

Steffen Martus

Die „ärgerliche Gewohnheit, die wichtigsten Dinge lächerlich zu machen“

Zur satirischen Dimension des Streits um den Wolffianismus

1 Philosophiegeschichte als Geschmacksgeschichte: das „Seculum demonstrativum“ und Gottscheds „satirische Situation“

Am 25. September 1737 wurde Johann Christoph Gottsched vor das Dresdener Oberkonsistorium geladen. Die versammelten Theologen beschuldigten den Leipziger Philosophieprofessor („Professor Dialecticae et Metaphysicae“, wie ihn der Protokollant nannte), dass er „in seinen Collegiis und Schrifften viele anstößige Dinge vortrage und sowohl wieder die Christliche Religion überhaupt, als auch insonderheit wieder die Evangelische Theologie und Theologos mit harten Reden und Urtheilen sich sehr vergehe, anbey der Academischen Verfaßung zuwieder handle, sich ein unbefugtes RichterAmbt anmaße, und dadurch bey der studirenden Jugend Schaden und Ärgernuß anrichte“.¹ Es handelte sich um eine komplexe Anklage, die verschiedene Aspekte miteinander verschränkte und damit jene Wechselbezüge auflistete, die aus Perspektive der Geistlichen eine Krise epochalen Ausmaßes bedeuteten: Die Anschuldigungen betrafen den theologischen und philosophischen Gehalt von Aussagen („anstößige Dinge“), die Art und Weise der Äußerung („mit harten Reden und Urtheilen“), pädagogische Effekte bei der „studirenden Jugend“ und juristische Fragen der „Academischen Verfaßung“, die thematische Zuständigkeiten nach Maßgabe der frühneuzeitlichen Gesellschaftsordnung regeln sollte.

Im Sommer des Jahres hatte Gottsched bereits bemerkt, wie von Seiten des Oberkonsistoriums Druck aufgebaut worden war. Es kursierten Gerüchte, wer sich der – von Gottsched im Unterricht vermittelten – wolffianistischen Philoso-

1 Detlef Döring: Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' und die Leipziger Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1999, S. 141. Im Folgenden greife ich zurück auf meine Darstellung der Entwicklung in Steffen Martus: Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild. Berlin 2015, S. 413–424. Ich danke Christiane Neubauer und Marielena Rasch für die kritische Durchsicht meines Beitrags.

phie widme, werde in Sachsen kein Kirchenamt erhalten. Gottscheds Veranstaltungen wurden daher nur noch von Juristen und Auswärtigen besucht. Am 11. Juli war es dann so weit: Die Theologen der Leipziger Universität reichten am Dresdener Hof eine Klage gegen ihren Kollegen aus der philosophischen Fakultät ein. Gottsched erfuhr wenige Wochen später, am 17. September, von der Beschwerde.² Friedrich August II. (bzw. August III.) gab der theologischen Fakultät und seiner geistlichen Behörde Recht, gewährte dem Angeklagten jedoch eine Karenzzeit. Gottsched informierte Graf Manteuffel, seinen wichtigsten höfischen Mentor, und reiste mit einem Stapel Empfehlungsschreiben bewaffnet zum Verhör. Bei Hof überbrachte er die Empfehlungen diversen Räten und Ministern und bat um Unterstützung für sich und die „gesunde Vernunft“.³

Der Zeitpunkt der Anklage war kein Zufall: Am 1. November 1736 hatte Friedrich Wilhelm I. das Verbot von Vorlesungen über Christian Wolffs *Metaphysik* und *Moral* in Brandenburg-Preußen aufgehoben.⁴ Zu diesem Zeitpunkt erschien Gottscheds wolffianistisches Grundlagenwerk über die *Ersten Gründe der gesamten Weltweisheit* bereits in einer neuen Fassung und dokumentierte seine Lehrerfolge. 1737 folgte die zweite Auflage des *Versuchs einer kritischen Dichtkunst*. Parallel dazu verjagte Gottsched im Oktober 1737 in einem eigens dafür verfassten Stück den Harlekin von der Bühne und feierte damit den Erfolg seiner groß angelegten Theaterreform aus dem Geist der Wolff'schen Ethik und Politik. Hatte das „*Seculum demonstrativum*“⁵ also begonnen? Aus theologischer Perspektive war es höchste Zeit, etwas gegen diesen zangenförmigen Angriff von Politik, Philosophie und Poesie zu unternehmen. Im Dresdener Oberkonsistorium rückten Vertreter der lutherischen Orthodoxie (z. B. Valentin Ernst Löscher) und Geistliche mit Affinitäten zum Pietismus (z. B. Bernhard Walther Marperger) zusammen und schlossen gegen einen gemeinsamen Feind die Fronten. Sie positionierten sich als Teil der Empörungsgemeinschaft auf Seiten der Leipziger Theologischen Fakultät.

Die Universität eignete sich aufgrund der Strukturhomologie von Gesellschafts- und Fakultätenordnung als Experimentierfeld für Fragen der sozialen Stabilisie-

2 Andres Straßberger: Johann Christoph Gottsched und die ‚philosophische‘ Predigt. Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik. Tübingen 2010, S. 385 f., S. 390 f.

3 Döring (Anm. 1), S. 75–77; Straßberger (Anm. 2), S. 390 f.

4 Vgl. zur Rehabilitationsgeschichte Wolffs: Johannes Bronisch: Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus. Berlin, New York 2010, hier insbes. S. 72–122.

5 Johann Heinrich Zedler (Hg.): Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste. 64 Bde. u. 4 Suppl.-Bde. Halle, Leipzig 1731–1754 (im Folgenden zitiert als UL mit Bandnummer und Seiten- bzw. Spaltenzahl), hier Bd. 19, S. 1 f.

rung und Destabilisierung – genauer: für Fragen, die die Gesellschaftsform betrafen. Das Verhör Gottscheds drehte sich in diesem Rahmen um dogmatische Gehalte, zugleich aber um die soziale Verbreitung von Gedankengut: um die Verfahren, mit denen Ideen Anziehungs- und Abstoßungskraft entwickeln und Argumente ihre Überzeugungskraft gewinnen oder einbüßen. Hier nun spielte die satirische Dimension eine große Rolle, denn Gottsched wurde während des Verhörs immer wieder seine spöttische Haltung vorgeworfen, die „ärgerliche[] Gewohnheit, die wichtigsten Dinge lächerlich zu machen“, ⁶ die unnötige Bitterkeit, der unsachliche Hohn, die „lächerliche Vorstellung“ bestimmter Sachverhalte ⁷ oder die Anzüglichkeiten seiner Äußerungen. ⁸ Die Theologen schlugen damit eine Richtung ein, die für Gottsched sehr gefährlich werden konnte, zumal der Titel des ‚Religionsspötters‘ seit dem 17. Jahrhundert nur eine andere Bezeichnung für einen Atheisten war. ⁹

In den 1730er Jahren hatte sich die Situation jedoch verändert. Gottsched selbst trat nämlich als Feind der „Brut der Spötter“ auf, die seit geraumer Zeit „mit so frecher Wuth / Des Glaubens Burg bestürmt[en]“. Er vertrat in dem auf 1734 datierten Gedicht, aus dem diese Zeilen stammen, die Position, „[d]aß ein heutiger Gottesgelehrter auch in der Vernunft und Weltweisheit stark sein müsse“. Gegen die „Religionsspötter“ stellte er die „Synthese von Philosophie und Theologie als elementare Forderung der Zeit“ dar: ¹⁰

Wer Gottes Wort erkennt, die Offenbarung ehrt,
Des Geistes Sinn erforscht, die Männer Gottes hört,
Der läßt sich durch die Kraft der Schrift am besten lenken,
Da darf man ausser ihr an keine Gründe denken.
Wo aber die Vernunft sich selber Weihrauch streut,
Die Schrift nicht hören will, von Vorurtheilen schreyt,
Nur lauter Schlüsse macht, und aus geprüften Gründen
Die zweifelhafte Spur der Wahrheit sucht zu finden:
Da muß ein Glaubensheld auch anders widerstehn;
Er selbst muß in das Feld der Weisheitslehren gehn;

6 Döring (Anm. 1), S. 142.

7 Ebd., S. 144.

8 Ebd., S. 149.

9 Atheismus „bildet [...] ein in sich geschlossenes Bündel von Postulaten. Dieses wird dann ab etwa 1740 vornehmlich mit dem Ausdruck ‚Freigeist‘ oder ‚Freidenker‘ bezeichnet. Daneben gibt es eine Reihe von Synonymen (‚Religionsspötter‘, ‚Spötter‘, ‚starke Geister‘, ‚Esprits forts‘, ‚Liber-tins‘, selten auch ‚Gottesleugner‘), die aber quantitativ im Vergleich weit dahinter liegen“ (Björn Spiekermann: Der Gottlose. Geschichte eines Feindbilds in der Frühen Neuzeit. 2., durchgesehene Aufl. Frankfurt a. M. 2021, S. 26).

10 So im Anschluss an Spiekermann (Anm. 9), S. 541.

Aus Quellen der Natur der Wahrheit Bäche leiten,
Und die Vernünftler selbst aus der Vernunft bestreiten.¹¹

Interessanterweise bezog Gottsched in dieser Fassung des Gedichts eine Position, die der geistlichen Generalkritik an der Philosophie durchaus entsprach, denn er kritisierte die Vernunft, sobald sie sich selbst genügte, auch dann, wenn sie „lauter Schlüsse macht“ und meinte, „aus geprüften Gründen“ die „Wahrheit“ allein finden zu können. In der zweiten Auflage seiner Gedichte korrigierte sich Gottsched und kritisierte die hegemonialen Ansprüche der Vernunft nur für den Fall, dass sie „falsche Schlüsse macht, und aus vermeynten Gründen“ folgert.¹² So oder so hatten es die „Gottesgelehrten“ dieser Diagnose zufolge nicht mehr mit „Ketzeren“ zu tun, sondern mit einer „neuartigen Qualität von Religionskritik“.¹³ mit grundsätzlichem Atheismus, der sich „vom Joch des Christenthums“ ganz und gar „befreyen“ wollte. Daher, so Gottsched, „fordert unsre Zeit“ eine philosophisch kompetente Theologie. Dass er dabei – für einen Wolffianer nicht unbedingt erwartbar – mit der normativen Kraft des Faktischen argumentierte, scheint mir ein wichtiger Punkt zu sein. Zunächst freilich handelte es sich um eine Gedankenfigur, die zeitgleich mit der Etablierung eines ernstgemeinten Atheismus entstand, in den 1730er Jahren neu aufgelegt und bereits im aufklärungsinternen Rückblick als theologie- und philosophiehistorische Zäsur aufgefasst wurde, wie Björn Spiekermann in seiner monumentalen Untersuchung der Geschichte des „Gottlosen“ gezeigt hat.¹⁴ Gottscheds Berufung auf die „itzigen Zeiten“ bedeutete allerdings für die Vertreter des Oberkonsistoriums, die ihn verhörten, sich dem „itzigen Weltdünkel und Sinn“ zu ergeben.¹⁵ Es gehörte zum festen theologischen Argumentationsbestand, das Auftreten von Spöttern frei nach dem zweiten Petrus-Brief als Hinweis auf das nahe Ende aller Zeiten aufzufassen.¹⁶ „Und wisset das aufs erste, daß in den letzten tagen kommen werden spötter, die nach ihren eigenen lüsten wandeln [...]“.¹⁷

¹¹ Johann Christoph Gottsched: Gedichte. Gesammlet und herausgegeben von Johann Joachim Schwabe. Leipzig 1736, S. 630 f.

