Aufklärung und Bildung: Vorlesung vom WS00/01

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: „Aufklärung“- Licht für welches Dunkel? 1
Vorbemerkung zu „Esoterik“ 18
2. Voraussetzungen 20
2.1. Christliche Erziehung und das Problem der Seele 25
2.2. Humanistische Bildung und die Frage des Kanons 37
2.3. Die Revolution der Wissenschaften im 17. Jahrhundert 53
Vorbemerkung über „Glaube“ und „Wissen“ 70
3. Aufklärung als Lernprozess 73
3.1. Sensualistische Theorien der Seele und die neue Erziehung 79
3.2. Oeffentliche Bildung und experimentelles Lernen 92
3.3. Republikanische Politik und Kritik der Herrschaft 108
4. Gegenströmungen 126
4.1. Lebensphilosophie und Herzenstheologie 130
4.2 Rousseau: Zwischen Religion und Aufklärung 143
4.3. Die Französische Revolution und ihre konservativen Kritiker 161
5. Effekte 177
5.1. Rationalisierung der Bildung 181
5.2. Säkularisierung der Erziehung 193
5.3. Intellektualisierung der Oeffentlichkeit 211
6. Fazit: „Dialektik“ der Aufklärung? 228
Literaturlisten 245
Literatur zur Vorlesung 1 245
Literatur zur Vorlesung (2) 246
Literatur zur Vorlesung (3) 247
Literatur zur Vorlesung (4) 248
Literatur zur Vorlesung (5) 250
Literatur zur Vorlesung (6) 250
Literatur zur Vorlesung (7) 252
Literatur zur Vorlesung (8) 253
Literatur zur Vorlesung (10) 254
Literatur zur Vorlesung (11) 256
Literatur zur Vorlesung (12) 258
Literatur zur Vorlesung (13) 259
Literatur zur Vorlesung (14) 260

1. Einleitung: „Aufklärung“- Licht für welches Dunkel?

Aufklärung ist sprachlich gesehen eine Lichtmetapher: Wo Dunkel herrscht, soll Licht werden, aber nicht einfach das Licht eines Tages, dem dann doch wieder die Nacht - neues Dunkel - folgt, sondern dauerhaftes Licht, das in seiner Helligkeit zunimmt und doch nicht blendet. Ein solcher Zustand ist in der Natur unmöglich, gleissendes Licht ist den Augen unerträglich, man müsste sie schliessen und hätte dann keinen Lichteindruck mehr. Geschlossene Augen geben das Gleichmass des Dunkels vor, und wer die Augen öffnet, kann nicht beliebig Helligkeit ertragen. Soll aber „Aufklärung" als Prozess verstanden werden, muss Licht zunehmen, also die Helligkeit sich vergrössern, ohne eine Sättigungsgrenze beachten zu müssen. Diese Irritation verweist darauf, dass die Metapher nicht natürlich verstanden werden kann. Das „Licht" der Aufklärung ist nicht einfach das Licht der menschlichen Sinne.

„Aufklärung" wird daher übertragen gebraucht. In KASPAR VON STIELERS *Teutschem Sprachschatz* von 1691[1] taucht erstmalig die Verbindung „Aufklärung des Verstandes" auf, die seitdem das Assoziationsfeld beherrscht[2]. Die Ueberwindung von Ignoranz und in diesem Sinne die Erleuchtung des *Denkens*, kann wie ein fortschreitender, unbegrenzter Prozess vorgestellt werden, der keine natürlichen Schranken wie die von Tag und Nacht oder von Helligkeit und Dunkelheit beachten muss. Der Verstand kann nur dann aufgeklärt werden, wenn Unwissenheit vorausgesetzt wird, und das ist immer möglich. Der Prozess wäre so ohne eigene Grenzen, weil er mit jeder neuen Generation neu beginnen und zugleich unendlichen Zuwachs behaupten kann. „Aufklärung" wird zur Daueraufgabe, mit der sich Postulate der Bildung und Erziehung verbinden lassen.

1791 kommentierte DANIEL CHODOWIECKI für LICHTENBERGS *Göttinger Taschen-Kalender* - einem der grossen Journale der Aufklärung in Deutschland - „sechs grosse Begebenheiten des vorletzten Decenniums"[3], darunter die Aufklärung, als sei sie das Ereignis eines Jahrzehnts (Abb. 1)[4]. Man sieht hier oder soll sehen, wie die Sonne der Vernunft endlich aufgeht und die Welt gleichsam im Morgenlicht erleuchtet. Der Nacht des Dunkels oder der Barbarei ist vorüber, nunmehr wird die Welt licht und hell, ohne dass die Nacht zurückkommen kann oder darf. Es gibt dabei nur *einen* Weg, und der führt der Sonne entgegen, wobei deren eigene Bewegung nicht mitgedacht werden darf. Man sieht eine Momentaufnahme, der Weg führt nicht unter der steigenden Sonne hindurch, das würde eine Annäherung an die Nacht bedeuten, sondern er führt *ihr entgegen*, ohne dass sie steigt und dann wieder, für die Wahrnehmung der Menschen, fällt. Die Vernunft ist greifbar nahe, und

---

1 KASPAR VON STIELER (1632-1707) war Schriftsteller und Sprachforscher, der im Hauptamt als Sekretär und Amtmann in den Diensten thüringischer Fürsten stand. Er verfasste in diesen Tätigkeiten auch verschiedene Verwaltungshandbücher („Teutsche Sekretariatskunst", 1673). Sein Hauptwerk ist eine Wortschatzsammlung, die aufschlussreich ist für den Begriffsgebrauch der Frühaufklärung in Deutschland („Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs", 1691).

2 Adjektivverwendungen gibt es schon vorher, das französische *éclairé* wird etwa von LEIBNIZ verwendet und gelegentlich mit „aufgeklärt" übersetzt. In Frankreich ist es seit dem 17. Jahrhundert üblich, auch profane Verwendungen des *lumen naturale* zuzulassen.

3 Die sechs Blätter erschienen im „Göttinger Taschen-Calender" von 1792. GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG (1742-1799), der 1775 in Göttingen ordentlicher Professor für Physik wurde, gab von 1777 bis 1799 den „Göttinger Taschen-Calender" heraus, der zu den zentralen Medien öffentlicher Bildung im 18. Jahrhundert in Deutschland zu zählen ist (OELKERS 1999). DANIEL CHODOWIECKI (1726-1801) war einer der einflussreichsten Illustratoren und Kupferstecher im 18. Jahrhundert in Deutschland. 1769 bis 1774 illustrierte er BASEDOWS „Elementarwerk", 1770 LESSINGS „Minna von Barnhelm", später auch ROUSSEAUS „Nouvelle Héloise" und andere Autoren der europäischen Aufklärung. CHODOWIECKI wurde 1786 Direktor der Preussischen Akademie der Künste, deren Mitglied er seit 1764 gewesen war (Daten nach: Georg Christoph Lichtenberg 1992; DEHNERT 1977).

4 Daneben sieht man etwa eine Darstellung des „Fürstenbundes" (1785; FRIEDRICH II. verband sich mit deutschen Reichsfürsten gegen den Kaiser Joseph II., um dessen Plan zu vereiteln, Bayern gegen die österreichischen Niederlande einzutauschen), des „Todes Friedrichs des Grossen" (1786) oder der„neuen französischen Constitution") (1791) (DEHNERT 1977, Abb. 61-64).

sie ist unhintergehbar, ihrem Licht ist jedermann ausgesetzt, es ist, wie das der Sonne, unwiderstehlich, ohne – paradoxerweise – „Licht“ sein zu können.

Der natürliche Vorgang *widerspricht* dieser Behauptung, weder gibt es andauerndes Licht noch Licht, das immer heller wird. Eine solche Metaphorik ist seit der Antike (BULTMANN 1948) für die Dimension *jenseits* der menschlichen Vernunft reserviert, für den Geist oder die Ideen, die sie nicht erreicht, von denen sie aber auf ewig abhängig ist. „Erleuchtung“, die Metapher der christlichen Offenbarung[5], hat platonische Wurzeln (STENZEL 1927): Im Höhlengleichnis erhebt sich die Seele zu den Ideen und empfängt deren Licht, ohne über die Ideen selbst bestimmen zu können. Sie sind, wie später der christliche Gott, die Ursache der Wahrheit oder deren Ausdruck, über den Sterbliche nicht verfügen. Anders wäre Ewigkeit - die Abwesenheit von Zeit - nicht vorstellbar: Die Wahrheit ist unabhängig vom Licht, das sie erleuchtet; sie tritt *mit* dem Licht oder *als* Licht in die Zeit ein, aber wird selbst davon nicht tangiert.

Aufklärung wäre keine „Begebenheit“ des „vorletzten Decenniums“, genauer: keine Besonderheit des 18. Jahrhunderts, würde CHODOWIECKIS Darstellung diesen Schluss erlauben. Aber die Lichtmetaphorik des 18. Jahrhunderts ist deutlich von platonischen Traditionen geprägt (BLUMENBERG 1957), anders könnte nicht von *Erleuchtung* die Rede sein oder ein *Dunkel* vorausgesetzt werden, das in einen dauerhaft anderen Zustand versetzt werden soll. In CHODOWIECKIS Bild bewegt sich die Fahrt des menschlichen Geistes auf die Sonne zu, die gerade erst begonnen hat, die Welt zu erleuchten. Man soll die neue Epoche des Lichts sehen, während doch „Licht“ *immer schon* als Aufgang der Wahrheit behauptet wurde, der Wissende oder Gläubige entgegengeführt wurden. Alle Religionen und alle Weltanschauungen behaupten, gerade *sie* seien die Erleuchtung der Wahrheit oder, noch stärker, die Wahrheit als Erleuchtung - Was also macht die Besonderheit der Epoche der „Aufklärung“ aus, falls es eine solche Besonderheit überhaupt gibt?

Epochen müssen sich signifikant von Vorgängern unterscheiden, nämlich Aenderungen eingeführt oder bestärkt haben, die zuvor nicht oder nur schwach vorhanden waren. Epochen müssen im diesem Sinne ebenso besonders wie einmalig sein. Mit der Epoche der „Aufklärung“ werden noble Assoziationen verknüpft, die auf ihre Einzigartigkeit verweisen sollen, etwa

- Vernunft,
- Toleranz,
- Wissenschaft,
- Rationalität
- und Freiheit,

aber es gibt keine Kulturepoche, die mit diesen Assoziationen *nicht auch* beschreibbar wäre. Man könnte dann antike von moderner Vernunft unterscheiden, die Toleranz der Aufklärung von der der römischen Republik oder die Wissenschaft Athens von der der Royal Society in London, ohne allein damit *Epochen* bestimmen zu können, sofern die Differenz zwischen den Epochen mit irgendeiner Form von Ueber- und Unterlegenheit begründet werden soll. Aufklärung muss eine *besondere Form* von „Erleuchtung“ sein, etwas, das es zuvor nicht oder wenigstens nicht in dieser Zusammensetzung und Richtung gegeben hat. In den Quellen aber erkennt man auf den ersten Blick nur

---

[5] Die Uebersetzung der platonischen Lichtmetapher in das christliche Bekenntnis geht auf AUGUSTINUS zurück: Gott ist *lucifica lux*, der Mensch ist „nicht Licht, sondern nur Leuchte, die am Licht entzündet wird“ (BLUMENBERG 1957, S. 440).

Selbstbehauptungen. Diese Behauptungen sind die bestimmter Autoren, nicht etwa der Epoche selbst. Die Zeitgenossen der Aufklärung hatten ein ganz unterschiedliches Bewusstsein darüber, dass sie in der „Epoche der Aufklärung“ leben und damit eine bestimmte Besonderheit verbunden ist.

Die Gleichsetzung von Aufklärung mit Erleuchtung lässt sich an vielen Beispielen des 18. Jahrhunderts zeigen. Ich wähle zwei sehr gegensätzliche, die die Breite allein der Anschauung verdeutlichen sollen. Das erste Beispiel bezieht sich auf einen politischen, das zweite auf einen philosophisch-literarischen Zusammenhang, beide sind der deutschen Spätaufklärung entnommen; ich wähle diesen Zeitraum, weil dabei die „Epoche“ vorausgesetzt werden muss. FRIEDRICH KARL VON MOSERS Zeitschrift *Patriotisches Archiv für Deutschland*[6], die von 1784 bis 1790 erschien, argumentierte gegen den feudalen Despotismus und für ein aufgeklärtes, rationales Staatswesen, das sich der eigenen Geschichte verpflichtet weiss. MOSER[7] agierte als politischer Schriftsteller vor allem nach seiner Entlassung (1780) als Minister der Grafschaft Hessen-Darmstadt[8]; er war während dieser Tätigkeit unmittelbar mit der Herrschaftspraxis des Ancien Régime konfrontiert gewesen, das im „Patriotischen Archiv“ angegriffen und historisch wie politisch belehrt wurde. Die Zeitschrift war in diesem Sinn ein Organ der *öffentlichen Bildung*, die sich über Diskussionen in Medien, vor allem Zeitschriften, vollzog und noch nicht schulisch institutionalisiert war. Es gab also Bildung unabhängig von Verschulung.

1790 erschien der letzte Band dieser Zeitschrift. Das Frontispiz (Abb. 2) zeigt wieder die aufgehende Sonne, die - „Endlich!“ (wie auf dem Deckblatt vermerkt wird) - das Land erleuchten und für rationale Verhältnisse sorgen soll. Die Strahlen der Sonne erhellen noch nicht die ganze Landschaft, wohl aber die Herrschaft, deren Anwesen unmittelbar vom Licht berührt wird. Man kann sich das neue bürgerliche Haus vorstellen, aus dem eine rationale Verwaltung und so eine nachfeudale Herrschaftsorganisation erwächst. Wenigstens strahlt die Sonne politisch, die neue Zeit ist durch den rationalen Staat definiert, der sich von der Fürstenwillkür emanzipiert und Luxus oder persönliche Verschwendung zugunsten ökonomischer Investitionen beschränkt. Notwendig dafür ist eine diskutierende Oeffentlichkeit, die sich vom Wahrheitsmonopol des absoluten Herrschers emanzipiert hat und nur noch überzeugenden Argumenten Glauben schenkt, die bestritten werden können und die eine Erfahrungsbasis haben müssen. Der rationale Staat kennt keine letzte Wahrheit, die der eigenen Praxis vorgelagert wäre.

Das zweite Beispiel des Malers und Zeichners JOHANN VEIT SCHNORR VON CAROLSFELD[9] stammt aus dem Jahre 1796: Die Zeichnung heisst „Aufklaerung“ (Abb. 3) und ist für die „Sämmtlichen Werke“ von CHRISTOPH MARTIN WIELAND gefertigt worden, die zwischen 1794 und 1801 bei GEORG JOACHIM GÖSCHEN – *dem* Verleger der Epoche[10] -

---

6 Erschienen sind zwölf Bände, zumeist mit historischen Untersuchungen und Abhandlungen für eine rationale Staatsverwaltung.

7 FRIEDRICH KARL FREIHERR VON MOSER (1723-1798) war als hessischer Beamter und als politischer Schriftsteller tätig. Er agitierte gegen despotische Entscheidungen und Herrschaftsformen an den diversen deutschen Fürstenhöfen, die er mit einem Reichspatriotismus bekämpfte.

8 MOSER war zunächst in Hessen-Homburg, später in Hessen-Darmstadt tätig. Die Landgrafschaft Hessen-Homburg hatte sich 1622 von Hessen-Darmstadt abgetrennt und bestand bis März 1866 (KLEISTS „Prinz von Homburg“ bezog sich auf den Landgrafen FRIEDRICH VON HOMBURG). Hessen-Darmstadt spaltete sich unter GEORG I. von der älteren Linie Hessen-Kassel und hatte bis 1870 Bestand.

9 JOHANN VEIT SCHNORR VON CAROLSFELD (1764-1841) war Direktor der Akademie der bildenden Künste in Leipzig (ab 1816). Zuvor war er in der Akademie als Lehrer tätig. Bekannt geworden ist auch sein Lehrbuch „Unterricht in der Zeichenkunst“ (1810).

10 GEORG JOACHIM GÖSCHEN (1752-1828) gründete 1785 in Leipzig die *G.J. Göschensche Verlagsbuchhandlung*. Der erste grosse Erfolg war die erste Gesamtausgabe der Werke GOETHES (1787-1790) (vgl. ZÄNKER 1996)

in Leipzig erschienen. „Aufklaerung“ hat hier ein Geschlecht, sie ist Sonne und weibliche Schönheit gleichermassen, ohne dass eine Landschaft oder eine politische Symbolik bemüht werden müsste. Die Aufklärung schreitet auf den Betrachter zu, sie ist - wie die Verführung - eine unwiderstehliche Gewalt, der man nicht entgehen kann, wenn man ihren Weg kreuzt. Wenn die Vernunft neutral sein soll, dann muss wenigstens die Aufklärung - der Weg des Lichts - geschlechtlich gedacht sein, weiblich und so gleichermassen lebensspendend wie lichtgebend. Auch das verweist auf ältere Symbolschichten, die aus der christlichen Ikonographie bekannt waren und nun aber einen Funktionswandel erlebten. Man sieht keine Marienikone, auch kein Symbol christlicher Mütterlichkeit, sondern ein Emanzipationsprogramm das weiblich kodiert wird. Erleuchtung, strahlendes Licht, der Weg aus dem Dunkel heraus lassen sich offenbar leichter mit weiblicher als mit männlicher Symbolik darstellen, wenigstens sind weibliche Lichtgestalten häufige Botschaften der Aufklärungsästhetik.

SCHNORR VON CAROLSFELDS Kupferstich illustrierte den neunundzwanzigsten Band von WIELANDS „Sämmtlichen Werke“, der 1797 erschien. Er enthielt einen zentralen Kommentar WIELANDS zur Aufklärung, die 1788 zuerst gedruckte[11] Abhandlung „Gedanken über den freyen Gebrauch der Vernunft in Gegenständen des Glaubens“ (S.W. 29, S. 16-132). WIELAND leitet die Abhandlung mit folgenden Sätzen ein:

> „Wenn es wahr ist, dass dieses achtzehnte Jahrhundert sich einiger beträchtlicher Vorzüge vor allen vorher gehenden rühmen kann: so ist es nicht weniger wahr, dass wir sie lediglich in der Freyheit des Denkens und der Presse, der dadurch bewirkten Ausbreitung der Wissenschaften und des filosofischen Geistes, und der mehrern Bekanntmachung derjenigen Wahrheiten, von denen das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft abhängt, zu danken haben“ (ebd., S. 20).

Das „lediglich“ ist als *Bedingung* zu verstehen: Was das 18. Jahrhundert unterscheidet, *ist* die Freiheit des Denkens, die öffentliche Kommunikation, die wissenschaftliche Bildung, der Geist der Kritik und die Nutzanwendung des Wissens für die bürgerliche Gesellschaft. Diese Errungenschaften sind bedroht, vermerkt WIELAND; nicht nur „Finsterlinge“, auch solche,

> „die für sehr erleuchtete Köpfe gehalten seyn wollen, (erheben sich) gegen *Aufklärung* und *Aufklärer*... - Was mag man wohl damit wollen? Was *fürchtet* man vom *Lichte*? Was *hofft* man von der *Finsterniss*? - Können *kranke Augen* das Licht nicht *ertragen*: nun so muss man sie gesund zu machen suchen, und sie werden es nach und nach schon ertragen lernen. Aber *Diebe, Meuchelmörder* und ihres gleichen *scheuen* das Licht; und *gerade diese* muss es, um den allgemeinen Besten willen, bis in ihre geheimsten Schlupfwinkel verfolgen“ (ebd., S. 23/24).

Man sieht (!), wie die Lichtmetaphorik die Vorstellungen beherrscht: Das *Licht* der Aufklärung erleuchtet oder erfasst alle und jedes, es gibt - oder *soll* geben - keine Refugien mehr, die *nicht* hell und durchsichtig wären oder zumindest vom Licht erreicht werden können. Vernunft ist eine universelle Kraft, und sie ist die Kraft des Tages, nicht der Nacht. Nur das *Gesindel* - nicht der Bürger - ist lichtscheu; vor dem Gesindel, insbesondere vor dem intellektuellem Gesindel, muss sich die Aufklärung schützen. Sie wird wie eine

---

[11] Die Abhandlung erschien in einer ersten Fassung in WIELANDS Zeitschrift „Deutscher Merkur“, und zwar im Januar und März 1788. Die Zeitschrift (ursprünglich „Der Teutsche Merkur“) ist von 1773 bis 1790 von WIELAND ediert worden (später als „Neuer Teutscher Merkur“ von KARL AUGUST BÖTTIGER, 1790-1810). Sie ist ebenfalls ein zentrales Periodikum der öffentlichen Bildung in Deutschland. CHRISTOPH MARTIN WIELAND (1733-1813) kam früh mit der Aufklärungsphilosophie in Kontakt (CHRISTIAN WOLFFS Werke studierte er nach seiner Schulzeit und vor seinem Jurastudium in Tübingen) und war in seiner Zeit in Weimar (1772-1797) neben HERDER und GOETHE eine der bestimmenden Figuren der deutschen Literatur und Publizistik.

fragile, eine bedrohte Erscheinung betrachtet, deren Errungenschaften mühsam bewahrt werden müssen. Offenbar sieht WIELAND mächtige Feinde, ohne sie direkt beim Namen zu nennen.

Er nutzt die Chancen der Lichtmetaphorik: Der Kampf der Aufklärung gilt Mächten der Finsternis, der „ungereimtesten *Schwärmerey*, dem scheulichsten *Aberglauben*, den menschenfeindlichsten *Wahnbegriffen* und *Irrlehren*“, die zur „*Unterdrückung* und *Misshandlung*“, zum Betrug und zur „Beutelschneiderey“ an den Menschen verwendet werden (ebd., S. 27). Der Kampf gilt dem Wunderglauben und der Magie, der , wie es heisst, „*Mythologie* aller Nazionen“, die durch falsche Kausalitäten erzeugt wird und Infantilität voraussetzt. „Mythologie“ bezieht sich auf die Anfänge der Entwickung des menschlichen Geistes. Die Entwicklung wiederholt sich in jedem Kind, das nur dann vernünftig werden kann, wenn es den Wunderglauben überwindet.

> „Kinder und Unwissende staunen alles an was sie nicht begreifen können, und die Welt ist für sie voller Wunderdinge und Wunderwerke; denn jede Naturbegebenheit, jede von einem Menschen dargestellte Erscheinung, wovon sie nicht begreifen wie es damit zugehe, ist ein Wunder in ihren Augen. Die ältesten Zeiten der Welt und der Völker sind daher nothwendig *wundervolle* Zeiten“ (ebd., S. 28).

Was WIELAND „*Magie*“ nannte und als vorrationale, Unwissenheit voraussetzende Welterklärung begriff, war das Dunkel, das die Aufklärung beseitigen wollte. Dieses intellektuelle Dunkel war die Deutung aller Ereignisse mit „verborgenen Kräften, geheimen Sympathien, geheimen Beziehungen der Dinge“ (ebd., S. 31), also mit *okkulten* oder *esoterischen* Kausalitäten, die gleichsam das Licht scheuen, während sie selbst behaupten, die einzig mögliche Erleuchtung zu sein. Die geheimen Kräfte offenbaren sich, so WIELAND, „bald in *Träumen*, bald durch *Stimmen* oder *Erscheinungen*“, höhere Wesen - Priester oder Magier - unterrichten „in den *Geheimnissen* der *Natur* oder des *Schicksals*“ (ebd., S. 34), ohne dafür unabhängige und durch die Erfahrung kontrollierte Beweise antreten zu müssen. Die Magie ist selbstevident, und sie reagiert, so WIELAND, auf eine *Schwäche* der menschlichen Natur, die nur *Vernunft* beheben kann:

> „Die *Neigung zum Wunderbaren* und die *Begierde das Künftige zu wissen* sind die schwächste Seite der menschlichen Natur. Die Priester zogen zu grosse Vortheile von ihr, als dass sie sich nicht überall (*mehr* oder *weniger*, nach Massgabe der übrigen Umstände) ein Geschäft daraus hätten machen sollen, alle diese einträglichen Felder des *Aberglaubens*, als *ihr eigenes Gebiet und Appanage*, möglichst anzubauen" (ebd., S. 36).

Magie stabilisiert Herrschaft durch steuerbaren Aberglauben, also durch symbolisierte Angst, die sich zu Glaubenszwängen ausbeuten lässt. Man sieht den bösen Blick und in ihm das Grauen, dem man sich nur entziehen kann, wenn der Horror durch rituelle Konvention - Glauben an höhere Mächte ersetzt wird. Das an den Wahrsagern und Priestern der Magie „hangende Volk" wird zur „*Dämonenscheu*“ erzogen (ebd., S. 37), und dies, so WIELAND, sei die älteste „filosofische“ Herrschaftstechnik. Aufklärung sei demgegenüber die „*Erlösung des menschlichen Geschlechtes von allen Uebeln des Aberglaubens und der Dämonenscheu*“, diese „grosse Unternehmung“ habe wohl "*angefangen*", aber sei immer wieder „*gehemmet*“ und durch mächtige Gegenkräfte abgelenkt und reduziert worden (ebd., S. 42).

Der Kampf gilt der „*Neuplatonischen Filosofie*“, die, wie es in Anspielung auf Hamlet[12] heisst, „*Methode in den Unsinn*“ gebracht habe (ebd., S. 45). Es seien die

---

[12] „Ist dies schon Tollheit, hat es doch Methode“ (Hamlet II, 2). Diesen Satz - in der Uebersetzung AUGUST WILHELM SCHLEGELS - sagt Polonius in der ersten Unterredung mit Hamlet, in der dieser ihn für einen

„*schwärmenden Pythagoräer* und *Platoniker*“ gewesen, die in der Spätantike den „*Dämonismus* des Heidenthums“ in die christliche Lehre übernahmen und daraus einen spezifischen Wunderglauben machten, der ihre Herrschaft sicherte. „Das Licht der Wissenschaften verschwand nach und nach gänzlich“ (ebd., S. 46). „*Wahnbegriffe der heidnischen Welt* vermischten sich *auf eine unnatürliche Art* mit den reinen Grundbegriffen des *Christenthums*, und brachten die monstroesesten Hirngespenster hervor“, die ohne jede Untersuchung zu Dogmen des Glaubens stilisiert wurden (ebd., S. 47). Scholastische Beweisverfahren und Textexegese wurden herbeigezogen, um offenkundigen Unsinn als Glaubensnotwendigkeit hinzustellen, weil natürliche Kausalitäten unbekannt waren oder in Zweifel gezogen wurden. Anders wäre es schwer gewesen, eine zweite Welt neben oder oberhalb der bekannten zu konstruieren, die seit AUGUSTINUS als Reich Gottes behauptet wurde und der man mangels Anschauung alles mögliche andichten kann.

Notwendig dafür ist, so WIELAND, nur Dialektik und die spitzfindigen Beweise des Unmöglichen:

> „Um ... den Schein zu haben, als ob die *Dogmen*, von deren *Glauben ... das zeitliche und ewigen Leben* der Menschen abhing, auf unwiderleglichen Gründen beruheten und jede Untersuchung aushielten, erfand man eine subtile Art von *Dialektik* und *Terminologie*, bey der es ausdrücklich darauf angelegt war, den auffallendsten Absurditäten einen *Schein von Möglichkeit* zu geben, Widersprüche in eine Art von Zusammenhang zu bringen, und dem Menschenverstande den Weg zur Wahrheit so mühselig und unzugangbar zu machen, dass unter zehn tausenden - selbst aus jenen Menschenklassen, deren Stand und Bestimmung im gemeinen Wesen einen hohen Grad an Vernunftsfertigkeit erfordert - kaum Einer seyn möchte, der nicht lieber alles was man wollte *blindlings glauben*, als sich auf einem so peinvollen Wege *überzeugen* lassen wollte“ (ebd., S. 51).

Gründe sind nicht *Ursachen*, „unwiderleglich“ erscheinen alle möglichen Gründe, solange Beweise nur mit Sätzen erbracht werden und Analysen aus der Verwaltung von Terminologie bestehen. Jede „Art von Zusammenhang“ kann erzeugt und mit „Gründen“ plausibel gemacht werden, wenn unabhängige Daten nicht vorhanden sind und der Zugang zur Wahrheit exklusiv gehalten werden kann. In diesem Sinne ist von *Dogmatik* die Rede: Man glaubt „blindlings“ - ohne Licht -, weil die Ueberzeugungen durch eine komplizierte und mühevolle Sprache, die nur wenige beherrschen, überwacht werden. Das Ergebnis steht immer schon fest: Jeder Beweis setzt das Dogma voraus, Abweichungen werden als Häresie geahndet. Wer anderer Meinung ist oder gar unabhängig zu denken wünscht, zweifelt am Glauben und so an der Wahrheit, die nicht gesucht werden muss, sondern immer schon erkannt ist. „*Jede Untersuchung eines Glaubenspunktes* oder *Dogma's*“, so WIELAND, „die ein *anderes Resultat* als *dieses Dogma* geben würde, (sey) an sich selbst schon irrig, verwerflich und verdammlich, d.i. des elementarischen und höllischen Feuers schuldig" (ebd., S. 52).

Aber auf diese Strategie kann sich niemand zurückziehen, der ernsthaft begonnen hat, die Welt wissentlich zu erfassen. Magie ist Ignoranz und so Unwissenheit.

> „Aber *die Zeiten der Unwissenheit sind vorbey*: wenigstens kann sich niemand, der nicht zur Hefe des Pöbels gehört, mehr mit *unüberwindlicher Unwissenheit* entschuldigen, wenn ihm die Grundwahrheiten, von deren Erkennntis und Befolgung

---

„Fischhändler“ hält, weil Polonius ihn des Wahnsinns verdächtigt. Der Geist, der Hamlet erscheint und an dessen Erscheinung er am Ende dieser Szene zweifelt, lässt sich als neuplatonische Konstruktion verstehen, wenigstens spielt WIELAND darauf an. WIELANDS eigene Uebersetzung der Werke SHAKESPEARES - die erste Prosa-Uebersetzung in deutscher Sprache - erschien in 21 Bänden zwischen 1762 bis 1766 in Zürich. WIELAND war Hauslehrer in Zürich. Der Zürcher Haffmanns Verlag veranstaltete 1993 eine zweite Ausgabe der SHAKESPEARE-Uebersetzung WIELANDS.

> das Wohl des menschlichen Geschlechts und der bürgerlichen Gesellschaft schlechterdings abhängt, unbekannt sind; denn sie sind, Gott Lob, seit mehr als funfzig Jahren laut genug geprediget worden, und haben um ein mässiges Geld in allen Buchläden feil gestanden.
> Leuchtet uns aber die Fackel der Vernunft, warum sollen wir lieber im Dunkeln als in ihrem Lichte wandeln wollen?“ (ebd., S. 54)

Das Zitat enthält fünf Bedingungen, die gemeinhin eine Rolle spielen, wenn derAnspruch der Aufklärung dargestellt werden soll.

1. Grundlegend ist *überlegenes Wissen*, das erlaubt, alle anderen Wissensformen abzuwerten und zu denunzieren.
2. Das überlegene Wissen muss *Grundwahrheiten* und mit ihnen *gesellschaftlichen Nutzen* behaupten, so dass wirksame Abhängigkeiten entstehen, die nicht reversibel sind.
3. Das überlegene Wissen muss *allgemein zugänglich* und *billig* sein, so dass im Prinzip *jeder* an „Bildung durch Aufklärung“ beteiligt sein kann.
4. Diese Bildung muss *auf Dauer* gestellt werden, ohne noch einmal Konkurrenz mit gleichem Anspruch zuzulassen.
5. Aufklärung als Anspruch muss *intellektuell habitualisiert* und zur verbindlichen Norm erhoben werden.

„Wissen“ ist empirisches, rationales Wissen, das mit der Erfahrung übereinstimmt und ihr nicht wundersam widerspricht. Die Beseitigung von okkultem oder magischem Wissen muss als dauerhafter Erfolg angesehen werden, ohne ernsthaft mit einem Comeback zu rechnen. Die Gewissheit dafür ist einfach zu erhalten: Nur das eine, das empirische Wissen, entspricht der Wirklichkeit oder ist imstande, sich ihr anzunähern. Das andere, okkulte Wissen ist in toto falsch und widerspricht der Wirklichkeit. Aber WIELAND hatte recht, einen mächtigen Feind zu vermuten. Am Ende des 18. Jahrhunderts waren mehr magische und okkulte als wissenschaftliche Lehren verbreitet, oft konnte beides gar nicht unterschieden werden, etwa in der Heilkunst oder in der Psychologie, und vielfach erwiesen sich gerade empirische Theorien als unhaltbar, leichtsinnig und irreführend.

Man muss sich einen langen Lernprozess voller Umwege vorstellen, nicht einen, wie es heute oft heisst, Paradigmenwechsel, der sehr schnell und sehr radikal vonstatten geht. Aufklärung setzt sich nicht einfach durch plötzliche Einsicht durch. Entgegen der Lichtmetapher erhellt keineswegs eine neue Sonne eine neue Welt des Geistes. Alle Lehren stossen auf Widerstand, keine ist *ad hoc* für alle überzeugend und viele sind gegenüber den vorherrschenden intellektuellen Traditionen Zumutungen. Das gilt nicht nur für den Konflikt zwischen Aufklärung und den Doktrinen des Christentums, sondern vor allem für die Macht des okkulten Denkens, und zwar gerade weil sich beide Richtungen, Wissenschaft und Magie, im Kampf gegen die kirchliche Orthodoxie sehr nahe sind und in vielem gemeinsame Wurzeln haben. WIELANDS Argument verdankt daher seinem Feind weit mehr, als den Anschein hat, und dies mit sehr tiefen historischen Bezügen. Ich werde zunächst die Erfolgsgeschichte der Aufklärung erzählen und danach fragen, ob sie wahr sein kann.

Noch die Intellektuellen des 16. Jahrhunderts glaubten an die verborgene Kraft der *Zeichen*, an eine „kabbalistische Grammatik“[13], die die Symbole der Natur entschlüsselt

---

[13] Der Ausdruck geht auf JOSTEN (1964) zurück und bezieht sich auf JOHN DEES „Monas Hieroglyphica“, einer Schlüsselschrift des christlichen Kabbalismus, die 1564 in London erschien (YATES 1983, S. 83f., Abb.10). JOHN DEE (1527-1608), der führende Autor der elisabethanischen Renaissance in England, war beeinflusst von HEINRICH CORNELIUS AGRIPPAS *De occulta philophia* (gedruckt 1533), eine neuplatonische (durch FICINO) beeinflusste Kritik der empirischen Wissenschaften. Die Kabbala der mittelalterlichen jüdischen Mystik (also die Gegenbewegung gegen den Talmudismus) ist im 16.

und so die Natur selbst enthält (Abb. 4). Man kann von den Symbolen der Planeten auf deren Kräfte schliessen, vom Zeichen des Feuers auf das Brennen, vom Kreuz des Christentums auf seelische Bewegungen des Glaubens usw. (YATES 1983, S. 83f.). Hieroglyphen[14], Zeichen und beschworene Kräfte der okkulten Natur bestimmten auch die Alltagswelt, etwa das Beschwören der eigenen Unschuld angesichts von Verdächtigungen (Abb. 5). Wie soll man auf Verleumdungen reagieren, zumal Verleumdungen des Glaubens, wenn die Beweislage immer problematisch ist und man nichts anderes als Zeichen und Symbole zur Verfügung hat, die jeder andere anders deuten kann? Man muss mit dem Höchsten im Bunde stehen, die eigene Tugend überzeugend darstellen und darauf hoffen, dass das Gottesurteil nicht den Falschen trifft[15].

Aehnlich riskant sind Transzendierungen des Alltags, profane ebenso wie symbolische. Sie verlassen sich auf höhere Kräfte, die gleichsam in die Erfahrung hineingeholt werden, ohne von ihr abhängig zu sein. Navigation[16] wäre die Berechnung okkulter Kräfte (Abb. 6), die hinter den Erscheinungen vermutet werden und die erst dann eine riskante Seefahrt erlauben, wenn sie zusammenstimmen. Wer sich andererseits auf die okkulten Kräfte einlässt - dafür steht das Faust-Motiv, das CHRISTOPHER MARLOWE bearbeitete[17] -, riskiert den Pakt mit dem Teufel, also den Verlust des Seelenheils durch das Ueberschreiten der unsichtbaren Grenze zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis (Abb. 7). Die „Hand der Philosophen", so ein Traktat aus dem Jahre 1667[18], verweist auf die Symbole, die die Welt erschliessen, je aussen Krone und Schlüssel, je daneben Laterne und Stern, in der Mitte die Sonne (Abb. 8). In der Handfläche verbrennt das Seefeuer (pyr thalassion), in der Alchemie ein Feuer mit besonders furchterregender Wirkung[19].

Philosophie ist Erfassung von Wirklichkeit durch Zeichen und Symbole, in diesem Sinne durch abhängige Erfahrung, die keinen eigenen Standpunkt einnehmen kann. Die Erfahrung wird nicht geprüft, sondern je bestätigt. Wer also den Himmel beobachtete, setzte das Ptolemäische System voraus, so noch eine venezianische Darstellung aus dem

---

Jahrhundert christlich rezipiert worden, vermischt mit esoterischen und okkulten Motiven, wie sich am Werk von JOHN DEE gut zeigen lässt.

14 Die ägyptischen *Hieroglyphen* werden als symbolische Bilderschrift verstanden, ohne an den Ursprung gebunden zu sein. JOHN DEES *Monas Hieroglyphica* sind angelehnt an FRANCESCO GIORGIS umfangreicher Schrift *De harmonia mundi* (1525), eine christlich-kabbalistischen Weltdeutung, die für den Erfolg der neuplatonischen Philosophie im 16. Jahrhundert von erheblicher Bedeutung war (insbesondere durch die französische Uebersetzung 1578).

15 Die Abbildung zeigt JOHN DEE vor seinen Feinden (und vor dem Gottesurteil). Das Kupfer ist das Titelbild von DEES Brief an den Erzbischof von Canterbury, der 1604 veröffentlicht wurde und ihn gegen Anschuldigen verteidigen sollte (YATES 1983, Abb. 10).

16 Titelbild zu JOHN DEE, *General and Rare Memorials pertayning to the Perfect Arte of Navigation* (London 1577) (YATES 1983, Abb. 11).

17 JOHANN (GEORG) FAUST (um 1480 - nach 1536) war ein Schwarzkünstler, Horoskopist und Schulmeister, der an vielen Orten durch okkulte Praktiken Aufsehen erregte. Aus den Berichten über sein Auftreten entstand 1587 die „Historia von D. Joh. Fausten", die von JOHANNES SPIESS in Frankfurt gedruckt wurde. Von dieser Edition erschien 1592 eine englische Uebersetzung, die MARLOWES Stück inspirierte. Die älteste bekannte Aufführung datiert von 1594, der erste Druck von 1604. Die Abbildung zeigt das Titelbild der Ausgabe von 1620 (YATES 1983, S. 115ff., Abb. 13).

18 JOHANNES ISACUUS HOLLANDUS: „Geheimer und biss dato verborgen gehaltener trefflicher Tractat, von ihm genannt: Die Hand der Philosophen, mit ihren verborgenen Zeichen ..." (Frankfurt 1667). JOHANN ISAAC und ISAAC HOLLANDUS sind Autorennamen, über die keinerlei biographische Angaben vorliegen. Die Schrift über die „Hand der Philosophen" ist Teil eines alchemistischen Schriftenkorps, der 1572 zuerst gedruckt wurde. Die Handschriften stammen aus der Zeit um 1560.

19 Die Alchemisten beherrschten die Destillation. „Seefeuer" oder flüssiges Feuer wurde aus leichtentzündlichen, niedrigsiedenden Erdölfraktionen erzeugt. Im westlichen Abendland wurde diese Technik erst im 13. Jahrhundert bekannt, eine wichtige Quelle ist das *Liber ignium* des MARCUS GRAECUS.

Jahre 1570 (Abb. 9)[20], also dreissig Jahre nach Veröffentlichung des Hauptwerkes von COPERNICUS[21]. Die symbolische Welt ist geschlossen, bzw. erweitert sich aus sich selbst heraus. Wer sie verlässt, verlässt den Boden der zulässigen und anerkannten Philosophie, die nichts weniger kann, als *das Ganze* zu erfassen, um den Preis, das Ganze auf der Basis eines bestimmten Systems und so einer bestimmten Erfahrung voraussetzen zu müssen, ohne selber lernfähig zu sein. Und von dieser Beschränkung hatten Magie oder Alchemie kein Bewusstsein. Himmelsmessung war gelernte Erfahrung und in diesem Sinne Kunst, die ihre Wahrheit mit der Wirklichkeit gleichsetzen konnte. Messung war nicht freie Beobachtung, also Lernen unabhängig von den bereits bestehenden Symbolen und Zeichen.

Das gilt in besonderem Masse für die Intellektuellen, also diejenigen, die nicht messen und beoachten, sondern deuten und werten. REMBRANDTS Zeichnung des inspirierten Gelehrten - ein Faustmotiv[22] - zeigt, was „Aufklärung" *vor* der Aufklärung war, symbolische Erleuchtung, die nicht zwischen Symbol und Wirklichkeit unterscheiden konnte (Abb. 10). Die strahlende Sonne der Wahrheit inspiriert die Erkenntnis, aber die Erkenntnis bleibt - symbolisch wie materiell - eingeschlossen. Die Gelehrten verlassen nicht ihre Räume, sie beobachten nicht die Natur, sondern bleiben bei ihren Büchern; in *ihnen* - den gedruckten Sprachen - wird die Wahrheit vermutet. Erleuchtung ist nötig, weil Texte gedeutet werden müssen; soll die Vielfalt der Deutung überwunden werden, muss es sichere Hinweise auf die Wahrheit geben. Sie wird erschlossen, aber dann ist *Erleuchtung* - der richtige Weg *in* den Text - unabdingbar. Das Risiko der Inspiration[23] ist ihr unsicherer Status und ihr schnelles Verschwinden, denn wer kann wissen, was gerade noch vor Augen stand?

Magie ist eine geschlossene, wenngleich elastische Wissensform, die Wandel nicht zulässt, wohl aber Wandel erklären kann. Alle Bewegungen und Ereignisse, insbesondere alle *unvorhergesehenen*, lassen sich mit magischen Kausalitäten versehen, also auf verborgene Kräfte zurückführen, die in den sichtbaren Erscheinungen zum Ausdruck kommen oder diese beherrschen. In diesem Sinne ist das Okkulte immer eine perfekte Kausalität, sie verlangt keinen unabhängigen Beweis und trifft gleichwohl immer zu, weil niemand ausschliessen kann, ob die Planetenkonstellation *nicht doch* das Schicksal beeinflusst oder der magische Kreis die Seele oder der böse Blick die Ungunst der Situation, solange die Wahrheit *geschaut* werden kann und in astralen Bewegungen zwischen Seele und Kosmos vermutet werden kann. Zwischen einem *Einsiedler* (Leselust 1993, S. 185) und einem *Gelehrten* (ebd., S. 189)[24] (Abb. 11/12) besteht Mitte des 17. Jahrhunderts noch kein durchschnittlicher Unterschied, in beiden Fällen wird die Wahrheit im Text vermutet, nur das eine Mal die spirituelle, das andere Mal die natürliche Wahrheit, ohne etwa zwei Wahrheitsformen zu unterscheiden.

Wie entsteht dann aber Wandel des Wissens oder der Denkformen? Wie entsteht Innovation, wenn jahrhundertelang geschlossene Theorien auf *schwachen* und *ungleichmäs-*

---

20 SILVIO BELLI: „Libro del misurar con la vista ..." (Venedig 1570). Der Hozschnitt zeigt PTOLEMÄUS mit Quadrant und Sphäre.

21 1541 gab COPERNICUS die Erlaubnis zur Veröffentlichung von *De revolutionibus Orbium Caelestium*, das im Frühjahr 1543 gedruckt wurde, nachdem seit 1540 Einzelheiten die Gelehrtenwelt erreicht hatten.

22 Die Zeichnung entstand um 1652. Man sieht in der Erleuchtung das Christogramm (INRI), umgeben von magischen Worten. Offenbar forscht ein christlicher Theologe, vielleicht der Sektengründer FAUSTO SOCINI. Möglich ist auch ein Zusammenhang mit MARLOWES „Faust"; das Stück wurde zu Lebzeiten REMBRANDTS in Amsterdam aufgeführt.

23 Das lateinische *inspiratio* ist „Einhauchen" oder „Eingebung", wobei der göttliche Atem auch durch Licht ersetzt werden kann.

24 *Der betende Einsiedler* von GERRIT DOU (ca. 1637/38) und *Astronom bei Kerzenlicht* ebenfalls von DOU (Mitte der 1650er Jahre).

sigen Wandel erfolgreich reagieren konnten? Im Oktober 1605 gab FRANCIS BACON eine Antwort, die den Fehler der Theorie in ihrem *Lernverhalten* vermutete. BACONS Schrift hiess „The Advancement of Learning“[25], und sie richtete sich gegen eine scheinbar unangreifbare didaktische Ueberzeugung der humanistischen Pädagogik, wonach die Beherrschung der Sprache den Stil des Ausdrucks bestimmt und der Stil von den besten Vorbildern her imitiert werden müsse. ROGER ASCHAM,[26] der Tutor ELISABETH I., schloss aus, dass Lernen möglich sei „that care not for wordes but for matter“ (ASCHAM 1904, S. 265). BACON hielt umgekehrt den Vorrang des Wortes, also der Sprache oder des Textes, für den entscheidenden Fehler der Bildung und so der theoretischen Ueberlieferung nicht nur der Rhetorik, sondern des gesamten humanistischen Kanons. Er begründete auch in diesem Sinne eine neue und alternative Theorie des Lernens (KELLER 2000).

Das erste und entscheidende Unglück der Bildung geschehe, „when men study words and not matter“ (BACON 1975, S. 71), also auf die Ueberlieferung von Texten vertrauen, statt das Buch der Natur in Augenschein zu nehmen. Sie *beobachten* nicht, sondern übernehmen vorgeformte Argumente, die endlos, aber unfruchtbar disputiert werden. WIELANDS entscheidende These stammt also von BACON, und BACON nennt unmissverständlich die Quelle des Uebels, nämlich die *pädagogische Organisation* des Lernens, die Tradierung des falschen Lernens in Schulen und Universitäten, wo scholastische Haarspaltereien an Texten die Erforschung der tatsächlichen Natur behindern. Esoterik oder Magie wären nur eine Uebertreibung dieses Prinzips:

> „This kind of degenerate learning did chiefly reign amongst the schoolmen; who having sharp and strong wits, and abundance of leisure, and small variety of reading; but their wits being shut up in the cells of a few authors (chiefly Aristotle their dictator) as their persons were shut up in the cells of monasteries and colleges; and knowing little history, either of nature or time; did out of no great quantity of matter, and infinite agitation of whit, spin out unto us those laborious webs of learning which are extant in their books“ (ebd., S. 72).[27]

Eingeschlossen in Bildungsanstalten - Zellen in Klöstern - werden Lernformen gewählt, die für die Aufrechterhaltung von Dogmen günstig sind, aber keine unabhängigen Erfahrungen zulassen. Das Denken spiegelt gleichsam den engen Raum der Erkenntnis, die zumindest die Naturforschung (natural history) unnötig beschränkt und auf wenige, dazu notorisch falsche Theorien reduziert hat (ebd., S. 75). Die drei zeitgenössischen Wissenschaften - BACON nennt *astrology, natural magic* und *alchemy* (ebd., S. 76)[28] - haben noble

---

25 Die Kritik der scholastischen Bildung und der endlosen alchemistischen Experimente beschäftigte BACON seit 1592 (in einem Bewerbungsschreiben an Lord BURLEIGH, dem Berater ELIZABETH I.). 1603 bezeichnete BACON die humanistische Tradition von PLATO bis PARACELSUS als „sham philosophers“ (BACON 1975, S. 23f.), die die Wahrheit behindern.

26 Die Quelle ist ASCHAMS Schrift *The Scolemaster*, 1571 posthum veröffentlicht; ROGER ASCHAM (1515-1568) war beeinflusst von dem Strassburger Humanisten JOHANNES STURM, der den Rhetorikunterricht erneuerte. BACON wendet sich gegen diese späte Variante der humanistischen Bildung.

27 „For the wit and mind of man, if it work upon matter, which is the contemplation of the creatures of God, worketh according to the stuff, and is limited thereby; but if it work upon itself, as the spider worketh his web, then it is endless, and brings forth indeed cobwebs of learning, admirable for the fineness of thread and work, but of no substance or profit“ (BACON 1975, S. 72/73).

28 *Astrologie* war Kunst und Geschäft gleichermassen, ähnlich *Alchemie*. Im ersten Fall geht es um Planetenkonstellationen, die Prognosen über menschliche Schicksale zulassen, im zweiten Fall um die Umwandlung aller Stoffe untereinander. Die Astrologie setzt das Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos voraus, die Alchemie die Idee dreier Grundstoffe (Salz, Schwefel, Quecksilber), aus denen alle irdischen Erscheinungen zusammengesetzt seien. Gesucht wurde nach der richtigen *Mischung* (Alchemie) oder der entscheidenden *Passung* (Astrologie). Die Berechnungen liessen genügend Spielraum, um falsche durch nachfolgende Prognosen zu korrigieren, ohne einen irgendwie abschliessenden Beweis geben zu müssen.

Ziele und Absichten[29], aber ihre Theorien und Erkenntnisverfahren (practices) sind voll von Irrtümern und nichtigen Aussagen (vanity), die selbst von den grössten Gelehrten durch enigmatische Texte, zweifelhafte mündliche Ueberlieferungen und andere Erfindungen „bewiesen“ werden sollen. Die Alchemie hat nur deswegen so viele Anhänger, weil das Erkenntnisziel - künstliches Gold - der menschlichen Gier entspricht, nicht etwa weil das Ziel erreichbar wäre (ebd.).

Den Kern des Problem nennt BACON „the extreme affecting of two extremities; the one Antiquity, the other Novelty“ (ebd., S. 77). Alle dogmatischen Systeme, zumal die der zeitgenössischen Naturforschung, binden das Neue an das *Alte*. Die Erklärungen haben lediglich Dauer und Ueberlieferung für sich, sie gelten aus der Tradition heraus, die überlegen scheint, *weil* sie als „grosse Tradition“ verstanden wird. Das Neue, so BACON, habe keinen unabhängigen Status, die Erkenntnis baue auf der *Antike* auf, die Mass und Bedeutung festlegt, ganz so wie Humanisten die Bildung verstanden hätten (ebd., S. 77/78). Was *heute* oder *in Zukunft* erkannt werden könne, wiederhole oder variiere antikes Wissen, die besten Formen oder die höchsten Erkenntnisse sind immer schon vorhanden und unterdrücken alles Nachfolgende (ebd., S. 78). Die Erkenntnis selbst sei auf bestimmte Disziplinen und Künste der menschlichen Bildung reduziert worden und vernachlässige universelle Fragestellungen, besonders solche der Naturforschung, die gegenüber der Aesthetik und Psychologie der humanistischen Bildung *eigene* Gründe und Ursachen verlange (ebd., S. 79).

Dogmatik verlangt Zustimmung und schliesst Zweifel aus: Die Wahrheit steht immer schon fest und muss nur noch angemessen vermittelt werden, letztlich besteht nur ein *didaktisches* Problem. Die Wahrheit muss an diejenigen vermittelt werden, die sie nicht kennen. Gewissheit aber lässt sich nicht dogmatisch herstellen, sondern verlangt systematischen Zweifel an den je gegebenen Ueberzeugungen. *Gewissheit*, was immer sie ausmachen mag, setzt *Lernen* voraus, nicht einfach ein didaktisches System.

> „If a man will begin with certainties, he shall end in doubts; but if he will be content to begin with doubts, he shall end in certainties“ (ebd., S. 80).

Aus dogmatischen Systemen erwächst der grösste Irrtum der Bildung, die Unterschätzung der menschlichen Neugier und so die Unterschätzung des Neuen und Unbekannten, das die entscheidende Herausforderung des Lernens ausmacht (ebd., S. 81). Man kann nicht, sagt BACON in einer berühmten Metapher, lernen, wenn man sich ausruht,

> „as if there were sought in knowledge a couch, whereupon to rest a searching and restless spirit“ (ebd.).

Dieses „Pathos des Neuen“ ist als Begründung der Moderne beschrieben worden (WHITNEY 1989, S. 198ff.), die Aufklärung des 18. Jahrhunderts würde dann im Oktober 1605 beginnen und liesse sich als *Lernprozess*, genauer: als Lernen eines *neuen* Lernens, bezeichnen, ohne sich auf ein bestimmtes Jahrhundert beschränken zu lassen. Ich werde diese Sichtweise stark machen, allerdings nicht einfach im Blick auf einzelne Autoren, sondern bezogen auf langfristige Wandlungen, die keinen singulären Beginn haben und sich an bestimmten Daten nur besonders konstituieren. BACONS Problem ist natürlich dem Mittelalter nicht unbekannt, und seine induktiv-pragmatische Lösung des alten Problem, wie das Neue sich zum Alten verhält oder verhalten soll, war für viele Zeitgenossen und nicht we-

---

[29] „For astrology prentendeth to discover that correspondance or concatenation which is between the supirio globe and the inferior: natural magic pretendeth to call and reduce natural philosophy from variety of speculations to the magnitude of works: and alchemy pretendeth to make separation of all the unlike parts of bodies which in mixtures of nature are incorporate“ (BACON 1975, S. 76).

nige Nachfolger alles andere als überzeugend. Wenn BACON trotzdem für einen Wandel der Ueberzeugungen gesorgt hat, dann muss mehr damit verbunden gewesen sein als der alte (und vergebliche) Kampf gegen den Aberglauben oder das neue (und zunächst ebenso erfolglose) Eintreten für neue Lernformen jenseits der humanistischen Ueberlieferung, nämlich neue Beweise, neue Verfahren, neue Herausforderungen der Erkenntnis und so des Wissens, die zuvor nicht vorhanden oder nicht bekannt waren. Ich komme darauf zurück.

An dieser Stelle soll zunächst die Frage gestellt werden, wer die Gegner waren, also wer bezweifelte, was BACON im *Novum Organum* als Kritik der menschlichen Erkenntnis begründete:

> „Der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern er erleidet einen Einfluss vom Willen und von den Gefühlen; dieses erzeugt jene ‚Wissenschaft für das, was man will[30]'. Was nämlich der Mensch lieber für das Wahre hält, das glaubt er eher. Daher verwirft er das *Schwierige*, weil ihm die Geduld zur Untersuchung fehlt, das *Nüchterne*, weil es die Hoffnung einschränkt, das *Höhere in der Natur* aus Aberglauben, das *Licht der Erfahrung* aus Anmassung und Hochmut, um nicht den Anschein zu erwecken, dass der Geist sich mit solch Billigem und Vergänglichem abgebe, das *Ungewöhnliche*[31] wegen der Meinung der Menge. Schliesslich durchdringt das Gefühl den Verstand auf unzähligen und bisweilen kaum bemerkbaren Wegen und steckt ihn an" (BACON 1990, Bd. I/S. 111/113).

Das grösste Hindernis der Erkenntnis erwächst aus der Beschaffenheit des Menschen, aus dem, was BACON im lateinischen Original *incompetentia et fallaciis sensuum* (ebd., S. 112) nennt, also den Beschränkungen oder Unzulänglichkeiten, die die Sinne dem Verstand aufnötigen. Daraus folgt ein anderes *Verfahren* der Erkenntnis, das nicht auf den fehlbaren Interpreten vertraut oder einfach die höchst ungleich vorhandene Vernunft beschwört, sondern das Lernen zu disziplinieren versucht:

> „Denn die Sinne für sich allein sind ein gar schwaches und irrtumgebundenes Ding. Auch vermögen Werkzeuge zur Erweiterung und Schärfung der Sinne nicht viel; sondern alle richtigere Interpretation der Natur kommt durch Einzelfälle und geeignete durchführbare Experimente zustande; wo der Sinn nur über das Experiment, das Experiment über die Natur und die Sache selbst entscheidet" (ebd., S. 113).

Naturfoschung ist *experimentelles Lernen*, alle Generalisierungen beruhen auf wiederholbaren Einzelfällen, sie sind dann abzuändern, wenn neue Fälle auftreten. Keine Theorie kann daher universelle Aussagen über das *Ganze* machen, sondern immer nur Verallgemeinerungen aus *bestimmten* Erfahrungsdaten, die mehr oder weniger zutreffen können. Prognosen sind möglich, sofern ähnliche Fälle berührt sind, aber Vorhersagen sind immer durch die Potentialität des Neuen berührt. Es ist unmöglich, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt *alle* Fälle vorhanden und bekannt wären. Im Gegenteil kann die Zukunft beliebig neue Fälle erzeugen, die sämtlich nicht zu den alten passen *müssen*. Was sich dem Alten und Bekannten fügt und was nicht, ist gerade Aufgabe der Erkenntnis.

Die *Analyse*, also das Zerlegen oder Zerschneiden der Natur, ist der Weg zur Erkenntnis, der dann aber die Abstraktionen des Ganzen beschränken muss. Das Ganze - für BACON die Schöpfung - ist eine Idealfiktion oder ein Grenzbegriff, der sich der analytischen Vernunft entzieht. Sie kann Gesetze der Materie beschreiben, aber nicht die „Formen" des Ganzen, denn die „sind Erdichtungen der menschlichen Seele" (ebd., S. 115). Das „Ganze" ist nichts als die *Projektion* des Ganzen, das sich dem experimentellen Lernen entzieht. Was dieses Lernen an *Synthesen* – Verallgemeinerungen der Erfahrungen

---

30 *Ad quod vult scientias* (BACON 1990, Bd. I/S. 110).
31 *paradoxa* (BACON 1990, Bd. I/S. 110).

– zulässt, bezieht sich nie, zu keinem Zeitpunkt, auf das Ganze, das weder an sich noch abschliessend erkannt werden kann.

Für das Verfahren der Naturforschung des 17. und 18. Jahrhunderts ist das eine plausible Formel gewesen, BACON definierte in etwa das Vorgehen, den Beweismodus und die Selbstbegrenzung der experimentellen Wissenschaften, denen die wesentlichen Erfolge des neuen Lernens zu verdanken waren und die für das Jahrhundert der politischen und literarischen Aufklärung die Grundlagen bereitstellten. Was konnte man *dagegen* einwenden? Auf wen bezog sich WIELAND, als er 1788 - fast zweihundert Jahre nach BACONS *Advancement of Learning* - die Aufklärung immer noch in bescheidenen Anfängen vermutete und die Rückkehr des Okkulten als gegeben ansah? Immerhin sind am Ende des 18. Jahrhunderts Lehrbücher der neuen Physik für Kinder keine Seltenheit (wie BISCHOF 1791) und ist die diskutierende Oeffentlichkeit auch in Deutschland mit Themen der rationalen Politik und Gesellschaftsreform befasst. Indizien wie diese lassen nicht darauf schliessen, dass am Ende des 18. Jahrhunderts immer noch eine Rückkehr zur alchemistischen Experimentierkunst (Abb. 13)[32] drohte oder die subtilen Wesen des Magnetismus (Abb. 14)[33] neu zur Entdeckung anstanden.

Am 11. Januar 1785 schrieb ein bekannter deutscher Philosoph an einen weniger bekannten Freund, der ihn in der Wirkung weit übertreffen sollte, einen Brief, dessen Thema die Offenbarung Gottes und deren seelische Empfängnis ist. Das Thema bestimmte seit MARSIGLIO FICINO[34] jene „*Neuplatonische Filosofie*“, die WIELAND als den theoretischen Hauptfeind der Aufklärung bezeichnet hatte. Der Brief von 1785 ist von FRIEDRICH HEINRICH JACOBI geschrieben worden,[35] der im gleichen Jahr mit einer Kritik an LESSING und so an der Aufklärung Aufsehen erregte[36]. WIELAND bezieht sich auf diese Kritik, die JACOBI zu einer neuplatonischen Lebensphilosophie erweiterte, deren wesentliches Problem die christliche Offenbarung war. Dieses Problem formulierte JACOBI in dem erwähnten Brief so:

> „Muss ... nicht im Menschen eine Kraft liegen, schon im natürlichen Menschen - deren Richtung ihn fähig macht den Geist zu *empfangen*, von dem wir nicht wissen, v wann er kommt noch wohin er fährt, der aber die *Wahrheit* selbst ist.
> Wie denn widerlegte ich mich selbst indem ich sagte: Giebt es eine *gewisse* GottesErkenntniss für den Menschen? so muss in seiner Seele ein Vermögen liegen ihn dahinauf zu organisieren!
> Wahrheit ist Würklichkeit, ist seyn; u Gewissheit ist Gefühl der Wahrheit. Dass wir selbst sind u andre Dinge ausser uns, wissen wir nicht durch Beweise, nicht durch Kunst, sondern wir erfahren es durch Seyn u Mitseyn.

---

32 Abbildung der „Chymischen Hochzeit“ aus: J.D. MYLIUS: „Anatomiae ari sive tyrocinium medico-Chymicum“, Tomus 5 (Frankfurt 1628).

33 Kupfer aus: JOACHIM DE ALENCÉ, „Magnetologia curiosa Das ist Gründliche Abhandlung des Magneths, in zwey Abtheilungen enthalten ...“ (Mainz 1690) (Erste deutsche Uebersetzung des „Traité de l’aiman“, Amsterdam 1687).

34 MARSIGLIO FICINO (MARSILIUS FICINUS) (1433-1499) leitete die platonische Akademie in Florenz und begründete den Neuplatonosimus der mittleren und späten Renaissance durch Uebersetzungen neuer Texte. FICINOS eigene *Platonica theologia* (abgeschlossen um 1474) war das Paradigma für die Abwehr empirischer Fragestellungen in der frühneuzeitlichen Naturphilosophie.

35 FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743-1819) war Kaufmann und Privatgelehrter in Düsseldorf, bevor er 1807 zum Präsidenten der bayrischen Akademie der Wissenschaften berufen wurde. Er ist der zeitgenössisch einflussreichste Kritiker der deutschen Aufklärung.

36 *Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785 veröffentlicht; der Briefwechsel mit HAMANN geht wesentlich um dieses Thema). JACOBI verdächtigt LESSING des „Spinozismus“, also einer glaubensfeindlichen Verstandesphilosophie, die sich nur mit Herzenstheologie (und daher nicht mit Aufklärung) bearbeiten lasse.

> Dass alles was geschieht, jede Veränderung u Bewegung, aus einem *Willen* hervorgehe, ist eine allgemeine Offenbahrung - oder Lüge der Natur“ (HAMANN 1965, S. 320).

Empfänger dieser Zeilen war JOHANN GEORG HAMANN, ein zeitgenössischer wenig bekannter, schwer zugänglicher Schriftsteller aus Königsberg, der in der preussischen Zollverwaltung des Königsberger Hafens tätig war, trotz intensiver literarischer Produktion keinen Namen hatte und bis zu seinem Tode 1788 unbekannt blieb.[37] HAMANN ist einer der entscheidenden, wenn nicht *der* Kritiker der Aufklärung (BERLIN 1995; vgl. die Thesen von BAYER 1988; siehe auch BAYER 1998), wenn man die Rezeptionsgeschichte zwischen der Romantik und der politischen Theologie des 20. Jahrhunderts in Rechnung stellt. Er, HAMANN, lieferte nicht nur die Argumente gegen die Analyse der Natur und für die Ganzheit von Seele und Kosmos, er sorgte auch für eine raffinierte Kritik des Erkenntnisanspruches experimenteller Wissenschaften im Anschluss an BACON. „Eine Welt ohne Gott ist ein Mensch ohne Kopf - ohne Herz, ohne Eingeweide - ohne *pudenda*[38]“, schreibt HAMANN (1965, S. 326) in der Antwort auf JACOBI am 16. Januar 1785. „Die endlichen Dinge sind Modificationen des unendlich Gedachten und unendlich Fühlbaren“ (ebd.). Gegen KANT[39] heisst es:

> „*Begriff* und *Ding*“ sind „einerley. Wort ein Zeichen des Begriffs und Erscheinung ein Zeichen des Dings, ist einerley und es giebt keinen Unterschied mehr in der Natur noch Vernunft" (ebd., S. 327).

HAMANN hatte 1757 in London ein persönliches Erweckungserlebnis. Im Sommer 1759 erschienen seine „Sokratischen Denkwürdigkeiten“, die erste grosse Abrechnung mit der Aufklärung. Es geht hier scheinbar um ein antikes Thema, nämlich die Besonderheit der Philosophie SOKRATES, die zur Kritik der Gegenwart eingesetzt wird. HAMANN betrachtet die sokratische *Unwissenheit* als vorbildlichen Lebensentwurf[40] (HAMANN 1987, S. 41), der auch nicht dadurch ausser Kraft gesetzt werde, dass neue Verfahren der Naturforschung erfunden worden seien. Die Naturforschung ist ebenso willkürliche Hermeneutik wie die Textinterpretation (ebd., S. 45), das Verhältnis von Glauben und Wissen erhält dadurch keine neue Fassung, denn:

---

37 JOHANN GEORG HAMANN (1730-1788) studierte von 1746 an in Königsberg Theologfie, später Rechtswissenschaft. 1752 verliess er die Universität ohne Abschluss und ging als Hofmeister nach Livland, versah verschiedene Stellen in einem Handelshaus in Riga und ging 1757 als Vertreter des Handelshauses nach Lonon. Hier brach er mit der Aufklärung und kehrte nach einer tiefen seelischen Krise nach Riga zurück. 1762 lernte er HERDER kennen, zwischen beiden begann eine für die Kritik der Aufklärung einflussreiche Freundschaft. Nach einem Zwischenspiel in Frankfurt 1764, wo HAMANN vergeblich auf eine Anstellung hoffte, kehrte er 1767 nach Königsberg zurück. Durch Vermittlung seines Freundes KANT erhielt er eine Uebersetzerstelle bei der preussischen Zollverwaltung, 1777 wurde er zum „Packhofverwalter“ ernannt. Der Beruf liess ihm genügend Zeit zu gross angelegter Lektüre und intensivem Schreiben. Hamann war vomn 1764 bis 1779 Mitarbeiter der Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen, für die er ständig rezensiert und kritisiert (vgl. BAUR 1991). Seine auszugsweise Uebersetzung von DAVID HUMES *A Treatise of Human Nature* regte KANTS *Kritik der reinen Vernunft* an. 1787 nimmt HAMANN seinen Anschied von der preussischen Zollverwaltung. Er bleibt wesentlich unbekannt. Neben HERDER, den er massiv beeinflusste, und JACOBI sind MATTHIAS CLAUDIUS und JOHANN KASPAR LAVATER Verbindungspersonen. Erst am Ende seines Lebens erlebt HAMANN eine Anerkennung im Kreis der Fürstin GALITZIN in Münster.

38 Ohne Schamteile

39 Zur Kritik KANTS: WEISHOFF 1998.

40 Der Topos ist nicht neu. SOKRATES als *Idiot* (HAMANN 1987, S. 59), also edlen Unwissenden, spielt auf antike und scholastische Vorbilder an. Ein vergleichbares Argument hatte PETRARCA 1371 gegen seine gelehrten Kritiker vorgebracht („De sui ipsius et multorum ignorantia“), aber das Argument findet sich auch in ROUSSEAUS Kritik der Aufklärung.

„Was man glaubt, hat ... nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstösslich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden“ (ebd., S. 51).

Neugier ist eine „Lustseuche“ (ebd., S. 61), Gelehrsamkeit ist dafür die Strafe; hinter das Geheimnis der Welt kann niemand kommen, darum ist *Verzicht* auf Wissen - die Beruhigung der Erkenntnis durch Vermeiden von Lernen - die Antwort auf das Jahrhundert der Aufklärung. SOKRATES, so HAMANN,

„lockte seine Mitbürger aus den Labyrinthen ihrer gelehrten Sophisten zu einer *Wahrheit*, die im *Verborgenen* liegt, zu einer *heimlichen Weisheit*, und von den Götzenaltären ihrer andächtigen und staatsklugen Priester zum Dienst eines *unbekannten Gottes*“(ebd., S. 61).

Die Aufklärung, so lässt sich diese Stelle deuten, erhellt die letztlich entscheidende Frage, die des Glaubens, *nicht*, alle ihre Antworten lassen das *Empfinden*[41], die *Sinnlichkeit der letzten Fragen*, unberührt und sind darum nichtig. Wissenschaft ist unsinnlich und kann aus diesem Grund kein Gegensatz zum Glauben sein, der im Gegenteil Wissen als nichtig erscheinen lässt, weil es vor der Tranzendenz versagt.

„Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil *Glauben* so wenig durch Gründe geschieht als *Schmecken* und *Sehen*“ (ebd., S. 51).

Alle Gewissheiten, heisst es in einem weiteren Brief JACOBIS, beenden nicht das transzendentale Fragen, das sich immer nur mit Glauben beruhigen lässt. „Kinder sollen wir werden, um in das *Himmelreich* zu kommen - und dies fällt in kein sterblich Auge, sondern ist *da* ohne Schau“ (HAMANN 1965, S. 329). Eine „*gewisse* GottesErkenntnis“ wäre blasphemisch, die „*ungewisse*“ bestimmt den Glauben, der auf die *Offenbarung* wartet und nicht auf methodisch gesicherte Erkenntnis, die ohnehin die zentrale Frage nicht behandeln kann. Offenbarung ist für HAMANN, der „Magus im Norden“[42] genannt wurde, mystische Reinigung:

„Dem reinen ist alles rein - jede Methode, sie mag mystisch - logisch - mechanisch seyn. Alles menschliche und irdische ist dem Misbrauch und der Eitelkeit ausgesetzt - und was Gott gereinigt hat, hört auf, gemein zu seyn. *Unsere Unmöglichkeit den Schöpfer zu verlieren bey Seite gesetzt*, ist es Ihm wenigstens unmöglich auch das kleinste seiner Geschöpfe, das unwertheste Glied und Haar von seiner Vorsorge auszuschliessen. Nicht unsere Liebe, sondern seine unaussprechliche Liebe im Sohn der Liebe ist der Mittelpunct - die Sonne unsers Systems“ (ebd., S. 332).

Die Anspielung hat weitreichende Implikationen: Das kopernikanische System, um 1785 keineswegs allgemein akzeptiert, ist irrelevant, nicht etwa falsch, sondern unwichtig. Es kommt nicht auf die Erfassung der Natur, sondern auf ihre Beseelung an, eine seelenlose Wissenschaft ist unfähig, für existentiellen Trost zu sorgen, auch wenn ihre Theorien wahr wären, so sind sie unbedeutend, weil irdische Wahrheit in keinem Falle die wirkliche „Sonne (des) Systems“ erfasst. Gegenüber dem *Heiligen* ist das Profane in der Beweisnot (ebd., S. 405), selbst KANT, schreibt HAMANN an HERDER, begründete nur eine „neue Scholastik“ (ebd., S. 418), die beweisen soll, was sich nicht beweisen lässt und „Hirngespinsten“

---

41 „Die Unwissenheit des Sokrates war *Empfindung*. Zwischen Empfindung aber und einem Lehrsatz ist ein grösserer Unterschied als zwischen einem lebenden Thier und anatomischen Gerippe desselben“ (HAMANN 1987, S. 49).

42 „;Magus im NordenE bezieht sich auf die „Magi aus den Morgenlande“, die den Stern gesehen haben, der von der Geburt Jesu kündigt. Magus ist nicht verknüpft mit „Magie“.

wie der „*reinen Vernunft*“ oder dem „*guten Willen*“ nachjagt (ebd.)[43], statt der Ahnung des Glaubens und dem Unsagbaren der göttlichen Liebe zu vertrauen.

Das ist ein Angriff gegen den gesamten Rationalismus, vor allem aber gegen das experimentelle Lernen der Naturwissenschaften, dem unterstellt wird, es betrüge die Menschen um ihre besten Potentiale. Diese Kritik hat bis heute an Schärfe nichts verloren, und sie formuliert den zentralen Verdacht gegenüber der Aufklärung als Lernprozess, nämlich seine absurde Endlosigkeit, die alle Antworten immer nur verschieben kann. Die Verzeitlichung aller Gewissheiten, die Reduktion von Wahrheit auf Wahrscheinlichkeit, die immer kleineren Aussagen verletzen existentielle Bedürfnisse des Lebens. Wie kann es, fragt HAMANN JACOBI, ohne „*Gottes Willen ... Menschenliebe*“ geben (ebd., S. 464)? Und die Antwort ist nicht zufällig eine Negation des rationalistischen Grundsatzes: „Nicht *Cogito; ergo sum*, sondern umgekehrt“ ist die Maxime des Lebens nach der Aufklärung (ebd., S. 448). Das Sein, also die Schöpfung, bestimmt das Denken, wer darüber hinausgeht, betrügt sich.

Die Aufklärung, nimmt HAMANN an, *geht* darüber hinaus, sie bereitet einen Prozess vor oder stellt ihn bereits dar, der die menschliche Substanz *bedroht* und der zugleich *unerheblich* ist. Er gibt keine wirkliche Erleuchtung, aber er löst den Glauben auf, dann, wenn man sich nicht widersetzt und ausgerechnet der modernen Wissenschaft Glauben schenkt. 1750 schreibt HAMANN an KANT, mit dem er in spannungsvoller Weise befreundet war, der Test dieser Wissenschaft sei eine „Physik für Kinder“ (MAJETSCHAK 1988, S. 125-129). Das ist gut gesehen, denn Kinder und ihre Eigenart kommen im Mainstream der Aufklärung nicht vor, es sei denn als Objekte der Didaktik. ROUSSEAU ist auch hier die Ausnahme, nicht die Regel, und HAMANN bemerkt die Pointe zwölf Jahre vor dem Erscheinen des *Emile*. Und er ordnet sie richtig sein:

> „Gelehrten zu predigen, ist eben so leicht als ehrliche Leute zu betrügen; auch weder Gefahr noch Verantwortung dabey, für Gelehrte zu schreiben; weil die meisten schon so verkehrt sind, dass der abentheuerlichste Autor ihre Denkungsart nicht mehr verwirren kann. Die blinden Heiden hatten aber vor *Kindern* Ehrerbietung, und ein getaufter Philosoph wird wissen, dass mehr dazu gehört für Kinder zu schreiben als Fontenellischer Witz und eine buhlerische Schreibart. Was schöne Geister versteinert, und schöne Marmor*säulen* begeistert; dadurch würde man an Kindern die *Majestät* ihrer *Unschuld* beleidigen“ (ebd., S. 126).

BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE war die Inkarnation dessen, was in Frankreich *éclaircissement* genannt wurde. 1657 geboren, wurde er zum Patriarchen der Aufklärung (KRAUSS 1989), der an allen wichtigen Debatten beteiligt war und fast immer auch den Ton angab[44]. FONTENELLE sorgte dafür, dass BACONS These des Vorrangs des Neuen gegenüber

---

[43] HAMANN kommentiert diese gerade ausgelieferte „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*“ (HAMANN 1965, S. 418). KANT hatte ihm die Stelle bei der Zollverwaltung in Königsberg besorgt und war ihm verbunden. HAMANNS „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ (entstanden ab 1788, gedruckt erst 1800, also posthum) ist eine der schärfsten Kritiken KANTS, die es gibt.

[44] BERNARD LE BOVIER, SIEUR DE FONTENELLE (1657-1757) wurde im jesuitischen Collège von Rouen ausgebildet. Bevor er mit dreissig Jahren nach Paris ging, arbeitete er als Librettist. Der literarische Durchbruch kam 1683 mit den *Lettres galantes*. In den zweiteiligen *Nouveaux Dialogues des morts* (1683/1684) führte er die neuen philosophischen Ideen in antikisierender Form ein. Die Lektüre von NEWTONS *Principia Mathematica* bekehrte ihn vom Catesianismus.1691 wurde FONTENELLE in die *Académie Française* gewählt, 1697 wurde er ständiger Sekretär der *Acédemies des Sciences*. In dieser

dem Alten in Frankreich aufgenommen und Grundlage des Aufklärungsdiskurses wurde, FONTENELLE sorgte für die Rezeption von NEWTON und so der neuen Physik, er schrieb 1686 mit den „entretiens sur la pluralité des mondes“ den ersten literarischen Bestseller des neuen Wissens[45] und sorgte mehr als sechzig Jahre später mit dem „Traité sur la liberté“ (1743)[46] für eine frühe Begründung des Liberalismus auf materialistischer (und nicht auf sensualistischer) Basis. Als HAMANN KANT auf die Chance verwies, die neue Himmelskunde für Kinder zu formulieren und sie so ihrem entscheidenden Test zu unterziehen, war FONTENELLE 93 Jahre alt und eine europäische Institution. Er starb 1757, also hundertjährig, für HAMANN die Gelegenheit, die Aufklärung mit ihrer Leitfigur als gealtert anzusehen und ihren Tod abzuwarten.

Nicht zufällig spielt dabei die Mythologie der Kinder[47] eine zentrale Rolle. Daher heisst es im Schreiben an KANT:

> „Sich ein Lob aus dem Munder der Kinder und Säuglinge zu bereiten! - an diesem Ehrgeitz und Geschmack Theil zu nehmen, ist kein *gemeines* Geschäfte, dass man nicht mit dem *Raube bunter Federn*, sondern mit einer freywilligen Entäusserung aller Ueberlegenheit an Alter und Weisheit, und mit einer Verläugnung aller Eitelkeit anfangen muss. Ein philosophisches Buch für Kinder würde daher so einfältig, thöricht und abgeschmackt aussehen müssen, als ein *Göttliches* Buch, das für Menschen geschrieben. Nur prüfen Sie sich (KANT; J.O.), ob Sie so viel Herz haben, der Verfasser einer einfältigen, thörichten und abgeschmackten Naturlehre zu sein? Haben Sie Herz, so sind Sie auch *ein Philosoph für Kinder*“ (ebd.,S. 126/127).

Nur das wäre der richtige Philosoph, nicht derjenige, der sich der Erfahrung anvertraut, sondern der sich an den Kindern messen lässt. Keiner der Philosophen der Aufklärung wollte „Philosoph für Kinder“ sein, ein Topos, der im Aufklärungsdiskurs nur hier überhaupt vorkommt. KANT hat HAMANNS Brief nie beantwortet und sich zu dem Thema selbst nie geäussert[48]. HAMANN wurde immer mehr zu einem der Schwärmer des Zeitalters, die im Namen der Aufklärung bekämpft werden mussten. Aber offenbar sind die Fragen HAMANNS nicht einfach zurückzuweisen und lässt sich seine Kritik auf Dauer nicht ignorieren.

Vorbemerkung zu „Esoterik“

Stellung war er einer der einflussreichsten Intellektuellen Europas in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. VOLTAIRE hat ihn in *Micromégas* (1752) karikiert.

45 33 Editionen allein der französischen Ausgabe zwischen 1686 und 1764.

46 Anonym veröffentlicht in dem Sammelband „Nouvelles libertés de penser“. FONTENELLES Sekretär bezeugte die Autorenschaft in seinen Aufzeichnungen vom 19. März 1755.

47 HAMANN konnte Fontelles Kritik an den Mythen voraussetzen („De l‘origine des fables“, 1724)

48 Die genaue Geschichte ist unklar: KANTS Schüler LUDWIG ERNST BOROWSKI berichtete, KANT selbst habe davon gesprochen, eine „Naturlehre für Kinder“ schreiben wollen. HAMANNS Brief bringe nur die allgemeine Skepsis der Schüler und Freunde zum Ausdruck, die sämtlich bezweifelten, dass der als abstrakt und schwierig geltende Philosoph KANT dies fertigbringen würde (Immanuel Kant, Bd. 1). Der Brief HAMANNS, datiert Ende Dezember 1759, spielt an auf ein *gemeinsames* Werk an, also eine „Physik für Kinder“, die beide, HAMANN *und* KANT, schreiben wollten. Belege auf KANTS Seite gibt es dafür nicht. BOROWSKIS Bericht (1804 veröffentlicht) bezieht sich auf eine Publikation der Briefe HAMANNS, die 1764 erschienen war. HAMANN selbst ging davon aus, dass Kant unmöglich auf seinen Vorschlag eingehen können würde.

Was man „Esoterik“ nennen könnte, also *seelische* Beziehungen zu *kosmischen* Kräften, ist ein Reizthema, mit dem persönliche Ueberzeugungen durch Kritik verletzt werden können. Man muss freilich zwei Ebenen von Aussagen und Problemen unterscheiden: Zum einen versetzt jeder Glaube Berge, also vermag intensives Erleben positive Einstellungen erzeugen, etwa im Sinne einer Passung von Ueberzeugung und Lebensplan; in dieser Hinsicht mögen esoterische Techniken einen Therapieeffekt vermitteln. Etwas anderes sind Kausalbehauptungen, die mit esoterischen Lehren verbunden sind, also die Zuschreibung von tatsächlichen kosmischen Kräften oder Gegenwelten *hinter* den beobachtbaren Wirklichkeiten. Soweit damit physikalische oder biologische Gesetze ausser Kraft gesetzt werden sollen, handelt es sich um vorwissenschaftliche Annahmen, an die man wohl glauben kann, aber die sich nicht in irgendeinem empirischen Sinne nachweisen lassen, obwohl oder weil man sie deutlich vor Augen haben kann. „Vor Augen haben“ lässt nur subjektive Eindrücke zu, wissenschaftliche Aussagen dagegen verlangen intersubjektive Ueberprüfung, also Kritik und die Revidierbarkeit von Ueberzeugungen. In diesem Sinne ist Wissenschaft eine Erfahrung der *Begrenzung*; Esoterik dagegen ist eine unbegrenzte Beseelung von Mensch und Welt.

2. Voraussetzungen

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik - so überschrieb IMMANUEL KANT 1766[49] eine kleine Schrift, die anonym und in geringer Auflage in Königsberg erschien[50] und die gegen die zeitgenössische okkulte Philosophie gerichtet war. Die „Träume der Metaphysik" betrifft sie, die esoterische Berechnung des Schicksals, das zweite Gesicht, den Stein der Weisen, die geheime Schau des Ganzen und die magische Kontrolle über die Ursachen. WIELANDS Problem, die Bedrohung der Aufklärung durch Magie und okkulte Praxis, hatte also eine Vorläuferbestimmung, die nicht zufällig von KANT geschrieben wurde. Er hatte erkannt, dass menschliche *Vernunft* und *Metaphysik* unvereinbar waren, weil Vernunft sich prüfen lassen muss, während die Metaphysik unabhängig von jeglicher Prüfung Geltung beansprucht und sich immer wieder selbst bestätigen kann.

KANTS Text beginnt mit Sätzen, die nochmals auf die Lichtmetaphorik anspielen:

> „Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich (!) nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht fehlen. Die Philosophen zeichnen den Grundriss und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist ...
> Dergleiche Rechtsame des Geisterreichs, in so fern es durch Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erheben sich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Missbrauch ist schon zu ehrwürdig, als dass er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nötig hätte" (KANT Werke Bd. 1, S. 923).

Es sind *Geisterseher*; sie sehen, was alle anderen nicht sehen. Notwendig ist ein besonderes Organ und ein spezifischer Zugang, der exklusiv gehalten werden muss. Das Gespinst nennt KANT *Metaphysik des Geistes*. „Geisterseher", so KANT, setzen den *Geist* voraus, ohne ihn erklären zu müssen. Der Mensch werde als „geistiges Wesen" betrachtet, was nur dann zu behaupten möglich ist, wenn „Geist" mehr sei als Vernunft, ja die Vernunft angesehen werden müsse als „belebt" durch den Geist (ebd., S. 925). Was aber der „Geist" selbst sei, habe die Metaphysik immer nur behauptet, aber nie beweisen können. Oft habe man zeigen wollen, „die Seele des Menschen sei ein Geist" (ebd., S. 931), aber auch hierfür gäbe es keinen Beweis, während die Behauptung selbst auf die unangenehme Frage führe, wo denn der „Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt" zu suchen sei (ebd.). Wer auf diese Frage antworte, die Seele sei an keinem bestimmten Ort, sondern *„ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile*" (ebd., S. 931/932),

---

49 KANT ist beeinflusst durch seinen Lehrer MARTIN KNUTZEN (1713-1751). Von ihm übernimmt er die rationalistische Seelenlehre, die für die deutsche Aufklärung wesentlich CHRISTIAN WOLFF in Halle formuliert hatte. KNUTZENS Schrift „Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura sive immortalitate" (1741, deutsch 1745) geht auf das neuplatonische Problem der Unsterblichkeit ein und versucht eine rationalistische Auflösung. KANT hat diese Diskussion zur Voraussetzung, ebenso die Nähe zum Pietismus, die KNUTZEN 1740 im „Philosophischen Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion" gesucht hatte. KANT wurde 1756 Privatdozent an der Universität Königsberg. Die Kritik der „Geisterseher" fällt in seine mittlere Periode, in der er die neuplatonische und überhaupt jegliche Metaphysik einer Kritik unterzieht. Die „Kritik der reinen Vernunft" – *reine* Vernunft im Unterschied zur okkulten Metaphysik – erschien 1781 in erster Auflage.

50 Das Original von 1766 ist dreimal gedruckt worden.

der stelle sich den Sitz der Seele „ohngefähr“ vor, als vage und infantile Grösse, „wie sie den Kindern in der *gemalten Welt* abgebildet wird“ (ebd., S. 832).

Die „Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper“ ist eine Art folgenreiches „Geheimnis“, wenn „das schwache Licht der Metaphysik das Reich der Schatten sichtbar“ machen soll. Seele und Kosmos müssten interagieren können, das eine müsste in das andere hineinwirken, ohne einen Unterschied zu machen. Uebernimmt man die Theorie der Geisterseher, so KANT, dann würde „die Seele ... den Zustand des Universums anschauend erkennen, der die Ursache derselben ist“ (ebd., S. 935/936). Bewiesen werden müsste,

> „dass die menschliche Seele auch in *diesem* Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, dass sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewusst ist, so lange alles wohl steht“ (ebd., S. 941; Hervorhebung J.O.).

Nach NEWTON, also nach der Bestimmung des Gesetzes der *Gravitation*[51], könne ein solcher Beweis aber nicht mehr unternommen werden, er gehöre selbst ins Schattenreich der Metaphysik (ebd., S. 944). Wer an Geister glaubt, an Seelenbewegungen im Schattenreich vor oder jenseits der menschlichen Erfahrung, an eine immaterielle Verursachung des Materiellen, der sei geleitet durch „Bilder der Phantasie“ oder durch eine bedauerliche Ueberreizung seiner „Empfindungen“ (ebd., S. 949). Die Erklärung dafür verweist nicht zufällig auf pädagogisches Terrain:

> „Die Erziehungsbegriffe, oder auch (!) mancherlei sonst eingeschlichene Wahn, würden hiebei ihre Rolle spielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird, und eine wirkliche geistige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der sinnlichen Dinge umgeschaffen worden“ (ebd., S. 949).[52]

Die falsche oder unaufgeklärte Erziehung führt dazu, dass sich wahnhafte Ansichten gegen jede Erfahrung halten, ja diese sogar bestimmen können. Im Umkehrschluss würde dann die richtige oder die aufgeklärte Erziehung das Gegenteil bewirken. Aber was machte KANT so sicher, dass sich „Verblendung“ und „Wahrheit“ wie Schatten und Licht unterscheiden lassen? Was begründete die Kritik der „*Luftbaumeister*“ (ebd., S. 952), der Schwärmer und schlafenden Visionäre? KANT selber hatte starke theologische Prämissen, wenngleich solche eines rationalen Protestantismus, der sich von aller okkulten Metaphysik abgrenzen musste (WINTER 2000). Ist daher das Problem nur eines der Unterscheidung von „rationaler“ und „okkulter“ Theologie?

Für KANT sind „Luftbaumeister“ solche, die sich die *eigene* Welt schaffen wollen und diese als *allgemeine* zu behaupten wünschen. In diesem Sinne *träumen* sie, weil man nur im Traum eine absolut eigene Welt haben kann.

---

51 NEWTONS *Naturalis philosophiae principia mathematica* erschien 1687 in erster Auflage (massgeblich wurde die dritte Auflage 1726, ein Jahr vor dem Tod NEWTONS veröffentlicht). KANT beginnt sein Werk mit einer Kritik an LEIBNIZ (1747), der die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) folgte, die der Mechanik NEWTONS eine Erklärung der Entstehung des Himmels beifügte. Diese Theorie ist später von PIERRE LAPLACE in wesentlichen Teilen bestätigt worden.

52 „Man wird aber auch zugeben, dass die Eigenschaft, auf solche Weise die Eindrücke der Geisterwelt in diesem Leben zum klaren Anschauen auszuwickeln, schwerlich wozu nützen könne; weil dabei die geistige Empfindung so genau in das Hirngespenst der Einbildung verwebt wird, dass es unmöglich sein muss, in derselben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterscheiden. Im gleichen würde ein solcher Zustand, da er ein veränderliches Gleichgewicht in den Nerven voraussetzt, welche so gar durch die Wirksamkeit der bloss geistig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung versetzte werden, eine *wirkliche Krankheit* anzeigen“ (WW 1/S. 949/950; Hervorhebung J.O.).

„Wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d.i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit *anderem* Menschenverstande nicht ausschliesst, die Augen auftun werden, so wird niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweistümer augenscheinlich und gewiss erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Grössenlehrer schon längst inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, woferne gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit *über dem Horizonte der Wissenschaften* erschienen sind“ (ebd., S. 952; Hervorhebung J.O.).

Ihre neue Stärke verschafft sich die Vernunft durch die Wissenschaft: Die Erforschung des Himmels zeigte keine Spur eines „Geistes“, der die Gravitation beeinflussen könnte, die Erforschung des Körpers liess nur den Schluss übrig, dass es keinen separaten Sitz der Seele geben kann, und die Erforschung der Erziehung legte die Möglichkeit nahe, alle diese Gespinste durch rationale Aufklärung aufzulösen und endlich das Schattenreich der Magie, der Esoterik und der Geisterbeschwörung zu beseitigen. Warum ist es dann aber immer noch da?

Am Ende seiner Abhandlung nennt KANT den Namen seines Gegners:

„Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr *Schwedenberg*, ohne Amt oder Bedienung, von seinem ziemlich ansehnlichen Vermögen. Seine ganze Beschäftigung besteht darin, dass er, wie er selbst sagt, schon seit mehr als zwanzig Jahren mit Geistern und abgeschiedenen Seelen im genauesten Umgange stehet, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholet und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen erteilt, grosse Bände über seine Entdeckungen abfasst und bisweilen nach London reiset, um die Ausgaben derselben zu besorgen. Er ist nicht eben zurückhaltend mit seinen Geheimnissen, spricht mit jedermann frei davon, scheint vollkommen von dem, was er vorgibt, überredet zu sein, ohne einigen Anschein eines angelegten Betruges oder Scharlatanerei“ (ebd., S. 966).

Er, der „gewisse Herr Schwedenberg“, ist für KANT „der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern“ und der „Erzphantast unter allen Phantasten“, der es versteht, „diejenigen, welche dem Geistereinflüssen sonst günstig sind“, dazu zu bringen, hinter seinen „Phantastereien“ *die Wahrheit selbst* zu vermuten (ebd., S. 966).

EMANUEL SVEDBERG, genannt SWEDENBORG[53], ist tatsächlich ein guter Gegner, um das Anliegen der Aufklärung zu verdeutlichen. SWEDENBORG nämlich war Vertreter jener Wissenschaften, aus deren „gewissen Zeichen und Vorbedeutungen“ KANT die Aufklärung begründet sehen wollte. SWEDENBORG ging wie KANT von NEWTONS Theorie aus, lieferte eine alternative Erklärung der Himmelsmechanik[54], legte Forschungen über die Lokalisation der Gehirnfunktionen vor,[55] experimentierte mit technischen Neuerungen[56], war in gewisser Hinsicht Konkurrent KANTS (er antizpierte die KANT-LAPLACE-Hypothese

---

53 EMANUEL SWEDENBORG (1688-1772) studierte Bergbau in Uppsala und graduierte 1709. Er war von 1716 bis 1747 als Assessor und schliesslich erster Rat (1747) am königlichen Institut für Bergbau in Stockholm tätig. Von 1710 an verbrachte SWEDENBORG drei Jahre in England und befasste sich mit NEWTONS Theorien, ohne je den Bruch mit der Theologie zu vollziehen. Seine *Opera philosophica et mineralia* (drei Bände 1734) enthalten Naturforschungen und religiöse Spekulationen gleichermassen. Nach dem Rückzug aus dem Assessorenamt widmete sich SWEDENBORG ausschliesslich der Entwicklung einer spirituellen Theologie, die sowohl mit der katholischen als auch mit der protestantischen Dogmatik brach und insofern attraktiv war für die religiösen Freidenker des 18. Jahrhunderts. KANTS Widerstand mag auch damit zusammenhängen (Daten nach WILLIAMS-HOGAN 1988; siehe auch LARSEN et.al. 1988).

54 Die *Principia rerum naturalium* (1734) versuchen eine mechanistische Theorie auf kartesischer Grundlage, die als Alternative zur Gravitationslehre verstanden werden sollte.

55 Das schloss spekulative Erklärungen nicht aus; SWEDENBORGS *Oeconomia regni animalis* (1740/1741) sind eine Art theologische oder spirituelle Physiologie.

56 Berühmt ist die Konstruktion eines Tauchbootes.

der Entstehung des Weltalls[57]) und zog aus seiner Naturforschung doch radikal andere Schlüsse. Es ist daher nicht verwunderlich, dass KANT sich gerade mit SWEDENBORG auseinandersetzte, der im Jahre 1743 über persönliche Christusvisionen und Erweckungserlebnisse eine radikale religiöse Wende vollzog, die in einer neuen spirituellen Lehre einmündete. 1771, ein Jahr vor seinem Tod, vollendete SWEDENBORG - der Begründer des New Age - seine visionäre Reise mit der Schrift „Die wahre christliche Religion". Aus ihr entwickelte sich die *New Church*, eine zunächst in England, dann weltweit expandierende Sekte, die eine eigene Missionsarbeit begründete und bis heute Bestand hat[58].

SWEDENBORG hat das 18. Jahrhundert, da, wo es der Aufklärung gegenüber distanziert war, massiv beeinflusst. GOETHE und LAVATER sind zustimmende Leser SWEDENBORGS gewesen, SCHELLING war eine Art kongenialer Nachfolger, propagiert hat ihn in der deutschen Philosophie - gegen KANT - FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER[59], der nichts weniger versuchte, als Naturmystik und Gravitationstheorie so zu versöhnen, so dass die von KANTS denunzierten „Geisterseher" Recht behalten konnten. Der *Seher* erhielt höheren Rang als der Beobachter und Experimentator. Die mystische Schau des Ganzen wurde durch unfassliche Wunder bestätigt. SWEDENBORG beschrieb am 17. Juni 1759 den grossen Brand von Stockholm als Gast einer Gesellschaft im vierhundert Kilometer entfernten Göteburg in allen schrecklichen Einzelheiten zwei Tage *bevor* dieser Brand ausbrach. Er hatte den Brand „gesehen", und diese prophetische Gabe war unmittelbar ein europäisches Ereignis. KANT war davon so beeindruckt, dass er einen Freund beauftragte, den Vorfall an Ort und Stelle zu überprüfen, und der konnte nur bestätigen, was in der europäischen Oeffentlichkeit mit unerhörtem Staunen zur Kenntnis gelangt war.

In SWEDENBORGS „wahrer christliche Religion" vermittelt das „denkwürdige Erlebnis" zwischen Seele und Kosmos. Die erleuchtete Vernunft des Menschen kann aus vielen Dingen der Welt die Unendlichkeit Gottes ersehen (SWEDENBORG o.J. Bd. I/S. 50), aber sie kann sich *nicht selbst* erleuchten. Das wird als Warnung vor der Aufklärung verstanden.

> „Die grundlegenden Erscheinungen der Welt (sind) zusammenhängende Bilder der Unendlichkeit Gottes, des Schöpfers ... In welcher Weise aber die einzelnen Erscheinungen den grundlegenden Erscheinungen nacheifern und die Unendlichkeit Gottes vorbilden, das ist ein Abgrund, ein Ozean, auf dem der menschliche Geist gleichsam umherschiffen kann. Man hüte sich aber vor dem Sturm, der aus dem natürlichen Gemüt aufsteigen kann, um das Schiff des *auf sich selbst* vertrauenden Menschen samt Masten und Segeln *hinterrücks* zu überwältigen" (ebd., S. 53; Hervorhebungen J.O.).

---

57 21 Jahre vor KANT entwickelte SWEDENBORG die Hypothese vom Urnebel, aus dem sich das Weltall entwickelt hatte (bei KANT war dies allerdings eine kosmische Wolke mit frei beweglichen Teilen).

58 Die Anhänger SWEDENBORGS waren englische Dissidenten, also Christen, die von der anglikanischen Staatskirche abgerückt waren. Sie gründeten 1787 die „New Church", der im 19. Jahrhundert weitere SWEDENBORG-Sekten folgen (darunter auch der 1974 gegründete „Schweizerische Bund der Neuen Kirche"). SWEDENBORG hatte unmittelbar nach seinem Erweckungserlebnis ein intensives Bibelstudium aufgenommen (aus dem der Bibelkommentar „Arcana coelestia" (1749-1756) hervorging). Daraus entstand die „wahre christliche Religion", die die Trinität leugnete, die leibliche Auferstehung des Menschen und jede Form von Prädestination. Zentral aber war die Leugnung jeder Form von *Soteriologie*: In SWEDENBORGS neuer Religion gibt es das spirituelle Erleben Gottes, aber nicht die Erlösung durch Jesus Christus. Vor allem diese magische Spiritualität machte SWEDENBORG zur Referenz für heutige *New Age*-Lehren (Daten nach BENZ 1947; JONSSON 1971). Eine Website „The New Earth Swedenborg BB" ist zugänglich unter http://swedenborg.newearth.org/

59 FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER (1702-1782) war lutherischer Theologe und wirkte seit 1766 als Prälat im Kloster Murrhardt in Württemberg. OETINGER hatte beträchtlichen Einfluss auf die protestantische Sektenbewegung im 18. Jahrhundert. Seine „himmlische Philosophie" im Anschluss an SWEDENBORG (1765) löste vermutlich KANTS Kritik aus.

Aber was ist die *Alternative*? SWEDENBORG okkulte Philosophie legt die Leugnung oder besser die Ueberbietung der Physik nahe, die in die Spiritualisierung des Himmels übergeht. Das „Weltall“ ist *geistiger Natur*, geschaffen von Gott und mit ihm in bleibendem Verbund, gleichsam als Raum seines Willens existierend. Der Raum ist geometrisch und also symbolisch berechenbar, ohne auf materielle Gesetze zurückgreifen zu müssen:

> „Das Weltall (ist) von Gott erschaffen worden ... Der Umkreis entsteht aus *seinem* Mittelpunkt und nicht umgekehrt, und der Mittelpunkt des Lebens, die Sonne des Engelshimmels, ist die Liebe, die unmittelbar aus Gott hervorgeht, der sich in der Mitte dieser Sonne befindet. Aus diesem Mittelpunkt stammt jeder Umkreis, der die geistige Welt heisst, und ihm ist auch die Entstehung der Weltensonne zuzuschreiben, deren Umkreis die natürliche Welt ist“ (ebd., S. 61; Hervorhebung J.O.).

Die Kreismetapher[60] wird nicht symbolisch, sondern als reale Grösse verstanden, wenngleich im Sinne spiritueller und nicht materieller Realität. Es *gibt* den „Mittelpunkt des Lebens“, die „Sonne des Engelshimmels“ ist *Wirklichkeit*, unmittelbar aus Gott geht *erlebbare* „Liebe“ oder geistige Kraft hervor, die nicht lediglich sprachlich verstanden wird. Die Zeichen Gottes sind immer Ausdruck realer, wesenhafter „Güte“ und „Weisheit“[61], ohne eine besondere, physikalische Wirklichkeit annehmen zu müssen, nach deren Gesetzen der Himmel und so die Bewegungen der Natur beschrieben werden müssten. Das Weltall entsteht aus den Eigenschaften Gottes, nicht aus sich selbst.

Der Beweis hat folgendes Aussehen: Gott und mit ihm die „göttliche Liebe“ hat drei Eigenschaften,

- die erste besteht darin, „andere Wesen ausser sich zu lieben“,
- die zweite „eins mit ihnen sein zu wollen“
- und die dritte „die anderen Wesen aus sich zu beglücken“ (ebd., S. 73).

Diese drei „Elemente der Göttlichen Liebe“ waren die „Ursache der Schöpfung“. Das erste Element bringt das Weltall hervor, damit überhaupt ein Raum ausserhalb Gottes besteht, in dem Gott „seine Liebe verbreiten“ kann; das zweite Element führt zur Schöpfung des Menschen, anders könnte Gott kein ebenbildliches Einssein erreichen; und das dritte Element führt zur Schöpfung des Engelshimmels, der die Beglückung überträgt. Dieser Himmel „nämlich ist einem jeden Menschen bestimmt, der die Liebe Gottes aufnimmt, und im Engelshimmel werden alle aus dem Alleinigen Gott selig gemacht“ (ebd.).

Das Problem ist nicht, ob und inwieweit einzelne Personen dieser Erklärung Glauben schenken. Ein zentrales Thema der Aufklärung ist Toleranz, jeder soll glauben können, was er zu glauben vermag. Kein Glaube hat dann aber ein höheres Recht als alle anderen, eine tolerante Haltung, die KANT noch 1794 eine königliche Verwarnung eintrug[62] . Jeder Glaube muss aber genau an dieser Superiorität Interesse haben, er muss „wahrer“ sein oder erscheinen als alle anderen. SWEDENBORGS Schöpfungsmythologie ist daher nicht als Mythologie interessant, sondern als *Letztbegründung*, als Erklärung, die *alle anderen* zurückweist und ihnen überlegen ist. Diese Struktur schafft das Problem, weil alle

---

60 In der Barockphilosophie sind Vorstellungen der mystischen Mathematik überall präsent (MAHNKE 1937). Das Weltall hat wie ein Kreis einen (und *nur* einen) Mittelpunkt, den Gott aus sich hervorbringt und der er selbst ist. SWEDENBORGS Beweise sind wesentlich durch diese magische Geometrie bestimmt.

61 „*Gott ist Liebe und Weisheit selbst, sie stellen sein Wesen dar*“ (SWEDENBORG o.J., Bd. I/S. 62).

62 Eine Kabinettsordre des preussischen Königs verwarnte KANT - seit 1770 ordentlicher Professor für Logik und Metaphysik der Preussischen Universität Königsberg - wegen „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums“.

empirischen Beweisverfahren ausgeschlossen werden, ohne lediglich eine private Vision zu begründen. Die Vision *ist* die Wirklichkeit, und zwar die einzig massgebende; ihr kann man nicht widersprechen, wer bezweifelt, dass „Schöpfung“ das ist, was SWEDENBORG darunter vorstellt, kann nicht mit Toleranz belohnt werden. Die Gründung von *Sekten* - stabilen Glaubensgemeinschaften, die alle Erklärungen frei von Konkurrenz halten können - ist daher ein naheliegender Schritt.

Der Glaube an die göttliche Ordnung (ebd., S. 85f.), an einen empirischen Zusammenhang zwischen Seele und Kosmos, in dem Gott „*vom Ersten bis zum Letzten ... allgegenwärtig*“ ist (ebd., S. 94), bestimmt auch und gerade die Erziehungslehren des 17. und 18. Jahrhunderts. Mit ihnen werde ich beginnen, man versteht die Revolution der Aufklärung wesentlich erst dann, wenn die christliche Seele und ihre pädagogische Macht vorausgesetzt wird (2.1.). In einem zweiten Schritt stelle ich die Macht des humanistischen Kanons dar, der für den Durchbruch öffentlicher Bildung überwunden werden musste (2.2.). Abschliessend gehe ich dann auf KANTS wesentliche Voraussetzung näher ein, die Veränderung der Wissenschaften im 17. Jahrhundert (2.3.).

2.1. CHRISTLICHE ERZIEHUNG UND DAS PROBLEM DER SEELE

Seit der Antike hat die Medizin vermutet, dass zwischen Gehirn und Gedächtnis ein enger Zusammenhang bestehen würde[63]. Sofern das Gedächtnis als *Seelenvermögen* angesehen werden kann, wäre das Gehirn der „Sitz der Seele“. Aber diese Annahme liess sich nicht direkt beweisen, auch wenn immer wieder Darstellungen dieses Zusammenhangs unternommen werden. Ihr Kontext war oft ein didaktischer, kein medizinischer; die *Kunst* des Gedächtnisses sollte geschult werden,[64] wozu eine ungefähre Vorstellung der physiologischen Vorgänge notwendig erschien. In einer Abbildung aus dem Jahre 1517 (*De potentiis anime sensitive*)[65] (Abb. 15) sieht man, wie Sinneseindrücke und Gehirntätigkeit gedacht wurden. Die Eindrücke werden im *sensus communis* (Gemeinsinn) gesammelt oder gebündelt, um dann an die weiteren Seelenvermögen abgegeben zu werden, *fantasia* (Wahrnehmungsvermögen), *vis imaginativa* (Vorstellungsvermögen), *vis cogitativa* (Denkvermögen) und *vis estimativa* (Urteilsvermögen). Die fünf Seelenvermögen werden in Kopfhöhlen vermutet, zwischen denen ein Kanal (vemus) vermittelt. Alle Eindrücke werden in der hinteren Höhle abgelagert, in der das Gedächtnis (*vis memorativa*) vermutet wurde (FLOREY 1993, S. 153).

Man kann auf diese Weise gut erklären, wieso sich Verhalten und Lernen beeinflussen lassen und was für Konstanz sorgt, nämlich die Ablagerung der Erfahrung im Gedächtnis, das wie ein Speicher erscheint. Die sinnliche Erfahrung wird abgelagert, nachdem die *anima sensitiva*, also das Gesamt der Seelenvermögen, sie bearbeitet hat. Nicht erklärt werden kann, wie die Seele mit anderen Seelen oder gar mit dem Göttlichen interagiert. Im Sinne der aristotelischen Tradition ist der „Gedächtnisabdruck“ eine letztlich *physische Spur*[66], die nicht durch eine materiell unabhängige Seele erzeugt werden kann. Anders wäre

---

63 Die bis ins 17. Jahrhundert gültige Lehre geht auf GALENUS GALEN (129-199 n.Chr.) zurück, dem Leibarzt MARK AURELS. GALEN lokalisierte das Gedächtnis in bestimmten Hohlräumen des Gehirns, den „hinteren Hirnventrikeln“ (FLOREY 1993, S. 152).

64 Die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gedächtnistechniken hat zuerst ELIZABETH YATES (1966) dargestellt; eine neuere Deutung der mittelalterlichen Gedächtniskultur (über das persönliche Gedächtnis hinaus) gibt MARY CARRUTHERS (1992).

65 Die Quelle ist die *Margarita Philosophica* von GREGOR REISCH.

66 „Physisch“ ist allerdings nicht im Sinne der neuzeitlichen Physik zu verstehen: Lebende Körper sind bei ARISTOTELES aus primärer Materie und DEM ihr innewohnendem entelechischeN Prinzip

die didaktische Beeinflussung nicht denkbar: Vom Unterricht muss ein Gedächtnis übrig bleiben, das verlässlich gespeichert wird, also *nicht* in eine Interaktion zwischen Seele und Kosmos übergeht, in der es sich verlieren würde.

Im theologischen Sinne kann Seele nicht sein, was die Didaktik verlangt, nämlich einfacher Speicher des Unterrichts. Die Kunst des *Gedächtnisses*, so eine Darstellung aus dem Jahr 1619 (Abb. 16)[67], ist nicht identisch mit der Imagination der *Seele*, die nicht einach Welt und Wissen aufnehmen, sondern beides aus sich heraus deuten soll. TIZIANS Allegorie der *prudentia* (Abb. 17)[68] – zu übersetzen vielleicht mit Klugheit, aber auch mit Wissen, Einsicht oder Kenntnis – zeigt den anderen Anspruch. Man sieht keinen didaktischen Kanal, auch keine verlässliche, nämlich eindimensionale Speicherung, sondern ein emblematisches Rätsel, das auf die Seele des Menschen selbst verweisen soll. *Prudentia* ist in der Antike oft dreiköpfig dargestellt, fast immer mit Tiersymbolen versehen. Die Trias soll auf die Zeitstruktur des menschlichen Lebens verweisen, auf die Lebenalter und die eigentümliche Kraft der Vergänglichkeit. Man sieht den Wolf und den alten Mann *rückwärts* schauen, in die Vergangenheit; der Löwe und der reife Mann schauen *geradeaus* in die Gegenwart; der Hund und der Jüngling schauen *nach vorn* in die Zukunft.

Was das bedeuten könnte, sagt das jeweilige Motto über den Zeiten oder Altern:

- *ex praeterito*: Bewahrt aus dem Vergangenen
- *praesens prudenter agit*: verlangt die Gegenwart umsichtiges Handeln
- *ni futurum actionem deturpet*: vorausgesetzt, die Zukunft setzt sie nicht aufs Spiel.

Der Hund ist das schwächste der drei Tiere, er blickt in die Zukunft; das Seitenportrait des Jünglings wirkt fast flüchtig, was er sieht, scheint kaum fassbar. Der reife Mann blickt am Betrachtr vorbei, der alte Mann scheint die Vergangenheit grimmig zu bewahren zu wollen, der nahe Tod ist kein Garant für die Ueberlieferung. Der Löwenmut der Gegenwart könnte von der wölfischen Vergangenheit eingeholt werden, während die gute Zukunft kaum hündisch sein kann.Was genau kommen wird, ist ebenso unabsehbar wie was genau gewesen war. Die Seele des Menschen muss als rätselhafter Spiegel des Daseins verstanden werden, wer in den Spiegel schaut, erhält keine bestimmte Antwort. Völlig anders die Didaktik: Sie muss bestimmte Antworten und so Ordnungen haben, wenn Unterricht möglich sein soll.

In der ersten deutschen Enzyklopädie, der *Margarita Philosophica* von GREGOR REISCH[69] (Ausgabe 1517) (Abb. 18), sieht man eine Darstellung des Lernens durch Unterricht. Der Schüler wird durch Elementarunterricht auf die Wissenschaften vorbereitet, die im Turm des Wissens arrangiert sind. Wer den Schüler vorbereitet, ist *Nicostrata,* die Nymphe der Wissenschaften, der die Erfindung der lateinischen Schrift zugeschrieben wird[70]. Ihr Elementarisierungserfolg eröffnet den Zugang zur Wissenschaft, das heisst sie

---

zusammengesetzt. „ie Gedächtnisspur ist also eine Veränderung der lebenden Substanz“ (FLOREY 1993, S. 202/Anm. 23).

67 Frontispiz zu ROBERT FLUDD: *Utriusque Cosmi Maiores Scilicet et Minoris Metaphysicis, Physica atque Technica Historica*... (1619).

68 *Allegorie der Klugheit*, um 1565 (Oel auf Leinwand) (76,2x68,6 cm) (National Gallery, London)

69 Die erste Ausgabe entstand um 1495; REISCH (gestorben 1525) war Prior der Kartause von Freiburg.

70 Nymphen sind in der griechischen Mythologie oft Töchter des Zeus, die als Naturgottheiten verehrt wurden. NIKOSTRATE wird in der Erzählung der zehnten Arbeit des HERAKLES erwähnt (Das Vieh des Geryon), und zwar als arkadische Nymphe, die Hermes Euander gebar. Sie floh mit ihrem Sohn nach Italien, als dieser ihren Gatten Echenos, seinen vermeintlichen Vater, getötet hatte. EUANDER wurde sechzig Jahre vor dem Trojanischen Krieg der mächtigste König Italiens. NIKOSTRATE (nun KERMENTA

kann dem Schüler das Tor zum Elfenbeinturm aufschliessen. Allerdings ist der Weg nach oben steinig und mühsam: Hinter der geöffneten Tür lauert *congruitas*, der erste Abschnitt der Grammatik, im Erdgeschoss, gleichsam der Hölle noch nahe, unterrichtet der römische Grammatiker AELIUS DONATUS[71], und zwar in klassischer Manier, nämlich mit der Rute in der Hand. Wer den Turm der Wissenschaften betritt, muss an ihm vorbei und ist seiner Unterrichtsmanier ausgesetzt.

Diese Manier hat Erfolg, einer der Schüler - unklar bleibt, ob man ihn bewundern oder bedauern soll - steht bereits auf der Treppe zur nächsthöheren Disziplin. Hier unterrichtet PRISCIANUS[72] die *institutio grammatica*, also die höhere lateinische Sprachenlehre, die die Beherrschung der Elementargrammatik voraussetzt. Auch einer seiner Schüler bewegt sich zum nächsthöheren Stockwerk. Hier warten die Lehrer auf die Schüler, man sieht sie am offenen Fenster, ARISTOTELES als Lehrer der Logik, CICERO (TULLIUS) als Lehrer der Rhetorik und Poesie, BOETHIUS als Lehrer der Arithmetik.[73] Ob *ihre* Schüler höherkommen, ob sie überhaupt Schüler haben, darüber sagt die Darstellung nichts. Wohl aber bestimmt sie die beiden nächsten Ebenen der Hierarchie: Im vierten Stock sieht man PYTHAGORAS als Lehrer der Musik[74], EUKLID als Lehrer der Geometrie und PTOLEMÄUS als Lehrer der Astronomie. Alle vier Stockwerke repräsentieren die *artes liberales* der humanistischen Bildung[75], also den Kanon, der umfassend studiert werden muss und behalten werden will. An das Gedächtnis werden also didaktisch höchste Anforderungen gestellt, so dass nicht zufällig ein genau geregelter Aufbau der Bildung angestrebt wird.

Die Hierarchie hat zwei oberste Ränge, die die übergeordneten Wissenschaften repräsentieren: Gleichrangig sind die Physik (ARISTOTELES als *philosophus physica*) und die Ethik (SENECA als Lehrer der Moral), aber nur, weil die Theologie die Spitze bildet. Wissen ist eine didaktische Hierarchie, die von oben her verstanden werden muss. Man sieht hier den Scholastiker und Bischof von Paris, PETRUS LOMBARDUS, die Wissenschaften überwachen. LOMBARDUS hatte im 12. Jahrhundert das massgebende Lehrbuch des christlichen Glaubens geschrieben[76] und galt noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts als didaktische

---

genannt) änderte das Dreizehn-Konsonanten-Alphabet der Pelasger, das KADMOS von Aegypten gebracht hatte, in das lateinische Fünfzehn-Konsonanten-Alphabet ab.

71 AELIUS DONATUS (um 350 n. Chr.) war der Lehrer des Heiligen HYRONIMUS (um 347-419). DONATUS schrieb lateinische Elementargrammatiken, die im Mittelalter viel benutzt wurden. Sie (*ars minor* und *ars maior*) hiessen im Unterrichtsbetrieb „der Donat". Der „Donatus" gehört zu den ältesten gedruckten Büchern überhaupt. GUTENBERG druckte vermutlich überhaupt als erstes die lateinische Grammatik von AELIUS DONATUS, also ein Lehrbuch (von 28 Seiten mit je 27 Zeilen). 24 verschiedene Auflagen sind bis heute bekannt, die allein bei GUTENBERG gedruckt wurden (bis zu 10'000 Exemplare). Allein im 15. Jahrhundert sind mehr als 350 Ausgaben der *ars minor* erschienen, eine Gesamtzahl von 100'000 gedruckten Exemplaren der Donate ist wahrscheinlich (GIESECKE 1991, S. 217ff., 738/Anm. 5).

72 PRISCIAN/PRISCIANUS war ebenfalls römischer Grammatiker aus dem 6. Jahrhundert n.Chr. Er unterrichtete als Professor in Konstantinopel und verfasste die *institutio grammatica*, die in der mittelalterlichen Bildung als Lehrbuch der lateinischen (höheren) Grammatik verwendet wurde.

73 ANCIUS MANLIUS TORQUATUS BOETHIUS (um 480-524) ist vor allem bekannt durch *De consolatione philosophiae*, einer Schrift, die er während seiner langen Kerkerhaft schrieb .BOETHIUS wurde wegen angeblichen Hochverrats hingerichtet. Er war für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Didaktik aber vor allem als Uebersetzer von ARISTOTELES bedeutsam. Ueberliefert wurde eine Darstellung der mathematischen Disziplinen, darunter der Arithmetik.

74 *musike techne* ist bei den Griechen die gesamte Kunst der Musen, also alle Künste, die Geist und Gemüt bilden, nicht lediglich die Tonkunst. Die Pythagoreer lehren eine universelle Harmonie der Welt, von der die Zahlen (der Mathematik) nur die Abbilder sind.

75 Die sieben freien Künste bestehen aus dem *Trivium* (Grammatik, Logik, Rhetorik) und dem *Quatrivium* (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie).

76 PETRUS LOMBARDUS (um 1100-1164) war Schüler ABAELARDS. Seine *Libri quattuor sententiarum* sammeln die Glaubenssätze der Kirchenväter und stellen so die historische Autorität her. Sie wird mit dem Lehrbuch vermittelt und aufrecht erhalten.

Autorität der Theologie und Metaphysik. Dieser Vorrang zeigt, dass es sich um eine Darstellung des *Lehrkanons* handelt, die höchste Autorität hat nicht der höchste Theologe, sondern der bedeutendste *Lehrer* der Theologie inne, „Lehrer" zu verstehen als Autor eines *Lehrbuches* (Abbildung nach FLOREY 1993, S. 159; vgl. BECKER 1970).

Von dieser bis ins 19. Jahrhundert mächtigen *Lehrtradition* ist die *Erziehungsreflexion* zu unterscheiden. Sie kann nicht einfach Gedächtnis und Lehrstoff korrelieren, sondern muss weitergehende metaphysische Fragen beantworten, die sich nicht auf Didaktik reduzieren lassen. Die christlichen Erziehungslehren sind daher weit eher platonisch als aristotelisch inspiriert, sie müssen erklären und darstellen, wie die *Seele* des Kindes Gott oder der göttlichen Ordnung entgegengeführt werden kann. Dazu reicht keine „Gedächtnisspur", vielmehr muss eine Art Gesinnungsganzheit bemüht werden. Nicht das Wissen bildet, vielmehr soll die Seele sich Gott oder dem Heiligen öffnen, also die Erleuchtung in sich aufnehmen und so selbst erleuchtet werden. Von *Erziehung* könnte allerdings keine Rede sein, bliebe der Vorgang mystisch. Die Seele (des Kindes) kann nicht lediglich, wie bei SWEDENBORG, das Göttliche *erleben*, sondern muss zugleich den *Glauben* annehmen, also eine Dogmatik verinnerlichen, nämlich Sätze und Konvention wiedergeben, die die Kommunikation des Glaubens ausmachen. Anders wäre keine Gemeinde zu konstituieren, die Gläubige und Ungläubige verlässlich und dauerhaft unterscheiden kann.

Das Objekt - und das Problem - der christlichen Erziehung ist die Seele des *Kindes*, aber beide - Seele und Kind - müssen mehr sein und anderes als lediglich psychische „Vermögen", die irgendwie im Gehirn plaziert werden. Seele und Kind dürfen auch nicht bloss emblematisch verstanden werden, als Rätsel der Kommunikation; vielmehr müssen sie *auf die Erziehung hin* entworfen sein, also

- aufnahmefähig,
- bedürftig,
- disziplinierbar,
- interessiert
- und dankbar.

Die Kinder, schreibt EMANUEL SWEDENBORG (o.J. Bd. III/S. 673), werden „in der geistigen Welt unter der Leitung des Herrn erzogen und selig gemacht"[77]. Der Beginn ist die Taufe, durch die, so SWEDENBORG, die Kinder „in den christlichen Himmel eingeführt" werden (ebd., S. 823).

> „Dort werden ihnen dann durch den Herrn Engel zugeteilt, die für sie Sorge zu tragen haben. Sobald daher die Kinder getauft sind, werden ihnen Engel vorgesetzt, durch welche sie im Zustand der Empfänglichkeit für den Glauben an den Herrn gehalten werden. In dem Masse aber, in dem sie heranwachsen und ihre eigenen, der Vernunft mächtigen Herren werden, verlassen die Schutzengel sie, und sie selbst ziehen dann solche Geister an, die mit ihrem Leben und Glauben eins ausmachen. Damit ist deutlich, dass die Taufe auch eine Einreihung unter die Christen in der geistigen Welt bedeutet" (ebd., S. 823/824).

Das setzt nicht nur die *Mittelpunktstellung* des Christentums voraus,[78] sondern verlangt zugleich die genaue Einordnung in die *geistige Welt*. Bei Geburt muss jeder „an ir-

---

[77] Das verlangt keine „eingeborenen Ideen"; um christlich zu werden, muss dem Menschen „nichts als das Vermögen des Wissens, der Einsicht und Weisheit angeboren" sein (SWEDENBORG o.J. Bd. II/S. 426f.).

[78] „In der Mitte befinden sich die Christen, um sie her die Mohammedaner, hinter denselben die Götzendiener verschiedener Art, und die Juden zu den Seiten. Darüber sind alle, die derselben Religion zugehören, in Gesellschaften gegliedert, im Himmel entsprechend ihren Neigungen der Liebe zu Gott und zum Nächsten, in der Hölle zu Versammlungen entsprechend den jenen beiden Liebesarten entgegengesetzten Triebe, d.h. ihren Begierden des Bösen" (SWEDENBORG o.J. Bd. III/S. 824).

gend einem Zeichen“ zu erkennen sein, „welcher Religionsgemeinschaft er angehört“ (ebd., S. 825). Das Kind wird nicht mit seinem Namen individualisiert, sondern ist symbolisch, durch ein spezifisches Zeichen als Mitglied seiner Glaubengemeinschaft erkennbar. Erkannt wird so kein individuelles, sondern ein göttlich verwiesenes Kind, das sich in der Taufe zu erkennen gibt.

> „Ohne das christliche Zeichen, die Taufe, hätte irgendein mohammedanischer Geist oder irgendeiner aus den götzendienerischen Religionen sich an die christlichen Kinder, ja auch noch an die Knaben (!) heranmachen, ihnen eine Neigung zu seiner eigenen Religion einflössen und so ihr Gemüt abspenstig machen und dem Christentum entfremden können. Dies aber hiesse, die geistige Ordnung zerrütten und zerstören“ (ebd., S. 824).

SWEDENBORG ist freilich nicht repräsentativ für die christliche Pädagogik, die durch ihre Kirchenbindung stark wurde, also durch die Bindung an eine bestimmte Dogmatik und Katechetik[79], die spirituelles Freidenkertum ausschloss. Gleichwohl bestimmt auch hier hier die Taufe die Mitgliedschaft, wird der eigene Glaube mit der geistigen Ordnung schlechthin gleichgesetzt und impliziert Erziehung die strikte Abgrenzung zu allen anderen Glaubensgemeinschaften. Das Objekt dafür ist die Seele des Kindes, sie soll zum einzig wahren Glauben geführt und in diesem Sinne erzogen werden. Erziehung ist wesentlich Formung der *inneren* Welt, wie sich vor allem an protestantischen Quellen zeigen lässt. Zwischen Erziehung und Schulung des Glaubens wird nicht unterschieden, Schulen haben, anders als im Kanon der humanistischen Bildung, keinen eigenen Zeck, sondern dienen der Erziehung des Glaubens.

Schulen, schreibt JOHANN FRIEDRICH ALBERTI[80] 1729, sind eine „Werckstätte des Heiligen Geistes“, aber dies *nicht* als geistige Welt, sondern als „göttliches Wort“ (ALBERTI 1729, S. 27/28). Kinder sind daher Schüler, die lernen sollen, diesem Wort Folge zu leisten; *sind* sie folgsam, so können sie auf Belohnung rechnen und ihr Seelenheil günstig stellen. Gott belohnt die Folgsamen mit „vielem Heil und Segen“, und zwar gleichermassen jetzt und in Ewigkeit. Das wird mit durchaus weltlichen Vorteilen etwa so beschrieben:

> „Er lässet es solchen Schülern wohl gehen
> a) *in der Zeit*, indem er ihre *studia* segnet und heiliget. Müssen sich andere plagen und quählen, wie sie dieses und jenes erlernen wollen: o! so werden diese im Gegentheil inne, dass sie auch die schweresten Sachen in kurtzer Zeit erlernen. Sie nehmen also zu nicht nur am Alter, sondern auch, indem sie folgen, und also mit dem Seegen des vierten Geboths begleitet werden, an Weisheit und Gnade bey GOtt und den Menschen. Müssen sich ungerathene Schüler, wenn sie auf *Vniversitäten* ziehen, öfters lange plagen (weil der Fluch auf sie lieget) ehe sie nur einiger Maassem eine Erkänntniss erlangen von denienigen *studiis*, darauf sie sich legen: so *studiren* diese hingegen nach Hertzens-Lust und Seegen. Müssen iene lange warten, ehe zu einem Amte kommen: so weiss diese der HERR in kurtzen selbst zu rufen, und sie mit solchen Gaben auszurüsten, die zur angelegentlichen Führung des Amtes nützlich und nöthig sind.
> b) *in der Ewigkeit*. GOtt wil solche folgsame Schüler, wenn sie dabey Ihn, den himmlischen Vater, von Hertzen gefürchtet, crönen mit Glantz und Herrlichkeit: da sie nicht nur, mit ihren rechtschaffenen Lehrern, einen Himmel und eine Seeligkeit ererben; sondern auch zur Rechten ihres JESU stehen und triumphieren sollen“ (ebd., S. 33/34).

---

79 Die *Katechese* gibt Glaubensunterricht in Frage- und Antwortform. LUTHERS „kleiner Katechismus“ (1529) stellt eine neue didaktische Form dar und nutzt zugleich die Chancen der neuen gedruckten Lehrmittel. Der katholische *Catechismus Romanus* folgte 1566 diesem Beispiel, nachdem schon 1555 der Katechismus des CANSIUS populär geworden war.

80 JOHANN FRIEDRICH ALBERTI war Prediger und Schulmann in Halle.

Derartige Verheissungen haben nicht nur theologische Hintergründe. In der Lehrer- und Katechetenliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts war *Schulzucht* ein Dauerthema, oft begleitet von Darstellungen der Zumutungen, Disziplin zu halten. Die „Kinder-Schul" (Abb. 19) liess sich ideal entwerfen (ALT 1966, S. 390)[81], aber letztlich mussten Schüler animiert und diszipliniert werden (ebd., S. 416)[82], und dies ohne nachprüfbaren höheren Beistand. Gottes Segen auf die Methode des Lernens war eine beweisunfähige Behauptung; die tatsächliche Mühsal spiegelt sich noch in den Lehrmitteln des 18. Jahrhunderts, etwa wenn, wie in einer Grammatik, die Situation des Disziplinierens zur Veranschaulichung der Lehre eingesetzt wird (ebd., S. 404). Schulzucht war rituelle Disziplinierung (ebd.)[83], die Erziehungsmittel thematisierten *Furcht*[84] und *Pflicht*[85] (ebd., S. 386, 387), also Abrichtung durch *Seelenangst* (Abb. 20-23).

Dies wird auch in der Theorie deutlich, etwa in JOHANN SEBASTIAN MITTERNACHTS *christlicher Paedia* (Abb. 24) von 1666.[86] Hier ist von der väterlichen Pflicht zur *Zucht* die Rede (MITTERNACHT 1666, S. 28). Der erste „*imperativus*" der Erziehung lautet dann einfach so:

> „*Hast du Kinder/so zeuch sie* ... und beuge ihren Hals von Jugend auff" (ebd., S. 29).

Die Begründung ist eine Drohung:

> „*Wenn die Eltern die Kinder nicht zur Erbarkeit und Mässigkeit* ziehen und gewöhnen/so sind sie *Kinder-Mörder*/und *noch ärger* oder schändlicher/als Kinder Mörder" (ebd., S.30).

Systematisch wird unterschieden zwischen der Erziehung des *Leibes* und der Erziehung der *Seele*. Der Leib wird versorgt, aber nicht verzärtelt, ein Topos, der in der Erziehungsliteratur immer wieder benutzt wird. *Zuviel* Zuwendung ist schädlich (ebd., S. 44f.). Versorgen heisst Nahrung „nach Nothdurfft" zu geben (ebd., S. 47/58), aber nicht die Kinder zu verwöhnen (ebd., S. 48/49). Ausserdem muss der Leib zur Oekonomie erzogen werden, zur Sparsamkeit gehört auch die Hygiene und so die Aufsicht der Reinlichkeit (ebd., S. 51/52). „Bissweilen" sei auch eine „*Leibes-Ergetzung*" angeraten, mit typischer Verteilung der Gunst.

> „Denn die Eltern/so da wollen/dass die Kinder den gantzen Tag über den Büchern liegen/*pecciren*[87] *in excessu*, und sind dermassen sorgfältig vor das Gemüth und Seele/dass sie des Leibes darüber vergessen" (ebd., S. 54).

---

81 Es handelt sich um einen (farbigen) Stich aus dem frühen 18. Jahrhundert. Die Idylle trügt: Deutlich ist von Herrschaftstechniken die Rede, von „Ruthe" und Eselsmütze, aber auch vom Nutzen des Elementarunterrichts, der für „Psalmen" und „Testament" - Bibelstudium - verwendet werden kann. „Zappeln" ist dann verboten.

82 „Wer in der Jugend hat besucht die Rechen Stunden//Der hat auch jederzeit sein Amt und Brod gefunden" (Titelbild zu PESCHECK 1759).

83 Es handelt sich um eine englische Grammatik aus dem 18. Jahrhundert; das Thema der Szene ist der Unterschied zwischen aktiven, passiven und intransitiven (neutralen) Verben; der Unterschied wird den Kindern gleichsam aus eigenem Erleben beigebracht. Der Grammatikunterricht, das zeigt die deutsche Darstellung, wird als Fundament aller Wissenschaften verstanden. Das Fundament ist derart wichtig, dass wiederum mit dem Stock und dem Esel gedroht wird.

84 Die Quelle ist eine „Bilderbibel" für Kinder aus dem Jahre 1687, die didaktisch aufbereitet ist. Die Kinder sollen *sehen*, was von ihnen moralisch verlangt wird. „So lang Mond und Sonne lauffen/Fürchtet Gott der Menschen hauffen".

85 Die Quelle ist ein Flugblatt aus dem 17. Jahrhundert, das die Kinder, jeweils mit Bibelstellen, auf ihre Pflichten hinweist.

86 JOHANN SEBSTIAN MITTERNACHT war Rektor der Reuss-Plauischen Landschulen in Gera.

87 Versündigen sich.

Der wichtigste Teil der Erziehung betrifft das „*Gemüth*“ oder die „*Seelen der Kinder*“ (ebd., S. 55). Diese Erziehung kann nicht früh genug beginnen (ebd., S. 56). Kinder sind „*von der Wiegen an* gebührend (zu) beobachten“ (ebd., S. 58) und zur „*Gottesforcht und andern Tugenden* zu bereiten“ (ebd., S. 60). Die Eltern sind in jeder Hinsicht das Vorbild der Lebensführung, die Kinder übernehmen das gottesfürchtige Leben von ihnen, ewas auch umgekehrt gelten muss:

> „Absonderlich sollen Eltern in der Kinder Gegenwart sich vor dem *Gotteslästerlichen Fluchen/Schweren/Wünschen*/ und andern dergleichen *execrationibus*[88] ernstlich hüten. Denn es bezeuget leider die Erfahrung/dass die Kinder nichts eher/als dieses/begreiffen/behalten und *imitiren*“ (ebd., S. 63).

Die Seelen der Kinder sind überall und ständig gefährdet. Das erklärt den Detaillierungsgrad der Erziehungsvorschriften:

> Kinder übernehmen „*unhöffliche Sitten oder Gebehrden im Reden/Gehen/Stehen/Sitzen/an Augen/Händen oder gantzem Leibe*“, sie sind ungebührlich wild, wenn die "*Sau-Glokken lautet*“ und man "“ie Narren herauss lauffen lasset“ (ebd., S. 64), also wenn Erwachsene die eigene Erziehung vergessen; Kinder sind durch das Hausgesinde in ihrer moralischen Reinheit bedroht, aber auch durch „grob und übelständige“ Erfahrungen (ebd., S. 66), durch sämtliche Laster der Erwachsenen, einschliesslich „Charten und Würfel spielen“ (ebd.), überhaupt durch jede Versuchung, die ständig auftreten kann (ebd., S. 67). Es gibt nur *einen* wirklichen Schutz, der zugleich die Maxime der richtigen Erziehung darstellt: „*Jung gewohnt: Alt gethan*“ (ebd., S. 68).

Die Gewöhnung betrifft den christlichen Katechismus, der schon einjährigen Kindern nahegebracht werden soll, zwar nicht, wie es audrücklich heisst, mit dem "abcbuch", wohl aber durch unmissverständliche Zuwendung (ebd., S. 70).

> „Wen es aber stehen kan/dass man es gewöhne/neben andere Kinder/so die vorhanden/oder neben die Person/so dz Tischgebet verrichtet/*vor den Tisch zutreten/die Händlein auff zu heben*. Beginnet es zu reden/dass man ihm die aller kürtzesten Sprüchlein/alss: *Christum lieb haben ist besser denn alles* wissen; *Das Blut Jesu Christi* etc. etliche mal vorbete oder vorsage/dass es sie auch allgemachsam fassen/und endlich/so viel ihnen müglich/nach lallen/damit ihm GOtt auss solcher Kinder ein Lob und Macht zurichten könne" (ebd., S. 70/71).

Protestantische Erziehung ist Unterweisung und Abrichtung der Seele *auf den Text*, vom Kindergebet über den häuslichen Katechismus bis zum Bibelstudium. Dabei wird zunehmend Verständnis für die Kinder entwickelt (OELKERS 2000), die nur im Notfall körperlich gezüchtigt werden sollen. Das Verständnis übersteigt aber den pädagogischen Zweck nicht.

> „Und mit diesen Stükken kan man so lange *continuiren*/biss des Kindes Verstand ein mehrers erfordere. Es muss aber darbey vor allen Dingen dahin getrachtet werden/dass das Kind immerdar *mit Lust* dran gehe/und keinen *Ekel* darüber empfinde.
> Den so zarte Kinder wollen nicht geschlagen un genöthiget seyn. Würde sich aber eine Bossheit im Reden unGebehrden merken lassen/die durch freundlich und bescheidentliches Zureden nicht zu *corrigiren* wäre/so ist es schon zeit/ein *Rüthlein* algemachsam zu brauchen/doch also/dass das zarte *Ingenium nicht schüchter* werde" (ebd., S. 71/72).

---

88 Unaufhörlich.

Das Titelblatt des ersten vollständigen Druckes der Luther-Bibel (1534)[89] zeigt den Erziehungsanspruch in aller Deutlichkeit (Abb. 25). „Gottes wort bleibt ewig", ist die Botschaft, die verkündet wird, aber den Eingang in das Haus Gottes versperrt der neue Text; man muss *lesen*, was dieses Wort ausmacht, die Kinder sind *lesende* Engel, die erzogen werden, indem und soweit sie Zugang zum Text suchen (FLÄSCHENDRÄGER 1989, S. 79). „Katechismus" übersetzt LUTHER mit „Kinderlehre", was gleichermassen auf eine einfache, leicht lehrbare Botschaft verweist und auf die richtige Einstellung, nämlich so viel wie möglich von der kindlichen Unschuld zu bewahren. Letztlich sollen Engel die Botschaft vernehmen, aber auf *didaktische* Weise. Ein „jeglicher Hausvater" ist gehalten, heisst es in der Vorrede zum „Grossen Katechismus"[90], „dass er zum wenigsten die Wochen einmal seine Kinder und Gesinde umfrage und verhöre, was sie davon wissen oder lernen, und, wo sie es nicht können, mit Ernst dazu halte" (LUTHER A.W. III/S. 190).

Gott offenbart sich in den *Glaubensartikeln,* wer sie beherrscht, gehört zur *richtigen* Christenheit[91] und hat Gewissheit über seinen Platz. Die christlichen *Gebote* definieren die Moral, aber die *Artikel des Glaubens* sagen, „was uns Gott tue und gebe". „Den Glauben ... kann keine menschliche Klugheit begreifen", er „muss allein vom heiligen Geist gelehret werden" (ebd., S. 249); aber die Lehre selbst erlaubt eine katechetische Ordnung und im Gebet auch ein rituelles Verfahren. Anders könnte für das Seelenheil pädagogisch nichts getan werden, und das wäre angesichts der Bedrohung durch das Böse der eigentliche Schrecken des Christenmenschen. „Denn wir sind dem Teufel viel zu schwach samt seiner Macht und Anhang, so sich wider uns legen, dass sie uns wohl könnten mit Füssen treten" (ebd., S. 253).

Erziehung im lutherischen Sinne ist letztlich Schutz der Seele vor dem Teufel:

> „Darum sollten wir uns von Jugend auf gewöhnen, ein jeglicher für alles eine Not, wo er nur etwas fühlet, das ihn anstösset, und auch anderer Leute, unter welchen er ist, *täglich zu bitten*: als für Prediger, Obrigkeit, Nachbar, Gesinde, und immer (wie gesagt) Gott sein Gebot und Verheissung aufrücken, und *wissen*, dass ers nicht will verachtet haben. Das sage ich darum, denn ich wollt gerne, dass man solchs wieder die Leut brächte, dass sie *lerneten recht beten*, und nicht so rohe und kalt hingehen, davon sie täglich ungeschickter werden zu beten; welchs auch der Teufel haben will, und mit allen Kräften dazu hilft: denn er fühlet wohl, was ihm für Leid und Schaden tuet, wenn das Gebet recht im Schwang gehet" (ebd.; Hervorhebungen J.O.).

Der „Teufel" ist für den rigorosen Augustinermönch[92] LUTHER eine reale Grösse, die *überall* vermutet werden muss und *jederzeit* die Seele ergreifen kann (DI NOLA 1993,

---

89 Die Quelle ist die erste Gesamtausgabe der Luther-Bibel mit Illustrationen aus der Cranach-Werkstatt; sie erschien zu Lebzeiten LUTHERS in drei Ausgaben. Im September 1522 war die Uebersetzung des Neuen Testaments erschienen (das sogenannte „Septembertestament", ebenfalls mit Illustrationen on CRANACH). 1523 erscheinen Teile des Alten Testaments, aber erst von 1530 an arbeitete LUTHER an der ganzen Uebersetzung des Alten Testaments.

90 Am 26. Mai 1529 erschien die Buchausgabe des „Kleinen Katechismus", der „Grosse Katechismus" erschien im gleichen Jahr, 1530 mit der bis heute üblichen grossen Vorrede Luthers. 1564 in Pommern und 1565 in Thüringen wurden beide Texte erstmalig in das reformatorische *corpus doctrinae* aufgenommen, also erhielten kanonische Bedeutung.

91 „Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn was *ausser* der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaften Gott glauben und anbeten; so *wissen* sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen, darum sie in ewigem Zorn und Verdammnis bleiben; denn sie den Herrn Christum nicht haben; dazu mit keinen Gaben durch den heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind" (A.W. III/S. 248/249; Hervorhebungen J.O.).

92 LUTHER trat am 15. Juli 1505 in das Kloster der Augustiner-Eremiten Erfurt ein. Nach dem üblichen einjährigen Noviziat wurde er 1506 Mitglied des Augustinerordens. Am 4. April 1507 wurde er zum Priester geweiht. Im Winter 1508 wurde LUTHER an das Augustinerkloster zu Wittenberg versetzt und

S. 245ff.; zu LUTHER auch: FEBVRE 1996)[93]. Und das schlimmste Werk des Satans, schreibt LUTHER in seiner berühmten Widerlegung des „freien Willens“ 1525 gegen ERASMUS[94], ist die Verfälschung der *Schrift*, also die Irreleitung des Verstehens der Wahrheit.

> „Die Schrift jedoch schildert den Menschen als solchen, der nicht nur gebunden, elend, gefangen, krank und tot, sondern der *auf Grund des Wirkens des Satans*, seines Fürsten, seinem Unglück dieses *Elend der Blindheit* hinzufügt, dass er *glaubt*, er sei frei, glücklich, erlöst, mächtig, gesund, lebendig“ (LUTHER A.W. I/S. 100; Hervorhebungen J.O.).

Der Teufel ist real, die „Barmherzigkeit Gottes“ muss ständig und ständig neu gesucht werden, ohne dass dafür andere als *schwache* Wege zur Verfügung stünden. Was die Gnade definiert, ist der „verborgene und furchtbare Wille Gottes“. „Dieser Wille ist nicht zu erforschen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten als das bei weitem ehrwürdigste Geheimnis der göttlichen Majestät, das ihr allein vorbehalten, uns aber verwehrt ist“ (ebd., S. 107). Daher muss zwischen dem *gepredigten* und dem *verborgenen* Gott unterschieden werden, also zwischen „dem Wort Gottes“ und „Gott selbst“ (ebd., S. 108). Wir müssen „das Wort anschauen und jenen unerforschlichen Willen stehen lassen“ (ebd., S. 108/109), verbindlich für den Christenmenschen und seine Erziehung ist das *Wort*, nicht der *Wille*, der lediglich vorausgesetzt, aber nicht selber erkannt oder gar beeinflusst werden kann. Letztlich wartet der Mensch auf Gnade, die das Wort ankündigt, ohne dass das Warten Gottes Entschluss beeinflussen könnte.

