

Martin Mulsow
Radikale Frühaufklärung in Deutschland
1680 – 1720
Band 1
Moderne aus dem Untergrund

Martin Mulsow

Radikale Frühaufklärung
in Deutschland

1680 – 1720

Band 1
Moderne aus dem Untergrund



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein
und der Ernst-Abbe-Stiftung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2022
© Wallstein Verlag, Göttingen 2018
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf,
unter Verwendung von: Thomas Wyck: Wissenschaftler im Gehäus.
Hallwylska Museet, Stockholm.
Druck: Hubert & Co, Göttingen
gedruckt auf säure- und chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier
ISBN 978-3-8353-5332-9

Inhalt

Vorwort zur Erweiterten Neuausgabe	9
I. Einleitung:	
Radikalität als Forschungsproblem	12
1. Getrennte Forschungen: Clandestine Literatur, deutsche Frühaufklärung und die Geschichte der Gelehrsamkeit	13
2. Die Probleme eines ideengeschichtlich-monographischen Vorgehens	21
3. Eklektische Epoche und konservative Aufklärung	26
4. Die Sprache der Gelehrsamkeit	32
5. Pluralität: Theorien mittlerer Reichweite	34
6. Kontingenz, Ironie und nichtintendierte Wirkungen. Zur Pragmatik philosophischer Äußerungsakte	38
7. Synergetische Effekte: Disziplinen, Debatten, europäische Wahrnehmungen	40
8. Philosophische Mikrohistorie	43
9. Das Problem der Individuierung eines Quellenkorpus . .	49
10. Zur Gliederung	55
II. Ambivalenzen der Gelehrsamkeit.	
Ein jüdisches antichristliches Manuskript und sein Weg durch die deutsche Frühaufklärung	60
1. Jüdische Clandestina und Aufklärung in Deutschland . .	60
2. Jaquelots Aktivitäten. Hugenotten, Arminianer, Sozinianer und Juden in Amsterdam	65
3. Auf der Suche nach dem Autor: La Croze, Unger, Wolf .	70
4. D'Aguilars Schrift	83
5. Samuel Crell und der <i>Judaeus Lusitanus</i>	91
6. Der Weg in die atheistische Aufklärung	99
III. Sozinianische Frühaufklärung.	
Samuel Crells europäische Netzwerke	110
1. Samuel Crell	110
2. Eine vertrauliche Mitteilung	111
3. John Lockes Notizbücher und die arminianische Frühaufklärung	120

INHALT

4. Juden und Sozinianer	123
5. Eine Reise in den englischen Sozinianismusstreit	126
6. Spencer und Newton: eine Hypothese	135
IV. Atheismus im Zentrum der Orthodoxie?	
Zur Entstehung und frühen Verbreitung	
von Johann Joachim Müllers <i>De tribus impostoribus</i> (1688) . . .	143
1. Johann Joachim Müller auf dem Weg nach Kiel	144
2. Idolatrie, Aberglaube, Opfer:	
die Korruptionsgeschichte der ursprünglichen Religion .	152
3. Das Fides-Problem in <i>De tribus impostoribus</i>	161
4. Eine englische Parallelle:	
Orientalistik, Politik und Historie bei Henry Stubbe . . .	169
5. Pastores sive Impastores	172
6. Ein Student im Auge des Orkans	176
7. Erkundigungen von Rostock aus	181
8. Schweigende Eingeweihte	185
9. Noch einmal: der Weg in die atheistische Aufklärung . .	192
V. Politische Theologie.	
Zum Verhältnis von Staatsraisondenken,	
historischem Pyrrhonismus und Religionskritik	195
1. Säkularisierung und politische Theologie	195
2. Das Göttliche und das Unerklärliche in den Disziplinen:	
Daniel Georg Morhof	200
3. Die Theologie der Heiden und die Politik des Absolutismus	208
4. Fatum politicum, politische Idolatrie und älteste Weisheit	217
5. Cimbrische Heiden und wundertätige Könige	228
6. Der Anfang vom Ende des Göttlichen in der Politik . . .	232
7. Gegen das göttliche Recht im besonderen und	
gegen Morhof im allgemeinen: Johann Friedrich Kayser .	244
8. Politische Religion bei Daniel Clasen	256
9. Politik, Religion und Skepsis: Friedrich Wilhelm Bierling	266
10. Politik, Religion und radikale Skepsis:	
das clandestine <i>Symbolum sapientiae</i>	274
11. Skepsis und Esoterik – Johann Georg Wachters	
Aneignung des <i>Symbolum sapientiae</i>	287
12. Politische Theologie als Ausflucht?	294
13. Fazit: Die Kontroverse über das <i>divinum</i> – Geburt	
der Aufklärung aus dem Geist des Anti-Humanismus . .	301

INHALT

VI.	Die Destruktion des christlichen Platonismus.	
	Souverains <i>Platonisme devoilé</i> (1700)	
	und Gundlings <i>Plato atheus</i> (1713)	308
1.	<i>Le Platonisme devoilé</i>	308
2.	Toleranz, Logoschristologie und arminianische Frühaufklärung	313
3.	Die trinitarischen Debatten in Holland und England seit George Bull	319
4.	Die komplexe Herkunft des Antiplatonismus	323
5.	Das Labyrinth des Subordinatianismus	327
6.	Gundling und Souverain.	336
7.	Auf den Spuren von Jakob Thomasius und Pierre Bayle .	339
8.	Platonismus der Kirchenväter, Spinozismus und der Atheismus Platons	348
VII.	Gundling und Budde.	
	Skeptische versus konservative Aufklärung	358
1.	Ein Gespräch im Reiche der Toten	358
2.	Adam der Pedant und Adam der Bauer	364
3.	Naturrecht, Sündenfall und die Philosophie der Hebräer	375
4.	Buddes Lehre von Wille und Verstand und die Struktur der konservativen Aufklärung	382
5.	Exkurs: Konservative Aufklärung bei Johann Lorenz Mosheim	390
6.	Theologischer Skeptizismus und Naturrecht bei Gundling: die Kontroverse über Hobbes' »Körper Gottes«	395
7.	Auf dem Weg zu einer kritischen Geschichte der Philosophie	403
VIII.	Eklektik und Indifferentismus. Der verborgene Diskurs der <i>religio prudentum</i> vom <i>Ineptus religiosus</i> (1652) bis zu den <i>Bedencken von der Religion eclectica</i> (1702). . . .	409
1.	Der <i>Ineptus religiosus</i> und seine Bedeutung	409
2.	Antipedantismus, Heroismus und eklektische Religion: zur Struktur des Textes	420
3.	Johann Balthasar Schupp und sein Kreis	432
4.	Widerstand gegen die Obrigkeit	439
5.	Erasmus' <i>Moriae Encomion</i> und die ironisch-burleske Technik des <i>Ineptus religiosus</i> .	443

INHALT

6. Arminianer, Sozинianer, Juden – die Kultur der Eklektik in Holland	449
7. Die Manuskriptüberlieferung und Lessings Teilübersetzung	457
8. Die lutherische Orthodoxie im Kampf gegen die <i>Religio prudentum</i>	469
9. Religio prudentum und politische Religion.	477
10. Pietismus, Frühaufklärung und Indifferentismus: der junge Jakob Friedrich Ludovici	485
11. Verlust der Ironie: Eklektik, Naturrecht und <i>Religio prudentum</i> bei Johann Christian Behmer . .	488
12. Epilog: Eklektik und Distanz. Theodor Ludwig Lau und die Kontinuitäten zur Hochaufklärung	495

Vorwort zur Erweiterten Neuausgabe

Die Originalausgabe dieses Buches erschien 2002 im Meiner-Verlag. Sie war die Druckversion meiner Münchener Habilitationsschrift. Das Buch hat damals eine sehr positive Aufnahme erfahren und war nach wenigen Jahren nicht mehr im Handel erhältlich. Daher bot es sich an, eine neue, überarbeitete und vor allem erweiterte Fassung herzustellen. In *Moderne aus dem Untergrund* habe ich zudem einen zweiten Band angekündigt. Diesen Band habe ich jetzt geschrieben. Beide Bände erscheinen hier unter einem neuen Gesamttitel.

Seit 2002 hat sich die Forschungslage durchaus verändert. War damals die »Radikalaufklärung« noch kein gängiger Terminus, noch viel weniger ein etabliertes Forschungsgebiet, so hat doch der Erfolg von Jonathan Israels *Radical Enlightenment*, das kurz vor meinem Buch erschien, und der seiner Folgebände *Enlightenment Contested* und *Democratic Enlightenment* das Thema inzwischen sehr viel populärer gemacht.¹ Auch die Einzelforschung ist in manchen Erkenntnissen vorangeschritten. Ich habe mich bemüht, diese Erkenntnisse in der Überarbeitung zu berücksichtigen. Ein weiteres wichtiges Buch, das wie das von Israel fast zeitgleich mit meinem erschien, war Ian Hunters *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Das Werk ist aus der gleichen Einsicht heraus geschrieben wie mein eigenes, daß nämlich aus einer monodisziplinären, rein philosophischen Perspektive die Entstehung und der Verlauf der deutschen Frühaufklärung nicht zu verstehen ist. Nur in der Zusammenschau von philosophischen, theologischen, naturwissenschaftlichen – und bei Hunter vor allem: juristischen – Theorien ergibt sich ein sinnvolles Bild. Und Hunter geht noch weiter: einem Christian Thomasius gehe es vornehmlich gar nicht um Theorie, sondern um die Einübung in bestimmte Verhaltensformen, um eine Kultur der inneren Ruhe und des bürgerlichen Friedens.

In der Originalausgabe hatte ich den zweiten Band angekündigt, weil ich etliche weitere Kapitel in Arbeit hatte. Diese weiteren Studien sind zwar inzwischen teilweise in Aufsätze wie auch in Buchkapitel meiner späteren Bücher eingegangen.² Dennoch ist noch genügend Material

¹ Eine Übersicht über die Diskussionslage seit Israels Schriften gibt der Band von Jonathan I. Israel und Martin Mulsow (Hg.): *Radikalaufklärung*; Berlin 2014.

² Vgl. vor allem: Martin Mulsow: *Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Liberalität und Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2007, Kap. 1 und 7,

übriggeblieben, so daß ich den zweiten Band nunmehr vorlegen kann, zusammen mit der überarbeiteten Version von Band I. Die Materialfülle ist in der Tat überwältigend. Die gelehrte Diskussion arbeitete sich an zahllosen anonymen Streitschriften, clandestinen Manuskripten oder auch nur an schwer zu erschließenden mündlichen Debatten unter Studenten ab, die aber für die Magistrate bedrohlich sein konnten. Da dies an der Oberfläche meist nicht sichtbar wird, ist die Herausforderung dieser »clandestinen Vernunft« selbst clandestin, nämlich heimlich und verborgen. Auch wenn der »Untergrund« nach Maßgabe von Druckschriften und Auflagenstärke nicht ins Gewicht fällt, so ist er doch in einem erstaunlichen Maße präsent gewesen.

In der jüngst vorgelegten großen Synthese der germanistischen, philosophischen und historischen Aufklärungsforschung der letzten Jahrzehnte, Steffen Martus' *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert*, ist dieser Aspekt erkannt und in ein komplexer gewordenes Bild der Aufklärung integriert. Dabei ist es ja eigentlich auch nicht überraschend, daß Modernität und Kritik an den traditionellen Verhältnissen sich zunächst im Bereich des Verborgenen, Verbotenen, Untergründigen äußert. Wo sonst sollte sie dies tun, in einer Zeit von Zensur und Kontrolle der Öffentlichkeit? Dennoch war die philosophische Kultur verborgener, sogenannter »clandestiner« Schriften vor 2002 selten Gegenstand philosophiehistorischer Forschung – zumindest in Deutschland. Mit einer Orientierung allein an philosophischen Druckschriften und einer traditionellen und linearen Ideengeschichte war der Phase akuter Innovationen, die Europa um 1700 während der *crise de la conscience européenne* erlebt hat, aber nicht beizukommen. Dazu bedurfte es einer sorgfältigen und disziplinübergreifenden Detailanalyse, der Heranziehung unterschiedlichster Quellenmaterialien vom Manuskript und Brief über die Polemik bis zum ausgearbeiteten Traktat und zudem einer Sensibilität für gegenläufige Entwicklungen.

Will man ein Bild dafür bemühen, wie ich in den Bänden vorgehe, so wäre es dieses: Ich näherte mich der fast unübersehbar vielfältigen intellektuellen Landschaft der deutschen und europäischen Frühaufklärung, indem ich einzelne Pflöcke einschlage: bei einigen kaum bekannten

und ders.: *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012, Kap. 1-5. Mein Buch *Freigeister im Gottsched-Kreis. Wolffianismus, studentische Aktivitäten und Religionskritik in Leipzig 1740-1745*, Göttingen 2007, behandelt einen Ausschnitt aus der Periode, die an die Frühaufklärung anschließt. Die Spätaufklärung behandelt in Fallstudien Martin Mulsow und Guido Naschert (Hg.): *Radikale Spätaufklärung in Deutschland* (= *Jahrbuch Aufklärung* Bd. 24, 2012), Hamburg 2013.

Freidenkern und verfolgten Autoren, bei einigen heimlich zirkulierenden Manuskripten, bei einigen wenig beachteten, aber in der Zeit um 1700 zentralen Problemkomplexen. Von dort aus bahne ich mir in detektivischer Weise den Weg durch das Dickicht der Kontexte, wo auch immer mich die Fährten hinführen. Dabei ist es für mich unerheblich, wenn ich Disziplingrenzen überqueren muß, wenn mich deutsche Anlässe zu englischen, französischen, italienischen oder sonstigen Quelldebatte leiten, oder wenn ein Rückgriff auf die Antike oder die islamische Welt nötig ist, um die Problematik zu begreifen. Durch das Hin- und Herstreifen durch die Disziplinen, Textsorten und Regionen ergibt sich nach und nach ein dichtes, bisher auf diese Weise nie sichtbar gewordenes Bild der europäisch verflochtenen deutschen Frühaufklärung. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß im Verlauf der zwei Bände bestimmte Akteure und Themen immer wieder auftauchen. Ganz nebenbei werden auch die intellektuellen Zentren wie Leipzig, Berlin, Halle, Hamburg, Wittenberg, Helmstedt, Frankfurt/Oder, Jena oder Rostock in ihren Eigenarten transparent, und die Œuvres nicht nur von radikalen Denkern, sondern auch von vielen prominenten und weniger prominenten Gelehrten in ihrem Profil erkennbar. Und immer zeigt sich: Untergrund und Oberfläche bedingen einander; Radikale sind nicht ohne den Mainstream zu begreifen, der Mainstream nicht ohne seine radikalen Ausläufer.

Wenn im Titel von Band I von ›Moderne‹ die Rede ist, so soll damit weder eine ›Theorie der Moderne‹ noch gar eine Epochendiskussion angesprochen sein.³ Mir geht es vielmehr darum zu zeigen, wie verschlungen die Wege der ›Modernisierung‹, ›Säkularisierung‹ und ›Aufklärung‹ faktisch gewesen sind, gerade wenn man das traditionelle Bild durch die Kenntnis des radikalen Untergrundes vervollständigt. Die ›Moderne aus dem Untergrund‹ war eine vorläufige, experimentelle, manchmal auch ungewollte oder ironisch gemeinte Moderne.

³ Weiteres dazu in Mulsow: ›Radikalaufklärung, moderate Aufklärung und die Dynamik der Moderne‹, in: Israel und ders. (Hg.): *Radikalaufklärung*, S. 203–233.

I. Einleitung: Radikalität als Forschungsproblem

Halte besonders diejenigen für auserlesene Bücher, welche ohne Namen des Verfassers herauskommen, und auch keinen Ort des Drucks angeben, es müßte denn etwa eine Stadt in Utopien seyn. [...] In solchen Büchern wirst du Schätze antreffen, denn die Wahrheit liegt im Dunkeln.

Ineptus religiosus

History consists largely of unintended performances.

J. G. A. Pocock

Die deutsche Frühaufklärung gilt als Reformbewegung, die auf der Basis eines säkularen Naturrechts, einer antimetaphysischen Erkenntnistheorie und einer psychologisch gestützten Gesellschaftsethik sich von traditionellen Bindungen befreit hat, ohne in antichristliche und extremistische Positionen zu verfallen. Wie aber ist es dann zu den vereinzelten radikalen und religionskritischen Schriften während dieser Epoche gekommen? Wie stehen diese Schriften in Beziehung zur dominanten ›moderaten‹ Aufklärung? Hat es ein kohärentes Milieu des clandestinen Untergrundes in Deutschland gegeben? Die vorliegende Studie beantwortet diese Fragen, indem sie aus den Quellen die Entstehung und Verbreitung eines großen Teils der radikalen Schriften zwischen 1680 und 1720 rekonstruiert. Sie verfährt dabei nach der Arbeitshypothese, daß es ein komplexes Zusammenspiel aus Fortführung frühaufklärerischer Ideen, provokanter Absetzung von der Orthodoxie und nichtintendierten Auswirkungen orthodox gemeinter Theorien gewesen ist, was zu radikalen Traktaten geführt hat. Der europäischen Praxis gelehrter Diskussionen und der ambivalenten Mittlerrolle liberaler Gelehrter scheint dabei eine tragende Bedeutung zugekommen zu sein.

Bei der Untersuchung spielt insbesondere eine Sensibilität für den pragmatischen Status der radikalen philosophischen Äußerungen eine Rolle: Oftmals stand – so eine weitere Ausgangsvermutung – am Beginn eine Mischung aus Scherz, Verdacht und ernsthaftem Zweifel, eine ironische oder aus der Position des Opponenten heraus vorgetragene These, die sich dann im Verlauf der Ausarbeitung oder erst der Rezeption zu einer radikalaufklärerischen Aussage verselbständigt hat. Auch sozio-

logisch ist der Status der Radikalisierungen zu bedenken: die Naivität halbggebildeter Studenten, die noch unbelastete Courage von Universitätsabsolventen vor ihrer Karriere, die Fehleinschätzungen von bei Hofe scheinbar sicher verankerten Intellektuellen haben die vereinzelten Vorstöße aus dem geduldeten Konsens heraus befördert. Ob von einem umfassenden Milieu der Radikalaufklärer die Rede sein kann, ist schon deshalb äußerst fraglich; möglicherweise wird man nur von der ›fragmentierten‹ Szene einzelner Netzwerke von Personen sprechen können, die zwar die radikalen Schriften der jeweils anderen zum Teil wahrgenommen haben und durch sie ermutigt worden sind, aber wegen der durch anonymes Publizieren notwendigerweise opaken Verhältnisse keine persönlichen Kenntnisse und Kontakte haben konnten.