¹² Johann Christoph Gottsched: Gedichte. Bey der itzigen zweyten Auflage übersehen, und mit dem II. Theile vermehret, nebst einer Vorrede ans Licht gestellet von Johann Joachim Schwabe. Bd. 1. Leipzig 1751, S. 584.

¹³ Spiekermann (Anm. 9), S. 541.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 542.

¹⁵ Döring (Anm. 1), S. 145.

¹⁶ Spiekermann (Anm. 9), S. 46.

¹⁷ Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, dergestalt eingerichtet, daß der Griechische Grund-Text und die Deutsche Uebersetzung Martin Luthers neben einander stehen, Die Blätter aber, mit den Seiten der so gemein gewordenen Lateinischen Bibel, zur Bestärkung der in derselben erlangten *Memoriae localis*, richtig übereintreffen, mit den wichtigsten *Lectioni-*

Nun hatte sich – u. a. aufgrund diverser Fehlдатierungen – die Prognoseplausibilität einer unmittelbar bevorstehenden Apokalypse erheblich abgenutzt. Theologen waren zwar frühe Fachleute für Zeitenwenden, diese aber hatten ihre eschatologische Dringlichkeit eingebüßt. Die Rechtgläubigen mussten sich auf ein Leben in einer Welt voller „Spötter“ einstellen. Nur erwähnt sei, dass Shaftesbury den „test of ridicule“ auch als Instrument dafür empfohlen hatte, nicht nur Eigenschaften von „Männern“, „Manieren“ oder „Meinungen“, sondern auch von „Zeiten“ zu identifizieren (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711): „Meynungen“, „Gebräuche“ und „Moden“ stabilisieren sich demzufolge durch ernsthafte „Feyerlichkeit“; Gelächter zersetzt nicht nur diese oder jene angemäße Geltung, es indiziert zudem, wie sich Plausibilitäten insgesamt verschieben: Bei Satiren handelt es sich also auch um Diagnoseinstrumente für Epochenstimmungen.¹⁸

Die Analyse einer „satirischen Situation“¹⁹ bzw. eines „komplizierten Zusammenspiel[s] bewußtseinsgeschichtlicher, literaturfunktionaler, form- (d. h. vermittlungs-)geschichtlicher und gesellschaftlicher Momente“²⁰ kann zu einem „Testfall für grundsätzliche Aussagen“ über die Funktion von Äußerungen „in einem abgrenzbaren historischen und sozialen Zusammenhang werden“.²¹ Der „test of ridicule“ wandte dabei ins Positive, was die Geistlichen im Kampf gegen Wolff vermeiden wollten: dass in schleichenden Prozessen bestimmte Selbstverständlichkeiten ihre Kraft verloren. Man hatte es offenbar mit einem Stimmungswandel zu tun, der die Binde- und Überzeugungskraft von Formen des Glaubens, der Apologie und des Bekenntnisses schwächte. „Satire zielt auf die Bewußtseinsveränderung und das Engagement ihrer Adressaten“, wie Jörg Schönert es in einem Merksatz formuliert hat. Sie vermittelt in ihrer „Tiefenstruktur“ eine „höher-

bus variantibus des Griechischen Textes, jedes Capitels reichen Summarien, und beygefügt vielen richtigen Parallelen, auch einer kurzen Harmonie der Evangelisten. Züllichau 1740.

18 Anton Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury: *Characteristicks, oder Schilderungen von Menschen, Sitten, Meynungen, und Zeiten*, aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem Schreiben des Uebersetzers, welches die Anmerkungen des Freyherrn von Leibnitz enthält. Leipzig 1768, S. 12, S. 15.

19 Dazu Jörg Schönert: *Satirische Aufklärung. Konstellationen und Krise des satirischen Erzählens in der deutschen Literatur der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Masch. Habil. München 1976, insbes. S. 63 f.; online publiziert 2010: www.goethezeitportal.de/db/wiss/aufklaerung/schoenert_satirische_aufklaerung.pdf (letzter Zugriff: 30. April 2023).

20 Ebd., S. 54.

21 So in Abwandlung von Schönert: *Satirische Aufklärung* (Anm. 19), S. 35: „Für einen derart exponierten Typ literarischer Kommunikation kann die Analyse satirischer Texte zu einem Testfall für grundsätzliche Aussagen über Aspekte der Literaturfunktion in einem abgrenzbaren historischen und sozialen Zusammenhang werden“.

wertige Gegennorm“.²² Sollte man sich also, wie Gottsched forderte, den intellektuellen Trends der „satirischen Situation“, in der sich die Geistlichen befanden, hingeben und die neue Gedankenmode mitmachen?

Eigentlich hatte Gottsched bei seiner Vorladung zum Oberkonsistorium eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der gerade in zweiter Auflage erschienenen *Weltweisheit* bzw. mit bestimmten Leibnizianischen Thesen erwartet und sich darauf auch gedanklich vorbereitet. Überraschenderweise aber fokussierten die Geistlichen Gottscheds *Ausführliche Redekunst* (1736), in der er sich auch zu Fragen der Homiletik geäußert hatte. Dass Gottsched sich in seiner inkriminierten Schrift selbst konzidierte, sie enthalte „satyrische[] Beschreibungen“, diente dem Oberkonsistorium als Beleg dafür, dass er sich über seine „Spötere[y]“ im Klaren war und gezielt zum Lachen anstiften wollte.²³ Mit anderen Worten: Über weite Strecken des Verhörs ging es um die „Art zu predigen“, und um die „Art“, wie das Predigen von Gottsched traktiert wurde. Mit seinen „verächtliche[n] Expressio[n]es [...] rede er denen jungen Leuten, wie ihnen die Ohren juckten“.²⁴ Gottsched wurde mithin vorgeworfen, den (sinnlichen) Dispositionen seiner Zuhörer und Leser entgegenzukommen und Überzeugungs- und Zustimmungseffekte dadurch zu erzielen, dass er die geschmacklichen Neigungen des Publikums bediente. Von diesen sehr tiefgreifenden, vorargumentativen Respondenzen – mit Jörg Schönert formuliert: von den Effekten der satirischen „Tiefenstruktur“²⁵ – ging dann die eigentliche Bedrohung aus. Die Geistlichen dachten die soziale Verbreitung von Ideen (auch) von deren ästhetischer Verführungskraft her bzw. ausgehend von der Form, in der bestimmte Gehalte auf verführerische Weise vermittelt werden.

Der finale Disput bezog sich folgerichtig auf die Frage, ob Gottsched nur die „Praetensionen der Römischen Kirche“ attackiert habe, wie er beteuerte, oder ob er „allen Religions Eyfer zu dämpfen die Meinung gehabt“. Die Geistlichen hielten den Eindruck fest, „daß er gar keine Religion einen Vorzug einräumen oder einen billigen Eyfer zugestehe“.²⁶ Zedlers *Universal-Lexicon* stellte bei der sich über mehrere Artikel erstreckenden Worterklärung von „Eifer“ offenbar nicht umsonst die theologische Perspektive in den Vordergrund. Dabei wurden zwei Aspekte herausgearbeitet: „Eifer“ betrifft einerseits die affektiv-volitionale Dimension des Handelns, andererseits die Parteinahme für diejenigen, denen „wir wohl

22 Jörg Schönert: Theorie der (literarischen) Satire. Ein funktionales Modell zur Beschreibung von Textstruktur und kommunikativer Wirkung. In: Textpraxis 2 (1/2011). <http://www.uni-muenster.de/textpraxis/joerg-schoenert-theorie-der-literarischen-satire> (letzter Zugriff: 30. April 2023).

23 Döring (Anm. 1), S. 150.

24 Ebd., S. 143.

25 Schönert: Theorie der Satire (Anm. 22), S. 8–11.

26 Döring (Anm. 1), S. 152.

wollen“ – in diesem Sinn eifert auch Gott für die Menschen oder gegen die Feinde „seines Volcks“.²⁷ Intrinsische Motivation zugunsten einer Sache und einer Gemeinschaft lässt sich jedoch nicht anordnen. Angesichts der ästhetischen Dimension des Konflikts von Theologie und Philosophie, den das Oberkonsistorium im Fall Gottscheds exemplarisch austragen wollte, befanden sich die Geistlichen in einer Zwickmühle: Einerseits mussten sie an ihren Darstellungsidealen festhalten und deren Qualitäten betonen; andererseits konnten sie den empirischen Befund nicht einfach ignorieren, dass die Ohren der Jugend in einer bestimmten Weise „juckten“ und den Reizen der satirisch-spöttischen Diktion Gottscheds zugeneigt waren.

