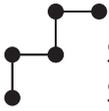


Esoteric Catholicism / Esoterischer Katholizismus

Edited by
Viktoria Vitanova-Kerber and Helmut Zander

DE GRUYTER
OLDENBOURG

The open access publication of this book has been published with the support of the Swiss National Science Foundation.



**Swiss National
Science Foundation**



OKKULTE
MODERNE

ISBN 978-3-11-131005-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-132512-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-132529-3

ISSN 2366-9179

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111325125>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Library of Congress Control Number: 2024950997

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2025 the author(s), editing © 2025 Viktoria Vitanova-Kerber and Helmut Zander, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

The book is published open access at www.degruyter.com.

Cover image: Athanasii Kirchneri è Societ. Jesu, Sphinx Mystagoga, Sive Diatribe Hieroglyphica. Amsterdam, 1676. Universitätsbibliothek Heidelberg C 2850 C Folio RES, Heidelberger historische Bestände - digital.

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Questions about General Product Safety Regulation:
productsafety@degruyterbrill.com

Karl Baier

Friedrich Schlegels esoterischer Katholizismus im Kontext seines Werks

Abstract: This paper attempts to show that Friedrich Schlegel is an outstanding example of esoteric religiosity within the Catholic Church. It is not based on any of the concepts of esotericism discussed in current research. Rather, the semantics of Schlegel's eso-/exo-distinction in the various phases of his work will be examined. His esoteric Catholicism is interpreted in particular against the background of his contributions to early Romanticism, the German scholarly debate on freemasonry and his view of mesmerism. Finally, his Viennese circle, in which the somnambulist visionary Franziska Leśniowska played a central role, is discussed in the light of his thoughts on the significance of mesmerism in the secret history of salvation and his arguments for the legitimacy of esoteric groups within the Catholic Church.

1 Einleitendes zum Thema und zur Eso/Exo-Unterscheidung bei Schlegel

Die folgenden Überlegungen behandeln Friedrich Schlegel (1772–1829) und seinen zwischen 1820 und 1826 bestehenden mesmeristischen Kreis als Beispiel esoterischer Theorie und Glaubenspraxis im Rahmen der katholischen Kirche. Schlegels katholische Religiosität ist das Ergebnis einer längeren intellektuellen Entwicklung, die der Vielschreiber in seinen Schriften und Briefen detailliert dokumentierte. Für das Thema des vorliegenden Beitrags relevante Texte aus der Zeit vor seiner Konversion im Jahr 1808 zu berücksichtigen, erscheint umso angebrachter, als es immer noch an Studien mangelt, in denen der katholisch-esoterische Schlegel genauer betrachtet und im Kontext seines gesamten Schaffens interpretiert wird.

Das Adjektiv „katholisch“ verwende ich hier der Einfachheit halber für Lehren, Riten, spirituelle Praktiken, Institutionen und Schriften des als römisch-katholische Kirche bekannten Dachverbandes, der eine Reihe christlicher Gemeinschaften mit verschiedenen Verfassungen und Riten unter sich befasst. Für die Gesamtheit all dessen, ziehe ich den Begriff „Katholizismus“ heran. Weiters bezeichne ich auch Lehren und Praktiken, die in der römisch-katholischen Kirche angesiedelt waren, aber später von den dafür zuständigen kirchlichen Institutionen verworfen wurden, für den Zeitraum vor ihrer Ächtung als katholisch.

Die Entscheidung, bestimmte historische Erscheinungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche als „esoterisch“ zu bezeichnen, hängt selbstredend davon ab, was man unter „esoterisch“ versteht. Der Ausdruck bildet im Deutschen und in anderen europäischen Sprachen zusammen mit seinem Gegensatz „exoterisch“ eine Antonymie, die ich im Folgenden „Eso/Exo-Unterscheidung“ nenne. Sie wurde und wird inhaltlich unterschiedlich ausgelegt und ist von Fall zu Fall differenziert zu betrachten.¹ Der Sinn des Esoterischen konstituiert sich in der Relation zu dem, was jeweils als exoterisch gilt und *vice versa*.

Friedrich Schlegels Werk hinsichtlich der Eso/Exo-Unterscheidung zu untersuchen, wird dadurch erleichtert, dass er selbst relativ oft auf sie zurückgreift.² Man muss sie also nicht als metasprachliche Kategorie an sein Werk herantragen, noch auch braucht man auf die umstrittenen Esoterikbegriffe zurückgreifen, die in der gegenwärtigen Forschung diskutiert werden, um seinen esoterischen Katholizismus herauszuarbeiten.

Der Terminus „Esoterik“ kommt bei Schlegel nach meiner Kenntnis nirgends vor, auch nicht das Substantiv „Esoteriker*in“, wohl aber häufig die Adjektive „esoterisch“ und „exoterisch“ sowie – seltener – das Altgriechische *esoterikon* und die daraus abgeleiteten deutschen Substantive „das Esoterische“ bzw. „ein Esoterisches“.³ Die Anwendung der Eso/Exo-Unterscheidung auf verschiedene Bereiche wird bei ihm nicht eigens reflektiert. Sie ist für Schlegel wie für viele andere Gelehrte seiner Zeit Teil des selbstverständlichen Vokabulars.

Die ursprüngliche wörtliche Bedeutung der griechischen Adverbien „ésō“ und „exō“, „innen“ bzw. „außen“, ist ihm als Altphilologen natürlich bekannt und er verwendet gelegentlich entsprechende deutsche Ausdrücke für die Eso/Exo-

1 Assmann, Jan: *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010 arbeitet verschiedene Varianten dieser Unterscheidung unter dem Stichwort „doppelte Religion“ heraus, wobei sein Fokus auf der Rezeption ägyptischer Religion und der Freimaurerei des 18. Jahrhundert liegt.

2 Grundlegend für dieses Thema ist das Schlegelkapitel in Petersdorff, Dirk von: *Mysterienrede*. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller, Tübingen: Max Niemeyer 1996, 142–201. Petersdorff konzentriert sich auf esoterische Sprachformen und ihr Verhältnis zu exoterischer Sprache. Die katholische Phase Schlegels wird bei ihm eher kurz behandelt. Die esoterische Praxis und soziale Form von Schlegels esoterischem Wiener Zirkel findet keine Erwähnung.

3 Vgl. dazu die folgende Notiz Schlegels: „*Paradoxon* ist ein exoterisch gemachtes *Esoterikon*. *Symphilosophie* setzt esoterische φ [Philosophie] voraus.“ (KSA, Bd. 18, 104 [896], Herv. i. T.) Schlegel wird zitiert nach Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler u. a. München/Paderborn/Wien: Ferdinand Schöningh 1958 ff., abgekürzt als KSA. Bei den nummerierten nachgelassenen Notizen und Aphorismen steht die jeweilige Nummer in eckigen Klammern hinter der Seitenangabe.

Unterscheidung.⁴ In der Regel folgt er aber der ebenfalls seit der Antike üblichen daraus abgeleiteten Wortbedeutung, nach der exoterisch „allgemein verständlich“ bzw. „öffentlich zugänglich“ oder „profan“ bedeutet, während esoterisch 1) für von bestimmten Kreisen geheim gehaltene Lehren bzw. Praktiken und damit verbundene Erfahrungen und 2) für verborgene, geheimnisvolle Seiten von Natur und Geschichte sowie für das Mysterium Gottes steht, die dem gewöhnlichen Wissen unzugänglich bzw. grundsätzlich unbegreiflich sind.

Die beiden Glieder des Gegensatzpaares werden, der Semantik der Antonymie folgend, aufeinander bezogen.⁵ Etwas kann außerdem durchaus zugleich esoterisch und exoterisch sein. Diese Möglichkeit ist, wie wir sehen werden, für Schlegels Reflexionen zur Eso/Exo-Unterscheidung von großer Bedeutung.⁶ Unter geeigneten Umständen vermag eines in das andere umzuschlagen. Esoterisches kann exoterisch werden. Der umgekehrte Fall einer Esoterisierung von Exoterischem liegt seiner Meinung nach etwa bei religiösen Konzeptionen der Weltgeschichte vor, die in der Neuzeit zu esoterischem Wissen werden. Auch wenn er sich selber nicht in diese Richtung äußert, könnte man die Art, wie in seinem Wiener Zirkel mit dem visionären Potential des Magnetisierens umgegangen wurde, das damals ja kein Geheimnis mehr war und relativ breit diskutiert wurde, ebenfalls als eine Esoterisierung des romantischen Mesmerismus bezeichnen, die durch das staatliche Verbot des Magnetisierens in Österreich und durch die zu erwartende Ablehnung von kirchlicher Seite motiviert gewesen sein dürfte (dazu unten mehr).

Die Eso/Exo-Unterscheidung ist nicht auf die Verwendung von Komposita, die „eso“ oder „exo“ enthalten, beschränkt. Sie konstatiert bei Schlegel ein Wortfeld, zu dem eine Reihe verwandter Begriffe gehören. In Bezug auf „esoterisch“ sind vor allem folgende Termini zu nennen: „geheim“, „innen“, „unbegreiflich“, „geheimnisvoll“, „Geheimnis“, „Geheimlehre“, „Einweihung“, „magisch“, „Magie“,

4 Vgl. dazu KSA, Bd. 2, 266 [99]: „Willst du das Innere der Physik kennenlernen, lass dich in die höhere Poesie einweihen.“ Hier wird die Eso/Exo-Unterscheidung schlagend, ohne dass die Vokabeln „esoterisch“ oder „exoterisch“ genannt werden müssten. Der Zugang zu einem Inneren, das als Inneres der Physik für ein normalerweise verborgenes Wissen über die Natur steht, wird durch eine „Einweihung“ in Aussicht gestellt, was an initiatische Bünde wie die Freimaurerei oder die antiken Mysterienkulte denken lässt. Ganz auf der Linie der frühromantischen Eso/Exo-Unterscheidung ist es aber eine „höhere“ Form von Poesie, die als Vermittlungsinstanz des esoterischen Wissens an die Stelle solcher Einweihungs-Institutionen tritt.

5 Vgl. KSA, Bd. 18, 490 [178]: „Mysterien müssen eben deswegen, weil sie *esoterisch* sind, auch mit d(em) *exoterischen* zusammenhängen.“ [Herv. i. T.]

6 Vgl. z. B. KSA, Bd. 18, 43 [246] wo Schlegel von Leibnizens Theodizee sagt, sie sei zugleich esoterisch und exoterisch. Insbesondere Poesie und paradoxe Rede sind für Schlegel exoterisch-esoterische Sprachformen.

„Mysterien“, „mystisch“, „Mystik“ und „Mystiker“ sowie „mystische Bruderschaft“, „geheime Gesellschaften“ und „Geheimorden“.⁷

Wie sich zeigen wird, reicht der Quellenbefund dazu aus, seinen christlichen Glauben nach der Konversion zur römisch-katholischen Kirche und besonders im letzten Jahrzehnt seines Lebens gemessen an Schlegels eigenem Verständnis der Eso/Exo-Unterscheidung als „esoterischen Katholizismus“ zu bezeichnen, auch wenn er selbst diesen Ausdruck nicht verwendete.

Die Eso/Exo-Unterscheidung findet sich bei ihm bereits in den 1790er Jahren, im Rahmen seiner Studien zur griechischen und römischen Antike und in seinen Beiträgen zum frühromantischen Religionsverständnis, in denen er für eine postchristliche pluralistische Kunstreligion eintrat.⁸ Seine Konversion zur römisch-katholischen Kirche, die sich seit etwa 1803 angebahnte, war von verschiedenen Motiven und Einflüssen bestimmt. Der Zerfall seines frühromantischen Freundeskreises und die Einsicht in die mangelnde soziale Integrationskraft des neuen Religionsparadigmas, die politischen Entwicklungen während und nach der französischen Revolution samt dem Erstarken restaurativer Tendenzen in Europa trugen ebenso dazu bei wie Schlegels Karrierepläne.

Nicht zuletzt dürfte der gemeinsam mit seiner Frau Dorothea vollzogene Eintritt in die katholische Kirche, soweit sich dies aus den überlieferten Zeugnissen erkennen lässt, eine Gewissensentscheidung gewesen sein, die für beide auf ehrlicher Überzeugung beruhte.⁹ Wie immer man diesen Schritt beurteilen will, er war für Friedrich Schlegel nicht die Konversion eines vormals überzeugten Protestanten, sondern erfolgte von der buntgefleckten frühromantischen Religiosität aus, die sich zwar zunächst in einer protestantisch geprägten Kultur entfaltete, aber verschiedene religiöse Orientierungen zuließ. Im Unterschied zu Schleiermacher und anderen nahm Schlegel in der Zeit vor seiner Konversion einen dezidiert nicht-christlichen Standpunkt ein.

In Bezug auf die Eso/Exo-Unterscheidung bedeutete sein religiöser Identitätswechsel keinen Einschnitt. Er integrierte sie in sein neues katholisches Habitat und arbeitete sie in historischen Untersuchungen zur europäischen Philosophie

7 Der Nachweis entsprechender Textstellen kann an dieser Stelle unterbleiben; sie werden im Lauf des Beitrags zur Genüge zitiert.

8 Siehe zum Begriff der Kunstreligion Auerochs, Bernd: Die Entstehung der Kunstreligion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006; Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung, hg. v. Albert Meier u. a. Band 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800. Berlin/New York: De Gruyter 2011.

9 Zur Konversion Schlegels siehe Breuer, Ulrich: Lebensstationen, in: Friedrich Schlegel Handbuch, hg. v. Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, 2–32, S. 17. Sowie Breuer, Ulrich / Jäger, Maren: Sozialgeschichtliche Faktoren der Konversion Friedrichs und Dorothea Schlegels, in: Schlegel Studien, Bd. 5, 2014, 127–147.

und Literatur, zum Christentum und zur Weltgeschichte weiter aus. Dabei kam es zu Akzentverschiebungen in Bezug auf die relationale Bedeutung der Gegensatzwörter, aber zu keiner grundsätzlichen Veränderung. Außerdem wurden im Zuge der Hochblüte des Mesmerismus im frühen 19. Jahrhundert die animalmagnetische Praxis und durch sie hervorgerufene visionäre Erfahrungen und veränderte Bewusstseinszustände zentrale Elemente seines esoterischen Katholizismus. Sie spielen in seiner frühromantischen Phase noch keine Rolle.¹⁰

Im Folgenden wird zunächst die Eso/Exo-Unterscheidung in Schlegels *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (1798) und *Ideen* (1800) behandelt, wo bereits Grundlinien seines Verständnisses des Esoterischen zu Tage treten. Danach gehe ich auf den deutschen Gelehrten Diskurs über die Freimaurerei ein, an dem sich Schlegel beteiligte und der u. a. für seine Historisierung des Esoterischen von Bedeutung ist. Schließlich werden konzeptuelle Grundlagen seines esoterischen Katholizismus und die dazugehörige Praxis in seinem Wiener mesmeristischen Kreis erläutert.

2 Die Eso/Exo-Unterscheidung in *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (1798) und *Ideen* (1800)

Die für das historische Selbstverständnis der Romantiker einflussreiche *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*¹¹ gibt in dem Kapitel „Orphische Vorzeit“ den antiken griechischen Mysterien einen herausragenden Platz in der europäischen Religions- und Kulturgeschichte.¹² Schlegel vertritt die Auffassung, dass das Auftreten dieser Religionen, die für ihn auch die Keime der künftigen europäischen Philosophie enthalten, einen wesentlichen Fortschritt gegenüber dem volkstümlichen Polytheismus und den Dichtungen Homers darstellte, die er für älter als die Mysterien hält. Letztere sind für ihn der Ort, an dem erstmals im

¹⁰ Ein witziger Aphorismus Schleiermachers, der 1798 im Kontext der Athenäums-Fragmente anonym publiziert wurde, belegt, dass die Frühromantiker die Fachterminologie und Praxis des zeitgenössischen Mesmerismus kannten: „Was oft Liebe genannt wird, ist nur eine eigne Art des Magnetismus. Es fängt an mit einem beschwerlich kitzelnden *en rapport* Setzen, besteht in einer Desorganisation und endigt mit einem ekelhaften Hellsehen und viel Ermattung. Gewöhnlich ist auch einer dabei nüchtern.“ (KSA, Bd. 2, 226 [340]) Zu Experimenten mit dem Magnetisieren kam es damals aber nach heutigem Wissenstand noch nicht.

¹¹ KSA, Bd. 1, 395–568.

¹² Siehe ebd., 399–428.

Rahmen der griechischen Kultur die Intuition einer unbedingten Wirklichkeit und ein Gefühl des Unendlichen auftraten, die den Ursprung und das Ziel allen Philosophierens darstellen.

Ist nun diese Vorstellung [einer unbegreiflichen Unendlichkeit, KB] Anfang und Ende aller Philosophie; und äußert sich die erste Ahnung derselben in bakchischen Tänzen und Gesängen, in enthusiastischen Gebräuchen und Festen, in allegorischen Bildern und Dichtungen, so waren Orgien und Mysterien die ersten Anfänge der hellenischen Philosophie.¹³

Auch die Entdeckung des freien Subjekts und das politische Denken der Griechen, insbesondere was Schlegel den auf Selbstbestimmung gegründeten griechischen Republikanismus nennt, seien mit den Mysterien eng verbunden.¹⁴ Sie sollten deshalb als wesentlicher Bestandteil antiker Bildung und notwendige Entwicklungsstufe des griechischen (und damit des europäischen) Geistes mit gebührendem Respekt behandelt werden. Für sein gesamtes späteres Denken bleibt die Auffassung, dass antike und neuere Mysterien Fortschrittselemente der europäischen Geschichte darstellen, grundlegend.

Als Synonyme zu dem Begriff „Mysterien“ verwendet er die Ausdrücke „geheime Gesellschaften“ bzw. „mystische Bruderschaft“.¹⁵ Die in dem abgeschirmten sozialen Raum solcher Verbände kommunizierten Auffassungen bezeichnet er als „Geheimlehre“ bzw. „esoterische Philosophie“. Sie beziehen sich auf die Kräfte und „das Wesen der unendlichen und unbegreiflichen Natur“.¹⁶ Die Rede von der unendlichen Natur erinnert in dieser frühen Schrift Schlegels an Spinozas *substantia infinita* bzw. an dessen *deus sive natura*.¹⁷ Das Geheimwissen von

¹³ KSA, Bd. 1, 411.

¹⁴ KSA, Bd. 1, 413. Für den Schlegel der Antike-Studien ist Republikanismus keine bestimmte Staatsform, sondern das Ideal einer Gemeinschaft, in der die Individuen nicht egoistischen Antrieben folgen, sondern sich freiwillig am Gemeinwohl orientieren, wobei die Bindung an das große Ganze bei ihm schon damals mitunter totalitäre Züge annimmt. Die staatliche Verfassung, die eine bestmögliche Annäherung an dieses Ideal gewährleistet, ist bei ihm nicht die repräsentative Demokratie, sondern am ehesten eine Monarchie mit aristokratischen und demokratischen Zügen. Sein späteres für Habsburg optierendes politisches Denken stellt keinen dramatischen Bruch mit seinen frühromantischen Überzeugungen dar. Vgl. dazu Ernst Behler in KSA, Bd. 1, CXVII und Krause, Peter D.: ‚Vollkommene Republik‘. Friedrich Schlegels frühe politische Romantik, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 27/2002, 1–31 sowie Löwe, Matthias: ‚Pluralism ist unser innerstes Wesen‘. Romantik und Demokratie, in: Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft, 30/2020, 3–24.

¹⁵ KSA, Bd. 1, 406.

¹⁶ KSA, Bd. 1, 413.

¹⁷ Zum Begriff der Natur beim frühen Schlegel vgl. Brauers, Claudia: Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie. Berlin: Erich Schmidt 1996, 136–171; zu seiner Philosophie der Unendlichkeit und dem Einfluss von Spinoza siehe Enders, Markus: Das

dieser Natur bezieht sich sowohl auf verborgene Naturkräfte wie auch auf die Erkenntnis Gottes. Der Begriff „Einweihung“ steht bei ihm hier und in den späteren Phasen seines Schaffens für das Erhalten eines Zugang zu diesen Esoterika, was in Form der rituellen Aufnahme in eine Mysterienreligion oder Geheimgesellschaft geschehen kann, aber nicht muss.