1. Getrennte Forschungen: Clandestine Literatur, deutsche Frühaufklärung und die Geschichte der Gelehrsamkeit

Der Zeitpunkt für ein Forschungsunternehmen wie das skizzierte ist günstig: Der lange verdeckte Untergrund der frühen europäischen Aufklärung beginnt sich zu lichten. Seit etwa drei Jahrzehnten gibt es eine intensive Erforschung der sogenannten *littérature clandestine*, also jener philosophischen Untergrundschriften, die in Abschriften gelesen und illegal weiterverbreitet wurden.¹ Nachdem bereits in der ersten Jahr-

¹ Zur Orientierung über die Forschung bis 1981 vgl. Tullio Gregory: ›Il libertinismo della prima metà del seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca‹, in ders., Guido Canziani, Gianni Paganini u. a. (Hg.): *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze 1981, S. 3-47; zur neueren Atheismus-Forschung: David Wooton: ›New Histories of Atheism‹, in: Michael Hunter und David Wooton (Hg.): *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford 1992, S. 13-53; Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1999. Eine Bibliographie laufender Arbeiten und Hinweise auf Veranstaltungen und Veröffentlichungen enthält die seit 1992 vom Institut Claude Longeon, Renaissance-Age classique in Saint-Etienne und von Paris aus erscheinende Zeitschrift *La lettre clandestine. Bulletin d'information sur la littérature philosophique clandestine de l'âge classique*. Herausgeber sind Olivier Bloch und Anthony Mc Kenna, zwei der führenden Forscher auf diesem Gebiet, Redakteur ist Alain Mothu. Eine großangelegte Reihe *Libre pensée et littérature clandestine*, hg. von Anthony Mc Kenna, lässt seit 1993 Editionen von clandestinen Texten erscheinen. Einige wichtige neuere Arbeiten und Sammelbände: Olivier Bloch (Hg.): *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris 1982; Guido Canziani (Hg.): *Filosofia e religione nella letteratura clandestina secoli XVII e XVIII*, Milano 1994; Miguel Benítez: *La*

hunderthälfte Pioniere wie Ira O. Wade² begonnen hatten, diesen versunkenen Kontinent von etwa zweihundert radikalen Schriften in oftmals zahlreichen Abschriften³ ans Licht zu heben, liegen inzwischen etliche Editionen und Analysen vor. Dabei hat sich bereits jetzt ein verändertes Bild der Aufklärung ergeben. War geraume Zeit die Ansicht verbreitet, das philosophische Denken hätte sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts langsam radikalisiert, bis es im Atheismus eines Holbach seinen kritischen Extremwert erreicht habe, so ist inzwischen deutlich: Die radikalen Konzepte waren schon eher da, mindestens seit den Jahrzehnten vor 1700. Sie waren nur nicht sichtbar, denn sie sind in der Masse der nichteditierten Schriften, der geheim zirkulierenden Manuskripte unentdeckt geblieben.

Die Untergrundkultur florierte vor allem im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert, insbesondere im Frankreich des *ancien régime*, aber auch – in geringerem Maße – in anderen Ländern Europas. Wegen der Präponderanz französischer Traktate und deren Bedeutung für Voltaire, Diderot und die anderen *philosophes* war und ist die Clandestina-Forschung bisher vor allem eine französische Domäne.⁴ Seit Tullio Gregorys

face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique, Oxford und Paris 1996; Anthony Mc Kenna und Alain Mothu (Hg.): *La philosophie clandestine à l'âge classique*, Oxford und Paris 1997, sowie das oben genannte Buch von Schröder. Eine Zusammenfassung gibt Gianni Paganini: *Introduzione alle filosofie clandestine*, Bari 2008. Für das spätere 18. Jahrhundert haben Robert Darntons Untersuchungen die Rede vom literarischen Untergrund bekannt gemacht. Vgl. ders.: *Literaten im Untergrund. Lesen, Schreiben und Publizieren im vorrevolutionären Frankreich*, München 1985; *Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, New York 1995. Seit 2001 hat die Forschung zur Radikalaufklärung nochmals an Fahrt aufgenommen durch das große Buch von Jonathan I. Israel: *The Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001, das eine Synthese für den Bereich der europäischen Radikalaufklärung unter Einschluß der Clandestina-Forschung versucht. Israel hat in den folgenden Jahren seine Schrift zu einer Trilogie komplettiert: *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2011.

- 2 Ira O. Wade: *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton 1938. Vgl. auch John S. Spink: *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London 1960.
- 3 Ein Verzeichnis dieser Schriften und ihrer Fundstellen bietet Miguel Benítez in *La face cachée* (Anm. 1); einen vorzüglichen Überblick der wichtigsten Schriften, in dem der heutige Forschungsstand resümiert ist, findet man in Winfried Schröder: *Die Ursprünge des Atheismus* (Anm. 1), S. 395–527.
- 4 Vgl. die in Anm. 1 genannten Namen von Bloch, Mc Kenna, Mothu.

Untersuchungen haben auch italienische Ideenhistoriker die Kontinuitäten vom Naturalismus der Renaissancephilosophie über den Libertinismus zur clandestinen Literatur entdeckt⁵; hinzu kommen inzwischen englisch-amerikanische, holländische und spanische Forschungen.⁶ In Deutschland war die Untergrundkultur wegen ihrer materialistischen Tendenzen gelegentlich in Untersuchungen der DDR präsent – allerdings schwer belastet durch deren theoretische Vorgaben. Erst seit gut zwei Jahrzehnten gibt es auch hierzulande eine editorische Tätigkeit.⁷

Die veränderte Perspektive auf die Radikalaufklärung hat ein Buch auf neue Weise aktuell gemacht, das schon 1935 erschienen ist: Paul Hazards

⁵ Tullio Gregory: *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli 1979; wegweisend war auch Guido Canzianis und Gianni Paganinis Edition des *Theophrastus redivivus*, 2 Bde. Firenze 1981-1982. Zu nennen sind auch die Arbeiten von Silvia Berti. Die italienischen Untersuchungen konnten auf einer bereits bestehenden Libertinismus-Forschung aufbauen: vgl. etwa Guiseppe Ricuperati: *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano und Napoli 1970; Lorenzo Bianchi: *Tradizione libertina e critica storica*, Milano 1988.

⁶ Für den anglophonen Bereich vgl. vor allem Margaret C. Jacob: *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London 1981, und die Bücher von Jonathan Israel (Anm. 1). Vgl. aber auch die in Anm. 1 genannten Arbeiten von Hunter und Wooton sowie von Robert Darnton, zudem die Studien von Richard H. Popkin und Justin Champion. Für Holland ist vor allem die Spinozismus-Forschung zu nennen (Wim Klever, Wiep van Bunge u.a.), aber auch die Zeitschrift *Lias*, für Spanien Forscher wie Miguel Benítez oder Francisco Sucas.

⁷ Wesentlichen Anteil an der Wiederentdeckung der deutschen clandestinen Autoren haben zwei Reprint-Reihen im Frommann-Holboog-Verlag: zunächst *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, begründet von Martin Pott, fortgeführt von Winfried Schröder, Stuttgart 1992 ff. In dieser Reihe erschienen bisher Werke von Theodor Ludwig Lau, Friedrich Wilhelm Stosch, Gabriel Wagner und Johann Joachim Müller. Vgl. meine Besprechung: ›Clandestine Literatur und deutsche Frühaufklärung, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 18 (1994), S. 94-102; die zweite Reihe ist: *Freidenker der europäischen Aufklärung*, herausgegeben von Winfried Schröder, Stuttgart 1994 ff. Hier erschienen bisher Werke von Johann Georg Wachter, Balthasar Bekker und Georg Schade. Clandestina-Forschung im Bereich des Berliner Refuge wurde am Aufklärungszentrum in Potsdam betrieben, vor allem von Martin Fontius und Jens Hässeler. Zu Zeiten der DDR erschien G. Stiehler (Hg.): *Materialisten der Leibniz-Zeit. Ausgewählte Texte*, Berlin/DDR 1966 (eine Zusammenstellung bzw. Übersetzung von Texten von Stosch, Lau, Wagner und Bucher) und ders. (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*, Berlin 1961. Als Einführung in die deutsche Radikalaufklärung vgl. Martin Pott: ›Radikale Aufklärung – Materialismus und Religionskritik in der deutschen Frühaufklärung, in: *Il cannochiale* 2 (1990), S. 35-59; etwas veraltet ist Reiner Wild: ›Freidenker in Deutschland, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 6 (1979), S. 253-285.

*La crise de la conscience européenne 1680-1715.*⁸ Hazard breitete das Panorama der europaweiten Debatten dieser Jahre aus und verband es mit der These, in dieser Phase sei der entscheidende Vorstoß zur Moderne geschehen: *Man mußte eine Politik ohne göttliches Recht, eine Religion ohne Mysterien, eine Moral ohne Dogmen schaffen. Man mußte die Wissenschaft dahin bringen, daß sie aufhörte, ein reines Spiel des Geistes zu sein, und statt dessen zu einer Kraft wurde, welche die Natur zu unterwerfen vermag.*⁹ Natürlich ist eine solche Festlegung auf den engen Zeitraum um 1700 mit gutem Recht angegriffen worden. Oft handelt es sich um langfristige Prozesse, deren Beginn schon in die Zeit von Descartes oder in die Jahrzehnte um 1600 zurückzudatieren wäre.¹⁰ Und doch haben zwei Indizien Hazards Konzept einer entscheidenden Innovations-Verdichtung um 1700 wiederbelebt: Das erste ist das genannte Faktum der Entstehung zahlreicher inhaltlich gewichtiger radikaler Schriften in dieser Zeit, die durch die Clandestina-Forschung ans Licht gehoben werden. Das andere ist die Entstehung von Vorformen von Öffentlichkeit, die aus dem Aufkommen der Journale und einer Vergrößerung des Buchmarktes resultiert und durch die kommunikationsgeschichtliche Bestimmung von Aufklärung heute besonders stark hervorgehoben wird.¹¹

8 Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris 1935; dt.: *Die Krise des europäischen Geistes 1680-1715*, Hamburg 1939. Zur Aktualität vgl. Margaret C. Jacob: ›Hazard revisited‹, in: P. Mack und Margaret C. Jacob (Hg.): *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge 1987.

9 Hazard: *Die Krise des europäischen Geistes* (Anm. 8), S. 24.

10 Vgl. etwa die Kritik von Ira O. Wade: *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton 1971, Einleitung; oder Paul Vernière: ›Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?‹, in: *Eta dei Lumi. Studi storici sul settecento Europeo in onore di Franco Venturi*, Neapel 1985, S. 57-78.

11 Einer der Pioniere dieser Forschungsrichtung ist Paul Dibon: ›Communication in the Respublica literaria of the 17th Century‹, in: *Respublica Litterarum. Studies in the Classical Tradition* 1 (1978), S. 43-55; vgl. auch Hans Bots und Françoise Waquet (Hg.): *Commercium litterarium. La communication dans la république des lettres 1600-1750*, Amsteram und Maarssen 1994; für Deutschland: Hans-Erich Bödeker: ›Aufklärung als Kommunikationsprozeß‹, in: Rudolf Vierhaus (Hg.): *Aufklärung als Prozeß* (Aufklärung Bd. 2.2), Hamburg 1988, S. 89-111; darauf aufbauend Martin Gierl: *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997. Kommunikationsgeschichte als Geschichte der Alltagsstrategien und -konflikte der Gelehrten betreibt Anne Goldgar: *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven 1995. Vgl. auch Fabio Todesco (Anm. 19). Oft bezieht man sich auf Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, obwohl Habermas die Entstehung von Öffentlichkeit später ansetzt.

Hazard konnte noch von *unerforschtem und schwierigem Gelände* sprechen, das auf der Grenze zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert angesiedelt sei.¹² Davon kann man achtzig Jahre später nicht mehr reden. Es gibt allerdings Hindernisse, die eine umfassende Bestimmung der europäischen ›Krise‹ im deutschen Milieu unter Einbeziehung des philosophischen Untergrundes erschweren. Diese Hindernisse liegen vor allem in der Getrenntheit verschiedener Forschungsbereiche. Es gibt eine recht elaborierte ideengeschichtliche Forschung zur deutschen Aufklärung, es gibt eine beginnende deutsche Clandestina-Forschung und es gibt Untersuchungen zur europäischen Gelehrtenrepublik und ihren Kommunikationsstrukturen.

Diese drei Bereiche werden bis jetzt noch relativ getrennt bearbeitet. Es gibt kaum Studien, die sie übergreifen und ihre Fragestellungen miteinander verbinden. Dabei scheint die Notwendigkeit solcher Verbindung evident: Was wäre die Kenntnis der gedruckten Aufklärungsliteratur ohne ein Wissen über die Spielräume an Radikalität, ein Wissen darüber, ob es sie gab oder nicht gab? Was wäre die Kenntnis der clandestinen Literatur ohne das Wissen um die akademischen Debatten, aus denen sie hervorgegangen ist und von denen sie sich abgesetzt hat? Was wäre die Kenntnis der europäischen Kommunikationsstrukturen ohne das Wissen um die geheimgehaltenen Ideen und Manuskripte, die auf ihren Bahnen transportiert wurden?¹³ Und umgekehrt: Wie könnte die deutsche Aufklärung und ihr Untergrund behandelt werden, wenn nicht die Einflüsse aus Westeuropa – an Debatten, an Texten – in die Untersuchung einbezogen würden?

Die Philosophiegeschichtsschreibung hat sich diesen Fragen zu stellen. Wie aber kann man die genannten Forschungsrichtungen zusammenführen? Ich möchte vorschlagen, dies durch eine spezifische Problemstellung zu erreichen. Ich frage, ob es nicht ein Kontinuum am ›linken‹ Rand der intellektuellen Szenerie in Deutschland gegeben hat, ein Kontinuum, das – bei allen Differenzen¹⁴ – von Christian Thomasius und seinen Kollegen an der Universität Halle bis zu den Freidenkern im Untergrund

¹² Hazard (Anm. 8), S. 22.

¹³ Vgl. Peter Burke: *A Map of the Underground. Clandestine Communication in Early Modern Europe*, in Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner (Hg.): *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*, Wiesbaden 1996, S. 59-72.

¹⁴ Der Umstand, daß Thomasius selbst bemüht war, sich von den Freidenkern und Pantheisten abzugrenzen – eine Bemühung, die uns noch beschäftigen wird –, gibt keinen Grund an die Hand, von der Annahme einer Kontinuität abzusehen. Im Gegenteil, er zeigt die Notwendigkeit der Moderaten, gerade wegen der möglichen Radikalisierungstendenzen einen bewußten Trennungsstrich zu ziehen.

reichte. Und ich frage weiter, ob dieses Kontinuum durch Problemstrukturen geprägt war, die sich aus einer gemeinsamen Berührung mit europaweiten Debatten ergeben haben. Das ist der Ausgangspunkt für diese Untersuchung.

Die großen Namen der Frühaufklärung – Pufendorf, Thomasius oder Tschirnhaus (Leibniz ist ein Sonderfall, der nicht eigentlich zur Frühaufklärung gehört¹⁵) – werden in dieser Studie nicht direkt erscheinen, sondern nur im Spiegel von Schülern, Kollegen, kleineren Autoren. Es gibt dafür zwei Gründe. Der erste ist einfacher Natur und resultiert aus der Forschungslage. Es gibt seit geraumer Zeit eine etablierte Forschung zu Thomasius, aber auch zu Pufendorf. Autoren der zweiten Reihe wie Gundling dagegen sind, so sehr ihr Beitrag zur Aufklärung anerkannt wird, noch kaum in ihrem Werkprofil erforscht; und die Radikalauflärer des Untergrundes hatten ohnehin keine Chance, zu bevorzugten Objekten der Analyse zu werden. Der zweite Grund ist komplexer und führt in das Zentrum der hier angestrebten Methodik. Es scheint mir erfolgversprechender zu beobachten, wie bei weniger exponierten Denkern die Konzepte der Zeit repräsentiert sind. Diese oftmals jungen Autoren neigten eher als die arrivierten Professoren dazu, Zeitströmungen nachzugeben und Gedanken, die bei Pufendorf oder Thomasius angelegt waren, auszubauen und zu radikalisieren.

Der Begriff der Radikalität ist es, mit dem ich das gestellte Problem der Kontinuität des ›linken‹ Randes der Frühaufklärung angehen werde. Ich werde nach Radikalität in bestimmten intellektuellen Milieus und innerhalb bestimmter Diskurse fragen. Was kann Radikalität heißen? Bevor das geklärt werden kann, muß betont werden, daß die Bezeichnung des anvisierten Forschungsfeldes Schwierigkeiten aufwirft. Wenn ich von ›links‹, von ›radikal‹ oder ›liberal‹ spreche, verwende ich – notgedrungen – die politische Semantik des 19. Jahrhunderts.¹⁶ Die Schwierigkeit liegt

¹⁵ Aus dieser Distanz erklärt sich auch, warum Leibniz für diese Studie fast keine Rolle spielt. Sowohl gegen Pufendorf als auch gegen Thomasius hat er einiges Mißtrauen gehegt; die säkularen Tendenzen waren dem in manchen Belangen eher konservativen Leibniz suspekt. Er hat zudem mit seinen metaphysischen Bemühungen einen Weg eingeschlagen, der der Metaphysikkritik der Hallenser sehr fremd war. Erst mit dem Einfluß Christian Wolffs in den 1720er Jahren wird das Denken von Leibniz in einem breiten Sinne präsent in Deutschland. Vgl. Ian Hunter: *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge 2001.

¹⁶ Vgl. Elmar Elling: Art. ›Radikalismus I.‹, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 11–13. Das Wort ›radikal‹ wird erst in den 1830er Jahren im deutschen Sprachraum gebräuchlich. Es dringt von Frankreich und England

darin, daß kaum auf Selbstbezeichnungen zurückgegriffen werden kann. Der aus dem Englischen kommende Begriff des ›Freidenkers‹ und sein französisches Äquivalent ›esprit fort‹ wurden von Radikalen zwar gelegentlich als Selbstbezeichnungen benutzt, passen aber nicht allgemein¹⁷ und reichen vor allem nicht so weit, daß sie den ›liberalen‹, gerade noch geduldeten akademischen Rand miteinbeziehen würden. Das aber ist nötig, um die anvisierte Kontinuitätshypothese nicht schon von der Semantik her auszuschließen. Auf der anderen Seite haben zwar die zeitgenössischen Theologen ein breites Arsenal von Bezeichnungen verwendet, um die heterodoxe Position zu klassifizieren, doch operieren sie zumeist mit so überzogenen und denunziatorischen Begriffen (›Atheisten‹, aber auch ›Naturalisten‹, ›Indifferentisten‹, ›Libertiner‹), daß von ihnen aus keine adäquaten Charakteristiken zu erwarten sind.

Wir sind also gezwungen, anachronistische Bezeichnungen zu verwenden und in aller gebotenen Pauschalität von ›Radikalen‹ und ›Radikalität‹ zu reden. Die Radikalität betrifft vor allem die Ansichten dieser Personen, philosophischer, aber auch politischer Art. Oftmals bedeutet Radikalität in den Jahrzehnten um 1700 Religionskritik. Politische Kritik ist seltener; man sieht viele Radikale vielmehr im Bund mit dem Territorialabsolutismus und seiner von Juristen geprägten Hofkultur gegen den ›Pedantismus‹ der Universitäten und gegen den ›Pfaffenbetrug‹ der Kirchen.

Eine weitere anachronistische Bezeichnung ist die Rede von der ›Früh-aufklärung‹. Ich halte den Begriff trotz der Gefahr, aus einer Bewegung eine Epoche zu machen, und trotz der inhärenten Finalisierung auf das spätere 18. Jahrhundert für tragfähig. Denn Radikalität ist ein Habitus, der unmittelbar mit der Bemühung um ›Aufklärung‹ in Zusammenhang steht. Dabei ist nicht das Risiko gegeben, gegenläufige Tendenzen der Epoche oder die Persistenz der Orthodoxie auszublenden. Denn da ich sowohl die allgemeine (und nicht per se aufklärerische) Gelehrsamkeit

her ein, wo Radikale diejenigen sind, die eine grundlegende Reform von Parlament und Wahlrecht fordern. Vgl. auch P. Wende: Art. ›Radikalismus‹, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 113–133; Ulrich Dierse: Art. ›Liberalismus I.‹, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 5, Basel 1980, Sp. 256–259; Sp. 256: »Erst während der Epochenschwelle um 1800 wird ›liberal‹ aus einer Bezeichnung für eine Tugend [gütig, freigiebig etc.] und persönliche Haltung zu einem politischen Richtungs- und Erwartungsbegriff, zunächst in Frankreich und von da aus in ganz Europa.« Bewußt anachronistisch verwende ich auch den Begriff des ›Intellektuellen‹.

¹⁷ Selbstbezeichnungen dieser Art sind oft nur bei Gruppenidentitäten und offensivem Auftreten zu finden – wie es zum Teil bei den englischen *Freethinkers* der Fall war –, nicht aber so sehr bei vereinzelten Radikalen wie in Deutschland.

der Zeit als auch die Bewegungen aus der Orthodoxie heraus in unsere Betrachtung einbeziehen möchte, wird die Epoche unverkürzt repräsentierbar sein.