> „Es genügt, nur zu wissen, dass ein gewisser unerforschlicher Wille in Gott sei; *was* aber, *warum* und *inwiefern* jener will, das *darf* man durchaus *nicht* erforschen, aussuchen, sich darum kümmern oder es berühren, sondern nur fürchten und anbeten" (ebd., S. 108/109; Hervorhebungen J.O.).

Wenn aber Gott unerforschlich ist, ist es der Teufel auch, nur dass sein Status ein anderer ist. LUTHERS Satan - die *Realgestalt* des Bösen - bedroht die menschliche Seele unmittelbar und auf Dauer, der Mensch kämpft in zwei unterschiedlichen Welten, einer sündhaft-bedrohlichen und einer spirituell-verheissungsvollen, von denen nur die eine, die des Bösen, Erfahrungsgehalt hat. Die andere Welt ist die des Glaubens, der *Rettung* oder *Gnade* nur *verheisst* aber nicht vollzieht, weil der Wille Gottes nicht beeinflusst werden kann und darf, soll die absolute, aber ferne und unerkennbare Stellung Gottes erhalten bleiben.

Der Teufel dagegen ist real, und er baut, wie es noch im 17. Jahrhundert verbreitete Ansicht war, eine gefährliche Gegenwelt auf, die sich ebenfalls didaktisch konfiguriert. Auch der Teufel hat nur dann Anhänger, wenn diese zuvor unterrichtet wurden. Satan muss

---

begann an der Artistenfakultät der dortigen Universität seine Lehrtätigkeit als Professor für Moralphilosophie (der nebenbei Theologie, das eigentlich wichtige Fach, *studierte*). 1509 promovierte LUTHER zum *baccalaureus biblicus* und erhielt einen Lehrauftrag im Generalstudium der Augustiner-Eremiten in Erfurt. Am 19. Oktober 1512 promovierte LUTHER in Wittenberg zum Doktor der Theologie und übernahm die Bibelprofessur. Bis zu den Thesen vom 31. Oktober 1517 wurde LUTHER Subprior des Wittenberger Klosters und Distriktsvikar über elf sächsische Augustinerklöster, also erlebte eine steile Karriere im Augustinerorden. Im April 1518 formulierte LUTHER Thesen für den Konvent der Augustiner-Eremiten in Heidelberg; sie begründeten die reformatorische Theologie. Nach dem Wormser Edikt (8. Mai 1521) begannen die Klosterauflösungen. Im Januar 1522 löste sich der Augustinerorden in Wittenberg auf (Daten nach FLÄSCHENDRÄGER 1989).

93 LUTHER hatte zeitlebens Teufelsvisionen. Berühmt ist das Teufelserlebnis auf der Wartburg, als LUTHER die für real gehaltene Erscheinung mit dem Tintenfass vertrieb.

94 ERASMUS hatte seine Polemik gegen LUTHER (*diatribe seu collatio de libro arbitrio*) im September 1524 veröffentlicht; LUTHERS Antwort *Dass der freie Wille nichts sei*, erschien im Dezember 1525 in der lateinischen Fassung. Eine deutsche Uebersetzung (von JUSTUS JONAS, also nicht von LUTHER selbst), erschien im Januar 1526 (Daten in: LUTHER A.W. I/S. 264ff.).

seine Schüler lehren (DI NOLA 1993, S. 271)[95] (Abb. 26). Hexen sind die Gehilfen des Teufels, und wie sehr sie einfach nur in Umkehrung des Guten vorgestellt wurden, zeigt ihre Bedrohlichkeit für die Kinder (ebd., S. 287)[96] (Abb. 27). Hexen verderben - drastisch - die Reinheit und Unschuld, und sie haben geheimnisvolle, überirdische Kräfte (ebd., S. 292)[97] (Abb. 28), denen nur ein entschlossener, rituell gestärkter und hermetischer Gottesglaube entgegenwirken kann. Entsprechend zu dieser dämonischen Angst müssen die Strafen rigoros sein (Abb. 29); wer sich der Glaubensverpflichtung und so dem pädagogischen Diktat entzieht, verdient den Tod, aber nur wenn die Folter vom Dämon befreit oder die Verdammung endgültig macht (ebd., S. 308)[98].

Die Wahrheitsbeweise sind schwankend, man kann nie sicher sein, ob der Teufel nicht doch anwesend ist (Abb. 30)[99], auch dann, wenn verlässliche Proben erfolgen. Das Dämonische kann in jeder ungewöhnlichen Bewegung vermutet, jedes Ereignis, das die gewohnten Kausalitäten irritiert, kann als Zeichen böser oder dunkler Kräfte gedeutet werden, weil die beiden Welten LUTHERS sich nur durch die Theologie des verborgenen Gottes trennen lassen, während sie gerade für die gläubig Erzogenen immer zusammentreffen konnten, zumal die *Herkunft* des Teufels oder der *Sitz* der Hölle fast ebensolche Geheimnisse waren wie der Himmel der Engel oder die Hierarchie des Jenseits. Das Vorstellungsverbot der Theologie implizierte ja nicht eine Befreiung von Angstbildern und Paniken, die immer vom unerklärt Bedrohlichen ausgingen, für das passende Kausalitäten gefunden werden mussten. Und was lag näher, als das Böse zu personifzieren, wenn schon das Gute unerforschlich sein soll?

In einer Illustration der *Consolatio Philosophiae* von BOETHIUS aus dem Jahre 1501[100] sieht man den Menschen - Mann und Frau - vor dem Kampf der Elemente und so lange hilflos, wie nicht Trost im Glauben gefunden werden kann (Abb. 31). Aber der Glaube spendet nur dann Trost, wenn, so BOETHIUS, die Welt „nicht dem blinden Zufall, sondern der göttlichen Vernunft unterworfen“ ist (BOETHIUS 1981, S.37). Mit diesem Glauben muss man sich nicht „zu sehr“ fürchten, der „Nebel der Verwirrungen“ wird vom „Glanz des wahren Lichts“ aufgelöst (ebd., S. 39). Der Topos des „wahren Lichts“ wird auch in der frühen Neuzeit verwendet, aber er ist nicht als „Aufklärung“ im Sinne des 18. Jahrhunderts zu verstehen. Das Licht der Wahrheit macht nicht vernünftig, sondern spendet Trost und gibt geistige Nahrung[101]. Das ist nur möglich, wenn das Licht der Wahrheit nicht unabhängig sein kann. Es muss eine göttliche Quelle haben.

1501 gibt der geordnete Kosmos diese Gewissheit. Der Sonnenwagen, der Sternenhimmel, die Erde und das in seinen Grenzen bleibende Meer lassen die Kontemplation als aussichtsreich erscheinen, die Harmonie des Ganzen ist übersetzbar in jede Seele, vorausgesetzt das Licht der Sinne strahlt (Abb. 32). Man führt, so BOETHIUS, *keinen* „unerbittlichen Kampf mit Fortuna“ (ebd., S. 87), ohne das Glück irgendwie

---

95 Die Quelle ist F.M. GUACCIOS *Compendium maleficarum* (erschienen 1626 in Mailand).

96 *Hexen bereiten ihre Salbe aus Kinderleichen* (Holzschnitt von F.M. GUACCIO) (Compendium maleficarum).

97 THOMAS ERASTUS, *Dialogues touchants le pouvoir des sorcières*, 1570. Die Hexen reiben sich ein und fliegen nacheinander durch den Kamin auf dem Besen davon; ein Denunziant (oder Voyeur) beobachtet sie von Aussen durch das Fenster.

98 *Die Folter*, Stich von HANS BURGKMAIR (16. Jahrhundert).

99 *Die Wasserprobe* aus: „Witches Apprehended, Examined and Executed“, London 1613 (DI NOLA 1993, S. 312).

100 *Boetius de Philosophico Consolatu* (gedruckt bei JOHANNES GRÜNINGER 1501 in Strasbourg) (BOETHIUS 1988, S. 133; Abbildungen ebendort S. 132, 116, XXXVI). „Der Trost der Philosophie“ ist eine der meistgelesenen Schriften im christlichen Mittelalter und in der frühen Neuzeit.

101 Das mittellateinische *spendere* (vom expendere) kann mit „abwägen“, „aufwenden“ und „ausgeben“ übersetzt werden. *Spenden* hat eine Verwandtschaft mit *Speisen* und *Spesen*.

materiell erzwingen zu können. Ein „widriges Geschick“ ist sogar günstiger als allzuviel Glück, weil Glück in Fülle die Seelen an Luxus gewöhnt und so dem „Scheine lügnerischer Güter“ aussetzt, ohne wirklich zum inneren Frieden, zum Gleichgewicht zwischen Seele und Kosmos, beizutragen (ebd.). Die Harmonie der Welt entsteht aus Gott.

Dann aber müssten Zufall und Notwendigkeit widerspruchsfrei gedacht werden[102], was den göttlichen Logos voraussetzt und dessen Wirkung auf den Menschen, die der Augustiner-Eremit LUTHER[103] als unerforschbar betrachtete. Das Forschungsverbot schützt nicht etwa Gott, sondern befördert den Dämonenglauben; andererseits wäre eine Erlaubnis, das Unerforschliche auch nur zu thematisieren, unmittelbar gleichbedeutend mit einer Aufwertung der menschlichen Erkenntnis, die letztlich den Glauben selbst betreffen kann oder muss. *Darum* geht es im Streit zwischen LUTHER und ERASMUS über die Freiheit des Willens, die immer auch eine Freiheit der Erkenntnis sein muss. Wer sich diese Freiheit nimmt, kann sehr rasch darauf kommen, die Dogmen der Religion und dann auch den Glauben in Frage zu stellen, einfach weil sie der Erfahrung widersprechen und aber diese reglementieren.

Die christliche Erziehung des 16. und 17. Jahrhunderts ist daran gebunden, die Erkenntnis dogmatisch in Schach zu halten, und dies nicht etwa unbegründet oder zufällig. Ungeachtet aller Freiheiten, so LUTHER in den Schriften gegen den freien Willen, dient der „Mensch notwendigerweise der Sünde“ (A.W. I/S. 135). Der „freie Wille (vermag) nichts Gutes zu wollen... Denn der freie Wille sagt immer: Ich kann nicht, und Gott will nicht, was soll ich tun?“ (ebd.). Wenn aber der freie Wille „nichts Gutes wollen“ *kann*, entfällt die Möglichkeit der Gnade, also des Erwähltwerdens aufgrund des göttlichen Willens, der einzig das Gute bestimmen kann (ebd., S. 136). Das aber gefährdet die Gottesidee selbst, denn ein Gott, so LUTHER, „welcher aller Kraft und Weisheit des Erwählens beraubt ist, was wird er anders sein als ein Idol der Schicksalsgöttin, unter deren Walten alles blindlings geschieht?“ (ebd.)[104] Schicksal ist Aberglaube, weil die alles entscheidende, die *erste* Ursache fehlt.

Fortuna ist nur durch Gott beherrschbar, aber nicht als reale, sondern als verborgene Kausalität und so unkontrollierbar, es sei denn, es entstehen frühzeitig und dauerhaft Dispositionen des Glaubens in der menschlichen Seele. Das erklärt, warum die Reformation mit einer Veränderung der Erziehungstheorie einherging und warum die moderne Pädagogik protestantischen Ursprungs ist. Aber es macht zugleich die Schwäche des Konzeptes deutlich, die LUTHER mit einem *horribile dictu* erläutert, einem Horror vor den Möglichkeiten des Menschen, wenn man sie freilässt und nicht länger an einen Glauben bindet, der sich nicht beweisen lassen *darf*, wenn er aufrechterhalten werden will. Die protestantische Erziehung gilt nicht länger nur der symbolischen Welt des Glaubens, sondern diesem selbst, verstanden als persönliche Prüfung, Zustimmung und Ueberzeugung, die sich

---

102 „Zufall ist das unerwartete Ergebnis eines Zusammentreffens von Ursachen in dem, was zu irgendeinem Zweck unternommen wurde. Dass aber die Ursachen *so* zusammentreffen und zusammenfliessen, bewirkt jene Ordnung, die aus *unvermeidlicher* Verknüpfung hervorgeht und die, *aus der Quelle der Vorsehung fliessend*, alles an seinen Ort und in seine Zeit stellt“ (BOETHIUS 1981, S. 233; Hervorhebung J.O.). „Vorsehung“ ist *providentia* (ebd., S. 232).

103 Die „Augustinerregel“, ein moralisches Brevier der zeitgenössisch bekannten Schriften AUGUSTINUS', entstand im 8. Jahrhundert. Im 11. schlossen sich Domherren zum Orden der Augustiner-*Chorherren* zusammen. Die Augustiner-*Eremiten* waren ein davon abgesetzter Bettelorden, der sich im 12. und 13. Jahrhundert entwickelte. 1845 entstand noch eine Variante, die *Augustiner von Mariä Himmelfahrt*, eine Vereinigung von „Assumptionisten“, die nach der Augustinerregel organisiert wurde.

104 „Einen solchen Gott bildet auch ARISTOTELES ab, einen Gott, der, man denke nur, schläft und jeden nach Belieben seine Güte und Strafe gebrauchen oder missbrauchen lässt“ (A.W. I/S. 136).

ständig gegen Anfechtungen behaupten muss, ohne wirklich platonischen Trost - die Anschauung des Guten - erlangen zu können[105].

Wer das Gute tatsächlich *anschauen* könnte, hätte die Möglichkeit, darüber zu verfügen, also es nach eigenem Mass zu verwenden. Und dies ist LUTHERS Horror, der in Anbetracht der nachfolgenden Geschichte als sehr real gewertet werden muss. Im Lichte dieser Geschichte war es eine *gute*, wenngleich unfreiwillige Prognose, was LUTHER gegen ERASMUS vorzubringen hatte:

> „Dahin kommt man, wenn wir mit der menschlichen Vernunft Gott messen und entschuldigen wollen, und wenn wir uns nicht vor den Geheimnissen der Majestät *scheuen*, sondern *forschend tief* in sie eindringen, so dass wir, berückt vom Ruhm, statt einer Entschuldigung tausend Gotteslästerungen ausstossen, unterdessen ohne Rücksicht auf uns (!), vielmehr *zugleich gegen Gott und uns* schwätzen wie Unsinnige, während wir in grosser Weisheit für Gott und für uns reden wollen“ (ebd., S. 137; Hervorhebungen J.O.).

Die Seele muss auf das Geheimnis eingestimmt sein, auf das grosse Dunkel, das nur die Offenbarung erleuchten und die Gnade aufheben kann. Man erkennt daran, dass SWEDENBORGS Seelenerziehung eine Provokation der protestantischen Dogmatik gewesen ist, die nicht eine universelle Liebe sehen, sondern eine pädagogisch effektive Furcht befördern wollte. Man wird wesentlich in der *Furcht* des Herrn, in *seiner Zucht* und erst nachfolgend in Liebe erzogen, nur so schien Demut möglich, Selbstbeschränkung durch den denkbar grössten Schrecken. Der Schrecken war wesentlich die Warnung vor dem Ueberschreiten der Grenze, die ihrerseits eng gehalten wurde; die Grenze der Erziehung war die Grenze der Gemeinde, auf sie, dogmatisch wie symbolisch, sollte die Seele eingerichtet werden. Das setzt eine innere Welt voraus, die sich nicht mystisch über diese Grenze hinwegzusetzen vermag. Christliche Erziehung ist in dieser Hinsicht immer eine Rationalisierung der visionären Mystik gewesen, die ja eine direkte, wenngleich gegenweltliche Kommunikation mit dem Göttlichen behauptet.

IMMANUEL KANT, pietistisch erzogen und selbst von keiner irgendwie symbolischen Frömmigkeit[106], veröffentlichte im Februar 1764 in den von HAMANN herausgegebenen *Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen*[107] anonym einen „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“, also eine Psychopathologie, die das Dämonische, Phantastische oder Jenseitige als *Einbildung*, innere Krankheit, deutete. Gewisse Dinge, so KANT, werden als klar vorgestellt, „von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist“ (WW I/S. 894). In diesem Sinne ist der „Verrückte ... ein Träumer im Wachen“ (ebd.) und der Phantast ein wacher Träumer mit einer „wirklichen Empfindung“ (ebd.). Die schlimmste Spezies sind „*Fanatiker*“, „*Visionäre*“ und „*Schwärmer*“, sie sind Verrückte „von einer vermeinten un-

---

105 LUTHER war Augustiniker; Platoniker *vor* AUGUSTINUS - wie zum Beispiel MARIUS VICTORINUS, der Bischof von Poetovium (als Märtyrer 304 n.Chr. gestorben) - vertraten keine harte Zweiweltentheorie und konnten unbefangen vom göttlichen Guten sprechen, zumal die (spätere) pelagianische Frage der Erbsünde noch keine dogmatische Rolle spielte.

106 Sowohl das Elternhaus KANTS als auch sein Gymnasium (das Königsberger *Fridericianum*) sind pietistisch geprägt gewesen. Schon die enge und dogmatische Schulzucht erregten KANTS Widerwillen (RITZEL 1975, S. 109f.), um so mehr dann die pietistische Dogmatik und insbesondere der Wunderglaube und die Herzenstheologie, soweit diese mit dem lutherischen Forschungsverbot und dem Lob der Unwissenheit verbunden waren. KANT war insofern Newtonianer: Das Universum ist *erkennbar*, und der Himmel besteht nicht aus Sphären der Engel (ebd., S. 110). Das berührt die Frage nach der Existenz Gottes aber nicht. Der christliche Glaube wird nicht überflüssig, nur weil die Himmelsmechanik beschrieben werden kann.

107 Der Artikel erschien in fünf Abschnitten im vierten bis achten Stück der Zeitung (am 13., 17., 20., 24. und 27. Februar 1764).

mittelbaren Eingebung, und einer grossen Vertrautheit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennet kein gefährlicheres Blendwerk“ (ebd., S. 896).

Es sind dies „traurige Uebel“ (ebd., S. 901), Erscheinungen, die schwer zu behandeln sind (ebd., S. 900), aber *erklärbare* Grössen. Die „Verkehrtheit des Kopfes“ lässt sich auf Täuschungen oder Störungen zurückführen (ebd., S. 896f.), ohne die Kausalitäten der Gestörten bemühen zu müssen. Man kann sie *unabhängig* deuten, als Teil der Pathologie, nicht als Zeichen oder Indiz für höhere Kräfte, mit denen sie sich verbunden wähnen. Diese Rationalisierung ist Voraussetzung, wenn sich "Aufklärung" verbreiten soll; sie darf nicht länger auf eine ungebundene Seele treffen, die sich alles einbilden kann, was gerade pausibel erscheint, sondern die zu unterscheiden gelernt hat, zwischen sich selbst und dem Bild, das von ihr gemacht wurde. Die Differenz hat grundlegende Veränderungen des *Wissens* (und auch des *Status* des Wissens) zur Voraussetzung, auf die ich in den nächsten Sitzungen näher eingehen werde. Ohne neue Physik, so könnte ich schliessen, keine neue Seele, und ohne neue Seele keine Freiheit vom Dämonischen. Aber das soll dann gesondert deutlich werden und nicht ohne Verweis auf den Preis, den diese Rationalisierung auch gehabt hat.

2.2. Humanistische Bildung und die Frage des Kanons

Peter Hille, romantischer Anarchist, Bürgerschreck und visionärer Schriftsteller, eine vergessene literarische Erscheinung des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Deutschland[108] (Abb. 33), veröffentlichte 1896 eine, wie es hiess *Erziehungstragödie in fünf Vorgängen*. Das Stück hiesst „Des Platonikers Sohn“ (Abb. 34) und wurde, obwohl gut komponiert und frech geschrieben, zu Lebzeiten Hilles nie aufgeführt. Die Uraufführung erfolgte sechzig Jahre später, Ende Dezember 1955, an einer kleinen deutschen Studiobühne[109], die sich experimentell verstand und das Wagnis einging, einen unbekannten und nicht einmal vergessenen Autor mit einem verschollenen Stück aufzuführen. Das Wagnis wurde nicht belohnt, Hilles Erziehungsdrama blieb unbekannt, Publikum wie Repertoire waren unzugänglich für ein Thema, das 1955 noch halbwegs dramatisch war, sich aber inzwischen abgekühlt hat, nämlich den Autoritätskonflikt zwischen Vater und Sohn. Hille war einer der frühen Propheten der deutschen Jugendbewegung, und sein Thema hat sich mit dieser Bewegung überlebt.

Was „Des Platonikers Sohn“ freilich interessant macht, ist die der historische Rahmen und die damit verbundene Ironie. Aufgrund der Eros-Konstruktion haben Platoniker keine Söhne, ebensowenig Töchter, weil, der Ueberlieferung zufolge, Eros von reinen Ideen geleitet wird, die sich bekanntlich ohne geschlechtliche Umwege fortpflanzen. Den Konflikt zwischen Vater und Sohn lässt Hille im humanistischen Milieu spielen, ge-

---

108 Peter Hille (1854-1904) war nach dem Besuch des Gymnasiums für kurze Zeit im Justizdienst tätig und begann dann eine unruhige Karriere als Schriftsteller mit schnell wechselnden Orten in Europa. 1893 ging Hille nach Berlin und wurde in der Grossstadtbohème schnell bekannt. Er lebte zuletzt im Haus der „Neuen Gemeinschaft“, einer Kommune, der die Gebrüder Heinrich und Julius Hart sowie Gustav Landauer angehörten (vgl. Kienecker 1979).

109 Die Uraufführung fand am 29. Dezember 1955, statt, besorgt durch das Schauspielstudio in Iserlohn. Hille stammte aus der Nähe von Paderborn (hier setzte auch nach dem Zweiten Weltkrieg eine kurze Rezeption ein; vgl. Vogedes 1947).

nauer: er wird zwischen FRANCESCO PETRARCA und seinem unehelichen Sohn GIOVANNI agiert. HILLE persifliert dabei die heilige Legende: PETRARCA und LAURA überwanden die Ferne und erlebten die Sünde, die PETRARCAS „Canzioniere“[110] gleichermassen sublimiert und verflüchtigt hatte. Sünde - LAURA war verheiratet - war Vorstellung, nicht Tatbestand. Bei Hille hat die erotische Annäherung Folgen, wie GIOVANNI an der eigenen Person erkennen muss. An ihr kann er ablesen, dass die Vaterschaft war nicht rein platonisch gewesen sein kann.

Der nicht idell gezeugte Sohn wird durch DANTES BEATRICE über die wahren Zusammenhänge aufgeklärt. Die göttliche BEATRICE, die in der *Göttlichen Komödie* den Himmel erschliesst, erscheint bei HILLE als „eine Menschliche“, die sich besonders um fahrende Schüler kümmert, also sozialpädagogische Dienste leistet. Unter diesen Schülern ist neben COSMO (MEDICI) und PIETRO (POMPONAZZI) auch - zeitlich grosszügig - WALTER (VON DER VOGELWEIDE). Er, eingeführt als „Archibacchant“ (zu übersetzen mit „Rheinländer“[111]), sagt, worum es in diesem Stück wirklich gehen soll, die Kritik der *humanistischen Bildung*, vor der GIOVANNI bewahrt werden soll. Statt seine Jugend im Gymnasium zu vergeuden, soll er - als Wandervogel der Renaissance in die Welt hinausziehen, ohne von überflüssiger Bildung belästigt zu werden. „Humanistische Bildung“ gilt bekanntlich die grosse Errungenschaft der Renaissance, die sich eine nachträgliche Persiflage gefallen lassen muss.

“Wir Fahrenden“, trägt WALTER im Kreise der Gleichgesinnten vor, sind *die Jugend*, „der freie ziehende Geist“, mit dem sich - erstmalig - die Erwartung verknüpft, Gymnasium und Bildung, den Kanon der *falschen Lehren*, zu überwinden.

> „Wir (bedeuten) Wende und Hoffnung... im stockenden, heuchlerisch unterwürfigen, seellos selbstgefälligen, leeren, fremd aufgeputzten, nach der Vorzeit riechenden, verschollene Moden tragenden Zeitalter, das nichts mehr zu sagen hat, keine Kraft fühlt und keinen Rat sich weiss und *darum zum Schulmeister greift* und am Schulmeister stirbt, unserem Erbübel und Erzfeind, der schon unsere ganze deutsche Dichtung bleicht“ (HILLE G.W. 2/S. 38, Hervorhebung J.O.).

Die „deutsche Erbsünde“ ist die *Schule*, „die sich überall breitmacht mit ihren welkstrengen Mienen“ (ebd., S. 54). Die humanistische Grundannahme - Gott als „Weltschulmeister“ - ist die „unnatürliche“ Verkehrung der Welt und ihrer Schöpfung. Wenn die Welt zur Schule werden muss, kann die Schule nur ohne Welt sein, also leer, öde und langweilig. Wer diesen Prozess der Welt-Verschulung in Gang gesetzt hat, muss sich an augustinischer Verdammnis messen lassen.

> „Die Schule ist die Erbsünde, und es werden sich immer neue Schulen bilden und verbogene Sitten, und das wird immer blutige Köpfe setzen und empörte Schüler - nie aber Menschen. Man wird sich vielfach die Bänke um die Ohren schlagen. Wenn nur die Schule das Leben, die Menschheit nicht ganz totschlägt“ (ebd., S. 55).

Das aber steht zu befürchten, wenn man sich die lange *Geschichte* dieser Sünde vor Augen führt. Das fasst HILLES WALTER so:

---

110 FRANCESCO PETRARCA (1304-1374) begann 1343, nach der Geburt seiner unehelichen Tochter FRANCESCA, mit der zyklischen Fassung des *Canzoniere*, also der Gedichte seiner Liebe zu LAURA. Die Bezeichnung stammt von GIOVANNI SCARTAZZINI (Ende des 19. Jahrhunderts); zuvor waren die Hymnen und Elogen als „Rime sparse“ bekannt, nach der ersten Zeile des Eingangsgedichts. HILLE kannte entweder die Uebersetzung von KARL FÖRSTER (1818) oder von KARL KEKULE und LUDWIG VON BIEGELEBEN (1844).

111 WALTHERS Herkunft ist unbekannt, die Anspielung auf den Rheinländer gilt dem „Berufsdichter ohne festen Wohnsitz“ (WAPNEWSKI 1962, Nachw.).

„Ueberhaupt, sobald der Schulmeister aufkam, war eine Zeit schon immer recht ledern. So Quinctilian! Sogar die steifsten Grammatiker und Scholarchen - Scholarchen! schon das Wort ist so nett, so putzig: vorn lateinisch, hinten griechisch, die reine Sphinx, so ist das zusammengeleimt - ja sogar diese verbohrten Köpfe finden einen feinen Geruch des Verkehrten an ihm. Er ist nicht klassisch, heisst‘s alsdann[112]. Klassisch? ut mit dem Konjunktiv oder der Akkusativ zum Infinitiv, das eine ist so ledern wie das andere, dasselbe Schorum[113]. Und so geht so‘n Schulfuchs[114] durchs Leben - stumpfsinnig und aufgeblasen wie ein Kikero. Sein Atem zittert wie ein frierender Windhund vor dem untertänigst verehrten, in Schweinsleder geneigtest andedizierten Gönner“ (ebd., S. 50/51).

PETER HILLE, für den ELSE LASKER-SCHÜLER den Nachruf schrieb, den ERICH MÜHSAM bewunderte und dem sein Freund HEINRICH HART ein erstes literarisches Denkmal setzte[115], dieser HILLE war eine Zelebrität der Berliner Moderne und zugleich ein früher Dropout. Er besuchte das Gymnasium Paulinum in Münster[116], dessen humanistische Bildung ihn gleichermassen prägte und zum erklärten Schulfeind machte. In seinem „Londoner Tagebuch“", einer Stichwort- und Aphorismensammlung aus den achtziger Jahren[117], finden sich Eintragungen, die den Erfolg der Schule so fassen:

„Im Garten des Lebens pflücken manche zur verkehrten Zeit
Unreifes.
Mit den schönen, selbstgefälligen Zügen, die einen Lehrer
verraten.
Er konnte nur Schulblicke auf das lachende Leben werfen“
(HILLE G.W. 5/S. 414).

Was war so schlimm an der *humanistischen Bildung*, so wie sie deutschsprachige Gymnasien im 19. Jahrhundert repräsentierten? Diese Gymnasien waren keine direkten Nachfolger der „Hohen Schulen“ der Renaissance und des Humanismus (Abb. 35)[118], vor allem weil ihr Lehrplan philologisch revidiert worden war und die klassischen Sprachen – Griechisch und Latein - in den Mittelpunkt stellte. In der Renaissance - wie der Turm des Wissens zeiget – *begann* die Bildung mit Grammatik und Sprache, Latein war die *unterste* Stufe, nicht der Angelpunkt des Lehrplans.

Aber ein *Kanon* bestimmte auch die Lehrpläne der deutschen Gymnasien im 19. Jahrhundert. Die Höhere Bildung sollte zeitlos gültig organisiert werden, wobei mit Bedacht der Ausdruck „Kanon“ gewählt wurde. Das griechische Wort „Kanon“ bezeichnet vielerlei, etwa einen „Masstab“, eine „Richtschnur“, eine „Grenze“ oder auch ganz profan eine „Tabelle“, ohne auf Bildung oder Schule bezogen worden zu sein. Die Uebertragung geht aus vom *biblischen* Kanon, also dem Gesambestand der von der Kirche anerkannten heiligen Schriften. Dieser Kanon bildete sich im 2. und 3. Jahrhundert n.Chr. allmählich heraus, ein Vorgang, der also der christlichen Antike angehört. Die heiligen mussten von

---

112 MARCUS FABIUS QUINTILIANUS (etwa 30 - um 96 n. Chr.) war Rhetoriker, also kein klassischer Schriftsteller.

113 *Schoren* heisst umgraben, einsammeln, zusammenscharren.

114 Schlau wie ein Fuchs, aber für die Schule.

115 HEINRICH HART (1855-1906) war als Theaterkritiker und Essayist in Berlin tätig. Er war Mitglied verschiedener naturalistischer und lebensreformerischer Gruppierungen. Im Jahre 1900 rief er mit JULIUS HART die „Neue Gemeinschaft“ ins Leben. HART schrieb 1904 die erste Biographie HILLES.

116 Das Progymnasium in Warburg besuchte HILLE von 1866 bis 1872, das Gymnasium Paulinum von 1872 bis 1874. Danach war er „Zivilsupernumerar“ im Gerichtsbezirk Höxter. Seine Wanderschaft durch Deutschland und Europa begann 1877 (1889-1891 war HILLE in der Schweiz und in Italien).

117 HILLE war von 1880 bis 1882 in England, vornehmlich in London. Das *Londoner Tagebuch* ist erstmalig in den Gesammelten Werken (Bd. 5, S. 379-423) veröffentlicht worden.

118 *Schola Tigurina*, 1576.

den profanen Schriften unterschieden werden, mit typischen Abgrenzungsproblemen; bis heute herrscht in den verschiedenen christlichen Kirchen keine Einigkeit darüber, welche Schriften des Alten Testaments *heilig* und welche *apokryph* sind[119]. Für die Schule löste die Einführung staatlicher Lehrpläne und Lehrmittel dieses Problem auf eindrückliche Weise. Der Schulkanon wurde nicht einfach mit den Lehrmitteln und der Abgrenzung der Fächer überliefert, sondern durch staatliche Reglemente festgelegt.

Eine der einflussreichsten Standeszeitschriften der deutschen Gymnasien des 19. Jahrhunderts hiess „Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik".[120] Ihr 35. Jahrgang erschien 1865, als PETER HILLE die *Selecta* in Nieheim bezog, also die Vorbereitung für das Progymnasium absolvierte. In der „zweiten Abteilung für Gymnasialpädagogik und die übrigen Lehrfächer" schrieb einer der Herausgeber - HERMANN MASIUS[121] - eine Abhandlung über die Frage: „Wie kann die Schule auf Bildung von Charakteren hinwirken?" Der Artikel argumentiert *gegen* die gängigen Schulstrafen, also penetrante Zurechtweisung, „*körperliche Züchtigung*" und „*Nachsitzen*" (MASIUS 1865, S. 3ff., 6f). All das, so der Autor, erziehe nicht den Charakter, sondern bringe die Schüler gegen die Schule auf.

> *Charakter*bildung sei *Willens*bildung, und die verlange „Beispiel und Vorbild des Lehrers" (ebd., S. 11). Die Eltern sind dabei oft hinderlich, sie sind, wie es heisst, den „wechselnden Neigungen ihrer Söhne gegenüber meist unerhört schwach, ja schwachköpfig; selbst die einfachsten Klugheitsregeln beachten sie nicht" (ebd., S. 11).

Daher ist die Schule aufgerufen zur *Erziehung*, das geeignete Verfahren müsse „von Schwäche und Rigorismus gleich weit entfernt" sein (ebd., S. 12). Gelänge das, liesse sich die Schwachen der Eltern ausgleichen. Die Mitte der rechten Disziplin wird mit einer länglichen Beschreibung (und im Bemühen um Rechtschreibreform) so gefasst:

> „Es ist... von Wichtigkeit, dasz die Schule und jeder Lehrer überall einen festen Willen zeigen. Man gebiete und verbiete wenig; aber dies Wenige musz festgehalten werden. Man dictirere Strafen mit Vorsicht; aber dann nehme man nichts davon zurück: rebus indicatis respublica continetur. Dem aufbrausenden Willen trotzt der Schüler leicht, an dem Zähen und Beharrlichen bricht er sich. Auch beim Unterricht ist es gut, dasz der Knabe früh sich gewöhne ein Ganzes ins Auge zu fassen. Ein angefangenes Buch musz zu Ende gelesen werden; jedes Pensum in der Schule ist auch zu absolvieren, sollten auch, wenn der Lehrer sich anfangs zu lange aufgehalten hat, Extrastunden zu Hülfe genommen werden. Daher sind Schriften so geeignet zur Classenlectüre, welche in verhältnismäszig kurzer Zeit erledigt werden können. Das Gefühl, welches aus dem Bewusstsein entspringt, ein Ganzes hinter sich zu haben, ist immer ein erfreuliches und erhebendes. Das Hinundherfahren des Lehrers mit seinem ‚Nun wollen wir einmal das oder das nehmen' ist immer Charakterschwäche und

---

119 In den fünfhundert Jahren vor Christi Geburt kanonisierte die israelitische Religion erst die fünf Bücher Mose, dann die Prophetenbücher und schliesslich die Psalmen zur „heiligen Schrift", die als Richtschnur für die Rechtspraxis und den Gottesdienst Verwendung fanden. Dieser Kernbestand wurde ab 200 v. Chr. durch diverse weitere Schriften ergänzt, die in verschiedenen Regionen unterschiedliche Geltung fanden. Die christlichen Gemeinden im Mittelmeerraum übernahmen den je örtlich gegeben Kanon von den vorrabbinischen Synagogen. Der Kanon der Juden von Alexandrien setzte sich in der griechisch sprechenden Grosskirche und der römisch-katholischen Kirche durch. Das erklärt die bis heute bestehenen Differenzen zu reformierten oder protestantischen Kirchen.

120 Die „Jahrbücher für Philologie und Paedagogik" sind 1830 von JOHANN CHRISTIAN JAHN begründet worden. Die Neue Folge, herausgegeben von ALFRED FLECKEISEN und HERMANN MASIUS, erschien ab 1855.

121 HERMANN MASIUS (1818-1893) war Gymnasiallehrer, später Gymnasialdirektor (in Halberstadt und Dresden) und ab 1862 ordentlicher Professor für Pädagogik an der Universität Leipzig (gleichzeitig Direktor des Pädagogischen Seminars der Universität). Er war Herausgeber diverser Schulbücher und leitete die Redaktion der „Neuen Jahrbücher" seit 1863. Die Jahrbücher erschienen in wechselnden Serien von 1831-1897 in 156 Bänden.

bewirkt Charakterschwäche. Auch Aufforderungen zur augenblicklichen Kraftäuszerung sind gut. Ich habe öfters gesagt: ‚bis morgen liefern Sie mir den lateinischen Aufsatz; vom Sonnabend bis Montag lesen Sie die Trachinierinnen[122]; wer es nicht kann, der läszt es‘, und es ist selten Jemand zurückgeblieben; aber wichtiger ist doch das andere, die Beharrlichkeit des Willens“ (ebd.).

Derartige Ueberlegungen zur Erziehung und Schuldisziplin waren für die „Neuen Jahrbücher“ eine Miszelle. Sie hiess „Noctes Scholasticae“ und erschien zwei- oder dreimal pro Jahr, also nicht in jeder Ausgabe. Diese Probleme waren also nicht dringlich. In der Hauptsache behandelte die Zeitschrift fachwissenschaftliche Themen, allenfalls fachdidaktische, möglichst aber immer solche, die Gelehrsamkeit mit akademischem Bezug verbinden konnten. Titel aus dem Jahrgang 1865 lauten etwa:

- „Der Fusz, der Vers und die Strophe. Ein Beitrag zur Theorie des Versmaszes“ (Neue Jahrbücher XI/1865, S. 16-26).
- „Allitterierende Poesieen der Hebräer“ (ebd., S. 69-79, 597-609).
- „Aphoristische Bemerkungen über den Unterricht in Mathematik“ (ebd., S. 181-194).[123]
- „Strategien und Schulmeister. Ein Vergleich nach Xenophons Schilderung des Klearchos und des Proxenos“ (ebd., S. 195-199).
- „Fremdher entlehnte Verben starker Form“ (ebd., S. 199-200).
- „Dantes classische Studien und Brunetto Latini“ (ebd., S. 253-290).
- „Der Mensch ist seinen geistigen Anlagen nach vor allem zum Mathematiker geboren“ (ebd., S. 318-327).
- „Geographische Repetitionen. *Island*“ (ebd., S. 358-365).
- „Die Geometrie des Johannes Pediasimos“ (ebd., S. 366-383).
- „Goethes Elegieen und Epigramme und ihre Erklärer“ (ebd., S. 397-418, 466-474, S. 508-524, 564-575).
- „Ueber die Zulassung von Antethesen in Schulausgaben der Homerischen Gedichte“ (ebd., S. 419-432).
- „Das Versmasz in seinen allgemeinen Verhältnissen“ (ebd., S. 497-508, 557-564).
- „Petrus Victorius. Ein Beitrag zur Geschichte der classischen Studien in Italien“ (ebd., S. 545-556).
- „Vorschläge über die Art der Vorbereitung für das Höhere Lehrfach. (Mit besonderer Berücksichtigung der preuszischen Verhältnisse.)“ (Neue Jahrbücher 1865, S. 582-587).

Meine Auflistung umfasst nur die fachlichen Beiträge. Hinzukommen ausgedehnte Rezensionen sowohl der Fachliteratur als auch Schul- und Lehrerliteratur, soweit diese gymnasialen Ansprüchen zu genügen vermochte. Viele der Aufsätze über klassische Literatur und die Probleme der humanistischen Bildung sind noch heute lesbar; zum mindesten

---

122 LIVIUS: *Der Raub der Sabinierinnen.*

123 „Es gibt keine Schuldisziplin, über welche so viele irrige Vorstellungen und Annahmen verbreitet sind, als die Mathematik. Gewöhnlich heizst es, die Mathematik sei zu schwer, es sei für sie eine besondere geistige Anlage notwendig, und deshalb gebe es auch unter 20-30 Schülern nur 4-5 junge Leute, welche den Anforderungen des Lehrers entsprächen, alle übrigen lernten, wenn es hoch käme, einige Sätze mechanisch auswendig, und schrieben die schriftlichen Arbeiten, namentlich die aus der construirenden Geometrie wörtlich ab: oder aber, wozu solle es dienen, wenn die armen Burschen so gequält würden, man käme schon ohne Mathematik durchs Leben; es sei zwar schön, auch diesen schwierigen Gegenstand zu bewältigen, aber wenn das nicht geschähe, so könnte man auch darin kein groszes Unglück erblicken: und noch mehr, die Mathematiker seien meist sonderbare Menschen, man käme nicht gut mit ihnen aus; sie seien prätensiös, häufig auch nicht mehr als eben Mathematiker, d.h. von höchst einseitiger Bildung, die namentlich nicht die gemütlichen und wolthuenden Regungen des Herzens ersetzen könne!“ (Neue Jahrbücher 1865, S. 181).

ist die Zeitschrift eine historische Fundgrube, wer entlegene Zusammenhänge zwischen Philologie und Philosophie sucht, kann diesen Organen der Gymnasialpädagogik ungeahnte Anregungen entnehmen, die fast immer quellenkritisch erschlossen sind und fachwissenschaftlichen Standards genügen. *Gymnasialpädagogik* im 19. Jahrhundert war genau dies, die Bestimmung wissenschaftlicher Probleme und daran anschliessend die fachdidaktische Bearbeitung.

Bei so viel Gelehrsamkeit ist richtiggehend irritierend, in der Mitte des Jahrgangs *Disticha Paedagogica*[124] anzutreffen, die Herz und Gemüt des Gymnasialstandes ansprechen sollen. Hier findet sogar das Stichwort „Erziehungskunst“ (ebd., S. 201), das freilich nicht in einem allgemeinen Sinne verstanden werden, sondern die Standesüberzeugen zum Audruck bringen soll, und dies in gesetzten Versen, also mit einem Pathos eigener Art. Es handelr sich in diesem Falle nicht um eine Persiflage, sondern um die Proklamation des Auftrages.

„II. *Erziehungskunst*.

Halt zu den Strebenden dich! nur so bezwingst du die Masse,
Die wie bleiern Gewicht abwärts die Besseren zieht.
Doch wenn Strebsamkeit fehlt? Nun gut, so such‘ sie zu wecken!
Nimmer wo Lernende sind, fehlet ein Strebender dir.“

Daher kann dann auch die Lerntheorie - die gymnasiale Didaktik - konsequent formuliert werden:

„IV. *Immer lernen*.

Ist das Lernen, wie's heiszt, Aufnehmen geistigen Stoffes,
Der nachhaltende Kraft innerem Leben verleith:
Nun so verdienet den Preis, der in der Jünglinge Seelen
Heiszes Verlangen darnach lehrend am meisten erweckt.
Wem nun aber gelinget zumeist dies Werk der Belebung?
Nicht erwecklicher lehrt, als der da selber noch lernt.
Nur wen brennender Durst nach ewigen Gütern erfüllet,
Der nur strebet und ringt, der nur vertrauet und hofft:
Der nur reiszt mit Gewalt in den Schauens göttliche Sphären,
Selbst vom Höchsten erfüllt, mit sich der Hörenden Schaar“
(ebd., S. 201/202).

Es handelte sich nicht um einen Scherz. Vielmehr sollte in klassischer Form die Selbstsicht des Standes der Gymnasiallehrer zum Ausdruck gebracht werden. Im Sinne dieser Ueberzeugungen hatte PETER HILLE recht, es handelte sich tatsächlich um „Platons Söhne“, ideal zum Höchsten gestimmt, das Gute schauend und im eigenen Werk repräsentierend, dazu gesichert in der Tradition, deren kanonischer Gehalt im 19. Jahrhundert noch einmal erneuert wurde. Das Gymnasium unterrichtete nicht mehr die *artes liberales* der Humanisten, aber es definierte sein Ziel *als* "humanistische Bildung", deren Kanon unverkennbar ist. Im Mittelpunkt stehen die alten Sprachen, zudem Mathematik, seit der Romantik auch die Muttersprache, hinzukommen Ergänzungen wie Geographie, was fehlt sind die *Naturwissenschaften*; die „Jahrbücher“ enthalten bis weit ins 19. Jahrhundert hinein kaum Abhandlungen zur Physik, Chemie oder Biologie, ebensowenig zur musischen Bildung, zum Turnunterricht oder auch nur zum zaghaft

---

124 „Distichon“ ist griechische Wort für Doppelvers. Die Strophe besteht aus zwei verschiedenen Versen, meist ein Zeilenpaar aus Hexameter und Pentameter.

gepflegten Fremdsprachenunterricht. Den Kanon bestimmt seit FRIEDRICH AUGUST WOLF[125] die *philologische, altsprachlich-hermeneutische Bildung*, komplettiert durch Mathematik, aber nicht tangiert durch positive Wissenschaft. In diesem Sinne kann *nicht* davon die Rede sein, dass, wie häufig behauptet wird, die moderne Schule der Aufklärung entstammt. Das gilt für die nationalstaatliche Volksschule, aber auch und in besonderem Masse für das Gymnasium, das sich selbst „humanistisch" nennen konnte.

Diese Spätform des Humanismus reduzierte den klassischen Kanon beträchtlich, in dem neuen Elfenbeinturm fehlen Rhetorik, Logik und Astronomie, die Grammatik wird aufgewertet, die Theologie philologisiert, aber die humanistische Tradition ist immer noch erkennbar. Es entsteht keine *neue* „Höhere Bildung" für das Bürgertum des 19. Jahrhunderts, sondern nur eine *abgewandelte*, die sich im wesentlichen die Entwicklung der historischen Philologie des 18. Jahrhunderts zunutze machte[126]. Aber wie war es möglich, die *Naturwissenschaften* - den Garanten der Aufklärung oder des neuen Wissens - auszuschliessen und noch am Ende des 19. Jahrhunderts kurzzuhalten? Diese Frage ist um so erstaunlicher, als die Entwicklung zur bürgerlichen Gesellschaft säkulares Wissen voraussetzte und ohne Naturwissenschaften kaum möglich gewesen wäre. Die religiösen Begründungen der politischen Herrschaft konnten nur mit einem überlegenen, empirisch gewonnenen Wissen zurückgewiesen werden, das im Kanon der Höheren Bildung keine Rolle spielte.

Der wissenschaftliche Bezug der deutschsprachigen Gymnasien Mitte des 19. Jahrhunderts war nicht die Physik, auch nicht die Naturgeschichte oder die medizinische Anthropologie, sondern die Philologie, die zum überkommenen Kanon am besten passte. Der Lehrplan konnte konzentriert werden, ohne radikal verändert werden zu müssen. Und der neue philologisch-historische Lehrplan spiegelte die Elitenerwartung an „Bildung", die spezialistische Naturwissenschaften ausschloss[127]. Bildung, so wurde angenommen, entsteht aus Literatur, Kunst und Philosophie, sie hat mit dem überlegenen Habitus zu tun, der sich aus der Beherrschung der Kanongeschichte ergibt, ein experimentelles Lernverhalten ist dabei nicht vorgesehen. Der Kanon orientiert sich an der *Antike*, ganz so, als hätte FRANCIS BACON nie eine folgenreiche Diskussion über den Vorrang des *Neuen* ausgelöst, die das Lernverhalten der Naturwissenschaften prägen sollte. „Humanistische Bildung" ist demgegenüber fixiert auf die Grösse der Vergangenheit, deren Vorbildlichkeit zeitlos gültig sein sollte. Sie definiert den „geistigen Stoff", aus dem sich Bildung formen sollte.

In den gymnasiallyrischen *Disticha Paedagogica* von 1865[128] kommt die Erwartung der „Höheren Bildung" gut zum Ausdruck: Lernen ist gleichbedeutend mit dem „Aufnehmen geistigen Stoffes", dieser Stoff - und man muss lesen *nur* dieser - verleiht

---

125 FRIEDRICH AUGUST WOLF (1759-1824) ist der Begründer der Gymnasialpädagogik des 19. Jahrhunderts. Er studierte das neue Fach Philologie an der Universität Göttingen, war von 1779 in verschiedenen Lehrerstellen (darunter Gymnasialrektor in Osterode) tätig und wurde 1783 als Professor für Philologie und Pädagogik nach Halle berufen. Hier lehrte er bis zur Schliessung der Universität 1806 durch NAPOLEON. Danach ging WOLF als Mitglied der Akademie der Wissenschaften nach Berlin und war unter anderem mit der Reform der preussischen Gymnasien beschäftigt (auch als Visitator des im deutschen Sprachraum renommierten Joachimthalschen Gymnasium in Berlin). Gymnasiallehrer wurden nach und durch WOLF zum Lehrerstand der *Philologen* (begründet in den posthum edierten „Consilia Scholastica" von 1829).

126 Zusammengefasst in F.A. WOLFS „Darstellung der Alterthumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert" (1807). Massstab ist die Literatur und Wissenschaft der Antike.

127 Das gilt bis in die heutige Diskussion, die mit dieser These sogar literarische Bestseller produzieren kann (SCHWANITZ 1999).

128 Der Verfasser - RUDOLPH REITHER aus Ansbach - ist, wie die Redaktion vermerkt, ein *Pseudonym* (Neue Jahrbücher 1865, S. 651).

„innerem Leben“ *nachhaltende Kraft*, also lebenslange Dauer, die sich nur dann einstellen kann, wenn mit der Verinnerlichung *einer festen Grösse* - dem Kanon - gerechnet wird. „Geistige Stoffe“ müssen zum *Geist* passen, mit HERDER, HAMANN oder HUMBOLDT[129] kann man „Geist“ gleichsetzen mit *Sprache* und *Kultur*, was alleine den Vorrang von Texten und Textaneignungen erklärbar macht. Natur ist ebensowenig „Geist“ wie Körper oder Sinnlichkeit, so dass es dann auch für die Bildungstheorie nicht schwer gewesen ist, diese Gebiete auszuschliessen oder ihre Relevanz zu minimieren. Höhere Bildung ist *geistige Bildung*, nicht Aneignung der *Wissenschaften*, schon gar nicht der Wissenschaften, die *experimentell* verfahren und so die Kanonbildung massiv bedrohen. Der Kanon lebt von der Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften kann nur von der Zukunft erwartet werden, die dann aber unbestimmt und offen erscheinen muss. Sie ist nicht mehr, wie bei FRIEDRICH AUGUST WOLF oder WILHELM VON HUMBOLDT, durch den Wert der Antike didaktisch *und* normativ festgelegt.

„Geist“ ist sozuagen die *konservative* Grösse; sie vertraut auf die eigene Herkunft, also die Wirkkraft und Güte der *geistigen Tradition*. HUMBOLDT und WOLF sahen das Bildungsideal bei den Griechen, „humanistisch“ war eine Bildung, die sich an PLATO oder HOMER, an LIVIUS oder CICERO orientierte, *sie* waren der Massstab der Vollkommenheit, als hätte es nie einen Fortschritt des Wissens gegeben und als könnte zumindest die Bildungswelt von ihren *Anfängen* her beurteilt werden. Die Geschichte des Geistes, schreibt HUMBOLDT 1793, ist „grossentheils Griechische“ (WW II/S. 10f.), sie sei orientiert an der Persönlichkeit des Menschen, und sie habe sich sehr schnell vollkommnet, ohne ihre Jugendlichkeit zu verlieren. Diese Mischung, kulturelle Perfektion bei Einfachheit der Anschauung, hält HUMBOLDT für das schlechthin gültige ästhetische und normative Ideal, das sich unmittelbar auf Bildungsprogramme übertragen lässt:

> „Bei den Griechen zeigt sich ... ein doppeltes, äusserst merkwürdiges, und vielleicht in der Geschichte einziges Phänomen. *Als sie noch sehr viele Spuren der Rohheit anfangender Nationen verriethen, besassen sie schon eine überaus grosse Empfänglichkeit für jede Schönheit der Natur und der Kunst, einen feingebildeten Takt, und einen richtigen Geschmack, nicht der Kritik, aber der Empfindung*, und finden sich Instanzen gegen diesen Takt und diesen Geschmak, so ist wenigstens jene Reizbarkeit und Empfänglichkeit unläugbar; *und wiederum als die Kultur schon auf einen sehr hohen Grad gestiegen war, erhielt sich dennoch eine Einfachheit des Sinns und Geschmaks, den man sonst nur in der Jugend der Nationen antrift...*
> In seinem ersten Lallen verräth der Grieche feines und richtiges Gefühl; und in dem reifen Alter des Mannes verliert er nicht ganz seinen ersten einfachen Kindersinn. Hierin, dünkt mich, liegt ein grosser Theil des eigentlich Charakteristischen der Nation“ (ebd., S. 13).

HUMBOLDTS Lehrer der „Altertumswissenschaft“ in Göttingen war CHRISTIAN GOTTLOB HEYNE. Von ihm übernahm HUMBOLDT die ideale Anschauung der Griechen, wesentlich das platonische Harmonieideal, das in der Aesthetik des 18. Jahrhunderts eine zentrale Rolle spielte[130]. HUMBOLDT projizierte also eine zeitgenössische Wahrnehmung auf die Antike zurück, die auf *diesem* Wege zur normativen Bildungsmacht wurde. 1806[131]

---

129 WILHELM VON HUMBOLDT 1767-1835) lernte seine Leidenschaft für die Antike bei CHRISTIAN GOTTLOB HEYNE in Göttingen. Er traf FRIEDRICH AUGUST WOLF vermutlich 1790 in Erfurt. WOLF beeinflusste seine historische Philologie und so die Präferenz für Sprache und Kultur, die von den antiken Vorbildern abgelesen wurde.

130 Literaten wie JAMES HARRIS, vor allem aber Philosophen wie der Earl of SHAFTESBURY, spielten in der englischen Aesthetik des 18. Jahrhunderts eine zentrale Rolle. Der romantische Hellenismus (WEBB 1982) war das Vorbild für die deutsche Bildungstheorie, wie sich nicht nur am Einfluss der Aesthetik SHAFTESBURYS zeigen lässt (OELKERS 1999).

131 *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum* (HUMBOLDT WW Bd. II/S. 25-64).

setzte HUMBOLDT „Bildung“ mit der „Behandlungsart der Alten“ - gemeint sind die Griechen - gleich. Von ihnen und *nur* von ihnen geht die Norm aus, die *Zwecke* der Bildung sind durch die *Anfänge* bestimmt, die unüberbietbar erscheinen und unmittelbar - ohne die Rezeptionsgeschichte in Rechnung zu stellen - angeeignet werden, als könnte man zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch Zeitgenosse von HOMER und PLATO sein.

> „Das Eigenthümlichste dieser Behandlungsart nun ist: die menschliche Natur in ihren individuellsten und einfachsten Wirkungen, bloss durch *Läuterung und Zusammenhaltung*, überall das *Idealische* anspielen zu lassen;
> mit der höchst möglichen Freiheit von stoffartigem Interesse immer nur diese Form vor Augen zu haben, diesen Uebergang vom *Individuellen zum Idealen*, vom *Einfachsten zum Höchsten*, vom *Einzelnen zum Universum*, ihn wie einen freien Rhythmus, nur mit ewig verschiedenem untergelegtem Texte überall ertönen zu lassen;
> daher alles im Ganzen und Einzelnen, nur mehr oder minder, *symbolisch* zu behandeln, und darin mit so glücklichem Tacte begabt zu seyn, dass ebensosehr die Reinheit der Idee, als die Individualität der Wirklichkeit geschont wird“ (ebd., S. 26; Hervorhebungen J.O.).

Symbolisch ist der Gegenbegriff zu *empirisch*. Die Erneuerung der humanistischen Bildung *nach* der Aufklärung ist *auch* ein Protest, eine Gegenbewegung zur Naturwissenschaft, deren universeller Erkenntnisanspruch in Grenzen gewiesen werden soll. Die Gegenbegriffe sind platonischer Herkunft, HUMBOLDT spricht von der „Reinheit der Idee“ und der „Individualität der Wirklichkeit“, nur dass beide *historisch*, von den höchsten Anfängen der Kultur her, verstanden werden. Die „Behandlungsart der Alten“ wird wie eine geschichtliche Wirklichkeit verstanden, die neu realisiert werden soll. Nach *ihrem* Vorbild soll oder muss die „menschliche Natur“ gebildet werden, so dass überall „das Idealische“ *anspielen* kann und *Harmonie* entsteht. Wie bei PLATO soll sich das Individuelle *zum Idealen*, das Einfachste *zum Höchsten*, das Einzelne *zum Universum* bewegen, als sei „Welt“ *Bildung* und als könnte die Idee sie verändern.

Das sagt HUMBOLDT ganz unmissverständlich: Zwischen Idee und Leben ist zwar ein „ewiger Abstand“, aber zugleich - *das wäre* „Bildung“ - ein „ewiger Wettkampf. Leben wird zur Idee erhoben und die Idee in Leben verwandelt“ (ebd., S. 29). Es endet stets dort, wo es begonnen hat: Wie bei den Griechen und aber nach ihrem Vorbild muss „die Bahn (der Bildung J.O.) von der schlichtesten Natur Einfachheit bis zu unerreichbarsten Schönheit und Erhabenheit“ immer neu begonnen und zurückgelegt werden, um am Ende als seine „Eigenthümlichkeit“ „die Verbindung eines höchst praktischen und höchst idealischen Charakters“ setzen zu können (ebd., S. 31).

Dieses Bildungsideal entsprach der humanistischen Tradition, aber es musste zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegen Wissens- und Lernformen verteidigt werden, die Grundannahmen dieser Tradition widersprachen. Die Bildungstheorie von HUMBOLDT und WOLF ist nicht einfach, was oft behauptet wurde (vgl. ARNOLD 1861), die Wiederaneignung oder Wiederbelebung humanistischer Studien des 15. und 16. Jahrhunderts, wie der Vorrang von Sprache und Kultur sowie die Präferenz für gebildete Individualität vermuten lassen, sondern ein *Gegenentwurf*, der mit dem *Erfolg* der Naturwissenschaften zu tun hat. Die überragende Frage war, wie Geist oder Kultur verstanden werden sollen, wenn die Welt *physikalisch* oder die Seele *materiell* erklärt werden können, und dies zunehmend besser. Die „Ideen“ wären Einbildungen und die Erwartung universeller Harmonie eine Projektion nach Aussen.

„Bildung“ liesse sich dann nicht mehr nach dem Vorbild der Antike begründen, das mit dem neuen Wissen nur entzaubert werden kann. Die *Aufklärung*, soweit sie sich mit den neuen Naturwissenschaften begründete, wäre die *überlegene Epoche*, weil sie Lernen und Erfahrung auf eine unbekannte Zukunft und so auf Innovation des Wissens einstellen kann.

Wer von der Antike ausgeht, hat die überlegene Epoche stets hinter sich. Die massgebenden Objekte der Theorie, der Kunst, überhaupt jeder Anschauung, wären bereits gegeben und müssten nur *tradiert* werden. Das Problem wäre ein *didaktisches*, nicht eines, das aus der Dynamik des Wissens selbst entstehen würde. Die Muster von Grösse und Güte müssen an je neue Generationen vermittelt werden, aber sie sind immer schon vorhanden und wären der Zumutung des unbekannt Neuen enthoben. Das gelingt überall dort, wo sich „Geist" oder „Kultur" der Messbarkeit, der quantifizierenden Betrachtung entziehen, wo Experimente nicht möglich sind und zugleich starke Ueberzeugungen der wahren Bildung die Erwartungshaltung bestimmen. Zudem öffnen die antiken Sprachen Chancen des *Exklusiven*, sie regelt durch formale Beherrschung Zugehörigkeit, fast immer Zugehörigkeit zu *Eliten*, die sich am Lateinischen und Griechischen, gar noch Hebräischen, wiedererkennen konnten.

Das bürgerliche Publikum begeisterte sich im 18. Jahrhundert nicht an der neuen Physik und auch nicht an der materialistischen Psychologie[132], die beide als nicht gerade unterhaltsam galten. „Naturforschung" war gleichbedeutend mit der Erforschung der *sichtbaren* Natur. Von dieser Forschung wurden *Entdeckungen* erwartet, nicht einfach physikalische oder seelische Gesetze. Aufsehen erregten zum Beispiel Erforschungen von Vulkanausbrüchen, deren oft prachtvolle Darstellungen die Erhabenheit der Natur und die Grösse des menschlichen Geistes gleichermassen zeigen sollten. Ein Beispiel ist das Hauptwerk des englischen Vulkanologen WILLIAM HAMILTON, Fellow der *Royal Society* in London, das 1776 gedruckt wurde (KRÄTZ 2000, S. 57)[133]. HAMILTON vertrat die These, dass Vulkane eine weit ins Erdinnere hineinreichende Erscheiung waren, die sich natürlich erklären lässt. Man sieht auf dem Widmungsblatt (Abb. 36)[134] die Macht der Natur, ihre Schönheit und ihre Gewalt, zugleich sieht man, dass die Natur erforschbar ist, ohne antiken Idealen der Philosophie oder des Wissens zu widersprechen. Man sieht nicht nur den Vulkan, sondern zugleich die *Idee* des Vulkans.

Eine der berühmtesten Naturforscher des frühen 19. Jahrhunderts war WILHELM VON HUMBOLDTS jüngerer Bruder ALEXANDER[135], der als Kartograph, Mineraloge, Pflanzengeograph und Geophysiker für wesentliche Fortschritte in der Vermessung der Erde sorgte und – wesentlich durch Querschnittsdarstellungen - das botanisch-geographische Weltbild veränderte. ALEXANDER VON HUMBOLDT war Entdecker und Forschungsreisender, der die Welt beobachtete und beschrieb, ohne mit ihr ein Experiment machen zu wollen. Seine Erkennntisse faszinierten das Publikum. HUMBOLDT hielt

---

132 DAVID HARTLEY: *Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations* (London 1749).

133 *Campi Phlegraei. Observations on the Vulcanos of the two Sicilies* (London 1776). WILLIAM HAMILTON (1730-1803) war Diplomat und Altertumsforscher, der siebenundreissig Jahre seines diplomatischen Dienstes in Neapel verbrachte und während dieser Zeit die vulkanischen Erscheinungen am Vesuv und auf den Phlegräischen Feldern (Campi Flegrei, vulkanisches Hügelland westlich von Neapel) studierte. HAMILTON war eine europäische Berühmheit.

134 PIETRO FABRIS: *Campi Phlegraei* (1776).

135 ALEXANDER VON HUMBOLDT (1769-1859) studierte an der Universität Frankfurt/Oder, von 1789 an auch in Göttingen, wo er J.F. BLUMENBACH und G. CHR. LICHTENBERG hörte. 1790 erschien seine erste wissenschaftliche Veröffentlichung („Mineralogische Beobachtungen über einige Basalte am Rhein"). 1792 schloss HUMBOLDT ein weiteres Studium an der Bergakademie Freiberg ab, danach arbeitete er als Oberbergmeister in Oberfranken. Von 1799 bis 1804 unternahm er seine grosse Forschungsreise in Südamerika und Kuba. Das amerikanische Reisewerk erschien zwischen 1805 und 1834 in 34 Bänden: *Voyage aus régions équinoxiales du Nouveau Continent fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804 par Alexandre de Humboldt et Aimé Bonpland*. Zwischen 1808 und 1827 lebte ALEXANDER VON HUMBOLDT in Paris, um das Reisewerk zu redigieren. 1828 und 1829 unternahm er eine Forschungsreise durch Russland. Zwischen 1845 und 1862 erschien das Hauptwerk *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* (5 Bände).

öffentliche Vorlesungen in Berlin[136], die stets überfüllt waren, weil sie den natürlichen Kosmos aus der Anschauung des Weltreisenden darzustellen verstanden. Die populäre - im unterschied zur physikalischen - Vorstellung von Natur im 19. Jahrhundert wurde dadurch nicht unwesentlich beeinflusst, wie zahlreiche Bilder zeigen, die das Fremde von Urwald oder Wildnis anzeigen sollten (ebd., S. 171) (Abb. 37)[137]. ALEXANDER VON HUMBOLDT selbst wurde entsprechend dargestellt (Abb. 38)[138], herbarisierend unter Bananenstauden in einer stilisierten Urwaldlandschaft, die Vorstellungen von „Ursprung" oder „Paradies" nahekommt. Man sieht hinaus auf das ruhige, romantische Meer, das wie von einer Höhle aus wahrgenommen wird. HUMBOLDTS Dressing ist perfekt, allerdings kaum für den realen Ort geeignet. Dass es gleichwohl um Forschung gehen soll, demonstriert das wichigste Instrument des Reisenden, das am linken Bildrand sichtbare Reisebarometer[139]. Das Instrument war derart kostbar, dass ein Begleiter es tragen musste, damit es bei Stürzen der Maultiere nicht zerbrach (ebd., S. 96f.).

Die klassizistische Aesthetik passt zum Bildungsideal. Man kann ALEXANDER VON HUMBOLDT als klassisch Gebildeten vor dem Hintergrund der von ihm entdeckten Natur sehen (ebd., S. 70/71) (Abb. 39), die entsprechend diesem Ideal stilisiert wurde[140]. Der Gebildete entdeckt die Welt und nicht die Laborintelligenz. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war der Anspruch der klassischen oder humanistischen Bildung im Wesentlichen unstrittig, und gerade die Forschungserfolge - 1831 begann die Fahrt der *Beagle*, mit dem jungen Bachelor of Arts, CHARLES DARWIN[141] - schienen das zu bestätigen. Die Naturwissenschaften waren nicht lehrplanfähig und dafür schien es auch keine Notwendigkeit zu geben, denn Naturforscher wie ALEXANDER VON HUMBOLDT oder CHARLES DARWIN sind durch umfassende Bildung am besten vorbereitet. Die Spezialisierung der Forschung setzt diese Bildung voraus, aber ist nicht selbst ihr Gegenstand. Das scheint aus der Tradition humanistischer Bildung hervorzugehen, aus die sich das Gymnasiums des 19. Jahrhunderts auch immer unbefangen berufen hat.

Aber diese Legitimationslinie ist nicht gleichzusetzen mit dem historischen Objekt. Was FRIEDRICH AUGUST WOLF oder WILHELM VON HUMBOLDT „Humanismus" nannten, hat wenig zu tun mit dem Renaissance-Humanismus, der weder über die Seelenlehre noch über die Kulturtheorie oder die Naturanschauung verfügte, die WOLF und HUMBOLDT voraussetzten. Zudem ist die Idealisierung der Antike anders, nämlich theologisch, motiviert, und war über eben diese Antike wesentlich weniger bekannt als im 18. und 19. Jahrhundert[142]. Die allmählich Aneignung der Antike betraf die Philosophie, Literatur und Kunst in extrem divergenter Quellenauswahl. Das Bildungsideal war durch Abgrenzung bestimmt: Was später „humanistische" Bildung genannt wurde, sollte den engen scholastischen Unterricht ablösen, der von Paris das späte Mittelalter bestimmt hatte. „Humanismus" ist mit dieser didaktischen und bildungstheoretischen Abgrenzung nicht schon eine säkulare Pädagogik. Und das Bildungsideal ist nie umstritten, wie später in der Gymnasiallyrik und –prosa.

---

136 1827 und 1828 in der Berliner Universität sowie in der Berliner Singakademnie (HUMBOLDT 1993).

137 FERDINAND BELLERMANN: *Jagd auf den Jaguar* (1866).

138 FRIEDRICH GEORG WEITSCH: Porträt von Alexander von Humboldt (1806).

139 Quecksilberbarometer messen den Luftdruck.

140 Eine Darstellung von FRIEDRICH GEORG WEITSCH aus dem Jahre 1810. Man sieht ALEXANDER VON HUMBOLDT vor dem von ihm bis zu einer Höhe von 5760m bestiegenen Berg Chimborazo. Der höchste Berg der Kordilleren in Ecuador ist 6310m hoch. Am rechten Bildand sieht man AIMÉ GOUJAUD BONPLAND, HUMBOLDTS Reisebegleiter, der in einem kümmerlichen Zelt botanisiert.

141 DARWIN studierte Theologie am Christ's Church in Cambridge. Die Reise der Beagle dauerte bis 1836.

142 Wesentliche Texte PLATOS sind erst durch die Schule von MARSILIO FICINO übermittelt und bekannt gemacht worden (KRISTELLER 1984, Teil II).

Das lässt sich an FRANCESO PETRARCA gut zeigen, der mit seiner Person und seinem literarisch-philosophischen Werk die frühe Renaissance des 14. Jahrhundert beherrscht. Sein Studium der antiken Philosophie, wesentlich PLATO und ARISTOTELES, hatte eine religiöse Voraussetzung, nämlich die Frage, wie der Mensch *gut* werde, was nicht gleichbedeutend war mit der Höhe seiner Bildung. Die Abwertung der Bildung ist nicht nur ein christliche Topos, sondern zugleich eine Bescheidenheitsgeste der Gebildeten. Sie waren immer mit der Frage konfrontiert, was die Bildung dem Leben nutze, wobei „Leben" als Kunst des Lebensführung verstanden wurde. Bildung macht nicht zwingend lebensklug, eher ist das Gegenteil wahrscheinlich, mindestens war immer eine Vermutung der Gebildeten, dass ihr eigenes Metier die Lebensklugheit eher behindert, weil Bildung mit den undienlichen, den lebensfernen Fragen verbudnen ist.

Die Philosophie der *ars vitae* - modern: die Pädagogik - war eines der zentralen Interessen PETRARCAS[143]. Er zog 1371, drei Jahre vor seinem Tod, eine Summe dieser Philosophie, die in der Invektive[144] *De sui ipsius et multorum ignorantia*[145] niedergelegt wurde. Der Schlüsselsatz dieses humanistisch-antihumanistischen Manifests lautet:

> *Me sine literis virum bonum* - Er, PETRARCA, sei ein guter Mensch *ohne* Bildung (PETRARCA 1993, S. 26f.).

Dieses Urteil war eine Schmähung seiner Feinde, die deren Bildungsideal angreifen und deninzieren sollte. Die Feinde PETRARCAS nämlich verstünden unter Bildung den Stand der Wissenschaften und bekümmerten sich nicht um Fragen der Moral. Ihre „masslose Selbstüberschätzung" trage den „nackten Namen ‚Aristoteles'" (Aristoteles nudum nomen) (ebd., S. 30f.), der gleichbedeutend sei mit dem Missachten der Grenze, da doch *nur Gott* „Herr der Wissenschaften" (scientiarum domine) sein könne (ebd.). Nur im Glauben sei Frömmigkeit möglich, Demut und Abstand von der Welt, das „Wissen um (die) Unwissenheit und Hinfälligkeit" und so die *ungebildete Tugend* (virtus illiterata) (ebd.).

> „Für solche Leute nämlich, die wissenschaftliche Bildung wie Fieber erglühen lässt, gibt es nichts Schäbigeres als die Frömmigkeit, die doch für die wahrhaft Weisen und wirklich gebildeten das Wertvollste ist; für sie steht geschrieben: ‚Frömmigkeit ist wahre Weisheit'. So werden sie sich durch meine Worte immer mehr in ihrer Meinung bestärkt fühlen, dass ich ein *guter Mensch ohne Bildung* sei" (ebd., S. 33).

Die Sentenz *pietas est sapientia* ist eine dramatische Begrenzung der Bildung. PETRARCA zitiert diesen Satz. Das Original ist der Beschluss des 14. Buches von AUGUSTINUS' *De Civitate Dei*[146]. Das 14. Buch ist der Zweiteilung der Welt nach dem Verlassen des Paradieses gewidmet, also dem, wie es heisst, „Abfall" des Menschen durch die „Aufruhr des Fleisches", mit dem zwei Staaten oder Welten entstanden seien, die einander widersätzlich und unversöhnlich gegenüberstehen.

> „Der eine besteht aus den Menschen, die nach dem Fleisch, die andere aus denen, die nach dem Geist leben wollen" (AUGUSTINUS 1978, S. 154). „Nach dem Fleische

---

143 Moralische Traktate verfasste PETRARCA von 1342 bis 1371; sie sind augustinisch geprägt und richten sich durchgehend gegen den averröischen Aristotelianismus (KRISTELLER 1985, S. 209-216).

144 *Invektive* (von lat. *inveho*: mit Worten auf jemanden losfahren) ist die antike Form der politischen oder literarischen Schmähschrift (die Vorbilder Petrarcas sind BION, SALLUST oder CICERO).

145 Eine erste Fassung entstand 1367, veröffentlicht wurde die Schrift 1371. Gegner sind Humanisten aus Venedig und Bologna, die - wie der Arzt GUIDO BAGNOLO - ARISTOTELES und AVERROES kommentiert hatten und anti-augustinische Positionen vertraten.

146 AUGUSTINUS' Hauptwerk entstand nach 410 n.Chr., also nach der Eroberung Roms durch die Westgoten. 427 waren alle zweiundzwanzig Bücher zum Abschluss gebracht.

> leben“ impliziert Sünde und so das Böse,[147] nach dem Geiste leben die „Schrift der Liebe und so das Gute“ (ebd., S. 165ff.). Wenn es irdische Liebe gibt, dann ist sie „Selbstliebe“, nur im Geist ist „Gottesliebe“ möglich (ebd., S. 210). „In diesem Staate aber gibt es *nur eine* Weisheit des Menschen, die Frömmigkeit, die den wahren Gott recht verehrt und in der Gemeinschaft der Heiligen, nicht nur der Menschen, sondern auch der Engel, als Lohn erwartet, ‚dass Gott sei alles in allen‘ “ (ebd., S. 211; Hervorhebung J.O.).

Darauf spielt PETRARCA an: Alle Gelehrsamkeit (Abb. 40)[148] dient nur *einem* Zweck, den Menschen gut zu machen; die Erziehung ist grundlegender als die Bildung, die schon bei AUGUSTINUS die *unzuverlässige* pädagogische Grösse war, weil sie die Grenzen der Frömmigkeit überschreiten kann. Daher muss der „Gottesstaat“ den Habitus des Zweifels der Akademiker unter Anklage stellen (ebd., S. 563) und auf der anderen Seite die Glückseligkeit des Erdenlebens in blosse „Hoffnung“ verwandeln (ebd., S. 565). Nur den radikal oder kompromisslos Frommen, der das Jenseitige „glühend liebt und in festem Glauben erhofft“ , kann man „jetzt schon sinnvoll glückselig nennen, freilich mehr in Hoffnung auf das Jenseits als im Besitz des Diesseits“ (ebd., S. 566). „Wahre Tugend“ gibt es nur, wo es „wahre Gottesverehrung“ gibt, und die ist *nicht* an Bildung, schon gar nicht an Wissenschaften, gebunden.

> „Wenn Geist und Vernunft nicht ihrerseits Gott so dienen, wie er selbst seinen Dienst befohlen hat, können sie über Leib und Leidenschaften unmöglich so gebieten, wie es recht ist. Was für ein Herr über Leib und Leidenschaften wäre auch ein Geist, der von Gott nichts weiss und seinem Gebot nicht untertan, sondern der Verführung der lasterhaftesten Dämonen preisgegeben ist? Darum sind die Tugenden, die zu besitzen er sich einbildet, und durch die er dem Leib und den Leidenschaften gebietet, wenn er sich nicht Gott, sondern der Erwerb und Besitz anderer Güter, es mögen sein, welche es wollen, als Ziel setzt, *selber* vielmehr Laster als Tugenden“ (ebd., S. 579; Hervorhebung J.O.).

Der „lasterhafteste Dämon“, weil der für den Glauben gefährlichste, ist nicht Sünde, sondern Bildung, gleichsam die Sublimierung des Fleisches, die irgendwann gegen die Zumutung der Frömmigkeit rebellieren muss. In der mittelalterlichen Scholastik spielt diese Frage, wie weit darf *Bildung*, genauer: *Theorie unabhängig von Frömmigkeit*, gehen, eine ganz zentrale Rolle, insbesondere nach dem intellektuellen Kontakt mit dem arabischen Aristotelianismus[149], vor dem PETRARCA zu warnen versuchte (JECK 1994). Die Warnung war gleichbedeutend mit der Frage, welche Rolle die augustinischen Lehren behalten sollen und also wie Erziehung das Frömmigkeitsideal behalten kann, wenn nicht mehr ausgeschlossen wird, dass menschliche Erkenntnis sich auf den Erwerb *anderer* Güter als den Glauben richtet. AUGUSTINUS‘ Regel war rigoros: *Alle* anderen Güter, also auch nützliche oder förderliche Erkenntnis, *neben* dem Glauben sind Laster, weil sie die Konzentration der Tugend auf Gott ablenken und so dem Glauben selbst gefährlich werden können. Wer studiert, unabhängig forscht, und sei es nur die unzulässigen Bücher liest, riskiert nicht bloss die eigene Frömmigkeit, sondern zugleich die Religion, soweit sie auf

---

147 Nicht das „Fleisch“ selbst ist die Ursache der Sünde, sondern die Lebensweise des Menschen; erst Unfrömmigkeit definiert das Böse (AUGUSTINUS 1978, S. 157ff.).

148 „Petrarca im Studierzimmer“, Zeichnung im Petrarca-Kodex (Hess. Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt) (PETRARCA 1993, S. 967).

149 AVERROES (Muhammed ibn Ruschd) (1126-1198) verknüpfte aristotelische und islamische Lehren. Der göttliche Verstand ist aktiv, er aktualisiert (und realisiert) den potentiellen Intellekt, der also erworben werden kann und so gelernt werden muss. Individuelle Seelen sind sterblich, ewig ist nur die allen Menschen gemeinsame *allgemeine* Seele, ist nur die Emanation Gottes. Ewig ist auch die Schöpfung, nicht nur Gott oder Geist (sowie die erlösten Seelen), woraus eine doppelte Theorie der Wahrheit resultierte, die für die Lehre von dem einen Gott als besonders gefährlich angesehen wurde.

Vorstellungen - Geist - beruht, die sich ständig bestätigen lassen und die so unter Kontrolle gehalten werden müssen.

In einer deutschen Ausgabe von PETRARCAS pädagogischer Schrift *De remediis utriusque fortunae* („Heilmittel gegen Glück und Unglück") von 1532 sieht man den Forscher als Klausner (Abb. 41), der im Studium der Heiligen Schrift den Kontakt mit der Welt vermeidet (PETRARCA 1988, S. 57). Die Klausur dient der Frömmigkeit, soweit diese intellektuell bestätigt werden muss. Die Zeit des Lebens verrinnt einfach, wie die Sanduhr anzeigt; Zeitökonomie spielt in der Klausur keine Rolle, sie versorgt sich gleichsam selbst, wenn Weisheit sich auf den Glauben und *seine* Welt konzentrieren muss. Abgeschiedenheit ist dafür die Losung, auch Abgrenzung von anderen Menschen und Ausgrenzung störender Literatur. Das humanistische Mass ist, folgen wir dieser Darstellung, nicht die Bibliothek (ebd., S. 79), also die Fülle der Information, sonderen deren *Beschränkung* (Abb. 42). „Unzählige Bücher", heisst es bei PETRARCA, implizieren „unzählige Irrtümer" (ebd., S. 84f.), entweder weil es den Autoren an „frommer Gesinnung" oder an wahrer „Gelehrsamkeit" fehlt (ebd., S. 85). Der „Ueberfluss an Büchern" (libiris affluo) garantiert weder Geist noch Gelehrsamkeit oder Eloquenz, am wenigsten aber „Unschuld und Tugend" (ebd., S. 88f.). Die Fülle macht nur die Gedanken krank.

Wer zuviel weiss und die Neugier übertreibt, wer gar *alles* wissen will und *keine* Grenze akzeptiert, ist, schreibt PETRARCA in seiner Invektive gegen die Gebildeten (1993, S. 55), ein „Frevler und Gotteslästerer".

> „Die Rätsel der Natur und die noch grösseren Geheimnisse Gottes, die wir in demütigem Glauben akzeptieren, versuchen sie (die Aristoteliker; J.O.) in ihrer anmassenden Ueberheblichkeit zu ergründen. Aber sie erfassen sie nicht, sind ihnen nicht einmal nahe, glauben aber in ihrem Wahnsinn, sie begreifen und den Himmel berühren zu können. Und mit ihrer eigenen Meinung zufrieden und ob ihres Irrglaubens froh, bilden sie sich ein, den Himmel in der Hand zu halten" (ebd.).

Aber genau das, die Leidenschaft (und das Leiden), *hinter die Geheimnisse des Himmels* zu gelangen, war unaufhaltsam. 1584 - zweihundert Jahre später - beschreibt GIORDANO BRUNO das *unendliche Universum* und zieht damit die philosophische Konsequenz aus der neuen Himmelsbeschreibung von KOPERNIKUS, die 1543 in Nürnberg erschienen war.[150] Im unendlichen Universum ist der Platz Gottes, der *Ort* seine Person, nicht mehr genau zu bestimmen; AUGUSTINUS Zweiweltentheorie hatte die Endlichkeit der Welt und die Unbeweglichkeit des Himmels vorausgesetzt. BRUNO konnte spekulieren, dass es nach der neuen Lehre „keine Grund gäbe, der verhindern könnte, dass irgendwann das unendliche Leere, obwohl es nicht als von aktiver Potenz begriffen werden kann, diese Welt wie ein Nichts verschlingt" (BRUNO 1994, S. 59).

Von dieser *theoretischen Neugier* muss das Problem der *Didaktik*, die Lehrbarkeit des Wissens, unterschieden werden. Humanistische Bildung in diesem Sinne war auch ein Geschäft, wie die Geschichte der Kopisten zeigt, die dem humanistischen Text überhaupt erst die Form gaben (ULLMAN 1960). Sie entwickelten Lehrbücher für humanistische Schulen, die für die Bildung der adligen Eliten sorgen sollten. Die vielleicht berühmteste Schule gründete GUARINO GUARINI 1429 in Ferrara (GRAFTON/JARDINE 1986, ch. 1; GUNDERSHEIMER 1973, S. 86ff.)[151] (Abb. 43). Gelehrt wurde der literarische und philosophische

---

150 *De revolutionibus orbium coelestium*. Die eigentlichen Untersuchungen dauerten etwa von 1515 bis 1533; die Entwürfe für die Veröffentlichung sind bis 1541 verschiedentlich durchgearbeitet und verbessert worden. Im Sommer 1541 gab KOPERNIKUS die Einwilligung zum Druck, im Frühjahr 1543 erschien „De revolutionibus", unmittelbar vor dem Tod von KOPERNIKUS.

151 GUARINO GUARINI (1374-1460) galt als der massgebende und renommierteste Lehrer des 15. Jahrhunderts, berühmt gleichermassen für seine Lehrkunst und Gelehrsamkeit. GUARINI studierte in

Kanon, neben dem Stil des Schreibens und der Rhetorik des Ausdrucks mussten die Studenten die zentralen Werke aller Disziplinen lesen, die zum Kanon gehörten,

- also die *Noctus Atticae* des AULUS GELLIUS aus dem zweiten Jahrhundert n.Chr., eine 20 Bücher umfassende Sammlung von Lehrsätzen und Detailbeschreibungen aus der Philosophie, der Jurisprudenz, der Geschichte, den freien Künsten und nicht zuletzt der Grammatik[152],
- CICEROS *De amicitia* für den Moralunterricht,
- weiter die Naturgeschichte (naturalis historia) von PLINIUS dem Aeltern aus dem ersten Jahrhundert n.Chr.[153],
- STRABOS *Geographika* aus dem ersten Jahrhundert v.Chr.[154]
- oder auch AUGUSTINUS' *De Civitate Dei*, gleichsam als jüngstes Werk im Kanon (GRAFTON/JARDINE 1986, S. 16).

Alle diese Werke sind von den humanistischen Lehrern ständig kommentiert worden, wie auch die Lehre selbst unablässig begründet und verbessert werden musste. Was HUMBOLDT die „Behandlungsart der Alten" nannte, war nie eine feste und nie eine unumstrittene Grösse. *Wie* CICEROS *De amicitia* im Moralunterricht verwendet werden konnte oder musste, war eine variable Angelegenheit, die von Schule zu Schule anders aussah. Es ist daher unzulässig, den didaktischen Humanismus *uniform* zu betrachten (KRISTELLER 1985, S. 73). Und er hat nichts zu tun mit dem, was im 19. und 20. Jahrhundert „Liberalismus" und „Humanismus" genannt wurde (ebd.). Es ging nicht um freie Bildung und schon gar nicht um Bildung zur Freiheit; was heute „humanistische Psychologie" genannt wird, war eine fremde oder unbekannte Grösse.

Wesentlich war die Pflege der *literarischen*, im weiteren der *kulturellen* Ueberlieferung, also der Tradierung des antiken Wissens in seiner ganzen Breite (ebd., S. 77f.). Das betrifft nicht zugleich den Lehrkanon, also die didaktische Verengung, die sich Anforderungen der Lehrbarkeit stellen musste; die *Einführung* in die Gelehrsamkeit ist zu unterscheiden von der *Gelehrsamkeit selbst*. Sie hatte einen zentralen Effekt, die Definition und Präsentation der antiken Erkenntnis *bevor* die Modernen sie angreifen konnten (ebd., S. 79). Alle „Modernen" - wenn man sie so nennen will -, also alle diejenigen, die mit den Aristotelikern des 12. und 13. Jahrhunderts an PETRARCAS *unbedingtem Schutz* der Geheimnisse des Himmels und so der Welt *zweifelten* und darüber hinaus wollten, hatten eine humanistische Bildung *zur Voraussetzung*, von BRUNO bis NEWTON und von KOPERNIKUS bis PRIESTLEY. Man könnte also schliessen, dass HUMBOLDT oder die neuhumanistische Bildungstheorie die *Funktion* der Antike falsch verstanden, sie war wichtig *nicht* als ästhetisches und normatives Ideal (der Erziehung), sondern als intellektueller Fundus, dem die Moderne ihre, wie HANS BLUMENBERG (1974, S. 76ff.) dargelegt hat, *Umbesetzung* ver-

---

Konstantinopel unter MANUEL CHRYSOLORAS. Er kehrte 1408 nach Italien zurück, lehrte in Florenz, Venedig und Verona, bevor er 1429 von NICCOLO D'ESTE nach Ferrara gerufen wurde (GRAFTON/JARDINE 1986, S. 1ff.; GUNDERSHEIMER 1973, S. 86).

152 AULUS GELLIUS war römischer Schriftsteller; die *Noctes Atticae* sind um 170 n.Chr. entstanden. Die Sammlung war wegen ihrer didaktischen Fasslichkeit ein beliebtes Studiermittel in der Renaissance-Bildung.

153 GAIUS PLINIUS SECUNDUS („Plinius der Aeltere") (23 oder 24-79 n.Chr.) war Offizier und verfasste zahlreiche kriegswissenschaftliche (daneben historische und auch rhetorische) Schriften, die fast alle verloren gegangen sind. Erhalten blieb dagegen die *Naturalis historia,* die in 37 Büchern und erstmalig in enzyklopädischer Absicht alle Naturerscheinungen in einer bestimmten Klassifikation ordnete. Hier tauchen auch Fächer oder Disziplinen auf (Kosmologie, Geographie, Anthropologie, Zoologie, Botanik, Heilkunde, Mineralogie und Gesteinskunde), nach denen das Wissen strukturiert wurde (die Quelle ist überwiegend VARRO). Wegen dieser übersichtlichen Ordnung ist die *Naturalis historia* noch im 15. Jahrhundert ein beliebtes Lehrbuch.

154 STRABON war griechischer Geograph (etwa 63 v.Chr. bis 20 n.Chr.). Er verfasste eine Zeitgeschichte Roms, die verloren ging. Seine *Geographika* enthält die antike Geographie, die 17 Bücher sind überwiegend erhalten geblieben. Auch sie wurden als enzyklopädisches Lehrmittel verwendet.

dankt. Die säkulare Neuzeit wird nicht erfunden, sondern entsteht durch Motive und Theoreme, die auf neue Erfahrungen angewendet werden, ohne zunächst eine rigorose Umwälzung anzuzeigen. Aber das Neue war gleichsam unwiderstehlich, ohne dass die Antike die Antwort gegeben hätte; sie konnte letztlich nicht einmal sanktionieren, was in der Himmelskunde des 16. oder in der Medizin des 17. Jahrhunderts nicht nur als neu erkannt wurde, sondern was sich mit alten Argumenten nicht erfassen (und schon gar nicht bestreiten liess). In diesem verkannte der Neuhumanismus das Problem, wahrscheinlich weil er es genau verstand, nämlich als radikale Auflösung der historischen Sicherheit zugunsten eines in jeder Hinsicht offenen Universums.

Andererseits stellt sich die Frage, warum die neuhumanistische Bildungstheorie überhaupt noch - mehr als zweihundert Jahre nach BRUNO - erfolgreich sein konnte. Was ist so überzeugend am Wert des Alten oder an den ästhetisch-idealistischen Uebergängen vom Einzelnen zum Allgemeinen? Man könnte mit BLUMENBERG und gegen MAX WEBER antworten, dass die Umbesetzung zur Moderne gleichsam mit mittelalterlichen und so mit antiken Denkmitteln erfolgte: Die Fortschrittstheorie der Aufklärung wäre nur eine abgeflachte Variante der messianischen Eschatologie, die Säkularisation setzt wohl Weltlichkeit für sich frei, aber sie verschärft das Problem der Schöpfung, weil nunmehr ständig eine „unbekannte Realität“ entsteht, die die „neuzeitliche Vernunft“ wenigstens nicht ohne die antiken und mittelalterlichen *Fragen* zu bearbeiten versteht (ebd., S. 58f.). In diesem Sinne gäbe es keine Entzauberung der Welt, wie WEBER annahm, sondern eine *Last* der Tradition, die mit jeder Entdeckung des wahren Himmels oder der tatsächlichen Natur *schwerer* wird.

> „Die Kontinuität der Geschichte über die Epochenschwelle hinweg", schreibt BLUMENBERG, „liegt nicht im Fortbestand ideeller Substanzen, sondern in der Hypothek der Probleme, die auch und wieder zu wissen auferlegt, was schon einmal gewusst worden war“ (ebd., S. 60).

Aber so wären *Probleme* (und nicht Sünden) die eigentlich „lasterhaften Dämonen“; sie müssten unabhängig von den Entstehungsbedingungen, also unabhängig vom Kontext des historischen Wissens, betrachtet werden können, wie dies der Kanon auch tatsächlich nahelegt. Er suggeriert Zeitlosigkeit, die BLUMENBERG nicht mehr in den platonischen Ideen, sondern im Problembestand der historischen Hermeneutik vermutet, während doch weder PETRARCA noch BRUNO, nicht einmal HUMBOLDT *sein* Problem haben konnten. Offenbar muss die Revolution des Lernens und so des Wissens tiefer angesetzt werden, als noch BLUMENBERG dies vermutet hat, und offenbar sind davon nunmehr auch Schulen der Höheren Bildung nicht mehr ausgenommen, die sich nicht hinter einen Kanon zurückziehen können, wenn dieser sich auflöst oder einfach als überzeugende Selektion scheitert.

HUMBOLDT hat 1807 eine Geschichte des *Verfalls* und *Untergangs* der griechischen Freistaaten geschrieben,[155] die wie ein Kommentar zur Moderne gelesen werden kann. Die Griechen, so HUMBOLDT, verdanken ihren Aufstieg der erwähnten „Geneigtheit zur Bildung“ (WW II/S. 85), also der Entwicklung einer „geistigen Cultur“; aber sie verdanken der Kultur auch ihren *Zerfall*, denn die Kultur entfaltete sich „nur vollkommen in ihrem Gipfelpunkte, welcher aber zugleich der Anfang des Sinkens von Hellas“ war (ebd., S. 86). Aus dieser Geschichte soll man zu Beginn des 19. Jahrhunderts lernen, nämlich den Ruhepunkt der wahren Reflexion zu finden:

> „Dieser Ruhepunkt aber ist allein in der Stellung, auf welcher der Mensch sein Verhältnis zur Welt am treuesten und fruchtbarsten auffasst, und in der Richtung, in

---

155 *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* (Humboldt WW Bd. II/S. 73-124).

> der er sich mit ihr in die, seiner Eigenthümlichkeit angemessenste Wechselwirkung bringt“ (ebd., S. 88).

Das entspricht formal der Bildungstheorie HUMBOLDTS, deren Grundrelation das persönliche Verhältnis von Mensch und Welt ist; aber wenn diese Relation *historisiert* wird, entfällt ihre Starrheit, sie ist ein dynamisches und notwendig vielfältiges Geschehen, das ständig mit neuen Situationen zu rechnen hat, für die alte Ueberzeugungen nicht mehr ausreichend sind.

Dieser „Umbesetzung“ entzieht sich HUMBOLDT durch Präzisierung der Metapher des Punktes: Die Erkenntnis soll an einem bestimmten *Punkt* zur Ruhe kommen, der ausgerechnet in der Geschichte gesucht wird. Er entsteht *rückblickend*; „die richtige Bestimmung unsres Standpunkts zum Alterthum... muss nothwendig auch über jenem Standpunkte in aller vergangenen und zukünftigen Zeit wichtige Aufschlüsse gewähren“ (ebd.). Wie aber soll das möglich sein, wenn die „Antike“ je die Konstruktion der *Gegenwart* ist? Die Zeugen, auch und gerade die Kronzeugen, liegen je nur in der Fassung *nachfolgender* Epochen vor, und das scheint HUMBOLDT auch zu sehen, wenn er seine Kulturgeschichte mit dem Satz kommentiert:

> „Die Geschichte des Wachsthums oder des Verfalls einer Nation ist, als Schilderung einer moralischen Erscheinung, weniger reine Geschichte, als Raisonnement über dieselbe" (ebd.).

Dann aber entzieht sich die Geschichte auch ihrer *pädagogischen* Idealisierung; sie sagt *nicht*, was die „eigentlichen“ Werte der Erziehung oder der wahre Kanon der Bildung sind, nur weil sie stattgefunden hat. Das aber kann nur zugestehen, wer *irreversiblen* Wandel konstatiert. PETRARCAS „guter Mensch ohne Bildung“ ist *nicht* das Ideal des aksetischen (*und* hedonistischen) Lebensreformers PETER HILLE, anders wäre Lernen lediglich *Wiederholung*, aber dann hätte GIORDANO BRUNO nicht verbrannt werden dürfen und hätte sich PETRARCAS augustinischer Himmel bewahren lassen müssen. Die Welt wäre gewesen, als was sie *vermutet* wurde, nämlich eine unbewegliche Schöpfung, die nur eine einzige Vergänglichkeit kennt, das eigene Ende.

Wissen ist jedoch keine konstante Grösse, weil sich das Erziehungsmedium, Lernen, nicht dogmatisch steuern lässt, nicht einmal BLUMENBERGS dämonisches Problemwissen über die Last der Welt. Wer die Moderne (und *ihre* Bildung) verstehen will, muss von dynamischen Relationen zwischen *Wissen und Lernen* ausgehen, die sich ausschliesslich auf *weiteres* Wissen und Lernen beziehen. Die Moderne seit BRUNOS unendlichem Universum mag einen Fundus nutzen, der nicht ihr zuzuschreiben ist, aber sie hat *keine Vorbilder*, an denen sie, wie noch HUMBOLDT wollte, zu messen wäre. Die Sicht der Konstanten veränderte sich, die Natur wurde beweglich, der Himmel unendlich, die Zeit kontingent; das spiegelt ein langwieriger und mühsamer Lernprozess, die Angleichung der Kultur (nicht nur deren Gewöhnung) an *offene Verhältnisse*. Dieser Prozess muss gegen *Bedingungen* der Kultur - Definition von Sekurität - vollzogen werden, er gilt der überkommenen Verlässlichkeit und mobilisiert gleichsam die Widerstände, die er überwinden muss. Entsprechend langsam ist das Lernen *contre coeur*, ein Lernen gegen alle Ueberzeugungen, die „Kultur“ ausmachen, letztlich gegen deren religiöse Identität. Aber es ist nichts anderes *als* ein „kultureller Lernprozess“.

2.3. DIE REVOLUTION DER WISSENSCHAFTEN IM 17. JAHRHUNDERT

JOHANN GEORG HAMANN, der von mir in der ersten Vorlesung zitierte eminente Kritiker der Aufklärung, veröffentlichte 1763 „Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend" (HAMANN 1994, S. 27-45). Diese „Hirtenbriefe" stehen im Kontext eines publizistischen Konfliktes. Die schmale Broschüre (Abb. 44) war gedacht zur Verteidigung von HAMANNS Freund JOHANN GOTTHELF LINDNER, seinerzeit Lehrer und Rektor der Domschule in Riga. Domschulen waren herausragende Schulen der kirchlichen Höheren Bildung, die seit der christlichen Antike Bestand hatten. LINDNER hatte ein Jahr zuvor, 1762, einen Band mit Stücken für Schüleraufführungen („Beitrag zu Schulhandlungen") veröffentlicht, der von THOMAS ABBT in den *Briefen, die neueste Literatur betreffend* zerrissen wurde. Die „Briefe" waren ursprünglich ein Rezensionsjournal, das 1759 begründet wurde und sich rasch zum Publikationszentrum der Berliner Aufklärung entwickelte. Die Beiträge schrieben keine Geringeren als LESSING, NICOLAI, MENDELSSOHN und andere, jeweils anonym, so jedoch, dass die Autorenschaft klar erkennbar war. Wenn HAMANN auf eine Kritik in *diesem* Journal einging, dann aus Gründen einer grundsätzlichen Opposition, die sich an allen Themen und an jedem Objekt entzünden konnte.[156]

Nun waren die didaktischen Stücke seines Freundes LINDNER tatsächlich schlecht, der Verriss erfolgte zu Recht, legt man die Regeln der dramatischen Kunst zugrunde, die ABBT geltend machte. HAMANN konnte also nicht das Werk, sondern nur die gute Absicht - die *Pädagogik* des Projekts - verteidigen. Das geschieht wie folgt: Die „dramatische Kunst" *als solche*, unabhängig von dem einzelnen Versuch, sei vorteilhaft für die „öffentliche Erziehung". So bezeichnete HAMANN die humanistische Bildung, also das was die Domschule in Riga zu realisieren versuchte. In ihrer konventionellen Form, also ohne dramatische Kunst, könne die „öffentliche Erziehung" nur Anlass sein zur Kritik, die Schulkanon und Individualität der Lernenden einander entgegensetzt. Sie wird wie folgt formuliert:

> „Der Unterricht in Schulen scheint recht dazu ausgesonnen zu seyn, das Lernen zu vereckeln und zu vereiteln. Alle unsere Erkänntnisskräfte hängen von der sinnlichen Anschauung ab; diese wiederum beruht auf Lust des Gemüths an den Gegenständen selbst" (ebd., S. 33).

Das klingt wie Reformpädagogik, mindestens aber so, wie der Anarchist HILLE es fast hundertfünfzig Jahre später formulieren sollte. Die Kritik weist eine erstaunliche Konintuität auf: Schulunterricht in seiner gewöhnlichen Form ist eine Beleidigung des Lerngemüts, weil das didaktische Schema regiert und nicht die lustvolle Anschauung. Man lernt an trockenen Materien, die weder auf die Sinne des Kindes noch auf seinen eigentlichen Verstand zugeschnitten sind, daher kann Unterricht bloss eins sein, nämlich langweilig. Er *muss* gegen die Bedürfnisse der Anschauung und der Lust am Lernen verstossen.

> „Beydes würde durch Schauspiele aus dem Schulstaube erweckt, und zugleich das harte Joch des Schlendrians den Kindern erleichtert werden. Ein Knabe, der *alacritatem ingenii*[157] bey einem Zeitvertreibe äussert, gewinnt immer mehr als ein anderer,

---

156 THOMAS ABBT (1738-1766) gehörte dem Kreis der Berliner Aufklärer und FRIEDRICH NICOLAI an. Er wurde bekannt durch die Streitschrift „Vom Tod fürs Vaterland", die 1761 erschien. ABBT (Vorgänger von HERDER als Konsistsorialrat in Bückeburg) war ständiger Mitarbeiter in den *Briefen, die neueste Literatur betreffend*, die von LESSING, NICOLAI, MENDELSSOHN und anderen herausgegeben wurde (1759-1766; bis 1765 erschienen 333 Briefe, 1766 noch ein Register; insgesamt liegen 24 Teile vor). NICOLAI gab von 1772 bis 1781 ABBTS „Vermischte Schriften" heraus, die in sechs Bänden publiziert wurden. ABBTS Kritik an LINDNERS „Beitrag zu Schulhandlungen" (1762) erschien 1762. JOHANN GOTTHELF LINDNER (1729-1776) wurde 1766 Professor der Dichtkunst in Königsberg.

157 „Mit der Munterkeit des Geistes".

dem über Cornelius Nepos[158] Hören und Sehen vergeht, der sich stumpf memorirt und schläfrich exponirt.
Empfindung des Affects und Geschicklichkeit der Declamation sind allerdings Uebungen, die dem todten Gedächtnisswerke der Regeln und dem mechanischen Tagewerke der Lectionen, wohin alle Methoden ausarten, vorgezogen oder entgegengesetzt zu werden verdienen.
Gefühl aber und Ausdruck zu bilden; dazu gehört eine *höhere poetische Analysis*, die der Zusammensetzung des Dialogs vorhergehen muss, wenn *tiefsinnige Einfalt* und *krystallene Schönheit* den Dialog klar und lebhaft machen sollen" (ebd., S. 34; Hervorhebungen J.O.).

Wie soll diese „poetische Analysis" im Blick auf Kinder aussehen? Sie macht eine Grenze geltend und kehrt die gewöhnliche Relationen um. Kinder sind nicht Objekt der Bildung, sondern ihr eigentliches Testfeld, das sich an der Autonomie der Kindlichkeit abzuarbeiten hat. Gesagt wird dies ein Jahr nach Veröffentlichung von ROUSSEAUS *Emile* so:

„Kindern zu antworten ist ... ein Examen rigorosum; auch Kinder durch Fragen auszuholen und zu witzigen ist ein Meisterstück, weil eben Unwissenheit der grosse Sophist bleibt, der so viele Narren zu starken Geistern krönt & *addit cornua pauper*"[159] (ebd., S. 34).

Es gibt nur einen wahren Sophisten, und das ist SOKRATES, der die Tugend der Kinder, das Unwissen, repräsentiert. Unwissen ist das Genie der Kinder, sie leben gut und urteilen perfekt ohne Mathematik, Physik oder die Tortur der Grammatik. Dieses Genie verlangt die Selbstverleugnung der Erwachsenen, die die Differenz zu den Kindern wesentlich damit begründen, dass sie über das bessere und überlegene Wissen verfügen. Nur aus diesem Grunde kann man Kinder in Schulen schicken, was zugleich bedeutet, nicht auf ihre Fragen einzugehen, sondern den Lehrplan zu vollziehen, was gleichbedeutend ist ist dem *Nichtbestehen* des „Examen rigorosum".

Das Genie kann sich nicht entwickeln, wenn es durch starre Regeln bedrängt wird, und dafür gibt es einen genialen Satz:

„Kinder müssen wir werden, den Zweck der Poesie an Schülern zu erreichen" (ebd., S. 39).

Wenn die „Lehrer" ihre „Schüler" wirklich erreichen und sie nicht bloss unterrichten wollen, müssen sie über die Poesie von Kindern verfügen. Kinder sind *seelische* Potentiale, die sich frei entwickeln und die also nicht mechanisch berechenbar sind. Man sie nicht auf sie „einwirken" und Kinder dann nach Plan oder didaktischem Konzept folgerichtig, heute würden wir sagen „zielgenau", beeinflussen. Alle diese pädagogischen Ideen der Aufklärung sind falsch, so HAMANN; sie verkennen den göttlichen Impetus der Kinderseele:

„Der Werth einer Menschenseele, deren Verlust oder Schaden nicht durch den Gewinn dieser ganzen Welt ersetzt werden kann; wie wenig kennt diesen Werth einer Menschenseele der Andriantoglyph[160] des Emils, blinder als jener Knabe des Prophe-

---

158 Der römische Geschichtsschreiber CORNELIUS NEPOS (um 100 bis 32 v.Chr.) gehörte mit seinem Werk *De excellentibus ducibus exterarum nationum* (Lebensbeschreibungen besonders von griechischen Feldherren des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.) zum Kanon der humanistischen Bildung noch Mitte des 18. Jahrhunderts. Diese „Lebensbeschreibungen bedeutender Männer" waren als Anfängerlektüre für den Lateinunterricht üblich. Darauf spielt HAMANN an.

159 Die Anspielung bezieht sich auf die 21. Ode im *Carminum liber III* von HORAZ ; die Ode ist ein Hymnus auf den Weinkrug, er „leiht Kraft und Hörner dem armen Mann" (virisque et addis cornua pauperi).

160 Das griechische *andro* heisst „Mann" oder „Mensch", soweit deutsche Fremdwortkonstruktionen betroffen sind; die *glyphe* ist griechisch für „Vertiefung" . Man kann also HAMANNS spöttische

> ten[161] - Jede Schule ist ein Berg GOttes, wie Dothan, voll feuriger Rosse und Wagen um Elisa her.[162] Lasst uns also die Augen aufthun und zusehn, dass wir nicht jemand von diesen Kleinen verachten; denn ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel“ (ebd., S. 31/32).

Die wahre Erziehung bezieht sich auf die reine Seele des Kindes. Sie ist *unverfügbar*, keine Schule, keine Didaktik, kein Lektionenunterricht könnte sie erreichen, während sie zugleich *erzogen* werden soll, so aber, dass die Kinder „Engel“ bleiben können, also Frömmigkeit entwickeln, ohne der Weltlichkeit ausgesetzt zu werden. Erziehung ist nur möglich in Rücksicht auf das göttliche Wesen des Kindes; nur so erhalten Kinder die Achtung, die sie verdienen. Das sagt HAMANN mit folgender Fragestellung::

> „Jedem Vater des Vaterlandes und jedem Mitbürger sollte die Erziehung am Herzen liegen; weil der Saame des Fluchs und Unkrauts, welches sowohl das gemeine als Hauswesen unterdruckt, meistens in Schulen ausgesäet und angebaut wird. Nicht nur der üppige Mammons- und sclavische Waffensdienst, ihr *künstlicher* Fleiss und Adel, sondern auch die *Chimäre* der schönen Natur, des guten Geschmacks und der gesunden Vernunft haben *Vorurtheile* eingeführt, welche die Lebensgeister des menschlichen Geschlechts und die Wohlfart der bürgerlichen Gesellschaft theils erschöpfen, theils in der Geburt ersticken.
> Man hat aus dem Einflusse, die sich durch Kinder in alle Stände und Familien, ja selbst in die Nachkommenschaft gewinnen lässt, eine *verhasste* und *partheyische* Anklage gemacht; doch warum verachtet oder versäumt man den Gebrauch eben dieses Hülfsmittels zu einer *besseren* Anwendung und *frömmeren* Nachahmung?“ (ebd., S. 32; Hervorhebungen J.O.).

Erziehung kann nicht an der *schönen Natur*, nicht am *Geschmack* der Zeit und auch nicht an *der Vernunft* orientiert werden, gleichzeitig sind die Kinder diesen Einflüssen - Umwelt, Mode und Bildung - ausgesetzt, angestachelt durch „künstlichen Fleiss“ oder durch didaktisierte Schulen, die das Innerste und Wertvollste, die *Seele* des Kindes, versäumen. Das liesse sich nur dann vermeiden oder verändern, wenn Erziehung das „Hilfsmittel“ der *Frömmigkeit* wäre. Nur der wahre Glaube dient wirklich der Seele, und es gibt nur einen wahren Glauben, den christlichen.

Dieser Standpunkt ist Mitte des 18. Jahrunderts ist eine effektvolle Aussenseitermeinung, die der Pädagogik der Aufklärung bewusst widersprechen wollte. HAMANN trennt sich von der Vorstellung der Entwicklung des Menschen *aus sich heraus*, die die zeitgenössische Erziehungstheorie beherrschte; eine solche Pädagogik wäre ausserstande, für Frömmigkeit und Seelenheil zu sorgen, obwohl oder weil *Seelentheorien* die Aufklärung beherrschen. Deren „Seele“ ist eine, die gezielt und nachhaltig beeinflusst werden kann, ohne Frömmigkeit zur Bedingung zu erheben. Wenn der Mensch sich aus sich selbst heraus entwickeln soll, dann mithilfe einer Erziehung, die zu diesem Anliegen passt und nicht auf Forderungen des Glaubens eingestellt werden muss. Dafür ist am besten

---

Konstruktion „Andriantoglyph“ mit „Menschenbildner“ übersetzen. 1763 war die erste deutsche Uebersetzung von ROUSSEAUS *Emile*. HAMANN las den *Emile* sensualistisch, wie fast alle Zeitgenossen; demnach wäre der Zögling eine *tabula rasa*, eine seelenlose Statue, mit der der Erzieher machen kann, was er will.

161 Das bezieht sich auf eine Stelle im Alten Testament (2 Könige 6).

162 Der Prophet ELISCHA wirkte im Nordreich Israels im 9. Jahrhundert v.Chr. Dotan ist ein Ort nördlich von Samaria. Hier stiftete ELISCHA nach der Erzählung des Alten Testaments Frieden zwischen Syrien und Israel. Die Anspielung mit den Rossen und Wagen gilt der Stelle 2 Könige 6 (13ff.): Der syrische König schickt ein grosses Heer nach Dotan. Die Truppen rücken bei Nacht an und umzingeln die Stadt. Der Diener ELISCHAS sah am Morgen die Stadt von Truppen und Streitwagen umstellt. Als er fragte, was nun zu tun sei, betete ELISCHA, Gott möge dem Diener die Augen öffnen. Daraufhin sah der Diener, dass der Berg, auf dem die Stadt Dotan lag, rings um ELISCHA herum bedeckt war mit Pferden und Streitwagen aus Feuer. Als die Syrer vorrückten, liess ELISCHA sie mit Blindheit schlagen und führte sie nach Samaria zurück.

eine Seele geeignet, die *keine ist*, also die keine eigenen Bedingungen stellt, denen die Erziehung folgen müsste. Umgekehrt muss gewährleistet sein, dass die Erziehung – und *nur* sie – die Seele aufbauen, also nach *ihren* Plänen beeinflussen kann. Anders wäre es nicht möglich gewesen, den pädagogischen Schlüsselsatz des Jahrhunderts zu formulieren, nämlich dass der Mensch *zum Menschen* „erzogen" werden müsse.

Erziehung, hatte CHARLES BONNET 1755 in seinem *Essai de psychologie* (Abb. 45) geschrieben, sei die Kunst der Perfektionierung der Seele[163]. Vervollkommnung *durch* Erziehung bestehe darin,

- die Bewegungen der Sinne soviel und soweit wie möglich zu entwickeln,
- diese Bewegungen in jeder Hinsicht und auf alle Weisen zu verknüpfen,
- sie konform zu halten mit der Bestimmung des einzelnen Menschen,
- die beste denkbare Verbindung für alle Bewegungen untereinander zu finden
- und, endlich, daraus stabile Gewohnheiten zu machen („ à rendre *habituel* tout cela") (BONNET 1755, S. 218/219).

Erziehung ist *Einwirkung*, genaue und effektive Beeinflussung der natürlichen Anlagen; sie ist dann klug, wenn sie die Anlagen in *ihrem* Sinne entwirrt und in die richtige Verfassung bringt. Sie prägt die Erfahrungen des Kindes gemäss der pädagogischen Absicht (ebd., S. 223), ohne eine sakrosankte Kinderseele in Rechnung stellen zu müssen. Die Erziehung pflanzt die Tugend in die Herzen, moderiert die Charaktere, befördert die Vernunft (ebd., S. 226/227), aber sie sieht die Kinder nicht als kleine Engel, deren Frömmigkeit vor der *Welt* - letztlich vor der *Erziehung* - bewahrt werden muss. BONNET hat diesen Schluss nicht nahelegen wollen, aber die sensualistische Psychologie, auf die er sich 1755 berief, erlaubt diesen Schluss nicht nur, sondern erzwingt ihn geradezu. Wenn die Seele als *tabula rasa* angesehen werden muss, also nichts in sich enthält, sondern alles lernen muss, dann steht sie, wie es scheint, zur Disposition der Erziehung, die aus ihr, der Seele, machen kann, was sie, die Erziehung, will.

Der Konflikt ist grundlegend: Was HAMANN veranlasste, für die Kinderseele Partei zu ergreifen, ist die Heiligkeit der Schöpfung, die Staunen, Ehrfurcht und Unwissenheit verlangt, während die Philosophie seiner Zeit das jeweilige Gegenteil nahelegte, Herstellbarkeit, Transparenz und die Ueberlegenheit, die besseres Wissen erzeugt. Was damit verloren geht, so HAMANN[164], ist die Gnade sowohl der Erlösung als auch der Offenbarung:

> „Alle Farben der schönsten Welt verbleichen: so bald ihr jenes Licht[165], die Erstgeburt der Schöpfung[166], erstickt. Ist der Bauch euer Gott: so stehen selbst die

---

163 Die Seele ist einfach und immateriell (BONNET 1775, S. 108ff.). Sie ist nicht Teil des Körpers, denn dann müsste sich der Körper einsam fühlen oder vergnügen können (ebd., S. 109). Wahrnehmungen werden vom Gehirn gesteuert, die Bewegung des Geistes ist zusammengesetzt aus verschiedenen Teilen, die verbunden werden müssen (ebd., S. 113/114). CHARLES BONNET (1720-1793) lebte nach einem Jurastudium und frühen naturwissenschaftlichen Studien als Privatgelehrter in der Nähe von Genf. Er entdeckte die Parthenogenese der Blattläuse, zudem machte er pflanzenphysiologische Untersuchungen und schrieb einen Traktat zur Insektologie (1745). Sein Hauptwerk ist das *Oeuvre d'histoire naturelle et de philosophie* (1779-1783). BONNET korrespondierte mit fast allen bedeutenden Wissenschaftlern seiner Zeit und galt als einer der führenden Naturforscher, ohne wirklich radikal materialistische Sichtweisen zu akzeptieren. Insofern ist Bonnet ein typischer Autor des 18. Jahrhunderts (OSTERWALDER 1999).

164 Die Quelle ist HAMANNS *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prosa* (1762).

165 Die Anspielung gilt Johannes 1, 5-10. Das Licht Gottes strahlt in der Finsternis, die es nicht auslöschen kann. Johannes der Täufer soll auf das Licht hinweisen, ohne selbst das Licht zu sein. Das wahre Licht ist Er (Christus), das Wort. Aber die Welt erkannte ihn nicht.

166 Paulus benutzt dieses Bild im Brief an die Kolosser: Jesus, der erstgeborene Sohn des Vaters, ist der „Anfang aller Schöpfung" (Kol. 1/15).

> Haare eures Hauptes[167] unter seiner Vormundschaft. Jede Kreatur wird wechselsweise euer Schlachtopfer und euer Götze[168]“ (HAMANN 1994, S. 15).

Kinder lassen sich, davon zeugte die nachfolgende Geschichte der Pädagogik, vergöttern oder auch als einfache Objekte erzieherischer Einwirkung betrachten, HAMANNS Reserven scheinen also verständlich zu sein. Werden Kinder nicht als Teil der Schöpfung betrachtet, sind sie in beiden Hinsichten *antastbar*, als Opfer für den Erziehungswahn auf der einen, als Idole der Erziehung andererseits. Beides, folgen wir HAMANN, würde die natürliche Ordnung verletzen.

> „Ihr wollt herrschen über die Natur“, sagte HAMANN den Philosophen und Pädagogen seiner Zeit, aber ihr „bindet euch selbst Hände und Füsse durch den Stoicismus“ - die mechanische Natur[169] -, „um desto rührender über des Schicksals diamantene Fesseln in euren vermischten Gedichten fistuliren[170] zu können“ (ebd., S. 17). Aber *was für ein Irrtum*: „Narciss, (das Zwiebelgewächs schöner Geister) liebt sein Bild mehr als sein Leben“ (ebd., S. 18)[171].

Narziss wurde von den Göttern bestraft mit unerfüllbarer Selbstliebe. Er verschmähte die Nymphe Echo, weil er mehr wollte als nur die Zurückgabe der eigenen Stimme. Aber dieses mehr ar er selbst. Narziss verliebte sich in sein eigenes Spiegelbild, das er nicht anders konnte als immer wieder verzückt anzuschauen. Aber er besass es nicht und er war gefesselt an den Ort der Quelle, wo er das Bild von sich selbst einzig schauen konnte. Er hatte nur *einen* Trost, das Bildnis würde ihm treu bleiben, was immer auch geschehe. Die Selbstliebe stirbt nur mit dem eigenen Tod. Wer über die Natur herrschen will, erleidet das Schicksal von Narziss. Man Liebt das eigenen Bild mehr als das Leben.

Was aber hilft diese Gegenwehr, der zornige Kommentar der Grenzüberschreitungen, die Kritik der selbstüchtigen Wissenschaft, wenn die eigene Theorie falsch ist? HAMANNS theoretische und eigentlich *poetische* Option der „Kinderseele“ ist spätestens durch DAVID HARTLEYS Begründung der Assoziationspsychologie[172] herausgefordert gewesen, ohne sich dem Theorietest wirklich stellen zu können. Die „Seele“ des Kindes ist eine Metapher, die substantielle Wirklichkeit behauptet, aber die sich weder als Organ beobachten noch als spirituelle Realität beschreiben lässt. Für HARTLEY ist Psychologie *Physik der Seele*, nicht

---

167 Matthäus 10, 30: Was verborgen ist, muss ans Licht kommen. Die Christen müssen sich nicht vor den Menschen fürchten, die nur den Körper, aber nicht die Seele töten können. Nur Gott muss und soll gefürchtet werden, weil er Leib und Seele ins ewige Verderben schicken kann. „Kauft man nicht zwei Spatzen für einen Groschen? Und doch fällt kein Spatz auf die Erde, ohne dass euer Vater es zulässt. Bei euch aber ist sogar jedes Haar auf dem Kopf gezählt. Habt also keine Angst Ihr seid Gott mehr wert als ein ganzer Schwarm von Spatzen!“

168 Jesaja 44,9: „Ohnmächtige Menschen sind alle, die Götzenbilder herstellen, und auch die schönen Bilder sind ohnmächtig“. Wie kann man so töricht sein, sich ein Götterbild machen zu lassen, wenn das Bild nicht helfen kann (44,10). Römer 1,25: Die Menschen beten an, was Gott geschaffen hat, statt ihn selbst als Schöpfer zu ehren.

169 Der griechische Philosoph ZENON (etwa 342-270 v.Chr.) begründete die *stoische* Lehre wesentlich mit dem Schicksalsglauben. Man müsse sich in das Schicksal fügen, weil alles vorherbestimmt sei. Das widerspricht der christlichen Lehre, die mit zukünftiger Gnade und Erlösung rechnet, aber „Stoicismus“ lässt sich mit mechanischer Natur assoziieren, in der auch alles (durch Gesetze der Graviation) bestimmt ist.

170 „Diamantene“ sind *unzerstörbare* Fesseln; „fistuliren“ ist *fisteln*, mit Fistelstimme singen.

171 Die Anspielung gilt dem *Narcissus* in OVIDS Metamorphosen (Buch III/349-510).

172 DAVID HARTLEY (1705-1757) war Arzt; er begründete die Assoziationspsychologie aufgrund physiologischer und neurologischer Studien. Nach LOCKE (und parallel zu DAVID HUME) war die zentrale Frage, woher die Empfindungen (sensations) stammen, aus denen die psychische Welt bestehen sollte. Die Erklärung operiert mit Aetherschwingungen, die bei Sinneswahrnehmungen dem Gehirn (der seinerzeit bekannten *substantia alba medullaris cerebri*) übermittelt werden. Diese Substanz wird als unmittelbare Ursache (Parallele) der Ideen betrachtet (HARTLEY 1749). Die *Observations of Man* sind 1755 in französischer, 1772/1773 in deutscher Uebersetzung erschienen.

teilbar nach Lebensaltern und nach einheitlichen Gesetzen operierend. Was die Literatur „Bewegungen“ der „Seele“ nennt, ist zurückführbar auf *physiologische* Ursachen, neben dem Gehirn und seiner Entwicklung kann irgendein eigenständiger „Sitz der Seele“ nicht ausgemacht werden. Diese Konsequenz der Assoziationspsychologie zog JOSEPH PRIESTLEY 1777 in seinen *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*[173], die HARTLEYS Theorie materialistisch auf den Punkt brachten, ohne darin etwa einen Widerspruch zum christlichen Glauben zu erkennen. Er ist möglich, sogar wesentlich überzeugender möglich, *auch ohne* Metaphysik der „Seele“.

JOSEPH PRIESTLEY war als einflussreicher Naturforscher, genauer: eine der Begründer der modernen Chemie (GOLINSKI 1992) eine eminente Figur der englischen Aufklärung. Als Anhänger der von STAHL inaugurierten *Phlogistonlehre*[174] entdeckte er 1771 den Sauerstoff, später das Ammoniak, den Chlorwasserstoff und das Kohlenoxyd. Nicht zufällig war PRIESTLEY *minister*, also Pfarrer, in *Dissenter*-Gemeinden, den spirituellen Trägergruppen der Aufklärung in England und später in den Vereinigten Staaten. PRIESTLEY begründete wesentlich das Konzept der *public education*, das die humanistische Bildung ablösen und ein naturwissenschaftliches Curriculum an seine Stelle setzen sollte (RHYN 1997). Karikaturen von PRIESTLEY (GOLINSKI 1992, S.180ff.) (Abb. 46-48) zeigen die grossen Linien des Konflikts, die Konkurrenz zwischen biblischen und naturwissenschaftlichen Lehren, die Politisierung anlässlich der französischen Revolution, die PRIESTLEY als einen ihrer Parteigänger sah[175], die nationalen Reflexe gegen eine internationale Erscheinung, die sich nicht länger fesseln liess. Am 14. Juli 1791 attackierte der Mob PRIESTLEY, zerstörte sein Haus und sein Labor, vernichtete seine Bibliothek und zwang ihn zur Emigration in die Vereinigten Staaten, ohne dass das Wissen selbst vernichtet werden konnte.

Das galt auch und massgeblich für die neue Theorie der Seele, der Sensualismus und die Assoziationspsychologie beherrschten die pädagogischen Diskussionen des 18. Jahrhunderts immer dort, wo Abstand zum Glauben und mindestens zu den Doktrinen der Kirche gewonnen werden sollte (allgemein: YOLTON 1984). Die materialistische Fragestellung richtete sich auf die *Wirklichkeit* der Seele, nicht auf ihre Funktion in Systemen des Glaubens. Es ging nicht darum, ob und wie die „Seele“ den Glauben „empfangen“ kann, sondern wie *sie selbst* beschaffen ist. Dieser Unterschied ist zentral, denn HAMANNS Reaktion ist dann nicht sehr überzeugend, wenn man empirische Fragen stellt und von Problemen der Religion abstrahiert. Sie sind darum nicht nebensächlich, haben nur nichts mit Fragen des Aufbaus oder der Operativität der „Seele“ zu tun. Dieser Schritt liegt angesichts der religiösen Praktiken gerade im Umgang mit der „Kinderseele“ nahe, die Objekt war der Angst und nicht der Ehrfurcht. Die Frage war immer, wie sich „Kinderseelen“ und mit ihnen Kinder beherrschen lassen, ohne Rücksicht darauf, wie sie selbst beschaffen sind. Diese Differenz erscheint überhaupt erst dann, wenn empirische Beobachtung unabhängig von Glauben oder Religion möglich ist. Diese Lizenz ist bis heute umstritten, und man kann immer auf vorempirische Seelenlehren zurückkommen, ohne

---

173 Zuvor war erschienen *Hartley's Theory of the Human Min*d (1775). JOSEPH PRIESTLEY (1733-1804) adaptierte die assoziationspsychologische Theorie des Geistes für den Diskurs der Philosophie; die Theorie wurde wesentlich durch ihren Gegensatz zum Platonismus bekannt. Zudem radikalisierte PRIESTLEY den Ansatz: Wenn HARTLEY (geistige) Empfindungen zwar mit Gehirnvorgängen verknüpft, aber zugleich von diesen verschieden ansah, so *identifizierte* PRIESTLEY beide Seiten. Alle „Seelenkräfte“ *resultieren* aus der Gehirntätigkeit. Erst hier ist die Assoziationspsychologie materialistisch (PRIESTLEY 1777).

174 „Phlogiston“ wurde der Stoff genannt, der aus brennenden Körpern entweichen sollte. Die Theorie geht auf den Arzt und Chemiker GEORG ERNST STAHL (1660-1734), der 1694 als Medizinprofessor an die Universität Halle berufen und 1716 Leibarzt des preussischen Königs in Berlin wurde.

175 *Letters to Burke: A Political Dialogue on the General Principles of Government* (Januar 1791).

deren oft repressive Geschichte beachten zu müssen. „Seele“ ist ein magisches Wort, das empirische Einwände nicht verträgt, also gut geschutzt ist.

Um so bedeutender ist die *Geschichte* der Lizenz, also die Entwicklung psychologischer Theorien, die ohne Dämonisierung oder Idealisierung der „Seele“ auskommen. Das *Speculum Rationis* - der Spiegel der Vernunft - ist noch 1677, auf einer katholischen Darstellung der Glaubenswelt[176], keineswegs eine angstfreie, durchsichtige, seelisch beherrschbare Wirklichkeit, sondern ein dualistischer, zugleich dämonischer Kosmos, der offen lässt, ob der Weg des Lebens zur ewigen Seligkeit (Aeterna felicita) führt oder in die ewige Verdammnis (Himmel, Hölle, Fegefeuer 1994, S. 316f.) (Abb. 49). Der Pilger, also derjenige, der sich im rechten Glauben von dem Leben der Welt (vita mundi) entfernt hat[177], schreitet zwischen dem Teufel (hinter ihm) und dem Tod (vor ihm) auf einem schmalen Weg. Er verlässt das Leben und betritt die Treppe des wahren Glaubens. Der Weg kann ihn *hinaufführen,* vermittelt durch das Opfer Jesu und das Gebot der Nächstenliebe, aber schon der *kleinste Fehltritt* eröffnet die Hölle, die *Aeterna damnatio* unterhalb des Fegefeuers (Purgatorium) in der schwarzen Ewigkeit, die jede Erlösung ausschliesst, weil alle Sünden zeitlos gesühnt werden. Der Kosmos ist geschlossen, alle Dimeneisonend es menschlichen Erlebens, oben und unten, links und rechts, Höhe und Tiefe, sind ein- für allemal gegeben, ohne neue Wege nötig zu haben. Sie müssen sogar drastisch, mit Angst und Hoffnung, ausgechlossen werden.

Das setzt voraus, Seele und Körper sind *unsterblich*, der Tod ist nur eine Zwischenstation, er kann überwunden werden, sofern der Glaube rein genug und so die Gnade naheliegend genug waren (WALKER BYNUM 1996). Aber Gnade kann nicht verdient werden, alle Anstrengungen des Glaubens und damit verbundenen des rechtschaffenen Lebens heben die Kontingenz nicht auf. Gnade ist immer nur Verheissung, während sie selbst, für die Seele des Menschen, *mysteriös* vollzogen wird. Verlässlich ist so einzig die Symbolik des Glaubens - Bild oder Text -, nicht die Welt, schon gar nicht die innere Welt, die in die Form des Glaubens gebracht werden muss. Das setzt *Unwissen* voraus, darin ist HAMANN zuzustimmen; Demut liegt seelisch nur nahe, wenn Dogmatik - Verengung des Wissens - garantiert ist. Jede Forschung, die *hinter* die Aussagen des Glaubens gelangen will, muss die Dogmatik irritieren, aber genau das war unaufhaltsam.

Einen letzten Versuch, den Ort der Seele *im Gehirn* zu bestimmen, unternahm der Anatom SAMUEL THOMAS SOEMMERRING[178] (1796). In einem Längsschnitt durch das menschliche Gehirn (HAGNER 1993, S. 6) sieht man eine weisse Stelle - den flüssigkeitsgefüllten Hirnventrikel -, die als Sitz der Seele, physiologisch gedeutet[179], verstanden wurde (Abb. 50). Nach 1820, beeinflusst vor allem durch den Hirnanatomen FRANZ JOSEPH

---

176 Es handelt sich um einen Altar, den JOHANNES ITEN (der Stifter) 1677 einrichten liess. Man sieht den Stifter links unten im Bild, dargestellt als Priester im Ornat mit Stola und Buch (Himmel, Hölle, Fegefeuer 1994, S. 316).

177 Die *Vita mundi* genau in der linken Mitte des Bildes wird dargestellt als weltliches Gelage; der Pilger entkommt der Sünde auf dem Weg des Glaubens, der als Treppe hinaufführt zum Kreuz und Gebot der Nächstenliebe, das auf der Tafel in der Mitte des Bildes (vor dem Tod) gelesen wird (*Diliges Dominum Deum et Proximum tuum sicut et ipsium*). Dahinter, auf der rechten Seite in der Bildmitte wartet das Jüngste Gericht (*Extremum iudicium*). Die vier Mahnsprüche an den Bildseiten deuten auf den Ernst des Glaubens, nämlich die Endlichkeit des Menschen hin. Rechts oben heisst es etwa: „Considera ad quem finem creatus sis serva mandata“ (*Bedenke, zu welchem Ende du geschaffen bis, halte die Gebote*).

178 SAMUEL THOMAS SOEMMERRING (1755-1830) studierte Medizin in Göttingen, beeinflusst wesentlich durch den Anthropologen und vergleichenden Anatomen JOHANN FRIEDRICH BLUMENBACH. SOEMMERRING wurde 1805 in die Bayerische Akademie der Wissenschaften berufen und ging 1820 nach Frankfurt. Er war einer der einflussreichsten Autoren der wissenschaftlichenm Medizin um 1800. Die experimentelle Forschung in der Physiologie ist erst seit ALBRECHT VON HALLER üblich geworden.

179 Man nahm allgemein an, dass der „Ort des Zusammentreffens von afferenten und efferenten Nervensignalen identisch mit dem Seelenorgan sein müsse“ (HAGNER 1993, S. 5).

GALL[180] war die „Seele“ nur noch eine Metapher für die geistige Tätigkeit insgesamt, die sich nicht mit einem bestimmten Organ, einem Ort und einer eigenen Kausalität in Verbindung bringen liess, wenigstens nicht medizinisch. Aber dann wird es schwierig, die beiden Grundannahmen des christlichen Glaubens aufrechtzuerhalten, die Hoffnung auf Erlösung durch das Beispiel Christi und die Wiederauferstehung der Toten am Jüngsten Tag, was im Mittelalter fraglos Glauben gefunden hatte (Himmel, Hölle, Fegefeuer 1994, S. 331) (Abb. 51)[181].

Der Verdacht, die Seele sei die Autosuggestion des Menschen, ist im 17. Jahrhundert an verschiedenen Stellen geäussert worden. Der Verdacht entsteht mit der Entzauberung des christlichen Himmels. Gäbe es die Seele in irgendeiner empirischen Hinsicht, so müsste sie im Körper des Menschen, den christlichen Dualismus vorausgesetzt, auffindbar sein oder wenigstens unabhängig beobachtet werden können. Und soll die Seele mit Himmelsmächten wie den Engeln interagieren können, so muss es irgendeinen Widerpart im Weltall geben, eine Instanz für Geist oder wenigstens die Spiegelung der Seele in der kosmischen Wirklichkeit, die sich aber weder beobachten noch beschreiben liess. Dieser Lernprozess war langsam und stiess auf grosse intellektuelle Widerstände. „Seele“ und „Himmel“ sind zunächst und ganz unmittelbar menschliche Empfindungen, *gegen* die sich naturwissenschaftliche Lehren durchsetzen mussten. Man sieht oder hört nicht die Drehung der Erde, und man schmeckt oder greift nicht die Psychologie der Assoziation. Dafür sieht man, wie die Sonne einen Kreislauf vollzieht, während man selber fest auf dem Boden steht; und jede Wolke kann auf eine gestorbene Seele verweisne, solange die Wolken nicht näher in Augenschein genommen werden können.

Noch 1691 entwickelte der holländische Theosoph und Naturforscher FRANCISCUS MERCURIUS VAN HELMONT eine neue Variante des Verhältnisses von Mikrokosmos und Makrokosmos, die auf PARACELSUS zurückging und den Zusammenhang von Seele und Weltall als Interaktion von „letzten Elementen“ in Natur und Geist festzulegen versuchte.[182] Diese kabbalistisch inspirierte Lehre (COUDERT 1999) hatte grossen Einfluss auf die Monadenlehre von LEIBNIZ, dem letzten grossen Versuch vor und neben LOCKE, Geist aus sich selbst heraus zu bestimmen. VAN HELMONT setzte dafür das Alphabet der Natur voraus (Abb. 52)[183], das sich spekulkativ entschlüsseln lassen würde. Das Licht der Natur findet sich nicht in ihr selbst, sondern im Text (Abb. 53)[184], den man nur entziffern kölnnen muss. Der Schlüssel dafür nicht das Experiment, sondern die Kabbalah, also die Ueberlieferung der geheimen Wahrheit im Text[185].

---

180 FRANZ JOSEPH GALL(1758-1828) studierte Medizin in Wien und beeinflusste wesentlich die Hirnanatomie. Seine Thesen zur Psychologie und Organologie führten 1801 zum Lehrverbot in Wien; GALL praktizierte und forschte ab 1809 in Paris.

181 *Am Jüngsten Tag werden die Toten auferstehen* (Glasmalerei-Medaillon, um oder kurz nach 1200).

182 FRANCISCUS MERCURIUS VAN HELMONT (1614-1699) war Chemiker und entwickelte eine an PARACELSUS und seinen Vater (JOHANN BAPTIST VAN HELMONT) anschliessende spekulative Naturphilosophie, die kabbalistische Einflüsse verriet. VAN HELMONT (Sohn) hatte engen Kontakt mit LEIBNIZ, zumal er in Berlin am preussischen Hofe lehrte und wirkte. LEIBNIZ kannte HELMONT seit seiner Tätigkeit in kurmainzischen Diensten, die 1667 begannen. Von 1694 an setzte sich LEIBNIZ intensiv mit der Metaphysik HELMONTS auseinander, mit besonderer Affinität zur Theorie der (unzerstörbaren) Seele. VAN HELMONTS *Kabbala denundata* erschien 1667.

183 *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineation* (1667) (Frontispiz).

184 Frontispiz der *Kabbala denudata*.

185 „Kabbalah“ ist das hebräische Wort für Ueberlieferung. Die Erneuerung der jüdischen Mystik entstand um 1200 zuerst in der Provence, dann auch in Italien und Spanien. Im Znetrum stand die Entschlüsselung des mystischen und geheimen Sinns des Alten Testaments sowie der talmudischen Religionsgesetze. Die Evidenz wurde mit Begriffs-und Zahlenmystik erreicht, zudem mit geheimen Bedeutungen der Gottesnamen, die kombinatorisch gedeutet wurden. Das Hauptwerk der Kabbalah, der *Sohar* (hebräisch für „Glanz“; nach Daniel 12,3) wurde wahrscheinlich von MOSES DE LEON (gest. 1305)

Inzwischen war aber die Astrologie zweifelhaft geworden und galt zunehmend als Aberglaube. Der französische Himmelsforscher JEAN BAPTISTE MORIN, der 1656 starb, war der letzte Autor, der Astrologie und Astronomie wissenschaftlich glaubwürdig vereinigen konnte.[186] Mit NEWTONS *Principia Mathematica* (1687) war der Kosmos entseelt,[187] aber das zwang zugleich die Psychologie, „Beseelung" als rein innerpsychisches Phänomen zu betrachten. Sollte es weiterhin Engel geben, so sind sie lediglich Phantasie, gehaltvolle Einbildung, aber nicht reale Himmelserscheinung. Kinder können dann nur noch im metaphorischen Sinne Engel sein, wenn also HAMANNS Theorie unterstellen sollte, Engel seien *reale* Beschützer der kindlichen Seelen, dann ist sie nachgewiesenermassen falsch. Erziehung und mit ihr Kinder werden rationalisiert, also einem Prozess der Entseelung ausgesetzt (OELKERS 2000). Märchen werden Erziehungsmittel, reale Erzählungen sind davon zu unterscheiden.

Das legte einen Schluss nahe, den PRIESTLEY vermeiden wollte, aber der sich gerade *durch* die neuen Himmelsbeobachtungen stellte. Wenn der Himmel keine Engel „hat" oder „enthält", wie kann er dann der Raum oder gar der Ort sein für die Prognosen der christlichen Religion? Das Jüngste Gericht (Extremum iudicium) wurde irgendwo ausserhalb der menschlichen Welt, aber *bestimmt* - örtlich und als Erscheinung *real* vorhanden - vermutet, ebenso die ewige Seligkeit (Aeterna felicitas), die sich nicht einfach als Raum verflüchtigen konnte, wenn die Verheissung glaubwürdig bleiben sollte. Das Gleiche galt für die Räume des Bösen. Sie wurden *unterhalb* der menschlichen Welt angenommen, aber dann musste sie jede neue geologische Entdeckung erschüttern. Die *Aeterna damnatio* musste irgendwo *sein*, wie die Seele oder die Engel; schwinden die räumlichen Konstanten, dann werden die Ortsbindungen obsolet. Das setzte zugleich neue *Gottesvorstellungen* frei, nicht zufällig nahm SWEDENBORG den Weg vom Naturforscher zum spirituellen Seher, aber die alte Welt, die christlichen Kausalitäten, waren nachhaltig erschüttert. Man kann ja, in naiver, aber wirksamer Widerlegung, *sehen*, dass sie unwahr sind.

Das andere „Sehen" ist nicht nur symbolisch zu verstehen. 1611 hatte JOHANNES KEPLER das astronomische Fernrohr beschrieben und konstruiert[188], danach lassen sich die Mutmassungen über den Himmel direkt beobachten, wobei die Feinheit und Genauigkeit der Beobachtungen ständig zunimmt, ohne dass sich die spirituellen Hypothesen der Interaktion zwischen Seele und Kosmos bestätigen liessen. Parallel dazu erlebte die Alchemie einen Höhepunkt, im 17. Jahrhundert sind mehr als fünftausend Schriften nachweisbar, die alchemistische oder esoterisch-alchemistische Hypothesen verfolgen. Von LEONHARD

---

in Spanien verfasst. Der erste Druck erschien 1558. Das aramäische Original eräutert den Pentateuch, also die Bücher Mose des Alten Testaments, und entwickelt daran das System kabbalistischer Gotteserkenntnis.

186 1635 hatte RICHELIEU die kopernikanische Lehre durch die Sorbonne verdammen lassen, zuvor, 1631 und 1634, hatte MORIN (1589-1656) die Lehre von Kopernikus ausführlich kommentirt. MORINS *Corona astronomiae* (Paris 1641) waren ein astrologischer Gegenentwurf zu KOPERNIKUS; dieser Entwurf basierte auf Berechnungen des Planetenortes und bearbeitete das „Kepler'sche Problem".

187 Das Gravitationsgesetz hat keinen Platz und keinen Sinn für die „Seele": „Jeder Planet wird von der Sonne mit einer Kraft angezogen, die dem Produkt ihrer Massen direkt und mit dem Quadrate der Entfernung umgekehrt proportional ist". Die *Philosophia naturalis principia mathematica* fasste die Ergebnisse der Forschungen NEWTONS zusammen, aber die Lehre verbreitete sich nur langsam, weil zuviele mentale Widerstände gegen ein mechanisches Universum vorhanden waren, vor allem unter Naturforschern (ZINNER 1988, S. 395ff.).

188 Eines der ersten Fernrohre konstruierte JOHANNES LIPPERSHEY 1608 in Holland. Die Geräte waren dioptrisch. 1609 baute GALILEI, ohne Kenntnis der holländischen Konstruktionen, ein eigenes Fernrohr. Mit diesem Gerät entdeckte er die Sonnenflecken, die Phasen der Venus, die Jupitermonde und den Ring des Saturns. 1611 schrieb KEPLER mit seiner „Dioptrice" die Theorie des Fernrohres. 1671 konnte ISAAC NEWTON bereits mit seinem selbstgebauten Spiegelteleskop den Himmel beobachten.

THURNHEYSSERS[189] „Magischem Kräuterbuch“ (1578) über ANDREAS LIBAVIUS „Alchymie“ (1595) bis zu JOHANN SAMUEL HALLES „Magie, oder die Zauberkräfte der Natur“ (1784-1786)[190] war durchaus unentschieden, welches Bild der Welt sich als wahr erweisen sollte. Man könnte sogar sagen, dass sich die Induktionsmethode BACONS gerade für Zwecke der Alchemie gut eignete und sich die spekulative Welt der kosmischen und seelischen Kräfte durch Experimente und eine ausgesuchte Kasuistik vortrefflich bestätigen liess. In der Beweisnot wäre dann die Naturwissenschaft im heutigen Sinne, den Mainstream jedenfalls definierte sie lange Zeit *nicht*.

Seit ROBERT BOYLES („Sceptical Chymist“ (1661)[191] war allerdings die Grundhypothese der Alchemisten, wonach die gesamte lebendige Welt aus drei Elementen bestehe (*Sal - Merkur - Sulphur*)[192] und sich alle Verbindungen durch ein Universallösungsmittel auflösen und dann neu zusammensetzen lassen[193], schwer erschüttert worden. Die Natur blieb zunächst ein Geheimnis[194], aber offenbar war sie anders beschaffen, als die Ueberlieferung der Medizin oder der Anthropologie dies anzeigte.[195] Das neue Unbekannte musste unabhängig von der Fachtradition beschrieben werden, und das war nur möglich, weil neue und bessere Instrumente zur Verfügung standen. Der Fortschritt der Erkenntnis ist wesentlich abhängig gewesen von den Apparaten der Forschung, also nicht lediglich vom Willen zum Experiment, den hatten auch und gerade die Alchemisten, sondern von der

---

189 LEONHARD THURNHEYSSER (ZUM THURN) (1531-1596), geboren in Basel, war Leibarzt des Kurfürsten JOHANN GEORG VON BRANDENBURG. THURNHEYSSER richtete in Berlin ein alchimistisch-pharmazeutisches Laboratorium ein, legte einen Kräutergarten an und etablierte verschiedene Unternehmungen, darunter eine Druckerei, die seine Produkte und Schriften erfolgreich vertrieben. ANDREAS LIBAVIUS (LIBAU) (1530-1616) war seit 1607 als Arzt und Lehrer am Gymnasium in Coburg tätig. Die *Alchemia collecta* (erweiterte Fassung 1606) ist das erste Lehrbuch der Chemie. Nach LIBAVIUS wurde die Chemie Universitätsfach. Von HALLES „Magie“ erschienen vier Bände zwischen 1784 und 1786, danach wurden zwölf Bände einer „Fortgesetzte Magie“ veröffentlicht (1784-1801), 1802 folgte noch ein siebzehnter Teil „Neue fortgesetzte Magie“.