Im Kontext der Mysterien verwendet er in *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* auch die Ausdrücke „mystisch“, „Mystik“ und „Mystiker“. „Mystisch“ sind für ihn „sinnbildliche Geheimlehren über das Wesen der Natur“, die sich zunächst in Gedichten und Sagen artikulieren, sowie „Gebrauche, die sich auf solche Lehren beziehen“ wie etwa Tänze und Gesänge, ekstatische Musik und alle Arten der rituellen „festlichen Raserei“, die er zusammenfassend den „mystischen Götterdienst“ nennt.¹⁸ Die „mystischen Handlungen und Lehren“ beziehen sich durchgängig auf ein „Gefühl des Unendlichen“, das sich zur „heiligen Trunkenheit“, Enthusiasmus, Besessenheit und Raserei steigern kann.¹⁹ „Mystiker“ sind dann die Praktizierenden der von den Mysterien repräsentierten Form von Religion, für die auch das Substantiv „Mystik“ verwendet wird.²⁰

Die Sprache, die Schlegel verwendet, um die griechischen Mysterienkulte zu beschreiben, ist von frühromantischer Religiosität geprägt, wie man sie ähnlich auch in Schleiermachers *Reden* oder bei Novalis findet. Im Zentrum steht das emotionale Ergriffenwerden durch die für den Verstand unbegreifbar bleibende Unendlichkeit, die nur durch immer neu zu schaffende Symbole angedeutet und mitgeteilt werden kann.²¹ Seine den herkömmlichen Klassizismus hinter sich lassende Hervorhebung der ekstatischen Züge griechischer Kunst und Religion, die auf Nietzsches Theorie des Dionysischen vorausweist, steht im Kontext des Versuchs eine Tradition zu rekonstruieren, auf die sich die religiöse Avantgarde der Frühromantiker*innen stützen kann.²²

Zwar ist der frühe Schlegel hauptsächlich daran interessiert, den positiven Beitrag der Mysterien zur griechischen Kultur hervorzuheben, doch rundum positiv fällt seine Darstellung nicht aus. So kritisiert er etwa die Unart aller geheimen Gesellschaften, sich für uralte auszugeben, worin er die Eitelkeit und den Brotneid der Priesterschaft dieser Kulte (und implizit auch der Autoritäten späte-

romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 74/2000, H. 1, 44–83.

18 KSA, Bd. 1, 408,

19 KSA, Bd. 1, 409.

20 Z. B. KSA. Bd. 1, 409, 411.

21 Zur Unendlichkeit als Thema von Schlegels Ästhetik und Religionsphilosophie in den verschiedenen Stadien seines Denkens siehe Brauers: Perspektiven des Unendlichen.

22 Vgl. Petersdorff: Mysterienrede, 143 f.

rer Geheimgesellschaften) am Werk sieht.²³ Besonders problematisch ist für ihn aber das Prinzip der Geheimhaltung. Die „Trennung der esoterischen und exoterischen Philosophie“ hält er an einer Stelle für ein „natürliches Missverständnis“ der „kindlichen Vernunft“, die ihre Ahnungen des Unbegreiflichen für Geheimnisse hielt, die nur Gereinigten und Geweihten geoffenbart werden dürfen, eine Vorstellung, die schon früh wiederum durch den Eigennutz und Hochmut der Priester unterstützt worden sei.²⁴ Hier zeigt sich eine Skepsis gegenüber institutionell von der Öffentlichkeit abgeschirmten Diskursen, die er aus der Aufklärung übernahm.²⁵ Er akzeptiert an dieser Stelle zwar, dass es so etwas wie eine notwendige Geheimhaltung vor dem „gemeinen Haufen“ gebe, um Missverständnisse und Profanierung zu vermeiden, sieht aber das Problem, dass diese Grenzziehung leicht zur eigennützigen Elitenbildung verwendet werden kann.

Als Alternative zur esoterischen Vergemeinschaftung kommt bereits das später für Schlegel wichtig werdende Modell einer öffentlichen, aber gleichwohl esoterischen Rede zum Tragen, charakteristischer Weise in seiner Deutung der Sprache der platonischen Dialoge. Er sieht bei Platon eine Form der Rede, die „für viele geheimer und dunkler ist, als alle Mysterien“.²⁶ Die platonische Philosophie bleibt für ihn auch später vorbildlich für die Kunst der öffentlichen Andeutung unaussprechlicher und nur von wenigen verstandener Geheimnisse.

Aufgrund seiner Erfahrungen in der Gemeinschaft der Frühromantiker*innen kehrt sich wenig später die kritische Einstellung gegenüber esoterischer Gruppenbildung ins Positive. In den *Ideen* (1800) betont er den Sonderstatus des Künstlers und die Bedeutung der exklusiven Gemeinschaft von gleichgesinnten Kreativen, die sich gemeinsam von der Öffentlichkeit abkehren, um sich ihrem religiös konnotierten Schaffen zu widmen.

Worauf bin ich und darf ich stolz sein als Künstler? – Auf den Entschluß, der mich auf ewig von allem Gemeinen absonderte und isolierte; auf das Werk, was alle Absicht göttlich überschreitet, und dessen Absicht keiner zu Ende lernen wird; auf die Fähigkeit, das Vollendete was mir entgegen ist, anzubeten; auf das Bewusstsein, daß ich die Genossen in ihrer eigensten Wirksamkeit zu beleben vermag, daß alles was sie bilden Gewinn ist für mich.²⁷

23 KSA, Bd. 1, 406.

24 KSA, Bd. 1, 403.

25 Vgl. zum Einfluss des aufklärerischen Öffentlichkeitsbegriffs auf den jungen Schlegel und der daraus folgenden Skepsis gegenüber esoterisierenden Diskursen sowie ihre sukzessive Überwindung vgl. Petersdorff: *Mysterienrede*, 148–153.

26 KSA, Bd. 1, 405.

27 KSA, Bd. 2, 270 [136].

Es soll keine hierarchische Meister/Schülerbeziehung und institutionalisierte Initiationen in dem Bund der frühromantischen Künstler*innen geben, sondern wechselseitige Belehrung in zwangloser Geselligkeit, die zur Selbsteinweihung führt und zu poetisch-philosophischen Werken, die in esoterisch/exoterischer Sprache für alle, die Sinn dafür haben, das göttliche Geheimnis vergegenwärtigen.

Selbst in den äußerlichen Gebräuchen sollte sich die Lebensart der Künstler von der Lebensart der übrigen Menschen durchaus unterscheiden. Sie sind Braminen, eine höhere Kaste, aber nicht durch Geburt, sondern durch eine freie Selbsteinweihung gealdet.²⁸

Einige Jahre lang war Schlegel davon überzeugt, dass sein künstlerisch-religiöser Freundeskreis eine neue, flexible Mythologie und Religion hervorbringen würde, die für die Gegenwart eine den Mysterien im alten Griechenland entsprechende Rolle spielen sollte.

In seiner katholischen Phase tritt an die Stelle des Konzepts einer neuen Mythologie das tradierte Symbolsystem der katholischen Kirche und dessen unerschöpflicher, immer neu zu entdeckender und anzueignender Bilderschatz mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ihrem Verlust und ihrer Erneuerung als zentralem Narrativ. Christliche Kunst soll im kirchlichen Rahmen Esoterisches und Exoterisches verbinden, darin lebt frühromantisches Denken bei Schlegel fort. In seinen Wiener Vorlesungen *Geschichte der alten und neuen Literatur* aus dem Jahr 1812 wird die Grals- und Ritterdichtung des Mittelalters dafür beispielgebend. Man könne sie als Hinweis auf eine christliche Mysterientradition lesen, die von den Ritterorden und besonders den Tempelherren gepflegt und tradiert wurde, oder aber exoterisch als Abenteuer Geschichten, die Krieg und Liebe behandeln und auf unterhaltsame Weise moralische Prinzipien vermitteln.²⁹ Hier und an anderen Stellen klingt sein Gedanke der Verschränkung von esoterischer und exoterischer Sprache nach einer Neuformulierung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und ihrer Ausdehnung auf den Bereich der Poesie.

In der Übergangsphase, während der sich seine Konversion anbahnt, setzt Schlegel sich außerdem explizit mit der Freimaurerei auseinander, was als nächstes behandelt werden soll, weil es eine wichtige Station der Geschichte seiner Eso/Exo-Unterscheidung darstellt.

²⁸ KSA, Bd. 2, 271 [146].

²⁹ KSA, Bd. 6, 287; siehe dazu Petersdorff: Mysterienrede, 195 f.

3 Die deutsche Freimaurer-Debatte

Bereits Schlegels Darstellung der Mysterien in seiner antiken Literaturgeschichte lässt nicht nur den Einfluss frühromantischen Religionsverständnisses erkennen, sondern hat darüber hinaus einen weiteren zeitgenössischen Hintergrund, namentlich die Diskussion über die rezenten Geheimgesellschaften, deren Prototyp die Freimaurerei war. In der zweiten Hälfte der 1790er Jahre als die Eso/Exo-Unterscheidung in sein Denken Einzug hielt, war die Freimaurerei immer noch das Paradigma einer hierarchischen Organisation, die ihre Lehren und Riten vor der Öffentlichkeit geheim hält und in einem mehrstufigen System von Einweihungen weitergibt. Der Hype um die Geheimgesellschaften in Adelskreisen und in der gebildeten bürgerlichen Mittel- und Oberschicht war jedoch im deutschen Sprachraum am Abklingen und insbesondere die Situation der Hochgradsysteme schaute nicht gerade rosig aus.³⁰

Die ab der Mitte des Jahrhunderts in der deutschen Hochgradfreimaurerei dominante Strikte Observanz war 1782 an ihr Ende gelangt. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer hatte 1787 seine Zirkelaktivitäten eingestellt. Der Illuminatenorden war durch diverse Verbote seit Mitte der 1780er Jahre in der Bredouille und hatte kein Glück mit der Gründung von Nachfolgeorganisationen. Sein Ende wird in der Literatur meist an den Tod von Johann Joachim Christoph Bode im Jahr 1793 geknüpft.

Parallel zu diesem Niedergang entbrannte im deutschsprachigen Raum eine gelehrte Debatte über Sinn und Zweck der Freimaurerei.³¹ Als Auslöser fungierte Gotthold Ephraim Lessings *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, eine kleine Schrift, die 1778 und 1780 in zwei Teilen erschienen war und 1787 in einer Ausgabe vereint herausgegeben wurde.³² Der gehaltvolle kurze Text zählt aus heutiger Sicht zu den bedeutenden Schriften der deutschen Spätaufklärung und wurde bereits von führenden Intellektuellen seiner Zeit so wahrgenommen. Johann Gott-

³⁰ Vgl. dazu Voges, Michael: Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts, Tübingen: Max Niemeyer 1987, 123–146.

³¹ Siehe Müller, Paul: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte, Bern: Haupt 1965; Contiades, Ion: Nachwort, in: Gotthold Ephraim Lessing: Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ion Contiades, Frankfurt/M.: Insel 1968, 127–157; Voges: Aufklärung und Geheimnis, 146–225.

³² Lessing, Gotthold Ephraim: Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer, in: ders.: Werke. Achter Band: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften, München: Carl Hanser 1979, 451–488. Vgl. dazu Fick, Monika: Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: J. B. Metzler, vierte Aufl. 2016, 403–426.

fried Herder antwortete darauf mit einem *Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft* (1793). Johann Gottlieb Fichte lieferte mit seiner *Philosophie der Maurerei. Sechzehn Briefe für Konstant* (1802/1803) einen weiteren Beitrag zu dem Disput, den Schlegel schließlich mit *Ernst und Falk. Bruchstück eines dritten Gesprächs über Freimaurerei* (1804) fortführte.³³

Lessing plädiert dafür, dass die Freimaurerei keine willkürliche Erfindung, sondern sozial unentbehrlich ist, wofür er allerdings in Kauf nimmt, zugunsten der „Wesenheit“ des Freimaurertums von seinen zeitgenössischen Erscheinungsformen weitgehend abzusehen. Er stellt die herkömmliche Freimaurerei als überholte Institution dar, deren Essenz jedoch über alle historische Konkretionen hinausweist. Ihre Notwendigkeit lasse sich aus der prekären Vergemeinschaftung des Menschen in staatlich verfassten Gesellschaften begründen. Lessing geht davon aus, dass das soziale Leben unweigerlich trennende Unterschiede nach Ständen, Nationen, Religionen, Bildungsgrad, Armut und Reichtum etc. ausbildet, durch welche die Menschen einander fremd werden. Das Wesen der Freimaurerei bestünde im Gegenzug dazu in der Bildung einer Vereinigung von Menschen, die freiwillig den notwendigen Übeln der Staaten entgegenarbeiten und die Menschlichkeit des Menschen jenseits sozialer Differenzen bewahren. Die Art und Weise, wie dies geschieht, was jeweils geheim gehalten und was öffentlich gemacht wird, unterliege im Lauf der Geschichte grundlegenden Wandlungen. Was sich nicht ändert, sei allein die gesellschaftliche Aufgabe, die das Wesen der Freimaurerei ausmacht und die darin besteht, Heterotopien zu schaffen, wie man aus heutiger Sicht auf einen Neologismus Foucaults zurückgreifend, sagen könnte.³⁴ Dieser Ansatz wird bei den auf Lessings *Falk und Wagner* antwortenden Schriften beibehalten:

Konstitutiv für die Entwürfe, die in Auseinandersetzung mit Lessing entstanden sind, ist der Doppelschritt: Abstraktion von allen konkreten freimaurerischen Tätigkeiten und Bestimmung des maurerischen ‚Freiraums‘ als eines Korrektiv zu den Entfremdungen, die in Staat und Gesellschaft die Menschen schädigen.³⁵

³³ Zur Rezeption vgl. Fick: *Lessing Handbuch*, 423–425.

³⁴ Siehe zum Begriff der Heterotopie Foucault, Michel: *Andere Räume*. In: *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, hg. v. Karlheinz Barck, 5. durchges. Auflage Leipzig: Reclam 1993, 34–46, S. 39: „Es gibt gleichfalls – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können.“

³⁵ Fick, *Lessing-Handbuch*, 425.

Herder zitiert und paraphrasiert zunächst den Inhalt von Lessings zweitem Dialog. Er kritisiert dann in einem weiteren Schritt an der Freimaurerei, dass sie ihr Geschäft der Kompensation sozialer Differenzen gleichsam nebenher sowie insgeheim und verklausuliert in Riten und Symbolen betreibe. Gegenwärtig sei gerade das Gegenteil der freimaurerischen Geheimhaltungsstrategien notwendig. Sein Entwurf einer zeitgemäßen Form der Freimaurerei bringt mit der „Gesellschaft aller denkenden Menschen in allen Weltteilen“, eine auf die Printmedien und ihren internationalen Markt gestützte kosmopolitische Gelehrtenrepublik ins Spiel. Sie soll in einem öffentlichen Disput dem Ideal der Humanität folgend Alternativen zu den herrschenden Verhältnissen aufzeigen.³⁶

Fichtes *Philosophie der Maurerei* steht der traditionellen Freimaurerei nicht so kritisch gegenüber und betont ihren Beitrag zur Wiederherstellung der Ganzheit des Menschen, die durch spezialisierte Ausbildungsgänge und berufliche Tätigkeiten sowie durch einseitige religiöse Sozialisation fragmentiert werde, weshalb seelische Verarmung um sich greife.³⁷

Schlegels Beitrag zu dieser Diskussion weicht signifikant von den vorigen ab. In der dreibändigen kommentierten Ausgabe von Lessing-Texten, die er 1804 herausgab, nehmen sein *Bruchstück eines dritten Gesprächs über Freimaurerei* und vor allem dessen Schlusskapitel *Über die Form der Philosophie* eine prominente Stelle ein, bilden sie doch den zukunftsweisenden Abschluss der gesamten Anthologie.³⁸ Innerhalb von Schlegels Lessing-Anthologie bringt das *Bruchstück* seine Hinwendung zur katholischen Kirche, zur Politik der Restauration im Sinne der Rückkehr zu einer religiös legitimierten Monarchie verbunden mit deutschnationaler Gesinnung am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Die Eso/Exo-Unterscheidung früherer Texte wird darin fortgeschrieben und zugleich transformiert.

Schlegel deutet die Französische Revolution als Einschnitt, der „das Überflüssige, den Luxus, das Schöne in der allgemeinen Verbindung der Menschen“, für dessen Kultivierung die Freimaurerei seiner Meinung nach zuständig war, als überflüssig erscheinen lässt, sei doch die Gesellschaft als Ganzes in ihren Grundfesten erschüttert worden. Im Moment sei nur eines notwendig, nämlich dafür zu sorgen, „daß nicht aller Staat und alle Menschlichkeit untergehe, dass altes Recht, und alte Sitte, Ehre und Freiheit und Fürstenwürde noch einigermassen erhalten und wieder

³⁶ Vgl. Herder, Johann Gottfried: Über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft. Zwei Gespräche, in: ders.: Werke in zehn Bänden. Band 7, Briefe zur Beförderung der Humanität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 132–142.

³⁷ Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant, in: ders., Werke 1801–1806. Band 8, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann Verlag 1991, 399–463, S. 416. Zur Frage der Verfasserschaft der Briefe siehe ebd., 401–406.

³⁸ KSA, Bd. 3, 94–103.

herbeigeführt werde.³⁹ Auch die Auflösung aller Religion müsse befürchtet werden, weil sogar in ihr selbst die „Erinnerung an den göttlichen Ursprung“ nur mehr selten zu finden sei.⁴⁰ Doch existiere für dieses Übel schon ein Gegenmittel in Gestalt der idealistischen Philosophie. Schlegel preist sie als eine Revolution, „die sich unterdessen im Innersten des menschlichen Geistes selbst ereignet hat“ und die eine umfassendere Veränderung mit sich bringe, als die von der Französischen Revolution eingeleitete. Mit dem Idealismus sei auch „ein neues Gesetz aller öffentlichen und geheimen Gesellschaften“ gefunden worden.⁴¹

Die wahren Freimaurer der Gegenwart sind für ihn nämlich die im Geist des deutschen Idealismus Philosophierenden. Er imaginiert sie als „einen unsichtbaren, aber fest geschlossenen Bund von Freunden, wie der große Bund der alten Pythagoräer war“.⁴² Philosophie sei für diese Gemeinschaft – ganz den Prinzipien frühromantischer Religiosität entsprechend – ein „ewiges Suchen und nie ganz finden können“ des Göttlichen und aller göttlichen Dinge, eine mystische „Kunst und Wissenschaft göttlicher Geheimnisse“, die letztlich unaussprechlich bleiben würden.⁴³ Das hat Folgen für die Art ihrer Mitteilung, denn: „ein Geheimnis kann und darf nur auf eine geheimnisvolle Art mitgeteilt werden.“⁴⁴ Eine diesem Prinzip folgende Schriftstellerei nennt Schlegel nun „öffentliche Freimaurerei“.⁴⁵ Damit stellt er die frühromantische Literatur als Exoterisierung der Intentionen des esoterischen Bündewesens dar, die gleichwohl das Mysterium nicht profaniert, sondern durch literarische Strategien schützt.