Weil uns vor allem philosophische Radikalität interessiert, ist es nötig, vornehmlich Personen mit radikalen theoretischen Interessen zu beschreiben. Es gab natürlich auch politische Aufrührer, Extremisten in der literarischen Mode oder religiöse Fanatiker, doch das soll diese Studie nur am Rande beschäftigen. Daß die religiöse Radikalität ausgeklammert wird, versteht sich freilich nicht von selbst. Denn in der Grauzone zwischen radikalem Pietismus und alchemisch-hermetischer Wissenschaft hat sich in Deutschland eine eigene Kultur von Radikalität herausgebildet, die von Johann Konrad Dippel bis zu Johann Christian Edelmann und darüber hinaus reicht und vielfältige Berührungen mit der Szene der Freidenker und Clandestina-Autoren kennt.¹⁸ Diese Kultur, die den heterodoxen Paracelsismus und Spiritualismus des 16. und 17. Jahrhunderts beerbt, ist ein ganz eigenes Forschungsgebiet und würde bei einer vollen Berücksichtigung das hier angegangene Unternehmen von seinem Umfang her sprengen. Ich werde aber, wo immer die Verbindungen von Pietismus, Spiritualismus und Frühaufklärung in unseren Zusammenhängen auftauchen, auf diese Verbindungen eingehen und versuchen, sie ohne vorschnelle Klassifizierungen zu beschreiben.

¹⁸ An Literatur nenne ich nur Friedrich Wilhelm Barthold: *Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhöfe*, Ndr. Darmstadt 1968; Martin Brecht (Hg.): *Geschichte des Pietismus*, 2 Bde. Göttingen 1991ff.; Annegret Schaper: *Ein langer Abschied vom Christentum. Johann Christian Edelmann (1698–1767) und die deutsche Frühaufklärung*, Marburg 1996; Karl-Ludwig Voss: *Christianus Democritus. Das Menschenbild bei Johann Conrad Dippel. Ein Beispiel christlicher Anthropologie zwischen Pietismus und Aufklärung*, Leiden 1970; H. Dörries: *Geist und Geschichte bei Gotfried Arnold*, Göttingen 1963; Hans Schneider: ›Der radikale Pietismus in der neueren Forschung, in: *Pietismus und Neuzeit* 8 (1982), S. 15–42, und 9 (1983), S. 117–151 (vgl. auch den ganzen, von Kurt Aland hg. Band von *Pietismus und Neuzeit* 8); Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 5/I: Aufklärung und Pietismus*, Tübingen 1991; Barbara Hoffmann: *Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, Frankfurt 1996; Wolfgang Breul, Marcus Meier und Lothar Vogel (Hg.): *Der radikale Pietismus. Zwischenbilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 2010.

2. Die Probleme eines ideengeschichtlich-monographischen Vorgehens

Bisher ist die philosophische Frühaufklärung vor allem ideengeschichtlich erforscht worden. Norbert Hinske hat in einem programmatischen Aufsatz aufgelistet, was zum Grundbestand an Ideen der Aufklärung gehört hat.¹⁹ Dabei hat er zwischen Kampfideen, Programmideen und Basisideen unterschieden. Programmideen waren, so Hinske, ›Aufklärung‹, ›Eklektik‹, ›Selbstdenken‹, ›Mündigkeit‹ und ›Perfektibilität‹; Kampfideen waren ›Obskuratorismus‹, ›Vorurteil‹, ›Aberglaube‹ und ›Schwärmerei‹. Basisideen schließlich waren die ›Bestimmung des Menschen‹ und die ›allgemeine Menschenvernunft‹. Das Forschungsprogramm, das in dieser Auflistung eingeschlossen war, ist inzwischen – zumindest zum Teil – erfüllt worden. Unter den Programmideen hat Werner Schneiders die Metaphorik der Aufklärung verfolgt²⁰, Michael Albrecht hat eine umfassende Monographie über Eklektik geschrieben²¹, zum Problem der Mündigkeit²² und der Perfektibilität²³ gibt es verstreuete Arbeiten. Auch die Kampfideen haben zum größten Teil eine Behandlung gefunden. Es

¹⁹ Norbert Hinske: ›Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie‹, in: Raffaele Ciafarone (Hg.): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart 1990, 407–458; zur deutschen Aufklärung vgl. weiter Werner Schneiders: *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungphilosophie in Deutschland*, Hamburg 1990; Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; Max Wundt: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945; Ndr. Hildesheim 1964; Nicolao Merker: *L'Illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari 1968; Raffaele Ciafarone: *L'Illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690–1765)*, Rieti 1978; Fabio Todesco: *Lector Scepticus. La recezione della tradizione scettica e la formazione del pubblico in area tedesca (1680–1750)* Diss. Fiesole 1998. An Arbeiten zur Frühaufklärung aus der DDR-Forschung vgl. vor allem Eduard Winter: *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slavische Begegnung*, Berlin/DDR 1966.

²⁰ Werner Schneiders: *Hoffnung auf Vernunft* (Anm. 19); auch ders.: *Die wahre Aufklärung*, München und Freiburg 1974.

²¹ Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1994; Vgl. zur Denkfreiheit, die im Selbstdenken impliziert ist, Kay Zenker: *Denkfreiheit. Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*, Hamburg 2013.

²² Vgl. Norbert Hinske (Hg.): *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, Hamburg 1986 (Aufklärung Bd. 1/1).

²³ Vgl. Gottfried Hornig: ›Perfektibilität‹, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 221–273.

gibt die Monographien von Werner Schneiders zur Vorurteilskritik und von Martin Pott zur Aberglaubenskritik.²⁴ Schwärmerei und Obskuralismus werden in der jüngsten Forschung berücksichtigt.²⁵ Die Basisideen schließlich sind in der allgemeinen theologischen und philosophischen Aufklärungsliteratur oft präsent.

Im Rückblick auf diese Studien bleibt indes die Frage, ob das Programm einer monographischen Erforschung der Ideenbestände so angelegt ist, daß bei seiner Erfüllung aus der Summierung ein adäquates Gesamtbild der Epoche entsteht. Das Problem der Monographien scheint mir zu sein, daß sie gerade die Radikalisierungsdynamiken nicht wirklich erfassen können, denn diese Dynamiken spielen sich zwischen den Ideenbereichen und über ihre Wechselwirkung ab. So muß Michael Albrecht in seiner *Eklektik*-Studie immer wieder interessante Funde, die er macht, auf halbem Wege zurücklassen, da ihm sein begriffsgeschichtliches Vorgehen ein Weiterschreiten gebietet. Oder Werner Schneiders kann nicht erklären, warum die Professoren in Halle, Jena oder Leipzig immer neu veränderte Klassifizierungen der Vorurteile ersonnen haben, weil er nicht in den Blick nimmt, auf welche politischen, gelehrten oder historiographischen Diskurse sie damit reagieren.

Mit ähnlichen Schwierigkeiten ist die personenzentrierte und die rezeptionsorientierte Forschung behaftet. Zwar stellen die Untersuchungen zu Christian Thomasius und neuerdings auch zu Samuel Pufendorf einen wichtigen Teil des Rahmens dar, in dem überhaupt zur Frühaufklärung gearbeitet wird,²⁶ doch sind sie im allgemeinen darauf verpflichtet, im Umkreis der großen Denker zu bleiben. Rezeptionsstudien, etwa

²⁴ Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart 1983; Martin Pott: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992.

²⁵ Vgl. Norbert Hinske (Hg.): *Die Aufklärung und die Schwärmer*, Hamburg 1988 (Aufklärung Bd. 3/1). Zur Kategorie der Schwärmereikritik scheint mir eine Monographie zu fehlen; zu verweisen ist hier aber auf die reiche Literatur zum Pietismus und neuerdings zum Obskuralismus der Aufklärung.

²⁶ Ich nenne nur das Werk von Werner Schneiders: *Naturerecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim 1971, sowie die Sammelände von Werner Schneiders (Hg.): *Christian Thomasius 1655-1728*, Hamburg 1989; Friedrich Vollhardt (Hg.): *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen 1997; Gerald Hartung und Fiammetta Palladini (Hg.): *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, Berlin 1996; Tim J. Hochstrasser: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge 2000.

zur Wirkung von Spinoza in Deutschland,²⁷ sind zwar bahnbrechend für die Hinwendung zur clandestinen Literatur gewesen, doch innerhalb ihres Rahmens kamen sie vor allem zu negativen Resultaten: Nicht ein unmittelbarer Spinozismus läge in der philosophischen Untergrundkultur Deutschlands vor – wie die Polemiken der Orthodoxie und die auf sie aufbauende Philosophiegeschichtsschreibung behauptet hatten –, sondern eine Radikalität aus unterschiedlichsten Einflüssen.

Man hat andere Disziplinen hinzuzuziehen, um ein breiteres Bild der intellektuellen Kontexte zu gewinnen. Zu nennen ist hier vor allem die sozialgeschichtlich orientierte germanistische Forschung, die seit den siebziger Jahren viele der wichtigen Untersuchungen zur Frühaufklärung gestellt hat,²⁸ zudem die ebenfalls gewichtigen rechts- und politikgeschichtlichen Arbeiten zur Reichspublizistik und zur politischen Theorie der Frühen Neuzeit²⁹ und die Studien zur Geschichte der Geschichts-

²⁷ Winfried Schröder: *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg 1987; Rüdiger Otto: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt und Bern 1994.

²⁸ Die Philosophiegeschichtsschreibung hat sich in den vergangenen Jahren nur zögernd darauf eingelassen, die politisch-soziale und kommunikationsgeschichtliche Komplexität des Alten Reichs in ihre Analysen einzubeziehen. Um hier den Anschluß nicht zu verpassen, ist es inzwischen notwendig, auf die sozialgeschichtlich orientierte germanistische Forschung zu schauen, die sich in vorbildlicher Weise und in inzwischen zahlreichen Studien bemüht hat, die Zusammenhänge von Beamtenmeritokratie, Buchproduktion und juristischer Denkweise für die fürstenstaatlichen Verhältnisse Deutschlands im späten 17. Jahrhundert herauszuarbeiten und auf die intellektuellen und stilistischen Innovationen zu beziehen. Diese Forschung hat in den siebziger Jahren mit dem Buch von Wilfried Barner: *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970, begonnen und sich dann vor allem der politisch-galanten Bewegung gewidmet. Vgl. Gotthard Fröhlsorge: *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises*, Stuttgart 1974; Wilhelm Kühlmann: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*, Tübingen 1982; Gunter E. Grimm: *Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung*, Tübingen 1983; Volker Sinemus: *Poetik und Rhetorik im frühmodernen deutschen Staat. Sozialgeschichtliche Bedingungen des Normenwandels im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1978; Alberto Martino: „Barockpoesie, Publikum und Verbürgerlichung der literarischen Intelligenz“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur* 1 (1976), 107–145; Georg Braungart: *Hofberedsamkeit. Studien zur Praxis höfisch-politischer Rede im deutschen Territorialabsolutismus*, Tübingen 1988.

²⁹ Vgl. etwa Michael Stolleis: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band 1600–1800*, München 1988; Christoph Link: *Herrschaftsordnung und bürger-*

schreibung.³⁰ Aus der theologischen Literatur sind es oft lediglich ältere Arbeiten, die verwendet werden können, und diese Arbeiten leiden an überholten Schematisierungen. So ist die Theologie der Frühaufklärung dort als ›Übergangstheologie‹ verbucht³¹ und damit die Chance verspielt, dieser Theologie ein eigenes spezifisches Profil nachzuweisen.

Demjenigen, der die theoriezentrierte Literatur durch Netzwerkanalysen modernen Stils ergänzen möchte, ist in der deutschen Forschung fast keine Hilfe gegeben. Netzwerkanalysen versuchen über Kontakte von Personen (Lehrer, Freunde, Patrone, Auftraggeber, Korrespondenten) Gruppenzusammenhänge zu rekonstruieren und damit die Theorien der Akteure in Handlungskontexte einzubetten. Dafür hat man sich an ausländischen Modellen zu orientieren. 1981 erschien Margaret C. Jacobs Buch *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*.³² In mancher Hinsicht hat das Buch für den hier vorgelegten Versuch Vorbildfunktion. Jacobs Intention war es, aus Archiv- und Manuskriptstudien heraus ein neues Bild des radikalen Randes der Frühauf-

liche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre, Wien u.a 1979; Horst Dreitzel: *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz*, 2 Bde. Köln 1991; ders.: *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland. Ein Beitrag zur Kontinuität und Diskontinuität der politischen Theorie in der frühen Neuzeit*, Mainz 1992; Wolfgang Weber: *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1992.

³⁰ Vgl. vor allem Notker Hammerstein: *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972; Markus Völkel: ›Pyrrhonismus historicus‹ und ›Fides historica. Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis, Frankfurt a. M. u. a. 1987, und Helmut Zedelmaier: *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2003.

³¹ Vgl. für diesen Begriff vor allem Arnold F. Stolzenburg: *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff*, Berlin 1927, Ndr. Aalen 1979. Wichtig aus dem Bereich der neueren Theologiegeschichtsschreibung sind aber vor allem die Arbeiten von Walter Sparn. – Inzwischen hat vor allem Beutel die Historiographie der theologischen Aufklärung wiederbelebt. Vgl. Albrecht Beutel: *Aufklärung in Deutschland. Die Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen 2006 und ders.: *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007 sowie ders., Volker Leppin, Udo Sträter und Markus Wriedt (Hg.): *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig 2010; ebenfalls Beutel und Martha Nooke (Hg.): *Religion und Aufklärung*, Tübingen 2016.

³² Margaret C. Jacob: *The Radical Enlightenment* (Anm. 6).

klärung in England und Holland zu entwickeln und die Netzwerke und versteckten Debatten zu identifizieren, die ihn geprägt haben. Explizit konzentriert sich ihre Studie auf *a cast of interesting, if so called minor, characters*.³³ Die These der Arbeit ist, die Radikalaufklärung sei im Schmelziegel von englischen Republikanern, exilierten Hugenotten und holländischen Verlegern entstanden, deren Zusammenwirken in den Jahrzehnten nach der Widerrufung des Edikts von Nantes (1685) und der Glorious Revolution (1688/89) eine große Zahl von Untergrundschriften hervorgebracht habe. Die zusätzliche – und fragwürdige – These, daß sich in diesen Gruppen eine frühe Form von Freimaurerei ausgebildet hätte, will ich hier übergehen.³⁴ Interessanter ist in unserem Zusammenhang die politische und wissenschaftssoziologische Einbettung, die Jacob der Radikalaufklärung gibt. *The radicals were intellectual dissenters, men, and possibly a very few women, often with a refugee background, who could not share the willingness of the major philosophes like Voltaire and d'Alembert, or liberal churchmen like the Newtonians in England, to put their faith in enlightened monarchy. They sought, therefore, through a variety of methods, propaganda as well as intrigue, to establish a republican ideal, if not always a republican reality, worthy of a European-wide imitation. Predictably they, like the moderates were the intellectual heirs of the mid-century English Revolution, only unlike the moderates they sided more with the radical sectaries, that is, with the losers rather than the winners of that first major European revolution.*³⁵ Diese Republikaner haben versucht, so Jacob, mit einer pantheistisch und materialistisch-hermetisch geprägten Philosophie ein Weltbild zu entwickeln, das dem theistischen der moderaten Aufklärer des ‚Newtonian Enlightenment‘³⁶ entgegengesetzt war.

Was läßt sich aus Jacobs Buch für die deutsche Situation gewinnen? Zunächst einmal nicht viel, denn für Jacobs These ist der ständige Bezug der Entwicklung auf die englische Revolution essentiell.³⁷ Einen solchen

33 Jacob: *The Radical Enlightenment* (Anm. 6), S. 20.

34 Diese These ist mit einigem Recht stark kritisiert worden. Vgl. Christiane Berkvens-Stevelinck: „Les Chevaliers de la Jubilation: maçonnerie ou libertinage?“, in: *Quaerendo* 13 (1983), S. 50–73 und 124–148. Abgesehen von dieser extremen These ist Jacobs Buch noch durch eine Vielzahl von philologischen Ungenauigkeiten und historischen Fehlern im Detail belastet.

35 Jacob: *The Radical Enlightenment* (Anm. 6), S. 20.

36 Vgl. Margaret C. Jacob: *The Newtonians and the English Revolution*, Ithaca 1976.

37 Manche Fehleinschätzungen, die das Buch enthält, lassen zugleich vorsichtig werden: nicht nur die Art der Verbindungen, die Jacob unter den Intellektuellen feststellt, ist umstritten, auch viele einzelne Intellektuelle hat die Autorin vorschnell als Radikale eingestuft. Vgl. außer den oben (Anm. 34) genannten Einwänden

Bezug aber hat es in Deutschland nicht gegeben. Dennoch gibt die Arbeit Anregungen, auf welche Weise Netzwerkanalysen und Ideengeschichte verbunden werden können. Und auch wenn man vom Fehlen einer Revolution in Deutschland absieht, bleiben zumindest einige Gemeinsamkeiten zwischen Deutschland und England, von denen man ausgehen kann.

Deutschland steht als zu größeren Teilen protestantisches Land wie das anglikanische England in der Kontinuität zur lutherischen Reformation. Anders als in Frankreich hat sich deshalb keine schroffe antiklerikale Opposition herausgebildet, sondern eine Reihe von unterschiedlich stark an die christliche Erneuerung der Reformation angebundenen Reformgruppen. Die Differenzen sind wie im Falle von Jacobs *Newtonian Enlightenment* und *Radical Enlightenment* dann eher innerhalb dieser Reformbewegung zu suchen. Bei den Radikalen konnte etwa das christliche Element auf ein rationalistisches, antitrinitarisches und vor allem moralisch gemeintes Christentum zusammenschrumpfen, während die Moderaten auf die physikotheologische Rolle der Naturwissenschaft zur Stützung der orthodoxen Apologetik setzten.

3. Eklektische Epoche und konservative Aufklärung

Eines scheint deutlich: wenn die ideengeschichtlichen Monographien an einer adäquaten Beschreibung der komplexen Radikalität der Frühaufklärung vorbeigehen, aber auch die Resultate der Studie von Margaret Jacob nicht unmittelbar auf das deutsche Milieu zu übertragen sind, dann ist eine Arbeit nötig, in der wie bei Jacob die Netzwerke einer wie auch immer fragmentierten deutschen Radikalaufklärung vor dem Hintergrund der spezifisch deutschen ›moderaten‹ Diskussionen herausgearbeitet werden. Dieser Hintergrund müßte zunächst einmal charakterisiert werden.