190 JOHANN SAMUEL HALLE (geb. 1728) war Professor für Staatshistorie beim adelichen Kadettenkorps zu Berlin. Er übersetzte ALBRECHT VON HALLER, schrieb technische Lehrbücher, Staatslehren, Enzyklopädien, Arbeiten zur Manufaktur und zum Handwerk sowie die vierbändige *Magie, oder die Zauberkräfte der Natur, so auf den Nutzen und die Belustigung angewendet werden* (1783-1786).

191 ROBERT BOYLE (1627-1691) war gleichermassen als Physiker und Chemiker tätig. Der „Sceptical Chymist“ spielte Naturforschung gegen alchemistische Spekulationen aus und stellte die Wahrheitsfrage neu.

192 Es handelt sich bei PARACELSUS nicht um die heutigen Stoffe Salz, Quecksilber und Schwefel, sondern um spirituelle Begriffe, die das Lebendige erfassen sollen. Die chemischen Stoffe sind erst mit der modernen Chemie begrifflich fassbar gewesen. Die drei Lebensprinzipien der Alchemie trennen nicht zwischen organischer und anorganischer Natur.

193 Die Alchemie geht davon aus, dass alle Stoffe ineinander umwandelbar sind, daher die Idee, Gold erzeugen zu können. Objekte (organisch wie anorganisch) sind Mischungen, die zerlegt und neu zusammengesetzt werden können. Als Medium der Umwandlung galt entweder der „Stein der Weisen“ oder das Universallösungsmittel „Alkahest“. Der „Stein der Weisen“ war der Wunderstein, der unedles Metall in Gold verwandelt; ihm galt die Suche der Alchemisten.

194 Noch der junge LEIBNIZ vertritt 1666 in *De arte combinatoria* eine alchimistisch beeinflusste Theorie der Begriffskombination. 1669 entdeckte HENNING BRAND auf der Suche nach der alchimistischen *materia prima* den Phosphor im Harn. JOHANN KUNCKEL VON LÖWENSTEIN (1630-1703), der „Goldmacher“, stellte 1680 Rubinglas her. 1682 erschien JOHANN JOACHIM BECHERS (1635-1682) *Grosse chymische Concordantz*, ein Lehrbuch zwischen Chemie und Alchimie. Mechanische, chemische, pyrotechnische und alle möglichen anderen *Experimente* sind noch weitgehend ungetrennt und vielfach unverstanden, behandelt als „mysterys of Nature and Art“ (BATE 1684).

195 Ein berühmtes Beispiel ist STAHLS 1702 entwickelte *Phlogiston*-Theorie. „Phlogiston“ wurde nahezu pneumatisch verstanden und hatte noch Aehnlichkeit mit Seelentheorien. Aber sie eröffnete erstmalig die Möglichkeit, bestimmte chemische Reaktionen unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu erklären und verschiedene Tatsachen zusammenhängend zu erklären. LAVOISIER widerlegte die Theorie erst 1777; bis dahin spielte sie eine zentrale Rolle, um Chemie von der mechanischen Physik zu unterscheiden.

überlegenen Instrumentierung, die zwischen dem tatsächlich Vorhandenem und dem bloss Eingebildeten gültige Grenzlinien ziehen konnte.

In einem *Lexicon Technicum* von 1704[196] sieht man ein von JOHN MARSHALL konstruiertes Doppelmikroskop (Abb. 54), das für die Beobachtung des Blutkreislaufes konstruiert war. Der Zusammenhang - *Blutkreislauf* - ist 1628 von WILLIAM HARVEY[197] beschrieben worden. Die Figur des Kreises ist zuvor schon mit Herz und Blut in Verbindung gebracht worden[198], aber HARVEY gelangen erstmalig überzeugende Beobachtungen (PAGEL 1967), und zwar anhand tierexperimenteller und embryologischer Forschungen (FUCHS 1992, S. 54ff.). HARVEYS Schrift *De Motu Cordis* beschreibt den Blutkreislauf weitgehend physiologisch und verzichtet auf Interaktionen zwischen *facultates* der Seele und Bewegungen des Blutes (ebd., S. 70f.)[199]. Berührt war die Frage, was *Leben* ist, von dem man aufgrund der Alltagserfahrung annehmen muss, dass es etwas mit Blut zu tun hat. Dieser, wie es noch bei GOETHE heisst, „besondre Saft"[200] lässt sich leicht mit Magie verbinden, ohne dadurch die Frage zu beantworten, was Blut als solche ist. Die Frage ist ähnlich wie die der Seele, die Empirie zerstört die Mystik, wenn überzeugende Beobachtungen vorliegen.

Aber HARVEY verstand die physiologische Bewegung falsch, nämlich *vitalistisch*, er sah hinter der Bewegung ein letztes Prinzip des Lebendigen. *Im* Blut ist *spiritus*[201], durch den *spiritus* pulsiert das Lebensblut (ebd., S. 91), bereits der erste Bluttropfen zeigt Reaktionen und empfindet wie ein Lebewesen, weil „Leben" immer schon *in* ihm ist (ebd., S. 97). Alle Organe sind an die „ubiquitäre Gegenwart des Blutes" gebunden, sie können nicht ohne die Zirkulation des Blutes existieren (ebd.), Blut wird gleichsam Prinzip des Lebens (ebd., S. 101) und kann darum selbst kaum anders als mystisch begründet werden. Als bewegter Stoff ist es Nahrung für den Körper, aber zugleich sein vitales Prinzip (ebd., S. 103), was letztlich „Lebendigkeit" und „Spiritualität" nicht zu unterscheiden vermag. Spiritus und Wärme sind die *Wirklichkeit* des Blutes, nicht Metaphern für seine Beschreibung (ebd.). Dann liegen Spekulationen nahe: HARVEY überträgt bei der Beschreibung des Kreislaufes den Gedanken der *Transsubstantiation*[202] auf die Bewegung des Blutes: Die Seele bewirkt durch das Blut, das Blut durch die Seele alles im Lebewesen, „Seele" verstanden nicht als (körperliche oder unkörperliche) Natur, sondern als transzendente Kraft zwischen Mikro- und Makrokosmos.

---

196 Veranstaltet von JOHN HARRIS (1704). Es handelt sich um eines der ersten technischen Wörterbücher, nachempfunden dem von FURETIÈRE und MORERI publizierten *Grand Dictionnaire* der *Academie Française*.

197 WILLIAM HARVEY (1578-1658) war Leibarzt von CHARLES I. HARVEY beschrieb in *De Motu Cordis* (1628) den Kreislauf des Blutes (HARVEY 1976) und 1651 das Prinzip "Omne animal ex ovo".

198 Eine Quelle ist GIORDANO BRUNOS *De Monade, numero et mensura* (Frankfurt 1591), eine geheimwissenschaftliche Metaphysik der Mathematik. Die Monas der geistigen Welt, die erste Figur, ist der Kreis oder das Nicht-Eck. Eine andere Quelle ist die esoterische Psychologie des englischen Arztes und Rosenkreuzers ROBERT FLUDD (1574-1637).

199 JEAN FERNELS Physiologie von 1544 stellte vor HARVEY noch einmal das auf GALEN zurückgehende, antik-mittelalterliche Lehrgebäude der inneren Medizin dar. Bei FERNEL gibt es lokalisierbare Seelenteile (facultas), die körperliche Vorgänge beeinflussen, besonders die *facultas vitalis*, die die Herzfunktionen und den Puls steuert.

200 Faust 1. Teil, Studierzimmer (Hamburger Ausgabe, Zeile 1740).

201 *spiritus* ist auch Geist und Seele (vgl. zur altjüdischen Wortgeschichte ONIANS 1994, S. 480ff.).

202 Das Wort *Transsubstantiation* bedeutet im Kirchenlatein „Uebergang der Substanz". Gemeint ist in der katholischen Glaubenslehre die Verwandlung der (scholastisch verstandenen) Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut beim Abendmahl. Das Dogma wurde auf dem Trienter Konzil (1545-1563) endgültig formuliert; das Konzil war die erste Reaktion der katholischen Kirche auf die Reformation.

Angesichts solcher Theorieprobleme liegt es nahe, genauer und präziser zu beobachten, um die Scheinsicherheiten der Erklärung durch neue und überraschende Fakten zu erschüttern. Das verlangt die Verbesserung der Geräte, genau das soll man im *Lexicon Technicum* 1704 sehen; das neue Doppelmikroskop[203] würde den Blutkreislauf besser erfassen als frühere Geräte, dadurch werde die Sicherheit der Aussagen verbessert und käme die Theorie der Wirklichkeit näher. Dieser Zusammenhang ist entscheidend, genauere Forschung verlangt effektivere Instrumente, und zwar gleichermassen des Messens wie des Beschreibens. NEWTONS *Principia* basierte auf Himmelsbeobachtungen mit neuen Geräten, und verwendete zugleich eine vollständige mathematische Beschreibung der Phänomene, die nicht mehr durch sprachliche Metaphern wie „Seele" oder „Kosmos" irritiert werden konnte. Die Umgangssprache verleitet zu vitalistischen oder spirituellen Schlüssen, während die Natur selbst davon möglichst unberührt erfasst werden muss.

Im gleichen *Lexicon Technicum* sieht man eine Darstellung der Arterien und Venen des menschlichen Körpers (Abb. 55)[204], die demonstriert, wie wenig bei der präzisen Beschreibung der lebendigen Wirklichkeit spirituelle Kräfte massgebend sind, wenn man einfach die beobachtbaren Tatsachen erfasst und wirklichkeitsgetreu darstellt. Die Theorie kann immer noch den *spiritus* im Blut vermuten[205], aber es wird zunehmend schwer, „Geist" oder *Seelenhauch* mit den Tatsachen in Einklang zu bringen. Wie die Forschung verfahren soll, nämlich beobachtend, messend, konstruierend und nutzanwendend, kann man einer Darstellung aus dem *Dictionnaire des arts et des sciences* von 1694 entnehmen[206] (Abb. 56). Künste und Wissenschaften dienen dem gleichen rationalen Zweck, die Welt *draussen* ist gestaltbar, es gibt zwischen dem Platz der Forscher und dem Objekt der Forschung keine prinzipielle Grenze mehr. Die Wissenschaft dient dem Leben, soweit dieses *mechanisch* konstruierbar ist, und das ist zwischen Kommerz, Handwerk und Unterricht überall der Fall, wenigstens im Prinzip. In der bildlichen Summe meint „Aufklärung" die nützliche Rationalisierung der Welt, die 1738 wie ein geschäftiges Panorama dargestellt werden kann (Abb. 57)[207].

Der Aberglaube soll vertrieben werden, damit auch die abergläubische Forschung, die sich nicht dem Gebot der Rationalität unterwerfen wollte, MATTHEUS GREUTER zeichnete eine im 17. Jahrhundert an verschiedenen Stellen gedruckte Karikatur[208] des Arztes (Abb. 58), der die Phantasie kurieren will. Gemeint ist das Motiv als Kritik der Alchemisten, aber lesbar ist es auch als Anspruch der rigorosen neuen Erkenntnis. Aberglaube ist, wie später bei KANT, Verwirrung des Kopfes, also innerseelischer Wahn, der nichts mehr zu tun hat mit der objektiven Wirklichkeit. Das Feuer der Wissenschaft - der hintere Bildteil zeigt, wie unentschieden „Wissenschaft" zu diesem Zeitpunkt noch war: Wahnsinn wird mit Drogen geheilt - reinigt den Teufelsglauben, befreit vom Hexenwahn, löst die Vorstellung von falschen Ideen der Seelenwanderung und überhaupt von den *Zeichen* der Esoterik und Alchemie, die durch eine Druckmaschine beseitigt werden. Der Kopf wird durch eine Maschine gesäubert, im medizinischen Labor, das sich selbst noch längst nicht von den eigenen Theoriedämonen befreit hat (Abbildungen und Daten in STAFFORD 1993, S. 145ff.).

---

203 Die holländischen Brüder JANSZEN konstruierten 1587 ein erstes Mikroskop. JOHN MARSHALL (1664-1732) baute eine verbesserte Version, die für Beobachtungen am Körper benutzt wurde. Oft wurden Mikroskope als Pendant zu Teleskopen verstanden (STAFFORD 1993, S. 345).

204 JOHN HARRIS: *Arteries and Veins* (Lexicon Technicum, 1704).

205 Bei HARVEY ist *spiritus* nicht mehr „einheitliche Bewegungskraft", das Blut wird als „Träger des planvollen seelischen Prinzips" aufgewertet, es *ist* gleichsam *spiritus* (und daher auch selbst „himmlischer Natur") (FUCHS 1992, S. 91, 104).

206 Die Quelle ist THOMAS CORNEILLES *Dictionnaire* (1732), der 1694 zuerst erschienen war.

207 EPHRAIM CHAMBERS: *A Visual Summa* (*Cyclopedia*, 1738) (Frontispiz des ersten Bandes).

208 MATTHIAS GREUTER (1554-1638) zeichnete eine Karikatur auf die Alchimisten; die Abbildung zeigt eine Adaption dieses Motivs im 17. Jahrhundert.

Eine der ersten Klassifizierungen des neuen Wissens und so der Wissenschaft (Abb. 59) erscheint in EPHRAIM CHAMBERS Enzyklopädie von 1738[209]. „Wissen", zulässiges, also wissenschaftliches Wissen ist nur noch unterschieden nach *natural* oder *scientifical* auf der einen, *artificial* oder *technical* auf der anderen Seite. Alles andere Wissen ist mit dieser Klassifizierung indiziert, es wird ausgeschlossen und unter den Bann des Vorrationalen oder „Unwissenschaftlichen" gestellt oder folgenreich adaptiert. Wissenschaftliches Wissen bezieht sich auf natürliche Phänomene, die entweder durch sinnliche Wahrnehmung beobachtbar oder rational erfassbar sind. Demnach wären Disziplinen der Physiologie oder der Naturgeschichte zu unterscheiden von der Physik, den mathematischen Disziplinen, den politischen und juridischen Wissenschaften und der Theologie. Alle sind *rational*:

> „*Rational*: consisting in the perception of the intrinsic characters or habitudes of sensible objects - either their
> *Powers*, and *properties* - called PHYSICS, and NATURAL PHILOSOPHY
> *Abstracts* - called METAPHYSICS
> *Quantities* - called PURE MATHEMATICS
> *Relations* to our happiness - called ETHICS, or NATURAL RELIGION, or the doctrine of OFFICE, which subdivides into THEOLOGY, or REVELATION" (ebd., S. 147).

Davon zu unterscheiden sind die angewandten, technischen Fächer. Sie sind unterteilt in interne und externe Bereiche. *Intern* bezieht sich auf Fragen der inneren Wahrheit von Argumenten, also auf ihre Logik; *extern* bezieht sich auf reale oder symbolische Tätigkeiten. Hier taucht die Alchemie und die natürliche Magie noch auf, aber reduziert auf *latente Kräfte*, während sich der Rest, die beobachtbaren Quantitäten der Körper, die Struktur und Oekonomie lebendiger Körper (die medizinischen Fächer) und deren Beziehungen zur Umwelt magiefrei, also rational beschreiben lassen. Alchemie oder Magie sind nicht etwa symbolische Disziplinen, sondern werden gemäss dem eigenen Erkenntnis- und Wirksamkeitsanspruch klassifiziert; was „latente Kräfte" sind, wäre dann *ihr* Problem, die anderen Wissenschaften können davon völlig unabhängig verfahren, sie sind nicht mehr Teil eines magischen Kosmos, der von geheimen, nur okkult zugänglichen Kräften bewegt und kontrolliert wird. Symbolische Zugänge zur Wirklichkeit schaffen die *Grammatik* (im Blick auf Wörter), die *Heraldik* (im Blick auf die Wappen), die *Rhetorik* (im Blick auf Tropen und Satzfiguren) und die *Dichtkunst* (im Blick auf fabelhafte Wirklichkeiten).

Aus dieser einflussreichen *Klassifizierung* kann man allerdings nicht auf den tatsächlichen *Gebrauch* oder gar die durchschnittliche *Plausibilität* des Wissens schliessen. Die Ueberzeugung von der Existenz und Wirksamkeit seelischer Kräften wurde nicht etwa geringer, wie sich an den Gegenbewegungen zur experimentellen Wissenschaft zeigen lässt. Das Gegenteil von „Aufklärung", nämlich *obscurité* (Abb. 60), findet sich in vielen Darstellungen des 18. Jahrhunderts, und auch die *imagination* (Abb. 61), die doch vertrieben werden sollte, behält ihre suggestive Kraft, zumal sie, selbst in Karikaturen, immer weiblich kodiert wird und schon dadurch der abstrakten, scheinbar intuitionsfreien Wissenschaft überlegen zu sein scheint (ebd., S. 228, 211).[210]

Auch die Aufklärung muss von ihren Gegnern her bemessen werden. Es ist falsch und irreführend, sich das 18. Jahrhundert als schnelle und irreversible Erleuchtung durch modernes Wissen vorzustellen. Ohne Gegenevidenzen kann sich kein Wissen durchsetzen,

---

209 EPHRAIM CHAMBERS (1680-1740) war Schriftsteller und Verleger in London. Er veröffentlichte mit der *Cyclopedia* von 1728 das erste enzyklopädische Wörterbuch. Die zweibändige Ausgabe 1738 ist massgebend. CHAMBERS *Cyclopedia* war das Muster der von DIDEROT und D'ALEMBERT gestalteten *Encyclopédie*.

210 Die Quelle ist JEAN-BAPTISTE BOUDARDS dreibändige „Iconologie", die 1766 in Wien gedruckt wurde. „Obscurité" ist im dritten Band, „imagination" im zweiten Band enthalten.

und das 18. Jahrhundert erzeugte eine Fülle von Alternativen, die zunächst weit mehr Plausibilität beim lesenden Publikum beanspruchen konnte. Ich führe nur eines der zahlreichen Beispiele an: Von 1732 an veröffentlichte JEAN-JACQUES SCHEUZER seine *physique sacrée*[211], die die Naturgeschichte auf die Bibel zurückführte und Bildkommentare zum Schöpfungsbericht lieferte. Nicht NEWTONS Himmelsmechanik ist massgebend für die Erklärung der Natur und ihrer Gesetze, sondern das Buch Genesis. Der erste Tag der Schöpfung (ebd., S. 227) (Abb. 62) wäre so die eigentliche Aufklärung, nämlich das Lichtwerden durch den göttlichen Akt, der nicht noch einmal (durch unabhängige Forschung) überprüft werden darf oder soll. Die Erschaffung der ganzen Welt (ebd., S. 237) (Abb. 63) lässt sich symbolisch erklären, ohne dass dafür Wissenschaft im Sinne der modernen Physik notwendig oder auch nur nützlich wäre.

Der Mensch könnte anders kaum als von Gott geschaffen, erzeugt selbst durch Licht (ebd., S. 239) vorgestellt werden (Abb. 64). Leben wäre so erklärt durch den Hauch Gottes, nicht durch die profane Zirkulation des Blutes. Man sieht, wie sich die Seele dem göttlichen Hauch hin öffnet, vermittelt durch die sehenden Augen des ersten Menschen. Wer *dieses* Bild bewahren will, schon angesichts der eigenen Sterblichkeit, die auf Trost wartet, kann und darf sich nicht auf Forschung einlassen. Der Gegenentwurf einer *physique sacrée* Mitte des 18. Jahrhunderts muss so verstanden werden. Die heilige im Unterschied zur profanen Physik verstehen ist für viele Leser, die ihren Glauben bestätigt wissen wollten, weitaus plausibler als die abstrakte Himmelsmechanik, die die Vorstellung des Glaubens in Mathematik auflöste. VOLTAIRE versuchte zur gleichen Zeit – 1739 - NEWTONS Physik für die gebildeten Kreise in Paris bekannt und populär zu machen[212], was noch einmal ein Schlaglicht wirft auf den Kern des Konflikts.

VOLTAIRES *Elemens de la Philosophie de Neuton* (Abb. 65) ist ein klarer Kommentar zur Ueberlegenheit und Einzigartigkeit der neuen Physik. Man sieht auf dem Deckblatt der Erstausgabe die Symbolik der Aufklärung, also den Naturforscher, der das gespiegelte göttliche Licht der Wahrheit aufnimmt und wahrheitsgetreu aufzeichnet. Die Hilfe der Musen ist ebenso erforderlich wie die Messbarkeit der Welt, für die der Zirkel das Symbol ist. Noch eindrücklicher ist die Anspielung auf dem Titel. Unter der Ueberschrift „L'espérance me guide“ sieht man zwei Engel den Weg der Erkenntnis freigebend. Ein Schiff fährt hinaus auf den Ozean des neuen Wissens, der Ozean ist bewegt, aber die Fahrt scheint darum eben aussichtsreich. Man kann sich nicht vorstellen, dass dieses Schiff in voller Fahrt noch einmal sinken könnte (Voltaire et l'Europe 1994, S. 128).

Die Anspielung gilt dem Frontispiz der ersten Ausgabe (1620) von BACONS *Novum Organum* (Abb. 66), das die neue, experimentelle Wissenschaft begründen sollte. Hier kommt das Schiff der wahren Forschung, ebenfalls unter vollen Segeln und auf einem bewegten Meer, in den Hafen der einzig richtigen Erkenntnis. Man erkennt im Hintergrund, wie ein anderes Schiff herumirrt und das Ziel - die Wahrheit - im Ozean der falschen Meinungen verfehlt. 1738 soll man verstehen, dass die Insel der wahren Forschung mit Erfolg auch in umgekehrter Hinsicht verlassen werden könne. Das Meer der Erkenntnis ist unendlich, aber die Forschung hat einen sicheren Halt gefunden, also wird das Wagnis bestehen; NEWTONS Himmel (der nicht der BACONS war) kann nicht überboten werden, allenfalls sind gezielte Missdeutungen möglich, die einen anderen Zweck haben als

---

211 Die *Physique sacrée*, *ou histoire naturelle de la Bible* erschien in acht Bänden zwischen 1732 und 1737.

212 VOLTAIRE befasst sich mit NEWTONS Theorie 1736 im holländischen Exil. Nach einigen Verwirrungen mit dem Verlag (ETIENNE LEDET in Amsterdam) und einem Konflikt mit den führenden Cartesianern erschien das Buch 1738.

wissenschaftliche Erkenntnis, nämlich die Bewahrung religiöser Ueberzeugungen, soweit diese mit Dogmen über Natur und Seele verbunden werden müssen.

Positionen der *Astrotheologie* sind zu Beginn des 18. Jahrhunderts für ein grösseres Publikum weit überzeugender als die reine Himmelsmechanik. Warum soll man nicht, fragte WILLIAM DERHEM[213] 1715 (Abb. 67), das neue System des Himmels, also die Beschreibung von KOPERNIKUS, anerkennen und sie gerade *als Beweis* für Gottes „infinite *Power, Wisdom*, and *Goodness*" anerkennen (DERHEM 1731, S. 226)? Kein Wissenschaftler könne je die Unendlichkeit oder das *Infinite* ermessen, das aber *in* und *mit* der Schöpfung vorausgesetzt werde (ebd., S. 228). Gott *bestätigt* sich durch den neuen Himmel, wenn dieser denn, mit BRUNO, als *unendliches Universum* angesehen werden müsse. Kein Architekt aber kann die Masse dieses Universums nachbauen, kein Mathematiker kann die Entfernungen exakt berechnen, und diese Beschränkung vor dem Unendlichen gelte für jede Wissenschaft:

> „What *Mechanick* so nicely adapt their Motions, so well contrive their Figures, as in the very best manner may serve to their own Conservation and Benefit, and the Convenience of the other Globes also? What *Naturalist*, what *Philosopher*, could impregnate every Globe, with a Thing of that absolute Necessity to its Conservation, as that of Gravity is? What *Optician*, what *Chymist*, could ever have hit upon such a noble Apparatus for Light and Heat, as the Sun, the Moon, and the Stars are? could amass together such a Pile of Fire as the Sun is? could appoint such Lights as the Moon and other Secondaries are? None certainly could do these Things but GOD" (ebd., S. 229).

Aus dieser Unendlichkeit Gottes erwachsen die Pflichten des Menschen. Die Existenz Gottes kann aus der Schöpfung, besonders der des Himmels, deduziert werden, so natürlich und vernünftig wie dieses Universum sind dann auch die Pflichten, die die Menschen Gott schulden (ebd., S. 234/235). Das aber verkleinert die Welt, der irdische Globus ist nur ein geringfügiger Punkt (trifle) un der Unendlichkeit (ebd., S. 238), nicht dieser Punkt ist bedeutend, sondern die Grösse der Schöpfung und so des Glaubens. Gerade in dieser Relation von „klein" und „gross", von *endlich* und *unendlich*, würde der Himmel seinen Status im Glauben zurückgewinnen (ebd., S. 245f.); die menschliche Wissenschaft wäre zu schwach, auch nur annähernd zu ermessen, was die Unendlichkeit und so Gott ist. Daher gibt es für Gott ebensowenig einen positiven wie einen negativen Beweis. Gott und das Universum übersteigen einfach die menschliche Vorstellungskraft, und vor allem das – Unwissen im Letzten – garantiert den Glauben.

Nun hat diese Wahrung des Glaubens Forschung weder aufgehalten noch beeinflusst. Man könnte auch sagen, dass genau die Unendlichkeitsidee die Neugier befördert hat, weil sie die Begrenztheit des Wissens ebenso *bestimmte* wie *herausforderte*. Tatsächlich kann niemand wissen, was das „Unendliche" ist, als Schöpfung aber müsste es eine Ursache haben, wenn aber die Ursache - die *prima causa* - nicht vorstellbar ist, vielmehr selbst „unendlich" sein soll, gerät die ganze Konstruktion ins Wanken. Das Denkverbot reizte die Neugier aufgrund der immanenten und sichtbaren Widersprüche „astrotheologischer" Lehren, die am Ende des 18. Jahrhunderts noch einmal Auftrieb erhielten, einhergehend mit neuen astrologischen Konstruktionen, ohne die eigenen Prognosen erfüllen zu können.

---

213 WILLIAM DERHEM (1657-1735) studierte am Trinity College in Oxford. 1682 ordinierte er zum Priester; im kirchlichen Amt tätig war er in Wargrave und Upminster (Essex). 1702 wurde er Fellow der Royal Society; zwischen 1697 und 1729 veröffentlichte er regelmässig in der *Transactions* der Society. 1711 und 1712 hielt er die Boyles-Lectures, ein Jahr später entstand die *Physico-Theology* (davon erschienen zwölf Auflagen bis 1754, dazu verschiedene Uebersetzungen, 1750 auch eine deutsche). Die *Astrotheology* von 1715 erreichte neun Auflagen bis 1750; auch sie erhielt eine deutsche Uebersetzung (1732).

FRANZ-ANTON MESMERS (1971)[214] *magnétisme animal*, eine Art Hypnoseverfahren, das mit der Hypothese von physikalisch-medizinischen Planeteneinflüssen auf der Basis der *Principia mathematica* operierte[215], war ein Publikumserfolg vor allem in den Salons von Paris. Die Hypothese war gekoppelt mit Heilsversprechen, der Magnetismus sollte körperliche Gebrechen kurieren, aber Prognose und Effekt liessen sich als unhaltbare Spekulationen entlarven (DARNTON 1983). Zu diesem Zeitpunkt, Ende des 18. Jahrhunderts, war der wissenschaftliche Beweis bereits stärker als die Spekulation, auch wenn alle Welt daran glauben wollte.

Aber so endet die Geschichte *nicht*. Die experimentelle und klassifikatorische Erfahrungswissenschaft verdrängte frühere Formen des Wissens nur in *bestimmten* Bereichen. Andere, so die populären Seelentheorien, blieben von der Rationalisierung weitgehend unberührt oder erwiesen sich als resistent. Man kann nach wie vor physiognomische Spekulationen anstellen, also vom Gesichtsausdruck auf den Charakter schliessen (SCHMÖLDERS 1995, S. 112), man kann Landschaften beseelen (ebd., S. 142) und Metaphern der Seele als reale psychische Reaktion darstellen (ebd., S. 139)[216] (Abb. 68-70). HAMANNS Kinderseele ist populärer und überzeugender denn je, wer wollte *Kindern* „Seele" absprechen? Man könnte dies auch dann nicht, wenn sich die Psychologie rein materialistisch verstehen würde, was im 19. Jahrhundert möglich schien, sich aber bis heute nicht realisiert hat, nimmt man nicht die akademische, sondern die Breite des psychologischen Meinungsmarktes. Was heisst das aber für den Zusammenhang von *Aufklärung* und *Bildung*? Ist tatsächlich ausschliesslich das Wissen der *Erfahrungswissenschaften* aufklärend, also, geht man aus von der Metapher, *erleuchtend* in dem Sinne, dass das Dunkel verschwindet und das Licht der Vernunft auf Dauer herrscht?

Es hat vermutlich wenig Sinn, historische Selektionen von Wissen irgendwie prinzipiell zu bestreiten, wenn damit erreicht werden soll, dass auf freien Meinungsmärkten *bestimmte* Selektionen *verschwinden*. Wissenschaften abstrahieren vom unmittelbaren Lebenszusammenhang, den sie also kaum sehr direkt bedienen können. Wer für Erlebnisse und invididuelle Erfahrungen Erklärungen oder Prognosen benötigt, kann sich sehr verschiedener Wissensbestände bedienen, darunter esoterische, pragmatische, handwerkliche, psychotechnische, aber diese Verwendung, die gleichsam unmittelbar zur Hand gehen soll,

---

214 FRANZ-ANTON MESMER (1734-1815) experimentierte nach seiner Wiener Dissertation (*De Planetarium influxu*, 1766) mit magnetischen Heilverfahren und Kuren und veröffentlichte 1774/1775 seine Entdeckung des „thierischen Magnetismus". Nach einem Heilskandal musste MESMER 1778 Wien verlassen und ging nach Paris; hier hatte er zunächst grossen Erfolg beim Publikum, bevor 1774 und 1786 durch HUFELAND und RAHN die ersten medizinischen Kritiken erschienen. Der *Mesmerismus* blieb eine Theoriemode, die besonders die romantische Psychologie (ESCHENMAYER) beeinflusste. Noch 1819 wurden Mesmeristen (in Bonn) auf medizinische Lehrstühle berufen. 1857 bezog sich CARL GUSTAV CARUS auf MESMER („Ueber Lebensmagnetismus") und noch 1869 trug EDUARD VON HARTMANNS *Philosophie des Unbewussten* Spuren dieser Lehre. Sie ist deutlich esoterisch besetzt, und entsprechende Abhandlungen erscheinen zahlreich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (etwa KERNERS „Geschichte Besessener neuerer Zeit" (1834) oder ESCHENMAYERS „Konflikt zwischen Himmel und Hölle an dem Dämon eines besessenen Mädchens beobachtet" (1837)). 1817 gründeten KIESER und NASSE das „Archiv für den theoretischen Magnetismus", die Zeitschrift hiess ab 1825 „Sphinx".

215 Die Gesetze der Gravitation werden auf alle Dinge und alle Lebewesen ausgedehnt; die Bewegungen von *Körpern* werden so zu Bewegungen des *Geistes*, die sich mit Kräften wie den „thierischen Magnetismus" beliebig verbinden lassen (MESMER 1971, S. 33). Der *magnétisme animal* wird 1779 zum Allheilmittel stilisiert (ebd., S. 59). Der Term selbst wird so begründet: „Je nommais la prpriété du corps animal qui le rend susceptible de l'action des corps célestes et de la terre, MAGNETISME ANIMAL: j'expliquais par ce magnétisme les révolutions périodiques que nous remarquons dans le sexe, et généralement celles que les médecins de tous les temps et de tous les pays ont observées dans les maladies" (ebd., S. 61).

216 Bei den Abbildungen handelt es sich um GIAMBATTISTA DELLA PORTAS Zeichnung *Der Vergleich Mensch und Adler* (zuerst 1586), um eine anonyme Zeichnung *Rätselhafte Landschaften* (zwischen 1830 und 1840) sowie um CHARLES LE BRUNS *Das Begehren (*um 1687).

ist von Fragen der *Wahrheit* und der *Legitimation* zu unterscheiden. „Aufklärung“ ist *auch* der historische Versuch, ältere Wissensformen restlos zu verdrängen; dieser Versuch ist gescheitert, wenn man darunter irgendeine radikale Reinigung versteht, die auf Dauer haltbar gewesen wäre.

Andererseits entsteht erst *mit* der Aufklärung eine Kategorisierung und Klassifizierung des Wissens, die esoterische, magische oder alchemistische Erklärungen begrenzen und unterscheidbar halten können. Sie stehen nicht mehr *für ihre* Objektbehauptung, sondern sind in der Konkurrenz zum wissenschaftlichen oder zum technischen Wissen als Reflexionsform erfassbar, die ihre Wahrheitsbeweise nicht länger exklusiv halten kann. Es ist nicht mehr einfach „wahr“, was durch Sternenbeweise oder Fallbeispiele behauptet wird, ohne dass sich in der historischen Entwicklung beide Seiten *sehr schnell* und *auf Dauer* trennen. In diesem Sinne setzt sich Aufklärung wesentlich als Unterscheidung und Klassifikation des Wissens durch, also gerade nicht als Erleuchtung. Neu dabei ist das Ausmass und die Radikalität, in dem Wissen an Lernen gebunden wird.

Aufklärung, verstanden als politische und pädagogische *Lernform*, wäre kaum mit dem Wissen der Magie, der Esoterik und Alchemie möglich gewesen, weil hier Lernen gleichbedeutend ist mit Deutung und Praxis innerhalb eines festen oder wenigstens *begrenzten* Wissenskorpus. Dieser Korpus überliefert sich für viele Zwecke - von der Heilkunde über die Ernährung bis zum Seelenheil - und bleibt in diesen Bereichen auch attraktiv, ohne sich selbst radikal und ständig verändern zu können oder zu müssen. Hier liegt der Unterschied: Die Vernunft der Aufklärung ist letztlich eine Aufforderung zum Lernen, die sich auf Wissens*innovation* richtet und entsprechend *riskant* verfahren muss. Eigentlich ist erstaunlich, dass und warum diese Zumutung überhaupt kulturellen Einfluss gewinnen konnte, wenn doch älteres und kulturell bewährteres Wissen *weit festere* Kausalitäten und so Sicherheiten bereitstellen konnte. Magisches Wissen hat den Vorteil einer geschlossenen und zugleich anpassungsfähigen Welt, die man nicht verlassen muss, wenn man Ereignisse oder Phänomene verstehen will. Man kann auch so hinter die Erscheinungen gelangen, allerdings nur um den Preis, dort etwas zu sehen, was die Theorie immer schon weiss oder vorhergesagt hat. Man erkennt selbst in den Rätseln Bekanntes, nicht wirklich Neues, während die Wissenschaft der Aufklärung, also ihr *Lernprozess*, sich auf das unbekannte, das radikal Neue einlassen muss. Selbst die Vergangenheit kann immer neu gefasst werden, so dass sich die letzten Sicherheiten vom Wissen in den Glauben verschieben, eine *mehr als unwahrscheinliche* Entwicklung, vergleicht man nur die Plausibilität des 18. mit denen des 10. Jahrhunderts. Doch darüber in den nächsten Sitzungen mehr.

Vorbemerkung über „Glaube“ und „Wissen“

Aufgrund verschiedener Anfragen gehe nochmals auf das Verhältnis von „Glauben“ und „Wissen“ näher, weil damit ein Kardinalproblem der gesamten Vorlesung berührt ist. Die Frage bezieht sich auf eine Bemerkung in der letzten Vorlesung, dergemäss die Aufklärung ältere Wissensformen - esoterisches, magisches, religiöses Wissen – verdrängt hat. Kann man aber, so die Frage, das Wissen der *Aufklärung*, also wesentlich die neuen Naturwissenschaften, mit *religiösem* Wissen - das christliche Wissen um die Auferstehung beispielsweise - auf eine Stufe stellen? Oder darf man gar nicht von religiösem Wissen und muss vielmehr vom Glauben reden?

Die These in der Vorlesung bezog sich auf einen historischen Prozess: Man kann zeigen (und ich *habe* hoffentlich gezeigt), dass in bestimmten Bereichen - Physik, Neurophysiologie, Chemie, Biologie, auch Psychologie und Pädagogik - qualitativ neues Wissen ältere Wissensformen ersetzt, wenngleich, auch das sollte deutlich geworden sein, nicht zum Verschwinden bringt. Das Grundproblem ist die Relativierung aller magischen oder okkulten Wissensbestände; entweder wird daraus, wie das Beispiel SWEDENBORGS zeigte, *Sektenwissen*, also Wissen mit begrenzter, aber realistisch scheinender Plausbilität, oder aber *symbolisches* Wissen, man verwendet es, aber weiss, dass es keinen realen (physikalischen) Gehalt hat. Man kann an Engel glauben, auch wenn man weiss, dass es in der physikalischen Realität keine gibt, und man kann an den christlichen Gott glauben, ohne dafür Wissensevidenzen zu benötigen.

Insofern trenne ich *scharf* zwischen Glauben und Wissen: Für die Gottesanschauung braucht man keine theologische Dogmatik und auch keine spirituelle Weltdeutung, das religiöse Problem einer historischen Kultur reicht hin. Anders wären Kinder in einer atheistischen Umwelt ausserstande, religiöse Fragen zu stellen, was sie aber ständig tun und tun müssen. Eine andere Frage ist das Weiterleben historischer Bestände religiösen und dabei *kodifizierten* Wissens; diese Bestände können in ihrem Realitätsgehalt widerlegt werden, ohne dass sie allein deswegen verschwinden. Aber man kann sie auch nicht mehr so verwenden wie die Zeitgenossen, insofern ist „Aufklärung“ ein irreversibler Prozess; jede Rückkehr etwa - weil ich das Beispiel in der heutigen Vorlesung anspreche - auf pietistische Frömmigkeit verwendet historische Wissensformen, aber hat heutige Wissenskonkurrenz zur Bedingung, die es im 18. Jahrhundert entweder nicht gab oder die ignoriert werden konnte.

Das schliesst nicht aus, dass bestimmte Rätsel einfach bestehen bleiben. Sie stacheln Wissen und Glauben gleichermassen an, wobei mit beiden Formen auch Gefährlichkeiten verbunden sind. Eines der Grundanliegen der Aufklärung war das Bekämpfen religiösen Fanatismus, selbst im zeitgenössischen Bewusstsein war das Licht der Aufklärung ständig bedroht, aber ebenso bedroht war das Ziel, die Toleranz zwischen den Religionen oder Weltanschauungen. Es ist vermutlich sehr schwer zu entscheiden, ob daran der Glaube oder das Wissen schuld sind. Und Wissenschaft ist natürlich auch, wie die Geschichte der politischen Katastrophen im 20. Jahrhundert zeigt, fanatisierbar. Allerdings ist die Chance pazifierter Verhältnisse grösser, wenn Staat und Kirche getrennt sind, wenn Mystik nicht zur Grundlage der Politik wird und die Religion sich auf ihren angestammten Bereich - Trost für Sterbliche - beschränkt.

Im übrigen: Die neuere Diskussion über *Resurrektion* - das christliche Dogma der Wiederauferstehung - zeigt, dass bei der Plausibilität des Glaubens Kognitionen eine zentrale Rolle spielen. Gkauben ist nicht einfach Seele oder Gemüt, wer die Kognitionen beeinflusst, verändert die Zugänglichkeit. Wer also einfach annimmt, die Seele des gestorbenen Christus würde in den toten Körper zurückkehren und dadurch den körperlichen Tod überwinden, sitzt vermutlich falschen Vorstellungen auf, die die eigentliche Botschaft verkennen. Gemeint ist keine innerweltliche Interaktion zwischen Seele und Körper, sondern eine radikal neue und andere Erfahrung, die sich der physikalischen *und* der psychologischen Erfassung *entzieht*. Die Raum- und Zeitvorstellungen der menschlichen Erkenntnis werden gleichermassen überboten und reduziert, und das

stabilisiert den *Glauben*, wenn ihn überhaupt irgend etwas stabilisieren kann. Engel, die Symbole der Magie, die Kraft der Planeten sind alles Vorstellungen *im* Erfahrungskreis; die christliche Wiederauferstehung ist die Zumutung, die Veränderung nicht erfassen zu können und zugleich an sie glauben zu müssen.

3. Aufklärung als Lernprozess

Mit der Formel „Glaubensgrund und Lebensliecht“ ist das Frontispiz eines emblematischen Buches aus dem Jahre 1662 überschrieben. Das Kupfer stammt von dem Nürnberger Zeichner GEORG STRAUCH, der ein Buch des Poeten und Theologen JOHANN MICHAEL DILHERR illustrierte[217]. Nürnberg ist ein intellektueller Mittelpunkt des 17. Jahrhunderts. Es ist zudem die Stadt der Drucker. Hier werden für einen europäischen Markt Bücher verlegt, darunter viele erfolgreiche Emblematiken, also Bücher mit einem Text- und Bildcode, die so etwas wie illustrierte Katechismen darstellen (SCHÖNE 1968). Die Emblematik von 1662 trägt folgenden Titel:

> Heilig-Epistolischer Bericht / Licht / Geleit und Freud. Das ist: Emblematische Fürstellung / Der Heiligen Sonn- und Festtäglichen Episteln: In Welcher Gründlicher Bericht / von dem rechten Wort-Verstand / ertheilet; / Dem wahren Christenthum ein helles Licht fürgetragen; Und ein sicheres Geleit / mit beigefügten Gebethen und Gesängen zu der himmlischen Freude / gezeiget wird ...
> Nürnberg 1663.

Emblematiken waren christliche Erziehungsbücher, die zur häuslichen oder gottesdienstlichen Anschauung des christlichen Glaubens verwendet wurden. Das Beispiel bezieht sich auf die 22 Briefe - also Episteln - des Neuen Testaments. Deren Urheber ist PAULUS, der mit seinen Briefen an verschiedene urchristliche Gemeinden im Mittelmeerraum eine neue literarische Gattung begründete (ROLLER 1933), die wesentlich für die kanonische Ausgestaltung des christlichen Glaubens sorgte. Die Briefe waren detaillierte und zugleich autoritative Auslegungen von zunächst gar nicht definitiv unterscheidbaren Ueberzeugungen, die gegenüber dem nicht-christlichen Umfeld abgegrenzt werden mussten. Die Emblematik des 17. Jahrhundert reagierte didaktisch, also setzte die Ueberzeugungen des christlichen Glaubens als definitiv voraus und war daran interessiert, wie sie den Gläubigen gegenüber ausgelegt und veranschaulicht werden konnten.

Das Frontispiz zu DILHERRS „heilig-epistolischem Bericht“ (Abb. 71) zeigt im unteren Bild die zwölf Apostel mit den ihnen zugeschriebenen Attributen. In den beiden Teilbildern über ihnen sieht man alttestamentalische Anspielungen, nämlich auf der einen Seite die Opferung Isaaks mitsamt den unter dem Felsen wartenden Hirten[218] und auf der anderen Seite den nächtlichen Auszug des israelitischen Volkes aus Aegypten, dem die göttliche Feuersäule den Weg weist[219]. Die Bilder sind wie in einen Altar eingefügt. Auf dem oberen Leister der beiden mittleren Teilbilder sieht man zwei Putten, die ein Herz

---

217 GEORG STRAUCH (1613-1675) arbeitete von 1642 an eng mit JOHANN MICHAEL DILHERR (1604-1669) zusammen. DILHERR war zuvor elf Jahre lang als Professor für Beredsamkeit, Poetik und Theologie an der Universität Jena tätig gewesen. STRAUCH entwarf über 350 Illustrationen für DILHERRS sehr einflussreiche Emblembücher. Das Original des Frontispiz von DILHERRS „Heilig-Epistolischem Bericht“ fand sich in der Sammlung LAVATER (MRAZ/SCHÖGL 1999, S. 253).

218 Nach 1. Mose 22, 1-20.

219 Nach 2. Mose 13, 17-22.

halten. Dieses Herz trägt die Aufschrift „Glaubensgrund und Lebensliecht“. Ueber dem Herzen sieht man eine Flamme, das Herz brennt; genau oberhalb der Flamme erscheint die Taube, die die erleuchtende Wirkung des Heiligen Geistes symbolisiert und das Pfingstwunder repräsentiert. Die Taube ist von Serafim umgeben, das sind himmlische Wesen mit drei Flügelpaaren, Händen und einer menschliche Stimme, die im Alten Testament Jahwes Thron umgeben und Gott lobpreisen.

Was man sehen soll, ist eine Abstraktion des Glaubens, nämlich die drei heilsgeschichtlichen Schritte zum christlichen Glauben, den Zustand vor dem Gesetz (Abraham und Isaak), die Konstituierung des Gesetzes (Moses) und die pfingstliche Begründung der christlichen Gemeinde, die mit dem heiligen Geist das Signum ihrer Einzigartigkeit empfängt. Mit dem Geist sind Juden und Christen unterschieden. Der Glaubensgrund ist das Licht des Lebens, ohne dass der Mensch sich in dem Emblem selbst erkennen könnte. Er wird erzogen, ohne wissen zu müssen, wer oder was er ist. Das Licht genügt, und es ist das Licht der Offenbarung, nicht das der Aufklärung. Oder anders: Die Ausgiessung des heiligen Geistes definiert *abschliessend*, was den Menschen ausmachen soll. Die Verkündung der Apostel[220] gelangt über den heiligen Geist in die Seele des Menschen, ohne diese selbst thematisieren zu müssen.

Eine pädagogische Grundüberzeugung, die im gleichen 17. Jahrhundert ausgebildet oder mindestens verstärkt wurde, lautet: Im Mittelpunkt der Erziehung steht *der Mensch*. Der Schlüsselsatz der Pädagogik der Aufklärung, wonach der Mensch „zum Menschen“ erzogen werden müsse, hat also seinen eigenen historischen Kontext. Die Mittelpunktstellung des Menschen ist die Folge des Schöpfungsberichtes, aber daraus folgt nicht schon, dass im Mittelpunkt der *Erziehung* der Mensch stehen müsse. Eigentlich sollte man erwarten, dass, wie in der Emblematik, im Mittelpunkt der Erziehung der *Glaube* zu stehen habe. Die Erziehung vermittelt den Glauben und das heisst., sie trifft auf keinen davon unterschiedenen Menschen, der sich unabhängig vom Glauben ganz für sich definieren könnte. Was in der italienischen Renaissance in verschiedenen Theorien durchgespielt wurde (OELKERS 2000), ist gerade durch die augustinische Reformation radikal negiert worden, nämlich die Eigenständigkeit des Menschen. LUTHER hat die Eigenständigkeit des *Gläubigen* betont, nicht die Autonomie des Menschen.

Der weitreichende Theoriewandel, der zur Aufklärung führt und den Satz begründet, der Mensch müsse zum Menschen erzogen werden, setzt voraus, dass der Mensch *selbst*, seine „Natur“, Objekt der Theorie sein kann. Chistlicher Glaube und Pädagogik sind dann nicht mehr deckungsgleich. Wenn sich das *Wesen* des Menschen anthropologisch bestimmen lässt, kann die wahre Erziehung darauf bezogen werden, ohne deswegen schon sälkular sein zu müssen. Aber sie rückt in Distanz zum Glauben und gewinnt eigene Dignität. Sie dient dem Menschen und mit ihm der Schöpfung, ohne einzig Doktrinen zu erfüllen. Beides, *Mensch und Welt*, sind Entitäten, die sich abschliessend und universell erfassen lassen, als Realitäten und nicht als Textdeutung. Mensch und Welt sind Ganzheiten, Bewegung und Teilung der Verhältnisse sind nicht vorgesehen.

---

220 Apostel (griech. für „Gesandte“) sind Träger des Amtes, das für die Anfänge der christlichen Kirchen grundlegend war. Die Einsetzung der Aspostel erfolgte durch eine Berufung des auferstandenen Christus (1 Kor 9,1; Gal. 1,1). PETRUS war der erste, PAULUS der letzte in dieser Reihe.

Die Frage, was der Mensch sei, beantwortet ein erstmals in Nürnberg gedrucktes, didaktisches Lehrbuch des 17. Jahrhunderts mit definitiver Theorie und verbindlicher Anschauung. In ihm soll man *sehen* können, was das „Wesen des Menschen“ ist und warum dieses Wesen den Mittelpunkt der Welt und mit ihr der Erziehung ausmacht. „Sehen“ ist freilich nicht eigenes Beobachten mit möglichst präzisen Instrumenten, sondern Uebernahme von Bildern in die eigene Vorstellung. „Gesehen“ wird die *veranschaulichte*, die *didaktisierte* Welt, ohne dabei rein emblematisch vorzugehen. Das ist mehr als das Sehen oder besser: das *Schauen* der Idee, weil die Didaktik die reale Welt spiegelt; „real“ aber ist die Welt nicht aufgrund von unbefangener Forschung, die frei über ihre Wahrheit verfügen könnte, sondern durch die vorausgesetzte Wirklichkeit der Schöpfung. In diesem Sinne ist das „Wesen“ des Menschen nur dann anschaulich zu machen, wenn es im Zusammenhang der Schöpfung gesehen wird. Nur unter dieser Bedingung kann eine Mittelpunktstellung angenommen werden, die sich auf die Natur bezieht und für unverrückbar gehalten wird. Anders wäre die Referenz nicht die Schöpfung.

Das Lehrbuch heisst im lateinischen Original:

Joh. Amos Commenii
ORBIS SEN-
SUALIUM PICTUS.
Hoc est,
Omnium fundamentalium in MundoRe-
rum&in Vitâ Actionum
Pictura&Nomenclatura.

Abkürzt ist oft vom *Orbis Pictus* die Rede, aber das verkürzt den Sachverhalt. Im vermutlich berühmtesten Lehrbuch des 17. Jahrhunderts[221] geht es um „Pictura&Nomenclatura“, also um Bilder und deren Namen oder Bezeichnungen. Die didaktische Anschauung hat Abbildungen und sprachliche Zeichen zur Verfügung, anders wäre kaum eine Ordnung der Lehre möglich. Sie soll alle wesentlichen Dinge der sichtbaren Welt und der Verrichtungen des Lebens erfassen und in diesem Sinne ganzheitlich sein. Sichtbar ist die sinnlich erfassbare Welt. COMENIUS, anders gesagt, der Verfasser des Lehrbuchs, ist *Sensualist*.

Es heisst ensprechend im „Vortrag“ zum Buch:

„Es ist ... nichts in dem Verstand / wo es nicht zuvor im Sinn gewesen. Wenn nun die Sinnen / der Sachen Unterschiedenheiten wohl zu ergreiffen / fleissig geübet werden / das ist so viel / als zur ganzen Weissheit Lehre / und weissen Beredsamkeit / und zu allen klugen Lebensverrichtungen den Grund legen“
(COMENIUS 1658, deutscher Vortrag).

---

221 Die erste lateinisch-deutsche Ausgabe erschien 1658 in Nürnberg, ein Jahr später folgte eine englische Ausgabe. JOHANN AMOS COMENIUS (1592-1670) war nach dem Brand von Lissa (1656) im holländischen Exil. Von Amsterdam aus wird der *Orbis pictus* zu einem der meistgebrauchten Erziehungs- und Lehrbücher der Zeit; das Buch soll die gesamte Welt in eine didaktische Form bringen (vgl. zum Leben und Werk von COMENIUS: BLEKASTAD 1969).

„*In Intellectu ... nihil est, nisi prius fuerit in sensu*. Sensus ergo circa Rerum differentias recte percipiendas gnaviter exercere, erit toti Sapientiae, totiq. sapienti Eloquentiae, omnibusq. prudentibus Vitae actionibus fundamenta ponere“ (COMENIUS 1658, lateinischer Vortrag; Hervorhebung J.O.).

Das Prinzip des Sensualismus, wonach nichts im Verstand sei, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen ist, wird christlich verstanden. Man sieht man unter dem Stichwort „*Homo* - der Mensch“ (Abb. 72) die Anschauung des Buches Genesis, also die Erschaffung des Mannes (Adam) nach dem Ebenbild Gottes, die nachfolgende Erschaffung des Weibes (Eva) „è glebâ terrae“ („aus einem Erdenkloss“), das prekäre, durch Versuchung gereizte Verhältnis der Geschlechter, die tatsächliche Versuchung in Gestalt der verbotenen Frucht sowie die Vertreibung aus dem Paradies und so den Beginn des menschlichen Elends (ebd., S. 74f.). Zu erklären wäre, was *danach* noch, gleichsam verunstaltet oder dem Reinen entfremdet, „der Mensch“ - Mann *und* Frau - sein soll. Das „Wesen“ wäre so die Folge der Sünde, also keine sehr pädagogisch akzeptable Grösse. Bemerkenswert ist auf der anderen Seite, dass beide Geschlechter zum Menschen gehören, Mensch also nicht mit Mann gleichgesetzt wird.

Umso schwieriger ist dann die Frage nach dem Wesen des Menschen. COMENIUS behilft sich zwischen Sündenfall und Sterblichkeit des Menschen mit einer Anthropologie, die ausgeht von der Lehre der Lebensalter, mit der sich die Gnadensspanne zwischen Geburt und Tod darstellen lässt. Es gibt *Septem AEtates Hominis* (ebd., S. 76) (Abb. 73), und zwar jeweils sieben für beide Geschlechter; anders wäre eine harmonische Parallelität nicht möglich und könnte Ehe und Harmonie bis ins Alter nicht gedacht werden. Auch die Körperlichkeit des Menschen (ebd., S. 78) ist mit der Geschlechterbeziehung verbunden (Abb. 74), die abgebildet wird vor einer irdischen Nachbildung des verlorenen Paradieses, die als Gegenbild der Dämonisierung des Körpers erscheint. Die Beziehung der Geschlechter soll natürlich sein, ohne eine Magie der Sünde damit verbinden zu müssen. Die körperliche Gestalt von Mann und Frau gehört zur Schöpfung, die das Böse nicht gleichsam in die Geschlechtswahrnehmung gelegt hat, als sei schon der Eindruck und die Attraktion des Körperlichen ein Verstoss gegen die Moral.

Dem entspricht die Darstellung der inneren Verhältnisse, also die Beziehung von *caput & manus* („Haupt und Hände“) (ebd., S. 80), das Verhältnis von *Caro & viscera* („Fleisch und Ingeweid“) (ebd., S. 82) sowie von *canales & ossa* („Das Geäder und Gebeine“) (ebd., S. 84) (Abb. 75-77). Man sieht eine medizinische Sachlichkeit, die bemüht ist, die beobachtbaren Zusammenhänge darzustellen und Vorurteile zu vermeiden. Die Bewegung zwischen Kopf und Hand, der Aufbau des Körpers, die Zirkulationen im Körper sind mit wissenschaftlichen Lehrmeinungen erfasst, auffällig ist zunächst nur, dass beim inneren Körper die Differenzierung nach den Geschlechtern fehlt. Ansonsten aber ist COMENIUS 1658 um sozusagen leidenschaftlose Darstellung bemüht; nicht der Autor bestimmt den Gegenstand, vielmehr gibt der Gegenstand – „der Mensch“ und beide Geschlechter - vor, wie er beschrieben werden muss.

Das gilt auch noch für die Unterscheidung der *sensûs externi & interni* (ebd., S. 86) (Abb. 78). COMENIUS beschreibt fünf „euserliche Sinnen“, nämlich das Auge, das Ohr, die

Nase, die Zunge und die Hand, sowie drei „innerliche Sinnen“, die im Kopf und genauer im Gehirn vermutet werden:

„Innerliche Sinnen/
sind dreye.
Die *gemeine Empfindnis*
unter dem Vorhaupt/ 7
ergreiffet
die von den äusserlichen Sinnen
eingebrachte Sachen.
Die *Einbildungskraft* 6
unter dem Wirbel/
entscheidet dieselben Sachen/
denket/träumet.
Die *Gedächtnis* 8
unter dem Hinterhaupt/
verwahret alle Sachen
und langt sie wieder hervor:
etliches verliehrt sie/
und das ist die Vergessenheit.
Der *Schlaf*/
ist eine Ruhe der Sinnen“
(ebd., S. 87).

Soweit hat und behält die Darstellung *realistischen* Charakter. Die Verbindung der äusseren und der inneren Sinne ist weder symbolisch noch magisch gedacht, der Leser soll ein Bild der wirklichen Abläufe erhalten, so dass nicht zufällig Instanzen des Gehirns der Adressat sind für die sinnlichen Eindrücke. Das Gehirn, würde man modern sagen, steuert die Lernprozesse: Die Empfindung registriert die Sinnesdaten, die Einbildungskraft bearbeitet sie und das Gedächtnis bewahrt sie auf, wobei COMENIUS auch versteht, dass es sich um Selektionsprozesse handelt; das Gehirn muss zwischen dem Bedeutsamen und dem Flüchtigen unterscheiden, in dieser Hinsicht wäre das Vergessen seine eigentliche Leistung.

Die die *anima hominis* kann so aber nicht dargestellt werden. Die „Seele des Menschen“ (ebd., S. 88) - also weder die der *Frau* noch die des *Mannes* - entzieht sich jeglicher Anschaulichkeit. Sie erscheint im *Orbis Pictus* als Erscheinung, als Schattenriss des Körpers, dem Geschlechtlichkeit abgeht und der ein *Ignorabimus* andeutet (Abb. 79). Es ist die einzige Darstellung im *Orbis Pictus*, die ohne Zahlenanmerkungen im Bild auskommt. Der Text ist entsprechend rätselhaft:

„Die *Seele*/
ist des Leibes Leben/
einig in dem gantzen:
Allein eine ***Wachstümliche***
in den ***Pflantzen***;
Zugleich eine ***Sinnliche***/
in den **Thieren**;

Auch eine ***Vernünftige***/
in dem ***Menschen***“
(ebd., S. 88).

Schon die Prämisse irritiert: Wie kann die Seele das „Leben“ des *Leibes* sein, wenn zuvor eben dieser Leib - in seiner Lebendigkeit - ohne jede „Seele“ dargestellt werden konnte? Noch merkwürdiger ist die zweite Voraussetzung: Die Seele soll „einig“ sein *in dem Ganzen*, was nicht nur zur Folge hat, Pflanzen und Tieren Seelenkräfte zuzuerkennen, sondern den Menschen *als* Seele *im* „Ganzen“ begreifen zu müssen, ohne dass dies „Ganze“ bezeichnet worden wäre, während doch die realistische Voraussetzung sein muss, dass es das Ganze „gibt“. „*Anima* est vita corporis, in toto una“ (ebd.), heisst die lateinische Fassung dieser rätselhaften Passage, die offenbar den Kern der Anthroplogie formulieren soll und dabei nicht nur an didaktische Grenzen stösst. Das wird deutlich, wenn man die Explikation der „vernünftigen“ Seele im Menschen betrachtet, die drei Instanzen haben soll. Sie *besteht*, so COMENIUS,

„in dreyen Dingen:
Im **Verstand** (Vernunft)
wodurch er[222] erkennet
und verstehet/
das Gute und Böse/
entweder das Warhafte
oder das Scheinbare:
Im **Willen**/
wodurch er erwählet
und verlanget/
oder verwirft
und verabscheuet/
das Erkandte;
Im **Gemüte**/
wodurch er nachstrebet
dem erwählten Guten/
oder fliehet
das verworffne Böse.
Daher **Hoffnung**
und **Furcht**/
in der Begierde
und Abscheu.
Daher **Liebe**
und **Freude**
in der Geniessung:
Aber **Zorn**
und **Schmerze**/
in d'Leideschaft
Die wahre Erkäntnis eines dings/

222 Der Mensch.

Ist eine **Wissenschafft**:
die falsche/ein **Irrtum**/
Wahn/Verdacht“
(ebd., S. 88/89).

Aber gerade wenn die letzten Sentenzen zutreffen, wie kann die *Seele* Garant der Wahrheit sein? Die Wissenschaft wäre an seelische Zustimmung gebunden, letztlich an mystische Offenbarung, die Einigkeit oder Einheit im Ganzen schaffen müsste. Andererseits sollen Verstand (mens), Willen (voluntas) und Gemüt (animus) *in* der Seele sein, beziehungsweise diese zusammensetzen, als sei sie entweder ein innerer Raum oder eine innere Komposition, die mit dem Kosmos interagieren könnte. Tatsächlich versteht COMENIUS, entgegen der realistischen Auffassung der Welt, „Seele“ als *Mikrokosmos*, der unabhängig von den Sinnen und dem Körper verfährt, zugleich aber die eigentliche Verfasstheit, das „Wesen“ des Menschen, ausmacht. Dieses Wesen ist Teil der Schöpfung, also nicht Individualität und so biographische Einmaligkeit. Das Wesen kann sich nicht verändern und ist ebenso statisch wie die Schöpfung selbst. Alle Bewegung ist nur innerhalb der einmal gesetzten Grenzen möglich. Das „Wesen“ des Menschen wäre der Rahmen, der nicht überschritten werden kann, selbst wenn alle Welt dies versuchen würde.

„Aufklärung“, was immer wir darunter verstehen mögen, *ist* diese Unmöglichkeit, das Ueberschreiten der anthropologischen und der theologischen Grenzen durch neue und andere Prozesse des Lernens. Das verlangt eine radikale Kritik jener Seelenvorstellung, von der COMENIUS und die Pädagogik des 17. Jahrhunderts ausgingen (3.1.), zugleich eine neuartige Fassung des Lernens und so der Vorstellung von Erziehung und Bildung (3.2.) sowie schliesslich politische Konsequenzen, nämlich die Auflösung der feudalen Herrschaft, die sich wesentlich mit konservativen Seelentheorien begründet hat und auch begründen musste (3.3.).

3.1. SENSUALISTISCHE THEORIEN DER SEELE UND DIE NEUE ERZIEHUNG

FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER veröffentlichte 1776 ein biblisches und emblematisches Wörterbuch, das als wahrer Gegenpol zu den grassierenden Enzyklopädien der Aufklärungsliteratur gedacht war (Abb. 80). Es war zugleich der Versuch, die Klassifizierungen des rationalen Wissens zu unterlaufen und so das Jahrhundert der Aufklärung zu korrigieren. OETINGER, pietistischer Theologe aus Schwaben und von grösstem Einfluss auf HEGEL und SCHELLING[223], entwirft eine Universalauslegung des christlichen Kosmos, der gegen jede Relativierung oder gar Entwertung geschützt werden soll. Das zulässige Wissen entstammt der Bibel und nicht der freien Beobachtung der Natur. „Natur“ ist *Physis*, also die Bewegung, die Gott jeder einzelnen Art „eingesenkt“ hat. Nur die „Weltweisen“, also die Anhänger NEWTONS, „reden von Gesetzen der Bewegung“, während doch von Bewegung nur gesprochen werden kann, wenn ein erster

---

223 FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER (1702-1782) ist Schüler von J.A. BENGEL (1687-1752), dem eigentlichen Begründer des „schwäbischen Pietismus“. In seinem Milieu wuchsen sowohl HEGEL als auch SCHELLING auf; soweit ihre Philosophie spekultative Züge trägt, zeigt sie die Einflüsse von OETINGER und BENGEL nachdrücklich (vgl. BENZ 1955).

Beweger, die Ursache der Bewegung, angenommen werden kann (OETINGER 1776, S. 477/448).

In OETINGERS Wörterbuch gibt es zwei Stichwörter, die die christliche Seele behandeln. Das erste Stichwort heisst „*Bildniss, Bild Gottes*, jkon, morphe“ (ebd., S. 75). Das grundsätzliche Verhältnis wird so bestimmt: „Die Seele ist der Träger des Bildes“, wir - die Menschen - müssen „erneuert werden, zu dem Bild“ dessen, „der uns geschaffen hat“. „An dieser Erneurung ist uns mehr gelegen, als an der Wissenschaft des Bildnisses“ (ebd.). Es kommt, mit anderen Worten, nicht darauf an, was die Psychologie beschreibt, schon gar nicht darauf, wenn sie etwas *abweichend* vom christlichen Glauben beschreibt, vielmehr ist „Seele“ ein pädagogischer Aufruf: Sie *strebt*, mit jeder Geburt neu, nach dem Bild Gottes, das sie in sich trägt. Das ist zunächst schwer zu verstehen, denn wie kann man etwas anstreben, das man bereits in sich trägt? Wir wir kommt in die Seele hinein, was ihr Telos, das Ziel ihres Strebens, ausmachen soll?

Die Schwierigkeit überwindet OETINGER mit folgendem Argument:

> Wir werden in „unmerkbarer Weise *transformirt* in eben das Bildniss als vom HErrn dem Geist. Diss geht in verjüngtem Maas alle Glaubige an, nicht nur die Apostel. Die Glaubige, welche den Vorsaz haben in alle Wahrheit geführt zu werden, und nicht nur mit Worten zu spielen, wie die Kinder in Matth. 11, 16. erfahren es *im Verborgenen*.
> Die seelische psychische Natur ist *an sich* ohne Bildniss, sie ist gleichgültig zum Fleisch und zum Geist Röm. 8,9. Ihr seyd nicht im Fleisch, sondern im Geist. Der Geist hat das Bild *in sich* und formirt *in der* Seele das Bild der Wahrheit durchs Wort Gal. 4.19. Jac. 1, 18. Es ist aus allen Geschöpfen, Blumen und Pflanzen zu bemerken, wenn man anderst am Verstand begehrt völlig zu werden 1. Kor. 14, 20. dass in dem Saamen ein *Bild mit dem* Wachsthum aufkäumt“ (ebd.; Hervorhebungen ausser der ersten J.O.).

Das „Bild der Wahrheit“ *durchs Wort* ist gleichermassen Anspruch wie Methode der Darstellung; die Beweisführung erwächst aus Bibelzitaten, Plausibilität entsteht durch suggestive Analogien und Assoziationen zwischen einzelnen Stellen, ohne dass eine unabhängige Wahrheit gesucht werden würde. Anders wäre die Behauptung der geheimen, aber jederzeit und jedermann möglichen Offenbarung der Wahrheit im Bild nicht möglich. In *jedem* Menschen, auch „in den Gottlosesten“, liegt das Bild verborgen, gleichsam als Zeichen seiner Lebendigkeit. Das Alte Testament wird bemüht, um diese Annahme plausibel zu machen:

> „Der Athem des Menschen ist eine Leuchte des Jehovah. Diese Leuchte muss ein Bild haben..., und diss durchdringt alle Kammern des Bauchs. Dessen ist der Teufel und die böse Dämonen beraubt, daher sucht er zur Magie Menschen, die ihre Strahlen von dem Bild von sich werfen. Es liegt demnach in allen Menschen verborgen. Einige merken es an sich, andere nicht, in jenen wird es durch heftige Begierde mehr oder weniger offenbar. Den Geist gelüstet wider das Fleisch Jac 4, 5. Diss *verborgene Bild* wird sehr gequätscht durch *äusserliche Zufälle*. Es wird auch

> befleckt. Es gibt Augenblicke, da man seine *Thorheit* fühlt, aber auch, da man *Gnade* vermerkt. Einigen, die *grossen Ernst* brauchen, wird es offenbar...
> Wir wandeln im Glauben nicht im Schauen. Der Mensch leidet von dem Vater der Lichter die *Einstrahlungen* GOttes *ohne sein Wissen*. Wenige werden davon empfänglich. Die Väter in Christo kennen den, der von Anfang ist; Kinder und Jüngliche noch nicht“ (ebd., S. 76/77; Hervorhebungen J.O.).

Nur der Glaube schützt vor der Kontingenz der Welt, den Folgen und Misslichkeiten der „äusserlichen Zufälle“; der wahre Glaube aber ist selten, weil Offenbarung und Gnade in der Seele gespürt werden müssen, aber jederzeit - der Teufel ist real - Versuchung möglich ist und Uebertretungen naheliegen. Nur wer *im Glauben* „grossen Ernst“, die rechte seelische Einstimmung, verspürt, kommt auf den rechten Weg, und dieser Weg ist nicht durch Wissen (Beobachtung und Vernunft), sondern durch Eingebung charakterisiert. „Wir wandeln im Glauben nicht im Schauen“ - Aber das klärt nicht die Frage, wie die Instanz des Glaubens, die Seele, *selbst* beschaffen ist. Selbst wer die Wissenschaft der Seele geringschätzt, hat noch keine Bestimmung von dem, was doch so zentral sein soll und mehr sein muss als eine vage Vorstellung. Auf die Empfänglichkeit der Seele, ich wiederhole diesen zentralen Punkt, kommt alles an, der Mensch würde Offenbarung und Gnade verfehlen, könnte das Bild Gottes weder empfangen noch ihm näherkommen, gäbe es nicht verlässliche Indizien, dass „Seele“ irgendeine Form *von innerer Realität* zukommt.

Daher lautet OETINGERS zweites Stichwort „Seele“ oder *Psyche*; sie soll so erfasst und dargestellt werden, dass die Funktion für den Glauben sichtbar wird. Das verhindert zugleich irgendeine unabhängige Beschreibung.

> *Ohne* Bild Gottes ist die Seele „nichts als eine unordentliche Phantasie falscher Bilder“, die „sündhafte Wirkung hat“; *mit* dem Bild hat die Seele „die gelassene Fähigkeit, sich im Geist des Sinns zu erneuren“ (ebd., S. 552). Sie kann sich gleichsam selbst erziehen, denn in ihr wohnt nun der „Geist Christi“, der „neu gebohren (ist) aus dem Wort der Warheit“. „Die Hölle und die irdische Imagination ist durch den Tod und das Blut des Kreuzes wenigstens sittlich oder nach göttlicher Schäzung abgethan“, die Seele ist auf dem Weg zur eigenen Rettung und allein darauf muss es pädagogisch ankommen (ebd., S. 552/553).

Aber OETINGER schreibt nicht im Jahre 1658, sondern mehr als hundert Jahre später, unter dem Druck neuer Lehren, die es sozusagen *genauer* wissen wollen und die hohe diskursive Macht entwickelt haben, also eine ernsthafte Konkurrenz darstellen. Gegen sie, die weltliche Psychologie, argumentiert OETINGER, der in seinem Jahrhundert erfahren musste, dass die Macht des christlichen Glaubens nicht mehr ungebrochen ist. Daher kommt alles darauf an, die gewohnten Plausibilitäten der Bibel zu erneuern.

Das Bild Gottes im Menschen, so OETINGER, muss wie eine neue Geburt vorgestellt werden, die „den seelischen Umlauf des Lebens in eine ganz andere Fassung sezet“, so dass „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“ und „Heiligkeit“ entstehen können. Was aber wäre der „seelische Umlauf des Lebens“ *selbst*, die *Realität* der „Psyche“, die doch unablässig und

zu den höchsten Dingen in Anspruch genommen wird? Sie kann nicht einfach Geheimnis sein, aber darf auch nicht als okkulte Kraft verstanden werden. Daher liegen Ausreden nahe

> „Wisse mein Leser", sagt OETINGER, „dass diese Dinge schwerer zu begreifen, es ist aber weniger Phantastisches darinnen, als in den Monaden oder Aristroteles *Endelechia*" (ebd., S. 553).

Die Seele soll demnach weder eine Entwicklung sein, die ihr Ziel in sich selbst hat,[224] noch eine letzte Einheit, auf die alle anderen Elemente oder Zusammensetzungen zurückgeführt werden können[225]. Zugleich ist „Seele" auch keine Projektion, wie die zeitgenössischen Materialisten behauptet hatten. „Die Seele", so OETINGER, wird von ihnen „vorgestellt als bloss erfunden, wann sie aber mit dem Tempel des heiligen Geistes bekleidet ist, so ist sie ein Erbe der himmlischen Behausung". Die psychologischen *Lehren* der Seele haben die Redeweisen von „Juden, Heiden und Christen" beeinflusst, aber entscheidend sind nicht die Theorien, sondern die biblischen Zeugnisse, und in der „heiligen Schrift" läuft alles darauf hinaus, „dass unsere Seele mit dem Geist JEsu bekleidet, und aus der Geburt der Natur in die Wiedergeburt GOttes versezt werde" (ebd., S. 553/554). Das erlaubt folgende Definition, die Ueberzeugung und Verlegenheit gleichermassen darstellt:

> „Die Seele ist keine *Monade*, kein *Punctum indivisibile*, sondern ein in alles andere wirksames Wesen durch ihrer zugeordneten Werkzeugen, davon das Leben der Kraft, das *Ens penetrabile* oder Tinctur das Fürnehmste ist. Sie ist ein Complexus verschiedener Kräften und Essentien, welche im Anfang herb, feurig und flüchtig seyn, und in ihrem Fortgang süss, lieblich, sanft und fix werden. Die *Monaden* sollen in *instanti* entstehen, aber die Seele entsteht *successive*. Ihr End-Punkt oder Terminus *ad quem* ist ein geist-leiblich reines Wesen, sie gehet aus in ein *Continuum*; daher sagen die Philosophen, die Seele habe ein *Schema Corporeum* an sich, das ohne *Harmonia praestabilita* ihr anhange und zu ihrer Subsistenz gehöre. Von der Seele kan man nichts deutliches verstehen ohne das *Ens penetrabile*, das sich in alle Gestalten gibt; jedoch ist die Seele nicht so dünn, als das *Ens penetrabile* der Tinctur" (ebd., S. 555).

Das „eindringende Ding" – ens penetrabile – ist ebenso wie die Essentien oder Tinkturen eine Anleihe aus der Alchemie. Die „Philosophen", auf die sich OETINGER an dieser Stelle beruft, sind die *vor* der Aufklärung, also die Lehren der okkulten Medizin, der magischen Natur oder der esoterischen Seele, die am Ende des 18. Jahrhunderts ein pietistischen Lehrbuch bestimmen konnten. Das verlangt einen mächtigen Gegner, nämlich den Rationalismus, der in der christlichen Polemik zu diesem Zeitpunkt immer noch wesentlich mit DESCARTES gleichgesetzt wird. Der Name steht für eine Trennung, die bis heute die Reflexion beunruhigt, nämlich die Trennung der *res extensa* und der *res cogitans*. Für DESCARTES sind Körper eine „res extensa", also alles, „was seinen Raum so erfüllt, dass

---

224 *Entelechie* enthält die griechischen Wörter *en* („in"), *telos* („Ziel") und *echein* („haben"). Bei ARISTOTELES ist gemeint das aktive Prinzip, das aus der Möglichkeit die Wirklichkeit macht und dabei dem angelegten Ziel folgt (das gilt für Körper und Seele gleichermassen).

225 Monaden sind für LEIBNIZ einfache Substanzen, die gleichermassen körperlich und geistig beschrieben werden können. Gott ist die *Urmonade*, alle andere Monaden entstehen aus ihm. Körper sind Aggregate aus Monaden, Seelen sind Monaden.

es von ihm jeden anderen Körper ausschliesst“ (DESCARTES 1971, S. 46). Denken, die „res cogitans“, ist davon zu unterscheiden (ebd., S. 47f.).

> Die Instanzen des Denkens – „Geist bzw. Seele bzw. Verstand bzw. Vernunft“ (ebd., S. 47) - sind nicht *im* Körper, denn körperliche Regungen oder Ereignisse werden „nicht eigentlich von den Sinnen oder von der Einbildungskraft, sondern von dem Verstand allein wahrgenommen..., und zwar nicht weil wir sie berühren und sehen, sondern lediglich weil wir sie denken; und so erkenne ich denn, dass ich nichts leichter oder evidenter wahrnehmen kann als meinen Geist“ (ebd., S. 54).

Die cartesische Trennung ist für die Geschichte des Problems der Seele von zentraler Bedeutung, weil sie Spekulationen über die „Ganzheit“ von Körper und Seele oder gar von Mikrokosmos und Makrokosmos ausschliesst. Dieser Kontext ist in der Rezeption oft übersehen worden, was oft eher verächtlich „Rationalismus“ genannt wird, hat zur Voraussetzung, dass okkulte und magische Lehre der Ganzheit von „Seele“ und „Körper“ ausgeschlossen werden. Körper sind *eine* Sache, Geist oder Seele eine *andere*; sollen sie interagieren, müssen magische Verhältnisse vorausgesetzt sein. Wenn aber eine magische Verbindung ausgeschlossen wird, liegt nur noch die Trennung nahe, vorausgesetzt, es gibt lediglich zwei Dimensionen, nämlich die *res exentensa* und die *res cogitans*. Wer also die „cartesische Trennung“ zurücknehmen will, läuft unmittelbar Gefahr, bei magischer Ganzheit zu landen.

DESCARTES konnte in den Meditationen über die *prima philosophia* von 1641[226] nicht mehr sagen, was für den frommen OETINGER noch 135 Jahre später selbstverständlich war,

> nämlich dass die Seele „im Blut“ wohne. Sie werde durch „eine Kraft Gottes regiert“, sie sei „ein umlaufendes in sich selbst laufendes Feuer, das durch höheres Licht des Worts erhöht wird“, es gäbe „einen atmosphärischen Circul, der die Stirne und das Idealistische der Seele“ sensitiv-volitiv „animirt“ (OETINGER 1776, S. 556/557).

Woher hatte DESCARTES seine Evidenz, die sich immerhin gegen starke und für viele Zeitgenossen weitaus plausiblere Seelentheorien durchsetzen musste? Und warum nahm COMENIUS, ein eminenter Philosoph im Jahrhundert von DESCARTES, auf die Unterscheidung von „res cogitans“ und „res extensa“ keinen Bezug, so dass sich OETINGER problemfrei auf seine, die comenianische und nicht die cartesische Tradition berufen konnte?[227]

---

226 Die lateinische Erstausgabe der *meditationes de prima philosophia* erschien 1641 in Paris. 1637 war der „Discours de la méthode“ veröffentlicht worden. DESCARTES hatte vor Drucklegung der *meditationes* das Manuskript verschiedenen zeitgenössischen Gelehrten zugänglich gemacht; deren Einwände sowie die Briefe und Erwiderungen des Verfassers bildeten den umfänglichen Anhang zu den sechs Meditationen der Erstausgabe. Alle Teile der Diskussion kreisen wesentlich um die Frage der Seele; DESCARTES sah sich nach Veröffentlichung der *mediationes* in umfangreiche und heikle Diskussionen mit verschiedenen Universitäten sowie vor allem mit den Jesuiten verwickelt.

227 Quellen für OETINGER sind CHRISTOPH MARTIN BURCKARDS *De anima humana*, eine medizinische Studie der christlichen Seele, sowie ANDREAS CLEIERS *Specimen medicinae sinicae* (OETINGER 1776, S. 554f., 557).

Die Antwort ist nicht nebensächlich, weil sich daran entscheidet, was körperliche und was seelische Dinge oder Zustände *an sich* sein sollen, ohne Lehren von „Mikro"- oder „Makrokosmos" noch länger benutzen zu müssen. Sie sind Hintergrundannahmen für COMENIUS ebenso wie für OETINGER, was allein zeigt, wie stark ihre Reflexionsmacht gewesen ist. Dieser Macht ist aber nur deswegen gegeben, weil und soweit der Glauben die Wissenskonstruktion vorherbestimmt. Bestimmte Fragen werden einfach nicht gestellt oder sind von vornherein ausgeschlossen. Es ist dann leicht, die cartesische Trennung zu bestreiten, wenn die damit verbundenen empirischen Evidenzen erst gar nicht zur Kenntnis genommen werden.

Warum, fragte DESCARTES in seinem Traktat über den Menschen (letzte Fassung 1662)[228], zieht sich die Hand bei der Berührung des Feuers zurück? (Abb. 81) Die Antwort war eine Theorie, die mit einem sinnlichen Reflex operierte: Das Feuer provoziere bei Annäherung der Hand eine Erweiterung der Nervenstränge, die mit Gehirnreaktionen verbunden werden; diese wiederum bewirken das Zurückziehen der Hand, unabhängig von Lebensaltern und immun gegenüber Zerfall oder innerem Wandel. Die Gehirnreaktionen werden genau erfasst. Am Beispiel der Lichtwahrnehmung beschreibt DESCARTES, wie die Lichtstrahlen über das Auge das Gehirn erreichen, also von ihm registriert und physiologisch verarbeitet werden, ohne dass eine Seele eingreifen müsste oder auch nur könnte. In der Mitte des Gehirns sitzt nicht die Seele, sondern die Zirbeldrüse[229], mehr als eine Koordination der Sinnesdaten und ihre Verarbeitung im Zentrum des Gehirns kann für die körperliche Seite des Problems nicht ausgesagt werden (CORSI 1991, S. 90ff.), was übrigt bleibt, *das Denken*, ist dann die Hauptsache, um den Menschen unterscheiden zu können, aber es ist nicht mehr eine spirituelle Angelegenheit, die „Geist" im Blut oder „Seele" im Universum vermuten könnte (Abb. 82-84).

Wenn es heisst, „ich denke, also bin ich", dann, weil anders Identität nicht möglich ist. Der Körper bewegt sich nicht *mit* der Seele oder *aufgrund* der Seele, sondern davon getrennt, nämlich aus sich heraus und gesteuert durch materielle Kräfte, die keinerlei Geheimnis auszeichnet, ausser eines der Forschung. *Denken* ist Tätigkeit des Geistes, der keine Offenbarung mehr benötigt und der sich auch nicht als Bild Gottes in der Seele festsetzt, um dieser die pädagogische Richtung zu weisen. „Denken" ist fortgesetzte Bearbeitung der Irrtümer, erst mit ihnen und durch sie ist Wahrheit möglich; dass sich der Mensch irren kann, macht ihn selbständig. Gott nämlich hätte ohne Zweifel den Menschen auch so schaffen können, dass er sich nie irren müsste oder dies auch gar nicht könnte (DESCARTES 1971, S. 76). Das aber ist nicht nachweisbar; grundlegend für die Bewegung des Denkens sind Irrtümer, die nicht durch Bibelztitate ausgeschlossen werden könnne, aber dann liegt es nahe, auch diese Zitate für einen Irrtum halten zu können.

Weil wir uns irren, können wir uns geistig bewegen, auch über Annahmen der Bewegungslosigkeit hinaus, und seien diese noch so mächtig. Wir können zwischen „Vermutungen" und „sicheren, unzweifelhaften Gründen" unterscheiden, das allein setzt Dogmatik ausser Kraft, weil sich *jedes* Urteil, und sei es noch so sicher, durch Zweifel, es

---

228 *De homine figuris et latinitate* (1662); französische Fassung 1664.

229 Die Zirbeldrüse (griechisch *Epiphyse*) spielt in der Geschichte der Gehirnanatomie eine wichtige Rolle. Für DESCARTES bildet sie den Mittelpunkt des Gehirns, ohne dass seine Hypothese lange Bestand gehabt hätte. DESCARTES spekulierte einfach über die Sekretionen der Drüse, die bekannt waren.

könnte sich lediglich um eine *Vermutung* handeln, herausgefordern lässt. Es genügt die kategoriale Differenz zwischen Gründen und Vermutungen. Die „sicheren, unzweifelhaften Gründe“ mögen nie entstehen, allein dass man sie *erfragen* kann - dass Zweifel an Wahrheitsbehauptungen legitim sind -, setzt die Dogmatik unter Druck, und das gilt auch und mit Nachdruck für alle überkommenen Theorien der Seele (ebd., S. 80). Was sie sichert, ist keine physiologische Evidenz, sondern die Ueberlieferung von Texten, die *mit* den neuen Evidenzen angezweifelt werden können.

Noch bei ATHANASIUS KIRCHER, dem berühmtesten und einflussreichsten Jesuiten des 17. Jahrhunderts[230], ist göttliche Weisheit eine Erleuchtung, die sich wohl didaktisch arrangieren lässt (das zeigt die *Alphabetica artis*) (Abb. 85), aber die nur dann vermittelt werden kann, wenn das göttliche Ohr und das göttliche Auge vorausgesetzt werden, und zwar als himmlische Erscheinungen, auf die sich die Seele des Lernenden einstellen oder ausrichten kann (CORSI 1991, S. 57). KIRCHER dachte daran, ähnlich wie COMENIUS, das gesamte Wissen (nicht seiner Zeit, sondern überhaupt) in ein enzyklopädisches System zu bringen, im Unterschied zu COMENIUS aber nicht als universelle Lehre oder als Didaktik, sondern als universelles Zeichensystem, als *Symbolik*, die die Schöpfung selbst repräsentiert und daher, einmal in die richtige Form gebracht, allen Gläubigen vermittelt werden kann, und zwar auch dann, wenn diese nicht wollen. KIRCHER, geht von Produktivität und zeitgenössischer Rezeption war *der* Intellektuelle des 17. Jahrhunderts, nicht DESCARTES, und auch nicht NEWTON, die beide über keine wirkliche diskursive Macht verfügten.

OETINGERS protestantischer Vorbehalt war dem Jesuiten KIRCHER fremd; die Welt *als Ganzes* bildet den Zusammenhalt der Seele - nicht zufällig passt sie daher auch in Noahs Arche hinein, die KIRCHER 1675 beschrieb und mit aufwendigen Illustrationen versehen liess (ebd., S. 58/59) (Abb. 86). Sie sollten beweisen, dass und wie selbst im Katastrophenfall die göttliche Ordnung greift; sie ist stärker und nachhaltiger als alle Vernunft des Menschen - Man begreift, warum DESCARTES ein Jahr vor seinem Tod nach Schweden ging, um lebensbedrohlichen Angriffen der Jesuiten zu entgehen. Er wusste selbst am besten, auf was er sich eingelassen hatte, denn in *La Flèche* ist er von Jesuiten ausgebildet worden[231] und kannte also seinen Gegner,

DESCARTES‘ Lehre war unaufhaltsam, weniger als Doktrin, wohl aber als Provokation. Danach konnte man lediglich spekulativ auf die göttliche Seele im Menschen zurückkommen, die noch ROBERT FLUDD - Zeitgenosse DESCARTES' und berühmter Autor von esoterischen Schriften[232] - als Erleuchtung *über dem* Menschen und dann als Instanz oder Erscheinung *in ihm* vorstellen konnte. FLUDDS Tractat *De technica Micrososmi historia* von 1619 zeigt *Homo*, den Menschen (als Mann), die erleuchtete Krone der

---

230 ATHANASIUS KIRCHER (1602-1680) besuchte mit zehn Jahren das Jesuitenkollegium in Fulda und wurde 1617/1618 als Novize in den Orden aufgenommen. 1628 wurde er in Mainz zum Priester geweiht und begann 1629 eine glänzende akademische Karriere, die ihn über Würzburg und Avignon nach Rom führte. Hier wird er von 1633 an zum führenden jesuitischen Lehrer seiner Zeit und zum eigentlichen Gegenspieler DESCARTES (vgl. LEINKAUF 1993, S. 133ff.).

231 DESCARTES besuchte die Jesuitenschule von *La Flèche*, bevor er von 1618 an in Kriegsdiensten der Armeen des Statthalters Moritz von Nassau sowie des Kurfürsten von Bayern tätig war. 1621 ging er nach Frankreich zurück, um 1629 fast ausschliesslich in Holland Wohnsitz zu nehmen, unbehelligt von den Jesuiten (RODIS-LEWIS 1995, S. 25ff.).

232 ROBERT FLUDD (1574-1637) war Arzt in England und Anhänger von PARACELSUS, dessen Lehre von Mikro- und Makrokosmos er weiterentwickelte und gegenüber den Naturwissenschaften wach hielt.

Schöpfung oberhalb der Primaten und unterhalb der Offenbarung oder des Lichts der Weisheit, umgeben von Wissen, das in die heiligen sieben Gebiete zerfällt, ohne selbst lernen zu müssen oder sich über den Rahmen hinaus bewegen zu können (Abb. 66). Das Wissen beschreibt die diesem Falle praktischen Künste oder Techniken der Lebensgestaltung, die sich aneignen, aber nicht verändern lassen, weil sie selbst durch Kräfte der Schöpfung gestützt und gesichert sind.

Genauer geht es um

prophetia, die Kunst der Vorhersage;
geomantia, die Kunst des Punktierens;
ars memoria, die Kunst des Gedächtnisses;
genethlialogia, die Kunst der Abstammung;
physiognomia, die Kunst der Charakterdeutung;
chiromantia, die Kunst des Handlesens sowie
pyramidum scientia, die Kunst der Nervenbehandlung
(CORSI 1991, S. 61).

Alle diese Künste setzen eine bestimmte Lernvorstellung voraus, die FLUDD mit dem *inneren Auge* bezeichnet (Abb. 88). Die Wirklichkeit gelangt nicht über Sinne und Selektionen ins Gehirn, sondern korrespondiert mit einem eigenen Organ, dem *oculus imaginationis*, das vorgestellt wird, als sei im Kopf und neben oder vor dem Gehirn die eigentliche Resonanz der Seele, wobei wiederum davon ausgegangen werden muss, dass FLUDD zwischen Abbildung und Realität weder unterscheiden musste noch konnte. Das „innere Auge“ *war* Realität, allerdings eine besondere, die sich von *imagines agentes* beeinflussen lässt, die Bildgestalter der christlichen Lehre. Man sieht, wie diese Erleuchtung als Bild in den Kopf kommt, von Aussen nach Innen, über einen eigenen Sender, der nicht neurophysiologisch und doch real vorhanden ist (insofern hatte DESCARTES, von FLUDD aus gesehen, das falsche Problem), also der eine eigene, magische Wirklichkeit repräsentiert, die gleichwohl - und unmittelbar - die Erfahrungen der Seele zu beeinflussen versteht. Man sieht auf den fünf Bildtafeln, die auf dem Lichtstrahl das innere Auge erreichen, den Turm zu Babel, Tobias mit dem Engel, das Jüngste Gericht, ein Segelschiff und einen Obelisk. Das eine zeigt die Gefahren des Lebens, das andere den Weg in den Himmel (ebd.).

Was DESCARTES Lehre so skandalös machte, war einmal der Bruch mit dieser Symbolik, dann aber auch die Konsequenz, nämlich die Negation der Unsterblichkeit des Körpers und letztlich auch der Seele, sofern diese mit Tätigkeiten des Gehirns identifiziert werden musste. 1672 schlug THOMAS WILLIS vor, eine zweifache Seele anzunehmen, eine sterbliche und eine unsterbliche; die sterbliche sei Teil der Nervenbewegung, die unsterbliche repräsentiere die Lebendigkeit des Blutes. 1695 aber zeigte HUMPHREY RIDLEY in der ersten englischsprachigen Theorie der Neuroanatomie, dass auch dieser Rest Vitalismus die Seele nicht würde retten können, wenigstens nicht als Teil der neurologischen Wirklichkeit. Seine Darstellung des Gehirns (ebd., S. 101) ist eine, die

- ohne inneres Auge,
- ohne geheimnisvolle Lichteinwirkungen,
- ohne magischen Kanal

- ohne symbolische Repräsentanz
- und so dann auch ohne Seele auskommt.

Was immer sie sein mag, sie *ist* es nicht in irgendeinem physiologischen Sinne; es gibt sie nicht als Organ an einem bestimmten Ort des Körpers, aber auch nicht als Repräsentanz der Schöpfung an wechselnden Orten. Aber was ist sie dann?

Sechs Jahre vor RIDLEY und achtundvierzig Jahre nach DESCARTES veröffentlichte JOHN LOCKE einen radikalen Vorschlag, der sich als ungeahnte Chance der Pädagogik und zugleich als deren bislang grösste Provokation erweisen sollte. LOCKE, der als Arzt tätig war, ging aus von medizinischen Erfahrungen, ohne einfach mit anatomischen Gegenmodellen zur christlichen Seele zu arbeiten. Ausgangspunkt ist die Philosophie, nicht die Medizin. Nicht der Anatom befindet über die Seele, wie ein Darstellung von REMBRANDT aus dem Jahre 1632 vermuten liesse (SCHAMA 2000, S.348/349)[233], sondern die Erfahrung. LOCKE greift eine ehrwürdige philosophische Tradition an, die im 17. Jahrhundert neu erstarkte und die den Zusammenhang von Medizin, Naturwissenschaft und Erziehung gleichsam blockierte. Was LOCKE zu sagen hatte, lässt sich mit einem Satz bezeichnen: es gibt im Geist des Menschen keine *innate principles*, nichts, was auf verborgene oder geheimnisvolle Weise immer schon *in ihm* vorhanden ist und dann gleichsam nur entwickelt werden müsste.

Was den Geist ausmacht - LOCKE spricht von „mind“ und daran anschliessend von „soul“ -, wird *gelernt*, wie an Kindern und Idioten gezeigt werden könne (LOCKE 1975, S. 49): Die einen, Kinder, bilden Vernunft allmählich heraus, die anderen, Idioten, haben vergeblich gelernt. Gäbe es *innate principles*, wären Kinder fertige Wesen, aber Idioten keine unfertigen, denen man helfen müsste.

> „If therefore Children and *Ideots* have Souls, have Minds, with those Impressions (of certain truths; J.O.) upon them, they must unavoidably perceive them, and necessarily know and assent to these Truths, which since they do not, it is evident that there are no such Impressions“ (ebd., S. 50).

Kinder verfügen über bestimmte Wahrheiten a priori ebensowenig wie geistig Behinderte; wäre die Idee der Wahrheit immer schon „in“ ihrem Geist, könnte man sie nicht unterscheiden, sie *wären* vernünftig oder *hätten* die Idee der Vernunft, was aber jeglicher Beobachtung widerspricht. Kinder *lernen* Vernunft, geistig Behinderte *verfehlen* bestimmte ihrer Maximen, wäre die Seele ungeteilt in jedem Menschen, liesse sich diese Unterscheidung gar nicht vornehmen. Man müsste behaupten, Kinder (infants) oder überhaupt alle, die eine Seele haben, bewahren die Ideen vom Anbeginn ihres Lebens in sich auf, verstünden so unabhängig von Lernen und Erziehung, was in der Welt vor sich geht, verfügten über Wahrheit und würden sich auch daran halten (ebd., S. 51). Aber das würde jeglicher Erfahrung widersprechen. Wesentlicher plausibler ist die Annahme der *tabula rasa*: Im Geist ist nichts, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen ist.

---

233 REMBRANDT: *Die Anatomie des Dr.Tulp* (1632) (Leinwand, 169,5x216,5 cm) (Mauritshaus, Den Haag) (Abb. 89).

Aber dieser Lehrsatz des antiken Sensualismus setzt nicht mehr, wie noch bei COMENIUS, die Schöpfung voraus, damit das Verhältnisvon Mikro- und Makroskosmos, und er ist auch nicht lediglich als didaktisches Prinzip zu verstehen. Vielmehr baut sich jeder Geist selbst auf, weil jeder Geist neu entsteht. Ein Gegenbeweis sei nicht, so LOCKE, dass der *spätere* Gebrauch der Vernunft darauf schliessen lasse, dass die Ideen der Vernunft *vorher bereits* vorhanden sein müssen (ebd., S. 51/52). Die gesamte, damit verbundene Lernvorstellung sei falsch, weil immer irgendeine Form von Anlage eine Entelechie bestimme, also was den Geist (mind) ausmache, aus ihm selbst erwachsen würde, was voraussetzt, bestimmte seiner Potentiale oder gar alle seien zu Beginn des Prozesses vorhanden und würden die Entwicklung steuern. Tatsächlich ist, so LOCKE, zu Anfang *nichts* da ausser sinnliche Wahrnehmung und cerebrale Verarbeitung. Das eine nennt LOCKE *sensation*, das andere *reflection* (ebd., S. 105); darunter sind keine seelischen Fakultäten zu verstehen, auch nicht Instanzen wie das „innere Auge", sondern Bedingungen des Lernens, die selber lernen und lernen müssen. Geistiges Verstehen (understanding) ist ein Prozess ständiger Differenzierung, bei dem nicht angeborene Ideen über die Richtung oder gar die Güte entscheiden. Die Kombination der Ideen besorgt das Lernen selbst, das nicht mit dem Guten an sich oder dem Schönen als solchem korrespondieren kann. Was diese Ideen überliefert, ist die je historische Kultur, die Kinder, geleitet durch ihre Sinne und ihre jeweiligen Umwelten, lernen - *sich selbst* aneignen - müssen (ebd., S. 107f.).

LOCKES Gegner waren die Platonisten des 17. Jahrhunderts, darunter diejenigen, die er gut kannte, die Schule aus Cambridge, die Mitte des 17. Jahrhunderts in diversen Schriften gegen den Materialismus der Anatomen Front machte, ohne auf christliche Gnadenlehren oder theologische Doktrinen zurückgreifen zu müssen. Ihr Hauptproblem war nicht die symbolische Struktur des Universums und die damit verknüpfte Legitimation der allmächtigen Kirche, sondern die *Unsterblichkeit der Seele*, ein Thema schon des Mittelalters, das im 17. Jahrhundert durch die neuen Befunde der Wissenschaft neuen Auftrieb erhielt (vgl. MOJSISCH 1982; zur Geschichte auch DEUSE 1983). Vor allem die Lehren von THOMAS HOBBES sollten widerlegt werden, der 1655 im dritten Teil seiner *Elementorum philosophiae*[234] eine Theorie des Körpers entwickelt hatte, die die Eigenständigkeit der Seele bestritt und die gesamte Metaphysik der „Essenz" oder des „Wesen eines Dinges" für unsinnig erklärte.

Argumente dieser Art, so HOBBES, seien nichtssagend und irreführend, man müsste Sätze wie „vernunftbegabt sein ist die Ursache des Menschen" jenen gleichstellen wie „Mensch sein ist die Ursache des Menschen", weil „Vernunft" die entscheidende Differenz des menschlichen zu anderen Körpern sein soll (HOBBES 1967, S. 109). Aber das ist gleichbedeutend mit einem Verzicht auf sinnvolle Aussagen, zumal solchen, die sich auf die tatsächlichen Ursachen der Natur beziehen lassen, also solchen der Gravitation oder der animalischen Bewegung (ebd., S. 135ff.). Die Ursachen der Empfindung sind körperlich (ebd., S. 136), jede Empfindung entsteht durch Reaktion (ebd., S. 137), also kennt keine eigene, seelische Kausalität.

---

234 THOMAS HOBBES (1588-1679) veröffentlichte den dritten Teil seiner „Elemente der Philosophie" 1655, nachdem er lange zuvor (1642) die beiden ersten Teile publiziert hatte. Der Grund war, dass die Naturphilosophie durch die Entdeckungen der Physik und der Medizin umgeschrieben werden musste.

Gegen diesen Materialismus machte vor allem HENRY MORE Front[235]. Er liess (in erster Fassung 1659) eine Streitschrift gegen HOBBES erscheinen, die zweierlei beweisen sollte, die Unmöglichkeit, Seele auf Körper zu reduzieren, und die Unsterblichkeit der körperlosen Seele. Das war, verglichen mit den jesuitischen Kritiken, eine starke Provokation innerhalb der Dogmatik, weil die Seele, platonisch verstanden, vom Körper getrennt und *nur sie* für unsterblich erklärt wurde. Die christliche Ueberlieferung betonte die Unsterblichkeit von Körper und Seele gleichermassen, was sie wesentlich von den antiken Lehren der Unsterblichkeit unterschieden hatte.

> Bei MORE ist Gott „*An Essence absolutely Perfect*" (MORE 1987, S. 33) oder „*a Spirit Eternal, Infinite in Essence and Goodness*" (ebd., S. 32), auf das die Seele des Menschen eingestellt sei. Sie ist unsterblich, weil Gott *infinit* ist und sie nach dem Tod Teil des Infiniten wird. Seele ist „*created Spirit*" (ebd., S. 40), der Geist aber (spirit) ist selbstbeweglich und kann sich so Gott nähern, wenn der Körper verfällt (ebd., S. 42ff.).

HOBBES' Lehre, dass Universum - Mensch und Welt - sei nichts als „an Aggregate of Bodies" (ebd., S. 54), übersehe diese geistige Bedingung, die Kontinuierung der *immateriellen Substanz*, die Gott selber sei (ebd., S. 59ff.). Sie werde, wie in der späteren Astrotheologie, durch das Universum selbst bewiesen, denn anders liesse sich die Bewegung des Lebens nicht erklären (ebd., S. 65); sie könne nicht einfach als Mechanik verstanden werden, sondern verlange Intelligenz oder *unkörperliche* Substanzen und so die eigene Dimension des Geistes (ebd., S. 67ff.). Körper bewegten sich nur, weil Geist das verursachende Prinzip sei. Anders wären die Körper unabhängig von Gott und so eine Schöpfung eigener Art.

LOCKE fragte 1689, wie die Ideen in den Geist (mind) hineinkommen, wenn Erwachsene stets und unausweichlich *Kinder* gewesen sind, bei Kindern aber nicht beobachtet werden kann, dass sie *mit* „Ideen" oder Prinzipien des Geistes auf die Welt kommen oder diese unabhängig und frei von Beeinflussung hervorbringen. Insofern ist *Lernen* grundlegend: Jegliches Verstehen verwendet Ideenkombinationen, die nicht angeboren sind, auch nicht durch geheime Kanäle in die Seele der Kinder hineingebracht wurden, sondern die das Ergebnis sind von kulturellen und historischen Lernprozessen. Komplexe Verbindungen entstehen aus elemenatren, zuerst werden die elementaren und danach die komplexen gelernt. Das Verstehen wächst also im Zuge des Lernens, was Kinder von Erwachsenen unterscheidet, sind nicht geheimnisvolle innere Kräfte, sondern einfach eine Lerndifferenz.

Daher regiert auch keine höhere Vernunft die Welt, sondern lediglich *public reasoning*. Das zerschlägt den Gordischen Knoten des historischen Problems der „Seele" und dies mit einer pädagogischen Theorie, die das Lernen von Kindern in den Mittelpunkt stellt. LOCKE ist der erste Philosoph, der die abstrakten Kategorien der Seelentheorie - Substanz, Essenz, *ens penetrabile* und so weiter - nicht bloss widerlegt, was ebenso abstrakt wäre, sondern sie auf ein ganz anderes Feld führt, nämlich das ihrer biographischen und

---

235 HENRY MORE (1614-1687) war der führende Vertreter der *Cambridge Platonists*, einer Gruppe spirituell denkender Philosophen, die von FICINOS PLATO-Deutung ausgingen und die platonische Theologie gegen die materialistische Naturforschung verteidigten.

kulturellen Genesis. Damit lösen sich die traditionellen Probleme auf, selbst wenn die nachfolgenden Generationen (vor und nach OETINGER) immer wieder darauf zurückkommen konnten. Aber LOCKE hatte ein Königsargument zur Verfügung, das *Lernen* und die *Erfahrung* von Kindern, die nur extreme Platonisten als Teil des Guten oder Schönen verstehen können oder müssen, während es unmöglich ist zu leugnen, dass alle Erwachsenen, also auch die Platonisten, *Kinder* gewesen sind.

Wenn die Welt aber *nicht* platonisch, *nicht* als Kontinuität von Ideen unabhängig von der Erfahrung, *nicht* als Ewigkeit in der Zeit, gedeutet werden kann, dann liegen radikale Schlüsse nahe, die auch die Erziehungstheorie unmittelbar betreffen. Sie kann sich dann nicht mehr auf die Ewigkeit der Seele, schon gar nicht auf die Ewigkeit von Ideen *in* der Seele, beziehen und muss in der Konsequenz ihr Objekt, die Kinder, *emanzipieren*, weil sich weder die Lehre des allmächtigen Gottes, der die Substanz des Geistes sein soll, nachdem er als Person verschwunden ist, noch die Lehre der seelischen Immanenz des Christentums halten lassen. Wenn das Kind ein Bild Gottes in seiner Seele haben soll, dann ist das genauso ein riskanter Lernprozess wie der Glaube selbst; irgendeine Garantie gibt es nicht, schon gar nicht eine theologische Beweisführung, die, wie bei OETINGER, Erziehung als inneres Wunder versteht. Es gibt kein Wunder bei LOCKE, sondern nur vernünftige Argumente, die irgendwie mit der prüfbaren Erfahrung zusammenhängen muss, ohne auf magische oder esoterische Bereiche ausweichen zu können.

Die Vorstellung einer unsterblichen Seele, so LOCKE, sei absurd, losgelöst vom Körper könne die Seele beliebig wandern und es liesse sich am Ende nicht mehr unterscheiden, ob sie heute Teil eines Schafes und morgen Teil eines Menschen sei (LOCKE 1975, S. 347). Wenn man Seele als „created spirit“ betrachte, könne man nur schliessen, dass man nichts über sie weiss und wissen kann. Das gilt auch für die cartesische Lösung: Es gibt keine „Faculty of Thinking“ *neben* der Verfasstheit der Körper. Wir wissen nicht, worin Denken an sich besteht, weil wir nur beobachten können, was innerhalb der Erfahrung geschieht. Daher sind wir nicht, weil wir denken, sondern weil und soweit wir lernen. „Substanzen“ mag der Allmächtige geschaffen haben, aber sie können nicht „in any created Being“ sein (ebd., S. 541), wie die Seelentheorie behaupten muss. Darüber entscheidet weder die Seele noch das Universum, sondern „the good pleasure and Bounty[236] of the Creator“ (ebd.). Beides liegt ausserhalb der Erfahrung und so des Wissens. Innerhalb der Erfahrung und so der menschlichen Welt entsteht Wissen durch Lernen, und zwar in jedem Kind neu und nie identisch. Die Seele der Platonisten war *eine*, schon aus diesem Grunde konnten Kinder nie als Individuen erscheinen, sondern immer nur als Gattung, die eigene Beachtung gar nicht verdient.

Demgegenüber setzte LOCKES Lehre seelische Individualität voraus: Lernen ist nie bei allen Kindern gleich möglich und kann daher auch nicht zu identischen Konsequenzen führen. Es gibt erkennbar keine Seele im platonischen Sinne, sondern nur *mind*, aber „mind“ nicht als Entität, sondern als *Lernprozess*. Platonische Ideen müssten überall und überall gleich vorhanden sein (ebd., S. 49), während Kognitionen der Erfahrungswelt *angeeignet* werden und so Verschiedenheit gestatten. Kinder lernen den Gebrauch der Vernunft (ebd., S. 52f.), aber das kann nur gedacht werden, wenn sie nicht immer schon

236 Freigiebigkeit.

vernünftig sind. Am Anfang steht einfach „Learning, and Education“ (ebd., S. 63). Ideen, der elementare und der argumentative Zusammenhang der Vernunft, werden durch Erfahrung – „from *Experience*“ (ebd., S. 104) - nahegelegt, also bestätigt oder innoviert; nötig dafür sind sinnliche Wahrnehmung und Reflexion, „that notice which the Mind takes of his owen Operations and the manner of them“ (ebd., S. 105). Probleme, wie sich die Seele der Menschen von denen der Engel unterscheiden lassen, sind damit überflüssig. Man muss einfach nur erklären können, wie Kinder lernen und was sie zum Gebrauch der Vernunft befördern kann. Eine „Vernunft“ *selbst* gibt es nicht, sie löst sich auf in „Reasoning and Discourse“ (ebd., S. 66), also in ihren öffentlichen Gebrauch.

„Gott“, so zerschlägt LOCKE das übermächtige theologische Problem, ist die „Idee von Gott“ (ebd., S. 87), jenseits dessen gibt es keinen rationalen Zugang. Selbst wenn die gesamte Menschheit nur *eine* Idee von Gott hätte, was LOCKE historisch ausschliesst (ebd., S. 89), so wäre sie nicht *innate*, nicht angeboren, weil sie als Name an Sprachen gebunden ist und unabhängig von ihrem kulturellen Kontext gar nicht gebraucht werden kann (ebd.).[237] Nur platonische Ideen erlauben den unmittelbaren Zusammenhang von Seele und Gott, aber Seelentheorien sind auch nur unter dieser Voraussetzung eminente Probleme. Erkenntnis (knowledge) wird gelernt, die Vielzahl von Ideen, die in verschiedenen Modi, Kombinationen und Verbindungen in einem Kulturraum vorhanden sind, werden in der kindlichen Entwicklung ausprobiert und angeeignet, ohne dass man kryptische Fähigkeiten bei Kindern voraussetzen müsste.[238] Der Geist entwickelt sich *mit* der Lennerfahrung, irgendeine immanente Verbindung zur Schöpfung gibt es nicht.

Der Konflikt über die „Seele“ des Kindes ist bis heute, wenigstens in der Pädagogik, nicht ausgestanden. Man kann alle möglichen Bilder und Erwartungen in die „Seele des Kindes“ hineinverlegen, ohne diese genau bezeichnen zu müssen oder auch nur über die *Nachteile* dieser Projektion rechenschaftspflichtig zu sein. Die Formel geht einher mit einer Aesthetik des Kindlichen, die „seelische“ Assoziationen geradezu auslöst. Kinder einfach nur als *lernende Subjekte* zu betrachten, fällt schwer, weil sich pädagogische Erwartungen oder auch Kritiken immer ungeteilt und ganzheitlich auf „das Kind selbst“ beziehen lassen. Nach LOCKE wäre das ein unverzeihlicher Platonismus, der mit den Folgen der eigenen Theorie nicht rechnet; wer in den Seelen von Kindern *Eigenschaften* vermutet, *Charaktere, Ideen* oder *Anlagen*, beschneidet die Freiheit des Lernens und dämonisiert die Kausalität des Geschehens. LOCKES grosser Schritt war es, Kinder unabhängig von allen platonischen oder christlichen Dämonen zu denken. Wer von „inneren Ideen“ ausgeht, muss dies ja keineswegs nur auf das Gute und Schöne beschränken, weit mehr kann auch der Teufel oder das Böse innerlich repräsentiert sein. Die augustinische Lehre der Erbsünde war nicht zufällig eine Amalgamierung aus platonischen und christlichen Elementen; mit dieser Lehre beginnt die christliche Pädagogik in unterscheidbarer Gestalt, was alleine Anlass geben sollte, die Lehre der „Seele“ *in* Kindern mit Lockescher Radikalität zu betrachten. Dies um so mehr, als die *tabula rasa* unmittelbare Konsequenzen hat für die Auffassung

---

237 „For Men, being furnished with Words, by the Common Language of their own Countries, can scarce avoid having some kind of *Ideas* of those things, whose Names, those they converse with, have occasion frequently to mention to them“ (LOCKE 1975, S. 89).

238 „I think, it will granted easily, That if a Children were kept in a place, where he never saw any other but Black and White, till he were a Man, he would have no more *Ideas* of Scarlet or Green, than he that from his childhood never tasted an Oyster, or a Pine-Apple, has of those particular Relishes“ (LOCKE 1975, S. 107).

gesellschaftlichen Lernens und politischer Herrschaft. Aber darüber in den nächsten beiden Sitzungen mehr.

3.2. OEFFENTLICHE BILDUNG UND EXPERIMENTELLES LERNEN

„Credulity, Superstition and Fanatism. A Medley“ –

So nannte WILLIAM HOGARTH[239] einen Kupferstich, der 1762 entstand (BURKE/CALDWELL o.J. Plate 253) (Abb. 90). Das Bild zeigt die andere Seite der Aufklärung, das, was mit Vernunft bekämpft werden soll und sich doch leicht stärker erweist als die Vernunft. Man sieht eine fanatisierte Gemeinde, die in der Predigt hört, welcher Schrecken mit dem Aberglauben verbunden ist. Der Prediger führt den Teufel und die Hexe vor, als seien sie lebendige Marionetten, die in die Gemeinde geworfen werden könnten und so eine reale Bedrohung darstellen. Der Eifer und des Predigers und seine Wortgewalt sind so gross, dass er darüber seine Perücke verliert. Ihm leuchtet der Zorn Gottes, der wie ein *Fanal*, ein Zeichen des Feuers[240], verstanden werden muss.

Die Wortwahl im Titel deutet auf das Problem hin:

- das lateinische Wort *credulitas* steht für „Leichtgläubigkeit“,
- *superstitio* heisst in einer bestimmten Bedeutung „Aberglaube“ oder „Wahn“[241],
- *fanaticus* lässt sich übersetzten mit „begeistert“, „rasend“ oder eben „fanatisch“.

Der Wortgeschichte ist zu entnehmen, dass HOGARTH 1762 kein irgendwie neues Problem darstellte. In der lateinischen Literatur gibt es viele Beispiele, in denen vor naiver Verführbarkeit, religiöser Verzerrung der Wahrnehmung oder gefühlsmässiger Aufladung bestimmter Probleme gewarnt wird, um *Vernunft* – ratio - bewahren zu können[242]. Leichtgläubigkeit, kollektiver Wahn oder Fanatismus sind keine exklusiven Erscheinungen des 18. Jahrhunderts. Eher würde man annehmen, dass dieses Jahrhundert zu einer entschiedenen Abschwächung darartiger Phänomene beigetragen hat. Was also bewog HOGARTH zu dieser Darstellung, die in der Mitte der Aufklärung zeigen sollte, wie leicht sich Menschen verführen lassen, wie schwach die Kraft der Vernunft ist und wie scheinbar unumgänglich der Betrug der Seele?

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG[243], wahrscheinlich der markanteste Verfechter der Aufklärung - und ihrer Skepsis - in Deutschland, kommentierte das Bild 1787 (OELKERS

---

239 WILLIAM HOGARTH (1697-1764) ist der ästhetische Kommentator des englischen *Enlightenment*. Er durchlief eine Ausbildung als Goldschmied und Graveur und war zunächst (1720-1728) in diesem Metier tätig. 1728 debütierte er als Maler für „A Scene from the Beggar's Opera“, 1732 begann er mit den dramatischen Bilderbögen, für die er berühmt wurde. HOGARTH entwickelte Szenenfolgen, etwa „Marriage-à-la-Mode“ (1745), die satirische Kommentare zur Gesellschaft darstellten. Berühmt ist etwa „The Rake's Progress“ (Juni 1735). Nach 1745 entstanden zahlreiche Gemälde, die Einflüsse der zeitgenössischen französischen Malerei verarbeiteten. Die Prinzipien seiner Kunst legte HOGARTH in „The Analysis of Beauty“ (1735) dar, der ersten europäischen Aesthetik, die mit den klassischen formalen Prinzipien der darstellenden Kunst brechen wollte (Daten nach BURKE/CALDWELL o.J., S. 5-29).

240 Das französische *le fanal* heisst „Leuchtfeuer“.

241 *Superstitio* kann auch „Schwur“ oder „Beschwörung“ heissen und hat zudem einen kultischen Kontext („heilige Scheu“, „Götterfurcht“). *Superstitious* kann neben „abergläubisch“ auch als „überängstlich“ oder „prophetisch“ gebraucht werden.

242 Die ursprüngliche Bedeutung von *ratio* ist „Rechnen“. Irrational sind Grössen, die sich nicht berechnen lassen.

243 GEORG CHRISTPH LICHTENBERG (1742-1799) wurde von 1752 bis 1761 auf dem Darmstädter *Pädagog* ausgebildet und studierte anschliessend Mathematik und Physik in Göttingen. Unter Anleitung

1999) im bereits erwähnten *Göttinger Taschen Calender*, dem massgeblichen Kompendium für öffentliche Bildung im deutschen Sprachbereich (RHYN 1992), das LICHTENBERG edierte und wesentlich auch mit eigenen Beiträgen bediente[244]. Er versteht HOGARTHS Bild als satirische Ueberspitzung des religiösen Wahns, der sich in jeder Kirche abspielen kann, nicht nur in Sekten oder okkulten Vereinigungen, die Fanatismus zum Programm erheben, aber dadurch zumeist Aussenseiter bleiben. LICHTENBERGS Verdacht geht wesentlich weiter, er wird ausgedehnt auf den christlichen Glauben, denn auch der lässt, oft mit Duldung der Kirchen, Wunder und Magie zu, Teufelswahn und Hexenglauben, aus denen sich, die richtige Situation vorausgesetzt, fanatische Zuspitzungen von selbst ergeben. Von der „Fackel der Aufklärung", schreibt LICHTENBERG, sind dann „blos der Russ und ein Paar Pechflecken anzutreffen".

Was die Menschen beeinflusst, ist religiöser Wahn, der alle Grenzen der Vernunft vergessen macht, und dies in einer christlichen Kirche. Der Muslim am Fenster verfolgt aufmerksam das Geschehen, das wie ein Fanal gegen den christlichen Glauben verstanden werden kann.

LICHTENBERG resümiert die Szene denn auch wie folgt:

> „Der Anblick erweckt Schauder und Entsetzen, und doch ist hier alles wahr. Ja manches passt so sehr auf unsere Zeiten und uns, die doch HOGARTH gar nicht kannte... Wenn wir nur darin eins sind, dass es solche Thoren und Betrüger, als das Blatt darstellet, überall giebt, und dass sie sich täglich mehr ausbreiten, so kan es uns gleichgültig seyn, zu wissen wie sie heissen, und welche Secte die meisten liefert. Der Schauplatz ist ein Tabernakel, und hier sehr gut gewählt. Wenn jeder Gesellschaft und jedem Versammlungssaal disseits der Thüre des Tollhauses sein Tabernakel; und thörigte Leichtgläubigkeit und Aberglaube halten sich alsdann gewöhnlich zu dem Zimmer, worin die Kanzel steht. *Religion* so wie die *Liebe*, erhält sich auch noch in jeden Gewölben des bürgerlichen Todes am längsten" (Göttinger Taschen Calender für 1787, S. 230f.).

LICHTENBERG, der ein genauer, ein luzider Beobachter war, bemerkte, wie böse HOGARTH mit der christlichen Mythologie umgeht. „Tabernakel" ist das Behältnis zur Aufbewahrung des Hostiengefässes (Ciborium)[245] über der Mitte des Hauptaltars und mit diesem fest verbunden. Im Mittelalter war es auch üblich, das Tabernakel in einer Nische des Kirchenchors oder frei stehend zum Sakramentshaus[246] anzubringen. Eine weitere Anspielung erlaubt das Bild: „Tabernakel" oder *Ciborium* wird auch, besonders in den italieni-

---

von ABRAHAM GOTTHELF KÄSTNER begann LICHTENBERG 1766 mit astronomischen Beobachtungen, die bis 1774 dauerten. 1766 erschien auch seine erste (anonym gedruckte) Veröffentlichung („Versuch einer natürlichen Geschichte der schlechten Dichter, vornehmlich der Deutschen"). Von 1767 bis 1770 war LICHTENBERG Tutor („Hofmeister") für englische Studenten, die in Göttingen, seinerzeit eine der führenden und innovativen europäischen Universitäten, ausgebildet wurden. 1770 besuchte LICHTENBERG London und wurde in der Sternwarte von Richmond vom englischen König GEORGE III. empfangen. Im gleichen Jahr wurde LICHTENBERG in Göttingen zum Extraordinarius ernannt (1775 Ordinarius). Er schrieb unentwegt naturwissenschaftliche Abhandlungen, moralische Taktate, Satiren, Kampfschriften gegen religiösen Wahn und Aberglauben. *G.C. Lichtenbergs ausführliche Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche* erschien in fünf Lieferungen (Göttingen 1794-1799).

244 Der „Göttingen Taschen Calender", ein Jahrbuch, wurde 1776 begründet. LICHTENBERG wurde 1778 Herausgeber und blieb bis zu seinem Tod in diesem Amt. In der Ausgabe 1799 des Kalenders erschien posthum eine letzte Satire („Rede der Ziffer 8 am jüngsten Tage des 1799ten Jahres im grossen Rath der Ziffern gehalten...").

245 *Hostia* ist das lateinische Wort für „Opfer", *Hostie* ist das ungesäuerte Brot (Oblate), das in der katholischen Messe und Kommunion (sowie beim Abendmal in der lutherischen Kirche) gereicht wird.

246 Mit „Sakramentshaus" wird der Behälter für das Gefäss mit der Hostie bezeichnet. Auf dem Tridentiner Konzil (1545-1563) wurde die Unterbringung der Eucharistie in einem Tabernakel beschlossen; danach verschwand das Sakramentshaus.

schen Kirchen, der Baldachinbau[247] über dem Hochaltar genannt. An ihm wurde verschiedentlich ein Gefäss mit Hostien schwebend angebracht, um den sakralen Effekt zu erhöhen.

In HOGARTHS Bild hängt das Tabernakel über der wahnsinnig gewordenen Gemeinde; die Aufschrift lautet: „A New and Correct Globe of Hell". Die Anspielung gilt nicht nur der abergläubischen Abwehr der kopernikanischen Welt, also des sich um sich selbst drehenenden Globus, sondern mehr noch deren Folge, die Bestärkung von Unwissen und Ignoranz durch Symbole des Wahns, die von der Kanzel über der Kanzel verkündet werden („I speak as a Fool"[248]). Die christliche Botschaft der Liebe, vorgetragen von verängstigten Pfarrern, die vorsichtshalber eine Symbiose mit den Engeln eingegangen sind, ist demgegenüber kraftlos und deutlich fern von jedem Heil. Gerade die freigesetzte Emotion bedroht die positiven Botschaften des Glaubens, der keinen Halt kennt, wenn er fanatisch wird. Zu Darstellung dieses Sachverhalts, so LICHTENBERG (1991, S. 202), benutzt HOGARTH eine „Bildersprache" der Aufklärung, die weit deutlicher als Theorie kenntlich macht, was als Anliegen der Vernunft verstanden werden soll.

Was man in HOGARTH'S Bild sehen soll, ist die Abwesenheit von Vernunft in der Welt von Fanatikern, die groteske Lächerlichkeit auszeichnet, ohne dass sie das harmlos machen würde. Das fanatische Gefühl verweigert sich jeglicher Aufklärung. Der Wahn vernichtet alle Ordnungen, die biologischen, die sozialen und vor allem die religiösen. Die Gemeinde steht unter dem Bann der Demonstration des Teuflischen und verliert darüber jeden anderen Sinn. Das wird auf brutuale Weise lächerlich gemacht: Der Rosenkranz korreliert mit dem Blutmesser, aus dem Bauch der Schwangeren schlüpft eine unerwartete Brut[249], der Augenzeuge dieses schwarzen Wunders erbricht die Predigt, der kleine Teufel flüstert die Botschaft des wahren Glaubens, die Marienstatue demonstriert, wie die Unschuld gestohlen wird, und die Bibel wird ersetzt durch das Buch der Dämonologie.

Delirium und Raserei (raving) sind die ekstatischsten Zustände, zu denen das menschliche Gehirn fähig ist. Die Erlösung ist damit verbunden. „Madness", „Extacy" oder „Lust" sind demgegenüber nachgeordnete Leidenschaften. Man sieht am Fusse der Tafel des Dämonischen in der Seele nicht zufällig eine anatomische Darstellung des Gehirns, die auf HUMPHREY RIDLEY zurückverweist[250]. Es ist das reale Gehirn, das den Wahn hervorbringt, nicht die platonischen Ideen. Die fanatischen Zustände sind die wahren Temperamente[251] des Lebens und bilden daher nicht zufällig den psychologischen Altar der durch Aberglauben aus den Fugen geratenen Welt, die ohne ihre Fugen nur eins ist, nämlich lächerlich.

Aber ist das Lächerliche bedrohlich? Ich könnte auch fragen: Wovor haben die Aufklärer Angst? Was berechtigt zur Dramatisierung dessen, was sie doch beseitigen wollten? HOGARTH' Bild, das zu Lebzeiten nie veröffentlicht wurde, entlarvte reale Figuren und Geschehnisse, also ist ein Kommentar zur religiösen Alltagswelt der Londoner

---

247 „Baldachine" sind Himmelssymbole, etwa „Traghimmel" bei Prozessionen; im Kirchenraum sind sie Ueberdachungen von Altären oder Standbildern.

248 2 Kor 11, 23.

249 MARY TOFTS, als die die Schwangere gesehen werden soll, hatte behauptet, Kaninchen geboren zu haben.

250 HUMPHREY RIDLEY: *Anatomia cerebri complectens, ejus mechanismum&physiologiam, simulque nova quadam inventa* ... (Lugduni Batavorum 1725).

251 Die Temperamentenlehre geht auf HIPPOKRATES (um 460-377 v. Chr.) zurück. Sie sollte Gefühlsreaktionen und damit verbunden Charakterunterschiede erklären, die auf ungleiche Mischungen der vier körperlichen Grundsäfte zurückgeführt wurden. HIPPOKRATES unterschied *sanguis* (Blut), *phlegma* (Schlweim), *chole* (Galle) *melaina chole* (schwarze Galle). HOGARTH macht daraus einen neurophysiologischen Reflex; *Raving* entsteht aus einem aufgepumpten Gehirn.

Gesellschaft. Eine Variante des Bildes von 1761 heisst „Enthusiasm delineated“ (BURKE/CALDWELL o.J. Plate 252) (Abb. 91) und bezieht sich auf die Praxis der *Methodisten*, also der Sekte der Schwärmer, die mitten im aufgeklärten London Gott rein mit dem Gefühl empfangen wollten und entsprechend ihre Gemeinden fanatisieren mussten. Der Prediger ist GEORGE WHITEFIELD[252], der Kopf der calvinistischen Methodisten, der als fanatischer Prediger in Grossbritannien und Amerika auftrat und grosse Gemeidnen anzog[253]. Er tritt bei HOGARTH als Harlekin auf und versteckte eine jesuitische Tonsur unter seiner Perücke. Er hält zwei Puppen in Händen, den katholischen Gott mit Engeln auf der einen, den Teufel auf der anderen Seite. Eines ist so schlecht wie das andere. Und die Pointe ist, dass für WHITEFIELD die Kirchen Londons verschlossen waren, weil die anglikanische Obrigkeit fanatische Gemeinden fürchtete.

Religiöse Schwärmerei und vor allem protestantischer Fanatismus sind im 18. Jahrhundert Regelerscheinungen, und zwar gerade weil Prediger wie WHITEFIELD zwischen Himmel und Hölle dramatische Kausalitäten herstellen konnten, die sich durch nichts überprüfen liessen, wohl aber unmittelbar das Gefühl ansprachen und Verzücken wie Schrecken gleichermassen verbreiten konnten. Das Schwärmertum brauchte nichts ausser die Verbindung von Zeichen und Gefühl, dramatisiert durch Predigten; *Schwärmer* sind im 18. Jahrhundert das Gegenbild zu *Aufklärern*, die ihre Wirkungslosigkeit an der emtionalen Hartnäckigkeit von Schwärmern ablesen konnten. Die Herrschaft der Vernunft liess sich so leicht als blosser Traum verstehen, der an den Untiefen der religiösen Seele des menschen scheutern würde.

Wie passt dazu die Idee, das der „Traum der Vernunft nur Ungeheuer gebären“ könne? Die gleichfalls berühmten Zeichnungen von GOYA datieren auf das Jahr 1797/1798[254], setzen also die Französische Revolution und besonders den jakobinischen Terror voraus. Man sieht *nightmares*, die Dämonen des Traumes, die den schlafenden Menschen überwältigen (Abb. 92/93). Was er träumt, die vernünftig geordnetete Welt, ist das, was sein Wesen ausschliessen muss. Doch ist das ein Einwand gegen Aufklärung? Es ist in verschiedenen Hinsichten falsch oder irreführend, mit der Französischen Revolution und ihrem Verlauf die Aufklärung selbst diskreditiert zu sehen, als habe ein gerader Wege von KOPERNIKUS zum *terreur* der Jahre 1792 und 1793 geführt. Andererseits hat keine Aufklärung den Terror verhindert und ist das ist nicht Widerlegung genug?

Am Ende seines Lebens schrieb LICHTENBERG ein Buch über KOPERNIKUS. Das Buch erschien 1800, also nach seinem Tode[255], es ist eine Art Vermächtnis am Beispiel eines

---

252 GEORGE WHITEFIELD (1714.-1770) besuchte von 1732 an das *Pembroke College* in Oxford. Im März 1736 wurde er als Diakon (deacon) ordiniert, im Juni des gleichen Jahres erhielt er sein B.A.. Er machte danach rasch eine Karriere als Kanzelredner (pulpit orator), der von 1738 an auch im englischen Amerika auftrat. Als er aus den englischen Kirchen ausgeschlossen wurde, predigte er unter freiem Himmel. WHITEFIELD gründete die *Kingawood School* (Kingawood in der Nähe von Bristol), die für die Entwicklung der methodistischen Kirche von zentraler Bedeutung werden sollte.

253 Die erste Reise ist beschrieben in WHITEFIELD (1738).

254 FRANCISCO DE GOYA: *Der Traum der Vernunft gebiert Ungeheuer.* (1797) (Lavierte Feder- und Sepiazeichnung) (Museo del Prado, Madrid). FRANCISCO DE GOYA: *Der Traum der Vernunft gebiert Ungeheuer*. (1797/1798) (Radierung und Aquinta) (HOFFMANN 1989, S. 35, 33).

255 *Nicolaus Copernicus im Pantheon der Deutschen. 3. Theil. Göttingen 1800* (Schriften und Briefe, Bd. III/S. 138-188). 1794 hatte der Chemnitzer Verleger KARL GOTTLIEB HOFFMANN eine Reihe begonnen, die den nationalpatriotischen „Pantheons“-Gedanken der französischen Revolution aufgriff. Für das „Pantheon der Deutschen“ sollte LICHTENBERG KOPERNIKUS (der Pole war) porträtieren. LICHTENBERG übernahm den Auftrag und exzerpierte von 1796 an die klassische Astronomie. Nachgewiesen ist auch, dass er mehrfach das Exemplar von KOPERNIKUS' *De revolutionibus* (Ausgabe 1566) der Göttinger Universitätsbibliothek ausgeliehen und benutzt hat (Daten nach: Georg Christoph Lichtenberg 1992, S. 156).

Geistesverwandten. Den Kampf, den er, KOPERNIKUS, zu bestehen hatte, war „keine Kleinigkeit“ (LICHTENBERG 1972, S. 153). Die „Lehrmeinung“, die er umstürzen wollte,

> „war von einigen der grössten Menschen aller Zeiten angenommen worden. PYTHAGORAS, ARISTOTELES, PLATON, HIPPARCH, ARCHIMEDES, ja bei weitem die meisten und berühmtesten der Alten und unzählige Neuere, vom ersten Rang in der Geschichte der Astronomie ..., waren in der Hauptsache dafür“, also verteidigten das Ptolemäische Weltbild und so die Welt vor der Aufklrung(ebd.).[256]

Wie kam, fragt LICHTENBERG, KOPERNIKUS auf einen neuen Gedanken und warum konnte er radikal andere Schlüsse ziehen als fast alle Gelehrten vor und lange Zeit nach ihm? Der sinnliche Schein, die Sprache und alle religiösen Deutungen standen gegen ihn; wer die allgemein akzeptierte „Idee *dass die Erde ruhe*“ (ebd.,S. 162) angriff, riskierte seinen Kopf. Die gegenteilige Idee, die Rotation der Erde und so die Beweglichkeit des Himmels, erregt KOPERNIKUS' Aufmerksamkeit, „er prüft sie“, so LICHTENBERG, „und - er nimmt sie in Schutz.

> Dieses tat ein Domherr des 15ten Jahrhunderts[257] mitten unter Domherren (das will was sagen), nicht unter dem sanften Himmelsstriche Griechenlands oder Italiens, sondern unter den Sarmaten und an der damaligen Grenze der kultivierten Welt[258]. Er verfolgt diese Idee mit unermüdeter Sorgfalt, nicht ein paar Jahre hindurch sondern die Hälfte seines 70jährigen Lebens; vergleicht sie mit dem Himmel, bestätigt sie endlich und wird so der Stifter eines *neuen Testaments* der Astronomie. Und alles dieses leistete er, welches man nie vergessen muss, fast hundert Jahre vor Erfindung der Ferngläser, mit elenden, hölzernen Werkzeugen, die oft nur mit Dintenstrichen geteilt waren. Wenn dieses kein grosser Mann war, wer in der Welt kann Anspruch auf diesen Namen machen?“ (ebd., S. 162/163)

Sein System ist die „*Mutter der Wahrheit*“ der modernen Welt. Erst danach ist es möglich gewesen, so LICHTENBERG, die moderne Astronomie zu entwickeln,

> „unser jetziges System, dem nun kein Vernünftiger mehr den Namen des *wahren* absprechen kann, ohne Gefahr zu laufen, dass man ihm die Vernunft abspräche“ (ebd., S. 172).

Dieser Schritt ist gleichbedeutend mit einer radikalen Abwendung der angestammten menschlichen Sicherheiten, also der unmittelbaren Wahrnehmung und ihrer kulturellen Stabilisatoren. *Diese* „Kopernikanische Wende“, also die Wende der Denkungsart oder des Lernverfahrens, fasst LICHTENBERG am Schluss seiner Studie über KOPERNIKUS so:

---

256 CLAUDIUS PTOLEMÄUS (etwa 85-160 n.Chr.) war Geograph, Astronom und Mathematiker in Alexandrien. Seine Theorie fasste das astronomische Wissen seiner Vorgänger wie APPOLONIUS VON PERGE (um 200 v.Chr. als Mathematiker in Alexandrien tätig) und besonders HIPPARCH VON NAKAIA (etwa 190-120 v.Chr.) zusammen und entwickelte eine systematische Lehre. Sie nahm an, dass die Erde im Mittelpunkt der Welt *ruhe* und von sieben Planeten, darunter auch die Sonne und der Mond, *umkreist* werde. Die Bahnen der Gestirne wurden mit passend zur Grundannahme gewählten exzentrischen und epizyklischen Kreisbewegungen berechnet. Das Hauptwerk, die *Constructio mathematica*, wurde 827 als „Kitab al-magesti“ ins Arabische übersetzt; danach hat sich der Titel „Almagest“ eingebürgert. Im 12. Jahrhundert wurde eine lateinische Uebersetzung angefertigt. 1651 verfasste GIAMBATTISTA RICCIOLI einen „Neuen Almagest“, der KOPERNIKUS widerlegen sollte (ZINNER 1988, S. 371ff.).

257 KOPERNIKUS hatte in Krakow und in Italien studiert, dabei von 1496 bis 1500 in Bologna. 1495 wurde er Nachfolger des Ermländischen Domherrn JOHANNES ZANAU. 1503 kehrte er ins Ermland zurück. Das Ermland liegt im mittleren Ostpreussen (von Friesischen Haff bis zu den masurischen Seen). Das Ermland war und blieb katholisch, die Bischöfe waren seit dem 14. Jahrhundert Reichsfürsten (von 1466 bis 1772 gab es eine polnische Oberhoheit).

258 *Sarmaten* ist im Altertum ein iranisches Nomadenvolk in der südrussischen Steppe („Sarmatien“). LICHTENBERG wählt diesen Vergleich, weil die Sarmaten eine ständige Bedrohung der griechischen Kolonien an der Nordküste des Schwarzen Meeres waren und um Christi Geburt sogar bis zur Donaumündung vorstiessen.

„Der Koloss des Ptolemäischen Systems stützte sich hauptsächlich auf das simple Zeugnis der Sinne, den sinnlichen Schein. Dieses war eine mächtige Stütze, und der Irrtum, sie für unerschütterlich zu halten, gewiss ein sehr verzeihlicher. Denn, um die Schwäche derselben einzusehen, musste man erst mit Mühe das *für wahr halten lernen,* wovon man täglich das Gegenteil vor Augen sah. Indessen warf COPERNICUS diese Hauptstütze mit ebenso grosser Kraft als Kühnheit über den Haufen. Wo nicht ganz der wichtigste, doch gewiss der *gefährlichste* Schritt zur gänzlichen Zerstörung des 1400jährigen geheiligten Irrtums war glücklich getan“ (ebd., S. 173; Hervorhebungen J.O.).

Die sinnliche Wahrnehmung, die unerschütterlich scheint, trügt, die Erde ruht *nicht*, schon gar nicht im *Mittelpunkt* der Welt; dass ihre Rotation mit menschlichen Sinnen nicht wahrgenommen wird, bedeutet nicht, dass es sie nicht gibt. In diesem Sinne ist aller Sensualismus falsch. Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht der Beweisgrund für das, was existiert oder nicht existiert. Wenn die religiösen Dogmen die sinnliche Wahrnehmung der ruhenden Erde stützen, dann sind sie falsch. Mit ihnen macht die Wissenschaft ein ständiges *Experiment*, und sie verlangt, dass man für wahr halten lernt, „wovon man täglich das Gegenteil vor Augen sieht“.

Diese Lernzumutung schliesst der Aberglaube aus, er bestätigt die Aengste, aber beruhigt sie nicht, und er fixiert die falschen Wahrscheinlichkeiten auf opportunistische Weise, nämlich geht *nie* über sie hinaus und hat daher kein Sensorium für die *Irrtümer* in den scheinbar geheiligten Ueberzeugungen. Aber *jede* „Ueberzeugung“, und seien noch so viele Dogmen mit ihnen verbunden, kann *falsch* sein. KOPERNIKUS war aus diesem Grunde gefährlich, er ist kein Ketzer, kein Häretiker, sondern ein *Experimentator* mit dem Denken, der eigene Evidenzen suchte und dann aber diesen glaubte und nicht den Denkverboten. Wenn also die Erde nicht ruht, wenn alle Bewegung anders ist, als doch von den grössten Geistern der Vergangenheit sicher berechnet, wenn die Sonne sich entgegen allen Berechnungen verhält, wenn also das Unvorstellbare wahr ist, dann lassen sich *alle* Traditionen bezweifeln und kann ein Beweis des Gegenteils immer vom nächsten Experiment erwartet werden.

LICHTENBERG war Experimentator, seine Apparate sind in Göttingen erhalten geblieben; betrachtet man sie, etwa die Scheibenelektrisiermaschine nach LE ROY[259] oder das Blättchenelektroskop nach ABRAHAM BENNET[260] (Georg Christoph Lichtenberg 1992, S. 346f.) (Abb. 94/95), dann erhält man einen Eindruck davon, was LICHTENBERG so gegen den Aberglauben und den damit verbundenen religiösen Fanatismus aufbrachte. Es ist das falsche, das ungeduldige oder sofort schlüssige und so das gefährliche *Lernverfahren*, das die Rechthabereien der Religion, zudem der zahlreichen Sekten, ernster nimmt als die Natur, die erforscht werden will und die dadurch eben für die Ueberraschungen sorgen kann. Wir kennen sie *nicht*, und was wir über sie lernen können, ist das Ergebnis leidenschaftsloser und doch zugleich leidenschaftlicher Forschung, die sich nicht auf das verlassen kann und darf, was spiritistisch über sie vermutet wird. Fanatismus entsteht aus

---

259 OTTO VON GUERICKE baute 1671 eine Reibungselektrisiermaschine. Die Maschine bestand aus einer drehbaren Schwefelkugel, die Hand des Experimentators diente als „Reibzeug“. Der französische Mechaniker JEAN BAPTISTE LE ROY (1729-1800) verbesserte den Apparat entscheidend: Bei ihm dreht sich eine isolierte Glasscheibe, zwei metallische Lederkissen reiben auf dieser Scheibe und laden sie auf. Die Oberflächenladungen werden von der isolierenden Scheibe mitgenommen. Dadurch steigt die Spannung sehr stark an. Zwei Holzringe, versehen mit Spitzen, die zur Scheibe gerichtet sind, saugen die Ladung ab und leiten sie auf die grosse Metalllkugel (Georg Christoph Lichtenberg 1992, S. 346).

260 ABRAHAM BENNET (1750-1799) baute das „Blättchenelektroskop“ aus LICHTENBERGS Sammlung nach 1787. Die zwei feinen Metallblättchen, die mit ein wenig „Eiweiss oder Ohrenschmalz“ an einen mit Siegellack isolierten Messingstab geklebt sind, spreizen sich bei elektrischer Aufladung des Gerätes (Georg Christoph Lichtenberg 1992, S. 347).

wissenschaftlicher Ignoranz, und das, wusste LICHTENBERG, ist ein starker, ein fast unbezwinglicher Gegner, an dem man verzweifeln kann.

Die Probe aufs Exempel der Aufklärung hat LICHTENBERG am Gegenpol zur Himmelskunde, der Seelenlehre, vollzogen. Er nahm dabei nicht auf die christlichen Platonismen Bezug, also nicht auf die Philosophie der Seele, sondern auf eine Lehre, die sich selbst den Anstrich der Naturwissenschaft und so der empirischen Forschung gab, ohne sich auf das Wagnis des Experiments einzulassen. LICHTENBERG rieb sich am richtigen Gegner, an der zeitgenössisch erfolgreichen Physiognomie, wie sie vor allem der Zürcher Pfarrer JOHANN CASPAR LAVATER begründet und mit grossem Effekt propagiert hatte.[261] LAVATERS *Physiognomische Fragmente* (Abb. 96), 1775 bis 1778 in vier gewichtigen Bänden erschienen, waren eine besondere Herausforderung, weil darin, obwohl vermeintlich eine Beobachtungswissenschaft[262], alles das in Frage gestellt wurde, was LICHTENBERG mit der experimentellen Erforschung der Natur nahelegen und bewiesen haben wollte.

Was LAVATER die „Wahrheit der Physiognomie" nannte (LAVATER 1984, S. 31ff.), lässt sich mit zwei Sätzen ausdrücken:

> „Alle Menschen, (so viel ist unwidersprechlich,) urtheilen in allen, allen, allen - Dingen nach ihrer *Physiognomie*, ihrer Aeusserlichkeit, ihrer jedesmaligen Oberfläche. Von dieser schliessen sie durchgehends, täglich, augenblicklich auf ihre innere Beschaffenheit" (ebd.,S. 34; Hervorhebung J.O.).