Die am besten dafür geeignete Kommunikationsform ist für ihn aber nicht die schriftliche Veröffentlichung, sondern eine besondere Art von Gespräch, das bei aller wechselseitigen Mitteilung weit mehr offenlässt, als es enthüllt, „ein schwebender Wechsel der Gedanken in fortgehender Verknüpfung“, bei dem die Teilnehmenden danach streben, die Geheimnisse ihrer höchsten Forschungen mitzuteilen, was aber nie vollständig gelingen kann, sondern am Ende „durch eine unbestimmte Aussicht ins Unendliche unsere Sehnsucht von neuem erregt.“⁴⁶ Die Philosophie in Gestalt wissenschaftlicher Schriften „ist nur eine Nachbildung jener ursprünglichen Form der Philosophie oder der Philosophie des Lebens selbst; die Mysterien sind diese ursprüngliche Form der Philosophie, ein

39 Ebd., 96.

40 Ebd., 97.

41 Ebd., 96.

42 Ebd., 102.

43 Ebd., 100.

44 Ebd., 99.

45 Ebd., 91.

46 Ebd., 100.

heiliger und geheimnisvoller Bund der in die höchste Erkenntnis Eingeweihten, und ein Wandel, der diesem Bund gemäß sei.“⁴⁷

Was Schlegel hier schildert, ist nichts anderes als die Gesprächspraxis des religiös-poetischen „Symphilosophierens“ im Freundeskreis der Frühromantiker. Sie hat immer noch eine religiöse Aufgabe. Aber sie dient jetzt nicht mehr der Erzeugung einer neuen Religion mit neuen heiligen Schriften, sondern soll die Wiedererweckung des Christentums anbahnen, das Schlegel nun außerdem, wenn auch an dieser Stelle nur andeutend, in einer Uroffenbarung gründet, die in der Vorzeit an alle Völker erging.

Der durch Menschengestalt erfundene Idealismus ist nach dieser Auffassung das Äußerste, was der Mensch von sich aus vermag. Seine wachsende Läuterung und Vollendung muss schließlich zurückführen „zu jenem alten, göttlichen Idealismus, dessen dunkler Ursprung so alt ist wie die ersten Offenbarungen“, die man nur zu finden und wieder zu finden braucht und die selbst in den verderbtesten Zeiten da und dort hervortreten.⁴⁸ Fast noch stärker als früher lobt Schlegel die antiken Mysterien und unterstreicht, dass das Christentum ursprünglich selbst eine Mysterienreligion war.

Die Mysterien der Alten waren in der Tat vortrefflich: wenigstens ein Anfang der wahrhaften Philosophie; die christliche Religion selbst ward lange nur als Mysterium eines geheimen Bundes verbreitet, und wie manches Verderben in ihr mag sich nicht gleich aus der ersten Zeit ihrer öffentlichen Bekanntmachung oder Profanierung herschreiben?⁴⁹

Die Eso/Exo-Unterscheidung verändert sich durch diesen neuen Rahmen. Einerseits plädiert Schlegel entschiedener denn je für eine esoterische Philosophie und Religion, die im privaten Zirkel praktiziert werden soll, „wie bei den im Geheimnis verbundenen ersten Bekennern der wahren Religion“, womit jetzt sowohl die antiken Mysterienreligionen wie das älteste Christentum gemeint sein können.⁵⁰ Die anti-traditionalistische esoterische Praxis der Frühromantiker mutiert zur geheimen Avantgarde der Restauration der „wahren Religion“ in Gestalt eines reformierten Katholizismus.

Diese Betonung des Esoterischen wird durch eine veränderte Sicht des exoterischen Bereichs der Gegenwart gestützt, der nun in düsteren Farben gemalt wird, die beim frühromantischen Schlegel noch fehlen. Die äußeren Verhältnisse seien aufgelöst „in eine chaotische Masse tyrannisch revolutionärer Gleichheit“.⁵¹

47 Ebd., 101 f.

48 Ebd., 98.

49 Ebd., 100.

50 Ebd., 101.

51 Ebd., 102.

Er spricht von einer „ungeheuren Masse von Schlechtigkeit“, die „ein weitverbreitetes, vielverschlungenes Gewächs“ darstellt, das wie Unkraut „manches Edlere“ überwachsen hätte.⁵² Nicht nur das, er gibt dem Prinzip der Öffentlichkeit die Schuld an den zunehmenden sozialen Auflösungserscheinungen.

Ferne sei es von uns, auch nur die Zwecke der wahren Philosophie, geschweige denn ihren ganzen Inhalt in öffentlichen Reden und Schriften dem Pöbel preisgeben zu wollen! Nur allzu deutlich hat uns erst die Reformation und mehr noch die Revolution gelehrt, was es auf sich habe mit der unbedingten Öffentlichkeit, auch dessen, was anfangs vielleicht recht gut gemeint war, und was für Folgen es mit sich führe.⁵³

Die Eso/Exo-Unterscheidung, wie sie in dieser Schrift aus Schlegels Übergangsphase konzipiert wird, lässt viele Fragen unbeantwortet, und dies zum Teil bewusst, weil es sich ja um ein exoterisches Werk handelt, das nur öffentlichkeits-taugliche Teilstücke von Schlegels Auffassungen präsentieren soll; zum anderen war sein Denken ja in Umbildung begriffen und vieles lag auch für ihn selbst noch im Dunkel. Die Herausarbeitung des Mysteriencharakters des Christentums und das Problem, wie eine innerkatholische esoterische Religiosität aussehen könnte, werden nach Schlegels erfolgter Konversion an Dringlichkeit gewinnen.

Der katholische Schlegel übernimmt aus der Freimaurer-Debatte die Einsicht, dass die Eso/Exo-Unterscheidung eine Kategorie ist, bei der die inhaltliche Bestimmung ihrer Glieder und ihr Bezug aufeinander dem historischen Wandel unterliegen. In Bezug auf die Freimaurerei als Prototyp esoterischer Vergemeinschaftung des 18. Jahrhunderts, wird seine Kritik mitunter polemischer.⁵⁴ *Grosso modo* bemüht er sich aber weiterhin um ein ausgewogenes Urteil. Besonderes Interesse zeigt er für die Hochgradsysteme, die sich selbst von den christlichen Tempelrittern herleiteten und den Orden der Gold- und Rosenkreuzer, der aus der deutschen Hochgradfreimaurerei hervorging. Er deutet sie als Abkömmlinge antiker Mysterien.

Schlegel bleibt aber dabei, dass die Freimaurerei zumindest in Deutschland eine veraltete Institution ist, jedoch in anderen „Culturzuständen“ in religiöser Hinsicht von Nutzen gewesen sei.⁵⁵ So habe sie in Deutschland eine Zeitlang als

⁵² Ebd., 97.

⁵³ Ebd., 101.

⁵⁴ In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1817 versteigt er sich zu einer Dämonisierung der Freimaurerei: „Die F. M. [Freimaurerei] ist, so wie sie jetzt ist, recht eigentlich ein *Institut* für die Herrschaft des bösen Geistes.“ (KSA, Bd. 21, 276 [199], Herv. i. T.)

⁵⁵ Vgl. KSA, Bd. 21, 176 [27], eine Notiz aus dem Jahr 1816: „Die *Freymaurerey* ist eine *Schmarotzerpflanze* an *Staat* und *Kirche* – die nur relativ zu dulden ist, unschädlich in England, nützlich sogar in manchen Culturzuständen wie in Rußland [...]. In Deutschland ist diese Ruine des Mittelalters rein nicht anwendbar, veraltet und außer d[er] Zeit.“ (Herv. i. T.)

versöhnendes Mittelglied zwischen Protestantismus und Katholizismus eine sinnvolle Aufgabe erfüllt.⁵⁶ Die Geheimhaltung, mit der leicht Missbrauch vor allem politischer Art, wie bei den Illuminaten oder im Königsberger Tugendbund, getrieben werden könne, sei jetzt aber dafür nicht mehr nötig, weil die „Mystik“ und „das innere Christentum“ als Vermittlungsinstanzen zwischen den Konfessionen schon öffentlich geworden seien. Auch für „die allerhöchste und geheimste Theosophie“ und selbst für „das Goldmachen und die Geisterbeschwörung“ sei keine Geheimhaltung mehr notwendig.⁵⁷ Dasselbe gelte, wie er an einer anderen wichtigen Stelle ausführt, für die „magischen Prozeduren“ der Geheimgesellschaften, die heute „magnetisch“ genannt werden würden, d. h. durch den Mesmerismus zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht wurden.⁵⁸

Offensichtlich schätzt er diese Verschiebungen innerhalb der Eso/Exo-Unterscheidung in Richtung einer Exoterisierung von Esoterischem nun im Unterschied zu früher als positive Entwicklungen ein. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass er sich mittlerweile ein chiliastisches Narrativ angeeignet hatte, in dem die öffentliche Verbreitung vormals geheimen Wissens als Zeichen des Heils und nicht mehr ausschließlich als aufklärerische Trivialisierung gedeutet werden kann. Darauf wird gleich noch näher einzugehen sein.

In seinen späten öffentlichen Vorlesungen *Philosophie der Geschichte*, die er 1828 mit Erlaubnis Kaiser Franz Josef I. in Wien organisierte und die 1829 publiziert wurden, nimmt Schlegels Eso/Exo-Unterscheidung hinsichtlich der Freimaurerei noch einmal eine interessante Wende. Der exoterische Part wird nun von der Aufklärung eingenommen, während die Freimaurerei als die „geheime und mysteriöse Seite der Aufklärung“ behandelt wird. Er spricht diesbezüglich von einem „esoterischen Faden in der neueren Geschichte“, von dem mittlerweile genug bekannt geworden sei, um sich einen Begriff von diesem wichtigen Element der Aufklärung und Revolution machen zu können.⁵⁹

Für die historische Forschung sei es kaum zweifelhaft, „daß der Orden der Tempelherren die Brücke gewesen ist“, auf der diese Tradition nach Europa gekommen sei. Daraus würden sich die Salomonischen Überlieferungen und Be-

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Vgl. KSA, Bd. 21, 267 ff. [166]. Diese etwas längere Aufzeichnung zur Freimaurerei entstand anlässlich von Schlegels Lektüre des anonym publizierten Buches *Sarsena oder der vollkommene Baumeister* (1816), das von Carl Friedrich Ebers (1770–1836) verfasst wurde. Es handelt sich um eine von mehreren damals erscheinenden Enthüllungsschriften, die Informationen über die Riten und Theorien der Freimaurer und Insider-Ansichten bezüglich der Entstehungsgeschichte der Freimaurerei mitteilten.

59 KSA, Bd. 9, 405.

griffe erklären, und auch die „religiösen Baumeistersymbole“, die man in einem christlichen Sinn interpretieren könne. Spuren davon seien auch an der altdeutschen gotischen Architektur zu entdecken, wie er an anderer Stelle ausführt. Außerdem nimmt Schlegel an, dass eine „geistige Verbündung der esoterischen Denkart“ wie diese in ihrem Ursprung schwerlich rein christlich gewesen sein könne und falls doch, jedenfalls nicht christlich geblieben sei, da sie zugleich auch im Islam zu beobachten wäre.

Für seine historische These einer esoterischen, von Geheimorden und ihren Weltanschauungen geprägten Aufklärung kommt Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803) die Schlüsselrolle zu, weil ihn Schlegel als den „theosophisch-christlichen Autor“ hervorhebt, „der aber gleichwohl auch ein entschiedener Revolutionär war, wengleich ein uneigennützig schwärmerischer“.⁶⁰ Saint-Martin war im vorrevolutionären Europa mit Werken bekannt geworden, die den philosophischen Materialismus scharf kritisierten und ein metaphysisches System entwickelten, das auf dem von Origenismus und Kabbala beeinflussten Hochgradsystem der Elus Coëns, dem sog. Martinismus (nach dessen Gründer Martinès de Pasqually), aufbaute und eine moderate moralische Kritik an Staat und Kirche in Frankreich enthielt. Er bediente sich für seine Exoterisierung geheimgesellschaftlicher Lehren einer vieles nur andeutenden, poetischen und rätselhaften Sprache, die allein schon Schlegel ansprechen musste. Ab 1791 engagierte sich Saint-Martin aktiv als Volksvertreter in den politischen Institutionen der Revolution.⁶¹ Schlegel bezeichnet ihn 1812, gemeinsam mit Louis de Bonald, auf den unten zurückzukommen sein wird, als einen der beiden größten lebenden Denker Frankreichs.⁶² In der Epoche der Restauration habe, so fährt er fort, Joseph de Maistre (1753–1821) die Bedeutung dieses Philosophen am besten erkannt und kritisch gewürdigt.⁶³ Er stellt sich damit in die katholische Rezeptionslinie Saint-Martins, ohne im Rahmen dieser öffentlichen Vorlesung ins Detail zu gehen. Abschließend unterstreicht er, dass der esoterische Anteil an der Revolution nicht übersehen werden dürfe, habe er doch wesentlich beigetragen

60 KSA, Bd. 19, 408.

61 Vgl. Schlobach, Jochen: Theosophie und Revolution bei Saint-Martin, in: *Aufklärung und Esoterik*, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Hamburg: Felix Meiner 1999, 455–467.

62 KSA, Bd. 6, 349.

63 De Maistre war von Saint-Martin beeinflusst. Er schätzte ihn als den gebildetsten und weisesten unter den modernen Theosophen, kritisierte ihn aber zugleich von einem orthodox-katholischen Standpunkt aus wegen seiner Kritik am Priestertum und seinem unkirchlichen Christentum. Vgl. zum Verhältnis zwischen Saint-Martin und de Maistre Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader*, Berlin: Akademie Verlag 2004, 66 f.

zu der Täuschung so vieler eigentlich nicht Schlechtgesinnten, welche in der Revolution nur die unabwendbar notwendige, wenngleich im ersten Anfang und Ausbruch hart und rau auftretende Wiederherstellung aller so ganz von ihrer Bestimmung abgewichenen christlichen Staaten und Völker sahen, und sehen wollten.⁶⁴

Nach Schlegels restaurativer Geschichtsdeutung waren die Französische Revolution und ihre unmittelbaren Folgen ein mißglückter Versuch, die verdorbenen politischen Systeme Europas und seine niedergehende Religion wiederherzustellen.⁶⁵ Die wahre Restauration von Religion und Gesellschaft unter der Vorherrschaft eines vom heiligen Geist inspirierten Katholizismus soll die gutgesinnten aber fehlgeleiteten Beiträge zur Erneuerung beerben, darunter auch die Lehren Saint-Martins. Der folgende Abschnitt geht auf diese Geschichtskonzeption und weitere Grundlagen von Schlegels esoterischem Katholizismus näher ein.

4 Schlegels esoterischer Katholizismus

In Bezug auf die konzeptuellen Hintergründe seines esoterischen Katholizismus gilt es zu zeigen, welche Gestalt Schlegels frühromantisches Religionsverständnis, das er in der Lessing-Anthologie fortgesetzt hatte, nun im katholischen Kontext annimmt und wie er es in diesem Zusammenhang begründet. Seitenstränge dieses Themas wurden bereits an geeigneter Stelle anlässlich der Behandlung der Entwicklung der Eso/Exo-Unterscheidung beim vorkatholischen Schlegel eingeschoben, um Kontinuitäten aufzuzeigen und um die nun folgende Herausarbeitung der zentralen Themenkomplexe zu entlasten. Abschließend gehe ich auf Schlegels mesmeristischen Kreis ein. Zunächst soll jedoch ein grundsätzliches Problem auf's Tapet gebracht werden.

⁶⁴ KSA, Bd. 19, 409.

⁶⁵ Besonders wirksam sei die Illusion einer Wiederherstellung während der Herrschaft Napoleons gewesen, von dem Schlegel an dieser Stelle sagt, dass das „innere Verständnis und höhere Gesetz“, sprich die esoterische Bedeutung seiner Biographie, von der Gegenwart noch nicht erfasst werden könnten. Er gibt dazu eine Andeutung, in dem er die Phasen von Napoleons Lebenslauf zahlenmystisch interpretiert.

4.1 Die Legitimität esoterischer Gemeinschaften und Lehren in der katholischen Kirche

Es stellt sich die Frage, warum Schlegel die Eso/Exo-Unterscheidung überhaupt in die katholische Kirche seiner Zeit eintrug. Wie besprochen, sah er ja die herkömmlichen geheimen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts als veraltet an und hob mehrfach hervor, dass vormals esoterische Lehren nun öffentlich besprochen werden könnten. Außerdem waren der Sinn und die Berechtigung esoterischer religiöser Praxis in der katholischen Kirche alles andere als selbstverständlich. Das Trauma der Reformation saß tief und damit auch der bis heute beobachtbare katholische Affekt gegen alles, was auch nur von Ferne nach einer möglichen Kirchenspaltung aussieht. Zudem verstand Schlegel ja die katholische Kirche als gelungene Fortsetzung antiker Mysterienreligion, und die Etablierung eines Mysteriums im Mysterium war zumindest begründungsbedürftig.

Anlässlich seiner oben referierten späten Auseinandersetzung mit der Freimaurerei als esoterischem Zweig der Aufklärung umreißt Schlegel die Grenzen einer Etablierung esoterischer Strukturen in der katholischen Kirche. Das Konzept einer „bloß esoterischen Verbündung und Lehre, oder geheimen Fortpflanzung derselben“ sei mit dem Christentum nicht wirklich vereinbar, weil dieses selbst ja bereits ein göttliches Mysterium darstelle,

das nach der Absicht des Stifters selbst, vor aller Augen offen da liegt, und auf allen Altären täglich emporgehoben wird. Eben darum aber kann hier ein solches Geheimnis, wie in den heidnischen Mysterien, neben der Mythologie, und der öffentlich anerkannten Staats- und Volksreligion unsichtbar fortlaufend, bloß für die Initiierten und wissenschaftlich höher Gebildeten, im Gegensatz der allen gegebenen Offenbarung nicht stattfinden.⁶⁶

Eine „Kirche in der Kirche“ bzw. „parasitisch geheime Kirche“ lehnt er an dieser Stelle und auch sonst strikt ab. Wie immer bei den öffentlichen Aussagen des späten Schlegel, die sich auf Esoterisches beziehen, muss man diese Stelle aber genau lesen. Er kritisiert nicht jede Art von esoterischer Vergesellschaftung und Lehre per se, sondern nur eine, die „bloß“, d. h. ausschließlich esoterisch erfolgt, d. h. die sich von der öffentlich anerkannten Religion separiert und ein – im Vergleich zu der allen Gläubigen gegebenen Offenbarung – vermeintlich höheres Mysterium an eine Elite weitergibt. Eine neuerliche Esoterisierung des Mysteriums des Christentums innerhalb der katholischen Kirche nach Art von Geheimgesellschaften, die sich von ihrem Umfeld absondern, um einer höheren Wahrheit zu folgen, macht

66 KSA, Bd. 9, 406.

für ihn keinen Sinn. Dennoch lehnt er esoterische Gruppenbildungen und Lehren in der katholischen Kirche nicht unter allen Umständen ab.

Schon in seinen Wiener Vorlesungen *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812 bringt er signifikante Differenzierungen an. In einem Exkurs zum Für und Wider der Idee geheimgehaltenen Wissens gibt er drei Punkte zu bedenken.⁶⁷ 1) Gebe es Stufen in der Erkenntnis der Wahrheit und beim gegenwärtigen Zustand der „noch kämpfenden Menschheit“ können die höheren Einsichten kaum von allen Menschen erreicht werden. 2) sei Lessings Auffassung beizupflichten, dass es unter den Erkenntnissen auch solche gebe, die geheim sind, weil diejenigen, die sie erlangt haben, sie nicht zur Unzeit öffentlich mitteilen möchten. Solche Überlieferungen seien historisch zu fast allen Zeiten nachweisbar und es sei unvermeidlich, dass sie sich auf verschiedene Art unsichtbar fortpflanzen. Diese Historisierung der Eso/Exo-Unterscheidung nahm Schlegel, wie gezeigt, aus der deutschen Freimaurerdebatte mit. 3) Selbst, wenn eine esoterische Überlieferung die „reine Wahrheit“ ohne beigemischte „falsche Schatzgräberei nach leeren Geheimnissen“ enthielte, würde doch die Opposition zwischen geheimer und öffentlicher Wahrheit „immer schlechthin verwerflich sein“.⁶⁸ Eine im Widerspruch zur sichtbaren Kirche stehende unsichtbare Kirche wäre wie eine Trennung von Seele und Körper und würde die Gefahr einer gänzlichen Vernichtung der Kirche heraufbeschwören. „Doch dem ist nicht also Leib und Seele der Menschheit sind noch nicht getrennt, und die Wahrheit ist nur Eine.“⁶⁹

Das lässt die Möglichkeit esoterischer Gemeinschaftsbildungen und Lehren in der katholischen Kirche offen, 1) sofern ernste Gründe dafürsprechen, dass die Zeit für die Veröffentlichung einschlägiger Auffassungen und Praktiken noch nicht reif ist und 2) sofern sie sich nicht in Opposition zur öffentlichen Wahrheit und d. h. in diesem Fall zum Glauben und zur Praxis der Sakramente der katholischen Kirche stellen. Wir werden sehen, dass Schlegels Wiener Zirkel diese Anforderungen erfüllte.

