder, Michael: Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik. In: Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik. Hg. v. Eilert Herms. Gütersloh 2005, S. 559–578.
20. Geffarth, Renko: The Masonic Necromancer. Shifting Identities in the Lives of Johann Georg Schrepfer. In: Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others. Hg. v. Olav Hammer u. Kocku von Stuckrad. Leiden 2007 (Aries Book Series 6), S. 181–197.
21. Geffarth, Renko: Von Geistern und Begeisterten. Semler und die „Dämonen“. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 115–130.
22. Geffarth, Renko: Kirche im Arkanraum. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer des 18. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Internationale Freimaurer-Forschung 11 (2009), S. 9–34.
23. Geffarth, Renko, Markus Meumann, Marianne Taatz-Jacobi u. Holger Zaunstöck: Collegia, Logen, Salons. Akademische Geselligkeit und ihre Räume im Halle des 18. Jahrhunderts. In: Geselligkeiten im 18. Jahrhundert. Kulturgeschichtliche Überlieferung in Museen und Archiven Sachsen-Anhalts. Hg. v. Sebastian Görtz u.a. Halle 2012 (Sachsen-Anhalt und das 18. Jahrhundert 7), S. 218–229.
24. Geffarth, Renko: Äther, Urlicht, Relativität. Weltformel und „wahre Erkenntnis“ um 1900. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 444–464.
25. Geffarth, Renko, Markus Meumann: Esotericism meets Enlightenment. Debating and disseminating esoteric currents in 18th-Century Halle. In: Capitales de l'ésotérisme européen et dialogue des cultures. Hg. v. Jean-Pierre Brach, Aurélie Choné u. Christine Maillard. Paris 2014 (Des textes et des lieux) (im Druck).
26. Geffarth, Renko: Teufel, Geister, Dämonen. Magisches Denken in aufklärerischen Debatten. In: Crossing Frontiers. Belief in Magic and Witch-Hunting as Culture Transfer / Grenz-

- überschreitungen – Magiegläubigkeit und Hexenverfolgung als Kulturtransfer. Hg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller u. Jürgen Michael Schmidt. Basingstoke, Hampshire 2014 (im Druck).
27. Geffarth, Renko: The preaching philosopher. Andreas Weber (1718–81) between Wolffian philosophy and heterodox theology. In: Life Forms in the Thinking of the Long Eighteenth Century. Papers honoring the work of Peter H. Reill. Hg. v. Jenna Gibbs u. Keith Baker. Toronto 2014 (im Druck).
  28. Graczyk, Annette: Von der Hieroglyphe zum Tableau. Diderot als Kunstkritiker und Kunsttheoretiker. In: Transgressions – Überschreitungen. Mélanges en l'honneur de Hermann Hofer. Hg. v. Thilo Karger, Wanda Klee u. Christa Riehn. Marburg 2011, S. 349–376.
  29. Graczyk, Annette: Lavaters Neubegründung der Physiognomik zwischen Aufklärung, christlicher Religion und Esoterik. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 322–339.
  30. Graczyk, Annette: Hieroglyphe und Prototypus. Herders vergleichende Mythologie in der Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts. In: Herder und seine Wirkung / Herder and His Impact. Hg. v. Michael Maurer. Heidelberg 2014, 251–263 (im Druck).
  31. Graczyk, Annette: Du hiéroglyphe au tableau. Diderot théoricien et critique d'art. In: Diderot – Salons. Hg. v. Franziska Sick u. Stéphane Lojkine. Québec 2014 (im Druck).
  32. Hartbecke, Karin: „ein paar Stückchen auf der Metaphysik spielen“. Esoterik im Wolffianismus. In: Lichtenberg-Jahrbuch 19 (2006), S. 140–160.
  33. Hartbecke, Karin: „Ein Evangelischer Theologus und Platonischer Philosoph“ – Sigmund Ferdinand Weißmüller und die pythagoreische Tetraktys. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 283–298.
  34. Meumann, Markus: Hermetik als Privatreligion? Johann Salomo Semler und die esoterische Tradition. In: Atlantic Understandings. Essays on European and American History in Honor of Hermann Wellenreuther. Hg. v. Hartmut Lehmann u. Claudia Schnurmann. Hamburg 2006 (Atlantic Cultural Studies 1), S. 185–199.
  35. Meumann, Markus: Diskursive Formationen zwischen Esoterik, Pietismus und Aufklärung. Halle um 1700. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 77–114.
  36. Meumann, Markus (in Zusammenarbeit mit Renko Geffarth): Tagungsbericht „Aufklärung und Esoterik – Wege in die Moderne“ [2010]. URL: [http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/aktivitaeten/tagungsbericht\\_aufklaerung\\_und\\_esoterik.pdf](http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/aktivitaeten/tagungsbericht_aufklaerung_und_esoterik.pdf) sowie <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2010/138-10.pdf>; Kurzfassung erschienen bei H-Soz-u-Kult am 17.07.2010, URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3198&count=3028&recno=1&sort=datum&order=down>.
  37. Meumann, Markus: Die Geister, die ich rief – oder wie aus ‚Geisterphilosophie‘ ‚Aufklärung‘ werden kann. Eine diskursgeschichtliche Rekontextualisierung von Christian Thomasius' *De crimine magiae/Vom Laster der Zauberey*. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 645–680.
  38. Meumann, Markus: The Reception of English Treatises on Witchcraft and Magic in the Debate on Christian Thomasius' *De crimine magiae* (1701–1726). In: Crossing Frontiers. Belief in Magic and Witch-Hunting as Culture Transfer / Grenzüberschreitungen – Magiegläubigkeit und