Die Geistlichen befanden, dass Gottsched durch „die Art des Vortrags“ bestimmte Gegenstände der Rede, womöglich sogar „das theuer Wort Gottes bey uns verächtlich“ mache.²⁸ Sie forderten daher von ihm, seinem Auditorium die Formneutralität der Geltungskraft bestimmter „Sache[n]“ zu vermitteln. Gottsched vertrat genau die entgegengesetzte Position, die er auch in dem bereits zitierten Gedicht artikuliert hatte. Seiner Auffassung nach entsprach die „Art“ seiner Gedankenäußerung den Zeitgegebenheiten, und genau deswegen beanspruchte er auch, durch die gewählten Verfahren den Glauben zu verteidigen:

Prof: er habe nur gemeinet bey itzigen Zeiten, da man von allen Dingen vemünfftige Gedancken und Beweise zuhaben suche, auch die so predigen solten, zu solchen und zu gründlichen Überzeugungen anzuweisen.²⁹

Gottsched vertrat an dieser Stelle ein rationalistisches Darstellungskonzept, das auf die Transparenz des Ausdrucks setzt: Äußerungsformen entsprechen demnach unmittelbar Denkformen. Das eine, immer wieder behandelte Problem bestand dann darin, ob die stilistische Adressierung der oberen Verstandeskkräfte für die Gemeinde taugte, also auch der Menge der Un- und Halbgelehrten zugemutet werden konnte. Die Geistlichen machten aber noch auf einen anderen, sehr viel interessanteren Aspekt aufmerksam, dass nämlich auch die „demonstrativische“ Darstellungsweise der Wolffianer, die die „oberen Verstandeskkräfte“ ansprechen sollte, dies über sinnliche Worte tat, die in den „Ohren juckten“. Tatsächlich zeigte sich Christian Wolff nicht allein stolz auf seine philosophischen Argumente, sondern auch darauf, dass er die geschmacklichen Neigungen und Dispositionen seiner Zeit verändert habe:

²⁷ UL 8, Sp. 503 f.

²⁸ Döring (Anm. 1), S. 143.

²⁹ Ebd., S. 145.

[...] nachdem ich darauf bedacht gewesen, wie ich die Philosophie gleichfalls zu mehrerer Deutlichkeit und Gewißheit brächte; so ist dieses die Ursache, daß diejenigen, welche in meinen Schriften bewandert sind, keinen Geschmack mehr an demjenigen finden, was nicht verständlich genug erkläret, noch zulänglich erwiesen worden.³⁰

Wolff gab damit der Klage recht, die schon am Anfang des Streits mit den halle-schen Pietisten gegen ihn erhoben worden war: Den Theologen erschien es so, als errege die Wolffsche Methode „einen Ekel an der Lesung geistreicher Bücher“, als gewöhne er also seine Leser und Hörer an gewisse Darstellungsstandards, die die Geistlichen nicht erfüllten. Wer vor dem Wolffschen Unterricht noch „gute Proben und Kennzeichen“ eines „Gott ergebenen oder doch folgsamen Gemütes“ aufgewiesen habe, erscheine danach „ganz aus der Art geschlagen“ und als „Ver-räter aller guten Ordnung“.³¹

In solchen und ähnlichen Formulierungen dokumentierte sich allerdings nicht nur das berechtigte Selbstbewusstsein Wolffs, der auf eine ganz außeror-dentliche Erfolgs- und Verbreitungsgeschichte in unterschiedlichsten sozialen und intellektuellen Milieus zurückblicken konnte. Dahinter verbarg sich auch – umgekehrt – das Eingeständnis eines rationalistischen Grundproblems: In gewis-ser Weise musste man nämlich schon vernünftig sein, um vernünftig zu werden. Was aber, wenn dies, wie bei den Pietisten, mit denen Wolff zum Zeitpunkt von Gottscheds Verhör schon einen sechzehn Jahre anhaltenden, ebenso erbitterten wie festgefahrenen Streit führte, nicht der Fall war? Was brachte Menschen dazu, in Wolffs Schriften „bewandert“ zu sein, also Zeit damit zu verbringen, sich daran zu gewöhnen und ihren philosophischen Geschmack auszubilden?

Es bedurfte einer Bereitschaft zum ‚gründlichen‘ Denkstil, einer Neigung zum „Geist der Gründlichkeit“, um mit einer entsprechenden Erwartung auf die Welt zuzugehen, für einen bestimmten Argumentationsstil und infolgedessen auch für bestimmte Argumente empfänglich zu sein. Als sich daher Carl Günther Ludovici an seine Bestandsaufnahme der Erfolgsgeschichte des Wolffianismus machte und 1738 danach fragte, wer für sein Register von Wolffianern in Frage kommen könnte, nannte er ein bemerkenswertes Kriterium: Potentielle Wolffianer waren für ihn Menschen, die einen „guten Geschmack von der Gründlichkeit in den Wis-

³⁰ Johann Peter Süßmilch: Die Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Ge-schlechts, aus der Geburt, Tod, und Fortpflanzung desselben erwiesen. Nebst einer Vorrede Herrn Christian Wolffens. Berlin 1741, S. 9 (Vorrede von Wolff).

³¹ So Lange in seinem Gutachten, das die theologische Fakultät in Berlin eingereicht hat (zitiert nach Carl Hinrichs: Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als reli-giös-soziale Reformbewegung. Göttingen 1971, S. 411).

senschaften“ besaßen³² – das war offenkundig ebenso vage formuliert wie für die geschmacksgeschichtliche Problemkonstellation aufschlussreich.

Auch Wolff jedenfalls wurde vorgeworfen, dass er in seinen Vorlesungen die Bereitschaft vermittelte oder unterstützte, über seine Gegner, unter denen sich eben auch eine Reihe prominenter Geistlicher befand, zu lachen – was dann umstandslos als Verhöhnung der Sache selbst gedeutet wurde. Wolffs Arroganz war aus gegnerischer Perspektive legendär. Es bestand eine grundsätzliche Affinität zum Satirischen insofern, als „dem Adressaten“, wie Jörg Schönerer festgestellt hat, „im satirischen Vorgang de[r] Eindruck einer distanzierten Überlegenheit“ vermittelt wird.³³ Immer wieder wurde Wolffs herablassende Haltung gegenüber den von ihm belächelten Theologen beklagt, die auf das Verhalten der Studenten abfärbe,³⁴ „als welche mit ihm allein klug seyn wollen, alle andere verachten, und doch gemeinlich nur stoltze Ignoranten sind“. Und weiter:

Zu den schädlichen Lehrsätzen kam noch diese arge Gewohnheit des *Auctoris*, daß er bey aller Gelegenheit höhnisch und verächtlich von der heil. Schrift in seinen Lectionibus geredet hat: davon noch so viele lebendige Zeugen vorhanden sind; daher unter den Studenten die äusserste Verführung entstand.³⁵

Die Geistlichen – und das ist für die Frage nach dem Epochenbewusstsein der Aufklärung bemerkenswert – befassten sich mit Positionen, vor allem aber auch

32 „Wenn ich in gegenwärtiger Schrift diesen oder jenen gelehrten Mann mit Ruhm erwehnet, so ist solches nicht eher geschehen, als wenn ich nach vorangestellter Prüfung bin überzeugt worden, daß derselbe wahrhaftig einen guten Geschmack von der Gründlichkeit in den Wissenschaften gehabt habe [...]“ (Carl Günther Ludovici: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie, Zum Gebrauche seiner Zuhörer. Bd. 3. Leipzig 1738, unpag. [Widmung zur „Art“]; vgl. auch ders.: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie, Zum Gebrauche seiner Zuhörer. Bd. 2. Leipzig 1737, unpag. [Vorbericht zum „Geschmack“]).

33 Schönerer: Satirische Aufklärung (Anm. 19), S. 66.

34 John Holloran: Wolff in Halle – Banishment and Return. In: Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.–8. April 2004. Teil 5. Hg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Hildesheim u. a. 2010, S. 365–375, hier S. 366.

35 Joachim Lange: Kurtzer Abriss derjenigen Lehrsätze, welche in der Wolffischen Philosophie, der natürlichen und geoffenbahrten Religion nachtheilig sind, ja sie gar aufheben, und gerades Weges, obwohl bey vieler gesuchter Verdeckung, zur Atheisterey verleiten. Auf Ihre Königlichen Majestät in Preussen mündlich allergnädigst-ertheilte Ordre verfasst (zitiert nach Carl Günther Ludovici: Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie zur Erläuterung der bestrittenen Leibnitzischen und Wolffischen Lehrsätze verfertigt und mit kurtzen Anmerkungen sowohl als vollständigen Registern versehen. Bd. 1. Leipzig 1737, S. 32).

mit Dispositionen, die sich besonders deutlich in satirischen Neigungen zeigten. Die Bereitschaft, bestimmte Personen, Handlungen, Äußerungsformen und eben auch Gehalte lächerlich zu finden und zu empfinden, formierte Lach-, Sach- und Formgemeinschaften. Diese Dispositionen fassten die Theologen nicht als individuelle Verirrung auf, sondern als Effekte eines großen Zeittrends, als Epochenphänomen. Sie hatten den Eindruck, mit Neigungen und Vorlieben zu kämpfen, die symptomatisch für die „Art“ der „heutigen Welt“ waren.³⁶ Sie stritten gegen eine bestimmte intellektuelle Stimmungslage, gegen eine verführerische philosophische „Mode“, gegen die sich einstmals gute Argumente und eigentlich stabile Glaubensbestände als machtlos erwiesen. Um es mit einem Dresdener Pfarrer zu formulieren:

Einige haben an der gegenwärtigen Lehr-Art auszusetzen beliebt, daß sie nicht nach der Wolffischen Philosophie eingerichtet sey. Heiliger Gott! So sollen wir armen Prediger uns im Vortrag der höchstnöthigen Kunst seelig zu sterben, mehr nach der Mode, als dem geöffneten Wort Gottes richten? Ich habe gemeynt, wenn ich in allen meinen Predigten meinen Zuhörern mit Nachdruck eingepreget, der Tod sey ein hungriger Wolff, der uns alle nach und nach verschlinge, ich hätte Wolffische Philosophie genug fürgetragen. Mein Voratz ist nie gewesen, nach der heutigen Mode gelehrt und hoch, sondern nur erbaulich und also zu predigen, daß auch Einfältige ihre Erbauung daraus haben schöpfen können.³⁷

„Eine Mode“ nun, so heißt es 1739 im entsprechenden ‚Zedler‘-Artikel, „überschwemmt in kurtzer Zeit, wie ein reissender Stroh, ein gantz Land, und inficirt, wie eine ansteckende Seuche, die meisten Leute, bei denen sie eindringt“.³⁸ Gegen intellektuelle Überschwemmungen und Seuchen lässt sich jedoch nicht argumentieren. Man kann ihnen nur vorzubeugen versuchen oder sie über sich ergehen lassen. Modephänomene basieren auf Neigungen und Stimmungslagen, die ebenso ungreifbar wie kraftvoll wirken. Die Gegner einer Mode stehen deren Gewalt ohnmächtig gegenüber, weil modische Anziehungskraft etwas damit zu tun hat, wie Formen und Verfahren zu einem bestimmten Lebensstil passen. Gottscheds Engagement für die Moralischen Wochenschriften ist auch aus diesem Grund schlüssig, denn dieses Medium bearbeitete alltägliche Lebensvollzüge,

³⁶ So etwa 1737 der Befund in der Inquisition Johann Christoph Gottscheds, der unter dem Verdacht stand, ein Wolffianer zu sein (Döring [Anm. 1], S. 145, S. 150).