Das ist nicht etwa das falsche Verfahren, sondern die wahre Methode: Es gibt „nicht *ein* lebendiges Wesen", so LAVATER, „welches nicht aus dem Aeusserlichen auf das Innere... Schlüsse macht, nicht von dem, was in die Sinne fällt, das beurtheilt, was an sich nicht in die Sinne fallen kann" (ebd., S. 39). Diese Methode kann zur Wissenschaft entwickelt werden, behauptet LAVATER (ebd., S. 40), freilich ist dies eine Wissenschaft, die nicht forscht, sondern *deutet*. Ihre Prämisse lautet:

> „So bald eine Wahrheit oder eine Erkenntniss *Zeichen* hat, so bald ist sie *wissenschaftlich*, und sie ist es so weit, so weit sie sich durch Worte, Bilder, Regeln, Bestimmungen *mittheilen* lässt" (ebd., S. 41). Das würde im Falle der Physiognomie bedeuten, der „auffällige unläugbare Unterschied der menschlichen Gesichtsbildungen und Gestalten" lässt sich nicht nur „dunkel wahrnehmen, sondern unter *bestimmte* Charaktere, Zeichen, Ausdrücke bringen lassen... Gewisse Zeichen der Stärke und der Schwäche, der Gesundheit und der Krankheit des Körpers, der Dummheit und des Verstandes, der Grossmuth und Niederträchtigkeit, der Tugend und des Lasters" lassen sich wissenschaftlich „angeben und mittheilen" (ebd.; Hervorhebungen J.O.).

„Schwache" und „thörichte Menschen" (ebd., S. 165) sind ebenso zu „bestimmen", also können durch den Schluss vom Gesichtsausdruck auf den Charakter verlässlich

---

261 JOHANN CASPAR LAVATER (1741-1801) wurde 1769 Diakon und 1775 Pfarrer in Zürich. Seine Physiognomik deutete bestimmte Thesen der Naturlehre CHARLES BONNETS religiös, ebenso die zeitgenössischen Lehren des Magnetismus oder der Trancezustände. Volkstümlich wurden LAVATERS patriotische „Schweizerlieder" von 1767. Unmittelbar vor den *Physiognomischen Fragmenten* schrieb LAVATER eine persönliche Konfession, das „Geheime Tagebuch von einem Beobachter seiner selbst" (1772/1773). Sein Einfluss Ende des 18. Jahrhunderts ist weit grösser als der LICHTENBERGS. Am Ende des vierten Bandes der *Physiognomischen Fragmente* (1778) zählt LAVATER illustre Helfer auf, die von ZIMMERMANN bis HERDER reichen; der wichtigste „Helfer", nämlich GOETHE, wird nicht einmal genannt. Einer der Illustratoren des Werkes ist DANIEL CHODOWIECKI. Die Fragmente selbst sind ein europäisches Ereignis: Eine vollständige französische Ausgabe erscheint zwischen 1782 und 1803, eine vollständige englische Ausgbe zwischen 1790 und 1798, eine vollständige holländische Ausgabe 1783/1784.

262 „Das allerwichtigste und bemerkenswürdigste Wesen, das sich auf Erden unserer Beobachtung darstellt -- ist der *Mensch*... Vollkommneres, Höheres hat die Natur nichts aufzuweisen - *Der würdigste Gegenstand der Beobachtung - und der einzige Beobachter - ist der Mensch*" (LAVATER 1984, S. 25).

eingeschätzt werden, wie „Gelehrte, Denker, vom Sammlergeister an bis zum höchsten Genie“ (ebd., S. 167) oder „Religiöse, Schwärmer, Theosophen, Seher“ (ebd., S. 177) (Abb. 97-99). Der Schluss ist immer von der äusseren Gestalt und zumeist vom *Gesicht* auf den inneren Charakter, der nicht erzogen werden muss, sondern gegeben ist. Er ist der innere Spiegel des Gesichts, das nicht Objekt von Erziehung sein kann.

LAVATERS Physiognomie ist das starke Gegenbild zum Sensualismus, der Charakter in Lernen auflöst, wohingegen in der Physiognomie die Ganzheit der von Gott geschaffenen Person gewahrt bleibt. Die Person ist allerdings nur auf *eine* Weise erkennbar, durch den Schluss vom Aeusseren auf das Innere, das auf untrügliche Art und in diesem Sinne wissenschaftlich wahrgenommen werden soll. „Wahrnehmung“ ist aber nicht vorurteilsfreie Beobachtung, sondern Analogiebildung.

Ein Beispiel für das Verfahren ist ein Bild MARTIN LUTHERS (Abb. 100):

> „Nachstehende Vignette - das Kraft- und Geistvolle Gesicht des Doctor Martin *Luthers* - In Augen und Nase die Seele! das innige, gefühlte, tiefblickende, nicht sorgsam erlesende im Auge - Festigkeit, That und Kraft in der Nase. Salz und Laune, Stolz und Verachtung scheinen in diesem etwas mönchhaften Munde zusammen zu schmelzen. Der Raum zwischen den Augenbraunen (so schief gezeichnet er ist) zeigt den Mann - der steht, ‚und wenn die Welt voll Teufel wäre!‘“ (ebd., S. 258).

Hätte LAVATER recht, und das war LICHTENBERGS Stachel, könnte es kein experimentelles Lernen und keine fortschreitende Wissenschaft geben, man würde vom Zeichen auf die Wahrheit schliessen können, als könnte diese sich offenbaren und als wäre die Erscheinung mit dem Wesen verbunden. Aber das setzte voraus, was LICHTENBERG 1778[263] die „absolute Lesbarkeit von allem in allem“ nannte (LICHTENBERG 1972, S. 265). Der Beweis für diese Annahme sei „sehr kurz“, man sage lediglich, „unsere Sinne zeigen uns nur Oberflächen, und alles andere sind Schlüsse daraus“. Doch besonders „tröstlich“ sei das nicht für die Physiognomie,

> „da eben dieses Lesen auf der Oberfläche die Quelle unserer Irrthümer, und in manchen Dingen unserer gänzlichen Unwissenheit ist. Wenn das Innere auf dem Aeussern abgedruckt ist, steht es *deswegen* für unsere Augen da? und können nicht Spuren von Wirkungen, die wir *nicht* suchen, die bedecken und verwirren die wir suchen? So wird *nichtverstandene* Ordnung endlich Unordnung, Wirkung *nicht zu erkennender* Ursachen Zufall, und wo zu viel zu sehen ist, sehen wir *nichts*“ (ebd., Hervorhebungen J.O.).

Die physiognomische Seelendeutung ist der gleiche Fall wie die vor-kopernikanische Himmelskunde, die tatsächliche Ordnung, da *nicht* Objekt geduldiger und unvoreingenommener Forschung, ist unbekannt, was als Ursache angenommen wird, ist Zufall, und was wirklich, nämlich durch Beobachtung und Experiment, gesehen werden kann, bleibt unbeachtet. LAVATERS Verfahren, so LICHTENBERG spöttisch, liesse sich an der *Wetterkunde* testen. Auch hier haben wir Erscheinungen, eine Oberfläche, hinter der die Seele des Wetters verborgen sein müsste. Wenn man das Wetter allerdings beobachtet und nicht lediglich deutet, erkennt man kein gestaltendes Wesen, sondern eine „blosse Maschine, deren Triebwerk wir mit der Zeit näher kommen können.

---

263 „Ueber Physiognomik, wider die Physiognomen“ erschien zuerst im Herbst 1777 (Göttinger Taschen Calender vom Jahr 1778, S. 1-24). Die Buchfassung, eine Streitschrift von 93 Seiten, erschien 1778 bei *Dietrich* in Göttingen („Ueber Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkentniss. Zweyte vermehrte Auflage“). Das Deckblatt enthält ein Zitat von SHAKESPEARE: „Not working with the Eye without the Ear,//And, but in purged Judgment, trolling neither“.

> Es steckt kein freies Wesen hinter unsern Wetterveränderungen, kein eigensinniges, eifersüchtiges, verliebtes Geschöpf, das um einer Geliebten willen einmal im Winter die Sonne wieder in den Krebs führte. Entwickelten sich unsere Körper in der reinsten Himmelsluft, bloss durch die Bewegungen ihrer Seelen modifiziert, und durch keine äussere Kräfte gestört und bequemte sich die Seele wiederum rückwärts mit analogischer Biegsamkeit nach den Gesetzen, denen der Körper unterworfen ist: so würde die herrschende Leidenschaft, und das vorzügliche Talent, ich leugne es nicht, bei verschiedenen Graden und Mischungen verschiedene Gesichtsformen hervorbringen, so wie verschiedene Salze in verschiedene Formen anschliessen, wenn sie nicht gestört werden. Allein gehört denn unser Körper der Seele *allein* zu, oder ist er nicht ein gemeinschaftliches Glied sich in ihm durchkreuzender Reihen, deren jeder Gesetz er befolgen, und deren jeder er Gnüge leisten muss?" (ebd., S. 266; Hervorhebungen J.O.).

Nach der Methode von LAVATER müsste man Charaktere „berechnen", also mit Zuverlässigkeit angeben können, „unter 10 Bösewichtern ... sah immer einer so aus". Aber diese „Prophetik" verdankt ihre „Zuverlässigkeit" einzig dem Fehlschluss, von der immer höchst fragmentarischen Beobachtung *eines* Falles auf den „ganzen Charakter" oder gar den Charakter des Ganzen zu schliessen (ebd., S. 268f.), und das setzt *Unwissen, mangelnde Aufklärung*, ein *falsches Lernverhalten* voraus.

> „Eine nicht genugsame Beherzigung einiger dieser (naturwissenschaftlichen; J.O.) Wahrheiten, verbunden mit ungewöhnlicher Unbekanntschaft mit der Welt und dem Menschen, und einem eben daher entspringenden Unheil stiftenden Bestreben Heil zu stiften, dem ein Teil unsers Publikums, frommschwärmend da glaubt, wo es höchstens verzeihen sollte, haben, als wäre alles andere schon ausser Streit, nun gar den äusserst unüberlegten und niederschlagenden Gedanken erzeugt, die schönste Seele bewohne den schönsten Körper, und die hässlichste den hässlichsten. Also mit einer blossen Veränderung der Metaphor, vielleicht auch die grösste Seele den grössten und die gesundeste den gesundesten? Gütiger Himmel! was hat Schönheit des Leibes, deren ganzes Mass ursprünglich vielleicht verfeinerte und unter Neben-Ideen ihre Grobheit versteckende sinnliche Lust ist, und deren Zweck hier erreicht wird, mit Schönheit der Seele zu tun, die mit dieser Lust so sehr streitet und sich in die Ewigkeit erstreckt? Soll das Fleisch Richter sein vom Geist?" (ebd., S. 269/270)

LICHTENBERG, hässlich, verwachsen, ein Zwerg mit einem dicken Kopf und „Triefaugen" (Georg Christoph Lichtenberg 1992, S. 52) (Abb. 101), hätte jede physiognomische Beurteilung verloren. LAVATER, wenigstens so wie ihn JOHANN HEINRICH LIPS darstellte (ebd., S. 177), hätte diese Beurteilung gewonnen (Abb. 102). Man hätte in das Bild alles das hineinlesen können, was mit vornehmer Bildung, religiöser Grazie und schmallippigem Feinsinn assoziierbar erschienen wäre. Aber in beiden Fällen hätte man nur das eigene Vorurteil, die schnellaufende Typisierung, erfasst. Dem hässlichen LICHTENBERG hätte man keinen verfeinerten Sinn für das Frivole, keinen erotischen Stil, keinen sinnlichen Scharfsinn zugetraut, und bei LAVATER hätte man übersehen, was er von sich selber sagt, nämlich dass er „äusserst selten Anlass gehabt (habe), weibliche Geschöpfe zu kennen", dort „wo sie gekannt und studiert werden können" (LAVATER 1984, S. 259).[264]

Wie aber befreit man sich vom Vorurteil, von der unmittelbar wirksamen und äusserst sicheren Ignoranz, die sich mit vielfältigen und hochplausiblen Theorien immer wieder neu bestätigen lässt? Der *Unaufgeklärte* im Sinne LICHTENBERGS weiss ja nicht, dass er „unaufgeklärt" ist, seine Ignoranz ist nie gleichbedeutend mit Unwissen, im Gegenteil stehen elaborierte Wissenssysteme zur Verfügung, die Kritik der Ignoranz *ignorieren* zu können. Wann glaubt man *nicht mehr*, was das unmittelbar nahe zu liegen scheint und sich mit

---

264 „Ich habe sie nie im Schauspiele, nie beym Tanze, nie beym Spiele gesehen. In meinen frühern Jahren war ich beynahe Weiberscheu - und ich war nie - *verliebt*"" (LAVATER 1984, S. 259).

jedem Eindruck neu bestätigt? LAVATER, ignorant in diesen Dingen wie er war, konnte mit grosser physiognomischer wie praktischer Zustimmung rechnen, wenn er das „männliche“ und das „weibliche“ Geschlecht nach Charakterdifferenzen unterschied und mit einer weiblichen Erziehungsidylle veranschaulichte (Abb. 103).

> „Ueberhaupt, ... wie *viel reiner, zarter, feiner, reizbarer, empfindlicher, bildsamer, leitsamer, zum Leiden gebildeter* ist das weibliche Geschlecht, als das *männliche*!“ (ebd., S. 263).

Aber daraus folgt eine *männliche* Typisierung, die mit seelischer Gefangenschaft verbunden ist. Die Erziehungsidylle ist die Darstellung des *Wesens* oder der *Aufgabe* „der“ Frau, die nicht gefragt werden muss, was *sie* von einer solchen Offenbarung der Wahrheit hält, sondern der ein wohlmeinendes Schicksal definiert ist, gegen das Aufklärung - besseres Wissen - nicht eingesetzt werden kann und soll.

> „Der erste innerste Grundstoff ihres Wesens scheint weicher, reizbarer, elastischer zu seyn, als der männliche!
> Geschaffen sind sie zu mütterlicher Milde und Zärtlichkeit! All‘ ihre Organen zart, biegsam, leicht verletzlich, sinnlich und empfänglich.-
> Unter tausend weiblichen Geschöpfen kaum Eins ohne die Ordenszeichen der Weiblichkeit - Weichheit, Rundheit, Reizbarkeit.
> Sie sind der Nachlaut der Mannheit ... vom Manne genommen, dem Mann unterthan zu seyn, zu trösten ihn mit Engelstrost, zu leichtern seine Sorgen; *selig durch Kindergebähren und Kinderziehen zum Glauben, zur Hoffnung, zur Liebe.*
> Diese Zartheit, diese empfindsame Beweglichkeit, diess leichte Gewebe ihrer Fibern und Organen - diess Schwebende ihres Gefühles macht sie so leitsam, so führbar, und verführbar; so leicht unterliegend dem wagendern, kräftigern Mannsgeschlechte - durch ihre *Reize* aber doch verführender, als der Mann durch seine *Kraft. Der Mann ist nicht zum ersten verführt worden, sondern das Weib; darnach auch der Mann durch das Weib.*
> Aber nicht nur äusserst verführbar - auch bildsam zur allerreinsten, edelsten, engelschönsten Tugend! zu allem, was Lob und Lieblichkeit heissen mag.
> Aeusserst empfindlich für *Reinheit, Schönheit und Ebenmaass* aller Dinge, ohn‘ allemal an inneres Leben, innern Tod, innere Verweslichkeit zu denken ...
> Sie *denken* nicht viel, die weiblichen Seelen; *Denken ist Kraft der Mannheit.*
> Sie *empfinden* mehr. *Empfindung ist Kraft der Weiblichkeit*“ (ebd., S. 264).

Wann kann man so etwas sagen? LAVATER verkündet gleichsam Wahrheiten, die mit innerer Anschauung - Bestätigung von Meinung durch eigene Evidenz - erschlossen werden. Die Wahrheiten können nicht falsch sein, weil ihnen *Zeitlichkeit* abgeht. Der Gegensatz von „männlich“ und „weiblich“ soll *ewigen* Charakter haben, wer ihn verkündet, ist der Prophet der Wahrheiten; er kann und soll sich nicht irren, irgend ein Experiment auf seine Aussagen ist nicht möglich. Genau das aber forderte LICHTENBERG: Behauptungen jedwelcher Art müssen sich überprüfen lassen, nicht einfach durch andere Interpreten, zumal nicht solche gleichen Sinnes, sondern durch unabhängig erzeugte Daten, die in einer offenen Lernsituation hervorgebracht werden, also nicht immer schon mit dem Bekannten übereinstimmen.

Der Ausdruck *experimental learning* oder *experimental education* taucht zuerst wohl in THOMAS SPRATS *History of the Royal Society of London* auf. Der Titel ist missverständlich; was SPRAT 1667, sechs Jahre nach Gründung der *Royal Society*, beschrieb, war nicht ihre Geschichte, sondern ihr Programm. Die *Society* versammelte erstmalig alle englischen Naturforscher, also alle diejenigen, die experimentell verfuhren und „Natur“ nicht einfach aus ihren eigenen Vorurteilen aus deuten wollten. Die „Fellows“ der *Society* waren allerdings keine professionellen „Wissenschaftler“ im heutigen Sinne, die Grenzen zwischen Physik und Astrologie, zwischen Magie und Technologie waren noch fliessend, ge-

naue Standards waren noch nicht verfasst, nur das von BACON definierte experimentelle Verfahren machte eine gewisse Gemeinsamkeit aus. SPRAT definierte diese Gemeinsamkeit, ohne etwa scharf zwischen Theologie und Physik zu unterscheiden.

Aber wenn es theologische (oder, im Blick auf das folgende Jahrhundert, physiognomische) Wahrheiten geben sollte, dann müssen sie sich zeigen lassen. Man muss sie unabhängig beobachten oder experimentell erzeugen und so *prüfen* können, ansonsten bleibt nur, wie bei LAVATERS Spekulationen über das „Weibliche" an sich, der Fehlschluss vom Bild oder vom Phänomen auf die vom Interpreten gewünschte Wirklichkeit. Die Naturforschung muss demgegenüber damit rechnen, dass sich die Wirklichkeit nicht nach dem Bild richtet, das sich die Menschen von ihr gemacht haben. Die Wirklichkeit kann der Theorie widersprechen, soweit sie (die Wirklichkeit) im Experiment oder in der Beobachtungssituation sichtbar wird.

Ansonsten wäre es nie möglich gewesen, die Erscheinung des Blitzes, LICHTENBERGS Liebelingsobjekt[265] (GAMAUF 1818, S. 281-316), auf elektrische Entladung zurückzuführen und die Magie der Wahrnehmung davon zu unterscheiden. Kometen, ein anderes Standardbeispiel des 18. Jahrhunderts, sind keine Zeichen Gottes, sondern Himmelskörper, die den Gesetzen der Graviation unterworfen sind. Wenn sie die Erde bedrohen, dann nicht, weil eine Strafe damit verbunden ist, sondern weil sie von Erdkräften angezogen werden. Und das gleiche gilt für alle charakterologischen Spekulationen, „Männlichkeit" und „Weiblichkeit" erfassen nicht tatsächliche Eigenschaften, sondern sind Metaphern, allerdings besonders suggestive, die sich unmittelbar mit Gefühl und Wahrnehmung verbinden lassen. Jedes erotische Spiel scheint sie zu bestätigen, und die Einstimmung scheint kaum mit Gefahren verbunden, schliesslich *erlebt* man ja, was man damit deutet.

Doch was die Generalisierung so zwingend macht, ist nur die Tatsache fehlender Alternativen. Wir assoziieren bestimmte Bildketten oder Erwartungsreihen mit beiden Ausdrücken, aber abstrahieren sowohl vom Entstehungszusammenhang als auch vom Aspekt der Macht. Eine *bestimmte* Definitionsmacht, meistens eine männliche (wie LAVATER), legt die Metaphpern fest, während der Anschein entsteht und entstehen soll, das Innere selbst, die Seele oder der Charakter von „Mann" oder „Frau", seien erfasst, während sich einfach nur die Vorstellung mit einer bestimmten Bedeutung verbindet. Die Metaphern sind zäh, weil sie ständig wiederholt werden und Identität festlegen, soweit andere Plausibilitäten ausgeschlossen werden. Aber es widerspricht der Vernunft, *einen* und *nur* einen typischen Charakter anzunehmen, wenn „Geschlecht" nur im Sinne der Zuschreibung eine feste Grösse sein kann.

Dass es sich um ein *Lernproblem*, in diesem Sinne um ein Erziehungsproblem, handelt, ist den Protagonisten der Aufklärung bewusst. WILLIAM WOTTON veröffentlichte 1694 eine Theorie des Lernens (Abb. 104), die fünf „Postulate" enthielt, um das neue gegen das alte Lernen abzugrenzen. Das „alte" Lernen ging davon aus, dass BACONS Hypothese falsch sei, wonach nur die offene Zukunft, das gewagt Unbekannte und so das Experimentelle, Fortschritte des Wissens erbringen können. Dagegen argumentierten verschiedene Autoren am Ende des 17. Jahrhunderts, also *nach* den Revolutionen der Medizin und der Physik, dass die *Antike* mehr denn je für alles Wissen vorbildlich sei, weil auch die Naturforschung nicht übertroffen habe, was sie bereits gewusst und gleichsam für alle Zeiten gültig kodifiziert habe.

---

265 Im Wintersemester 1777/1778 las LICHTENBERG erstmalig über Experimentalphysik, 1778 erschien die Abhandlung *De nova methodo naturam ac motum fluidi electrici investigandi*; 1780 errichtete LICHTENBERG auf seinem Gartenhaus den ersten Blitzableiter Göttingens (darüber wird berichtet in den „Göttingen Gelehrten Anzeigen" des gleichen Jahres).

Die Diskussion ist als

Querelle des Anciens et des modernes

bekannt geworden. Einer ihrer Autoren war WILLIAM TEMPLE[266], der in zwei einflussreichen Artikeln behauptete, „Modern Knowledge“ sei nichts, was den Bestand der Alten an irgendeiner Stelle verbessert hätte (TEMPLE 1731, S. 158f.). Eher könne man sagen, dass der antike Standard des Wissens verloren gegangen sei, so dass, was sich „modern“ nenne, nurmehr einen Verlust darstellen könne. TEMPLES Sekretär zu diesem Zeitpunkt war JONATHAN SWIFT[267], der aus der *Querelle* die berühmte „Battle of the Books“ machte, die Schlacht der Bücher in der *St. James's Library*, bei der am Ende die Antiken einschlafen, weil die Modernen antik werden müssen (SWIFT 1989, S. 1-22) (Abb. 105). BOYLE, BENTLEY und DRYDEN schlagen sich vergeblich mit HOMER, PINDAR und PLATO die Schlacht der Modernen erprobt sich am falschen Objekt, weil nichts die Ilias oder OVIDS Metamorphosen überbieten kann.

SWIFTS Satire erschien 1704, sein Hauptgegner war WILLIAM WOTTON[268], der zugunsten von SWIFTS Dienstherrn WILLIAM TEMPLE lächerlich gemacht werden sollte. WOTTON allerdings hatte gute Argumente, weil er nicht einfach „alt“ und „neu“ - Tradition und Fortschritt - gegenüberstellte, sondern die Frage aufwarf, wie *Lernen* organisiert werden muss, damit überhaupt *Neues* entstehen kann. Genau das war auch LICHTENBERGS Fragestellung, wie kann man neue Wahrheiten lernen, wenn das *Gegenteil* täglich vor Augen steht? Wie kann man Ueberzeugungen brechen, wenn sie durch hochgradige Evidenzen gesichert sind? Die Vernunft der Aufklärung muss also nicht einfach als Prinzip die Erkenntnis leiten, sondern die Lernerfahrung bestimmen. Wenn aber Lernen die überlieferten Erfahrungen und so die alltäglichen Evidenzen in Frage stellen kann, ist der Rückgriff auf Traditionen fraglich, weil sie nur vergangenes Lernen repräsentieren und nur dann gelten, wenn sie künftiges Lernen ausschliessen oder einzig in *ihrem* Sinne zulassen. Die Hochwertung der Antike setzt voraus, dass die Gegenwart nur Anlass haben kann, sich an der Vergangenheit und nicht an der Zukunft zu orientieren, während neues und besseres Wissen nur *in Zukunft* entstehen kann, es sei denn, das vorhandene Wissen wird als abgeschlossen betrachtet.

WOTTONS fünf Prinzipien (*Postulata*) lauten wie folgt:

(i) Alle Autoren, die ein Geheimnis (mystery) daraus machen, wie sie zu ihrem Wissen gelangt sind, also wie sie *lernen*, geben der Welt allen Grund anzunehmen, „that their Knowledge is all Juggling and Trick“[269].

(ii) Wer für seine Aussagen lediglich moralische Ueberredungen (persuasion) zur Verfügung hat, ohne natürliche Evidenzen bereitzustellen, ist ausserstande, allgemeine Wahrheiten zu bestimmen, die von *allen kompetent Urteilenden* überprüft

---

266 WILLIAM TEMPLE (1628-1699) war Diplomat und Essayist. Als englischer Botschafter in Den Haag war er beteiligt an der „Triple Alliance“, die den Aufstieg Englands begründete. 1681 zog er sich vom öffentlichen Leben zurück und widmete sich ganz der Publizistik. Sein *Essay upon the Ancient and Modern Learning* erschien zuerst 1690 im zweiten Teil von TEMPLES „Vermischten Schriften“.

267 JONATHAN SWIFT (1667-1745) kam 1689 nach England, um WILLIAM TEMPLES Sekretär zu werden. 1691 gradierte SWIFT zum *Magister Artium* in Hart Hall (Oxford), 1694 wurde er zum Priester im heimatlichen Dublin ordiniert. 1696, nach verschärften Gesetzen gegen die irischen Katholiken, kehrte SWIFT zu WILLIAM TEMPLE zurück und blieb sein Sekretär bis zu dessen Tod 1699. In diesen Jahren entstand die Satire „Battle of the Books“, die 1704, als Anhang zu *A Tale of the Tub*, publiziert wurde.

268 WILLIAM WOTTON (1666-1726) graduierte in Cambridge und war von 1693 an Rektor von *Middleton Keynes*. Seine zentrale Schrift, die *Reflections upon Ancient and Modern Learning* erlebte drei Auflagen bis 1705.

269 *To juggle* lässt sich mit „jonglieren“ oder „gaukeln“ übersetzen. *Trick* hat auch eine französische Wurzel, *tricher* bedeutet „beim Spiel betrügen“.

werden müssen, „especially when his Reasonings are founded upon Observations and Experiments drawn from, and made upon the Things themselves".

(iii) Kein Wahrheitsanspruch gilt einfach *aufgrund seiner Dauer*, vielmehr müssen in jedem Falle Erfindungen und Entdeckungen beigebracht werden, die den Anspruch bestätigen und so andere Ansprüche widerlegen.

(iv) Wissen verlangt *unmittelbare Beobachtung*, aus grosser Distanz und aus zweiter Hand sind angemessene Urteile über „Characters of Things and Persons" nicht möglich.[270]

(v) Wer übertriebene Vorstellungen des eigenen Wissens hat, beweist damit nur, dass er sich nie verglichen hat mit anderen, also gar nicht weiss, welche Erkenntnis *exzellenter ist als die eigene*. „And therefore that Admiration may be as well supposed to proceed from their own Ignorance, as from the real Excellency of the Persons or Things; unless their respective Abilities are otherwise known" (WOTTON 1694, S. 89ff.).

LAVATERS Spekulation über das Weibliche, immerhin fast hundert Jahre später entstanden, kann mit diesen Kriterien gut entlarvt werden: Die *Enstehung* des Wissens ist Geheimnis, der Autor vertraut auf persönliche Offenbarungen, die aber ausgegeben werden, als seien sie objektive Beschreibungen. Der Modus der Beschreibung ist eine moralische Ueberredung, der Leser *soll* glauben, die Geschlechterdifferenz sei mit einer natürlichen Moral verbunden. Die Aussagen gelten ohne jede zeitliche Beschränkung, ihnen soll Ewigkeitswert zukommen. Aber sie entstehen aus zweiter Hand und in grosser Distanz, weil Bilder betrachtet werden und nicht reale Gesichter. Und der Wahrheitsanspruch ist übertrieben gross, nämlich absolut wie eine Verkündung, ohne dass auch nur der Hauch eines Vergleiches und so einer Relativierung mitgeliefert werden würde. Warum aber ist dies am Ende des 18. Jahrhunderts immer noch möglich, nicht nur ungestraft, sondern unter dem Beifall des interessierten Publikums? Ich könnte auch fragen, warum sind wir für Erziehungsidyllen oder Geschlechtsstereotypen auch heute noch empfänglich?

Die *Querelle* ist zunächst ein Literatenstreit, genauer: ein Streit um den ästhetischen Vorrang der Antike gegenüber allen literarischen Neuerungen der Moderne (GILLOT 1968). Der französische Autor CHARLES PERRAULT hatte 1687 vor der *Académie Française*, die RICHELIEU 1635 gegründet hatte, ein Poem vorgetragen, das den Streit auslöste. In „Le Siècle de Louis le Grand" stellte PERRAULT den unbedingten Vorrang der Antike in Frage, weil sonst die Grösse des Königs relativiert gewesen wäre.[271] Wer den französischen König darstellen will, muss ihn über jeden anderen erheben, so dass allein aus Gründen der Herrschaftstechnik das absolute Vorbild der Antike fraglich wurde. Der gegenwärtige Herrscher ist der grösste, anders würden frühere Herrscher seinen Rang übertreffen, was die Gottesebenbildlichkeit des absoluten Königs relativiert hätte. Die höfische Literatur konnte also nicht einfach den König mit der überlegenen Antike preisen, sondern musste die Antike auf *seine* Grösse beziehen.

PERRAULT sah sich 1693 veranlasst, für Klarstellung zu sorgen, nämlich eine Art Ausgleich zwischen dem Alten und dem Neuen anzustreben, aber das Thema war in der

---

270 „If *Archimedes* should, upon his own Knowldege, speak with Admiration of the *Egyptian* Geometry, his Judgment would be very considerable: But if he should speak respectfully of it, only because *Pythagoras* did so before him, it might, perhaps, sinigifie but very little" (WOTTON 1694, S. 90).

271 CHARLES PERRAULT (1628-1703) war Mitglied der *Académie Française*. 1662 übernahm er das Amt des Sekretärs der Akademie. Sein Poem „La Peinture" (1668) enthält ihr ästhetisches Programm. *Louis-le-Grand*, also der französische König LUDWIG XIV., regierte ab 1661.

Welt. 1688 hatte BERNARD DE FONTENELLE[272] - der bereits erwähnte Aufklärer - die politische und damit zugleich die pädagogische Brisanz der These erkannt:

> Die Moderne bringe überlegenes Wissen hervor, das die Antike nicht kannte und auch nicht, aufgrund ihrer beschränkten Lernbedingungen, hätte erzeugen können (FONTENELLE 1688, S. 271ff.). Das Wissen sei in die Zukunft hin offen, seine Dynamik werde *vom Unbekannten* bestimmt, das hinreichend neugierig mache, der Fortschritt liege „avant nous" (ebd., S. 273ff., 236).

Veranlasst zu dieser Klarstellung sah sich FONTENELLE durch eine erste Satire auf den Streit, nämlich

> FRANÇOIS DE CAILLIÈRES[273] *Histoire poétique de la guerre récemment déclarée entre les anciens et des modernes* (1688), die namensgebend wurde.

Das Titelbild der englischen Uebersetzung (1714) (Abb. 106) zeigt ein Schlachtfeld mit starren Phalanxen, die durch einen Fluss getrennt auf den Angriff warten (natürlich stossen die *französischen* Poeten auf die griechischen!) (LEVINE 1991, S. 129f.). Aber das Bild verpasst die Pointe, weil es eine *Gleichzeitigkeit* annimmt, wo es um eine *Aufeinanderfolge* gehen müsste. Wäre das Problem gleichzeitig, könnte es tatsächlich durch Kampf entschieden werden, aber der Vorrang des Unbekannten und Neuen erzwingt, das hatte FONTENELLE richtig erkannt, ein *Nacheinander*. Das Neue entsteht *nach* dem Alten, aber es trifft nie *in toto* auf das Alte, sondern entwickelt sich ständig, ohne je, wie das Alte, eine geschlossene Einheit zu bilden. Das partiell und provokativ Neue überholt das kompakte Alte, das Alte bleibt zurück und wird entwertet, soweit und solange das neue Wissen je besser ist.

WILLIAM WOTTON übertrug den Literaturstreit auf das Lernproblem, genauer: er verband BACONS Hypothese mit der Frage, wie und wann Lernen nicht lediglich Wiederholung sei, sondern zu tatsächlichen Verbesserungen führe, was nur dann gedacht werden kann, wenn Vergangenheit und Gegenwart, das akute Wissen, potentiell *entwertet* werden. Die Antike wird Forschungsobjekt, wie eine Abbildung aus CAMDENS *Britannica* von 1695 zeigt[274] (ebd., S. 332). Nicht zufällig sieht man Gerätschaften und Fossilien (Abb. 107), die das *Unmoderne*, das nicht mehr Zeitgemässe und nur noch historisch Interessante, anzeigen sollen. Die Antike wird Teil der Geschichte, also kann als abgeschlossen und so als „unmodern" betrachtet werden. Von ihr ist kein weiterer Fortschritt zu erwarten.

Dieser mentale Wandel aufgrund veränderter Bedigungen des Lernens geschieht nicht sofort und nicht gleichmässig. Hundert Jahre nach der *Querelle* entsetzten sich französische Bauern über den Ballon der Gebrüder MONTGOLFIER, eines der augenscheinlichsten Bestätigungen der Aufklärung und ein erfolgreiches Lernexperiment[275], welches nicht dadurch zu widerlegen war, dass man der Evidenz des Fliegens durch Zerschlagen des

---

272 BERNARD DE FONTENELLE (1657-1757) lernt in seinem hundertjährigen Leben mit der Aufklärung; er ist ihr Patriarch (KRAUSS 1989).

273 Das Buch ist oft, aber fälschlicherweise FENELON zugeschrieben worden; ob SWIFT es kannte, ist unklar. Die englische Uebersetzung (zehn Jahre *nach* „The Battle of the Books") hiess *Characters and Criticism upon the Ancient and Modern Orators, Poets, Painters, Musicians, Statuaries, and Other Arts and Sciences* (London 1714).

274 Ursprünglich war die *Britannia* eine lateinisch verfasste Uebersicht über die Reliquien und Antiquitäten in England. 1610 erschien eine Uebersetzung, 1695 edierte EDMUNS GIBSON eine Neuausgabe (LEVINE 1991, S. 237ff.).

275 Den Brüdern MONTGOLFIER gelang am 4. Juni 1783 in Annonay der erste öffentliche Versuch mit einem Heissluftballon. Die Erfinder wussten nicht genau, was sie taten; sie glaubten, dass ein bis dahin unbekanntes Gas, das sich aus der stinkend verbrennenden Schafswolle entwickelt, und nicht die erwärmte Luft ihren Ballon zum Steigen brächte.

Objekts entgehen wollte. JEAN-PIERRE BLANCHARD[276] veröffentlichte 1785 erste Skizzen eines Luftschiffes, die LICHTENBERG zu einem „Vivat“ veranlassten (Georg Christoph Lichtenberg 1992, S. 301, 204f.) (Abb. 108-111). Die beginnende Luftfahrt bewies,

- dass die Himmelsmechanik funktioniert,
- dass die Körper sich *nicht* in „reinster Himmelsluft“ bewegen,
- dass nicht Zeichen die Erkenntnis bestimmen
- und dass alle LAVATERS Ignoranten sind.

Aufklärung wäre dann nur eine Sache der richtigen Organisation des Lernens. Dafür steht das Programm der *öffentlichen Bildung*, das zunächst nicht als *Schul*programm - also Projekt für Kinder -, sondern als *mediales* Programm konzipiert wurde, als Verbreitung von Wahrheiten über Zeitschriften, Bücher und Lesegesellschaften. „Oeffentlich“ war diese Bildung, weil sie jedermann ohne Rücksicht auf Alter, Stand oder Geschlecht zugänglich war, Fertigkeiten in Lesen und Schreiben sowie literarische Interessen vorausgesetzt. LICHTENBERGS *Göttinger Taschen-Calender* ist dafür das beste Beispiel: Neues und gelehrtes Wissen soll die Menschheit erleuchten, der Vorhang der Ignoranz wird beiseitegeschoben, aus den Wolken der Unwissenheit steigt die messerscharfe Wahrheit, die die Spekulation ablöst und so die vielen LAVATERS der Zeit nicht nur entlarvt, sondern zugleich überflüssig erscheinen lässt (ebd., S. 196)[277] (Abb. 112-117).

Das 18. Jahrhundert ist tatsächlich eine Leserevolution, nicht nur vergrösserte sich das interessierte Publikum, auch veränderte sich die Produktion, verringerten sich die Möglichkeiten der Zensur, entstanden neue und andere Meinungsmärkte (CHARTIER 1995, S. 86ff.; zum Buchdruck auch CLAIR 1976).[278] Die „Lesemaschinen“ der Renaissance[279] (Abb. 118) wurden gleichsam vergesellschaftet und personifiziert; gleichzeitig entstanden völlig neue Chancen der Verbreitung des Wissens. Das erfolgreichste Buch des bereits erwähnten deutschen Verlagers GEORG JOACHIM GÖSCHEN ist ein pädagogisches Lehrbuch für die praktische Aufklärung der Landbevölkerung (Abb. 119), das RUDOLF ZACHARIS BECKER verfasst hatte (JANZIN/GÜNTHER 1995, S. 237, 242).[280] Daneben entstanden neue Genres, darunter auch eigene Lehrbücher für Kinder, die Wissen in didaktisierter Form

---

276 JEAN-PIERRE BLANCHARD (1735-1809) war der berühmtesten der frühen „Aeronauten“, er unternahm zahlreiche Schauflüge und sorgte für Propagierung der neuen Technik. Sein „vaisseau-volant“ wurde 1782 vorgestellt. 1784 erschien ein anonymes, aber falsches Plagiat („Das Luftschiff“) im *Magazin für das Neueste aus der Physik und Naturgeschichte* (in deren erstem Band; das Magazin in diesem Jahr gegründet worden).

277 Titelblätter der Ausgabe 1776, 1778, 1784, 1786, 1795 und 1798 (Georg Christoph Lichtenberg 1992,S. 196).

278 In Frankreich stieg die Zahl der Alphabetisierten stark an (um 1790 konnten knapp 50 Prozent der Männer und etwa 30 Prozent aller Frauen lesen und schreiben), zugleich nahm der Buchbesitz zu und verteilte sich auch auf untere Gesellschaftsschichten. Auch der Umfang aller Bibliotheken wuchs, zudem entstanden neue Professionen wie Buchverleiher, die für veränderte Distributionen des Wissens sorgten (CHARTIER 1995, S. 86f.).

279 Etwa ein Bücherrad aus dem Maschinenbuch *Le diverse et articiose macchine*, das AUGUSTINO RAMELLI 1588 in Paris veröffentlichte. RAMELLI war „Ingenieur des Königs von Frankreich“ (JANZIN/GÜNTHER 1995, S. 237).

280 *Noth- und Hülfsbüchlein für Bauersleute oder lehrreiche Freuden und Trauergeschichte des Dorfes Mildheim. Für Junge und Alte beschrieben* (Gotha und Leipzig 1788). Der Ratgeber umfasste 800 Seiten und kam mit einer Erstauflage von 30'000 Stück auf den Markt. Der Erfolg erklärt sich auch durch den Preis, das „Noth- und Hülfsbüchlein für Bauersleute“ kostete ein drittel Gulden und war eines der billigsten Bücher seiner Zeit. Bis 1791 gab es fünfzehn Nachdrucke, darunter vier illegale. Bis 1811 konnte GÖSCHEN über eine Million Exemplare drucken. Einige deutsche Fürsten hatten zehntausende Bücher aufgekauft und sie ihren „Landeskindern“ zur Aufklärung geschenkt (JANZIN/GÜNTHER 1995, S. 242).

anboten. Woran sich KANT nie versucht hatte, bildete am Ende des 18. Jahrhunderts eigene Genre, die wesentlich für den häuslichen Unterricht genutzt wurden.

Dabei sind Säkularisierungseffekte unübersehbar: Eine „Naturgeschichte für Kinder" (RAFF 1781) (Abb. 120) klassifiziert die Arten, bildet sie ab und vermeidet alle spirituellen Bezüge (ebd., S. 255).[281] Anders als im *Orbis Pictus* sieht man nicht mehr die ganze Welt, verkürzt auf Bild und Text, sondern man sieht die Unterteilungen der Zoologie, nur übersetzt für Kinder. Kupferstich, Buchdruck und Naturwissenschaft gehen für die Aufklärung eine Allianz ein, wie sich an beliebigen Beispielen - ich wähle wegen der scheinbaren Exotik AUGUST JOHANN RÖSEL VON ROSENHOFS „natürliche Historie der Frösche hiesigen Landes" (1785) (ebd., S. 269) - zeigen liesse (Abb. 121). Die Exaktheit der Darstellung soll auf den Fortschritt der Wissenschaft verweisen, sie klassifiziert nicht nur genau, sondern auch verlässlich. Man kann darauf vertrauen, dass eine erneute Beseelung der Welt nicht mehr möglich ist oder wenigstens nicht mit Aussicht auf Vernunft unternommen werden kann.

Die berühmteste Buchedition der Aufklärung, zugleich ihre Fixierung als Lernprogramm, ist die von D'ALEMBERT und DIDEROT betreute *Encylopédie*[282], einer der ganz grossen Verkaufserfolge der europäischen Buchgeschichte (DARNTON 1979), die die Welt nicht wie eine Ganzheit betrachtet, die symbolisch zusammengehalten wird, sondern die sie in ihren Einzelheiten transparent manchen will. Sie trägt die Fackel der Aufklärung (Abb. 122)[283]. Sie beschreibt *métiers* und deren Wissen (wie die Chirurgie), sie erfasst Künste oder Berufe (wie Fabrikation von Seide) (GÜNTHER 1983, S. 42, 138), und sie erfasst das eigene Anliegen als *forschendes Lernen* (ebd., S. 53), das gleichermassen auf Exaktheit, Nützlichkeit und Vollständigkeit achtet (Abb. 123-126). Nicht zufällig sieht man wieder die Schiffsmetapher aus BACONS *Novum Organum*: Der Mensch kann sich auf das unsichere Meer der Erkenntnis hinauswagen, weil dafür endlich sicheres Wissen zur Verfügung steht. Das Wasser *hat* gleichsam „Balken".

Aber wiederum endet es so einfach nicht. WILLIAM HOGARTH' letzter Kupferstich entstand im April 1764, unmittelbar vor seinem Tod (BURKE/CALDWELL o.J., Tafel 267) (Abb. 127). Die Zeichnung trägt den eigenartigen Titel „Tailpiece, or the Bathos". *Tailpiece* ist die Schlussvignette einer Buchillustration, „bathos" - eine Verballhornung von *pathos* - beschreibt den Uebergang vom Erhabenen zum Lächerlichen. Die Zeit des Lebens ist abgelaufen, der letzte Hauch ist *finis*, im Himmel liegt Apollo, gelenkt von zwei leblosen Pferden, das Gasthaus der Welt ist zerstört, übriggeblieben ist das Hinweisschild, „the World's End". Die Bildung (The Times[284]) verbrennt, das Testament ist eine Referenz vor der Antike, *Chaos* sei die einzige, die das Testament vollstrecken könne[285]. Zugleich ist

---

281 Es handelt sich um ein *Schulbuch*, das zum Gebrauch in Stadt- und Landschulen empfohlen wurde.

282 Das Genre der *Realenzyklopädie* (zu unterscheiden von philosophischen Enzyklopädien) geht auf CHARLES ETIENNE zurück, der 1533 ein äusserst erfolgreiches *Dictionarium historicum ac poeticum* veröffentlichte. 1674 erschien das *Grand dictionnaire historique* von LOUIS MORERI, mit dem das Genre der grossen Enzyklopädien, also der umfassenden praktischen Nachschlagewerke, begründet wurde (das Grand dictionnaire blieb bis 1759 im Druck). PIERRE BAYLES *Dictionnaire historique et critique* begründete den Typus des kritischen Wörterbuchs. Die *Encyclopédie von* D'ALEMBERT und DIDEROT erschien zwischen 1751 und 1772 in 17 Folientext- und 11 Kupferstichbänden. Fünf Bände Supplement und zwei Bände Register wurden nachgeliefert. Nach dem Vorliegen der ersten drei Bände (1753) gingen 4300 Subskriptionen ein.

283 Titelblatt des ersten Bandes (Pariser Folio, 1752).

284 Die Anspielung gilt nicht der von J. WALTER 1785 gegründeten englischen Tageszeitung; was verbrennt, ist die ins Bild gefasste „Zeit" und in diesem Sinne die Bildung.

285 Der Text lautet „All and every Atom thereof to Chos whom I appoint my sole Executor. Wittness Clotho. Lahcesis. Atropos" (BURKE/CALDWELL o.J., Erläuterung zur Tafel 267). HOGARTH verwendet

das eine moderne Botschaft, die mit dem Anliegen der Aufklärung verbunden ist und aus ihr erwächst. Ihrem Paten, der modernen Naturwissenschaft, fehlt der Sinn für Sterblichkeit oder für das Ende des Lebens. Der Zuwachs an Erkenntnis ist prinzipiell endlos, weder kann man *zuviel* wissen noch kann man etwas *abschliessend* wissen. Zeit verbraucht sich gleichsam für den Fortschritt, aber ohne Transzendenz - HOGARTH ist am Ende nicht sarkastisch, sondern unerbittlich - wird Leben kaum zu organisieren sein. Wenigstens erhält die Endlichkeit der Existenz die Chance der Metaphysik, die sich nicht einfach verabschiedet. Was erhalten bleibt, ist jenes Denken, das über die Grenzen der Natur hinaus will, während es ihr doch angehört.

Die Chance der *Aufklärung* ist demgegenüber das Recht zur *Kritik*: Niemand *muss* mehr glauben, was als „Glauben" angeboten wird, Zustimmung ist an persönliche Ueberzeugung gebunden, Zweifel bleiben unbestraft. Insofern bekommt LICHTENBERG recht, auch wenn die LAVATERS nie aufgehört haben, Evidenzen zu erzeugen. Aber sie verlangen Zustimmung, nicht Kritik, während die gesamte politische Organisation der Moderne von kritischer Distanz ausgehen muss und dazu öffentliche Bildung benötigt. Doch darüber in der nächsten Sitzung mehr.

3.3. REPUBLIKANISCHE POLITIK UND KRITIK DER HERRSCHAFT

Aufklärung ist eine Metapher nicht nur für Licht und so für Erkenntnis, sondern gleichermassen für *Lernen.* „Lernen" ist natürlich kein Thema allein der Aufklärung oder gar nur des 17. oder 18. Jahrhunderts, das Problem wird nicht neu erfunden, wohl aber anders verstanden und auch anders benannt. Was die Aufklärung von früheren Epochen der Didaktik unterscheidet, ist der Lern*modus* und die damit verbundene *Fragehaltung*. Nue ist nicht das experimentelle Verfahren neu, denn Forschung hat immer etwas mit „Experimenten" zu tun gehabt. Das neue Paradigma des Lernens entsteht also nicht einfach aus „Forschung", auch Esoteriker, Magier und Alchemisten haben geforscht und Experimente veranstaltet, von denen sie Aufschluss über die Welt und ihre Wirklichkeit erwarteten. Das *Laboratorium* der Alchemisten (Abb. 128), so eine Nürnberger Miniatur[286], die zwischen 1577 und 1583 datiert, zeigt einen Experimentator:

> Der Alchemist sitzt vor seinem Destillierofen, der mit Holzkohle gefülllt wird. Die Kohle wird in den Mittelschacht des Ofens eingefüllt, den ein runder Deckel verschliesst; die Kohle kann langsam nach unten sinken. Der Ofen blieb auf diese Weise lange warm, so dass mit genügender Wärme diverse Experimente veranstaltet werden konnten. Man erkennt die verschiedensten Laborgeräte, darunter zwei Uhren, die Sonnenuhr an der Wand und die Sanduhr, auf die sich der Alchemist abstützt. Experimente sind nur mit der Einhaltung einer bestimmten Zeit möglich, die die Natur des Prozesses vorschreibt.

Der Alchemist verfolgt eine bestimmte Theorie, hat Verallgemeinerungen der Natur vor sich und sucht nach empirischer Bestätigung seiner Hypothesen. Auch er zerlegt die Welt mit einer Analyse, die auf einen Effekt vertraut, der Naturgesetzen zugeschriebenw erden kann. Wenn Metalle transmutiert werden sollen, dann im Vertrauen auf die Natur, deren Geheimnis erkannt und angewendet werden muss. Aber in Metallen ist kein Leben. Wer vom „Leben" der Metalle ausgeht, also annimmt, wie noch BOYLE und NEWTON im 17.

Motive aus DÜRERS *Melancholia* und aus SALVATOR ROSAS *Democritus*. Kloto, Lachesis und Atropos sind die griechischen Schicksalsgöttinnen.

286 *Alchemist im Laboratorium* (Anonyme Miniatur aus einer illuminierten Sammelhandschrift, Nürnberg 1577/1583). Die Schrift ist JANUS LACINIUS zugeschrieben worden. Die Konstruktion des „Labors" ist eine Wegmarke für die Entwicklung naturwissenschaftlicher Forschung (HANNAWAY 1986).

Jahrhundert, Metalle würden heranwachsen und verfaulen, vertraut auf die falschen Hypothesen, aber hat keine Möglichkeit, sie zu korrigieren, weil das Experiment die Hypothesen bestätigen und nicht die Hypothesen durch die Experimente auf die Probe gestellt werden sollen. Der Vitalismus, egal ob im Blut oder in Metallen, erklärt bereits die Welt, das Experiment wird im Vertrauen darauf gemacht, dass die Erklärung zutrifft. Alle Abweichungen sind dann unerklärlich und müssen ausgeschlossen werden.

Demgegenüber entwickelte die experimentelle Forschung der Naturwissenschaften einen neuen Lernmodus, der den Zusammenhang der Welt nicht voraussetzt, sondern prinzipiell offenlässt und vom Lernstand der empirischen Analyse abhängig macht. Das Neue liess sich nicht durch Schluss auf das Bekannte bestimmen, vielmehr hiess experimentelles Lernen in der modernen Naturwissenschaft, das Bekannte durch das Unbekannte herausfordern zu müssen, ohne je ein endgültiges Resultat zu erhalten. Forschung ist identisch mit Lernen, und das Lernen kann alle früheren Hypothesen mit neuen Erkenntnissen verwerfen. Das *Nichtwissen* muss stärker sein als das Wissen, anerkannte Theorien müssen sich *neuen* und *unerwarteten* Tatbeständen gegenübersehen, die das Lernen herausfordern, und alle Theorien müssen durch besseres, nachfolgendes Wissen entwertet und ausgeschlossen werden können. In diesem Sinne lässt sich von „Fortschritt“ sprechen, die Zukunft kann immer besser sein als die Gegenwart und die Vergangenheit.

Diese Unterscheidung ist wichtig, um den Stachel der Aufklärung zu verstehen und ihre Lernform von den Vorgängern zu unterscheiden (OELKERS 2000). Einer der grossen Autoren *okkulter* Philosophie, HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM[287] (Abb. 129) verstand sich selbstverständlich als *Naturforscher*, der sich auf die antiken Traditionen der Wissenschaft berief, um 1510[288] die Macht der Sterne über alle Objekte und Formen der Welt zu behaupten (AGRIPPA VON NETTESHEIM 1987, S. 40). Beweise dafür wurden *Natur*phänomenen entnommen, die erscheinen, als seien sie unmittelbar den menschlichen Schicksalen verbunden, Sterne, Magnete, aber auch „Steine und Kräuter“, also die gesamte Natur, so wie sie der forschende Alchemist oder Magier erfasst (ebd., S. 44). Er ist nicht etwa jenseits der Natur, die vielmehr sein stärkster Beweis ist; er muss ihre Phänomene und Erscheinungen lernen, weil nur so die Kräfte des Schicksals plausibel gemacht werden können. Sie *müssen* mit der Natur im Bunde stehen.

Das setzt einen Schöpfungszusammenhang voraus, ein statisches Sein, das sich nur verändert, um die grundlegende Ordnung zu bestätigen. Die Ordnung ist immer eine Hierarchie, im christlichen Kontext eine Hierarchie mit einer unbedingten Spitze - Gott -, die wie eine hervorbringende Potenz betrachtet wird. Sie kreiert nicht nur die Schöpfung, sondern sie hält sie zusammen, als erste und höchste Kraft, die *alle anderen* bedingt. Hinter der Schöpfung liegen keine anonymen Gesetze; über ihr ist die erste Ursache, auf die alle anderen zulaufen. Es gibt nur *eine* Welt, und die eine Welt ist eine Hierarchie von natürlichen Kräften, die sich erforschen lassen und von denen das Lernen bestimmt ist.

---

287 HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM (1486-1535) war als Arzt und humanistischer Lehrer tätig. Er studierte in Köln und Paris (Jurisprudenz und Medizin); unterrichtet in Magie und Esoterik wurde er von Abt Tritheim in Nürnberg; der Abt war auch der Lehrer von PARACELSUS. AGRIPPA kämpfte unter dem Kaiser MAXIMILIAN gegen die Venetianer, las über Magie und Mystik an der Universität Pavia, wurde Syndicus und Bibelexeget in Metz und kehrte 1519 nach Streit mit Mönchen nach Köln zurück. 1524 ging er in französischen Kriegsdienst, 1527 wurde er kaiserlicher Archivar und Historiograph in den Niederlanden. Seine Schrift *De vanitate et incertitudine scientiarum* (1531) brachte ihn in Verwicklungen mit der Inquisition. 1533 kehrte er nach Köln zurück. Hier arbeitete er *De occulta philosophia* um, das zuvor der Abt Tritheim gelesen und kritisiert hatte. Er starb in grosser Armut. AGRIPPA ist in mancher Hinsicht das Vorbild für GOETHES Faust-Figur.

288 *De occulta philosophia* erschien 1510 erstmalig. Die vollständige deutsche Uebersetzung von FRIEDRICH BARTH wurde in fünf Bänden erst 1855 publiziert.

Das klingt 1510 so:

„Eine *Kraft* und wunderbare *Wirksamkeit* liegt in jedem Kraut und Steine; grösser ist sie in den Sternen, noch grösser in den vorstehenden Intelligenzen[289], und am mächtigsten in der höchsten Ursache, bei der alles in wechselseitiger Harmonie und Vollendung übereinstimmt und gleichsam mit Lobgesängen den Schöpfer preist, wie im chaldäischen Feuerofen[290] jene heiligen Jünglinge, die in ihrem Gesange die ganze Schöpfung, alle Gewächse der Erde, alles, was sich im Wasser bewegt, alle Vögel des Himmels und alle Tiere, sowie die Menschen zum Lobe des Herrn aufforderten. Die *Notwendigkeit der Wirkungen* beruht daher auf nichts anderem als dem *Zusammenhang aller Dinge mit der ersten Ursache* und auf der Beziehung zu jenen göttlichen Vorbildern und ewigen Ideen“ (ebd., S. 45; Hervorhebungen J.O.).

Wer die Welt begreifen will, muss der *höchsten Ursache* entgegenstreben, gleichsam auf einer Leiter der Erkenntnis, die den Weg vorgibt; am Ende kann sich nur bestätigen, was vorausgesetzt war, nämlich dass alle Dinge mit der ersten Ursache zusammenhängen.

„Jede Sache“, heisst es bei AGRIPPA VON NETTESHEIM weiter, „hat ihre bestimmte Stelle im Archetypus[291], von wo sie Ursprung und Leben empfängt, und jede Kraft der Kräuter, Steine, Metalle, Tiere, Worte, Gebete, kurz alles dessen, was existiert, ist eine Gabe Gottes. Gott wirkt durch die Intelligenzen und Himmel auf unsere Welt; bisweilen aber umgeht er den vermittelnden Dienst derselben, und wirkt unmittelbar aus sich selbst, welche Wirkungen alsdann Wunder heissen“ (ebd., S., 45/46). Auch „Wunder“ also sind erklärbar; sie wären keine, würde dieser Bezug auf die „göttliche Offenbarung“ fehlen (ebd., S. 46).

Zwischen Seele und Körper vermittelt der „Weltgeist“, durch den alle lebendigen Dinge ihre „verborgenen Eigenschaften“ erhalten (ebd., S. 47). Wer den Weltgeist kennt oder berechnen kann, ist daher imstande, die „verborgenen Eigenschaften“ zu nutzen. In ihnen ist „Zeugungs- und Samenkraft“ enthalten, wer diese Kraft beherrscht, kann mühelos Gold erzeugen. Er muss nur den Geist des Goldes in eine andere Materie verwandeln. Dieses habe er selber praktiziert, schreibt AGRIPPA, allerdings sei eine Einschränkung damit verbunden gewesen:

Wir konnten „nicht mehr Gold machen, als das Gewicht des Goldes war, aus dem wir den Geist herausgezogen hatten“ (ebd., S. 48)[292].

---

289 Vorausgesetzt wird ein platonisches Universum: Gott ist das Ende und der Ursprung aller Kräfte. Er verleiht das „Siegel der Ideen seinen dienstbaren Geistern“; sie sind die „treuen Vollzieher des göttlichen Willens“. Himmel und Sterne sind dazu die materiellen Korrelate. „Die Form und Kraft kommt ... zuerst von den Ideen, hierauf von den empfänglich machenden Aspekten der Himmel, endlich von den Beschaffenheiten der Elemente, welche den Einflüssen der Himmel entsprechen, von denen die Elemente selbst in den gehörigen Stand gesetzt werden“ (AGRIPPA VON NETTESHEIM 1987, S. 45).

290 Die Anspielung gilt dem Buch Daniel des Alten Testamentes. Die *Chaldäer*, ein Zweig der Aramäer, drangen um 900 v. Chr. in Babylonien ein und stellten um 700 v. Chr. vorübergehend die Herrschaft. Daraus entstand eine mächtige Dynastie, die das Land beherrschte. Die Chaldäer sind jene babylonische Priesterkaste, die Astrologie, Astronomie und Magie im Mittelmeerraum verbreiteten. Im Buch Daniel stellt der babylonische König NEBUKADNEZZAR SCHADRACH, MESCHACH und ABED-NEGO, die drei Freunde DANIELS, auf die Probe. Als sie widerstehen, droht der König, sie in einen glühenden Ofen zu werfen (Dan 3, 19-23). Alle drei bleiben unversehrt, ein Engel rettete sie; von Gesängen und dem Lobpreisen der Schöpfung ist im Text des Alten Testaments keine Rede (Dan 3, 24ff.).

291 Der Ausdruck *archetypus* geht auf die spätantike Philosophie zurück, nämlich auf die Platoniker PHILON und PLOTIN. Archetypen sind *Urbilder* oder erste und allgemeine *Ideen,* die die Erfahrung anleiten und bestimmen. Die magische Philosophie des 16. Jahrhunderts dehnte die Archetypenlehre auf die gesamte Wirklichkeit aus, also auf Körper und Seele, Raum und Zeit gleichermassen.

292 „Denn da jener Geist die äussere und keine innere Form ist, so kann er nicht über sein Mass hinaus einen unvollkommenen Körper in einen vollkommenen verwandeln“ (AGRIPPA VON NETTESHEIM) 1987, S. 48)-

An diese Theorie glaubten nicht etwa kranke Köpfe, sie war im Rahmen der Vorgaben stabil und wurde durch Überzeugungen der Forschenden abgesichert. Zwar begleitet die okkulte Philosophie und die damit verknüpfte Alchemie der sich in vielen Karikaturen äussernde Verdacht, es könne dabei unmöglich mit rechten Dingen zugehen (PALISSY 1996, S.188)[293], aber das machte die Theorie für viele überhaupt erst attraktiv, auch weil die Theorie mit Natur, Erfahrung und Lernen zu tun hatte, also nicht auf die Dogmen der Kirche zu reduzieren war. Die Theorie beruhte einerseits auf der Macht unabhängiger Bücher, also den Naturlehren der Antike und ihrer Ueberlieferung, und sie hatte andererseits die Beobachtung und das Experiment für sich. Magische oder esoterische Verfahren waren nicht etwa Gaukeleien, sondern Suchbewegungen, die ernst genommen wurden, zumal sie von handfesten politischen und geschäftlichen Interessen gestützt wurden (SMITH 1994).

> Und kann man nicht wirklich von der Kraft der Magnete auf die erotische Attraktion zwischen Menschen schliessen? (AGRIPPA VON NETTESHEIM 1987, S. 51). Findet sich nicht in jedem Pflanzengarten eine Abneigung zwischen den verschiedenen Arten, so wie es Abneigung zwischen Menschen gibt? (ebd., S. 55)[294]. Wer wollte widersprechen, wenn Träger des „Sonnenwendsteins“[295] behaupten, *der Stein* verleihe ihnen „Standhaftigkeit, Ruhm, guten Ruf und ein langes Leben“ (ebd., S. 66)?

Es geht freilich nicht um ein psychisches Phänomen, sondern um eine objektive Behauptung. Niemand kann widersprechen, wenn eine andere Person einen Fetisch als Glücksbringer benutzt und tatsächliches Glück damit in einem Zusammenhang bringt, weil nur je individuelle Erfahrung als Beweis oder Nichtbeweis zur Verfügung steht. Aber die magische Theorie behauptet mehr, nämlich dass im „Sonnenwendstein“ *eine bestimmte* Kraft wirke, die nicht aus der Zuschreibung durch Personen erwächst, die gerne daran glauben möchten, sondern die objektiv, nur eben dem normalen Auge verborgen, vorhanden ist. Das Okkulte ist daher immer eine *Expertentheorie*, die Lernprozesse - Einführung in die Geheimnisse - voraussetzt. In diesem Sinne ist zu recht von einer „Philosophie“, einem bestimmten Wissenssystem, die Rede, von dem nichts weniger behauptet werden muss, als dass es die Welt selbst erfasst, und zwar vollständig und in allen ihren Kräften.

Das wird von AGRIPPA imperial und mit deutlichem Herrschaftsanspruch so formuliert:

> „*Alles*, was sich in der Welt findet, steht unter der *Herrschaft* der Planeten und erhält von ihnen seine Kraft; so gehört beim Feuer das belebende Licht der Sonne, die Hitze dem Mars an, bei der Erde die verschieden gestaltete Oberfläche dem Mond und Merkur, sowie dem Sternenhimmel, die ganze Masse aber dem Saturn. Bei den mittleren Elementen steht die luftige Feuchtigkeit unter der Herrschaft des Jupiters, die wässerige unter der des Mondes, die gemischte aber gehorcht dem Merkur und der Venus. Auf gleiche Weise folgen die wirkenden Ursachen der Sonne, die Materie dem Monde; die Fruchtbarkeit der wirkenden Ursachen hängt vom Jupiter, die

---

293 Eine satirische Darstellung der therapeutischen Praxis von Alchemisten (THÉODORE DE BRY, 1594) (Paris, Bibliothèque Nationale).

294 „Solche Abneigung hat der Rhabarber gegen die Galle; der Theriak gegen Gift; der Saphir gegen Pestbeulen, Fieberhitze und Augenkrankheiten; der Amethyst gegen Trunkenheit; der Jaspis gegen Blutflüsse und böse Gespenster; der Smaragd und die Schafmülle gegen Unkeuschheit; der Achat gegen Gifte; die Gichtrose gegen die fallende Sucht; Korallen gegen die Trugbilder der schwarzen Galle und gegen Magenschmerzen; der Topas gegen Leidenschaften, wie Geiz, Völlerei und alle Ausschweifungen in der Liebe“(AGRIPPA VON NETTESHEIM 1987, S. 55).

295 *Heliotrop* oder *Sonnenwende* ist eine krautige bis halbstrauchige Pflanzengattung der Borretschgewächse. Bestimmte grüne Steine, die mit roten Punkten besät waren (wie Jaspis oder Smaragd), wurden „Sonnenwendesteine“ genannt. Die Sonnenwende, das *solstitium*, also die Umkehr in der Deklinationsbewegung der Sonne, ist ein entscheidendes magische Datum.

Fruchtbarkeit der Materie von der Venus, die Raschheit in der Wirkung von Mars und Merkur ab, von jenem wegen seiner Heftigkeit, von diesem wegen seiner Gewandtheit und Vielseitigkeit; die ununterbrochene Fortdauer des Ganzen aber gehört dem Saturn an. In der Pflanzenwelt sind alle Früchte von Jupiter, alle Blumen von Venus, Samen und Rinde von Merkur, die Wurzeln von Saturn, das Holz von Mars und die Blätter vom Monde abhängig. Alles, was Früchte trägt, aber keine Blumen, gehört dem Saturn und Jupiter zu, was dagegen Blumen und Samen, aber keine Früchte hervorbringt, steht unter der Herrschaft der Venus und des Merkur, und was ohne Samen von selber wächst, gehört dem Monde und Saturn ab. Alle Schönheit kommt von der Venus, die Stärke vom Mars her, und *jeder Planet regiert und ordnet das, was ihm ähnlich ist*. Auf gleiche Weise rührt bei den Steinen das Gewicht und der Zusammenhang vom Saturn, die natürliche Beschaffenheit vom Jupiter, die Härte vom Mars, das Leben von der Sonne, Anmut und Schönheit von der Venus, die verborgene Kraft vom Merkur, der gemeine Nutzen vom Monde her" (ebd., S. 75/76; Hervorhebungen J.O.).

Die Welt ist *in toto* erklärbar, aber sie ist auch *in toto* abhängig. Es gibt keine unabhängigen Ursachen, vielmehr werden alle Kräfte auf die eine, die erste Ursache zurückgeführt, was viele Zwischenstufen gestattet, welche alle selber „Kräfte" darstellen, die irdische Erscheinungen binden und beeinflussen. 1510 bestand der bekannte Planetenhimmel aus Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn; Uranus, Neptun und Pluto sind noch nicht entdeckt[296], was alleine die Theorie der planterarischen Kräfte widerlegen sollte. Aber die Theorie kann sich auf Anomalien einstellen, sie erfasst immer nur *eine* geschlossene Ganzheit und kann diese je nach Datenlage erweitern. Die Beziehungen zwischen Erde und Himmel sind Gewissheiten, denen spätere Erfahrungen angepasst werden. Sie werden auch nicht dadurch aus der Bahn geworfen, dass sich 1510 noch nicht die Erde bewegt und der Himmel noch vorgestellt wird, als sei er ein Gewölbe aus Planetenbahnen, die ihre Kräfte nach ihrem jeweiligen Stand entfalten.

Das geschlossene Ganze wird mit Kreisen veranschaulicht; was „Welt" genannt wird, soll dem Symbol entsprechen, also Mittelpunkt und Peripherie, vor allem aber runde Grenzen haben, die sich mit anderen überschneiden, so dass dann magische Ueberlagerungen sichtbar werden. Die Symbolik erscheint als Realität, irgendeine Differenz zwischen Bild, Text und Erfahrung wird nicht etwa ausgeschlossen, sondern kann gar nicht gedacht werden. Die Welt ist *eine*, und was sie zusammenhält, lässt sich *als Einheit* erfassen. Daher kann auch Herrschaft nur *eine* sein, Gottes über die Welt und der Stellvertreter Gottes über die Menschen. Wenn es Differenz gibt, dann nur im Sinne der Rivalität von legitimen oder illegitimen Herrschaftsansprüchen, nicht bezogen auf legitime Formen von Unabhängigkeit, die sich in einer geschlossenen Welt, die *eine* Schöpfung sein soll, nicht denken lassen, weil alles auf den Schöpfer zurückgeführt werden muss und so von ihm abhängig ist.

Diese Einheit ist eine der Zeichen und so mit ihnen des Gaubens, der sich auf selbstkorrektives Lernen nicht einlassen darf, wenn es bestehen bleiben will. Es genpgt, wenn die Symbolik überliefert und erneuert wird, ohne den Sinnbestand des Glaubens zu gefährden. 1682 - der Blutkreislauf war entdeckt, die Gravitationsgesetze waren erfasst und ihre Veröffentlichung stand bevor, Zweifel an der Erdrotation konnten nicht mehr begründet vorgebracht werden – stellte JAKOB BÖHME die Welt als mystisches Spiel von Symbolen dar (Abb. 130), die sich genau anordnen lassen und einen tieferen Einblick in

---

296 *Uranus* wurde 1781 von FRIEDRICH WILHELM HERSCHEL entdeckt, *Neptun* 1846 von JOHANN GOTTFRIED GALLE und *Pluto* 1930 von C. TOMBAUGH. Alle Entdeckungen basierten auf astronomischen Beobachtungen. HERSCHEL etwa fand dabei noch die beiden äusseren Uranusmonde und die beiden inneren Saturnmonde. Ausserdem erkannte er die Bewegung des Planetensystems in Richtung auf das Sternbild *Herkules*. GALLES' Entdeckung beruhte auf Berechnungen von LEVERRIER und ADAMS, die Störungen der Bahn des *Uranus* zur Voraussetzung hatten.

den Zusammenhang der Welt verheissen als alle Medizin und alle Physik zusammengenommen[297]. Man sieht als illustrierende Einleitung zu BÖHMES „Sämtlichen Theosophischen Schriften“[298], wie sich im Schnittpunkt von Finsternis und Licht das göttliche Auge und das menschliche Auge begegnen und verschmelzen im visionären „Durchsehen“, das plötzlich aufgeht „als ein Blitz im Centrum“ (ROOB 1996, S. 249).

Aber: Die Erdzeit ist schief, Adam ist aus der Ziffer 1 gefallen, die nach oben gerutscht ist. Der Zeiger der Zeit ist markiert mit Lilie und Posaune[299], die Anfang und Ende der Weltuhr darstellen sollen. Beide Symbole verkünden das nahe irdische Ende und den Beginn der Zeit des Heiligen Geistes. Der Globus löst sich auf und wird in himmlische Sphären überführt. Die sieben Kreise um den Zeitkreis herum und in ihn gleichsam hineingelegt, sind die Eigenschaften der Natur, die Schöpfungstage und die Geister Gottes. Dass sie *lesbar* sind, wenngleich nur von den Eingeweihten, soll das innere Alphabet anzeigen. Es eröffnet die Sprache der Natur, die alle Dinge *sensualistisch*, das heisst unmittelbar nach ihrer innersten Qualität benennt. Sie ist universell, das Auge des Menschen, das lernen soll, die Sprache der Natur zu lesen, gehört „allen Völckern“, wie oberhalb des magischen Dreiecks zu lesen ist[300].

Die Vision des *Letzten*, des Augenblicks der Erlösung oder der Sichtbarkeit des Absoluten, wird gedacht als Vereinigung *aller mit allem in allem*. Wenn der Zeiger die Zeit endlich wieder richtet, also Adams Ziffer 1 an den angestammten Platz - das wäre die Paradieszeit, also die Zeitlosigkeit - zurückkehrt, dann ist die Welt im Lot oder sind Mensch und Schöpfung in Ewigkeit vereint. Und dann sind auch die irdischen Unterschiede der Religionen aufgelöst. Unterhalb des menschlichen Auges in Richtung Posaunenhals ist ein Schriftband angebracht: „Christen Juden Türken u. Heyden allen Völckern der Erden Zur Letzte“ - Gemeint ist die letzte Stunde, in der die Schöpfung übergeht in Erlösung und so ihre eigene Notwendigkeit aufhebt.

Diese grosse Spekulation ist nicht nur gebunden an *feste Symbole*, die einen unverrückbaren Zusammenhang spiegeln sollen, sie gibt der Welt oder dem Leben *eine bestimmte* Richtung. Soll nicht die ganze Konstruktion falsch sein, muss alles - Symbol, Bild und Text - *bestätigen*, was vorausgesetzt wurde. Es gibt nur *eine*, die letzte und einzige Erlösung, die mit dem *einen* Ende der Welt korreliert, so wie es nur *eine* Gnade und *einen* Gott geben kann. Schon wer zwei Götter annimmt, verfehlt das Heil. Die Richtung wird

---

297 JAKOB BÖHME (1575-1624) war Meister der Schusterzunft in Görlitz. Im Jahre 1600 hatte er eine erste Vision, die er verstand als Durchbruch in die innerste Geburt der Gottheit. 1612 schrieb BÖHME er sein erstes Buch (*Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*); das Buch wurde verboten und BÖHME erlebte Verfolgungen durch Kirche und Obrigkeit. 1619, ein Jahr nach dem Prager Fenstersturz, also dem Beginn des Dreissigjährigen Krieges, nahm BÖHME seine Schreibtätigkeit wieder auf. Bis 1624 verfasste er zahlreiche Schriften, vor allem mystische und theosophische. Die Verfolgungen nahmen zu, noch beim Begräbnis BÖHMES fanden Ausschreitungen statt, das Grab wurde geschändet.

298 Die erste deutsche Gesamtausgabe erschien 1682 in Amsterdam, bearbeitet von JOHANN GEORG GICHTEL.

299 Im Buch der Offenbarung an Johannes, dem letzten Buch des neuen Testaments, leiten die sieben Engel vor Gottes Thron mit sieben Posaunen das Ende der Welt ein (Off 8, 2). Nach der siebten Posaune wird Gottes Tempel im Himmel geöffnet (Off 11, 10). Danach erscheinen am Himmel die sieben Engel der sieben letzten Katastrophen, mit denen Gottes Zorn zuende geht (Off 15, 1). Im Anschluss daran geht Babylon, das Symbol der dekadenten Stadt, unter (Off 18), die Hochzeit des Lammes wird gefeiert (Off 19, 5ff.), der Reiter auf dem weissen Pferd erscheint (Off 19, 11ff.), Satan erleidet seine letzte Niederlage (Off 20, 10) und es entsteht *das neue Jerusalem* (Off 21, 9ff.). Das Symbol der Lilie wird als Verheissung des künftigen Heils gebraucht (Hos 14, 6). Die „Lilien auf dem Felde“ der Bergpredigt (Mt 6, 28-29) sind eine Uebersetzung LUTHERS, die das hebräische Wort *schoschanna* wiedergeben sollte.

300 Gemeint ist hier ein christliches Trinitätssymbol, also die Einheit Hand, Haupt und Auge. In der Magie ist *drei* als Zahl das Symbol des alles umfassenden Prinzips; drei ist die Zahl des Himmels im Unterschied zur vier, der Zahl der Erde.

verknüpft mit einem Dualismus der Moral, also mit „gut“ und „böse“, die wie Licht und Schatten, Gott und Teufel oder - bei BÖHME – wie *Wohl* und *Wehe* verstanden werden (ebd., S. 248). „Weh“ ist das Elend des Menschen, „Wohl“ aber die Gnade Gottes, dem sich der Wunsch des Menschen anpassen muss, wenn Heil möglich werden soll[301].

Das Bild der *Gnadenwahl* (Abb. 131) - ein augustinisches Thema, das im 17. Jahrhundert neu diskutiert wurde - zeigt wiederum die verrutschte Erdzeit, aber nunmehr mit den beiden irdischen Möglichkeiten *vor* der Erlösung. Die beiden Kreise, die das menschliche Leben beeinflussen, heissen *Wohl* und *Wehe*. „Wehe“ ist direkt lesbar, „Wohl“ dagegen spiegelverkehrt. Sie werden jeweils berührt vom göttlichen Willen, der seinerseits zur Wehe-Seite hin lesbar, zur Wohl-Seite hin spiegelverkehrt geschrieben ist. Das eine ergibt nur Sinn im Spiegel des anderen[302]. „Wohl“ ist die Kraft des Lichts oder die Macht der Sonne, „Wehe“ ist die Kraft des Dunkels oder die Macht des Blitzes[303]. Beide Kreise berühren sich oberhalb der Erdzeit im „A“, also im *Alpha* der Zeit und im *Advent*, der Parusie Christi.[304] Aus dieser Berührung der Kreise im Schnittpunkt der Ankündigung entsteht das *fiat*, mithin der Weg zur Erlösung[305]. Er führt genau zwischen Wohl und Wehe hindurch, hinauf zu Gott oder zum Symbol der *prima causa*, die gleichermassen Wohl *und* Wehe lenkt.

Die Verkündigung für die Erdzeit heisst zwischen den Ziffern 8 und 9 auf der Seite des Wohls und ausserhalb des Erdkreises: „Kommet her zum Gnaden-Stuhl“, auf der anderen Seite, in der Sphäre des Wehe (zwischen 5 und 6): „Gehet hin zum Feuer-Pfuhl“. Das Leben selbst, in der Mitte der Erdkugel, wächst zwar „aus einem Safft“ und „Von Einer Kraffft“ (der Sonne), aber nur das nach links, zum Wohl geneigte Kreuz, das Vergebung sucht und Busse tut, erhält auch die Kraft; das andere Kreuz - Verstockung und Bosheit - neigt sich zum Bösen, ist schief und wird zugrundegehen. Zwischen Lilie und Diestel vollzieht sich ein magisches Schicksal. Auf das Schicksal kann direkt von den Zeichen und ihrer ästhetischen Ordnung geschlossen werden. Es gibt keine empirische Differenz, weil die Welt nicht unbefangen wahrgehommen wird.

Man sieht, wie elaboriert diese Vorstellungen sind; sie setzen hochsuggestive Passungen voraus und berühren sehr starke Plausibilitäten, was nur mit ausgezeichneten Kognitionen möglich ist. Die entsprechenden Künste sind im Mittelalter geradezu Lehrberufe (KIECKHEFER 1992, S. 154ff.), das *Libertus de alchemia* von ALBERTUS MAGNUS[306] wurde als eines der massgebenden Lehrbücher verwendet, das wesentlich durch

---

301 Das althocheutsche Wort *we(wo)* lässt sich mit „Elend“ übersetzen, die gotische Wurzel für „Wohl“ ist *waila*, was mit „nach Wunsch“ übersetzt werden kann.

302 Gemeint ist *nicht*, dass das „Wohl“ verschlüsselt vorgestellt werden soll. Es wird nicht wie ein Anagramm geschrieben, sondern wird als Spiegel des „Wehe“ verstanden.

303 Im Buch der Offenbarung schleudert ein Engel Feuer vom Altar Gottes auf die Erde. Daraufhin blitzt und donnert es heftig, die Erde bebte. Danach bringen die sieben Engel mit den sieben Posaunen die Serie der Strafgerichte, die den Untergang einleitet (Off. 8, 5).

304 Das griechische Wort *parusia* lässt sich mit „Ankunft“ übersetzen. Im Neuen Testament ist „Parusie“ die Wiederkunft Jesu Christi am Ende der Weltzeit. In PAULUS‘ „Brief an die Korinther“ wird das Ende mit der Wiederkunft JESUS‘ zusammengebracht. Christus herrscht so lange, bis alle Feinde unterworfen sind. Als letzten Feind vernichtet er den Tod und unterwirft sich Gott. Dann ist Gott *allein* der Herr, der alles und in allen wirkt (1 Kor 15, 23-28). Im Matthäusevangelium erscheint der Menschensohn plötzlich und wie ein Blitz, der von Ost nach West über den Himmel zuckt (Mt 24, 27). Er kommt überraschend (Mt 24, 44), aber die Menschen können aus den Zeichen (das Beispiel des Feigenbaums) erschliessen, wann das Ende naht (Mt 24, 32ff.).

305 *Fiat* - es geschehe! (oder es sei!) - ist die Verheissung des Geschehens nach der Ankunft, also der Beginn der Erlösung auf Gottes Wort hin.

306 ALBERTUS MAGNUS - Graf Albrecht von Bollstädt - (1193/1207-1280) war der *Doctor universalis* des Hochmittelalters. Ueber seine Jugend ist fast nichts bekannt. Er studierte in Italien, überwiegend in Padua, hier wurde er (vermutlich 1223) Dominikanermönch. Nach 1228 begann er im Dominikaner-Orden

die praktischen Beispiele und ihre möglichst anspruchsvolle Deutung überzeugte. Die damit verbundene Lerntheorie (Abb. 132) konnte ROBERT FLUDD noch 1619 mit der Metapher der *Leiter* veranschaulichen (ROOB 1996, S. 285): Die Leiter der Erkenntnis führt das Lernen von der Erde in die Himmel. Die Leiter ist an die untere Wolke gelehnt und wird gestützt durch eine geometrische Konstruktion, zwei Dreiecke, die die Trinität des Mikro- und des Makrokosmos anzeigen, sowie zwei angedeutete Kreise, die auf die Erdkugel verweisen. Die Erkenntnis betrifft demnach die ganze Welt, die sie zugleich auf dem Lernweg stützt.

Damit ist stufenweises Vorankommen garantiert:

- Die unterste Sprosse ist *sensus*, die sinnliche Erfahrung,
- die nächste Stufe ist *Imaginatio*, die bildliche Vorstellung oder Abbildung der Welt,
- danach kommt *Ratio*, das begriffliche Vermessen oder Aufschliessen,
- gefolgt von *Intellectus*, dem geistigen Verstehen,
- und *Intelligentia*, der tieferen Einsicht in die Zusammenhänge.
- Die oberste Stufe heisst *Verbum*, sie bezieht sich auf das Wort Gottes, das offenbart oder mystisch erfahren wird. Es hebt alle menschlichen Anstrengungen der Erkenntnis oder des Lernens auf, ohne zur letzten Wahrheit zu führen. Gott selbst, der Stern in der Sonne, die strahlende Nova, ist unerkennbar (ebd.).[307]

Naturforschung war bis weit ins 17. Jahrhundert hinein wesentlich dies, Deutung von Zeichen, symbolische Ordnung von Phänomenen und die Organisation von Lernen um den Schöpfungszusammenhang herum, der durch mehr oder weniger okkulte Wissenschaften erkennbar gemacht und dargestellt werden solle. „Okkult“ war noch keine pejorative Formel, sie steht einfach für Zugänge des Lernens, die Eingeweihtsein voraussetzen. Das Verborgene wird sichtbar gemacht, das Licht erhellt das Dunkel, aber was erhellt wird - Welt, Mensch oder Schöpfung -, ist vom Lernprozess nicht berührt. Hinter jeder Erscheinung gibt es das zutreffende Wesen, und alle Wesen sind im Ganzen verbunden. Es gibt nur *ein* Ganzes, jede Analyse muss *diese* Einheit voraussetzen.

In ATHANASIUS KIRCHERS *Regnum Naturae Magneticum* von 1667[308] (ebd., S. 277) (Abb. 133) werden die Erscheinungen der Welt durch unsichtbare Knoten des Himmelseils zusammengehalten, die auf verborgene Kräfte hinweisen. Gestiftet werden die Kräfte (der Natur) aus der Hand des unsichtbaren (hinter den Wolken verborgen) Gottes. Sie symbolisiert die Einheit aller Elemente, des gesamten Lebens, aller Arten und sämtlicher Bewegungen, so auch des Rechts und der Gerechtigkeit. Aber die Kräfte der Natur können nicht einfach überall vermutet werden, vor allem leiten sie *nicht selbst*, wie ein jesuitisches Andachtsbuch aus dem Jahre 1625 darstellte[309], den Weg des Menschen zum Heil, als sei dieser Weg eine direkte und natürliche Strasse in den Himmel (ebd., S. 292). Erziehung ist nicht einfach Magie.

---

eine Tätigkeit als Lehrer, die 1243/1244 mit der Berufung nach Paris gekrönt wurde. Hier promovierte ALBERTUS 1245/1246 zum Doktor der Theologie und war drei Jahre lang als Professor tätig. 1248 wurde er mit dem Aufbau eines dominikanischen Generalstudiums in Köln betraut, die Kölner Lehrtätigkeit übte er mit verschiedenen Unterbrechungen bis zu seinem Tode aus. Einer seiner Studenten war THOMAS VON AQUIN. Das *Libellus de alchimia* ist eine Zuschreibung, über die Echtheit der Autorenschaft gibt es keine eindeutigen Aussagen. Schon im 14. Jahrhundert waren unter dem Titel „Semita recta“ Abschriften in Umlauf. Aber auch die englische Edition (LIBELLUS DE ALCHIMIA, 1958) gibt keinen gesicherten Aufschluss. Immerhin war das Lehrbuch in Gebrauch und zeigte die Standards der neuen Kunst.

307 ROBERT FLUDD, *Utriusque Cosmi, t. II*, Oppenheim 1619. Ueber FLUDD die Darstellung von GODWIN (1979) mit Details zur Biographie und zur Kosmologie.

308 ATHANASIUS KIRCHER, *Regnum naturae magneticum inanimato animato sensitivo dispositum* (Teil aus „China monumentis“, Roma 1667).

309 A. SUQUET, *Via Vitae Aeternae* (Antwerpen 1625).

Die Darstellung (Abb. 134), wenige Jahre vor DESCARTES' *Discours de la méthode* entstanden, ist aufschlussreich für den *pädagogischen* Anspruch der Lenkung des Lebens, die genau dem entspricht, was bei BÖHME die Zweiteilung der Welt oder die Berührung des Kreises im Advent gewesen ist. Erziehung hiesst detaillierte Lenkung des Menschen zum Heil und mit dem Heil zum Guten. Lenkung setzt eine überlegene Position voraus, eine *Hohe Warte* (OELKERS 1999), von der aus die Niederungen des Lebens überblickt werden können. Die Szene zeigt einen Tagesplan: Der Gläubige soll sich in der morgendlichen Andacht auf den Tag einstellen. Er kniet neben einer Säule und meditiert aus dem Stundenbuch im Blick auf das, was kommen wird. Die pädagogische Anweisung, wie der Tag zu gestalten sei, um das grösstmögliche Heil zu bewirken und die optimale Gottesgefälligkeit zu erreichen, wird (wie später im *Orbis Pictus*) mit Buchstaben im Bild veranschaulicht und durch Merksätze wiedergegeben:

- Die wegweisende Säule ist mit *A* gekennzeichnet. *A* bezeichnet die Stunde, in der die Vorbereitung auf den Tag geschieht, also das Jetzt der Meditation. „Betrachte", so lautet die Anweisung, „was du heute zu tun vorhast, in dieser *A* Stunde".
- Die Hand auf der Säule weist den Weg. Der Weg ist gerade und führt nach oben, wobei wiederum die Wolken erreicht werden können, dies aber nur dann, wenn die Anweisung genau befolgt wird: „*B* richte deine Werke und deine Schritte ... auf den Ruhm Gottes, *C* mit glühendem Herzen und dir sei gewiss, dass du ohne *D* Gottes Gnade nichts vermagst".
- Die Buchstaben *B, D* liegen auf der vom Gläubigen aus gesehen linken Seite des Weges. *B*, die guten Werke, sind dargestellt mit Symbolen der Kirche, der Arbeit und der Verteidigung der Kirche; *D*, die Gnade, zeigt auf den ohne Gnade schwachen und hilflosen Menschen, der sein Ziel nicht erreicht; *G* das „glühende Herz", ist auf der rechten Seite zu sehen, der Gläubige hält es in der linken Hand, als Gleichgewicht zum Wort der Bibel.
- Der Weg allein reicht aber nicht hin, bestimmt werden müssen die notwendigen Mittel und die richtige Haltung im Glauben „Verrichte deine Werke gleichsam nach *E* Gewicht, Zahl und Mass, und nicht anderes, als wenn *F* dein Tod bevorstünde *G* und Engel und *H* Teufel dich und dein ganzes Treiben aufmerksam beobachteten".
- „Verrichte aber *I* gute Werke, nicht anders, als *K* würde dir bereits das Grab gegraben... Vollende deine Werke *L* nach dem Beispiel Christi und der Heiligen; *M* die Engel bringen deine Werke vor Gott".
- *H*, der Teufel, überwacht den Weg oberhalb und mit dem Rücken zur irdischen Welt, in der die guten Taten vollbracht werden sollen; der Teufel registriert das Geschehen wie der Engel *G*, der ihm gegenübersitzt. Unter dem Engel ist das Beispiel Christi sichtbar, das im Bild veranschaulicht wird. Es liegt gegenüber der irdischen Welt, aber unterhalb des Himmels ist es erreichbar. Der Gläubige kann es sehen und sich so nach ihm richten.
- Die guten Werke *I*, also Glaube und Barmherzigkeit, stehen unter dem Bann des Todes; jeder Tag muss kalkuliert werden, als sei er der letzte. Immerhin wird für jeden Tag Bilanz gezogen: die Engel bringen die Werke vor Gott, umringt von den Seligen, also denjenigen, die bereits Aufnahme in den Himmel gefunden haben. Sie sind der Ansporn für das gottesfürchtige Leben.
- Die Gottesfurcht selbst ist der Höhepunkt der Vorbereitung auf den Tag. Sie beschliesst den Katalog der *pädagogischen Anweisungen*: „Vor allem ... denke immer daran, *N* dass Gott und die Versammlung der Himmlischen dich immer betrachten". Der Weg wird durch die Strahlen des himmlischen Zentrums erleuchtet, ein bestimmter Strahl trifft auch den Gläubigen, er kann sich also auf den Weg machen.

Das vielleicht berühmteste, sicher aber in politischer Hinsicht einflussreichste Poem des 17. Jahrhunderts heisst *Paradise Lost*. JOHN MILTON[310] fasste damit literarisch, was sich als das politische Hauptproblem der christlichen und christlich-esoterischen Gelehrsamkeit des 16. und 17. Jahrhunderts herausgestellt hatte. Das Wissen hat keinen Sinn für Freiheit, es kann nur dogmatisch verfahren und ist ausserstande, Autonomie zuzulassen. Der Weg des Glaubens ist immer nur *einer*, er wird überwacht durch unsichtbare Kräfte, letztlich die *prima causa*, Abweichungen sind Katastrophen, die sich sofort auf die Heilserwartung auswirken. Heil aber, im christlichen Sinne, ist immer die *Rückkehr ins Paradies*, die Erlösung von den Uebeln hin zum neuen Jerusalem, das in vielen Darstellungen des 17. Jahrhunderts als *Civitas Solis* oder *Christianapolis*[311] dargestellt und erwartet wurde (ebd., S. 344) (Abb. 136/136), als Wiedererlangung des Paradieses unter Voraussetzung der Geschichte, also nicht mehr als zeitloser Garten, sondern als Himmelsstadt der Zukunft, die Platz bietet für alle Gerechten und alle, die ihr Leben im rechten Glauben gelebt haben und so auf Gnade rechnen können. Undenkbar war, dass das Paradies *verloren* sein könnte.

MILTON begann die Arbeit an *Paradise Lost* nach dem ersten Englischen Bürgerkrieg 1642. Die letztendliche Komposition der ersten zehn Bücher dauerte von 1658 bis 1663, MILTON war völlig blind und stand nach der Restauration 1660 unter ständiger Verfolgung[312], seine Werke, besonders die Bekenntnisse zum Common-Wealth oder zur Republik, wurden unter Zensur gestellt und verbrannt. Die Schriften MILTONS waren gefährlich, weil sie brisante Inhalte in Form von Pamphleten sehr billig anboten und so eine grosse Leserschaft erreichten[313], insbesondere in den nicht-begüterten und aber literaten Kreisen, also dem, was Volk genannt wurde. Es handelte sich etwa um

- die Rede für die Presse- und Menungsfreiheit (*Aeropagitica*, 1644),
- die Rechenschaft der Könige und Obrigkeiten (*The Tenure of Kings and Magistrates*, 1649),

---

310 JOHN MILTON (1608-1674) studierte am *Christ Church College* in Cambridge und erwarb 1632 den *Magister Artium* in Philosophie. Nach einer Bildungsreise durch Frankreich und Italien (MILTON triaf 1638 GROTIUS) wurde MILTON 1639 Privatlehrer in London. 1641 begann er mit seiner politischen Publizistik, die sich zunächst gegen die Bischofsverfassung und gegen kirchliche Dogmen (etwa der Ehescheidung) richtete, mit der *Aeropagiticia* von 1644 dann aber politisch-öffentlich wurde. 1649 rechtfertigte MILTON die Verurteilung und Hinrichtung von CHARLES I. und wurde danach *Secretary for Foreign Tongues to the Council of State*, also Literat und Essayist für die Revolution und deren Propaganda nach Aussen. 1652 erblindete MILTON und zog sich aus allen Aemtern zurück, um nur noch die Sache der Republik publizistisch zu vertreten (Daten und Literatur in: DANIELSON 1989)

311 Das Vorbild ist CAMPANELLAS *Civitas solis* von 1612. Der schwäbische Theologe JOHANN VALENTIN ANDREAE (1586-1654) schrieb im Anschluss daran eine Variante der *Christianpolis* („Rei publicae Christianopolitanae descriptio“, Strassburg 1619). ANDREAE war Hofgeistlicher in Stuttgart, Generalsuperintendent in Württemburg und zuletzt Abt der Klosterschule von Bebenhausen. Er beeinflusste die Rosenkreuzerbewegung, prägte den frühen Pietismus und nahm vieles von dem vorweg, was später COMENIUS zugeschrieben wurde.

312 England war dem Dreissigjährigen Krieg ferngeblieben, der König CHARLES I. regierte seit 1629 ohne Parlament. Der Aufstand der calvinistischen Schotten 1640 veranlasste CHARLES I . zur Einberufung des *langen Parlaments*. Das mehrheitlich puritanische Parlament rief 1642 zum Bürgerkrieg gegen die Krone aus; in der ersten Revolution siegte die Parlamentspartei 1644/1645. Im Parlament standen sich danach *Presbyterianer* (also Anhänger einer Zwangskirche) und *Independente* gegenüber, die 1648 im zweiten Bürgerkrieg unter OLIVER CROMWELL siegten. CROMWELL liess 1649 den König hinrichten und gründete das *Commonwealth*, also die erste Republik. Faktisch war dies unter dem Lordprotektor CROMWELL eine Militärdiktatur, die bis zum Tode CROMWELLS (1660) andauerte und vor allem aussenpolitisch erfolgreich war. CROMWELL dankte 1659 auf Drängen der Armee und des Parlaments ab, am 19. Mai 1660 kehrte der Sohn CHARLES I. nach London zurück, die Restauration begann. Der *Corporation Act* von 1661 zwang alle Beamten zum Abendmahl nach anglikanischem Ritus, das Uniformitätsgesetz von 1662 stellte die Anglikanische Staatskirche wieder her und das Lizenz-Gesetz vom gleichen Jahr etablierte eine strenge staatliche Kontrolle der öffentlichen Meinung.

313 MILTONS *Aeropagitica* von 1644 wurde für vier Pennies verkauft.

- die Trennung der staatlichen und der kirchlichen Macht (*A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*, 1659) oder
- den Weg in die freie Republik (*The Readie&Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, 1660) (Abb. 137-140).

Paradise lost passierte die Zensur und erschien von 1667 an[314] als der grosse literarische Kommentar zur englischen Revolution, die OLIVER CROMWELL zur Republik geführt hatte. Die Metapher des „verlorenen Paradieses" ist naheliegend: Die Vertreibung aus dem Paradies kann wie eine Option *für die Freiheit* und so wie ein grosses GLÜCK verstanden werden. Der Kampf zwischen Himmel und Hölle findet bei MILTON *im* Paradies statt und wird hier entschieden. Am Ende von *Paradise Lost* führt der Erzengel Michael zwei hochzufriedene erste Menschen dem neuen Leben zu, das nichts zu tun hat mit der Verdammnis, auch nicht mit den Unsicherheiten der Gnadenwahl oder den Abgründen jesuitischer Ueberwachung. Von Erbsünde ist nichts zu spüren, wohl aber von dem *happy end* (MILTON 1990, S. 617) nach dem Ende, das doch nur das Ueberschreiten einer Grenze war. Genauer:

„To whom thus also the angel last replied:
This having learned, thou has attained the sum
Of wisdom; hope no higher, though all the stars
Thou knew'st by name, and all the ethereal powers,
All secrets of the deep, all nature's work,
Or works of God in heaven, air, earth, or sea,
And all the riches of this world enjoyed'st,
And all the rule, one empire; only add
Deeds to thy knowledge answerable, add faith,
Add virtue, patience, temperance, add love,
By name to come called Charity, the soul
Of all the rest: *then wilt thou not be loath*[315]
To leave this Paradies, but shalt possess
A Paradise within thee, happier far"
(ebd.; Hervorhebungen J.O.).

Im Februar 1651 hatte MILTON seine Streitschrift *Pro Populo Anglicano Defensio* veröffentlicht[316]. Die Schrift verteidigte die Rechte des Volkes gegen königliche Willkür und Gewalt, aber sie tat mehr als das, sie stellte die Genealogie in Frage, mit der die absolute Macht des Königs begründet wurde, also die Abstammung vom ersten König und so die Legitimation durch Gott. Die Schrift entstand aus einem Auftrag; MILTON sollte den neuen *Council of the State* und insbesondere den Lordprotector - OLIVER CROMWELL[317] - gegen royalistische Kritik verteidigen, die das Recht auf ihrer Seite glaubte. Immerhin war etwas ganz Unerhörtes geschehen, das Parlament hatte den König entmachtet und später sogar

---

314 1667 war der Text druckfertig. Er erschien in sechs einzelnen Ausgaben zwischen 1667 und 1669. 1674 wurde eine zweite Auflage veröffentlicht.

315 *To loathe* heisst „verabscheuen", stärker auch „sich ekeln vor": die Adjektivform wird nur prädikativ gebracht (*I am loath to do*: „ich tue sehr ungern").

316 *Pro Populo Anglicano Defenso Contra Claudii Anonymi, aliàs Salmasii Defensionem Regiam* (London 1651; korrigierte Ausgabe 1658).

317 OLIVER CROMWELL (1599-1658) organisierte und kommandierte die Militärmacht der Revolution. Nach Ausbruch des Bürgerkrieges (1642) gründete er die *Ironsides*, eine gut gerüstete Reitertruppe aus strengen Puritanern, die die Schlachten von *Marston Moor* (1644) und *Naseby* (1645) gegen die Royalisten gewannen. Mit dem siegreichen Heer der *Independenten* setzte CROMWELL gegen die *Presbyterianer* die Religionsfreiheit durch. Diese protestantische Freiheit wurde 1648 bis 1650 gegen die aufständischen Schotten und Iren behauptet. 1653 wurde CROMWELL Lordprotektor, 1657 lehnte er den Königstitel ab. MILTONS *Pro Populo Anglicano Defenso* erschien in einer kritischen Situation: Unmittelbar danach, im Sommer 1651, musste CROMWELL die Republik gegen den nach England eingedrungenen CHARLES II. verteidigen.

hinrichten lassen. Einer der berühmtesten Gelehrten der Zeit - CLAUDE DE SAUMAIS in Leyden, bekannt unter dem humanistischen Namen SALMASIUS[318] - erhielt einen Auftrag, die Rechte des Königs zu verteidigen. Seine *Defensio regia* erschien 1649[319], gegen diese Apologie schrieb MILTON.

MILTON, nicht zimperlich in der Anrede des Gegners („you empty windbag of a man, Salmasius") (MILTON 1991, S. 67), griff das zentrale Argument an, die Legitimation der *Macht* des Königs und so seiner Stellung. Gemäss SALMASIUS sei der König

> „one who has supreme power over his kingdom, responsible to no-one but God, who is allowed to do whatever he pleases, who is free from the restrictions of the laws" (ebd., S. 78).

Die Verbindung von Gott und König ergibt sich aus dem Verhältnis von himmlischer und irdischer Herrschaft, genauer: aus der Vorstellung zweier Welten, die beide von einem höchsten Punkt aus regiert werden. Das verlangt *magisches* Denken: Wer Gott an die oberste Stelle setzt, eine Einheit beider Welten annimmt und die irdische nach Massgabe der himmlischen regiert sehen will, muss ein Aequivalent zu Gott annehmen. Soll dies nicht der Papst sein, muss es der König sein; so verteidigte zum Beispiel DANTE die Monarchie, die der *plenitudo potestas* der Kirche entgegengesetzt war[320]. Die Begründung war 1317 eine ähnliche, wie sie SALMASIUS 1649 wählte: Die *humana universitas* - die menschliche Gesamtheit - sei ein Ganzes im Blick auf ihre Teile, aber zugleich ein Teil im Blick auf das Ganze, nämlich das *totum universum*, also die Schöpfung Gottes (DANTE ALIGHIERI 1989, S. 79f.)[321]. Der Monarch dieser Welt ist ein einziger, der die Macht nicht teilen kann; die Welt muss „einem Herrscher" ganz unterworfen sein (ebd., S. 81).

Aber wer soll unter welchen Umständen herrschen? Die zentrale Legitimation der Herrschaft von Fürsten, die Legitimität der Abstammung, geriet schon im 16. Jahrhundert ins Wanken. Die Frage, *wer* herrschen soll, stellt sich genealogisch nicht, denn immer der Nächste ist der legitime Herrscher, unabhängig von Erfahrung und Kompetenz, vorausgesetzt nur, die gesamte Herschaft kann auf den legitimen Anfang zurückgeführt werden. Der französische Staatsrechtler JEAN BODIN (1993, S. 111ff.)[322] ging 1576 von der „puissance absolue" aus, die die politische Souveränität darstelle. Der jeweilige Fürst repräsentiert diese Macht, aber er kann sich nicht auf die historische Reihenfolge berufen, die durch nichts ausser der Abstammung gebunden wäre. Für BODIN kann der *Prince* Gesetze erlassen, die nicht auf ihn selbst angewendet werden können: „Le Roi ne peut être

---

318 CLAUDE DE SAUMAIS (1588-1653) studierte Philosophie in Paris und Recht in Heidelberg. Ab 1631 war er in Leyden als Rechtsberater und Rechtslehrer tätig. Er wurde berühmt durch klassische Studien, aber schrieb daneben über zahlreiche religiöse und moralische Themen. Nach der *Defensio Regia* erreichte ihn ein Ruf an den schwedischen Hof nach Stockholm, dem er aus Krankheitsgründen nicht mehr Folge leisten konnte. Seine Antwort auf MILTON erschien posthum 1660.

319 *Defensio regia, pro Carolo I. ad serenissimum Magnae Britannicae regem Carolum II. filium natu majorem, heredem & successorem legitimum. Sumptibus Regiis.* (1649)

320 DANTE schrieb seinen Traktat über die (weltliche und himmlische) *Monarchia* um 1317 in Verona. Seit Sommer 1316 war JACQUES DE CAHORS Papst, ein strenger und unnachgiebiger Vertreter einer päpstlichen Theokratie. Diese Position ist wesentlich durch die Bulle *Unam sanctam* begründet worden, die Papst BONIFAZ VIII. am 18. November 1302 erlassen hatte. Sie begründet, dass die weltliche durch die geistliche Macht, aber die geistliche Macht nur durch Gott korrigiert werden kann. Gegen diesen Anspruch argumentiert DANTES *Monarchia*. Deren *editio princeps*, also der erste Druck, erschien 1559 in Basel.

321 „Die menschliche Gattung ist ... dann am meisten Eines, wenn das Ganze in einem vereinigt ist. Dies ist nur möglich, wenn sie einem Herrscher ganz unterworfen ist, wie an sich klar ist" (DANTE ALIGHIERI 1989, S. 81).

322 *Les Six Livres de la République* (1576) (letzte Ausgabe Paris 1583). JEAN BODIN (BODINUS) (1530-1596) lehrte Staatsrecht in Paris.

sujet à ses lois“ (ebd., S. 121). Dieser Macht unterliegt auch der Papst, der, wie BODIN formuliert, seine Hand nicht heben kann, wenn der König nicht zuvor seine erhoben hat (ebd.). Der König unterliegt aber zugleich den göttlichen und den natürlichen Gesetzen, die er *nicht* beeinflusst. „ La puissance absolue des princes et seigneuries souveraines, ne s’étend aucunement aux lois de Dieu et de nature“ (ebd., S. 122). Der König ist nicht an die eigenen Gesetze und die seinerVorgänger gebunden, anders wäre seine Macht nicht absolut, aber er ist gleichwohl den vernünftigen und gerechten Konventionen verpflichtet (ebd., S. 123), die das natürliche Zusammenleben der Menschen verlangt. In *diesem* Sinne darf kein absoluter Fürst willkürlich handeln.

Die Kritik der päpstlichen Macht oder des Absolutheitsanspruches der Kirche begründete weltliche Herrschaft, aber hinterliess ein Problem, das zu Beginn des 17. Jahrhunderts, und nicht zufällig in Holland und England[323], dominant wurde, nämlich die zivilen Freiheiten oder die Rechte des Einzelnen gegenüber dem absoluten König. HUGO GROTIUS, der holländische Begründer des modernen Naturrechts[324], plädierte in seinem Essay *De republica emendanda*[325] für eine patrizische Republik, die die Monarchie ersetzen sollte[326]. In England argumentierte JOHN SELDON[327] für bürgerliche Freiheiten, gegen die Allmacht des Königs und für eine Auflösung der Allianz von Königtum und Kirche. SELDON, Mitglied des englischen Parlaments, wurde im März 1629 verhaftet und gefangengesetzt, aber die neuen Ideen waren nicht aufzuhalten. Aus ihnen entwickelten sich die republikanischen Ideen der englischen Revolution (TUCK 1993, S. 209ff., 221ff.).

Die umfangreiche Diskussion vor und nach dem Ausbruch des Bürgerkrieges 1642 in England verwendete neue rechtstheoretische und konstitutionelle Termini,

- nämlich „Notwendigkeit“,
- *salus populi* (Volkswohl),
- Vernunft des Staates
- und vor allem *Interesse* (ebd., S. 222f.).

Die Sprache dieser öffentlichen Rhetorik war *humanistisch* (ebd., S. 225), also nicht *juridisch*; die neuen Lehren des Naturrechts brachen mit den überkommenen Distinktionen der Rechtsverwaltung oder der höfischen Jurisprudenz und eröffneten so Chancen zu einer

---

323 Die holländische Revolution, also der Aufstand gegen die spanische Krone, war das Vorbild der englischen, mindestens im Blick auf die Argumentationslage und die öffentliche Rhetorik (VAN GELDEREN 1993).

324 HUGO GROTIUS (1583-1645) studierte Recht in Leyden und Orléans. 1599 wurde er Historograph der holländischen Republik, die nach dem Abschwören der Generalstände (26. Juli 1581 gegen PHILIPP II.) gegründet worden war. GROTIUS machte eine diplomatische Karriere im neuen Staat und entwickelte internationalen Einfluss, darunter wesentlich in England, das er 1613 besuchte. 1619 wurde er wegen Hochverrats angeklagt, nachdem die Calvinisten auf der Synode von Dort über die Arminier triumphiert hatten. Im Gefängnis von Löwenstein schrieb GROTIUS seinen berühmten Traktat *De Iure Belli ac Pacis*, der 1625 veröffentlicht wurde. GROTIUS ging danach ins Exil und war von 1634 an als schwedischer Botschafter in Frankreich tätig. Er starb in Rostock, nachdem er in Stockholm entlassen worden war.

325 Geschrieben zwischen 1600 und 1610, veröffentlicht nicht vor 1657; Abschriften wurden im Freundeskreis ausgetauscht (TUCK 1993, S. 160ff.).

326 Die Konstruktion reagierte auf die holländische Situation nach der Niederlage der spanischen Armada im Sommer 1588: Das Machtvakuum hinterliess eine schwache Zentralmacht, die gegenüber den Provinzen gestärkt werden musste. Das sollte ein Staatsrat bewirken, der aus selbsternannten Aristokraten zusammengesetzt war, vergleichbar mit den historischen Stadträten, aber ausgestattet mit der vollen Gesetzeskraft (TUCK 1993, S. 163f.).

327 JOHN SELDON (1584-1654) war Jurist, Historiker und Orientalist. Nach seinem Studium in Oxford wurde er 1623 Mitglied des Parlaments. Seine *History of Tythes* (1617), die die bürgerlichen Freiheiten beschreibt, löste eine heftige Kontroverse aus, mit Fronten, die im ganzen 17. Jahrhundert (bis LOCKE) wiederholt wurden.

Neuordnung des politischen Diskurses. 1641 begründete HENRY PARKER für die Parlamentspartei die neuen Grenzen der Macht:

> Jegliche Form von politischer Herrschaft sei auf das *öffentliche Wohl* ausgerichtet und sei solange legitim, wie die Bürger dadurch geschützt würden. Das öffentliche Wohl sei nicht deckungsgleich mit dem des Herrschers, der es nicht in seiner Person (und so *einzig*) repräsentieren könne. Diese Aufgabe könne auch die Kirche nicht erfüllen, so dass zu schliessen sei, ähnlich wie GROTIUS dies tat[328], dass es eine kirchliche Macht unabhängig vom Staat nicht geben könne. Daraus folgte, dass auch die Macht des Königs, die sich immer *mit* der Kirche, nämlich als *göttliche* Gewalt, begründet hatte, gebrochen werden könne[329].

Vergleichbar argumentierte MILTON: Gegen die Verteidigung der königlichen Gewalt wandte er ein, dass sich auf Gott nicht berufen könne, wer Gewalt gegen das eigene Volk ausübe, seine Privilegien missbrauche und sich ausserhalb des Gesetzes wähne (MILTON 1991, S. 79f.). Wenn ein König gegen das Gesetz verstösst, so ist er eben diesem Gesetz unterworfen (ebd., S. 81); stellt er sich ausserhalb des Gesetzes, so muss er im Namen dieses Gesetzes bestraft werden können (ebd., S. 90). Also ist jeder und dies in gleicher Weise dem Gesetz unterworfen. Für den König gilt das auch und gerade dann, wenn er das Gesetz selbst erlassen hat. Die biblische Geschichte, so MILTON, beweise genau diese Wahrheit, denn alle Könige *nach* MOSES waren dem Gesetz unterworfen, anders hätten nicht die Gesetze des Volkes Israel aus den Geboten abgeleitet werden können (ebd., S. 105)[330].

Die Gesetze bestimmen die Macht. Wer Macht über die Gesetze hat, muss sich kontrollieren lassen, wobei der Massstab wiederum die Gesetze sind. Das erklärt, warum das Parlament sich gegen den König erheben konnte, seine Macht und vor allem seine Machtausübung waren *angemasst*, und alle Rechtfertigungen, zumal solche der Kirchenlehrer[331], gingen an dem einfachen Tatbestand vorbei, dass kein Mensch allmächtig sein könne, weil jeder fehlbar sei. Die Doktrin der Unfehlbarkeit ist gegen das Gesetz, das menschliche Götter oder absolute Herrscher ausschliessen muss, wenn es wirklich für jedermann gleich gelten soll. Die Basis des Rechts ist dann die Natur und nicht die Herrschaft, die nicht kontrollierbar ist, wenn sie sich ausserhalb des Gesetzes stellen kann. Das klassische Argument, dass nicht dem Gesetz unterworfen sein kann, wer es schafft, ist dann nichts als eine unzulässige Verallgemeinerung der *prima causa*-Theorie.

Dieses zentrale Argument fasste MILTON so zusammen:

---

328 In *De imperio summarum potestatum* (veröffentlicht erst nach dem Tode von GROTIUS); der Essay erschien erstmalig in den *Opera omnia theologica* (Band III/London 1679). GROTIUS entwickelt hier ein naturrechtliches Argument, wonach selbst ein nicht-christlicher Herrscher in die Angelegenheiten der christlichen Kirchen eingreifen könne, sofern das Gesetz gewahrt sei.

329 HENRY PARKER (1476-1556) formulierte wesentlich die Position des Parlaments gegen den König; seine Schriften gehören zu den meistzitierten in den Auseinandersetzungen der vierziger Jahre. 1642 wurde PARKER Sekretär der Armee des Parlaments, die unter der Führung des Earl of Essex standen. PARKER begründete die Legalität des Parlaments mit dem „publick interest“ und dem „common good“, anderes als der König habe das Parlament keine „private interests“, die das Volk betrügen (PARKER 1642, Abschn. A3).

330 Die *Gesetze* für das Volk Israel (2 Mose 21ff.) werden gegeben *nach* Verkündung der zehn Gebote (2 Mose 20). Mose ist der Mittler zwischen Gott und Volk, aber nicht - von Gott installiert - der *erste Kénig* (2 Mose 20, 18ff.).

331 „Athanasius says it is impious to call the kings of the earth before human tribunals. Who said this to Athanasius?“ (MILTON 1991, S. 123). SALMASIUS zitiert in seiner *Defensio regia* die *Sermo de Cruce et Passioni Domini* des heiligen ATHANASIUS (um 293-373). ATHANASIUS wurde 328 Bischof von Alexandrien. Er vertrat (gegen die Arianer) die Lehre von der Wesensgleichheit zwischen Gott und Christus.

„Are kings infallible? Why should they then be omnipotent? Or if they are so, why are they less destructive to civil affairs than the pope to spiritual ones? Does God truly not look after civil affairs? If not, surrly he does not prevent us from doing so. If he does, he wishes the *same reformation* to happen in the *commonwealth* as in the *church*; especially if it has been ascertained that infallibility and omnipotence assigned to one man are the *same causes* of all evils *in both*. For in civil matters God has *not* taught such patience that the commonwealth should endure every most savage tyrant, but the church should not. Rather he has taught the contrary: and he has left the church indeed with no weapons apart from patience, innocence, prayers and the teaching of the gospel. Into the hands of the commonwealth and all magistrates at once he has handed not patience *but laws and a sword*, the avenger of wrongs and violence“ (ebd., S. 127; Hervorhebungen J.O.).

Wenn die Reformation die Allmacht des Papstes hat brechen können, dann muss das Parlament auch die Allmacht des Königs brechen können - Die Republik ist für MILTON eine zweite, eine *weltliche* Reformation, die die erbliche Monarchie in Frage stellen und die feudale Herrschaft kritisieren kann, weil diese sich durch Missbrauch selbst widerlegt hat und kein höheres Recht sie sichert. Wer so etwas behauptet, muss eine magische Argumentation zu Hilfe nehmen, die Abstammung nicht des Gesetzes, sondern der persönlichen Erbfolge, also der Legitimation von Herrschaft durch Rückführung auf den *ersten* König. Die Person stünde dann ausserhalb des Gesetzes, und alle Gesetze wären abhängig von ihrem Willen, der mit Gottes Willen in Verbindung gebracht wird. Aber genau das, die Herrschaft des Willens über das Gesetz, setzt das Gesetz ausser Kraft.

„For that law which overturns all laws cannot itself be a law“ (ebd., S. 130).

Die Republik muss die magischen Begründungen ausser Kraft setzen, und das muss radikaler geschehen als noch bei MILTON, der eine humanistisch-christliche Sprache benutzte, um eine grundlegend neue politische Verfassung zu begründen. Er musste noch, auf den Spuren BODINS, zeigen, dass und wie die Gesetze Gottes genau mit denen der Natur übereinstimmen (ebd., S. 149), legitim ist, wer und was sie beide als Gesetze repräsentiert (ebd.). 1651, im gleichen Jahr wie MILTONS *Pro Populo Anglicano Defensio,* erschien eine weit radikalere Begründung der Republik, nämlich THOMAS HOBBES‘

LEVIATHAN,
OR
The Matter, Forme, & Power
OF A
COMMON-WEATH
ECCLESIASTICALL
AND
CIVILL.

Der Titel – „Leviathan“ - ist eine Anspielung auf das Alte Testament: Im Buch Hiob wird berichtet, dass und wie Gott die Mächte überwunden hat, die sich ihm entgegenstellten, darunter den *Leviathan*, den Drache des Meeres (Hiob 40, 25ff.)[332]. Die symbolische Verwendung bei HOBBES ist oft missverstanden worden, etwa so, dass das vorzeitliche Ungeheuer die Macht des neuzeitlichen Staates repräsentieren solle, der also schon in der Vorstellung dämonisch wäre. *Nur* Gott besiegte und zähmte den Leviathan, der sich frei von religiösen Bindungen als Macht verselbständigt und durch nichts

---

332 In den Psalmen des Alten Testamentes besiegt Gott den Leviathan, um wie die Erde so auch das Meer befrieden zu können (Ps 74, 12ff.). Danach verhalten sich auch vergleichbare Ungeheuer friedlich (Ps 104, 24-26). Das vor allem ist HOBBES‘ Problem: Wie ist *innerer Friede* möglich?

beschränkt wird.[333] Diese Deutung wird durch den historischen Kontext widerlegt (TUCK 1993, S. 319ff.): Der Titel spielt nicht auf die *Dämonie*, sondern auf die *Zähmung* der Macht an. Sie muss in Schach gehalten werden, aber das gelingt nur, *wenn* sie sich verselbständigt, also nicht privat oder individuell agiert wird, sondern alle einzelne Macht in eine einzige zusammenzieht. Sie nennt HOBBES nicht etwa „Staat", sondern *Common-Wealth*, und er unterscheidet die zivile von der kirchlichen Republik. Die Differenz wird auf dem berühmten Titelbild der englischen Erstausgabe sichtbar (HOBBES 1986, S. 71) (Abb. 141).

Man sieht, wie das Volk den Souverän konstituiert und nicht der König das Volk. Nunmehr macht das Volk den Körper der Politik aus, und das Volk bewegt sich auf den Kopf zu, der seinerseits über Stadt und Land regiert. Es gibt im Prinzip zwei Mächte, die des *Schwertes* und des *Hirtenstabes*. Das eine Symbol steht für die Macht der Republik, es wird drohend oder kampfbereit erhoben; das andere Symbol steht für die Macht der Kirche, es wird gezeigt. Ueber dem Kopf, beide Symbole in der Spitze auf einer Linie übergreifend, steht ein lateinisches Zitat: *Non est potestas super terram quae comparetur ei* – „Auf Erden kann man nichts - keine Macht - mit ihm vergleichen". Die biblische Stelle (das Buch Hiob 41, 25) beschliesst jenen Abschnitt, in dem die furchtbare Macht des Leviathan beschrieben wird (Hiob 41, 4-26), der unbesiegbar und unangreifbar scheint. Aber Hiob[334] unterwirft sich in der Folge Gott, weil seine (Gottes) Macht noch grösser ist als die des Leviathan.

Der Kupferstich von 1651 nimmt diesen biblischen Befund als Ausgangslage für ein ganz anderes Problem, nämlich wie die Macht organisiert werden muss, wenn es *keine* göttliche Supervision gibt. Jede Rückkehr in die Ausgangslage der christlichen Ueberlieferung hätte die Frage zurückgeworfen auf die Monarchie, die ungeteilte Herrschaft in der *einen* Person, die sich auf den *ersten* König und so auf Gott zurückführen kann[335]. Soll das vermieden werden, muss die Macht einem wirklichen Souverän unterworfen und so *konzentriert* werden, nicht in der Hand einer Person, sondern einer anonymen Macht, die des Gesetzgebers und so des Staates. Man sieht auf dem Bild aber nicht die Lösung des Problems, sondern den *Status quo ante*, also den Zustand, der überwunden werden soll.

Das wird mit zwei Bildreihen demonstriert: Unter dem Schwert sieht man den alten, monarchistischen Staat, repräsentiert mit der Burg, der Krone, der Kanone, mit Militärgerät und schliesslich mit dem Privileg, über Krieg und Frieden bestimmen zu können. Unter dem Hirtenstab sieht man, jeweils gegenüber, die Kirche, die *Mitra* des Bischofs[336], die Bannstrahlen des Papstes, die Syllogismen und Dilemmata der scholastischen Disputationen sowie das Konzil, auf dem die kirchliche Macht beraten wird. Beide Formen der Herrschaft sind prinzipiell obsolet, weil sie weder über eine wirkliche Begründung verfügen noch über komntrollierbare verfahrfen. Sie sind beide Willkür und widerspechen so der Vernunft.

HOBBES argumentiert wesentlich für eine repräsentative Wahl des politischen Körpers (HOBBES 1986, S. 276ff.), von der alle privaten Körperschaften wie Familie und Haus unterschieden sind (ebd., S. 285f.). Vorausgesetzt ist die Konzentration der Macht im

---

333 Massgebend dafür ist die Deutung, die CARL SCHMITT 1938 dem *Leviathan* gegeben hat (vgl. SCHMITT 1982). Zu SCHMITT unlängst: GROSS 2000.

334 Das Buch Hiob bestreitet die altjüdische Vergeltungslehre, wonach alles Leiden als Strafe für Vergehen betrachtet werden müsse. Hiob (LUTHERS Bezeichnung für Ijob) glaubt, dass er schuldlos leide; er fordert aus diesem Grunde Gott heraus und erkennt am Ende dessen Macht, ohne die alte Lehre zu wiederholen. Gott ist allmächtig, daher auch der Spender des neuen Glücks (Hiob 42, 10ff.).

335 Das Problem der Abstammung wird in das „christian Common-Wealth" verlagert (HOBBES 1986, § 40).

336 *Inful* oder *Mitra* wird die Kopfbedeckung der katholischen Kardinäle, Bischöfe und Aebte bei Pontifikalfunktionen genannt.

Souverän, also die *soveraign power*, die öffentlich ausgeübt und kontrolliert wird (ebd., S. 289ff.). Geregelt wird das gesellschaftliche Leben durch „civill laws", sie gelten für alle Mitglieder des Commonwealth oder der Republik (ebd., S. 311ff.). Der Souverän erlässt die Gesetze, er und *nur* er ist frei, alte Gesetze zu verändern und neue zu erlassen (ebd., S. 313). Ueber ein Gesetz entscheidet also nicht die Abstammung oder die historische Dauer („the Length of Time"), sondern der Wille des Gesetzgebers (ebd., S. 313/314). Der Massstab ist das Naturrecht, jedes zivile Gesetz muss mit dem Gesetz der Natur übereinstimmen (und umgekehrt)[337]; beide streben Gerechtigkeit an, verlangen aber zugleich Unterwerfung unter das Gesetz (ebd., S. 314/315).

Einige Stellen des *Leviathan*, besonders im 13. Kapitel des ersten Buches, das erklären soll, wie Kriege möglich werden und warum es gegenüber den natürlichen Freiheiten des Menschen einen Souverän geben muss, sind in der Rezeption so dämonisiert worden, dass das hauptsächliche Anliegen von HOBBES verdunkelt wurde. Es geht nicht um die Frage, ob die Natur des Menschen „gut" oder „böse" sei, sondern wie verhindert werden kann, dass *Bürgerkrieg* entsteht (civill Warre) (ebd., S. 187)[338]. Die Lösung ist eine Vertragstheorie; die natürlichen Freiheiten werden an den Souverän abgetreten, das heisst alle Bürger einer Republik schliessen einen (fiktiven) Vertrag, wonach nur *eine* Macht sie regiert, die sie ihrerseits kontrollieren können. Aus diesem Grunde vertritt HOBBES eine *repräsentative* Theorie des Parlaments; in ihm muss das Volk repräsentiert sein, nur dann kann ein Vertrag aller Bürger geschlossen und öffentlich kontrolliert werden. Davon zu unterscheiden sind alle Angelegenheiten der geistlichen Macht, also des *christian Common-Wealth*, das nicht, wie der Staat, der Natur untersteht, sondern dem Glauben (ebd., S. 409).

HOBBES bestreitet nicht die Religion, Gott kann zu den Menschen sprechen (ebd., S. 410), aber er bestreitet ihre Legitimation für andere Zwecke als die des *christian life* (ebd., S. 415). Ihre Kraft erwächst nicht aus der Natur, sondern aus, wie HOBBES prägnant sagt, „the constant Signification of words" (ebd., S. 428). Sie verlangt Auslegung und so Doktrinen (ebd.), wesentlich um Gefühle zu binden (ebd., S. 429). Worte aber erfassen nicht die Natur, und sie haben keine magische Kraft, daher kann man ihnen auch widersprechen, wenngleich nicht im Glauben, sondern in der politischen Oeffentlichkeit. Der Glaube wird artikuliert in Form des *Sermo*, also der Predigt, die die Doktrinen bestätigen soll[339], während in der politischen Oeffentlichkeit alles darauf ankommt, *Kritik* zu äussern und die Wahrheit in der Mitte von *Kontroversen* auszutragen. Magie und Esoterik, die beiden grossen Gegenkräfte gegen die Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts – HOBBES' war mit ihren Forschungen gut vertraut[340] -, erlaubten Deutung, auch Berechnung, aber keine grundsätzli-

---

337 „The Law of Nature ... is apart of the Civill Law in all Common-wealths of the world. Reciprocally also, the Civill Law is a Part of the Dicates of Nature" (HOBBES 1986, S. 314). Die *Laws of Nature* werden im ersten, anthropologischen Teil des *Leviathan* ausführlich begründet. Ihr fundamentaler Grundsatz ist *Friede*. Aus diesem ersten Gesetz folgt das zweite, die Begrenzung der menschlichen Freiheit zugunsten einer Ordnung, die den Frieden sichern kann (ebd., S. 189/190).

338 Die berühmte Sequenz von *bellium omnium contra omnes* bezieht sich auf die Erfahrung des Bürgerkrieges: Ohne Macht - gemeint ist die Nachfolgemacht des Königs - befinden sich die Menschen in einem latenten Bürgerkrieg, der jederzeit ausbrechen kann (HOBBES 1986, S. 185f.).

339 „WHEN there is mention of the *Word of God*, or of *Man*, it doth not signifie a part of Speech, such as Grammarians call a Nown, or a verb, or any simple voice, without a contexture with other words to make it significative; but a perfect Speech or Discourse, whereby the speaker *affirmeth, denieth, commandeth, promiseth, threateneth, wisheth*, or *interrogateth*. In which sense it is not *Vocabolum*, that signifies a *Word*; but *Sermo* ... that is, in some *Speech, Discourse*, or *Saying*" (HOBBES 1986, S. 451).

340 THOMAS HOBBES (1588-1679) studierte in *Magdalen Hall* in Oxford und graduierte hier 1608. Danach war er als Hauslehrer (tutor) tätig, unter anderem in der Familie des Earl of Devonshire (der HOBBES lebenslang verbunden blieb). 1628 erschien seine erste Schrift, eine Uebersetzung von THUKYDIDES. Danach entwickelte HOBBES Interesse für die neue Naturwissenschaft, die er mit politischen und staatsrechtlichen Themen in Verbindung brachte. Das erste Ergebnis war *The Elements of Law,*

che Kritik, schon gar nicht eine solche, die ihre Herrschaft in Frage stellen würde. Kritik aber verlangt eine grundsätzlich andere Lerneinstellung als Glauben und Magie.

Erziehung ist für HOBBES „domination over the Child by Contract“ (ebd., S. 253). Der Paternalismus ist keine absolute Form der Herrschaft, sondern ein Vertrag zum Wohle des Kindes. Das Ende der Gleichsetzung des *Königs* mit dem *Vater* der Christenheit, also mit MOSES als dem ersten aller Gesetzgeber und legitimen Könige[341], ist gleichbedeutend mit dem Ende der pädagogischen Vaterschaft des Fürsten. Wenn Fürsten nicht länger Väter „ihres“ Volkes sind, sind Väter nicht länger Fürsten „ihrer“ Kinder. Mit Rechten ausgestattete *Bürger* sind von *Kindern* der Herrschaft unterschieden, ihre Freiheiten sind gesetzlich garantiert und können nicht durch willkürliche Akte ausser Kraft gesetzt werden. Dann aber müssen Kinder zu Bürgern werden und muss ihre Erziehung öffentlichen Aufgaben dienen, so der Vernunft und nicht der absoluten Herrschaft. Der Schritt ist weitreichend: Wer die politische Emanzipation *vom Fürsten* fordert, muss die Forderung unmittelbar auf die pädagogische Emanzipation *vom Vater* ausdehnen, mit allen Konsequenzen für die Neukonstrukion von Elternschaft und gegen den magischen Vorrang des einen gegenüber dem anderen Geschlecht

Die royalistische Kritik an HOBBES, MILTON oder GROTIUS befürchtete zu Recht, dass mit den Freiheiten auch die alte Ordnung zusammenbricht: Muss nicht, fragte ROBERT FILMER im Februar 1652[342], auf dem Höhepunkt des Streits, die gesamte politische und soziale Ordnung sich auflösen, wenn sie keinen definitiven Anfang hat und sich der Anfang nicht in der Gegenwart legitim repräsentiert (FILMER 1991, S. 201f)? Wäre dann nicht alles arbiträr, also auch die neue öffentliche Ordnung, von der HOBBES und MILTON redeten, also die des wählbaren Souveräns, der sich kritisieren lassen muss und abgesetzt werden kann? Wer garantiert, dass damit gerechtere Verhältnisse entstehen, wenn der *Vater* der Ordnung fehlt? (ebd., S. 202)

Dieses Problem - die *pädagogische* Grundvision von Ordnung - bestimmt die Gegenströmungen zur Aufklärung. Sie identifizieren Kritik mit Zersetzung, misstrauen dem rationalen Diskurs und setzen auf natürliche Verhältnisse, die am Vorbild der Familie, der ersten Ordnung des Lebens, abgelesen werden. Der König, schreibt FILMER, ist der *Vater* seines Volkes, so wie Gott der Vater der Menschen ist.

> „A father may die for the murder of his son where there is a superior father to them both, or the right of such a supreme father. But where there are *only* father and sons, no sons can question the father for the death of their brother. The reason why a king cannot be punished is not because he is excepted from punishment, or doth not de-

---

Natural and Politic, eine antiroyalistische Schrift, die 1640 in London zirkulierte. HOBBES musste daraufhin fliehen und verbrachte die nächsten elf Jahre in Paris. Hier entstand *De Cive* (1642). Auch der *Leviathan* entstand im Exil, in einer Situation, als die Royalisten die Restauration unmittelbar bevorstehen sahen. HOBBES schrieb den Text überwiegend im Jahr 1650, offenbar unter starkem Druck und parallel an einer englischen und an einer französischen Fassung arbeitend (TUCK 1993, S. 323ff.). Das Manuskript erreichte den Londoner Drucker Weihnachten des Jahres 1660. HOBBES kehrte im Februar 1652 nach England zurück. Der *Leviathan* wurde so einflussreich, dass eine Verurteilung durch das *House of Commons* drohte. HOBBES war bis zuletzt unschlüssig gewesen, wie er das Royalistenproblem einschätzen sollte, hatte er doch besonders unter den in Paris lebenden exilierten Royalisten mächtige Freunde gehabt. Nun überholte ihn die Entwicklung, die er am Ende seines Lebens ignorierte. Im Alter von 84 Jahren verfasste er seine Autobiographie in lateinischer Prosa, die nächsten drei Jahre brachte er damit zu, die *Odyssee* und die *Ilias* zu übersetzen.

341 Das ist eine späte Konstruktion insbesondere der royalistischen Publizistik; Mose stirbt *vor* dem „gelobten Land“, also dem neuen Siedlungsgebiet (5 Mose 34, 2-4). Ohne Territorium aber ist Königtum nicht möglich.

342 „Observations Concerning the Originall of Government, Upon Mr Hobs *Leviathan* Mr. Milton against *Salmasius* H. Grotius *De Jure Belli*“ (London 1652) (FILMER 1991, S. 184-234). ROBERT FILMER (1588-1653) lebte als Gentry in Kent und vertrat publizistisch die royalistische Partei.

serve it, but because there is *no superior* to judge him but God only to whom he is reserved“ (ebd., S. 203/204; Hervorhebungen J.O.).

4. Gegenströmungen

Am 22. September 1871 hielt RUDOLF VIRCHOW in der zweiten allgemeinen Sitzung der 44. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte[343] eine berühmte Rede über die „Aufgabe der Naturwissenschaften“ im neuen nationalen Leben Deutschlands. Am 18. Januar 1871 war im Schloss von Versailles - Preussen und seine Verbündeten[344] hatten Frankreich besiegt[345] - der preussische König WILHELM I. zum Deutschen Kaiser ausgerufen worden, am 16. März wurde die neue Reichsverfassung verabschiedet und am 10. Mai 1871 wurde der Friedensvertrag unterzeichnet, der das neue „nationale Leben“ absichern sollte. Im Herbst dieses Jahres sprach VIRCHOW vor der deutschen Wissenschaftselite, die *er* massgeblich repräsentierte. Diese Elite repräsentierte politische Macht, weil zu diesem Zeitpunkt die Entwicklung der Gesellschaft *ohne* den industriellen Zusammenhang von Naturwissenschaft und Technologie bereits nicht mehr möglich war.

Zu Beginn der Rede rühmte VIRCHOW (1871, S. 7) die „grossen Güter der geistigen Arbeit, welche Frankreich geleistet hat“, verstand aber die Grundlage der *kommenden* Entwicklung als „eigentlichen deutschen Gedanken“, nämlich die Ersetzung des mechanischen Prinzips durch das genetische, also das der *Entwicklung* (ebd., S. 8f)[346] . „Der Gedanke, dass das Gesammte sich in der Entwickelung befindet, ist ein *deutscher*", wobei grosszügig die, wie es heisst, „bekannten Sätze *Darwin‘s*“ als Beleg herbeigezogen werden (ebd., S. 10). Das „mechanische Prinzip“ bezieht sich auf die Physik, das genetische auf Biologie und Medizin, also die Wissenschaft vom Leben und die darauf bezogene Heilkunst. Tatsächlich hat schon die deutsche romantische Physik und die darauf bezogene Lehre von Politik und Gesellschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts die „Entwicklung“ des „Gesammten“ betont und die Mechanik der Natur abgelehnt, ohne darin irgendwie national einzigartig gewesen zu sein.

---

343 *Die „Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte“, gegründet 1822, war die renommierteste und einflussreichste Vereinigung der Naturwissenschaft in Deutschland. Sie bestimmte im 19. Jahrhundert wesentlich auch die Wissenschaftspolitik. Die je besten Naturforscher hielten bei den Jahresversammlungen die Ansprachen in den allgemeinen Sitzungen, also denen, die nicht nach Sektionen unterschieden waren. Bis 1938 sind fünfundneunzig Versammlungen dokumentiert. Die Neue Folge beginnt ab 1950 (Band 96ff.).*

344 *Vor Kriegsbeginn war Preussen mit 17 norddeutschen Kleinstaaten verbunden. BISMARCK hatte nach dem Sieg über Oesterreich 1866 den „Norddeutschen Bund“ geschaffen. Bei Kriegsausbruch 1870 verbündeten sich die Süddeutschen Staaten mit dem Bund. Die Verfassung des Norddeutschen Bundes war die Grundlage der Reichsverfassung von 1871. Der König ernannte den Kanzler, der nicht vom Parlament gewählt wurde. Die Versailler Verträge vom November 1870 erweiterten den Norddeutschen Bund zum deutschen Reich (das also nicht autonom gegründet wurde).*

345 *Frankreich trat Elsass-Lothringen an das Deutsche Reich ab und zahlte eine Kriegsentschädigung von 5 Milliarden Francs. Mit dieser Summe wurde die Industrialisierung Deutschlands finanziert. Der Krieg selbst hatte für Frankreich weit höhere Verluste gebracht als für Preussen und seine Verbündeten. Die Demütigung des Feindes belastete die deutsche Entwicklung bis 1914, umso mehr, da die Staatsverfassung demokratische Entwicklungen weitgehend ausschloss.*

346 *Die Anspielung gilt dem Naturforscher und Philosophen LORENZ OKEN (1779-1851), der 1822 die „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte“ gegründet hatte. OKEN - erster Rektor der Universität Zürich 1833 - stand der romantischen Naturphilosophie nahe und entwickelte hochspekulative Theorien über Licht, Materie und das Selbstbewusstsein Gottes, die in Allem das Gegenteil aussagen, was VIRCHOW 1871 vor Augen hatte. Er bezieht sich daher nur kategorial auf OKENS* Allgemeine Naturgeschichte *(erschienen in 13 Bänden von 1833-1845), in der der romantische Entwicklungsgedanke zentrale Bedeutung erlangt.*

Nach dem Bekenntnis zur nationalen Aufgabe und Begründung der an sich *internationalen* Naturwissenschaft unterscheidet VIRCHOW zwischen den materiellen und den geistigen Leistungen der Forschung. Die materiellen Leistungen sorgten für das öffentliche Ansehen - immerhin, so VIRCHOW, habe die „deutsche Wissenschaft ... eine entscheidende Einwirkung auf die Kriegsführung ausgeübt" (ebd., S. 12) -, aber viel entscheidender sei die geistige Leistung, die „*ideelle Seite* des Fortschritts, welche die Naturwissenschaften anbahnen" (ebd., S. 17).

> Das „neue Wissen" müsse zur Grundlage des nationalen Lebens werden, besonders die Schulen müssen auf diese Aufgabe eingestellt sein, daher sei das Curriculum der Elementarbildung grundlegend zu verändern. Das Volk könne „*mit gemeinsamem Wissen*" durchdrungen werden und wäre dann nicht länger abhängig von partikularen Lehrplänen (ebd., S. 17ff, 19). Dies sei der Weg der „*rationellen Erziehung*", der abgegrenzt wird von der „blos populären Bildung", die sich der wissenschaftlichen Aufklärung entzieht (ebd., S. 23). Der volkspädagogische Auftrag wird dargestellt als Kampf *zweier Welten,* die der Orthodoxen und die der Fortschrittlichen (ebd.). Zwischen ihnen muss eine nationale Entscheidung getroffen werden, man kann nur *einer* Seite recht geben oder nur das eine *tun* und das andere *lassen.*

Orthodox[347] sind für VIRCHOW alle, die sich der naturwissenschaftlichen Aufklärung entziehen wollen; sind sie erst einmal orthodox, so ist alle Anstrengung vergebens;[348] also kommt alles darauf an, sie möglichst früh auf den richtigen Weg zu bringen, und das ist nur so denkbar, dass die öffentlichen Schulen zu Anstalten wissenschaftlichen Wissens entwickelt werden. Sie wären dann nicht länger, in keiner Hinsicht, abhängig von religiösen Lehren und der Dogmatik des Glaubens. Das sagt VIRCHOW so:

> „Meiner Meinung nach müsste jeder Mensch so weit erzogen werden, dass er einzusehen vermag, dass die Probleme, welche die Physik verfolgt, *regelrecht* gestellt sind. Mag er die Meinung festhalten, dass die Atome nicht die letzte Lösung der Frage über das Wesen der Materie darstelle, aber das muss er zugestehen, dass bis zu der im Augenblick möglichen Grenze hin das Vorgehen der Physik ein *vollkommen berechtigtes* ist, und dass man nicht um ‚letzter' Probleme willen an der Wahrheit und Realität derjenigen Dinge zweifeln darf, welche wir *mit unserer Methode* regelmässig verfolgen können" (ebd., S. 25; Hervorhebungen J.O.).

RUDOLF VIRCHOW war nicht irgendwer[349]. Dass er, schon 1871 international berühmt, später die einflussreichste Figur der Naturforschung in Deutschland, zudem

---

347 *„Orthodox" ist das griechische Wort für* rechtgläubig*, also die genaue Uebereinstimmung mit einer offiziellen, vom Amt (der Kirche) vertretenen Meinung. Die* Orthodoxe Kirche *entstand im Konflikt mit Rom seit der Spätantike. Die Monophysiten bestritten die Doppelnatur Christi, ihre Abspaltung erfolgte 451 auf dem Konzil von Kalchedon, das die beiden Naturen Christi scharf unterschieden hatte. Kontantinopel war 330 zur Reichshauptstadt erhoben worden und entwickelte eine ökonomische und politische Vorrangstellung, die neben dem religiösen Schisma der Hauptanlass war für die Konflikte mit Rom. Der Bruch vollzog sich 1054 unter dem Patriarchen CÄRULARIUS. „Orthodox" ist seitdem eine teilbare Grösse; jede Kirche kann für sich die Rechtgläubigkeit reklamieren, also absolute Wahrheit und Unterwerfung, ohne dass ein unabhängiger Beweis möglich wäre. Darauf spielt VIRCHOW an: Wer orthodox ist, kann nur glauben, also Uebereinstimmung suchen mit ungeprüften, beliebigen Dogmen, die jede Kirche eifersüchtig gegen alle anderen für sich in Anspruch nehmen kann und muss.*

348 *„Sie können einem Orthodoxen vom reinsten Wasser die Ueberzeugung beibringen, dass in der Sonne Wasserstoff brennt, und dass dieser Brand die Bedingung unserer eigenen Existenz auf dieser Erde ist; aber diese Vorstellung hat gar keine Vermittelung mit seinem übrigen Denken; er nimmt sie auf, wie wenn inmitten einer organischen Bildung sich irgend ein Fremdes, wenn ich einen medizinischen Vergleich gebrauchen darf, etwa in einem Thier ein Eingeweidewurm befindet" (VIRCHOW 1871, S. 23).*

349 *RUDOLF VIRCHOW (1821-1902) studierte am Friedrich Wilhelms-Institut in Berlin und habilitierte sich für Medizin 1847. Zuvor (1846) war er Leiter der Prosektur der Berliner Charité geworden. Wegen seiner Beteiligung an den Februarwahlen 1849 wurde er entlassen und folgte einem Ruf an die Universität Würzburg (als ordentlicher Professor für pathologische Anatomie). 1856 wurde er nach Berlin*

Wissenschaftspolitiker und Manager des Aufbau der naturwissenschaftlichen Disziplinen einschliesslich der Medizin, dass also RUDOLF VIRCHOW im September 1871 diese Rede halten konnte, ist weder ein Zufall noch ein symbolfreier Tatbestand. Es ging im neuorganisierten Deutschland auch um die Konstitution geistiger Macht, konkret um die Frage, wie die theologische Orthodoxie, vor allem die der katholischen Kirche, aus den Bildungsinstitutionen zurückgedrängt und das Monopol der wissenschaftlichen Erkenntnis begründet werden konnte. VIRCHOW war eine prominente Figur des *Kulturkampfes*[350], mit dem nach 1871 in Preussen-Deutschland die Staatsaufsicht über die Bildung und so die Rationalisierung der öffentlichen Erziehung durchgesetzt wurde, am Ende nicht ohne Kompromisse, aber in der laizistischen Tendenz von VIRCHOW richtig vorhergesagt.