- Hexenverfolgung als Kulturtransfer. Hg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller u. Jürgen Michael Schmidt. Basingstoke, Hampshire 2014 (im Druck).
39. Meumann, Markus: Kinderbettel und Hexenglauben um 1700. In: Hexenkinder, Kinderbanden, Straßenkinder. Hg. von Wolfgang Behringer u. Claudia Opitz-Belakhal. Bielefeld 2014 (im Druck).
40. Meumann, Markus: Plädoyer für eine praxeologische Diskursgeschichte des gelehrten Wissens der Frühen Neuzeit ausgehend von Foucault, in: Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive. Hg. von Markus Meumann, Berlin 2014 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 7) (im Druck).
41. Meumann, Markus: Wissensproduktion als diskursive Praxis. Das gelehrte Halle und die agonalen Wissensordnungen um 1700, in: Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2014 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 7) (im Druck).
42. Nell, Werner: Esoterik und die „Dialektik der Aufklärung“. Zum Stellenwert und zur Strahlkraft esoterischen Wissens bei Theodor W. Adorno und in der kritischen Theorie. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 291–308.
43. Neugebauer-Wölk, Monika: „...you shall not reveal any part of what you shall hear or see...“ Geheimnis und Öffentlichkeit in masonischen Systemen des 18. Jahrhunderts. In: Esoterik und Christentum. Religionsgeschichte und theologische Perspektiven. Hg. v. Michael Bergunder u. Daniel Cyranka. Leipzig 2005, S. 11-29.
44. Neugebauer-Wölk, Monika: Ein neues Feld europäischer Religionsgeschichte. Interview mit Antoine Faivre zur Esoterikforschung. In: zeitenblicke 5 (2006), Nr. 1: Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven. Hg. von Monika Neugebauer-Wölk (URL: [http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html), URN: urn:nbn:de:0009-9-2755).
45. Neugebauer-Wölk, Monika: Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004. In: zeitenblicke 5 (2006), Nr. 1: Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven. Hg. von Monika Neugebauer-Wölk (URL: [http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html), URN: urn:nbn:de:0009-9-2755).
46. Neugebauer-Wölk, Monika: Esoterik und Neuzeit. Überlegungen zur historischen Tiefenstruktur religiösen Denkens im Nationalsozialismus. In: zeitenblicke 5 (2006), Nr. 1: Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven. Hg. von Monika Neugebauer-Wölk (URL: [http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung/index_html), URN: urn:nbn:de:0009-9-2755).
47. Neugebauer-Wölk, Monika: Aufklärung – Esoterik – Wissen. Transformationen des Religiösen im Säkularisierungsprozeß. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. ders. unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 5–28.
48. Neugebauer-Wölk, Monika: From Talk about Esotericism to Esotericism Research. Remarks on the Prehistory and Development of a Research Group. In: Hermes in the academy. Ten years' study of western esotericism at the University of Amsterdam. Hg. v. Wouter J. Hanegraaff u. Joyce Pijnenburg. Amsterdam 2009, S. 135-141.
49. Neugebauer-Wölk, Monika: Esoterische Religiosität und ihre Bedeutung für die Freimaurerei, in: Quatuor Coronati. Jahrbuch für Freimaurerforschung 47 (2010), S. 97-109.