In seinen zu Lebzeiten unveröffentlichten Notizen aus dem Jahr 1820 skizziert er außerdem an einer Stelle die berechtigte Form esoterischer Gruppenbildung im kirchlichen Rahmen:

Der einzige *Bund*, welcher ein wirklich innres Leben hat, und von *selbst durch die Sache* entsteht <und besteht>, auch ohne alle Form und Absicht, ist der *psychische Verein*, die christlichen *Mysterien*; dieses ist eine eigene und besondere Gesellschaftsform und Vereinsspecies.

⁶⁷ KSA, Bd. 6, 256 f.

⁶⁸ Ebd., 257.

⁶⁹ Ebd.

Der psychische Verein (der auch durch keine Uneinigkeit aufgelöst werden kann) steht *in der Mitte zwischen Ehe und Kirche*, als das *Centrum des Seelenvereins*.⁷⁰

Der Ausdruck „Verein“ wurde während der ersten beiden Jahrzehnte des 19. Jahrhundert „ein festes Bestandteil der romantischen Terminologie“.⁷¹ Er stellt bei den Romantikern eine Alternative zu oft mit unliebsamen Konnotationen verbundenen älteren Worten wie „Gesellschaft“, „Bund“, „Verbindung“, „Orden“ oder „Klub“ dar, und steht semantisch in der Mitte zwischen der älteren Bedeutung von Verein als eine Verbundenheit von Menschen, die nicht auf einem organisatorischen Verhältnis beruht und der heutigen Bedeutung von Verein als spezifischer Organisationsform.⁷² Die Kategorie des psychischen Vereins als adäquate soziale Form christlicher Mysterien passt, wie gezeigt werden wird, sehr gut auf Schlegels Wiener Zirkel. Der späte Schlegel bezeichnet mit dem Adjektiv „psychisch“ tranceartige Zustände und Ekstasen, wie sie beim Mesmerisieren auftraten, sowie alle mit dem sog. Rapport, also der besonderen magnetischen Verbundenheit von Menschen zusammenhängenden Phänomene. Der „psychische Verein“ ist eine informelle, auf persönlichen Naheverhältnissen beruhende Gemeinschaft einer begrenzten Anzahl von Menschen ohne fixes Programm, die nicht zu einem bestimmten Zweck geschaffen wurde, sondern sich spontan aus Geistesverwandtschaft und wechselseitiger Zuneigung entsteht; eine Art spiritueller Freundeskreis, der zur Vertiefung und Stärkung des Glaubens und der mystischen Erfahrungen der Beteiligten beiträgt. Die Mitglieder erfahren eine außergewöhnliche Verbundenheit, die sich in paranormalen Phänomenen wie etwa Gedankenübertragung u. ä. kundtun kann.

Wie benachbarte Notizen zeigen, experimentiert Schlegel in dieser Zeit damit, das anthropologische Schema von Körper, Seele und Geist auf die Gliederung der Gesellschaft zu übertragen, um die „organische“ christliche Gesellschaft der Zukunft zu denken.⁷³ Er gibt dem psychischen Verein im Vergleich mit den

⁷⁰ KSA, Bd. 22, 22 f. [86].

⁷¹ Schmalz, Guenther George: Zur Geschichte des Wortes Verein. Ungedr. Dissertation, The Ohio State University 1952, 118.

⁷² Zum Vereinsbegriff der Romantik mit Belegstellen auch von Friedrich Schlegel vgl. Schmalz: Zur Geschichte des Wortes Verein, 114–139. In seinen Darlegungen zur vorromantischen Geschichte zeigt Schmalz, dass Vokabeln wie „Verbindung“, „Gesellschaft“ und „Orden“ im 18. Jahrhundert mit der Konnotation „esoterisch“ im Sinn geheimer Machenschaften belastet waren, die der Vokabel „Verein“ nicht anhafteten, wohingegen etwa dem „Klub“ zur Zeit der Befreiungskriege und des erstarkenden Nationalbewusstseins der Makel anhaftete, ein Fremdwort zu sein, das aus England stammend den Weg über das revolutionäre Frankreich („Jakobinerclub“) in den deutschen Sprachraum nahm.

⁷³ Vgl. dazu KSA, Bd. 22, 15 [55], [56]; 18 [71]; 20 [77], [78].

anderen beiden „Seelenvereinigungen“, Ehe und Kirche, eine hervorgehobene Position, indem er ihn ins Zentrum rückt und ihm als einzigem Bund ein „inneres“ (will sagen „mystisches“, „esoterisches“) religiöses Leben zuschreibt. Da das Psychische auch in der Gesellschaft die Mitte zwischen Geist (Bildungssystem und Staat) und Körper (Wirtschaftssystem) ausmacht, stellt der psychische Verein sozusagen die Mitte der Mitte dar und avanciert damit zum innersten Zentrum der Gesellschaft. In Gestalt solcher Gemeinschaften haben ihm zufolge spezielle Mysterien innerhalb des großen öffentlichen Mysteriums der katholischen Kirche und in der christlichen Gesellschaft der Zukunft einen Platz. Mit ihrer intensiven und innovativen Religiosität fungieren sie als verborgene Lebensquelle der größeren, sichtbaren Verbände.

4.2 Die esoterische Weltgeschichte als Rahmen

Schlegel denkt auch nach seiner Konversion vorzugsweise im Medium der Geschichte. Das gilt auch für seine Reflexionen bezüglich der esoterischen Dimensionen des Christentums. Bei seinen Überlegungen zur Weltgeschichte bezieht er sich auf die augustinische Lehre von den sechs Weltaltern ebenso wie auf die Vier-Reiche-Lehre, die auf Hieronymus zurückgeht. Auch die Einteilung der Geschichte in drei Epochen nach Joachim von Fiori (Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes) spielt bei ihm eine wichtige Rolle und wird uns unten noch beschäftigen.

Er glaubt, dass diese vormodernen Konzepte von Weltgeschichte wissenschaftlich und philosophisch gehaltvoller sind als die Historiographie seiner Tage, die keinen Anfang und kein Ende der Geschichte mehr kenne.⁷⁴ Er bezeichnet die alten Geschichtsmodelle in Anbetracht der hegemonialen Historiographie als esoterisch. „Es giebt jetzt wohl vielmehr einen *esoterischen* Theil der *Geschichte* wie es sonst eine esoterische Philosophie gab, was kaum noch passend ist.“⁷⁵ Zu diesem esoterischen Teil gehört die Beziehung der Weltgeschichte zur Geisterwelt. Hinsichtlich letzterer führt er die Sendung des Adam an, die Erde von der Gewalt Lucifers zu befreien. Hier spielen Überlegungen Saint-Martins herein, den Schlegel gerade in der Zeit, in der er die Johannes Apokalypse intensiv studiert und seinen Millenarismus ausarbeitet, mehrfach in seinen Aufzeichnungen erwähnt.

74 KSA, Bd. 21, 18 [77].

75 KSA, Bd. 21, 18 [78].

Wie aus unveröffentlichten Notizen des späten Schlegel hervorgeht, ist das Esoterische der Weltgeschichte für ihn identisch mit einem Verständnis der Heilsgeschichte, welches diese als ein Wirken göttlicher Gnade auffasst, das nach geheimen, einer Zahlensymbolik folgenden Rhythmen, unterschiedliche geschichtliche Epochen generiert.

Das eigentl[ich] *esoterische Geheimniß* in der Geschichte ist die *welthistorische Einwirkung der göttlichen Gnade*; die *verschiedenen Epochen* derselben, das darin nach Maaßgabe der menschlichen Bedürfnisse dennoch sichtbare *Gesetz der Entwicklung*, oder auch die *Regel der Fortschreitung*, die darin gefunden wird, und welche vorzüglich in der *von einer Epoche zur andern immer weiter ausgedehnten Wirksamkeit* und *immer deutlicher hervortretenden Sichtbarkeit* besteht.⁷⁶

Sein esoterischer Katholizismus bewegt sich in diesem Rahmen. Man hat den Eindruck, dass der späte Schlegel im chronologischen Ablauf der Ereignisse geradezu obsessiv eine zahlensymbolische soteriologische Bedeutung entdecken wollte. Seine mannigfaltigen, immer wieder neuen Ideen zu einer Periodisierung der Geschichte betreffen nicht nur die Weltgeschichte, sondern reichen bis hin zu den Begebenheiten seines persönlichen Lebens und seines nächsten Umfelds. Die immer wieder neu ansetzenden Überlegungen dazu versuchen von Mal zu Mal im Geschichtslauf eine musikalisch-poetisch-mathematische Komposition zu entdecken. Er glaubte offenbar damit dem geheimen Sinn seiner Biographie und der Weltgeschichte auf der Spur zu sein. Zahlenspekulationen spielten im Martinismus u. a. mit Bezug auf die Kabbala eine bedeutende Rolle. Schlegel hat sich vermutlich von dort anregen lassen. Im vorliegenden Beitrag kann darauf nicht weiter eingegangen werden.

4.3 Die Uroffenbarung als primordiales Mysterium

Beeinflusst von seinen orientalistischen Studien (Persisch, Sanskrit), komparativer Mythenforschung und Ideen katholischer Intellektueller des damaligen Frankreichs vertrat Schlegel seit den Pariser Jahren (1802–1804) eine Theorie der Uroffenbarung, die für die Theologie und Philosophie seiner gesamten katholischen Lebensphase grundlegend blieb.⁷⁷

⁷⁶ KSA, Bd. 22, 418 f. [41] (Herv. i. T.)

⁷⁷ Nach Ernst Behler entlehnte Schlegel den Terminus „Uroffenbarung“ von dem französischen Politiker und Philosophen Louis de Bonald und besonders dessen mehrbändigem Werk *Le Législation primitive* (1802); vgl. dazu KSA Bd. 11, XXXII. De Bonald war ein Repräsentant des französischen restaurativen Katholizismus, in dem die Idee einer Uroffenbarung ebenso wie bei den spä-

Schlegel nimmt an, dass der Mensch in vorgeschichtlicher Zeit durch eine Offenbarung Gottes vom Tier zum Menschen wurde. Er denkt diese Offenbarung als ein „Aufgehen des innern Gefühls“, dass es einen unendlichen Schöpfer der endlichen Welt gebe und dass der Mensch als sein Ebenbild eine unsterbliche Seele besitze.⁷⁸ Schlegel spricht diesbezüglich auch von einem „innern Aufstrahl des Ewigen“, einer unmittelbaren Wahrnehmung, die sich schnell und plötzlich wie ein Blitz ereigne, und deshalb „Erleuchtung“ genannt werden könne.⁷⁹ Das in der Uroffenbarung dem Menschen von Gott verliehene „Urwort“, umfasst außerdem die Fähigkeit die Selbstmitteilung Gottes in der Natur wahrzunehmen.⁸⁰ Diese göttlichen Wahrheiten seien der Menschheit nicht einfach aufgenötigt worden. Sie wurden vielmehr dem „freien Gebrauch“ und der eigenständigen Interpretation übergeben, mögliche Missverständnisse und Verzerrungen inbegriffen.⁸¹

Die auf die ursprüngliche Offenbarung antwortende „Urreligion“ war eine „Religion der Natur“, worunter Schlegel „eine Verehrung und Anbetung Gottes in der Natur und der Natur in Gott“ versteht, was er von einem Gott und Natur fälschlich identifizierenden Pantheismus unterscheidet, den er für eine spätere Fehldeutung hält.⁸² Mit dieser Religion war in der Urzeit eine Einsicht in die göttlichen Geheimnisse der Natur gegeben, die aus der „innigeren psychischen Berührung und Verknüpfung mit der Natur“ und aus der Nähe zur Uroffenbarung herührte und die von der modernen Naturwissenschaft noch nicht eingeholt worden sei.

Von der Urreligion unterscheidet er die auf spezifischen Offenbarungen ihrer Stifter beruhenden späteren Religionen, mit Moses und Zarathustra als Beispielen. Sie stellen bereits kritische Reaktionen auf den Niedergang der Urreligion dar, die versuchen, die anfängliche Offenbarung wieder freizulegen.⁸³ Besonders bedeutsame Überreste der Urreligion hätten sich in Indien und in den griechischen, ägyptischen und vorderorientalischen Mysterien erhalten.

Schlegel verbindet den Gedanken der Uroffenbarung mit einem religions-theologischen Inklusivismus, wie er seit Justinus und anderen Kirchenvätern immer wieder im Christentum vertreten worden war. So heißt es etwa in seinem

teren französischen Neo-Katholiken verbreitet war. Siehe dazu Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 130–133, 190–193.

78 KSA, Bd. 8, 207.

79 Ebd., 501 f.

80 KSA, Bd. 9, 31.

81 Ebd.

82 KSA, Bd. 8, 496.

83 KSA, Bd. 8, 496.

Indienbuch mit fast wörtlicher Anlehnung an die Lehre von den *logoi spermatikoi*:

Spuren der Wahrheit, einzelne Spuren göttlicher Wahrheit, finden sich überall, besonders in den ältesten orientalischen Systemen; den Zusammenhang des Ganzen aber und die sichere Absonderung des beigemischten Irrtums wird wohl niemand finden, außer durch das Christentum, welches allein Aufschluß gibt über die Erkenntnis und Wahrheit, die höher ist, als alles Wissen und Wähnen der Vernunft.⁸⁴

Im Lauf der Jahre identifiziert er den Katholizismus zunehmend mit der ältesten noch unverfälschten Form des Christentums, welche die verstreuten Elemente der Uroffenbarung in sich aufbewahrt und mit der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung überbietet, so dass katholisches Christentum für ihn zur universellen Religion schlechthin wird.⁸⁵

Von der Uroffenbarung ausgehend, entwirft er Weltgeschichte als Heilsgeschichte, die sich um den partiellen Verlust des göttlichen Wortes und seine Wiederentdeckung dreht. So in einer Notiz aus dem Jahr 1817, die offenbar auf den freimaurerischen Topos des verlorenen Meisterwortes anspielt:

Die *Weltgeschichte* ist die Darstellung des *zerstückten* oder *getheilten* Worts – die Erzählung, wie der *Mensch* das *Wort verlohren* hat, und dann das Streben nach dem *verlorenen* und *wiedergefundenen* Worte, und das *Wiederfinden* selbst. Die *Geschichte* ist eine *durchaus christliche Wissenschaft*, die innersten Geheimnisse des Christentums enthaltend und vollständig erhellend.⁸⁶

In den folgenden Abschnitten wird ein Blick darauf geworfen, welche Rolle die esoterischen Traditionen für den katholischen Schlegel in den einzelnen Geschichtsepochen spielen.

4.4 Die bleibende Bedeutung vorchristlicher Mysterien

Die Mysterien behalten im Rahmen seiner universellen Heilsgeschichte einen hohen Rang, auch wenn Schlegel nun andere positive und kritische Punkte hervorhebt.⁸⁷ Neben Griechenland werden, wie oben schon angedeutet, auch Ägypten, Persien und Indien als Länder mit eigenen Mysterien erwähnt, ohne dass dies näher ausgeführt werden würde. Das hermetische Schrifttum, das für ihn ei-

⁸⁴ KSA, Bd. 8, 301.

⁸⁵ Vgl. dazu Brauers: Perspektiven des Unendlichen, 246–252.

⁸⁶ KSA, Bd. 21, 247 f. [92] (Herv. i. T.)

⁸⁷ Zu den Unterschieden Petersdorff: Mysterienrede, 179 ff.

gentlich von Interesse sein müsste, wird nicht direkt erwähnt, ist aber offenbar unter den Termini „platonisch-orientalische Philosophie“ bzw. „Mystik“ mitgemeint, ohne dass er darauf explizit eingehen würde.

In *Philosophie der Geschichte* (1828) betont Schlegel auf der Linie seiner früheren Antike-Studien, dass die Lehren der Mysterien in Ägypten und Griechenland eine wichtige Stelle in der öffentlichen Meinung, der Bildung und in der gesamten Lebensweise eingenommen hätten, und „viel ernster und tiefer waren [...] als die gewöhnliche Volksmythologie der Dichter“. Man dürfe jedoch nicht glauben, dass ihr Einfluss überall heilsam, und ihre Beschaffenheit und der in ihnen herrschende Geist immer lobenswert gewesen sei.⁸⁸ Während der Grundirrtum des populären Polytheismus in der „sinnlichen Naturvergötterung“ gelegen habe, ist er bei den antiken Mysterien für Schlegel nun „in der magischen Richtung“ zu suchen, worunter er „eine materielle und unerlaubte Nebenabsicht im Gebrauch der höhern Naturkräfte“ versteht.⁸⁹ Im Unterschied zu seinen gedruckten Schriften, wo Magie, wie an der zitierten Stelle, oft negativ konnotiert ist, verwendet er jedoch den Begriff in seinen unveröffentlichten Notizen in der Regel positiv im Sinn einer nicht per se verwerflichen Kenntnis und praktischen Nutzung dieser „höheren“ Kräfte, deren *state of the art* für ihn vom Mesmerismus repräsentiert wird. Darauf wird im Folgenden zurückzukommen sein.

Außerdem wird die Unsterblichkeit des Menschen als Inhalt der Uroffenbarung, der durch die Mysterien in Europa erneut zur Geltung gebracht worden sei, stärker hervorgehoben. So heißt es in Schlegels *Geschichte der alten und neueren Literatur* (1812–1814):

In den Mysterien oder geheimen Gesellschaften, welche, wie in Ägypten so auch in Griechenland, sehr weit ausgebreitet waren, scheint etwas mehr, und etwas Festeres von einem künftigen Leben gelehrt worden zu sein; es blieb aber in diesem engen Kreis eingeschlossen.⁹⁰

Pythagoras habe den Unsterblichkeitsgedanken als erster in Europa bekannt gemacht. Obwohl er ihn wie „mehrere orientalische Völker“ im Sinne einer Seelenwanderung missverstanden, überrage er in dieser Hinsicht doch alle anderen alten Philosophen Griechenlands. Das meiste des philosophischen Erbes der antiken Mysterientraditionen bleibe aber durch Platon und die Platoniker im europäischen Denken präsent.

⁸⁸ KSA Bd. 9, 162 f.

⁸⁹ KSA Bd. 9, 163.

⁹⁰ KSA, Bd. 6, 4, 50.

4.5 Streiflichter auf Schlegels Ansätze einer Geschichte christlicher Arkantraditionen

Zu esoterischen Überlieferungen innerhalb des Christentums äußert sich Schlegel in seinen Publikationen zurückhaltend. „Der Entwurf einer christlichen Mysterientradition besteht zum großen Teil aus unveröffentlichten Notizen Schlegels. Auch das ist als Form esoterischer Rede zu verstehen.“⁹¹ Er hält an dem schon in seinem Freimaurer-Gespräch geäußerten Gedanken fest, dass das frühe Christentum ursprünglich eine Mysterienreligion gewesen sei und dass die Wende zum Staatskirchentum Verluste mit sich brachte, ohne jedoch das Mysterium ganz zu zerstören.⁹² Die Anfänge einer esoterischen Überlieferung vermutet Schlegel in nur mündlich mitgeteilten Lehren der apostolischen Zeit. Bei den Verfassern des Neuen Testaments sei absichtlich Stillschweigen über gewisse Punkte eingehalten worden, wohingegen andere „treuherzig erzählt“ worden seien. Daraus folgert er:

Wir haben wohl nur das exoterische $\chi\rho$ [Christentum] in diesen Schriften. Das esoterische ward nur mündlich gelehrt, und durch die Tradition fortgepflanzt. – < In Paulus und Johannes einiges Esoterische mehr sichtbar.>⁹³

Laut Petersdorff meint Schlegel mit den esoterischen Gehalten der apostolischen Überlieferung kein elitäres höheres Wissen, sondern nur „psychisch-individuelle“ Erfahrungen und „ästhetisch-enigmatische“ Sprechweisen, die innerhalb des Christentums zwar toleriert, „aber abseits der öffentlichen Verkündigung verlaufen sollen, um die orthodoxe Lehre als gesellschaftsintegrierendes Fundament nicht zu gefährden.“⁹⁴

Es ist nach der hier vorgeschlagenen Lesart Schlegels aber nicht so, dass er das esoterische Christentum auf die Artikulation individueller Erlebnisse und ebenso individuelle poetische Sprechweisen reduzierte. Genauso wenig nagelt er die „orthodoxe Lehre“ auf die soziale Funktion fest, mehrheitstaugliche Auffassungen zu verkünden. Er hält sie ja für eine *grosso modo* geglückte Exoterisierung ursprünglich esoterischer Religion. In den christlichen Mysterien wird die Uroffenbarung authentisch tradiert und vollendet. Im Sinn einer historisierten Eso/Exo-Unterscheidung hält er daran fest, dass jedoch nicht alles davon zu jeder Zeit exoterisch sein kann und soll.