³⁷ Moritz Karl Christian Woog: Der Sarg eines gläubigen Christen als Noä Kasten wurde in erbaulichen und trostreichen Sterbens-Gedanken über die gewöhnlichen Sonn- und Festtags-Evangelien vorgestellt, und seiner Gemeinde in der Sophien-Kirche zu Dresden Anno 1736 vortragen, Dresden 1736, unpag. (Vorrede, zum Teil zitiert bei Straßberger [Anm. 2], S. 383).

³⁸ UL 21, Sp. 702.

schloss damit an polizeiliche Kontroll- und Erziehungsphantasien an³⁹ und versuchte die Vernunft mit derselben Kraft zur Verhaltenssteuerung auszustatten, über die „Glaube“, „Gewohnheit“ oder eben die „Mode“ verfügt, „dieses phantastische Ungeheuer“.⁴⁰ Die Verführungskraft der Mode reichte nun in den 1730er Jahren bis zu den Fundamenten der Religion – um noch einmal den ‚Zedler‘-Artikel zu zitieren:

Also scheint es bald, daß bey vielen thörichten Leuten heutiges Tages die Christliche Religion, und die Lehre von GOtt, Himmel und Hölle nicht mehr Mode seyn will, weil man sich nun schon einige tausend Jahre damit herum getragen, und man nun einmal etwas neues muß zum Vorschein bringen.⁴¹

Was bedeutet es, die Aufklärung von ihrer modischen Seite aus zu betrachten? Diese von den Zeitgenossen angebotene Perspektive läuft jedenfalls nicht darauf hinaus, „fundamentale Aufklärungskritik“ zu üben. Es geht vielmehr darum, den „Machtanspruch der Vernunft“ zu problematisieren⁴² und die Aufklärung unter

39 Vgl. die von Helga Brandes erstellte Themenübersicht in: Die vernünftigen Tadeln 1725–1726. Hg. von Johann Christoph Gottsched. Im Anhang einige Stücke aus der 2. und 3. Auflage 1738 und 1748. Neu hg. und mit einem Nachwort, einer Themenübersicht und einem Inhaltsverzeichnis versehen von Helga Brandes. Bd. 2. Hildesheim u. a. 1993, S. 31–37.

40 „Wer hat euch das Lehramt anvertrauet? Sagt mir einmahl, wer hat euch dazu bestellt, daß ihr eure Mitschwestern unterrichten sollet? Giebt es nicht Prediger genug, die mit bessern Waffen wider die Laster streiten als Ihr. Gewinnen diese nicht viel: was werdet ihr ohnmächtige ausrichten? Was der Glaube nicht vermag, wird Vernunft schwerlich ausführen. Was achtet man dieselbe? Eine lange Gewohnheit ist stärker als die gründlichste Vorstellung aller Weltweisen, und die Mode, dieses phantastische Ungeheuer, ist vermögender, als alle Klugheitsregeln. Die Menschen wollen davon nichts hören und wissen. Sie machen die Augen zu, wenn man ihnen das Licht der Wahrheit vorhält. Sie stoßen euch von sich, wenn ihr ihnen den rechten Gebrauch desjenigen beybringen wollet, was sie zu Menschen machet. Ist es also nicht eine vergebliche Arbeit, die ihr übernommen habt?“ (Die vernünftigen Tadeln [Anm. 39]. Bd. 1, S. 197).

41 UL 21, Sp. 702.

42 Gideon Stiening (Selbstermächtigung falscher Freunde? Zu den Formen historiographischer Aufklärungskritik und deren Folgen. In: Enlightenment Today. Sapere aude! – Have Courage to Use Your Own Understanding. Proceedings of the International Congress October 19th–22nd 2017 in Graz. Hg. von Daniela G. Camhy. Baden-Baden 2020, S. 25–41, hier S. 33) verkehrt die Pointe, auf die es mir ankommt, geradezu in ihr Gegenteil: Bei der von ihm zitierten Formel „souveräne Geste der Selbstermächtigung“ (Martus [Anm. 1], S. 13) geht es mir um eine schiefe Deutung des berühmten Eingangspassus von Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, die ich im Anschluss verabschiedete. Noch deutlicher wird diese Umdeutung beim Verweis auf die zweite Stelle, die Stiening bei dieser Gelegenheit anführt (Martus [Anm. 1], S. 885) und die sich um die Frage dreht, wie aufklärerisch mit dem Befund von „Abhängigkeiten“ umgegangen wird. Da Stiening (S. 34) Kondylis' These von der „Rehabilitierung der Sinnlichkeit“ vermisst, lässt sich der von Ludwig Stockinger geäußerte Irrtum an dieser Stelle ebenfalls korrigieren: Stockinger hat

dem Motto „Entdeckung der Unmündigkeit“⁴³ zu beobachten, um vor diesem Hintergrund einen positiven Begriff des Projekts der Aufklärung aus der Aufklärungsepoche heraus zu entfalten. Wie also werden in der Epoche der Aufklärung Rationalitäts- und Mündigkeitsvorstellungen entwickelt, die sich auf den historisch spezifischen Befund der fundamentalen Eingebettetheit des Menschen in soziale, kulturelle oder natürliche Zusammenhänge einstellen?⁴⁴

Im Briefwechsel mit Valentin Ernst Löscher, dem Gottsched beim Verhör gegenüber, pointierte der Leipziger Theologieprofessor Heinrich Klausning die Herausforderung durch die Zeit. Rund sechs Wochen nach Gottscheds Verhör schreibt er am 9. November 1737:

Denn die studirende Jugend wird hier gantz verführet, durch die lose Philosophie, und andern mala, daß sie uns in unsern collegiis, wenn wir ihnen aus Gottes Worte und de simplicitate fidei was vorsagen, fast gar nicht mehr glauben wollen, auch wol sensum dei verlie-

bei seiner Kritik offenbar nur ins Personenregister meines Buchs geblickt – jedenfalls bezieht er sich nur auf die beiden Stellen, in denen Kondylis dort genannt wird (Ludwig Stockinger: Philosophie als Konfliktgeschehen. Vor fünfunddreißig Jahren erschien Panajotis Kondylis' Darstellung der europäischen Aufklärung. In: *Scientia Poetica* 20 [2016], S. 121–136, hier S. 125 f.). In den Anmerkungen, die im Namensregister wie üblich nicht erfasst sind, finden sich aber mehr Bezüge, natürlich auch zu der von Stockinger für besonders wichtig gehaltenen These zum „Konfliktgeschehen“ (Martus [Anm. 1], S. 920, S. 930, S. 931, S. 933, S. 936, S. 955).

43 Z. B. Martus (Anm. 1), S. 11–19.

44 Heiner F. Klemme wollte diesen Aspekt in seiner erstaunlich nachträglichen Rezension offenbar nicht wahrnehmen (Steffen Martus: Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild. In: *Scientia Poetica* 25 [2021], S. 459–466): Ich habe an keiner Stelle meines Buchs behauptet, dass „die Aufklärung“ gescheitert sei (ebd., S. 461) oder einen „pauschale[n] Abgesang auf die Epoche der Aufklärung und der in ihnen entwickelten Konzeptionen von Rationalität und Mündigkeit“ angestimmt (ebd.). Stattdessen versuche ich, zu zeigen, welche Auffassungen von Rationalität und Mündigkeit mit Blick darauf entfaltet werden, dass im Rahmen der Aufklärung die Abhängigkeiten, in die Menschen (kulturell, sozial, affektiv etc.) verstrickt sind, immer tiefsinniger herausgearbeitet werden. Immerhin gesteht Klemme offen ein, dass er die von ihm verwendeten „Zitate [...] aus dem Zusammenhang gerissen“ hat (ebd., S. 463), sich also um die gedanklichen Zusammenhänge, in die die Formulierungen eingebettet sind, nicht kümmert. Es ist übrigens auch kein Argument gegen die These, dass Kants Aufklärungs-Essay zu den Schriften zählt, mit denen der Philosoph *Die Kritik der reinen Vernunft* popularisieren wollte, dass sich Gedanken daraus schon früher finden und sie aus einem anderen Anlass heraus entstanden sind (ebd., S. 463). Ich habe ja nicht behauptet, dass die Akzeptanzprobleme der ‚kritischen‘ Philosophie die Ursache für Kants Thesen zur Aufklärung waren. Es ging mir vielmehr – wie auch bei den anderen inkriminierten Passagen – um den Stellenwert von Ideen in einem bestimmten historischen Kontext. Generell wäre eine Auseinandersetzung mit der grundlegenden Studie von Lutz-Henning Pietsch hilfreich: *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781–1788) und ihre Metaphern*. Berlin, New York 2010.

ren. Es ist gut, daß etliche von denen, die daran schuld sind, neulichst ein wenig sind gesprencket worden. Gott gebe, daß sie und die andern sich auch daran kehren.⁴⁵

Dieser fromme Wunsch erfüllte sich nicht. Denn, wie Detlef Döring, die Briefstelle trocken kommentierend, festgestellt hat: „[D]as Vordringen der Aufklärungsphilosophie ließ sich nicht mehr aufhalten“.⁴⁶ Klausing, der immer wieder gegen die „Leibniz-Wolffische[] Philosophie“ polemisierte⁴⁷ und in dem Gottsched den „ärgste[n] Ketzermacher“ sah, „den wir haben“,⁴⁸ hatte bereits Anfang 1736 die Auswirkungen der „philosophischen Süntfluth“ beklagt, „da die Wolffische und höchst gefährliche und schädliche Philosophie [...] hier, in Wittenberg und Jena fast alles zu überschwemmen gesucht“.⁴⁹ Nicht zufällig griff er die Bildlichkeit auf, mit der der ‚Zedler‘-Artikel die Macht der Mode beschrieben hatte. In Leipzig sei es „insonderheit H. Professor Gottsched“, „der dieses unter die Jugend bringet cum magno applausu“.⁵⁰ Klausing wies darüber hinaus ebenfalls auf die satirische Qualität und Effektivität der Indoktrination hin: Gottsched und „einige andre Magistri“ tragen die Wolffsche Philosophie „mit einer so freyen und frechen art vor[], und zwar alles teutsch, daß sie dabey der studirenden Jugend sehr schaden“. Und er brachte auf den Punkt, worin die eigentliche Gefahr bestand: „Es geschieht dadurch, daß viele, ja sehr viele, wenn sie eine Zeitlang hier gewesen, alle religion auch wol sensum veri Dei verlieren“.⁵¹

2 Werbung durch Skandalisierung: der Denkstil der ‚Wertheimer Bibel‘

Die Rede von einem „sensus dei“ und damit von einer auch affektiv verankerten Neigung zur Religion bzw. umgekehrt die Deutung des „Atheismus“ als Folge von „Affekt und Vorurteil“ war selbstverständlich nicht neu.⁵² Für die Frage, in wel-

⁴⁵ Döring (Anm. 1), S. 81.