Es gibt kaum Versuche, eine solche allgemeine Charakteristik zu geben. Lediglich in den neueren Forschungen zur ›eklektischen‹ Signatur des Frühaufklärungsdenkens ist die Anstrengung unternommen worden,

von Berkvens-Stevelinck die Kritik von C. G. Gibbs: ›The Radical Enlightenment, in: *British Journal for the History of Science* 17 (1984), S. 67-81; Roger L. Emerson: ›Latitudinarianism and the English Deists, in: J. A. Leo Lemay (Hg.): *Deism, Masonry, and the Enlightenment. Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*, Newark 1987, S. 19-48; Anne Goldgar: *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750* (Anm. II), S. 8.

eine Liste von grundlegenden Thesen einer idealtypisch gefassten deutschen Frühaufklärung zu geben. Horst Dreitzel, der dieses Wagnis unternommen hat, unterscheidet sechs Hauptpunkte der Epoche der ›eklektischen Philosophie‹.³⁸

1. Ablehnung jedes metaphysischen Rationalismus, weil er erstens *die in der Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens wurzelnde Vielzahl der Erkenntnismöglichkeiten mit ihrer relativen Autonomie reduzierte und die kooperative Erkenntnisproduktion gefährdete* und zweitens die Autonomie des freien Willens bedrohte.³⁹

2. Beibehaltung theologischer Voraussetzungen und Bindungen der lutherischen Tradition. Dabei gab es eine *eigentümliche Verknüpfung der Vorstellung von der Erbsünde, die die Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens und Willens begründet, mit der optimistischen Konzeption einer durch Arbeit und Bildung möglichen partiellen Restitution und ‚perfec-tio‘, auch der Herrschaft über die Natur [...]*. In der lutherischen Tradition stand auch die *Auffassung des Menschen als körperlich-seelische Ganzheit, die realistische Lehre von der Wechselwirkung zwischen körperlichen und seelisch-geistigen Zuständen, oft begründet in einer gegenüber der mechanistischen Naturauffassung altertümlichen Ontologie der geistigen Kräfte (Pneumatologie)*. Angestrebt war entsprechend das Heraustreten aus dem wirtschaftlichen, sozialen, körperlichen, geistigen und seelischen Elend. Der Offenbarungsglaube wurde nicht völlig abgelehnt, vielmehr wurde ihm *eine spezifische, abgegrenzte, aber notwendige Funktion im geistigen Haushalt zugewiesen, die es ermöglichte, die übrigen Bereiche der natürlichen Vernunft und dem Streben nach Glück in ihrer Autonomie zu überlassen.*⁴⁰

3. Ablösung der Ontologie durch Erkenntnistheorie und Anthropologie als Grundlehren. Das bedeutete vor allem das Beharren auf der unaufhebbaren *Einheit von Körper und Geist im Menschen, aus der einerseits die Wechselwirkung von Sinnlichkeit, Denken, Willen in der Erkenntnis, andererseits die normative Einheit von Gesundheit, Tugend und Glück in der Ethik folgten [...]*.⁴¹ Es bedeutete aber auch die Annahme einer fundamentalen Sozialität des Menschen. Daraus folgt der Primat der

³⁸ Horst Dreitzel: ›Zur Entwicklung und Eigenart der eklektischen Philosophie‹, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 18 (1991), S. 281-343. Die Kritik von Michael Albrecht (Anm. 2), S. 26 f., an Dreitzel von einer rein begriffsgeschichtlichen Perspektive scheint mir unbegründet. Es besteht durchaus die Notwendigkeit, für eine Zusammenschau über begriffsgeschichtliche Befunde hinauszugehen.

³⁹ Dreitzel (Anm. 38), S. 331 f.

⁴⁰ Ebd., S. 332.

⁴¹ Ebd., S. 333.

praktischen Philosophie, ohne jedoch den Wert der Erkenntnis der Werke Gottes in Natur und Geschichte zu leugnen.

4. Deutung der eklektischen Philosophie als Freiheitsphilosophie, die prinzipiell für Toleranz und *libertas philosophandi* eintrat und die das Prinzip formulierte, jeder individuelle Mensch sei ein autonomer Zweck der Natur, *und zwar gerade durch seine Freiheit*.⁴²

5. Überwindung der *klassischen Dichotomie von theoretisch-dialektischen und philosophisch-scientifischen Erkenntnisweisen* durch die Anerkennung unterschiedlicher ›Gewissheiten‹ einerseits, durch die Entwicklung von Methoden zur optimalen Sicherung ›wahrscheinlicher Erkenntnis andererseits.⁴³ Damit war die Eklektik das Einfallstor der ›Probabilistic Revolution‹ in ihrer deutschen Variante.

6. Differenzierung und relative Autonomie der einzelnen Wissenschaften, gegen die Versuche – etwa von Wolff –, alle Disziplinen auf eine einheitliche ›geometrische‹ Methode zu gründen.

Diese sechs Charakteristika machen zusammen den Idealtypus der ›moderaten‹ deutschen Frühaufklärung aus. ›Moderat‹ soll übrigens dabei nicht verschleiern, daß zur Durchsetzung dieser Positionen gegen die Orthodoxie zum Teil harte Kämpfe vonnöten waren. Jedenfalls wird von hier aus zu fragen sein, an welchen Stellen Radikalisierungen ansetzen, welche Thesen dabei gelehnt und welche Thesen eher noch verschärft wurden.

Man sieht an den einzelnen Punkten von Dreitzels Katalog, daß die deutsche Aufklärung eine ganze Reihe von traditionellen Elementen beibehält. Insofern kann man sie moderat oder aufklärerisch-konservativ nennen. Doch in welchem Sinne ist diese Reformphilosophie konservativ? Sie ist konservativ gerade um ihres aufklärerischen Charakters willen, in dem genauen Sinne, daß ein Zuviel an Freiheit als Gefährdung der bereits erreichten Errungenschaften angesehen wurde. Dafür hielt die eklektische Philosophie ein Gefahrenszenario bereit, das im Laufe des 17. Jahrhunderts sehr präzise, wenn auch in unterschiedlichen Varianten, entwickelt worden ist. Neben den Gefahren des ›Enthusiasmus‹ als vernunftfeindlichem Fanatismus und des ›Spinozismus‹ als Einebnung der Differenz von Schöpfer und Schöpfung ist ein zentrales Stichwort das des Libertinismus gewesen. Arnold Wesenfeld etwa hat – wie viele andere – die *moderata, rationalis et naturae philosophiae conveniens libertas* der Eklektik gegen einen *libertinismus philosophicus* abgegrenzt, der keine

42 Ebd., S. 334.

43 Ebd., S. 335.

Grenzen und Normen mehr anerkenne⁴⁴: als Skeptizismus nicht die gesunde Vernunft, als Epikureismus nicht die natürliche Moral, als Naturalismus nicht den Unterschied zwischen Vernunft und Glaube. Es wird uns in dieser Studie noch ausgiebig beschäftigen, inwiefern diese Grenzziehungen – in der Sicht der Freidenker – eine inkonsequente, halbierte Aufklärung bedeuteten, oder inwiefern sie andererseits ihre spezifische Berechtigung hatten. In jedem Fall ist zu beachten, daß die moderaten Frühaufklärer sich oftmals erstaunlich deutlich vom radikalen Rand abgrenzt haben.⁴⁵

Es gab aber weder einen Konsens über die genaue Struktur des Gefahren- und Chancenpotentials – das werden wir in Kapitel VII sehen – noch über die Striktheit der Grenzziehungen im einzelnen. Gundling etwa hat die Freiheit des Denkens sehr konsequent und weitreichend vertreten, auf der anderen Seite aber sich von ›spinozistischen‹ Tendenzen denkbar scharf distanziert. Das macht deutlich, daß das Moment von Konservatismus bei den Reformern auf deren Aufklärungsintentionen selbst bezogen war; nicht aus Kontinuität zur Tradition, sondern weil sie ihre eigenen Reformprojekte nicht untermindieren wollten, lehnten sie radikale Lösungen ab. ›Konservative Aufklärung‹ ist keinesfalls zu verwechseln mit dem substantiellen Konservatismus im frühen 18. Jahrhundert, der von der Seite der lutherischen Orthodoxie verkörpert wurde. Vielmehr ist sie eine Variante der Frühaufklärung selbst, eine Variante mit einem ausgeprägten Bewußtsein dafür, an welchem Punkt hinzumachen sei, um das eigene Projekt nicht zu gefährden. Die spinozistische Einebnung von Normativem und Faktischem etwa bedrohte die naturrechtlich-normativ fundierten Programme der Thomasius-Schule.⁴⁶ Für

44 Vgl. Arnold Wesenfeld: *Dissertationes philosophiae quatuor materiae selectioris de philosophia sectaria et electiva*, Frankfurt/Oder 1694, Diss. 2, cap. 2, n. 7; Diss. 3, cap. 2, n. 7. Vgl. Dreitzel (Anm. 38), S. 323. Zu Wesenfeld vgl. auch Ulrich Johannes Schneider: ›Eclecticism and the History of Philosophy‹, in Donald R. Kelley (Hg.): *History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe*, Rochester 1997, S. 83–102. Zum Vorwurf des ›Libertinismus‹ vgl. Hans Martin Barth: *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971.

45 Paradebeispiel ist die Abgrenzung Christian Thomasius' vom Freidenker Theodor Ludwig Lau, der auf die Unterstützung seines Lehrers gehofft hatte. Vgl. Günter Gawlick: ›Thomasius und die Denkfreiheit‹, in: Werner Schneiders (Hg.): *Christian Thomasius 1655–1728*, Hamburg 1989, S. 256–274. Für die Bestimmung der Grenzen an Freiheit durch konservativ-frühaufklärerische Intellektuelle ist auch erhellend ders.: ›Die ersten deutschen Reaktionen auf A. Collins' *Discourse of Free-Thinking* von 1713‹, in: *Aufklärung* 1,1 (1986), S. 9–24.

46 Vgl. Winfried Schröder: *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung* (Anm. 27).

einen Theologen wie Mosheim war Aufklärung in anderer Hinsicht zu bewahren: als spezifisch christlich-protestantische gegen Vernunftfanatismus und Aberglauben.⁴⁷

Man wird in späteren Kapiteln beobachten können, unter welchen Ausgangsbedingungen und mit welchen Motiven die Grenzziehungen der moderaten Aufklärer von radikalen Theoretikern negiert worden sind. Sogar die Eklektik selbst als tragender Habitus der ›aufklärungskonservativen‹ Reformbewegung konnte gegen ihre moderierende und ausgleichende Funktion als Instrument der Radikalität in Anspruch genommen werden. Das geschah, wenn die Beschränkung eklektischer Auswahl auf das Philosophische im Gegensatz zum Theologischen geleugnet wurde; das geschah zum anderen, wenn Freidenker wie Lau eine ›radikale Eklektik‹ im Sinne einer Montage ›heidnischer‹ Theoreme entwarfen.⁴⁸

Es scheint an diesem Punkt instruktiv zu sein, die von Dreitzel charakterisierte ›eklektische Philosophie‹, die vor allem in der Thomasius-Schule, aber auch in der Variante Johann Christoph Sturms existierte, mit dem von John Pocock für England entwickelten Begriff des *conservative enlightenment* in Beziehung zu setzen. Pocock geht von der für England ebenso wie für Deutschland geltenden Problematik aus, daß der Protestantismus bzw. Anglikanismus eine Form von Aufklärung hervorgebracht hat, die nicht gegen das Christentum, sondern mit ihm operiert hat, die nicht antichristlich radikal, sondern moderat ausgefallen ist – so moderat, daß für das England des 18. Jahrhunderts der Begriff der Aufklärung (bis vor wenigen Jahren) keine Anwendung gefunden hat. Pocock möchte aber aus Gründen der europäischen Vergleichbarkeit nicht auf den Aufklärungsbegriff verzichten und lehnt sich an Jacobs Konzept des *Newtonian Enlightenment* an. Allerdings fügt er einige Charakteristika hinzu, die über Jacobs wissenschaftssoziologisch-politische Orientierung an der Haltung zur Englischen Revolution hinausgehen.⁴⁹ Diese Momente sind vor allem die der ›politeness‹, des ›commerce‹ und der

47 Vgl. Kap. VII.5.

48 Zur religiösen Eklektik vgl. Kap. VIII; dort auch zu Laus Konzeption.

49 Vgl. John G. A. Pocock: ›Edward Gibbon in History‹, in: *The Tanner Lectures on Human Value*, Cambridge 1990, S. 291–364, bes. S. 338 ff.; vgl. ders.: ›Clergy and Commerce: The conservative Enlightenment in England‹, in: *Eta dei Lumi. Studi storici sul settecento Europeo in onore di Franco Venturi*, Neapel 1985; ders.: ›Post Puritan England and the Problem of the Enlightenment‹, in: Perez Zagorin (Hg.): *Culture and Politics*, Los Angeles 1987; ders.: *Barbarism and Religion*, bisher 2 Bde. Cambridge 1999. Pocock knüpft an die Charakterisierungen von James R. Jacob und Margaret C. Jacob von dem ›Newtonian Enlightenment‹ an.

Mitte zwischen Rationalismus (als ›Vernunftfanatismus‹) und Irrationalismus (als ›Aberglaube‹).⁵⁰

Damit ist zumindest eine gewisse Basis für eine Vergleichbarkeit zum Aufklärungskonservatismus der eklektischen Philosophie in Deutschland gegeben. Schon Sturm hatte – im unmittelbaren Kontakt zur Entwicklung in England – die Bedeutung von Soziabilität in der scientific community als Tugend eklektischer Wissenschaft hervorgehoben.⁵¹ Auch die Vermeidung von Fanatismus und Aberglaube hat in Deutschland seit den Kämpfen des 16. Jahrhunderts gegen die ›linke‹ Reformation der Schwärmer ihre eigene Tradition. Selbst wenn der Kommerz- und Handelsorientierung der englischen Gesellschaft nur das Milieu weniger deutscher Großstädte entsprach, so beginnt man doch heute stärker als zuvor die Gemeinsamkeiten Deutschlands und Englands im Bereich der Tugendempfindsamkeit und der naturrechtlich begründeten Gesellschaftsethik der Sozialität zu erkennen.⁵²

Mit diesen Vorgaben ist nun eine präzisere Vorstellung darüber möglich, wie wir die Netzwerkanalyse radikaler Strömungen in Deutschland analog zu Margaret Jacobs Unterscheidung eines radikalen und eines konservativen Flügels der Frühaufklärung durchführen können, ohne in zu simple Parallelisierungen mit der englischen Situation zu verfallen. Wir werden auf die Funktion der Grenzziehungen der Moderaten – mit ihren Modellen wie der *via media*⁵³ oder der Natürlichkeit⁵⁴ – achten

⁵⁰ Vgl. dazu auch den von Gordon J. Schochet hg. Sammelband: *Politics, Politeness, and Patriotism*, Washington 1993.

⁵¹ Vgl. Johann Christoph Sturm: *Philosophia Eclectica*, Altdorf 1686. Zu dieser Art von Wissenschaft vgl. Stephen Shapin: *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago 1994. In der anglophonen Literatur wird freilich meist das deutsche Pendant nicht wahrgenommen.

⁵² Grundlegend ist Friedrich Vollhardt: *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 2001. Vgl. weiter Knud Haakonssen: *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1996; Jerome B. Schneewind: *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998; Tim Hochstrasser (Anm. 26).

⁵³ Vgl. etwa Johann Franz Budde: *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Jena 1716; dazu Pott (Anm. 24), S. 153 ff.; das Modell wurde auch bildlich in Titelkupfern dargestellt. Vgl. Schneiders: *Hoffnung auf Vernunft* (Anm. 19), S. 52 ff. Ein vergleichbares Bild vom Dialog zwischen Theologie und Philosophie findet sich bei Christoph August Heumann. Dazu Zedelmaier (Anm. 30), S. 99 ff.

⁵⁴ Vgl. Barth: *Atheismus und Orthodoxye* (Anm. 44), S. 172–182. Zu Natur als Kategorie der Aufklärung vgl. auch Martin Mulsow und Friedrich Vollhardt (Hg.): *Natur* (Jahrbuch Aufklärung Bd. 25, 2013), Hamburg 2014.

müssen und zugleich die Funktionen und Motivkomplexe der Überschreitung dieser Grenzen bei den Radikalen bedenken. Geschah es aus Naivität und mangelndem Bewußtsein für die Implikationen? Geschah es – soziologisch gesehen – aus einer Position derjenigen, die keine Verantwortung trugen und keine Karriererücksichten nehmen mußten? Oder geschah es aus bewußtem Vertrauen auf die Vertretbarkeit eines konsequenten Freiheitsverständnisses?

4. Die Sprache der Gelehrsamkeit

Diese Fragen ermöglichen einerseits die hier angestrebte Überschreitung der disziplinären und monothematischen Grenzen in der Aufklärungsforschung und andererseits den Anknüpfungspunkt für eine detaillierte, an Personen und Manuskriptdistributionen orientierte Netzwerkrekonstruktion. Um freilich die Fragen an die richtigen Texte stellen zu können, ist noch eine Besonderheit zu beachten. Es ist nämlich zunächst einmal nötig, die zeitgenössischen Debatten auf die in ihnen enthaltenen Grundprobleme hin zu ›entschlüsseln‹. Die Debatten wurden – das ist typisch für das 17. und frühe 18. Jahrhundert – in einer historisch-gelehrten Sprache geführt und anhand von bestimmten historischen Topoi verhandelt. So diskutierte man über Platon und die Stoa, wenn man das Problem des Spinozismus meinte, man erörterte in antiquarischer Manier das römische Ermächtigungsgesetz, die *lex regia*, wenn es um Volksouveränität ging, man debattierte die Bedeutung von Bibelstellen, wenn man als Mediziner die Substantialität der Seele ablehnte. Eine der größten Herausforderungen an eine Studie der Verhältnisse und Positionen innerhalb der Frühaufklärung ist es, diese oftmals nicht einfachen Entschlüsse zu nehmen.

Aus diesem Grunde plädiert diese Studie dafür, neben der Verbindung von Clandestina-Forschung und traditioneller deutscher Aufklärungsforschung auch noch den dritten genannten Bereich einzubeziehen: den der historisch-philologischen Gelehrsamkeit auf europäischer Ebene. Daß spätestens an diesem Punkt – wenn nicht schon längst zuvor – konsequent europäisch gedacht werden muß, ist evident: Die Debatten der *respublica literaria* mit ihrem weiten Horizont von Kenntnissen und Kommunikationsformen wurden ohne nationale Grenzziehungen geführt; zwar unterschiedlich gefärbt durch nationale Traditionen und Besonderheiten, doch im wesentlichen länderübergreifend.⁵⁵ Diese De-

⁵⁵ Vgl. etwa Maarten Ultee: ›The Republic of Letters: Learned Correspondance,

batten gab den Hintergrund dessen ab, was ich ›Chiffrierung‹ genannt habe. Sie stellten das Wissen bereit, um jegliche Auseinandersetzung im Modus der Historisierung führen zu können. Dieser Modus, der seine Wurzeln im 16. Jahrhundert besitzt und sich von Jurisprudenz und Philologie auf alle übrigen Fächer ausgebreitet hat⁵⁶, bot die Möglichkeit einer gewissen Distanznahme zur Gegenwart, bot den Vorteil, an die Ursprünge der Phänomene zu röhren⁵⁷ oder auch deren Originalität herunterzuspielen, indem man auf Vorläufer hinwies.⁵⁸ Insgesamt ist die Historisierung tiefer Ausdruck der Vergangenheitsorientierung der Frühen Neuzeit.

Die Forschung zur frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit und Wissenskultur mit ihrer Tendenz zur Historisierung in Jurisprudenz, Philosophie, Theologie und Philologie gleicht der Vermessung einer Landschaft, die dem Kartographen noch zahlreiche weiße Flecken darbietet. In jüngster Zeit ist die europäische Gelehrtenrepublik vor allem aus kommunika-

1680-1720, in: *The Seventeenth Century* 2 (1987), S. 95-112. – Seit 2002 ist die Literatur zu europäischen Gelehrtenrepublik stark angewachsen. Ich nenne hier nur Laurence Brockliss: *Calvet's Web: Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France, Oxford* 2002; Mordechai Feingold: *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, Mass. 2003; April G. Shelford: *Transforming the Republic of Letters. Pierre-Daniel Huet and European Intellectual Life 1650-1720*, Princeton 2007; Anthony Grafton: *Worlds made by Words. Scholarship and Community in the Modern West*, Cambridge, Mass. 2009; Antoine Lilti: *The World of the Salons: Sociability and Worldliness in Eighteenth-Century Paris*, Oxford 2015; Marian Füssel und Martin Mulsow (Hg.): *Gelehrtenrepublik* (Jahrbuch *Aufklärung* Bd. 26, 2014), Hamburg 2015.

⁵⁶ Vgl. vor allem Donald R. Kelley: *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York und London 1970; weiter F. S. Fussner: *The Historical Revolution. English Historical Writing and Thought 1580-1640*, New York 1962; das wichtige Buch von Notker Hammerstein: *Jus und Historie* (Anm. 30) ist zwar die wesentliche Monographie für litterärgeschichtliche und juristische Historisierung in Deutschland im 18. Jahrhundert, achtet aber zu wenig auf die vorangegangene Phase seit dem 16. Jahrhundert. Ulrich Muhlack: *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991, analysiert zu wenig die Veränderungen gerade des 17. Jahrhunderts in diesen Prozessen.