⁹¹ Petersdorff: Mysterienrede, 190.

⁹² Vgl. KSA, Bd. 19, 10 [83].

⁹³ KSA, Bd. 19, 255 [401].

⁹⁴ Petersdorff: Mysterienrede, 193.

Ein wichtiges Element antiker Mysterienreligion, das in der katholischen Kirche keinen Schaden nahm, ist für den romantischen Ästhetiker die Schönheit des Gottesdienstes: „Grade das Schönste in der *geheimen* Tradition der ursprüngl[ichen] Religion hat sich nur an der katholischen Seite erhalten, in der *Messe* (Persischen Ursprungs) und die Protestanten haben es unsinnig zerstört.“⁹⁵

Sein Urteil in Bezug auf die Bewahrung der Mysterien in der katholischen Kirche fällt freilich nicht immer optimistisch aus. Man könne sagen, schreibt er in einer anderen Notiz, dass es gegenwärtig keine Religion mehr gebe, da selbst unter Katholiken niemand mehr die Mysterien des Christentums verstehe. Das mystische Christentum, das in der katholischen Kirche einen Platz haben sollte, sei fast ganz verschwunden, „aber der Katholizismus ist das beste ja einzige *Gehäuse* dafür, das noch ganz da steht.“⁹⁶ Eine überkonfessionelle Mystik als eigentliches Christentum zu konstruieren, hält er für eine „wohlfeile“ Scheinlösung.⁹⁷ Wie oben gezeigt, kann seiner Meinung nach die christliche Mystik zwar als Brücke zwischen den Konfessionen fungieren. Doch bleibt die katholische Kirche der Ort, an dem sie auf beste Weise vor Irrwegen geschützt wird und sich optimal entfalten kann, vorausgesetzt, dass dort das Verständnis des Christentums als Mysterienreligion wieder erweckt wird.⁹⁸

Schlegel führt die Gnostiker als frühe Vertreter esoterischen Wissens im Christentum an.⁹⁹ Er wirft ihnen vor, die von den Aposteln herkommende, mündlich tradierte Mysterienlehre zur Unzeit in öffentlichen Umlauf gebracht zu haben. Anstatt veröffentlicht und dann verworfen zu werden, hätten die gnostischen Ansichten besser „esoterisch“ bleiben sollen.¹⁰⁰

Anlässlich einer Erörterung der mittelalterlichen Philosophie führt er aus, dass die beiden „Hauptarten“ antiken Philosophierens, die von den „neueren Europäern“ übernommen wurden, Keime zu zwei verschiedenen Abwegen enthalten. Der aristotelische Abweg sei die Vernünftelei gewesen, das für die Scholastik typische „Herumtreiben in leeren Begriffen und Worten“, das zum Prototyp des europäischen Rationalismus geworden sei.¹⁰¹ Die in der platonischen Denkweise angelegte Verirrung liege hingegen in der „Schwärmerei“, einer Gefahr, der die „zweite Gattung der Philosophie im Mittelalter“ ausgesetzt war, der Weg der „so-

95 KSA, Bd. 19, 176 [190] aus 1806 (Herv. i. T.)

96 KSA, Bd. 19, 251, [379].

97 Vgl. KSA 19, 176 f. [192].

98 Siehe dazu auch Brauers: Perspektiven des Unendlichen, 249 ff.

99 Petersdorff: Mysterienrede, 193.

100 KSA, Bd. 19, 165 [94].

101 KSA, Bd. 6, 246.

genannten Mystiker“, die vorwiegend platonische Philosophie rezipiert hätten.¹⁰² Insofern sie sich an ihr religiöses Gefühl hielten und ihrer Berufung folgten, sei ihr Weg „der an sich bessere und höhere“ gewesen.¹⁰³ Ihre Schwäche lag jedoch in der Ausweitung ihres Denkens auf wissenschaftliches Terrain, für das sie nicht genügend kompetent gewesen seien.

Der Platonismus, mit vielen anderen orientalischen, öffentlichen und geheimen Überlieferungen verbunden, gab der Fantasie einen zu freien Spielraum, und besonders in der Naturwissenschaft war diese Denkart fast immer mit dem Glauben an Astrologie und der Neigung zu magischen Geheimnissen verbunden.¹⁰⁴

Schlegel ist überzeugt, dass der Einfluss dieser Denkweise, die er „platonisch-orientalische Philosophie“ oder an einer Stelle aus den Kölner Vorlesungen 1804/05 auch „platonisch-plotinisch-kabbalistische Philosophie der Mystiker“ nennt, zu seiner Zeit stark zunimmt, ja sogar dabei ist, die „allgemeine Herrschaft“ zu erringen.¹⁰⁵ Deshalb sei es angebracht, darauf einzugehen. Wer nun eine pauschale Kritik erwartet, wird enttäuscht. Was folgt, ist vielmehr ein Plädoyer für eine im richtigen Sinn verstandene Magie und Astrologie. Schlegel fährt fort:

Solche Phänomene, die für wunderbar und geheimnisvoll gelten, nicht als ob sie an und für sich ganz regellos, unzusammenhängend und unbegreiflich wären, sondern, weil sie aller-

102 KSA, Bd. 6, 246

103 Ebd.

104 KSA, Bd. 6, 247.

105 Vgl. KSA, Bd. 12, 257. Er führt immer wieder Renaissancephilosophen wie Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola und Reuchlin als Musterbeispiele dieser Philosophie an, die seiner Meinung nach vereinzelt mittelalterliche Vorläufer wie etwa Johannes Tauler hatten. Die mystischen Philosophen hätten ihre um das Göttliche kreisende Philosophie auf „innere Anschauungen und geheime Offenbarungen und Traditionen“ gegründet und seien in großer Zahl hervorgetreten, sobald „der bisherige Druck und die Herrschaft über den menschlichen Geist nur einigermaßen gebrochen und die Freiheit wiederhergestellt war“, was für ihn offenbar in der Renaissance der Fall war (KSA, Bd. 12, 253). Auf die Kabbala geht Schlegel weder an dieser noch meines Wissens an anderer Stelle näher ein. Er hält ihren Ursprung für ungeklärt, aber jedenfalls nicht in die vorchristliche Ära zurückreichend. Die mystische bzw. platonisch-orientalische Philosophie inklusive Kabbala vertreten laut Schlegel ein „Emanationssystem“, demzufolge alle Wesen sich aus der unendlichen Gottheit entwickelt haben und in sie zurückkehren können. „Man nennt diese Philosophie auch wohl die *orientalische*, weil sie vorzüglich bei den orientalischen Völkern geblüht hat, und ihr Ursprung Indien war [...]“ (KSA, Bd. 13, 365) Schlegel zählt auch Ägypten zum Orient und glaubt, dass Pythagoras und Platon Ägypten besucht hätten und sich vor allem von dort inspirieren ließen. Ihre Philosophie sei aus „der herrschenden griechischen Denkart“ nicht zu erklären (ebd., 328). Die Bezeichnung dieser Denkart als „Mystizismus“ (an anderen Stellen auch „Mystik“ oder „mystisch“) rühre daher, dass sie die Erkenntnis der Gottheit aus „übernatürlicher Offenbarung oder übersinnlicher Anschauung“ herleite (ebd., 365).

dings einer höhern und verborgnern Ordnung und Region angehören, bin ich weit entfernt leugnen zu wollen, wenn tiefe Naturforscher sie zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen.¹⁰⁶

Der Missbrauch dieser Dinge sei freilich leicht und ihre Mitteilung gefährlich, weshalb sie oft als Geheimnis behandelt worden wären. Es hätte jedoch auch mystische Philosophen gegeben, die seriöse Denker gewesen seien wie Albertus Magnus, Tauler und Cusanus, Trithemius oder Reuchlin, die „manches gewusst haben mögen, was auch jetzt vielleicht nicht überall bekannt sein mag.“¹⁰⁷ Im Unterschied zu ihnen seien Agrippa und Paracelsus wohl nicht ganz frei von Geheimniskrämerei und Scharlatanerie geblieben. In einer Notiz aus dem Jahr 1804 gibt er eine bevorzugte Quelle für sein Verständnis der mittelalterlichen Mystik und platonisch-orientalischen Philosophie an:

Die interessantesten Mystiker scheinen *Ficinus, Picus, Brunus* (Savanarola Cardanus) *Agrippa, Nicolaus Cusanus, Agricola Reuchlinus, Paracelsus* vor Böhme. [...] Die KETZERgeschichte ist wohl die beste Einl.[eitung] zur Geschichte der scholast.[ischen] φσ [Philosophie].¹⁰⁸

Nach den aufgezählten Namen aus der Renaissance zu urteilen, wird an dieser Stelle „scholastische Philosophie“ nicht mit rationalistischer aristotelischer Schulphilosophie gleichgesetzt wie sonst, sondern fungiert als Oberbegriff für das Denken von Mittelalter und Renaissance bis hin zu Jakob Böhme. Für diese Zeitspanne dürfte auch noch der katholische Schlegel die *Unpartheische Ketzergeschichte* (1699/1700) des radikalpietistischen Protestanten Gottfried Arnold als Quelle verwendet haben. Schlegels historischer Ansatz blieb Arnolds überkonfessioneller Kirchengeschichtsschreibung nahe, die Vertreter*innen der katholischen Tradition einbezog.¹⁰⁹ Auch war die Fundierung der Kirchengeschichte in einer mystischen Theologie ein Anliegen beider Autoren, ohne dass Schlegel sich, wie gezeigt, für eine überkonfessionelle Mystik stark gemacht hätte.¹¹⁰ Er kannte wohl auch Col-

106 KSA, Bd. 6, 247.

107 KSA, Bd. 6, 247

108 KSA 19, 18 [160] (Herv. i. T.)

109 Selbstverständlich war Arnold nicht seine einzige Quelle zur „scholastischen“ und „mystischen Philosophie“. In den Vorlesungen von 1804/05 nennt er außerdem Bruckers *Historia critica philosophiae* (1742–1744), Tiedemanns *Der Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley* (1790–1791) und Cramers *Abhandlung zur scholastischen Philosophie*, die als Anhang zu Bossuets *Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion* (1752–1786) erschien. Vgl. KSA, Bd. 12, 253.

110 Vgl. zu Arnolds Konzept der Kirchengeschichte das Kapitel „Gottfried Arnolds Revision der Kirchengeschichte“ in Lehmann-Brauns, Sicco: *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*, Tübingen: Max Niemeyer 2004, 266–307. Auf die Un-

bergs orthodox-lutherische Polemik gegen das aus dessen Sicht häretische „hermetisch-platonische Christentum“ und plädierte ähnlich wie Arnold, aber von einem katholischen Standpunkt aus, für ein offeneres, wenn gleich nicht unkritisches Verständnis der christlichen Tradition, das die von Colberg kritisierten Formen des Christentums teilweise rehabilitierte.

Schlegel rühmt das 15. Jahrhundert wegen der damals stattfindenden Erweiterung des Wissens in allen Bereichen als die wahrscheinlich glänzendste Epoche Europas. In seiner *Philosophie der Geschichte* geht er näher auf die Philosophie dieser Zeit ein, wobei er die Bemühungen um eine dem platonischen Weg folgende Philosophie besonders würdigt. Es seien aber nur erste, „nicht überall fehlerfreie“ Versuche gewesen, die unentwickelt geblieben seien, weil sich zuerst die Scholastik stark gegen die Neuerer stemmte und dann die Reformation das Streben nach höherer Philosophie lähmte, wenn nicht gar verunmöglichte.¹¹¹ Luther, führt Schlegel dazu aus, habe nicht viel von der platonisch-orientalischen Philosophie der Renaissance gewusst, dafür aber heftig gegen den Aristotelismus polemisiert. Trotzdem sei dieser schon bald durch seinen Freund und Nachfolger Melancthon wieder vorherrschend geworden.

Die Ursache war folgende; die höhere und geistige Philosophie, welche aber, wenn der Mittelpunkt der Wahrheit einmal schwankend geworden, der Schwärmerei und allen Arten des Irrtums die Pforte öffnet, hatte diese Wirkung, in den ersten anarchischen Zeiten der Reformation, besonders in Deutschland im vollen Maße gehabt. Daher entstand ein allgemeines Misstrauen gegen diese.¹¹²

In der Folge sei sie unterdrückt und gelegentlich sogar verfolgt worden. Sie wurde aus dem Bereich der höheren Bildung ausgeschlossen und „dem Volke und einzelnen Naturdenkern [im Erstdruck: Schwärmern, KB] überlassen, oder nur im Verborgenen nicht ohne große Verunstaltung und Verwilderung fortgepflanzt“.¹¹³ Der Umstand, dass die platonisch-orientalische Philosophie zu „rejected knowledge“ wurde, um den zentralen Begriff von Hanegraaffs Esoterik-Theorie zu gebrauchen, machte sie laut Schlegel zu einem absinkenden Kulturgut, das nur mehr fehlerhaft tradiert wurde, sei es in popularisierten, „schwärmerischen“ Formen oder in Geheimgesellschaften.

Von daher sei es außerdem begreiflich, dass gerade ein Mann aus dem Volk, nämlich Jakob Böhme, in Deutschland „alle Höhen und Tiefen des geistigsten Nachden-

terschiede zwischen Schlegel und Arnold, angefangen bei ihrer Haltung zur vorchristlichen Antike, kann hier nicht näher eingegangen werden.

¹¹¹ KSA, Bd. 9, 335. Siehe zu Pico und Ficino auch KSA, Bd. 12, 255.

¹¹² KSA, Bd. 6, 253 f.

¹¹³ Ebd., 254.

kens, und jener höhern und geheimen Philosophie erschöpfen konnte, welche damals aus dem Kreise der Wort- und Schriftgelehrten verstoßen war.“¹¹⁴ Schlegel spricht immer wieder und stets mit größter Hochachtung von Böhme, den er als den größten deutschen Denker der esoterischen Philosophie betrachtete.¹¹⁵ Er sei weit über die Grenzen des gewöhnlichen protestantischen Glaubens hinausgegangen und hätte seinen Geist auf die Morgenröte einer neuen Zeit und der allgemeinen Verherrlichung gerichtet.¹¹⁶ Schlegel sieht in ihm einen Herold des nahenden Zeitalters des Hl. Geistes.

Die Situation der esoterischen Philosophie ändert sich nach Schlegels Meinung aber erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts grundlegend, weil es nun wieder gesellschaftliche Anerkennung erfährt und aufhört, aus der höheren Bildung verbannt zu sein. Darauf ist im nächsten Abschnitt einzugehen, der sich mit Schlegels Deutung seiner Gegenwart befasst.

4.6 Schlegels Mesmerismus und die Hoffnung auf das Kommen des Millenniums

Apokalyptische und millenaristische Geschichtsdeutungen erfreuten sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts großer Beliebtheit. Die Auslöser dafür waren die Französische Revolution sowie die politischen Umwälzungen der napoleonischen Ära und der Restauration. Die Abschaffung der Monarchie und die Entmachtung des Klerus, aber auch die restaurativen Gegentendenzen verlangten nach einer historischen Interpretation. Wie Jochen Schlobach ausführt, konnte diesbezüglich das millenaristische Denken gegenüber dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung punkten:

Es gibt keine rational aufklärerische Begründung für die Revolution als Bruch oder als Sprung innerhalb des linearen Fortschrittsmodells. Als Begründungsmodell zur Erklärung und Rechtfertigung von außerordentlichen historischen Vorgängen bot sich dagegen [...] die alte Tradition des Millenarismus der biblischen Texte an, mit dessen Hilfe Krisenbewusstsein und Katastrophen ebenso erklärt werden konnten wie Zukunftserwartungen, die eine qualitativ neue Gesellschaft der Gerechtigkeit und Glückseligkeit voraussagten.¹¹⁷

Dazu kam, dass viele von der Französischen Revolution Enttäuschte glaubten, dass die wahre Zeitenwende noch bevorstünde und auf anderen Wegen zu-

¹¹⁴ Ebd., 255.

¹¹⁵ Vgl. zur Böhme-Rezeption Schlegels und seines frühromantischen Kreises Mayer, Paola: *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme*. Theosophy, Hagiography, Literature, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 1999.

¹¹⁶ Ebd., 256.

¹¹⁷ Schlobach, Jochen: Fortschritt oder Erlösung. Zu aufklärerischen und millenaristischen Begründungen der Revolution, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 72/1990, 201–222, S. 206.

stande käme als durch eine sozio-politische Umwälzung. Schlegel gehört zu dieser Gruppe.

Er kritisiert Autoren seiner Zeit wie Jung-Stilling, die ein katastrophisches Weltende und das baldige Nahen des jüngsten Gerichts prognostizierten. Stattdessen interpretiert er die Gegenwart im Horizont von Offb 20, 1–6 millenaristisch, was in den veröffentlichten Schriften aber nur angedeutet wird, weil diese Auffassung für ihn zum Esoterischen der Weltgeschichte gehört. Anstatt des Endes aller Zeiten erwartet er nach einer relativ kurzen Zeit zunehmender politischer, sozialer und religiöser Krisen die erste Wiederkunft Christi in Gestalt des Eintretens eines Friedensreiches auf Erden, in dem die gesellschaftlichen Widersprüche versöhnt sein werden und sich auch die verschiedenen christlichen Konfessionen miteinander und vielleicht sogar mit dem Judentum vereinigen – für ihn selbstverständlich unter dem Banner der katholischen Kirche.¹¹⁸ Die nach seiner Einschätzung chaotische und konfliktgeladene Gegenwart des frühen 19. Jahrhunderts deutet er als eine Art Krise, wie sie aus mesmeristischen Behandlungen bekannt war, als Höhepunkt einer kollektiven Krankheit Europas, der über das Erwachen hellseherischer Fähigkeiten zu einer Genesung in Gestalt einer noch nie dagewesenen Gottesnähe führen wird. 1821 schreibt er:

Es ist also eigentlich *Eine große Krisis*, die sich über ganz Europa [...] erstrecken soll. In *Deutschland eine Krisis* der neuen Geburth und *Wiedergeburch des innern Lebens*; eine *hellsehende, siderische, psychische Krisis*.¹¹⁹

Das zu erwartende neue Zeitalter trägt, wie oben schon angedeutet, die Züge des dritten Zeitalters nach Joachim von Fiore. Schlegel erwartet eine allgemeine Ausgießung des Heiligen Geistes. Die Verbreitung des Mesmerismus und das damit zusammenhängende gehäufte Auftreten von somnambulen Hellseherinnen sind für ihn untrügliche Zeichen, die auf den baldigen Anbruch des neuen Zeitalters hindeuten.

Der Mesmerismus ist eine in den 1770er Jahren entstandene medizinische Therapie, die von der Vorstellung ausgeht, dass der Therapeut eine „animalischer Magnetismus“ genannte Heilkraft durch bestimmte Handbewegungen, Berührungen, Anblicken oder Anhauchen auf seine Patienten überträgt, was oft psychosomatische „Krisen“ hervorrief, die im besten Fall zu einer dauerhaften Heilung führten. Die Schule des Marquis de Puységur (1751–1825), die zu Beginn des 19. Jahrhunderts die vorherrschende mesmeristische Richtung war, hob verän-

¹¹⁸ Vgl. Schlegels exoterische Andeutungen dazu in dem großen Concordia-Essay „Signatur des Zeitalters“ (1820–1823), KSA, Bd. 7, 504–507.

