

Björn Spiekermann

Der Gottlose

**Geschichte eines Feindbilds
in der Frühen Neuzeit**

KlostermannRoteReihe

Über den Autor:

Björn Spiekermann lehrt Neuere deutsche Literatur an der Sun Yat-sen Universität Guangzhou (China).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

2., durchgesehene Auflage 2021

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck der Firma Salzer, alterungsbeständig nach DIN ISO 9706.

Satz: TIESLED Satz & Service, Köln

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04557-1

INHALT

Vorbemerkung | 1

Einleitung | 3

I. Semantik, Topik und Funktionen der Unglaubenskritik
im 16. und 17. Jahrhundert | 45

II. Unglaube und Pietismus
Anfänge der deutschen Atheismusdebatte seit 1650 | 167

III. Atheisten, Epikurer und *Politici*
Zur Literaturgeschichte des Unglaubens im 17. Jahrhundert | 243

IV. Im Vorfeld der Aufklärung
Gelehrte Kritik, Moralistik und theologischer *common sense* | 329

V. Atheismus und Frühaufklärung
Historische Korrekturen – begriffliche Präzisierung | 405

VI. Natur, Moral und Bürgerglück
Übergänge zur Hochaufklärung | 535

Schlussbemerkungen | 673

Anhang | 687

AUSFÜHRLICHES INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkung	1
Einleitung	3
1. Problemaufriss, Fragestellung, Vorklärungen.....	3
1.1 Religion und Moral. Der Gottlose als gesellschaftliche Bedrohung	3
1.2 Zielsetzung, Reichweite und Schwerpunkte der Darstellung.....	7
1.3 Atheismus und Heterodoxie. Zum Problem der ›Verdächtigungshermeneutik‹	9
1.4 Worte, Sachen und Absichten im Sinnbezirk des Unglaubens Konsequenzen für den Gang der Darstellung.....	14
2. Diskursgeschichte des Unglaubens Methodik und Forschungslage.....	17
2.1 Das Feindbild des Ungläubigen als interdisziplinäres Problem Hinweise zur Forschung	17
2.2 ›Unglaube‹ und Diskursgeschichte. Begriffliche und methodische Voraussetzungen.....	25
2.3 Quellenauswahl und Textarbeit. Disziplinäre und interdisziplinäre Perspektiven	30
3. Nichtorthodoxe Unglaubenskritik als Verhandlungsprozess im Spannungsfeld von Kirche, Politik und <i>New Science</i>	33
3.1 Das gängige Modell. Unglaubenskritik als Antimodernismus.....	33
3.2 Unglaubenskritik jenseits der Orthodoxie Zum subversiven Potenzial der Apologetik.....	36
3.3 Auch ein Weg zur Moderne. Unglaube, Apologetik und Aufklärung.....	38
4. Zur Zitierweise	40
5. Abgekürzt zitierte Nachschlagewerke	42

I. Semantik, Topik und Funktionen der Unglaubenskritik
im 16. und 17. Jahrhundert

1. Unglaube als Unmoral. Genese und Funktion eines Argumentationssystems	45
1.1 Fromme und Gottlose. Biblische Grundlagen des Unglaubensdiskurses	45
1.2 »Non est Deus«. Der Prototyp des Gottesleugners im 14. Psalm	49
1.3 Der <i>insipiens</i> als alter Adam. Unglaube als anthropologisches Datum in Luthers Psaltervorlesung (1519).	53
1.4 <i>Dei oblivio</i> . Auf dem Weg zu einer Psychologie des Unglaubens (Bucer, Calvin, Bellarmino)	57
1.5 »Homines prophani et Epicurei«. Zeitdiagnose und Säkularismuskritik beim alten Luther.	66
2. Ein neuer Feind? Konfessionspolitische Wurzeln der Atheismusdebatte um 1600.	72
2.1 Vom <i>haereticus</i> zum <i>atheus</i> . Der Atheismusvorwurf als kontroverstheologische Waffe (Possevino).	73
2.2 <i>Contre les Athées & autres Infideles</i> . Die Einheit des Christentums im Angesicht seiner Feinde (Mornay).	75
2.3 <i>Adversus politicos</i> . Die katholische Offensive gegen Staatsräson und Konfessionstoleranz (Assonville)	81
2.4 <i>Calvinista – Lucianista</i> . Der Atheismusvorwurf gegen Abraham Scultetus im Umfeld des böhmischen Aufstands (L. Osiander).	87
2.5 Fazit und Überleitung	90
3. <i>Vinculum societatis</i> . Die Religion als »Band der Gesellschaft« und der Atheist als Staatsfeind in politischen Theorien des konfessionellen Zeitalters	91
3.1 Säkularer Staat und fromme Gesellschaft. Konturen einer politischen Theologie	91
3.2 Religion und Staatsräson. Problematische Vordenker (Machiavelli, Bodin)	95
3.3 <i>Monstrum hominis</i> . Der Atheist im Gottesstaat (P. Grégoire, Danaeus, Althusius).	100
3.4 Konfessionelle Toleranz und religiöse Normbegründung im protestantischen Aristotelismus (Keckermann, Besold, Conring).	106
3.5 <i>Etiam si daremus?</i> Die Rolle der natürlichen Religion und die Rechtsstellung des Atheismus im älteren Naturrecht (Grotius, Hobbes, Pufendorf)	112