VIRCHOW selbst war an der Rationalisierung massgeblich beteiligt, nicht nur mit programmatischen Artikeln, die in dem Satz gipfeln, dass „alle Hoffnung einer bessern Zeit auf der Ausbreitung der empirischen, naturwissenschaftlichen Methode" beruhe (VIRCHOW 1853, S. 7), sondern mehr noch in praktischer Absicht als Sozial- und Gesundheitsreformer (STROSS 2000; siehe auch OELKERS 1998). 1886 erscheint ein von ihm mit herausgegebener Sammelband über die Reform der öffentlichen Gesundheitspflege und des naturwissenschaftlichen Unterrichts der Stadt Berlin (VIRCHOW/GUTTSTADT 1886), der detailliert auflistet, wie von der „städtischen Armenpflege" bis zum Turnhallenbau die Einrichtungen des öffentlichen Lebens saniert und auf naturwissenschaftlich-medizinische Standards zu heben seien. Es gibt genaue Vorstellungn über Arbeitshäuser für Obdachlose (ebd., S. 206), über die Neugestaltung der Kanalisation (ebd., S. 259) oder über die medizintechnisch zweckmässigste Gestaltung der Rinderschlachthäuser (ebd., S. 280). Und natürlich fehlen auch nicht detaillierte Anweisungen für den Schulhausbau und hier besonders für die Anordnung des naturwissenschaftlichen Unterrichts (ebd., S. 374) (Abb. 142-136).

VIRCHOW sagt 1871 deutlich, wo die Kampflinie zu ziehen sei, nämlich zwischen dem traditionellen *Glauben* und dem methodisch gewonnenen *Wissen*. Das Beispiel, das er vor der Versammlung der Naturforscher und Aerzte abhandelt, ist wiederum nicht zufällig gewählt. Es ist vielmehr zentral, um den Widerstand gegen die naturwissenschaftliche Aufklärung und deren Umsetzung in öffentliche Bildung zu erklären. Von ihm wesentlich leiten sich die Gegenströmungen ab, VIRCHOW kommentiert also ein Grundproblem des gesamten historischen Zusammenhangs „Aufklärung", der 1871 die nationalen Bildungssysteme erreicht hatte:

---

zurückberufen. 1862 wurde VIRCHOW Mitglied des preussischen Abgeordnetenhauses, er ist einer der Gründer der Fortschrittspartei (von 1880 bis 1893 auch Mitglied des Deutschen Reichstages). VIRCHOW war in diversen Eigenschaften als Gesundheits- und Schulreformer tätig, daneben engagierte er sich für die Ur- und Frühgeschichte und publizierte auch hier massgebliche Studien. In der Medizin begründete VIRCHOW die Zellularpathologie (vgl. VIRCHOW 1871a) und definierte massgeblich das Paradigma streng empirischer Forschung. Seine programmatischen Schriften sind ebenso massgebend für die neue Medizin des 19. Jahrhunderts wie seine Forschungserfolge (Daten nach VASOLD 1988).

350 *„Kulturkampf" ist ein europäisches Phänomen. Er erklärt sich durch den staatlichen Machtanspruch gegenüber katholischen Glaubensauffassungen und Privilegien. Europaweit sind entsprechende Konflikte zwischen 1850 und 1914/1920 in Italien, Portugal, Spanien, Frankreich, Belgien, im Deutschen Reich, in den Niederlanden, in der Schweiz, in Oesterreich-Ungarn und im Zarenreich zu verzeichnen (BECKER 1981, S. 444). Die Konflikte sind überall dort stark, wo der säkulare Staat naturwissenschaftliche Erkenntnismonopole sichert und sie im Bildungssystem verankert. In Preussen-Deutschland ging es wesentlich um das) Schulgesetz von 1872, das alle Schulen unter staatliche Aufsicht stellte. 1873 brachte der preussische Kultusminister FALK die „Maigesetze" durch, die das gesamte kirchliche Leben verstaatlichten. An diesen beiden Gesetzen entzündete sich der katholische Widerstand. Es ging dabei wesentlich um die Frage der Modernisierung der Bildung und des gesellschaftlichen Lebens (auch in der Schweiz: LESCAZE 1994). Nach 1880 wurden die diskriminierenden Gesetze allmählich aufgehoben. Ein zentraler Effekt des Kulturkampfes war unbeabsichtigt, nämlich die Stärkung der Einheit der katholischen Kirche (ROSS 1984, S. 480ff.).*

„Wir, die wir die schwierige Aufgabe haben, in den biologischen Wissenschaften dem Vorgange des Lebens in seinen einzelnen Erscheinungen nachzugehen, wir stossen sehr bald auf das Problem der Seele oder des Geistes...
Ich beschränke mich ... darauf, hervorzuheben, dass man die Untersuchung über die Seele und den Geist nicht abschneiden kann mit dem einfachen Einwurf, dass man sagt: ‚ich habe die Meinung, dass eine persönliche Seele existirt, welche vom Körper trennbar ist, welche aus demselben sich entfernen und eine selbständige Existenz führen kann, welche mit dem Körper blos wie mit einer Maschine agirt', oder dass man noch weiter geht und sagt: ‚der ganze Körper ist blos ein Aeusseres, die Seele benutzt ihn nur während einer gewissen Zeit, hat aber eigentlich gar kein rationalles Bedürfniss ihn zu besitzen.' M.H. (Meine Herren; J.O.), mit Menschen, welche das sagen und dabei bleiben, hört jede Möglichkeit der Verständigung auf" (ebd., S. 26/27).

Der Abbruch der Diskussion erklärt sich aus der Borniertheit der Ueberzeugung. Man kann keine Verständigung über ein Problem erreichen, wenn jemand Dritter sich dem Beweis durch die Wirklichkeit entzieht. Soweit Seele als empirische Behauptung verstanden wird, muss sie sich beobachten lassen; wenn man nicht findet, was behauptet worden war, gilt die Behauptung als widerlegt, das Objekt der Behauptung ist nicht vorhanden. Daraus zieht der Pathologe[351] RUDOLF VIRCHOW folgenden Schluss:

„Wenn ich untersuche, was unter dem Begriff der Seele zusammengefasst wird, so komme ich zu einer Reihe *von organischen Thätigkeiten, die sich überall an bestimmte Theile des Körpers knüpfen, die ganz bestimmt lokalisirt sind*, wo es durchaus unmöglich ist, dass die Kraft wegläuft und das Organ verlässt, sondern wo sie absolut geknüpft und gebunden ist an das Organ, und wo von ihrer Thätigkeit gar nichts zu finden, gar nichts nachzuweisen ist, sobald dies Organ nicht da ist" (ebd., S. 27).

Um diesen *Materialismus*[352] geht es, um die Frage, ob Geist oder Seele letztlich nur Produkte organischer Abläufe sind und so auf körperliche Kräfte reduziert werden können. VIRCHOW sieht nicht, wie ein „Drittes" möglich sein soll (ebd., S. 29), also spitzt er die Wahrheitsfrage zu und lässt *nur eine*, die naturwissenschaftliche Lösung zu. Blickt man auf die Geschichte des Problems zurück - der Blutkreislauf, um dieses Beispiel zu wiederholen, ist 1628 entdeckt, die Assoziationspsychologie 1749 begründet worden -, dann erstaunt zunächst, warum VIRCHOW überhaupt noch das naturwissenschaftliche Verfahren rechtfertigen musste. Aber offenbar liegen bestimmte Ueberzeugungen tiefer als methodisches Problemlösen und die Zurückweisung von vorschnellen Universalismen[353] ahnen lassen. Wer Seele und Geist auf die Tätigkeit des Gehirns reduziert und das Gehirn wie ein - wenngleich komplexes und noch rätselhaftes - Organ *im* Körper betrachtet, mag pathologische Wirklichkeiten beschreiben können, aber er verletzt offenbar Identitätsbedürfnisse und Plausibilitäten, die aus Gefühl und Glauben entstehen.

Mit dieser Gegenströmung werde ich beginnen; sie soll auch zeigen, wie stark, wie alt und wie mächtig der Gegner ist, den VIRCHOW mehr oder weniger nur in der römischen Kurie vermutet. Aber im 17. Jahrhundert, parallel und entgegen den Entwicklungen der

---

351 *Die pathologische Anatomie arbeitet mit Leichenöffnungen.*

352 *„Wenn es sich um das gewöhnliche geistige Leben handelt, dann ist der Geist etwas ganz Besonderes, und wenn der Naturforscher fortfährt, das Gehirn zu analysieren, in den verschiedenen Theilen desselben die einzelnen geistigen Thätigkeiten zu lokalisiren und die vorausgesetzte Einheit der Seele aufzulösen nach der Topographie des Nervensystems, dann ist der Naturforscher ein ‚Materialist'" (VIRCHOW 1871, S. 28).*

353 *„Jede Aufstellung eines Weltplanes ist eine voreilige Travestie unserer Erde, unseres Seins oder unseres Denkens" (VIRCHOW 1871, S. 31).*

Physik und der Medizin, entstehen Paradigmen des frommen Lebens, die mit Verzicht auf Erkenntnis und einer Theologie des *Herzens* verbunden sind, die ihrerseits sehr nachhaltig die Vorstellung von Erziehung beeinflusst hat (4.1.). Danach stelle ich den Philosophen auf der Grenze zwischen Aufklärung und Frömmigkeit dar, nämlich ROUSSEAU, an dem und mit dem zu zeigen sein wird, wie *wenig* das „rationelle Wissen", von dem VIRCHOW sprach, die Theorie der Erziehung bestimmt hat (4.2.). In einem dritten Schritt stelle ich wiederum die politischen Konsequenzen dieser Gegenströmungen dar, und zwar anhand der konservativen Kritik der Französischen Revolution (4.3.).

4.1. LEBENSPHILOSOPHIE UND HERZENSTHEOLOGIE

Was machte RUDOLF VIRCHOW so sicher? Was hatte die anatomische oder pathologische Theorie der organisch vermessenen Seele zu bieten, das Anlass gab zur Behauptung, spirituelle Denkweisen ein für allemal überwunden zu haben? Im Dezember 1798 veröffentlichte der Wiener Arzt und Naturforscher FRANZ JOSEPH GALL[354] im *Neuen Teutschen Merkur*[355], der ehemaligen Zeitschrift WIELANDS, einen Artikel (Abb. 147), der sich mit den „Verrichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere" befasste (GALL 1798). GALL begründete eine Lehre, die als *Phrenologie* bekannt wurde und rasch Einfluss gewann auf die medizinische Forschung des frühen 19. Jahrhunderts. Die Lehre hatte in ihrer ursprünglichen Fassung - sie wurde später zu einer allgemeinen Theorie des Gehirns erweitert[356] - vier Grundannahmen:

(i) Alle moralischen und intellektuellen Qualitäten des Menschen entwickeln sich *intern*, also unabhängig von externen Lernprozessen.

(ii) Ihre Ausübung und Manifestation hängen ab von der Morphologie des Gehirns.

(iii) Das Gehirn handelt als Organ aller Neigungen und aller Fakultäten des Menschen.

(iv) Es besteht aus ebenso vielen besonderen Organen wie der Mensch natürliche Funktionen erfüllt.

Das Gehirn schien so auch Sitz des Charakters zu sein, wobei als entscheidend angenommen wurde das Verhältnis von *Form* und *Inhalt*. Im Anschluss an GALL entstand eine regelrechte phrenologische Bewegung, die davon ausging, über die Form des Schädels auf die Qualität des Gehirns schliessen zu können. Anders als LAVATER wollten die Phrenologen nicht äusseres und inneres *Bild* - Erscheinung und Wesen der Seele - in Einklang bringen, sondern sie behaupteten, dass exakte Vermessungen des Schädels Aufschluss gäben über Leistungen und Eigenschaften des je individuellen Gehirns (CORSI 1991, S. 186). Von der Schädelform konnte etwa auf geistige Behinderung geschlossen werden, ein vorrangige Arbeitsgebiet der Phrenologie (Abb. 148). „Vermessen" hiess exakte Aufteilung des Schädels in bestimmte Zonen, die mit Partien des Gehirns interagieren sollten. GALLS Theorie war streng wissenschaftlich formuliert, seine Methoden entsprachen dem „seriösen Kanon" der damaligen medizinischen Forschung (HAGNER

---

354 *FRANZ JOSEPH GALL (1758-1828) studierte Medizin in Wien und praktizierte dort als Arzt. Nach seinem Lehrverbot (1801) propagierte er die phrenologischen Lehren in verschiedenen europäischen Ländern, bevor er 1809 nach Paris ging. Hier entwickelte sich der Nukleus und die medizinische Anhängerschaft der Phrenologie.*

355 *WIELAND hatte die Herausgeberschaft des „Teutschen Merkurs" bis 1790 inne; der „Neue Teutsche Merkur" wurde nach 1790 von KARL AUGUST BÖTTIGER herausgegeben.*

356 Sur les fonctions du cerveau et sur les celles de chacune de ses parties*, t. I-VI, Paris 1825.*

1993, S. 10)[357], viele Schüler bestätigten die Befunde, die überdies auf das gesteigerte Interesse der Oeffentlichkeit stiessen.

Mit der Phrenologie wurden ganze Weltverbesserungsprogramme verbunden (etwa: COMBE 1819), es entstanden eigene Gesellschaften mit eigenen Propagandabteilungen[358] und natürlich wurden auch pädagogische Adaptionen vorgeschlagen (etwa: SPURZHEIM 1820, 1822)[359]. Zu verlockend war der Gedanke, die Anlagen und Potentiale des Kindes genau vermessen zu können, um so zu einer exakten Erziehung zu gelangen, die jeder Individualität die ihm eigene und so die richtige Richtung zu geben vermag. 1836 zeigte der berühmte französische Arzt FRANÇOIS-JOSEPH-FICTOR BROUSSAIS, ein später Parteigänger GALLS[360], wie in einem *Cours de phrénologie* (BROUSSAIS 1836) bei einer exakten Vermessung des Schädels alle inneren Eigenschaften und Fähigkeiten genau geortet und so auch pädagogisch beeinflusst werden können (Abb. 149). Es gibt gleichsam eine Topographie des Schädels, die wie eine Landkarte die Lokalisation des Gehirns bezeichnen kann. Erziehung hiesse dann einfach Befolgung des phrenologischen Weges.

Am 18. Februar 1860 berichtete die *New York Illustrated News* über die Eröffnung eines *phrenological museum*, das am Broadway seine Dienste anbot. Die Kunden konnten sich den Schädel vermessen und sich pädagogisch beraten lassen, wobei grosser Wert auf wissenschaftliche Exaktheit gelegt wurde (CORSI 1991, S. 192/193). Das amerikanische Institut für Phrenologie bildete noch am Ende des 19 Jahrhunderts Studenten aus (ebd., S. 193). Sie sahen ihre Chance darin, durch exakte Messungen Selbsterkenntnis vermitteln zu können. Das Geschäft wurde freilich sehr schnell Objekt der Karikatur (WEGNER 1988), die mit den zunehmenden Zweifeln an der Wissenschaftlichkeit des Verfahrens einherging (Abb. 150-155). Wie kann man vom Schädel auf das *Innere* des Schädels schliessen, wenn man davon keine genaue Vorstellung hat und haben kann? Und, wichtiger noch, wie konnte die Medizin sich selbst korrigieren, nachdem das Verfahren viele überzeugte Anhänger gefunden hatte?

Der Durchbruch kam, als die phrenologischen Lokalitäten genauer untersucht wurden, etwa die Behauptung, es gäbe im Gehirn eine Fakultät des Sprechens (CORSI 1991, S. 216) (Abb. 156)[361]. Zwei Entdeckungen waren ausschlaggebend, die Unterscheidung von Gehirnzonen, die auf PAUL BROCA und CARL WERNICKE zurückgeht[362], sowie die

---

357 *„Dazu gehörte seine (GALLS; J.O.) Forderung nach genauer Beobachtung pathologischer Veränderungen des Gehirns, die in Beziehung zu setzen zu abnormen Verhaltensweisen und der jeweiligen Schädelform; die Untersuchung unterschiedlicher Areale des Gehirns in Beziehung zu individuellen Neigungen und Eigenschaften; und nicht zuletzt Studien zur vergleichenden Anatomie" (HAGNER 1993, S. 10).*

358 *Das lässt sich an den Zeitschriften zeigen, die in allen grossen Wissenschaftssprachen gegründet wurden:* Journal de la Société de phrénologie *(Paris) 1832ff.;* Annals of Phrenology *(Boston) 1834ff.;* The American Phrenological Journal and Miscellany *(Philadelphia) 1839ff.;* Zeitschrift für Phrenologie *(Heidelberg) 1843ff.;* The Zoist Physiology & Mesmerism and Their Applications to Human Welfare *(London) 1843ff.*

359 *GASPARD SPURZHEIM (1776-1832) war Mitarbeiter von GALL in Paris. Er wandte die Methode vor allem auf Geisteskranke an (*Observations sur la folie*..., 1818). Zugleich war SPURZHEIM für die Generalisierung verantwortlich; 1820 veröffentlichte er eine allgemeine Theorie der menschlichen Entwicklung auf phrenologischer Basis (*Essai philosophique sur la nature morale et intellectuelle de l'homme*).*

360 *FRANÇOIS-JOSEPH-VICTOR BROUSSAIS (1772-1838) konvertierte zu den Lehren der Phrenologie erst nach 1830. Seine öffentlichen Vorlesungen im Hospital Val-de-Grâce in Paris erlebten eine immense Nachfrage, die auf die Attraktivität der Lehren schliessen lässt.*

361 *1847 versuchte der italienische Arzt BIAGIO B. MIRAGLIA (1814-1885) eine* nuova classificazione*, die unter anderem behauptete, das verbale Gedächtnis sei in der Vorderhälfte des Gehirns anzusiedeln, weil es mit den Augen korrespondieren müsse (CORSI 1991, S. 216).*

362 *PAUL BROCA (1842-1880) untersuchte die Verbindung von Sprache und Gehirnstruktur. Er war der erste, der die unterschiedlichen Funktionen beider Gehirnhälften behauptete (*Remarques sur le sièges de la

empirische Demonstration, dass bestimmte Teile der Gehirnhemisphären bestimmte Bewegungen des Körpers kontrollieren. Diese letzte Entdeckung stellten GUSTAV THEODOR FRITSCH und JULIUS EDUARD HITZIG 1870 im „Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medizin“ vor,[363] dessen zentraler Autor und Herausgeber RUDOLF VIRCHOW war. Das Beispiel in seiner Rede von 1871 hatte diese Entwicklung vor Augen, die empirische Ueberwindung der Phrenologie, die ersetzt wurde durch eine Forschung, die sich tatsächlich der Struktur des Gehirns nähern konnte. Nunmehr schien, wie DAVID FERRIER demonstrierte[364], das Gehirn *selbst* vermessen werden zu können (ebd., S. 225) (Abb. 157). Die Topographie basierte nicht mehr auf einem Schluss von Aussen nach Innen, sondern von Innen nach Aussen: Bestimmte Teile des Gehirns würden bestimmte Bewegungen des Körpers kontrollieren, wie vor allem durch elektrische Stimulationen bewiesen wurden.[365] VIRCHOW glaubte an diese Mechanik des Gehirns, die die Seele überflüssig machen würde.

Der Beweis schien eindrücklich: Wer die Seele im Körper vermutet und sie für einen empirischen Tatbestand hält, muss ihren *Ort* angeben. Alles anatomische Nachforschen aber zeigte eine völlig andere Wirklichkeit, differente Zonen im Gehirn, die körperliche Bewegungen auslösen, ohne dafür eine Seele zu benötigen. Auch das Gehirn selbst *ist* nicht „die Seele“, denn es ist gebunden an materielle Substrate und kann sich nicht selbst überleben. Leichenöffnungen ergaben auch keinen Fehlbestand an entwichener seelischer Kraft, so dass schon physikalisch[366] die Seele vorher nicht vorhanden gewesen sein konnte. Was immer den Glauben ausmachen sollte, auf eine materielle Tatsächlichkeit der Seele konnte er sich nicht mehr stützen, wie noch Mitte des 19. Jahrhunderts in der theologischen und philosophischen Literatur behaupet wurde (LOTZE 1852 oder GATRY 1861).

Dieser materialistische Schluss war in der religiös aufgeladenen Diskussion im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts provokativ, gegenüber den Glaubensannahmen sicher auch arrogant, aber nicht neu. Schon LOCKES *Tabula rasa* verwies auf das Problem, wie denn, da keine inneren Ideen dies besorgen, *Lernen* veranlasst wird, wenn die Natur des Menschen nicht einfach leer sein kann. Ideen mögen von Aussen kommen, aber das heisst nicht, Kinder kommen als „Nichts“ auf die Welt. Ihr Lernen muss sich in irgendeiner Hinsicht auf ein materielles Substrat beziehen. LOCKE wollte 1689 den zeitgenössischen Cartesianismus und Platonismus widerlegen, also den körperlosen Geist auf der einen, den Anschluss der individuellen Seele an die Weltseele auf der anderen Seite, aber seine Theorie sollte nicht der Medizin widersprechen, die längst vor 1689 materialistische

---

faculté du langage articulé..., *1861). Sprachsteuerung wurde nur der linken Hemisphäre zugeschrieben. CARL WERNICKE (1848-1905) entwickelte die erste Topographie des Gehirns, die alle Schädel-Topographien* ad absurdum *führte.*

363 *„Ueber die elektrische Erregbarkeit des Grooshirns“ (Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medizin", Jg. 1870, S. 300-332). Beschrieben werden Experimente mit Hunden. Das „Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin“ wurde 1847 gegründet. Bis 1901 erschienen 163 Bände, es war die einflussreichste medizinische Fachzeitschrift im 19. Jahrhundert, Herausgeber war von Anfang an RUDOLF VIRCHOW. Das Archiv hiess „Virchow's Archiv“. 1848 gab VIRCHOW ausserdem als Wochenschrift die „Medicinische Reform“ heraus, die allerdings nur in zwei Jahrgängen erschien.*

364 *DAVID FERRIER (1843-1928) verbesserte die elektrische Stimulierungstechnik und entwickelte präzisere Modelle der Hemisphären des Gehirns (Grundlagen waren Vergleiche zwischen Affen und Menschen) (CORSI 1991, S. 223ff.).*

365 *C. SHERRINGTON/A.S.F. GRÜNBAUM: „Observations of the Physiology of the Cerebral Cortex of the Higher Apes (Preliminary communication)“, in: Proceedings of the Royal Society of London (LXIX/1902), pp. 206-209.*

366 *Der erste Satz der Thermodynamik formuliert die Erhaltung der Energie. Die massgebliche Fassung geht auf HERMANN HELMHOLTZ zurück („Ueber die Erhaltung der Kraft“, 1847).*

Schlüsse gezogen hatte[367], ohne sich länger durch theologische oder philosophische Spekulationen beeindrucken zu lassen.

Auch die Psychologie entwickelte materialistische Theorien, die von cartesischen oder platonischen Posoitionen abrückten. 1749 formulierte der bereits erwähnte DAVID HARTLEY eine mechanische Theorie des Geistes (mind), die davon ausging, dass Gehirntätigkeiten sinnliche Wahrnehmung und Bewegung veranlassen, also psychische Assoziationen vom Wachstum - wir würden heute sagen von der Lernfähigkeit - des Gehirns abhängig sind (HARTLEY 1749, vol. I/S. 7-55). HARTLEY war Arzt und experimentierte mit neurophysiologischen Hypothesen, vor allem in Tierversuchen[368]; seine Theorie des Gehirns verwendete noch die „Aether"-Metapher (ebd., S. 21f.), aber die allgemeine Vermutung, Körperbewegungen seien vom Gehirn abhängig und nicht von einer körperlosen Seele (ebd., S. 59), war zutreffend. Automatische Bewegungen verbinden sich einfach mit Ideen, so dass allmählich voluntative Kognitionen entstehen (ebd., S. 103ff.)[369]. Sie sind gelernt und nicht auf geheimnisvolle Weise immer schon da, unabhängig von der Tatsache, dass jedes Kind sie neu bewältigen muss und so mit jedem Kind neue Freiheit entsteht. Die Freiheit ist nie total, sondern immer nur graduell; HARTLEY sieht als einer der ersten, dass Willensfreiheit eine Frage der Graduierung ist und nicht eine der vorgängigen Determination oder Nichtdetermination[370]. Er löst damit - entgegen den eigenen Intentionen[371] - das Kind aus dem paternalen System eines vorbestimmten (und vorbestimmenden) Universums, das wiederum die Grundlage ist für alle Varianten christlicher oder christlich-esoterischer Erziehung.

Gegenbewegungen sind also mehr als wahrscheinlich. Sie wehren sich gegen drei Tendenzen der sensualistischen Psychologie im 18. Jahrhundert,

- die Isolierung des Individuums im *leeren*, nämlich *ideenlosen*, in diesem Sinne freien Raum,
- die damit verbundene *materielle* Definition des Lernens
- und die *Allmacht der Erziehung*, die nach den Gesetzen der Psychologie steuern kann, was wesentlich nicht ihr gehört.

Aber es gab gute Gründe, die vor allem in der Kindermedizin des 18. Jahrhunderts wahrgenommen wurden, dieser Kritik *nicht* zu folgen. HARTLEY ging davon aus, dass gerade die neue Assoziationspsychologie die Perfektionierung der menschlichen Natur befördern würde, weil die Erziehung nunmehr die *Gesetze* der Entwicklung ausnutzen könne (HARTLEY 1749, vol. II/S. 421). Dies sei mit einem liebenden Gott durchaus vereinbar (ebd., S. 423) und auch eine Analyse der Heiligen Schrift ergäbe nicht die

---

367 *Einer der ersten Ansätze ist THOMAS WILLIS'* cerebri anatome*, das 1664 in London veröffentlicht wurde. WILLIS wollte für das Gehirn zeigen, was HARVEY für den Blutkreislauf getan hatte (CORSI 1991, S. 72ff.).*

368 *DAVID HARTLEY (1705-1757) praktizierte im englischen Bath. Er war beeinflusst von LOCKE, aber versuchte, den Sensualismus auf eine physiologische Basis zu stellen.*

369 *„If it be found, upon a careful and impartial Inquiry, that the Motions which occur every Day in common Life, and which follow the Idea called Will, immediately or mediately, perfectly or imperfectly, do this, in proportion to the Number and Degree of Strength in the Associations, this will be sufficient Authority for ascribing all which we call voluntary in Actions to Associations, agreeably to the Purpirt of this Proposition" (HARTLEY 1749, vol. I/S. 103/104).*

370 *„If Free-will will be defined the Power of doing what a Person desires or wills to do, of deliberating, suspending, choosing, etc. or of resisting the Motives of Sensuality, Ambition, Resentment, etc. Free-will, under certain Limitations, is not only consistent with the Doctrine of Mechanism, but even flows from it" (HARTLEY 1749, vol. I/S. 501).*

371 *Glaube - christlicher Glaube - ist notwendig für „the Purification and Perfection of our Natures" (HARTLEY 1749, Vol. II/S. 347ff.).*

Notwendigkeit, mit einer „absolute Eternity of Punishment“ rechnen zu müssen (ebd., S. 428). Vielmehr verspreche gerade die *christliche* Religion „the ultimate Happiness of all Mankind“ (ebd., S. 434), die neue Erziehung auf sensualistischer Grundlage könne und müsse dieses Glück befördern. Platonische Seelenlehren lassen sich allzu leicht auf paternale Autoritäten zurücklenken, wer die neue Erziehung will, muss sich von diesen Theorien trennen. „Neu“ ist die Erziehung der Aufklärung unter zwei Aspekten, das Kind muss *autonom* betrachtet werden und die Lernprozesse müssen *durchsichtig* sein. Die Mechanik der Assoziationspsychologie bot genau diesen Vorteil, sie konnte *Gesetze* des Lernens und der lernenden Verknüpfung annehmen, die gezielte Einwirkung von Aussen erlaubten. Okkulte Seelenbeziehungen, die vorgängige und geheimnisvolle Kräfte *vor* oder *überhalb* der mechanichen Assoziation annehmen, könnten danach ausgeschlossen werden, aber genau das fiel schwer, weil die ganze religiöse Kultur von der Annahme der Seele abhängig war. Gäbe es keine Seele (in irgendeinem empirischen Sinne), *wo* sollten Offenbarung und Gnade den Menschen erreichen können? Ihm fehlte das göttliche Organ.

Die Metapher dafür ist das „Herz“, genauer: ein Herz, das Sündenfall und Sintflut[372] überstanden hat und sich nunmehr Gott rein zuwenden kann. „Rein“ heisst in *reiner Absicht*, nicht frei von Sünden und mithin unter der Voraussetzung von Demut. Die Seele muss lernen, das Herz Gott zuzuwenden, also allen Versuchungen zu widerstehen. Die Aufgabe wird unmittelbar erzieherisch gewendet: Die christliche Erbauungsliteratur und Emblematik des 16. und 17. Jahrhunderts ist voll von Bezügen zwischen Seele und Gott, wobei immer die *Wendung des Herzens* eine entscheidende Rolle spielte. Wer sein Herz vergibt, vergibt sich selbst. Aus dem Herzen wendet sich die Seele zu Gott, sieht man 1632 in HERMAN HUGOS *Pia desideria*,[373] einer wiederum jesuitischen Darstellung (Abb. 158), die zeigt und darüber belehren soll, dass und wie der Seufzer der liebenden Seele (suspiria animae amantis) Gott erreicht, der hören und sehen kann, so dass ihn die Pfeile der christlichen Verzückung auch tatsächlich erreichen (HUGO 1632/1971, Abb. in der Vorrede) (Abb. 126)[374].

Die Metapher des Herzens, noch im Alten Testament mit Arglist und Undurchschaubarkeit gleichgesetzt (Jer 17, 9/10), wird in der Bergpredigt zur Instanz der Moral:

„Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5, 8)

Diese zentrale Stelle begründete die *Herzenstheologie*, die auf viele symbolische Vorstellungen zurückgreifen konnte, welche in der Emblematik der frühen Neuzeit immer wieder benutzt wurden, um für die Intimität des Glaubens zu erziehen. Das Herz benötigt keine Doktrinen, sondern einzig die Empfindung, und die ist verlässlicher als alle Erkenntnis und jede Form von Vernunft. Wer das eigene Herz vor sich hat, sieht sich selbst (HENKEL/SCHÖNE 1996, Sp. 1025), das vom Glauben geflügelte Herz fliegt mit einem Pfeil zum Himmel (ebd., Sp. 1027), das Herz zittert in Liebe und Furcht (ebd., Sp. 1029), es kann auch in der Zange des Unglaubens sein oder umgeben von Dornen und Disteln leben müssen (ebd., Sp. 1029, 1030), aber letztlich überwindet es alle Neider und jede menschliche Torheit, solange es für sich *rein* sein kann (ebd., Sp. 1031) (Abb. 159-163). In diesem Sinne handelt es sich um eine zentrale pädagogische Metapher, die Reinheit des

---

372 *Vor der Sintflut sah Jahwe, „dass die Bosheit der Menschen auf Erden gross war und alles Gedankengebilde ihres Herzens allezeit nur auf das Böse gerichtet war“ (Gen 6,5). Diese Einschätzung löst die Sintflut aus.*

373 *Gedruckt in drei Bänden in Antwerpen. Das Titelbild zeigt den Vorrang und die Bedeutung des Herzens.*

374 *Der Text verweist auf Psalm 37.*

Herzens ist die Grundlage der Moral, die Verstellung und Missgunst ausschliessen soll. Nicht ohne Sinn ist von „Hartherzigkeit“ dann die Rede, wenn der Eigennutz unerträglich wird. Und nichts hat die Vorstellung von Kindern mehr beeinflusst als die Vorstellung, sie seien *reinen Herzens*. Keine materialistische Theorie der Seele hätte dafür auch nur die Sprache zur Verfügung.

Théologie du coeur hiess eine Schrift des protestantischen Theologen PIERRE POIRET Ende des 17. Jahrhunderts, die zeigt, dass und wie die Mystik des Herzens auch die Kirchenspaltung überwinden konnte, also nicht auf den katholischen Kulturraum beschränkt blieb. Die *Herzenstheologie* hat vor allem in der deutschen Diskussion des 18. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle gespielt, bei bestimmten Gruppierungen des Pietismus[375], aber auch in der Literatur, etwa bei HEINRICH JUNG-STILLING oder KARL PHILIPP MORITZ[376], überall dort, wo *Innerlichkeit* eine zentrale Rolle spielte. Frömmigkeit *ist* Innerlichkeit, die keine Kognitionen nötig hat, sondern sich aus sich selbst heraus versteht. Uebersetzt in mystische Theologie wird daraus eine radikale Kritik jeglicher Form von Wissen und Bildung, die bis Rousseau nachwirkt. POIRET selbst hat 1692 eine Kritik der wissenschaftlichen Bildung veröffentlicht („De eruditione solida, superficiaria et falsa“) (CHEVALLIER 1994, S. 86ff.), die den Angriff der Herzenstheologie gut veranschaulichen kann (Abb. 164).

Eruditio - gelehrte Bildung - ist nur auf *eine* Weise (richtig) möglich, sie muss den Weg finden zu Gott. Der Weg führt den demütigen Gläubigen - man sieht die Familie - durch das Tor der christlichen Lehre und einen Paradiesgarten hinauf zur Erleuchtung. Erleuchtung und Aufklärung schliessen sich aus. Die Welt des Glaubens benötigt kein Wissen, und sie ist geschützt; wer einmal in sie Eingang gefunden hat, ist gerettet, die Mauer der wirklichen Weisheit umgibt die Seligkeit der wahren Erkenntnis. Ihr steht, in der Höhle der Gelehrten, die falsche Wissenschaft gegenüber, die Luftblasen produziert und unter dunklen Wolken der Hölle nahe ist. Was sie falsch macht, ist auf den Büchern näher bezeichnet, der Aristotelianismus, die Kritik und das philosophische Verfahren, also die unabhängige, geometrisch-empirische Vermessung der Welt, die auf Buchwissen basiert. Die Familie der Gläubigen findet ihren Weg ganz ohne Buch, in Demut und dem Gefühl vertrauend[377].

Falsch ist auch jeder Versuch, einen dritten Weg zu suchen. Die *eruditio superficiaria*[378] spielt auf den Aberglauben an, die bloss symbolische, dem Bild vertrauende Erkenntnis, die aus Büchern ein Imago der Welt und des Menschen entwirft, ohne erleuchtet zu sein. Wer diesen Weg wählt, fällt zurück in die Wolken der Unwissenheit, die sich weder durch Forschung noch durch Esoterik[379] auflösen lassen. Die

---

375 *Einflüsse lassen sich nachweisen bei GERHARD TERSTEEGEN (1697-1769) oder bei JACOB HERMANN OBEREIT (1725-1781), beides pietistische Mystiker (CHEVALLIER 1994, S. 142ff.).*

376 *HEINRICH JUNG-STILLING (1740-1817) stammte aus einer strengen pietistischen Familie und war als Mediziner tätig (mit Professuren ab 1778 in Kaiserslautern, Heidelberg und Marburg). Seine Lebensgeschichte „Heinrich Stillings Jugend“ (1777) ist ein Dokument pädagogischer Innerlichkeit. Auch KARL PHILIPP MORITZ (1756-1793) ist geprägt durch ein strenges pietistisches Milieu. Er war zunächst Lehrer, ab 1789 dann Professor für Altertumskunde in Berlin. Sein Roman „Anton Reiser“, 1785-1790 in vier Bänden erschienen, ist das Dokument des Konflikts der Innerlichkeit.*

377 *Ich verwende das Titelbild der Ausgabe 1707. Interessant ist die pädagogische Konstellation: Der Vater geht voran, Mutter und Kind folgen. Sie nähern sich gebeugt dem Tor zum heiligen Garten. Die Mauer ist höher als der menschliche Blick, zusätzlich muss der Blick aber noch in Demut gesenkt werden.*

378 superficies *ist die Oberfläche,* superfixus *heisst „oben aufgesteckt“; die Wortwahl soll auf das Oberflächliche der symbolischen Erkenntnis verweisen, der die Tiefe des Herzens fehlt.*

379 *Der Esoteriker kann nur ein Bild von der Welt entwerfen (und ein Bild von sich), dieses Bild liegt immer im Rücken der wahren Offenbarung. Wer es anschaut, hat zugleich das Licht verdunkelt.*

beiden zeitgenössischen Verfahren, monströse Gelehrsamkeit *und* okkulte Magie, werden zurückgewiesen zugunsten der reinen Liebe zu Gott (POIRET 1690, S. 7). Aus der *Amour pur*[380] soll sowohl Seelenheil als auch die Reinigung der Kirche erwachsen, die befreit von ihrer eigenen Institution allein der Beziehung zu Gott gewidmet sein soll. Alles Störende, vor allem die Hindernisse der Reflexion und so des Wissens, wird abgelegt, damit eine mystische Union zwischen dem Gläubigen und Gott übrigbleiben kann. Nur reine Liebe ist wahres Wissen.

> „L'amour pur ne reconnoit que Dieu seule et sa volonté. Tout le rest est un néant devant luy"(POIRET 1700, § 22).

PIERRE POIRET[381] definierte für den protestantischen Mystizismus eine Strömung, die im katholischen Frankreich seit Mitte des 17. Jahrhunderts zu beobachten war. Ihr Gewährsmann und Kronzeuge ist ein berühmter Mathematiker, dessen Rechenmaschine[382] Grundlage ist für die heutige Informationstechnologie, nämlich BLAISE PASCAL[383], einer der eminenten Gelehrten des 17. Jahrhunderts, der sein Leben damit zubrachte, den Verstand des Menschen zu erweitern, nur um am Ende seine Grenzen zu erkennen. PASCAL schrieb jahrzehntelang Notizen auf über die Leitthemen des menschlichen Lebens, die einmündeten in eine radikale Theologie des Herzens. Das Herz (coeur) wird geradezu zum Gegenbild zum Gehirn (cerveau). Der Schlüsselsatz lautet:

> „Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part, essaye de les combattre" (PASCAL o.J., S. 459).

Wer etwas anderes versucht, erntet Pyrrussiege[384] und arbeitet vergeblich (inutilement) an den Grenzen des Verstandes. Wir wissen, dass wir nichts wirklich prüfen können; was wir durch den Verstand beweisen wollen oder bewiesen haben, verrät letztlich nur die Ohnmacht des menschlichen Geistes. Daraus folgt nicht, dass es keine sichere Erkenntnis gäbe, vielmehr sind die „connaissances du coeur" - die Emotion oder Intuition der ersten Prinzipien - *sicherer* als alle anderen, weil sie unmittelbare Gewissheit enthalten (ebd.). Das Herz muss fühlen, was der Verstand vollzieht, umgekehrt entwertet man den einzig verlässlichen Zugang zur Wahrheit (ebd.). Wer die Wahrheiten des Herzens bewiesen haben will, wer gar vom Herz verlangt, es möge seine Wahrheit beweisen, macht sich lächerlich (ebd., S. 460).

---

380 *Den Ausdruck gebraucht POIRET in der Einleitung seiner* Théologie réelle *von 1700.*

381 *PIERRE POIRET (1646-1719) besuchte die Lateinschule in Bouxwiller und studierte von 1664 an Theologie in Basel sowie von 1668 an in Heidelberg. 1669 wurde er geweiht, 1672 trat er eine Pastorenstelle in Annweiler an. Nach verschiedenen Stationen ging POIRET 1680 nach Amsterdam und erhielt 1688 eine definitive Stelle in Rijnsburg nahe Leiden.*

382 *PASCAL arbeitete an dieser Erfindung seit 1642. Zuvor, 1640, hatte er den mathematischen Satz über das nach ihm benannte Pascal'sche Sechseck veröffentlicht, 1647 stellte er das Gesetz der kommunizierenden Röhren vor und wies im* Traité de vide *die Existenz des Luftdrucks nach. PASCAL ist Begründer der Wahrscheinlichkeitsrechnung und befasste sich mit dem mathematischen Problem der Zykloide, das für die Technik der Zahnradgetriebe zentral werden sollte.*

383 *BLAISE PASCAL (1623-1662) wurde von seinem Vater erzogen und widmete sich bis zu seinem vierundzwanzigsten Lebensjahr ausschliesslich mathematischen und physikalischen Problemen. Den „Versuch über die Kegelschnitte" schrieb er mit siebzehn, die Rechenmaschine konstruierte er mit einundzwanzig Jahren (sie sollte dem Vater, der Steuerbeamter war, bei den Steuerberechnungen helfen). Im gleichen Alter wies er das Prinzip der kommunizierenden Röhren nach. Mit vierundzwanzig erlitt PASCAL einen gesundheitlichen Zusammenbruch, der ihn bis zum Ende seines Lebens - er starb mit neununddreissig Jahren – beeinträchtigte (Daten nach LOEFFLER 1987).*

384 *PYRRHUS, König von Epirus (319-272 v.Chr.), besiegte die Römer (280 bei Heraklea und 279 bei Asculum in Apulien), aber er erlitt dabei ungeheure Verluste. Der Sieg schadete dem Gewinner.*

Warum, fragt PASCAL, können einfache Menschen glauben ohne nachzudenken (coire sans raisonner)? Die Antwort des frommen Mathematikers ist folgenreich: Gott gibt den „personnes simples“ die Liebe[385] und erhebt ihre Herzen zum Glauben. Niemand könnte glauben, wenn Gott nicht das Herz zu sich erheben würde, und man glaubt nur solange, wie das Herz erhoben ist (ebd., S. 461). Wissen ist dafür nicht erforderlich. Das Herz hat seine eigenen Gründe, die die Vernunft nicht kennt. Es erschliesst die äussere Welt, das Universum, und die innere Welt, das Selbst des Menschen, auf natürliche Weise. Nur das Herz fühlt Gott, nicht der Verstand (ebd., S. 458). Daraus folgt eine Verteidigung der Religion - gemeint ist immer die *christliche* Religion - gegen die rationale Wissenschaft:

> Würde man alles dem Verstand unterwerfen, so hätte die Religion kein Geheimnis mehr und wäre ohne Mysterium. Wenn man ihre Prinzipien mit dem Verstand schockiert, so wäre die Religion absurd und lächerlich (ebd., S. 457). Soll sie überleben, muss der Verstand, die forschende Vernunft, *beschränkt* werden. Daraus folgt der berühmte Satz der vernünftigen Absage an die Vernunft:
> „Il y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison“ (ebd.).[386]

Hier schliesst ROUSSEAU an, seine Kritik des wissenschaftlichen Fortschritts ist direkt PASCAL verpflichtet, wie ich darstellen werde. Wie kam aber der Mathematiker PASCAL zu dieser These? Eine zentrale Einsicht ergibt sich aus der Mathematik selbst: Der letzte Schritt (demarche) der Vernunft ist die Einsicht, dass es *unendlich* viele Dinge gibt, die sie überschreiten; sie ist schwach gegenüber der *infinité*, und sie geht nur soweit, um das erkennen zu können (ebd., S. 455/456). Aber daraus könnte man auch andere Schlüsse ziehen, etwa solche der unendlichen Annäherung, die die forschende Neugier unterstützten würde. Das Unendliche wäre nicht der Anlasse zur gläubigen Resignation, sondern die Herausforderung, nicht um das Unendliche zu erreichen, das wäre absurd, sondern um das Endliche zu vergrössern, also die Erkenntnis *diesseits* des Glaubens, die das vage Gefühl des Herzens gerade als das *Risiko* der Wahrheit erachtet.

Diese Reflexionen erschienen posthum, unter dem Titel *Pensées sur la religion* wurde 1670 eine Bearbeitung von 250 eng beschriebenen, oft schwer entzifferbaren Folioseiten veröffentlicht,[387] die als Apologie des wahren Christentums gedacht war. Diese erste Ausgabe ist die *Edition Port-Royal*. 1654 hatte PASCAL ein dramatisches Erweckungserlebnis, das ihn veranlasste, sich ins Kloster Port-Royal (Abb. 165) zurückzuziehen. Die Aphorismen und Fragmente, die die *Pensées* ausmachen, entstanden grösstenteils hier, unter dem Eindruck der Bekehrung zum christlichen Glauben. PASCAL kündigte eine systematische Theorie des Christentums an, die aber nie geschrieben wurde. Stattdessen vertiefte er sich in die christliche Literatur, las AUGUSTINUS, von dem er die Metapher des gläubigen Herzens übernahm, und entwickelte in endlosen Fragmenten den Gegenentwurf des Glaubens zur Rationalität der Wissenschaft:

> Der Mensch muss sich seiner Nichtigkeit bewusst werden, das Ziel des Lebens ist Resignation, die Gnade der Erlösung ist unerforschlich.

Dass die ersten Fragmente der schier endlosen Aufzeichnungen PASCALS von Port-Royal aus veröffentlicht werden, hängt nicht nur mit der Tatsache zusammen, dass PASCALS

---

385 *„Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes“ (PASCAL o.J., S. 461).*

386 désaveu *heisst „Nichtanerkennung“, „Verleugnung“, auch „Widerruf“ und „Rückzug“;* désavouer *heisst „in Abrede stellen“, „verleugnen“ oder „widerrufen“.*

387 *Die Handschrift wird in der* Bibliothèque Nationale *in Paris aufbewahrt. Das Album ist nachträglich gebunden worden, so dass ganze Einheiten im Manuskript auseinandergerissen wurden. Das stellt Herausgeber vor grösste Schwierigkeiten. GUSTAVE MICHAUT hat 1907 das Manuskript in der vorliegenden Form veröffentlicht, LEON BRUNSCHVICG hat ein Faksimile erstellen lassen, andere Herausgeber wie AUGUSTIN GRAZIER (1907) wollten die Ordnung des Textes rekonstruieren und taten ihm dabei Gewalt an.*

Schwester JACQUELINE dem Kloster angehörte und die *Edition Port-Royal* wesentlich mitbestimmte[388]. PASCAL hatte 1654 mit den *Lettres provinciales* in einen weitreichenden religiösen Streit eingegriffen, der das Interesse von Port-Royal[389] erklärbar macht. In den *lettres* verteidigte PASCAL die Leitung des Klosters gegen jesuitische Angriffe. Der Konflikt betraf die Gnadenlehre, deren augustinische Ursprünge der holländische Theologe und Bischof CORNELIUS JANSEN 1640 neu dargestellt hatte.[390] Hieraus entstand die katholische Bewegung der Jansenisten, deren grundlegende Doktrin die Unerreichbarkeit und Unbeeinflussbarkeit der göttlichen Gnade war. PASCALS Familie stand früh unter jansenistischem Einfluss, der auch das Kloster Port-Royal bestimmte; die Gnadenlehre führte zu einer mystischen Verinnerlichung des Glaubens und so zum Primat des Herzens, mit dem das Erreichen Gottes zum persönlichen Gefühl und zur individuellen Askese wird. Die jesuistische Rationalität wird abgelehnt, nicht zuletzt die damit verbundene pädagogische Rationalität, die Schulung des Geistes zulasten der Herzensfrömmigkeit[391].

> Der Verstand (la raison) handelt unter der Voraussetzung von Langsamkeit, vielen Blickweisen und Prinzipien, die er ständig präsent haben muss. Weil das nicht möglich ist, erscheint der Verstand oft betäubt oder verwirrt. Anders das Gefühl, also die Grundlage des Herzens: „Le sentiment n'agit pas ainsi: il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment; autrement elle sera toujours vacaillante" (ebd., S. 451).

„Vacaillante" bezieht sich auf das Flackern des Lichts und so auf den Wankelmut des Glaubens. Gewissheit ist nur mit dem Gefühl, und dies unmittelbar, ohne sich auf Dispute einlassen zu müssen. Nur das Gefühl gibt Sicherheit jenseits der Vielzahl von Prinzipien, die einander widersprechen, ohne irgendwann Gewissheit zu verschaffen. Die *Conditio Humana* nämlich ist „inconstance, ennui, inquiétude (ebd., S. 387).

1734 kommentierte VOLTAIRE in seinen *Lettres philosophiques*, die in gewisser Hinsicht das Gegenstück zu den *Lettres provinciales* darstellen sollten, PASCALS Herzenstheologie. Im höchsten Glauben, ganz versunken in ihrer Spiritualität, hören die

---

388 *Die* Edition Port-Royal *wurde von einem „Petit Comité" betreut, dem neben PASCALS Schwester unter anderem ANTOINE ARNAULD (1612-1694) und PIERRE NICOLE (1625-1695) angehörten, beide einflussreiche Jansenisten, die für die Logik von Port-Royal („L'art de penser", 1662) verantwortlich sind. Besondere Beachtung fand ARNAULD etwa von LEIBNIZ.*

389 Port-Royal *war ursprünglich ein Zisterzienserinnenkloster, das 1204 unweit Versailles gegründet wurde. 1626 wurde der Hauptkonvent des Kloster von der Aebtissin ANGÉLIQUE ARNAULD bezogen. Der Abbé de Saint Cyran machte ab 1634 die Lehren des Jansenismus populär, die theologische Doktrin verfasste ANTOINE ARNAULD, der Bruder der Aebtissin. Die strenge Sittlichkeit und die mathematische Askese beeindruckten PASCAL; sein mémorial, in dem er sein Glaubenserlebnis darlegt, wurde nach seinem Tod eingenäht in einen Rock entdeckt (vgl. RACINE 1994). Das Kloster unterhielt auch neuartige Schulen, die sich von den Jesuitenschulen nachhaltig unterschieden Einer der Schüler war Jean Racine (DELFORGE 1985, S.65ff.).*

390 *CORNELIUS JANSEN (1585-1638) wurde 1618 Professor in Leuven und 1636 Bischof von Ypern. Einer seiner Vorgänger in Leuven, MICHAEL BAJUS, hatte aus katholischer Sicht die neuen Lehren der Reformation durchgearbeitet und sich besonders in der Frage der Willensfreiheit ihnen angenähert (LINSENMANN 1867). JANSEN griff diese Lehre auf und führte sie auf AUGUSTINUS zurück, zusammen mit seinem Pariser Studienfreund JEAN DU VERGER DE HAURANNE, Abt von Saint-Cyran. Der Verdacht war, die jesuitischen Lehren seien eine Wiederholung der alten pelagianischen Irrtümer und alle Varianten der Willensfreiheit würden auf das Gnadenproblem zurückführen, das augustinisch gelöst werden sollte. JANSEN starb 1638, posthum (1640) erschien sein Hauptwerk, das die neue/alte Gnadentheologie zusammenfasste (*Aurelius Augustinus. Cornelii Jansenii episcopi Iprensis Augustinus seu Doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversos Pelagianos et Massilienses*) (Daten nach SELLMAIR 1932, S. 14ff.).*

391 *Die* Societas Jesu, *1540 durch IGNATIUS VON LOYOLA begründet, war nicht zuletzt ein Schulorden. Sein vornehmster Auftrag - bei Gründung durch Papst PAUL III. sanktioniert - war die* Lehre, *was eine starke Rationalisierung in Form von Ordensregeln voraussetzte. 1584 lagen bereits die ersten Entwürfe der* Ratio Studiorum *vor, deren letzte Fassung von 1599 bis 1773 unverändert in Gebrauch war. Das Kloster Port-Royal ist der pädagogische Gegenentwurf zu dieser rationellen Erziehung.*

Gläubigen *nichts anderes*. Sie sind daher leichte Opfer der Kirche. Würden sie ihren Verstand gebrauchen, so müssten sie sich fragen, wie man denn das heilige Jerusalem (die himmlische Stadt) erkennen kann, oder was die Unsterblichkeit der Seele ausmache, wenn die höchste Erleuchtung ausbleibe (VOLTAIRE 1961,S. 113). PASCALS *mystères* seien höchst obskur (ebd., S. 114).

> Alle Wahrheit soll aus der Schrift kommen, aber auch Ungläubige können die Bibel lesen (ebd., S. 115);
> wer sich der reinen Hoffnung auf die Zukunft, also der Gnadensehnsucht, hingibt, versäumt die Gegenwart (ebd., S. 118);
> der unglückliche Zustand des Menschen ist der Anlass, ihn zu überwinden (ebd., S. 120); die Basis dafür gibt das *neue Wissen*.
> Die Bibel, so VOLTAIRE, „en matière de physique", enthält nur traditionelle Ideen, die durch die Wissenschaft widerlegt wurden (ebd., S. 123); wie kann der Bibel da höchste Autorität zukommen?

Es gab für PASCAL nur einen Weg, dieses Dilemma aufzulösen, die radikale *Trennung* von Glauben und Wissen, einhergehend mit dem *Primat* der Religion, also der Heilsdefinition des Guten. Alle Wissenschaft führe nicht zur Wahrheit, wenn, wie PASCAL schrieb, die Wahrheit identisch ist mit dem ersten Prinzip, aus dem alles hervorgeht und auf das alles zurückgeführt werden muss (PASCAL o.J., S. 554). Das Zeichen der wahren Religion ist daher nicht Erkenntnis, sondern die Liebe zu Gott[392]; sie allein gewährleistet den rechten Weg, der nicht beobachtet und beschrieben werden kann, sondern der gefühlt werden muss (ebd., S. 555). Philosophie und Wissenschaft sind die falschen Wege, sie führen nicht zur Tugend, die aus dem Glauben heraus angestrebt werden muss.[393] Kaum anders sollte ROUSSEAU hundert Jahre später argumentieren, nur dass die Tugend durch die Natur garantiert werden sollte.

Der Gegensatz von Wissen und Tugend, so Erkenntnis und Liebe ist im gesamten 18. Jahrhundert präsent, und dies vor allem dort, wo der Anspruch der Aufklärung bestritten werden sollte. „The ultimate Happiness of all Mankind", HARTLEYS Formel, war nicht verträglich mit christlicher Demut, die angewiesen sein soll auf die Liebe Gottes und *nur* auf sie. „Liebe", schrieb der einflussreiche deutsche Schriftsteller FRIEDRICH HEINRICH JACOBI[394] nach 1796[395] in einem Kommentar zum platonischen Gastmahl, „ist *vor*bildende schöpferische Kraft, d.h. nicht schaffend *nach* einem Ideal, sondern schaffend *das* Ideal. Darum ist Gott selbst das absolute *Mass*, das Urbild von allem" (Werke, Bd. VI/S. 92).

> „Wir können im Grunde nichts anderes lieben als unser Leben; alle endlichen Wesen aber haben ihr Leben ausser sich. Gott, um zu lieben muss gewissermassen aus sich herausgehen und Mensch werden. Wenn er nicht geschaffen hätte, liesse sich in ihm keine Liebe denken" (ebd., S. 93/94).

---

392 *„La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer son Dieu"(PASCAL o.J., S. 555).*

393 *„Les philosophes ont consacré les vices, en les mettant en Dieu même; les chrétiens ont consacrés les vertus" (PASCAL o.J.,S. 559).*

394 *FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743-1819) war zunächst Kaufmann und später freier Schriftsteller in Düsseldorf. Seine philosophierenden Romane („Allwills Briefsammlung", 1744; „Woldemar", 1779) sind eine Quelle für GOETHES „Wilhelm Meister". Jacobis Briefe an MENDELSSOHN (1785) sollten LESSING und mit ihm die gesamte deutsche Aufklärung des „Spinozismus" überführen, was gleichbedeutend war mit dem Verdacht jüdischen Atheismus'. Ueber JACOBI verläuft auch eine eigentümliche Rezeption DAVID HUMES in Deutschland; hier wird HUME als der Antipode zu KANT wahrgenommen wurde, obwohl oder weil KANT eigentlich von HUME ausgegangen war. JACOBI las HUME 1787 als Kronzeugen für seine fromme Lebensphilosophie. Er (JACOBI) wurde 1807 Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und setzte hier die romantische Physik und Psychologie durch.*

395 *„An Schlosser über dessen Fortsetzung des Platonischen Gastmales", datiert von 1796; die „Bruchstücke der Fortsetzung", aus denen ich zitiere, sind danach entstanden.*

Leben, heisst es in einer Aphorismensammlung, die JACOBI in der Zeitschrift „Minerva“ drucken liess[396], ist Vergänglichkeit, zumal dann, wenn es durch Lust regiert wird. „Der Mensch kennt ein höheres Gut, dieses siegt, nicht sein Wille“ (ebd., S. 141). Insofern bestimmt und begrenzt die höhere Autorität das irdische Leben, das der Mensch eingeschlossen in seine Natur vollziehen muss. Das erlaubt eine entscheidende kritische Frage, die an PASCAL anschliesst[397] und auf das Problem der Erziehung überleitet:

> „Perfectilibität soll den Menschen vom Thiere unterscheiden. Hat der Mensch als *Gattung* sich vervollkommnet, oder hat er überall nur misslungene Versuche seiner Verbesserung angestellt?“ (ebd., S. 146).

Aus dieser Frage ergibt sich eine weitreichende Kritik an der Aufklärung oder was philosophisch von ihr behauptet wurde. Die Idee der Verbesserung des Menschen ist eine durch und durch *pädagogische* Idee; ihr widerspricht JACOBI:

> „Es ist eine besondere Einbildung unserer heutigen Philosophen, dass sie glauben, durch gewisse Einfälle, die ihnen gekommen sind, würden sich die Unvollkommenheiten der menschlichen Natur überwinden lassen. Vernunft hat der Mensch immer gehabt, und auch immer, wie jetzt, darnach gehandelt, nicht weniger und nicht mehr; *nur seine Lage, seine Umstände, folglich seine Leidenschaften, sind nicht immer dieselben*. Wir sind vermittelte Wesen, und haben deswegen auch unaufhörlich mit Mitteln und Zwecken zu thun, welche nie die letzten Mittel und die letzten Zwecke sind. In diesem Verstande ändern sich auch unsere Zwecke oft, und es kann mit Wahrheit von uns gesagt werden, dass wir uns bessere, vernünftigere vorsetzen, welches aber mehr nicht sagen will, als dass wir schicklichere *Mittel* gefunden haben; bessere Maschinisten oder Mechaniker geworden sind. Der Mensch selbst wird nicht dadurch gebessert, und seine *eigentlichen letzten Zwecke*, die auf lauter Bedürfnisse, lauter Elend sich beziehen, bleiben dieselben. Diess wird sehr bei dem Lobe, das man den Fortschritten der Vernunft ertheilt, ausser Acht gelassen“ (ebd., S. 146/147).

Gemeint sind Philosophen wie MOSES MENDELSSOHN[398], die den deutschen Diskurs über Vernunft und Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestimmten. Gegen sie wendet sich JACOBI mit einer Lebensphilosophie, die in vielem an PASCAL erinnert. „Wir alle werden im Glauben geboren“, schreibt JACOBI 1785[399], „und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen.

> Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer *unmittelbaren* Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings *alle Beweise ausschliesst* ... Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der

---

396 *„Fliegende Blätter“, Erste bis Vierte Abteilung (Werke, Bd. VI/S. 133-242).*

397 *PASCAL O.J., S. 375ff.*

398 *MOSES MENDELSSOHN (1729-1786) wurde jüdisch erzogen. Von 1743 lebte er als Schriftsteller und Autodidakt in Berlin. Er studierte die Aufklärungsliteratur von LOCKE bis WOLFF und wurde Teil des Literaten- und Schriftstellerkreises um LESSING und NICOLAI. MENDELSSOHN schrieb in allen grossen deutschen Publikumszeitschriften, übersetzte 1756 ROUSSEAUS zweiten* Discours *und gewann 1764 den ersten Preis der Berliner Akademie mit der Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften (KANT erhielt bei dieser Ausschreibung den zweiten Preis). 1767 erschien seine Abhandlung Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, die einen langanhaltenden Streit auslösen sollte, an dem sich neben JACOBI auch LAVATER beteiligte.*

399 *JACOBIS Schrift* Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn *erschien in der ersten Fassung 1785. Spätere Ausgaben haben diverse Zusätze, Einschübe und Neufassungen.*

zweiten Hand, beruht auf Vergleichung, und kann *nie* recht sicher und vollkommen seyn“ (Werke, Bd. IV/S. 210; Hervorhebungen J.O.).

Zwischen Gott und Mensch vermittelt die *Liebe*, sie ist unbegreiflich und höher als „alle Vernunft“ (ebd., S. 212/213). Die Philosophie ist nicht mit der Vernunft im Bunde, die einzig aus dem Glauben entstehen kann[400]; Philosophie und Wissenschaft spiegeln lediglich die Ueberzeugungen ihrer Zeit, sie sind *vergänglich*, während Vernunft *unvergänglich* sein müsste (ebd., S. 238f.). Wer sich bei der praktischen Erziehung auf sie, die Vernunft der Philosophen, verlässt, verrät das eigene Anliegen, denn „Religion sey das einzige Mittel, der elenden Natur des Menschen aufzuhelfen“ (ebd., S. 240). *Diese* Annahme entspreche wirklicher pädagogischer Weisheit, denn „alle Weisen (haben) wie aus einem Munde gelehrt“:

> „Erkenntniss, die nur irdische Dinge zum Gegenstande habe, sey nicht würdig dieses Namens; Alle: dass man zur Erkenntnis des Ueberirdischen nicht gelangen könne, als durch überirdische Gesinnung; dass Gott sich *den Herzen* kund thue, und sich denen verberge, die ihn mit dem *Verstande allein* suchen; dass die Gesetze Gottes Flügel für die Seele seyen, sich in *seine* Gegenwart hinaufzuschwingen; - was Wunder dann, dass, wo die menschliche Natur sinkt, auch die Erkenntniss Gottes sinke und im Thiere allmählich ganz verschwinde; dass im Gegentheile, wo eben diese Natur sich hebt, die schaffende Liebe immer fühlbarer, und dass es ganz unmöglich werde, dass der Mensch an dem ihn durchdringenden Daseyn Gottes zweifle“ (ebd., S. 240; Hervorhebungen J.O.).

Das wird, fast hundert Jahre nach LOCKE, direkt auf die Erziehung übertragen, die paternal und strikt definiert wird, im Bewusstsein höchster Zustimmung[401]:

> „Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Ansehen, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind sie widerspenstig und gehorchen nicht, so werden sie nie dieses Sinnes inne werden, nie den Vater selbst wahrhaft erkennen. Sind sie folgsam, so geht des Vaters Sinn, sein inneres Leben, allmählich in sie über; ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniss *aus dem Leben selbst erwuchs.* Der Verstand beym Menschen kommt überall nur hinten nach. Zucht muss den Unterricht, Gehorsam die Erkenntniss vorbereiten“ (ebd., S. 243).[402]

Ist das einfach die reaktionäre Position gegenüber der fortschrittlichen, eine Position des Glaubens, die einfach nicht einsehen will, dass ihre Zeit abgelaufen ist? Oder manifestiert sich bei JACOBI und seinem Freund HAMANN lediglich ein deutscher Sonderweg, der ignorant ist gegenüber dem Mainstream der europäischen Aufklärung? Das Beispiel PASCALS zeigt, dass und wie Grenzen der Wissenschaft thematisiert werden können, die gleichsam aus ihrem Verfahren erwachsen. Weil sie *experimentell* verfährt, ist es tatsächlich unmöglich, *Letztaussagen* zu machen, es ist ausgeschlossen, dass die Fortschritte der Wissenschaften zu einer allmählichen Annäherung an Gott oder die *prima causa* führen könnte. Der „Weg zur Erkennntiss“, so JACOBI, ist „ein geheimnissvoller Weg, „kein syllogistischer“ und „kein mechanischer“ (ebd., S. 249).

---

400 *„Das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit ist Glaube“ (Werke, Bd. IV/1, S. 223).*

401 *„Von einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfniss, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott“ (Werke, Bd. IV/S. 242).*

402 *„Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist; je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniss bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben“ (Werke, Bd. IV/S. 243/244).*

Aber daraus folgt weder prinzipielle Demut noch folgenreiche Resignation und schon gar nicht eine paternale Erziehung. JACOBI überzieht das Problem, denn - ein Argument von JOHN LOCKE - die pädagogische oder die politische Vaterschaft kann sich nicht mit der *prima causa* absichern, hinter der irgendwie Gott vermutet wird. Nicht zufällig muss JACOBI die „Vollkommenheit des Universums" bemühen, um die „Endursache" begreiflich zu machen, den Verstand auf die „Weltseele" zu beziehen und die „Identität" der Teile im „lebendigen Wesen" des Ganzen zu vermuten (Werke, Bd. IV/2, S. 12ff.). Spekulationen über die Weltseele sind im europäischen philosophischen Diskurs des ausgehenden 18. Jahrhunderts durchaus nicht ungewöhnlich, die romantische Physik greift darauf ebenso zurück wie die romantische Psychologie, und es ist auch nicht ungewöhnlich, dass mit diesen Theorien zeitgenössisch plausible Sätze verbunden werden, etwa bei JACOBI solche über die Einheit des Universums[403], die sich nicht dadurch wiederlegen lassen, dass man auf die theologische Begründung verweist. Die Begründung widerspricht nicht einem nachfolgenden empirischen Beweis, das Universum *kann* unendlich sein, auch wenn Gott nicht mehr, wie bei JACOBI, als *prima causa* gebraucht wird.

Ein anderer Schluss ist naheliegend: Die Grenzen der Wissenschaft erzwingen keine Apologie des christlichen Glaubens, ebensowenig, wie die Grenzen einer Erziehung zur Vernunft auf eine paternale Pädagogik zurückführen. Was immer die Metapher des Herzens in religiöser Hinsicht bedeuten mag, sie *ersetzt* nicht Vernunft, und zwar weder in politischer noch in pädagogischer Hinsicht. JACOBI fordert dort Glauben und Erziehung, wo sie gar nicht gefunden werden können, aber sein Ersatz der Vernunft durch Gefühl und Uebersinnlichkeit *gefährdet* Rationalität unnötig und rein aus doktrinären Gründen:

> „Die Aufklärerei verschmäht Beides, das Sinnliche und das Uebersinnliche. Das Wahre und Gute liegt ihr in der Mitte, im *Worte*. Sie erkennt den Menschen daran, dass er spricht; er ist ihr ein redendes Thier. Alles Unaussprechliche ist ihr verdächtig; über die sinnliche Erfahrung hinaus hat sie weder Vertrauen noch Glauben" (Werke, Bd. VI/S. 149).

Tatsächlich ist Aufklärung ein Modus der *Kritik*, der auch sämtliche Dogmen des Glaubens betrifft. Kritik ist eine Form von Selbständigkeit, die Befreiung des Denkens von irgendeiner Allmacht, die sich auf Gott beruft, ohne dies beweisen zu müssen. Beweise wie die Natur des Menschen sind diskursives Objekt, nicht Offenbarung; was JACOBI oder HAMANN als höhere Wahrheit hinstellen, ist *Meinung*, die sich angreifen lassen muss, wenn die Argumente nicht überzeugen. Und es gibt kein Meinungssystem, das *nicht* angreifbar wäre. Insofern bleibt tatsächlich ein Rest, den die Mystik immer gesehen hat, nämlich die Begrenzung durch das Grenzenlose oder das Anrennen gegen die Vorstellungskraft des Menschen, die nicht erlaubt, Raum und Zeit zu überwinden, ausser in Phantasien, die wiederum Raum und Zeit voraussetzen.

Einer der grossen Aufklärer in Frankreich, der Baron D'HOLBACH[404], schrieb eine Apologie der Philosophie, die Stellung nahm zur vermuteten *Gefährlichkeit* der

---

403 *Erst mit EDWIN HUBBLES Entdeckungen liess sich die Ausdehnung des Universums nachweisen; JACOBI hatte gute Gründe, die* Einheit *und* Unbeweglichkeit *des Universums anzunehmen: Das Universum „ist ... unendlich und unermesslich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil ausser ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren lässt" (Werke, Bd. IV/2, S. 34/35). Die Gleichsetzung der mathematischen Unendlichkeit mit der physikalischen ist erst im 20. Jahrhundert überwunden worden.*

404 *PAUL HEINRICH DIETRICH Baron von HOLBACH (1723-1789) (PAUL THIRY, Baron D'HOLBACH) stammte aus Heidenheim in der Pfalz. Er studierte von 1744 an Rechtswissenschaft in Leiden. 1749 wurde er in Frankreich naturalisiert. Sein reiches Erbe erlaubte eine unabhängige Existenz in und mit der Pariser*

Aufklärung. Tatsächlich, so D'HOLBACH, *ist* Aufklärung gefährlich, dann nämlich, wenn sie das Prinzip wissenschaftlichen Forschens zum Prinzip der Volksbildung macht, also für allgemeine Zugänglichkeit sorgt und aristokratische Schranken der Bildung aufhebt. Ihr Ziel sei die allmähliche Verbesserung des Wissens durch allmähliches Ausprobieren der Wahrheit und der Nützlichkeit von Behauptungen, die nicht die letzten Dinge betreffen, wohl aber die Herrschaft von Doktrinen in Frage stellen (D'HOLBACH 1792, S. 45ff.). Die Wahrheit und ihr (experimentelles) Verfahren wären demokratisch (ebd., S. 48ff.), irgendein aristokratischer Anstrich entfiele. Die Erziehung hätte die Ueberwindung von Ignoranz zur Aufgabe, nicht die Erleuchtung des Herzens:

> „C'est au gouvernement et sur-tout à l'éducation qu'il appartient de rendre commune et populaire la vérité que le sage a tant de peine à découvrir; en vain l'auroit-il tirée du fonds du puits, si *l'autorité tyrannique* la force d'y rentrer" (ebd., S. 50/51; Hervorhebung J.O.).

Wer eine Herzenstheologie und eine Lebensphilosophie vertritt, die die eigene (religiöse) Grenze überschreitet und pauschal Vernunft und Wissen abwertet, arbeitet *dieser* Reaktion in die Hände. Wissen befreit von Unwissenheit, Vorurteil und Aberglauben (ebd., S. 57), und wenn die Erziehung imstande ist, so D'HOLBACH, dem Menschen all die falschen Begiffe zu vermitteln, die närrischen Ideen, die vielen schädlichen Dinge, die lästigsten Praktiken

> „pourqoui l'éducation ne parviendroit-elle pas à lui faire adopter des véritées démontrées, des principes raisonables, une conduite sensée, des vertus nécessaires à sa fécilité?" (ebd., S. 52).

4.2 ROUSSEAU: ZWISCHEN RELIGION UND AUFKLÄRUNG

1771 erschien in Leipzig ein anonym veröffentlichtes „Geheimes Tagebuch". Der Verfasser, so der Untertitel des Buches, wollte verstanden werden als „Beobachter Seiner Selbst". Man sieht auf dem Titelkupfer (Abb. 166) einen nächtlichen Tagebuchschreiber, der bei künstlichem Licht offenbar eine Konfession zu Papier bringt. Das Stundenglas zeigt die zerrinnende Zeit an, der Totenschädel symbolisiert die Endlichkeit des Menschen, die Haltung des Tagebuchschreibers verrät die Mühsal des persönlichen Bekenntnisses. Offenbar wird gegen die Sünden des Tages angeschrieben, gegen die seelischen Verirrungen oder Versuchungen, deren jede Objekt der intimen Beichte werden kann oder werden soll. In einem *geheimen* Tagebuch tritt man ungeschminkt vor sich selbst, die Konfession muss jene seelischen Abgründe betreffen, die im Spiel des öffentlichen Lebens verborgen bleiben. Sie werden *nachts* aufgeschrieben und *allein*; ihre Bedingung ist *Einsamkeit*, nur so ist eine ehrliche Zwiesprache mit sich selbst möglich. Jede Beobachtung durch Dritte würde sie stören.

Der Schreiber hat noch ein leeres Blatt vor sich, offenbar soll man die Qual des *Anfangs* sehen, die Selbstüberwindung, ohne die keine Konfession beginnen kann. Wer beichtet, zumal allein vor sich selbst, muss Schonungen und Verdrängungen überwinden, alle Ausreden, die den Anfang verzögern, ohne seine Notwendigkeit zu erleichtern. Zugleich

---

Aufklärung. D'HOLBACH war Mitarbeiter der Encyclopédie*, war als Uebersetzer besonders materialistischer Werke tätig und veröffentlichte zahlreiche eigene Studien. Der* Essai sur les préjugés *entstand 1769, ein Jahr vor D'HOLBACHS berühmtem, materialistischen* Système de la nature. *1770 erschienen von dem Essai zwei Ausgaben, 1777 und 1790 zwei weitere; ich benutze die Ausgabe 1792. Eine deutsche Uebersetzung erschien erst 1972 (bei Reclam in Leipzig). Die Frage der Urheberschaft von D'HOLBACH, die lange umstritten war, diskutiert unter anderem LOUGH (1939, 1947).*

läuft die Zeit davon, Warten verschlimmert nur das Unheil, mit dem jeder zu kämpfen hat. Der zögernde, mit sich ringende Schreiber sieht vor sich „Tagbuch - Jener[405] 1769“. Das *Datum* des Anfangs ist also bereits geschrieben, nun muss nur noch die Seele - das verborgene Innere - geöffnet und die dazu passende Sprache gefunden werden. Das gelingt dann so:

> „*Einleitung*
> *Januar 1769.*
>
> Im Namen des allwissenden und allgegenwärtigen Gottes will ich mit diesem 1769 Jahre ein Tagebuch anfangen. - Möchte doch keiner meiner künftigen Tage für mich und den Himmel ganz verloren seyn; jeder doch wenigstens mit Einer guten That bezeichnet, die mehresten ganz dir, mein Gott, geweyhet, einer unsterblichen Seele würdig, eine Saat meines ewigen Glückes seyn!
> Erinnere du mich jeden Tag, Geist der Gnade! dass ich wache und bethe, weil ich nicht weiss, wann mein Richter kömmt. -
> Ja, meine Seele, wirke, so lang es Tag ist; Es kömmt die Nacht, da niemand wirken kann! Herr! lehre mich bedenken, dass ich sterben muss, auf dass ich klug werde!“ (LAVATER 1771, S. 11/12).

Es geht um *Selbstkontrolle*, dabei um den Zwang zur guten Tat, die vor der eigenen Seele nachgewiesen werden soll. Das Gute ist das Gute vor Gott und nicht vor den Menschen. Das setzt aufrichtige *Selbstbeobachtung* voraus, die nicht als Selbstverständlichkeit betrachtet werden kann. Wir verstellen uns im Umgang mit den Anderen, Geselligkeit verlangt eine künstliche Identität, nur vor uns selbst können wir authentisch sein:

> „Es ist von Menschenkennern die richtige Bemerkung gemacht worden, dass die Aufrichtigkeit gerade da aufhöre, wo wir es zu merken anfangen, dass wir beobachtet werden. - Aber umgekehrt verhält sich die Sache bey der strengen Beobachtung seiner Selbst. Gerade da fängt sich die Aufrichtigkeit an, wo unser Herz zu merken anfängt, dass es von uns selbst beobachtet wird“ (ebd., S. 12/13).

Das Gewissen verlangt Diskretion[406], die Selbstbeobachtung ist nur dann erfolgreich, wenn die Beichte keine Nachteile mit sich bringt, keinen Schaden in der Oeffentlichkeit; gleichzeitig muss die Konfession innere Effekte hervorbringen, folgenreiche und dauerhafte *Tugend*, die gelernt hat, „Grundsätzen“ zu folgen. Tugend ist das Ergebnis der Selbsterziehung, die den Egoismus überwinden und sich an allgemeinen Prinzipien orientieren kann, ungefähr so, wie einige Jahre später KANT[407] „praktische Vernunft“ verstehen sollte. Allerdings diskutiert KANT im wesentlichen nur das Prinzip und nicht die Peinlichkeit, also die fortlaufende Disziplinierung der *andersartigen* Gedanken und der *widerstreitenden* Empfindungen, mithin den Aspekt der Selbsterziehung. Vermutlich dürfte das für KANT zu selbstverständlich gewesen sein, um Erwähnung finden zu müssen,

---

405 Januar

406 „Damit ich mich aber nicht selber täusche, so will ich mir fest vornehmen, diese meine Beobachtungen niemals irgend einem Menschen, wer er auch immer seyn mag, zu zeigen, sie auf das sicherste zu verwahren, und alles, wovon ich jemals einigen Nachtheil befürchten könnte, mit einer ganz willkürlichen und jedem andern unauflösbaren Zieferschrift aufzuzeichnen; alles, was ich merkwürdiges in den Gange und Umlaufe meines Gesinnungen wahrnehme, alle geheimen Kunstgriffe meiner Leidenschaften, alles, was auf die Bildung meines moralischen Characters einen merkbaren Einfluss hat, u.s.w. so genau niederzuschreiben, *als wenn ich Gott selbst mein Tagebuch vorlesen müsste*; - so genau, dass ich einst auf meinem Sterbelager, nach diesen Urkunden eine solche *Rechnung über mein Leben* machen kann, die derjenigen gleich ist, welche mir vorgelegt werden wird, wenn ich den letzten Athem verhaucht haben werde“ (LAVATER 1771, S. 13; Hervorhebungen J.O.).

407 *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Es ist eine „moralische Teleologie“, die sich zwanglos auf Gott beziehen lässt (WINTER 2000, S. 335f.).

während man mit erheblichem Aufwand an Disziplinierung, also in einem wörtlichen Sinne „mühsam“, lernen muss, Grundsätze der Sittlichkeit nicht nur zu befolgen, sondern die Güte der Befolgung vor sich selbst einzugestehen.

Zwölf Grundsätze stehen zu Beginn des „geheimen Tagebuchs“ und definieren die moralische Idealität, der sich die persönliche Konfession mit jedem neuen Tag besser annähern soll oder muss:

„*Tägliche Grundsätze*

Folgende Grundsätze sollen mir täglich vor Augen, sie sollen in meinem Cabinette irgendwo aufgehängt seyn, und jeden Abend und Morgen von mir gelesen und erwogen werden.

1.)
Ich will des Morgens nie ohne Dank und Gebeth zu Gott, und ohne den Gedanken aufstehen, dass es vielleicht zum letzten male geschehe.

2.)
Nie will ich weder des Morgens, noch des Nachmittags an meine Geschäffte gehen, ohne vorher, wenigstens einige Augenblicke, an einem einsamen Orte, Gott auf den Knien, um seinen Beystand und Seegen angefleht zu haben.

3.)
Ich will nichts thun oder vornehmen, das ich unterlassen würde, wenn Jesus Christus sichtbar vor mir stünde; nichts, was mich nur vielleicht in der ungewissen Stunde meines gewissen Todes gereuen könnte. Ich will es mir, mit Gottes Hülfe, heilig angewöhnen, alles ohne Ausnahme in dem Nahmen Jesu Christi, und als sein Jünger zu thun: alle Stunden zu Gott um den heiligen Geist zu seufzen, und in einer beständigen Verfassung zum Gebethe zu seyn“

Die Vision, *Jünger* Christi zu sein, führt zur Vorstellung eines im strengen Sinne reinen Lebens, das sich einer täglichen Askese zu unterziehen versteht, ohne sich selbst irgendetwas zu schenken. Der Tag soll in höchster persönlicher Zucht verlaufen, und die Verpflichtung ist ein Bekenntnis:

„*4.)*Ich will täglich einige Capitel in der Bibel, und insonderheit im Neuen Testamente lesen, und mit jeden Tag einen besondern Spruch aus den Capiteln, die ich gelesen, auszeichnen, und denselben oft bey mir wiederholen.

5.)
Jeder Tag soll wenigstens mit Einem besondern Liebeswerke bezeichnet seyn.

6.)
Jeden Tag will ich meinen Hausgenossen insbesondere nützlich zu seyn, mir äusserst angelegen seyn lassen“.

Jeder Tag ist in diesem Sinne kostbar, wer ihn vertändelt, der ist unmittelbar in seinem Seelenheil bedroht, weil am Ende nicht nur die Sünden, sondern auch die Versäumnisse bilanziert werden. Daher muss Moral bis ins Kleinste Geltung finden und muss also die ständige Selbstzucht sich auf den gesamten Tag beziehen:

„*7.)*Ich will nie so viel essen oder trinken, dass ich die mindeste Unbequemlichkeit oder Hinderung in meinen Geschäfften davon verspüre, auch zwischen der Mahlzeit, (des Abends einen Bissen ausgenommen,) mich alles Essens und Weines, so viel möglich, enthalten.

8.)
Wohin ich immer gehe, will ich vorher zu Gott seufzen, dass ich daselbst nicht sündige, sondern etwas Gutes zurücklasse. Eben das will ich auch vor jeder Mahlzeit thun, wo ich sie immer geniessen mag.

9.)
Ich will mich nie ohne Gebeth zum Schlafe niederlegen.

10.)
Ich will, so lange ich gesund bin, des Nachts nie länger als höchstens 8 Stunden schlafen.

11.)
In meiner Fürbitte für andere, die ich keinen Tag unterlassen will, will ich namentlich gedenken meiner Aeltern, meiner Frau, meiner Kinder, Geschwister, meines Gesindes - der Freunde Z.U.P.H.T.S.B.J.N.W.Z.

12.)
Ich will mich alle Abende nach diesen Grundsätzen prüfen, in meinem Tagebuche die Numern redlich vermerken, welche ich etwa übertreten habe; desgleichen a) was ich *gelesen*, b) was ich *verrichtet*, c) worinne ich *gefehlt*, d) und was ich *gelernt* habe?

Gott, du siehst, was ich hier geschrieben habe. Möchte ich es alle Morgen mit Redlichkeit, und alle Abende mit Freude und unter dem Beyfalle meines Gewissens lesen können!"
(ebd., S. 15-17)

Die Askeseideale sollen die Reinheit des Tages garantieren. Das Gewissen erinnert sich gleichsam an das eigene Versprechen, es muss allerdings jeden Tag vor Augen stehen und der Flüchtigkeit der Zeit standhalten (ebd., S. 21). Oft steht man täuschenden Eindrücken gegenüber (ebd., S. 32), man kann vielfach „Heucheley" nicht von Sittlichkeit unterscheiden (ebd., S. 35), das Gewissen kämpft beständig gegen die eigene Trägheit (ebd., S. 37f.), Entscheidungen geraten falsch (ebd., S. 41), vermeintliche Klarheit wird durch den Wechsel der Situation unklar und am Ende steht ein Zwiegespräch mit Gott (ebd., S. 46), das die Frage offen lässt, ob man *wirklich* „aus dem Herzen" gebetet hat (ebd., S. 48) (Abb. 128-130).

Wer sich genau beobachtet, der stellt am Abend fest, dass der Tag voller *Schwächen* gewesen ist: „*Schmeicheley*" (ebd., S. 54) beförderte das falsche Ich, ein Unglück, das Andere trifft, erweckte eine „frohe Empfindung" (ebd., S. 65), Pflichten fielen schwer, aber die nahen Ausreden führten sofort zu inneren Vorwürfen (ebd., S. 68f.), man ist ständig „bekümmert" über die „Härtigkeit und Unbeständigkeit" des eigenen Herzens (ebd., S. 99), der „Seegen zur Tugend für den heutigen Tag" muss mühsam gegen sich selbst errungen werden (ebd., S. 100). Wirtshäuser sind Stätten des Lasters (ebd., S. 129), aber wirklichen Schutz der Seele bietet auch die häusliche Geselligkeit nicht (ebd., S. 130). Der Tagesablauf wird geprägt von unnützen, oft rein äusserlichen Verrichtungen, die unterhaltsam sein sollen und doch vom Wesentlichen ablenken (ebd., S. 175-177), das nur in Gott gefunden werden kann (ebd., S. 40) (Abb. 131-137).

Am 12. Januar 1769[408] verzeichnet das „geheime Tagebuch" den Eingang eines Manuskriptes, das ein Freund abgeliefert hatte. Das Manuskript stellt eine Abhandlung über die „*Stärke der Seele*" dar (ebd., S. 133). Aus dieser Abhandlung werden einige Sätze in

---

408 Das gesamte „Geheime Tagebuch" reicht nur bis zum 31. Januar 1771. Aufgezeichnet wird also *ein* paradigmatischer Monat. Es endet mit dem Versprechen, „alle ... Thaten, Worte, Gedanken und Wünsche auf der Wage des *Todes* und der *Schrift* abzuwägen" (LAVATER 1771, S. 264). Eine Fortsetzung erschien 1774.

das Tagebuch aufgenommen, die auf den Grundkonflikt hinweisen sollen: „Oftmals bleibt die *Stärke der Seele* des Tugendhaften verborgen“, oft aber artet „die *Stärke der Seele*“ auch in „Eigensinn“ aus, und noch öfter wird die Seele dafür gescholten (ebd., S. 134/135). Aber das sei nicht zulässig, weil damit der Massstab der Individualität verkehrt werde. „Ein jedes Jahrhundert - eine jede Nation - eine jede Stadt, eine jede einzelne Person, hat ihren *eigenen* Maassstab, nach welchem sie Tugenden und Laster ausmisst; wer mit einem *andern* misst, der verfälscht in ihren Augen Maass und Gewicht, und ist ein Betrüger“ (ebd., S. 135; Hervorhebungen J.O.).

Im Anschluss an dieses Exzerpt folgt eine Eintragung, die auf eine Quelle des „Geheimen Tagebuchs“ verweist:

> „Nach dem Abendessen rauchte ich eine Pfeife und blätterte in *Rousseaus Lettres de la Montagne*. Welch ein Rätsel ist mir der Mann! wie widersprechend sich selber! - Doch wer ist es sich nicht! - Jeder verbirgt diesen Widerspruch vor sich und andern; Rousseau sagt alles, wie er denkt; sagt alle Widersprüche seines Verstandes und Herzens heraus - darum stösst er die ganze Welt wider den Kopf. - Aber ja! alles vergäb ich ihm eher, als die handgreifliche Sophistik, dass die Wunderwerke Jesu nur *vertus*, und mit seinen Taschenspielerkunstgriffen parallel seyn! Ach Gott! erleuchte seine verirrte Seele! –“ (ebd., S. 136)

Diese Fürbitte kam aus Zürich. Verfasser des „Geheimen Tagebuchs“ ist JOHANN CASPAR LAVATER, seit 1768 Prediger an der Waisenhauskirche[409] und zunehmend einer der grossen intellektuellen Persönlichkeiten der Stadt. Was veranlasste LAVATER, die „verirrte Seele“ ROUSSEAUS anzumahnen und sie auf den rechten Weg des Glaubens zurückzuwünschen?

ROUSSEAU, der *citoyen de Genève*[410], war zu diesem Zeitpunkt - 1771- eine zunehmend paranoide europäische Berühmtheit, die kaum den frommen Ratschlag eines Zürcher Pfarrers angenommen hätte, zumal ihn LAVATER doktrinär behandelte, also die Wunder des Neuen Testaments als *Glaubenswahrheiten* einklagte und sie nicht „vertus“ - in übertragenem Sinne[411] - verstanden wissen wollte. Der etwas allzu sichere Vorwurf der „handgreiflichen Sophistik“ oder der „Taschenspielerkunstgriffe“ berührt einen Kern des gesamten Problems, nämlich den Rang und die Macht religiöser Aussagen, wenn sich diese *nicht* mehr mit einem Glauben an das *Wort* begründen können. LAVATER glaubte an das Wort und an das Wunder, er suchte nach beweisbaren Wunderheilungen, glaubte an die wundersame Macht des Gebetes und hielt Jesus für einen persönlichen Freund (MRAZ/SCHÖGL 1999, S. 27f.). 1793 reiste LAVATER nach Kopenhagen zu einem esoterischen Zirkel, der ihm eine Begegnung mit JOHANNES, dem Lieblingsjünger Christi, in Aussicht gestellt hatte, von dem LAVATER annahm, er habe die Erde nie verlassen.

---

409 Später wurde JOHANN CASPAR LAVATER (1741-1801) an die Zürcher Waisenhauskirche berufen. Seit den „Schweizerliedern“ (1766) war er literarisch bekannt. Vor allem die „Aussichten in die Ewigkeit“ (4 Teile, 1768-1778) sorgten für eine theologische Prominenz, an die sich die Berühmtheit des Physiognomen anschloss.

410 JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778) wuchs in Genf auf, verliess die Stadt aber mit seinem Vater (1722). 1728 trat er in Turin zur katholischen Kirche über. *Bürger* von Genf wurde er erst wieder nach seiner erneuten Aufnahme in die calvinistische Kirche (1754). Vom ersten Diskurs an nannte sich der Autor ROUSSEAU aber stets *Citoyen de Genève* (O.C. III/S. 1239). Die Besitzbürger Genfs unterschieden sich nach „citoyens“ und „bourgeois“; „Staatsbürger“ waren nur die *citoyens*, nur sie hatten Zugang zu allen öffentlichen Funktionen der Stadt. Ihr Privileg war also das der Patrizier. Der Titel des Exilanten ROUSSEAU spielte darauf an (ironisch oder nicht).

411 Das lateinische *verto* heisst „hinwenden“ oder „umwenden“, in einer speziellen Bedeutung auch „aus einer fremden Sprache übersetzen“.

HULDREICH ZWINGLI[412] hatte die christliche Askese mit dem Zusammenspiel von Wortgläubigkeit und christlicher Liebe begründet.

> Das Arsenal des wahren Glaubens - die „waffenkamer *Christi*" - ergibt sich aus den Wahrheiten der Bibel (S.W. III/S. 36ff.)[413], die unbesehen zu glauben sind. „Das *Christenvolck* hat frommlicher und unschuldiger nie gelebt, denn do ghein menschlicher zusatz oder zwang zu dem einvaltigen wort gottes nie gethon ward" (ebd., S.49).

Wer sich *nicht* an das Wort hält und gleichwohl Lehren verkündet, ist der Wolf der christlichen Herde, nicht der Hirte (ebd., S. 59). Und wer nicht mit seinen Werken zu den Worten steht, wer gar das Wort zur eigenen Macht ausnützt, ist *nichts*, denn er handelt nicht zur Ehre Gottes.

> Das kann nur der, der mit dem Wort und so der christlichen Lehre „erkantnus, liebe und kintliche forcht gottes unter den menschen fürnemend ze pflantzen" (ebd., S. 59/60). Darauf spielt LAVATER an: „valsche *Christen*" (ebd., S. 465)[414] entfernen sich vom Glauben, indem und soweit sie „under dem namen dess euangelii" den *Eigennutz* im Herzen tragen[415]. In diesem Sinne sind die ROUSSEAUS gefährlich, denn die „einvaltigen kinder gottes merckend offt nit, womit die kinder diser welt umbgond" (ebd.).

Mit diesen Vorwurf hatte sich ROUSSEAU 1764 auseinandersetzen müssen. Seine *Lettres écrites à la montagne*, auf die LAVATER 1771 hinwies, sind eine Rechtfertigung zweier Bücher, die 1762 erschienen waren und unmittelbar nach Erscheinen verboten wurden. Die Geschichte des Verbotes löste ROUSSEAUS „Briefe vom Berge" aus: Im April 1762 war der *Contrat Social*, ROUSSEAUS Theorie der Gesellschaft, in Amsterdam erschienen, im Mai 1762, zeitgleich in Amsterdam und Paris, der *Emile*, die Theorie der natürlichen Erziehung. Unmittelbar danach hatte das Pariser Parlament den *Emile* verboten, begründet mit einem eigens angefertigten „Mandement" des Erzbischofs von Paris (Abb.167), das die Unschuld des Kindes und so die Erziehung der reinen Natur als unvereinbar ansah mit der Lehre der Erbsünde. „Kind Gottes" kann nur sein, wer im Sinne AUGUSTINUS' die Sündhaftigkeit der Welt und so der eigenen Natur akzeptiert. Wer das leugnet, ist im Sinne LAVATERS eine „verirrte Seele", was bezogen auf ROUSSEAU sehr wörtlich zu verstehen ist.

ROUSSEAU, vierzig Jahre alt, musste am 9. Juni 1762 seinen Wohnort in der Nähe von Paris verlassen und wollte nach Genf fliehen. Aber der Genfer „Kleine Rat" verurteilte am 19. Juni 1762 gleich beide Bücher, den *Contrat Social* und den *Emile*, liess die nach Genf ausgelieferten Exemplare verbrennen und zerreissen und verbot ROUSSEAU das Betreten der Stadt. ROUSSEAU war seit seiner Rückkehr zur calvinistischen Kirche 1754 wieder Bürger der Stadt. Das Verbot empfand er als verfassungswidrig, mit einem Brief vom 12. Mai

---

412 HULDREICH (ULRICH) ZWINGLI (1484-1531) war seit 1519 Pfarrer am Grossmünster in Zürich. Die zweite Disputation mit dem Bischof von Konstanz (Oktober 1523) leitete die Zürcher Reformation ein. Der Hauptstreit mit LUTHER betraf das Abendmahl: LUTHER hielt an der Lehre fest, Christus sei im Abendmahl leibhaftig anwesend (gegenwärtig), während ZWINGLI ein symbolisches Verständnis anlegte.

413 Die Quelle ist die Predigt „Der Hirt", die am 16. März 1524 veröffentlicht wurde (S.W. III/S. 5-68). ZWINGLI hat die Predigt anlässlich der zweiten Disputation mit dem Konstanzer Bischof vor der versammelten Geistlichkeit gehalten.

414 Die beiden nachstehenden Zitate stammen aus ZWINGLIS Schrift „Wer Ursache gebe zur Aufruhr..." (Dezember 1524) (S.W. III/S. 374-469).

415 „Sy tragend eignen nutz im hertzen und jagend aber dem unglycherwyss nach; dann etlich uss inen sûchend eignen nutz und rumb under dem namen dess euangelii, etlich aber stond dem euangelii darom wider, dass es inenn nit zutraglich ist weder an eer noch gut. Nun sind ye dero conscientzen innwendig glych, namlich: eigennützig; aber usswendig ist die red und wandel unglych. Dargegen sind aber conscientz mit gott recht verricht ist, die nit uff eignen nutz, gutes oder eeren sehend, sunder allein uff die waarheit unnd eer gottes" (S.W. III/S. 465).

1763 - inzwischen hatte er im preussischen Neuenburg Asyl gefunden[416] - gab er das Bürgerrecht zurück (C. G. t. X/S. 282ff.) und löste damit einen langanhaltenden Verfassungsstreit aus. Es ging wesentlich um die Frage, welche Rechte die Bürger der Stadt Genf gegenüber dem Patriziat haben, das die Stadt regierte. In diese Auseinandersetzung[417] griff der Genfer Generalprokurateur JEAN-ROBERT TRONCHIN[418] mit einer Streitschrift ein, die den Titel trug „Lettres écrites de la campagne" (sie wurden ausserhalb der Stadt Genf gedruckt). ROUSSEAU nahm diesen Titel auf, wendete ihn ironisch (er residierte oberhalb des Neuenburger Sees) und nutzte die Gelegenheit zur Verteidigung seiner Ansichten. Diese Verteidigung interessierte Pfarrer wie LAVATER beinahe mehr als die Originalschriften und so die eigentlichen Theorien.

Zum Genfer Verfassungsproblem äusserte sich ROUSSEAU nur in den letzten drei von neun Briefen. Sein hauptsächliches Anliegen war, den theologischen Kern des Problems darzulegen, und es ist kein Zufall, dass er dabei auf die Frage der Wunder zurückkam. Kommentiert werden zwei zentrale Stellen der Theorie, die *religion civile* am Ende des Gesellschaftsvertrages und das *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* in der Mitte des Emile[419]. Beide Stellen sind anti-kirchlich und anti-dogmatisch ausgerichtet, nicht jedoch anti-deistisch; ROUSSEAU vertritt mit seiner natürlichen Gottesreligion Auffassungen, die tatsächlich geeignet waren, den frommen Zürcher Pfarrer LAVATER herauszufordern und eine abfällige Bemerkung nahezulegen, die selbst Unsicherheit verrät. Die Offenbarung, so ROUSSEAU im dritten „Brief vom Berge", braucht zu ihrem Beweis keine Wunder (miracles) (O.C. III/S. 730). Was die doktrinäre Theologie „Wunder" nennt, sind Allegorien und Gleichnisse (ebd., S. 733), wenn es einen Beweis gibt, dann liegt er im Wort Jesu, in der moralischen Verkündigung, nicht in den Wundern (ebd., S. 734). Jesus wollte nicht erstaunen, sondern Tugenden (vertus) bewirken. In diesem Sinne ist er Erzieher und nicht Magier.

Versteht man unter „Wunder" eine unmittelbar sichtbare Handlung der göttlichen Macht, die die natürliche Ordnung verändert und eine wirkliche Ausnahme der Gesetze darstellt[420], dann wären zwei Fragen zu stellen:

- *Kann* Gott und
- *will* Gott „Wunder" bewirken?

---

416 Nach der Verbannung aus Genf reiste ROUSSEAU nach Neuchâtel; der preussische Gouverneur Lord KEITH gewährte ihm Asyl, ROUSSEAU bezog ein Haus in dem abgelegenen Bergdorf Môtiers oberhalb der Stadt Neuchâtel (Juli 1762) (Daten hier wie an den anderen Stellen nach COURTOIS 1923 sowie CRANSTON 1991, 1997).

417 Nach ROUSSEAUS Entscheidung der provokativen Rückgabe des Bürgerrechts bildete sich Opposition. Am 18. Juni 1763 wurde von einer Gruppe Genfer Bürger eine erste „Repräsentation" eingereicht, die verlangte, der *Petit Conseil* möge sein Vorgehen im Falle ROUSSEAUS überprüfen. Sie bildeten die Partei der „Repräsentanten", die ROUSSEAU mit seinen „Briefen vom Berge" unterstützen wollte. Das verfassungsrechtliche und so zugleich das politische Problem ergab sich aus dem System der *vier Räte* der Stadt Genf (Allgemeiner Rat, Rat der Zweihundert, Rat der Sechzig und Kleiner Rat), das seit der Reformation (den Edikten des Jahres 1534) praktisch unverändert geblieben war und aber nicht mehr die realen Machtverhältnisse repräsentierte. Die Herrschaft der kleinen Gruppe der Patrizier hatte schon 1737 zu bürgerkriegsähnlichen Verhältnissen geführt, von denen der junge ROUSSEAU Augenzeuge war.

418 JEAN-ROBERT TRONCHIN leitete die Untersuchung des *Petit Conseil*, die am 17. Juni 1762 zur Verdammung der beiden Bücher geführt hatte. Das Urteil bezeichnete die Schriften ROUSSEAUS „comme téméraires, scandaleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne et de tous les gouvernements" (O.C. III/S. CLXII).

419 *De la religion civile* heisst das achte (vorletzte) Kapitel des vierten Buches im Contrat Social (O.C. III/S. 460-469). Die *Profession de foi du Vicaire savoyard* findet sich im vierten Buch des Emile (O.C. IV/S. 565-635).

420 „Un miracle est, dans un fait particulier, un acte immédiat de la puissance divine, un changement sensible dans l'ordre de la nature, une exception réelle et visible à ses Loix" (O.C. III/S. 736/737).

Die erste Frage beantwortet sich von selbst: Gottes Allmacht ist unbegrenzt, „Dieu peut faire des miracles“, aber das ist nicht Objekt menschlichen Nachdenkens. Wer die Frage negiert, ob Gott Wunder bewirken könne, ist „absurde“, aber die Frage kann nur negiert werden, wenn man sie überhaupt stellt, was sich verbietet (ebd., S. 737). Die zweite Frage – „*will* Gott Wunder tun?“ - hat sehr oft religiösen Streit verursacht, aber ist genauso überflüssig, und das wird mit einem Argument von PASCAL begründet: Wir kennen von Gott nichts als seine Unermesslichkeit (immensité) (ebd.). Würde man Wunder als Beweis für den Glauben verwenden, so bräuchte man Zeugen und Zeichen, müsste dann aber die Unermesslichkeit in *menschliche* Hand legen, was sich wiederum verbietet (ebd., S. 737/738). Zudem sind Wunder vom Aberglauben nicht zu unterscheiden[421], der Aberglaube aber ist ein Herrschaftsinstrument, das Unwissenheit voraussetzt. Die Autorität der Wunder beruht auf der Unwissenheit (ignorance) derer, für die sie getan werden (ebd., S. 742). Ihre Beweise sind Beweise für die Einfältigen (les simples), die die Naturgesetze nur im engsten Kreis um sich herum wahrnehmen. Aber die Sphären dehnen sich um so mehr aus, je mehr die Menschen unterrichtet werden, und erst dann fühlen sie, wieviel Wissen sie *noch nicht* kennen und was also zu *lernen* übrigbleibt (ebd., S. 742/743).[422]

Bis hierhin ist ROUSSEAU Aufklärer: Er verteidigt das physikalische Wissen gegen die Unmöglichkeiten der doktrinären Religion (ebd., S. 741). Der Wunderglaube ist dafür die entscheidende Provokation; Wunder widersprechem dem Wissen über die Gesetze der Natur (les loix de la nature), das sich ständig verbessert, ohne je eine Grenze zu erreichen. Wunder müssten diese Grenze überschreiten (passer), um wahr sein zu können, niemand Wissender (sage) kann also sagen, ob ein Wunder ein Wunder ist, weil sich „Wunder“ jenseits der Grenze des Wissens vollziehen (ebd., S. 744). Und selbst wenn es wahre Wunder (vrais miracles) gäbe, was nützen sie, wenn man sie nicht von den *falschen* (faux miracles) unterscheiden kann? (ebd.). Man hätte zum Beweis immer nur *Zeichen* zur Verfügung, Zeichen an sich aber beweisen nichts[423], man kann sie immer nur, und zwar beliebig, *deuten* (ebd., S. 745).

Das setzt, worauf ich bereits hingewiesen habe, den Uebergang vom „Oratorium“ zum „Laboratorium“ voraus oder die Unmöglichkeit, Forschung mit dem *amphitheatrum* des Lebens gleichzusetzen (SCHIPPGERGES 1983, S. 72)[424] (Abb. 168). Aus der Natur kommen keine geheimen Botschaften an das Ohr oder vor das Auge des Wissenden, der nicht auf die Erleuchtung warten kann, sondern die Natur selbst beobachten muss, und dies so unvoreingenommen wie möglich. Die Voraussetzung ist, dass die Reaktionen der Natur nicht durch magische Kreise und okkulte Berechnungen beinflusst werden können, wie dies Mitte des 17. Jahrhunderts in kabbalistischen Schriften noch ganz selbstverständlich behauptet und bewiesen wurde (ebd., S. 66)[425] (Abb. 169). Die *Zeichen* des Ganzen sind nie das Ganze selbst, ein Schluss von der Vorstellung auf die Wirklichkeit ist nicht

---

421 „La superstitution est le plus terrible fléau du genre humain; alle abbrutit les simples, elle persécute les sages, elle enchaîne les Nations, elle fait par tout cent maux effroyables: quel bien fait-elle? Aucun; si elle en fait, c'est aux Tyrans; elle est leur armes la plus terrible, et cela même est le plus grand mal qu'elle ait jamais fait“ (O.C. III/S. 695).

422 „Les miracles sont... les preuves des simples, pour qui les Loix de la nature forment un cercle très étroit autour d'eux. Mais la sphère s'étend à mesure que les hommes s'instruisent et qu'ils sentent combien il leur reste encore à savoir“ (O.C. III/S. 742/743).

423 „Le signe en lui-même ne proivoit donc rien“ (O.C. III/S. 745).

424 Die Abbildung ist das Titelkupfer von H.C. KUNRATHS Buch „Amphitheatrum spientiae aeternae“ (Hanau 1604). Man sieht ein *spagyrisches* Oratorium und Laboratorium. „Spagyrie“ ist der griechische Ausdruck für „Alchemie“. Das römische *amphitheatrum* war eine elliptische Arena mit ringsum laufenden Sitzbänken.

425 Das Universalschema ist entnommen dem Titelkupfer zu STEPHAN MICHELSPACHERS „Cabala“ (Augsburg 1654).

möglich, anders könnte die Natur – zentral für ROUSSEAU - nicht als unabhängige Grösse verstanden werden. Aber Astronomie korreliert nicht mit Alchemie, und die Magie bestimmt nicht die Tugend, die ihrerseits nicht erst auf die Uebereinstimmung mit Astronomie und Alchemie warten muss. Derartige „Ganzheiten“ widersprechen der beobachtenden Vernunft, von der ROUSSEAU ausgeht. Sie beschreibt nicht die Zeichen der Natur, sondern *diese selbst*; es ist aber nicht möglich, von blossen Zeichen auf das verborgene Wesen zu schliessen, und es ist erst recht nicht möglich, von diesem Wesen Wunder zu erwarten, die die Gesetze der Natur überwinden.

Insoweit hält sich ROUSSEAU an das neue Wissen der Physik[426]: Die Gesetze der Natur sind nicht okkult, sondern lassen sich durch Beobachtung und Experiment *nachweisen*. Eine Geheimwissenschaft erschliesst nicht eine Substanz *hinter* der Wahrnehmung, sondern wird *durch* Wahrnehmungen widerlegt; alle Annahmen der Magie, der Astrologie, der Alchemie und auch der Lehre von den *virtutes* sind unhaltbar, weil sie den physikalischen Gesetzen der Natur widersprechen. Insofern kann Aberglaube entlarvt werden und sind Wunder an Ignoranz gebunden. Nur Unwissende erschrecken vor Wundern, und nur Unwissenden kann man Ehrfurcht über die Ursachen einreden. Man glaubt nicht, was man sieht, sondern man sieht, was man glaubt, und dann kann einem alles eingeredet werden, was nur über Definitionsmacht verfügt.

Andererseits will ROUSSEAU materialistische Schlüsse vermeiden. Sein deistisches Bekenntnis steht nicht zufällig im *Emile*, also der Philosophie der reinen oder der natürlichen Erziehung. In der Mitte dieser ebenso eigenwilligen wie einflussreichen Pädagogik steht auch ein Bekenntnis, eine *profession de foi*, die sich aber von LAVATERS „Geheimem Tagebuch“ grundlegend unterscheidet. ROUSSEAU geht es nicht um doktrinäre Wahrheiten, die in innere Kontrollinstanzen übersetzt werden sollen, es geht auch nicht um die Abwehr von Häretikern, gegen die bestimmte Dogmen stark gemacht werden müssen, vielmehr soll der Grundsatz des Glaubens, der Grund, warum es *überhaupt* Glauben geben soll, verdeutlicht werden. Dafür sind keine konfessionellen Lehren nötig, auch nicht heilige Texte, sondern Demut und Einfalt des Herzens. Das Bekenntnis, anders gesagt, hätte auch PASCAL schreiben können.

ROUSSEAUS *Emile*, der meistens als „Roman“ bezeichnet wird, spielt *à la campagne* (O.C. IV/S. 326) in einem anonymen Landschaftsgarten oder einer natürlichen Idylle fernab städtischer Dekadenz[427]. Emile ist ein „élève imaginaire“ (ebd., S. 264), an dem das Problem und die Möglichkeiten der Erziehung paradigmatisch durchgespielt werden. Emile hat einen Erzieher, einen, wie es im Text heisst, *gouverneur* (ebd., S. 263), der ihn zum Menschen bilden soll.[428] Dies wird als Lebensaufgabe verstanden, jeder Erwachsene kann im Leben nur *einen* Menschen erziehen[429], was zugleich bedeutet, dass sich der pädagogische Bezug auf zwei Personen beschränkt. Die erste Erziehung, also die Erziehung des Kindes bis zur Pubertät, hat demnach die Ueberwachung durch eine ständig anwesende, fordernde und kontrollierende Erwachsenenperson zur Voraussetzung, die zudem gleichen Geschlechts ist und für eine „liberté bien réglée“ (ebd., S. 321) zu sorgen hat. Behauptet

---

426 ROUSSEAU ist *keine* Referenz der modernen Esotrik, deren Begriff der „Natur“ durch die Theosophie, die Rosenkreuzer und christliche Mystiker wie FRANZ VON BAADER beeinflusst wurde (FAIVRE 1996).

427 „Les villes sont le gouffre de l'espéce humaine. Au bout de quelques générations les races périssent ou dégénerent; il faut les renouveller, et c'est toujours la campagne qui fournit à ce renouvellement. Envoyez donc vos enfans se renouveller, pour ainsi dire, eux-mêmes, et reprendre au milieu des champs la vigueur qu'on perd dans l'air mal sain des lieux trop peuplés“ (O.C.IV/S. 277).

428 „Un gouverneur! O quelle ame sublime... en vérité, pour faire un homme, il faut être ou pére ou plus qu'homme soi-même“ (O.C. IV/S. 263).

429 „On voudroit que le gouverneur eut déjà fait une éducation. C'est trop; un même homme n'en peut faire qu'une“ (O.C. IV/S. 265).

wird, dass nur in *dieser* Konstellation - ein pädagogischer Bezug in einer natürlichen Landschaft - so erzogen werden kann, dass die, wie es heisst, „route de la nature“ (ebd., S. 290) befolgt wird. Sie setzt die radikale Befreiung von jeder Form von Gesellschaft voraus, nur so kann das Kind gemäss der eigenen Stärke wachsen; es wird von Moral und Dekadenz verschont und muss sich vor allem mit niemandem vergleichen. Emile soll einzig in der Abhängigkeit von den *Dingen* erzogen werden, also unabhängig von sozialer Autorität und so der Hierarchie des Vergleichs (ebd., S. 311)[430]. Nur dann, ohne ständigen Vergleich mit Anderen, ist das Kind *einzig*.

Die Erziehung verlangt sorgfältige Kontrolle, die „wohl geregelte Freiheit“ ist eine Paradoxie, die sich nur durch didaktische Kanalisierung auflösen lässt. Die *erste* falsche Idee, die Emile erreicht, ist der Keim für den Irrtum und das Laster, daher muss auf *jeden* ersten Schritt des Lernens geachtet werden (ebd., S. 317). Emile, anders gesagt, darf nichts falsch machen, und er hat einen „prémier maître“ (ebd., S. 279), der verhindern muss, dass der Zufall regiert (ebd., S. 324f.). Daraus ergibt sich die berühmte Bestimmung im zweiten Buch des Emile:

> „Oserai-je exposer ici la plus grande, la plus importante, la plus utile régle[431] de toute l’éducation? Ce n’est pas de gagner de tems, c’est d’en perdre“ (ebd., S. 323).

Diese Ueberlegung sei paradox, kommentiert ROUSSEAU, aber sie liegt nahe, wenn man über die Erziehung nachdenkt, und es sei ohnehin besser, Paradoxien zu pflegen als Vorurteile[432]. Warum aber soll ausgerechnet die Erziehung *paradox* gedacht werden? Was als die „wichtigste“ und „nützlichste Regel“ dargestellt wird - Zeit verlieren -, ist alles andere als einsichtig: Erziehung, so würde man annehmen, muss ihre Zeit gewinnbringend anlegen, also kann nicht einfach Zeit verlieren oder ungenutzt verbrauchen. Zeit darf in der Erziehung nicht einfach vergehen, sondern muss *genutzt* und in diesem Sinne *gewonnen* oder verdient werden[433], anders wäre es unmöglich, überhaupt Lernen zu organisieren. Auch wer nur von den Dingen lernen soll, muss dies im zeitlichen Nacheinander tun, und das macht nur Sinn, wenn irgendein Lerngewinn erzielt wird.

Aber in ROUSSEAUS Landschaftsgarten fehlt die Zeit. Der Satz macht nur Sinn vor dem Hintergrund der Konstruktion: Erzählt wird keine fortlaufende Geschichte, die Gewinn und Verlust von Zeit voraussetzen würde, vielmehr geht es um ein Paradigma, mit dem das Prinzip der „natürlichen Erziehung“ demonstriert werden soll. Emile und sein *gouverneur* sind daher keine Figuren einer Erzählung mit einer eigenen und sich im Laufe der Zeit ändernden Biographie, sondern die beiden typologischen Pole des pädagogischen Bezuges. Der Landschaftsgarten soll wie das pädagogische Paradies verstanden werden, jedes Paradies aber setzt die Abwesenheit von Zeit voraus. Die Zeit kann daher verloren werden, weil sie gar nicht vorhanden ist. Der zeitliche Ablauf im Emile ist der der *Lebensalter*, das ROUSSEAU aus der *Histoire naturelle* von BUFFON übernimmt. Persönliche Zeit und so die fortlaufende Geschichte der eigenen Biographie gibt es nicht.

ROUSSEAUS Erziehung ist nicht „natürlich“, sondern paternale. *Weil* ständig Gefahren drohen - für ein Paradies eine sehr paradoxe Annahme -, muss das Kind möglichst lange vor falschen Wegen, und seien es nur solche der Ueberforderung, geschützt werden und ganz es selbst sein dürfen. Das Paradies der Kindheit ist ein Moratorium, in dem dafür gesorgt wird, dass alle Irrtümer und Laster abwesend sind. Frei von Irrtümern und Lastern

---

430 „Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation“ (O.C. IV/S. 311).

431 Zeichensetzung und Schriftweise entsprechen dem Original ROUSSEAUS.

432 „J'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés“ (O.C. IV/S. 323).

433 *Gagner* ist „gewinnen“ und „verdienen“.

ist nur die gute Natur, die ROUSSEAU als Erfahrungsraum mit einem Landschaftsgarten gleichsetzt. Nur so kann das Kind zur Tugend und zur Wahrheit geführt werden, die aus ihm selbst, aus der eigenen Stärke entstehen müssen. Das klingt dann so:

> „Le plus dangereux intervalle de la vie humaine est celui de la naissance à l'age de douze ans. C'est le tems ou germent les erreurs et les vices, sans qu'on ait encore aucun instrument pour les détruire; et quand l'instrument vient les racines sont si profondes qu'il n'est plus tems de les arracher" (ebd.).

Irrtümer und Laster sind keine Folgen der Erbsünde. Sie entstehen in der menschlichen Gesellschaft, die folglich solange gemieden werden muss, wie die gefährliche Zeit der Kindheit andauert. Dies muss mit Blick auch auf die Rezeptionsgeschichte (OELKERS 2000) betont werden: Rousseau hält die Kindheit für die *gefährlichste* Zeit des menschlichen Lebens, sofern Kinder der Gesellschaft ausgesetzt werden und sich nicht gemäss der eigenen Natur entwickeln können. Grundlegend ist die Vorstellung von „Entwicklung": Würden die Kinder in einem Sprung (tout d'un coup) von der Mutterbrust in das Alter der Vernunft[434] gelangen, so wäre die konventionelle Schulbildung ausreichend, die an die Vernunft und die Moral des Kindes appelliert. Wer dem „progrès naturel" folgen will, muss gänzlich anders vorgehen. Die Kinder dürfen mit ihrer Seele solange gar nichts tun, bis sie alle ihre Vermögen ausgebildet hat (evd.). Vernunft (raison) ist dasjenige Vermögen, das die Seele zuletzt ausbildet, weil es zusammengesetzt ist aus allen anderen (ebd., S. 317). Daher kann die Erziehung in den ersten zwölf Jahren nicht positiv sein, also weder Vernunft noch Moral vermitteln.

> „La prémiére éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité. Mais à garantir le coeur du vice et l'esprit de l'erreur" (ebd., S. 323).

Wenn ihr nichts tun und nichts lassen könntet, heisst es weiter, wenn ihr euren Zögling gesund und stark bis in das zwölfte Lebensjahr führen könntet, ohne dass er zu unterscheiden wüsste, was rechts oder links ist, so würden sich gleich bei euren ersten Lehren die Augen seines Verstandes der Vernunft öffnen. Ohne Vorurteile, ohne Angewohnheiten hätte er nichts in sich, was der Wirkung eurer Bemühungen zuwider sein könnte. Er würde alsbald unter euren Händen der allerweiseste Mensch werden, und ihr würdet, da ihr mit Nichtstun angefangen, ein „Wunder an Erziehung" vollbringen" (ebd.).

Es geht nicht um „Wunder" im Sinne der *miracles* von Magie und Aberglauben, vielmehr verspricht ROUSSEAU einen verschwenderischen Effekt, „un prodige d'éducation" (O.C. IV/S. 324). Wegen *dieses* Versprechens wird der *Emile* ein berühmtes Buch und entsteht um ROUSSEAU ein pädagogischer Kult. In der „Edition de Boubers" des *Emile*, die von 1774 an in Brüssel erschien, sieht man ROUSSEAU als Denkmal der natürlichen Erziehung (Abb. 170), die mit der Sonne der Aufklärung assoziiert ist und eine deutlich weibliche Kodierung nahelegt. Die Väter (Hofmeister, Hauslehrer, also die falschen Erzieher) wollen die Söhne von der Wahrheit der Erziehung ablenken, sie auf nützliche oder vernünftige Tätigkeiten hinlenken, während die Verehrung der Kinder ihrem Befreier gilt, ROUSSEAU, der als erster erkannt habe, dass man sie *wachsen* lassen müsse (THIERY 1992, Tafel 1), weil und damit sie nicht vor der Zeit vernünftig sein können. Und das entspricht weiblicher Fürsorge und nicht männlicher Vernunft.

---

434 *L'age de raison*: zwischen zwöf und fünfzehn Jahren (O.C. IV/S. 60).

Schon die Erstausgabe des *Emile* zeigt eine weibliche Erziehungsidylle, die in den Ausgaben nach 1789 noch verstärkt wird (ebd., Tafel 4, 11) (Abb. 171/172). ROUSSEAU erscheint als der Prophet der natürlichen Erziehung, der das Kind aus der Abhängigkeit der Gesellschaft befreit und es in den Garten der Natur zurückgeführt hat. Der Altar zeigt die Idylle von Mutter und Kind inmitten einer Landschaft, in diesen Sinne soll einzig die Natur der *maître* der Erziehung sein, obwohl doch ein *gouverneur* erzieht. Die männliche Codierung der Praxis ist in der weiblichen Ikonographie der Innerlichkeit immer übersehen worden, vermutlich ist auch das ein Grund, die Idylle mit der Praxis gleichzusetzen. Wenigstens ist erstaunlich, dass der *Emile* immer als Buch der Befreiung gelesen wurde, während der Inhalt auf eine harte Indoktrination verweist.

- Emile handelt nie selbst und lernt nur in didaktischen Arrangements.
- Er macht keine unabhängigen Erfahrungen, sondern wird überwacht.
- Emile entwickelt nicht „sich", sondern seine Natur.
- Er lernt die „Ordnung der Dinge", aber sagt keinen einzigen eigenständigen Satz.
- Emile soll nach der Erziehung tugendhaft sein, ohne je ein Laster kennengelernt zu haben.

Am Ende weint Emile am Grab seines Schöpfers, nunmehr erwachsen, aber fähig, das natürliche Sentiment zu bewahren, ohne durch Bildung verdorben worden zu sein (ebd., Tafel 33) (Abb. 173). Man sieht geradezu, wie das Herz vor dem Laster und der Verstand vor dem Irrtum bewahrt wurde. Tugend und Wahrheit, also, müssen nicht *gelehrt* (enseigner) werden, sondern entstehen in der *Garantie* des Herzens (coeur) und des Verstandes (esprit) (O.C. IV/S. 323). Erziehung wäre so eine „tems de liberté" (ebd., S. 324), die sich aus der Erforschung der kindlichen Natur ergibt. Sie schliesst Gesellschaft und so Unterricht aus, der lediglich Dressur wäre für die Gesellschaft, während es darauf ankäme, Emile gemäss seiner Natur zu erziehen.

> „Ich halte es für unmöglich, dass man *im Schosse der Gesellschaft* ein Kind bis in das zwölfte Lebensjahr führen kann, ohne ihm einen Begriff von den Beziehungen der Menschen und der Sittlichkeit der menschlichen Handlungen zu geben. Es genügt, dass man sich befleissigt, ihm diese nötigen Begriffe *so spät wie möglich* nahezubringen, und dass man sie, wenn sie unvermeidlich werden, auf den *gegenwärtigen Nutzen* einschränkt, bloss damit es sich nicht für den Herrn über halte und andern nicht ohne Bedenken und Wissen Böses tue" (WW III/S. 93; Hervorhebungen J.O.).

Die Vermeidung der Moral ist also selber moralisch, die natürliche Erziehung ist dann aber höchst künstlich, weil Natur und Gesellschaft nur im luftleeren Raum des Gedankenexperiments getrennt werden können. Was veranlasste ROUSSEAU zu diesem Experiment? Die Grundmaxime der natürlichen Erziehung bezieht sich auf das Eigenrecht der menschlichen Natur: Die ersten Schritte der Natur sind *immer richtig*, wer ihr folgt, hat den Weg gefunden, der Irrtum und Laster vermeidet. Beide - *erreur* und *vice* - können nicht aus der Natur selbst kommen, denn:

> „Il n'y a point de perversité originelle dans *le coeur* humain" (O.C. IV/S. 322; Hervorhebung J.O.).

Dies, so ROUSSEAU, sei die unbestreitbare Grundmaxime der gesamten Erziehung (ebd.). Die Erbsünde, anders gesagt, wird mit der Herzenstheologie widerlegt, und *das* war die eigentliche Provokation. Das Kind der Natur ist das *reine*, das *unschuldige*, das durch Erbsünde *unbelastete* Kind, das nicht der Kirche gehört, auch nicht dem Staat, sondern *sich selbst*. Das Böse muss in das Kind hineinkommen, es ist nicht immer schon vorhanden; in dieser Hinsicht folgt ROUSSEAU seinem grossen Gegner LOCKE:

„Es findet sich (im Kind) kein einziges Laster, von dem man nicht sagen könnte, wie und wodurch es hineingekommen ist. Die einzige dem Menschen angeborene Leidenschaft ist die Selbstliebe oder die Eigenliebe im weiteren Sinne. Diese Eigenliebe an sich oder in Bezug auf uns ist *gut* und *nützlich*, und weil sie keine notwendige Beziehung zu einem *andern* Menschen hat, ist sie in dieser Hinsicht natürlicherweise indifferent; sie wird nur durch die Anwendung und durch die *Beziehungen*, die man ihr gibt, gut oder böse. So lange also, bis die Lenkerin der Eigenliebe, die Vernunft, geboren wird, ist viel daran gelegen, dass ein Kind nichts tue, weil es gesehen oder gehört wird, dass es mit einem Wort *nichts aus Rücksicht auf andere* tue, sondern *bloss das, was die Natur von ihm verlangt*; dann wird es nichts als Gutes tun“ (WW III/S. 86/87; Hervorhebungen J.O.).

Ursprünglich ist der „amour de soi-meme“ oder der „amour porope“ (O.C. IV/S. 322), die ROUSSEAU später noch unterscheiden sollte. An dieser Stelle geht es um den Nachweis, dass „Vernunft“ (raison) eine Erwachsenenkonstruktion ist, die Kindern nur fremd sein kann. Das Kind hat keine Vernunft, sondern kann mit Vernunft nur überfordert werden. Was es mitbringt, ist *Natur* und mit der Natur *Wachstum*; stärkt man die Natur und befreit das Wachstum von allen gesellschaftlichen Zwängen, dann kann nichts Böses das Kind affizieren, weil *böse* nur die Gesellschaft ist. Es gibt Dekadenz und Laster nur unter Erwachsenen und nur in Gesellschaft; bewahrt man Kinder vor „Gesellschaft“ - gemeint sind Formen der ungeselligen Geselligkeit, also egoistische Bestimmungen des eigenen Vorteils, die aussehen, als seien sie Maximen der allgemeinen Wohlfahrt -, dann können sie nur gut werden. *Natürlich* erzogene Kinder bewahren ihre *natürliche* Stärke und bleiben auch gegenüber moralischen Zumutungen *souverän*.

Vor allem diese Passagen haben ROUSSEAU früh die Kritik der Pädagogen und Schulmeister eingetragen (OELKERS 2000a), die mit einem Schlage entmachtet wären, würde man der Natur folgen und nicht den Leitlinien der Erziehungsinstititionen. Im Grunde dauert dieser Konflikt bis heute an, und es ist sicher kein Zufall, dass Rousseauisten wie JEAN PIAGET immer im Namen des Kindes und seiner natürlichen Entwicklung Institutionen kritisieren, die entweder die Natur des Kindes behindern oder, wenn sie legtim sein sollen, radikal auf diese Natur eingestellt werden müssen, zumeist ohne näher zu sagen, wie das geschehen soll. Die Quelle, ROUSSEAU, scheint dafür ausreichend zu sein.

Ein wesentlicher Grund ergibt sich aus ROUSSEAUS Kritik an LOCKE. ROUSSEAU kritisiert, dass LOCKE auf die Natur des Kindes keine Rücksicht nehme und das *Ziel* der Erziehung - Vernunft - mit den *Mitteln* der Erziehung - vernünftiger Umgang - gleichsetze. Wenn die Kinder die Vernunft verstünden, so bräuchte man sie nicht zu erziehen[435]; wenn sie aber auch nicht durch Moral beschränkt werden dürfen, dann kann man sie nur ihrer „liberté naturelle“ überlassen (O.C. IV/S. 316). Vernunft und Moral sind späte Errungenschaften des Menschen, sie können umso besser herausgebildet werden, je mehr die frühe Zeit, die Erfahrung der Kindheit, davon unberührt bleibt. Das Kind konzentriert sich ganz auf sich selbst, wird nur durch die Natur unterrichtet und wächst gemäss der eigenen Kraft, unbehelligt durch die Doktrinen der Vernunft oder die Parolen der Moral.

„L'enfance a des maniéres de voir, de penser, de sentir qui lui sont propres; rien n'est moins sensé que d‘y vouloir substituer les nôtres“ (ebd., S. 319).

Die religiöse Begründung für dieses weitreichende Eigenrecht oder die Heiligkeit der Kindheit und so für den Sonderstatus des Kindes liefert ROUSSEAU im vierten Buch des Emile, das die Entwicklung der „Leidenschaften“ beschreibt und der „seconde naissance“ das Wort redet (ebd., S. 490). Leidenschaften betreffen andere Menschen und so die Konstitution von Gesellschaft. Bislang ist Emile einzig *für sich* erzogen worden, nunmehr

---

435 „Si les enfans entendoient raison ils n'auroient pas besoin d'être éléves“ (O.C. IV/S. 317).

ist das Problem, wie er lernen kann, sich auf andere einzustellen. An dieser Stelle kommt die eben erwähnte innere Instanz der *amour de soi* oder der *amour propre* ins Spiel, nunmehr jedoch nicht als Ergänzung, sondern als Gegensatz. Die Selbstliebe, die *amour de soi*, die nichts betrachtet, als den Menschen selbst, sei zufrieden, wenn die wahren Bedürfnisse (nos vrais besoins) erfüllt sind; die zweite Instanz, die *amour propre* oder die Eigenliebe, vergleiche sich mit Anderen und sei daher nie zufrieden (ebd., S. 493).

> Sie kann es nicht sein, „weil diese Empfindung, indem sie uns den anderen vorzieht, auch fordert, dass die anderen uns sich selbst vorziehen, was unmöglich ist. Da sieht man, wie die sanften und zärtlichen Leidenschaften der Selbstliebe entspringen und wie die gehässigen und jähzornigen Leidenschaften aus der Eigenliebe entstehen. Was also den Menschen wahrhaft gut macht, ist, dass er wenige Bedürfnisse hat und sich wenig mit anderen vergleicht. Was ihn wahrhaft böse macht, ist, dass er viele Bedürfnisse hat und stark von der Meinung anderer abhängig ist. Nach diesem Grundsatz ist leicht zu sehen, wie man alle Leidenschaften der Kinder zum Guten oder Bösen lenken kann. Es ist wahr, da sie nicht immer allein leben können, werden sie schwerlich immer gut leben: Gerade diese Schwierigkeit wird notwendigerweise mit ihren Beziehungen zunehmen, und vor allem deswegen machen die Gefahren der Gesellschaft uns die Erziehungskunst und Fürsorge unumgänglich, um im menschlichen Herzen dem Verderben vorzubeugen, das aus seinen neuen Bedürfnissen erwächst“ (WW III/S. 260).

Der „amour propre“ ist Thema der französischen Tugendliteratur seit Mitte des 17. Jahrhunderts stets freilich als *anstössige* Grösse. Eine Quelle für ROUSSEAU ist BLAISE PASCAL, der in den *Pensées* die Natur des „amour-propre“ beschreibt. Sie bestehe darin, nur *sich selbst* zu lieben und wertzuschätzen (PASCAL o.J., S. 375/376). Aber damit liebe man auch alle seine Fehler und Sünden, zudem fehle der ausgleichende Massstab, denn die Eigenliebe ist nur wirksam, wenn sie die Grösse des Selbst bestätigt. Man *vergleicht* sich, aber man vergleicht sich *falsch*, nämlich unter der Voraussetzung einer Perfektion, die nicht gegeben ist. Sie will, dass man gross ist, aber man sieht sich klein; sie will, dass man glücklich ist, aber man sieht sich unglücklich; sie will, dass man Objekt der Liebe und der Wertschätzung anderer Menschen ist, aber man sieht, wie die eigenen Fehler dazu führen, abgelehnt und verachtet zu werden (ebd., S. 376).

Um diese Fehleinschätzungen zu vermeiden, führt ROUSSEAU eine zweite Instanz ein, die bei PASCAL fehlt, den *amour de soi*, die die wahren Bedürfnisse der Natur, die Uebereinstimmung mit sich selbst ohne Störung durch Vergleiche mit anderen, in diesem Sinne die Instanz der Unschuld, repräsentiert. PASCALS pessimistischer Schluss, dass die Selbsterfahrung ohnehin nur „imperfections et vices“ zu Tage fördern würde (ebd., S. 377), wird durch einen *anderen Anfang* korrigiert, und er vor allem macht die Erziehung stark. Sie kann dann Laster und Irrtümer verhindern, wenn sie nicht den *amour propre*, sondern den *amour de soi* fördert, was zur Folge hat, Gesellschaft und so Vergleiche, auszuschliessen. In diesem Sinne garantiert tatsächlich *Einsamkeit* die Natur des Kindes und so den richtigen Weg der Erziehung (STAROBINSKI 1988, S. 45ff.). Der Schlüssel zu ROUSSEAU ist *solitude*, das Leben für sich, das ohne Vergleich auch keinen Mangel kennt.

ROUSSEAU lebte und wohnte einsam (THIERY 1992, Tafel 2), die zeitgenössischen Stiche zeigen ihn als zurückgezogenen Eremiten (ebd., Tafel 3), der in ständiger Gefahr schwebte (ebd., Tafel 6) und der sein unstetes Leben mit dem Alleinsein zu bezahlen hatte, zunehmend geplagt vom Verfolgungswahn, der nicht einzig auf Einbildung beruhte (Abb. 174-176). ROUSSEAU demonstrierte *mit sich selbst*, dass und wie „Leben“ letztlich heisst, nur *eine* verlässliche Instanz zu haben, nämlich die eigene Unschuld, die bewahrt wird vor dem Vergleich und die sich lediglich auf die Wahl des Herzens verlässt. Auch bei PASCAL war die *amour-propre* die Ursache der menschlichen „corruption“ (PASCAL O.J., S. 378);

wer sich mässigen, auf den richtigen Weg zurückkehren, wer zur Tugend finden will, kann dies nicht mit der Eigenliebe vereinbaren (ebd.). ROUSSEAU wollte zeigen, das man nicht ins Kloster gehen muss, um den Weg der Mässigung oder der Busse zu finden; die „route de la nature“ kann *in uns selbst* bestimmt werden, wenn am Anfang, also in der Erziehung, der richtige Weg gefunden wird.

Emile wird *durch* die Natur geführt, und er wird *als* Natur geführt, begleitet von immer nur einer Person, mit der er sich nicht vergleichen muss, der er aber vertrauen kann, dass sie das für ihn Richtige tut und veranlasst. Die Illustratoren des *Emile* haben daher immer Landschaften und Wegmetaphern verwendet, um die natürliche Erziehung darzustellen. Man sieht pädagogische Führung, die zugleich *Vermeidung* ist; der Weg hinaus darf nicht zu früh erfolgen, die Uebereinstimmung mit der eigenen Kraft muss ständig neu gefunden werden (THIERY 1992, Tafel 13, 17), am Ende muss ein Jugendlicher in die Gesellschaft entlassen werden, der ausschliesslich aus den eigenen Kräften heraus zu leben vermag (Abb. 177/178).

Das Frontispiz einer Ausgabe des *Emile* von 1792 (ebd., Tafel 20) zeigt freilich , wie *unmöglich* dieses pädagogische Experiment ist. Wieder sieht man den ROUSSEAU-Kult, das Denkmal des natürlichen Pädagogen, der mitten aus der Natur in den Parthenon der Ewigkeit aufgestiegen ist, weil und soweit er den Irrlehren der Kirche widerstanden hat (Abb. 150). Man sieht, wie er die Erbsünde, also die Doktrinen der Kirchenlehrer, unter sich begraben hat, sie sind durch Unschuld und Reinheit, den Engelstatus der Kinder, widerlegt worden. Die Kinder verlassen den Untergrund und werden befreit, sie selbst kehren den Unrat der Erbsünde beiseite und können dann im Namen der Revolution befreit werden. Aber man sieht *zwei* Kinder, und man sieht *beide* Geschlechter. Das Bild leitet das *fünfte* Buch des *Emile* ein, in dem ROUSSEAU beschreibt, wie Emile auf die Gesellschaft vorbereitet wird, dabei auch und massgeblich auf das andere Geschlecht, das bis zu diesem Zeitpunkt keinerlei pädagogische Bedeutung erhalten hatte.

Das fünfte Buch beginnt nicht mit der *éducation sentimentale*, also der Realerfahrung des anderen Geschlechts, vielmehr legt ROUSSEAU dar, wie die Erziehung der Frau - eingeführt als *Sophie* - auszusehen hat, damit sie zum Mann passt. Vorausgesetzt wird dabei die Dialektik des Geschlechterbeziehung aus männlicher Sicht: ROUSSEAU formuliert eine scheinbar liberale, aber eigentlich repressive Erziehung für Sophie, weil er sie für das *stärkere* Geschlecht hält. Sie erteilt die Sexuallizenz, ihre Reize machen den Mann schwach, also kommt alles darauf an, dass *er* die Oberhand behält, sie, mit anderen Worten, *für ihn* erzogen wird (O.C. IV/S. 695ff.). Was daher Emile stark macht, ist nicht die Erziehung seiner Natur, sondern die Unterdrückung der Stärke der Frau. Sie wird zur Treue, zur Ehre und zur öffentlich bekundeten Sittlichkeit angehalten, weil anders die Schwäche des Mannes, seine Verführbarkeit, nicht kontrolliert werden kann (ebd., S. 698). Das starke ist das schwache Geschlecht, weil das schwache im entscheidenden Augenblick das starke ist.

Das kann nur scheitern, und es spricht für ROUSSEAU, dass er diese Konsequenz auch zieht. Am Ende steht kein *happy end*, obwohl der Roman, der keiner ist, diesen Anschein erweckt. Aber Rousseau schreibt eine Fortsetzung, von der zwei Briefe überliefert sind. Sie tragen den Titel:

Emile et Sophie, ou les solitaires (O.C. IV/S.879-924)[436].

Entgegen der Konvention betrügt Sophie Emile, der erleben muss, dass keine Beziehung trägt, weil in Gesellschaft immer der Vergleich Andere im besseren Licht

---

436 Erste Veröffentlichung in der *Collection complète des Oeuvres de J.J. Rousseau* (1780).

erscheinen läst. Am Ende sind beide einsam, das Glück, das die Erziehung versprochen hatte, erfüllt sich nicht, weil es aber nur *eine* und eine *gerade* „route de la nature“ geben darf, kann auch nichts korrigiert werden, in dieser Hinsicht vollzieht sich ein *Schicksal* und keine Erziehung. Das Experiment der Erziehung mit der Welt ist gescheitert, wenn das Ziel war, irgendwo ein Land (pays) zu finden (O.C. IV/S. 858), das Gemeinsamkeit und Glück auf Dauer zu garantieren vermag. Letztlich erfüllt sich nur das Einsamkeitsversprechen, und das, denke ich, hat systematische Gründe.

Der savoyische Vikar, also ROUSSEAU selbst[437], sagt im vierten Buch, er habe erst Seelenfrieden gefunden, als er sich in Uebereinstimmung mit der Natur erlebt habe. Dies sei dann möglich geworden, als er auch alle geistigen Vergleiche ablegte und einzig noch im Buch der Natur las (ebd., S. 624f.).

> Nicht das Wissen, schon gar nicht das Wissens der „philosophie moderne“ (ebd., S. 595, fn.), sei entscheidend, sondern die Einkehr oder das Gefühl des Herzens: „Nous pouvons être hommes sans être savans“ (ebd., S. 601).

Gott dient man am besten mit der Einfachheit des Herzens (la simplicité de mon coeur), und dann kommt es nicht mehr auf die Dogmen der einzelnen Religionen an, sondern nur noch auf das Gefühl oder die gläubige Uebereinstimmung mit Gott, der einzig mystisch vorgestellt werden kann, nicht zufällig mit der Metapher des Herzens, die den Kultus in das Individuum verlagern kann:

> „Le culte essenciel est celui du coeur“ (ebd., S. 627).

Gott ist immer noch die *prima causa* des Universums, die Ursache der materiellen Bewegungen sind nicht selber materiell; der göttliche Wille bewegt das Universum und beseelt (animer) die Natur (ebd., S. 576). Gott ist „cet Etre actif par lui-même“, aber das ist nur die Idee von Gott, keine Erkenntnis. Gott entzieht sich gleichermassen den Sinnen wie dem Verstand, er exisitiert, ohne dass man wissen kann, *wie* oder *warum* (ebd., S. 581). Nur die Natur - die Schöpfung, nicht der Schöpfer - ist erfahrbar, und aus der Natur geht hervor, wie der Mensch zu leben hat, nämlich in Uebereinstimmung mit dem, was er aus *ihrem* Buch zu lesen versteht.

> „Otez nos funestres progrés, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l’ouvrage de l’homme, et tout est bien.
> Ou tout est bien, rien n’est injuste. La justice est inséparable de la bonté“ (ebd., S. 588).

Warum ist aber die Natur *gut*? Kann nicht auch - ROUSSEAUS grosser Konflikt mit dem skeptischen VOLTAIRE - die Natur böse sein, etwa wenn sie jene „ouvrages de l'homme“ zerstört, die vor Gott nützlich sind oder der Idee des Guten dienen? ROUSSEAUS Antwort verweist wiederum auf den Schöpfergott zurück: Die Natur ist gut, weil Gott nur Gutes wollen kann: Gott ist nicht der Gott der Toten, sondern der Lebenden. Er könnte nicht zerstörerisch und böse sein, ohne sich selbst zu schaden.

> „Celui qui peut tout ne peut vouloir ce qui est bien“ (ebd.).

Daraus folgt für die Selbsterkenntnis nur eins: Je mehr ich in mich selbst gehe, je mehr ich mich erforsche, desto mehr lese ich diese Worte in meine Seele geschrieben:

> „*Soi juste, et tu seras heureux*“ (ebd., S. 589).

---

437 Savoyen gehörte bis 1796 zum Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Seit 1416 regierten Herzöge. Die Anspielung gilt vermutlich der Bergregion, von der man nach Genf herunterkommen musste.

Das Umgekehrte gilt nicht, wer glücklich ist, kann nicht deswegen gerecht sein, vielmehr muss gerecht sein, wer glücklich werden will. Das ist ähnlich rigoros wie bei LAVATER, Gerechtigkeit ist Uebereinstimmung mit den Prinzipien und mit dem Herzen, um den Preis von Glück und Geselligkeit. Je enger die Prinzipien gezogen wurden, desto schmerzhafter wurde der Abstand bewusst, die moralische Imperfektheit, die aus schmalen Freiheiten resultiert. 1764, in Môtiers, begann ROUSSEAU mit seiner eigenen Lebensbeichte. Am 18. Dezember waren die *Lettres écrites de la Montagne* in Genf eingetroffen, danach entschloss sich ROUSSEAU, seine *Confessions* zu schreiben. Am 22. Januar 1765 wurden die *Lettres* in Paris öffentlich verbrannt, im September musste ROUSSEAU, der Prophet des natürlichen Lebens, Môtiers verlassen, weil ihn die Landbevölkerung bedroht hatte. Er war in Gefahr, von Kindern ausgerechnet gesteinigt zu werden, ein Symbol für seine ganze Theorie.

ROUSSEAU floh angesichts der unhaltbaren Lage auf die einsame Petersinsel im Bieler See, musste aber auf Befehl der Berner Regierung am 25. Oktober 1765 den Kanton verlassen und zog danach ruhelos durch Europa. Am 4. Januar 1766 ging er auf Einladung DAVID HUMES nach London[438], nur um festzustellen, wie wenig beide mieinander verbindet und wie stark ROUSSEAU Kontakte vermeidet, um sich in Einsamkeit - die *solitude* - zurückzuziehen. Seine *Paranoia* verschlimmerte sich zusehends, er lebte mit THERESE LEVESSEUR, sa femme à côté [439], an wechselnden Orten, meistens auf der Flucht, auch vor sich selbst, aber immer mit den *Konfessionen* beschäftigt. Sie wurden abgeschlossen, als er 1770 nach Paris zurückkehren konnte. 1771 verbot die Polizei, dass ROUSSEAU aus dem Manuskript der Bekenntnisse öffentlich vorliest.

Die ersten sechs Bücher wurden erst 1782, vier Jahre nach dem Tod ROUSSEAUS, veröffentlicht und erregten grosses Aufsehen. Sie sind eine schonungslose Lebensbeichte, die demonstriert, dass und wie Erziehung - verstanden nach den Vorgaben des *Emile* - *nicht* gelingen kann. Es ist gerade nicht „la route de la nature“, die die Erfahrung steuert, es gibt keine *amour de soi*, die die Leidenschaften des Vergleichens dämpft, eine Kontrolle von Gesellschaft und Geschlecht durch feste Formen der Verinnerlichung ist nicht möglich, weil Wahrheiten Irrtümer voraussetzen, Tugenden Laster und kein Vorhaben frei ist von der Chance, dass es scheitern kann. Man ist immer Opfer der Urteile Anderer und also niemals wirklich souverän. In diesem Sinne widerlegt Rousseau mit seinen Konfessionen nicht nur den *Emile*, sondern sich selbst, und *das* macht seine Grösse aus.