¹¹⁹ KSA, Bd. 22, 82 (Herv. i. T.)

derte Bewusstseinszustände, die während der Behandlung auftraten, stärker hervor, als dies bei dem Begründer des Mesmerismus Franz Anton Mesmer (1734–1815) der Fall war. Sie wurden unter dem Begriff des künstlichen oder magnetischen Somnambulismus zusammengefasst. Von den somnambulen Patientinnen und Patienten wurden Fähigkeiten berichtet, die außerhalb des Bereichs der normalen menschlichen Möglichkeiten liegen. Sie sagten ihren Krankheitsverlauf vorher und diktierten in Trance die passenden Heilmittel. Manche konnten angeblich die Gedanken ihrer Magnetiseurin und anderer Personen lesen, oder in die Zukunft schauen. Auch von Begegnungen mit Verstorbenen, Jenseitsvisionen und der ekstatischen Vereinigung mit Gott wurde berichtet. Verschiedene religiöse Gruppierungen machten sich die mesmeristischen Praktiken bzw. Theorien zu eigen: religiöse Geheimgesellschaften, Pietisten, Swedenborgianer, aber auch der reformierte Pfarrer und Philosoph Johann Caspar Lavater (1741–1801) oder der ursprünglich aus dem Milieu der Geheimgesellschaften kommende katholische Schriftsteller Karl von Eckartshausen (1752–1803). Schlegels Theorie und Praxis des Magnetisierens gehört in die etwas spätere Mesmerismus-Rezeption durch Vertreter der katholischen Romantik.¹²⁰

In einer unveröffentlichten Notiz aus dem Jahr 1818, die wegen ihrer Bedeutung für Schlegels esoterischen Katholizismus in voller Länge wiedergegeben und etwas ausführlicher kommentiert werden soll, heißt es dazu:

Das Wort des jetzigen Zeitalters wird am richtigsten geschildert mit dem Ausdruck, daß es ein Wort des Geistes ist. Es beginnt mit dem neuen Weltalter, also mit der Reformation und sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften. Es ist aber zuerst das falsche Wort des Geistes erschienen und erst jetzt beginnt das rechte Wort sich wieder zu erheben zum Kampf, dessen Triumph (das ewige Wort auf dem weißen Rosse) den Anbeginn der Epoche der triumphierenden Kirche bezeichnet, welche Epoche nicht mehr in die Reihe und Zahl der Weltalter gehört, sondern den Schluß derselben bildet. Das falsche Wort des Geistes ist zuerst in der Reformation selbst und im Protestantismus, der sogenannten Aufklärung erschienen, dann überhaupt in der Wissenschaft und Geistesbildung. – Der sogenannte animalische Magnetismus ist in dieser Beziehung unendlich wichtig und kündigt sich vollkommen an, wie eine Epoche machende Begebenheit der innern esoterischen Weltgeschichte. Wir hatten bis jetzt nur ein materielles Wissen (physisch-mathematisches – oder philologisch-historisches) und ein dialektisches oder ideelles. Hier tritt nun ein neues magnetisches und magisches Wissen auf, ein Geisterwissen; aber kein ideell erdachtes, sondern ein ganz

120 Mehr dazu in Baier, Karl: Romantischer Mesmerismus und Religion, in: Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen 1790–1820, hg. v. Daniel Cyranka u. a., Würzburg: Königshausen und Neumann 2020, 13–55. Siehe dazu auch Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers: Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century. Roots, Developments and Impact on the Modern World, hg. v. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave Macmillan 2021, 37–59.

factisches. *Noch* ist es in Hinsicht seines Charakters der Aechtheit oder Falschheit von ganz unentschiedner, oder vielmehr zwiefacher und doppelter Natur; kann dämonisch mißbraucht werden und göttlich der Religion dienen. Als beginnendes *Geisterwort* aber ist es die erste Regung der neuen Zeit, und der eigentliche Wendepunkt der gegenwärtigen Entwicklung.¹²¹

Um Schlegels Rede von einem „Wort des jetzigen Zeitalters“ zu verstehen, die das Zitat eröffnet, ist zu beachten, dass er hier, wie auch in anderen Notizen und späteren Schriften, unter „Wort“ das Offenbarwerden Gottes versteht, das in diesem Fall auf die gegenwärtige historische Situation zugeschnitten ist. Mit der Charakterisierung dieses Wortes als „Wort des Geistes“ bezieht er sich auf Joachim von Fiore Einteilung der esoterischen Weltgeschichte in drei Epochen, deren letzte die des Hl. Geistes ist. Er nahm an, dass jede dieser Epochen keimhaft schon am Ende der vorhergehenden in Erscheinung tritt:

Die Religion der neuen Epoche tritt in jeder Weltperiode schon im Keim und ersten Anfang in dem letzten Zeitraum ein des früheren Weltalters; z. B. *Abraham* – Moses. Dann Christus vor Constantin die Epoche wo die neue Religion noch im Stillen keimt, in *ecclesia pressa* ist; so beginnt auch jetzt, aber nur im Keim und *ecclesia pressa* – die Religion des *Geistes*.¹²²

Der Gedanke des Aufkeimens der neuen Zeit in der alten spielt auch in dem vorliegenden Text eine Rolle, insofern das wahre Wort des Hl. Geistes zunächst nur vereinzelt und zweideutig erscheint, ja an seiner Statt sogar zunächst ein falsches Wort des Geistes auftritt, bevor sich das wahre zu erkennen gibt. Auch dies geschieht zunächst nicht eindeutig, weil der Mesmerismus nach Schlegels Meinung ein vieldeutiges Phänomen ist, worauf gleich noch einzugehen sein wird.

„Das ewige Wort auf dem weißen Rosse“ ist eine Anspielung auf den ersten der vier apokalyptischen Reiter aus Offb 6, die als Boten der nahenden Apokalypse auftreten. Indem Schlegel den Reiter als das „das ewige Wort“ bezeichnet, schließt er sich einer seit der Antike existierenden Deutung an, die Jesus Christus mit dem Reiter auf dem weißen Pferd identifiziert. Es ist damit auch klar, dass es sich bei der heraufziehenden Epoche um die Endzeit handelt, was Schlegel ja auch explizit sagt.

Das Epochale des animalischen Magnetismus liegt für ihn an dieser Stelle darin, dass er den akademisch anerkannten Formen des Wissens: Naturwissenschaft, Mathematik, Philologie und Geschichtswissenschaft sowie der Philosophie und Theologie das magnetische Wissen hinzufügt. Die Aufnahme des Mesmerismus in den Kanon der Wissenschaften war kein abwegiger Wunsch Schlegels.

¹²¹ KSA Bd. 19, 336 [246].

¹²² KSA, Bd. 21, 330 f. [164] (Herv. i. T.)

Eine Prüfungskommission der Preußischen Regierung hatte im Jahr 1816 den animalischen Magnetismus als ernstzunehmende medizinische Richtung eingestuft, was seiner Akademisierung in Deutschland Tür und Tor öffnete. In der Folge wurden Lehrstühle für Mesmerismus an Universitäten in Berlin und anderen deutschen Städten wie Bonn, Tübingen und Jena eingerichtet, die dafür sorgten, dass der Mesmerismus auf Jahre hin akademisch gelehrt und beforscht werden konnte. Vermehrte Publikationen in diversen Fachzeitschriften und Monographien auf (mehr oder weniger) akademischen Niveau waren die Folge. Damit wurden auch die von den Somnambulen berichteten Jenseitserfahrungen ein, wenn auch randständiges akademisches Thema.¹²³

Schlegel bezeichnet das mesmeristische Wissen als „Geisterwissen“. Der Terminus „Geister“ bezieht sich nach dem christlichen Verständnis der damaligen Zeit primär auf Verstorbene, (Heilige, im Fegefeuer Büßende, Verdammte), Engel oder Dämonen (gefallene Engel). Er ist sich dessen bewusst, dass das neue Wissen über diesen Bereich in einem säkularem Zusammenhang generiert wird, nämlich im Rahmen einer medizinischen Heilmethode. Der Vorteil davon liegt seiner Meinung nach darin, dass der Mesmerismus nicht von vorneherein so falsch liegt wie das durch die heidnischen Religionen verdorbene magische Wissen der vorchristlichen Zeit. Im Moment sei er indifferent: fähig zum Guten und Bösen; nicht mehr heidnisch geprägt, aber doch auch noch nicht im Dienst der wahren Religion und deshalb anfällig dafür, zu dämonischen Zwecken missbraucht zu werden. Er kritisiert die Mesmeristen seiner Zeit dafür, nicht zu sehen, dass der somnambule Zugang zur Geisterwelt auch die Möglichkeit dämonischer Einflüsse mit sich bringt.¹²⁴ Nichtsdestotrotz markieren die Jenseitskontakte der somnambulen Hellsehenden für ihn den Beginn des Zeitalters des Geistes. Der natürliche Magnetismus müsse nur ins Christentum integriert werden, um sein Potential zur Transformation der Weltgeschichte ganz zu entfalten. Eine Notiz aus dem Umfeld des zitierten Textes faßt diese Thematik zusammen:

Zur Rechtfertigung des jetzigen Magnetismus, obwohl er größtenteils nur noch der bloß *natürliche* ist, wie im heidnischen Alterthum, läßt sich sagen, daß eben *jetzt* auch dieser natürliche Magnetismus durch den *christlichen* Glauben und das *Gebet* wiedergeboren, neu belebt und zu einer höheren geistigen Bedeutung und Beziehung verklärt werden kann und soll. – Der natürliche Magnet[ismus] ist jetzt indifferent, d. h. der guten und himmlischen Richtung ebenso fähig als der bösen. An und für sich selbst ist er aber nicht mehr böse, wie er es *bei den Heiden war*, wegen der Beziehung auf die falschen Götter, und des daher entstandenen Rapports mit den bösen Geistern; worin also die Kirchenväter ganz richtig lagen.¹²⁵

123 Vgl. zur Akademisierung des Mesmerismus und ihren Folgen Baier: Romantischer Mesmerismus und Religion, 19, 51.

124 Vgl. KSA, Bd. 19, 346 [288].

125 KSA, Bd. 19, 345 [287] (Herv. i. T.)

Als Mitglied der katholischen Kirche bewegte man sich damals mangels einer lehramtlichen Stellungnahme als Anhänger*in des Mesmerismus in einer Grauzone. Freilich lag es nahe, das „Geisterwissen“ der Somnambulen als Zauberei auszulegen, die auf einem verwerflichen Pakt mit dem Teufel beruhte. Schlegel und den anderen Vertreter*innen der mesmeristischen Avantgarde in der katholischen Kirche war dieser Deutungsrahmen geläufig. Sie glaubten, wie das obige Zitat von Schlegel belegt, selber daran, dass mesmeristische Praxis zu dämonischer Magie missbraucht werden kann. Die Christianisierung des Mesmerismus, die dieser Gefahr begegnen sollte, war ein bisher unerprobter Weg, der nicht mit großer Zustimmung rechnen konnte. Von Klemens Maria Hofbauer, dessen Wort für Schlegel großes Gewicht hatte, erhielt er in Bezug auf seinen mesmeristischen Katholizismus eine Abfuhr.¹²⁶ So schien es angeraten, den mesmeristischen Kreis, der an der Entwicklung eines christlichen Mesmerismus arbeitete als esoterischen „psychischen Verein“ im oben dargelegten Sinn zu führen und mit der Exoterisierung seiner Praktiken zu warten, bis er sich bewährt hatte und das Zeitalters des Hl. Geistes in einem fortgeschritteneren Stadium angelangt sein würde.¹²⁷

Schlegels Überlegungen zu einem christlichen Mesmerismus ähneln denen eines anderen katholischen Philosophen: Franz von Baader, den er 1812 persönlich kennengelernt hatte und der zu seinem engeren Bekanntenkreis gehörte.¹²⁸ Baader, der mit einem Beitrag zu Saint-Martin in Schlegels Wiener Zeitschrift *Concordia* vertreten war, interessierte sich schon seit Jahren für den Mesmerismus und publizierte 1817/18, just zu der Zeit als die Lehre vom animalischen Magnetismus und die Entrückungszustände der Somnambulen Schlegels Denken zu prägen begann, zwei einschlägige Schriften *Ueber die Ekstase oder das Verzückt-*

126 Vgl. die dazu erzählte Anekdote in Brunner, Sebastian: Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1789–1820, Wien: Braumüller 1858, 271.

127 Kirchliche Lehrentscheidungen zum Thema gab es erst 1841 und 1847 in Gestalt von Dekreten des Hl. Officiums, denen 1856 eine Enzyklika über den Missbrauch des Magnetismus folgte. Diese Dokumente erlauben die rein therapeutische Anwendung, sofern eine ausdrückliche oder implizite Anrufung des Teufels ausgeschlossen werden kann, und keine unnatürlichen Ziele, wie etwa der Blick ins Jenseits oder die Kommunikation mit Verstorbenen angestrebt werden würde. Mesmeristische Theorien, die versuchen würden, Übernatürliches aus natürlichen Prinzipien zu erklären, werden als täuschend und häretisch verworfen. Eine kleine Zahl recht willkürlich ausgewählter mesmeristischer Werke landete auf dem Index der verbotenen Bücher. Vgl. dazu Denzinger, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verb., erw. und ins Deutsche übertragen von Peter Hünermann, Freiburg: Herder 41. Aufl. 2007, 778 f. Eine zusammenfassende Interpretation der Lehrentscheidungen gibt Wirthmüller, Johann Baptist: *Die moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen*, Freiburg: Herdersche Verlagsbuchhandlung 1881, 628–637.

128 Vgl. Breuer: *Lebensstationen*, 26.

sein der magnetischen Schlafredner und Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin. Auch er war der Meinung, dass der magnetische Kontakt mit der Welt (inklusive der Geisterwelt) der Heiligung bedürfe und eingebettet in Gebetspraxis als eine Art christliches Sakrament praktiziert werden sollte.¹²⁹

Schlegel war außerdem mit dem ebenfalls katholischen Philosophen und Mediziner Carl Joseph Hieronymus Windischmann befreundet, der im Jahr 1818 an die Universität Bonn berufen wurde, wo er christliche Philosophie lehrte und an der medizinischen Fakultät Vorlesungen zum animalischen Magnetismus hielt.¹³⁰ Er hat die bei Schlegel schon anklingenden Überlegungen zur Christianisierung des animalischen Magnetismus 1824 in einem Buch ausführlich entwickelt.¹³¹ Für Windischmann ist der Magnetismus die Krönung wahrhaft christlicher Heilkunst. Er plädiert für die enge Zusammenarbeit von Magnetisuren und Priestern.

Von 1818 an war für Schlegel die Annahme der Existenz eines vom organischen Körper verschiedenen, geistigen Körpers „der erste Grundsatz“ der mesmeristischen Lehre und zugleich ein Prinzip, das er seinem eigenen Denken zugrunde legte. Er nennt diesen Körper in seinen Aufzeichnungen auch Lichtkörper oder Lebensäther, Nervenäther bzw. Luftgeist.¹³² Er geht davon aus, dass der grobstoffliche, organische und der Lichtkörper sich im Tod voneinander lösen, und dass ihr Konnex schon zu Lebzeiten gelockert werden kann und soll, was somnambule Zustände hervorruft, die einen Blick ins Jenseits ermöglichen. Ganz ähnliche Gedanken finden sich in Jung-Stillings *Theorie der Geisterkunde* (1808), der allerdings Vorbehalte gegenüber der bewussten Kultivierung somnambulen Geisterwissens äußert, weil sie nicht zu den Aufgaben gehören würde, die der Mensch während seines Erdenlebens zu erfüllen habe.

Schlegel zieht das Konzept des Lichtkörpers zur Interpretation von drei Dingen heran, die in dieser Lebensphase für ihn von großer Bedeutung sind: 1) Die

129 Näheres zu Baaders Mesmerismus in Weder, Katharine: Baader und der Thierische Magnetismus, in: Baaderiana 3/2015, 59–81.

130 Windischmann gab nach Schlegels Tod dessen zwischen 1804 und 1806 gehaltenen philosophischen Vorlesungen heraus.

131 Carl Joseph Hieronymus Windischmann: Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut. Ein Versuch zur Vereinigung dieser Kunst mit der christlichen Philosophie. Leipzig: Carl Cnobloch 1824.

132 Vgl. KSA, Bd. 19, 345 f. [288]. Manchmal unterscheidet er zusätzlich noch zwischen einem geistigen und einem astralischen bzw. siderischen Lichtkörper, vgl. dazu KSA, Bd. 19, 326 [193]. Die detaillierte Untersuchung der esoterischen Anthropologie Schlegels ist ein Forschungsdesiderat. Vgl. zu den Konzepten eines feinstofflichen Leibes der damaligen Zeit und ihrer Vorgesichte Stengel, Friedemann: Lebensgeister – Lebenssaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk u. a., Berlin/Boston: De Gruyter 2013, 340–378.

Erfahrungen der Somnambulen; 2) die christliche Askese und 3) die sublimierte Erotik der geistlich-magnetischen Freundschaft. Abtötung der sinnlichen Freuden im christlichen Sinn würde den Lichtkörper von seinen irdischen Banden befreien. Diese Ablösung bedeute keine Abwendung von der Welt und den Mitmenschen, sondern ermögliche die Entfaltung einer spirituellen Verbundenheit „die magisch geistliche und christlich magnetische *Verbindung*, Hülfe und Mitwirkung“ die durch fleischliche Vermischung nur gestört und behindert werden würde.¹³³ Damit hatte er ein Erklärungsmodell für die intensiven zölibatär-polyamorösen Beziehungen zu Frauen, mit denen er sich magnetisch verbunden wähnte.

Schlegel entwickelte kein System von verschiedenen Stufen des Somnambulismus, wie das berühmte Lehrbuch von Kluge, das er und sein Freund der Maler/Magnetiseur Ludwig Schnorr benutzten.¹³⁴ Er kennt aber einen „höheren magnetischen Schlaf“, den er sich mit Hilfe der Theorie des feinstofflichen Körpers als Isolation des Nervenäthers von der Blutseele und dem äußeren organischen Körper vorstellt. Der subtile Körper würde dabei aktiv bleiben, so dass er „zu einem geistigen äußeren Anhaltspunkt hingezogen oder angeknüpft und festgehalten wird. – Selbst ein # [magnetisch] einwirkendes *Gestirn* kann ein solcher Anhaltspunkt sein und werden, zu welchem sich der im Schlaf Erhöhte *hingezogen* fühlt“.¹³⁵ In der Tat berichteten die Somnambulen in Schlegels Kreis während ihrer Trancezustände recht oft davon, mit Planeten, Kometen und Fixsternen in Beziehung zu stehen, ihren Einfluss zu spüren etc. Seine Erfahrungen mit Gräfin Leśniowska zusammenfassend, schreibt er in einem Brief an Christine von Stransky:

Dieser wunderbare Zustand nun des inneren Seelenschauens ist ganz eigentlich dazu bestimmt, die Herrlichkeit Gottes in den Wundern seiner Schöpfung zu offenbaren, und eben dazu läßt die Vorsehung einen oft in diesen Zustand gerathen, um solchen, denen es bestimmt ist, eine höhere Erleuchtung schon hier zu gewähren; denn zu manchen Werken sind wir nicht ausgerüstet und haben nicht die Stärke und das nöthige Licht, wenn nicht der Schleyer, der jenes Leben und das Geisterreich verdeckt, zum Theil wenigstens gehoben und uns ein kurzer Blick dorthin gönnt wird.¹³⁶

¹³³ KSA, Bd. 19, 343 [275] (Herv. i. T.)

¹³⁴ Kluge, Carl Alexander Ferdinand: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel, Wien: Verlag der Franz Haas'schen Buchhandlung 1815 (Die Berliner Erstausgabe erschien bereits 1811 bei C. Salfeld). Vgl. dazu und zum Folgenden Ursula Behler in ihrer Einleitung zu KSA, Bd. 35, XI-XLVI, XXXII-XXXV.