⁵⁷ Gutes Beispiel ist hier Jakob Thomasius. Vgl. Ralph Häfner: ›Jacob Thomasius und die Geschichte der Häresien, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): *Christian Thomasius* (Anm. 26), S. 141-164. Zu J. Thomasius vgl. auch Kap. VI.

⁵⁸ Für die letztere Strategie vgl. Walter Sparn: ›Formalis Athetus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza, in: Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg 1984, S. 27-63.

tionsgeschichtlicher Perspektive erforscht worden⁵⁹, zuletzt auch zunehmend von ihrer Alltagspraxis und ihren internen Konflikten her.⁶⁰ Dieser neue Blick ist zwar eine wesentliche Bereicherung unserer Sicht, denn es ist sehr viel eher möglich, die ›Dechiffrierung‹ von gelehrten Diskursen zu leisten, wenn man die Kommunikationswege, die Patronage- und Karriereverhältnisse sowie die persönlichen Konfliktlinien der Protagonisten kennt, als wenn nur die gedruckten Ergebnisse all dieser Bedingungen vorliegen. Dennoch entbindet die kommunikationsgeschichtliche Forschung nicht von einer sorgfältigen Rekonstruktion der inhaltlichen Strukturen von Debatten.⁶¹

5. Pluralität: Theorien mittlerer Reichweite

Wenn man der Vielfältigkeit und komplexen Verfassung der deutschen Frühaufklärung Rechnung tragen will, dann sollte man dies eher in Einzelstudien denn in einer Gesamtdarstellung tun, die doch immer

⁵⁹ Ich verweise auf die in Anm. 11 und 55 genannten Arbeiten. Vgl. auch Sebastian Neumeister und Conrad Wiedemann (Hg.): *Res publica literaria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, 2 Bde. Wiesbaden 1987.

⁶⁰ Anne Goldgar (Anm. 11); Martin Gierl (Anm. 11).

⁶¹ Ein Weg unter mehreren, um die hochkomplexen Positionen von Gelehrten wie Budde, Mosheim oder Thomasius zu bestimmten, besteht darin, ein differenzielles Bild ihres Gesamtwerkes zu erreichen. Denn aus der Zusammenschau der jeweiligen Standorte im Feld der Erkenntnistheorie, der Theologie, der Logik, der Moral, der Politik, der Kirchengeschichte und der philologischen Methode ergibt sich erst das wirkliche Profil eines Gelehrten. Solche Bestimmungen sind zumindest für einige der zentralen Gestalten des frühen 18. Jahrhunderts in Deutschland gemacht worden, wenngleich längst nicht für alle. Vgl. etwa Dietrich Blauffuß (Hg.): *Gotfried Arnold*, Wiesbaden 1995; Ernst Koch (Hg.): *Ernst Solomon Cyprian (1673-1745) zwischen Orthodoxy, Pietismus und Frühaufklärung*, Gotha 1996; Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neuemann und Helmut Zedelmaier (Hg.): *Johann Lorenz Mosheim*, Wiesbaden 1997; Martin Mulsow und Helmut Zedelmaier (Hg.): *Skepsis, Providenz, Polyhistorie: Jakob Friedrich Reimann*, Tübingen 1998; Wilhelm Schmidt-Biggemann und Theo Stammen (Hg.): *Jacob Brucker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin 1998; Françoise Waquet (Hg.): *Mapping the World of Learning. The ›Polyhistor‹ of Daniel Georg Morhof*, Wiesbaden 2000; Martin Mulsow, Kasper Eskildsen und Helmut Zedelmaier (Hg.): *Christoph August Heumann (1681-1764). Gelehrte Praxis zwischen christlichem Humanismus und Aufklärung*, Stuttgart 2017, sowie die in Anm. 26 genannten Bände zu Thomasius. Seit 2011 gibt es zudem die Reihe ›Werkprofile‹, hg. von Frank Grunert und Gideon Stiening, in der Aufklärungsdenker in ihrer ganzen Breite vorgestellt werden.

wieder in Gefahr geriete, vorschnell zu Verallgemeinerungen und *grands récits* zu kommen. Statt solcher Verallgemeinerungen ist es sinnvoll, von Anfang an Differenzierungen in ganz unterschiedlichen Bereichen zu berücksichtigen. Da sind zunächst die lokalen Differenzierungen. Brandenburg mit seinem calvinistischen Herrscherhaus, der hugenottischen Exilelite und den lutherischen Untertanen stellt ein anderes Milieu dar als die Stadtrepublik Hamburg mit ihrer handelsorientierten Bürgerschaft einerseits und der mächtigen Kirchenorthodoxie andererseits. Wittenberg und seine lutherisch-orthodoxen Professorenschaft bietet andere Ausgangsbedingungen als Halle mit seiner Reformuniversität.⁶²

Dazu kommen die Differenzierungen hinsichtlich des Status der Quellen, die zugleich auf Unterschiede im Modus der philosophischen Aussagen verweisen. In einer persönlichen handschriftlichen Notiz oder in einem Brief konnte man sich anders äußern als in einer veröffentlichten Druckschrift. Psychologische Faktoren von unbewußter oder bewußter Vorzensur fielen dort möglicherweise weg, ebenso wie reale Rücksichtnahmen auf das Publikum. Eine clandestine Schrift befindet sich auf der Ebene zwischen Privatheit und Veröffentlichung; bei ihr ist oftmals eine begrenzte Verbreitung im Kreis von Eingeweihten gewünscht oder in Kauf genommen; zu den Besonderheiten der Distribution in diesem Genre gehört, daß Veränderungen und Erweiterungen des Textes durch die Kopisten an der Tagesordnung waren. Doch auch im clandestinen Bereich gibt es Unterschiede. Winfried Schröder spricht von der ‚Popularphilosophie‘ vieler Untergrundtexte⁶³, die als propagandistische Religionskritik unterhalb der Zensurschranke auf Wirksamkeit bei ihrem Publikum angelegt waren und dafür Zugeständnisse im philosophischen Anspruch machten. Es gab aber auch Clandestina auf hohem akademischen Niveau; die jüdischen antichristlichen Clandestina beispielsweise sind oft von gelehrten Autoren verfaßt, die lediglich keine Möglichkeit hatten, ihre Argumente ans Licht der Öffentlichkeit zu bringen. Diese Texte dienten der Selbstverständigung der jüdischen Minoritäten in Venedig, Amsterdam oder Altona.⁶⁴ Andere Clandestina

⁶² Zu den lokal unterschiedlichen Zentren der Aufklärung vgl. die Publikationsreihe ‚Zentren der Aufklärung‘ im Heidelberger Verlag Lambert & Schneider mit Bänden über Halle, Leipzig, Kopenhagen, sowie allg. Engelhard Weigl: *Schauplätze der deutschen Aufklärung. Ein Städterundgang*, Hamburg 1997.

⁶³ Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus* (Anm. 1), 321ff.

⁶⁴ Vgl. Kap. II.

wie der *Theophrastus redivivus*⁶⁵ oder das *Symbolum sapientiae*⁶⁶ markieren komplexe philosophische Theorien auf anspruchsvoller Ebene, die zu sehr antichristliche Konsequenzen hatten, als daß die Autoren sie zur Diskussion hätten stellen können.

Weitere Quellengattungen sind unvollendete Projekte, die nicht weitergeführt wurden, weil sie keine Chance auf Veröffentlichung hatten, abgebrochene Texte, liegengebliebene Manuskripte.⁶⁷ Oder annotierte Handexemplare, in die von den Autoren das eingetragen wurde, was dem Druck nicht anvertraut worden war.⁶⁸ Auch Notizen, die zu Beginn oder am Ende einer clandestinen Schrift üblich waren, gehören zu den heranzuziehenden Texten, wenn man in das Milieu der Radikal-aufklärung eindringen will.

Auch unter den gedruckten Schriften hat man zahlreiche Differenzierungen im Status der in ihnen enthaltenen Aussagen zu machen. Da gab es die Polemik, die im akademischen Betrieb der Regelfall war.⁶⁹ Sie schloß nicht aus, daß die Kontrahenten privat gute Freunde waren. Es gab die Pasquille, die aggressive Kritik und Denunziation unterhalb der Gürtellinie anbrachte, es gab auf der anderen Seite des Spektrums die ›amica collatio‹, eine Kontroverse, die nach allen Richtlinien des Respekts und der Höflichkeit geführt wurde. Es gab – im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend – die explizit ›unparteiischen‹ Untersuchungen, es gab die Äußerungen in einer extrem formalen Wissenschaftssprache, die sich der Tagesdebatte verweigerten. Daß auch in ihnen Radikalität transportiert sein konnte, zeigt das Beispiel Spinoza.

65 *Theophrastus redivivus* (ca. 1650), hg. von Guido Canziani und Gianni Paganini (Anm. 5).

66 Vgl. Kap. V.

67 Vgl. etwa das Projekt der ›Bibliotheca Vulcani‹; MSS. hist. part. S 2°: ›Cimbria Illustrata‹, Vol. II, nach fol. 464, der Universitätsbibliothek Rostock. Vgl. dazu Martin Mulsow: ›Bibliotheca Vulcani. Das Projekt einer Geschichte der verbrannten Bücher bei Johann Lorenz Mosheim und Johann Heinrich Heubel‹, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 18 (1994), S. 56–71. Ein anderes Beispiel ist das monumentale Werk von Johann Jakob Zimmermann: *Apologia virorum illustrium falso atheismi suspectorum*, Zentralbibliothek Zürich Ms. F 200-206. Auch Newtons von ihm nie veröffentlichte alchemische,exegetische und geschichtstheologische Manuskripte (vgl. Kap. III) wären hier zu nennen. Zu beachten sind auch Manuskriptsammlungen, etwa solche von verbotenen magischen Manuskripten. Vgl. dazu Daniel Bellingeradt und Bernd-Christian Otto: *Magical Manuscripts in Early Modern Europe: The Clandestine Trade in Illegal Book Collections*, London 2017.

68 Vgl. etwa das Handexemplar der *Apologia pro Vanino* von Arpe, Cod. theol. 1222 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Vgl. Kap. IV und V sowie Martin Mulsow: *Prekäres Wissen*, Berlin 2012, Kap. 5.

69 Zur zeitgenössischen Theorie der Polemik vgl. Martin Gierl (Anm. 11).

Um den Unterschieden des Milieus, der Quellen, der Themen Rechnung zu tragen, sind auch die Theorien, die als Meßlatten an das Material angelegt werden, differenziert und maßvoll zu benutzen. Es scheint mir wenig sinnvoll, eine ›Großtheorie‹ der Art Luhmanns oder Foucaults für die hier verhandelten Probleme zugrundezulegen; es gibt deshalb auch keine ›große These‹, die ich in dieser Studie ausführen werde. Statt dessen möchte ich eine Reihe von Theorien mittlerer Reichweite heranziehen und gleichsam erproben, dort nämlich, wo sie helfen können, eine verwirrende Vielzahl von Einzelbefunden zu strukturieren. Eine solche ›mittelgroße‹ Theorie ist etwa diejenige von der Rolle jüdisch-antichristlicher Manuskripte für die Genese des neuzeitlichen Atheismus: Gleichsam als unintendierte Nebenwirkung hatten diese Texte in freidenkerischen Kreisen Zündstoff für die deistische Kritik an den Offenbarungsreligionen bereitgestellt.⁷⁰ Solche Theorien der Genese von Atheismus oder Aufklärung sind oft in bestimmten Zusammenhängen, etwa im Blick auf den französischen oder niederländischen Raum, entwickelt worden, und es bleibt zu sehen, ob sie in begrenzter und vielleicht modifizierter Weise auch für das Deutschland um 1700 von Belang sein können. So hat Alan Charles Kors für Frankreich die Hypothese geäußert, man habe den Atheismus des 18. Jahrhunderts als nichtintendiertes Resultat einer welchselseitigen Vernichtung zweier Orthodoxien, der cartesianischen und der aristotelischen, zu verstehen.⁷¹ Jede Seite hatte versucht, der anderen atheistische Implikationen und Konsequenzen nachzuweisen; daher konnten einige Leser zum Resultat kommen, beide Orthodoxien seien letztlich keine Stützen des Glaubens mehr, und der Atheismus wäre unvermeidbar. Man kann nun tatsächlich in Deutschland beobachten, daß zwar nicht Atheismus, aber ein radikaler Skeptizismus in einigen Fällen einen ähnlichen Ursprung hat; in diesem Fall aus der desillusionierenden Einsicht heraus, daß die Entschärfung des Konfliktes zwischen Cartesianern und Aristotelikern durch die eklektische Philosophie nur selbst wieder zu einer eigenen Sekte geführt habe.⁷² Eine andere These stammt von Dale van Kley und zeigt am Beispiel von Pierre

⁷⁰ Vgl. Kap. II.

⁷¹ Alan Charles Kors: *Atheism in France, 1650-1729. Vol. I: The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton 1990. Inzwischen gibt es auch den lange erwarteten zweiten Band: *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge 2016.

⁷² Vgl. Martin Mulsow: ›Asophia philosophorum. Skeptizismus und Frühaufklärung in Deutschland‹, in: *Transactions of the 9th International Congress on the Enlightenment (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century)*, Oxford 1997, Bd. 1, S. 203-207; ders. ›Eclecticism or Scepticism? A Problem of the Early Enlightenment‹, in: *Journal of the History of Ideas* (1997), S. 465-477.

Nicole, daß ein extremer Jansenismus, der das Szenario einer von Selbstsucht und Interesse beherrschten Welt zeichnet, lediglich seiner gnadentheologischen Voraussetzung entkleidet zu werden brauchte, um auf fast identische Weise, nur mit anderem Vorzeichen, das Weltbild eines Mandeville zu ergeben.⁷³ Ähnliche säkularisierende »Umklappeffekte« werden auch wir im Verlauf der Studie feststellen.⁷⁴

All diese Thesen fordern es geradezu heraus, am Material des radikalen Randes überprüft und weiterentwickelt zu werden. Daß sie nicht global, sondern differenziert eingesetzt werden, ist eine Notwendigkeit der Clandestina-Forschung und der Erforschung radikaler Randgruppen. Denn dort hat man kleinräumig vorzugehen, sich entlang der Netzwerke zu bewegen und also auch das theoretische Instrumentarium dosiert zur Anwendung zu bringen. Nur dann gibt es die Möglichkeit, sich dem anzunähern, was die Frühaufklärung wirklich gewesen ist.

6. Kontingenz, Ironie und nichtintendierte Wirkungen. Zur Pragmatik philosophischer Äußerungsakte

Wie ist die Frühaufklärung wirklich gewesen? Was hat sich abgespielt, als sich ihre Ideen gebildet und verbreitet haben? Das sind naive Fragen, wird man sagen; das ist Historismus, ein nutzloser und überdem utopischer Versuch, eine vergangene Epoche nachzubilden. Doch ist die Frage tatsächlich so naiv? Ist es nicht nötig, angesichts der Beschreibung, die wir von den Forschungsdefiziten gegeben haben, auf eine beherzte Weise die Nähe zur historischen Wirklichkeit zu suchen? Je tiefer die Forschung in die »niederen und weniger offenliegenden Textschichten« eindringt, in die Welt der Clandestina, der Briefe und Kassiber, der unabgeschlossenen Projekte, desto mehr ist sie darauf angewiesen, Personen zu identifizieren und Autorintentionen zu rekonstruieren. Erst wenn man Autoren identifiziert hat, kann man genauer nach den Hintergründen und Motiven fragen. Nur wenn man die Motive kennt, läßt sich ergründen, was der Autor mit seiner Äußerung wollte, welchen ursprünglichen Sinn sie hatte. Je mehr die Forschung Aufklärung als Kommunikations-

⁷³ Dale van Kley: »Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest«, in: Alan Charles Kors und Paul Korshin (Hg.): *Anticipations of the Enlightenment in England, France, and Germany*, Pittsburgh 1987.

⁷⁴ Vgl. bes. Kap. V.

prozeß begreift⁷⁵, desto stärker hat sie die Bedeutungsabsichten der Akteure in diesem Prozeß zu berücksichtigen.

Der Philosophiehistoriker steht angesichts dieser Lage vor der Entscheidung, ob er die Sicherheit der Doxographie verlassen soll, die mit ihren Textinterpretationen ein eindeutiges Fundament besitzt, von dem sie ausgeht. Denn wie soll er Doxographie leisten, wenn weder Status noch Herkunft der Schriften, die er vor sich hat, bekannt sind? Noch gewagter muß ihm scheinen, die Vorstellung preiszugeben, daß die in den Texten niedergelegten Thesen immer gewollt und ernsthaft sind. Das eminent philosophische Problem, ob bei Aussagen von der Identität ihres Autors auszugehen ist, stößt sich an Konstruktionen freidenkerischer Schriftsteller, sie seien als Privatmann eine andere Person denn als Philosoph. Dort seien sie Christ, hier Heide.⁷⁶ Der Umstand zudem, daß manche radikale Traktate ihren Ursprung in der Scherz- und Protestkultur von Studenten haben, macht es nicht leichter zu entscheiden, welche Aussage letztlich vorliegt.

Es bleibt nur übrig, durch Indizien so weit wie möglich zu den Intentionen und zur ursprünglichen illokutiven Bedeutung der Äußerungsakte vorzudringen. Quentin Skinner hat vor etlichen Jahren für die Rekonstruktion von Autorintentionen plädiert.⁷⁷ Dieses Plädoyer hat in der Clandestina-Forschung mindestes ebenso viel Gewicht wie in der von Skinner betriebenen Geschichte des politischen Denkens. Der Philosophiehistoriker, der vor dem Dilemma steht, entweder in seiner ideengeschichtlichen Analyse fortzufahren, dann aber nicht den clandestinen Bodensatz der Aufklärung einzubeziehen, oder aber Aufklärung mitsamt ihrer radikalen Unterströmungen zu untersuchen, dann jedoch die Statik und Autonomie des Ideenbegriffs preiszugeben, kann auf lange Sicht kaum anders, als die zweite Option zu wählen. Der Intentionsbegriff ist vor allem dann vorausgesetzt, wenn man nichtintendierte Wirkungen von den ursprünglichen Intentionen abheben will. Nichtintendierte Wirkungen sind aber, wie aus den genannten Thesen von Kors oder van

⁷⁵ Vgl. Anm. II.

⁷⁶ Vgl. den Schlußabschnitt von Kap. VIII.

⁷⁷ Vgl. die in James Tully (Hg.): *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge 1988, wiederabgedruckten Aufsätze Skinnners. Weiter Skinner: 'The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole', in: *Historical Perspectives: Studies in English Thought in Honor of J. H. Plumb*, London 1974, S. 93-128. Ich danke Wilhelm Vossenkuhl für den Hinweis auf den Aufsatz. Vgl. auch John G. A. Pocock: 'The concept of a language and the *metier d'historien*: some considerations on practice', in: Anthony Pagden: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987, S. 19-39.

Kley deutlich wird, ein wesentlicher Faktor im Prozeß der Modernisierung.⁷⁸ In vielen der hier folgenden Studien wird sichtbar werden, daß hochkontingente Umstände zur jeweiligen endgültigen ›Bedeutung‹ der Aussagen von Clandestina-Texten beigetragen haben.

Als Ausgleich für den Verlust an stabilen Aussagen wird der Philosophiehistoriker mit einer Ausweitung seines Quellenmaterials belohnt: Will er Intentionen rekonstruieren, zieht er Berichte von Handlungen heran, studiert Dedikationen, Motti und andere Paratexte⁷⁹ und versucht Netzwerke und die ihnen inhärenten Sprachspiele zu ergründen. Er achtet auf Bedeutungsverschiebungen, die sich durch die Kontextänderungen von einem Milieu zum anderen ergeben. Rezeptionsgeschichte wird dann zur Geschichte einer kontinuierlichen Veränderung und Neuschöpfung von Sinn.