Seine Lebensbeichte, die rückblickende „histoire de mon ame“ (O.C. I/S. 278), zeigt wohl die *Projekte* der Erziehung, aber nicht die erwarteten oder behaupteten *Erfolge*. Das Leben besteht aus Anlässen, die jede Richtung verändern können, verlässlich ist einzig das Gefühl und sind so die Lehren des Herzens, dabei vornehmlich die Enttäuschungen.

> „Je n’ai qu’un guide fidelle sur lequel je puisse compter; c’est *la chaîne des sentimens* qui ont marqué *la succession de mon être*, et par eux celle des évemenens qui en ont été la cause ou l’effet“ (ebd.; Hervorhebungen J.O.).

---

438 DAVID HUME hielt sich Ende Dezember 1764 in Paris auf; hier traf er ROUSSEAU und lud ihn nach London ein. Er reiste in Begleitung HUMES nach England, aber die Reise geriet zur Katastrophe. Die Grossstadt London verstörte ROUSSEAU, der aufs Land floh. Sein Verhältnis zu HUME, der ihm immerhin eine Pension des englischen Königs besorgen wollte, kühlte ab, nachdem ROUSSEAU auch in England eine Verschwörung gegen sich am Werke sah und HUME verdächtigte, daran beteiligt zu sein (Details in CRANSTON 1997, S. 150ff., siehe auch MOSSNER 1980).

439 THERESE LEVASSEUR (1721-1801) lernte ROUSSEAU im Frühjahr 1745 kennen, heiratete sie aber erst 1768. Dem Konkubinat entstammten fünf Kinder, deren Spuren verloren sind. ROUSSEAU gab sie in Pariser Findelhäuser.

ROUSSEAU beschreibt in seinen Bekenntnissen das Spiel von Gefühl und Geselligkeit, die Emporhebung und die Zurückweisung, die Etikette des Schmeichelns, der Gefälligkeit, die Vorteile des unechten Lebens, die Erziehung durch die Frauen (WW II/ S. 296f.), die alles das vergessen machen, was er in der Theorie so überzeugend fand. Man muss beim Glück auf der Hut sein (ebd., S. 299ff.), jeder Erfolg produziert Feinde, Misserfolge steigern sich fortlaufend selbst, glänzende Ereignisse sind oft der Weg ins Unglück (ebd., S. 307), der nächste Tag ist ungewiss und doch muss man sich auf ihn einstellen. „Je l'ai toujours dit et senti, la véritable jouissance ne se décrit point" (O.C. I/S. 354) - Der wahre Genuss lässt sich nicht beschreiben. Und dabei bestraft man sich selbst, ohne sich wirklich selbst erkennen zu können.

Noch die Lebensbeichte ist unaufrichtig, mindestens ein Spiel mit Uebertreibung, denn wie sonst konnte ROUSSEAU sagen:

> Keinen einzigen Augenblick seines Lebens hat Jean-Jacques ein Mensch ohne Gefühl, ohne Herz, ein unnatürlicher Vater[440] sein können. Ich habe irren, aber mich nicht verhärten können (ebd., S. 357).

Am Schluss heisst es über die so entstandene Person, die nicht ihrer Natur folgen konnte und doch sie selbst werden musste. Man sieht, dass der Emile eine einzige Projektion ist:

> Ich entsagte für immer jedem Plan, mein Glück zu machen und vorwärtszukommen. Entschlossen, die kurze, mir noch verbleibende Lebenszeit in Unabhängigkeit und Armut zu verbringen, verwandte ich alle meine Seelenkräfte darauf, die Fesseln der öffentlichen Meinung zu brechen und mutig alles zu tun, was mir gut schien, ohne mich irgendwie um das Urteil der Menschen zu kümmern. Die Hindernisse, die ich zu bekämpfen hatte, und die Anstrengungen, die ich machte, um über sie zu triumphieren, sind unglaublich. Es glückte mir, soweit es mir möglich war und mehr als ich selbst gehofft hatte. Wenn ich das Joch der Freundschaft ebensogut wie das der öffentlichen Meinung abgeschüttelt hätte, so hätte ich mein Vorhaben durchgesetzt, das grösste vielleicht oder wenigstens das der Tugend erspriesslichste, das je ein Sterblicher geplant hat. Aber während ich die unsinnigen Urteile des gemeinen Haufens der sogenannten Grossen und Gelehrten mit Füssen trat, liess ich mich wie ein Kind durch sogenannte Freunde unterjochen und führen, die, eifersüchtig, mich allein auf einem neuen Wege wandeln zu sehen, sich, während sie scheinbar eifrig tätig waren, mich glücklich zu machen, in Wahrheit nur damit beschäftigten, mich lächerlich zu machen, und die an meiner Herabwürdigung zu arbeiten begannen, um mir schliesslich meinen guten Namen zu rauben (ebd., S. 362).

---

440 ROUSSEAU begründet hier, warum er seine Kinder aussetzte und einem Findelhaus anvertraute, statt sie selber zu erziehen (WW II/S. 351/352).

4.3. Die Französische Revolution und ihre konservativen Kritiker

Ernst Moritz Arndt, zu diesem Zeitpunkt dreissig Jahre alt, ein unbekannter Theologe, der gerade dem Pfarramt entsagt hatte[441], reiste im Mai 1799 nach Paris. Arndt, später ein bedeutender deutscher Publizist und politischer Schriftsteller, blieb dort bis August. Er beobachtete die Folgen der Revolution und protokollierte seine Eindrücke für einen Reisebericht, der unter dem Titel *Pariser Sommer 1799* erscheinen sollte. Dieser Sommer endete mit dem Staatsstreich Napoleons: Der ehrgeizige General, der 1795 für die Revolution den royalistischen Vendémaire-Aufstand in Paris niedergeschlagen hatte[442] und als standfester Republikaner galt, hatte am 19. August 1799 das französische Heer in Aegypten verlassen, um den Krieg der von England geführten zweiten Koalition gegen Frankreich zu beenden[443]. Am *18. Brumaire des Jahres VIII*[444], also nach dem alten Kalender am 9. November 1799, stürzten Napoleon, Sieyès und Talleyrand[445] das Direktorium[446], Napoleon wurde „Erster Konsul" und übernahm die Macht. Aus der bürgerlichen Revolution wurde eine militärische, später militärisch-royalistische Diktatur[447], die

---

441 Ernst Moritz Arndt (1769-1860) war zur Zeit seines Besuchs in Paris Hauslehrer. Er habilitierte sich 1802 als Privatdozent für Geschichte an der Universität Greifswald, 1808 beeinflusste sein in London gedrucktes Buch über den „Geist der Zeit" die preussische Erneuerung nach der Niederlage gegen Napoleon. 1810 wurde Arndt Professor in Greifswald und 1812 einer der wichtigsten Mitarbeiter von Freiherrn von Stein. Arndt ist *der* Publizist der preussischen Erhebung gegen Napoleon. 1818 wurde er nach Bonn berufen, 1820 aber wegen seiner politischen Ansichten des Amtes enthoben. 1840 kehrte er zurück, und versah die Bonner Professur bis 1854. 1848 wurde er in die Frankfurter Nationalversammlung gewählt und vertrat hier preussische Positionen.

442 Am 22. August 1795 war eine neue Verfassung der Republik verkündet worden, am 5. Oktober 1795 musste in Paris der Aufstand von Royalisten niedergeschlagen werden. „Vendémaire" ist die Bezeichnung des Revolutionskalenders für die Zeit vom 22. September bis 21. Oktober.

443 Napoleon Bonaparte (1769-1821) absolvierte die Militärschule in Brienne und wurde 1785 - mit sechzehn Jahren - Leutnant der Artillerie. Er machte in der republikanischen Armee rasch Karriere, erstmalig während der Belagerung von Toulon, die wesentlich durch die Artillerie entschieden wurde. Die Kriege Frankreichs gegen die europäische (royalistische) Koalition begannen am 20.4.1792 mit der Kriegserklärung gegen Oesterreich, dem das verbündete Preussen sofort beistand. Preussen schloss an wechselvollen Schlachten 1795 einen Separatfrieden mit dem revolutionären Frankreich, das katholische Oesterreich kämpfte allein weiter. Napoleon besiegte die Oesterreicher Ende 1796/Anfang 1797, besiegelt durch den Frieden von Campoformio am 17.10.1797. Der Feldzug nach Aegypten sollte die englische Seeherrschaft brechen (Lord Nelson besiegte Napoleon am 1.8.1798 bei Abukir). Napoleon hielt die Expedition für gescheitert und verliess im August 1799 heimlich das ägyptische Korps. Am 9. Oktober 1799 landete er in Fréjus, sofort begleitet von Staatsstreichspekulationen (Daten nach Asprey 2000).

444 *Brumaire* ist im Revolutionskalender (eingeführt am 22. September 1793, in Gebrauch offiziell bis Ende 1805) die Periode vom 22. Oktober bis 20. November.

445 Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836) hatte mit seiner Schrift über die Rechte des *tiers état* (Januar 1789) wesentlich zur Einberufung der Generalstände beigetragen. Nach dem Sturz Robespierres wurde Sieyès Mitglied des Wohlfahrtsausschusses, am 20. Mai 1799 Mitglied des Direktoriums. Er bereitete in Paris den Staatsstreich Napoleons vor. Charles Maurice de Talleyrand-Perigord (1754-1838) trat 1789 ebenfalls für den Dritten Stand ein, behielt allerdings Kontakt mit der Königspartei und musste 1792 Frankreich verlassen. Nach seiner Rückkehr erhielt er durch Barras das Aussenministerium (ab 1797). Kurzzeitig aus diesem Amt entlassen, bereitete er mit Sieyès den Staatsstreich vor und blieb Aussenminister bis 1807. Der Konflikt mit Napoleon ergab sich aus dessen Eroberungspolitik.

446 Die Direktoralverfassung dauerte vom 26. Oktober 1795 bis 10. November 1799. Sie sah zwei Kammern vor, den Rat der Fünfhundert und den Rat der Alten. Die Exekutive wurde in die Hand von fünf „Directeurs" gelegt.

447 Am 2. August 1802 wurde Napoleon Konsul auf Lebenszeit, am 18. Mai 1804 machte er sich zum erblichen Kaiser Frankreichs. (vgl. über den Zusammenhang mit der Revolution: Lyons/Lyons 1994 und diverse andere).

politische Freiheit in imperiale Gewalt übersetzte. Sie erst, die aggressive Militärmacht des korsischen Diktator-Kaisers, veränderte die europäische Politik; die Revolution von 1789 war dafür die Provokation, aber nicht, wie oft behauptet wurde, die Ursache. Die Ereignisse im Sommer 1789 faszinierten die Intellektuellen und stellten sie zugleich auf eine Probe, die bis heute andauert. NAPOLEON beendete 1799 endgültig die Macht der *Revolutionäre*, der philosophierenden Intellektuellen, deren paradigmatischer Fall ROBESPIERRE gewesen war.

Die Reisetagebücher von ARNDT erschienen zuerst 1802, in dem Jahr, in dem sich NAPOLEON zum lebenslänglichen Konsul ernennen liess. ARNDT kommentierte - aus deutscher Sicht - die Revolution als falschen Rausch der Freiheit, der in Ernüchterung geendet habe, besonders in Ernüchterung über die Möglichkeiten der Demokratie gegenüber den Realitäten der Politik. In diesem Sinne war es auch eine Absage an die Aufklärung, sofern damit ein aufgeklärtes Volk und nicht lediglich Elitenkommunikation verbunden war:

> „Das Volk, das im jungen Frühlingssonnenschein seiner gepriesenen Freiheit aufzustreben anfing, das harmlos und fröhlich dem ganzen Europa seinen süssen Traum erzählte, war leider des Rausches inne, der hier unterm Monde nichts festhält, und sah sich ohne *die Bande der alten Gesetze* und ohne die Ketten, woran es ein mehr als hundertjähriger Despotismus geschmiedet hatte, jedem Schurken und Schwärmer preisgegeben. Die böse Gottheit siegte im ungleichen Kampfe über die gute, die Schranken fielen, die den König und die Repräsentanten schieden; er war, vielleicht ebenso sehr, weil er zu gut als weil er zu schwach war, den höllischen Waffen nicht gewachsen und verlor mit grösserem Mut und Ruhm das Diadem und den Kopf, als er sie getragen hatte“ (ARNDT 1982, S. 74; Hervorhebung J.O.).

Der französische König LOUIS XVI.[448] war am 18. Januar 1793 verurteilt und drei Tage später guillotiniert worden. Die *Guillotine*[449] war das Symbol des Terrors, der jakobinischen Schreckensherrschaft, die die Jahre 1793 und 1794 bis zur Hinrichtung von ROBESPIERRE bestimmte[450]. Von der Hinrichtung des französischen Königs gibt es zeitgenössische Stiche, die zeigen, dass und wie dieses Urteil als unerhörte Begebenheit europäisch wahrgenommen wurde (ARASSE 1988, Abb. 11, 12, 13, 14) (Abb. 180-183). Die Hinrichtung war ein Schauspiel, das abschrecken und zugleich für die neue Republik[451] symbolisch einstimmen sollte. Der König wurde *vor* seinem Volk enthauptet, das damit, so sollte es scheinen, die Macht übernahm. Die Insignien der Macht - einschliesslich der Kanonen - waren nunmehr Teil des Volkes, die aristokratische Despotie, von der ARNDT sprach, sollte *demokratisch* aufgelöst werden, als Herrschaft des Volkes und so als *egalitäre* Verfassung der Gesellschaft. Wenn der König sein Haupt verliert, kann die

---

448 LOUIS XVI. (1754-1793) war der Enkel von LOUIS XV. Er heiratete 1770 MARIE-ANTOINETTE und bestieg 1774 den französischen Thron. Die Reformen, die er einleitete (unter anderem berief er TURGOT (1774) und NECKER (1776)), lösten die Krise von 1798 aus und beendeten die Monarchie.

449 Den Mechanismus entwarf wohl der Chirurg ANTOINE DE LOUIS (daher hiess die Guillotine auch „Louison“). Durchgesetzt hat die Maschine der Arzt JOSEPH-IGNACE GUILLOTIN (1738-1814); als Abgeordneter der Nationalversammlung setzte sich GUILLOTIN für eine Humanisierung der Tötungspraktiken des *Ancien Régime* (Rädern, Verbrennen bei lebendigem Leib usw.) ein. Die erste „Guillotinierung“ wurde im April 1792 durchgeführt. Die Maschine stand bis Mai 1793 auf der *Place du Carrousel*, später auf der *Place de la Concorde* und auf anderen Plätzen. Allein zwischen dem 10. Juni und dem 27. Juli 1794 wurden 1285 Todesurteile vollstreckt (FURET/RICHET 1987, S. 326f.).

450 Am 6. April 1793 wurde der Wohlfahrtsausschuss eingerichtet, das Zentrum der jakobinischen Macht.

451 Nach der Abreise des päpstlichen Nuntius war die königliche Familie im Juni 1971 nach Varennes geflohen. Der König erteilte im September 1791 seine Zustimmung für die von der Nationalversammlung ausgearbeitete Verfassung, im Mai 1792 wurde die Garde des Königs entlassen, unmittelbar nach der Kanonade von Valmy erklärte der Nationalkonvent an seiner ersten Sitzung (am 21.9.1791) Frankreich zur Republik.

herausgehobene Guillotine abgebaut und können Gleichheit und Freiheit auf *einer* Ebene verwirklicht werden.

Die „Bande der alten Gesetze" sind zerbrochen, das Volk herrscht *über sich selbst*, eine Paradoxie, die ARNDT 1799 wie folgt kommentierte:

> „Das demokratische System, von welchem die Machthaber und Schlauköpfe wenigstens das beibehielten, was sie brauchen konnten, ist mehr als ein andres zur gewaltigen Energie geeignet, wenn es gleich selten lange Dauer behauptet hat. Das *eine* Wort, ‚jeder Bürger ist ein geborener Soldat seines Vaterlandes und muss fechten, wann es nötig ist', macht eine Nation von 24 bis 30 Millionen Menschen mobil, und wie soll eine anders eingerichtete Verfassung dem furchtbaren Druck begegnen, den eine Million Krieger machen kann? *Warum haben alle Demokraten die meisten Kriege gehabt und die grössten Eroberungen gemacht?* Das kann nicht von ungefähr kommen. Wie die Menschen, so waren auch die Güter derselben Gemeingut geworden, und nach einem neuen System des Völkerrechtes plünderte man Nationen, um sie frei zu machen, und machte sie frei, um sie zu plündern" (ARNDT 1982, S. 75; zweite Hervorbung J.O.).

Am 23. August 1793 war in Frankreich die allgemeine Wehrpflicht (*levée en masse*) erlassen worden[452], der Erlass war die Grundlage für die Aushebung einer nationalen Armee, die die Söldnerheere der Vergangenheit ablösen sollte. Damit veränderte sich die militärische Macht grundlegend, nie zuvor war versucht worden, Volksheere zu rekrutieren[453], sie mit modernem Kriegsgerät auszurüsten und unter einheitliche Führung zu stellen[454]. Innerhalb eines Jahres verdoppelte sich die Mannschaftsstärke der Armee der Republik, zwischen 1792 und 1815 dienten insgesamt rund drei Millionen Soldaten in den verschiedenen Armeen Frankreichs, eine aus der demokratischen Revolution hervorgehende, zunächst unüberwindliche Machtbasis, die zu imperialen Abenteuern geradezu einlud (PARKER 1990, S. 182ff.)[455].

Darauf spielte ARNDT an: Offenbar ist die Demokratisierung gefährlich, weil Freisetzung mit Gesetzlosigkeit einhergeht und die politische Macht ohne Rechtsbasis

---

452 Die französischen Heere hatten eine Reihe von Niederlagen gegen Preussen und Oesterreich hinnehmen müssen, bevor sie nach der Kanonade von Valmy den Krieg auf das Gebiet des Reiches ausdehnen konnten (am 20. September 1792). Hier wurde der preussische Vormarsch gestoppt (mit GOETHE als Augen- und Zeitzeugen). Militärische Rückschläge musten 1793 durch Verstärkung der antifranzösischen Koalition (Kriegsbeitritt Spaniens) sowie durch die Aufstände in der Bretagne und der Vendée hingenommen werden. In dieser Situation forderten der Pariser Sektionen des Nationalkonvents die *levée en masse*, also die Aushebung eines Volksheeres. Alle Franzosen wurden der „ständigen Verpflichtung zum Heeresdienst" unterstellt, und zwar jeden Alters und beider Geschlechter: „Die jungen Männer gehen an die Front; die verheirateten schmieden Waffen und übernehmen den Verpflegungsnachschub; die Frauen nähen Zelte und Uniformen und tun in den Lazaretten Dienst; die Kinder zupfen aus altem Leinen Scharpie (Leinwände: *charpie*; J.O.), die Alten lassen sich auf öffentliche Plätze tragen, um den Mut der Krieger und den Hass auf die Könige zu stimulieren und die Einheit der Republik zu beschwören" (Die französische Revolution 1989, S. 284).

453 Das gelang nicht unmittelbar, aber überraschend schnell. Es fehlte zunächst an Ausrüstung, Bekleidung und Kriegsgerät, die Ausbildung erwies sich als so schwierig, dass einige Offiziere die *Pike* (pique) des dreissigjährigen Krieges zurückforderten (ein Langspiess, mit dem das Fussvolk bewaffnet war) (PARKER 1990, S. 183).

454 Im 18. Jahrhundert sind leichte Truppen und Schützenkorps aufgestellt worden, veränderte sich die Grundeinteilung nach Divisionen und wurden mobilere Strategien mit einer wendigen und schlagkräftigeren Feldartillerie ausprobiert. Es ist kein Zufall, dass NAPOLEON Artillerieoffizier war.

455 Vor der Revolution zählte die königliche Armee Frankreichs etwa 150'000 Soldaten. Im August 1793 hatte die Armee eine nominelle Stärke von 645'000 Mann erreicht, im September 1794 wuchs diese Zahl auf über 1,1 Millionen an (faktisch waren es vermutlich nicht mehr als 750'000 Mann). „Im Jahr 1805 zogen 176'000 französische Soldaten mit 286 Feldgeschützen auf einer Breite von 200 Kilometern durch Deutschland; die *Grande Armée* mit ihren 600'000 Mann und 1146 Feldgeschützen marschierte 1812 in 400 Kilometern Breite in Russland ein" (PARKER 1990, S. 183).

agieren kann. Sie ist dem alten Völkerrecht enthoben, das mit der Guillotinierung des Königs gebrochen wurde, ohne einem neuen Recht unterworfen zu sein. Daher kann die demokratische Macht weit despotischer herrschen, als dies im *Ancien Régime* je möglich gewesen wäre (ARNDT 1982, S. 75/76). Das erklärt ARNDT mit der Freisetzung des Prinzips der *Vernunft*: Wer die Vernunft vergöttlicht, ist ausserstande, auf göttliche Vernunft zu vertrauen, die Hierarchie geht verloren, damit alle traditionellen Bindungen und insbesondere der Schutz durch die religiösen Zeremonien. Der Mensch ist auf sich selbst verwiesen, aber ohne religiösen Sinn ist alle Vernunft nur eine schreckliche Versuchung:

> „Die menschliche Vernunft schnappt, ungeachtet der guten Meinung, die viele von ihr haben mögen und die auch ich von ihr habe, gar zu leicht über, und nirgends hat sie dies wohl mehr an den Tag gelegt, als bei der Französischen Revolution und ihren Verhandlungen und Folgen. Welch eine tolle Idee ist es, den Gottesdienst für etwas Abgeschmacktes und Kleinliches zu erklären[456], der bloss für ein kindisches Zeitalter gemacht und unsrer erleuchteten Tage ganz unwürdig sei! So schwatzte *die blutige Metaphysik der Danton und Robespierre*, und viele haben es gutmütig nachgelallt. Wie verschieden auch immer die Aeusserungen und Formen der Religionsweisen, die wir wohl auch Religionen nennen, sein mögen - es gibt nur *eine* Religion, die der Menschlichkeit, wovon Christus viel verstand und die seine Nachfolger und Bekenner teils schlecht befolgt haben. In dieser Religion der Menschlichkeit, des reinen menschlichen Sinns - was Christus auch Wahrheit nennt; denn Wahrheit ist der reinste Sinn - fliessen alle ewig zusammen“ (ebd., S. 110; erste Hervorhebung J.O.).

Der Preis ist „Verwirrung“, die Auflösung der Hierarchie zugunsten der Egalität, die sich auf die Gleichheit der Natur berufen will. Soziale und klerikale Hierarchie nennt ARNDT ein „künstliches und scharfsinniges System“, das Rückhalt gewährt (ebd., S.111/112), ohne auf den Markt der Meinungen angewiesen zu sein, der aus neue Form von Terror beschrienem wird (ebd., S. 115ff.). Das dauernde öffentliche Reden zwingt dazu, sich „mit dem gemeinsten Pöbel“ gemein zu machen (ebd., S. 122), weil Mehrheiten entscheiden sollen und der Volkswille alles gilt. Das kann nur dazu führen, die Regierung der Strasse zu überlassen (ebd., S. 129), einschliesslich der Desopotie von „kuriosen wahnwitzigen Weibern“ (ebd., S. 133).

Als der Urheber dieses Zustandes gilt vielen Zeitgenossen ROUSSEAU, der besonders im Lager der konservativen Publizistik immer wieder eigentliche Täter zitiert wurde (etwa: DUVOISIN 1798, D'IVERNOIS 1795, MALLET-DU PAN 1793). Am Ende seines Contrat Social skizzierte ROUSSEAU die *religion civile*, die bürgerliche Religion, die der christlichen „Religion der Menschlichkeit“ entgegengesetzt sein sollte[457]. Es könne grundsätzlich keine „République Chrétienne“ geben, denn der Geist des Christentums begünstige zu sehr die Tyrannei, als dass diese *nicht* stets Nutzen daraus ziehen würde (O.C. III/S. 467). Das wird so begründet:

> Die „religion de l'homme“, also die christliche Verehrung des höchsten Wesens „bornée au culte purement intérieur“ (ebd., S. 464)[458], befördere das Sklaventum,

---

456 Am 12. Juli 1790 hatte die Nationalversammlung die Zivilverfassung des Klerus beschlossen, die staatliche Organisation der Kirche und die Verbeamtung ihres Personals. Am 27. Dezember 1790 verlangte die Nationalversammlung den Eid auf die Verfassung, Priester, die sich weigerten, wurden ihres Amtes enthoben. Die päpstliche Verurteilung dieser Massnahmen folgte am 10. Mai 1791, am 24. Mai 1791 wurden die diplomatischen Beziehungen des Vatikans mit Frankreich abgebrochen.

457 O.C. III/S. 460-469.

458 ROUSSEAU unterscheidet drei Religionen, die „religion de l'homme“ (die des Evangeliums), die „religion du citoyen“ (die der Nation) und die „religion du Prêtre“ (die der Priester) (O.C. III/S. 464). Die dritte sprengt die „unité sociale“ durch konfessionelle Spaltung, die zweite führt zu bürgerlicher Intoleranz und so zu einem Naturzustand des Krieges, die erste entfernt sich vom „corps politique“ und zieht sich auf sich selbst zurück (ebd., S. 464/465).

christliche Sanftmut (la douceur du Chrétien) versage vor den Usurpatoren (ebd., S. 466) und ergäbe sich in die weltliche Abhängigkeit.

In politischer Hinsicht wäre die christliche Religion zu ersetzen in ein *rein bürgerliches* Glaubensbekenntnis. Dessen Basis sind keine Dogmen, sondern Gefühle, die

„sentimens de sociabilité“ (ebd., S. 468),

die den getreuen Bürger an die Gesellschaft binden und ihn den Vertrag mit dieser Gesellschaft zugleich achten und lieben lehren. Wer in diesem Sinne *asozial* (insociable) ist, kann oder muss verbannt werden, nicht weil ihm der Glaube fehlt, sondern weil er unfähig ist, ernsthaft die Gesetze zu lieben (aimer les loix), Gerechtigkeit anzustreben und im Notfall sein Leben seiner bürgerlichen Pflicht zu opfern. Das geschieht nicht aus Einsicht, sondern aufgrund der gefühlsmässigen Verpflichtung, die die Grundlage der Gesellschaft sein soll. Dieser Verpflichtung entsprechen die Dogmen der bürgerlichen Religion, sie dienen nicht der Kirche, sondern dem natürlichen Gott und der Gesellschaft, unter der Voraussetzung einer finalen Drohung.

Wer die Artikel der Verfassung öffentlich anerkannt hat und ihnen aber *nicht* Folge leistet, versagt in seinem *bürgerlichen Glauben* und sollte mit dem Tode bestraft werden. Er hat das grösste aller Verbrechen begangen, nämlich vor den Gesetzen gelogen (ebd., S. 468).

> „Die Dogmen der zivilen Religion müssen einfach sein, zahlenmässig gering, gedanklich klar formuliert, sie müssen ohne Erklärungen und ohne Kommentare verständlich sein. Sie betreffen die Existenz einer allmächtigen, intelligenten, wohltätigen, vorausschauenden und fürsorglichen Gottheit (divinité), das künftige Leben, das Glück der Gerechten, die Bestrafung der Bösen (méchans), die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. Das sind die *positiven* Dogmen. Die *negativen* Dogmen sind auf ein einziges beschränkt: Die Intoleranz. Sie gehört zu den Kulten, die in der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen sind“ (ebd., S. 468/469; Hervorhebung J.O.).

Die zivile Religion hat eine religiöse Zivilität zur Voraussetzung: Sie ist eine Schöpfung, die Gott benötigt, damit es eine Uebereinstimmung mit der Natur geben kann. ROUSSEAU argumentiert also nicht rechtstheoretisch, sondern vom Problem aus, was an die Stelle der Kirchen treten muss, wenn sich eine bürgerliche Gesellschaft konstituieren soll. Dafür muss die Religion der Deutungsmacht der Konfessionen entzogen werden, ohne Rückzugsmöglichkeiten zu eröffnen. Dafür gibt es nur *einen* Weg, die Verlagerung des Heiligen in die Gesellschaft und die Auflösung aller anderen Verpflichtungen.

In einer berühmten Wendung argumentiert ROUSSEAU gegen die scheinbar tolerante Trennung von „bürgerlicher“ und „theologischer Intoleranz“, die den Vorteil versprach, den religiösen Streit in die Theologie zurückzuverlagern und das bürgerliche Leben davon frei zu halten. Intoleranz im bürgerlichen Leben könnte strafrechtlich behandelt werden, ohne immer sogleich mit theologischer Intoleranz verbunden zu sein, die sich unter Berufung auf „letzte“ Gründe, die Anderen abgesprochen werden, einer rechtlichen Behandlung entzieht. Aber, so ROUSSEAU, beides ist nicht zu trennen, bürgerliche *ist* immer theologische Intoleranz:

> „Es ist unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für verdammt hält; sie lieben hiesse Gott hassen, der sie bestraft; entweder muss man sie unbedingt bekehren oder unbedingt peinigen. Ueberall, wo theologische Intoleranz vorherrscht, gewinnt sie unweigerlich Einfluss auf das zivile Leben, und sobald dieser Einfluss da ist, ist der Souverän nicht mehr Souverän, nicht einmal im weltlichen Bereich. Von diesem

> Augenblick an sind die Priester die Herren, die Könige sind dann nur noch ihre Offiziere[459]“ (ebd., S. 469).

Was aber - und so fragt ARNDT 37 Jahre später - wenn sich die Priesterkaste erneuert, in dem Augenblick, wo die Könige abgesetzt sind und die Macht der Kirche gebrochen ist? Die „blutige Metaphysik“ der DANTON und ROBESPIERRE setzte die bürgerliche Religion voraus, genau so, wie ROUSSEAU sie beschrieben hatte, nur mit dem Effekt, dass Intoleranz statt konfessionell nunmehr politisch definiert wurde, ohne dass sich die „sentimens de sociabilité“ verändert hätten. Was die *bürgerliche Religion* definierte, war ein Freund: Feind-Schema, das sich nach Innen wie nach Aussen gleichermassen anwenden liess. Die Revolution vernichtete ihre Feinde mit religiösem Eifer, und dies um so mehr, je mehr bürgerliche Intoleranz zugelassen wurde. Der Souverän hatte gewechselt, die politischen Formen offenbar nicht, wenigstens ist dies die Basisannahme all jener Kritiker, die in der Revolution den *Fehlschlag* der Aufklärung sahen.

Diese konservative Bilanz ist zu verführerisch, als dass sie *nicht* hätte gezogen werden müssen. Einer der selbsternannten Schüler ROUSSEAUS scheint dafür auch den schlagenden Beweis geliefert zu haben, MAXIMILIEN ROBESPIERRE[460] (Abb. 185) der am 5. Februar 1794 vor dem Nationalkonvent die „Grundsätze der politischen Moral“ darlegte, nach denen die Republik zu regieren sei[461]. Ihr zentrales Prinzip nennt ROBESPIERRE „öffentliche Tugend“, und sie wird direkt auf den *Contrat Social* und die *religion civile* zurückgeführt. Es sei, so ROBESPIERRE, jene Tugend „nichts anderes, als die Liebe zum Vaterland und zu seinen Gesetzen“ (ROBESPIERRE 1989, S. 587).

> „Dieses erhabene Gefühl setzt natürlich voraus, dass man das öffentliche Interesse allen privaten Interessen vorzieht; daraus ergibt sich, dass die Liebe zum Vaterland alle Tugenden voraussetzt oder hervorbringt. Denn was sind diese Tugenden anderes als die Seelenstärke, die einen Menschen zu solchen Opfern befähigt? Wie könnte zum Beispiel der Geizige oder der Ehrgeizling sein Idol dem Vaterland opfern?“ (ebd., S. 587/588).

Das private *Idol*[462] wird durch *öffentliche Tugend* ersetzt, den unbedingten Glauben an die Republik oder, wie ROBESPIERRE sagt, den Glauben an das „Vaterland“[463], das dann aber auch alle Opfer abverlangen kann, die in seinem Namen notwendig erscheinen. *La patrie* ist so eine neue Gottheit, die alle ihre alten Merkmale behält, und dies wird im Falle der Bedrängung durch äussere oder innere Feinde nur besonders sichtbar. Der noch

---

459 *officiers* im Original (O.C. III/S. 469). „Office“ ist auch *Gottesdienst*; „officier“ heisst *Gottesdienst halten*. Aus Königen würden so *Kirchen*offiziere.

460 MAXIMILIEN ROBESPIERRE (1758-1794) wurde im April 1789 Abgeordneter des Dritten Standes. Die französischen Generalstände traten am 5. Mai 1789 zusammen. ROBESPIERRE schrieb sich für den „Bretonischen Klub“ ein, aus dem die Jakobiner entstanden. Nach dem Tod MIRABEAUS (2. April 1791) gewannen die Jakobiner an Einfluss, ROBESPIERRE wurde ihr erfolgreichster Redner und führte nach der Spaltung (Juli 1791) den linken, radikalen Flügel an. Im April 1793 leitete ROBESPIERRE im Konvent den Kampf gegen die Girondisten, am 27. Juli 1793 trat er in den Wohlfahrtsausschuss ein und wurde neben SAINT-JUST zur beherrschenden Figur. Ein halbes Jahr nach der Hinrichtung ROBESPIERRES (28. Juli 1794) wurde der Jakobinerklub geschlossen, und zwar am 11. November 1794.

461 *Ueber die Grundsätze der politischen Moral, die den Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen* (ROBESPIERRE 1989, S. 581-616). Theoretischer Bezugspunkt ist ROUSSEAUS Kategorie der *volonté générale*. ROUSSEAU ist für ROBESPIERRE der „Lehrer des Menschengeschlechts“" (ebd., S. 681), der Begründer der direkten Demokratie (ebd., S. 426f.) und der eigentliche Freund des Volkes. „Niemand hat uns eine bessere Idee vom Volke gegeben als Rousseau, denn niemand hat es mehr geliebt“ (ebd., S. 176).

462 Die Anspielung gilt BACONS Idolenlehre. *Idola specus* sind Verirrungen des menschlichen Geistes, soweit dieser je individuell zur Ausprägung kommt (Nov. org. I/42).

463 „Einzig ein demokratischer Staat ist wirklich das Vaterland aller Individuen, die diesen Staat bilden, und nur er kann ebensoviele an seiner Sache interessierte Verteidiger zählen, wie er Bürger hat“ (ROBESPIERRE 1989, S. 588).

unbekannte Artillerieoffizier NAPOLEON BONAPARTE hatte im Dezember 1793 an der blutigen Zerschlagung des Widerstandes in Toulon mitgewirkt[464], im gleichen Monat war die Armee der katholischen *Vendée* besiegt worden[465], ohne den Aufstand zu beenden, ROBESPIERRE sah sich Kriegserklärungen aller umgebenden Mächte gegenüber[466], und er nutzte diese Situation zur Rechtfertigung von *Terror* durch *Tugend* und so von *Tugend* durch *Terror*:

> „Von Aussen werden wir von allen Tyrannen umzingelt; im Innern konspirieren alle Freunde der Tyrannen gegen uns: sie werden solange konspirieren, bis dem Verbrechen jede Hoffnung genommen ist. Man muss die inneren und äusseren Feinde der Republik beseitigen oder mit ihr untergehen. Deshalb sei in der gegenwärtigen Lage der erste Grundsatz eurer Politik, das Volk *durch Vernunft* und die Volksfeinde *durch Terror* zu lenken.
> Wenn in friedlichen Zeiten der Kraftquell der Volksregierung die Tugend ist, so sind es in Zeiten der Revolution *Tugend und Terror zusammen*. Ohne die Tugend ist der Terror *verhängnisvoll*, ohne den Terror ist die Tugend *machtlos*. Der Terror ist nichts anderes als die *unmittelbare, strenge* und *unbeugsame Gerechtigkeit*; er ist also eine Emanation der Tugend; er ist nicht so sehr ein besonderer Grundsatz als vielmehr die *Folge des allgemeinen Grundsatzes der Demokratie*, angewandt auf die dringendsten Bedürfnisse des Vaterlandes“ (ebd., S. 594; Hervorhebungen J.O.).

Terror ist legitim, solange die „Feinde der Freiheit“ betroffen sind. Das gilt nach Innen wie nach Aussen, begründet durch Gefahr und nicht mit Recht. Das sagt ROBESPIERRE mit einer folgenhaften Wendung so:

> „Die Revolutionsregierung ist der Despotismus der Freiheit gegen die Tyrannei“ (ebd., S. 595).

Sie verteidigt die Bürger gegen jene, die die neue Freiheit der Republik bedrohen, und zwar solange, wie der Ausnahmezustand andauert, der nur durch den Sieg der Revolution beendet werden kann. Das verlangt eine klare und unmissverständliche Unterscheidung zwischen *Freunden* und *Feinden*, diejenigen, die geschützt werden müssen, weil sie dazugehören, und diejenigen, die bekämpft werden müssen, weil sie die Revolution bedrohen:

> „Nur die friedfertigen Bürger müssen geschützt werden; und in einer Republik sind nur die Republikaner Bürger. Die Royalisten und die Verschwörer sind für die Republik nichts als Fremdlinge oder vielmehr Feinde“ (ebd., S. 596).

Der Status des Bürgers ist an ein bestimmtes Glaubensbekenntnis gebunden, wer dieses Bekenntnis nicht ablegt, steht ausserhalb des Gesetzes und ist vogelfrei. Kein Bürger ist gegenüber dem Glaubenskenntnis des Bürgers frei, die zivile, mit anderen Worten, ist eine echte Religion, sie verlangt unbedingte Zustimmung, bekämpft die Häresie und übt Mission aus. Es gibt einen eigenen Kalender und die deutliche Einheit der Republik (Abb. 186/187). Daher können auch *patriotische* von *aristokratischen* Priester unterschieden werden, die einen bieten im guten Glauben das zivile Gebet dar, die anderen fliehen diesem Gebet (FURET/OZOUF 1988, Abb. nach S. 576). Der Held dieser zivilen Religion war

---

464 Toulon hatte seinen Hafen der englischen Flotte geöffnet. Die Belagerung von Toulon endete am 19. Dezember 1793. Danach wurde der Name der Stadt in „Port-la-Montagne“ geändert und jakobinischer Terror ausgeübt.

465 Die *Vendée* (heute ein Département am Atlantik) erhob sich im Frühjahr 1793 nach der Hinrichtung von LOUIS XVI. gegen die Republik. Erst 1796 wurde der Widerstand militärisch gebrochen, und noch 1815 und 1830 gab es erneute Aufstände für die Bourbonen.

466 Nach der Verkündigung der republikanischen Verfassung vom 3. September 1791 hatte am 20. April 1792 Oesterreich Frankreich den Krieg erklärt, England und Holland folgten am 1. Februar 1793 nach der Hinrichtung des Königs.

ROUSSEAU, wie ihn der Maler JEAURAT dargestellt hat, als Auge Gottes und so das gute Gewissen der Revolution, *über* ihren Symbolen (ebd., Abb. nach 864) (Abb. 188). In seinem Namen wurden die Feinde vertrieben und mussten unter Demütigungen den Rhein überqueren (ebd.), wiederum ein Symbol für die kommende europäische Geschichte (Abb. 189).

Der geistige Kampf, die symbolisch-intellektuelle Isolierung der Feinde, ist dabei ebenso wichtig wie die militärische Vernichtung. Das „souveräne Volk", sieht man im Herbst 1793 auf einer anonymen Radierung in Paris, *vernichtet* (destruiert) die Geistlichkeit (clergé) und das Königtum (royauté), also die Feinde der Republik (HERDING/REICHARDT 1989, S. 146/147) (Abb. 190). Man sieht, wie der Blitz der republikanischen Gesetze einschlägt bei den Anhängern der Kirche und des Königs, die wie müssigtuerische Zwillinge dargestellt werden. Der Repräsentant des Volkes sitzt auf der Spitze des magischen Dreiecks der Republik („Republique Française: Unité, indivisibilité, liberté, égalité"), das Dreieck verweist mit der Spitze der Gerechtigkeit („Le peuple vain au coeur des tyrans") auf die Mitte des Gesetzes, das alle Ungerechten erschlägt, als habe ROUSSEAU gerade zwischen der „bonheur des justes" und dem „châtiment des méchans" (O.C. III/S. 468) unterschieden, dem grundlegenden moralischen Dogma der bürgerlichen Religion.

Zur Erklärung heisst es in der Propaganda-Darstellung von 1793:

> „Les Français ne reconnaissent nul Seigneur que l'Etre suprême nul Maître que la Loi, Nul Culte dominant, nulle autorité première que la Convention Nationale" (HERDING/REICHARDT 1989, S. 146/147).

„Keine Stärke ohne Einheit, keine Einheit ohne Stärke", heisst eine Radierung vom August 1793 (Abb. 191); sie zeigt, dass und wie ROBESPIERRE eine verbreitete Stimmung ausdrückte, die mit Feinderklärung und der Abwehr von Bedrohungen zu tun hatte (ebd., S. 146). Die Verfassung muss gegen die Feinde verteidigt werden, das Volk steht zusammen unter Waffen (ebd., S. 145) (Abb. 192), das *ça ira* - das populärste Lied der Revolution vor der Marseillaise[467] - war dafür der erste, propagandistische Durchlauf („Les aristocrats à la lanterne") (Die Französische Revolution 1989, S. 133). LOUIS XVI. endet in der Hölle (HERDING/REICHARDT 1989, S. 131) (Abb. 193), der Eintritt des Volkes in die Rechte (und so in die Gerechtigkeit) lässt sich wie ein neues Gestirn, wie ein Himmel der Aufklärung darstellen, als Triumph der Philosophie, also der Vernunft, über die alte Herrschaft der falschen Könige und der schlechten Religion. Die Astrologie (Abb. 194) steht für dieses Mal auf der Seite der Aufklärung (ebd., S. 127). Dann lässt sich auch der Terror als Triumph der Tugend feiern: Die bürgerliche Republik ist verschwistert mit der Gerechtigkeit selbst, die Feinde des Vaterlandes (la patrie) sind besiegt und liegen zu Füssen dieser neuen Allianz (ebd., S. 135) (Abb. 195).

Das letzte Bild ist besonders aufschlussreich, es zeigt die Selbstdarstellung der triumphierenden Revolution als *Militärmacht*. Auftraggeber des Bildes war JEAN-MARIE COLLOT D'HERBOIS[468], seit 1792 einer der radikalsten Montaignards[469], der im Oktober 1793 vom

---

467 Das Lied entstand 1790 bei der Vorbereitung des ersten Jahrestages des Bastillesturms. Die Errichtung des Festplatzes für das „Fest der Föderation" kam nur schleppend voran. Daraufhin ergriff die Pariser Bevölkerung die Initiative und richtete in einer Atmosphäre allgemeiner Verbrüderung den Festplatz her. Mitte 1792 entstand die *Marseillaise*; sie löste das *ça ira* als Lied der Revolution ab (mit nationalpatriotischen Themen, die die Aufstandsstimmung von 1790 aufhoben).

468 JEAN MARIE COLLOT D'HERBOIS (1749-1796) war Theaterdirektor in Lyon und ging 1789 nach Paris. Er war führendes Mitglied im Jakobinerklub und trat am 6. September 1793 dem Wohlfahrtsausschuss (Comité de salut public) bei. In dieser Eigenschaft wurde er beauftragt, den Aufstand von Lyon niederzuschlagen.

Wahlfahrtsausschuss beauftragt wurde, in der Stadt Lyon die revolutionäre Ordnung wiederherzustellen. Die Stadt hatte zwei Monate lang einer Belagerung durch Pariser Revolutionstruppen standgehalten, FOUCHÉ[470] und COLLOT D'HERBOIS richteten ein Massaker an und liessen sich mit dem Bild als Sieger feiern. Auf den Opfern ist die Waage der Gerechtigkeit in Einklang, das Licht siegt über die Finsternis, der König ist vom Sockel gestürzt, die Verlierer können gedemütigt werden. Die beiden Leichen unter den Füssen des Siegers verkörpern einen Bankier, der sich noch im Tod in seine Geldscheine verkrampft, sowie einen Aristokraten mit einem abgebrochene Säbel und einem Orden des Heiligen Ludwig, während ein überlebender Mönch sich ins Dunkel duckt, also das Licht der Aufklärung und der Revolution scheut, um überleben zu können (ebd., S. 137). Er rettet nicht den Glauben, sondern nur sich selbst, eine besonders perfide Darstellung der Praxis der Kirche.

Im Herbst 1794 - die Revolutionsgerichte fällten etwa 17'000 Todesurteile - wird die Episode der *terreur* Objekt der Kritik. „Le régime de Robespierre" (ebd., S. 136) (Abb. 167) wird mit Todessymbolen besetzt, aber damit zugleich personalisiert. *Allein* ROBESPIERRE, nicht jedoch der *Idee* der Revolution, wurde angelastet, dass die Bewegung der Freiheit aus dem Ruder lief: „Liberté, égalité fraternité: la Mort" (ebd. S. 136) (Abb. 196). ROBESPIERRE irrt blind durch den Wald der revolutionären Trias, begleitet vom Tod, aber persönlich verantwortlich für etwas, das nicht scheitern können darf oder soll. Nicht die *Revolution* ist schuld, sondern die *Revolutionäre*, die Sonne der Nation übersteht auch ihren Verrat, nach ROBESPIERRE beginnt die eigentlich neue Zeit (ebd., S. 148). Die Kraft der Freiheit zerstört die Missstände und vollendet die Revolution, wie es hellsichtig schon am 14. November 1790 in der Zeitung *Révolution de France et de Brabant* geheissen hatte (ebd., S. 149) (Abb. 197/198).

Aber handelte es sich überhaupt um eine *legitime* Grösse, um eine *rechtmässige* Verkörperung von Freiheit und Gerechtigkeit? Und war die Revolution wirklich so etwas wie die Materialisierung der Ideen der Aufklärung? Jenseits der Propaganda ist dies die entscheidende Frage für die Zeitgenossen, nicht nur für die, die zahlreich nach Paris pilgerten, um die unerhörten Begebenheiten von 1789 in Augenschein zu nehmen (BOEHNKE/ ZIMMERMANN 1988 für Deutschland), sondern vor allem für die intellektuellen Kritiker, die sich durch die Propaganda nicht blenden lassen wollten. Einer dieser Kritiker – und eigentlich *der* Kritiker der Revolution - war EDMUND BURKE, ein irischer Publizist, der in England Karriere machte, Mitglied des Parlaments wurde, verschiedene öffentliche Aemter bekleidete[471] und 1790 *Reflections on the Revolution in France* veröffentlichte, den wichtigsten Kommentar über die Ereignisse im Sommer und Herbst des vorherigen Jahres.

Was nach und mit BURKE „Französische *Revolution*" genannt wurde, ist wesentlich ein Konflikt zwischen König und Parlament gewesen, der eigentlich die Sympathie der englischen Publizistik hätte finden müssen. Am 17. Juni 1789 konstituierten sich die Delegierten des Dritten Standes der Generalstände, die im August 1788 einberufen worden waren, zur *Nationalversammlung*. Dieser Versammlung schloss sich der Klerus an, ihre

---

469 *Montagnards* waren die radikalen Hinterbänkler der Nationalversammlung, die die höchsten Plätze einnahmen.

470 JOSEPH FOUCHÉ (1759-1820) war seit 1788 mit ROBESPIERRE bekannt. Er besorgte als Mann im Hintergrund die Aushebung der Revolutionstruppen und schlug die ersten Revolten nieder. Im November 1793 war er für die Massaker von Lyon verantwortlich. Zuvor, in Paris, hatte er seine *Réflexions sur l'éducation publique* vorgestellt, eine Rechtfertigung des revolutionären Monopols der Erziehung.

471 EDMUND BURKE (1729 oder 1730-1797) besuchte das *Trinity College* in Dublin und graduierte 1748. 1750 ging er nach London und veröffentlichte 1757 den Essay über *The Sublime and Beautiful*, der ihn berühmt machte. Er übernahm öffentliche Aemter und wurde 1765 Mitglied des englischen Parlaments. 1782 machte ihn CHARLES ROCKINGHAM zum Paymaster-General of the Forces und 1784 wurde BURKE Lord Rector der Universität von Glasgow. 1794 schied er aus dem Parlament aus.

Forderungen wurden vom König abgelehnt, der die Auflösung der Stände - den Garanten seiner Macht - verhindern wollte[472]. Daraufhin stürmte das Pariser Volk die Bastille, die Nationalversammlung erklärte am 4. August 1789 das Feudalsystem für abgeschafft und verabschiedete am 26. August 1789 die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, die die Grundlage der neuen Gesellschaft bilden sollten.

- Die Menschen- und Bürgerrechte garantieren „Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung“,
- als Souverän wird die Nation bestimmt,
- Gesetze sind Ausdruck des „allgemeinen Willens“, nicht der persönlichen Herrschaft, religiöse Toleranz erlangt Verfassungsrang, ebenso Meinungsfreiheit und die Kontrolle der staatlichen Verwaltung (einschliesslich der Erhebung von Steuern) (Die Französische Revolution 1989, S. 96ff.).

BURKES *Reflections on the Revolution in France* erschienen am 1. November 1790 in London. Am Ende des Monats waren 12‘000 Exemplare verkauft, gleichzeitig erschien eine eiligst angefertigte französische Uebersetzung, die ebenfalls ein Verkaufserfolg war[473]. Im Februar 1791 kam eine unautorisierte deutsche Uebersetzung heraus, 1793 erschien die massgebliche Fassung der Uebersetzung, die FRIEDRICH GENTZ besorgte[474]. Raubdrucke italienischer und amerikanischer Verleger runden das Bild ab - Was machte den Erfolg dieses Buches aus?

BURKE hatte 1756 in einer seiner ersten Veröffentlichungen[475] ROUSSEAUS These widersprochen, dass der Naturzustand des Menschen durch Gleichheit gekennzeichnet sei und erst die künstliche Gesellschaft für Unterschiede und Hierarchien gesorgt habe[476]. Nirgendwo, so BURKE, finde man den Naturzustand in reiner Form, weder als natürliche Freiheit noch als natürliche Religion, und doch urteilen wir von abstrakten Prinzipien aus, die wir für „natürlich“ halten, während alle Erfahrungen aus Mixturen bestehen, besonders solchen, die politisch verfälscht sind[477], ohne *dahinter* die „reine“ Natur wahrnehmen zu können. Hinter unseren Erfahrungen liegen immer nur *andere* Erfahrungen, keine Garanten wie Natur oder Fortschritt. Dieses Thema wird 1790 neu aufgegriffen, BURKE geht aus vom „Geist der Freiheit“, der die Menschen in einen Taumel versetzt habe (BURKE 1967, S. 34f.), während die politisierenden Intellektuellen vieldeutige und „schwankende“ Lehren verträten, die näherer Ueberprüfung nicht standielten (ebd., S. 43).

---

472 „Der König will, dass die alte Unterscheidung zwischen den drei Ständen im Staat in ihrer Ganzheit erhalten bleibt, da sie wesentlich an die Verfassung des Reiches gebunden ist“ (Erklärung vom 23. Juni 1789) (Die Französische Revolution 1989, S. 73).

473 Bis Juli 1791 wurden 16‘000 französische Exemplare verkauft (BURKE 1967, S. 341).

474 Die *Bemerkungen über die französische Revolution und das Betragen einiger Gesellschaften in London bei diesen Ereignissen* erschien nach der vierten englischen Ausgabe im Februar 1791 anonym bei JOSEPH STAHEL in Wien. Eine zweite Ausgabe erschien 1793, eine andere Uebersetzung ebenfalls 1793 und wiederum in Wien (bei „Schaumburg und Komp.“). FRIEDRICH GENTZ (1764-1832), preussischer, später österreichischer Staatsbeamter und politischer Schriftsteller, übersetzte BURKE neu. Seine Ausgabe erschien 1793 in zwei Teilen bei VIEWEG in Berlin.

475 *Vindication of Natural Society: or, A View of the Miseries and Evils sharing to Mankind from every Species of Artificial Society. In a Letter to Lord**** By a late Noble Writer*. (Second edition, 1757) (BURKE 1993, S. 8-57).

476 Gemeint ist der *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* von 1755 (O.C. III/S. 109-237).

477 „It is a Misfortune, that in no part of the Globe natural Liberty and natural Religion are to be found pure, and free from the Mixture of political Adulterations. Yet we have implanted in us by Providence Ideas, Axioms, Rules, of what is pious, just, fair, honest, which no political Craft nor learned Sophistry, can entirely expel from our Breasts. By these we judge, and we cannot otherwise judge of the several artificial Modes of Religion and Society and determine of them as they approach to, or recede from this Standard“ (BURKE 1993, S. 30).

Angesichts der Unsicherheiten der Versprechungen und der Folgen des Aufruhrs bleibe nur der Rückgriff auf das *Bewährte*, dasjenige, mit dem sich Erfahrungen des Gelingens oder Scheiterns verbinden und das immun ist gegenüber Ideologien, die auf die Verfassung keine Rücksicht nehmen und abstrakt von Freiheiten „vernünfteln" (ebd., S. 45), die sich weder anstreben noch erreichen lassen.

> „Der Widerwille, den ich gegen Revolutionen fühle, zu denen das Signal so oft von den Kanzeln gegeben worden ist, der Geist der Neuerungen, der allenthalben umherzieht, die in Frankreich schon herrschenden, bei uns einreissende Verachtung aller alten Verfassungen, welche man jetzt dem Gefühl des kleinsten gegenwärtigen Vorteils und jeder augenblicklichen Lieblingsneigung aufzuopfern bereit ist: alle diese Umstände machen es, meiner Meinung nach, sehr heilsam, die Aufmerksamkeit auf die wahren Prinzipien unsrer vaterländischen Gesetze zurückzuführen" (ebd., S. 58).

Das ist das klassische konservative Argument: Gegen Neuerungen, die keinen Beweis für ihren Erfolg beibringen, wohl aber die politischen Gefühle anstacheln, muss das *Bewährte* ins Feld geführt werden, also die lange Reihe von Erfahrungen oder die *Tradition*, die nur zum Nachteil des Ganzen aufgelöst werden kann. Revolutionen aber müssen einen radikalen *Nullpunkt des Neubeginns* definieren, also Gesetz oder Gesellschaft neu schaffen, wenn sie Erfolg haben wollen. Jeder Kompromiss mit dem Alten würde das Anliegen gefährden, man kann nicht Republikaner und Royalist gleichzeitig sein. BURKE versucht, diesen Konflikt der Verfassung zu entschärfen, indem er auf historische Dauer oder die Tradition der Gesetze verweist. *Gute* Gesetze sind *bewährte* Gesetze, solche, die Kämpfe signalisieren und Kompromisse darstellen, ohne je radikal neu werden zu müssen. Die Grösse der *historischen* Erfahrung minimiert daher den Anspruch der Revolution:

> „Der Geist der Neuerungen ist gewöhnlich das Attribut kleiner Charaktere und eingeschränkter Köpfe. Leute, die nie hinter sich auf ihre Vorfahren blickten, werden auch nie vor sich auf ihre Nachkommen sehen. Die englische Nation weiss sehr gut, dass die Idee der *Erblichkeit* die Erhaltung sowie die Fortpflanzung sichert, ohne im geringsten die *Verbesserung* auszuschliessen. Zu erwerben bleibt immer frei: aber was erworben ist, soll *gesichert* werden. Alle Vorteile, die ein Staat, der nach solchen Maximen verfährt, einmal erlangt hat, sind gleichsam in ein grosses Familienetablissement (family settlement) fest eingeschlossen und ein *eisernes Besitzstück auf ewige Zeiten* geworden" (ebd., S. 69; Hervorhebungen J.O.).

Entscheidend für die gesellschaftliche Ordnung sind nicht abstrakte Prinzipien der Freiheit oder der Gleichheit, die die „französischen Sophisten" sich „ausgeklügelt" haben (ebd., S. 71), sondern die Sicherung des Eigentums oder die Erblichkeit des Besitzes. Freiheit ist ein (englisches) Erbrecht, das Verbesserungen erlaubt, sofern der bisherige Besitz garantiert werden kann (ebd., S. 70). Politischer Fortschritt ist eine riskante Verbesserung, die lange Dauer voraussetzt, ohne irgendwann radikal neu begonnen zu werden. Der Verlust wäre ungleich grösser als der Gewinn (ebd., S. 74f.), weil mit Ideologien der Freiheit oder der Gleichheit die historischen Sicherungen ausgeschaltet werden, die Erfahrung der *Grenze* von Natur und Gesellschaft.

> „Solche hochtönenden Versprechen dienen, den Machthabenden in den Schlummer zu wiegen, ihn in gefahrvolle Wagstücke *unversuchter* Systeme zu wiegen und gegen die *Vorkehrungen* und Sicherheitsregeln gleichgültig zu machen, welche (in allen menschlichen Angelegenheiten) das *Wohlwollen* von der *Schwäche* unterscheiden, und ohne welche niemand für die wohltätigen Wirkungen irgendeines *abstrakten Regierungs- oder Freiheitsplans* stehen kann" (ebd., S. 76; Hervorhebungen J.O.).

War die Revolution wirklich notwendig und politisch unumgänglich? (ebd., S. 77) Die realen Erfahruungen sprechen dagegen, der Terror ist die Folge der falschen Theorien, mithin ist die Aufklärung schuld am Desaster, das unmittelbar in Augenschein genommen

werden kann und keiner weiteren Erklärung bedarf. Gesagt wird dies, *bevor* ROBESPIERRE Tugend mit Terror gleichsetzen konnte:

> „Die rauchenden Ruinen Frankreichs, die unserm Mitleid begegnen, wohin wir unsre Augen wenden, sind nicht die Verwüstungen eines bürgerlichen Krieges, sie sind die traurigen, aber lehrreichen Denkmäler wilder und unbesonnener Ratschlüsse zur Zeit eines tiefen Friedens. Sie sind das Siegesgepränge unaufgehaltener und unaufhaltsamer Ratschlüsse, und nur darum übermütiger und tollkühner Gewalt" (ebd.).

Diese Gewalt ist, so BURKE, *illegitim*; das „freiwillige Streben nach Unheil", das er in Frankreich beobachtet, „diese zärtliche Vorliebe für verderbliche Massregeln" (ebd., S. 78), sind die Folge einer intellektuellen Verführung, nämlich die Deklaration der Nationalversammlung, wonach alle Menschen „frei und gleich an Rechten geboren (seien) und ... es für immer (bleiben werden)" (Die Französische Revolution 1789, S. 96).

> „Aber kein Name, kein Amt, keine künstlich ersonnene Organisation kann die Menschen, die in irgendeiner Regierungsform regieren sollen, in andre verwandeln, als Gott und Natur, Erziehung und vorhergehende Lebensart sie gemacht haben. Mit Fähigkeiten, die diese nicht gaben, kann das Volk nicht ausrüsten. Tugend und Weisheit können die Gegenstände seiner Wahl werden: aber durch diese Wahl kann es weder Tugend noch Weisheit da, wo sie mangeln, verleihen. Kein Gesetz der Natur legt einem Volk diese Allgewalt bei: keine Offenbarung kann sie ihm verheissen" (BURKE 1967, S. 78).

Die Revolutionäre schlossen aus diesem Argument auf ein Erziehungsprogramm: Wo keine Tugend und Weisheit vorhanden ist, muss sie beigebracht werden, daher mündet die politische Revolution - mindestens programmatisch - in ein Programm der *Nationalerziehung* (BACZKO 1982; HERRMANN/OELKERS 1990). BURKE bestreitet nicht nur die praktische Möglichkeit einer pädagogischen Reform der ganzen Gesellschaft, sondern zugleich deren Legitimität, nämlich Ausdruck zu sein der *volonté générale*, in welche sich alle historischen Differenzen verflüchtigen und nur noch ein Gemeinwille zum Ausdruck kommen soll (BURKE 1967, S. 95f.).

Tatsächlich ist jede Theorie emanzipatorischer Erziehung auf diese Denkfigur angewiesen, die „neue Erziehung" der Gesellschaft *muss* annehmen, nicht nur dass sie gelingen kann, sondern zugleich, dass sie einen allgemeinen Willen zum Ausdruck bringt, eine historische Notwendigkeit, die alle Einzelwillen übersteigt (und diese zugleich vereint). Was damit versprochen wird, ist eine „abstrakte Vollkommenheit", die politisch unzulässig und illegitim ist (ebd., S. 107), eben weil *ein* Plan oder *ein* Gesamtwille die Zukunft regieren soll, und dies mit Parolen unbedingter Freiheit, die der historischen Erfahrung widersprechen. BURKES Befund lautet dann so:

> „Staaten sind Kunststücke menschlicher Weisheit, um menschlichen *Bedürfnissen* abzuhelfen. Der Mensch (in Gesellschaft) hat ein Recht zu verlangen, dass seinen Bedürfnissen durch menschliche Weisheit abgeholfen werde. Unter diesen Bedürfnissen ist eins der dringendsten, dass es für menschliche Leidenschaften, die im aussergesellschaftlichen Zustande schrankenlos wüten, einen Zügel gebe. Wenn die Gesellschaft bestehen soll, ist es nicht hinlänglich, dass die Leidenschaften des einzelnen gehorchen: auch wenn der vereinigte Haufen, auch wenn eine grosse Masse wirkt, ist es schlechterdings notwendig, dass ihren Neigungen oftmals Widerstand geleistet, ihrem Willen Einhalt getan, ihrer Begierde eine Grenze gesetzt werde. Dies kann nur durch eine *Gewalt von aussen*, nicht durch eine solche geschehen, die in ihrer Ausübunge demselben Willen und denselben Leidenschaften, die sie im Zaum halten soll, unterworfen ist. Von dieser Seite betrachtet, gehören die Einschränkungen des Menschen *so gut als seine* Freiheiten unter seine Rechte. Da aber die Grade der Freiheit und Einschränkung nach Zeit und Umständen wechseln müssen, so können sie un-

möglich vermittelst einer abstrakten Regel festgesetzt werden; und nichts ist abgeschmackter, als darüber in der Voraussetzung einer solchen Regel zu räsonnieren" (ebd., S. 108; letzte Hervorhebung J.O.).

Auch für dieses Problem ist ROUSSEAU verantwortlich: Souveränität, heisst es zu Beginn des zweiten Buches im *Contrat Social*, ist „exercice de la volonté générale" (O.C. III/S. 368). Zentral für die Legitimität des Souveräns ist nicht die pragmatische Qualität der Gesetze, auch nicht die Verfahren zu ihrer Entstehung oder Abänderung, sondern die Uebereinstimmung mit dem „Gemeinwillen", wie *volonté générale* sich mühsam übersetzen lässt. Dieser Wille ist immer richtig (toujours droite), weil er immer das öffentliche Wohl (utilité publique) bezweckt. Man müsse aber, so ROUSSEAU,

- zwischen der *volonté generale*
- und der *volonté de tous* unterscheiden.

Der Wille aller (volonté de tous) sei lediglich die Summe von Privatinteressen und Einzelabsichten, nur der Gemeinwille (volonté générale) sei auf das gemeinsame und gemeinschaftliche Interesse aller (intérêt commun) bezogen (ebd., S. 371). BURKES spitze Bemerkung über die „französischen Sophisten" bezieht sich auf diese Unterscheidung, denn sie definiert neu die Qualität und Rechtmässigkeit der Gesetze: Entscheidend ist, dass Gesetze die Universalität des *Willens* ausdrücken (ebd., S. 379), nicht, ob sie die Mitte halten zwischen Freiheit und Beschränkung. Wer oder was aber den Gemeinwillen artikuliert, wenn dieser sich nicht selbst artikulieren kann, darüber sagt ROUSSEAU nichts. BURKES Kritik an der Nationalversammlung bezieht sich auf die Anmassung, dass eine Versammlung des Dritten Standes behaupten kann, in ihren Resolutionen drücke sich die *volonté générale* aus, unabhängig von jeder Kontrolle, ob oder wie damit auch die *volonté de tous* zu ihrem Recht kommt. Ich könnte auch sagen, die *volonté générale* rechtfertigt jede Form von Unrecht, jeder Diktator kann sich auf sie berufen, da niemand imstande ist, ihre authentischen Aeusserungen nachzuweisen. Insofern bestimmt die Macht die *volonté générale*, nicht umgekehrt die *volonté générale* die Macht.

Die französische Revolution war auch ein Erziehungsprogramm (LÉVY 1990). Die *volonté générale* wurde nationalpatriotisch gedeutet, Kinder sollten „jeunes patriotes" werden, sollten erleben, dass und wie ihre Väter in den heiligen Krieg des Vaterlandes ziehen, dafür als kleine Soldaten frühzeitig geschult werden und die richtige Ueberzeugung entwickeln (vivre libre ou mourir), sollten die revolutionären Vorbilder verinnerlichen[478] und schliesslich ein im Sinne der neuen Moral einwandfreies Leben führen lernen. Dazu gehörten die „mariage républicain" (die zivile Trauung vor dem Altar der Republik), die „Hommage à la Liberté" und die Einübung in alle Varianten der bürgerlichen Religion, letztlich in das Fest des „höchsten Wesens" (Fête de l'Être suprême)[479], als das wahlweise die Republik oder die *volonté générale* gelten konnte (ebd., Abbildungen nach Seite 224) (Abb. 199-205). Erstmals wird Erziehung in diesem Sinne *öffentlich* zelebriert, also überwindet die Schranken des Hauses und der ständischen Schulen. Die „éducation publique" ist eine des öffentlichen Raumes, der nicht Unterricht, sondern symbolische Moralität abverlangt.

Wenn die religiösen Symbole aus der Erziehung nicht verschwinden, sondern nur anders besetzt werden, staatlich statt konfessionell, wenn die persönliche Freiheit nicht grös-

---

478 „Bara et Viala enfans" (eine anonyme Gravour der Bibliothèque Nationale) (LÉVY 1990, Abb.). FRANÇOIS JOSPH BARA (1779-1793) und JOSEPH AGRICOL VIALA (1780-1793) sind Kindersoldaten der Revolution, die im Juli 1793 von Royalisten erschossen wurden. Der revolutionäre „Chant du départ" feiert in einer Strophe diese Märtyrer: „De Bara, de Viala de sort nous fait envie;//Ils sont morts, mais ils ont vécu".

479 Gefeiert wurde das Fest des höchsten Wesens am 8. Juni 1794.

ser wird, sondern nur neue Bindungen dominant werden, wenn schliesslich die Erziehung ihre Macht nur anders einsetzt, hat dann nicht BURKE recht? Ist die Revolution nicht tatsächlich ein überflüssiger Akt gewesen, der lediglich in den Legenden der Intellektuellen seinen Rang behält (FURET 1989)? Besondere Beachtung fand die Revolution in Amerika (BURLEY 1988), die Vereinigten Staaten hatten sich am 4. Juli 1776 für unabhängig erklärt[480] und BURKE schrieb seine Kritik der Französischen Revolution ganz unter dem Eindruck *dieses* Ereignisses (DREYER 1978). Er wollte argumentativ verhindern, dass europäische Revolutionen die englische Stabilität beeinträchtigen (CHRISTIE 1984). Der Amerikaner THOMAS PAINE[481] verteidigte 1791 gegen BURKE die „Rights of Man"[482], also den intellektuellen Anspruch der Revolution. Grundlegend ist dabei der Gedanke der Gleichheit oder der Einheit der Menschen (*the unity or equality of man*) (PAINE 1989, S. 77), also das, was BURKE gegenüber ROUSSEAU so massiv bestritten hatte.

Jeder Mensch, so PAINE, bringe beim Eintritt in die Gesellschaft natürliche Rechte mit, die niemand - keine Machthaber oder kein konservativer Kritiker - ihm streitig machen könne (ebd., S. 78f.). Jede Regierung erwachse *aus* dem Volk und stehe nicht *über* dem Volk (ebd., S. 81), anders könnte die Macht nicht kontrolliert und Reformen nicht vorangebracht werden. Von der französischen Verfassung, also der Konstitution der Nationalversammlung, könne gelernt werden, dass Recht höher steht als Besitz, Freiheit garantiert werden muss und nur die Nation über Krieg und Frieden entscheiden dürfe (ebd., S. 85ff.). Die Aristokratie (geistliche wie weltliche) verliere ihre Privilegien zum *Nutzen* der Nation, BURKES Schadensvermutung trete gar nicht ein, weil vorher, im Ancien Régime, die Ausbeutung und der Machtmissbrauch weit grösser waren als nachher (ebd., S. 89ff.).

Die Kritik an BURKE wird nicht zufällig mit einem pädagogischen Argument zusammengefasst und auf den Punkt gebracht:

> „The opinions of men, with respect to government, are changing fast in all countries. The revolutions of America and France, have thrown a beam of light over the world, which reaches into man. The enormous expense of governments has provoked people to think by making them feel; and when once the veil begins to rend, it admits not of repair. Ignorance is of a peculiar nature; once dispelled, it is impossible to re-establish it. It is not originally a thing of itself, but is only the absence of knowledge; and though man may be *kept* ignorant, he cannot be *made* ignorant" (ebd., S. 120).

Was die Aufklärung befördert hat, ist die Revolution des Wissens, mit der sich die öffentliche Meinung und so die Verteilung der Bildung grundlegend anders darstellt als im 17. Jahrhundert (OELKERS 1996). PAINE hält dies für den eigentlichen, den wirklich unumkehrbaren Prozesses, der alle Ueberlegungen einer Konterrevolution zunichte machen

---

480 Der anschliessende Krieg gegen England dauerte bis 1781, am 3. September 1783 wurde der Frieden von Versailles unterzeichnet. Die endgültige Verfassung wurde in Philadelphia am 17. September 1787 verabschiedet. Die amerikanische Aufklärung ist stark von französischen Einflüssen geprägt (MAY 1976).

481 THOMAS PAINE (1737-1809) wuchs in England auf und arbeitete zunächst (unter anderem) als *schoolteacher* in London, bevor er 1774 nach Philadelphia emigierte. Hier war er zunächst publizistisch tätig (als Herausgeber des „Pennsylvania Magazine"), trat im Juli 1776 der amerikanischen Armee bei und übernahm für die Rebellen öffentliche Aemter. 1781war er das erste Mal in Paris, um für Unterstützung der amerikanischen Revolution zu werben. 1789/1790 beobachtete er die Revolution in Frankreich, 1791 publizierte er in London *The Rights of Man* gegen BURKE und die konservative Publizistik. 1792 wurde er in England zum *Outlaw*, im Dezember 1793 in Paris inhaftiert und erst ein Jahr später freigelassen. 1795 rehabilitierte ihn die französische Nationalversammlung. Im Oktober 1802 kehrte PAINE nach New York zurück (vgl. CLAEYS 1989).

482 *The Rights of Man* wurde in zwei Teilen veröffentlicht, der erste Teil im Februar 1791, der zweite Teil im Februar 1792 (jeweils in London). 1794 erschien, gleichsam als Kommentar, *The Age of Reason*, eine deistische Theorie der Aufklärung, die PAINE im Pariser Gefängnis geschrieben hatte.

werde. Die Gefahr der Konterrevolution war real, und zwar gleichermassen publizistisch (GODECHOT 1981; LANGENDORF 1989) wie realpolitisch. BURKE war nur einer der vielen Kritiker, wenngleich, wie gesagt, ihr scharfsinnigster und einflussreichster; dass die Revolution letztlich gelingen würde, hat nach dem *terreur* kaum noch ein Intellektueller glauben wollen, und als ARNDT Paris verliess, im Sommer 1799, bestätigten die nachfolgenden Ereignisse die skeptischen Prognosen.

Am Ende stand eine Militärdiktatur, die für zivile Ordnung sorgte, aber was war dann die Revolution? THOMAS PAINE sah BURKE und die konservative Kritik als unfähig an, „the progress of knowledge" zu verstehen (PAINE 1989, S. 121). Mit ihm habe Aufklärung und so auch die Revolution wesentlich zu tun. Dieser Prozess sei nicht auf Verfassungsfragen zu reduzieren, sondern müsse als Chance der allgemeinen Befreiung von Ignoranz betrachtet werden, für die die Erklärung der Menschenrechte nur der logische Schluss gewesen ist (ebd., S. 114ff.). Das Argument von PAINE lautet so:

> „The mind in discovering truths acts in the same manner as it acts through the eye in discovering an object; when once any object has been seen, it is impossible to put the mind back to the same condition it was in before it saw it. Those who talk of a counter-revolution in France show how little they understand of man. There does not exist in the compass of language an arrangement of words to express so much as the means of effecting a counter-revolution. The means must be an obliteration of knowledge; and it has never been yet discovered how to make a man *unknow* his knowledge, or *unthink* his thoughts" (ebd., S. 120).

Das Argument ist im weiteren Sinne ein *bildungstheoretisches*: Wer *einmal* freies Wissen oder öffentliche Bildung zulässt, kann den Prozess nicht wieder zurücknehmen, die Emanzipation durch Wissen ist unumkehrbar, weil es unmöglich ist, Wissen *unwissend* anzueignen oder das eigene Denken *nicht zu denken*. Die Revolution setzt einfach nur die Rechte der Menschen frei, sich in diesem öffentlichen Raum angemessen, nämlich als kritische Bürger, zu verhalten (ebd., S. 121f.). Wenn eine Nation frei sein soll, so zitiert PAINE LA FAYETTE[483], dann müssen die Bürger dies wollen, sie können ihre eigene Freiheit aber nur wollen, wenn sie die Natur der Freiheit kennen und also darüber aufgeklärt sind, auf was sie sich einlassen (ebd., S. 123). In diesem Sinne kann nicht englisches Geld französische Freiheit aufwiegen, schreibt PAINE (ebd., S. 132f.).

Die zentrale Frage, die BURKE nicht stellt und so verpasst, ist das Verhältnis von Vernunft und Dummheit, nicht die Frage, welche Gesetze sich zum jeweiligen Nationalcharakter passend verhalten oder nicht.

> „Reason and ignorance, the opposition of each other, influence the great bulk of mankind. If either of these can be rendered sufficiently extensive in a country, the machinery of government goes easily on. Reason shows itself, and ignorance submits to whatever is dictated to it" (ebd., S. 137).

Aehnlich argumentiert ein anderer, ein englischer Kritiker BURKES, nämlich der von mir bereits erwähnte JOSEPH PRIESTLEY, dessen *Letters to Burke* im Januar 1791 erschienen. Auch von dieser Streitschrift erschien unmittelbar anschliessend eine französische Uebersetzung (PRIESTLEY 1791) (Abb. 206), in der besonders eindrücklich die

---

483 MARIE JOSEPH PAUL YVES ROCH GILBERT MOTIER, marquis de LA FAYETTE (1757-1843) kämpfte in Amerika mit FRANKLIN und JEFFERSON für die Unabhängigkeit und war wesentlich beteiligt an der Kapitulation der Engländer (in Yorktown am 19.10.1781). Der liberale LA FAYETTE wurde 1789 Mitglied der Generalstände und erlangte in der Revolution rasch eine führende Stellung. Nach dem Sturm auf die Bastille wurde er Oberbefehlshaber der Pariser Nationalgarde. Er verlor dieses Kommando 1791 durch Intrigen (besonders von Seiten MARATS, also der Radikalen) und musste 1792 Frankreich verlassen. Nach dem 18. Brumaire kehrte er zurück. PAINE zitiert ihn 1790 während seines Aufenthaltes in Frankreich.

Verteidigung der Prinzipien der Revolution gegen das „ancien systême“ dargelegt werden (ebd., S. 9). PRIESTLEY, wie schon gesagt einer der führenden Naturforscher seiner Zeit, der unmittelbar im Anschluss an diese Schrift vom Londoner Mob attackiert wurde[484], brachte ebenfalls eine Bildungstheorie ins Spiel, um BURKES Argumente zu widerlegen. Würde man sich darauf einlassen, heisst es im elften Brief, das Bestehende zu verbessern, ohne es zu verändern, würde man die grössten *Irrtümer* und *Missbräuche* „verbessern“ (ebd., S. 139f.). Demgegenüber müsse ein *établissement civil* - eine bürgerliche Gesellschaft - neu eingerichtet werden (ebd., S. 141), der „esprit de réforme“ müsse sich allgemein verbreiten (ebd., S. 143)[485], und die Politik müsse der Wahrheit folgen, nicht die Wahrheit der Politik, was gleichermassen Tugend und Bildung voraussetzt:

> „Les intérêts de la vérité seront toujours inséparables de ceux du bonheur & de la vertu“ (ebd., S. 144).

Aber verlangt dieses Argument eine politische Revolution oder sind andere Kräfte weit ausschlaggebender, etwa

- die Alphabetisierung der Gesellschaft,
- die Entwicklung eines lesenden Publikums,
- die mediale Oeffnung der Freiheiten der Kritik
- oder die Zugänglichkeit des Wissens?

ROGER CHARTIER (1995) hat diese These unlängst vertreten: Der Nimbus der Revolution ist der Nimbus der Aufklärung, also eine Effekt-Selbstzuschreibung der Intellektuellen, die die tatsächlichen, langfristigen Veränderungen der Kulturen und Mentalitäten übersieht. Bücher verändern Wissen, aber machen keine Revolutionen; Revolutionen aber machen Bücher, nämlich stilisieren bestimmte Autoren zu Helden (ebd., S. 197ff.), die etwas absichern oder legitimieren sollen, was an sich aus einer bestimmten Situation heraus entstand und aber auch gänzlich anders hätte verlaufen können. Hinzukommt, dass die Französische Revolution in vielen das gewesen ist, was sie ablehnte, nämlich eine *politischeMission* mit starken religiösen Wurzeln, die nicht zufällig im Terror endete (VAN KLAY 1996). Es ist daher ausgeschlossen, dass aus dem *Kind der Natur* (SHAMA 1989, S. 145ff.) der *Bürger der Revolution* entstehen konnte.

Kein Zeitpunkt ist zwingend für seine Folgen. Erst nach der Revolution entstand ihr intellektueller Rang, Aufstände und Unruhen hat es in Paris im ganzen 18. Jahrhundert gegeben (FARGE 1989). In der Reaktion auf Notlagen oder Willkür konnten sich aus Strassenszenen (ebd., S. 104) Kämpfe mit der Polizei ergeben (ebd., S. 84), die 1789 nur ein wenig radikaler, ein wenig grundsätzlicher und ein wenig stärker waren (ebd., S. 194). Vor dem Volk ist immer gewarnt worden, ohne dass mit Aufständen Grundsatzfragen der Politik oder der Bildung verbunden waren. Armut und Ignoranz machen radikal, nicht einfach Lektüre und Prinzipien. Andererseits *gab* es diese Grundsatzfragen, weil der Sturm auf die Bastille nicht einfach eine weitere Auseinandersetzung der Polizei mit dem Volk war. Dass die Intellektuellen der Revolution eine sie legitimierende Ahnenreihe suchten

---

484 JOSEPH PRIESTLEY (1733-1804) war als renommierter Naturforscher zugleich Prediger in verschiedenen Kirchen der englischen Dissidenters. Er emigrierte am 7. April 1794 in die Vereinigten Staaten und übernahm den Lehrstuhl für Chemie an der Universität von Philadelphia (vgl. GIBBS 1965; siehe auch „A Scientific Autobiography“ 1966).

485 „L'esprit de réforme va courant par tout l'univers, accompagné de la raison: sans le secours des puissances de ce monde, il saure détruire, par-tout où il les trouvera, l'erreur & la fausse religion“ (PRIESTLEY 1791, S. 143).

(und brauchten), dass ROUSSEAU ins *Panthéon* überführt wurde[486] (Abb. 207) und dass diese Zeremonie den Prunk und die Aesthetik des *Ancien Régime* verwendete, ist kein Einwand gegen die Macht der Aufklärung, die nichts verliert, wenn sie in ihrer kulturellen Konfiguration verstanden wird. Gerade *weil* sich Medien der öffentlichen Bildung durchsetzten, bestand die Chance der lesenden und räsonnierenden Kritik, die aber auch nicht *ohne* die grossen Ideen denkbar wäre. Neu ist ja im 18. Jahrhundert nicht die Macht der Lektüre, sondern die Macht der *kritischen* Lektüre, die von den intellektuellen Herausforderungen lebt. Insofern diskutieren BURKE, PAINE und PRIESTLEY vor dem Hintergrund der Aufklärung, die auch da greift, wo sie in Frage gestellt ist.

NAPOLEON beendete die Revolution, nicht die Aufklärung, selbst ROBESPIERRE ist es nicht gelungen, das Volk auszurotten und am Ende seinen Exekutor zu guillotinieren (SHAMA 1989, S. 850). Der Terror ist keine Tugend im Sinne der Aufklärung, aber die Revolution konnte sich mit deren Helden schmücken. Vor ROUSSEAU ist VOLTAIRE in den Pathéon überführt worden (BORDES/MICHEL 1988, S.275), und es entspricht der revolutionären Didaktik, dass dies in höfischem Pomp erfolgte, ohne damit den Aufklärer VOLTAIRE widerlegen zu können (Abb. 208/209).

5. Effekte

„Aufklärung“ repräsentiert das Licht der Vernunft. In ihrem Licht wird das Dunkel der Unwissenheit transparent und verschwindet die Ignoranz, so wenigstens will es die *Legende* der Aufklärung, also die Lesart, die gleichsam für ihren Ruhm gesorgt hat. Man kann aber von *Forderungen* wie „Vernunft“ oder „Toleranz“ nicht auf die Aufklärung *selbst* schliessen, als sei diese eine historische Ursache, die aus sich heraus bestimmte Wirkungen hervorgebracht hat. Epochen, wie immer sie bestimmt sein mögen, sind keine spezifischen Ursachen, aus denen sich zurechenbare Folgen ableiten würden. Weder ist „Aufklärung“ ein singuläres Ereignis noch der Beginn von etwas ganz Neuem, das aus sich heraus die Ursache von Wandel wäre. Der historische Komplex „Aufklärung“ ist mindestens zusammengesetzt aus

- herausragenden Personen mit ganz unterschiedlichen Rezeptionsgeschichten
- technischen und kulturellen Innovationen, die sich verschieden verknüpfen,
- neuen Problemlagen auf der Basis älterer Problemtraditionen
- Verdrängungsprozessen durch Formen der Rationalisierung
- historischen Wertungen im ständigen Wechsel von „pro“ und „contra“.

Das macht die Frage nach den Effekten schwierig, der Adressat ist keine handelnde Person, auch keine historische Kausalität, die nach Plan Wirkungen erzeugt hätte. Was so aussieht, ist immer eine rückwirkende Konstruktion, die Darstellung der Aufklärung im Lichte *nachträglicher* Effektannahmen. Man liest in die Geschichte hinein, was spätere

---

486 ROUSSEAU starb am 2. Juli 1778 und wurde - einsam - auf der Pappelinsel von Ermenonville bestattet. ROBESPIERRE veranlasste, dass die Gebeine ROUSSEAUS 1794 ins *Panthéon* nach Paris überführt wurden. Die Nationalversammlung hatte 1791 eine ehemalige Kirche zum Ehrentempel bestimmt, in dem grosse Männer, auf die sich die Revolution berief, beigesetzt werden sollten. 1814 wurde der Sarkophag ROUSSEAUS geschändet.

Interessen erzeugt haben, etwa eine herausgehobene Epoche, die nachfolgende Handlungen oder Theorien rechtfertigen soll, die von sich behaupten, sie würden Aufklärung repräsentieren und an sie anschliessen. So entsteht die „Tradition der Aufklärung", deren Anfang und Ende sich singulär kaum nachweisen lassen, wenn man einfach nur Begriffe damit verbindet. Vernunft, Toleranz oder Mündigkeit, die Bildung der Ungebildeten, der Kampf des Wissens gegen das Unwissen, die Isolierung des Aberglaubens sind keine exklusiven Themen des 17. und 18. Jahrhunderts und selbst die grosse Erkenntnis der Naturgesetze hat theologische Wurzeln, die ins Mittelalter zurückreichen (FUNKENSTEIN 1986).[487] Wie können da exklusive Wirkungen „der" Aufklärung bestimmt werden?

Der Vergleich müsste *Abstände* erzeugen, Innovationen von Traditionen unterscheiden und sie mit bestimmten Entwicklungen zusammenbringen, die vorher *nicht* vorhanden waren. Das können nicht einfach Konzepte sein, auch nicht lediglich Programme oder Ideen, die sich immer auch *vorher* nachweisen lassen. Spezifisch müsste ein Kontext der Erfahrung sein, der sich in relevanten Teilen von vergleichbaren früheren Kontexten unterscheidet. Das *Neue* darf in nennenswerten Hinsichten nicht auf das Alte zurückführbar sein, was immer die Zeitgenossen als „neu" empfunden haben mögen. Mindestens in bestimmten Gewichtungen muss es innovative Abstände gegeben haben, anders könnte Aufklärung keine besondere Epoche gewesen sein, der sich bestimmte Effekte ausschliesslich zuschreiben liessen. Die Antike kennt Epochen und Parolen von „Aufklärung" wie die Betonung von *Vernunft* oder das Plädoyer für *Toleranz*. Wenn das 18. Jahrhundert keine Wiedertholung gewesen sein soll, können nicht einfach dieselben Konzepte den Abstand der Epoche bestimmen.

Ich will diese Frage an einem besonderen Verhaltensproblem durchspielen, die Aufnahme von Beziehungen zwischen den Geschlechtern, so wie diese als Oberschichtverhalten überliefert sind. An dem Beispiel lässt sich eine Differenz der Rationalisierung ablesen, mit der Unterschiede der Aufklärung beschrieben werden können. Mitte des 17. Jahrhunderts zeichnete BALTHASAR MONCORNET[488] eine galante Gesellschaft von drei Frauen und sechs Männern. Das Bild heisst „Die fünf Sinne" (Abb. 210) und ist eine Allegorie für Lebenslust, Sinnlichkeit und die Courtoisie von Verführung und Geschmack. Man sieht eine gravitätische Weiblichkeit, die drei Frauen sind nur anhand einzelner Attribute unterscheidbar; um sie bemühen sich aristokratische *cavaliers*[489], die höfische Zeremonien vom erotischen Ziel trennt. Sie müssen sich das Ziel verdienen, wobei standardisiertes *raffinement* gefragt ist, was allein Triebwunsch und Erfüllung in ein verzögertes Verhältnis setzt. Die „fünf Sinne" sind entsprechend Gebrauchsanleitungen:

- *L'attouchement* ist die sich nähernde Berührung
- *La veué* ist die beginnende Wollust
- *Le goust* ist der Kitzel weiblicher Schönheit
- *L'ouye* ist die Versuchung des Auges
- *L'odorat* ist die Verführung durch das Parfum der anderen Seite[490]

---

487 Die Vorstellung von ubiquitären *Naturgesetzen* entwickelt sich aus Annahmen *göttlicher Allmacht*. Naturgesetze sollen gleichermassen universal und notwendig sein, Eigenschaften, die in der christlichen Theologie Gott zugeschrieben wurden (FUNKENSTEIN 1986, S. 119ff.).

488 Es handelt sich um einen undatierten Kupferstich des westfälischen Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte.

489 *cavalier* heisst „Reiter" oder „Ritter" (mittellateinisch „caballarius"); das deutsche „Kavalier" bezieht sich auf die Courtoisie.

490 „*L'attouchement*
Se statter des regards d'une Beauté farouche
C'est vouloir preferer l'apparance à l'effet:
Le plaisir de la veué est un bien imparfait
Si pour le posseder notre main ne le touche.

(mässig und gefrässig 1996, S. 32).

Man sieht ein männliches Zeremoniell, aber es ist unklar, welches die Opfer sind. Das Männliche ist nur die Bestimmung von Aktivität, nicht zugleich eine Attitüde von Herrschaft, wenigstens nicht von einer Herrschaft, die gleichsam ohne Blamage agiert werden könnte. Was gemeinhin als Männlichkeit gilt, muss sich einem komplizierten Ritual unterwerfen, mit dem Kontrolle ausgeübt wird, die sich erst allmählich abschwächt, ohne wirklich einen Triumph zu garantieren. Man muss Eindruck machen, ist herausgefordert zum Spiel der Rollen, balanciert Andeutung und Deutlichkeit, ohne gleich Belohnung in Aussicht gestellt zu bekommen. Die Blicke sind deutlich, aber die Situation besteht nur aus Andeutungen, schliesslich muss eine lange Mahlzeit - das Symbol zeremonieller Lust (CHÂTELET 1987) - überstanden werden, ohne dass Langeweile aufkommen darf. Die Völlerei bleibt äusserlich, erst am Ende weiss man, ob eine Blamage dabei herauskommt oder eine bestätigte Männlichkeit, die auch dann noch - oder gerade dann - im Unsicheren gelassen ist. Sie muss sich wiederholen und weiss nicht, wann.

Gustus – Geschmack - und *Odoratus* – Geruch - sind weibliche Allegorien (mässig und gefrässig 1966, S. 35)[491], die im Rollenspiel der Geschlechter Ueberlegenheit und Unabhängigkeit andeuten (Abb. 211,212). „Odoratus“ entzieht sich den männlichen Blicken, „Gustus“ gestaltet ihr eigenes Reich, beide bestimmen das Spiel, das Männern die Illusion gibt, *sie* definierten die Regeln und die Macht. Das höfische Zeremoniell wäre ohne männliche Illusion nicht möglich, aber es ist ein Spiel vor Publikum, das allzuleicht anders ausgeht, als die Illusion dies erwartete. Insofern sind weibliche Allegorien Risikobeschreibungen, nicht lediglich Objekte der Begierde. Die Bilder sind attraktive Warnungen, sie sollen die Macht der Anziehung beschreiben und zugleich die Proportionen von Wagnis und Scheitern. „Schönheit“, in männlicher Sicht, ist gleichbedeutend mit der Aesthetik des Sicheinlassens, das weiblich gesteuert wird, also nur in der erotischen Phantasie in einem wörtlichen Sinne „beherrscht“ wird.

La veué
Par moy l‘oeil aperçoit avec rauissement
Le bel esmail des leurs hors de la terre éclosés
Et la roy des oyseaux contemple fixement
L‘astre qui fait tout voin et qui voit toute choses.

Le goust
C‘est beaucoup que de Voir de Flairer et d‘Ouir
Mais j‘estime ces dons sans leur porter enuie;
car ie scay qu‘on ne peut sans moy se resiouir
Ny gouster comme il faut les plaisirs de la vie.

L'ouye
Je me sents dans mon coeur saisir tout à fois
D‘amour et de mernueille;
Quand joy le doux concert dont la main et de la voix
scauent charmer l‘oreille

L'odorat
J‘aime l‘odeur des fleurs et les diners melanges
Des liquides senteurs et des parfums de prix:
La Cincte, le musque, le Baume, l'Ambregris
Qui nous sont apportez des provinces estrangés“
(mässig und gefrässig 1996, S. 32; Bildunterschrift)

491 „Odoratus“: Kupferstich von ADRIAEN COLLAERT nach MAERTEN DE VOS; „Gustus“: Kupferstich von MAERTEN DE VOS (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts).

Das ist in der Literatur des 17. Jahrhunderts ein beherrschendes Thema. „L'amour commence par l'amour", so kommentiert JEAN DE LA BRUYÈRE[492] die Sitten seines Jahrhunderts[493], Liebe bezieht sich auf Liebe, sie ist einzigartig und aber auch einzigartig riskant. Die Männer versuchen sich oft darin, aber selten haben sie Erfolg, sie suchen ihre Niederlage, ohne sich darauf einstellen zu können. Sie unterdrücken sich gleichsam selbst, um noch frei bleiben zu können (LA BRUYÈRE 1962, S. 138, 139). Freundschaft ist verlässlich, Liebe nicht, darum aber, weil die Risiken unendlich grösser sind, verzeiht man Fehler in der Liebe leichter als in der Freundschaft (ebd., S. 139). Besonders die unerwiderte Liebe ist ein undankbares Risiko (ebd., S. 140), und wer sich häufig verliebt, ist weit weniger Herr über sich selbst als wer sich nie verliebt (ebd., S. 141). Wer damit aufhört, zeigt Sensibilität für die Grenzen des Menschen: „Le coeur a ses limites" (ebd., S. 142), ein satz, der in der pädagogischen Herzenstheologie nie vorkommen dürfte. Wäre das anders, müsste man unendliche Ressourcen haben, ständig lieben und ständig weinen zu können (ebd.). Andererseits: Wer über seine Leidenschaft nachdenkt, schwächt sie ab (ebd., S. 143); man muss nach dem ganzen Glück streben, nur um dann Unglück erwarten zu können (ebd.). Auf die Leidenschaften ist kein Verlass[494], aber Liebe kann nur Leidenschaft sein; am Ende steht ein Gefühl, das ruhiger ist als der Tod:

> „Les hommes commencent par l'amour, finissent par l'ambition, et ne se trouvent souvent dans une assiette plus tranquille que lorsqu'ils meurent" (ebd., S. 150).

„Assiette" ist der Zustand des Gefühls, am Ende der Liebe ähnelt er der Ruhe vor dem Tod. Die Leidenschaft *muss* grösser sein als die Vernunft, und: Leidenschaft ist kein Interesse, das rational zu handhaben wäre (ebd.). Die Leidenschaft wäre keine, wenn man sich nicht in ihr verlieren könnte, und dieses Verlorensein rechtfertigt sich gegen alle Vernunft und ist also ebenso attraktiv wie riskant. Dieser Sinn für das Risiko der Beziehung geht im 18. Jahrhundert verloren. Parallel verschwindet der Sinn für Courtoisie und Rollenspiel, so für die Differenz von Tugend und Darstellung. Die Allegorien der Weiblichkeit geraten in Vergessenheit, Bilder wie das der „fünf Sinne" lassen sich nicht wiederholen. Körper - männliche wie weibliche - sind anatomisch rationalisierbar, sie können wie durchsichtige Geheimnisse dargestellt werden, exakte Abbildungen der menschlichen Originale, die frei sind von zeremoniellen Vorschriften, damit aber auch von Risikominderungen der Interaktion. Auffällig ist, dass medizinische Exaktheit (mässig und gefrässig 1996, S. 198, 203)[495] (Abb. 213/214) „Leben" - Zirkulation, Aufbau und pulsierende Lebendigkeit - am *toten* und *isolierten* Körper erfassen soll. Nur der tote Körper kann seziert werden, und dies auch nur, wenn man ihn *für sich* betrachtet und aus allen gesellschaftlichen und ästhetischen Kontexten herausnimmt. Die Nachbildung ist eine in Wachs. So entsteht der leidenschaftslose, medizinische Blick, der sich auf *Objekte* richtet und deren Gesetzmässigkeit erforschen will. Die Passion verschwindet, das anatomische unterscheidet

---

492 JEAN DE LA BRUYÈRE (1645-1696) hatte diverse Positionen am Hofe des französischen Königs und in der Staatsverwaltung inne. 1693 wurde er Mitglied der Académie Française, wesentlich als Anerkennung für seine „Caractères", dem zentralen Werk der französischen Moralisten.

493 LA BRUYÈRE übersetzte die „Charaktere" von THEOPHRAST und veröffentlichte 1688 *Les caractères ou les moeurs de ce siècle*. Das Motto stammt von ERASMUS: „Admonere voluimus, non mordere; prodesse, non laedere; consulere moribus hominum, non officere".

494 „Tous les passions sont menteuses: elle se déguisent autant qu'elles le peuvent aux yeux des autres: elles se cachent à elles-mêmes. Il n'y a point de vice qui n'ait une fausse ressemblance avec quelque vertu, et qui ne s'en aide" (LA BRUYÈRE 1962, S. 149).

495 Die erste Darstellung ist eine anatomische Abbildung von JACQUES GAUTIER DAGOTY, die zweite Darstellung eine Anatomie der Eingeweide (weiblicher Körper) (Paris 18. Jahrhundert). Ausführlich zu diesem Thema: *Encyclopaedia Anatomica* (1999).

sich in radikaler Form vom poetischen Herz (Encyclopaedia Anatomica 1999, S. 331[496]; BAUMGÄRTEL 1998, S. 163[497]) (Abb. 215/216).

Diese Rationalisierung ist neu, und sie hat enorme Auswirkungen auf die nachfolgende Konstitution von *Bildung*. Sie wird gebunden an wissenschaftliche Objektivität, also an subjektunabhängige Beschreibungen und Verallgemeinerungen, die überall und ohne einen anderen als den wissenschaftlichen Vorbehalt gelten sollen. Das Thema ist nicht mehr, wie auf die absehbaren Risiken des partikularen Lebens vorbereitet werden kann; vielmehr geht es um durchsichtiges Erfassen der Wirklichkeit, um Verstehen, das gebunden ist an vorgegebene und selbst lernende Rationalität. Lebensrisiken bleiben bestehen, aber verlagern sich und verlieren ihre traditionelle pädagogische Besetzung (5.1.). Die Erziehung büsst frühere Sicherungen und Vorsichten ein; sie wird durch das positive Wissen optimistisch, ohne auf Tugendlehren der Beschränkung zurückzukommen (5.2.). Oeffentlichkeit wird zu einer intellektuellen Grösse, die Kritik abverlangt und Argumente zu gewichten hat, also Bildung voraussetzt (5.3.) Am Ende wäre dann die Frage, ob diese Entwicklung *dialektisch* zu verstehen ist, also unter Einbezug der Seite, die die Rationalisierung der Bildung überwinden sollte, während sie tatsächlich weiterwirkt. Wenn es keine vollständige Rationalisierung geben kann, lässt sich dann von einer halbierten Aufklärung sprechen? „Aufklärung“ ist die Hoffnung der Intellektuellen, aber es können unmöglich alle Bürger zugleich Intellektuelle sein, die immer nur stellvertretend argumentieren können, während sie doch allgemeine Vernunft für sich in Anspruch nehmen müssen. Aber kann man ohne eigene Interessen „vernünftig“ sein?

5.1. RATIONALISIERUNG DER BILDUNG

HERMANN SAMUEL REIMARIUS, Professor für orientalische Sprachen am Akademischen Gymnasium in Hamburg[498], veröffentlichte 1756 eine Theorie der menschlichen Vernunft. Seine „Vernunftlehre“[499] (Abb. 217) erschien anonym, eine prophetische Vorsichtsmassnahme, denn REIMARIUS wurde von 1774 an in einen weitreichenden theologischen und literarischen Streit verwickelt, der ihn leicht Stellung und Namen hätte kosten können. Von 1774 bis 1777 veröffentlichte LESSING die „Wolfenbüttler Fragmente“, eine Streitschrift gegen das christliche Jesusdogma und zugunsten einer deistischen Religion, die (die Streitschrift) REIMARIUS anonym verfasst hatte[500]. LESSINGS „Nathan der Weise“

---

496 Anatoimischer Wachs 18. Jahrhundert.

497 ANGELIKA KAUFFMANN: *Bildnis Theresa Robinson Parker* (1773) (Oel auf Leinwand, 762x635 cm) (Privatsammlung).

498 HERMANN SAMUEL REIMARIUS (1694-1768) entstammte aus einer lutherischen Familie und studierte in Jena und Wittenburg, beeinflusst vor allem durch CHRISTIAN WOLFF und LEIBNIZ. Nach 1719 unternahm er eine zweijährige Studienreise nach Holland und England und wurde 1723 Rektor der Stadtschule in Wismar. 1727 erhielt REIMARIUS einen Ruf als Professor nach Hamburg. Er blieb Lehrer am dortigen Akademischen Gymnasium trotz eines Rufes als Nachfolger GESNERS nach Göttingen (1763), den er ablehnte. REIMARIUS war einer der führenden deutschen Gelehrten seiner Zeit, der 1740 Mitglied der Philologischen Gesellschaft zu Jena und 1761 Mitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg wurde.

499 Die Schrift erlebte drei Auflagen zu Lebzeiten von REIMARIUS, 1782 und 1790 erschienen zwei weitere Ausgaben.

500 GOTTHOLD EPHRAIM LESSING (1729-1781) hatte 1770 eine Stelle als Bibliothekar in Wolfenbüttel angetreten. Für die von ihm begründeten Beiträge „Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzöglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“ hatte LESSING 1772 Zensurfreiheit erwirkt. Für diese Reihe, die von 1773 bis 1781 erschien, verfasste REIMARIUS „Fragmente eines Unbekannten“. Allein Anfang 1777 erschienen fünf dieser Fragmente, die einen heftigen theologischen Streit auslösten, deren Hauptfiguren Lessing und der Hamburger Hauptpastor JOHANN MELCHIOR GOEZE (1717-1786) waren.

geht auf die „Wolfenbüttelr Fragmente“[501] und die Kontroverse, die sie auslösten[502], zurück. Der theologische Streit war wesentlich einer mit der lutherischen Orthodoxie, und er ging um die Frage, wie tolerant Religionen sein können, wenn ihre Lehren jeweils absolute Wahrheit behaupten und sich nicht durch andere korrigieren lassen können und dürfen. Die Frage ist gleichbedeutend mit dem Problem, was die *Vernunft* des Menschen ausmacht und wie sie verfahren muss, wenn *Toleranz* herrschen soll. Beide, Vernunft und Toleranz, sind die beherrschenden Konzepte der Aufklärung in politischer und pädagogischer Hinsicht, und beide sind unverträglich mit dem Anspruch absoluter Wahrheit, ohne den Religionen, auf der anderen Seite, nicht auskommen können.

1756 definiert REIMARIUS „Vernunft“ als Kraft, die den Menschen vom Tier unterscheide. Vernunft ist prinzipiengeleitete Reflexion, die in der Erziehung entwickelt werden muss. Sie ist nicht als Idee eigen, sondern muss als *lernabhängige* Kraft verstanden werden, die in der Kindheit entsteht:

> „Diese Kraft aber zu finden, ist nicht schwer: denn auch der gemeine Mann nimmt sie an Kindern wahr, wenn ihre tumme Zeit vorbey ist, und sich bey ihnen der Mensch, das ist, die Vernunft, äussert. Man spricht alsdenn gemeiniglich, das Kinde fange schon an, worauf zu reflectiren. Was will man aber mit diesem Worte sagen? Nichts anders, als dass es anfange, ***ein Ding mit dem andern in seiner Vorstellung zu vergleichen***. Und was ist solch Vergleichen anders, als Dinge in der Absicht gegen einander halten, ***damit man sehe, worin sie mit einander ähnlich oder einerley sind, und worin sie nicht einerley oder verschieden sind***. Der Mensch hat also von Natur und von Kindheit an eine Fähigkeit und reges Bemühen, das ist, eine Kraft, über alles, was er sich vorstellet, zu reflectiren, das ist, es mit andern zu vergleichen, ob und wie weit es einerley oder ähnlich, ob und wie weit es nicht einerley oder verschieden sey. Daher entstehet es, dass Kinder sich von selbst, ohne Anweisung, allgemeine Begriffe aus einzelen machen, und eine Sprache richtig verstehen und sprechen lernen" (REIMARIUS 1979, Bd. I/S. 28/29).

Kinder lernen unwillkürlich die Sprache ihrer Umwelt, aber diese Sprache ist nicht gleichbedeutend mit „Vernunft“; wäre Vernunft lediglich das Ergebnis von *Vergleichen*, liesse sich nicht unterscheiden, was tatsächlich „vernünftig“ ist und was nicht, weil auch das *Unvernünftige* durch Vergleich zustande kommt. Vernunft, sagt REIMARIUS, bestehe „in einer *Kraft* zu *reflectiren*“ (ebd., S. 31), aber auch die Unvernunft reflektiert. Allein der Bezug auf die Kraft der Reflexion reicht also nicht aus, das sieht auch REIMARIUS (ebd.); er führt daher zwei allgemeine Regeln ein, um Vernunft näher zu bestimmen.

> „Die Regeln, wornach sich unsere Vernunft richtet, (können) keine andere seyn, als welche das ***Einerley*** und ***nicht Einerley*** zur Richtschnur der Vergleichung setzen“ (ebd., S. 32).

Aber was dann ausgeführt wird, das Prinzip der *Identität* und das Prinzip des *Widerspruchs*[503], ist weder neu noch ist es hinreichend, Vernunft zu bestimmen. „Vernunft“ wäre die

---

501 Die Zensurfreiheit wurde LESSING aufgrund der Kontrovsere um die REIMARIUS-Fragmente 1778 entzogen. „Nathan der Weise“ entstand zwischen November 1778 und Mai 1779. Das Stück wurde erst nach dem Tode Lessings uraufgeführt, am 14. April 1783 durch die Döbbelinsche Truppe in Berlin. Eine Quelle für das Stück war VOLTAIRES „Geschichte der Kreuzzüge“, die LESSING 1752 übersetzt hatte.

502 LESSINGS Streit mit GOEZE hat REIMARIUS‘ Leugnung der Jesuslegende zur Voraussetzung. Die „Wolfenbüttler Fragmente“ sind Teil einer *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, die vollständig erst 1972 veröffentlicht wurde.

503 „Die ersten Grundregeln einer gesunden und der Natur gemässen Vernunftlehre“ nennt man „Regeln der *Einstimung* (Principium Identitatis) und des *Widerspruchs* (Principius Contradictionis). Jene wird durch den allgemeinen Satz ausgedrückt: *Ein jedes Ding ist das, was es ist*; man könnte auch sagen, ist sich selbst ähnlich, oder mit sich selbst einerley. Diese lautet so: *Ein Ding kann nicht zugleich seyn und*

„***Kraft***“, „***nach denen Regeln der Einstimmung und des Wiederspruchs über die Dinge zu reflectiren***“ (ebd., S. 37), also sich den Dingen anzunähern so wie sie sind, nämlich in der Wirklichkeit vorkommen. „***Wahrheit ist die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen, woran wir gedenken***“ (ebd., S. 38).

Wie aber können wir das wissen? REIMARIUS greift an entscheidender Stelle auf die metaphysische Konzeption des „Wesens“ zurück, die die empirische Philosophie eigentlich überwunden hatte:

> „Es sind aber die Dinge dadurch an sich wahre Dinge, dass ihr *Wesen* eine *innere Möglichkeit* hat, und also vom Wiederspruche frey ist; und dass ihre Eigenschaften *aus dem Wesen* fliessen, und also mit dem Wesen einstimmig sind. Folglich haben die Dinge an sich ihre *wesentliche Wahrheit*, nach eben den Regeln des Wiederspruchs und der Einstimmung, wornach sich unsere natürliche Kraft der Vernunft im Denken richtet. Wenn wir also diesen Regeln der Vernunft gemäss denken, so müssen auch unsere Gedanken mit den Dingen selbst überstimmen, das ist, *wahr seyn*“ (ebd., S. 39; Hervorhebungen J.O.).

Mit dieser „Vernunftlehre“ wären esoterische Lehren wahr: Sie nehmen an, die Gedanken stimmen mit den Dingen überein, die Dinge selbst sind wahr, wenn und soweit ihr „Wesen“ widerspruchsfrei ist und alle erkennbaren Eigenschaften aus diesem „Wesen“ herausfliessen. Meine beiden Kronzeugen sind noch einmal ROBERT FLUDD und ATHANASIUS KIRCHER, zwei *Vernunft*theoretiker des 17. Jahrhunderts, denen ein Jahrhundert später jede Vernunft abgesprochen werden musste, wenn „Vernunft“ heissen soll Annäherung an das Wesen der Dinge, unabhängig von der intervenierenden Erfahrung oder der Methode der Erkenntnis. Das „Wesen“ ist vorausgesetzt, also kann beliebig behauptet werden.

FLUDDS *Meteorologica Cosmica* von 1626 (GODWIN 1979, S. 54) (Abb. 218) führt die Bewegung des Wetters auf den Atem der Engel zurück, wobei friedliche Winde von stürmischen zu unterscheiden sind, die je mit göttlicher Belohnung und Bestrafung korrelieren. *Meteorologie* ist die Lehre von Meteoren[504], die ihrerseits die Engel unterstützen: Der Erzengel Michael besiegt den Drachen, der Erzengel Gabriel deutet Daniel seinen Traum der vier Tiere[505], das eine Symbol steht für die besiegte Bedrohung, das andere für die drohenden Mächte der Natur. Der Mensch schliesslich, verstanden als widerspruchsfreier Mikrokosmos, ist mit allen seinen Sinnen den himmlischen Einflüssen ausgesetzt, der Körper reagiert mit seinen Organen (man sieht Milz (spleen), Magen, Leber und Gallenblase) auf den Kosmos, dessen Kräfte - Wind und Strahlen - daher direkt Einfluss nehmen auf die Gesundheit oder Krankheit des Menschen. Der *homo sanus* muss zwischen den vier Winden knien (ebd., S. 56), die Winde aber entstehen nicht durch Bewegungen des Wetters, sondern sie sind Agenten von Gottes Willen auf der Erde (ebd., S. 55) (Abb. 219/220).

Die Theorie ist widerspruchsfrei, weil alles zusammenpasst und dabei das Wesen der Dinge erfasst wird. Hinter den Erscheinungen sind „Wesen“, also Kräfte oder Agenten, die die Erscheinungen verursachen, zugleich aber als ihre Ursache oder Potential anzusehen

---

nicht seyn; wodurch überhaupt die Unmöglichkeit des Widersprechenden angezeigt wird“ (REIMARIUS 1979, S. 32/33).

504 Meteoriten sind vom Himmel gefallene Steine, die die Verbindung zwiscnen Himmel und Erde darstellen. Das griechische Wort *meteoron* lässt sich mit „Himmelserscheinung“ oder „Lufterscheinung“ übersetzen. *Meteoros* heisst „in der Höhe“ oder „in der Luft schwebend“.

505 Der Traum (Dan 7, 1-14) bezieht sich auf „grossmächtige Tiere“, die aus dem Meer herausstiegen, nachdem die „Winde aus den vier Himmelsrichtungen plötzlich das grosse Meer“ aufgewühlt hatten (Dan 17, 2). Es handelt sich um Bestien, die aus verschiedenen Gattungen gebildet waren, also um Traum-Ungeheuer; Gott nimmt diesen Bestien in einem „Strom von Feuer“ die Macht (Dan 7, 10).

sind. Ohne die vier Erzengel kann es nicht die zwölf Winde geben (ebd., S. 57) (Abb. 221). Die Winde aber kommen aus vier Richtungen, was sie nicht könnten, gäbe es nicht hinter ihnen stehende Agenten, die sie jeweils auslösen und bestimmen, Uriel für den Wind *Meridies*, Michael für den Wind *Oriens*, Raphael für den Wind *Occidens* und Gabriel für den Wind *Septentrio*[506]. Würde sich die „natürliche Kraft" im Denken an diese Vorgabe halten, käme sie nie zur Vernunft, wenn Vernunft tatsächlich heissen soll, Annäherung der Vorstellungen an die natürliche Wirklichkeit oder das wesend er Dinge. Was FLUDD macht, ist die Annäherung der Wirklichkeit an die Vorstellung, nur dass er das Umgekehrte behaupten muss, wenn die Konstruktion plausibel sein soll.

In dieser Hinsicht hat REIMARIUS recht, plausibel sind Aussagen nur dann, wenn sie widerspruchsfrei sind und auf natürliche Dinge schliessen lassen, die unabhängig sind von den Vorstellungen selbst. FLUDDS Theorie ist die Vorstellung *als* „natürliche Wirklichkeit", aber das ist nur erkennbar, wenn ein ganz anderes Kriterium die Vernunft bestimmt, nämlich nicht lediglich Reflexion, sondern Kontrolle der Reflexion durch vergleichende Beobachtung. REIMARIUS sieht nur den Vergleich von Dingen in der (einen) Vorstellung, und er unterscheidet nur zwischen Identität und Nicht-Identität eines - vorhandenen - Dings. Doch verschiedene Beobachter können über die falschen Dinge übereinstimmen, aber sie können auch gar nicht sehen, was vorhanden ist. Eine Erkenntnislehre wie die von REIMARIUS hat weder Sinn für experimentelles Verhalten noch für instrumentelle Beobachtung, also weder für das Neue und Unbekannte noch für die Begrenzung der menschlichen Wahrnehmung. Das aber, Forschung und Technologie, macht überhaupt erst die Ueberlegenheitserfahrung der Aufklärung aus, liest man sie nicht einfach als „Vernunft", sondern als Revolution von Wissen und Lernen.

Es ist daher kein Zufall, dass die Effekte von Aufklärung nicht einfach am Durchsetzen der Vernunft abzulesen sind, als frei schwebende Kategorie einer - folgen wir REIMARIUS - schwer zu fassenden oder nur trivial zu beschreibenden Grösse, die sich paradoxerweise immer auch auf das Gegenteil anwenden lässt. Es ist *nicht* „unvernünftig", wenn man mit JOHANNES BAPTISTA MORINO (1623, S. 13) den Himmel als Teil der Natur auffasst, in der die *Prima Causa* mit den Menschen kommuniziert, vermittelt durch die Kräfte seines Wesens, die sich astrologisch berechnen lassen und dann vernünftig sind. Man sieht, wo sie „mit einander ähnlich oder einerley" und wo sie „nicht einerley oder verschieden sind", nur sieht man nicht wirklich die Kräfte, sondern die Bilder dieser Kräfte, die nicht geprüft wurden, ob oder wie sie die Natur selbst darstellen. Der Schluss vom Bild auf die Wirklichkeit ist mit diesem Vernunftbegriff gar nicht erfassbar und dann auch nicht erschütterbar, weil ein unabhängiges Kriterium fehlt. Die Welt kann nach dem Willen des Menschen konstruiert werden, aber der Mensch kann nicht zwischen seinem Willen und der Welt unterscheiden. Man glaubt an das Bild, an die überzeugende *Konstruktion*, und *hat* dann die Welt, während die Naturwissenschaft seit BACON genau diesen Zirkel durchbricht. Sie hat Erfolg, weil sie *nicht* die Natur aus dem Buch erzeugt, also *nicht* die Wirklichkeit in Uebereinstimmung bringen will mit dem Text des Glaubens. Nur deswegen verändert sich das Wissen und rationalisiert sich die Bildung.

ATHANASIUS KIRCHER hat diesen Weg noch 1671 in der *Ars Magna Lucis* als atheistischen Irrweg markiert (Abb. 222), der die entscheidende Wissensbedingung nicht beachte und daher auch keine wirklichen Aussagen über das Wesen der Welt und die Potentiale der

---

506 *Septentriones* (lateinisch für „die sieben Dreschochsen") bezeichnet die sieben Sterne des Himmelswagens oder des grossen Bären. Daher steht die Bezeichnung *Septentrio* für Norden (*septentrional* für nördlich). Die Windmetapher ist also auf den Kopf gestellt, der nördliche Wind bläst von Süden, der südliche (Meridies) von Norden; das gleiche gilt für die Seiten, Oriens bläst von Westen, Occidens von Osten.

Schöpfung machen könne (GODWIN 1979a, S. 78)[507]. Ohne *auctoritas sacra*, also ohne die Autorität der Heiligen Schrift, ist menschliche Erkenntnis gar nicht möglich, ihr fehlte die eigentliche Legitimität. Das innere Auge muss erleuchtet sein, wenn *ratio* eigene Aufzeichnungen in Uebereinstimmung mit der Wahrheit machen soll. Die Sonne erleuchtet die Sinne, der Sternenhimmel reflektiert sie. Nur der reflektierte Strahl erreicht die Erde, und dies auch nur an sakraler Stelle; die *auctoritas profana* bleibt davon unerreicht, sie erwächst aus einer Wolke des Unwissens, die selbst den Abglanz des göttlichen Lichts verdunkelt. Man sieht, wie eine erbärmliche Laterne mit flackerndem Kerzenlicht das weltliche Buch der Erkenntnis erleuchten soll, während die wirkliche Erleuchtung diese profane Randzone gar nicht erreicht. Wissenschaft wäre so nicht etwa Anmassung, sondern armseliges Verkennen der Kräfte.

Das *ist* eine Rationalisierung der Bildung, eine sehr starke und ausschliessliche Rationalisierung, die unbedingte Zustimmung verlangt und daür das Verhältnis von Mensch und Welt *abschliessend* ordnet. Das Titelbild des ersten Bandes von ROBERT FLUDDS *Utriusque Cosmi* (1617) (Abb. 223), also der Geschichte der *beiden Welten*, der kleinen wie der grossen[508], zeigt im äusseren Kreis den ptolemäischen Makrokosmos, dessen Spiegelbild in allen seinen Teilen der Mensch ist (ROOB 1996, S. 543). In den innersten Ringen finden sich in Entsprechung zu den Elementen die vier Säfte oder Temperamente des Menschen. Der zentrale schwarze Kreis soll die saturnische Melchancholie darstellen; ihm entspricht die äusserste Begrenzung des Makrokosmos durch Chronos-Saturn, der das grosse Weltenjahr ablaufen lässt. Er zieht die beiden Welten, die grosse wie die kleine, getrieben durch das Stundenglas, in dem die Zeit abläuft. Die beiden Welten und so das Universum werden von polaren Kräften beherrscht, die in permanenter Spannung stehen, ohne von der menschlichen Vernunft erreicht zu werden. Die Welt ist ohne Vernunft vernünftig. Oder anders: *Ratio* ist Teil des Systems[509], eine abhängige und keine selbständige oder gar vorrangig überrangende Grösse (ebd., S. 560) (Abb. 224).

In KIRCHERS *Ars Magna Lucis* findet sich eine Darstellung der genauen Korrespondenzen von Mikro- und Makrokosmos, die nicht *einen* Teil vage oder unbestimmt erscheinen lassen (GODWIN 1979a, S. 80) (Abb. 225). Die Relationen zwischen Organen und Kräften, zwischen Sternen und Gefühlen, zwischen Innen und Aussen, dem Sichtbaren und Unsichtbaren sind präzise beschrieben, ohne dass irgend etwas sie verändern könnte. Mit jedem Monat korrespondiert eine bestimmte Konstellation, somit eine bestimmte Charaktereigenschaft, eine bestimmte Möglichkeit und letztlich ein bestimmtes Schicksal. Autonomie und Freiheit der einzelnen Person sind ausgeschlossen, Unabhängigkeit durch Bildung wäre unerwünscht, aber gilt ohnehin als unmöglich. Im Museum Hermeticum (Ausgabe Frankfurt 1749) sieht man, wie der Baum der Erkenntnis vorgestellt werden soll, als Wiedergeburt und so als Wiederholung, ohne die Möglichkeit, in das Schicksal einzugreifen (ROOB 1996, S. 308) (Abb. 226)[510].

Ein solche Rationalisierung wird erreicht durch *Ausschluss* von Kritik und so von eigenem Lernen. Die Ordnung der Welt scheint rational, aber sie ist nicht transparent, ein Abrücken von den einmal gefassten Prämissen soll auf Dauer ausgeschlossen werden.

---

507 Das Buch *Ars magna lucis et umbrae* erschien zuerst in Rom (1643); die zweite Ausgabe wurde 1671 in Amsterdam veröffentlicht. Die Abbildung ist der zweiten Ausgabe entnommen.

508 *Utrisque Cosmi maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Techica Historia*...(Vol.I/II) (1617/1621).

509 ROBERT FLUDD: *Utriusque Cosmi II* (Frankfurt 1621).

510 Umgeben von den Symbolen der vier Elemente sieht man am Baum die sieben Phasen der inneren Entwicklung des Werks, das von der *Putrefactio* (Fäulnis) ausgeht. Links ist Saturn, der alte, rechts Lapis, der junge Mann zu sehen. Das Einhorn symbolisiert die vorletzte Phase der Weissung, aus der die roten Rosen der endgültigen Fixierung spriessen.

Damit ist eine Drohung verbunden, die mit einer berühmten Metapher verdeutlicht wird: Ausserhalb der christlichen Rationalisierung von Welt und Mensch, so ATHANASIUS KIRCHER, findet der Mensch, der unabhängig erkennen will, nur das *Labyrinth*[511], das zu enträtseln er immer vergeblich versuchen wird (KERN 1995, S. 263) (Abb. 227). *Ohne* vorausgesetzte und verbindlich dargestellte göttliche Ordnung kann die Welt nur *unerkennbar* erscheinen, die Erkenntnis (und so die Vernunft) wird ständig auf die falsche Fährte geführt, sie verirrt sich im Wirrwarr der vielen Möglichkeiten oder kommt dorthin zurück, wo sie angefangen hat; das letztendliche Erlebnis der geschlossenen, erleuchteten Schöpfung, die sich auf *einem*, dem *richtigen* Wege offenbart, bleibt verschlossen.

Geistliche Irrgärten oder Labyrinthe der Erkenntnis sind im Jahrhundert der Aufklärung beliebte Symbole für die Grenzen der Rationalität oder die Unmöglichkeit der Vernunft (ebd., S. 306ff.). Nicht nur ist, wie einem „christlichen Wanders-Mann" von 1756 anzusehen ist (KRZESIMOVVSKY 1756) (Abb. 228), die Welt ein Labyrinth, durch das man ohne Hilfe des Himmels aussichtslos herumirren würde, auch ist der menschliche Geist ein Irrgarten, der sich nur durch Gnadenerweis eröffnet. „Geistliche Labyrinthe" sollen diesen Zusammenhang darstellen, die Ueberwindung des menschlichen Irrtums durch angestrengtes Suchen in einem Labyrinth, das zur Wahrheit führt. Die Metapher wird gleichsam überboten: Die Welt ist ein Irrgarten, der Glaube das wahre Labyrinth, nämlich eine Suche, die durch Wirrnis ans Ziel kommt, wenn und soweit sich das Ziel offenbart und der Weg plötzlich erleuchtet ist. Wahrheit ist kein Prozess der *Annäherung*, sondern sie *entsteht* in der herausgehobenen Situation des Glaubens, die voraussetzt, dass alle anderen Wege zur Wahrheit versperrt oder falsch sind. Auf einem Prozess könnte man sich irren, Wahrheit aber ist immer das Gegenteil von Irrtum, also müssen riskante Prozesse ausgeschlossen sein. Nur das Leben ist riskant, nicht der Glaube, er ist geradezu die Garantie der Risikobewältigung, ohne dass er vorab oder gar unabhängig von den himmlischen Mächten *bestimmt* werden könnte.

In einer Berner Darstellung von 1758[512] (Abb. 229) wird dieser Zusammenhang von Labyrinth und Gnade wie folgt dargestellt:

> „Geistlicher Irrgarten, mit vier Gnaden-Brünnen, welche vorstellen
> (1). Die vier Ströhme des Paradieses, und den glücklichen Stand des Menschen vor dem Sünden-Fall.
> (2). Durch das verkehrte Lesen wird angedeutet die vielen Mühseeligkeiten, welchen der Mensch in seinem Leben unterworffen ist nach dem Sünden-Fall.
> (3). Dass sich dieser Irr-Garten bey seinem Anfang endiget, will anzeigen, wie der menschliche Leib am Anfang von GOTT aus Erde gemacht, also auch wiederum zu derselbigen, durch die Verwesung, als zu seiner Mutter eilet.
> (4). Das Wasser der vier Gnaden-Brünnen gibt uns zu erkennen die teure Gnaden-Mittel, durch welche GOTT die verderbte menschliche Natur wieder zu Gnaden annimmt" (KERN 1995, S. 317).

Der wahre Weg wird als zweisprachiger Textweg dargestellt: Die richtige Lektüre führt durch verschlungene Wege zu den vier Gnaden-Brünnlein, die jeweils durch Bibelstellen charakterisiert sind. Wer bis hierher vorstösst, hat die Garantie, Wahrheit oder Gewissheit zu finden, ohne menschliche Vernunft bemühen zu müssen. Sie dient dem Erschliessen des Textes, aber unabhängig davon kann sie nur den Irrtum verstärken.

---

511 Das „kretische Labyrinth" ist eine Darstellung aus KIRCHERS Buch über den Turmbau zu Babel (*Turris Babel Sive Archontologia*, Amsterdam 1679, S. 84).

512 ALBRECHT WAGNER, „Geistlicher Irr-Garten. Labyrinthe Spirituel". Es handelt sich um einen Einblattdruck, gefertigt in Bern (Ex officina typographica illustrissime Reipublicae Bernensis, 1758).

Diese Fixierung der Wahrheit hat ein bestimmtes Bild der Welt und des Lebens zur Voraussetzung, das auf einer Tafel gut veranschaulicht wird, die GOTTFRIED EICHLER[513] 1760 für eine Neuausgabe von CESARE RIPAS *Iconologia* anfertigte, einem Handbuch von Allegorien und Symbolen der christlichen Welt, das 1593 zuerst erschienen war[514]. In EICHLERS Darstellung (ebd., S. 325) (Abb. 230) sieht man den Kreislauf des Lebens durch das Labyrinth der Welt, allerdings nur als Hintergrund für die Teufelsdrohung und so für die Verführbarkeit und Sündenhaftigkeit des Menschen. Aus der Erbsünde heraus betritt das neugeborene Kind den Kreislauf des Lebens, das heisst, es tritt durch das Tor ins Labyrinth, blumenbeschmückt und doch schicksalsbehaftet. Das Leben hat Stationen und ist vorhersehbar: Im äussersten Kreis sieht man einen Jüngling mit Sichel und Aehren, der die Energie der Jugend andeutet, im nächsten Kreis sieht man eine Frau mit Trauben, die Fruchtbarkeit darstellt (und aber erreicht werden will), daneben sitzt ein alter Mann vor einem Feuer, das Leben ist kurz, die guten Jahre sind schnell zuende, das Ende naht, in der Mitte steht der Tod, auf einem Podest mit Stundenglas und Sense. Die Zeit verrinnt, im Labyrinth des Lebens erschöpft sich die Kraft, Jugend und Alter sind Korrelationen ebenso wie Kindheit und Tod. Letztlich ist Bildung eine Kreiserfahrung, man kehrt dorthin zurück, wo man angefangen hat, als sei dazwischen nur die Ueberbrückung von Anfang und Ende (PRAZ 1964, vol. I/S. 472ff.).

Wenn man „Aufklärung" unterscheiden will, dann im Durchbrechen dieser Schicksalsbilder. Sie sind nur dann überzeugend, wenn auch die Erkenntnis in sich selbst kreist, also ein Fortschritt des Geistes ausgeschlossen werden muss. Man betritt die Welt *als* Labyrinth (KERN 1995, S. 323) (Abb. 231)[515], und das gilt auch und gerade für die Liebe, die nichts ist als Bewegung in Kreisen, welche nicht sagen, ob die Mitte je erreicht wird (ebd., S. 340) (Abb. 232)[516]. Kreise verweisen auf geschlossene Welten, die den Geist gefangen halten, weil die Erkenntnis nur ihrer Ordnung folgen können, ohne je eigene Fortschritte zu machen. Die Erkenntnis würde so den Kreis spiegeln, unter den Voraussetzung, ihn nicht durchbrechen zu können. Und jedes Labyrinth ist mächtig genug, die eigene Ordnung zu verhüllen, so dass kein Wissen wirklich weiterführen würde. Das aber, schrieb ANNE ROBERT JACQUES TURGOT[517] Mitte des 18. Jahrhunderts, müsse verneint werden. Trotz der ungeheuren Fülle von Irrtümern gäbe es Fortschritte der Wahrheiten, unter der Voraussetzung, dass man die blosse Abfolge philosophischer Meinungen oder religiöser Vermutungen aufgibt, die die Welt radikal und parteiisch vereinfachen, und sich der komplexen und widersprüchlichen Wirklichkeit zuwendet, die der Geist erforschen muss, ohne durch die symbolischen Vereinfachungen einfach nur „mitgerissen" zu werden (TURGOT 1990, S. 144).

Man müsse hypothetisch und experimentell verfahren, orientiert an Tatsachen und unbeeindruckt durch vorgefasste Meinungen, und seien diese auch noch so sehr religiös

---

513 GOTTFRIED EICHLER d.J. (1715-1770) war Kupferstecher und Illustrator in Augsburg.

514 Die Ausgabe Rom 1593 erschien mit Illustrationen. RIPAS *Iconologia* wurde vom Augsburger Verleger JOHANN GEORG HERTEL (1700-1775) für das Publikum des 18. Jahrhunderts aufbereitet.

515 JUSTUS REIFENBERG: Emblem 8 aus *Emblemata politica* (Amsterdam 1623).

516 *Weg-Weiser zur Heirat aus dem Labyrinth der Liebelei* (Illustration zu JACOB CATS' (1577-1660) „Houwelyck, dat is de gantsche gelegenheyt der echtenstaets", 1625).

517 ANNE ROBERT JACQUES TURGOT (1727-1781) veröffentlichte wirtschaftstheoretische Studien (etwa die „Réflexions sur la formation et la distribution des richesses", 1770 erschienen) und war als hoher Verwaltungsbeamter tätig. Er war von 1761 Generalintendant von Limoges und setzte hier spektakuläre Verwaltungsreformen durch. 1774 wurde er Finanzminister im Kabinett von MAUREPAS, er erhielt die Aufgabe, die durch LOUIS XV. zerrütteten Staatsfinanzen zu saniern. Die Reform scheiterte an den Grenzen des absoluten Staates, TURGOT demissionierte am 12. Mai 1776; seine schriftstellerische Tätigkeit danach favorisierte Reformen im Sinne eines aufgeklärten Absolutismus. Die Fragmente über den Fortschritt der Wissenschaften sind Jugendwerke, sie entstanden zwischen 1749 und 1752.

gesichert. Diese Sicherung *verschliesst* die Natur, weil ihre Symbole lediglich die Sinne affizieren, ohne die wirklichen Ursachen zu erfassen.[518] Schlimmer aber noch, so TURGOT, ist die Beeinträchtigung des Movens der Forschung, nämlich der *Neugier*. Wer die Welt als fatales Labyrinth betrachtet, schliesst aus, dass sie unabhängig von diesem Bild erforscht werden kann, das *Bild* ist zwingend und es *kanalisiert* die Neugier. Sie wird gleichsam angelockt, aber ihr Weg ist vorgegeben, und er führt nicht ins Freie, sondern in ein Unbekanntes und Unerschliessbares, das durch überlegene Mächte festgelegt ist. Man soll sich verlaufen und nicht befreien, die Neugier auf das Unbekannte soll sich abnutzen, das Ziel ist Resignation oder die Macht der Struktur, die Dankbarkeit über die Verirrung voraussetzt.

Demgegenüber beschreibt TURGOT folgendes Verhältnis von Neugier, Forschung und Wahrheit:

> „Die menschliche Neugierde, die immer unruhig ist, die an keinem anderen Ort als dem der Wahrheit Ruhe finden kann, die immer angespornt wird vom Bild dieser Wahrheit, die sie zu greifen glaubt und die vor ihr flieht, diese Neugierde vervielfacht die Fragen und Dispute und zwingt die Menschen dazu, die Vorstellungen und Tatsachen auf immer genauere und gründlichere Weise zu analysieren. Die mathematischen Wahrheiten, die von Tag zu Tag zahlreicher und fruchtbarer geworden waren, lehren sie, weitreichendere und genauere Hypothesen aufzustellen, und weisen auf neue Experimente hin, die ihnen wiederum neue Probleme stellen, die es zu lösen gilt. *Somit perfektioniert das Bedürfnis das Mittel*; so stützt sich die Mathematik auf die Physik, der sie ihre Fackel leiht; so ist alles miteinander verbunden, und auf solche Weise kommen sich trotz ihres unterschiedlichen Vorgehens alle Wissenschaften gegenseitig zu Hilfe; indem man viel tastet, die Systeme vermehrt und die Irrtümer gewissermassen ausschöpft, gelangt man schliesslich zur Kenntnis zahlreicher Wahrheiten“ (ebd., S. 145/146; Hervorhebung J.O.).

Das Verfahren der Forschung hängt ab vom freien Fluss der Probleme, die nicht vorab und ewig definiert sind, wie dies im „Kreislauf“ des Lebens vorgegeben wird. Die Kreislauf-Metapher beschränkt dramatisch die zulässigen Probleme, die nur an bestimmten Stellen und nur in bestimmten Formen erwartet werden; mit den Problemen sind immer sofort die richtigen Lösungen assoziiert oder aber die Unmöglichkeitsvermutung reduziert das Neugierverhalten. Der Kreislauf soll nicht überschritten werden, doch das gelingt nur mit Hilfe strenger Verbote, die Wahrheit auf der anderen Seite des Neuen und Fremden gar nicht mehr erwarten lassen.

> Aber, so TURGOT, „welch Unglück für jene Nationen, die die Wissenschaften aus blinder Beflissenheit in die Grenzen der vorhandenen Kenntnisse einschlossen, um sie auf dem jeweiligen Stand festzulegen. Dies ist der Grund dafür, dass die Gegenden, die als erste aufgeklärt waren, *nicht* jene sind, die am meisten Fortschritte gemacht haben. Die Ehrfurcht vor der neu entstandenen Philosophie, die den Glanz ihrer Neuigkeiten den Menschen einflösst, führt dazu, dass die frühesten Ansichten verewigt werden. Hinzu kommt der Sektengeist, und dieser Geist ist den ersten Philosophen so eigen, weil der Hochmut sich von der Ignoranz nährt und *weil man umso weniger zweifelt, je weniger man weiss*, und um so weniger entdeckt, je weniger man sieht, was es noch zu entdecken gibt" (ebd., S. 147; Hervorhebungen J.O.).

---

518 „Die Sprachzeichen prägen sich dem noch schwachen Geist ein, gehen durch Gewohnheit und Nachahmung zunächst eine Verbindung mit den konkreten Gegenständen ein und erreichen es später, auch an allgemeine Gegenstände zu erinnern. Dieses Chaos an Ideen und Ausdrücken wird ständig grösser und verwirrender, und wenn der Mensch sich auf die Suche nach der Wahrheit begibt, findet er sich *inmitten eines Labyrinths* wieder, das er mit verbundenen Augen betreten hat: Darf man sich da über seine Irrtümer wundern?“ (TURGOT 1990, S. 145; Hervorhebung J.O.).

Aufklärung ist keine Fortschrittsgarantie, wie immer noch, zumal in den Polemiken *gegen* die Aufklärung, behauptet wird, sondern eine kognitive Revolution, eine Veränderung der Lernart und in diesem Sinne eine neuartige Rationalisierung der Bildung. Das Wissen verändert die Gewissheiten, weil es die Reduktionen unsicher machen. Man kann nicht mehr von einfachen Prinzipien auf das Ganze der Vernunft schliessen, „Vernunft" ist keine irgendwie systematische und so eingeschlossene Grösse, sondern ein Lernprozess, der *ständig* das Neue und Unbekannte mit dem Alten und Bekannten konfrontiert, ohne noch über eine Garantie zu verfügen, wie das Verhältnis von Mensch und Welt *abschliessend* erfasst werden kann. Perfekt sind dafür nur Systeme, die mit Wissenschaft nichts zu tun haben; sie wissen zu wenig, um zu zweifeln, aber dürfen nicht mehr wissen, um ihre Stabilität nicht zu verlieren. Nur dann kann Wahrheit abschliessend formuliert werden, während Mitte des 18. Jahrhunderts der Fortschritt des Wissens an *hypothetische* Rationalität gebunden werden muss, an eine Rationalität, die davon ausgeht, dass alle ihre Resultate überboten werden können und jedes Wissen veralten kann oder muss, weil ständig neue Probleme auftauchen, die neue Hypothesen veranlassen, und weil alle Lösungen, auch und gerade alle experimentellen, nur auf die nächsten Probleme verweisen. Damit steigt mit dem Wissen die Unsicherheit.

> „Das Wissen über die Natur und über die Wahrheit ist ebenso unendlich wie sie selbst" (ebd., S. 153).

Bildung ist nicht länger *Abbildung*, also unbedingte Uebereinstimmung mit einer verbindlichen Vorgabe, die zu verfehlen mit der Preisgabe des Heils verbunden ist. Ich könnte auch sagen, „Aufklärung" ist die erfolgreiche Bearbeitung dieser Angst; sie versucht, wie ROLAND BARTHES (1989, S. 37) über die *Encyclopédie* (Abb. 233) gesagt hat, eine Darstellung der „*Welt ohne Angst*", also transparenter Vorgänge, gleich ob natürlich oder künstlich, die dämonische Ursachen ausschliessen. Nicht an sich, wohl aber in ihren Einzelheiten oder spezifischen Zusammenhängen ist die Welt beschreibbar, ebenso wie man die Tätigkeiten oder Erfahrungen des Menschen darstellen kann, ohne auf sein „Wesen" zurückkommen zu müssen. „Die tatsächliche Welt ist nicht beschränkt", so BARTHES (ebd., S. 43), sie kann textlich und bildlich erfasst werden, allerdings nie als Ganzes und nie abschliessend, wie die vorgängigen Rationalitäten der Esoterik und der Alchemie behaupten mussten.

Aber ist nicht gerade die *Transparenz* einer Welt ohne Angst bedrohlich? Wenn das Leben nicht mehr wie ein Kreislauf vorgestellt werden kann, fügt es sich dann wirklich in rationale Lernprozesse? ROBERT DARNTON (1989) hat das *Alltagsleben* des 18. Jahrhunderts dargestellt, um den Abstand zur Transparenzidee der Aufklärung sichtbar zu machen: Wenn diese Welt eine Ordnung hat, so wird sie durch den Karneval auf den Kopf gestellt (ebd., S. 101), die Lustbarkeiten des Alltags sind ebenso roh wie unwiderstehlich (ebd., S. 103), die Gefühle sind nur rudimentär zivil (ebd., S. 108), das Volk begeistert sich für den Prunk der Monarchie, aber nicht für den Verstand der Bildung (ebd., S. 124), Politik wird im Hinterzimmer agiert, nicht in der Oeffentlichkeit (ebd., S. 168) (Abb. 234-237), und *doch* setzte sich eine neue Auffassung durch, die allmählich auch die Struktur des Alltagslebens veränderte.

Die *Encyclopédie*, der wohl grösste Verkaufserfolg des europäischen Buchhandels im 18. Jahrhundert (DARNTON 1993), wurde von einer Gruppe Pariser Intellektueller lanciert (LEPAPE 1994, Abb.), die alle mehr oder weniger dem Sensualismus Lockescher Prägung nahestanden und auf das Paradigma wissenschaftlicher Forschung verpflichtet waren (Abb. 238). ROUSSEAU, ursprünglich Teil der Enzyklopädisten, verliess diesen Zirkel *wegen* der empirisch-sensualistischen Ausrichtung, die das gesamte Kompendium bestimmen

sollte.[519] DENIS DIDEROT[520], der *Spiritus rector* des Unternehmens, der es trotz vieler Schwierigkeiten auch glänzend zuende führte, war neben dem Mathematiker D'ALEMBERT[521] verantwortlich für die Konzeption, die abrückte von den etablierten Unterscheidungen der Philosophie und nicht mehr einzelne Sparten in ihrem traditionellen Selbstverständnis darstellen wollte, sondern überprüftes Wissen, das in Uebereinstimmung stand mit den Tatsachen.

> „Statt zu zeigen, wie sich Disziplinen innerhalb eines etablierten Musters hin- und herschieben liessen, drückte sich darin ein Versuch aus, eine Grenze zu ziehen zwischen dem, was man wissen, und dem, was man nicht wissen kann, und zwar derart, dass das meiste, was den Menschen heilig war, aus der Welt der Gelehrsamkeit verstossen wurde" (DARNTON 1989, S. 222).

Rational war nur noch, was zur Landkarte des wissenschaftlich-technischen Wissens passte (ebd., S. 222/223), Präzisionen wie das des Uhrwerks (DIDEROT 1984, S. 35), Nützliches wie das der Glashütte (D'ALEMBERT u.a. 1989, S. 33) oder Innovatives wie das der Manufaktur (ebd., S. 39) (Abb. 239-241). Der Stammbaum des Wissens zu Beginn der *Encyclopédie* (ebd., S. 28/29) bezieht sich auf einen neuen Zusammenhang der Bildung, nämlich Gedächtnis, Verstand und Vernunft sowie Einbildungskraft; für vorrationale Kräfte oder Ursachen jenseits von Beobachtung, Erfahrung und Experiment ist kein Platz mehr. Dem entspricht die Publizistik und so die Konstitution öffentlicher Meinung unabhängig vom Alltagsleben: Zeitschriften wie der *Mercure de France*[522] wurden zu Organen des intellektuellen Diskurses, der sich gleichermassen vom höfischen Leben wie vom populären Leben entfernte (DARNTON/ROCHE 1989, S. 146). Politische Agitation (ebd., S. 144) kann und muss sich auf Theorien beziehen, die *öffentlich* diskutiert werden, also weder lanciert durch Propaganda des Hofes noch beeinträchtigt durch Dogmen der Religion.

Das berühmteste Frontizspiz der *Encyclopédie* (Abb. 242) - paradox zu verstehen als das „Heiligtum der Wahrheit" (DARNTON 1989, S. 218) - muss in diesem Sinne gesehen werden, wobei die antike (klassizistische) Symbolik den radikalen Gehalt besonders deutlich zum Ausdruck bringt. Man sieht die neue Besetzung der Lichtmetaphorik, die mit einer radikalen Absage an die bisherige Kooperation von Philosophie und Religion verbunden ist. Der Tempel der Wahrheit wird erhellt durch das Licht der Natur. Das Licht vertreibt die dunklen Wolken des Unwissens und erleuchtet die Tätigkeit der Forschung, aber nicht das der klassischen Scholastik. Im Bild ist eine zweite, steinerne Wolkenschicht eingezogen, die die Höhle der Unkenntnis, besser: der *falschen* Erkenntnis, abdeckt. In sie

---

519 ROUSSEAU erhielt 1745 Kontakt zur Gruppe der (späteren) Enzyklopädisten. 1749 beauftrage ihn DIDEROT, die Artikel über Musik zu schreiben. 1742 hatte ROUSSEAU eine *Dissertation sur la musique moderne* vorgelegt (O.C. V/S. 155-245).