¹³⁵ Vgl. KSA, Bd. 22, 301 f.

¹³⁶ Schlegel, Friedrich: Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Frein von Schleich, hg. v. M. Rottmanner. Erster Band, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975, 19 f. (Brief vom 28. August 1821).

Hier verbindet Schlegel das Hellsehen im Rahmen mesmeristischer Behandlungen mit dem Motiv der Uroffenbarung, die er, wie gezeigt, als Erleuchtungserfahrung konzipierte und mit seinem Konzept einer Urreligion, die Gott als in seiner Schöpfung gegenwärtig erkennt und verehrt. Außerdem wird dieser Komplex mit dem seit dem Spiritismus der Spätaufklärung aktuellen Thema der Verbindung des Menschen mit dem Geisterreich zusammengebracht, das wie gezeigt, für seine Theorie des Somnambulismus als „Geisterwissen“ fundamental ist.¹³⁷

Der letzte Abschnitt des vorliegenden Beitrags widmet sich Schlegels esoterischem Wiener Zirkel, in dem seine Überlegungen zur heilsgeschichtlichen Relevanz des Mesmerismus und zur Bildung esoterischer Gruppen in der katholischen Kirche konkrete Gestalt annahmen.

4.7 Schlegels mesmeristischer Kreis

1818 wurde der sechsvierzig Jahre alte Schlegel von seinem Posten als Legationssekretär bei der Österreichischen Gesandtschaft am Frankfurter Bundestag von seinen unzufriedenen Vorgesetzten abberufen und in den Ruhestand geschickt. Das Scheitern seiner politischen Karriere brachte dem Frühpensionisten nicht nur die finanziellen Probleme zurück, mit denen er zeitlebens zu kämpfen hatte. Sein Leben bekam dadurch eine noch stärkere religiöse Ausrichtung. Er bewegte sich nun am Rande der politischen und sozialen Eliten im Kreis einer katholischen Erneuerungsbewegung, die von dem charismatischen Redemptoristen Klemens Maria Hofbauer angeführt wurde und der auch andere Wiener Romantiker, u. a. Adam Müller, Eichendorff und Zacharias Werner angehörten. Seit dem Herbst/Winter 1819 lebte Schlegel, wie er Christine von Stransky in einem Brief einige Jahre später mitteilt, „in Enthaltsamkeit und im Geist der Busse, wenigstens mit dem festen Willen“. Darüber hinaus führt er in diesem Brief aus, er habe im Frühjahr 1822 eine Generalbeichte abgelegt, „um auf andere zu wirken und ihre Seelen zu Gott führen“ zu können.¹³⁸ Schlegel rechnete aufgrund zahlensymbolischer Überlegungen damit, am 1. Februar 1829 ins Priesteramt einzutreten, was freilich durch seinen Tod am 12. Januar dieses Jahres vereitelt wurde.¹³⁹

¹³⁷ Zur spiritistischen und chiliastischen Seite von Schlegels Mesmerismus vgl. Sawicki, Diethart: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002, 149–157.

¹³⁸ Brief an Christine von Stransky vom 10.12. 1821, in Schlegel: *Briefe an Frau Christine von Stransky*, 378 f.

¹³⁹ So Ursula Behler, *KSA*, Bd. 35, XLIV unter Berufung auf *KSA*, Bd. 22, 417 [35]. Schlegels Wunsch, Priester zu werden, war den engsten Vertrauten seines Zirkels bekannt. Für die Pries-

Kurz vor seiner Abreise nach Wien hatte er in Frankfurt die Gräfin Franziska Leśniowska kennengelernt und sich mit ihr befreundet.¹⁴⁰ Nach Wien zurückgekehrt, bezog er eine Wohnung in der Gasse, in der die Gräfin lebte. Sie war die gutsituierte Witwe des k. k. Kämmerers Kazimierz Leśniowski, der 1810 im Alter von 39 Jahren Selbstmord verübt hatte. Die Gräfin hatte zwei Söhne mit Kazimierz, für die Schlegel später die Mitvormundschaft übernahm, so dass er formalrechtlich die Rolle ihres verstorbenen Ehegatten für sie einnahm. In Sachen Religion lagen Schlegel und seine Freundin auf einer Wellenlänge. Leśniowska war wie er eine begeisterte Anhängerin Hofbauers.

1820 erkrankte sie für längere Zeit, woran genau ist nicht bekannt. In den Protokollen wird eine Erkrankung der Milz erwähnt, die mit Krämpfen und Koliken verbunden war, außerdem Schmerzen im Herzbereich, Durchfall und andere wechselnde Beschwerden. Am 2. Februar 1820 wurde die Kranke zum ersten Mal und noch ohne Anwendung mesmeristischer Techniken während einer ärztlichen Behandlung hellseherisch und hatte dabei u. a. eine Vision von Schlegel im Ornat eines katholischen Priesters, was offenbar einem unausgesprochenen Wunsch Schlegels entsprach. Er hielt acht Jahre später in einer schwer zu interpretierenden persönlichen Aufzeichnung fest, dies sei für ihn der „äußere Anfang“ für „die innere Entwicklung des verborgenen # [magnetischen, psychischen, KB] Lichts“ gewesen.¹⁴¹

Da die konventionell behandelnden Ärzte mit ihren Mitteln erfolglos blieben, wandte man schließlich eine magnetische Behandlung an.¹⁴² Schlegel nahm an dieser Therapie und an der von mindestens drei anderen Patientinnen als Protokollant teil. Gelegentlich fungierte er auch als Assistent der behandelnden Magnetiseur. Bald schrieb er nicht mehr nur den Therapieverlauf nieder, sondern stellte auch Fragen, deutete die auftretenden Visionen und trat im Rahmen der Behandlungen als „Seelenführer“ auf. In dieser Funktion begleitete er sechs Jahre lang (1820–1826) fast täglich die Therapie seiner Freundin. Er hielt den Ablauf der Sitzungen in einem handschriftlichen „Tagebuch über die magnetische Behand-

terweihe hätte es der Zustimmung seiner Frau und der Auflösung der Ehegemeinschaft bedurft. Schlegel war wohl davon überzeugt, dass Dorothea früh sterben würde, da sie zeitlebens kränkelte. Tatsächlich überlebte sie ihn aber um zehn Jahre. Vgl. dazu die Anmerkung des Herausgebers in Schlegel: Briefe an Frau Christine von Stransky, 58.

140 Wichtiges zu Leśniowska und ihrer Beziehung mit Schlegel siehe KSA XXX, 450, 635 f.

141 KSA, Bd. 22, 415 [29]. So jedenfalls deutet Ursula Behler die Stellen in ihrer Einleitung zu KSA, Bd. 35, XLIII.

142 Es ist nicht sicher, dass die Teilnahme an der Behandlung Leśniowskas Schlegels erste Berührung mit mesmeristischer Praxis darstellte. Der Brief an Stransky vom 18. Juni 1821 legt nahe, dass Schlegel schon 1819 an magnetischen Sitzungen teilnahm. Siehe dazu auch KSA, Bd. 30, 324.

lung der Gräfin Leśniowska“ fest, welches erst 1967 entdeckt wurde und heute als Band 35 der kritischen Ausgabe gedruckt vorliegt.

Die behandelnden Ärzte waren zunächst die beiden bekanntesten Magnetiseure Wiens, Johann von Malfatti (1775–1859) und Franz Röhrig.¹⁴³ Gegen Ende des Jahres wurde Ludwig Ferdinand Schnorr von Carolsfeld (1788–1853) hinzugezogen und schlüpfte in die Rolle des hauptsächlich behandelnden Magnetiseurs. Schnorr und Schlegel kannten einander bisher nur flüchtig. Am Krankenbett der Gräfin wurden sie schnell Freunde. Der im deutschen Königsberg geborene Maler stammte aus einem protestantischen sächsischen Adelsgeschlecht. Er studierte an der Wiener Kunstakademie, und gehörte zusammen mit seinem Bruder Julius, der ebenfalls in Wien Kunst studierte und von den beiden der begabtere Maler war, der romantischen Kunstrichtung der Nazarener an, deren Vertreter nicht selten mit dem Katholizismus sympathisierten, oder zu ihm konvertierten. Schnorr wurde wahrscheinlich von Schlegel in den Hofbauer-Kreis eingeführt. Er war mit einer Katholikin verheiratet und dachte schon seit längerer Zeit daran, zu konvertieren. Der Einfluss Hofbauers, die Freundschaft mit Schlegel und die Erfahrungen mit dem Magnetisierens bestärkten ihn darin, so dass er 1821 katholisch wurde und sich bei den Redemptoristen taufen ließ.¹⁴⁴

Es gab mehrere Gründe, warum Schnorr schnell die Rolle des Hauptmagnetiseurs übernahm, wohingegen die Ärzte Malfatti und Röhrig nur noch dann und wann zugegen waren. Immerhin hatte Leśniowska, bevor er hinzugezogen wurde, in einer Vision den Mann mit der größten magnetischen Kraft in Wien gesehen, den Schlegel, von dem wir wissen, dass er in dieser Zeit an einer näheren Bekanntschaft mit Schnorr interessiert war, nach einigem Rätselraten als unseren

143 Malfatti war ein renommierter Vertreter der romantischen naturphilosophischen Medizin. Er behandelte unter anderem Ludwig van Beethoven und wirkte wesentlich am Aufbau der Heilbäderkultur (Bad Ischl, Bad Vöslau) in Österreich mit. 1837 wurde er der erste Präsident der von ihm gegründeten k. k. Gesellschaft der Ärzte. Noch heute erinnern die Malfattigasse und der Malfattisteig in Wien an den berühmten Arzt. Seine späten *Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens* (1845) ähneln mit ihrer Zahlensymbolik dem Denken seines Freundes Schlegel. Die französische Ausgabe dieses Werks hat eine interessante Rezeptionsgeschichte, wurde doch der berühmte französische Okkultist Papus (Gérard Encausse) von ihm beeinflusst. Außerdem schrieb der Philosoph Gilles Deleuze die Einleitung zur französischen Neuauflage von Malfattis Werk, die im Jahr 1946 erschien.

144 Die Bedeutung des Konversionsmotivs in Schlegels mesmeristischem Zirkel und besonders hinsichtlich des Gemäldes der Hl. Cäcilia, auf das unten eingegangen wird, beleuchtet Mattern, Pierre: Konversionswissen und seine Inszenierung in Friedrich Schlegels Heilbehandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826, in: Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext, in: Schlegel-Studien 5/2014, 202–217.

Maler identifizierte.¹⁴⁵ Schnorr hatte damals bereits seinen todkranken Bruder Eduard mit ärztlichem Einverständnis (erfolglos) magnetisiert.

Außerdem hatte die Gräfin schon in der Sitzung, in der Schnorr als der Mann mit der größten magnetischen Kraft in Wien erkannt worden war (4. Dezember 1820), den Wunsch geäußert, der Künstler möge die Frauengestalt malen, die ihr seit einiger Zeit im somnambulen Zustand erschien.¹⁴⁶ Es war also von Beginn an auch Schnorr's Expertise als Maler gefragt. In der ersten von Schnorr geleiteten Behandlung hatte sie auch prompt wieder eine Vision dieser Frau, die in der Folge als Hl. Cäcilia identifiziert wurde (siehe unten). Leśniowskas Wunsch ging in Erfüllung. Schnorr malte nach ihren Vorgaben ein Gemälde der Heiligen, worauf gleich noch einzugehen sein wird.

Sicher trug auch die rechtlich prekäre Lage des Mesmerismus ihres dazu bei, dass Schnorr an die Stelle der bekannten Ärzte trat.¹⁴⁷ Der in medizinischen Belangen mächtigste Mann im Staat, der kaiserliche Leibarzt Andreas Joseph von Stifft (1760–1836), repräsentierte den Geist der Restauration in der Medizin.¹⁴⁸ Er war als Staatsrat nicht nur für die Medizin, sondern für die gesamte Wissenschaftsabteilung des Rates zuständig und setzte seine Abneigung gegen wissenschaftliche Neuerungen mit polizeistaatlichen Mitteln durch. Moderne medizinische Ansätze einschließlich der umstrittenen Methoden der Brownschen Medizin, Homöopathie und des Mesmerismus wurden durch Verbote und behördliche Schikanen zurückgedrängt.

1815 verbot man das Versetzen in somnambulen Schlaf, sowie das Magnetisieren von Menschen und Wasser. 1816 wurden drei Wiener Ärzte in Sachen Magnetismus angezeigt: die uns schon bekannten Malfatti und Röhrig sowie ein weiterer. 1818 erging ein Befehl an die Bezirkskommissariate, alle Personen, die andere magnetisieren und in magnetischen Schlaf versetzen, den Behörden zu melden. 1821 wurde Malfatti noch einmal als Übertreter des Magnetismus-Verbots aktenkundig und diesmal sogar vor Gericht gestellt, wo er anscheinend mit scharfen Auflagen davonkam. 1824 wurde neuerlich ein Verbot des Magnetisierens ausgesprochen.

Wie in autoritären Systemen üblich, gab es auch im damaligen Österreich ein komfortables Schlupfloch, das es erlaubte, Repressalien zu entgehen: gute Beziehungen zu den Machthabern. Sie ermöglichten auch Schlegel und Schnorr ihre

¹⁴⁵ Siehe KSA, Bd. 35, 13.

¹⁴⁶ Ebd., 15.

¹⁴⁷ Vgl. dazu Weitzel, Ursula: Thierischer Magnetismus in Wien. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien 2003.

¹⁴⁸ Vgl. Lesky, Erna: The Vienna Medical School of the 19th Century, Baltimore and London: The John Hopkins University Press 1976, 16 f.

mesmeristischen Behandlungen unbehelligt durchzuführen. Schnorr erhielt im Winter 1822 oder wenig später die von Kaiser Franz mündlich erteilte Erlaubnis, als Magnetiseur tätig zu sein. Stifft war gegen diese Entscheidung von höchster Stelle, akzeptierte sie aber und schritt nicht ein.¹⁴⁹ Schnorr, der nach dem Tod Schlegels weiterhin abseits der Öffentlichkeit als Magnetiseur tätig war, blieb bis an sein Lebensende von den Behörden unbehelligt.

Die magnetische Therapie der Gräfin, bei der von Anfang an neben der Behandlung ihrer Krankheiten auch ihre spirituelle Entwicklung und Visionen religiösen Inhalts wichtig waren, endete 1826 mit ihrer Entscheidung, in den Orden der Barmherzigen Schwestern vom Hl. Vincent von Paul einzutreten.¹⁵⁰

Um das Trio Leśniowska, Schlegel und Schnorr herum bildete sich in den Jahren ihrer Behandlung eine Gruppe von Menschen, die von Schlegel spirituell betreut wurden und auf die eine oder andere Weise für die somnambule Trance und den Mesmerismus eingenommen waren. Neben Leśniowska wurde Christine von Stransky die für Schlegel wichtigste Frau in diesem Kreis. Sie war verheiratet und Mutter zahlreicher Kinder, lebte in Eichstätt, Augsburg und München. Schlegel hatte die von ihm als „Seelenfreundin“ oder auch „Schwester in Christo“ titulierte Aristokratin schon 1808 in Wien kennengelernt und beide glaubten seit dieser Zeit in einer mystisch-magnetischen Seelenverbindung zu stehen. Von 1821 an schrieben sie sich regelmäßig. Christine von Stransky erzählte ihm damals von ihren nervösen Leiden, Krisen und Visionen. Schlegel wollte daraufhin durch Gebetsvereinigung in einen vertieften magnetischen Rapport mit ihr gelangen, um sie zu heilen und fungierte hauptsächlich in brieflicher Kommunikation als intimer Freund, sowie Berater in weltlichen und religiösen Belangen. 1824 ließ sich der Mann Christine von Stranskys von ihr scheiden und Schlegel half ihr in dieser schwierigen Lebensphase, wo er konnte. Treffen zwischen den beiden waren selten. Er magnetisierte sie bei diesen Gelegenheiten zweimal (1825 und 1827), worauf sie jedesmal mit monatelangen schmerzhaften Stigmatisierungen reagierte.¹⁵¹

Zu dem Kreis gehörten außerdem noch die Wiener Ursulinerin Marianne Häcking (Mutter Agnes) und die in Paris wohnhafte Victorine Gräfin von Sainte-Aulaire, mit der sich Schlegel bei einem Kuraufenthalt in Wiesbaden 1818 ange-

149 KSA, Bd. 35, XXV, 278.

150 Am 11. 12. 1821 schrieb Schlegel an Christine von Stransky, dass Leśniowska nicht mehr wirklich krank sei, vielmehr zum Erstaunen ihrer selbst und aller Leute gesund und gut aussehe. Allerdings sei ein unsichtbarer Keim, der ihre Gesundheit gefährde, immer noch in ihrer „innern Organisation“ präsent. Vgl. Schlegel: Briefe an Frau Christine von Stransky, 42.

151 Vgl. Rottmann, Max: Einleitung, in: Schlegel, Friedrich: Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Freiin von Schleich, hg. v. M. Rottmann. Erster Band, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975, IV-XX, S. XVII-XX.

freundet hatte. 1821/22 war auch der Gesundheitsfürst Alexander zu Hohenlohe mit von der Partie, ein Priester, der damals mit seinen Heilungen viel Aufsehen erregte. Nachdem Schnorr und Schlegel von Zudringlichkeiten Hohenlohes gegenüber der Somnambulen Maria Schmid erfahren hatten, wurde er als Verräter der heiligen Sache betrachtet und fortan gemieden.¹⁵²

Zu erwähnen ist zudem noch eine nicht genau bestimmbare Anzahl weiterer Somnambulen, neben der genannten Maria Schmid vor allem Marie Albrecht und Cäcilia P., von denen man außer ihren Namen und den überlieferten Behandlungsprotokollen wenig weiß.

Die Kerngruppe besuchte so oft wie möglich Gottesdienste, wobei die Somnambulen auch bei dieser Gelegenheit mit Visionen aufwarteten, nahm selbstverständlich an den Festen des Kirchenjahrs teil und ging regelmäßig zur Beichte. Ein Problem des Kreises bestand darin, dass nur einige Mitglieder in Wien wohnten und die Verbindung mit den anderen einzig durch einen emsigen Briefverkehr, in dessen Zentrum Schlegel stand, in etwa aufrechterhalten werden konnte. Man absolvierte zur selben Zeit stattfindende Morgen-, Mittags- und Abendgebete und verabredete fallweise zusätzlich andere Tageszeiten, um sich im Gebet miteinander und mit Gott zu vereinen. Nicht selten tauschte man sich über die Erfahrungen, die man dabei gemacht hatte, aus. Auch betete man regelmäßig füreinander.

Die Hl. Cäcilia wurde in der Gruppe besonders verehrt. Man bat im Gebet um ihren Beistand und gedachte ihrer an ihrem Namenstag. Mehrere Somnambule hatten Erscheinungen von ihr. Besonders für Schnorr wurde sie zur Schutzheiligen, auf die er sich oft bezog. Die Initialzündung für all das waren Leśniowskas Visionen von einer Frauengestalt, die Schlegel zunächst für die Muttergottes hielt. Doch zwischen Winter 1820 und Ende 1821 konnte die Gräfin nach und nach genaueres zu ihrem Erscheinungsbild sagen, so dass sie schließlich von Schnorr als Hl. Cäcilia identifiziert wurde. Er malte „Die Hl. Cäcilia“, eines seiner bedeutendsten Gemälde, nach den Beschreibungen der Gräfin (Abb. 1).¹⁵³

Schnorr hielt sich relativ genau an die von Leśniowska angegebenen Details, die Schlegel in seinen Protokollen anführt. Das Bild zeigt die Heilige in grünem Gewand über der Erde schwebend, den Blick nach unten der irdischen Welt zugewandt. Auf der Brust trägt sie ein rotes IHS als Zeichen Jesu Christi. Zu ihrer Rechten schwebt eine kindliche Gestalt, die eine Lilie hält und die Heilige ansieht. Es

¹⁵² Vgl. KSA, Bd. 35, 347 ff. Siehe dazu auch den Brief von Schlegel an Christine von Stransky vom 11. Februar 1923 in Schlegel: Briefe an Frau Christine von Stransky, 98–103.