7. Synergetische Effekte: Disziplinen, Debatten, europäische Wahrnehmungen

Auf Kontextveränderungen zu achten, kann aber nur eine Teillösung des Radikalierungsproblems bedeuten. Die europäische Aufklärung ist nicht nur eine Folge von Mißverständnissen gewesen, auch wenn sie in ihrer Genese viele Mißverständnisse birgt. Eine These wie die von Kors ist zwar wunderbar pointiert, sollte aber nicht zu einer Universalerklärung aufgebaut werden. Natürlich hat es auch Tradierungen radikaler Ideen gegeben, ganz wie es die herkömmliche Ideengeschichte beschreibt.⁸⁰ Es kommt eher darauf an, die Momente regulärer Tradierungen mit den Effekten aus Mißverständnissen in Zusammenhang zu bringen, als sie gegeneinander auszuspielen. Dann bilden sich sofort ganz neue Fragen, die in der bisherigen Diskussion noch kaum gestellt worden sind: Wie ist es möglich, daß eine Überdrußreaktion gegen überzogen christliche Naturwissenschaft in die Suche nach clandestiner Gegenlite-

⁷⁸ Für die Spätmoderne betonen diesen Faktor Anthony Giddens: *Consequences of Modernity*, Stanford 1990, und Ulrich Beck: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt 1993. Vgl. auch Ulrich Beck, Anthony Giddens und Scott Lash: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt 1996.

⁷⁹ Gerard Genette: *Paratexte. Das Buch über das Beiwerk des Buches*, Frankfurt 1989.

⁸⁰ Vgl. in diesem Sinne die Kritik von Gianni Paganini an Kors: ›Légitateurs et imposteurs à la moitié du XVIIe siècle: le *Theophrastus redivivus*«, in Didier Foucault und Jean-Pierre Cavaillé (Hg.): *Sources antiques de l'irreligion moderne: le relais italien (XVe-XVIIe siècles)*, Toulouse 2001.

ratur übergeht?⁸¹ Hat die gelehrte Kenntnis jüdischer und islamischer Texte es befördert, akademische Diskussionen über Skepsis und Relativität auch gegen das Christentum zu wenden?⁸² Konnten negative Ideenüberlieferung durch Widerlegungen und positive Überlieferung durch Clandestina einander verstärken und ergänzen?⁸³

Es wird schnell verständlich, daß bei solchen Fragen kein enges Philosophieverständnis im Sinne der philosophischen Kurse an der Artistenfakultät leitend sein kann. Diese Kurse sind zwar in der Frühaufklärung auch reformiert worden, doch zeigt sich immer deutlicher, daß die Details der Logik, Erkenntnistheorie oder Ethik sich – unterhalb der propagandistischen Reformrhetorik – in eine lange Begriffsarbeit des 17. Jahrhunderts einfügen.⁸⁴ Spannender ist es, die implizite Philosophie in den großen Debatten der Juristen, Theologen, Philologen, Historiker und Naturwissenschaftler freizulegen. Diese implizite Philosophie wird immer dann erkennbar, wenn Sichtweisen von einer Disziplin auf andere übertragen werden. Wird in der naturwissenschaftlichen Debatte über den Naturbegriff plötzlich mit Idolatrie und Aberglauben argumentiert⁸⁵, dann zeigt diese Kontamination, daß grundlegende Probleme betreffend das Verhältnis von Mensch und Natur leitend sind. Wird der naturrechtliche Status des Menschen mit Fragen der Genesis-Exegese konfrontiert, dann ist sichtbar, daß Fundamente der Anthropologie und der philosophischen Willens- und Verstandeslehre in den Kontexten von Jurisprudenz und Theologie verhandelt werden.⁸⁶ Vertieft sich ein Spinozist in die Interpretation der frühen Patristik, so ist daraus abzuleiten,

⁸¹ Einen solchen Übergang untersuche ich im Kapitel IX.

⁸² Vgl. Kap. IV.

⁸³ Vgl. zu beiden Überlieferungsformen Kap. VIII.

⁸⁴ Ich nenne als Beispiel nur das Verhältnis von Logik und Hermeneutik (vgl. Lutz Danneberg: »Die Auslegungslehre des Christian Thomasius in der Tradition von Logik und Hermeneutik«, in: Vollhardt (Hg.): *Thomasius* [Anm. 26], S. 253–316), Rhetorik und Logik (Manfred Beetz: *Rhetorische Logik*, Tübingen 1980) und den Prudentia-Begriff (Merio Scattola: »*Prudentia se ipsum et statum suum conservandi*: Die Klugheit in der praktischen Philosophie der frühen Neuzeit«, in: Vollhardt (Hg.): *Thomasius* [Anm. 26], S. 333–364).

⁸⁵ So geschehen bei Andreas Rüdiger: *Physica divina*, Frankfurt 1716, oder in der Kontroverse zwischen Johann Christoph Sturm: *Idolum naturae, similiunque non minum vanorum ex hominum Christianorum animis deturbandi conatus philosophicus sive de naturae agentis, tum universalis, tum particularis aliorumque cognitorum quasi numinum superstitionis erronicisque conceptibus dissertatio*, Altdorf 1692, und Günter Christoph Schellhammer: *Natura sibi et medicis vindicata sive de natura liber bipartitus*, Kiel 1697. Vgl. Kap. X.

⁸⁶ Vgl. Kap. VII.

daß es ihm um eine historische Umsetzung seiner ontologischen Einsichten geht. Steht das Problem der Freiheit auf dem Spiel, so ist zugleich immer auch das theologische Stichwort des Pelagianismus, die gesellschaftstheoretische Debatte über Meinungsfreiheit und das medizinische Problem der körperlichen Determination der Seele angesprochen.

Die Moral aus diesen Beispielen ist: man hat den philosophischen Diskurs dort zu suchen, wo man ihn zunächst nicht vermutet. Man hat ihn nicht innerhalb der disziplinären Schranken zu suchen, sondern in der Kopräsenz der Wissensbestände und der synchronen Perzeption der Problembereiche.⁸⁷ Dort erst – in der Überlagerung der großen Diskursfelder – ist das Potential an Verschiebungen, an Neuerungen, an Herausforderungen da, das Radikalisierungen auszulösen vermochte. Wie konnte auch der wache Intellektuelle um 1700 – und zumal der Freidenker – über sein Lehrbuch zur Verstandeslehre gebeugt bleiben, während sich die großen Erschütterungen der Bibelkritik, des säkularen Naturrechts, der Erforschung fremder Kulturen um ihn herum ereigneten? Vielmehr hat dieser Intellektuelle sein philosophisches Rüstzeug – etwa die Vorurteilstheorie, die Affektenlehre, die Erkenntnispsychologie – in den Debatten der Zeit erprobt, hat es modifiziert oder hat es umgestoßen.

Ein wesentliches Moment bei den synergetischen Effekten scheint mir die wiederum europäische Dimension der Frühaufklärung zu sein. Synchronre Perzeption heißt nicht nur Verknüpfung von Problembereichen aus Theologie, Jurisprudenz und Philosophie, sondern heißt auch gleichzeitige Wahrnehmung von Ideen aus England, Holland, Frankreich und Deutschland. Die Zeit um 1700 ist ja charakterisiert durch ein Anwachsen der ›Öffentlichkeit‹ über Journale, Periodika und Briefkontakte. Die Zahl der Gelehrtenzeitschriften stieg sprunghaft, Rezensionsorgane wie das *Journal des Savants*, die *Acta Eruditorum*, die *Nouvelles de la république des lettres* oder die *Bibliothèque universelle* bestimmten die Meinungsbildung. Das Stichwort der ›République des lettres‹ weist auf das zeitgenössische Ideal einer grenzen- und standesübergreifenden Wissenschaftsgemeinschaft hin, die als imaginäre Institution eine gewisse freiheitliche Umgangsethik gestützt hat.⁸⁸ Innerhalb dieser Wissenschaftler-

⁸⁷ Wolfgang Pross hat versucht, den Ausdruck der ›analogen Apperzeption‹ oder ›Appräsentation‹ von Alfred Schütz wieder in die neuere Forschung einzuführen: Wolfgang Pross: ›Natur, Naturrecht und Geschichte. Zur Entwicklung der Naturwissenschaften und der sozialen Selbstinterpretation im Zeitalter des Naturrechts (1600-1800)‹, in: *Internationales Archiv für Geschichte der Literatur* 3 (1978), S. 38-67.

⁸⁸ Die Forschung zur ›République des Lettres‹ hat auf die inhärente Normativität, auf die Möglichkeiten und Grenzen dieses Kommunikationsraumes hingewiesen. Vgl.

gemeinschaft wurden Ideen aus unterschiedlichsten Provenienzen und Kontexten in kürzester Zeit zu einer Kopräsenz gebracht. Eine gleichzeitige Wahrnehmung von orientalistischen Neudatierungen aus England und Thesen zur Logik aus den Niederlanden, von medizinischen Ergebnissen aus Paris und Manuskriptentdeckungen in Wittenberg konnte in ihrer Zusammenstellung ungeahnte Konsequenzen zeitigen. Ein Ergebnis konnte das andere verstärken oder in eine ganz andere Richtung bewegen. Dann war es möglich, daß die Kopräsenz ganz von sich aus ein entzündbares Gebräu herstellte.⁸⁹

8. Philosophische Mikrohistoie

Wie ist ein Programm der Analyse von Äußerungsformen, nichtintendierten Wirkungen und synergetischen Effekten zu realisieren? Kann eine Beschreibung von Ideenfiliationen oder von Diskursprozessen das leisten, was ein solcher Ansatz verlangt? Eine Diskursanalyse verfährt bewußt anonymisierend und entpersonalisierend, eine Ideengeschichte arbeitet mit Einflüssen von Texten auf Texte. Hier aber muß es um sehr konkrete Personen gehen, da die Suche nach Kontextänderungen und Primärabsichten es unerlässlich macht, so nah wie möglich an die Intentionen der Akteure heranzukommen.

Das ist nicht einfach, denn gerade im Bereich radikaler Äußerungen kommt es ja oft zu einem Verbergen von Identität. Viele der im Folgenden zu analysierenden Texte sind anonym oder pseudonym erschienen, bei manchen ist der Autor bisher noch nicht identifiziert. Ganz zu schweigen von den primären Kontexten: Da die Autoren im Dunkel bleiben, da sie oft unbekannt und am Rande der öffentlichen Diskussionen blieben, weiß man zumeist wenig davon, mit wem sie befreundet waren, woher ihre Ausbildung und ihre Lektüre stammte, wer sie protegiert hat und warum sie sich radikalisiert haben. Dies alles ist aber zu

Anne Goldgar (Anm. 11) und Herbert Jaumann: ›Gibt es eine katholische Respublica litteraria? Zum problematischen Konzept der Gelehrtenrepublik in der Frühen Neuzeit, in ders. (Hg.): *Kaspar Schoppe (1576-1649). Philologe im Dienste der Gegenreformation. Beiträge zur Gelehrtenkultur des europäischen Späthumanismus*, Frankfurt 1998, S. 361-379 (Zeitsprünge Bd. 2, Heft 3/4) sowie ders. (Hg.): *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, Wiesbaden 2001 und Martin Mulsow: ›Unanständigkeit. Zur Mißachtung und Verteidigung des Decorum in der Gelehrtenrepublik, in: *Historische Anthropologie* 8 (2000), S. 98-118.

⁸⁹ Vgl. Kap. VII zur Spencer- und Le Clerc-Rezeption bei Gundling, oder Kap. XIV zur Kopräsenz von Spinoza, Böhme und der Kabbala.

erforschen, will man verstehen, wie die Aussagen in den Texten gemeint sind und welchen Hintergrund sie besitzen.

Um es auf einen Nenner zu bringen: der Umstand von synergetischen Effekten, den wir als Ursache für viele Radikalisierungen vermuten, wird für den Forscher dadurch verdunkelt, daß die näheren Umstände der radikalen Schriften meist nicht bekannt sind. Es ist deshalb nötig, eine konsequente Strategie der Identifizierung und Personalisierung zu verfolgen: die Schriften sind, wenn irgend möglich, einem Autor zuzuordnen und in ihrem Entstehungsprozeß zu rekonstruieren. Erst dann, wenn der Autor bekannt ist, kann begonnen werden, das Netzwerk zu erforschen, in dem er sich bewegt hat. So sehr Vorzüge einer an Foucault orientierten Diskursanalyse zu schätzen sind, so sehr muß doch die Beschäftigung mit ›Freidenkern‹ auf entgegengesetzten Wegen vorgehen. Denn eine Diskursanalyse wäre in ihrem Vorgehen zu grob, weil sie die personalen Differenzen innerhalb der Diskurse nicht berücksichtigen kann.

Aber führt die personalisierende Rekonstruktion nicht zu einem Verharren auf der Ebene reiner Ereignisgeschichte? Wird nicht das marginale Detail ohne wirkliche Relevanz hypostasiert und reproduziert? Diese Gefahr ist für die Clandestina-Forschung zweifellos vorhanden. Um ihr zu entgehen, tut man gut daran, sich der Diskussionen zu erinnern, die in der Historiographie über die Vermittlung von Strukturgeschichte und subjektivem Erleben geführt worden sind. Großflächige Strukturgeschichte droht immer wieder, als ein Funktionalismus über die Köpfe der Individuen Prozesse zu postulieren, bei denen Einzelintentionen, Entscheidungen und subjektive Wahrnehmungen keine Rolle mehr spielen. Soziologen wie Giddens und Bourdieu kritisieren dies als ein funktionalistisches Mißverständnis.⁹⁰ Auf der anderen Seite ist es evident, daß einzelne Ereignisse und bloßes persönliches Erleben nicht theoriefähig sind. Als Ausweg bleibt nur, von Vermittlungen zwischen Personen und Strukturen auszugehen, also von Habitusformen, von Reproduktionsmustern, von ›Strukturierungen‹. Ohne daß diese Termini im Folgenden explizit verwendet werden, wird unsere Fragestellung

⁹⁰ Vgl. Anthony Giddens: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a. M. 1988; Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1987. Ich kann diese Diskussion hier nur kurz anreißen, keineswegs aber in extenso auf sie eingehen. Doch mir scheint der Kompromiß, den Giddens in seinem Begriff der Strukturierung und Bourdieu in seinen Begriffen von Feld und Habitus gefunden hat, brauchbar auch für das philosophiehistorische Problem von einem Ausgleich zwischen Ideen- und Diskursgeschichte einerseits und personalisierter Detailgeschichte andererseits zu sein.

ihnen doch Rechnung tragen. Ich frage nach Inhalten und Strukturen von Radikalität im Hinblick auf Prozesse persönlicher Radikalisierung; ich frage nach Effekten bestimmter Strategien und nach den Implikationen im Habitus eines spezifischen philosophischen Milieus. So kann man die Auswirkungen eines ambivalenten Habitus von Gelehrten verfolgen oder die Auswirkungen einer privaten Kultur des Spotts und des Scherzens unter ›widerspenstigen Leuten‹ (Norbert Schindler⁹¹). Ich kann mich Giddens anschließen, wenn er sagt: ›Diskurs muss vielmehr so verstanden werden, daß Ausdrucksweisen miteingeschlossen sind, die oft als uninteressant [...] behandelt werden – etwa Humor, Sarkasmus und Ironie.‹⁹² Denn solche Ausdrucksformen tragen zu einer Reproduktion von Themen und Strukturen bei, oftmals auf paradoxe Weise. Giddens nennt das Beispiel der *Lads* an englischen Schulen, Unterschichtsangehörigen, denen ihr Sarkasmus und ihre ›Protestkultur‹ zunächst Vorteile im Milieu der Schule einbringt, langfristig aber ihre Chancenlosigkeit zementiert.⁹³

Am radikalen Rand der Frühaufklärung lässt sich gelegentlich Vergleichbares beobachten. Kleine Zirkel goutieren auf ›Insider‹ ausgerichtete freigeistige Anspielungen und Scherze, doch durch eine kontingente Manuskriptverbreitung entsteht dann eine Kontextveränderung, die diese Scherze in ganz anderem Licht erscheinen lässt und ihnen einen vorher nicht bekannten ›Ernst‹ gibt. Die oftmals nur ›experimentell‹ freigeistigen Akteure, Studenten oder arbeitslose Akademiker in der Wartestellung als Hofmeister⁹⁴, werden durch eine negative ›Imagebildung‹ mittels orthodoxer Publizisten geradezu zu Radikalen gemacht.⁹⁵ ›Radi-

91 Norbert Schindler: *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt 1992.

92 Giddens: *Die Konstitution der Gesellschaft* (Anm. 90), S. 344.

93 Giddens bezieht sich dabei auf die Untersuchung von Paul Willis: *Learnig to Labour*, London 1977, dt. Übers.: *Spaß am Widerstand. Gegenkultur in der Arbeiterschule*, Frankfurt a. M. 1979.

94 Vgl. für eine differenzierte Diskussion dieser Problematik Roger Chartier: ›Die Zeit um zu begreifen. Die frustrierten Intellektuellen des 17. Jahrhunderts, in ders.: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Berlin 1989, S. 120–139; Willem Frijhoff: ›Graduation and Careers, in: Hilde Ridder-Symoens (Hg.): *A History of the University in Europe, Vol. II: Universities in Early Modern Europe (1500–1800)*, Cambridge 1996, S. 355–415, bes. S. 393 ff.

95 Und wenn ihr Name öffentlich wird, ist damit ebenso ihre gesellschaftliche Chancenlosigkeit zementiert wie bei den *Lads*.

kalität und ‚Gefährlichkeit‘ können ein Konstrukt der Gesellschaft und der Rezeption sein.⁹⁶

Es geht mir aber nicht darum, mit solchen soziologischen Betrachtungen die intellektuelle Dimension der Radikalisierungen zu verkürzen. Allein eine Sensibilität für Aussageformen und Karrieremuster⁹⁷ soll damit angesprochen sein.

Ich werde in mehreren meiner Fallstudien in einer Weise vorgehen, die man ›philosophische Mikrohistoie‹ nennen könnte. ›Mikrohistoie‹ ist dabei nicht historistische Einzelschilderung, sondern eine bereits reflektierte, im oben genannten Sinne auf Strukturierungen ausgerichtete Detailarbeit. Ich lehne mich an jenes Verfahren an, das in der historischen Forschung – wenn auch bisher sozialgeschichtlich und nicht geistesgeschichtlich verwirklicht – als Mikrohistoie bezeichnet wird.⁹⁸ Mikrohistoie meint eine extrem dichte Beschreibung auf kleinstem kulturellen Raum, um die gängigen Hintergrundannahmen und Hypostasierungen zu durchbrechen. Ein solches Verfahren kann auch für philosophische Milieus angewandt werden.⁹⁹ Dort werden dann auf produktive Weise

96 Vgl. Armin Biermann: ›Zur sozialen Konstruktion der *Gefährlichkeit* von Literatur. Beispiele aus der französischen Aufklärung und dem Premier Empire‹, in: Aleida und Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, S. 212-226.

97 Vgl. etwa Sigrid Jahns: ›Der Aufstieg in die juristische Funktionselite des Alten Reiches‹, in: Winfried Schulze (Hg.): *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1988, 353-387; Anthony La Vopa: *Grace, Talent, and Merit: Poor Students, Academic Careers, and Professional Ideology in 18th Century Germany*, Cambridge 1988.

98 Zur Mikrohistoie vgl. Carlo Ginzburg: ›Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß‹, in: *Historische Anthropologie* 1 (1993), S. 169-192; Hans Medick (Hrsg.): *Mikro-Historie. Neue Pfade in die Sozialgeschichte*, Frankfurt 1994; Christian Meier (Hg.): ›Notizen zum Verhältnis von Makro- und Mikrogeschichte‹, in: Karl Acham und Winfried Schulze (Hg.): *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften*, München 1990, S. 111-140; Winfried Schulze: ›Mikrohistoie versus Makrohistoie? Anmerkungen zu einem aktuellen Thema‹, in: Christian Meier und Jörn Rüsen (Hg.): *Historische Methode*, München 1985, S. 13-61. Ich nenne nur drei herausragende Beispiele aus der Praxis: Carlo Ginzburg: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Frankfurt a.M. 1979, aber auch die neueren Pionierarbeiten für eine computergestützte Auswertung von Detailquellen, David Sabeau: *Property, Production and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge 1990, und Hans Medick: *Weben und Überleben in Laichingen*, Göttingen 1996.