⁴⁶ Ebd., S. 81 f.

⁴⁷ Ebd., S. 58.

⁴⁸ Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel, unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched. Band 5: 1738 – Juni 1739. Hg. und bearbeitet von Detlef Döring u. a. Berlin, Boston 2011, S. 57.

⁴⁹ Döring (Anm. 1), S. 71.

⁵⁰ Ebd., S. 71 f.

⁵¹ Ebd., S. 72.

⁵² Spiekermann (Anm. 9), S. 129, S. 139; hier mit Bezug auf eine Stelle in Marin Mersennes *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623).

che Richtung der „sensus dei“ in der historischen Konstellation von Gottscheds Verhör gedacht wurde, ist das Memorial aufschlussreich, das dem zitierten Schreiben Klausings beilag. Darin nämlich wurde als Fanal der bedenklichen Zeit-trends vor allem eine Publikation genannt: die „freye Übersetzung“ der *Göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus*, die sogenannte ‚Wertheimer Bibel‘.⁵³ Gottsched hatte sie, Klausing zufolge, in seinen Vorlesungen in höchsten Tönen gelobt;⁵⁴ das Dresdener Oberkonsistorium hingegen fand darin eine Fülle „See-len-gefährliche[r] Anstösse und Irrungen“.⁵⁵ Suchte man, wie etwa Joachim Lange, nach einem Beispiel, „was für Früchte aus der Wolffischen Philosophie erfolgen“, dann fand sich eine „sehr betrübte Probe an dem neuen Wertheimischen Bibelwercke“. Lange erschien alles daran „Wolffisch“. Und dies bedeutete eben auch, dass die „geoffenbahrte Religion“ „zum Gespötte gesetzt“ wurde.⁵⁶ Das klingt eindeutig. Bei einem Blick in den Text traf man jedoch auf keinen wildge-wordenen Häretiker, der von atheistischen Grundsätzen beflügelt in einer hastig zusammengebastelten Broschüre den Glauben aus dem Untergrund heraus ver-spottete. Im Gegenteil: Der Übersetzer Johann Lorenz Schmidt bekannte sich, wie Wolff selbst, in einem opulent gestalteten Werk mit allem Ernst zu den „Absich-ten Gottes“, zur „wahren Erkenntniß Gottes und zur Vertheidigung der geoffen-barten Wahrheiten“. Sein Werk, so wünschte er sich, möge „zur Aufnahme einer gründlichen Erkenntniß Gottes und Ausübung einer rechtschaffenen Gottseligkeit gereichen“.⁵⁷

Paul S. Spalding und Ursula Goldenbaum haben in mustergültigen Untersu-chungen und Dokumentationen dargelegt, wie sich in den harten Konflikten um die ‚Wertheimer Bibel‘ Öffentlichkeit im Spannungsfeld von Philosophie, Theolo-

53 Johann Lorenz Schmidt: *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus*. Der erste Theil worinnen Die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Wertheim 1735.

54 Döring (Anm. 1), S. 72, Anm. 261; Ursula Goldenbaum: Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697–1796. Mit Beiträgen von Frank Grunert u. a. Teil 1. Berlin 2004, S. 351–353, S. 360–364, S. 366–371.

55 Johann Nicolaus Sinnhold: Ausführliche Historie der verruffenen sogenannten Wertheimi-schen Bibel, oder derjenigen freyen Übersetzung der fünf Bücher Mosis, welche unter dem Titel: *Die Göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus*: Der erste Theil: worinne die Gesetze der Jisraelen enthalten sind; im Jahr 1735 zu Wertheim gedruckt worden. Nebst nöthigen Regis-tern und einer Vorrede Sr. Hochwürdigem Magnificentz Johann Georg Walch. Erfurt 1739, S. 12.

56 Lange: Kurtzer Abriß (Anm. 35), S. 37 f.; zu den erheblichen Differenzen zwischen Wolff und Schmidt: Agatha Kobuch: Zensur und Aufklärung in Kursachsen. Ideologische Strömungen und politische Meinungen zur Zeit der sächsisch-polnischen Union (1697–1763). Weimar 1988, S. 69; Goldenbaum (Anm. 54), S. 332–335.

57 Schmidt (Anm. 53), S. 48 (Vorrede).

gie und Politik herauskristallisiert hat.⁵⁸ Schmidt selbst platzierte seine Bibel-Übersetzung in zwei gegenläufigen Entwicklungen. Die eine handelte von der Erfolgsgeschichte des Christentums, in der Priester und Gelehrte das Volk hinter Licht führen und Zweifel an der Bibel tabuisiert haben. Die andere Geschichte erzählte gegenläufig von der unaufhaltsamen Aufklärung, die überall gute Gründe fordert. Mittlerweile hätten nun die Bibelskeptiker die Oberhand gewonnen. Schmidt erkannte die Begründungspflicht an, die diese radikale Aufklärung der Theologie aufgebürdet hatte: Der Bibel mangle es allerdings aufgrund ihrer historischen Entstehungsgeschichte an einer konsequenten Ordnung, die den aktuellen philosophischen Standards entspreche, und auch an einer Begrifflichkeit, die heutige Menschen verstünden. Eine „freye Übersetzung“⁵⁹ sollte diese Defizite durch eine klare, unverblünte Sprache, eine leicht fassliche Einteilung, hilfreiche Erläuterungen und generell eine logische Verknüpfung der Sätze beheben.

Der Übersetzer bzw. Verfasser der ‚Wertheimer Bibel‘ sah es offenbar für erwiesen an, dass man – um die Formulierung Gottscheds noch einmal aufzugreifen – in den „itzigen Zeiten [...] von allen Dingen vernünfftige Gedancken und Beweise zu haben suche“ bzw. dass – mit den Worten Wolffs – selbst die Glaubensbereiten und -willigen „keinen Geschmack mehr an demjenigen finden, was nicht verständlich genug erkläret, noch zulänglich erwiesen worden“. Sogar die Bibel musste daher auf das Niveau der aktuellen Darstellungsstandards gebracht werden. Dabei manipulierte Schmidt natürlich den dogmatischen Gehalt der Bibel. Vor allem aber setzte er ein Zeichen für einen bestimmten Denkstil. Selbst wenn es nämlich dogmatisch in dieser Bibelübersetzung mit rechten Dingen zugegangen wäre: Formal war damit der alte Streit zwischen Vernunft und Glauben zugunsten eines Primats der Philosophie entschieden, und das allein hätte schon Grund genug geboten, die ‚Wertheimer Bibel‘ der Ignoranz des Sündenfalls bzw. der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu bezichtigen.

Schmidt behauptete durch die Art und Weise seines Vortrags die Zuständigkeit der menschlichen Vernunft auch für jene Gehalte, die über das menschliche Fassungsvermögen hinausgehen und daher der göttlichen Offenbarung vorbehalten waren. Als Joachim Lange die Übersetzung in die Hände bekam, lag es für ihn auf der Hand, dass der ‚Wertheimer‘ die „mechanische Metaphysick und Morale“ zum „hermeneutischen Schlüssel“ für die „Erklärung“ der Heiligen Schrift machen wollte.⁶⁰ Die Vertreter dieser Philosophie setzen sich, „bey Geringschätzung aller

⁵⁸ Paul S. Spalding: *Seize the Book, Jail the Author. Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany*. West Lafayette, Indiana 1998; Goldenbaum (Anm. 54), S. 175–508.

⁵⁹ Schmidt (Anm. 53), S. 30 (Vorrede).

⁶⁰ Joachim Lange: *Der Philosophische Religions-Spötter, in dem ersten Theile Des Wertheimischen Bibel-Wercks verkappet, Aber aus dringender Liebe zu JESU CHRISTO Und der reinen Mo-*

anderer, [...] mit einer ungemeinen Pralerey von ihrer *Accuration* und *Demonstration* über alles hinweg [...]“ und erheben „die Fähigkeit ihres Verstandes so hoch [...], als wenn er keine Schrancken hätte, und sich auch die gantze heilige Schrift mit ihren Glaubens-Geheimnissen nach ihrem *Principio* des zureichenden Grundes müsse prüfen, beurtheilen und meistern lassen“. Dieser „philosophische[] *Pedantismus*“ müsse „schon an sich, auch ohne die unrichtigen *Principia* betrachtet, einen grossen Einfluß zur Verwirrung in der Ideologie geben“. ⁶¹

Die Kontroverse spielte sich auf unterschiedlichen ästhetischen Ebenen ab. So richtete sich Joachim Langes Kritik inhaltlich etwa vor allem gegen Schmidts gezielte Ausblendung der Dreieinigkeitslehre. Das hatte allerdings immer auch eine ästhetische Dimension, weil die große heilsgeschichtliche Erzählung durch die typologische Gesamtstruktur der Bibel, also durch die alttestamentarischen Verweise auf den Messias des Neuen Testaments bewahrt wurde. Dabei ging es um einzelne Formulierungen, aber auch um bibelsprachliche Besonderheiten, etwa um die Parallelismen, die inhaltlich redundant und daher aus einer rationalistischen Perspektive unnötig waren, aber „von alters her“ daran erinnerten, dass auch bereits die ersten biblischen Bücher „mit dem Absehen auf das Geheimniß der heiligen Dreyeinigkeit“ formuliert worden waren. ⁶² Indem Schmidt die Bibel auf Kausalgenese verpflichtete und damit auf das geordnete Nacheinander von (natürlichen) Ursachen und Wirkungen, verabschiedete er eine Ordnung, die aufgrund ihrer ebenso komplexen wie losen Koppelung dem Beziehungssinn gedanklich und formal sehr viele Freiheiten ließ. Den Willen zu einer neuen, „demonstrativische[n]“ Ordnung signalisierte Schmidt bereits im Seitenbild: etwa durch die – aus Sicht Langes – „*affectirte*[] [...] *Numeration*“ oder durch die „allenthalben wiederhohlte[] *Allegation* der Anmerckungen, deren das Buch an der Zahl 1592. hat“. ⁶³ Auch wenn Lange durchaus eingestand, dass in den Anmerkungen „manches vorkömmt, damit es seine Richtigkeit hat“, so erschien ihm Schmidts „*Definiren* und Begriffe machen“ dermaßen „*affectiret*, daß man es ohne Eckel nicht wol lesen kann“, weil „auch von solchen Worten und Sachen des biblischen Textes“ Definitionen geboten wurden, „welche bereits jederman, auch zum theil den Kindern, aus dem Gebrauche und der täglichen Erfahrung bekant sind [...]“. ⁶⁴

saischen Lehre von demselben, freimüthig entlarvet, und in seiner natürlichen Gestalt dargestellt. Halle 1735, S. 27.