¹⁵³ Zu dem Bild und seiner Rezeption vgl. Kirchberger, Nico: Schau(spiel) des Okkulten. Die Bedeutung von Mesmerismus und Hypnotismus für die bildende Kunst im 19. Jahrhundert, Berlin/München: Deutscher Kunstverlag 2016, 67–77.

handelt sich um jenen Engel, der laut der Legende der Heiligen ihre Keuschheit in der Hochzeitsnacht bewachen sollte. Cäcilia hatte, so die Erzählung, ein Gelübde abgelegt, ihr Leben Jesus Christus zu weihen. Sie wurde jedoch von ihren Eltern mit dem jungen Heiden Valerius verheiratet. Anstatt die Ehe zu vollziehen, erzählte Cäcilia ihrem Gatten von dem Engel und Valerius wünschte sich das himmlische Wesen selbst sehen zu können, wofür er sich taufen ließ. Als der Engel daraufhin auch ihm erschien, vereinbarten die beiden Eheleute, eine sog. Josepsehe, also eine Ehe in Keuschheit zu führen. Den Rest der Geschichte, die damit endet, dass Cäcilia als Märtyrerin für ihren Glauben hingerichtet wird,



Abb. 1: Ludwig Ferdinand Schnorr von Carolsfeld: Hl. Cäcilia. Öl auf Leinwand. 1822. Oberösterreichisches Landesmuseum, Linz.

spielt für Schnorrs Bild keine Rolle. Einzig der als ikonographisches Attribut von Märtyrer*innen bekannte Palmzweig, den die Heilige in der rechten Hand trägt, an dem Blutstropfen erkennbar sind, weist auf ihren gewaltsamen Tod hin. Ihr Heiligenschein breitet sich kreisförmig in Regenbogenfarben über das ganze Bild aus. Die links unten abgebildete Orgel gehört zu den traditionellen Attributen der Heiligen, die als Patronin der Kirchenmusik gilt. Ungewöhnlich ist, dass der Orgel Musik in Form von Lichtstrahlen entströmt.

Eine Bleistift- und Kreidezeichnung von 1858, die Schnorrs Sohn Carl für die Chronik der Familie anfertigte, veranschaulicht die überragende Bedeutung, die das Magnetisieren der Gräfin und insbesondere ihre Visionen von Cäcilia für ihn hatten (Abb. 2).¹⁵⁴ Die Zeichnung besteht aus einem altarähnlichen neugotisch anmutenden Triptychon, das von einem Spruchband überschrieben ist. Auf dem Band steht ein Zitat aus dem alttestamentlichen Buch des Propheten Joel: „Ich will meinen Geist ausgießen über alles Volk“ (Joel 3,1 auch zitiert in Apg 2,17, auf dem Blatt irrtümlich Jesaia zugeschrieben). Der in der Apostelgeschichte zitierte Text fährt fort: „Und eure Söhne und Töchter sollen weissagen“ (auf der Zeichnung nicht mehr angeführt). Im vorliegenden Kontext ist das Zitat als Hinweis auf das anbrechende Zeitalter des Heiligen Geistes und die in der Endzeit verliehene Gabe der Weissagung durch Gesichte und Träume zu verstehen. Schlegels chiliasistische Deutung des Mesmerismus könnte mit diesem Bibelspruch überschrieben werden. Außerdem steht etwas seitlich auf dem Spruchband der Name „Swedenborg“, wieso geht aus der Abbildung nicht hervor. Vielleicht einfach, weil Swedenborg damals der wohl berühmteste Geisterseher war; vielleicht auch sollte der Name des protestantischen Visionärs eine Verbindung des Bildinhalts mit der religiösen Familientradition suggerieren, aus der Ludwig Schnorr durch seine Konversion ausscherte.

Im Zentrum befindet sich ein gegenüber den anderen Illustrationen deutlich größeres Bild, das den Maler bei einer mesmeristischen Sitzung mit Leśniowska zeigt. Seine Hände liegen auf ihrem Haupt, eine geläufige Methode des Magnetisierens, und sie zeigt mit ihrer linken Hand auf eine im Hintergrund erstrahlende Vision der hl. Cäcilia, die genau Schnorrs Gemälde entspricht. Außerdem sieht man eine Staffelei mit einer leeren Leinwand und eine Farbpalette auf einem Tisch. Damit wird angedeutet, dass Schnorr die Vision der Somnambulen später auf die Leinwand bringen wird.

Der vom Betrachter aus linke Flügel des Triptychons zeigt Schnorr und seine Frau vor einem kleinen Sarg, in dem ein Kind liegt, das sicher eines ihrer frühver-

¹⁵⁴ Vgl. zu der Zeichnung Sawicki: *Leben mit den Toten*, 154–156, sowie Kirchberger: *Schau(spiel) des Okkulten*, 79 f.



Abb. 2: Carl Schnorr von Carolsfeld, ohne Titel. 1858. Bleistift/Kreide-Zeichnung aus der Chronik der Familie Schnorr von und zu Carolsfeld. Mit freundlicher Genehmigung von Hansheinrich Schnorr von Carolsfeld.

storbenen Kinder darstellt. Neben anderen Verstorbenen sah die Gräfin während ihrer Sitzungen mehrmals ein verstorbenes Kind des Malers, unter anderem neben der Hl. Cäcilia oder ihr zu Füßen liegend.¹⁵⁵ Die Überwindung seiner Verzweiflung über den Verlust seiner Kinder war eine wichtige Station in Schnorrs religiöser Entwicklung. Leśniowskas Jenseitsschau trug dazu ebenso bei, wie zu seiner schließlich erfolgenden Konversion. Letztere wird auf dem rechten Flügel des Triptychons dargestellt. Dort sieht man den Maler mit einem Priester an einem Altar stehend und das katholische Glaubensbekenntnis ablegend. Eine weitere Zeichnung in der Mitte des Sockelbereichs zeigt eine Szene mit mehreren Personen. Zwei im Zentrum stehende Männer umarmen einander, wahrscheinlich geht es um die Versöhnung Schnorrs mit seinem Bruder oder seinem Vater und der ganzen Familie, nachdem die Konversion des Malers den Familienfrieden zunächst empfindlich gestört hatte. Links und rechts von dieser Szene befinden sich zwei Arabesken, eine mit Malerpalette und eine, die nach Kirchberger ein aufgeschlagenes Buch und einen Kelch zeigt, möglicherweise ein Hinweis auf die doppelte Berufung Schorrs zur Malerei und zum religiösen Dienst, dem er als Magnetiseur und Seelenführer nachging.

Das Gemälde der Hl. Cäcilia sollte offenbar in einer Kirche als Altarbild dienen und war tatsächlich einige Zeit in Maria am Gestade, der Kirche der Redemptoristen, zu sehen.¹⁵⁶ Schnorr fertigte zusätzlich mehrere kleinformatige Wiederholungen des Bildes an, weil Nachfrage danach bestand. Eine davon schickte Schlegel an die polnische Gräfin Rosalia Rzewuska, die sie dem Zaren Alexander I. hätte überreichen sollen. Sie landete stattdessen bei der Frau des Zarenbruders, die sie anscheinend nicht weitergab.¹⁵⁷ Der Zar erschien öfter in den Visionen von Leśniowska. Die Vereinigung der orthodoxen Kirche mit der katholischen war als Teil der besonders von Schlegel erhofften baldigen endzeitlichen Union aller christlichen Kirchen ein chiliastisch aufgeladenes Thema, das den Kreis bewegte. An den Zaren knüpfte man diesbezüglich Hoffnungen und suchte den Kontakt mit ihm, um zur Annäherung der Kirchen beizutragen. Alexander zu Hohenlohe traf ihn 1822 in Wien zu einem Gespräch. Die Neigung Alexander I. zu esoterisch-mystischen Themen war bekannt. Er schmiedete 1815 die Heilige Allianz zwischen den Monarchen Russlands, Österreichs und Preußens als politischen Häuptern der drei großen Konfessionen. Der Entwurf zu diesem Bündnis, den Metternich dann redigierte, war sehr wahrscheinlich von drei Personen formuliert worden, „die mit Somnambulismus, Prophezeiungen und visionären Rei-

¹⁵⁵ Vgl. z. B. KSA, Bd. 35, 64.

¹⁵⁶ Vgl. Kirchberger: Schau(spiel) des Okkulten, 71.

¹⁵⁷ Vgl. KSA, Bd. 35, 350 f. (Anm. 551).

sen durch das Geisterreich intim vertraut waren“.¹⁵⁸ Es handelte sich um Franz von Baader, die mit Jung-Stilling befreundete Aristokratin Juliane von Krüdener sowie Nicolas Bergasse, einen ehemaligen engen Mitarbeiter Mesmers.

5 Resümee

In Gestalt von Schnorrs Gemälde und seiner Verwendung liegen die verschiedenen Dimensionen von Schlegels mesmeristischem Kreis in komprimierter Weise vor. Anhand seiner kann auch seine Eso/Exo-Unterscheidung im katholischen Rahmen noch einmal zusammenfassend charakterisiert werden. Das Bild verweist von seiner Herkunft her auf die somnambulen Visionen und das „Geisterwissen“, das in den mesmeristischen Sitzungen erworben wurde. Aber es macht diese nicht explizit kenntlich. Auch in Schlegels publizierter Rezension des Gemäldes fällt kein Wort über den Entstehungszusammenhang, der eindeutig der Eso-Seite seiner katholischen Eso/Exo-Unterscheidung zuzuordnen ist.¹⁵⁹ Ebenso verweist die Legende der dargestellten Heiligen mit dem Motiv der Josefsehe indirekt auf die zölibatäre Erotik des Kreises, die Schlegel zufolge der Befreiung des Lichtkörpers von irdischen Banden dienen sollte. Auch diese Dimension wird weder im Gemälde selbst noch in seiner Besprechung durch Schlegel oder in einer anderen Veröffentlichung publik gemacht.

Das Gemälde ist damit ein Beispiel dafür, wie die esoterische Religiosität der Gruppe teilweise nach außen kommuniziert und damit exoterisiert wurde, ohne ihr Geheimnis zu verlieren. Es war als Beitrag zur Kirchenraumgestaltung im Stil der damals modernen Nazarener gedacht. Einige Elemente wie etwa das synästhetische Verschmelzen von Farbe und Klang, lassen den visionären Ursprung erahnen, ohne ihn preiszugeben. Der sich im Gemälde manifestierende kreative Umgang mit christlicher Ikonographie und Überlieferung sollte das zeitgenössische Glaubensleben inspirieren. Schlegel notiert in seinem Tagebuch der magnetischen Behandlung Leśniowskas, er habe im Frühjahr 1823 in Schnorrs Atelier im Oberen Belvedere mit der Gräfin vor dem Gemälde gebetet, was sie in somnambule Trance versetzte.¹⁶⁰ Abgesehen von ihrer Entrückung, die zur esoterischen Seite von Schlegels Kreis gehörte, fügen sich diese Art der Heiligenverehrung und die anderen, nicht vom Somnambulismus geprägten religiösen Praktiken des Kreises, nahtlos in die gängige katholische Frömmigkeit der Zeit ein. Kunst als durchlässige, innova-

¹⁵⁸ Vgl. Sawicki: *Leben mit den Toten*, 151.

¹⁵⁹ Der Text ist abgedruckt in KSA, Bd. 4, 263–269.

¹⁶⁰ Vgl. Kirchberger: *Schau(spiel) des Okkulten*, 70.

tive Bedeutungen schaffende Membran zwischen dem Mysterium und dem exoterischen Bereich, ein Thema schon des frühromantischen Schlegel, wird auf diese Weise katholisch neu formatiert. Als Geschenk, das an Alexander I. gehen sollte, wurde das Bild darüber hinaus zu einem Mittel im Bereich des politischen Handelns mit Bezug auf das Esoterische der Weltgeschichte.¹⁶¹

Aus seiner frühromantischen Periode übernahm der späte Schlegel auch die Hochschätzung der antiken Mysterienreligionen als Quellen religiösen Fortschritts und der Erkenntnis der okkulten Dimensionen der Natur sowie als Prototypen esoterischer Religion. Er skizziert die europäische Geschichte dieser Form von Religion samt ihrer zeitweiligen Unterdrückung nach der Renaissance. Die katholische Kirche wird als Bewahrerin und Vollenderin antiken Mysterienwesens dargestellt, welches Schlegel auch in freimaurerischen Hochgradsystemen tradiert sieht, wobei er die Institutionalisierung der mystischen Lehren und magisch/magnetischer Praktiken in Geheimgesellschaften als veraltet betrachtet. Die in Schlegels esoterischem Kreis unternommenen Versuche einer Christianisierung des Mesmerismus, deren Geheimhaltung aufgrund ihres experimentellen Charakters und der rechtlichen bzw. religiösen Situation in Österreich geboten schien, sollten zur Erneuerung der katholischen Kirche und zur baldigen Ankunft des Millenniums beitragen.

Ich habe in diesem Beitrag bewusst auf das Wort „Esoterik“ verzichtet, um Schlegels eigener Terminologie möglichst nahe zu bleiben. Dadurch trat die Frage nach einem Esoterikbegriff, den man sinnvollerweise an sein Werk herantragen, oder aus ihm extrahieren könnte, in den Hintergrund. Stattdessen richtete sich der Fokus der Untersuchung auf die Eso/Exo-Unterscheidung, die bereits Schlegel selbst, sich dem in der Freimaurerdebatte erreichten Diskussionsstand anschließend, historisierte. Anhand von seinen Texten wurden verschiedene Varianten der Bestimmung des Verhältnisses von „esoterisch“ und „exoterisch“ thematisiert und Prozesse der Exoterisierung und Esoterisierung kamen ans Licht. Möglicherweise könnte die hier eingeschlagene Vorgangsweise und einige der vorgetragenen Forschungsergebnisse über die Schlegelstudien hinaus auch für das Feld der Esoterikforschung fruchtbar gemacht werden.

161 Schlegel bezieht sich vermutlich auf diese Art von chiliastischer Politik, wenn er in KSA, Bd. 22, 51 [234] sagt: „Die EIGENTL[ICH] religiöse Politik ist noch ganz esoterisch.“ (Herv. i. T.) Vgl. zum Politikverständnis Schlegels in seiner katholisch-esoterischen Phase, Gill, John Thomas: Wild Politics: Political Imagination in German Romanticism, Dissertation University of North Carolina at Chapel Hill. Chapel Hill 2020, 270–350.

Bibliographie

- Assmann, Jan: *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010
- Auerochs, Bernd: *Die Entstehung der Kunstreligion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006
- Baier, Karl: *Romantischer Mesmerismus und Religion*, in: *Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen 1790–1820*, hg. v. Daniel Cyranka u. a., Würzburg: Königshausen und Neumann 2020, 13–55
- Brauers, Claudia: *Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie*. Berlin: Erich Schmidt 1996
- Breuer, Ulrich / Jäger, Maren: *Sozialgeschichtliche Faktoren der Konversion Friedrichs und Dorothea Schlegels*, in: *Schlegel Studien*, Bd. 5, 2014, 127–147
- Lebensstationen, in: *Friedrich Schlegel Handbuch*, hg. v. Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017, 2–32
- Brunner, Sebastian: *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1789–1820*, Wien: Braumüller 1858
- Contiades, Ion: *Nachwort*, in: *Gotthold Ephraim Lessing: Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ion Contiades, Frankfurt/M.: Insel 1968, 127–157
- Denzinger, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verb., erw. und ins Deutsche übertragen von Peter Hünermann, Freiburg: Herder 2007
- Enders, Markus: *Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74/2000, H. 1, 44–83
- Gill, John Thomas: *Wild Politics: Political Imagination in German Romanticism*, Dissertation University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill 2020
- Herder, Johann Gottfried: *Über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft. Zwei Gespräche*, in: *ders.: Werke in zehn Bänden. Band 7, Briefe zur Beförderung der Humanität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 132–142
- Fichte, Johann Gottlieb: *Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant*, in: *ders., Werke 1801–1806. Band 8*, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 1991, 399–463
- Foucault, Michel: *Andere Räume*, in: *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, hg. v. Karlheinz Barck, 5. durchges. Auflage Leipzig: Reclam 1993, 34–46
- Fick, Monika: *Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: J. B. Metzler, vierte Aufl. 2016
- Friedrich Schlegel Handbuch*, hg. v. Johannes Endres, Stuttgart: J. B. Metzler 2017
- Kirchberger, Nico: *Schau(spiel) des Okkulten. Die Bedeutung von Mesmerismus und Hypnotismus für die bildende Kunst im 19. Jahrhundert*, Berlin und München: Deutscher Kunstverlag 2016
- Kluge, Carl Alexander Ferdinand: *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*, Wien: Verlag der Franz Haas'schen Buchhandlung 1815
- Krause, Peter D.: *„Vollkommene Republik“*. Friedrich Schlegels frühe politische Romantik, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 27/2002, 1–31
- Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*, hg. von Albert Meier u. a. Bd. 1: *Der Ursprung des Konzepts um 1800*. Berlin/New York: De Gruyter 2011
- Lehmann-Brauns, Siccio: *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*, Tübingen: Max Niemeyer 2004
- Lesky, Erna: *The Vienna Medical School of the 19th Century*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press 1976

- Lessing, Gotthold Ephraim: Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer, in: ders.: Werke. Achter Band: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften, München: Carl Hanser 1979, 451–488
- Löwe, Matthias: „Pluralism ist unser innerstes Wesen“. Romantik und Demokratie, in: Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft, 30/2020, 3–24
- Mattern, Pierre: Konversionswissen und seine Inszenierung in Friedrich Schlegels Heilbehandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826, in: Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext, in: Schlegel-Studien 5/2014, 202–217
- Mayer, Paola: Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 1999
- Müller, Paul: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte, Bern: Haupt 1965
- Petersdorff, Dirk von: Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller, Tübingen: Max Niemeyer 1996
- Rottmanner, Max: Einleitung, in: Schlegel, Friedrich: Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Freiin von Schleich, hg. v. M. Rottmanner. Bd. 1, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975, IV–XX
- Sawicki, Diethart: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002
- Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler u. a. München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh 1958 ff., abgekürzt als KSA
- Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky geborene Freiin von Schleich, hg. v. M. Rottmanner, Bd. 1, Nendeln/Lichtenstein: Kraus Reprint 1975
- Schlobach, Jochen: Theosophie und Revolution bei Saint-Martin, in: Aufklärung und Esoterik, hg. von Monika Neugebauer-Wölk, Hamburg: Felix Meiner 1999, 455–467
- Fortschritt oder Erlösung. Zu aufklärerischen und millenaristischen Begründungen der Revolution, in: Archiv für Kulturgeschichte 72/1990, 201–222
- Schmalz, Guenther George: Zur Geschichte des Wortes Verein. Unveröffentlichte Dissertation, The Ohio State University 1952
- Schmidt-Brüggemann, Wilhelm: Politische Theologie der Gegenauflklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader. Berlin: Akademie Verlag 2004
- Stengel, Friedemann: Lebensgeister – Lebenssaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, hg. von Monika Neugebauer-Wölk u. a., Berlin und Boston: De Gruyter 2013, 340–378
- Strube, Julian: Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi, Berlin/Boston: De Gruyter 2016
- Sziede, Maren: Priest-Doctors and Magnetisers: Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century, in: The Occult Nineteenth Century. Roots, Developments and Impact on the Modern World, hg. v. Lukas Pokorny / Franz Winter, Cham: Palgrave MacMillan 2021, 37–59
- Voges, Michael: Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts, Tübingen: Max Niemeyer 1987
- Weder, Katharine: Baader und der Thierische Magnetismus, in: Baaderiana 3/2015, 59–81
- Weitzel, Ursula: Thierischer Magnetismus in Wien. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien 2003

Windischmann, Karl Joseph Hieronymus: Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut. Ein Versuch zur Vereinigung dieser Kunst mit der christlichen Philosophie, Leipzig: Carl Cnobloch 1824

Wirthmüller, Johann Baptist: Die moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen, Freiburg: Herder'sche Verlagsbuchhandlung 1881