99 Vgl. Hans Medick: ›Mikro-Historie‹, in: Winfried Schulze (Hg.): *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie*, Göttingen 1994, S. 40-53, hier S. 44f. Ich modifizierte eine sozialgeschichtlich orientierte Aussage Hans Medicks nur leicht im

die Hypostasierungen von Lagern (›die Frühaufklärer‹, ›die Pietisten‹, ›die Orthodoxen‹) oder Strömungen (der Deismus) zu durchbrechen sein.¹⁰⁰

Philosophische Mikrohistoie bedeutet in dieser Studie nicht, daß ich beispielsweise das Personen- und Debattennetz an der Universität Halle in den Jahren von 1700 bis 1705 in seinen pragmatischen Strukturen offenlege. Das wäre ein durchaus lohnendes Unterfangen. Doch da es mir um die Phänomene philosophischer Radikalität in Deutschland geht, muß ich größer bzw. polyphoner ansetzen und verwende mikrohistorische Analysen immer nur punktuell. Zum Beispiel dann, wenn es darum geht, ob ein atheistischer Text wie *De tribus impostoribus* als Scherz inner-

Sinne eines geisteswissenschaftlichen Kontextes, um zu demonstrieren, wie sie in ›philosophische‹ Mikrohistoie umformuliert werden kann. Die kursiv gedruckten Wörter wurden von mir eingefügt: »Ein entscheidender [...] Erkenntnisgewinn durch mikrohistorische Verfahren besteht m. E. darin, daß gerade durch die möglichst vielseitige und genaue Durchleuchtung historischer Besonderheiten und Einzelheiten für die Gesamtheit der Individuen des untersuchten Bereichs die Wechselbeziehung kultureller, sozialer, *intellektueller* und politisch herrschaftlicher Momente als lebensgeschichtlicher Zusammenhang in den Blick gerät. Dazu ist freilich eine spezifische Methode der namentlichen Verknüpfung von Daten und Quellen auszuarbeiten, eine Methode, die sich von der herkömmlichen Lokal- und Regionalgeschichte unterscheidet. Statt einer vorwegengenommenen Kategorisierung in Form unterstellter makrohistorischer Substanzen (*die Aufklärung, das Individuum, die Philosophie, der Staat*) erfolgt hier eine experimentelle Untersuchung *intellektueller* Beziehungsnetze und Handlungszusammenhänge, freilich nie nur in der Fixierung auf diese selbst, sondern immer auch im Blick auf die *theoretischen*, gesellschaftlichen, [...] kulturellen und politischen Bedingungen und Verhältnisse, die in und mit ihnen, durch und auch gegen sie zur Äußerung und zur Wirkung kommen. Dadurch werden neue Einsichten in die Konstituierung historischer Strukturen, aber auch in kurz- und längerfristige historische Prozesse eröffnet.« Wollte man das hier genannte Verfahren präzisieren, müßte man die Verwandtschaft und die Unterschiede zur von Dieter Henrich entwickelten Konstellationsforschung herausarbeiten. Vgl. Dieter Henrich: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789–1795*, Stuttgart 1991.

¹⁰⁰ Als Ergebnis kann dann beispielsweise vermerkt werden, daß es überraschende Kontakte dort gab, wo es sie eigentlich gar nicht geben durfte: daß der ›Freidenker‹ Johann Joachim Müller einer der besten Freunde des Exponenten der Orthodoxie, Johann Friedrich Mayer gewesen ist; daß der Wittenberger Jurist Georg Michael Heber zugleich mit dem ›Frühaufklärer‹ Christian Thomasius und dem ›Orthodoxen‹ Mayer befreundet war; daß der ›Aufklärer‹ Thomasius Briefe vom ›Spiritualisten‹ Breckling erhielt, daß der ›orthodoxe‹ Jakob Thomasius mit seinen philosophiegeschichtlichen Ansichten Teil der Hallenser Frühaufklärung wurde.

halb des Milieus der lutherischen Orthodoxie Hamburgs entstanden sein kann, oder wie es möglich war, daß mitten im 17. Jahrhundert jemand dreist empfehlen konnte, sich aus jeder Konfession das auszuwählen, was ihm gerade paßte. Carlo Ginzburg hat für solche exzentrischen Fälle den Begriff des ›außergewöhnlichen Normalen¹⁰¹ benutzt. Nun ist dieser Begriff etwas mißverständlich und schwer nachvollziehbar. Doch die Sache, die gemeint ist, läßt sich sehr gut auf die Problematik der Clandestina-Forschung beziehen. Es geht darum, daß solche Fälle, auch wenn sie nicht in einem statistischen Sinne repräsentativ sind, dennoch etwas Spezifisches, über das Einzelereignis Hinausgehendes aussagen können. Ginzburg spricht vage von ›Störungen der offiziellen Diskurse‹, von ›tieferliegenden‹ Strukturen und denkt dabei an die von ihm untersuchten Spuren unterdrückter Volkskultur. Systematisch deformiert durch ›offizielle‹ Gegendarstellungen sind auch viele radikale Positionen. So

¹⁰¹ Carlo Ginzburg und Carlo Poni: ›Was ist Mikrogeschichte?‹, in: *Geschichtswerkstatt* 6 (1985), S. 48–52, hier S. 51: »Das Problem besteht also darin, aus der Masse der verfügbaren Daten die aussagekräftigen und signifikanten Fälle auszuwählen. Was aber heißt ›signifikant‹? Gemeint ist nicht nur statistische Signifikanz. Denn es gibt auch das, was E. Grendi einmal ›das außergewöhnliche Normale‹ genannt hat. Diese Formulierung hat mindestens zwei verschiedene Bedeutungen. Sie bezeichnet zunächst v. a. eine Dokumentation, die nur scheinbar exzptionell ist. Stone hat seinerzeit als Besonderheit vermerkt, daß die einzigen subalternen Gruppen, über die manchmal eine große Menge Informationen gesammelt werden kann, ›minoritäre Gruppen‹ sind, die per definitionem außergewöhnlich sind, weil sie aus Individuen bestehen, die sich gegen die Verhaltensweisen und Glaubensvorstellungen der Mehrheit auflehnen. [...] Es ist [...] keineswegs paradox zu behaupten, daß in vorindustriellen Gesellschaften gewisse Formen der Norm-Überschreitung die Norm bilden (de facto, wenn nicht de jure). Aber das ›außergewöhnliche Normale‹ kann noch eine andere Bedeutung haben. Wenn die Quellen die soziale Realität der subalternen Klassen systematisch verschweigen und/oder deformieren, kann ein außergewöhnliches (d. h. statistisch seltenes) Dokument sehr viel aussagekräftiger sein als tausend stereotype Quellen. Wie Thomas Kuhn gezeigt hat, stellen die marginalen Fälle das alte Paradigma in Frage und tragen zugleich dazu bei, ein neues zu konstituieren, das adäquater und fruchtbarer ist. Sie fungieren daher als Spuren oder Indizien einer verborgenen Wirklichkeit, die mit Hilfe der vorhandenen Quellen im allgemeinen nicht erfaßt werden kann. Trotz unterschiedlicher Erfahrungen und sehr verschiedener Forschungsthemen sind die beiden Verfasser dieses Textes zu der gemeinsamen Überzeugung gelangt, daß die Spuren, Indizien und Fehlleistungen, die die Oberfläche der Quellenüberlieferung stören und desorganisieren, von entscheidender Bedeutung sind. Denn mit ihrer Hilfe läßt sich die tiefe, unsichtbare Ebene der sozialen Spielregeln erreichen, jene Geschichte also, die die Menschen ›nicht aus freien Stücken machen.‹«

lässt sich die erwähnte, meist verschwiegen praktizierte Praxis, aus den Religionen eklektisch auszuwählen und sich eine Privatreligion zu leisten, fast nur aus den polemischen Widerlegungen der Orthodoxie rekonstruieren. Wenn man dann unter Ginzburgs ›tieferliegenden‹ Traditionen die handschriftliche, mündliche, versteckte Überlieferung im Sinne der Clandestina-Forschung versteht, hat man hier tatsächlich ein philosophisches Anwendungsgebiet für eine mikrohistorische Agenda.

9. Das Problem der Individuierung eines Quellenkorpus

Die vorliegende Arbeit besteht aus einer Reihe von Einzelstudien. Diese Einzelstudien sollen zusammen in einer Art von Mosaik ein Bild von den personellen und thematischen Verflechtungen der radikalen Frühaufklärung in Deutschland geben. Das Bild wird natürlich nicht vollständig sein; dennoch besteht für dieses Buch der Anspruch, wenn nicht vollständig so doch zumindest adäquat zu sein, indem möglichst viele Faktoren repräsentiert sind. Was das heißen kann, wird sich in der Präsentation der Akteure und der Themen zeigen.

Die Einzelstudien untersuchen entlegene, oft nur handschriftlich überlieferte Texte. Oft ist es das erste Mal, daß diese Texte überhaupt interpretiert werden, in einigen Fällen wird erstmals der Autor identifiziert und werden durch Archivarbeit die näheren Umstände und Kontexte seiner Schrift aufgewiesen. Außerdem trägt fast jede Einzelstudie an das Material eine Theorie mittlerer Reichweite – wie wir sie genannt haben – heran. Auf diese Weise wird der Einzelfall exemplarisch und gewinnt die Qualität eines Prüfsteins. Auch der methodische Ansatz variiert: Einige Studien rekonstruieren großflächig ideengeschichtliche oder theoriodynamische Strukturen, andere bewegen sich ganz im historischen Detail, bis in die methodische Nähe zur historischen Anthropologie.

Aus dem Ansatz dieser Arbeit – disziplinübergreifend nach Wechselwirkungen von Themen zu suchen – folgt, daß es nicht möglich sein wird, in der üblichen Weise ein Quellenkorpus als Grundlage der Untersuchung zu individuieren. Wir können also nicht monographisch vorgehen und etwa die wesentlichen Schriften zur Vorurteilstheorie oder zur Staatsraisonlehre aus dem Zeitraum von 1680 bis 1720 benennen. Statt dessen wird ein Mischverfahren von unterschiedlichen Kriterien nötig sein, um eine vertretbare Basis der Arbeit zu etablieren.

Ich nenne drei Kriterien. Erstens spielen die Forschungslage und meine Quellenfunde eine Rolle. Bis vor wenigen Jahren war die Radikalaufklärung in Deutschland noch Terra Incognita; durch die Editionen

in den Reihen *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung* und *Freidenker der europäischen Aufklärung* liegen nun zumindest für einige Texte kurze, in den Einleitungen der jeweiligen Editionen gegebene Analysen vor. Das gilt für die Werke von Theodor Ludwig Lau, Friedrich Wilhelm Stosch, Gabriel Wagner, Johann Joachim Müller und Johann Georg Wachter; in Kürze kommen noch andere wie Johann Konrad Dippel hinzu.¹⁰² Ich werde diese Personen entweder am Rande behandeln oder aber Ergänzungen und Neuinterpretationen liefern, um keine Wiederholungen zu bieten. Ich konzentriere mich auf neue Quellen und unbearbeitetes thematisches Gelände.

Zweitens wähle ich die Quellen so aus, daß einige der oben angesprochenen ›Theorien mittlerer Reichweite‹ mit ihnen in Beziehung gesetzt werden können. Es sind Theorien, die bisher meist allenfalls für außer-deutsche Kontexte entwickelt worden sind, von denen aber keineswegs sicher ist, ob sie im Bereich der deutschen Fürstenstaaten aussagekräftig sind. Dazu gehört die These der deistischen Funktionalisierung jüdischer Clandestina, das Konzept der konservativen Aufklärung, die Thesen von Kors und Korshin über das Umschlagen von Orthodoxy oder Jansenismus in säkulare Aufklärung.¹⁰³ Solche Theorien zu erproben, erfordert spezifisches Quellenmaterial; wenn Quellen dafür geeignet scheinen, werde ich sie heranziehen.

Drittens aber kann uns die Wahrnehmung der Akteure selbst die Indizien liefern, welche Werke und Personen im Milieu des radikalen Untergrundes eine Rolle gespielt haben. Das ist besonders im Falle des verfolgten Freidenkers Theodor Ludwig Lau möglich, denn von Lau existieren umfangreiche Materialien, in denen er sich gegenüber seinen Verfolgern rechtfertigt. In diesen Materialien weist er freimütig auf Schriften hin, die ihn angeregt und ermutigt haben. So nennt er die *Apologia pro Vanino*, ohne zu wissen, daß sie von Peter Friedrich Arpe stammt, ebenso eine affirmative Rezension dieser Schrift (sie ist von Nikolaus Hieronymus Gundling), dazu die *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, in denen ein Jude zum Sprachrohr für die Kritik an den Korruptionen des Christentums gemacht wird. Autor dieser *Entretiens* ist Mathurin Veyssiére La Croze.¹⁰⁴ Auf diese Weise läßt

¹⁰² Vgl. Anm. 7.

¹⁰³ Vgl. Anm. 71 und 73.

¹⁰⁴ Vgl. Theodor Ludwig Laus Brief an Christian Thomasius vom 16.11.1717, abgedruckt in Christian Thomasius: ›Elender Zustand eines in die Atheistery verfallenen Gelehrten‹, Ndr. in: Lau: *Meditationes philosophicae de Deo, Mundo, Homine* [und andere Schriften], hg. von Martin Pott, Stuttgart 1992 (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Bd. I,1), S. 279 f.

sich erstaunlich schnell eine Reihe von Personen finden, die für unser Vorhaben von Interesse sind, gerade auch wenn sie nicht zur Gruppe der Freidenker selbst gehört haben, sondern in die Grauzone zwischen Heterodoxie und anerkannter akademischer oder höfischer Position. Man kann sich durch die Wahrnehmung der Akteure geradezu durch den Untergrund leiten lassen. Es ist aber zu beachten – das zeigt das Beispiel Lau gut –, daß die genannten Namen der Personen, auf die sich der Freidenker beruft, ihm selbst nicht bekannt waren. Alle Werke, von denen er spricht, waren anonym erschienen. Man hat also zu unterscheiden zwischen der ›opaken‹ Wahrnehmung der Akteure selbst und der transparenten Beschreibung, die wir ex post von der Szenerie geben können, soweit wir die Anonyma und Pseudonyma aufgelöst haben. Dieser Unterschied ist sehr wichtig. Er weist nämlich darauf hin, daß das Untergrundmilieu zwar zahlreiche wechselseitige Bezugnahmen kennt, daß diese Bezugnahmen aber begrenzt bleiben mußten. Eine echte Kommunikation konnte nur stattfinden, soweit die persönlichen Beziehungen reichten. Die waren aber zumeist eng begrenzt. In diesem Sinne werde ich von einer ›fragmentierten‹ Radikalaufklärung in Deutschland sprechen. Das heißt, daß kein ›dichtes‹ Untergrundmilieu existiert hat, wie es in mehr oder weniger organisierten Gruppen eines Großstadtmilieus möglich ist. Statt dessen treffen wir auf ›lose‹ Netzwerke, die sich aus wenigen Vertrauten im kleinen Kreis, aus einer Reihe von lockeren Bekanntschaften und Korrespondenzpartnern sowie aus einer größeren Zahl von ›imaginären‹ Dialogpartnern zusammensetzen, die nur von ihren Werken, aus Gerüchten und Berichten Dritter oder von ihren Pseudonyma her bekannt waren. Diese Netzwerke sind aus Mangel an Dokumenten und Forschung bisher kaum rekonstruiert. Um beim Beispiel Lau zu bleiben, so wissen wir zwar von einem langen Holland- und Englandaufenthalt¹⁰⁵, aber nicht, ob Lau damals mit Bayle, Toland oder anderen bekannten Intellektuellen in Kontakt getreten ist. Wir wissen auch kaum etwas über seine deutschen Kontakte, außer daß er Schüler von Thomasius war.¹⁰⁶ Im Fall des frühen Gottesleugners Matthias Knutzen, der 1674 in Jena für kurze Zeit für Furore sorgte, als er an mehreren Plätzen religiöskritische Flugschriften hinterlegte, ist unsere Unkennt-

¹⁰⁵ Vgl. Martin Pott: ›Einleitung‹, in: Lau (Anm. 103).

¹⁰⁶ Vgl. jetzt aber Hanspeter Marti: ›Grenzen der Denkfreiheit in Dissertationen des frühen 18. Jahrhunderts. Theodor Ludwig Laus Scheitern an der juristischen Fakultät der Universität Königsberg‹, in: Helmut Zedelmaier und Martin Mulsow (Hg.): *Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2001, S. 295–306.

nis so umfassend, daß wir nur aus den Reaktionen der Orthodoxie einige wenige Informationen besitzen, die aber zu spärlich sind, um Knutzens – sicherlich auch fragmentiertes – Netzwerk aus holsteinischem Spiritualismus, polemischer Tradition in Anlehnung an die Bauernkriege und (halb)gelehrter Bibelkritik erkennen zu können.¹⁰⁷ Es bleibt ein Eindruck von Isoliertheit. Praktisch überhaupt nichts wissen wir von der Person, die 1714 in Magdeburg ein umfangreiches atheistisches Manuskript ausgelegt hat.¹⁰⁸ Ich werde daher in den folgenden Fallstudien die vielen Lücken in unserer Kenntnis nicht schließen können; doch werde ich zumindest einige der losen Netzwerke ansatzweise rekonstruieren.

Vorab sollen die Personen – sozusagen die Hauptdarsteller dieser Studie – kurz vorgestellt werden. Daß die wenigsten von ihnen näher bekannt sind, kann bei der hier verfolgten Thematik nicht verwundern. Als Repräsentanten einer extrem liberalen, aber noch an der Universität akzeptierten und dort gebundenen Position wähle ich Nikolaus Hieronymus Gundling (1671-1729), einen der wichtigsten Schüler und Kollegen von Christian Thomasius, Professor für Philosophie und später für Jurisprudenz in Halle. Thomasius selbst lasse ich – wegen der starken Konzentration der bisherigen Frühaufklärungs-Forschung auf seine Person – am Rande. Um den liberal-skeptischen Flügel der Thomasianer von der Gegenseite abzuheben, untersuche ich neben Gundling Johann Franz Budde (1667-1729) als wirkungsmächtigsten Philosophen des ›konservativ-aufklärerischen‹ theologischen Flügels der Hallenser Frühaufklärung. Budde war Professor für Philosophie in Halle und dann Theologe an der Universität Jena; ergänzend wird noch ein weiterer Theologe, Johann Lorenz Mosheim (1693-1755) herangezogen.

Zentral für meine Fragestellung nach den Kontinuitäten zwischen der Aufklärungsbewegung an den Universitäten und Freidenkern im Untergrund ist die Generation von direkten und indirekten Thomasius-Schülern. Sie haben Gedanken von Thomasius aufgegriffen und radikalisiert, haben Begriffe und Themen neu besetzt und umgeformt, sie sind die wichtigsten Träger der philosophischen Radikalisierung. Friedrich Wilhelm Bierling (1676-1728) war junger Professor in Rinteln und hatte sich dort gegen konservative Kräfte durchzusetzen. Peter Friedrich Arpe (1682-1740) hat an der Universität Kiel versucht, als Jurist Themen von

¹⁰⁷ Zu Knutzen vgl. W. Pfoh (Hg.): Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts, Berlin 1965, sowie jetzt die Ausgabe von Winfried Schröder (Hg.): *Schriften. Dokumente*, Stuttgart 2010.

¹⁰⁸ Vgl. Gottfried Stiehler: ›Der Magdeburger Atheist, in ders. (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus* (Anm. 7), S. 44-62.