⁶¹ Lange: Der Philosophische Religions-Spötter (Anm. 60), S. 31; Lange formuliert dies als rhetorische Fragen.

⁶² Ebd., S. 22.

⁶³ Ebd., S. 25.

⁶⁴ Ebd., S. 25 f.

Bei Lange zeigt sich das geschmacksgeschichtliche Dilemma. Die Dringlichkeit seiner Polemik ergab sich aus der Abstimmung mit den Füßen. Der Zulauf zum Wolffianismus ließ sich jedoch nicht wegpolemisieren. Von der „neu[en] *Philosophie*“ ging eine erhebliche Anziehungskraft aus. Daher setzte Lange Geschmacksurteil gegen Geschmacksurteil: Man höre von „vielen Klagen“ über die neue Generation von „philosophischen“ Predigern, deren Reden „kein Mensch verstehe, fast jederman aber mit Eckel anhöre“. Insbesondere das „*affectirte Definiren* und Begriffe machen“ komme beim Publikum nicht gut an.⁶⁵ „Solche philosophische Cantzel-Gecke (die an statt dessen, daß sie CHristum predigen solten, bey ihrem *definiren* fast von lauter Möglichkeit, Würcklichkeit, Absichten, Begriffen, zureichenden Grunde usw. schwätzen, und dabey so aufgeblasen sind, daß kluge Leute nur einfältige Tröpfe in ihren Augen seyn müssen) hat die neue *Philosophie* geboren.“⁶⁶ Wenn nun aber der „Eckel“, also die gefühlsspontane Abneigung der Gemeinde gegen die überheblichen Gesten und den argumentativen Habitus der neuen philosophischen Prediger tatsächlich so groß gewesen wäre: Warum konzedierte dann auch Lange, dass er gerade „einen solchen *Periodum* der Zeiten erlebt, welcher wol nicht viel elender seyn kann“?⁶⁷

Bemerkenswert ist an diesen Polemiken zunächst, dass bei Lange ein bestimmter philosophischer Stil eine heftige und spontane körperlich-geistige Reaktion auslöst. Zedlers *Universal-Lexicon* erläutert dazu: Ekel habe als „Beschwerde des Magens“ eine physiologische Dimension, zugleich zeige das Wort in der „Heil. Schrifft einen gar hefftigen Unwillen an, da sich alles im Leib gleichsam drüber umkehret [...]“.⁶⁸ Offenbar geht es tatsächlich – wie Wolff es formulierte – darum, woran man „Geschmack“ findet. Zweitens ist aufschlussreich, dass diese unwillkürliche und daher auch unwidersprechliche Reaktion ein bestimmtes Kollektiv definiert. Drittens fällt auf, dass Lange an dieser Stelle im Prinzip ein Modephänomen beschreibt und auch dabei Out- und Insider definiert: Auf Außenstehende wirkt die Mode der anderen typischerweise ‚affektiert‘, wohingegen die eigenen Vorlieben als natürlich, normal und gegeben ausgezeichnet werden. Und viertens ist relevant, dass Lange einen Aspekt nicht in Betracht zieht: dass nämlich die auf den ersten Blick unökonomische Darstellungsweise der Wolffianer auch als Gewöhnungsstrategie und Verfahren der Geschmacksprägung funktioniert, die bestimmte Argumentationserwartungen voraussetzt und offenbar zugleich erfolgreich einübt. Es handelte sich um einen pädagogischen Kniff, den Wolff in der ‚Deutschen Politik‘ für die frühkindliche

⁶⁵ Ebd., S. 27.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ UL 8, Sp. 149.

Erziehung zum Wolffianismus empfohlen hatte: „Da der Satz des zureichenden Grundes der Grund der Vernunft ist, diese aber in der Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheit besteht (§. 368. Met.); so siehet man hieraus, daß die Kinder dadurch zugleich vernünftig werden, wenn sie sich gewöhnen allezeit nach dem Grunde zu fragen [...]“.⁶⁹ Wolff strebte damit nach Zugriff auf jene „Neigungen und Gewohnheiten“ an, die enorm stabil sind und sich „gar übel wieder ändern lassen“.⁷⁰

Die ‚Wertheimer Bibel‘ war für die Geistlichen nur ein „betrübtes Denckmal“ unter vielen, das den wolffianistischen Denkstil durch „weitläufige Umschweiffe“ ausstellte.⁷¹ Aus Perspektive der Gegner mochte es fraglos evident sein, dass es sich um eine „gantz lächerliche[] Art“⁷² handelte, um einen Fall für die Satire also. Das Problem bestand nun aber darin, dass diese satirische Evidenz an Überzeugungskraft verlor bzw. dass eine immer größer werdende Gruppe von Menschen ganz andere geschmackliche Vorlieben und Abneigungen entwickelte und mit Lachreflexen auf Phänomene reagierte, die früher nicht satirefähig erschienen waren. Vor diesem Hintergrund ist der Titel interessant, den Lange seiner Schrift gegen die ‚Wertheimer Bibel‘ gibt: *Der philosophische Religions-Spötter*. Er äußerte sich nämlich in seiner Abhandlung zu dieser satirischen Dimension nicht weiter, sondern sah sie als erwiesen an. Bei Gesinnungsgenossen konnte er auf Einverständnis rechnen, etwa bei dem Wittenberger Professor Christian Sigmund Georgi, der über Schmidt meinte: „Mit der Religion treibe er ein Gespötte, wenn er in der Vorrede p. 26. vorgebe, daß er seine Arbeit zur Bevestigung der Wahrheit, Ausübung der Gottseligkeit und Beförderung der Ehre Gottes unternommen“.⁷³ Genau damit aber war es Schmidt sehr ernst.

Mit der Bezeichnung „Religions-Spötter“ wollte Lange wohl nicht wirklich zum Ausdruck bringen, dass er die „freye Ubesetzung“ in einem gattungstheoretischen Sinn für eine Bibelsatire hielt. Er wollte Schmidt vielmehr mit allen rechtlichen und sozialen Folgen als Atheisten brandmarken.⁷⁴ Das Motto seiner Polemik, die Schmidt eben überhaupt erst zum „Religions-Spötter“ machte, wäre aber selbst im Fall einer Satire aufschlussreich gewesen: „Die Gottlosen reißen den Grund um“ (Ps. XI,3). Es ging um die Fundamente. „Spötter“ nämlich sind Perso-

⁶⁹ Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. Mit einer Einleitung von Hans Werner Arndt. Hildesheim, New York 1975, S. 69 f.

⁷⁰ Wolff (Anm. 69), S. 70.

⁷¹ So eine Tübinger Dissertation von Christoph Matthäus Pfaff aus dem Jahr 1736, zitiert nach: Sinnhold (Anm. 55), S. 178.

⁷² So noch einmal Pfaff, zitiert nach: Sinnhold (Anm. 55), S. 178.

⁷³ Ebd., S. 246.

⁷⁴ Vgl. wie oben dazu: Spiekermann (Anm. 9), S. 26.

nen, die „mit einem satyrischen Geiste versehen“ sind. Sie können sich „einer artigen und nachdrücklichen Spöttey gar wohl aus einem vernünftigen Absehen bedienen“, und zwar in jenen Fällen, „da dem gemeinem Besten daran gelegen, daß ein Irrthum, eine Gottlosigkeit, eine Eitelkeit zu einem Gelächter werden möge, wenn nemlich anderer Gestalt demselben nicht kräftig gnug könne gesteuert werden“.⁷⁵ Die sozial positiven Effekte einer allgemeinen Verhaltensbesserung sind durch die sozial negativen Folgen einer Bloßstellung einzelner Personen gerechtfertigt. Das Problem lag nun freilich einerseits darin, dass theologisch und philosophisch nicht mehr ausgemacht war, wann es sich um einen „Irrthum“, um eine „Gottlosigkeit“ und um ein lächerliche „Eitelkeit“ handelte. Und andererseits schien es den Beteiligten so, dass die „Irrthümer [...] dermassen eingerissen, daß sie zu allgemeinen Lehren worden[,] durch das Vorurtheil menschlicher Auctorität eintzig und allein in ihrer Blüte erhalten werden, und es also vergeblich seyn würde, sie ausrotten zu wollen, und dennoch den Grund derselben, das ist die schädliche Auctorität der Patronen und Verfechter derselben, die solche Auctorität offenbarlich mißbrauchen, in vollem Flor zu lassen [...]“. Auch in diesem Fall überwiege „die Liebe der gantzen menschlichen Gesellschaft [...] die Liebe einer einzeln Person“.⁷⁶ Die sozialen Kosten steigen dabei freilich enorm.

Lange setzte sich mit den inhaltlichen Provokationen auseinander und reflektierte dabei durchaus die ideenästhetischen Reize, die davon ausgingen, reagierte aber nicht mit einem formalen Innovationsangebot, das der „Zeit“ angemessen gewesen wäre. Stattdessen blieb er bei seiner wirren, schlecht sortierten und in der Mischung aus deutschen und lateinischen Wörtern eher pedantischen Darstellungsweise. Oder anders: Er verließ sich letztlich ganz auf die inhaltliche Richtigkeit der eigenen Position. Auch im Verhältnis zur Öffentlichkeit zeigte er sich dem „itzigen Weltdünkel“ nicht gewachsen. Zwar mobilisierte er eine breite polemische Front – offenbar war ihm klar, dass die sachlichen Konkurrenzen mit dem Wolffianismus sozial entschieden wurden. Bezeichnend ist freilich die geradezu entwaffnende Naivität, mit der er auch hier auf Plausibilitäten zugunsten seiner Position vertraute. Denn dass selbst negative Presse zur Verbreitung der inkriminierten Sache beiträgt und gewisse Gewöhnungseffekte mit sich bringt, lag außerhalb seines Horizonts. Er wies auf Problematisierungen der Bibel hin, auf die man nur als versierter Theologe kommen konnte und brachte damit selbst treuherzige Leser darauf, welche häretischen Ideen man haben könnte. Vor allem aber lieferte er ausführliche Inhaltsangaben und teilweise sogar lange Zi-

⁷⁵ UL 39, Sp. 313.