520 DENIS DIDEROT (1713-1784) kündigte 1750 die *Encyclopédie* an und vollendete die Edition 1780 mit den letzten beiden Indexbänden. Der erste Band erschien 1751, die letzten zehn Textbände erschienen 1765, danach kamen 11 Bände Kupfertafeln heraus (1762-1772), fünf Supplementbände (1776-1777) sowie die beiden Indexbände. Die Edition wurde vorbereitet, als der Pariser Verleger ANDRÉ FRANÇOIS LE BRETON im Frühjahr 1745 die Rechte für eine französische Uebersetzung von CHAMBERS *Cyclopedia* erwarb. Die Produktion dauerte dann bis 1780.

521 JEAN LEROND D'ALEMBERT (1717-1783) war ein bekannter Mathematiker und Naturforscher, der 1743 einen „Traité de dynamique" veröffentlichte, der ihn berühmt machte. Hier wird die Bewegung der starren Körper auf die Bewegung von Massenpunkten zurückgeführt. D'ALEMBERT schrieb die wissenschaftstheoretische Einleitung der *Encyclopédie* sowie einige Fachartikel, aber verantwortlich für die Edition war wesentlich DIDEROT (vgl. ausf.: LECA-TSIOMIS 1999).

522 Gegründet 1672 von dem Schriftsteller DONNEAU DE VISE und als *Mercure galant* bis 1724 geführt. Der Titel danach (*Mercure de France*) zeigt die Aenderung der Richtung, die nach 1763 (als der Buchhändler JEAN LACOMBE das Druckprivileg erhielt) noch deutlicher artikuliert wurde. Der *Mercure de France* erschien bis 1820 und war die einflussreichste Publikumszeitschrift im 18. Jahrhundert.

ist verdammt, wer von dem neuen Licht ausgeschlossen ist, die blosse Buchgelehrsamkeit, die Philosophie der ungeprüften Prinzipien, die Abschottung der Wahrheit gegenüber der Kontrolle durch die Wirklichkeit. Wer sich lediglich auf die überlieferten und ungeprüften Wahrheiten bezieht, *hat keine*, denn alle Texte der Tradition müssen sich vor dem Forum der empirischen Kritik beweisen lassen oder aber stellen keine Wahrheiten dar. Das gilt für Philosophie und Theologie gleichermassen (vgl. LOUGH 1971).

Mitte des 18. Jahrhunderts entstehen ausdrückliche Programme für eine freie Erziehung, die dem hypothetischen Charakter der Forschung folgen, also selber experimentell sein soll, ohne an einen irgendwie staatlichen Code gebunden zu sein. Bildung sollte sollte den Kanon des überlieferten Wissens verlassen und der Entwicklung der Wissenschaft angeglichen werden. Nicht zufällig kommen damit sofort pluralistische Ideen ins Spiel, die nicht länger von der *einen* Form der Vernunft oder der Wahrheit ausgehen und auf Wesens-Aussagen verzichten. Der bereits mehrfach erwähnte JOSEPH PRIESTLEY argumentierte 1765 (Abb. 243) für neue Methoden der Erziehung, die sich der menschlichen Vielfalt anzupassen habe, statt lediglich die *eine* wahre Form finden zu wollen (ebd., S. 148/149).

> „EDUCATION, taken in its extensive sense, is properly that which makes the man. *One* method of education, therefore, would only produce *one* kind of man; but the great excellence of human nature consists in the *variety* of which it is capable. Instead than of endeavouring, by *uniform* and *fixed* systems of education, to keep mankind always the same, let us give *free scope* to every thing which may bid fair for introducing *more variety among us*“ (ebd., S. 149; Hervorhebungen J.O.).

Uniformität kennzeichnet eine sehr *rohe* Schöpfung (brute creation), die sich nicht verbessern, sondern sich immer nur wiederholen kann.

> „But it is the glory of human nature, that the operations of reason, though variable, and by no means infallible, are capable of infinte improvement“ (ebd., S. 150).

Die Verbesserungsfähigkeit, also die Eigenschaft des Lernens, lässt sich an der Entwicklung der Kinder zeigen, deren intellektuellen Kräfte wachsen und nicht stehenbleiben, ohne je einen natürlichen Endpunkt zu erreichen. Wenn es eine Beschränkung gibt, dann durch *Vermeidung* von Bildung; Beschränkung ist nicht dem menschlichen Geist gleichsam von selbst eigen (ebd., S. 150/151). Er *lernt* und hat darum eine Innovationschance sich selbst gegenüber, die nur künstlich, durch autoritäre Codes der Erziehung, beschränkt werden kann. Diese Einsicht lässt sich auf zivile Gesellschaften übertragen (ebd., S. 152), auch sie müssen lernen, sich selbst und zwar ständig zu verbessern, und im Unterschied zur Forschung fällt das schwerer, weil Experimente seltener unternommen werden können (ebd., S. 161). Aber statisch dürfen zivile Gesellschaften um den Preis ihres Bestandes nicht sein, alle konservativen Argumente wären gleichsam Selbstschädigungen, weil das Neue nicht länger aus dem Alten begeleitet werden kann oder darf (ebd., S. 162ff.). Wer Freiheiten gibt, muss Unsicherheit in Kauf nehmen, aber nur dann gibt es eine Chance der Verbesserung über das Bekannte oder Bewährte hinaus:

> „It is an universal maxim, that the more liberty is given to every thing which is in a state of growth the more perfect it will become“ (ebd., S. 167).

Wer Zwang ausübt, zumal religiösen Zwang oder eine strikte Beschränkung des Wissens, behindert Wachstum und so Verbesserung durch Lernen[523]. Andererseits ist alles Ler-

---

523 „And thus much I think is also clear, that every system of policy is too strict and violent, in which any thing, that may be the instrument of general happiness, is under too much restraint, that it can never reform itself from the disorders which may be incident to it; when it is so circumstanced. That it cannot

nen fallibel, so dass es *keine unbegrenzte* Perfektionsgarantie geben kann. Das wäre die Wiederholung des Fehlers, der vermieden werden soll. Wenn es eine kognitive Revolution gegeben hat, dann liegt sie hier, in der radikalen Oeffnung von Fortschrittsideen, die nicht linear gedacht sind (wie in der deutschen Geschichtsphilosophie), sondern die vom Lernzwang leben, vom Verfahren des Experiments und den hypothetischen Näherungen, die sich unter Kontrolle halten müssen, ohne künftige Erfahrungen je *in toto* antizipieren zu können. Nur so kann das Licht der Aufklärung überhaupt unterschieden werden, es symbolisiert eine neue Façon des Lernens, nicht die Umlagerung alter Garantien in neuem Gewand, wie man vom Positivismus des 19. Jahrhunderts aus schliessen könnte.

Diese Einsicht vollzieht sich nicht philosophisch, es gibt immer Einwände gegen die Aufklärung als radikales Lernprogramm, etwa wenn VOLTAIRE 1766 fragt, ob nicht LOCKE den Materialismus und die Kontingenz übertrieben habe, wenn er auch die moralischen Prinzipien unter den Vorbehalt der *tabula rasa* stellte, während man doch in der Geschichte der Moral beobachten könne, dass sich die jeweilige Kultur einer Nation tief in die Herzen ihrer Individuen eingrabe (VOLTAIRE 1961, S. 897). Aber offenbar verändern sich gerade moralische Konditionierungen, die Sitten der Erziehung (ebd., S. 898f.), auch wenn diese noch sehr in den nationalen Kulturen verankert scheinen. Die Rationalisierung greift auch hier, versteht man darunter die Lockerung der sittlichen Praxis durch Einwände der Kritik, die ihrerseits Tatsachen der Wissenschaft gegen die blosse Ueberlieferung ins Feld führen können. Anders hätte FREUD kaum eine einzige Vorlesung halten können (oder dürfen).

Aber entsteht dadurch eine bürgerliche Gesellschaft, die für das *Glück* ihrer Mitglieder sorgt, wie PRIESTLEY (1765, S. 152) dies wollte? Glück kann heissen Freiheit von Angst, in diesem Sinne ist eine rationale Bildung eine Voraussetzung für gesellschaftliche Chancen persönlichen Glücks. Das hängt wesentlich mit Vorstellungen von *Dauer* zusammen, ohne dass diese lediglich Wiederholung wäre. Das Bild der Kavaliere und der Mätressen Mitte des 17. Jahrhunderts verwies auf Rituale und Zeremonien der Sinnlichkeit, die kaum mit persönlichem Erleben korrelieren konnten und wenigstens das Erleben in die starre Form zwängten, die erotische Raffinesse, sofern sie *erwartet* wird, mit sich bringt. Man sah das Spiel der Sinnlichkeit, nicht diese selbst, und was an Vorstellung übrig bleibt, hat wenig zu tun mit modernen Vorstellungen persönlicher Freiheit, also individueller Einstimmung oder individuellen Widerspruchs. Das Spiel konnte nur stattfinden, wenn *alle* die gegebenen Regeln befolgten und das Ergebnis die Geltung *bestätigte*. Modern ist die Erwartung, dem Spiel eigene Regeln zu geben und die Fortsetzung wie ein Experiment zu begreifen. Das setzt eine Freiheit voraus, die historisch sehr unwahrscheinlich ist, die Abschwächung von pädagogischen Konditionierungen oder die Korrektur der Erziehung durch nachträgliches Lernen, das sich neu auf Wissen beziehen kann, ohne dass dieses *vorher* bereits vorhanden oder zugänglich gewesen wäre.

Rationalisierung der Bildung heisst also gerade *nicht* Steuerung durch eine überlegene Vernunft, die den Fortschritt garantuerte, sondern Gewöhnung an Lernverfahren, mit denen Irrtümer korrigiert werden können, ohne eine letztliche Lösung von Problemen zur Hand zu haben. „Vernunftlehren“, wie sie noch REIMARIUS vertreten konnte, rechnen nicht mit zeitlichen Veränderungen oder der Dialektik des Bekannten und des *Unbekannten*, während die tatsächliche Vernunftpragmatik genau von dieser Dialektik gesteuert wird; sie hält - notgedrungen - das Bekannte offen für das Unbekannte, anders wären Lernkorrekturen nicht möglich, von denen moderne Gesellschaften aber abhängig sind. Daraus folgt keine *starre Glückssumme*, das wäre ein Widerspruch zur gesamten

---

improve as far as it is capable of improvement, but that every reformation must necessarily be introduced from some other quarter; in which case it must generally be brought about by force“ (PRIESTLEY 1765, S. 168).

Verfassung des Lernens oder der gesellschaftlichen Bildung, wohl aber neue Chancen der *Verteilung* von Glück (und Unglück), die in geschlossener Gesellschaft *nur einmal* - in der Kindheit, die dann tatsächlich Schicksal wäre - erreicht werden kann.

Auf diesen Lernmodus reagiert nicht die Pädagogik des 18. Jahrhunderts, kaum die Philosophie und erst recht nicht die Theologie. Aber starre Systeme geraten in die Defensive, je mehr sich in den Wissenschaften das experimentell-hypothetische Lernen durchsetzt. Das Unbeweisbare wird ausgeschlossen, plausibel ist nur noch das Bewiesene, wobei jeder Beweis - gleiches Verfahren vorausgesetzt - verbessert oder überholt werden kann. Man muss dann nicht mehr - wie KANTS Lehrer MARTIN KNUTZEN (1747) (Abb. 244)[524] - aus Gründen der *Vernunft* die Wahrheit der christlichen Religion beweisen, sondern kann empirische Vernunft (verstanden als Lernprozess) und religiöse Offenbarung - Wissen und Glauben - trennen, ohne Gehorsam zu verlangen, wo die Wahrheiten oder die Gewissheiten verschwinden. In diesem Sinne ist Aufklärung eine Revision autoritärer Pädagogik, die paternale Konstruktionen benötigt, um Rückhalt zu haben, diesen aber nur in angestammten Gottesideen finden kann. Die harte Zurückweisung der liberalen Theorie des Lernens ist daher nicht verwunderlich, sie ermöglicht zivilen Ungehorsam, und zwar, wie KNUTZEN zu recht darlegte, gegen die höchste Majestät:

> „Der Ungehorsam gegen die göttliche Majestät ist ein allgemeines Verbrechen, welches gleich einer Sündfluth das ganze menschliche Geschlecht überschwemmet hat. Niemand ist unter denen Menschen, der nicht desselbigen auf einige Art sich theilhaftig gemacht hätte. Erkenne die göttlichen Vollkommenheiten, liebe GOtt über alles, und andere wie dich selbst: das ist der kurze Inhalt der göttlichen Befehle, aus welchem aber unzählbare Pflichten fliessen. Wer da behaupten wollte, dass er niemals im geringsten eine von diesen erkannten Schuldigkeiten verabsäumet, oder dagegen gehandelt hätte, müste entweder dieselben nicht verstehen, oder sich selber nie geprüfet haben, oder endlich etwas mit dem Munde vorgeben, von dessen Gegentheil er bey sich selbst überzeugt wäre. Ich kann mich also mit Grund der Wahrheit auf die allgemeine Erfahrung beruffen, wenn ich behaupte: Der Ungehorsam gegen GOtt sey ein allgemeines Verbrechen, und ein jeder Mensch, natürlicher Weise betrachtet, sey als ein Uebertreter der Rechte der unendlichen Majestät GOttes anzusehen“ (ebd., S. 10/11).

Je grösser die Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen Gott ist, desto grösser muss das Verbrechen des Ungehorsams sein (ebd., S. 13), Gott verhält sich gegen diese Verbrechen nicht gleichgültig (ebd., S. 14), die *Vernunft* sagt dem Menschen, dass Folgsamkeit belohnt, Ungehorsam aber bestraft werden wird (ebd., S. 22/23). Die Vernunft kann „*Begnadigungsmittel*“ nicht von selbst entdecken (ebd.,S. 29), nur die „*besondere göttliche Offenbarung*“ (ebd.,S. 38) löst das Rätsel von Belohnung und Strafe, das doch die Vernunft davon abhält, über den Rahmen der christlichen Wahrheiten hinauszugehen. Das aber ist nach dem 18. Jahrhundert - trotz allen Widerstands - unumgänglich geworden, mit allen Folgen für Seele und Körper des Menschen.

5.2. SÄKULARISIERUNG DER ERZIEHUNG

1788 erschien in der Weidmannischen Buchhandlung in Leipzig ein *Lehrbuch der Staats-Polizey-Wissenschaft* (Abb. 245). Verfasser dieses Lehrbuchs war JOHANN HEINRICH

---

524 MARTIN KNUTZEN (1713-1751) war Professor für Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg. Er versuchte, die Philosophie WOLFFS mit dem Pietismus zu verbinden.

JUNG, Professor in Marburg und dezidierter Aufklärer[525]. Der heute eigenartig besetzte Ausdruck „Polizey-Wissenschaft“ wird von JUNG wie folgt definiert:

> „Sie lehrt ... die besten und zweckgemäsesten Mittel, wodurch die regierende Gewalt, alle Würkungskreyse der bürgerlichen Gesellschaft, so leitet, einrichtet und ordnet, dass nicht nur jeder Bürger leicht und ungehindert, sondern auch so würke und handele, dass dadurch nicht nur das Einzelne, sondern vorzüglich auch das allgemein Beste im höchsten Grad befördert werde“ (JUNG 1788, S. 5).

Polizei wird von „polis“ abgeleitet und auf die *politeia* oder die *politia* bezogen,[526] also die Gesamtverfassung des Staates und das durch sie geordnete bürgerliche Leben. „Polizey“ in diesem Sinne ist Mitte des 18. Jahrhunderts ein umfassender Rechtsbegriff (z. B. VETTER 1753), eine „natürliche“, „allgemeine Polizeywissenschaft“ (PFEIFFER 1779) ist schon vor JUNG begründet worden. Sie sollte

- von den bürgerlichen Rechten
- über die Gesundheitsvorsorge („Medizinalpolizey“),
- Handel und Gewerbe („oeconomische Polizey“),
- Bevölkerungspolitik
- bis zur Erziehung („Erziehungspolizey“)

alle Bereiche der Gesellschaft neu ordnen und ihnen ein *rationales* Prinzip geben. Diese Reform wird auch als „Handlungswissenschaft“ (MAY 1770) begründet, die der Zufälligkeit des Lebens (Considérations... 1764) entgegenarbeiten und verlässliche Organisationen einrichten soll, mit denen rationale Vorsorge oder dauerhaftes Glück für alle Bürger möglich werden können. Rationalisierung ist daher, entgegen der heutigen Einschätzung, mit Vermehrung des Glücks verbunden, wobei „Glück“ nicht psychologisch, sondern praktisch und politisch verstanden wird. Es ist gebunden an Eigentum, soziale Ordnung, Rechtstaatlichkeit, ökonomische Freiheit und die richtige Erziehung. „Glück“ ist nicht einfach Empfinden, sondern Dauer und so von politischer wie pädagogischer Gestaltung.

Glück ist auch für JUNG das Stichwort zur näheren Beschreibung der beiden zentralen Anliegen der „Polizey-Wissenschaft“:

> „Das einzelne Beste besteht darinn: wenn jeder Bürger über die Mittel zur zeitlichen Glückseeligkeit hinlänglich aufgeklärt ist, dann auch sein Wille so gelenkt wird, dass er sie gehörig anwendet; und wenn er ferner sein Eigenthum, Ehre und Freyheit ohne Hinderniss, ohne Einschränkung und ohne jemand zu schaden, immerfort vermehren, erhöhen und geniesen kann...
>
> Das allgemeine Beste besteht aus der Summe des einzelnen Besten; und wird erreicht wenn jedes einzelne zum allgemeinen mitwürkt. Je mehr

---

525 JOHANN HEINRICH JUNG (1740-1817) übernahm mit fünfzehn Jahren eine Schulmeisterstelle und arbeitete danach in wechselnden Stellungen (vom Schneider bis zum Hauslehrer), bevor er 1770 in Strassburg nach längeren autodidaktischen Studien Medizin studierte. 1772 eröffnete JUNG in Elberfeld eine Arztpraxis. 1784 wurde er an die Universität Heidelberg berufen, 1787 an die Universität Marburg. JUNG hatte schon in Strassburg staatswissenschaftliche Abhandlungen veröffentlicht und wurde in Marburg Professor für Oekonomie, Finanz- und Cameralwissenschaften. Berühmt wurde JUNG als Augenoperateur, Nationalökonom und Schriftsteller. Seine Autobiographie „Heinrich Stillings Jugend; eine wahrhafte Geschichte“ (1777), gedruckt von GOETHE (später zu drei Bändern erweitert: 1780), wurde wegen der pietistischen Frömmigkeit viel gelesen. Der Ausdruck „Jung-Stilling“ wurde zum Markenzeichen eines ganzen Genres („Stilling“ wegen der pietistischen Gesellschaften der „Stillen im Lande“).

526 „Polizey“ wurde ursprünglich die gesamte Staatsverwaltung genannt; erst mit dem Preussischen Allgemeinen Landrecht (1794) setzte sich der heutige Begriffsgebrauch durch. Die antike *Polis* definiert die Mitgliedschaft ihrer Bürger durch Gesetze bzw. Rechte (politeia) sowie durch Kulte (phyel, phratrie).

> Bürger also auf einem gegebenen Raum ihre Glückseeligkeit nach dieser Regel befördern, desto grösser wird das allgemeine Beste; dies würkt dann zur Wiedervergeltung wieder zurück und auf jede einzelne Beschäftigung, und erleichtert, segnet und befördert ihre Mittel und Zwecke" (JUNG 1788, S. 5/6).

Der praktische Zweck der Aufklärung wäre *Glück* oder *Glückseligkeit.* Sie hat eine individuelle und eine allgemeine Seite. Zwischen beiden Seiten besteht eine summative Verbindung, *je mehr* individuelles Glück erreicht wird, *desto mehr* wächst auch das allgemeine Glück. Das gilt auch in umgekehrter Hinsicht, die wachsende Summe des allgemeinen Glücks befördert seinerseits die Möglichkeiten individuellen Glücks. „Glück" und nicht Vernunft wäre so die Zielformel der Aufklärung, die nicht lediglich in besserem Wissen bestehen kann, auch nicht einfach in neuen Formen des Lernens, sondern die einen praktischen Reformanspruch vertritt. Sie soll (und *will* - folgen wir JUNG) dem Glück der Menschen dienen, eine Formel, die so stark war, dass sie Eingang in die amerikanische Verfassung fand, die ihrerseits als staatsrechtliches Paradigma der bürgerlichen Gesellschaft gelten kann.

Aufklärung muss einen praktischen Nutzen haben. Der Nutzen zeigt sich in steigenden Glückssummen, also Zuwächsen, die an praktischen Verbesserungen abgelesen werden. Diese *utilitaristische* Theorie der Politik beherrscht das soziale Denken des 18. Jahrhunderts und so die pragmatische Erwartung von Aufklärung. „Glück" erscheint als Zweck und Ziel des Lebens, und es ist schon bei ADAM FERGUSON (1767)[527], einem der Begründer dieser Theorie, ein, wie es heisst, „Hauptgegenstand der Erziehung" (FERGUSON 1988, S. 158). Dieser Vorgabe folgt auch JUNG, der eine „Erziehungs- und Aufklärungspolizey" definiert, welche die Kräfte der Kinder in „**Richtung zur Erwerbung der wahren** *Glückseeligkeit*" lenken und dafür Sorge tragen soll, dass die Kinder sie „**auch w ü r k l i ch erlangen**" (JUNG 1788, S. 85). Die „Aufklärungs-Polizey" wirkt auf Eltern und Lehrer, die häusliche wie die öffentliche Erziehung, ein, um alle Mittel bekannt zu machen, mit denen Glück oder Glückseligkeit erlangt werden kann. Missbrauch wird unter Strafe gestellt und so Angelegenheit der Polizei.

JUNG denkt sogar an eine eigene Justiz für Kinder:

> „Die Polizey muss also einen würdigen und angesehenen Mann zum **Kinder-Richter** verordnen; einen Mann, dem auch alle Eltern Ehrfurcht schuldig sind; die Geistlichen und Schullehrer sind dazu schlechterdings nicht geschickt, weil sie Freundschaft und Zutrauen nöthig haben, wenn sie nüzlich würken sollen. Man nehme also eine obrigkeitliche Person dazu, besolde sie ordentlich, damit sie sich ihrem Geschäft widmen könne, und lasse sie dann auch eine Ehre geniesen, die ihrer wahrhaft nüzlichen und erhabenen Absicht völlig angemessen ist" (ebd., S. 87).

Die Erziehung im *Haus*, also durch Eltern und Familie, wird Ende des 18. Jahrhunderts zunehmend kritisiert (MÜLLER 1784), zugunsten einer Erziehung durch den Staat, die, wie sie jetzt heissen, „Volksschulen" anvertraut werden soll (LANGSDORF 1783, VON ROCHOW 1783). Aufklärung soll in diesem Sinne *pädagogisch* organisiert werden, in der Erwartung, wie es bei JUNG (1788, S. 113) heisst, „**politischer Tugend**", also der

---

527 ADAM FERGUSON (1723-1816) gehört neben ADAM SMITH, DAVID HUME und JOHN MILLAR zu den zentralen Figuren der schottischen Aufklärung. Er studierte Theologie und Philosophie in St. Andrews und Edinburgh und wurde 1745 Feldkaplan, also Militärgeistlicher. 1757 wurde er, in der Nachfolger von HUME, Bibliothekar und Sekretär der juristischen Fakultät der Universität von Edinburgh. 1759 wurde FERGUSON, inzwischen eine Figur des öffentlichen Lebens, Professor für Naturphilosophie, ab 1764 für „Pneumatik und Moralphilosophie" in Edinburgh. Der „Essay" von 1767 geht auf Vorlesungen zurück, die später erweitert und ergänzt wurden („Institutes of Moral Philosophy", 1769; „Principles of Moral and Political Science", 1792).

Befähigung der „Bürger“ (ebd.), nicht nur das eigene Glück, sondern zugleich das Glück des Gemeinwesens zu befördern. Die Mittel dafür sind, so JUNG,

> „**die Religion und die Wissenschaften. Beyde müssen immer so bedient werden, dass sie den Bürger zur Beobachtung der politischen Tugend leiten**“ (ebd.).

„Aufklärung“ ist nicht von Religion getrennt. Im Gegenteil betont JUNG, dass *nur* das Zusammenspiel von Religion und Wissenschaft für Aufklärung sorgen könne, „Aufklärung“ so verstanden, dass sie ohne Unterschied jedem Menschen zuteil werde. Das gelingt nur unter der Voraussetzung folgender Definition:

> **„Aufklärung nenne ich die richtige Erkänntniss von Gott, von der Natur, besonders von dem Menschen, und von dem Verhältniss desselben zu Gott, und den daher entspringenden Pflichten gegen den Vater im Himmel, und gegen den Nächsten**. Aus der wahren Aufklärung folgt also reine und thätige Liebe gegen Gott und seinen Mitmenschen“ (ebd.,S. 114).

Es gibt *wahre* und *falsche* „Aufklärung“; die falsche ist die der, wie es heisst, „**Mode-Litteratur**“, weil sie „Zweifel, wo nicht an allen, doch an den wichtigsten Religions-Wahrheiten“ zulässt oder befördert. Zweifel ist gleichbedeutend mit sozialer Zersetzung, ein Argument, das häufig autaucht und als Warnung vor falscher Aufklärung verstanden werden soll.

> Die „bürgerliche Geselschaft“ müsste, so JUNG, „mit allen ihren Banden bald und durchaus zu Trümmern gehen..., so bald diese Aufklärung ihre Dünste einmal bis in die Hütten des gemeinen Mannes verbreitet haben würde“ (ebd.).

Wahr ist Aufklärung nur in Uebereinstimmung mit der christlichen Religion; *ihre* Wahrheiten dürfen nicht angetastet werden, auch nicht durch die Wissenschaft, die nur dann die „richtige Aufklärung“ befördert, wenn sie den Glauben bestätigt. Diese Gemengelage ist typisch für das, was im deutschen Sprachraum „Aufklärung“ heisst. Sie soll und darf die Heiligkeit des Textes nicht stören und so die Gewissheit des Glaubens nicht bedrohen.

Das ist bereits Mitte des 18. Jahrhunderts ein vieldiskutiertes Thema. Die „Hermeneutick“, also die autoritative Auslegung der Heiligen Schrift, soll und muss vor der Wahrscheinlichkeit „gerettet“ werden, heisst es in einer protestantischen Darstellung aus dem Jahre 1748 (CHLADENIUS 1748, S. 18ff. (Abb. 246). „Wahrscheinlichkeit“ gilt im 18. Jahrhundert zu einen als Mass der subjektiven Erwartung, dem die Auslegung des Glaubens nicht preisgegeben werden darf. Zum anderen wird Wahrscheinlichkeit mit physikalischer Kausalität zusammengebracht[528], die die Dogmen der Schöpfungsgschichte gefährdet und so ebenfalls bekämpft werden muss.

> „Wollen wir ... in dem Lehrgebäude der geoffennbarten Wahrheiten, bey Anwendung der Gesetze, bey Beobachtung der Verträge und Bündnisse, die Gewissheit aufrecht erhalten; so ist es höchst nöthig, dass wir die Auslegungskunst selbst für gewiss halten, und sie nicht zur Sclavin der Wahrscheinlichkeit machen lassen“ (ebd., S. 21).

Der Verfasser dieser Rettung der Auslegungskunst war JOHANN MARTIN CHLADENIUS, seit 1747 Ordinarius für Theologie und zugleich für Eloquenz und Dichtkunst an der Universität Erlangen[529]. CHLADENIUS war einer der Hauptvertreter der lutherischen

---

528 Wie AHLWARDT (1741), S. 460ff.

529 JOHANN MARTIN CHLADENIUS (1710-1759) bezog 1725, mit fünfzehn Jahren, die Universität Wittenberg. 1731 wurde er Magister der Philosophie und erhielt ein Jahr später die Venia legendi an der Philosophischen Fakultät in Wittenberg. 1742 wurde CHLADENIUS ausserordentlicher Professor der christlichen Altertümer in Leipzig, 1744 übernahm er das Rektorat des Gymnasiums in Coburg. 1747

Orthodoxie, die alle philosophischen Ansätze der menschlichen Vernunft erbittert bekämpfte. Die zeitgenössischen Gegner waren Vertreter der „natürlichen Theologie“, die oft SPINOZA nahestanden und zwischen Theologie und Philosophie keinen Unterschied machen, also auf Orthodoxie verzichten wollten. Einer der Gegner der Orthodoxie, der Greifswalder Philosoph PETER AHLWARDT[530], entwickelte eine Vernunftlehre, die auf der Zweideutigkeit der Worte beruhte und die menschliche Vernunft zur Ueberwindung der sprachlich notwendigen Ambiguität verstanden wissen wollte (AHLWARDT 1741). „Wege zur Gewissheit“ (CRUSIUS 1747)[531] konnten nicht allein der lutherischen Hermeneutik entnommen werden, weil mit SPINOZA[532] die Grundlage des Textes fraglich geworden war, während die Orthodoxie darauf bestand, gegen jede Historisierung der Heiligen Schrift unbedingte Gewissheit für sich – und *nur* für sich – in Anspruch nehmen zu können.

Die Historisierung, so CHLADENIUS (1748, S. 37) in unmissverständlicher Abgrenzung, sei „zuerst in Engelland angestellet worden“[533]. Geschichte ist aber generell kein Rechtsgrund, man kennt sie nur durch Zeugnisse Anderer, zudem Zeugnisse von näherer und fernerer Vergangenheit, die nur im höchsten Masse *ungewiss* sein können (ebd., S. 47/48). Wer sich auf die Geschichte verlässt, kann nur „leichtgläubig“ sein (ebd., S. 49), und zu behaupten, man könne „die historische Wahrheit durch Vernunftschlüsse herausbringen“ (ebd., S. 51), entzieht sich gerade der historischen Anschauung, die von „**Augenzeugen**“ (ebd.) und so fehlbar überliefert wird. Gewissheit aber ist weder mit Blick auf die Vergangenheit noch auf die Zukunft möglich, vielmehr ist einzig gewiss der Glaube der Gegenwart, der vor jedem Zweifel bewahrt werden muss (ebd., S. 132). Nur die *Hoffnung* ist gewiss, und für den Glauben kommt alles darauf an, sie in Zukunft bewahren zu können, ohne sie durch Historisierung ihrer Grundlagen zu gefährden (ebd., S. 133). Aus diesem Grunde muss die Auslegung der Bibel mit höchster Autorität vollzogen werden und Wahrheit verkünden (ebd., S. 152ff.). Die Grade der Wahrscheinlichkeit können „**den Eingang zur Wahrheit nicht öffnen**“ (ebd., S. 156).

Das Kardinalproblem liegt hier: Nur Wahrheit schafft Gewissheit, und Wahrheit, nicht Wahrscheinlichkeit, ist die Grundlage des Glaubens und mit ihm der Erkenntnis. Das Problem wird auch durch eine scheinbar rationale „Polizey-Wissenschaft“ nicht aufgelöst. Auch JUNG kennt keine andere Sicherheit als den Glauben, wenn nicht - so die Drohung *vor* dem Glück - alles zusammenbrechen soll. Geordnetes Glück kann es - so jedenfalls ein

---

wurde er an die Universität Erlangen berufen. Er gehörte zwei Fakultäten an und übernahm zudem die Pfarrstelle der Universitätskirche, die mit der theologischen Professur verbunden war. CHLADENIUS verband die Schulphilosophie von CHRISTIAN WOLFF mit der orthodoxen Theologie der lutherischen Kirche. Beide wurden als Abwehr gegen die Aufklärung verstanden.

530 PETER AHLWARDT (1710-1791) studierte an den Universitäten Greifswald und Jena. 1732 wurde er in Greifswald zum Doktor der Philosophie promoviert. 1743 wurde er Adjunkt der Philosophischen Fakultät, 1752 ordentlicher Professor für Logik und Metaphysik. AHLWARDT stand der Philosophie SPINOZAS nahe. Spinoza hatte die Autorität der Bibel mit Argumenten der Historisierung in Frage gestellt. 1750 war ALHWARDT in einen der vielen Streitigkeiten um den mit SPINOZAS Lehren verbundenen Atheismusverdacht verwickelt.

531 CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS (1715-1775), seit 1750 ordentlicher Professor für Theologie an der Universität Leipzig, war der bedeutendste theologische Gegner CHRISTIAN WOLFFS. CRUSIUS trat für die Einheit von Offenbarung und Vernunft ein und lehnte ontologische Gottesbeweise jedwelcher Art ab.

532 *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Der Traktat erschien anonym, mit Druckort Hamburg, obwohl das Buch in Amsterdam verlegt und gedruckt wurde. SPINOZA wies nach, dass die christliche Bibel geschichtlich verstanden werden müsse und die Geschichte der Bibel den einfachen Glauben entstellt und fehlerhaft gemacht habe. Daher kann der überlieferte Text nicht Grundlage einer ihrer selbst gewissen Hemeneutik sein.

533 Das bezieht sich auf CRAIGS *Principa Mathematica Theologiae Christianae*.

Grossteil der deutschen Aufklärungsliteratur[534] - nur mit einer *botmässigen* Aufklärung geben, deren Grundlage nicht die *Principia mathematica* sein kann oder darf:

> „Wer keinen Gott glaubt, der denkt sich die Natur als eine ewige Maschine, in welcher alles so seyn muss, nicht anders seyn kan als es ist; er ist also von sich selbst abhängig, und da er in der Natur nicht die geringste Spur zur Vermuthung findet, dass er nach seinem Tod in seinem jezzigen Selbstbewusstseyn, und Ideengang fortdauern werde, (denn eine Fortdauer ohne dieses Selbstbewustseyn, wär keine Fortdauer) so sucht er hier alle seine Lüste zu befriedigen so gut er kan, denn er hat nach seinem Tod nichts zu hoffen, und nichts zu fürchten“ (JUNG 1788, S. 114/115).

Aber was wäre dann Glück? Und was wäre es im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, das JUNG „polizey-wissenschaftlich“ ordnen will, nur um dann doch zum „Christenstaat“ zurückzukehren (ebd., S. XXXVII)[535]? Einzig die Bibel kann der „Faden“ der Vernunft sein, weil nur so das „Labyrinth dieses Lebens“ durchmessen werden kann (ebd., S. 166). „Glück“ wird eigentlich im Blick auf die ambivalente *fortuna* verstanden, die schon in der Emblematik des 16. Jahrhunderts mit *Versuchung* und *Unheil* in Verbindung gebracht wird (RIPA 1992, S.145)[536] (Abb. 247). Mindestens ist dies eine Hintergrundannahme, die erklärt, warum „Glück“ – das *falsche* Glück ohne den Glauben - noch am Ende des 18. Jahrhunderts unmittelbar mit Wollust oder Dekadenz, die im Tode bestraft wird, zusammengebracht werden kann.

ADAM FERGUSON, dessen *Essay on the History of Civil Society* heute ein Bezugspunkt der nachsozialistischen Gesellschaftstheorie geworden ist, sieht das Problem wesentlich schärfer, weil er nicht mit religiösen Sicherungen rechnet, die politische Pflichten unabhängig und ausserhalb der bürgerlichen Gesellschaft vorgeben. Eine solche Sicherung erreicht noch gar nicht das moderne Problem, das die Paradoxie zu bearbeiten hat, wie sich Tugend aus Egoismus oder Politik aus Eigensinn konstituieren kann. „Glück“, den Ausdruck im gewöhnlichen Verstande genommen, ist dafür gar kein Kandidat:

> „Glück besteht nicht in der Aufeinanderfolge bloss sinnlicher Genüsse, die... nur wenige Augenblicke menschlichen Lebens ausfüllen können. Bei zu häufiger Wiederholung verwandeln sich diese Genüsse in Ueberdruss und Ekel. Im Uebermass angewandt, zerstören sie die körperliche und geistige Verfassung, sie dienen gleichsam wie ein Blitz in der Nacht nur dazu, das Dunkel zu vertiefen, das sie gelegentlich durchbrechen. Glück ist nicht jener Zustand der Ruhe bzw. jene eingebildete Sorgenfreiheit, wie sie aus der Entfernung heraus so häufig ein Gegenstand des Begehrens sind, doch bei ihrer Annäherung eine Langeweile oder eine Schlaffheit mit sich bringen, die noch unerträglicher sind als das Leiden selbst“ (FERGUSON 1988, S. 160/161).

Warnungen vor *hedonistischem* Glück sind seit der Stoa[537] geläufiges Gut in der Tugend- und Moralliteratur. Liebe, so die Emblematik des Barock[538], ist die grösste Versu-

---

534 Der deutsche Sonderweg erklärt sich aus dem Einfluss des Pietismus auf die frühe Aufklärung aber auch daraus, dass sich eher eine philologische als eine empirische Gelehrsamkeit durchsetzte und die Naturwissenschaft nicht denkbestimmend für die Philosophie war (WOLLGAST 1993 mit Details).

535 An dieser Stelle beruft sich JUNG auf VEIT LUDWIG VON SECKENDORFS Theorie des „Christenstaates“ (1686 in Leipzig erschienen).

536 CESARE RIPAS (1560-1625) *Iconologia* erschien 1593 in erster Auflage.

537 Der griechische Philosoph ZENON versammelte seine Schüler in der *stoa pokile* einer Säulenhalle in Athen (um 300 v.Chr.). Die mittlere Stoa war eine Art Staatsphilosophie der römischen Kaiser. Glück ist für die stoische Ethik eine Frage des Masses, *Mass* aber kann nur dann erreicht werden, wenn innere Kraft vorhanden ist, die sich gegen jeden äusseren Einfluss durchsetzen und das Ich bewahren kann. Stoisch ist eine Stärke, die ganz in sich ruht (das ist ROUSSEAUS hauptsächliches Problem im *Emile*).

538 Die Gattung der Emblematik hat ANDREAS ALCIATUS mit dem *Emblematum Libellus* von 1531 begründet, das bis ins 18. Jahrhundert über 170 Mal aufgelegt wurde und eines der einflussreichsten Moralbücher überhaupt gewesein ist.

chung, weil *Cupido*, ihr Gott[539], blind ist und aber von *Löwen* gezogen wird (ALCIATUS 1991, S. 30) (Abb. 202). Wenn Glück - Befriedigung des Eigennutzes - über die Tugend herrscht, oder Tugend sich von Frömmigkeit trennt, zerfällt die soziale Sicherheit, jeder könnte Brutus spielen (ebd., S. 96) (Abb. 248) und niemand und nichts wäre verlässlich, schon gar nicht das eigene Selbst. Glück ist so immer *fortuna*, also eine launische Grösse, die vor allem eins ist, unzuverlässig.

Begründet wird diese Sicht mit der Allgegenwärtigkeit des *Unglücks* oder mit der *Kontingenz* der Welterfahrung. Die Warnung vor dem *Glück* ist so eine Warnung vor dem *Zufall*: Das Leben ist wie ein Rad, das Kräfte bestimmen, die wir nicht beeinflussen können. Jeder Zufall kann die Richtung beeinflussen, und jedes Ereignis kann ein Zufall sein, ein Effekt in einer Situation, die niemand vorhergesehen hat und die doch zwingend für Veränderungen sorgt. Eine Metapher dafür ist das *Glücksspiel* (ebd., S. 110), veranschaulicht nicht zufällig als *weibliches* Verhängnis. Wie die Würfel fallen, weiss man nicht, aber dass man spielen muss, ist gewiss, und zwar immer um den Preis des Glücks, der offenbar in weiblicher Hand sein soll. *Unglück*, jedenfalls, ist Schiffbruch des Lebens, das trotz aller Mühen der Erziehung auch die Kinder nicht verschont (ebd., S. 168f.) (Abb. 249/250).

Der Mensch selbst ist kopflos (WITTKOWER 1984, S. 139)[540], die lasterhafte Fortuna muss durch die Tugend gezüchtigt werden (ebd., S. 200)[541], aber das gelingt nur dann, wenn sie (und nicht das Glück) über herkulische Kräfte verfügt (Abb. 251/252). Das Glück ist flüchtig und unzuverlässig, diese Grundüberzeugung der vormodernen Tugendtheorie lässt sich am Verhältnis von *Zeit* und *Gelegenheit* demonstrieren, das in der frühneuzeitlichen Kunst viele Bearbeitungen gefunden hat. „Die Zeit hindert den Menschen, die Gelegenheit zu ergreifen", heisst ein Stich aus dem 16. Jahrhundert (ebd., S. 190)[542] (Abb. 253). Der Mensch - ein Mann - steht zwischen Zeit und Gelegenheit, die wiederum weiblich kodiert werden. Zeit hat den Mund des Menschen mit einem Band versiegelt und dreht Kopf und Körper zu sich, also entreisst ihn der Gelegenheit. Gelegenheit sitzt auf einer Kugel und lockt mit einem Band, aber der Mensch/Mann wird durch die Zeit fortgerissen, ohne sich der Gelegenheit hingeben zu können. Er verpasst sie und ist doch auf die nächste angewiesen; was von jeder Gelegenheit übrigbleibt, regelt die Zeit, die zugleich jede Gelegenheit hervorbringt. Haltbar ist keine, schon gar nicht die Gelegenheit des Glücks, das immer nur im Augenblick bestehen und also *nicht* „bestehen" kann. Noch im 17. Jahrhundert ist die Welt unsicher, Trost als sinnliches Vergnügen riskant und knapp, geistlicher Trost die einzige Möglichkeit für zuverlässigen Halt, der *im Zweifel* dann doch keiner ist (HECKMANN 1994, S. 93, 69, 47) (Abb. 254-256).

Wie kommt nun die Aufklärungsliteratur dazu, besonders die Theorie der Politik, *Glück* als Basis oder Zweck der Gesellschaft zu bezeichnen und mit dieser Kategorie eine säkulare Erziehungstheorie zu verbinden? Glück als *Erlebnis* ist keine dauerhafte Grösse, Gesellschaft, zumal gedacht als Tugend und Pflicht, verlangt *Dauer* und muss auch *Unglück* überstehen können. Glückserfahrungen sind selten und verlangen einen herausgehobenen Status, es kann kaum Glück im routinierten Alltag oder als langweilige Wiederholung geben. Gleichwohl betont die utilitaristische Theorie der Politik den Vorrang des Glücks, ja sie sieht sogar Steigerungen oder Summierungen, als sei ausgerechnet „Glück"

---

539 *Eros*, *Amor* oder *Cupido* ist der (griechische, bzw. römische) Gott der Liebe. Bei HESIOD ist er der nach Chaos und Erde ersterstandene und schönste aller Götter. In der griechischen Antike entwickelte sich ein Eros-Kult (mit eigenen Festspielen).

540 Die Abbildung stammt aus JOHN BULWERS „Anthropometamorphosis" von 1653.

541 Verfasser ist MARC ANTONIO RAIMONDI.

542 Verfasser ist GEORGES REVERDY; der Künstler wurde in Lyon geboren und arbeitete in Italien und Lyon zwischen 1531 und 1564.

eine berechenbare Grösse, die sich mit Massstäben für „grösser“ oder „kleiner“ versehen liesse. „Glück“ müsste als *steigerbar*, in dieser Hinsicht als *beherrschbar*, verstanden werden, wenn es zu einer zentralen Kategorie der politischen Theorie werden soll. Ich könnte auch sagen, die moderne Vorstellung von „Emanzipation“ hängt ab von der Fortschrittsfähigkeit des Glücks.

Mit dieser Vorstellung ist eine starke Gegnerschaft verbunden, die radikale Kritik aller Ansprüche an Erziehung, die formuliert wird mit einer ebenso säkularen wie zynischen Theorie der *Nicht*wendigkeit von Moral und ihrer Vermittlung. ADAM FERGUSON reagierte noch 1767 auf eine langanhaltende Provokation, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Theorie der Politik bewegt und aufgebracht hatte. 1705 erschien in London eine Sixpenny-Broschüre, die anonym verfasst war und ein längeres Gedicht enthielt. Das Gedicht war ein Pamphlet, das erst in der Ausgabe von 1714 für Aufsehen sorgte, das bis heute anhält. Der Titel dieser Broschüre war seltsam genug:

„The Grumbling Hive
or
Knaves turn'd Honest“.

„Hive“ ist der Bienenstock oder das Bienenvolk, „to grumble“ heisst einerseits schimpfen oder quengeln, andererseits grollen, „knaves“ sind Schurken oder Spitzbuben. Daher lässt sich so übersetzen:

Der unzufriedene Bienenstock
oder
Die ehrlich gewordenen Schurken.

Der Bienenstock ist die Metapher für die Ordnung der Gesellschaft, BERNARD DE MANDEVILLE, der Verfasser der „Bienenfabel“[543] (Abb. 257), erzählt die Geschichte eines Volkes von Bienen, dem es besser ging als allen vergleichbaren Staaten oder Völkern, weil sich niemand an Recht und Ordnung hielt, keiner tugendhaft war und jeder nur den eigenen Vorteil besorgte. Das macht Erziehung überflüssig, weil das moralische Grundmotiv der „politischen Tugend“ entfällt. Je weniger Tugend - also die Hemmung des Eigennutzes – verbreitet ist, desto besser für das Gemeinwohl, das nur dann profitiert, wenn „Glück“ sich *nicht* auf das „allgemeine Beste“ bezieht, das letztlich eine Tugenddiktatur verlange würde. Daher werden in MANDEVILLES Gedicht die moralischen Erwartungen an die gesellschaftlichen Funktionen ins Gegenteil verkehrt:

- Die Advokaten (lawyers) waren erfolgreich, weil sie das Recht verdrehten;
- die Aerzte (physicians) wurden reich, weil die Krankheiten beförderten;
- die Priester (priests of *jove*) pflegten weltliche Genüsse;
- die Soldaten (soldiers) waren feige,
- die Beamten (ministers) korrupt,
- alle waren auf schnellen Profit aus und jeder betrog jeden;
- die Gerechtigkeit (justitia) war blind, aber genau das erwies sich als der Vorteil.

Diese Umkehrung der Werte, bezogen auf Insekten, die wie Menschen leben (MANDEVILLE 1980, S. 67), und nicht etwa umgekehrt, wird allgemein so gefasst:

---

543 BERNARD DE MANDEVILLE (1670-1733) wuchs in Rotterdam auf und studierte zunächst Philosophie, dann Medizin in Leiden. Er praktizierte kurze Zeit als Arzt, ging dann nach London und baute hier eine eigene Praxis auf. 1703 und 1704 veröffentlichte MANDEVILLE Bearbeitungen der Tierfabeln von LAFONTAINE und AESOP, die ihn als Schriftsteller bekannt machten. 1705 erschien die „Bienenfabel“, danach weitere Essays. MANDEVILLE musste sich noch am Ende seines Lebens gegen die Kritik der „Bienenfabel“ verteidigen (1732 gegen GEORGE BERKELEYS „Alciphron“, der paradigmatischen Kritik der „Freidenker“).

„Thus every Part was full of Vice
Yet the whole Mass a Paradise;
Flatter‘d in Peace, and fear‘d in Wars,
They were th‘Esteem of Foreigners,
And lavish of their Wealth and Lives,
The Balance of all other Hives.
Such were the Blessings of that State;
Their Crimes conspir‘d to make them Great:
And Virtue, who from Politicks
Had learn‘d a Thousand Cunning Tricks,
Was, by their happy Influence,
Made Friends with Vice: And ever since,
The worst of all the Multitude
Did something for the Common Good“
(ebd., S. 71; Hervorhebungen J.O.).

Provokant ist diese These, weil sie die Normalerwartung der Moraltheorie auf den Kopf stellt: Wenn jeder seinen egoistischen Interessen folgt, wenn alles erlaubt ist, was diesen Interessen dient, wenn das Laster regiert und Tugend eine Funktion des Lasters ist (ebd., S. 72), dann erreicht eine Gesellschaft allgemeinen Wohlstand und kollektiven Reichtum. Die Unmoral bedient das Glück, das keine Summe einzelner Tugenden ist; die Summe des Glücks entsteht aus einzelnen Lastern; wer also der *Moral* folgt, betrügt nicht nur sich, sondern die Allgemeinheit. Von dem Augenblick an, da sich im Bienenvolk Moral breit machte (honesty) (ebd., S. 73), ging es zugrunde.

Alle hielten sich an das Gesetz:

- Justitia bestrafte die Verbrecher, die nicht länger nur zum Schein verurteilt wurden.
- Die Aerzte widmeten sich den Kranken und pflegten die Gesundheit.
- Die Priester taten ihre Pflichten und sorgten sich um die Armen.
- Die Beamten bekämpften erfolgreich die Korruption.
- Wer Schulden machte, wurde geächtet, nicht länger belohnt, Sparen war angesagt.
- Verschwendung und Prunk wurden beseitigt, das Volk wollte in Tugend und anspruchslos leben.

Aber das genau erwies sich als der Nachteil, es gab keinen Anreiz mehr zur Bereicherung, die Tugend lähmte die Aktivität und die moralische Askese beförderte die Schwächen des Volkes. Das Volk wollte erzogen werden, aber dadurch wurde nur das Unglück gesteigert. Die Moral dieser Geschichte ist daher ein Affront gegen jede pädagogische Auffassung von Mensch und Welt, die gebunden ist an eine Summe des Glücks, die Tugend und Anstand hervorbringen. MANDEVILLE dagegen sieht die Notwendigkeit des Lasters, die als gesellschaftliche Realerfahrung der Erziehungstheorie entgegengehalten wird. Wer den Menschen verbessert, *verschlechtert* die Chancen der Gesellschaft, und wer das Gute für das Glück des Menschen hält, betrügt die Gesellschaft, weil das Gute keinen Antrieb für die Ueberwindung asketischer Grenzen enthält. Man wäre mit dem Gegebenen zufrieden, aber das schädigt die Gesellschaft, die von unmoralischen Herausforderungen lebt. Christliche Askese ist genau das, was eine Gesellschaft, die vom Reichtum lebt und die auf Zuwachs angewiesen ist, *nicht* brauchen kann, wer also Luxus bekämpft, wer den Reichen Armut predigt, *schadet* dem Ganzen. Eine positive Glückssumme, die die Moraltheorie erwartet, kann nicht aus der Tugend entstehen, sondern setzt das Laster voraus. Wer *nicht* betrügt, macht sich schuldig; wer glaubt, der Tugend folgen zu müssen, verrät die Zukunft der Gesellschaft, die vom *Doppelspiel* abhängig ist. Nur wer so tut „als ob“, handelt konsequent und dient dem Ganzen.

MANDEVILLE teilt daher die folgende Moral seiner Geschichte mit:

"*The Moral*

Then leave Complaints: Fools only strive
To make a Great an Honest Hive
T'enjoy the World's Conveniencies,
Be fam'd in War, yet live in Ease,
Without Great Vices, is a vain
Eutopia seated in the Brain.

Fraud, Luxury and Pride must live,
While we the Benefits receive:
Hunger's a dreadful Plague, no doubt,
Yet who digests or thrives without?
Do we not owe the Growth of Wine
To the dry shabby crooked Vine?
Which, while its Shoots neglected stood,
Chok'd other Plants, and ran to Wood;
But blest us with its noble Fruit,
As soon as it was ty'd and cut:

So Vice is beneficial found,
When it's by Justice lopt and bound;
Nay, where the People would be great,
As necessary to the State,
As Hunger is to make 'em eat.
Bare Virtue can't make Nations live
in Splendor; they, that would revive
A Golden Age, must be as free,
For Acorns, as for Honesty"[544]
(ebd., S. 79).

Sittlichkeit, schreibt MANDEVILLE in einem späteren Kommentar zur Bienenfabel,[545] entsteht aus Schmeichelei und Eitelkeit (ebd., S. 101).Was die Menschen für gewöhnlich antreibt, ist die Selbstsucht und ihre Bestätigung, nichts ist stärker, aber nichts macht die Menschen auch anfälliger und eröffnet den Betrügern alle Türen. Schmeichelei und nicht Erziehung ist der perfekte Zugang zum Menschen, und dies umso mehr, je feiner und wirksamer die Schmeichelei die Eitelkeit umwirbt.

> „Es gibt keinen Menschen von so grossem Verstand und Scharfsinn, dass er der Zauberkraft der Schmeichelei, wenn sie nur geschickt und seiner Anlage entsprechend ausgeübt wird, völlig unzugänglich wäre. Kinder und Toren schlucken sie in der gröbsten persönlichen Form herunter, während feiner angelegte Menschen mit grösserer Umsicht behandelt werden wollen; und je allgemeiner gehalten die Schmeichelei ist, desto weniger wird sie von denen, denen sie gilt, beanstandet. Was man als Empfehlung einer ganzen Stadt anführt, wird von jedem Einwohner mit Vergnügen aufgenommen; man sage etwas zum Preise der Gelehrsamkeit im allgemeinen, und jeder Gelehrte wird sich im besonderen verbunden fühlen; den Beruf eines Menschen oder sein Heimatland darf man ruhig loben, weil man ihm Gelegenheit gibt, die Freude, die ihm selbst damit gemacht wird, unter seiner vorgeblichen Hochachtung für andere zu verbergen" (ebd., S. 101).

Glück wäre so ein strategisches Spiel mit Gefühlen, das sich auf den Wunsch eingestellt hat, betrogen werden zu wollen, verbunden mit dem Verbot der Aufklärung über dieses Spiel. Letztlich, so MANDEVILLE, dreht sich alles um die Bearbeitung von Eitelkeit, die

---

544 „Acorns" - Eicheln - spielen auf den Naturzustand an: Wer einfach und anspruchslos lebt, kann wohl mit der Natur übereinstimmen, aber auch nur Eicheln essen.

545 „Eine Untersuchung über den Ursprung der sittlichen Tugend", 1714 der „Bienenfabel" beigefügt.

genügend Raum haben muss für Selbstdarstellung, die also Publikum verlangt und sich schon aus diesem Grunde der Entlarvung verweigert. Das Spiel ist lächerlich, weil es einem todernsten Zweck folgt, der *leicht* ausgeführt sein will, weil niemand die Absicht durchschauen soll und sie aber jeder durchschaut, weil alle dasselbe Spiel spielen:

> „Der gemeinste Kerl misst sich selbst einen unschätzbaren Wert bei, und der höchste Wunsch eines ehrgeizigen Menschen ist, dass alle Welt in dieser Hinsicht seiner Meinung sei. Dementsprechend war das heftigste Verlangen nach Ruhm, das je einen Helden erfüllte, niemals mehr als eine unbezähmbare Gier danach, in Zukunft wie bei Lebzeiten in der Achtung und Bewunderung anderer zu steigen; und trotz alles Niederschmetternden, das diese Wahrheit für die Erinnerung an einen Alexander oder Cäsar haben mag: die in Aussicht stehende grosse Belohnung, für die die erhabensten Geister so bereitwillig Ruhe, Gesundheit, Sinnenlust und jeden Zoll ihres Selbst geopfert haben, ist nie etwas anderes gewesen als blosser Hauch, die luftige Münze menschlicher Lobpreisungen“ (ebd., S. 103/104).

Bewiesen werden soll, dass die scheinbar unbezweifelbare Grundgleichung der Erziehungstheorie, nur „Gutes“ führe *zum Guten* oder nur „Glück“ könne *Glück* steigern, falsch sei oder hinsichtlich ihrer Wirkungsannahmen als naiv bezeichnet werden müsse. Die Gleichung befördert eine lineare Sicht, nur was sich auf der *gleichen* Linie bewegt, befördert deren Richtung. MANDEVILLE paradoxiert diese Gleichung: Das Gute der Erziehung könne das Schlechte der Welt befördern, wie umgekehrt das Schlechte der Erziehung das Gute der Welt hervorbringen könne. Es gibt keine Linearität zwischen den Prospekten der Erziehung und ihren moralischen Resultaten; plausibel sind diese Gleichungen nur deswegen, weil die Moral weiteres Nachdenken verbietet, man schliesst einfach von dem Glücksversprechen auf den tatsächlichen Effekt. *Weil* die Erziehung das Glück befördern will, *tut* sie es auch. Das wird 1723 in einer Abhandlung über „Barmherzigkeit, Armenpflege und Armenschulen“ wie folgt durchgespielt:

> „Man sagt: die Kinder, die in den Grundlagen der Religion unterrichtet werden und das Wort Gottes lesen können, haben mehr Gelegenheit, sich in bezug auf Moral und gute Sitten zu vervollkommnen, und müssen entschieden manierlicher werden als andere, die man frei und unbeaufsichtigt herumlaufen lässt“ (ebd., S. 300).

Wer also Armenschulen[546] einrichtet, die Kinder von der Strasse nimmt und sie in pädagogische Obhut gibt, der kann sie mit Erfolg erziehen. Die Erwartung definiert die Moral, die mit grossem Erfolg Skepsis bestrafen kann.

> „So ruft man allerorten, und wer das geringste Wort dagegen sagt, ist ein unbarmherziger, gefühlloser, roher Mensch, wenn nicht gar ein gemeiner, böser und gottloser Wicht“ (ebd.).[547]

Gegen die guten Absichten der Erziehung kann Widerstand nicht geleistet werden, wenn nicht riskiert werden soll, dass die Kritik mit dem gleichgesetzt wird, das die Erziehung bekämpfen soll, also Laster und Unmoral. Aber:

> „Was die Religion anlangt, so haben die Gebildetsten und Kenntnisreichsten innerhalb eines Volkes am wenigsten davon. Verschlagenheit macht einen Menschen eher zum Gauner als Beschränktheit, und das Laster im allgemeinen herrscht nirgendwo mehr als da, wo Künste und Wissenschaften blühen. Unwissenheit gilt sogar sprichwörtlich als die Mutter alles Glaubens, und es ist gewiss, das Unschuld und Ehrlich-

---

546 *Charity Schools* für die Kinder derArmen (besonders in den Städten) sind ein beherrschendes Thema der englischen Oeffentlichkeit zu Beginn des 18. Jahrhunderts.

547 Die Abhandlung über die „Armenschule“ erregte grosses Aufsehen. Das Obergericht von Middlesex erklärte die Bienenfabel samt erklärendem Anhang für geeignet, alle Religion und bürgerliche Herrschaft umzustürzen.

keit nirgens verbreiteter sind als unter den Ungebildetsten, den armen, einfältigen Landleuten"(ebd., S. 301).

Manieren mag man Kindern beibringen, nur kann dies die Schule nicht, da ja ihre Zeit mit Unterricht verbracht wird und der Einfluss ausserhalb der Schule weiterhin bestehen bleibt (ebd., S. 301/302). Die gesamte Kausalannahme ist schief, wer gesellschaftliche Uebel auf Defizite der Erziehung zurückführt, der berechtigt sich für einen umgekehrten Beweis, welcher nicht angetreten werden kann oder darf. Die Uebel der Gesellschaft - Verbrechen, Verwahrlosung, tägliche Verfehlungen - sind unleugbar, aber schon, dass sie durch „Vernachlässigung (der) vortrefflichen Erziehungsmethode" verursacht sein sollen (ebd., S. 302), ist fraglich, und noch fraglicher ist der Umkehrschluss, dass die *Anwendung* der Erziehungsmethode die Uebel *vermindert* oder *auflöst*. Nur dann aber kann Erziehung zum Glück der Gesellschaft beitragen.

„Ich zweifle nicht", so MANDEVILLE, „nachweisen zu können, dass Armenschulen und alles andere, was die Faulheit fördert und die Armen von der Arbeit abhält, mehr zum Anwachsen des Verbrechertums beiträgt als die Unfähigkeit zum Lesen und Schreiben oder sogar die krasseste Unwissenheit und Dummheit" (ebd.).

Die öffentliche Ueberzeugung, Armenschulen oder überhaupt die Erziehung der Gesellschaft, sei ein segensreiches Unterfangen, rechnet mit „Bekehrungen", die nicht stattfinden oder mit einer Tugendsumme, die angesichts der Erfahrungen mit Verbrechen und Uebeln mehr als unwahrscheinlich ist (ebd., S. 307f.)[548]. „Uebertriebene Erziehungsmassnahmen" *schädigen* die Allgemeinheit, weil sie Kräfte binden und Kosten verursachen, die sich nicht zielgemäss verhalten. Bessere Erziehung ändert nicht die Menschen, sondern befördert nur die *Illusion* dieser Aenderung (ebd., S. 317). Weil Leben *Arbeit* heisst und bürgerliche Gesellschaft *Dressur*[549], muss Müssiggang vermieden werden; Bildung wäre eine Form von Müssiggang, die nur eng beschränkt einen Vorteil für die Gesellschaft mit sich bringen wird. Daher kann es keine allgemeine Aufklärung geben, sie würde die Ordnung der Gesellschaft gefährden, die tatsächlich wie ein Bienenvolk betrachtet wird. Die Metapher ist daher folgenreich, sie verbietet eine gerechte und folgenreiche Verteilung des Wissens. Je mehr höhere Bildung *allen* zugänglich gemacht wird, desto weniger Bienen wird es geben; ohne Bienen aber gibt es auch kein Bienenvolk. Das wird zusammenfassend und sehr deutlich so gesagt:

„Glück und Gedeihen eines jeden Staates und Reiches erfordern ..., dass die Kenntnisse der arbeitenden ärmeren Klasse auf das Gebiet ihrer Beschäftigungen beschränkt und niemals - soweit es sich um materielle Dinge handelt - über ihren Beruf hinaus ausgedehnt werden. Je mehr ein Schäfer, ein Feldarbeiter oder ein

---

548 „Dass eine wunderbare Bekehrung unter uns stattgefunden hätte, ist nicht beobachtet worden, auch nicht, dass sich plötzlich ein allgemeiner Hang zum Guten und Sittlichen im Lande entwickelt hätte. Die Schlechtigkeit ist so verbreitet wie je, die Barmherzigkeit ebenso kalt, die Tugend ebenso selten" (MANDEVILLE 1980, S. 307/308).

549 „Da ein Fluch auf unserer Erde lastet und wir unser Brot im Schweisse unseres Angesichts essen sollen, so muss der Mensch viel harte Arbeit leisten, ehe er als Einzelwesen das für sein Leben, für die blosse Erhaltung seines schwachen und hinfälligen Leibes Erforderliche zusammengebracht hat. Unendlich mehr aber ist nötig, um das Leben innerhalb einer bürgerlichen Gesellschaft angenehm zu machen, wo die Menschen eine Art Dressur duchgemacht und sich in grosser Zahl auf Grund gegenseitiger Uebereinkunft zu einer politischen Körperschaft zusammengeschlossen haben; und je mehr in diesem Zustande das Wissen des Menschen sich erweitert, desto mannigfaltiger wird die Arbeit sein, die zu seiner Befriedigung notwendig ist. Eine soziale Gemeinschaft kann nun unmöglich lange bestehen, wenn sie duldet, dass viele ihrer Mitglieder müssiggehen und sich alle erdenklichen Annehmlichkeiten und Genüsse leisten, ohne dass gleichzeitig eine grosse Masse von Individuen vorhanden ist, die des Ausgleichs wegen sich zu dem geraden Gegenteil hiervon verstehen, nämlich sich durch rastlose Arbeit daran gewöhnen, im Interesse jener anderen, und ihrem eigenen dazu, tätig zu sein" (MANDEVILE 1980, S. 318).

> anderer Landmann von der Welt und den seiner Arbeit und Tätigkeit fremden Dingen weiss, desto weniger geeignet wird er sein, deren Mühen und Strapazen in heiterer Zufriedenheit zu ertragen...
>
> Nur wenige Kinder bringen es in der Schule zu etwas, könnten aber währenddessen in irgendeiner Weise beschäftigt werden, so dass jede Stunde, die von den Kindern armer Leute bei den Büchern zugebracht wird, ebensoviel für die Gesellschaft verlorene Zeit bedeutet. Zur Schule gehen ist im Vergleich zum Arbeiten Müssiggang, und je länger die Jungen ein derart bequemes Leben führen, desto ungeeigneter werden sie als Erwachsene zu ordentlicher Arbeit sein, und zwar sowohl was Kräfte als auch was Neigung betrifft" (ebd., S. 320).

Diese harte Klassentheorie der Erziehung setzte sich *nicht* durch, und das ist erstaunlich genug, weil Autoren wie MANDEVILLE nicht nur provozierten, sondern überzeugende Argumente entwickelten, die im zeitgenössischen Diskurs weit mehr Gewicht hatten als die Utopie der allseitigen Bildung, die weder nach Wahrscheinlichkeit noch hinsichtlich ihrer Effizienz überprüft werden konnte. Im 17. Jahrhundert

- unterrichteten *Hofmeister* die Kinder der begüterten Schichten (ALT 1966, S. 360)[550],
- stand Gelehrsamkeit und prospektive Aufklärung *nur wenigen* offen, weil die Zugänge ebenso beschränkt waren wie die Einsicht in die Notwendigkeit allgemeiner Bildung (ebd., S. 361),[551]
- war irgendeine *Berufsförmigkeit* der Erziehung kaum vorhanden, weil alle Stellungen untergeordnet gewesen sind (ebd., S. 366)[552],
- und waren adlige Karrieren vorgegeben, weil und soweit ihnen *exklusives* Wissen zugeordnet wurde (ebd., S. 370)[553] (Abb. 258-261).

Insofern übertreibt MANDEVILLE *nicht,* er beschreibt die Wirklichhkeit unverblümt, so dass dann erklärt werden muss, warum seine Theorie kein Gewicht hatte und nützlich war lediglich in der Definition eines leichten Feindbildes. MANDEVILLES Argumente markierten die Seite, die *extrem* abgelehnt werden musste, was den Verteidigern der Erziehung grosse und bequeme Vorteile einbrachte. Die „Bienenfabel" und ihre pädagogischen Konsequenzen waren dann nicht beunruhigend, sondern nützlich, weil Skandale von den Schwächen der eigenen Position gut und trefflich ablenken können.

ADAM FERGUSON machte es sich weniger leicht: Wenn die Paradoxie der Bienenfabel nicht zutrifft, aber zugleich die einfache Gleichung von Tugend und Glück auch zurückgewiesen werden muss, wie ist dann das Verhältnis von Erziehung und Gesellschaft zu bestimmen? Glück, so FERGUSON, ist nicht einfach Erleben, auch nicht der momentane Effekt anfälliger Gefühle, sondern eine Aktivität, die mit dem *Erreichen von Zielen* zu tun hat (FERGUSON 1988, S. 161).

> „Das Glück selbst wird gesichert, indem wir eine bestimmte Handlungsweise zu unserem Vergnügen machen, indem wir das Leben sowohl hinsichtlich der allgemeinen Einschätzung seines Wertes wie auch aus Anlass jeder besonderen Gelegenheit als einen blossen Schauplatz zur *Uebung der Geisteskräfte* und der *Verpflichtungen des Herzens* betrachten" (ebd., S. 163; Hervorhebungen J.O.).

Selbstsüchtige Handlungen unterscheiden sich von sozialen. Wer in Gemeinschaft leben will, muss sozial handeln und kann nicht einfach selbstsüchtig sein (ebd., S. 163/164). Wer nach Glück strebt, kann auf Uebel stossen, die auf Missgriffe in der Wahl der Objekte

---

550 „Hofmeister beim Unterricht seiner Zöglinge" (Kupferstich von J.R. SCHELLENBERG, 1771).

551 Bild von J.B. CHARDIN (18. Jahrhundert).

552 Hofmeister mit Kinder amTisch (Stich von DANIEL CHODOWIECKI,1773).

553 Quelle: „Der Adeliche Hofemeister" (Frankfurt 1693 - Bild gegenüber der Titelseite).

zurückzuführen sind, nicht jedoch schicksalshafte Bedingungen der Natur darstellen (ebd., S. 165), wie die konservativen Theorien glauben machen wollen.

> „Doch derjenige, der daran denkt, dass er von Natur aus ein rationales Wesen und ein Glied der Gesellschaft ist, der ferner daran denkt, dass Sich-selbst-zu-Erhalten heisst, seine Vernunft und die besten Gefühle seines Herzens zu bewahren, der wird auf keine dieser Unannehmlichkeiten stossen“ (ebd., S. 165).

Man kann, anders gesagt, *für* die Gesellschaft erzogen werden, ohne dass damit die *Uebel* vermehrt werden. Und diese Erziehung ist säkular, weil das Glück der Menschen nicht mehr ausschliesslich von der Religion abhängig gemacht wird. Die utilitaristische Chiffre von *pleasure* und *pain* - Streben nach Glück und Vermeiden von Schmerz - ist daher die moderne Formel für eine Erziehung, die sich *auf sich selbst* bezieht. Glück entsteht nicht aus Werten, sondern aus Handlungen, und gesucht wird nicht mehr die möglichst enge Uebereinstimmung mit Dogmen, sondern der Platz in der Gesellschaft, der prinzipiell offengehalten ist. Die Zuweisung ist keine Frage der Klasse und der sie sichernden Ideologie, sondern eine Frage der Leistung. *Leistung* wird nicht allein, wie in der „Bienenfabel“, vom Erfolg her definiert, sondern zugleich vom gesellschaftlichen Zweck, der aber nicht verordnet werden kann, sondern eingesehen werden muss. Insofern muss Ueberzeugung und Verstehen - Wissen - an die Stelle der früheren Auorität treten:

> „Hernach sollte das Glück des Menschen also darin bestehen, seine sozialen Anlagen zur Triebfeder seiner Handlungen zu machen, sich selbst als Glied einer Gemeinschaft zu betrachten, für deren allgemeines Bestes sein Herz in brennendem Eifer erglühen mag, bis hin zur Unterdrückung jener persönlichen Sorgen, die die Grundlage schmerzhafter Aengste, der Eifersucht und des Neides sind“ (ebd., S. 167).

Wer aber tut das? Wer definiert sich selbst geringer als seine Aufgabe, wer verzichtet auf Vorteile, die gerade die „persönlichen Sorgen“ mit sich bringen? FERGUSONS Antwort geht dahin, dass niemand definiert werden kann, als sei er oder sie gleichsam das absolute Prinzip für sich selbst. In der bürgerlichen Gesellschaft gibt es keine absoluten Freiheiten, weil niemand einziger Herrscher sein kann. Das gilt auch von der anderen Seite aus: Das Glück der *Einzelnen*, schreibt FERGUSON, ist der „grosse Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebd., S. 172). Aber das gilt nur dann und nur soweit, wie sich die Einzelnen auf das *Gemeinwohl* einstellen, also soziale Tugenden entwickeln und zur Maxime ihrer Handlungen machen, die nicht lediglich ihren egoistischen Interessen folgen. *Beide* Interessen, die der Einzelnen und die der Gesellschaft, müssen „versöhnt“ werden, und dies *auf Dauer*:

> „Wenn das Individuum der Oeffentlichkeit jede nur mögliche Rücksichtnahme schuldet, so wird es, indem es diese Rücksichtnahme erweist, auch des grössten Glücks teilhaftig, dessen es seiner Natur nach fähig ist. Die grösste Wohltat, welche die Oeffentlichkeit ihrerseits ihren Mitgliedern erweisen kann, besteht darin, sie mit sich verbunden zu halten“ (ebd., S. 172).[554]

Die Mittel dafür sind

- Erziehung zur Tugend,
- das Recht auf Eigentum,
- politische Freiheit
- und öffentliche Bildung.

---

554 „Derjenige Staat ist der glücklichste, der von seinen Untertanen am meisten geliebt wird, und die glücklichsten Menschen sind die, deren Herzen sich für eine Gemeinschaft engagieren, in der sie jeden Antrieb zu Grossmut und Eifer finden und einen Spielraum zur Betätigung jedes ihrer Talente und jeder ihrer tugendhaften Anlagen“ (FERGUSON 1988, S. 172).

Jeder einzelne muss für sich selbst handeln und aber zugleich in der Oeffentlichkeit, das heisst, er oder sie muss imstande sein, Argumente zu verstehen und sich in seinen Entscheidungen auf öffentliche Geschäfte einzustellen (ebd., S. 316f.), was nicht nur Bildung, sondern gleichermassen Erziehung verlangt, *Tugenden* des Bürgers und der Bürgerin, die nicht identisch sind mit der Artikulation seiner Interessen (POCOCK 1993). Die Tugenden sind gleichsam die Gegenleistungen für die bürgerlichen Freiheiten. Gesellschaft, verstanden als *civil society*, wird zum pädagogischen Referenzraum, die Erziehung dient der bürgerlichen Welt und sie profitiert von ihr, weil sie erstmalig nicht einfach als Funktion des Glaubens verstanden werden kann, der der Erziehung keinen Spielraum geben kann ausserhalb seiner selbst. Dieser Konflikt ist grundlegend, auch und gerade die bürgerliche Freiheit muss gezügelt werden, nur nicht länger mit Dogmatik, sondern durch Erziehung.

Wohlwollen und *Gerechtigkeit* sind die Prinzipien der öffentlichen Moral, schrieb DAVID HUME 1751[555], und die Natur des Menschen hat gelernt, sich *darauf* einzustellen. Sie ist weder total eigennützig noch ausschliesslich interessengebunden, vorausgesetzt eine Gesellschaft, die Wohlwollen sowie Gerechtigkeit zu Maximen des Handelns und so der Erziehung erhebt. MANDEVILLES Theorie ist falsch, weil sie *ausschliesslich* argumentiert, als totalen Eigennutz oder unbedingte Tugend nimmt, die dann leicht gegeneinander ausgespielt werden können. Zudem übersieht die Theorie, dass jede gesellschaftliche Verbindung Tugend erfordert und nicht einfach aus individuellen Lastern sozialen Gewinn machen kann. Das wird mit folgendem Argument begründet:

> „Wäre der Mensch von Natur so geschaffen, dass jedes Individuum *alle* zur Selbsterhaltung sowie zur Fortpflanzung der Gattung erforderlichen Fähigkeiten *in sich* vereinigte, wäre nach der ursprünglichen Absicht des höchsten Schöpfers alle Gemeinschaft und aller Verkehr von Mensch zu Mensch unterbunden, dann wäre offenbar für ein so *auf sich allein gestelltes Wesen* die Gerechtigkeit etwas ebenso Unmögliches wie geselliger Verkehr und Austausch. Wo gegenseitige Rücksicht und Schonung *keinerlei Zwecken* dient, wird sie das Verhalten eines *vernünftigen Menschen* nie bestimmen. Der stürmische Lauf der Leidenschaften würde durch keinen Gedanken an künftige Folgen gezügelt, und da unter dieser Voraussetzung jeder nur sich selbst lieben würde und, um sicher und glücklich zu werden, nur auf sich und seine eigene Tatkraft angewiesen wäre, so würde er bei jeder Gelegenheit mit aller Kraft *seinen* Vorrang vor *allen anderen* geltend zu machen versuchen, mit denen er durch keinerlei Bande der Natur oder des Vorteils irgendwie verknüpft wäre“ (HUME 1972, S. 28/29; Hervorhebungen J.O.).

Die *gesellschaftliche* Bindung stellt ein *eigenes* Problem dar, so dass auch nicht einfach Individualität und die Individualität des Eigentums geschützt werden dürfen, sondern zugleich die Interessen der Gesellschaft berücksichtigt werden müssen, wenn Gerechtigkeit und Wohlwollen als Ausgleich und für den sozialen Frieden eingesetzt werden sollen (ebd., S. 38). Dann aber muss die bestehende *Erziehung* verändert und auf allgemeine Prinzipien der „öffentlichen Nützlichkeit“ eingestellt werden (ebd., S. 42/43). Die *Nützlichkeit* gefällt,

---

555 „Enquiry Concerning the Principles of Morals“, 1751 geschrieben und Teil der „Essays and Treatises on Several Subjects“ (sechs Auflagen bis 1777). DAVID HUME (1711-1776) studierte in Edinburgh, seine religiösen Ueberzeugungen verhinderten eine akademische Karriere. Von 1734 bis 1737 schrieb er in Frankreich sein Hauptwerk („A Treatise of Human Nature“), das in zwei Bänden 1739 und 1740 veröffentlicht wurde, ohne irgendeine Resonanz zu erzielen. Eine Bewerbung in Edinburgh wurde 1744 abgelehnt, ebenfalls eine Bewerbung in Glasgow (1752). HUME war als Tutor, Gesellschafter und Bibliothkar tätig. 1763 ging er als Privatsekretär des englischen Botschafters nach Paris, hier lernte er den Kreis der Enzyklopädisten kennen, auch ROUSSEAEU, der ihn Anfang 1766 nach England zurückbegleitete. 1767 erhielt HUME eine Anstellung als Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt, die er bis 1769 behielt. Danach lebte er zurückgezogen in Edinburgh. ADAM SMITH veröffentlichte 1779 posthum die „Dialogues Concerning Natural Religion“.

nicht etwa die Abstraktion; ohne Demonstration des Nutzens kann es keine soziale Tugend geben und hätte die Erziehung kein eigenes Feld neben der Predigt und unabhängig vom Aberglauben.

> „Es muss demnach anerkannt werden, dass den sozialen Tugenden eine natürliche Schönheit und Liebenswürdigkeit eigen ist, die sie von vornherein, *vor* aller Vorschrift und Erziehung, dem unbefangenen Menschen schätzenswert erscheinen lässt und seine Zuneigung gewinnt. Da nun die *Nützlichkeit* dieser Tugenden das Hauptmoment ist, auf dem ihr Wert beruht, so folgt, dass das Ziel, dessen Herbeiführung sie erstreben, uns irgendwie angenehm sein und irgendeine natürliche Neigung fesseln muss. Es muss *gefallen*, sei es aus Erwägungen des Selbstinteresses, sei es aus höherstehenden Motiven und Rücksichten"(ebd., S. 56; Hervorhebungen J.O.).

Tugend wird durch Gefühl erzogen, ihr Vorteil wird ästhetisch veranschaulicht, die Erziehung richtet sich auf moralische Vorbilder, die gleichermassen Zustimmung wie Einstimmung schaffen[556], ohne noch auf Religion angewiesen zu sein. Das Problem für HUME ist *nur noch*, wie aus *Selbst*liebe *Menschen*liebe geschaffen werden kann, ohne auf eine strafende Gottheit zurückgreifen zu müssen. Soziale Tugenden müssen als *Vorteil* begriffen werden können, sie setzen nicht Angst, sondern Nützlichkeit voraus, und sie sind kontrollierbar durch Handlungen, die *nicht* auf Offenbarung oder Glauben zurückverweisen. Die Basis ist nicht mehr eine letzte und höchste Autorität, sondern die Einsicht in die Bedingungen der Gesellschaft. Bei Verstand muss jeder einsehen, dass niemandem das „Wohl und Wehe seiner Mitmenschen" *völlig* gleichgültig sein kann, weil die gesellschaftliche Differenzierung *jeden*, wenn auch nicht jeden *gleich*, berührt und niemand dem sozialen Verkehr entgehen kann. Darum ist die Frage nach dem Glück - individuell und sozial - so übermächtig, das Schicksal entscheidet sich nicht mehr *als* Schicksal, sondern in Abhängigkeit von gesellschaftlicher Organisation.

DAVID HUME hat dafür auch eine pädagogische Formel gefunden, die nicht zufällig *graduell* definiert ist:

> „In dem Masse, wie bei einem Individuum ein Anwachsen seiner Menschenliebe, seiner Beziehungen zu den Geförderten oder Geschädigten und der Lebhaftigkeit seines Empfindens für deren Glück oder Unglück anzunehmen ist, im entsprechenden Mass nimmt auch seine daraus folgende Billigung oder Missbilligung an Stärke zu" (ebd., S. 73/74).

Kinder müssen lernen, ihre Gefühle zu sozialisieren. Das ziel ist nicht, sie auf eine dogmatische Tugend einzustellen, sondern sie in Beziehungen zu erproben, also Nähe zu entwickeln, die die Distanz zwischen den Einzelnen verringert, ohne je totale Uebereinstimmung herzustellen. *Billigung* und *Missbilligung* sind Urteile, die aus Beteiligungen erwachsen und abstrakte Lehren, etwa solche der christlichen Nächstenliebe, ausschliessen. HUME, anders gesagt, versteht den fragilen Untergrund einer säkular gewordenen Erziehung; sie kann sich nicht länger auf die Autorität der Dogmen verlassen, sondern muss sich ständig selbst in der Gesellschaft auf die Probe stellen. Gerade weil die letzte Autorität fehlt, wird die Nähe zwischen Tugend und moralischem Fall - Teilnahme durch Gefühl - verlangt, dogmatische Unterweisung könnte nur das Unverständnis befördern, weil alle Abweichungen die Härte der Distanz voraussetzten. Man glaubt *abstrakt*, und genau das *behindert* den pädagogischen Effekt:

---

556 „Man schaffe das Musterbild eines rühmenswerten Charakters, der die gewinnendsten moralischen Eigenschaften sämtlich in sich vereinigt, man nenne Beispiele, wo diese Eigenschaften sich in hervorragender Weise kundtun, und alsbald wird man die Achtung und Billigung der gesamten Zuhörerschaft gewinnen" (HUME 1972, S. 58).

„Die in solche Entfernung gerückte Tugend ist einem Fixstern vergleichbar, der zwar dem Auge der Vernunft ebenso lichtstark erscheinen mag wie die Sonne in unserem Scheitelpunkt, der aber so unendlich entlegen ist, dass weder sein Licht noch seine Wärme auf unsere Sinne Eindrücke hervorrufen. Man rücke diese Tugend näher, sei es durch unser *Bekanntwerden* oder unsere *Verbindung* mit den *Beteiligten*, sei es auch nur durch eine *eindrucksvolle Wiedergabe des Falles*, und sofort wird unser Herz ergriffen, unsere Sympathie belebt, und unsere kühle Zustimmung schlägt in das wärmste Gefühl der Freundschaft und Hochachtung um. Das sind offenbar notwendige und unausbleibliche Auswirkungen der allgemeinen Grundzüge der menschlichen Natur, wie sie sich täglich im Leben und Wirken kundgibt“ (ebd., S. 74; Hervorhebungen J.O.).

Kann man aber wirklich die menschlichen Gefühle pädagogisch beherrschen? Kann man ihnen eine soziale Disziplin beibringen, die von sich aus gar nicht haben? Ein Test wären die *religiösen* Gefühle, deren Geschichte DAVID HUME 1757 nachzeichnete, mit dem Ergebnis, dass Sekten, „Priesterorden“ und „volkstümliche Religion“ – mithin „abergläubische Frömmigkeit“ - die Moral zur „*Grausamkeit* und *Launenhaftigkeit*“ anstacheln (HUME 1984, S. 64ff.) und aber Skepsis auch nicht weiterführt (ebd., S. 69f.), während der Glaube nicht wirklich Trost spendet, weil letztlich der Schrecken erziehen soll.[557]

„Das Ganze ist ein Rätsel, ein Aenigma[558], ein unerklärliches Geheimnis. Zweifel, Ungewissheit und Unentschiedenheit des Urteils scheinen das einzige Ergebnis unserer sorgfältigsten Untersuchung in dieser Angelegenheit zu sein. Die Schwäche der menschlichen Vernunft ist jedoch so gross und die ansteckende Macht der Meinungen so unwiderstehlich, dass selbst dieser besonnene Zweifel kaum aufrecht erhalten werden könnte, wenn wir unseren Blickwinkel nicht erweiterten und die verschiedenen Arten des Aberglaubens durch ihre Gegenüberstellung in Streit miteinander brächten, indessen wir selbst, während sie gegeneinander wüten und toben, glücklich in das ruhige, wenn auch dunkle Gebiet der Philosophie entfliehen“ (ebd., S. 71/72).

Aber nur Aufklärung durchbricht die Macht des Aberglaubens, nur rationales Wissen schützt vor der Ausbeutung des Schicksals, nur universelle Prinzipien überwinden die Partikularität und so die Schwäche der Moral. Das Problem des „Letzten“ bleibt einfach bestehen, Sekten können sich erneuern, was HUME „Aberglauben“ nennt, verliert seine Anziehungskraft nicht und kann also ständig zurückkehren, wenn nicht, so denkt das 18. Jahrhundert an vielen Stellen, die Erziehung für Widerständigkeit sorgt, also für Rationalität jenseits und unabhängig vom Aberglauben. Wie kann das aber erreicht werden, wenn, folgen wir HUME, damit eine Bindung der *Gefühle*, also eine Sozietät vor und unabhängig rationaler Prinzipien, angestrebt wird? Kehrt nicht gerade deswegen immer wieder die ausgeschlossene Seite der Aufklärung zurück?

Die säkulare Erziehung wird sich auf diesem Wege nicht von den Fallstricken der Religion befreien können. Sie will sich auf „Seelen“ richten, die moralische Nähe zueinander entwickeln sollen, aber genau dadurch anfällig bleiben für Fundamentalismen. Ihnen fehlt die zivile, die öffentliche Dimension, somit eine Rationalität, die sich nicht wiederum seelisch festlegen lässt. Eine ganz andere Richtung lässt sich aufzeigen, wenn nicht Gefühl, sondern *opinion* - öffentliche Meinung - in den Mittelpunkt der Erziehungstheorie gestellt wird (BAKER 1990, S. 167-199). Seit Beginn des 18. Jahrhunderts gewinnt diese Kategorie

---

557 „Die tröstenden Aussichten, die uns der Glaube an ein zukünftiges Leben eröffnet, sind entzückend und herrlich. Wie schnell vergehen sie aber angesichts seiner Schrecken, die fester und dauerhafter Besitz von dem menschlichen Gemüt ergreifen?“ (HUME 1984, S. 71).

558 *enigma:* question, person, thing, circumstance, that is puzzling (Oxford English-Reader's Dictionary).

an Bedeutung[559], weil sie imstande ist, den realen Wandel der Sitten und Tugenden zu erfassen. Die öffentliche Erziehung folgt der öffentlichen Meinung (DUCLOS 1767), nicht etwa legt eine irgendwie prinzipiengeleitete Erziehung die öffentliche Meinung fest. LOUIS-SEBASTIEN MERCIER[560] schrieb 1782 im *Tableau de Paris* (Abb. 262), der ersten umfassenden Beschreibung einer europäischen Grossstadtkultur, dass die öffentliche Meinung zur stärksten prägenden Kraft geworden sei, welcher sich niemand ungestraft entziehen könne[561]. Die Vernunft, auch die Vernunft der Erziehung, muss sich öffentlich unter Beweis stellen und gilt nicht einfach aufgrund der Bedürftigkeit von Seelen, die jedermann ohne Nachweispflicht für sich und seine jweiligen Zwecke in Anspruch nehmen kann.

Erziehung würde überall dort stattfinden, wo öffentliches Leben inszeniert wird, in jeder Stunde des Tages (MERCIER 1990, S. 67), an jedem Ort, auch und gerade dort, wo niemand sie vermutet (ebd., S. 131), bezogen auf die Beispiele des Lebens (ebd., S. 193)[562], also befreit von künstlicher Bevormundung und orientiert an der normalgebräuchlichen Moral, nicht am pädagogischen Prinzip (ebd., S. 369) (Abb. 263-266). Ein Beispiel für MERCIERS Tendenzen der modernen Erziehung ist die Beeinflussung weiblicher Eitelkeit, die als unwiderstehlich verstanden wird, ganz so wie dies MANDEVILLE im Allgemeinen (unabhängig von den Geschlechtern) behauptet hatte:

> „Von frühester Kindheit an wird das Wesen der Frauen sozusagen durchtränkt mit Eitelkeit und Leichtfertigkeit. Und dazu trägt jeder bei: der Papa, die Mama, das Kindermädchen und die Freunde des Hauses. Der Tanzlehrer hat bei der Erziehung der jungen Dame Vortritt vor dem Hauslehrer und geht sogar dem vor, der ihr Gottesfurcht und ein Gefühl für ihre zukünftigen Pflichten einflössen soll. Die Bedeutung von Putzmacherin und Schneiderin veranschlagt sie schon, bevor sie noch recht hat reden hören vom Landmann, der sie ernährt, vom Weber, der sie kleidet. Bevor sie lernt, dass es Dinge gibt, die man in Ehren halten muss, weiss sie schon, dass es nur darum geht, schön zu sein, und jedermann wird ihr Weihrauch streuen. Man spricht mit ihr von Schönheit, bevor sie etwas von Zurückhaltung erfährt. Die Kunst zu gefallen und die erste Lektion in Koketterie werden ihr eingetrichtert, bevor sie einen Sinn für Sittsamkeit und Anstand entwickelt, so dass sie eines Tages nur mit grosser Mühe einen künstlichen Firnis über diese erste Schicht aus Illusionen wird legen können“ (ebd., S. 309).

Es spricht für die Macht universeller und säkularer Prinzipien der Erziehung, dass sich auch diese - zeitgenössisch wiederum sehr populäre Sichtweise - nicht halten lässt. Sie wird durch *Pädagogik* überboten, also mit Postulaten besserer oder höherer Moral, die sich

---

559 Eine der ersten Quellen ist der (aristokratische) *Traité de l'opinion* des MARQUIS DE SAINT AUBIN (1735).

560 LOUIS-SEBASTIEN MERCIER (1740-1814) wuchs in Paris auf, besuchte hier das Gymnasium, studierte und wurde ohne Abschluss Lehrer in Bordeaux (1763 wurden die jesuitischen *Collèges* geschlossen, so dass akuter Lehrermangel entstand). 1765 kehrte MERCIER nach Paris zurück und begann eine Karriere als Schriftsteller, zunächst ganz im Geiste ROUSSEAUS. 1770 veröffentlichte er den ersten Erfolg, den utopischen Roman „Das Jahr 2440“. Erfolg hatte MERCIER auch als Theaterautor. Sein „Versuch über die Schauspielkunst“ (1773) erregte öffentliches Aufsehen wegen der pädagogisch-moralischen Definition der Aufgaben des Theaters. 1775 übernahm MERCIER die Redaktion des *Journal des Dames*. Hier veröffentlichte er kleine Berichte seiner Spaziergänge durch Paris, die 1781 unter dem Titel „Tableau de Paris“ in zwei Bänden separat veröffentlicht wurden. Bis 1788 erschienen zwölf Bände, die Ausgabe letzter Hand wurde ein Jahr später veröffentlicht. Die Revolution von 1789 erlebte MERCIER in Paris; er stand zunächst den Jakobinern nahe, wurde aber 1792 als Girondist in den Konvent gewählt. Da er im Januar 1793 gegen die Hinrichtung des Königs stimmte, wurde er verhaftet und ein Jahr lang eingesperrt. Der Sturz von ROBESPIERRE bewahrte ihn vor der Guillotine. Nach der *terreur* gehörte MERCIER der Gründungsversammlung des Direktoriums an, war Mitglied des „Rates der Fünfhundert“ und wurde 1795 auch Mitglied des *Institut de France*. 1799 und 1800 erschien eine mehrbändige Fortsetzung des *Tableau de Paris*, in der MERCIER die Revolutionszeit beschreibt.

561 Das Zitat findet sich im vierten Band des *Tableau de Paris* (S. 289f.).

562 Die Szene zeigt einen Soldatenwerber mit seinem Opfer.

nicht einfach als Abbildung von Realitäten verstehen lassen. Anders hätten Mädchen aus der Frauenfalle des 18. Jahrhunderts nie entkommen können und wären Kinder immer noch das Objekt von Ehrgeiz oder Verwahrlosung (beides beklagt MERCIER: ebd., S. 311f.). Offenbar setzt sich eine pädagogische Rationalisierung der öffentlichen Meinung durch, die gegen die Widerständigkeit der Praxis Erziehung als Verbesserung von Moral und Tugend definieren kann, ohne allein durch die Anlage dieser Reflexion unglaubwürdig zu werden.

Die Reflexion ist optimistisch, nicht skeptisch, sie bezieht sich auf Ideale der Moral, ohne damit eine Rätselnatur des Menschen zu verbinden. Dann aber stellt sich die Frage, warum gerade pädagogische Projekte *nach* der Aufklärung anfällig blieben für Mythen oder neue Programme des Aberglaubens. Bevor diese Frage beantwortet wird, gilt es noch, die Veränderung der Intellektualität durch Oeffentlichkeit darzustellen.

5.3. INTELLEKTUALISIERUNG DER OEFFENTLICHKEIT

„Gelehrsamkeit“ ist im 17. und frühen 18. Jahrhundert die Angelegenheit des Standes der *Gelehrten*. Das deutsche Wort „Gelahrtheit“ wird oft als Uebersetzung des lateinischen *eruditio* gebraucht, das auf anspruchsvolle Schulung und fachbezogene Ausbildung verweisen soll. Die Gleichsetzung von „Erudition“ mit „Gelahrsamkeit“ findet sich etwa im Register einer „Historie der Gelahrtheit“, die 1736 in vierter Auflage erschien[563] (Abb. 267/268). Verfasser dieser Historie war der Jenenser Philosophieprofessor GOTTLIEB STOLLE, der selbstbewusst genug war, sich in barocker Pracht als Frontispiz des Buches einzusetzen (Abb. 269). Man sieht das Pathos der Gelehrsamkeit, verkörpert in der Person des allwissenden Professors, der in sich vereint, was er Anderern, spezielle seinen Schülern, abverlangt. Talar und Perücke geben die Würde des Standes wieder, der Autor ist für den Leser in dieser Hinsicht unmittelbar sichtbar.

Das Register[564] seines schon auf diese Weise prächtigen Bandes umfasst 86 zweispaltige Seiten Dünndruck, die mit vielen heute vergessenen Namen auf das Personal des gelehrten Standes verweisen und mit herausgehobenen Stichworten das lexikalische Terrain abgrenzen. Das Register ist für die Nutzung des achthundertseitigen Werkes vorbildlich, auch in der Hinsicht, was es *nicht* enthällt. Der Leser sucht vergeblich nach Stichworten wie

- Bildung
- Oeffentlichkeit
- Individualität
- Natur oder auch
- Intellektualität.

Bei „Natur-Lehre“ wird auf „Physic“ verwiesen, weder „Mensch“ noch „Bürger“ sind Stichworte, der Ausdruck „Interesse“ kommt nicht vor. Das Stichwort „Critic“ bezieht

---

563 Erste Auflage 1717.
564 „Register der Persohnen und Sachen“ (STOLLE 1763, nach S.798)

sich auf *historische* Kritik (STOLLE 1736, S. 117), die zur Sicherung einer authentischen Textüberlieferung verwandt wird. Man muss unterscheiden können, was ältere Autoren tatsächlich geschrieben haben und was in der Rezeptionsgeschichte verfälscht worden ist. Irgendein allgemeines Mandat der Kritik und gar der öffentlichen Kritik ist damit nicht verbunden.

Die Einleitung zur Geschichte der Gelehrsamkeit handelt von „der Gelahrtheit überhaupt". Hier wird in 96 Paragraphen samt einschlägigen Erläuterungen dargestellt, was nötig ist und was vorhanden sein muss, eine Person als „Gelehrten" zu bezeichnen. Die ersten sieben Paragraphen[565] lauten so:

> „I. Die Historie der Gelahrtheit berichtet uns, *was die Gelehrten in Ansehen der Gelahrtheit überhaupt, und der dazu gehörigen Künste und Wissenschafften insonderheit merckwürdiges gethan haben.
> II. Es bestehn aber die Thaten der Gelehrten in *a* conversiren, lehren und schreiben; daher ein Studierender nicht *b* blos lesen, sondern auch gelehrter Männer Collegia frequentiren, und ihren Umgang suchen muss.
> III. Weil aber auch dasjenige, was man aus den Lectionibis und dem Umgange derselben gutes und besonders angemerckt, meistentheils aufgezeichnet *c* und in Schriften verfasset wird, so kommt es mit der Historie der Gelahrtheit meist auf die *d* Bücher an.
> IV. Zwar wie es Leute giebt, die sich rühmen, dass sie ohne *e* Lehrmeister: also giebt es auch andre, welche uns bereden wollen, dass sie ohne Bücher Gelehrte worden.
> V. Nun will ich nicht leugnen: dass man würklich Männer von beyderley Sorte *e* antreffe; sie sind aber doch so gemeine nicht. Ja ich bin der festen Meinung, dass selbige noch gelehrter seyn würden, wenn sie weder die *f* Bücher, noch Lehrmeister an die Seite gesetzt hätten. Zu schweigen: dass die, so beyde verworffen, sehr übel daran sind, weil es ihnen an dem einen Auge der Gelahrtheit, nehmlich der Historie fehlen muss.
> VI. Man muss dann *g* Bücher lesen. Aber wo soll man anfangen? die Menge derselben ist zu gross, und des Bücherschreibens ist noch kein *h* Ende. Doch du must dich deswegen nicht abschrecken lassen, sondern nach der Anleitung des Herrn M. Schufners in seiner diatriba Acad. *i* de Multitudine librorum[566] nur vorsichtig verfahren. Vom Nutzen und Nothwendigkeit der Bücher vor junge Leute können Christiani Thomasii Kleine Schrifsten, p. 384. nachgelesen werden.
> VIII. Man muss demnach einen Unterschied unter den Büchern machen. Es giebt freylich eine grosse Anzahl unnütze und schlimme; man hat aber doch auch nützliche und gute. Man lasse jene fahren, und lese *k* diese"
> (ebd., S. 3-5).

Wie das zu geschehen hat, ist Thema der folgenden Seiten, die vor allen eines zeigen, einen geschlossenen Stand mit einem rein auf sich bezogenen Medium, nämlich die Welt der *Bücher* und einzig in diesem Sinne der *Bildung*. STOLLE führt in die Kunst der gelehrten Verweise ein, weist europäische Literaturkenntnis nach und zitiert in allen

---

565 Die Buchstaben im Text verweisen auf Erläuterungen, die den Paragraphen je angefügt sind.
566 Jena 1702.

wesentlichen Sprachen neben Latein und Griechisch. Der Kanon der Gelehrsamkeit (Abb. 270) umfasst sämtliche freien Künste, die theoretische und die praktische Philosophie, also faktisch alle Bereiche des Wissens, darunter auch die *Pnevmatic* oder die Geister-Lehre und die Haushaltungs-Kunst. Ausgenommen ist die Theologie, die in der „Historie der Gelahrtheit" nicht behandelt wird, nicht nur weil sie einer anderen Fakultät zugehört, sondern weil sie die Unabhängigkeit der Philosophie und der freien Künste gefährdet. Sie wird daher aus guten Gründen ignoriert.

In diesem philosophischen und im weiteren wissenschaftlichen Kanon ist „Politik" die „Lehre der allgemeinen Klugheit" auf der einen, die „Lehre der Staats-Klugheit" auf der anderen Seite (ebd., S. 722). In der darauf bezogenen Literatur wird ausführlich auf das Problem christlicher gegenüber heidnischer oder barbarischer Klugheit verwiesen (ebd., S. 727), auch auf die Rolle der „Staats-Männer" und die „Dornen der Scholastiker" (ebd., S. 737), schliesslich zum „gescheiten Conduite" der „menschlichen Gesellschafften" (ebd., S. 740/741), nicht jedoch auf ein Wechselspiel von *Politik* und *Oeffentlichkeit*, in dem die gelehrte Bildung eine Stellung ausserhalb ihres Standes einnehmen würde. Eine andere Verwendung als die für den Stand soll die „Erudition" nicht haben, sodass dann auch nur Werte des Standes zur Beurteilung Anderer eingesetzt werden. Ueber THOMAS HOBBES heisst, er sei nicht „belesen" gewesen, „konnte aber *wohl nachdencken" (ebd., S. 662), und JOHN LOCKE wird als „scharffsinnig" bezeichnet, „nur dass er freylich in dem Punct von der monarchischen Obrigkeit ganz engelländische principia hat" (ebd., S. 687).

Der Vorrang einzelner Bücher unabhängig von dem Kontext ihrer Entstehung und ihres diskursiven Gebrauchs hat Folgen. STOLLES „Historie der Gelahrtheit" weist Lektüre nach und demonstriert Belesenheit, stellt jedoch keine Zusammenhänge ausserhalb der Chronologie der Drucke und ihrer groben nationalkulturellen Zuordnung dar. Daher entgehen der Darstellung fremde Kontinuitäten, etwa die von mir erwähnte Entwicklung des politischen Diskurses in England, die im 17. Jahrhundert für eine nachhaltige Umbesetzung der Leitbegriffe von „Bildung" und „Oeffentlichkeit" im Rahmen einer zivilen Gesellschaft gesorgt hat. HOBBES, MILTON und LOCKE sind vor dem Hintergrund dieser Entwicklung zu verstehen, nicht einfach als Autoren von Büchern in einer endlosen Aufzählung, die nicht nach Kontext und Qualität unterscheiden kann. Anders könnte nicht erklärt werden, warum fünf Jahre nach der vierten Auflage von STOLLE „Historie der Gelahrtheit" ein englischer, genauer: ein schottischer Autor „Politik" und „Bildung" gänzlich anders zu fassen verstand.

DAVID HUME schrieb in seinen politischen Essays 1741[567], dass Regierungen nichts wirklich mehr zu ihrer Unterstützung nötig und dann auch zur Verfügung hätten als öffentliche Meinung. Wer sich fragt, warum *viele* sich von *wenigen* regieren lassen, ist auf Meinung (opinion) verwiesen. Anders ist das Wunder der „impliziten Submission", mit der Menschen ihre eigenen Gefühle und Leidenschaften denen ihrer Herrscher unterwerfen, nicht zu erklären.

---

[567] *Essays, Moral and Political* (Vol.I/II Edinburgh 1741, 1742; anonym) (siebzehn Auflagen bis 1777).

„It is therefore, on opinion only that government is founded; and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular“ (HUME 1994, S. 16).

Menschen lassen sich nicht einfach freiwillig regieren, aber sie schliessen auch nicht lediglich Verträge, wie in HOBBES‘ Zivilgesellschaft, die Regierung mit der Monopolisierung von Gewalt erklärt (BUCKLE/CASTIGLIONE 1991). Aber wie sollten Menschen veranlasst werden, ihre angestammten Rechte an den Staat abzutreten und auf Souveränität zu verzichten? HUME verweist zur Beantwortung dieser Frage auf eine Dimension, die in Vertragstheorien selten berücksichtigt wird, die der *Meinung* und genauer: die der *öffentlichen* Meinung. Der Ausdruck „Meinung“ (opinion) wird mit zwei Kategorien näher beschrieben, Meinungen, die sich auf *Interessen* und Meinungen, die sich auf *Rechte* beziehen. Meinungen über Rechte haben wiederum zwei Kategorien, Rechte der *Macht* und Rechte des *Besitzes*. Die oeffentliche Meinung wird in politischer Hinsicht von diesen drei Themenfeldern bestimmt:

- Akzeptanz der Regierung im Blick auf Interessen
- Legitimität der Macht
- Sicherung des Eigentums.

In allen drei Hinsichten sind Regierungen nicht autark, diese Hinsicht können nicht beliebig vernachlässigt werden, ohne Nachteile zu erleiden, Nachteile für die Regierung, nicht für die Meinungsträger. Zum ersten Feld der Akzeptanz hält HUME fest:

„By opinion of interest, I chiefly understand the sense of the *general advantage* which is reaped[568] from government; together with the persuasion, that the particular government, which is established, is *equally advantageous* with any other that could easily be settled. When this opinion prevails among the generality of a state, or among those who have the force in their hands, it gives great security to any government“ (ebd.; Hervorhebung J.O.).

„Akzeptanz“ heisst daher die Ernte von allgemeinen Fortschritten durch die Arbeit der Regierung sowie die Ueberzeugung, die vergleichbar beste Regierung im Amt zu haben, vorausgesetzt, andere Regierungen könnten leicht eingesetzt werden. Wenn beide Ueberzeugungen die Allgemeinheit wie die Machteliten bestimmen, hat die Regierung ein Optimum an Sicherheit, was zugleich besagt, dass diese Sicherheit gefährdet ist, wenn die Meinung umschlägt. Keine Regierung ist daher vor dem öffentlichen Interesse (public interest), das sie voraussetzt, auf Dauer sicher. Das gilt auch im Hinblick auf die Abschätzung der Legitimität der Macht sowie die Meinung, ob die Regierung die Rechte des Besitzes schützt oder Uebergriffen preisgibt.

„Upon these three opinions, therefore, of public *interest*, of *right to power*, and of *right to property*, are all governments founded, and all authority of the few over the many“ (ebd., S. 17).

---

[568] „To reap“ ist *ernten*.

Jede Regierung muss daher auf öffentliche Meinungsbildung achten und versuchen, diese beinflussen, ohne dabei auf Dauer rein manipulativ vorgehen zu können. Eine Regierung ohne Akzeptanz kann despotisch werden, aber Terror verschärft die Krise und beschleunigt das, was HUME den „unvermeidlichen politischen Tod“ (ebd., S. 31) nennt. Skeptisch wie HUME war, unterstellte er die Sterblichkeit aller Regierungen, allerdings sind bestimmte Todesarten gegenüber anderen vorzuziehen (ebd., S. 31). Eine absolute und gewalttätige Regierung hat die kürzeste Lebenserwartung, weil sie am wenigsten zivil sein kann (ebd., S. 32). Sie führt zu ständigen Konvulsionen und verletzt die Erwartungen ohne Gegenleistung.

Eine Voraussetzung dafür ist, dass nicht einfach „Interessen“ die Herrschaft stabilisieren, wie oft angenommen wird, sondern alle Interessen in jeder menschlichen Angelegenheit von *Meinung* gesteuert werden (ebd., S. 30). Es gibt nicht einfach Interessen *an sich*, vielmehr müssen sich Interessen *als* und *mit* Meinungen artikulieren, wozu es öffentlicher Resonanz bedarf. Ganz offensichtlich spielt dabei *Bildung* eine zentrale Rolle, wie HUME im Blick auf die Fortschritte seines Jahrhunderts feststellt. Bildung habe den Abergkauben überwunden, und das

> „Now, there has been a sudden and sensible change in the opinions of men within the last fifty years, *by the progress of learning and liberty*. Most people, in this island[569], have divested themselves of all superstitious reverence to names and authority: The clergy have much lost their credit: Their pretensions and doctrines have been ridiculed; and even religion can scarcely support itself in the world. The mere name of *king* commands little respect; and to talk of a king ad GOD’s viceregent on earth, or to give him any of those magnificent titles, which formerly dazzled mankind, would but excite laughter in every one“ (ebd., S. 30/31; erste Hervorhebung J.O.).

Die Aufklärung, soll man verstehen, ist *vollzogen*. Niemand von einiger Bildung glaubt mehr an die Magie von Namen oder den Aberglauben, mit dem sich frühere Autoritäten abgesichert haben. Der Klerus ist in seinen Doktrinen und Ambitionen lächerlich gemacht worden, die Religion hat ihren vorrangigen Platz in der Welt verloren und die grossen Titel der Herrschaft machen keinen Eindruck mehr. Die Menschheit kann nicht länger verwirrt (dazzle) werden, weil die okkulten Kräfte ihre Macht verloren haben, und zwar sowohl in religiöser wie in politischer Hinsicht. Ebensowenig wie der Papst kann der König Stellvertreter Gottes sein, dafür gibt es weder Evidenzen der Abstammung (König) noch der Gnade (Papst). Beide Begründungen können durchschaut und entlarvt werden, ohne sich erfolgreich erneuern zu können.

Der Grund dafür ist der Fortschritt der Bildung und der Freiheiten, die beide irreversible Folgen haben. Moral und Kritik sind, so HUME, öffentlich geworden, der Bezug auf die öffentliche Meinung (general opinion) und nicht auf Buch-Gelehrsamkeit ist der einzige Standard, mit dem Kontroversen der Moral oder der Kritik entschieden werden können (ebd., S. 200). Wer an der Meinungsbildung teilhaben will, muss über gleichermassen Bildung und Freiheit verfügen. Auch wenn nur wenige die Wissenschaften

---

[569] Grossbritannnien.

und Künsten kultiviert und zu erstaunlichen Erfolgen angeregt haben, so hat ihre Verbreitung doch Folgen. Die Masse kann nicht geistlos bleiben, wenn der Geist der Wissenschaften und Künste austrahlt (ebd., S. 60), also den Kontext der Standesgelehrsamkeit überwindet. Aber man kann nicht den Geist der Wissenschaft und Künste verbreiten, wenn das Volk nicht die Segnungen einer *freien Regierung* (free government) erfährt (ebd., S. 61). „Frei ist dabei vor allem die öffentliche Beurteilung der Leistungen der Regierung, die auf Zensur verzichtet und sich der Kritik stellt.

Das verweist auf pädagogische wie auf juristische Bedingungen: Erfahrung und Bildung müssen die Urteile verfeinern (ebd.). Vorausgesetzt ist der Zustand des Gesetzes. Erst das Gesetz schafft soziale Sicherheit, und erst Sicherheit erlaubt Neugier, und nur Neugier veranlasst Wissen. Daher kann eine Republik ohne Gesetz weder Dauer haben noch die Wissenschaften und Künste befördern (ebd., S. 63). Aber die Verfassung ist nicht alles. Die Menschen müssen zusammenleben können, also muss Gesellschaft auf *Geselligkeit* verpflichtet werden, ohne die es keinen sozialen Austausch geben kann. Diese Bedingung wird oft übersehen. Zivilität ist nicht einfach Regierung, sondern Lebensform, die sich selbst regulieren muss. Gelehrsamkeit reicht nicht aus, die öffentliche Meinung muss eine soziale Basis haben, die über einen Stand oder besser eine Kaste hinausgeht.

Auch das hat eine pädagogische Bedingung: Die Erziehung muss Sorge tragen, dass der dafür notwendige „intercourse of minds“ (ebd., S. 73) jene Formen des Benimms - *good manners* - erhält, ohne die eine menschliche Gesellschaft keinen Bestand haben könnte (ebd.). Moral und Kritik setzen in diesem Sinne Höflichkeit voraus, die Beherrschung der eigenen Gefühle und den Respekt vor den Gefühlen Anderer (ebd., S. 73/74). Die höchste Zivilität, so HUME, gebührt den *Fremden*, die im Ausland ohne Schutz und also ganz auf Gastfreundschaft angewiesen sind (ebd., S. 74). Aber auch die Geschlechter sind gehalten, feinere Formen des Umgangs zu lernen. Sollten Männer von Natur aus Frauen überlegen sein, so müssen sie es hinter einer überzeugenden Galanterie (gallantry), verstanden als Zivilität und Respekt, verbergen (ebd.). Nichts gefährdet Zivilität mehr als Rohheit im Umgang, und welche bessere Schule für Manieren gäbe es, fragt HUME, als „the company of virtuous women“? (ebd., S.75)

Diese Moral des geselligen Verkehrs ist in der Literatur des 18. Jahrhunderts weit verbreitet. Wie hat man sich aber Geselligkeit im 18. Jahrhundert vorzustellen? Und wie bezieht sich Geselligkeit auf Oeffentlichkeit, die doch Meinungen bilden und nicht einfach Höflichkeiten austauschen soll? In Deutschland regierten *Fürstenhäuser* (SCHUSTER/GILLE 1999, S. 108)[570], die „Bildung“ oder „Aufklärung“ auf ihre eigene Weise repräsentierten (ebd., S. 73)[571], ohne die Bildung der öffentlichen Meinung preiszugeben und auf Zensur zu verzichten. Bildung war aristokratisch, also musste vor dem Volk geschützt werden (Abb. 271/272). Das geschah genauso, wie HUME dies ausgeschlossen sehen wollte, durch die Repräsentation von Titel, Namen und Prunk, unter der Voraussetzung von Provinzialität. Das Zentrum der deutschen Klassik - Weimar - war „Residenzstadt“, keine

---

570 LUDWIG BERNHARD ZACHARIAS KOENIG: *Fürstenhaus* (um 1790) (Tusche aquarelliert, auf Papier) (359x481mm) (Goethe Nationalmuseum, Bestand Graphik).

571 ANNA ROSINA DE GASE: *Anna Amalia Herzogin von Sachsen-Weimar und Eisenach mit ihren Söhnen Carl August und Friedrich Ferdinand Constantin* (177371774) (Oel auf Leinwand) (2365x2316 mm) (Goethe Nationalmuseum, Bestand Gemälde).

Metropole (ebd., S. 79)[572] (Abb. 273). Erst Mitte des 18. Jahrhunderts fiel die Stadtmauer, die die Residenz umschlossen hatte, und die Oeffnung der Stadt galt nicht der Welt, sondern den umliegenden Dörfern und Kleinstädten, weil internationale Handelsbeziehungen und so Verkehrverbindungen kaum existierten. Man stelle sich vor, wie mühselig GOETHE 1775 zum ersten Male in die Schweiz gereist sein muss (DEWITZ 1980).

Das einflussreichste literarische Werk Mitte des 18. Jahrhunderts war FRIEDRICH GOTTLIEB KLOPSTOCKS[573] Heldengedicht *Der Messias* (Abb. 274), ein zuletzt zwanzigtausend Verse umfassendes Epos über Passion und Auferstehung Jesu Christi[574], das vom Publikum als Eröffnung eines neuen Zeitalters christlicher Aufklärung verstanden wurde, obwohl oder weil weder von öffentlicher Meinung noch von ziviler Geselligkeit oder gar vom Fortschritt der Wissenschaften und damit verknüpft Freiheit der Bildung die Rede war. Im Mittelpunkt der Bildung standen Fragen des Glaubens, nicht der Republik, Bildung ist für KLOPSTOCK die Nachschaffung des „Bildes der Gottheit im Menschen" (Messias 1.Gesang, Vers 99), Kinder sind „zukünftige Bürger des Himmels" (I/664), die in der Nachfolge Jesu aufwachsen und erzogen werden (II/46). „Gottesleugner" sind der „Pöbel", der „aus dunklen Gewölben" das Licht des Glaubens verdunkelt (II/134). Von Aufklärung im Sinne HUMES findet sich keine Spur.

Aufklärung würde *Trägergruppen* voraussetzen, also die Kommunikation von Autoren, dazu ein interessiertes *Publikum* sowie eine dauerhafte Erzeugung von *Themen* jenseits von Frömmigkeit. Schriftsteller wie CHRISTOPH MARTIN WIELAND (ebd., S. 103)[575] (Abb. 275) waren nach Tätigkeiten als Hauslehrer an Höfen oder in kirchlichen Diensten tätig, glegentlich auch in den Diensten der höfischen Verwaltungen, ohne als Schriftsteller oder gar als Aufklärer eine sich selbst tragende Existenz führen zu können. Die Möglichkeiten zu einer unabhängigen Publizistik waren zunächst gar nicht gegeben und mussten mühsam gegen die Zensur durchgesetzt werden. Zudem musste das Provinzielle verloren gehen. Nicht zufällig gründete WIELAND im Januar 1773 den *Deutschen Merkur* nach dem unbestrittenen Vorbild des *Mercure de France*, seit 1724 bis zur Revolution die führende Zeitschrift des Geistes- und Gesellschaftslebens in Frankreich (ebd., S. 111, 110) (Abb. 276/277), die das bestimmte, was man die *intellektuelle Oeffentlichkeit* nennen kann, „intellektuell" im umfassenden Sinne des interessanten und interessierten Austausches verstanden.

---

572 KONRAD WESTERMAYR: *Das äussere Erfurter Tor in Weimar* (1792) (Feder in Braun auf Papier, aquarelliert) (138x193mm) (Goethe Nationaluseum, Bestand Grapik).

573 FRIEDRICH GOTTLIEB KLOPSTOCK (1724-1803) besuchte von 1739 bis 1745 die sächsische Fürstenschule Pforta (Schulpforta) und studierte anschliessend Theologie in Jena und Leipzig. 1748 wurde KLOPSTOCK Hauslehrer in Langensalza, 1750 besuchte er JOHANN JAKOB BODMER in Zürich, danach war er bis 1770 wesentlich in Dänemark tätig, nachdem der dänische König ihm eine Lebensrente gewährt hatte. KLOPSTOCK hatte auf das dänische Geistesleben grossen Einfluss, kehrte aber 1770 nach Hamburg zurück und widmete sich ohne öffentliches Amt seinem Werk.

574 Die ersten drei Gesänge des Messias wurden 1748 in der in Bremen und Leipzig erscheinenden Zeitschrift *Neue Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes* veröffentlicht. 1751 erschien in Halle eine Quartausgabe der ersten fünf Gesänge. 1773 war die erste Gesamtausgabe mit zwanzig Gesängen vollendet. Die Ausgabe letzter Hand erschien 1799.

575 A.E. STARK: *Christoph Martin Wieland* (1806) (Feder in schwarz, aquarelliert und schwarz getuscht) (280x188mm) (Goethe Nationalmuseum, Bestand Graphik).

„Oeffentlichkeit“ in Paris zu Beginn des 18. Jahrhunderts war freilich nicht allein, was DAVID HUME „intercourse of minds“ genannt hatte. *La Foire Saint-Germain* ist der älteste der Pariser Märkte (CROW 2000, S. 58), der das Volk in einer kommerziellen und unterhaltsamen Oeffentlichkeit versammelte (Abb. 278). Die Metapher „Markt“ hat diesen Ursprung, und man sieht allein an der Grösse, wie sich Metropolen von Residenzstädten unterscheiden. Der Zweck des Markts war nicht nur Tausch und Handeln, sondern zugleich Vergnügen, was zu KLOPSTOCKS „innerlichem“ *Messias* kaum gepasst hätte. *Saint Germain* hatte ein eigenes. mobiles Theater (ebd., S. 60), beschäftigte Komödianten und Akrobaten (ebd., S. 62) und pflegte den weiblichen *Arlequin* (ebd., S. 63) (Abb. 279/280). Generell war „öffentliches Leben“ *Leben auf der Strasse* (ebd., S. 96, 101), das von den *Salons* unterschieden werden musste (Abb. 281/282). Hier entstand intellektueller Diskurs unter der Voraussetzung von Geselligkeit. Die grossen Intellektuellen der französischen Aufklärung trafen sich regelmässig nicht auf der Strasse sondern in Salons und Cafés, um ihren Streit zu pflegen und so Meinung zu bilden.

Eine Darstellung Mitte des 18. Jahrhunderts (LEPAPE 1994, Abbildungsteil) zeigt die regelmässigen Gäste des Pariser *Café Procope* (Abb. 283). Man sieht einen Dabattierklub mit, in gezählter Reihenfolge, folgenden Mitgliedern:

1. GEORGES-LOUIS LECLERC, COMTE DE BUFFON
2. JOSEPH GILBERT
3. DENIS DIDEROT
4. JEAN LE ROND D'ALEMBERT
5. JEAN-FRANÇOIS MARMONTEL
6. LE KEIN
7. JEAN-JACQUES ROUSSEAU
8. VOLTAIRE
9. PIRON
10. PAUL HENRI THIRY BARON D'HOLBACH

Eine Elite diskutiert öffentliche Themen abseits von Zensur. Es gab ständig Zensurversuche der Obrigkeit, aber sie waren schon angesichts der Grösse der Stadt hoffnungslos. Was nicht in Paris gedruckt werden konnte, liess sich bequem in Holland herstellen, und die Vertriebswege waren ohnehin nicht zu kontrollieren, zumal ständig Raubdrucke angefertigt wurden, sodass von jedem grösseren Werk immer Mehrfachausgaben im Handel waren. Was zunächst klandestin begann, nämlich die Verbreitung neuer philosophischer Ideen, unabhängig von Statsräson und Kirchendoktrin, konnte um 1750 kaum noch durch Zensur behindert werden (WADE 1938).

Die Werke, besonders die heiklen und anstössigen, wurden diskutiert und kommentiert, wobei sich Autoren eher gegen- als miteinander profilierten, vorausgesetzt ein *lesendes* Publikum, das an den Debatten und Kontroversen nicht nur Gefallen finden, sondern zugleich teilnehmen konnte. Lektüre und Diskussion waren in der Hinsicht nicht frei, dass sie Bildung und so intellektuelle Standards voraussetzten, ohne einzig auf Gelehrsamkeit zu vertrauen. Der geschlossene Raum der gelehrten Kaste wurde abgelöst durch eine publizistische Kommunikation im Raum der Öffentlichkeit, an der prinzipiell

jedermann teilnehmen könnte, vorausgesetzt, die publizistischen Standards werden erfüllt. Der Preis war, sich im *discous publique* der Lächerlichkeit preisgeben zu können.

Neu ist im 18. Jahrhundert nicht das Prinzip der Oeffentlichkeit, das etwa im Gerichtswesen seit dem Mittelalter praktiziert wurde (HÖLSCHER 1979). Neu sind vielmehr die *Formen, Verfahren und Medien,* also

- Öffentliche Publizistik, nicht lediglich Anwesenheit,
- Freie Zugänglichkeit unabhängig von Rang, Geschlecht oder Meinung,
- Themenerzeugung im Diskurs bei eigenen normativen Standards,
- Dialektik der Kritik,
- Intellektualisierung der Anschprüche sowie
- Zunehmende Unverzichtbarkeit.

„Oeffentlichkeit" ist daher nicht mehr lediglich die freie Versammlung von Personen unbehelligt von der Obrigkeit, sondern ein publizistisches Medium der Meinungsbildung, unter der Voraussetzung von Konflikten der Moral und Kritik, die argumentatives Niveau abverlangen. Die Bedingung dafür sind Bürger, die sich öffentlich zu artikulieren verstehen, also das Spiel der Argumente verstehen und sich darauf mit ihrer Person einlassen. Dazu genügt Standesbildung nicht mehr. Was ich „Intellektualisierung der Oeffentlichkeit" nenne, bedurfte einer Verbreiterung und Umbesetzung sowohl des Lesens als auch des Argumentierens, „the progress of learning and liberty", von dem DAVID HUME 1741 nicht ohne Grund gesprochen hatte. Dahinter verbirgt sich eine neue Qualität sowohl der Alphabetisierung als auch des Buch- und Meinungsmarktes, die europäische Dimensionan hatte.

Auch im deutschen Sprachraum entwickelten sich die barocken *Buchhändler*[576] (Abb. 284) zu merkantilen Bildungsunternehmern, die sich einen expandierenen Markt zu schaffen verstanden (etwa: LEHMSTEDT 1989). Mit der Konstitution dieses Marktes wurde das Leseverhalten massiv verändert (WITTMANN 1982), so dass bisweilen von einer „Leserevolution" (WITTMANN 1999, S., 186ff.) gesprochen wird, die folgende Grundzüge hatte:

1. Das populäre Leseverhalten wurde von „Wiederholungslektüre"[577] auf einmalige, extensive Lektüre umgestellt.
2. Die Alphabetisierung stieg an, damit wuchs - bei grossen regionalen Unterschieden - die absolute Zahl der Lesekundigen.
3. Neue Buchgenres und Lektüreformate wurden für eine steigende Nachfrage entwickelt.

Dieser Prozess begann nicht zufällig in den Handelsstädten Sachsens sowie des protestantischen Nordens (ebd., S. 196). Bei der Entwicklung des Zeitungsmarktes, der vor allem für die Umstellung auf einmalige und extensive Lektüre sorgte, spielten englische

---

576 *Der Buchhändler* (1698) (WITTMANN 1999, S. 87).

577 Repetition eines begrenzten Kanons: Katechismus, Erbauungsbuch, Traktate, die Bibel, dazu Kalender (WITTMANN 1999, S. 187).

Vorbilder[578] eine zentrale Rolle, die in Hamburg und Leipzig rezipiert und nachgeahmt wurden (MARTINO 1993). Kein anderer Sektor des Buch- und Lesemarkte expandiertes so schnell wie dieser: Zwischen 1741 und 1750 sind 260 Neugründungen von Zeitschriften[579] nachgewiesen, zwischen 1751 und 1760 nochmals 331 (ebd.). Zugleich wird der Buchmarkt für Kinder und Jugendliche etabliert (Abb. 285), die auf diese Weise nicht länger abhängig waren vom oft kümmerlichen Leseunterricht in den Schulen. Sie wurden durch eigenes Lesen ans Lesen gewöhnt. Die Lektüre konnte auf dem Markt frei beschafft werden (ebd., S. 198)[580].

Vor der, wie es hiess „abentheuerlichen Leselust", wurde gewarnt (Vertraute Briefe 1794) (Abb. 286), ohne die Entwicklung des Lesens aufhalten zu können. Anspruchsvolle Themen der politischen Oeffentlichkeit setzen ein lesendes und an Argumente gewöhntes Publikum voraus, das *nicht* in der Schule herangebildet wurde (für Preussen: VAN HORN MELTON 1988). Allgemeinbildende Schulen entstanden erst im 19. Jahrhundert, die Intellektualisierung der Oeffentlichkeit war nicht die Folge der Verbesserung des Schulunterrichts, sondern der neuen Medien der Publizistik, die Lesequalität und neue Lesegewohnheiten von Erwachsenen in bestimmten Gesellschaftsschichten voraussetzten, ohne dabei einen Kanon der Gelehrsamkeit zur Bedingung zu erheben. Nicht Gelehrte kommunizieren nach Kriterien ihres Standes, sondern Bürger nehmen Teil an öffentlicher Themenerzeugung, soweit dafür Verständnis und Interesse vorhanden sind.

Noch Mitte des 18. Jahrhunderts heisst „Lesen" primär Vermittlung des gkaubens ind er Familie, ohne dabei eine intellektualisierende Absicht zu verfolgen (CROW 2000, S. 160)[581] (Abb. 287). Die Aufmerksamkeit ist den Vater konzentriert, der die Erziehungshoheit repäsentiert. Lesen ist keine freie Handlung, sondern eine Grösse, die an die massgebliche Autorität gebunden ist, wobei der Vater wiederum stellvertretend vorliest. Er kontrolliert den intellektuellen Raum, der zugunsten des Glaubens verlässlich und eng gehalten werden muss. Noch Aufklärer wie WIELAND werden daher, im Blick auf Haus, Familie und Kinder, als *pater familias* abgebildet (SCHUSTER/GILLE 1999, S. 115) (Abb. 288)[582]. Kinder und Frauen waren keine eigene intellektuelle Macht und spielten daher auch in der Konstitutierung der Oeffentlichkeit keine oder nur eine untergeodnetet Rolle. Interessanterweise hat sich das im Blick auf die Partizipation von Frauen sehr früh, wengleich zunächst nicht umfassend geändert, im Blick auf Kinder bis heute nicht.

Der durchschnittliche Unterricht war auf elementare und gelehrte Bildung bezogen, nicht auf den kritischen Diskurs in der politischen Oeffentlichkeit. HUMES These, dass Konflikte der Moral und der Kritik, sich am Standard der Oeffentlichkeit entscheiden würden, spielte mindestens in den deutschen pädagogischen und didaktischen Konzeptionen des 18. Jahrhunderts kaum eine Rolle. Wie schwer es Reformer hatten, zeigen nicht nur zeitgenössische Dramen wie JAKOB MICHAEL REINHOLD LENZ' *Der Hofmeister* von 1774, das die Hungerleidigkeit und den subalternen Rang der Privaterzieher

---

578 *Spectator*, *Tatler*, *Guardian.*

579 „Zeitschriften" und „Zeitungen" sind noch keine unterschiedlichen Kategorien.

580 Bücherbude auf dem Markt (um 1790).

581 JEAN-BAPTISTE GREUZE: *Le Père de famille lisant la Bible* (1753) (Huile sur toile) (80x64 cm) (Privatsammlung).

582 GEORG MELCHIOR KRAUS: *Christoph Martin Wieland im Kreis seiner Familie*. (1774) (Oel auf Leinwand) (1030x820 mm) (Goethe Nationalmuseum, Bestand Gemälde).

darstellen sollte und öffentlich unter Anklage stellen sollte. Auch die Theorie hatte es schwer, wie ein Text von THOMAS ABBT[583] aus dem Jahre 1767 belegt, der 1780 in erweiterter Form in ABBTS „Vermischten Schriften“ neu gedruckt wurde[584]. Auch der Text von ABBT bezieht sich auf die Position des Hofmeisters oder Hauslehrers und beschreibt die

> Einrichtung
> *der ersten Studien*
> *eines jungen Herrn von Stande*
> (Abbt 1780, S. 43-104).

Anders als bei LENZ soll es nicht um Anklage der politischen Stellung der Pädagogen gehen, sondern um die Reform des Unterrichts gehen, was die Kritik der Praxis voraussetzt. Die, wie es bei ABBT heisst, „gemeine Methode die Kinder zu unterrichten“, geht davon aus, dass Kinder „Papageyen“ wären, die nur das Nachplappern lernen müssten (ebd., S. 50). Sie verstehen nicht, was gelehrt wird, und lernen auswendig, was keine Dauer hat. Der Anfang oder das erste Prinzip der Bildung muss demgegenüber woanders gesucht werden:

> „Mit der Unterweisung, wie der Verstand der Kinder aufzuklären, und nicht bloss ihre Gedächtniskraft zu üben sey, fangen wir also zuerst an“ (ebd., S. 53).

Dabei müsse allerdings der MOZART-Faktor vermieden werden: Kinder können nicht angesehen werden als „erwachsene Leute von geübtem Verstande und einem glücklichen Genie“ (ebd., S. 54). Kinder befinden sich nicht auf dem Gipfel, sondern am Fusse des Berges der Gelehrsamkeit, der mühsam erstiegen werden muss (ebd.). Nicht „Genie“ kann daher unterstellt werden, sondern widerspenstiges Talent in sehr ungleicher Verteilung.

> „Die Fähigkeiten der Kinder sind: eine fertige Gedächtniskraft, eine lebhafte Einbildungskraft, und ein oft schalkhafter ausschweifender Witz.
> Eine ihrer stärksten Leidenschaft ist: die Neugier. Leichtsinnigkeit; wenig oder gar keine Anstrengung der Aufmerksamkeit; ein flatterhaftes Wesen, das von einem Gegenstande zum andern hüpft: sind Fehler, die man an ihnen bessern, nur nicht bestrafen muss.
> Es versteht sich, dass alle diese Umstände bey Kindern von verschiedenen Anlagen bald in einem höhern, bald in einem niedrigern Grade anzutreffen sind“ (ebd., S. 55).

WOLFGANG AMADEUS MOZART, 1756 geboren, begann 1761, also im Alter von fünf Jahren, mit dem Komponieren verschiedener kleiner Klavierstücke, die von seinem Vater, LEOPOLD MOZART, notiert wurden. LEOPOLD MOZART war Musikpädagoge, er hatte 1756 den „Versuch einer gründlichen Violinschule“ veröffentlicht, die als didaktische Reform wahrgenommen wurde. Er war in dieser Hinsicht Experte. Im Januar 1762 gab sein Sohn und dessen ältere Schwester ihr erstes Konzert in München, im Sommer 1763 erfolgte die berühmte Reise durch Europa, die bis zum Hofe von Versailles führte. Am 10. März 1764

---

583 THOMAS ABBT (1738-1766) war Gräflich Schaumburgisch-Lippischer Hof-und Regierungsrath in Bückeburg. ABBT wurde als politischer Schriftsteller bekannt, beeinflusst etwa von DAVID HUME.
584 *Vermischte Werke. Fünfter Theil* (1780). Gedruckt bei FRIEDRICH NICOLAI in Berlin.

gab WOFGANG AMADEUS MOZART sein erstes öffentliches Konzert in Paris, am 10. April erschienen seine Werke in Paris erstmals in gedruckter Form, im November widmete MOZART der englischen Königin Violinsonaten, er galt als das *Wunderkind* der Epoche oder als pädagogische Sensation (BECKER 1991, S. 29), die die europäische Publizistik beherrschte.

„Wunderkinder" waren ein wesentlicher Topos zur Emanzipation des Kindes, weil „Genie" nicht mehr länger als Erwachsenenprivileg angenommen werden konnte, das langanhaltende Schulung und so die pädagogische Formung der Natur zur Voraussetzung hatte (OELKERS 2000). Die *enfants prodiges* (SACQUIN 1993) waren im 18. Jahrhundert ein Dauerthema der europäischen Publizistik, mit dem Wunderkind MOZART an der Spitze. Wie weit das ging, zeigt eine Konzertankündigung im Londoner „Public Advertiser" vom Sommer 1765 . Der „Advertiser", eine öffentliche Zeitschrift, wandte sich an „all Lovers of Scienes", also an das aufgeklärte Publikum, und führte MOZART mit folgenden Sätzen ein:

> „The greatest Prodigy that Europe, or that even Human Nature has to boast of, is, without Contradiction, the little German Boy WOLFGANG MOZART; a Boy, Eight Years old, who has, and indeed very justly, raised the Admiration, not only of the greatest Men, but also of the greatest Musicians in Europe" (zit n. BECKER 1991, S. 34).

Im Oktober 1766 schrieb SAMUEL ANDRÉ TISSOT in der Zeitschrift *Aristide ou Le Citoyen* in Lausanne, dass „sehr zu wünschen wäre, dass Väter, deren Kinder besondere Begabungen hätten, Herrn Mozart nachahmten, der, wwit entfernt, seinen Sohn zur Eile anzutreiben, vielmehr sich immer angestrengt hat, sein Feuer zu dämpfen und ihn zu hindern, sich ihm ganz hinzugeben" (ebd., S. 39). TISSOT war Arzt und befasste sich mit dem Nervensystem von Genies, also mit dem Problem besonderer Begabungen, die auf die Natur zurückgeführt wurden. „Genie" ist das höchste Potential der Natur, das sich ungestört entwickeln, aber auch *selten* sein muss. Der Fall MOZART wäre sonst höchst beunruhigend für die Normalform von Schule und Unterricht.

THOMAS ABBT setzte voraus, dass die „Gedächtniskraft" des Kindes *geschult* werden muss, und dies durch einen gehörigen Lehrgang in den einzelnen Wissenschaften (ABBT 1780, S. 64). Es macht gerade die Kunst des Lehrers aus, die Wissenschaften zu vermitteln und nicht einfach auf das Genie zu warten.

> „Ich fürchte den Vorwurf nicht, dass ich den jungen Mann mit zu vielen ernsthaften Wissenschaften belästige. Wenn sie unangenehm und zu strenge scheinen: so liegt es gewiss nicht an den Wissenschaften selbst; an des Jünglings unverderbtem Herzen und richtigem Verstand kann es noch weniger liegen; alle Schuld fällt also auf den Lehrer und dessen Unterweisungsmethode" (ebd., S. 95/96).

Die Methode dient der Schulung in den Anfangsgründen möglichst vieler Wissenschaften, die eine, wie es abschliessend heisst, „Beschäftigung für (das) ganze Leben" sein sollen (ebd., S. 104). Genies wie MOZART, der nie eine Schule besuchte, sind Spezialisten, die nichts anderes tun können, als ihrer Begabung zu folgen. Sie sind keine, wie es vielfach im 18. Jahrhunderts hiess, „Genies des Herzens", die, wie wiederum

THOMAS ABBT (1772, S. 100ff.)[585] schrieb, vom *Wohlwollen* geprägt sind. Wohlwollen ist wiederum faktisch selten, aber keine Eigenschaft der Natur, sondern ein Projekt der „Erziehung" (ebd., S. 111). Dafür sind paradoxerweise *Kinder* das Vorbild:

> „Wir haben ... zweyerlei Arten von Empfindnissen: die eine Art geht auf unser Ich vornehmlich, bezieht alles andre auf dasselbe wie ein Eigenthum, und wird meistens zur Leidenschaft: die andere Art geht vornehmlich auf den Zustand anderer: bezieht ihn auf sich wie etwas ähnliches, und macht eigentlich das gute Herz aus ...
> Die Beobachtungen an Kindern und sogar an Leuten, bey denen eine Leidenschaft herrschet, aber auf einige Augenblicke ihnen Ruhe lässet, scheinen mir diss zu bestätigen.
> Warum finden wir die Güte des Herzens am stärksten und häufigsten bey Kindern? – eben darum, weil sie noch kein System einer Leidenschaft gemacht haben" (ebd., S. 133/134).

Es spielt bei dieser allgemeinen Bestimmung des unschuldigen und also altruristischen *Kindes* keine Rolle, dass *Schüler* als widerspenstig, leichtsinnig und flatterhaft dargesrtellt wuzrden. Derartige Fehler gilt es gerade auszutreiben, während sich die Erziehung *au fonds* auf die Güte des kindlichen Herzens verlassen kann. Demgegenüber muss verhindert werden, dass der sich entwickelnde Verstand dem Herz und dem Charakter die falsche Richtung weist (ebd., S. 137). Das gute Herz des Kindes muss in dauerhaftes Wohlwollen des Erwachsenen „verwandelt" werden (ebd., S. 157), ohne dabei eine politische Bedingung zu stellen, die mehr wäre als gesellige Vereinigung. Für Wohlwollen sind Kenntnisse nötig, aber sie müssen nicht „beständig in einem gleichen Grade der **Deutlichkeit** erhalten werden" (ebd., S. 158). Es genügt das deutliche *Empfinden*, aus dem sich „Wohlwollen" wesentlich bestimmt.

Entscheidend ist, dass Wohlwollen „vom Allgemeinen zum Besonderen" führt, also nicht in der philanthropischen Abstraktion stehenbleibt, sondern Gemeinschaft stiftet.

> „Es fängt mit der **allgemeinen Menschenliebe** an: denn höher können wir es, ohne den Anschein einer Grille, nicht wohl treiben; fällt darauf auf die **Liebe der Nation**, der **Mitbürger**, der **Miteinwohner**, der **Bekannten**, **Freunde** und **Verwandten**. In den letzten Abtheilungen trifft es meistens schon die ganze Wärme des Empfindisses, und der Leidenschaften an, aber dann ziegt es sich auch recht als das **Wohlwollen**: es lässt sich nämlich nicht durch diese Wärme aus seiner Gleichmäsigkeit setzen, mit der es die verschiedene **anscheinende** und **wahre** Wohlfahrten gegeneinander hält" (ebd., S. 159/160).

Philanthropische Vereinigungen, die sich dem „**Geist der Menschenliebe**" verpflichtet wissen (ebd., S. 161), sind im 18. Jahrhundert Träger der Bildung. Sie sind organisiert nicht in intellektuellen Salons, sondern in gemeinnützigen Gesellschaften, die unabhängig von Staat und Politik Wohlfahrt befördern wollten. Die grösste und einflussreichste dieser Vereinigungen war die Loge der „Freimaurer", der die meisten der

---

585 *Vom Verdienste* (Dritte Auflage 1772).

eminenten Intellektuellen des 18.Jahrhunderts angehörten[586], am Ende seines Lebens selbst VOLTAIRE, ursprünglich ein Gegner, der im April 1778, kurz vor seinem Tod, in die Pariser Loge *Les Neuf Soeurs* eingeführt wurde.

Sein Pate war der Historiker ABBÉ CORDIER DE ST. FIRMIN, für die Aufnahme vorbereitet hatte VOLTAIRE Graf STROGANOFF, der Kammerherr der Kaiserin KATHARINA von Russland, in den Tempel führte ihn BENJAMIN FRANKLIN und die Befragung zur Aufnahme führt durch JOSEPH-JÉROME LEFRANÇAIS DE LALANDE, der berühmte Astronom und Mitglied aller wesentlichen europäischen wissenschaftlichen Gesellschaften.

Die Pariser Loge galt als „Philosophenloge", deren Konzept LALANDE zusammen mit CLAUDE ADRIEN HELVÉTIUS entwickelt hatte. In Frankreich und England, aber auch in Deutschland und in der Schweiz, waren Freimauerer-Logen weit verbreitet und ein Teil des gesellschaftlichen Lebens unabhängig von einer kritischen Oeffentlichkeit.

Mitglied französischer Logen, die nach 1717 auf breiter Basis gegründet wurden und den kontinentalen Einfuss sicherten, waren viele Angehörige des Hochadels, des Bürgertums und auch Intellektuelle wie MONTESQUIEU. Allein die 1769 gestiftete Loge *Les Neuf Soeurs* hatten Mitglieder wie

den amerikanischen Gesandten BENJAMIN FRANKLIN,
den Herzog LA ROCHEFOUCAULD, der die amerikanische Verfassung ins Französische übersetzt hatte,
CLAUDE EMANUEL JOSEPH PASTORET, der letzte Kanzler Frankreichs,
der Historiker FRANÇOIS-XAVIER TURPIN,
der Chemiker ANTOINE FRANÇOIS DE FOURCROY, dem die Einführung des metrischen System zu verdanken war und der unter NAPOLEON dem Unterrichtswesen vorstand,
EMMANUEL JOSEPH DE SIEJÈS, der Theoretiker des „tiers état", oder
der Lyriker ANDRÉ CHÉNIER, der während der *terreur* im „Journal de Paris" die Jakobiner bekämpfte.

Der Ausdruck „Freimaurer" ist eine irreführende Uebersetzung des englischen Wortes *Freemason*. Der englische Ausdruck bezeichnet die Steinmetze und Kirchenbauer. Die Ursprungsbedeutung ist unklar, vermutlich hat sie mit mittelalterlichen Bruderschaften zu tun, die frei vom Zunftzwang tätig waren und aber höhere Tätigkeiten versahen, also nicht als „Maurer"[587] im deutschen Sinne des Wortes anzusehen sind. Freemasons waren wohl Steinmetze, die härteren Stein zu Schmuckstücken am Haus verarbeiteten. Im 17. Jahrhundert sind in England Gesellschaften nachweisbar, die nicht länger nur aus Freemasons bestanden und sich aus der Werkmaurerei rekrutierten, sondern die einen grösseren Personenkreis umfassten. Sie setzten die Traditionen der früheren Handwerksgilden fort und wirkten für die öffentliche Wohlfahrt, also waren ursprünglich kein Geheimbund. Am 24.Juni 1717 wurde die Grossloge von London gegründet, das Vorbild für alle weiteren Gründungen in England und auf dem Kontinent.