50. Neugebauer-Wölk, Monika: Debatten im Geheimraum der Aufklärung. Konstellationen des Wissensgewinns im Orden der Illuminaten. In: Die Aufklärung und ihre Weltwirkung. Hg. v. Wolfgang Hardtwig. Göttingen 2010 (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 23), S. 17-46.
51. Neugebauer-Wölk, Monika: Der Esoteriker und die Esoterik. Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet. In: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 10 (2010), S. 217-231.
52. Neugebauer-Wölk, Monika: Aufklärung und Esoterik. Anmerkungen zu einem komplexen Verhältnis. In: Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung. Hg. v. Stefanie Stockhorst. Göttingen 2013, S. 47–73.
53. Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 37–72.
54. Neugebauer-Wölk, Monika, Markus Meumann: Aufklärung – Esoterik – Moderne. Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 1–33.
55. Neumann, Hanns-Peter: Atome, Sonnenstäubchen, Monaden. Zum Pythagoreismus im 17. und 18. Jahrhundert. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 205–282.
56. Neumann, Hanns-Peter: Zwischen Materialismus und Idealismus – Gottfried Ploucquet und die Monadologie. In: Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Hg. v. Hanns-Peter Neumann. Berlin, New York 2009, S. 203–270.
57. Neumann, Hanns-Peter (zus. mit Michael Franz): Joseph Friedrich Schellings *Dissertatio philosophica de simplicibus et eorum diversis speciebus* von 1758 – Einleitung, Text und Übersetzung. In: Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Hg. v. Hanns-Peter Neumann. Berlin, New York 2009, S. 339–399.
58. Neumann, Hanns-Peter: „Den Monaden das Garaus machen“. Leonhard Euler und die Monadisten. In: Mathesis & Graphé. Leonhard Euler und die Entfaltung der Wissenssysteme. Hg. v. Horst Bredekamp u. Wladimir Velminski. Berlin 2010, S. 121–155.
59. Neumann, Hanns-Peter: Hermeneutik im Wolffianismus. In: Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese – Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit. Hg. von Günter Frank u. Stephan Meier-Oeser. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 379–421.
60. Neumann, Hanns-Peter: Hermes oder Pythagoras: Die Diskreditierung des Hermetismus durch Isaac Casaubon und der Versuch seiner Rehabilitation bei Ralph Cudworth, in: Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock. Hg. von Ulrich Heinen, Wiesbaden 2011, Bd. 1, S. 627–640.
61. Neumann, Hanns-Peter: Rezeption, Kritik und Transformation des Böhmisches im Leibniz-Wolffianismus (Israel Gottlieb Canz, Gottfried Ploucquet, Joseph Friedrich Schelling). In: Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert. Hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2012, S. 479–511.
62. Neumann, Hanns-Peter: Moderne Monaden. Monadologische Physiognomien in der Soziologie und Kriminologie Gabriel Tardes. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 378–406.