⁷⁶ Ebd., Sp. 313 f.

tate aus einem Buch, das – wie er selbst bemerkte – „wol Vielen nicht zu Händen kommen wird, (zumal bey seinem so gar hohen Preise [...]) [...]“.⁷⁷ Normalerweise bewegten sich religionsspöttische Publikationen im Untergrund, so dass eine breitere Öffentlichkeit ohne polemisches Ideenmarketing keine Notiz davon genommen hätte. Im Fall der ‚Wertheimer Bibel‘ war es umgekehrt: Dieses Buch war viel zu kostspielig, um viele Leserinnen und Leser zu erreichen. Wie so oft trug auch hier ein Gegner der radikalen Aufklärung dazu bei, dass sich deren Positionen verbreiteten.⁷⁸

Die ‚Wertheimer‘ hatten durch die hochwertige Aufmachung ihres von Adligen geförderten und finanzierten Bibelprojekts die Oberschichten und damit die traditionell tonangebenden Kreise angesprochen. Aufgrund des Formats, der gut geschnittenen Buchstaben und qualitativ hochwertigen Kupferstiche machte sich das Buch in jeder adligen Repräsentationsbibliothek gut. Um die Lektürefolgen musste man sich im Grunde genommen keine Sorgen machen. Und eigentlich konnte auch die hölzerne Diktion der wolffianistischen Bibel mit der hinreißenden Prosa Luthers nicht konkurrieren. Erst die Skandalisierung durch polemische Gegenreaktion erweckte den Eindruck, dass hier eine Position vorlag, deren Plausibilitätpotential offenbar so groß war, dass in einer konzertierten Aktion dagegen vorgegangen werden musste. Zunächst nämlich deutete nach dem Erscheinen der ‚Wertheimer Bibel‘ nichts auf jene erhitzte Debatte hin, die in den folgenden Jahren geführt wurde: In Leipzig und Hamburg erschienen im September und Oktober 1735 positive Rezensionen. Das Übersetzungsprogramm wurde gelobt, nur nebenbei auf die skandalträchtigen Eingriffe in den Bibeltext hingewiesen. Für etwa ein Jahr wurde die ‚Wertheimer Bibel‘ ganz regulär verkauft. Dann aber heizten Streitschriften die Stimmung an, erklärten die Übersetzung für einen „Sünden-Dienst“ aus dem Geist des Wolffianismus und eskalierten dadurch die Situation.⁷⁹

Die Logik der Skandalisierung kümmerte sich jedoch nicht darum, ob die eine oder die andere Partei Recht hatte, sondern lenkte – so oder so – die Aufmerksamkeit auf den inkriminierten Gegenstand selbst, verankerte ihn im kollek-

77 Lange: Der Philosophische Religions-Spötter (Anm. 60), S. 8; vgl. hier auch das lange Zitat aus der Vorrede: ebd., S. 17–19.

78 Vgl. zu diesem Phänomen Christine Haug: Topographie des literarischen Untergrunds im Europa des 18. Jahrhunderts. Produktion, Distribution und Konsumption von ‚verbotenen Lesestoffen‘. In: Geheimliteratur und Geheimbuchhandel in Europa im 18. Jahrhundert. Hg. von Christine Haug u. a. Wiesbaden 2011, S. 9–47, hier S. 15 f., S. 26 f.; Martin Mulsow: Die Transmission verbotenen Wissens. In: Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert. Hg. von Ulrich Johannes Schneider. Berlin, New York 2008, S. 61–80, hier S. 75 f.

79 Goldenbaum (Anm. 54), S. 191–195; vgl. auch Kobuch (Anm. 56), S. 69–72.

tiven Gedächtnis und sorgte für seine Relevanz. Auf der einen Seite hielt die Skandalisierung mit juristischem und politischem Rückhalt Tabus aufrecht – wir haben es mit einer historischen Phase zu tun, in der Wissen „prekär“ war, wie Martin Mulsow betont hat.⁸⁰ Bestimmte Wissensbestände gingen Machthabern inhaltlich gegen den Strich und wurden zensiert. Die Postwege waren unsicher. Bisweilen fehlten Zeit, Fähigkeit oder schlicht die Lust, gelehrte Materialsammlungen in eine überlieferungsfähige Form zu bringen, so dass sie zumindest im Archiv landeten. Die Grenzen des Sagbaren waren enger, die Publikationsmöglichkeiten bei aller Dynamisierung des Medienbetriebs geringer, das Risiko höher, dass eine Handschrift oder auch ein Druck in kleiner Auflage für immer verloren ging oder gezielt vernichtet wurde – wenn es schlecht lief, gleich gemeinsam mit dem Autor. Auf der anderen Seite hob jede Skandalisierung, die auf den Umstand dieser Prekarisierungsverfahren hinwies, langfristig die Reizschwelle weiter an, weil das, was einst skandalös gewirkt hatte, im Lauf der Zeit seinen Provokationswert abnutzte, irgendwann normal und unerheblich erschien, so dass sich der Raum des Sagbaren, Diskutierbaren und Befragbaren erweiterte. Zudem waren die Bemühungen um Zensur aufgrund der föderalen Struktur des Alten Reichs nicht nur juristisch ineffektiv, sondern von Seiten des Ideenmarketing her gesehen sogar kontraproduktiv: Die Buchhändler freuten sich jedenfalls über das Interesse, das durch Lange und seine polemischen Gesinnungsgenossen auf die ‚Wertheimer Bibel‘ gelenkt wurde. Die Übersetzung wurde zu einer gesuchten Rarität.

3 Ästhetik der Philosophie

Damit komme ich wieder auf den Anfang und auf das Verhör Gottscheds vor dem Dresdener Oberkonsistorium zurück: Gottsched nämlich knickte zwar angesichts der Drohung, als Atheist abgestempelt zu werden, verständlicherweise ein und kürzte die inkriminierten Passagen seiner *Ausführlichen Redekunst* in der zweiten Auflage von 1739. Die Geistlichen hatten allerdings einen Pyrrhussieg errungen. Tatsächlich verbreiteten die Ketzer- und Konsequenzenmacher auch hier gerade jenes Gedankengut, das sie ausmerzen wollten. In einem Bericht über seinen publizistischen Werdegang bemerkte Gottsched später, die erste Auflage der *Redekunst* sei durch die Zensurmaßnahme „in öffentlichen Bücherversteigerungen

⁸⁰ Martin Mulsow: *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin 2012.

sehr eifrig gesucht und theuer bezahlt worden“.⁸¹ Mehr noch: Viele der gestrichenen Positionen tauchten kurz danach in einer Fassung der Predigtlehre wieder auf, die als Werk eines preußischen Geistlichen und unter der Schirmherrschaft des einflussreichen Berliner Theologen Johann Gustav Reinbeck erschien: Mit dem *Grund-Riß einer Lehr-Art ordentlich und erbaulich zu predigen* lag 1740 das „erste[] Predighandbuch der homiletischen Aufklärung“ vor.⁸²

Dass diese nicht nur ungewollten, sondern auf das Gegenteil des Intendierten hinwirkenden Effekte nicht nur im Rückblick ein Lächeln provozieren, weist noch einmal auf die insgesamt satirische Dimension der Konstellation hin: Wolff und seinen Anhängern fiel es nur deswegen so leicht, sich über die Geistlichen und ihre intellektuelle Praxis zu belustigen, weil diese sich eigentlich selbst schon lächerlich machten. Sie taten allerdings nichts anderes, als in gewohnter Weise den Glauben zu verteidigen. Eben dadurch aber förderten sie in einer neuen „satirischen Situation“ eine – aus ihrer Sicht – häretische Grundstimmung. Die Kontexte bzw. die „Zeit“-Bedingungen hatten sich geändert. Die Satirefähigkeit, -plausibilität und -evidenz, die mit dem „test of ridicule“ von den Wolffianern ermittelt wurde, ließ sich als Zeichen einer neuen „Zeit“ deuten, in der sich veränderte Lach- und Geschmacksgemeinschaften und damit zugleich Sach- und Überzeugungskollektive bildeten.

Zwei Aspekte möchte ich abschließend festhalten: Zum einen spielte die normative Kraft des Faktischen bei der Einschätzung der Lage eine erhebliche Rolle. Es scheint mir daher sehr aussagekräftig zu sein, dass Ludovici in der bereits erwähnten „Historie“ des Wolffianismus schlicht an der Zahl der Personen, die eine Affinität zu Wolffs philosophischem „Geschmack“ zeigten, die Überzeugungskraft einer philosophischen Strömung ablas, die das „demonstrativische“ Jahrhundert begründete.⁸³ Es handelt sich vermutlich um das erste Beispiel dafür, dass Geistesgeschichte mit quantitativen Verfahren geschrieben wurde. Ludovici verhandelte dabei zwar Wolffs „Lehrart“ zunächst nur als eine „Mode“ unter anderen: „Es verhält sich mit den Lehrarten, wie mit den Kleider-Moden. Alle bedecken den Leib, und sind ihrer Absicht gemäß; jedoch ist eine bequemer als die andere, und wird deßhalb den übrigen nicht ohne Grund vorgezogen“. Daher solle man nicht heftig über die Prävalenz für diese oder jene Lehre streiten: „man lasse einem jeden seine Weise.“⁸⁴ Genau danach aber erklärte er schlüssig aus

⁸¹ Zit. nach Straßberger (Anm. 2), S. 395, Anm. 88.

⁸² Straßberger (Anm. 2), S. 235; vgl. auch Marie-Hélène Quéval: Luise Adelgunde Victorie Gottsched. Philosophie und Religion. In: Frauen, Philosophie und Bildung im Zeitalter der Aufklärung. Hg. von Sabine Koloch. Berlin 2010, S. 187–218, hier S. 197 f.