Kleruskritik, historischer Skepsis und deutschem Recht zu behandeln, ist aber gescheitert. Johann Friedrich Kayser (1685-1751) galt an der Universität Halle als freigeistiger Absolvent und wurde später Jurist in Gießen. Auch Jakob Friedrich Ludovici (1671-1723) machte Karriere als Juraprofessor; er lehrte in Halle und später in Gießen. Johann Christian Behmer (ca. 1680 bis nach 1728), ebenfalls ein Jurist, war nur indirekt Thomasius-Schüler. Er studierte in Erfurt und wurde dann Sekretär am Anhaltischen Fürstenhof in Köthen. Ein letzter Jurist aus der Thomasius-Schule, Theodor Ludwig Lau (1670-1740), machte den entschiedensten Schritt zur Freidenkerei. Er war einer der profiliertesten Intellektuellen des radikalen Randes in Deutschland, international erfahren und als Kameralist geschätzt, doch seine Schriften machten ihn zum Ausgestoßenen, dem auch spätere Versuche in Königsberg, in die akademische Welt zurückzukehren, verwehrt wurden.

Neben Juristen stehen sich radikalisierende Theologen wie Johann Georg Wachter (1673-1757) und Mediziner wie Urban Gottfried Bucher (1679-1722) oder Naturwissenschaftler wie Christian Gottfried Fischer (1686-1751).

Die Generation der in den 1670er und 1680er Jahren Geborenen nimmt, wie die folgenden Studien zeigen werden, nicht nur Gedanken-gut aus Halle auf, sondern wird auch von anderer Seite angeregt. Dafür wähle ich einige Beispiele von Professoren der älteren Generation, die aus den spezifischen Milieus ihrer Region und ihrer Universitäten wichtige Impulse für das späte 17. Jahrhundert gegeben haben. Daniel Clasen (1623-1678) vermittelt (neben Johann Eisenhart) die Anregungen, die vom Kreis um Georg Calixt und Hermann Conring an der Universität Helmstedt ausgingen; ebenfalls in Helmstedt wirkte Hermann von der Hardt (1660-1746), dessen rationalistische Bibellexegese bei manchen seiner Schüler radikale Folgerungen auslöste. Daniel Georg Morhof (1639-1691) lässt erkennen, wie sich späthumanistische und zugleich von England her geprägte Traditionen an den norddeutschen Universitäten Rostock und Kiel in die Frühaufklärung transformiert haben. Abraham Hinckelmann (1652-1652) regt in Hamburg durch seine Quellenstudien jüdischer und islamischer Texte religiöse Sucher wie Johann Peter Späth (1642-1701) zu eigenen Spekulationen an. Das Beispiel Johann Christoph Beermann (1641-1717), Professor für Geschichte und Politik in Frankfurt an der Oder, zeigt, wie Gedanken dieser arrivierten Akademiker von der jungen Generation in eine bestimmte Richtung hin interpretiert und radikalisiert wurden. Auch der Hamburger Reformtheologe und Pädagoge Johann Balthasar Schupp (1610-1661) gehört – auf indirekte Weise, wie wir sehen werden – zu den Anregern aus der älteren Generation.

Doch unsere Studie will es vermeiden, allein die Seite der Liberalen und Radikalen zu portraittieren. Es gehört ja zur These dieser Untersuchung, daß auch die Orthodoxie nolens volens zur Entstehung von Radikalität beigetragen hat. Deshalb geraten immer wieder auch lutherisch-orthodoxe Theologen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Johannes Müller, Pastor in Hamburg, Johann Friedrich Mayer, ebenfalls Pastor in Hamburg, Johann Hermann von Elswich aus Wittenberg oder Friedrich Ernst Kettner, Theologieabsolvent der Universität Leipzig, werden uns begegnen. In der Mitte zwischen den Gruppen der Orthodoxie und der Hallenser Frühaufklärung stehen Johann Joachim Müller (1661-1733), Enkel des Pastors Johannes Müller und gleichzeitig juristischer Thomasius-Schüler, und Georg Michael Heber (1652-1702). Die ambivalente Situation dieser Männer wird uns denn auch besonders beschäftigen.

Halle als Zentrum der deutschen Frühaufklärung sollte nicht davon ablenken, daß in Deutschland noch ganz andere Milieus existierten, in denen sich liberales und radikales Denken entwickeln konnte. So hat der hugenottische Refuge in Berlin eine schwer zu durchschauende Rolle als Einfallstor westeuropäischer Aufklärung nach Deutschland gespielt. Als exemplarisch für die Intellektuellen im Refuge wähle ich Mathurin Veyssiére La Croze (1661-1739), einen aus Paris geflohenen gelehrten Benediktiner, der in Berlin Bibliothekar des preußischen Königs wurde.

Über La Croze ist es dann möglich, ein weiteres Milieu der Frühaufklärung anzusprechen, das der späten Sozinianer. Samuel Crell (1660-1747) scheint mir hier die interessanteste Figur zu sein. Er lebte in Brandenburg-Preußen und später in Amsterdam, hatte aber durch seine vielen Reisen Kontakte zu zahlreichen europäischen Größen, zu Philipp van Limborch, Jean Le Clerc, Pierre Bayle, John Locke und Anthony Collins. Crell wird uns eine Hilfe sein, die europäische Dimension der Ideenfiliationen von Beginn der Studie an präsent zu machen. Exkurse zur Orientalistik von John Spencer und zur Patristik-Kritik von Jacques Souverain dienen dieser Ausweitung der Perspektive. Rückwirkungen auf die deutschen Diskussionen gab es allemal. An Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704) werden wir sehen, wie Debatten im sozinianischen Umfeld auch unmittelbar auf die deutsche Frühaufklärung gewirkt haben.

Die Art, in der hier versucht wird, ein Netz zu knüpfen, das die vielfältigen Bedingungen der Debatten im Deutschland um 1700 repräsentiert, läßt Fortsetzungen zu und lädt zu weiteren Fallstudien ein. Es gibt trotz all der hier ausgebreiteten Details noch immer zahlreiche Einzelfälle, die bisher unbeachtet sind und zu denen Materialien in den Archiven schlummern.

10. Zur Gliederung

Die Frage der Gliederung ist von ähnlicher Schwierigkeit wie die des Quellenkorpus. Die vorliegende Arbeit ist nicht diachronisch angelegt, enthält also keine Maßgaben für eine Gesamtentwicklung, nach der sich die Kapitel anordnen würden. Da sie eine philosophische Milieuschildierung gibt, mit der Beschreibung von Syndromen und Verflechtungen thematischer und personeller Art, wird es nur möglich sein zu versuchen, einzelne Stränge und Beziehungsnetze zu isolieren und nebeneinander zu rekonstruieren.

Ich tue das, indem ich in den vierzehn folgenden Kapiteln vierzehn Themenbündel identifiziere und – so nah wie möglich an den Geschehnissen und an den Intentionen der Akteure – deren Geschichte erzähle. Die Analyse wird in den Verlauf der ›Erzählung‹ eingebunden sein. Die Erzählungen gehen oftmals verschlungene Wege, folgen Abzweigungen und betreten Nebenschauplätze, um die Komplexität der Verbindungen nicht auf eine begradigte Linie abzuschleifen. Es geht um die Komplexität, nicht um Neuzeitthesen, die ohnehin schon bekannt wären. Nur vorsichtig und zurückhaltend werde ich mit Theorien mittlerer Reichweite die Milieuschilderungen auf bestimmte Grundstrukturen zurückführen.

Den Beginn in Kapitel II macht ein bisher völlig unbearbeitetes Gebiet bewußt: die Rolle jüdischer antichristlicher Clandestina in Deutschland. Methodisch ist das Kapitel eine Rezeptionsgeschichte in ›dichter‹ Beschreibung, zugleich aber führt es in einen Personenkreis von Gelehrten ein, die dogmatisch zwar fest auf dem Boden ihrer Konfession stehen, mittels gelehrter Neugierde und der Toleranz des souveränen Kenners der Tradition aber zu einer Offenheit gegenüber abweichenden Gedanken gekommen sind. Diese Gelehrten, so meine These, haben eine wichtige Mittlerfunktion im Transport von heterodoxem Gedankengut gehabt.

Die anschließende Studie in Kapitel III nimmt einen personellen Strang aus dem vorhergehenden Abschnitt auf: anhand des Sozinianers Samuel Crell verfolgt sie die europäischen Kontakte der antitrinitarischen ›Allianz‹ und kann am Beispiel der Theorien von John Spencer zeigen, wie antitrinitarische Hintergründe ein ganzes Feld von Themen strukturieren. Das geht von John Lockes politischer Theorie über Limborchs Dialog mit den Juden bis zu Isaac Newtons Geschichtsphilosophie.

Kapitel IV knüpft nochmals an die Präsenz von jüdischen Clandestina an, widmet sich dann aber der Interpretation eines der zentralen clandestinen Texte der Frühaufklärung: des lateinischen *De tribus impostoribus*.

Ich versuche, die Schrift aus dem pragmatischen Kontext ihrer Entstehung heraus zu deuten und sowohl ›ernsthafte‹ Einflüsse als auch ironische Faktoren herauszuarbeiten. Das Delikate an diesem berüchtigsten Text der Radikalaufklärung ist nämlich, daß er von einem guten Freund des damals bekanntesten Vertreters der lutherischen Orthodoxie geschrieben wurde. Methodisch konzentriert sich diese Fallstudie zunächst auf die Relevanz des pragmatischen Kontextes für eine philosophisch-religionskritische Aussage und dann auf die Veränderung der Aussage im Rezeptionsprozeß.

Kapitel V ist eines der umfangreicherer Stücke dieser Arbeit. Es greift die Momente von historischer Skepsis, Religionswissenschaft und Religionskritik auf, die in Kapitel IV angesprochen worden waren und beabsichtigt, sie in einen größeren Rahmen zu stellen. Diesen Rahmen nenne ich ›Politische Theologie‹ und versuche damit, erstmals ein bisher völlig vergessenes Diskussionsfeld des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts ans Licht zu heben. Das Interessante an diesem Feld ist nicht nur, daß sich in ihm Vorläuferschaften für Themenstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts nachweisen lassen, sondern, daß dort paradigmatisch die Kontinuität zwischen akademischer und clandestiner Philosophie zu beobachten ist. Es wird darum gehen, die langsame Verlagerung der Strukturen von Späthumanismus und Neuapologetik zu ›Ideologiekritik‹ und politischer Kritik der Religion zu beschreiben. Meine These lautet, daß Radikalität aus der Eigenlogik eines Diskussionsfeldes entstehen kann, befördert nicht zuletzt durch ›konservative‹ Faktoren wie Anti-Humanismus und Fideismus.

Kapitel VI verläßt den Bereich von Politik und Religion und geht den philosophischen Impulsen nach, die aus der Behandlung der frühen Kirchengeschichte entstanden sind, einer der Leitdisziplinen der Zeit um 1700. Das Kapitel kann personell an die Rolle des Sozinianers Samuel Crell bei der Veröffentlichung der klassischen Schrift *Le Platonisme dévoilé* anschließen; sachlich geht es hier um die Platonrezeption und besonders die epochale Destruktion des christlichen Platonismus und der mit ihm verwandten Idee der ›Philosophia perennis‹. Diese Destruktionsgeschichte ist bisher noch nicht mit anderen Elementen der zeitgenössischen Geistesgeschichte wie der Hallenser Frühaufklärung oder dem Sozinianismusstreit in Beziehung gesetzt worden.

Einer derjenigen, die an der Destruktion des Platonismus teilgenommen haben, indem sie Platon als Atheisten bezeichneten, dabei strategisch das Analyseinstrumentarium der lutherischen Orthodoxie benutzend, ist der Hallenser Professor Nikolaus Hieronymus Gundling. Das gibt uns die Gelegenheit, in Kapitel VII die philosophische Situation an

der Universität Halle genauer in Augenschein zu nehmen. Ich werde in diesem Kapitel in einem Doppelportrait die Spannungspunkte zwischen der skeptisch-liberalen und der konservativ-aufklärerischen, theologischen Richtung innerhalb der Frühaufklärung zu identifizieren versuchen. Die These ist, daß diese Spannungspunkte die Entwicklungsdynamik der Theorien, seien sie theologischer, philosophischer oder philosophiegeschichtlicher Art, wesentlich befördert haben.

Das achte Kapitel greift zeitlich so weit zurück wie keines zuvor, um – wie das große Kapitel V – ein neues Themenfeld für die Untersuchung des späten 17. Jahrhunderts aufzuschließen. Es beginnt mit der Interpretation eines kleinen unscheinbaren Textes von 1652, des *Ineptus religiosus*. Die Thematik dieses Büchleins verweist auf den Zusammenhang von religiösem Indifferentismus – zumeist eine Praxis, über die man wenig redete – und der Theorie der Eklektik. Dieser Zusammenhang, der ein Denkverbot der Zeit überschreitet, läßt sich bis in die Zeit der Frühaufklärung hinein verfolgen. In ihr kann man sehen, daß der Zusammenhang propagiert wurde, obwohl Programmtexte wie der *Ineptus religiosus* nicht mehr präsent waren. Der Grund: die Negativfolie, die die lutherische Orthodoxie von der indifferentistischen ›religio prudentum‹ gab, war Transportmittel genug, um die Ideen zu verbreiten, die dann von Thomasiuschülern ins Positive umgewendet wurden. Auch hier ist der Prozeß der Aufklärung komplizierte und hochkontingente Wege gegangen.

Kapitel IX widmet sich dem bisher vernachlässigten Feld der Medizin und der Psychologie. Es zeigt einen akademischen ›Unfall‹: Ein Student tritt als Opponent in einer Disputation zur Frage der Seelenunsterblichkeit auf und hat deshalb Argumente gegen die Unsterblichkeitsthese zu sammeln: Doch dann wird er von ihnen überzeugt und gerät auf eine heterodoxe Bahn. Das Kapitel rekonstruiert minutös eine Entwicklung, die privat geäußerte Zweifel des Studenten schließlich zu einer öffentlich publizierten Schrift macht, die diesen – Urban Gottfried Bucher – am Ende in den Kontext des europaweiten Mortalismus stellt.

Kapitel X führt die Analyse der naturwissenschaftlichen Radikalisierungsdynamik weiter und beobachtet, wie aus der von Robert Boyle initiierten Debatte um einen idolatriefreien Naturbegriff zunächst bei Andreas Rüdiger in Leipzig, dann aber auch um 1720, befeuert von der jetzt beginnenden Philosophie Christian Wolffs, bei Christian Gabriel Fischer in Königsberg jeweils ganz eigentümliche philosophische Entwürfe entstehen. Das Problem der Idolatrie, das in Kapitel IV im Kontext einer Kritik am ›Heidentum‹ schon angesprochen worden ist, läßt Theoretiker nach einem Naturbegriff suchen, der sich als dezidiert christlich versteht,

aber auch – wie bei Fischer sichtbar – in eine Richtung driften kann, die eher dem Deismus zuzurechnen ist.

Kapitel XI bleibt bei der Naturwissenschaft und Medizin, knüpft aber nun an Kapitel VI und VII an, in denen es um Gundlings Kreuzzüge gegen den angeblichen Atheismus Platons und anderer antiker Philosophen ging. Denn Gundling hat sich auch gegen Hippokrates als Atheisten gewandt, was weitreichende Folgerungen für die Ausrichtung der medizinischen Lehre nach sich zieht. Indem die Anschuldigung in den Kontext des medizinischen Diskurses gestellt wird, erhält sie ganz neue Aspekte, unter anderem den der Absetzung von pietistischer Medizin.

Dann kehren wir in Kapitel XII wieder in das ›geistewissenschaftliche‹ Zentrum der Frühaufklärung zurück, nämlich zum Naturrecht. Nachdem in den anderen Kapiteln die Debatten über Gestalt und Reichweite des Naturrechts zwar fast immer präsent waren, doch nie im Mittelpunkt standen, blicken wir nun auf einige radikalisierende Elemente in diesem Themenfeld, insbesondere die Moralskepsis. Ist nur das gut, was auch nützlich ist, oder gibt es darüber hinaus eine moralische und rechtliche Verpflichtung? Das Kapitel versucht, eine Rezeptionsanalyse (zu John Selden) mit einer Entwicklungsgeschichtlichen Studie (zur Moralphilosophie Buddes) zusammenzufügen, und beides als Indizien für ein Spannungsfeld zu lesen, das sich zwischen Grotius einerseits und einer sich nur auf Eigennutz berufenden Moralskepsis andererseits aufgespannt hat. Hier lassen sich dann bestimmte clandestine Impulse eintragen, ebenso wie Reaktionen darauf auf naturrechtlicher Seite, die, so meine These, letztlich zur ›modernen‹ Form des Naturrechts führen.

Kapitel XIII ist eine Fallstudie, die eine singuläre Radikalisierung nachvollziehen möchte, wie schon in Kapitel IX zum Fall Bucher. Hier geht es um den Fall Stosch: die Transformation eines Sohns des brandenburgischen Hofpredigers zum Anhänger von Gassendi, Le Clerc und Spinoza. Entscheidend, so wird sich herausstellen, war dabei eine komplexe Transfersituation: von den holländischen Remonstranten zu den brandenburgischen, und von den polnischen Sozinianern zu den formbaren, skeptischen, transnationalen ›neuen Sozinianern‹. In dieses Milieu ist Stosch hineingewachsen und hat dann durch Johann Christoph Beermann Anregungen aus den Lehren westeuropäischer Radikaler erhalten. Was in Kapitel IX Roeschels ›paradoxe‹ Impulse für Bucher waren, sind hier nun Beermanns ›padadoxe‹ Impulse für Stosch.

Auch in Kapitel XIV geht es um paradoxe Kontaminationen mit der ›sozinianischen Frühaufklärung‹ wie sie in Kapitel III genannt worden war, doch nun in einem weiteren theologischen Kontext. In einem sehr umfangreichen Bogen gelangen wir von den Debatten zu Jakob Böhme

über Konversionen zum Judentum zu Johann Georg Wachters eigenwilliger Verbindung von Spinozismus, Kabbala und Logos-Theologie, deren Entstehung genau nachgezeichnet wird. Anhand der Familienähnlichkeit der debattierten Themen – trotz unterschiedlicher Standpunkte – wird dann eine lockere Konstellation, ein Gesprächszusammenhang, zwischen Wachter, Späth, Petersen und Crell rekonstruiert, in dem sich Fragen der Trinität (wie sie in Kapitel VI vorgeführt wurden) mit historischen Perspektiven auf die frühchristliche Geistesgeschichte verbunden haben.

Das letzte Kapitel schließlich bleibt im Umkreis der Theologie, konzentriert sich aber auf die Wahrnehmung der drei Religionsstifter der monotheistischen Religionen. Durch den Topos *De tribus impostoribus*, der uns in Kapitel IV beschäftigt hat, sind diese drei Figuren ja in den Jahrzehnten um 1700 in ein sehr zweifelhaftes Licht gerückt worden. Das Kapitel betrachtet diese Thematisierung nun in einer langfristigeren Perspektive. Es zeigt, wie Moses im frühen 17. Jahrhundert durch eine selektive Aneignung bestimmter Thesen aus der Zeit des Hellenismus zu einem geradezu Allwissenden aufgebaut wurde, während seine radikalaufklärerischen Verdammungen aus einer genau komplementären Rezeption resultieren, die ebenfalls hellenistischer oder kaiserzeitlicher Provenienz ist. Die Wahrnehmung Mohammeds stammt aus anderen Kontexten, oszilliert aber ebenfalls zwischen Idealisierung und Verdammung, während die ‚Naturalisierung‘ Jesu Christi eindeutig sozinianische, aber auch jüdische Ankläge aufweist.

So nehmen die Kapitel dieses Buches immer wieder Themen auf, die bereits angeschlagen waren, und betrachten sie in neuem Licht und in veränderten Kontexten oder methodischen Zugängen. Wenn die Studie damit ein angemessenes Bild von den Kontingenzen und von der äußerst vielfältigen philosophischen Kultur der Frühaufklärung jenseits der Schuldiskussionen vermitteln kann, wenn sie zur Wiederentdeckung zumindest einiger der vergessenen Dynamiken und radikalisierenden Einflüsse beiträgt, dann hat sie ihr Ziel erreicht.