63. Neumann, Hanns-Peter: Objectivity, Impartiality, and Hermeneutics in the Leibnizian-Wolffian Debates between 1720 and 1750. In: *The Emergence of Impartiality*. Hg. v. Anita Traninger u. Kathryn Murphy, Leiden 2013, S. 265–285.
64. Neumann, Hanns-Peter: Foucault, Euler und die Monaden. Überlegungen zur Diskurs- und Textanalyse am Beispiel der Monadendebatte 1746–1747. In: *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive*. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2014 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 7) (im Druck).
65. Neumann, Hanns-Peter: Der dreimalgroße Christian Wolff: Hermes Trismegistos in der Aufklärung. In: *Totum unum et ex uno omnia. Denkformen des Hermetismus in der frühen Neuzeit*. Hg. v. Anne Eusterschulte u. Esteban Law. Göttingen 2014 (im Druck).
66. Neumann, Hanns-Peter: Materialien zum Zusammenhang von Alchemie, Elektrizität und Wolffianismus. Ein Brief Ernst Christoph Graf von Manteuffels an Gustav Adolf Graf von Gotter aus dem Nachlass der Korrespondenz Luise Dorotheas, Herzogin von Sachsen-Gotha-Altenburg, im Kontext (Gotha, Thüringisches Staatsarchiv, E XIIIa Nr. 21, Bl. 46r-47v). In: *Alchemie und Fürstenhof*. Hg. v. Martin Mulsow u. Joachim Telle. Gotha 2014 (im Druck).
67. Neumann, Hanns-Peter: „Das Ich ist eine Monade“. Schellings Leibniz-Rezeption und der *centre de perspective* des philosophiehistorischen Interesses. In: *Leibniz um 1800*. Hg. v. Wenchao Li. Hannover 2014 (im Druck).
68. Rudolph, Andre: Aesthetica des Widerstands. Spuren Hamanns in der DDR: Gert Neumann, Gerhard Altenbourg. In: *Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns. Acta des 8. Internationalen Hamann-Kolloquiums*. Hg. v. Bernhard Gajek. Frankfurt/M. 2005, S. 573–588.
69. Rudolph, Andre: Satiriker unter sich: Lichtenberg – Nicolai – Hamann. In: *Lichtenberg-Jahrbuch 2006*. Hg. v. Ulrich Joost u.a. Darmstadt 2006, S. 86–100.
70. Rudolph, Andre: Kontinuum der Rhapsodie: Herder, Hamann, Shaftesbury. In: *Der frühe und der späte Herder. Kontinuität und / oder Korrektur*. Hg. v. Gerhard Sauder. Heidelberg 2007, S. 269–284.
71. Rudolph, Andre: Klopstock und der ‚Nordische Aufseher‘. Antideistische Formationen und christliche Poesie im Zeichen Edward Youngs. In: *Wort und Schrift – Das Werk Friedrich Gottlieb Klopstocks*. Hg. v. Kevin Hilliard u. Katrin Kohl. Tübingen 2008, S. 21–40 (Rudolph 2008a).
72. Rudolph, Andre: Proteusfiguren esoterischer Ästhetik bei Wieland, Hamann und Goethe. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph, Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 395–428 (Rudolph 2008b).
73. Rudolph, Andre: Hamann, Gichtel und die Theosophie. Anhand eines ungedruckten Gichteltextauszugs aus Hamanns Notizbüchern. In: *Johann Georg Hamann. Religion und Gesellschaft*. Hg. v. Manfred Beetz u. Andre Rudolph. Berlin, Boston 2012 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 45), S. 391–414.
74. Stengel, Friedemann: Emanuel Swedenborg – ein visionärer Rationalist? In: *Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven*. Hg. v. Michael Bergunder u. Daniel Cyranka. Leipzig 2005, S. 58-97.
75. Stengel, Friedemann: Emanuel Swedenborg – Die Geister (in) der Aufklärung. In: *Sprache in der Geschichte. Vorträge der 121. Tagung der Evangelischen Forschungsakademie*. Hannover 2008, S. 79-105.
76. Stengel, Friedemann: Kant – „Zwillingsbruder“ Swedenborgs? In: *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Hg. v. Friedemann Stengel. Tübingen 2008, S. 35–98.

77. Stengel, Friedemann: Swedenborg als Rationalist. In: Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. v. Andre Rudolph. Tübingen 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37), S. 149–203.
78. Stengel, Friedemann: Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs. In: Pietismus und Neuzeit 37 (2011), S. 136–162.
79. Stengel, Friedemann: Theosophie in der Aufklärung. Friedrich Christoph Oetinger. In: Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhm im 17. und 18. Jahrhundert. Hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2012, S. 514–547.
80. Stengel, Friedemann: Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's. In: Emanuel Swedenborg – Exploring a „World Memory“. Context, Content, Contribution. Hg. v. Karl Grandin. Stockholm, West Chester 2013 (Contributions to the History of the Royal Swedish Academy of Sciences 43), S. 334-355.
81. Stengel, Friedemann: Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hg. von Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 340-377.
82. Stengel, Friedemann: Schrift, Ereignis, Kontingenz. Zur Historizität der Bibelhermeneutik im 18. Jahrhundert In: Pietismus und Neuzeit 39 (2013), S. 241-276 (im Druck).
83. Stengel, Friedemann: Diskurstheorie und Aufklärung. In: Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive. Hg. v. Markus Meumann. Berlin 2014 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 7) (im Druck).
84. Stengel, Friedemann: Aufgeklärte Dämonologie. Fluida und Geister bei Swedenborg und seinen Lesern. In: Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800. Hg. v. Maren Sziede u. Helmut Zander. Göttingen 2014 (im Druck).
85. Stolzenberg, Jürgen: „Wie wir erkennen, dass wir sind.“ Überlegungen zu Christian Wolffs Beweis des Satzes ‚Ich bin‘ im ersten Kapitel der Deutschen Metaphysik. In: Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs. Hg. v. Luigi Cataldi Madonna. Hildesheim u. a. 2005 (Wolffiana 1), S. 123–131.
86. Stolzenberg, Jürgen: Esoterik in der Musik der Moderne. Alexander N. Skrjabin. In: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 553–581.