⁸³ UL 19, S. 1 f.

⁸⁴ Ludovici: Ausführlicher Entwurff (Anm. 32), Bd. 2, S. 270.

dem modischen Charakter bzw. der mehr oder weniger großen Bequemlichkeit philosophischer Verfahren, warum die Konflikte seiner Zeit so hart und unveröhnlich ausfielen:

Wäre Sempronius, der wieder die mathematische Lehrart auf seinem Lehrstuhle mit Händen und Füßen strampelt, und die von Hrn. Wolfften angenommene Art, seine philosophischen Wahrheiten vorzutragen, in seinen Schrifften affectirt nennet, in den Schulen der Mathematicklehrer auferzogen worden: so würde er auf Verlangen alle Stunden mit einem körperlichen Eyde betheuren, daß die mathematische Lehrart die geschickteste sey, Wahrheiten gründlich vorzutragen. Wird die Gewohnheit in dem Körper zur andern Natur, so mag man auch von der Seele behaupten, daß die Gewohnheit in selbige einen grossen Einfluß habe! Beydes bestätiget die Erfahrung.⁸⁵

Wenn also kontingente Prägungen grundlegender Zu- und Abneigungen so heftige dogmatische Folgen haben: Was bedeutet dieser ‚empirische‘ Befund für das rationalistische Konzept von Überzeugungskraft aufgrund der Macht des besseren Arguments?

Zum Zweiten scheint es mir interessant, wie sehr gerade die Geistlichen aufgrund der normativen Kraft des Faktischen die Verführungseffekte der Wolffschen Philosophie von sinnlichen Reizen aus dachten: als Phänomen von Mode, affektiertem Gehabe, Angeboten zum Lachen oder der Wohltat von Superioritätsgefühlen. Demnach würde gerade auch die „demonstrativische Lehrart“, die sich gezielt an die oberen Seelenvermögen wandte, über ästhetische Qualitäten verfügen. Erst wenn die unteren Seelenvermögen bestimmte Dispositionen der Vernunft erzeugt haben, sind demnach die Voraussetzungen für den richtigen philosophischen Geschmack gegeben. Um dieser fundamentalen Geneigtheit zu begegnen, musste man am „Grund der Seele“⁸⁶ operieren. Und tatsächlich verfolgte Alexander Gottlieb Baumgarten bei der Begründung der Ästhetik als philosophischer Disziplin ein durch und durch theologisches Vorhaben.⁸⁷

Auch Georg Friedrich Meier fragte bei seiner durchaus eigenwilligen Popularisierung von Baumgartens Lehre in den *Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften* nach der „ästhetischen Gewisheit“ und beurteilte Gedanken nach ihrer

⁸⁵ Ebd., S. 270 f.

⁸⁶ Hans Adler: Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung. In: DVJS 62 (1988), S. 197–220.

⁸⁷ Dazu Dagmar Mirbach in: Alexander Gottlieb Baumgarten: Ästhetik. Übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007, S. LXV–LXXII; vgl. auch Stefan Borchers: Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert. Berlin, New York 2011, S. 137, S. 141–144, S. 153.

„Schönheit“ und „Häslichkeit“.⁸⁸ Dabei nahm er jene performativen Effekte in den Blick, unter denen die Theologen litten: Er warnte davor, Einwürfe zu beantworten, „die demjenigen nicht in die Gedanken kommen, den man überreden will“.⁸⁹ Die „Neuigkeit“ des Einwurfs entfalte nämlich ihre ganz eigenen Reize und mache einen Aspekt womöglich erst so „lebhaft“, „daß unsere Beantwortung dagegen nichts ausrichtet“.⁹⁰ Sein praktischer Ratschlag wäre für Leute wie Joachim Lange sehr wertvoll gewesen:

Solche Einwürfe müssen mit einem gänzlichen Stillschweigen übergangen werden, und man mus nur diejenigen beantworten, von denen wir mit Grunde vermuthen können, daß sie der Person, die man überreden wil, in den Gedanken schweben [...] Diese beyden Regeln der Vorsichtigkeit werden sehr ofte in den Predigten verletzt. Die Prediger sind oft so unbedachtsam, daß sie ihren Zuhörern Einwürfe an die Hand geben, und sie beantworten dieselbe vielmals nur durch Machtsprüche, die nicht überredend genug sind, sie zerhauen die Knoten, an stat dieselben aufzulösen.⁹¹

Meier bezog in seine Überlegungen zur „aesthetischen Gewisheit“ freilich nur jene Äußerungen ein, die auf „lebhaft[e] Erkenntnis der Wahrheit“ zielen⁹² und Gegenstände betreffen, die „sinlich ganz gewis erkant werden können; oder deren Wahrheit man so klar auf eine sinliche Art erkennen kan, daß aller Zweifel an der derselben dadurch gänzlich wegfällt“.⁹³ Der „Weltweise“, der den „Verstand“ adressiert, und der „schöne Geist“, der sich an die „untern Kräfte der Seele“ wendet, verhalten sich Meier zufolge also zur Ästhetik in ganz unterschiedlicher Weise.⁹⁴ Meier verpasste damit die Pointe, die von den theologischen Wolff-Gegnern eigentlich vorbereitet worden war, weil er wie sein Lehrer Baumgarten einen Mittelweg zwischen den Kontrahenten einschlug. Meier hielt sich an die gedanklichen Grundstrukturen des Wolffianismus und argumentierte auf „gründliche“ Weise.⁹⁵ Zugleich aber bestätigte er die Kritik der Geistlichen am

88 Georg Friedrich Meier: Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Halle 1748, z. B. S. 351.

89 Meier (Anm. 88), S. 389.

90 Ebd., S. 390.

91 Ebd.

92 Ebd., S. 351.

93 Ebd., S. 356.

94 Ebd., S. 357.

95 „Allen Weltweisen ist bekant, daß man tausend Irthümern auf eine nothwendige Art unterworfen ist, wenn man, in einem gewissen Felde der Erkenntnis, noch nicht bis auf die ersten und allgemeinen Grundsätze durchgedrungen. Und vielleicht ist der bisherige Mangel dieser ersten Gründe der schönen Erkenntnis die Ursach, warum man die besondern schönen Wissenschaften noch nicht gründlich und systematisch genug abgehandelt hat. Vielleicht wird diese meine Schrift ein neues Feld von Untersuchungen entdecken [...]“ (Meier [Anm. 88], S. 2).

Pedantismus und an der Affektiertheit⁹⁶ der „demonstrativischen“ Darstellungsform:

Ein jeder strenger philosophischer Vortrag ist, nach der Aesthethick betrachtet, mager und trocken, daher es begreiflich ist, warum Leute, die bloß schöne Geister sind, an gelehrten Schriften, die ganz allein nach der philosophischen Lehrart geschrieben sind, keinen Gefallen finden können. [...] Es kan keine trockenere Predigt erdacht werden, als eine solche, welche die göttlichen Wahrheiten eben so abhandelt, als es ein öffentlicher gründlicher Lehrer auf dem theologischen Catheder thut.⁹⁷

Das hätte Joachim Lange nicht besser formulieren können, nur dass hier eben ein Philosoph mit entschiedenen Neigungen zum Wolffianismus argumentierte und dabei eine Maxime seines Lehrers geistesgeschichtlich widerlegte. Offenbar galt doch: Tertium datur.

Die Theologen hatten zwar aus Sicht der satirisch Betroffenen die grundlegende ästhetische Verfasstheit der Kontroversen erfasst. Entweder aber hielten sie an ihren traditionellen, problematisch gewordenen Darstellungsformen fest oder sie denunzierten die neue philosophische Mode als unzulässigen Versuch, sich den Gemütern der akademischen Jugend einzuschmeicheln. Beiden Seiten fehlte es an jenen „schönen Geistern“, die laut Meier für die Schönheit der Gedanken zuständig waren. Eine dritte Instanz musste jene Probleme lösen, in denen sich Theologie und Philosophie verkeilt hatten: die Poesie.⁹⁸ Der eine Weg führte zu Konzepten der „Heiligen Poesie“, die für einige Zeit eine neue Ernsthaftigkeit behaupten konnte, bis auch sie satirefähig wurde – man kennt die berühmten Ermüdungsszenen bei der Lektüre von Klopstocks *Messias*. Den anderen Weg schlug die „scherzhafte“ Dichtung ein und damit eine häufig lyrische Form von Poesie, über die man sich satirisch nicht lustig machen konnte, weil sie sich immer schon über sich selbst lustig machte.

Bezeichnenderweise wurden beide Richtungen – die Heilige Poesie wie die anakreontische Dichtung – von Vertretern der von Baumgarten neu begründeten Ästhetik literaturtheoretisch promoviert. Meier machte sich *Gedanken von Scherzzen* (1744) und verteidigte zugleich Klopstocks *Messias* vehement gegen die Attacken der Gottschedianer. Der Streit um die Suprematie von Theologie oder Philosophie wurde zum Streit um die Autonomie der Poesie gegen die Philosophie⁹⁹ –

⁹⁶ „Man billiget es nicht einmal an den Weltweisen, wenn sie gar zu unleugbare Wahrheiten mühsam beweisen wollen“ (Meier [Anm. 88], S. 361).

⁹⁷ Meier (Anm. 88), S. 84.

⁹⁸ Vgl. zum Folgenden Steffen Martus: Hoher Ton und tiefe Wirkung. Ästhetisierung von Versdichtung im problemgeschichtlichen Kontext des 18. Jahrhunderts. In: Euphorion 117 (2023), S. 127–152.

⁹⁹ So im Anschluss an Goldenbaum (Anm. 54), S. 62–66, S. 70–73.

es handelte sich um eine zeittypische Nivellierung semantischer Strukturen, die zuvor von hierarchischen Ordnungsmustern bestimmt war. Die „Gelehrsamkeit eines schönen Geistes“, so verkündete Meier *ex cathedra*, „in so ferne er als ein solcher betrachtet wird, [darf] nicht gründlich seyn“.¹⁰⁰ Und weil Gottsched diese ästhetische Grundstimmung seiner Zeit nicht richtig einschätzte, geschah ihm nun das, was seinen theologischen Gegnern zuvor passiert war: Er wurde lächerlich. Wer von nun an bei Satiren über den „Magister Duns“ nicht mitlachte, machte sich jetzt zunehmend mehr Menschen verdächtig.

¹⁰⁰ Meier (Anm. 88), S. 548.