---

586 Daten im Folgenden nach: LENNHOFF/POSNER/BINDER 2000.
587 Rough-Stone Mason.

Gedacht war an eine wohltätige Brüderschaft, die unabhängig von „politischen Dskussonen“ tätig sein wollte (VALMY 1999, S. 8). Politische Parteinahmen waren verpönt, weil sie die innere Harmonie stören würden, umgekehrt duldete die Bruderschaft und setzte sogar die Zugehörigkeit zu ganz unterschiedlichen Weltanschauungen voraus, deren Konflikte als unbedeutend für die Werke des Wohlwollens angesehen wurden. Die Mitgliedschaft ist weder von einem politischen noch von einem religiösen Glaubensbekenntnis abhängig. Den Mitgliedern ist einzig das Bekenntnis zum, wie es 1723 hiess, „grossen und allmächtigen Baumeister aller Welten“ eigen. Diese Bezeichnung geht auf den schottischen Presbyterianer JAMES ANDERSON[588] zurück, der das erste Buch der Konstitutionen der Freimaurerei erarbeitet hatte[589]. Es heisst hier:

> „Der Maurer ist durch seinen Beruf verbunden, dem Sittengesetz zu gehorchen, und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein dummer Gottesleugner, noch ein Wüstling ohne Religion sein. Aber obgleich in alten Zeiten die Maurer verpflichtet waren, in jedem Lande von der jedesmaligen Religion des Lands zu sein, so hält man es doch für ratsamer, sie bloss zu der Religion zu verpflichten, in welcher alle Menschen übereinstimmen und jedem seine besondere Meinung zu lassen, d.h. sie sollen gute und treue Männer sein und Männer von Ehre und Rechtschaffenheit, durch was für Glaubensmeinungen sie auch sonst sich unterscheiden“ (ebd.).

Freimaurer bauen am Tempel der Humanität (ebd., S. 10), nicht der Kirchen, was alleine erklärt, dass sie von der christlichen Orthodoxie erbittert bekämpft wurden[590]. Eine englische Darstellung „Free Masons At Work“ Mitte des 18. Jahrhunderts (ebd., S. 11) zeigt kein christliches Symbol. Vielmehr soll der erste und der letzte Stein der Kirche von Jerusalem bewegt werden, die dafür notwenige Weisheit ist zu finden durch „Arbeit und Erfahrung“, Hammer und Winkelmass zeigen an, dass dies möglich ist, soweit die Regeln des ehrbaren Handwerks beachtet werden und tatsächlich die Brüderschaft den Zwiespalt des bürgerlichen Lebens überwindet. Auf der Planetentafel halten die beiden äusseren Putten Winkelmass und Senkblei, nochmals Symbole für ehrbare Arbeit.

Die Bruderschaft schliesst Frauen aus. Im 3. Hauptstück der „alten Pflichten“ heisst es

- no Bondsmen
- no women
- no immoral or scandalous Men,
- but of good Report

(LENNHOFF/POSNER/BINDER 2000, S. 304).

---

588 JAMES ANDERSON (um 1680-1739) stammte aus Aberdeen und war Prediger an der Kirche der schottischen Presbyterianer in London. Er erscheint ab 1723 in den Listen der Loge in der „Horne Tavern“ in Westminster.

589 Das Buch wurde am 17. Janaur 1723 von der Grossloge in London genehmigt.

590 Heute gibt es weltweit etwa sechs Millionen Freimaurer (VALMY 1999, S.8).

Das hinderte nicht daran, in weiblicher Wohlfahrt tätig zu sein. Am 25. März 1788 wurde in London ein Waisenhaus für Mädchen gegründet (VALMY 1999, S. 18)[591](Abb. 293), das als vorbildliche pädagogische Anstalt galt. Wie stark andererseits die „Bruderschaft“ war, zeigt eina Abbildung aus dem Jahre 1838, das an den hundertjährigen Jahrestag des Beitritts FRIEDRICHS DES GROSSEN erinnern sollte (ebd., S. 32) (295). Mitte des 18. Jahrhunderts galten die „Freimaurer“ als Geheimbund, wie einer englischen Darstellung von 1754 zu entnehmen ist, die in die „secrets of Free Masonry“ einführen wollte (ebd., S. 34). Die „mytische“ Figur ist aus Werkzeugen, Symbolen und Ritualgegenständen geformt, sie verweist auf den Zusammenhang von Wissen und Nutzen. Links neben der Figur sieht man den „Rauhen Stein“, der mit einem Hammer bearbeitet werden muss, rechts sieht man die Darstellung des Pythagoreischen Lehrsatzes.

Noch deutlicher ist eine Darstellung aus Genf von 1771 (296): Die Grossloge von Genf erteilte der Loge *La discrétion* in Zürich das Logenpatent, wobei in der Urkunde an die Säulen des HERKULES und so an BACONS *Novum Organon* erinnert wird. Die eine Säule repräsentiert das Werk, die andere die Sterblichkeit des Menschen. Justitia ist an die Säule der Sterblichkeit gelehnt, neben sich den Baum des Lebens und die Gebeine des Todes, aber vor sich die Instrumente der Nützlichkeit, ohne die Wohlfahrt kein praktisches Fundament hätte. Ueber den beiden Säulen sieht man das Auge des höchsten Baumeisters und die damit verbundene Kraft des Adlers. Die Lichtmetaphorik ist in nichts unterschieden von der der „Aufklärung“, obwohl doch die Zunft der Freimaurer aus dem Mittelalter stammt, sich ausdrücklich auf diese Tradition der *geschlossenen* Gesellschaft beruht und sich der aufgeklärten Oeffentlichkeit entzieht. Gleichwohl ist Freimaurerei, das zeigt eine Nürnberger Darstellung aus dem Jahre 1788 (ebd., S. 50) (Abb. 297), dem Licht der Wahrheit verpflichtet, aus dem einzig die Strahlen der allgemeinen Wohlfahrt entspringen können. Eine intellektuelle, kritische Oeffentlichkeit ist damit nicht verbunden.

Es ist typisch für das 18. Jahrhundert, dass dies kaum als Widerspruch erlebt wurde. Die Mitgliedschaft in Logen oder philanthropischen Gesellschaften war nicht anstössig, die „diskrete Gesellschaft“ (BINDER 1995) wurde nicht als Gegensatz zur Oeffentlichkeit verstanden, im Gegenteil waren nahezu allen namhaften Intellektuellen auf dem Höhepunkt der Aufklärung Mitglieder in Freimaurer-Logen. CHRISTOPH MARTIN WIELAND[592] wurde im Alter ebenso Freimaurer wie VOLTAIRE, GOETHE ersuchte 1780, nach einer weiteren Schweizerreise, um Aufnahme, HERDER wurde 1766 in die Loge „Zum Schwert“ in Riga aufgenommen, THEODOR GOTTLIEB HIPPEL 1797 in die Marienburger Loge „Viktoria zu den drei gekrönten Türmen“, einzig KANT war kein Freimaurer, wenngleich er im Schrifttum der Freimaurer gerne und häufig zitiert wird. Die gleichen Autoren bestimmen den *discours publique*, und zwar in den beiden Bereichen, die DAVID HUME – auch er *kein* Freimaurer - 1741 genannt hatte, nämlich Moral und Kritik.

Dieser öffentliche Diskurs war kein Markt, auch nicht eine Angelegenheit von Geselligkeit, sondern ein publizistischer Austausch freier, also unzensierter Argumenten, die anspruchsvoll vorgebracht wurden. Ein herausgehobenes Beispiel ist VOLTAIRE (1993) als Kritiker der französischen Justiz. Vor allem sein Eingreifen in der Affäre

---

591 Nachbildung einer Darstellung von FRANCESO BARTOLOZZI, die einen Festakt in der Grossloge von London widergibt, der 1802 stattfand und der Gründung des Waisenhauses galt.

592 1806 ersuchte der sechsundsiebzigjährige Wieland Aufnahme in der Weimarer Loge „Amalia“.

CALAS (vgl. GAY 1980) demonstrierte die neuen Möglichkeiten einer kritischen Oeffentlichkeit, deren Wortführer Meinung auch gegen die Staatsmacht bilden können. VOLTAIRE verstand es, Oeffentlichkeit auch da herzustellen, wo sie nicht erwünscht war. Nicht zufällig waren dabei Gerichtsfälle von herausragender Bedeutung, weil die Justiz im absoluten Staat ohne Gewaltenteilung Teil der Staatsmacht war und daher grössten Wert auf Geheimhaltung legte. Urteile kamen Schicksalsverkündigungen gleich, und sie waren irreversibel.

Am 10. März 1762 wurde in Toulouse der Protestant JEAN CALAS hingerichtet. CALAS, neunundsechzig Jahre alt, war verurteilt worden, weil er seinen Sohn ermordet haben soll. Die Familie soll dabei geholfen haben, weil der Sohn zum katholischen Glauben übertreten wollte, was Mitte des 18. Jahrhundert in Frankreich als hinlänglicher Grund erscheinen konnte, die Familie vor Schande zu bewahren. VOLTAIRE, der sehr in der Diskussion um Glaubenstoleranz engagiert war, hörte von der Hinrichtung wenige Tage später auf seinem Landsitz in Ferney, unmittelbar vor den Toren Genfs auf französischer Seite. VOLTAIRE war siebenundsechzig Jahre alt, wohlhabend und eine Berühmtheit, die in ganz Europa gelesen und beachtet wurde. Er lebte wohlweislich zurückgezogen, weil vor allem seine politischen Schriften regelmässig beschlagnahmt und unter Zensur gestellt wurden, ohne dass damit ihre Wirkung hätte beeinträchtigt werden können.

VOLTAIRE ist zunächst von der Schuld JEAN GALAS‘ überzeugt. Er hält religiösen Fanatismus für ein glaubwürdiges Motiv, und zwar unabhängig von der jeweiligen Konfession. Von VOLTAIRE stammt die Formel

Ecrasez l’infame! – Zermalmt die Niedertracht!

Mit der Fanatismus öffentlich bekämpft werden sollte. Zweifel an der Rechtmässigkeit der Verurteilung traten auf, als VOLTAIRE durch eine Prozessbeobachterin näher informiert wurde. Er begann zu recherchieren und erfuhr sehr schnell, dass die Behörden in Toulouse und Paris keinerlei Interesse hatten, dass der Fall noch weiteres Aufsehen erregt. VOLTAIRE untersuchte den Fall auf eigenen Faust und kam zum Schluss, dass der unglückliche Sohn von CALAS nur Selbstmord verübt hatte. Daraufhin verfasste VOLTAIRE in den nächsten Jahren eine Reihe von Schriften, die einen Justizskandal öffentlich machten. Sowohl die polizeiliche Untersuchung als auch der Prozess selbst waren auf bestürzende Weise voreingenommen und unfair.

Die Untersuchung reagierte bereits auf das in Toulouse umlaufende Gerücht, dass die Familie eine Konversion verhindern wollte. Zwischen Katholiken und Protestanten bestanden starke Spannungen, ein Freispruch hätte die katholische Seite gegen die protestantische aufgebracht, so dass auch der zuständige Minister in Paris grosses Interesse an einer Verurteilung hatte. Vor Gericht hatte der Beschuldigte in der ersten Instanz keinen Anwalt, der ermittelnde Richter verhörte einzeln und Zeugen wurden in der Form des *Monitoire* bestellt. Jeder, der eine Aussage zu dem Fall machen wollte, war aufgerufen, sich bei Strafe der Exkommunikation vor Gericht zu melden, auch wenn er oder sie direkt gar nichts gesehen hatte. Daher kam es zu einer absurden Häufung von Gerechten und indirekten Beschuldigungen, die für einen Indizienbeweis genügten. Die *ordonnance criminelle* von 1607 liess Indizienbeweise ausdrücklich zu. Aufgrund eines solchen

Beweises wurde CALAS verurteilt, in zweiter Instanz, nachdem er gefoltert worden war und vergeblich versucht wurde, ein Geständnis zu erpressen. Er starb einen Tag nach dem Urteil auf dem Rad.

Drei Jahre später wurden CALAS und seine Familie rehabilitiert. VOLTAIRES Interventionen hatten für politisches Aufsehen gesorgt, insbesondere seine detaillierten Schilderungen der polizeilichen Untersuchungen und des Prozessverlaufs, die das oberste Gericht Frankreichs, den *Conseil privé*, veranlassten, den Fall an sich zu ziehen. Das Urteil von Toulouse wurde im Juni 1764 aufgehoben, im März 1765 erfolgte die offizielle Rehabilitierung. Das grösste Hindernis dabei war der Streit um die Prozessakten, die unbedingt geheimgehalten werden sollten, um eine öffentliche Entlarvung der Justiz zu verhindern. In diesem Falle war die Macht der Publizistik grösser als die der Justiz.

6. Fazit: „Dialektik“ der Aufklärung?

Ende 1766 schrieb VOLTAIRE eine Reihe von Aphorismen und Fragmenten zu philosophischen Problemen, die im darauffolgenden Jahr unter dem Titel „le philosophe ignorant“ veröffentlicht wurden[593]. Die kurzen Stücke thematisieren die untilgbaren Schwächen der Menschen, die begründete Verzweiflung, die Grenzen der Freiheit und des Lernens, die Abhängigkeiten des Lebens, die Absurditäten hinter sophistischen Argumenten, die Macht der Ignoranz und bei alledem doch den Wunsch zu wissen, damit Lernen sich in Prinzipien der Moral übersetzen kann (VOLTAIRE 1961, S. 862, 891f.). *Les philosophes* wurden die „Aufklärer“ genannt, die Intellektuellen der Pariser Salons, wie gesagt oft Aristokraten oder Abbés, die den Diskurs des *éclaircissement* oder des *siècle des lumières* trugen und beförderten. VOLTAIRE war ihr prominentester Vertreter, der sein Leben fasste als Ueberwindung von Ignoranz (ebd., S. 909ff.), ohne dabei die Schwächen zu übersehen oder an eine bedingungslose Rationalität zu glauben.

Mehr als zwanzig Jahre zuvor, 1745, erschien im *Mercure de France* VOLTAIRES

„Nouveau Plan d’une histoire de l’esprit humain“
aus dem 1753 der
„Abregé de l’histoire universelle depuis Charlemagne, jusqu’à Charlequint“
hervorgehen sollte.

Ein Vorbild dieser universellen Geschichte des menschlichen Geistes war SAMUEL PUFENDORFS „Histoire générale et politique de l’Univers“ von 1721. Weltgeschichtliche Darstellungen waren zu Beginn des 18. Jahrhundert in vielen Varianten vorhanden, aber VOLTAIRE gab dem Genre eine neue Wendung. Aus dem „Abgregé“entstand sein *Essai sur les moeurs* (Abb. 298), eine grossangelegte „Histoire moderne“ (VOLTAIRE 1963, t. I/S. 195), die den Abstand und Unterschied zu den barbarischen, also den unaufgeklärten Epochen der Menschheit deutlich machen und darstellen sollte, dass und wie die historische Zivilisierung des Menschen stattgefunden hat (ebd., S. 201f.). Die Fortschrittsannahmen

---

593 Entstanden sind diese Reflexionen gegen Ende des Jahres 1766. Erstmalig erwähnte sie VOLTAIRE in einem Brief von HORACE WALPOLE am 4. Januar 1767. Sie erschienen im sechsten Band der „Nouveaux Mélanges“ (vgl. VOLTAIRE 1961, S. 859-912).

des 18. Jahrhunderts gehen wesentlich auf diese Kritik der barbarischen Vorgeschichte zurück, die nachweisen sollte, dass in geistiger und moralischer Hinsicht keine vergangene Epoche der gegenwärtigen - also dem 18. Jahrhundert - überlegen sei.

Ursprünglich hiess der *Essai* „histoire universelle“ (ebd., S. LXVII), VOLTAIRE wollte die gesamte Geschichte der Menschheit als Fortschritt des Geistes darstellen, der die Jahrhunderte der Irrtümer hinter sich gelassen hat (ebd., t. II/S. 801). Ueberwunden worden seien die absurdesten Annahmen des Aberglaubens, die immer wieder die „fureur dogmatique“ angestachelt hatten, die Raserei der religiösen Dogmen, die wie ewige Wahrheiten behandelt wurden und doch nur Kriege auslösten (ebd., S. 802, 804). Die Kulturen der Menschheit sind verschieden (ebd., S. 810), aber in allen geht es um Fortschritte der Bildung und der Zivilisierung. Die Entwicklung der Sitten, so die Basisidee des *Essai sur les moeurs*, hängt ab von den Revolutionen des menschlichen Geistes (ebd., S. 816). Geschichte ist nicht einfach die Folge von Ereignissen oder gar nur von Herrschern, sondern sie speichert und bearbeitet *kulturelle* Erfahrungen, die ihrerseits auf Institutionen und handelnde Personen zurückwirken.

Irrtümer werden erkannt (ebd., S. 844)[594] und Verbesserungen des Geistes sind möglich, auch wenn die Imperfektion des Menschen selbst den grössten Genies ihren Stempel aufdrückt (ebd., S. 840). Aber die Kultur selbst kann wie ein Bildungsprozess betrachtet werden (ebd., S. 847ff.), der barbarische Sitten überwindet. 1753 bezieht sich VOLTAIRE in einem Brief[595] ausdrücklich auf die Entwicklung der Naturwissenschaften, die die riesigen Labyrinthe der metaphysischen Dogmen und philosophischen Absurditäten endlich - im 17. und 18. Jahrhundert - überflüssig gemacht haben (ebd., S. 867). In diese Absurditäten muss nicht mehr eintreten, wer für den Fortschritt des Geistes besorgt sein will.

1756 ist die Ausgabe des *Essais* vorläufig abgeschlossen[596], im März dieses Jahres veröffentlichte VOLTAIRE sein berühmtes Gedicht über das *Erdbeben von Lissabon* (Abb. 299) und reagierte damit auf eine Naturkatastrophe, die die gesamte europäische Intelligenz erschüttert hatte (GÜNTHER 1994; Texte in: BREIDERT 1994). Am 1. November 1755, am Tag von Allerheiligen, bebte die Erde, auf der die Stadt Lissabon stand (Abb. 300/301). Das Epizentrum lag vor der Küste der Stadt, das Beben wurde nachträglich mit einer einer Stärke von 8,5 der Richterskala bestimmt. Die Erschütterungen reichten von Nordafrika bis Skandinavien, dem ersten Erdstoss folgen unmittelbar danach zwei weitere, vor allem aber eine gigantische Flutwelle, die vom Ozean her riesige Wassermassen in die Mündung des Tejo presste. Die dreissig Kirchen der Stadt brachen zusammen und begruben die zu den Messen an Allerheiligen versammelten Gläubigen unter ihren Trümmern. Die Flut überschwemmte die tiefergelegenen Teile der Stadt. Unmittelbar nach dem ersten Beben brachen Feuer aus, die Lissabon über das hinaus, was Beben und Flut angerichtet hatten, vollständig vernichteten. Die Schätzungen der Opfer schwanken zwischen 20‘000 und

---

594 Das Beispiel an der zitierten Stelle ist die Metaphysik DESCARTES, sie, so VOLTAIRE, enthalte zwei Irrtümer, die in der Nachfolge korrigiert worden sind, „les idées innées et la prétendue perception de l'infini“ (VOLTAIRE 1963, t. II/S. 844). Auch die Physik DESCARTES sei voller Irrtümer, deren grösster wie folgt formuliert werden könne: „Donnez-moi de la matière et je fais un monde“ (ebd.).

595 *Lettre de M. de V*** A M. De***, Professeur en Histoire* (VOLTAIRE 1963, t. II/S. 865-870).

596 *Essay sur l‘histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu‘à nos jours*, erschienen als Band XI bis XIV der „Collection complète des oeuvres de Mr. de Voltaire“ (Genève: Cramer 1756). Eine „nouvelle édition, revue, corrigée et considerablement augmentée“ erschien 1761 in fünf Bänden an gleicher Stelle. Die definitive Ausgabe erschien 1769 in Genf unter dem Titel *Essai sur les moers et l’esprit des nations et sur les principaux faits de l’histoire depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII.*

60‘000, vermutlich sind mehr als 30‘000 Menschen umgekommen, eine Katastrophe, die als Menetekel der Aufklärung verstanden wurde (WEINRICH 1971, GENNRICH 1976).

VOLTAIRE sah, wie andere auch, den Optimismus in Frage gestellt, in der „besten aller Welten“ zu leben (BESTERMAN 1956). Die Philosophie von LEIBNIZ oder POPE sei mit der katastrophalen Macht der Natur nicht vereinbar, anders würden die Opfer von Lissabon das Gute bestätigen. Das Axion dieser Philosophie, „tout est bien“, nehme sich angesichts des Desasters von Lissabon seltsam aus, schreibt VOLTAIRE (1756, S. 3). Wir leben nach dieser Erfahrung offenbar *nicht* in der besten aller Welten, weil jede unserer Welten durch Katastrophen der Natur erschüttert werden kann, die niemand vorhersieht und keiner bannt. Aber niemand kann zum Guten beitragen, wenn er das Böse oder das Unheimliche nicht beherrscht (ebd., S. 6f.). Man muss daher eingestehen, so VOLTAIRE, dass das Gute und das Böse *koexistent* sind und bleiben:

> Man muss eingestehen, dass die Philosophen niemals die Herkunft des Bösen expliziert haben, weder des moralisch noch des physikalisch Bösen. Man muss eingestehen, dass PIERRE BAYLE, der „grösste Dialektiker, der je geschrieben hat“, nur gelernt hat zu zweifeln und mit sich selbst zu kämpfen. Man muss zugestehen, dass es so viele Schwächen in der Erleuchtung des Menschen gibt wie Miseren in seinem Leben (ebd., S. 7).

Man kann nicht, so heisst es im Gedicht selbst, von der *Notwendigkeit* auf die *Güte* der Natur schliessen, und schon gar nicht darauf, die Notwendigkeit der Natur beherrschen zu können, also die Schöpfung selbst in die Regie des Menschen zu nehmen. Desaster wie das von Lissabon zeigen, wie eigenmächtig die Natur ist und wie wenig es gelingt, sie unter die Herrschaft des Menschen zu stellen (ebd., S. 9/10). Aufklärung heisst vielleicht Bildung des Menschen, aber nicht *prometheische* Bildung[597], also nicht die Ablösung Gottes durch sein eigenes Geschöpf. Die Welt ist nie frei von Irrtümern zu halten, sie ist ein Theater der Leidenschaften und des Unglücks, das zu keinem Zeitpunkt einen *nur* guten Ausgang nehmen wird. Was wir „gut“ nennen, das *plaisir* des Menschen, ist flüchtig und ohne Halt, der Augenblick des guten Erlebens kann über die Fatalität des Lebens nicht hinwegtäuschen[598], es kann nicht „gut“ sein, weil es vergeht und nichts und niemand das Leiden des Menschen an sich selbst aufheben kann.

> „Le passé n‘est pour nous qu‘un triste souvenir;
> Le présent est affreux, s‘il n'est point d‘avenir,
> Si la nuit du tombeau détruit l‘être qui pense.
> *Un jour tout sera bien*, voilà notre espérance;
> *Tout est bien aujourd'hui*, voilà l‘illusion.
> Les Sages me trompaient, & DIEU seul a raison“ (ebd., S. 16/18).

Man kann, heisst es am Schluss des Gedichts, Hoffnung hinzufügen (ebd., S. 17), aber das bleibt a ngesichts der Gewalt der Natur eine vage Grösse. ROUSSEAU, VOLTAIRES Intimfeind, reagierte heftig auf das Poem „sur le désastre de Lisbonne“[599], stellte doch

---

597 Prometheus ist in der antiken Mythologie einer der Titanen. Gemäss HESIOD bringt Prometheus den Menschen das Feuer, das Zeus ihnen vorenthalten wollte. Zur Strafe (oder zum Ausgleich) sandte Zeus den Menschen Pandora; Prometheus wird an den kaukasischen Felsen gefesselt und mit einer absurden Qual bestraft. Ein Adler frisst ihm jeden Tag die Leber aus dem lebendigen Leib, die jede Nacht nachwächst. Erst Herakles befreit Prometheus von dieser Qual.

598 Die Idee des partiell Bösen und des „universal Good“ geht auf ALEXANDER POPE zurück (Essay on Man, Epistel I/290). Ihn greift VOLTAIRE (1756, S. 6) an.

599 ROUSSEAU schreibt VOLTAIRE einen längeren Brief über dessen Gedicht; VOLTAIRE bestätigt den Eingang dieses Briefes am 1. September 1756. ROUSSEAUS Brief wird entgegen der Absicht des Verfassers veröffentlicht (in den Nummern 53 und 44 (1760) der Zeitschrift von FORMEY, dem Sekretär der Berliner Akademie). ROUSSEAU berichtet über diesen Vorfall ausführlich in den „Bekenntnissen“ (Neuntes Buch: O.C. I/S. 429ff.).

VOLTAIRE die Güte der Natur in Frage, also auch die Prämisse der natürlichen Erziehung, wonach nur die Gesellschaft den Menschen verderben könne. Dass die Natur dem Menschen *schaden* kann (oder gar *will*), wollte und konnte ROUSSEAU nicht wahrhaben, anders nämlich liess sich der allgemeine Optimismus der Erziehung nicht verteidigen. Daher verlagert ROUSSEAU das Problem:

> „Es ist nicht davon die Rede, zu wissen, ob jeder von uns leidet oder nicht, sondern ob die Schöpfung des Weltalls gut war und ob in der Anordnung dieses Weltalls unsere Uebel unausweichlich waren. Also würde, wie mir scheint, der Zusatz eines Artikels den Lehrsatz[600] richtiger bestimmen, und statt *Alles ist gut* wäre es vielleicht besser zu sagen: *Das Ganze ist gut*, oder *Alles ist gut für das Ganze*. Alsdann ist es augenscheinlich, dass kein Mensch weder dafür noch dawider bündige Beweise geben könnte, denn diese Beweise hängen von einer vollkommenen Kenntnis der Anordnung der Welt und des Endzwecks ihres Urhebers ab, und diese Kenntnis übersteigt unstreitig den menschlichen Verstand“ (Schriften Bd. 1/S. 325).

In dieser Frage kann nicht die *Vernunft*, sondern muss die *Vorsehung* tätig werden (ebd., S. 327/328)[601], man kann an das Gute der Natur nur glauben, während VOLTAIRES skeptische Vernunft ohne Ertrag für die Menschen bleibt. Wer das „Gute“ und das „Böse“ einfach als Relation betrachtet, die angesichts der Erfahrungen in Natur und Gesellschaft *nicht* für das Gute entschieden werden kann, trägt zur Erziehung und so zum Glück der Menschen nichts bei.

> „Eine Unmenschlichkeit (liegt) darin ..., friedfertige Seelen zu verwirren und die Menschen ohne irgendeinen Nutzen zu bekümmern, wenn das, was man sie lehren will, weder gewiss noch nützlich ist. Mit einem Wort, ich denke, dass man ... den Aberglauben, der die Gesellschaft in Unordnung bringt, nicht zu stark angreifen und der Religion, die die Gesellschaft aufrechterhält, nicht zu grosse Achtung bezeugen sollte“ (ebd., S. 329).

Optimismus muss gleichermassen gewiss und nützlich sein, was nur gelingt, wenn Natur seine Grundlage ist. Dass „das Ganze“ *gut* sei, kann man *nur* glauben, der Glaube muss aber unabhängig von der Erfahrung gehalten werden, wenn der Satz der Güte überzeugen soll. Wendet man ihn auf die Erfahrung an, dann sind zu schnell zu viele Gegenbeispiele bei der Hand, um die Naivität des gläubigen Optimismus lange bewahren zu können. Katastrophen beweisen die Kontingenz der Welt und die Unberechenbarkeit der Natur, während der Glaube annehmen soll, *alles* - Welt und Mensch - sei an sich und in seinem Wesen vollkommen. Davon ist die intellektuelle Redlichkeit, die Zivilisierung durch Wahrheitssuche, zu unterscheiden. Aufklärung wäre im wesentlichen dies, die Chance, durch Bildung oder fortgesetztes Lernen Wahrheit selbst bestimmen zu können, darunter auch jede unangenehme oder moralisch zweifelhafte Wahrheit.

Am Ende von *Le philosophe ignorant* schreibt VOLTAIRE: Ich sehe, in diesem Jahrhundert, das von der Vernunft erleuchtet wurde (ce siècle qui est l‘aurore de la raison), wie die Köpfe der Hydra des Fanatismus nachwachsen (VOLTAIRE 1961, S. 911). Die Wahrheit aber dürfe sich vor diesen Monstern nicht verstecken (ebd., S. 912). Jede Form von Fanatismus hebe Freiheit auf, und das gilt auch für die „Vorsehung“ von ROUSSEAU. Frei sei der Mensch aber nur, wenn er vernünftig zu handeln versteht, ohne dass dafür die

---

600 Tout est bien.

601 „Um diesen Punkt richtig zu denken, scheint es, die Dinge sollten in der physischen Ordnung nur relativ und in der sittlichen Ordnung absolut betrachtet werden, so dass der grösste Gedanke, den ich mir von der Vorsehung machen kann, ist, dass jedes materielle Wesen relativ auf das Ganze und jedes vernünftige und empfindende Wesen relativ auf sich selber bestmöglich eingerichtet ist, was in anderen Ausdrücken sagen will, dass es für den, der sein Dasein fühlt, besser ist, dazusein, als nicht dazusein“ (Schriften Bd. 1/S. 327).

Welt an sich gut sein müsse oder der Optimismus durch die Natur selbst garantiert werde (ebd., S. 868ff.). Mit ANTHONY COLLINS (1713) fordert VOLTAIRE die Freiheit des Denkens und die Unabhängigkeit der Bildung vom Dogma, nicht eine Emanzipation des Menschen von allen seinen Schwächen, die erreicht werden soll durch eine Angleichung der Erziehung an die Natur des Menschen. Die *Schwächen* der Natur sind für VOLTAIRE unaufhebbar[602], aber das bedeutet nicht, dass Bildung unmöglich ist oder Fortschritte des Geistes ausgeschlossen werden müssen. Dafür gibt es eine berühmte Formel, die sich *nicht* „dialektisch" verstehen lässt:

> „Ich habe gedacht, dass die Natur jedem Wesen zugeteilt hat, was zu ihm passt; ich habe geglaubt, dass die Dinge, die wir nicht erreichen können, nicht zu uns gehören. Aber, trotz dieser Verzweiflung (désespoir) lasse ich nicht von dem Wunsch ab, unterrichtet und belehrt zu werden, und meine betrogene Neugier ist immer unersättlich" (VOLTAIRE 1961, S. 861/862).

Aufklärung hat mit *Lernen* zu tun, nicht mit einer Fortschrittsgarantie; wenn es Unterschiede zwischen barbarischen und zivilisierten Kulturen gibt, dann ist das lediglich eine historische Hypothese. Irgendeine automatische Bewegung der Geschichte selbst ist damit nicht verbunden. VOLTAIRE sagt dies so:

- Die Intelligenz des Menschen ist ebenso beschränkt wie seine körperliche Kraft.
- Die Fähigkeiten sind unterschiedlich verteilt, auch ist der Verbrauch der Kraft nie gleich.
- Der eine kommt früher an seine Grenzen, der andere später, aber jeder *hat* und *erreicht* Grenzen (ebd., S. 865).

  > „Wir sind eingeschlossen in einem engen Kreis, warum lernen wir nicht zu unterscheiden, wo wir zum Nichtwissen verdammt sind und wo wir tatsächlich etwas lernen können. Wir haben schon gesehen, dass es kein erstes Mittel gibt, ebensowenig kann es ein erstes Prinzip geben, das wir ergreifen können" (ebd., S. 865/866).

Wissen und Nichtwissen *unterscheiden* zu können, wäre so das wahre Signum für Aufklärung. Jede Vernunft muss damit rechnen, dass hinter jeder Ursache, von der sie ausgeht, *andere* stehen, die unbekannt sind, am Ende gar das Unendliche (infini), das jeden Verstand überfordert (ebd., S. 866). Man sucht ständig und findet niemals etwas auf definitive Weise, nichts ist abschliessend erklärbar, aber unablässig werden Erklärungen notwendig. Ein Zustand vollkommener Transparenz - totaler Erklärbarkeit - der Welt hätte zur Folge, dass jeder der Gott seiner selbst wäre, aber genau das ist unvereinbar mit der menschlichen Natur. Man müsste das *erste* Prinzip kennen, das die Menschen zu denken und handeln veranlasst, während man immer nur denken und handeln kann *aufgrund* dieses Prinzips. Es entzieht sich der Erkenntnis *und* bestimmt sie. Die menschliche Intelligenz kann der Frage nach dem Unendlichen nicht entkommen, aber sie muss sich mit ihm an sich selbst abarbeiten, ohne dass Erlösung garantiert wäre (ebd., S. 873f.).

In diesem Sinne behält die Aufklärung ein *Grenzbewusstsein*, und zwar gerade aufgrund der Lernbedingung: Das Grosse oder das Letzte ist unerkennbar, also müssen sich Erfahrung und Wissen auf das Erkennbare in der Erfahrung beziehen. Man kann nicht die christliche Trinität mit der Physik erklären (ebd., S. 883), aber Aufklärung heisst, diesen Versuch als *absurd* darstellen zu können. Schliesslich, so VOLTAIRE, verrät auch die Algebra nicht, wie die Regeln des Lebens zu bestimmen sind. Aus den wenigen Wahrheiten, die man lernen kann, leiten sich nicht einfach moralische Prinzipien ab, so

---

602 „Ce qui est impossible à ma nature si fallible, si bornée, et qui est d'une durée si courte, est-il impossible dans d'autres globes, dans d'autres espèces d'êtres? Y a-t-il des intelligences supérieures, maîtresses de toutes leurs idées, qui pensent et qui sentent tout ce qu'elles veulent? Je n'en sais rien; je ne connais que ma faiblesse, je n'ai aucune notion de la force des autres" (VOLTAIRE 1961, S. 867).

dass in jedem Falle ein *praktisches* Problem bestehen bleibt, das nicht mit Wissenschaft allein bearbeitet werden kann (ebd., S. 891ff.). Was „gerecht" ist und was „ungerecht", muss aus der Handlungspraxis heraus je neu bestimmt werden (ebd., S. 892); die Wissenschaft kann nur verhindern, dass dabei die „chimères" des Aberglaubens ihren Einfluss zurückerlangen und übermächtig werden (ebd., S. 895). Das Prinzip der Gerechtigkeit ist universell, in dem Sinne, dass alle bekannten Kulturen darauf reagiert haben, die Praxis der Moral dagegen ist verschieden (ebd., S. 901). Eine Annäherung aller Gesellschaften an *einen* Zustand muss daher ausgeschlossen werden, so dass auch ein Fortschritt zum letztendlich Guten ausgeschlossen werden muss.

Eine der historischen Quellen für VOLTAIRES Geschichte der Sitten von 1756 ist CHARDINS *Voyages en Perse*[603] (Abb. 302). VOLTAIRE verarbeitete diverse Reiseberichte, um die kulturellen Abstände zwischen Europa und den anderen Welten bestimmen zu können. Gleichzeitig war die Metapher der Reise eine gute Veranschaulichung seines philosophischen Problems. Man sieht auf einem Bild in CHARDINS „Reisen nach Persien" eine Karawanserei[604] (Abb. 303), die VOLTAIRE als Metapher nutzt:

„Le monde est un caravansérail, et nous sommes une caravane".[605]

Aber jede Karawane hat nur zwei Möglichkeiten, sie kommt ans Ziel oder verpasst die Richtung. Zudem sind Karawanen ökonomische Unternehmungen, sie dienen weder allein dem Vergnügen noch ausschliesslich der Bildung. Die Metapher der *Reise* steht daher nicht lediglich für die ewige Suche, sondern zugleich für wirtschaftliche und politische Interessen, die mit Macht und Gewalt zu tun haben (VOLTAIRE 1963, t. II/Abb. zw. S. 374/375)[606]. VOLTAIRES Europa ist *auch* eines der Mission und der imperialen Politik, die sich im 17. und frühen 18. Jahrhundert die technischen Fortschritte zunutze macht, nicht um die Bildung zu befördern oder der Aufklärung zu dienen, sondern um Herrschaft auszuüben, die oft genug gerade mit der Vernunft der Aufklärung begründet wurde. Die Barbaren sollten ausgerottet oder missioniert werden (ebd., Abb. zw. S. 348/349, S. 334/35)[607], um der westlichen, der christlich geprägten Rationalität zum Durchbruch zu verhelfen. Nur so konnte Amerika erschlossen werden (ebd., S. 306/307)[608] und nur so entstand die moderne europäische Gesellschaft, wie am Beispiel der Niederlande abgelesen werden kann oder muss (ebd., S. 728/729)[609] (Abb. 304-309).

Der Reichtum ist auf Gewalt aufgebaut, die Vernunft hat eine blutige Seite, Bildung setzt Ausbeutung voraus, weil nur so Abstand von der eigenen Lebensnot erreicht werden kann. Gibt es also trotz aller intellektuellen Selbstbegrenzung so etwas wie eine *Dialektik* der Aufklärung, die die Aufklärer selbst gar nicht bemerkt haben? Und wäre das Licht der

---

603 *Voyages de Monsieur le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'orient* (Tome Premier) (Amsterdam 1711) (zitiert in VOLTAIRE 1763, t. 1/S. 62 u.pass.).

604 Das persische Wort *karwan* steht für „Kamelzug" oder „Reisegesellschaft". Die „Karawanserai" ist die Unterkunft für Karawanen an den Karawanenstrassen, also den grossen Handelswegen durch die Wüsten. *Sérails* sind auch Harems.

605 VOLTAIRE 1963, t. I/S. L/LI.

606 Frontispiz zu: OEXMELIN, *Histoire des aventuriers, des boucaniers et de la chambre des comptes, établie dans les Indes 1686* (Paris 1636) (Ausgabe 1699/1705) (VOLTAIRE 1963, t. II/Abb. zw. S. 375/376).

607 *L'idole Viztzilipztli* (aus: SOLIS Y RIBADENEIRA, *Histoire de la conquête du Pérou* (La Haye 1692) (VOLTAIRE 1963, t. II/Abb. zw. S. 348/349). LAFITAU: *Moeurs des sauvages américains* (Paris 1724) (ebd., Abb. zw. S. 334/335).

608 Frontispiz zu A.M. BANDINI, *Vita e lettere di Amerigo Vespucci* (Florenz 1745) (VOLTAIRE 1963, t. II/Abb. zw. S. 306/307).

609 Frontispiz zu LE CLERC, *Histoire des Provinces unies* (Amsterdam 1728) (VOLTAIRE 1963, t.II/Abb. zw. S.728/729).

Aufklärung dann einfach die Funktion der Dunkelheit, die nicht etwa überwunden wird, sondern als moderne Barbarei *im Namen* der Aufklärung bestehen bleibt? Wäre das so, könnte man „Aufklärung" nur als leichtsinnigen Irrtum bezeichnen, der *befördert*, was er *vermeiden* will. Das Barbarische hinter der Zivilisation verschwindet nicht, sondern erhält mit der Veränderung der Rationalität neue und zusätzlich bessere Chancen. Die *Guillotine* wäre dann tatsächlich das Symbol für die wirklichen Möglichkeiten der Aufklärung.

„Dialektik der Aufklärung" nannten MAX HORKHEIMER[610] und THEODOR W. ADORNO[611] *philosophische Fragmente* (Abb. 310), die zwischen 1941 und 1944 im kalifornischen Exil verfasst und 1944 zum ersten Mal veröffentlicht wurden. Das Buch erschien in einem kleinen amerikanischen Verlag und hinterliess keine Spuren. Auch die geringfügig veränderte zweite Ausgabe, die 1947 in Amsterdam herauskam, blieb zunächst ohne grosse Wirkung. Fast zwanzig Jahre lang blieb das Buch weitgehend ungelesen[612]. Dabei machte schon das Vorwort von 1944 auf ein epochales Problem aufmerksam, nämlich die „Selbstzerstörung der Aufklärung" (HORKHEIMER/ADORNO 1947, S. 7). In der Aufklärung selbst, so die These, sei bereits der Keim ihres Untergangs enthalten, indem sie nämlich dem Fortschritt dienen sollte, wurde sie blind gegenüber der *durch Fortschritt* bewirkten Destruktion (ebd.). Aufklärung ist ein Mythos, wie Mythos Aufklärung ist (ebd., S. 10); diese generelle These wollen HORKHEIMER und ADORNO entwickeln.

Die Abhandlung beginnt mit einer Zitatenfolge, die nicht zufällig zunächst VOLTAIRE und dann BACON anführt. VOLTAIRE wird zitiert mit den frühen *Lettres philosophiques*, die 1734 mit Druckort Amsterdam veröffentlicht wurden[613]. VOLTAIRE, 1694 in Paris geboren[614], war vierzig Jahre alt und zog in den *Lettres philosophiques*, die zuerst auf

---

610 MAX HORKHEIMER (1895-1973) studierte in München, Freiburg/Br. und in Frankfurt/M. 1922 promovierte er in Philosophie und wurde Assistent von HANS CORNELIUS in Frankfurt. 1925 habilitiert sich HORKHEIMER mit einer Arbeit über KANTS „Kritik der Urteilskraft". 1927 unterzog er sich einer psychoanalytischen Behandlung, 1930 wurde er Ordinarius für Sozialphilosophie an der Universität Frankfurt/M. 1931 wurde HORKHEIMER Direktor des der Universität assoziierten „Instituts für Sozialforschung", dem Nukleus der *Frankfurter Schule*. 1933 floh HORKHEIMER in die Schweiz, 1934 ging er ins amerikanische Exil. Das Institut für Sozialforschung wurde an der *Columbia University* neu eingerichtet. 1940 ging HORKHEIMER nach Kalifornien, um mit ADORNO die „Dialektik der Aufklärung" zu schreiben. 1943 wurde HORKHEIMER Direktor der wissenschaftlichen Abteilung des *American Jewish Committee*, während dieser Tätigkeit entstanden die „Studies in Prejudice". Unter diesem Titel wurden umfangreiche empirische Forschungen zum Antisemitismus und seinen gesellschaftlichen Ursachen durchgeführt. 1949 kehrte HORKHEIMER auf den Lehrstuhl für Sozialphilosophie nach Frankfurt zurück, 1950 wurde dort das „Institut für Sozialforschung" neu eröffnet (Daten nach WIGGERSHAUS 1986).

611 THEODOR W. ADORNO (1903-1969) promovierte ebenfalls bei HANS CORNELIUS in Frankfurt. 1925 studierte er Musiktheorie und Komposition bei ALBAN BERG und ARNOLD SCHÖNBERG in Wien, 1930 habilitierte er sich bei PAUL TILLICH in Frankfurt. 1934 emigrierte ADORNO nach Oxford und arbeitete am *Merton College*. 1938 ging er in die Vereinigten Staaten und wurde Mitglied des „Instituts für Sozialforschung". 1941 folgte er HORKHEIMER nach Kalifornien, im Anschluss an die Fertigstellung der „Dialektik der Aufklärung" übernahm er die Leitung eines Forschungsprojektes über soziale Diskriminierung in Los Angeles. 1949 kehrte ADORNO nach Deutschland zurück, aber erst 1956 erhielt er ein Ordinariat für Philosophie und Soziologie an der Universität Frankfurt/M. 1958 übernahm er die Leitung des „Instituts für Sozialforschung" (Daten ebenfalls nach WIGGERSHAUS 1986).

612 1968 erschien ein unautorisierter Nachdruck im Verlag De Munter in Amsterdam. Ein Jahr später erschien die autorisierte zweite Auflage im Verlag S. Fischer in Frankfurt/M.

613 *Lettres philosophiques par M. de V.* (Amsterdam: Chez E. Lucas 1734) (VOLTAIRE 1961, S. 1-133).

614 FRANÇOIS-MARIE AROUET (1694-1778), der sich VOLTAIRE nannte, war Sohn eines wohlhabenden Pariser Notars und besuchte das jesuitische Collège Louis-le-Grand. 1710 erhielt er Zutritt zur mondänen Gesellschaft des *temple*, hier begann er mit satirischen Dichtungen, die ihm 1717 ein Jahr Gefängnis in der Bastille einbrachten. Hier entstand die erste erfolgreiche Tragödie, nämlich l'Oedipe (1718). VOLTAIRE erhielt eine königliche Pension und begründete durch erfolgreiche Finanzspekulationen seine persönliche Unabhängigkeit. 1728 erschien in England die endgültige Fassung des Epos *La Henriade*, das die Zeit der Glaubenskriege unter Henri IV. darstellte und VOLTAIRE als Kritiker des Fanatismus beider christlicher Konfessionen einen Namen machte.

Englisch erschienen waren[615], die Bilanz seines mehrjährigen Aufenthaltes in England. VOLTAIRE hatte 1726 Frankreich verlassen müssen und lebte bis 1729 in London, die „philosophischen Briefe“ beschreiben den Stand der Entwicklung von Wissenschaft und Gesellschaft in England, die als vorbildlich für den Kontinent und speziell für Frankreich galt. In diesem Zusammenhang beschreibt VOLTAIRE Einfluss und Leistung von FRANCIS BACON[616]:

> „*Il est père de la philosophie expérimentale*; il est bien vrai qu'avant lui on avait découvert des secrets étonnants[617] ...
> Qui ne croirait que ces sublimes decouvertes eussent été faites par les plus grands philosophes, et dans le temps bien plus éclairés que le nôtre? Point du tout: c'est dans le temps de la plus stupide barbarie que ces grands changements ont été faits sur la terre; le hasard seul a produit presques toutes ces inventions“ (VOLTAIRE 1961, S. 32; Hervorhebung J.O.).

BACONS Theorie des experimentellen Lernens ermöglichte die methodische Entwicklung der Naturwissenschaften (ebd., S. 35). Was zuvor erfunden worden war, etwa der Kompass, der Buchdruck, das Kupferstechen, die Oelmalerei, Augengläser, die „Brillen“ genannt wurden, oder das Schiesspulver, war eine Angelegenheit von Versuch und Irrtum, wobei der Zufall der glücklichen Lösung zu Hilfe kommen musste. In der „Dialektik der Aufklärung“ wird nur zitiert, dass BACON - gemäss VOLTAIRE - der „Vater der experimentellen Philosophie“ gewesen sei (HORKHEIMER/ADORNO 1947, S. 13). Vorgeschichte und Folgen werden ausblendet, insbesondere das, was VOLTAIRE am meisten interessierte, nämlich der historische Rationalisierungsgewinn *nach* BACON, also die Mechanik und Optik NEWTONS (VOLTAIRE 1961, S. 58ff., 66ff.), die überhaupt erst erlaubten, die Natur unabhängig von der Dämonie des Zufalls zu betrachten. BACON wird zitiert mit der kleinen Arbeit *In Praise of Knowledge* (HORKHEIMER/ADORNO 1947, S. 13/14), aus der VOLTAIRE seine Beispiele der vorwissenschaftlichen Erfindungen übernommen hatte.

Das Zitat dient der Denunziation. HORKHEIMER und ADORNO lassen „Aufklärung“ mit BACON beginnen und verstehen darunter in allem Anfang eine wie immer notwendige, so doch falsche und mindestens verhängnisvolle Weichenstellung. Die Grundthese der „Dialektik der Aufklärung“ bezieht sich in bestimmter Hinsicht auf ROUSSEAUS, wenn nämlich der Wissenschaft unterstellt wird, sie sei das „Patriarchat“ über die „entzauberte Natur“. Der wissenschaftliche Verstand, der den „Aberglauben“ besiegen soll, hat genau in dem Masse keine Grenzen mehr, wie er dieser Aufgabe erfolgreich nachgekommen ist. Die hemmende Gegenseite fehlt, die Ueberwindung des Mythos rächt sich:

> „Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt“ (ebd., S. 14).

Genauer:

> „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt. Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewusstseins aus-

---

615 Es handelt sich um eine Uebersetzung, die im August 1733 in London veröffentlicht wurde. Die Uebersetzung wurde im Juni 1733 im *Mercure de France* angezeigt.

616 *Douzième lettre: Sur le Chancelier Bacon* (VOLTAIRE 1961, S. 32-36).

617 „On avait inventé la boussoule, l'imprimerie, la gravure des estampes, la peinture à l'huile, les glaces, l'art de rendre en quelque façon la vue aux vieillards par les lunettes qu'on appelle bésicles, la poudre au canon, etc“ (VOLTAIRE 1961, S. 34).

> gebrannt. Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut“ (ebd.).

„Die“ Aufklärung gibt es allerdings nicht; HORKHEIMER und ADORNO, beeinflusst vor allem durch MAX WEBERS These von der „Entzauberung der Welt“ durch rationale Verfahren, unterstellen eine Einheit, die historisch an keiner Stelle je bestanden hat. Wenn es aber nicht „die“ Aufklärung gibt, kann es auch keine „Dialektik *der* Aufklärung“ geben. Die Einheit muss konstruiert werden, um überhaupt den Gegensatz zum Mythos profilieren zu können. „Mythos“ ist die welthistorische Gegenmacht zur „Aufklärung“, beides verstanden als Pole, die auf die Antike zurückgeführt werden.

Dieser Gegensatz überrascht, weil „Aufklärung“ - Verschiedenheit unterstellt - gegen den zeitgenössischen Aberglauben zu Felde zog, nicht jedoch gegen die antike Mythologie, die überhaupt nie Objekt der Kritik war. BACON streitet gegen die Scholastik, und zwar mit dem Argument, dass man aus Begriffen oder Texten keine Kenntnis über die Natur ableiten können. Sie müsse unabhängig beobachtet und experimentell erforscht werden, beides Verfahren, die sich der Dogmatik entziehen und insofern der freien Erkenntnis dienen. Die Kritik der Magie schliesst *hier* an, und sie ist immer gerichtet auf zeitgenössische Autoren und deren Traditionen, nicht auf eine weltgeschichtliche Polarität, die HORKHEIMER und ADORNO sehen wollen. Es geht daher primär nicht um die historische Epoche „Aufklärung“, sondern um einen damit verbundenen, tieferliegenden Konflikt. Nur in dieser Hinsicht einer eigentümliche Neuauflage von Weltgeschichte kann gelten:

> Aufklärung ist der Gegenspieler zum Mythos, aber sie entrinnt ihm nicht, weil Mythos Aufklärung gewesen ist.

Diese hegelsche Denkfigur ist kühn, aber sie hat kaum etwas zu tun mit den Figuren und Texten des 17. und 18. Jahrhunderts, die irgendwie den Korpus der Aufklärung ausmachen sollen. HORKHEIMER und ADORNO, anders gesagt, konstruieren einen weltgeschichtlichen Gegensatz, der sich als „Dialektik“ der Aufklärung im 18. Jahrhundert gar nicht fassen lässt:

> „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie. Allen Stoff empfängt sie von den Mythen um sie zu zerstören und als Richtende gerät sie in den mythischen Bann. Sie will dem Prozess von Schicksal und Vergeltung sich entziehen, indem sie an ihm selbst Vergeltung übt. In den Mythen muss alles Geschehen Busse dafür tun, dass es geschah. Dabei bleibt es in der Aufklärung: die Tatsache wird nichtig, kaum dass sie geschah. Die Lehre der Gleichheit von Aktion und Reaktion behauptete die Macht der Wiederholung über das Dasein, lange nachdem die Menschen der Illusion sich entäussert haben, durch Wiederholung mit dem wiederholten Dasein sich zu identifizieren und so seiner Macht sich zu entziehen. Je weiter aber die magische Illusion entschwindet, um so unerbittlicher hält Wiederholung unter dem Titel Gesetzlichkeit den Menschen in jenem Kreislauf fest, durch dessen Vergegenständlichung im Naturgesetz er sich als freies Subjekt gesichert wähnt“ (ebd., S. 22/23).

Die Lehre vom *Wiederholungszwang* geht auf FREUD zurück[618], wie überhaupt die Konstruktion der „Dialektik der Aufklärung“ psychoanalytisch inspiriert ist. Das durch die Aufklärung Verdrängte kann jederzeit zurückkehren, es stellt nur die andere Seite der Vernunft dar, die niemals unabhängig wird von dem, das sie überwunden glaubt. Die moderne Wissenschaft wäre dann dem antiken Mythos keinen Schritt voraus, nicht nur weil sie selbst einem Mythos folgt, dem von Rationalität und Fortschritt, sondern weil sie keine andere Denkfigur zur Verfügung hat.

---

618 „Jenseits des Lustprinzips“ (FREUD: Studienausgabe Bd. III/S. 213-272) (erste Veröffentlichung 1920). Der Wiederholungs*zwang* wird triebtheoretisch erklärt (ebd., S. 246f.).

„Das Prinzip der Immanenz, der Erklärung jeden Geschehens als Wiederholung, das die Aufklärung wider die mythische Einbildungskraft vertritt, ist das des Mythos selber“ (ebd., S. 23).

HORKHEIMER und ADORNO sagen nicht, *wo* - an welchen Stellen und mit welchen Argumenten – „die“ Aufklärung *das* „Prinzip der Immanenz“ entwickelt hat. BACON selbst unterscheidet zwischen Physik und Magie: Jede Form von Magie hat metaphysische Voraussetzungen, die Physik aber ist mechanisch und bezieht sich nicht auf „verborgene“, sondern auf *sichtbare* Prozesse, auf den, wie es heisst, „gemeinen und gewöhnlichen Lauf der Natur“ (BACON 1990, Bd. II/S. 299). Erst wer beides trennt, Physik und Magie, kann überhaupt Metaphysik *als* Metaphysik erkennen. Wer *nur* magisch denkt, ist ausserstande, neben sich zu treten und die eigene Denkform zu verlassen. Insofern gibt es wirklichen Zwang zur Wiederholung nur im Mythos; keine Stammeskultur ist imstande, eine „Dialektik der Aufklärung“ zu erfinden. HORKHEIMER und ADORNO, anders gesagt, setzen voraus, was sie ablehnen.

Selbst wenn man „Aufklärung“ *als Mythos* bestimmen könnte, so wäre dieser Mythos nicht derselbe, den die Kulturanthropologie für Stammesgesellschaften beschrieben hat[619]. Man kann also „Aufklärung“ nicht auf frühere Formen des Denkens zurückführen oder gar eine Art verhängnisvoller Gegenwart dieses Mythos *in* der Aufklärung annehmen. Zudem ist die Beweisführung unzulässig: BACON spricht wohl vom „Gesetz“ der Natur, aber er versteht unter wissenschaftlicher Erkenntnis die Erfassung des *Entstehungsgrundes* (fontem emanationis) der Körper und ihrer Bewegungen, die nicht einfach als Wiederholung des Immergleichen[620] dargestellt werden können (ebd., S. 281, 278). BACON beschreibt sehr ausführlich das Erkenntnisverfahren, das ausdrücklich Uebereinstimmung *und* Abweichung vorsieht[621], also nicht einfach das „Prinzip der Immanenz“. Dieses Prinzip müsste jede Form von Bewegung wie einen exakten Kreislauf oder einen präzisen Pendel betrachten, was aber der Naturbeobachtung widerspricht. Die Natur schafft ständig *neue* Formen und wiederholt nicht lediglich alte oder einmal geschaffene; der Beobachter steht also vor dem Problem, Vielfalt ordnen zu müssen, ohne den Prozess je *beschliessen* zu können. Hinzukommt, dass im 18. Jahrhundert die Mechanik nur als *eine* Theorie der Bewegung verstanden wird, nie als die ganze, was dem Augenschein widersprochen hätte. Man kann zudem vom Erkenntnis*verfahren* nie auf die Erkenntnis *selbst* schliessen, wer Ordnung anstrebt, muss sie nicht auch erreichen, und die Ordnung der Erkenntnis ist nie zugleich die Ordnung des Objekts.

Klarheit und Uebersichtlichkeit sind Notwendigkeiten der Forschung, BACON verweist darauf, dass „die Wahrheit eher aus dem Irrtum als aus der Verwirrung hervorgeht“ (ebd., S. 361); aber Irrtümer treten ständig auf und Wahrheiten sind gerade im Prozess der Naturforschung nie abgeschlossene Grössen. Für HORKHEIMER und ADORNO ist die Wissenschaft der Aufklärung die mechanische Physik, und sie betrachten sie wie die Disziplin fester Gesetze, deren Sätze nie weiterentwickelt wurden und ewig unbestritten sind. Diese philosophische Konstruktion, die durch manche Aussagen etwa der Enzyklopädisten auch

---

619 Die Quelle für HORKHEIMER und ADORNO ist ROBERT LOWIES „An Introduction to Cultural Anthropology“ (New York 1940). Erwähnt wird auch FREUDS „Totem und Tabu“ sowie Studien von MARCEL MAUSS und EMILE DURKHEIM.

620 NIETZSCHES Denkfigur wird von FREUD ausdrücklich zitiert (StA III/S. 232): Der Wiederholungszwang *ist* „die ewige Wiederkehr des Gleichen“.

621 Die Untersuchung der Formen betrifft die „gegebenen Eigenschaften“ der Körper. Man muss dann untersuchen, welche Fälle in der „gleichen Eigenschaft“ übereinstimmen, in welchen Fällen eine bestimmte Eigenschaft fehlt und wo sie „in verschiedenen Graden auftritt“ (BACON 1990, Bd. II/S. 301ff., 307ff., 331ff.).

gestützt wird, hat nichts zu tun mit den Lernprozessen der Wissenschaften selbst. HORKHEIMERS und ADORNOS „Aufklärung“ ist die der *Philosophie*, nicht die der Forschung; aus diesem Grunde werden die Lernprozesse der Wissenschaft selbst vernachlässigt und ein welthistorischer Gegensatz beschworen, der für die Entlarvung eines Heils- oder Glücksversprechens verwendet wird, das es jedenfalls für die Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts nie gegeben hat.

Sie hat auch nie wirklich *ein* „Prinzip der Immanenz“ formuliert, wenigstens nicht als ausschliessliche Bedingung für die Beschreibung der Naturgesetze. Man kann von den Gesetzen der Mechanik nicht auf die Erkenntnisse der Medizin oder der Biologie schliessen, die sich Mitte des 18. Jahrhunderts von mechanischen Systemen lösen und „Leben“ oder die *Entwicklung* der Natur in den Mittelpunkt stellen konnte (ROGER 1971, S. 482ff.). Entwicklung ist nicht Wiederholung, wenigstens nicht mechanische Wiederholung, weil Leben immer auch als individuelle Form verstanden werden musste. Der genaue Zusammenhang aber ist nie *abschliessend* klar, so dass auch nicht von Ergebnissen oder Resultaten „der“ Aufklärung gesprochen werden kann, sondern nur von Lernprozessen, die sich an den eigenen Irrtümern abarbeiten müssen. Um das in Rechnung zu stellen, müsste die Geschichte der Wissenschaften betrachtet werden, nicht lediglich bestimmte philosophische Prinzipien.

HORKHEIMER und ADORNO müssen sich aber auf Prinzipien beziehen, um überhaupt den Verdacht einer welthistorischen „Dialektik“ darstellen zu können:

> „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen. Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation. Unter der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten, die alles in der Natur zum Wiederholbaren macht, und der Industrie, für die sie es zurichtet, wurden die Befreiten schliesslich selbst zu jenem ‚Trupp‘, den Hegel als das Resultat der Aufklärung bezeichnet hat" (HORKHEIMER/ADORNO 1947, S. 24).

Für die deutschen Philosophen HORKHEIMER und ADORNO ist nicht, wie bei VOLTAIRE, PIERRE BAYLE, sondern HEGEL der Meister der Dialektik. Der schwäbische Pietist HEGEL versteht „Aufklärung“ aus dem Gegensatz zum christlichen Glauben heraus. Indem die Aufklärung sich rein negativ gegen den Glauben verhält, ist sie, so HEGEL, nicht „über sich selbst aufgeklärt“ (WW Bd. 3/S. 418). Sie erkennt nicht, „dass dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanke“ ist (ebd.), das heisst, sie verkennt die eigene Dialektik. Der Glaube ist „*unbefriedigte* Aufklärung“, wenn und soweit er unter den Bann *ihrer* Metaphysik gerät, also die Vorstellung eines „prädikatlosen, unerkannten und unerkennbaren Absoluten“ übernimmt, das die christliche Gottesvorstellung ersetzen soll (ebd., S. 423/424). Es wird sich jedoch zeigen, so HEGEL,

> ob die Aufklärung „in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte“ (ebd., S. 424).

„Aufklärung“ wird gleichgesetzt nicht mit experimentellem Lernen und Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern mit Angriff auf den Glauben. Die Konsequenz nennt HEGEL die absolute Freiheit des Geistes, die einhergehe dem „reinen Schrecken des Negativen“ (ebd., S. 439).

> „Kein positives Werk noch Tat kann... die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens" (ebd., S. 435/436).

Aber dies ist ein *theologisches* Problem: Der „*Schrecken* des Todes“ ist die Anschauung des „negativen Wesens“ der Freiheit (ebd., S. 437). HEGEL wirft der Aufklärung vor, dass sie für diese Erfahrung keine Einstellung hat, wohl aber den Glauben vom Geist des Christentums trennt und ihn so zu einer hilflosen Grösse werden lässt, die sich irgendwann einmal rächen wird.

> „Die Aufklärung, die sich für das Reine ausgibt, macht ... das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen *vergänglichen Dinge* und besudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewissheit - mit einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist, so dass sie ihm dieselbe rein anlügt“ (ebd., S. 409).

Der eine Gegner ist der Sensualismus und die mit ihm verknüpften Konzepte der natürlichen Religion oder der undogmatischen Göttlichkeit, die HEGEL mit dem „Wesen des reinen Denkens“ konfrontiert (ebd.) oder einer Theorie des *Geistes*, dessen Spitze das Absolute ist, ein persönlicher Gott, der sich nicht in sinnliche Anschauung auflösen soll. Die Christen verehren kein „zeitliches sinnliches Ding“, sondern Gott; der Glaube kann daher nicht historisch relativiert werden (ebd., S. 410f.), sondern muss ein „*Bewusstsein ... des absoluten Wesens*“ voraussetzen (ebd., S. 411). Der zweite Gegner ist der Utilitarismus, also die Idee, dass alles „nützlich“ sein hat (ebd., S. 415). In diesem Zusammenhang ist von „Trupp“ die Rede.

> „Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls und seine Bestimmung ebensosehr, sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen“ (ebd., S. 416).

Das französische Wort *troupe* verweist in siner historischen Herkunft auf „Herde“[622]. Wer „brauchbar“ gemacht wird oder allgemein nützlich sein soll, erhält ein Herdendasein, ohne dass die praktischen Theorien der Aufklärung imstande gewesen wären, diese ihre Rückseite zu erkennen. Sie sind dualistisch gebaut, also schliessen aus, was sie selbst betrifft. Aufklärung ist ausserstande, sich über sich selbst aufzuklären. HORKHEIMER und ADORNO übernehmen die Denkfigur der Hegelschen Dialektik, aber sie trennen sich von der für HEGEL noch massgebenden protestantischen Religion. Die Stelle aber muss besetzt werden, wenn irgend von einer „Dialektik“ der Aufklärung gesprochen werden soll. Sie gibt es bei HEGEL nur, soweit die Aufklärung sich selbst als Gegensatz zum Glauben auffasst; die These ist dann, dass dieser selbstverschuldete Gegensatz die Aufklärung einholt, weil sie letztlich nur der *schlechtere Glaube* ist.

Diese Figur benutzen auch HORKHEIMER und ADORNO, nur dass nicht der christliche Glaube, sondern der Mythos als die andere Seite der Aufklärung angesehen wird. Weil sie verdrängt, was sie konstituiert, ist Aufklärung der *schlechtere Mythos*. HEGEL war freilich näher am Geschehen: Für ihn ist Aufklärung keine historische Erfahrung, sondern die Summe der vorangegangenen Epoche, die zu Recht vom Gegensatz zum dogmatischen Glauben verstanden wird. Der Gegensatz ist besonders in der deutschen Publizistik des 18. Jahrhunderts an vielen Stellen greifbar, nur dass HEGEL 1807[623] philosophisch nachweisen wollte, dass er gleichermassen unglücklich und überflüssig ist. Der Gegensatz ist aber nicht der zwischen Aufklärung und Mythos, sondern der zwischen der Geltung der christlichen Dogmen und der Sätze und Lehren der Wissenschaften.

---

622 Das galloromanische *troppus* lässt sich mit „Herde“ übersetzen.

623 HEGELS "Phänomenologie des Geistes" erschien 1807 als erster Teil eines grossangelegten „Systems der Wissenschaft“. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831) war zu diesem Zeitpunkt Professor in Jena, bevor er (1808) Rektor des Aegidiengymnasiums in Nürnberg wurde. 1816 wurde HEGEL nach Heidelberg, 1818 nach Berlin berufen.

HORKHEIMER und ADORNO machen aus diesem epochalen einen *welthistorischen* Gegensatz, der selber magisch formuliert wird, als Verhängniszusammenhang, der sich unausweichlich vollzieht und wie ein selbstgewähltes Schicksal anzusehen ist. Das ist nur plausibel, wenn „Mythos“ und „Physik“ sich letztlich nicht unterscheiden. ERNST CASSIRER, zur Zeit der Abfassung der „Dialektik der Aufklärung“ ebenfalls Emigrant in den Vereinigten Staaten[624], hatte 1927 im zweiten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* (CASSIRER 1964, S. 57ff.)[625] dargelegt, dass und wie zwischen mythischer und empirischer Kausalität zu unterscheiden sei. Nur weil sie dies *nicht* tun, können HORKHEIMER und ADORNO Weltgeschichte als Verhängniszusammenhang konstruieren. Was dann ausgeblendet wird, sind vor allem die *Vorteile* der „isolierenden Abstraktion“ im Erkenntnisverfahren der Wissenschaft. Das mythische Denken, folgen wir CASSIRER, *ist* kausal, aber die mythische Kausalität muss nicht „aus einem Gesamtkomplex ein bestimmtes Einzelmoment als ‚Bedingung‘“ erfassen und herausheben, sondern kann alles mit allem verbinden.

> *Jede* Berührung in Raum und Zeit wird „unmittelbar als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung genommen“ (ebd., S. 59). „Für die mythische Ansicht ist es tatsächlich die Schwalbe, die den Sommer *macht*“ (ebd., S. 60).

Dieser Unterschied *verbietet* die Gleichung, die HORKHEIMER und ADORNO ziehen wollen:

> „Während die Denkform der empirischen Kausalität... wesentlich darauf gerichtet ist, eine eindeutige Beziehung zwischen b e s t i m m t e n ‚Ursachen‘ und b e – s t i m m t e n ‚Wirkungen‘ herzustellen, stehen dem mythischen Denken auch dort, wo es die Ursprungsfrage als solche stellt, die ‚Ursachen‘ selbst noch in völlig freier Auswahl zu Gebote. Hier kann noch alles aus allem w e r d e n, weil alles mit allem sich zeitlich oder räumlich berühren kann“ (ebd., S. 61).

Der böse Blick ist keine psychische Verirrung, sondern die Ursache für das böse Ereignis, aber diese Ursache ist nie eine letzte Grösse, sondern kann mit beliebig weiteren Ursachen verknüpft werden. Die Kometen bringen Unheil, aber hinter ihnen kann der strafende Gott oder der verlockende Teufel vermutet werden. Im Wind spricht sich die Seele aus, aber sie ist gleichzeitig *in* jeder Person und *ausserhalb*, weil sie nicht als feste Grösse beschrieben werden kann, was die „isolierende Abstraktion“ voraussetzt, die HORKHEIMER und ADORNO denunziert sehen sollen. Sie befreit, so CASSIRER, von „mythischen ‚Metamorphosen‘“, also inneren *Bildern* der Entwicklung, die für die Bewegung der Natur *selbst* gehalten werden.

> „Die Welt wird aus der Tiefe des Meeres herausgefischt oder aus einer Schildkröte gebildet; - die Erde wird aus dem Körper eines grossen Tieres oder aus einer auf dem

---

624 ERNST CASSIRER (1874-1945) studierte zunächst in Berlin, später in Marburg. Er promovierte 1899 bei HERMANN COHEN mit einer A rbeit über DESCARTES, die als erster Teil einer grossen Studie über LEIBNIZ diente und als Dissertation angenommnen wurde. Danach verfasste CASSIRER die ersten beiden Bände seiner Geschichte des Erkenntnisproblems. Den ersten Band ereichte er der Berliner Universität als Habilitationsschrift ein, die angenommen wurde. Die *venia legendi* wurde erst nach massiver Intervention von WILHELM DILTHEY erteilt. Nach dem Ersten Weltkrieg nahm CASSIRER einen Ruf an die neu gegründete Universität Hamburg an. Hier entstanden die ersten Bänder der „Philosophie der symbolischen Formen“, die nicht zuletzt durch die Nutzung der privaten „Bibliothek Warburg“ in Hamburg begünstigt wurden. 1930 wurde ERNST CASSIRER zum Rektor der Universität Hamburg gewählt, 1933 trat er unmittelbar nach Ernennung Hitlers zum Reichskanzler von seinem Lehramt zurück und erhielt innerhalb weniger Wochen drei Rufe aus dem Ausland. Er folgte zunächst einem Ruf nach Oxford, dann einem Ruf nach Göteborg, um 1941 nach Yale zu gehen und 1944 an die Columbia University zu wechseln (über die Gründe der Emigration vgl. LIPTON 1978).

625 *Das mythische Denken* (1926).

Wasser schwimmenden Lotosblume geformt; die Sonne entsteht aus einem Stein, die Menschen aus Felsen oder Bäumen“ (ebd., S. 62).

Das *sind* „Erklärungen“, nur keine analytischen, sondern ganzheitliche, *Bilder*, die für den „einfachen Ablauf des Geschehens selbst“ gehalten werden können, insofern *poetische* Kausalitäten, die ihren Zauber verlieren, wenn sie *als* Bilder durchschaut werden. Sie sind dann nur noch schön, nicht mehr wahr (oder nur *ästhetisch* wahr). Andererseits: Nur wer sie durchschaut, kann dem Zauber entrinnen, und das verlangt eine allgemeine, vom Betrachter unabhängige Gesetzmässigkeit, die *nicht* auf einen „persönlichen Willensakt“ (von Menschen oder Göttern) zurückgeführt werden kann (ebd., S. 64f.). Nur so kann die „sympathische Magie“ überhaupt unterschieden werden und ist nicht die Welt immer schon ihr gleich (ebd., S. 67).

Diese historische Differenz - ich könnte auch sagen der Fortschritt der Erkenntnis, der nicht dialektisch ist - wird von HORKHEIMER und ADORNO zurückgenommen. Man versteht ihren Schritt nur dann, wenn man ein Thema ROUSSEAUS aufgreift, das besonders in den marxistischen Theorien der zwanziger Jahre eine zentrale Rolle spielte, nämlich das Thema der *Entfremdung* des Menschen von seiner Natur. ROUSSEAU hatte behauptet, die Gesellschaft als solche, ihr Zustand gegenüber dem der Natur, entfremde den Menschen mit Notwendigkeit, so dass ihn nur eine natürliche Erziehung stark machen könne, *in* der Gesellschaft *gegen sie* zu überleben. Diese Theorie der Entfremdung wird von den marxistischen Theoretikern *historisch* gedeutet, als Erscheinung *einer bestimmten* Gesellschaft, die sich politisch wie pädagogisch überwinden lasse. „Dialektisch“ wäre dann *dieser* Zusammenhang, die praktische Aufhebung einer Negation durch eine höhere Stufe der sozialen Organisation. HEGEL steht dabei Pate, nur dass die Dialektik nicht mehr auf den *absoluten Geist* bezogen wird, in dem alle Dialektik endet. Die neue Gesellschaft, nach Plan und mit Revolution errichtet, kann *nur noch* positiv wachsen.

Gegen dieses geschichtsphilosophische Versprechen, das auf den deutschen Idealismus und nicht auf die Aufklärung zurückgeht, wenden sich HORKHEIMER und ADORNO. Ihr eigentliches Motiv ist die *Kritik der sozialistischen Prognose*, die an den Tatsachen der modernen Gesellschaft vorbeigehe. Sie hebt nicht die Entfremdung auf, sondern bestätigt sie, weil sie der Aufklärung folgt und sie zur Norm erhebt, der auch und gerade die Ueberwindung der bürgerlichen Gesellschaft zu folgen habe. Sozialistische Gesellschaftsentwürfe sind charakterisiert durch Gleichheit, nicht durch Distanz; die Gleichheit setzt rationale Organisation voraus, so einen sozialen und kulturellen *Industrialismus*, in dem HORKHEIMER und ADORNO gerade die Ursache des Uebels sehen:

> „In der aufgeklärten Welt ist Mythologie in die Profanität eingegangen. Das von den Dämonen und ihren begrifflichen Abkömmlingen gründlich gereinigte Dasein nimmt in seiner blanken Natürlichkeit den numinosen Charakter an, den die Vorwelt den Dämonen zuschob. Unter dem Titel der brutalen Tatsachen wird das *gesellschaftliche Unrecht*, aus dem diese hervorgehen, heute so sicher als ein dem Zugriff sich ewig entziehendes geheiligt, wie der Medizinmann unter dem Schutze seiner Götter sakrosankt war. Nicht bloss mit der *Entfremdung* der Menschen von den beherrschten Objekten wird für die Herrschaft bezahlt: mit der *Versachlichung* des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt *konventioneller* Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die *sachlich* von ihm erwartet werden. Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen“ (HORKHEIMER/ADORNO 1947, S. 41; Hervorhebungen J.O.).

„Industrialismus“ ist aber nicht einfach die Folge von „Aufklärung“, wie HORKHEIMER und ADORNO annehmen. Die Gleichung verlangt eine radikale Vereinfachung, die den historischen Tatbeständen nicht gerecht wird:

- Aufklärung ist Rationalisierung,
- das Paradigma dafür ist die mechanische Physik,
- Physik ist Gesetzeswissen,
- die Anwendung von Gesetzen führt zum Industrialismus,
- in ihm entfremdet der Mensch soweit, dass selbst seine Beziehungen industrialisiert werden.

„Industrialismus“ ist ein überragendes Thema der künstlerischen Avantgarde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und dies nicht nur zwischen Berlin und Moskau (vgl. ANTONOWA/MERKERT 1995). Die Bilder, wie etwa eine russische Plakatierung von FRITZ LANGS Film „Metropolis“ (1926), zeigen gleichermassen Faszination und Angst (ebd., S. 310) (Abb. 311). Die anonyme Grossstadt schafft *Freiheiten* und ist eine *Bedrohung*, sie bewältigt Angst durch überlegene Organisation, imponiert durch Wachstum und Höhe, scheint nach allen Seiten und mit allen Seiten verbunden und bedroht doch Freiheit und Individualität. Die sozialistische Prognose veranschaulicht ebenfalls ein Filmplakat aus dem Jahre 1926, ALEXANDER RODTSCHENKOS „Panzerkreuzer Potemkin“ (ebd., S. 311) (Abb.312). Angst wird durch Macht bearbeitet, im Vertrauen auf das *letzte Gefecht*; man erhält unmittelbar eine Ahnung, dass und wie diese Aesthetik instrumentiert werden konnte für die politische Diktatur der dreissiger Jahre (TAYLOR/SPRING 1993).

Hierauf vor allem reagieren HORKHEIMER und ADORNO 1941 in Kalifornien unmittelbar vor dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten. Die „Dialektik der Aufklärung“ bezieht sich nicht nur auf die amerikanische Kulturindustrie, sondern impliziert auch und wesentlich eine radikale Kritik an der bolschewistischen Gesellschaft, die von vielen Intellektuellen der dreissiger Jahre gleichgesetzt wurde mit dem Sozialismus und so der Zukunft der Gesellschaft überhaupt. Der Kritik der bürgerlichen Entfremdung wurde so die Alternative genommen, weil nur noch *ein* Modell die sozialistische Utopie verkörperte und weil dieses Modell dem glich, was es abschaffen sollte, nämlich der „Versachlichung des Industrialismus“, gegenüber dem die neue Sowjetunion nicht nur keine Alternative darstellte, sondern der noch überboten werden sollte. Nicht um die bessere Gesellschaft sollte es gehen, sondern um die effektivere Industrie. Die dreissiger Jahre, also die politische Erfahrung, die bei der „Dialektik der Aufklärung“ vorausgesetzt werden muss, sind zudem von der *zwei* radikalen Versuchen der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft gekennzeichnet, die beide gleichermassen ROUSSEAUS Entfremdungstheorem ignorierten. Mindestens die Intellektuellen schienen nur noch die Wahl zu haben zwischen Bolschewismus auf der einen, Faschismus auf der anderen Seite.

1933 beteiligte sich der sowjetische Architekt BORIS IOFAN am Wettbewerb für den „Palast der Republik“ in Moskau (ANTONOWA/MERKERT 1995, S. 348) (Abb. 313). Sein Entwurf treibt den Sozialismus in die gigantischen Höhen einer persönlichen Diktatur, die auf Industrieproduktion aufgebaut und von Massenorganisationen geprägt ist. Das Bild erinnert an die Propagandabilder der Französischen Revolution, nur dass die Zitate des Klassischen ein wenig Jugendstilornat erhalten und eben Flugzeuge fliegen, das gegenüber dem Panzerkreuzer des Jahre 1917 wirkliche Symbol moderner Macht. Faschistische Massen werden anders inszeniert (ebd., S. 353)[626], es sind nächtliche Aufmärsche, die die Führer aus dem Dunkel heraus ins Licht setzen und nicht einfach als die höchsten Wesen der Revolution darstellen (Abb. 314). Aber es sind eben Massen, die choreographisch bewegt werden, wie im Bolschewismus, und es sind Diktatoren, denen die Aufmärsche gelten. Man erkennt auch in den Idealisierungen der jeweiligen Systemwerte - Arbeit und

626 Die Aufnahme zeigt die Inszenierung des „Tages der Arbeit“ im Berliner Lustgarten am 1. Mai 1936.

Einsatz für das Ganze - kaum einen ästhetischen Unterschied, ausgenommen, dass Faschisten Männlichkeit und Weiblichkeit getrennt (oder nur familiär verbunden) inszenieren müssen (ebd., S. 356/357)[627]. Der sozialistische Realismus ist kaum einen Deut anders als der völkische (ebd., S. 403/405)[628], und die Industriekultur wird in dem einen System so verherrlicht wie in dem anderen (ebd., S. 419/420)[629] (Abb. 315-318).

In dieser Situation war es schwer, eine Alternative zu sehen, wenn zugleich die bürgerliche Gesellschaft gleichgesetzt wird mit einer kapitalistisch und konsumistisch missratenen Aufklärung. Damit schliesst die Analyse von HORKHEIMER und ADORNO, die geschrieben wurde unter dem Bann zweier Diktaturen, die je humane Fortschritte der Gesellschaft versperrten. Gesellschaft, das ist die eigentliche Botschaft, kann auch nach dem Ende der Diktaturen des 20. Jahrhunderts *nicht* bewegt werden, weil sich in ihr gar keine politischen Optionen mehr durchsetzen, die die „bürgerliche Warenwirtschaft" ausser Kraft setzen könnten. DieVersuche sind mit dem Faschismus auf der reaktiären und dem Bolschewismus auf der progressiven Seite gescheitert. Das zeigt gerade der Sieg der „bürgerlichen Warenwirtschaft", der 1941 nicht absehbar war, aber sich 1989 vollzog. Es gibt zu dieser Gesellschaft *keine* Alternative:

> „Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst. Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne der kalkulierenden Vernunft aufgehellt, unter deren eisige Strahlen die Saat der neuen Barbarei heranreift. Unter dem Zwang der Herrschaft hat die menschliche Arbeit seit je vom Mythos weggeführt, in dessen Bannkreis sie unter der Herrschaft stets wieder geriet" (HORKHEIMER/ADORNO 1947, S. 45/46).

„Herrschaft" wird wiederum dämonisch gebraucht, undifferenziert nach politischem System und verstanden als allgemeines Verhängnis:

- die „kalkulierende Vernunft" wird mit dem Kapitalismus gleichgesetzt,
- die "Unterwerfung" der Menschen unter die Natur ist eine Notwendigkeit ohne jeden Wandel,
- ihre Alternative, die Herrschaft des Menschen über die Natur, ist kein Fortschritt, sondern nur die Wiederholung des alten Fehlers.

Das gilt generell und absolut, wobei ein grosszügiges Schema der Weltgeschichte gleichsam den Rechtsgrund der Behauptung abgeben soll, die mehr oder weniger nur die Psychoanalyse für sich hat:

> „An den Wendestellen der westlichen Zivilisation, vom Uebergang zur olympischen Religion bis zu Renaissance, Reformation und bürgerlichem Atheismus, wann immer neue Völker und Schichten den Mythos entschiedener verdrängten, wurde die Furcht vor der *unerfassten, drohenden* Natur, Konsequenz von deren eigener Verstofflichung und Vergegenständlichung, zum animistischen Aberglauben *herabgesetzt* und die *Be-*

---

627 Die Abbildungen zeigen zum einen VERA MUCHINAS „Arbeiter und Kolchosbäuerin" (1936), zum anderen JOSEF THORAKS „Kameradschaft" (1937); beide sind entstanden für die Pariser Weltausstellung von 1937. Die Ausstellung war eine Inszenierung des Wettbewerbs zwischen Bolschewismus und Faschismus.

628 Die beiden Abbildungen zeigen: WASSILI SWAROG, *I.S.Stalin und Mitglieder des Politbüros inmitten von Kindern im Gorki-Park* (1939); OTTO HOYER, *Am Anfang war das Wort* (1937).

629 Die ersten drei Fotos zeigen: GEORGI PETRUSSOW, *Flugzeug ANT-20 „Maxim Gorki" beim Flug* (1935); ANATOLI SKURICHIN, *Dampflok der Kommunistischen Internationale* (1931); ARKADI SCHAICHET, *Schnellzug* (1939). Die letzten Fotos zeigen: HANS RETZLAFF, *Arbeitsmaid in Arbeitstracht* (um 1939); W. KOBIEROWSKI, *Gletscherstrasse ...* (vor 1938); HANS RETZLAFF: *Die Arbeitsmänner auf dem Weg zur Arbeit durch das Dünengelände* (um 1941).

> *herrschung* der Natur *drinnen und draussen* zum absoluten Lebenszweck gemacht. Ist am Ende Selbsterhaltung automatisiert, so wird die Vernunft von denen entlassen, die als Lenkerin der Produktion ihr Erbe antraten und sie nun an den Enterbten fürchten" (ebd., S. 45; Hervorhebungen J.O.).

Alles das klingt überzeugend, aber nichts ist historisch haltbar. Die Furcht vor der drohenden Natur ist in der Aufklärung präsent, wie VOLTAIRES Gedicht über das Erdbeben in Lissabon zeigt; der animistische Aberglaube kann überwunden werden, ohne dass die Furcht vor dem Unfasslichen verschwindet; aber dies geschieht in verschiedenen Epochen verschieden, so dass es nicht einheitliche Reaktionen an den „Wendestellen der westlichen Zivilisation" gibt, abgesehen von der Frage, was diese „Wendestellen" für sich genommen sein sollen. Aber wichtiger ist, dass ökonomische Rationalität nicht theoretische oder praktische Vernunft *auflöst*, aber auch nicht mit ihnen *gleichgesetzt* werden kann. Zudem ist die „Produktion" nur in der sozialistischen Propagandasprache eine Frage von Lenkung und Kommando; Selbsterhaltung kann daher nie „automatisiert" werden, wenn etwas die moderne Gesellschaft auszeichnet, dann sind es die Risiken ihrer Systeme, nicht deren *Automatisierung*, eine Vorstellung, die FRITZ LANG nachempfunden ist, aber das Differenzierungsproblem der modernen Gesellschaften nicht erfasst..

Aber ist die These deswegen falsch? Man muss die Behauptung einer „Dialektik der Aufklärung" von der *Soziologie der Entfremdung* unterscheiden, die HORKHEIMER und ADORNO bewusst nicht voneinander trennen. Die historische Aufklärung *soll* in das moderne Unheil führen, aber das überzeugt nur dann, wenn Wissenschaft zur Mechanik reduziert wird und die Gesellschaft als mechanisiertes System erscheint, während sowohl die Natur als auch die Gesellschaft hochbeweglich sind und einer puren Mechanik oder den *faits bruts* widerstreiten. Moderne Gesellschaften sind gerade nicht dem Kommando von starren Gesetzen unterworfen, und vermutlich macht *das* ihre Gefährlichkeit aus. Man kann keine Prognosen geben oder man kann *nur* Prognosen geben, aber dann sind Szenarien des grenzenlosen *Untergangs* nicht besser als solche des grenzenlosen *Fortschritts*, man kann sich immer nur entscheiden, aber hat nie eine wirkliche Wahl.

PETER BLUME, ein in Russland geborener Amerikaner, beobachtete 1932 als Guggenheim-Stipendiat in Rom die Folgen der faschistischen Revolution. Zwischen 1934 und 1937, nach Rückkehr in die Vereinigten Staaten, entstand eine grosse Impression der *ewigen Stadt* (HARTEN/SCHMIDT/SYRING 1987, S. 233) (Abb. 319). Sie zeigt die richtige Prognose, den Tanz um die faschistischen „Werte" im Hintergrund, im Vordergrund die Ruinen der klassischen Zitate und das erwartbare Elend, MUSSOLINI als lächerlicher „Jack-in-the-Box" mit Kopf aus Pappmaché, der nicht einmal den elenden Altar der neuen Götzen zu erreichen vermag. Diese Gesellschaft kann keinen Bestand haben, weil ihr ökonomische und politische Vernunft fehlt und sie rein aus Inszenierungen bestehen soll. Dass *dieser* Gesellschaft Vernunft fehlte, heisst nicht, dass Vernunft *überall* abhanden gekommen ist. Ebensowenig kann man von den Grenzen der Aufklärung auf diese selbst schliessen. Sie schlägt nicht einfach in Mythos zurück, wie nichts besser zeigt, als das Ende der beiden politischen Mythen des 20. Jahrhunderts.

Davon zu unterscheiden ist die „Aufklärung", die sich immer nur selbst begrenzen kann. Es ist verfehlt, mit Verfahren der Bildung, des Lernens und der Kritik *allgemeine Erlösungserwartungen* zu verbinden. Soweit die politischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts dies versucht haben, sind sie gerade durch Aufklärung wiederlegt worden. HORKHEIMER und ADORNO schreiben keinen Mythos, sondern ein Buch der *Aufklärung*: dass man über die Aufklärung aufklären kann, *entspricht* ihrem Verfahren. Es ist freilich nicht zureichend, mit einer Hegelschen Denkfigur auf das Gesamt der Aufklärung zu schliessen, und dies vor allem deswegen nicht, weil sämtliche Differenzierungen von

„Aufklärung“ unterschlagen werden und die eigentliche Rezeptionsgeschichte gar nicht berührt wird. Aufklärung ist vor allem im Selbstverständnis von Intellektuellen ein Mythos, aber zugleich ein für die moderne Gesellschaft unverzichtbarer Lernprozess, der nicht einfach in sein Gegenteil umgeschlagen ist. Der *Archipel Gulag* und *Auschwitz* sind nicht die Folgen der Aufklärung, sondern ihre grösste Herausforderung.

Literaturlisten

LITERATUR ZUR VORLESUNG 1

ASCHAM, R.: The Scolemaster (1571). In: R. ASCHAM: English Works. Ed. W.A. WRIGHT. Cambridge: Cambridge University Press 1904.

BACON, F.: The Advancement of Learning. Book I. Ed. by W.A. ARMSTRONG. London: University of London The Athlone Press 1975. (erste Ausg. 1605)

BACON, F.: Neues Organon. Teilband II. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Uebers. v. R. HOFFMANN/G. KORF; hrsg. v. W. KROHN. Hamburg 1990.

BAUR, W.-D.: Johann Georg Hamann als Publizist. Berlin 1991.

BAYER, O.: Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer. München 1988.

BAYER, O. (Hrsg.). Johann Georg Hamann „Der hellste Kopf seiner Zeit“. Tübingen 1998.

BERLIN, L.: Der Magus im Norden. J.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Übers. v. J. HAGESTEDT; hrsg. v. H. HARDY. Berlin 1995. (engl. Origi. 1993)

BISCHOF, C.A.: Angenehme Unterhaltungen über den gestirnten Himmel, zur vorläufigen Kenntnis der Welt- und Himmelskörper. Der Jugend gewidmet. Nürnberg 1791.

BLUMENBERG, H.: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: Studium Generale 10 (1957), S. 432-447.

BULTMANN, R.: Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. In: Philologus XCVII (1948), S. 1ff.

DEHNERT, P.: Daniel Chodowiecki. Berlin 1977.

Georg Christoph Lichtenberg 1742-1799: Wagnis der Aufklärung. München/Wien 1992.

HAMANN, J.G. : Briefwechsel. Bd. 5: 1783-1785. Hrsg. v. A. HENKEL. Frankfurt 1965.

HAMANN, J.G.: Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Hrsg. v. S.-A. JORGENSEN. Stuttgart 1987. (Erste Ausg. 1759, 1762)

JOSTEN, C.H.: A Translation of John Dee's "Monas Hieroglyphica". In: Ambix XII (1964), S. 155-165.

KELLER, S.: „The First Distemper of Learning: When Men study Words and not Matter“. Francis Bacons Konzeption des neuen Lernens. Eine kontextuelle Betrachtunge. Lizentiatsarbeit Universität Bern, Institut für Pädagogik (Abt. Allgemeine Pädagogik). Ms. Bern 2000.

KRAUSS, W.: Fontenelle und die Aufklärung. In: B. LE BOVIER DE FONTENELLE: Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte. Ausgewählte Schriften. Uebers. v. U. KUNZMANN; hrsg. v. H. BERGMANN. Leipzig 1989, S. 371-439.

Leselust. Niederländische Malerei von Rembrandt bis Vermeer. Mit Beiträgen von A . JENSEN ADAMS u.a. Stuttgart 1993.

MAJETSCHAK, ST. (Hrsg.): Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann-Brevier. München 1988.

OELKERS, J.: Hogarth, Lichtenberg, Lavater und das Problem des Lernens. In: J. OELKERS/D. TRÖHLER (Hrsg.): Die Leidenschaft der Aufklärung. Studien über Zusammenhänge von bürgerlicher Gesellschaft und Bildung. Weinheim/Basel 1999, S. 53-84.

STENZEL, J.: Der Begriff der Erleuchtung bei *Platon.* In: Die Antike II (1926), S. 235-257.

WEISHOFF, A.: Wider den Purismus der Vernünft J.G. Hamanns sakraltheoretischer Ansatz zu einer Metakritik des kantischen Kritizismus. Wiesbaden 1998.

WHITNEY, CH.: Francis Bacon. Die Begründung der Moderne. Übers. v. H. VOGES. Frankfurt/M. 1989. (amerik. Orig. 1986)

WIELAND, C.M.: Über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen sammt einer Beylage. 1788. In: C.M. WIELAND. Sämmtliche Werke. Neun und zwanzigster Band: Vermische Aufsätze. Leipzig 1797, S. 3-144.

YATES, F.A.: The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. London/Boston/Melbourne/Henley: ARK Paperbacks 1983. (erste Ausg. 1979)

ZÄNKER, E.: Georg Joachim Göschen. Eucha 1996.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (2)

ALBERTI, J.F.: Die Innerliche und äusserliche Gestalt Eines Rechtschaffenen Schülers/Das ist, Deutlicher Unterricht, Wie sich die Jugend Sol auf eine GOTT wohlgefällige Art gewinen, unterrichten und erziehen lassen... Halle 1729.

ALT, R.: Bilderatlas zur Schul- und Erziehungsgeschichte. Bd. 1: Von der Urgesellschaft bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution. Berlin 1966.

BECKER, U.: Die erste Enzyklopädie aus Freiburg um 1495. Die Bilder der "Margarita Philosophica" des Gregorius Reisch. Prior der Kartause. Freiburg/Br. 1970.

BENZ, E.: Swedenborg in Deutschland. Frankfurt/M. 1947.

BOETHIUS, A.M.S.: Trost der Philosophie. Lat.-deutsche Ausg. Hrsg. u. übers. v. E. GEGENSCHATZ/O. GIGON. München 1981.

BOETHIUS, A.M.S.: Die Theologischen Traktate. Lat.-deutsche Ausg. Uebers. u. hrsg. v. M. ELSÄSSER. Hamburg 1988.

CARRUTHERS, M.J.: The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture. Cambridge: Cambridge University Press 1992. (erste Ausg. 1990) (= Cambridge Studies in Medieval Literature, ed. A. MINNIS)

DI NOLA, A.: Der Teufel. Wesen, Wirkung und Geschichte. Uebers. v. D.TÜRK-WAGNER, m.e.Vorw. v. F. KARLINGER. München 1993. (ital. Orig. 1987)

FEVBRE, L.: Martin Luther. Uebers. u. hrsg. v. P. SCHÖTTLER. Frankfurt/M./New York/Paris: Campus/Editions de la Fondation Maison des Sciences 1996. (frz. Orig. 1928)

FLÄSCHENDRÄGER , W.: Martin Luther. 3., durchges. Aufl. Leipzig 1989.

FLOREY, E.: MEMORIA: Geschichte der Konzepte über die Natur des Gedächtnisses. In: E. FLOREY/O. BREIDBACH (Hrsg.): Das Gehirn - Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie. Berlin 1993, S. 151-215.

GIESECKE, M.: Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien. Frankfurt/M. 1991.

JONSSON, I.: Emanuel Swedenborg. New York 1971.

KANT, I.: Versuch über die Krankheiten des Kopfes. (1764) In: I. KANT: Werke, hrsg. v. W. WEISCHEDEL, Bd. I: Vorkritische Schriften bis 1768. M. Uebers. v. M. BOCK/N. HINSKE. Darmstadt 1983, S. 885-901.

KANT, I.: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. (1766) In: I. KANT: Werke, hrsg. v. W. WEISCHEDEL, Bd. I: Vorkritische Schriften bis 1768. Mit Uebers. v. M. BOCK/N. HINSKE. Darmstadt 1983, S. 919-989.

Immanuel Kant. Band 1: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants von Ludwig Ernst Borowski, Kgl. Preussischem Kirchenrathe. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt. Königsberg 1804.

LARSEN, R. et.al. (Eds.): Emanuel Swedenborg. A Continuing Vision. A Pictorial Biography and Anthology of Essays and Poetry. New York: Swedenborg Foundation 1988.

LUTHER, M.: Ausgewählte Werke, hrsg. v. H.H. BORCHERDT/G. MERZ. Ergänzungsreihe Erster Band: Dass der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. München 1983.

LUTHER, M.: Ausgewählte Werke, hrsg. v. H.H. BORCHERDT/G. MERZ. Dritter Band: Schriften zur Neuordnung der Gemeinde, des Gottesdienstes und der Lehre. 3. Aufl. München 1962.

MAHNKE, D.: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle/Saale 1937.

MITTERNACHT, J.S.: Paedia, Das ist: Unvorgreiffliches und wolgemeintes Bedencken/von der Erziehung und Unterweisung der Kinder ... Leipzig 1666.

OELKERS, J.: Erziehung und Methode: Zur Literratur *vor* Pestalozzi. Ms. Zürich 2000.

PESCHEK, M.CHR.: Allgemeine Teutsche Rechen-Stunden ... Zittau 1759.

RITZEL, W.: Immanuel Kant. Zur Person. Bonn 1975.

SWEDENBORG, E.: Die wahre christliche Religion. Bd. I-IV. Neu übertragen von F. HORN. Zürich o.J. (lat. Orig. 1771)

WILLIAMS-HOGAN, J.K.: Swedenborg: A Biography. 1988. Zugänglich unter: http://www.glencairnmuseum.org/jkwh.html

WINTER, A.: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim 2000.

YATES, F.: The Art of Memory. London: Routledge & Kegan Paul 1966.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (3)

ARNOLD, J.D.F.: Friedrich August Wolf in seinem Verhältnis zum Schulwesen und zur Pädagogik. 2 Bände. Berlin 1861.

AUGUSTINUS, A.: Vom Gottesstaat (De civitate dei). Buch 11 bis 22. Uebers. v. W. THIMME; eingel. u. komm. v. C. ANDRESEN. München 1978.

BLUMENBERG, H.: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von "Die Legitimität der Neuzeit", erster und zweiter Teil. Frankfurt/M. 1974. (erste Ausg. 1966)

BRUNO, G.: Ueber das Unendliche. Das Universum und die Welten. Uebers. u. hrsg. v. CHR. SCHULTZ. Stuttgart 1994. (ital. Orig. 1584)

GRAFTON, A./JARINE, L.: From Humanism to the Humanties. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe. London: Duckworth 1986.

GUNDERSHEIMER, W.L.: Ferrara. The Style of a Renaissance Despotism. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1973.

HILLE, P.: Gesammelte Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. F. KIENECKER/M. KIENECKER. Essen 1984-1986.

HUMBOLDT, W.V.: Werke, hrsg. v. A. FLITNER/K. GIEL, Bd. II: Schriften zur Altertumskunde und Aesthetik. Die Vasken. 3. Aufl. Darmstadt 1979.

HUMBOLDT, A.v.: Ueber das Universum. Die Kosmosvorträge 1827/1828 in der Berliner Singakademie. Hrsg. v. J. HAMEL/K.-H. TIEMANN. Frankfurt am Main/Leipzig 1993.

JECK, U.R.: Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit un Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelianismus und im 13. Jahrhundert. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüber 1994. (= Buchumer Studien zur Philosophie, hrsg. v. K. FLASCH u.a., Bd. 21)

KIENECKER, F.: Peter Hille - Ein Leben unterwegs. Paderborn 1979.

KRISTELLER, P.O.: Studies in Renaissance Thought and Letters. Repr. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1984. (erste Ausg. 1956)

KRÄTZ, O.:Alexander von Humboldt. Wissenschaftler – Weltbürger – Revolutionär. 2., korrr. Aufl. München 2000.

Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik. Zweite Abteilung. Hrsg. v. H. MASIUS. Elfter Jahrgang (Leipzig 1865). (Der Jahnschen Jahrbücher für Philologie und Paedagogik zweiundneunzigster Band)

OELKERS, J.: The Origin of the Concept of ‚Allgemeinbildung' in 18th century Germany. In: Studies in Philosophy and Education 18 (1999), S. 25-41.

PETRARCA, F.: Heilmittel gegen Glück und Unglück. *De remediis utriusque fortunae*. Lateinisch-deutsche Auswahl. Uebers. u. komment. v. R. SCHOTTLAENDER; hrsg. v. E. KESSLER. Mit den dazugehörigen Abbildungen aus der deutschen Ausgabe Augsburg 1532. München 1988. (= Humanistische Bibliothek, hrsg. v. E. GRASSI/E. KESSLER, Reihe II/Bd. 18)

PETRARCA, F.: Canzioniere. Zweisprachige Gesamtausgabe. Uebers. u. hrsg. v. G. GABOR/E.-J. DREYER. München 1993.

SCHWANITZ, D.: Bildung. Alles, was man wissen muss. Frankfurt am Main 1999.

ULLMANN, B.L.: The Origin and Development of Humanistic Script. Roma 1960.

VOGEDES, A.: Peter Hille, ein Welt- und Gottestrunkener. Paderborn 1947.

WAPNEWSKI, P.: Walther von der Vogelweide. Gedichte. Mittelhochdeutscher Text und Uebertragung. Franfiurt am Main/Hamburg 1962.

WEBB, T.: English Romantic Hellensim, 1700-1824. Manchester: Manchester University Press 1982.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (4)

COUDERT, A.P.: The Impact of Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698). Leiden/Boston/Köln: Brill 1999. (= Brill's Series in Jewish Studies, ed. D. S. KATZ, Vol. IX)

FUCHS, TH.: Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes - Der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs. Frankfurt/M. 1992.

GOLINSKI, J.: Science as Public Culture. Chemistry and Enlightenment in Britain, 1760-1820. Cambridge/New York/Oakleigh: Cambridge Universoty Press 1992. (Paperback Ed. 1999)

HAGNER, M.: Das Ende vom Seelenorgan: Ueber einige Beziehungen von Philosophie und Anatomie im frühen 19. Jahrhundert. In: E. FLOREY/O. BREIDBACH (Hrsg.): Das Gehirn - Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie. Berlin 1993, S. 3-21.

HAMANN, J.G.: Ausgewählte Schriften. hrsg. v. H. EICHNER. Berlin 1994.

HARTLEY, D.: Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations. London 1749. (Repr. 1967)

HARVEY, W.: An Anatomical Disputation Concerning the Movement of the Heart and the Blood in Living Creatures. Transl. and intr. by T. WHITTERIDGE. Oxford/Lonon/Edinburgh/Melbourne: Blackwell Scientific Publication 1976. (lat. Orig. 1628)

Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog v. P. JEZLER. Zürich 1994.

MESMER, F.-A.: Le magnétisme animal. Oeuvres publiées par R. AMADOU. Paris: Payot 1971.

ONIANS, R.B.: The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, also of Some Basic Jewish and Christian Beliefes. Cambridge: Cambridge University Press 1994. (erste Aufl. 1951)

OELKERS, J.: Die Rationalisierung der Erziehung in der europäischen Aufklärung. In: I. BÜRMANN/M. FIEGERT/P. KORTE (Hrsg.): Zeitalter der Aufklärung – Zeitalter der Pädagogik. Zu dem Ambivalenzen einer Epoche. Münster 2000, S. 71-109. (= Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, hrsg. v. F. BRÜGGEN/K.-F. GÖSTEMEYER, Bd. 15)

OSTERWALDER, F.: Die Aufklärung in der Schweiz. Anthropologie zwischen Historizität und Innerlichkeit. In: D. TRÖHLER (Hrsg.): Pestalozzis „Nachforschungen“ II: Tagungsakten des interdisziplinären Kolloquiums am Pestalozzianum im April 1998. Bern/Stuttgart/Wien 1999, S. 45-65. (= Neue Pestalozzi-Studien, hrsg. v. D. TRÖHLER, Bd. 6)

PAGEL, W.: William Harveys Biological Ideas. Basel 1967.

PRIESTLEY, J.: Disquisitions Relating to Matter and Spirit to Which is Added the History of the Philosophical Doctrine Concerning the Origin of the Soul, and the Nature of Matter. London 1777.

PRIESTLEY, J.: Lettres au très-honorable Edmund Burke, Au Sujet de ses réflexions sur la Révolution de France. Ouvrage traduit sur la seconde édition corrigée; Avec ces deux épigraphes tirées de l'ouvrage même qu'il réfute. Paris: Garnéry Librairie 1791. (engl. Orig. 1791)

RHYN, H.: Allgemeine Bildung und liberale Gesellschaft. Zur Transformation der Linberal Education in der angelsächsischen Aufklärung. Bern u.a. 1997. (= Explorationen. Studien zur Erziehungswissenschaft, hrsg. v. J. OELKERS, Bd. 14)

SCHMÖLDERS, C.: Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik. Berlin 1995.

STAFFORD, B.M.: Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medecine. Cambridge/Mass., London: The MIT Press 1993. (paperback edition)

Voltaire et l'Europe. Exposition Bibliothèque Nationale de France/Monnie de Paris. préfaces de J. FAVRIER/P. CONSIGNY. Intr. de R. POMEAU. Paris/Bruxelles: Bibliothèque nationale de France, Editions Complexes 1994.

VOLTAIRE: Elemens de la philosophie de Neuton. Mis à la portée de tout le monde. Amsterdam: Etienne Ledet & Compagnie 1738.

WALKER BYNUM, C.: The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336. New York/London: Columbia University Press 1996.

YOLTON, J.: Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press 1984.

ZINNER, E.: Entstehung und Ausbreitung der Cpernicanischen Lehre. 2. Aufl., durchges. u. erg. v. H.M. NOBIS/F. SCHMEIDLER

LITERATUR ZUR VORLESUNG (5)

BENZ, E.: Schellings theologische Geistesahnen. Mainz 1955.

BLEKASTAD, M.: Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komensky. Oslo/Praha 1969.

COMENIUS, J.A.: Orbis Sensualium Pictus ... Die sichtbare Welt/Das ist /Aller vornemsten Welt-Dinge und Lebens-Verrichtungen Vorbildung und Benahmung. Nürnberg 1658. (repr. 1978)

CORSI, P. (Ed.): The Enchanted Loom. Chapters in the History of Neuroscience. New York/Oxford: Oxford University Press 1991.

DESCARTES, R.: Meditationen über die Erste Philosophie. Uebers. u. hrsg. v. G. SCHMIDT. Stuttgart 1971. (lat. Orig. 1641)

DEUSE, W.: Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre. Mainz/Wiesbaden 1983. (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichungen Bd. 3)

HOBBES, TH.: Vom Körper. (Elemente der Philosophie I) Uebers. u. hrsg. v. M. FRISCHEISEN-KÖHLER. 2., erw. Aufl. Hamburg 1967. (lat. Orig. 1655)

LEINKAUF, TH.: *Mundus Combinatus*. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kircher SJ (1602-1680). Berlin 1993.

LOCKE, J.: An Essay Concerning Human Understanding. Ed. by P.H. NIDDITCH. Oxford: Clarendon Press 1975. (repr. 1990) (erste Ausgabe 1690)

MOJSISCH, B.: Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982), S. 341-359.

MORE, H.: The Immortality of the Soul. Ed. by A. JACOB. Dordrecht/Boston/Lancester: Martinus Nijhoff Publishers 1987.

MRAZ, G./SCHÖGL, U. (Hrsg.): Das Kunstkabinett des Johann Caspar Lavater. Wien 1999.

OELKERS, J.: Renaissance, Humanismus, Barock: Epochen der europäischen Bildung. Ms. Zürich 2000. Zugänglich unter: http://www.unizh.ch/paed/

OETINGER, F.CHR.: Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Sacherklärungen entgegen gesezt. o.O. 1776. (repr. Nachdr. 1987)

RODIS-GEWIS, G.: Descartes. Biographie. Paris: Calmann-Lévy 1995.

ROLLER, O.: Das Formular der paulinischen Briefe. Leipzig 1933.

SCHAMA, S.: Rembrandts Augen. Uebers. v. B. BLUMENBERG. Berlin 2000. (amerik. Orig. 1999.

SCHÖNE, A.: Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock. München 1968.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (6)

BURKE, J./CALDWELL, C.: Hogarth. The Complete Engravings. London: Alpine Fine Arts Collection o.J.

CHARTIER, R.: Die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution. Übers. v. K. JÖKEN. Frankfurt/New York, Paris: Campus, Editions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme 1995. (frz. Orig. 1990).

CLAIR, C.: A History of European Printing. London/New York/San Francisco: Academic Press 1976.

DARNTON, R.: The Business of Enlightenment. A Publishing History of the *Encyclopédie* 1775-1800. Cambridge, Mass./Lodnon: The Belknap Press of Harvard University Press 1979.

DE CAILLIÈRE, F.: Histoire poétique de la guerre récemment déclarée entre les anciens et les modernes. Paris 1688.

FONTENELLE, B. DE: Digression sur les Anciens & les Modernes. In: B. DE FONTENELLE: Poésies Pastorales. Paris: Chez Michel Guerrot 1688, S. 224-282.

GAMAUF, G.: Erinnerungen aus Lichtenbergs Vorlesungen über die physikalische Geographie. Nebst einem Anhang über das barometische Höhenmessen. Wien/Triest 1818.

Georg Christoph Lichtenberg 1742-1799: Wagnis der Aufklärung. München/Wien 1992.

GILLOT, H.: La querelle des anciens et des modernes en France. De la *Défense et Illustration de la langue* Française aux *Parallèles des anciens et des modernes*. (1914) Genève: Slatkinde Reprints 1968.

GÜNTHER, H. (Hrsg.): Insel Almanach für das Jahr 1984 - Diderot. Frankfurt/M. 1983.

HOFFMANN, W. (Hrsg.): Europa 1789. Aufklärung - Verklärung - Verfall. Köln 1989.

Göttinger Taschen-Calender vom Jahr 1787. Göttingen 1788.

JANZIN, M./GÜNTHER, J.: Das Buch vom Buch. 5000 Jahre Buchgeschichte. Neuausgabe. Hannover 1995. (erste Ausg. 1978)

KRAUSS, W.: Fontenelle und die Aufklärung. In: B. DE FONTENELLE: Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte. Ausgewählte Schriften. Übers. v. U. KUNZMANN; hrsg. v. H. BERGMANN. Leipzig 1989, S. 371-439.

LAVATER, J.C.: Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter Seiner Selbst. Leipzig 1771.

LAVATER, J.C.:Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Eine Auswahl mit 101 Abbildungen. Hrsg. v. CHR. SIEGRIST. Stuttgart 1984.

LEVINE, J.M: The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age. Ithaca/London: Cornell University Press 1991.

LICHTENBERG, G.: Schriften und Briefe. Hrsg. v. W. PROMIES. Bd. III: Aufsätze, Entwürfe, Gedichte. Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche. München 1972.

LICHTENBERG, G, CHR.: Ausführliche Erklärung der Hogarthschen Kupferstiche. Mit achtunddreissig Kupferstichen herausgegeben von F.H. MAUTHNER. Frankfurt am Main 1991.

OELKERS, J.: Hogarth. Lichtenberg, Lavater und das Problem des Lernens. In: J. OELKERS/D.

PERRAULT, CH.: Parallèle des anciens et des moderns. T. I/II. Amsterdam 1693.

RAFF, G.CHR.: Naturgeschichte für Kinder zum Gebrauch in Stadt- und Landschulen. Göttingen 1781.

RAFF, G.CHR.: Naturgeschichte für Kinder zum Gebrauch in Stadt- und Landschulen. Göttingen 1781.

RHYN, H.: Aufklärung und Pädagogik. Zum 250. Geburtstag von Georg Christoph Lichtenberg. In: Pädagogische Rundschau 46 (1992), S. 521-539.

SWIFT, J.: Works: The Oxford Authors. Ed. by A. ROSS/D. WOOLLEY. Oxford/New York: Oxford University Press 1989.

TEMPLE, W.: Works. Vol. I. London: J. Round et.al. 1731.

TRÖHLER (Hrsg.): Die Leidenschaft der Aufklärung. Studien über Zusammenhänge von bürgerlicher Gesellschaft und Bildung. Weinheim/Basel 1999, S. 53-84.

WHITEFIELD, G.: Journal of a Voyage from London to Savannah in Georgia. London 1738.

WOTTON, W.:Reflections upon Ancient and Modern Learning. London: J. Leake 1694. (repr. 1968)

ZINNER, E.: Entstehung und Ausbreitung der Cpernicanischen Lehre. 2. Aufl., durchges. u. erg. v. H.M. NOBIS/F. SCHMEIDLER. München 1988. (erste Aufl. 1943)

LITERATUR ZUR VORLESUNG (7)

AGRIPPA VON NETTESHEIM, H.C.: *De Occulta Philosophia*. Drei Bücher über die Magie. Uebers. v. F. BARTH. Nördlingen 1987. (lat. Orig. 1510; vollst. deutsche Uebers. 1855)

BODIN, J.: Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583. Ed. et prés. de G. MAIRET. Paris: Librairie Générale Française 1993.

BÜRMANN/M. FIEGERT/P. KORTE (Hrsg.): Zeitalter der Aufklärung – Zeitalter der Pädagogik. Zu dem Ambivalenzen einer Epoche. Münster 2000, S. 71-109. (= Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, hrsg. v. F. BRÜGGEN/K.-F. GÖSTEMEYER, Bd. 15)

DANIELSON, D. (Ed.): The Cambridge Companion to Milton. Cambridge: Cambridge University Press 1989. (repr.1994)

DANTE ALIGHIERI: Monarchia. Lat.-deutsche Studienausgabe. Uebers. u. hrsg. v. R. IMBACH/CHR. FLÜELER. Stuttgart 1989. (lat. Orig. um 1317)

DRERUP/E. KEINER (Hrsg.): Popularisierung wissenschaftlichen Wissens in pädagogischen Feldern. Weinheim 1999, S. 73-86. (= Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft, hrsg. v. H. DRERUP, Bd. 22)

FILMER, R.: Patriarcha and Other Writings. Ed. by J.P. SOMMERVILLE. Cambridge et al.: Cambridge University Press 1991. (= Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. GEUSS/Q. SKINNER/R. TUCK)

GROSS, R.: Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Franfurt am Main 2000.

GROTIUS, H.: Opera omnia theologica. London 1649.

GROTIUS, H.: De republica emendanda. Ed. A. EYFFINGER et al. *Grotiana* New Series no. 5 (1984).

HANNAWAY, O.: Laboratory Design and the Aim of Science. In: Isis 77 (1986), S. 585-610.

HOBBES, TH.: Leviathan. Ed. and intr. by C.B. MACPHERSON. Harmondsworth/Middlesex: Penguin Books 1986. (erste Ausgabe 1651)

KIECKHEFER, R.: Magie im Mittelalter. Uebers. v. P. KNECHT. München 1992. (engl. Orig. 1990)

LESTRINGANT/CHR. BARATAUD. Paris: Edition Macula 1996.

MILTON, J.: Selections: The Oxford Authors. Ed. by ST. ORGEL/J. GOLDBERG. Oxford/New York: Oxford University Press 1990.

MILTON, J.: Political Writings. Transl. by C. GRUZELIER; ed. by M. DZELZAINIS. Cambridge et al.: Cambridge University Press 1991. (= Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. GEUSS/Q. SKINNER/R. TUCK)

OELKERS, J.: Anspruch und Fallhöhe: Zum Verlust der ‚Hohen Warte' in der Erziehung. In: H.

OELKERS, J.: Die Rationalisierung der Erziehung in der europäischen Aufklärung. In: I.

PALISSY, B.: Recette véritable (1563). Preface de F. LESTRINGANT; texte etabli et annoté par F.

PARKER, H.: The True Grounds of Ecclesiasticall Regiment. London 1641.

PARKER, H.: Some few Observations upon his Majesties late Answer to the Declaration, or Remonstrance of the Lords and Commons of the 19. of May, 1642. London 1642.

ROOB, A.: Das hermetische Museum. Alchemie & Mystik. Köln u.a. 1996.

SCHMITT, C.: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Mit e. Anh. sowie e. Nachw. hrsg. v. G. MASCHKE. Köln-Lövenich 1982. (erste Ausg. 1938)

SMITH, P. H.: The Business of Alchemy. Science and Culture in the Holy Roman Empire. Princteon, N. J.: Princeton University Press 1994.

TUCK, R.: Philosophy and Government 1572-1651. Cambridge: Cambridge University Press 1993.

VAN GELDEREN, M.: The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590. Cambridge: Cambridge University Press 1993.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (8)

BECKER, W.: Der Kulturkampf als europäisches und deutsches Phänomen. In: Historisches Jahrbuch 101 (1981), S. 422-446.

BROUSSAIS, F.-J.-V.: Cours de phrénologie. Bruxelles: Etablissement Encyclograhiques 1836.

CHEVALLIER, M.: Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique. Genève: Labor et Fides 1994. (= Histoire et Société, éd. par J.-P. WILLIAME, t. 26)

COMBE, G.: Essays on Phrenology. Edinburgh: Belle and Bradfute 1819.

CORSI, P. (Ed.): The Enchanted Loom. Chapters in the History of Neuroscience. New York/Oxford: Oxford University Press 1991.

DELFORGE, F.: Les petites écoles de Port-Royal 1637-1660. Préf. de PH. SELLIER. Paris: Les Editions du Cerf 1985.

D'HOLBACH, P.TH.: Essai sur les préjugés... Paris: Jean Desray 1792. Ed. facsimilé, intr. par H.E. BREKLE. Paris 1988.

GALL, F.J.: Das Herrn Dr. F.J.Gall Schreiben über seinen bereits geendigten Prodomus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere, an Herrn Jos. Fr. von Retzer. In: Der Neue Teutsche Merkur Nr. 12 (December 1798), S. 311-335.

GATRY, A.: De la connaissance de l'âme. T. I/II. Paris 1861.

HAGNER, M.: Das Ende vom Seelenorgan: Ueber einige Beziehungen von Philosophie und Anatomie im frühen 19. Jahrhundert. In: E. FLOREY/O. BREIDBACH (Hrsg.). Das Gehirn - Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie. Berlin 1993, S. 3-21.

HARTLEY, D.: Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations. Vol. I/II. London 1749. (Repr. 1967)

HENKEL, A./SCHÖNE, A. (Hrsg.): Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkust des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Taschenausgabe. Stuttgart/Weimar 1996. (erste Ausg. 1967)

HUGO, H.: Pia desideria libri III. M.e.Einf.v. E. BENZ. Hildesheim/New York 1971. (= Emblematisches Cabinet, hrsg. v. D. TSCHIZESWKIJ/E. BENZ, Bd. 1) (Erstdruck 1632)

JACOBI, F.H.: Werke, hrsg. v. F. ROTH/F. KÖPPEN. Bd. IV/1, 2, Bd. VI. Darmstadt 1980, 1976.

LESCAZE, B.: Quelques réflexions sur le Kulturkampf à propos de l'argumentaire politique. In: Revue du Vieux Genève (1984), S. 67-75.

LINSENMANN, F.X.: Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus. Tübingen 1867.

LOUGH, J.: Essai de bibliographique critique des publications du Baron d'Holbach. In: Revue d'Histoire littéraire de la France (1939), S. 215-234; (1949), S. 314-318.

LOEFFEL, H.: Blaise Pascal 1623-1662. Basel/Boston 1987.

LOTZE, H.: Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Leipzig 1852.

LOUGH, J.: The „Encyclopédie". London 1971.

OELKERS, J.: Physiologie und Pädagogik. Schulreform im 19. Jahrhundert. In: PH. SARASIN/J.

PASCAL, B.: Pensées et opuscules. Ed. et intr. par L. BRUNSCHVICG. Paris: Librairies Hachette o.J.

POIRET, P.: Théologie du coeur. Cologne 1690.

POIRET, P.: Théologie réelle. Cologne 1700.

RACINE, J.: Abrégé de l'histoire de Port-Royal.Ed. par A. COUPRIE. Paris: La Table Ronde 1994 (geschr. nach 1693; erste Veröff. 1742)

ROSS, R.J.: Enforcing the Kulturkampf in the Bismarckian State and the Limits of Coercion in Imperial Germany. In: Journal of Modern History 56 (September 1984), S. 456-482.

SELLMAIR, J.: Die Pädagogik des Jansenismus. Donauwörth 1932.

SPURZHEIM, G.: Essai sur les principes élémentaires de l'éducation. Paris: Treuttel et Würzt 1822.

SPURZHEIM, G.: Essai philosophique sur la nature morale et intellectuelle de l'homme. Paris: Treuttel et Würzt 1820.

STROSS, A.M.: Pädagogik und Medizin: Ihre Beziehungen in „Gesundheitserziehung" und wissenschaftlicher Pädagogik, 1779-1933. Weinheim 2000.

TANNER (Hrsg.): Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert.. Frankfurt am Main 1998.

VASOLD,, M.: Rudolf Virchow. Der grosse Arzt und Politiker. Stuttgart 1988.

VIRCHOW, R.: Autoritäten und Schulen. In: Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin 5 (1853), S. 3-12.

VIRCHOW, R.: Die Aufgabe der Naturwissenschaften in dem neuen nationalen Leben Deutschlands. Rede, gehalten in der zweiten allgemeinen Sitzung der 44. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Rostock am 22. September 1871. Berlin 1871.

VIRCHOW, R./GUTTSTADT, A. (Hrsg.): Die Anstalten der Stadt Berlin für die öffentliche Gesundheitspflege und für den naturwissenschaftlichen Unterricht. Berlin 1886.

VIRCHOW, R.: Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf phsyiologische und pathologische Gewebelehre. 4. Aufl. Berlin 1871a.

VOLTAIRE: Mélanges. Préface par E. BERL; éd. par J. VAN DEN HEUVEL. Paris: Editions Gallimard 1961.

WEGNER, P.C.: Franz Joseph Gall in der zeitgenössischen Karikatur. In: Medizinhistorisches Journal XXIII (1988).

LITERATUR ZUR VORLESUNG (10)

A Scientific Autobiography of Joseph Priestley 1733-1804. Ed. by R.E. SCHOFIELD. Cambridge/London: Harvard University Press 1966.

ARASSE, D.: Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit. Übers. v. CHR. STEMMERMANN. Reinbek b. Hamburg 1988. (frz. Orig. 1987)

ARNDT, E.M.: Pariser Sommer 1799. Hrsg. v. W. GERLACH. München 1982.

ASPREY, R.: The Rise of Napoleon Bonaparte. New York: Basic Books 2000.

BACON, F.: Neues Organon. Bd. I/II. Übers. v. R. HOFFMANN/G. KORF; hrsg. v. W. KROHN. Hamburg 1990. (lat. Orig. 1620)

BACZKO, B. (éd.): Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire. Paris 1982.

BOEHNKE, H./ZIMMERMANN, H. (Hrsg.): Reiseziel Revolution. Berichte deutscher Reisender aus Paris 1789-1805. Reinbek b. Hamburg 1988.

BORDES, PH./MICHEL, R. (eds.): Aux armes&aux arts! Les arts de la révolution 1789-1799. Paris: Editions Adam Biro 1988.

BURKE, E.: Betrachtungen über die französische Revolution. Übers. v. F.GENTZ/L. ISER; Einl. v. D. HEINRICH.Frankfurt/M. 1967. (engl. Orig. 1791)

BURKE, E.: Pre-Revolutionary Writings. Ed. by I. HARRIS. Cambridge: Cambridge University Press 1993. (= Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. GEUSS/Q. SKINNER)

BURLEY, P.: Witness to the Revolution. British and American Dispatches from France, 1788-1794. London 1988.

CHARTIER, R.: Die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution. Übers. v. K. JÖKEN. Frankfurt/New York, Paris: Campus, Editions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme 1995. (frz. Orig. 1990).

CHRISTIE, I.: Stress and Stability in Late Eighteenth-Century Britain. London 1984.

CLAEYS, G.: Thomas Paine. Social and Political Thought. Boston et.al.: Unwin Hyman 1989.

Die Französische Revolution. Ein Lesebuch mit zeitgenössischen Berichten und Dokumenten. Hrsg. u. übers. v. C. PASCHOLDA/A. GIER. Stuttgart 1989.

DREYER, F.A. The Genesis of Burkes's *Reflections*.In: Journal of Modern History 50 (1978), S. 462-479.

D'IVERNOIS, F.: Die letztere Revolution in Genf; eine Bemerkung über Frankreichs Betragen gegen diese Republik, vom Oktober 1792 bis October 1794. Leipzig 1795.

DUVOISIN, J.-B.: Défense de l'ordre social contre les principes de la Révolution françaises. Londres 1798.

FARGE, A.: Das brüchige Leben. Verführung und Aufruhr im Paris des 18. Jahrhunderts. Übers. v. W. KAISER. Berlin 1989. (frz. Orig. 1986)

FURET, F./RICHET, D.: Die Französische Revolution. Übers. v. U.F. MÜLLER. Frankfurt/M. 1987. (frz. Orig. 1965/1966)

FURET, F.,/OZOUF, M.: Dictionnaire critique de la Révolution Française. Paris: Flammarion 1988.

FURET, F.: 1789 - Jenseits des Mythos. Übers. v. T. SCHOENBAUM-HOLTERMANN. Hamburg 1989. (frz. Orig. 1978)

GIBBS, F.W.: Joseph Priestley. Adventurer in Science and Champion of Truth. London 1965.

GODECHOT, J.: The Counter-Revolution. Doctrine and Action 1789-1804. Transl. by S. ATTANASIO. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1981. (frz. Orig. 1961)

HERDING, K./REICHARDT, R.: Die Bildpublizistik der Französischen Revolution. Frankfurt/M. 1989.

HERRMANN, U./OELKERS, J. (Hrsg.): Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft. Weinheim/Basel 1990.

LANGENDORF, J.-J.: Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution (1789-1799). Übers.v. C. LANGENDORF. München 1989.

LÉVY, M.-F.(éd.): L'enfant, la famille et la Révolution Française. Paris: Olivier Orban 1990.

LYONS, M./LYONS, M.: Napeleon Bonaparte and the Legacy of the French Revolution. Boston: St. Martin‘s Press 1994.

MALLET-DU PAN, J.: Considérations sur la nature de la Révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée. Londres/Bruxelles 1793.

MAY, H.:The Enlightenment in America. New York 1976.

OELKERS, J.: Öffentlichkeit und Bildung. Zur historischen Genesis eines europäischen Konzepts. Ms. Bern 1996.

PAINE, TH.: Political Writings. Ed. by B. KUKLICK. Cambridge: Cambridge University Press 1989. (= Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. GEUSS/Q. SKINNER/R. TUCK)

PARKER, G.: Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500-1800. Übers. v. U. MIHR. Frankfurt/New York: Campus 1990. (engl. Orig. 1988)

PRIESTLEY, J.: Lettres au très-honorable Edmund Burke, Au Sujet de ses réflexions sur la Révolution de France. Ouvrage traduit sur la seconde édition corrigée; Avec ces deux épigraphes tirées de l'ouvrage même qu'il réfute. Paris: Garnéry Librairie 1791. (engl. Orig. 1791)

ROBESPIERRE, M.: Ausgewählte Texte. Übers. v. M. UNRUH; eingel. v. C. SCHMID. 2. Aufl. Gifkendorf 1989.

ROUSSEAU, J.-J.: Oeuvres complètes, éd. B. GAGNEBIN/M. RAYMOND, t. III: Du Contrat Social. Ecrits politiques. Paris: Editions Gallimard 1964.

SHAMA, S.: Citizens. A Chronicle of the French Revolution. Harmondsworth/Middlesex: Penguin Books 1989.

VAN KLEY, D.K.: The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791. New Haven/London: Yale University Press 1996.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (11)

BARTHES, R.: Bild, Verstand, Unverstand. (1964). In: J. LEROND D'ALEMBERT u.a.: Enzyklopädie. Eine Auswahl. Übers. v. G. BERGER/TH. LÜCKE/I. SCHMIDT; hrsg. v. G. BERGER. Frankfurt/M. 1989, S. 30-49.

BAUMGÄRTEL, B. (Hrsg.): Angelia Kauffmann. Mit Beiträgen v. B. ALLEN u.a. Ostfildern-Ruit 1998.

CHATELET, N.: Histoires de bouches. Paris 1987.

D'ALEMBERT, J. LEROND u.a.: Enzyklopädie. Eine Auswahl. Übers. v. G. BERGER/TH. LÜCKE/I. SCHMIDT; hrsg. v. G. BERGER. Frankfurt/M. 1989.

DARNTON, R.: Das grosse Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution. Übers. v. J. TROBITIUS. München/Wien 1989. (amerik. Orig. 1984)

DARNTON, R.: Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots ENCYCLOPÉDIE oder: Wie verkauft man Wissen mit Gewinn? Übers. v. H. GÜNTHER. Berlin 1993. (amerik. Orig. 1979)

DARNTON, R./ROCHE, D. (Eds.): Revolution in Print. The Press in France 1775-1800. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1989.

DIDEROT, D.: Jakob und sein Herr. Übers. v. W.C.S. MYLIUS; hrsg. v. H. GÜNTHER. Frankfurt/M. 1984.

Encyclopaedia Anatomica. Vollständige Sammlung anatomischer Wachse. M. Beitr. v. M. v. DÜRING u.a. Köln u.a. 1999.

FUNKENSTEIN, A.:Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1986.

GODWIN, J.: Robert Fludd. Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds. London: Thames and Hudson 1979.

GODWIN, J.: Athansius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for the Lost Knowledge. London: Thames and Hudson 1979a.

KERN, H.: Labyrinthe. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds. 3. Aufl. München 1995.

KNUTZEN, M.: Philosophischer Beweiss von der Wahrheit der Christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewissheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweiffelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird. Vierte Auflage. Königsberg 1747.

KRZESIMOVVSKY, A.A.DE: Christlicher Wanders-Mann, Der durch Geheimnuss-voller Anmuthungen Dem Himmlischen Vatterland zueylet. Fünffte Auflag. Augspurg 1756.

LA BRUYERE, J. de: Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec Les Caractères ou les Moeurs de ce siècle. Ed. R. GARAPON. Paris: Editions Garbier 1962. (Erstausgabe 1688)

LECA-TSIOMIS, M.: Ecrire l'*Encyclopédie*. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique. Oxford: Voltaire Foundation 1999. (= Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, ed. A. STRUGNELL, Vol. 375)

LEPAPE, P.: Denis Diderot. Eine Biographie. Übers. v. G. KRÜGER-WIRRER. Frankfurt/New York 1994. (frz. Orig. 1991)

LOUGH, J.: The „Encyclopédie". London 1971.

mässig und gefrässig. Eine Ausstellung von Annemarie Hürlimann und Alexandra Reinighaus. Hrsg. v. MAK-Österreichisches Museum für angewandte Kunst. Wien 1996.

MORINO, I.B.: Astrologicarum domorum cabala detecta. Paris: Apud Ioannem Moreau 1623.

PRAZ, M.: Studies in Seventeenth-Century Imagery. Vol. I/II. 2nd Ed. Roma 1964.

PRIESTLEY, J.: An Essay on a Course of Liberal Education for Civil and Active Life... London: C. Henderson et al. 1765. (repr. 1992)

REIMARIUS, H.S.: Vernunftlehre. Nachdruck der ersten Auflage von 1756 mit fortlaufenden Hinweisen auf die Parallelen der dritten Auflage von 1766. Hrsg. v. F. LÖTZSCH. Bd. I/II. München/Wien 1979.

ROOB, A.: Das hermetische Museum. Alchemie&Mystik. Köln u.a. 1996.

ROUSSEAU, J.-J.: Oeuves complètes, éd. B. GAGNEBIN/M. RAYMOND, t. V: Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre. Paris: Editions Gallimard 1995.

TURGOT, A.R.J.: Über die Fortschritte des menschlichen Geistes. Hrsg. v. J. ROHBECK/L. STEINBRÜGGE. Frankfurt/M. 1990.

VOLTAIRE: Mélanges. Préface par E. BERL; éd. par J. VAN DEN HEUVEL. Paris: Editions Gallimard 1961.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (12)

AHLWARDT, P.: Vernünfftige und gründliche Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und deren richtigen Gebrauch in der Erkenntniss der Wahrheit. Greifswald/Leipzig 1741.

ALCIATUS, A.: Emblematum Libellus. Einl. v. A. BUCK. Darmstadt 1991. (lat. Orig. 1531)

ALT, R.: Bilderatlas zur Schul- und Erziehungsgeschichte. Bd. 1: Von der Urgesellschaft bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution. Berlin 1966.

BAKER, K.M.: Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press 1990. (repr. 1994)

CHLADENIUS, J.M.: Vernünftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Missbrauche. Sie sind von M. Urban Gottlob Thorschmieden herausgegeben und mit Anmerkungen versehen worden. Stralsund/Greifswald/Leipzig 1748.

Considérations politiques et critiques des jeux d'Hazard. Cologne 1764.

CRUSIUS, CHR. A.: Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss. Leipzig 1747.

DUCLOS, CH. P.: Considérations sur les moeurs. 5e éd. Paris 1767.

FERGUSON, A.: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Übers. v. H. MEDICK; hrsg. v. Z. BATSCHA/H. MEDICK. Frankfurt/M. 1988. (engl. Orig. 1767)

HECKMANN, H. (Hrsg.): Von der Eitelkeit der Welt. Barockgedichte. Berlin 1994.

HUME, D.: Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Übers. u. hrsg. v. C. WINCKLER. Repr. Hamburg 1972. (engl. Orig. 1751)

HUME, D.: Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord. Übers. u. hrsg. v. L. KREIMENDAHL. Hamburg 1984. (engl. Orig. 1757)

JUNG, J.H.: Lehrbuch der Staats-Polizey-Wissenschaft. Leipzig 1788. (repr. 1970)

LANGSDORF, F.: Von Volksschulen. Ein Beytrag zur Staatspolizey. Göttingen 1783.

MANDEVILLE, B.: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Übers. v. O. BOBERTAG u.a.; hrsg. v. V. EUCHNER. Frankfurt/M. 1980. (engl. Orig. 1705ff.)

MAY, F.: Versuch einer allgemeinen Einleitung in die Handlungswissenschaft. Bd 1/2. Altona 1770.

MERCIER, L.-S.: Tableau de Paris. Bilder aus dem vorrevolutionären Paris. Übers. u. hrsg. v. W. TSCHÖKE. Zürich 1990. (frz. Orig. 1781ff.)

MÜLLER, J.H.: Schädlichkeit der Hauserziehung für Erzieher, Zöglinge und den Staat. Stendal 1784.

PFEIFFER, J.. V.: Natürliche aus dem Endzweck der Gesellschaft entstehende allgemeine Polizeywissenschaft. Theil 1/2. Frankfurt am Mayn 1779.

POCOCK, J.A.G.: Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Kooruption. Übers. v. K. BLOCHER; Vorw. v. W. SEWING. Frankfurt/New York, Paris: Campus; Edition de la Maison des Sciences de l'Homme 1993.

RIPA, C.: Iconologia. Edizione pratica a cura di P. BUSCAROLI; prefazione di M. PRAZ. Milano: TEA 1992.

VETTER, J.F.:Polizey. Wetzlar 1753.

VON ROCHOW, FR. E.: Von Verbesserung des Volkscaracters durch Volksschulen. Dessau/Leipzig 1783.

WITTKOWER, R.: Allegorie und Wandel der Symbole in Antike und Renaissance. Übers. v. B. SCHWARZ. Köln 1984. (engl. Orig. 1977)

WOLLGAST, S.: Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung. Berlin 1993.

LITERATUR ZUR VORLESUNG (13)

ABBT, TH.: Vermischte Werke. Erster Theil welcher die Abhandlung vom Verdienste enthält. Berlin/Stettin 1772. (Nachdr. 1978)

ABBT, TH.: Vermischte Werke. Fünfter Theil welcher vermischte Aufsätze und Briefe enthält. Berlin/Stettin 1780. (Nachdr. 1978)

BECKER, M. (Hrsg.): Mozart. Seine Leben und seine Zeit in Texten und Bildern. Frankfurt am Main/Leipzig 1991.

BINDER, D.A.: Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Fraimaurerei. Graz/Wien/Köln 1995.

BUCKLE, ST./CASTIGLIONE, D.: Hume's Critique of the Contract Theory. In: History of Political Thought 12 (1991), S. 457-480.

CROW, TH.: La peinture et son public à Paris au dix-huitième siècle. Trad. par A. JACQUESSON. Paris: Editions Macula 2000. (amerik. Orig. 1985)

DEWITZ, G. (Hrsg.): Goethe. Tagebuch der ersten Schweizer Reise 1775. Mit den Zeichnungen des Autors und einem vollständigen Faksimile der Handschrift herausgegeben. Frankfurt am Main 1980.

GAY, P.: Voltaire als Kämpfer für die Menschlichkeit (Der Fall Calas). In: H. BAADER (Hrsg.): Voltaire. Darmstadt 1980, S. 152-191.

HÖLSCHER, L.: Oeffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Oeffentlichkeit in der frühen Neuzeit. Stuttgart 1979.

HUME, D.: Political Essays. Ed. by K. HAAKONSSEN. Cambridge: Cambridge University Press 1994. (= Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. GEUSS/QU. SKINNER)

KLOPSTOCK, F.G.: Ausgewählte Werke. Bd. I. Hrsg. v. K.A. SCHLEIDEN; Nachw. v. F.G. JÜNGER. Wiesbaden o.J.

LEHMSTEDT, M. (Hrsg): Philipp Erasmus Reich (1717-1787). Verleger der Aufklärung und Reformer des deutschen Buchhandels. Ausstellungskatalog. Leipzig 1989.

LENNHOF, E./POSNER, O./BINDER, D.A.: Internationales Freimauer Lexikon. Ueberarb. u. erw. Neuauflage. München 2000. (erste Ausg. 1932)

LEPAPE, P.: Denis Diderot. Eine Biographie. Uebers.v. G. KRÜGER-WIRRER. Frankfurt/New York 1994. (frz. Orig. 1991)

MARTINO, A.: Lektüre und Leser in Norddeutschland im 18. Jahrhundert. Amsterdam: Rodopi 1993. (= Chloe, Bd. 14)

OELKERS, J.: Oeffentlichkeit und Bildung: Ein künftiges Missverhältnis? In: Zeitschrift für Pädagogik 34 (1988), S. 579-599.

OELKERS, J.: Die liberale Idee des Kindes. Ms. Zürich 2000.

PERRAULT, CH.: Les hommes illustres qui ont paru en France pedant ce siecle. Augmenté des Eloges de Messieurs Arnauld&Pascal. Paris: Chez Antoine Dezallier rue Saint Jacques 1698.

SAQUIN, M. (éd.): Le printemps des Génies. Les enfants prodiges. Paris: Bibliothèque Nationale/Robert Laffont 1993.

SCHUSTER, G./GILLE, C. (Hrsg.): Wiederholte Spiegelungen. Weimarer Klassik 1759-1832. Ständige Ausstellung des Goethe-Nationalmuseums. München/Wien 1999.

STOLLE, G.: Anleitung Zur Historie der Gelahrtheit, denen zum besten, so den Freyen Künsten und der Philosophie obliegen, in dreyen Theilen nunmehr zum viertenmale verbessert und mit neuen Zusätzen vermehret, herausgegegeben. Jena 1736.

VALMY, M.: Die Freimaurer. Arbeit am Rauhen Stein. Mit Hammer, Zirkel und Winkelmass. München 1999.

VAN HORN MELTON, J.: Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria. Cambridge et.al.: Cambridge University Press 1988.

Vertraute Briefe über die jetzige abentheuerliche Lesesucht und über den Einfuss derselben auf die Verminderung des häuslichen und öffentlichen Glücks. Hannover 1794.

VOLTAIRE: Die Toleranz-Affäre. Uebers. u. hrsg. v. A. GIER/CH.E. PASCHOLD. Bremen 1993.

WADE, I.O.: The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750. Princeton: Princeton University Press 1938.

WITTMANN, R.: Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750-1880. Tübingen 1982. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Bd. 6)

WITTMANN, R.: Geschichte des deutschen Buchhandels. Durchges. u. erw. Aufl. München 1999. (erste Aufl. 1991)

LITERATUR ZUR VORLESUNG (14)

ANTONOWA, I./MERKERT, J. (Hrsg.): Berlin - Moskau 1900-1950. München/New York 1996.

BACON, F.: Neues Organon. Teilband II. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Uebers. v. R. HOFFMANN/G. KORF; hrsg. v. W. KROHN. Hamburg 1990.

BESTERMAN, TH.: Voltaire et le désastre die Lisbonne: ou, La mort de l'optimisme. In: TH. BESTERMAN (Ed.): Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. Tome II. Geneva 1956,

S. 7-24.

BREIDERT, W. (Hrsg.): Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung der Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen. Darmstadt 1994.

CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Darmstadt 1964. (6. Aufl. 1973) (erste Ausg. 1925)

COLLINS, A.: A Discourse on Freethinking. London 1713.

FREUD, S.: Studienausgabe, hrsg. v. A. MITSCHERLICH/A.RICHARDS/J. STRACHEY, Bd. III: Psychologie des Unbewussten. Frankfurt/M. 1975.

GENNRICH, P.-W.: Gott im Erdbeben: Naturkatastrophen und die Gottesfrage. Eine geistes- und theologiegeschichtliche Studie. In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 65 (1976), S. 343-360.

GÜNTHER, H.: Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung. Berlin 1994.

HARTEN, J./SCHMIDT, H.-W./SYRING, M.L. (Hrsg.): „Die Axt hat geblüht..." Europäische Konflikte der 30ger Jahre in Erinnerung an die frühe Avantgarde. Düsseldorf 1987.

HEGEL, G.W.F.: Werke, hrsg. v. E. MOLDENHAUER/K.M. MICHEL, Bd. 3: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M. 1970. (Erste Aufl. 1807)

HORKHEIMER, M./ADORNO, TH.W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido Verlag 1947.

LIPTON, D.R.: Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914-1933. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press 1978.

POPE, A.: Vom Menschen. Essay on Man. Englisch-deutsche Ausgabe. Uebers. v. E. BREIDERT; hrsg. v. W. BREIDERT. Hamburg 1993. (engl. Orig. 1731ff.)

ROGER, J.: Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie. Seconde édition complété. Paris: Armand Colin 1971.

ROUSSEAU, J.-J.: Schriften, hrsg. v. H. RITTER, Bd. 1. München/Wien 1978.

ROUSSEAU, J.-J.: Oeuvres Complètes, éd. B. GANGEBIN/M. RAYMOND, t. I: Les Confessions. Autres textes autobiographiques. Paris: Editons Gallimard 1959.

TAYLOR, R./SPRING, D. (Eds.): Stalinism and Soviet Cinema. London/New York: Routledge 1993

VOLTAIRE: Poèmes sur le desastre de Lisbonne, et sur la loi naturelle; avec des préfaces, des notes, & c. Nouvelle Edition. (Genève) En May 1756.

VOLTAIRE: Mélanges. Préface par E. BERL; éd. par J. VAN DEN HEUVEL. Paris: Editions Gallimard 1961.

VOLTAIRE: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XVIII. T. I/II. Ed. par R. POMEAU. Paris: Garnier Frères 1963. (erste vollst. frz. Ausg. 1756)

WEINRICH, H.: Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon. In: H. WEINRICH: Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft. Stuttgart u.a. 1971, S. 64-76, 191-192.

WIGGERSHAUS, R.: Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. München/Wien 1986.