## V. Lexikonartikel

87. Bergunder, Michael: Religionen. In: Enzyklopädie der Neuzeit 10 (2009), S. 1048-1062.
88. Geffarth, Renko: Rosenkreuzer. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 11, Stuttgart, Weimar 2010, Sp. 395-398.
89. Meumann, Markus: Goldschmidt, Peter. In: Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung. Hg. v. Gudrun Gersmann, Katrin Moeller u. Jürgen-Michael Schmidt [2010]. URL: [http://www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/7937/](http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/7937/).
90. Neugebauer-Wölk, Monika: Esoterik. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 3. Stuttgart, Weimar 2006, Sp. 544-552.
91. Neugebauer-Wölk, Monika: Esoterisches Corpus. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 3. Stuttgart, Weimar 2006, Sp. 552–554.

92. Neugebauer-Wölk, Monika: Magie 2. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 7. Stuttgart, Weimar 2008, Sp. 1098–1100.
93. Stengel, Friedemann: Naturphilosophie 2. Vom Neuplatonismus zur Naturmystik. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 9. Stuttgart, Weimar 2009, Sp. 33-35.
94. Stengel, Friedemann: Okkultismus 1. Europa. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 9. Stuttgart, Weimar 2009, Sp. 376-378.
95. Stengel, Friedemann: Swedenborgianismus. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 13. Stuttgart, Weimar 2011, Sp. 151-153.
96. Stengel, Friedemann: Theosophie. In: Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 13. Stuttgart, Weimar 2011, Sp. 527-531.

## VI. Quelleneditionen im Open Access

97. [Anonymus]: Vertheidigung der Leibnitzischen Monaden und einfachen Dinge wider den Angriff des Herrn Justi nebst einer Wiederlegung seiner erdichteten leidenden Natur so er jenen in seiner Untersuchung der Lehre von den Monaden und einfachen Dinge entgegen setzt, entworfen von einem Kenner der neuern Weltweisheit. Halle 1747. Hg. und kommentiert v. Hanns-Peter Neumann [2007]. URL: [http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/orschergruppe/materialien/quellen/vertheidigung\\_der\\_leibnitzischen\\_monaden\\_2007\\_01.pdf](http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/orschergruppe/materialien/quellen/vertheidigung_der_leibnitzischen_monaden_2007_01.pdf).
98. Bode, Heinrich von: De fallacibus indiciis magiae (Über die fälschlichen Anzeichen der Zauberei). Halle 1701. Kommentiert und übersetzt v. Markus Meumann u. Christoph Valentin [2014] (in Vorbereitung).
99. Clavius, Andreas: Bericht von dem Gefährlichen Vorurtheile worin die Lehre von den Elementen der Körper zu diesen Zeiten gerathen ist. Celle 1748. Hg. und kommentiert v. Hanns-Peter Neumann [2006]. URL: [http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/materialien/quellen/clavius\\_bericht\\_2006\\_09.pdf](http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/materialien/quellen/clavius_bericht_2006_09.pdf).
100. Monaden-Artikel aus Johann Georg Walchs Philosophischem Lexicon, Leipzig 1726, zusammen mit den Ergänzungen Justus Christian Hennings. Leipzig 1775. Hg. und kommentiert v. Hanns-Peter Neumann [2006]. URL: [http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/materialien/quellen/walch\\_monade\\_2006\\_07.pdf](http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/materialien/quellen/walch_monade_2006_07.pdf).

## V. Assoziierte Dissertationen aus dem Graduiertenkolleg „Aufklärung – Religion – Wissen“ (Landesförderung Sachsen-Anhalt)

Hannak, Kristine: *Geist=reiche Critik*. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit. Berlin, Boston 2013 (Frühe Neuzeit 182).

Kringler, Insa: *Die gerettete Welt*. Zur Rezeption des Cambridger Platonismus in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 47).