

Martin Mulso

Radikale
Frühaufklärung
in Deutschland
1680–1720



Wallstein

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.

© 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.

ISBN (Print) 978-3-8353-1991-2
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4203-3

Inhalt

Vorwort zur Erweiterten Neuauflage	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 Judaeus Lusitanus	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

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 Parallele:	
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 Wachers	
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

VI. Die Destruktion des christlichen Platonismus. Souverains <i>Platonisme dévoilé</i> (1700) und Gundlings <i>Plato atheus</i> (1713)	308
1. <i>Le Platonisme dévoilé</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 Platos	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 Religione 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, Sozinianer, 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. <i>Religio prudentum</i> 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 Neuauflage

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 Enlightenment. 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 Mulso (Hg.): *Radikalaufklärung*; Berlin 2014.

2 Vgl. vor allem: Martin Mulso: *Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage 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 nähere 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 Quelldebatten 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 vereinzelt 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 halbgebildeter Studenten, die noch unbelastete Courage von Universitätsabsolventen vor ihrer Karriere, die Fehleinschätzungen von bei Hofe scheinbar sicher verankerten Intellektuellen haben die vereinzelt 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 Atheismusforschung: 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 XVIIIe 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 nichtedierten 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 Gregor

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 Socas.
- 7 Wesentlichen Anteil an der Wiederentdeckung der deutschen clandestinen Autoren haben zwei Reprint-Reihen im Frommann-Holzboog-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 Häsele. 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 cannocchiale* 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 Republica literaria of the 17th Century‹, in: *Republica 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*, Amsterdam 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 Radikalaufklärer 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 radikalisisieren.

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 ›Frühaufklärung‹. 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 vereinzelt 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 Aufrehrer, 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 1991 ff.; 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 Gottfried 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. 5/1: 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 ›Obskurantismus‹, ›Vorurteil‹, ›Aberglaube‹ und ›Schwärmerie‹. 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 verstreute 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 Ciafardone (Hg.): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart 1990, 407-458; zur deutschen Aufklärung vgl. weiter Werner Schneiders: *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie 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 Ciafardone: *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-slawische 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 Vorurteilkritik und von Martin Pott zur Aberglaubenskritik.²⁴ Schwärmerei und Obskurantismus 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 eronnen 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 Vorurteilkritik. 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 Obskurantismus der Aufklärung.

26 Ich nenne nur das Werk von Werner Schneiders: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim 1971, sowie die Sammelbände 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 Frühsorge: *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 Einbergschaft 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 Sparrn. – 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 Schmelztiegel 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 wissenssoziologische 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 Berkverns-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 angebundene 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 »perfectio«, 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 geleugnet 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 Grenzbeziehungen – 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 abgegrenzt 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 Grenzbeziehungen 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 unterminieren 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 haltzumachen 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).