4. <i>Stultitia Atheismi</i> . Der Unglaube als Vorurteil und die Vernünftigkeit der Religion	124
4.1 Atheismus als Dummheit. Die Allianz von Religion und Wissenschaft in Bacons <i>Meditationes sacrae</i> (1597).	124
4.2 <i>Causae atheismi</i> . Atheismus als Affekt und Vorurteil in Marin Mersennes <i>Quaestiones celeberrimae in Genesim</i> (1623)	129
4.3 Glaube, Vernunft und Apologetik im Gefolge Bacons Leibniz' <i>Confessio naturae contra atheistas</i> (1668)	141
5. Leben, als ob kein Gott sei. Die Idee des praktischen Atheismus bei Gisbert Voetius	156
5.1 <i>Nadere reformatie</i> . Voetius und seine Bedeutung für die deutsche Atheismuskussion	156
5.2 Indirekter Atheismus und die Rolle der <i>cognitio Dei insita</i>	158
5.3 Lebendiger Unglaube. Der Begriff des <i>Atheismus practicus</i>	160
5.4 »Sunt sibi mutuo causae«. Die wechselseitige Bedingtheit von Atheismus und Unmoral	163

II. Unglaube und Pietismus

Anfänge der deutschen Atheismusdebatte seit 1650

1. Neuer Wein in alten Schläuchen? Zum Funktionswandel der Kontroverstheologie	167
2. Atheismus ohne Atheisten? Contra-Irenik, Frühpietismus und lutherischer Anti-Machiavellismus ab 1650	172
2.1 Atheismusvorwurf gegen Helmstedt. Johann Hülsemanns <i>Calixtinischer Gewissenswurm</i> von 1653	172
2.2 Der <i>Politicus</i> im deutschen Territorialstaat. Daniel Clasens <i>De religione politica</i> (1655).	176
2.3 Die Stützen des Unglaubens in der Kirche. Atheismus als Indifferenz und Sicherheit bei Christian Colbe (1655).	187
3. Speners Netzwerke: Fromme Zeitklage und Reformprotestantismus nach 1660.	195
3.1 <i>Pia desideria</i> . Atheismusschelte und Frömmigkeitsreform im Rostocker Luthertum (Großgebauer).	197
3.2 <i>De atheismo eradicando</i> . Gelehrte Polemik und fromme Zeitklage bei Theophil Spizel	202
3.3 Zurück zu Luther? Die Radikalisierung der Unglaubenskritik in frühpietistischer Erbauungsliteratur (Undereyck, Leuckfeld)	210

4. *De extrema saeculi nostri corruptione*. Psychologische Vertiefung und reformtheologische Perspektivierung der Atheismusdebatte bei Philipp Jakob Spener. 217
- 4.1 Der Balken im eigenen Auge. Speners Feldzug wider den innerkirchlichen Unglauben. 217
- 4.2 Atheismus als *amor saeculi*. Speners christliche Kulturkritik. 220
- 4.3 Der Epikurer auf der Kanzel und die Risiken der Überführungshermeneutik 225
- 4.4 Verderbnis, Anfechtung, Gnade. Die anthropologische Dimension des Unglaubens 231
- 4.5 »De ipsorum conversione vix spero«. Glaube, Vernunft und die Grenzen der Apologetik 237

III. Atheisten, Epikurer und *Politici* Zur Literaturgeschichte des Unglaubens im 17. Jahrhundert

1. »In Atheos«. Der Atheismus in Kasualyrik und Epigrammatik um 1600 243
- 1.1 König David und Horaz. Facetten antiatheistischer Poesie im 16. und 17. Jahrhundert 243
- 1.2 »Atheus es, quia Papistam tibi non licet esse«. Der neue Gegner in John Owens *Epigrammata* (1606) 246
- 1.3 »Impius a stulto non differt«. Ein Kasualgedicht von Johann Ulrich Pregitzer (1620). 252
2. Apologetik ad oculos. Poetische und rhetorische Strategien 254
- 2.1 »Dem Atheisten Schwarm«. Ein Kasualgedicht am Anfang der deutschsprachigen Atheismusdebatte 254
- 2.2 *Der verzweifelnde Atheist*. Bericht und Anekdote im Dienst der Apologetik 259
- 2.3 Ein Bestseller aus der Zeit der Frühaufklärung: *The Second Spira* (1693) 263
- 2.4 *Oratio ficta*. Der Atheist als Figur in Lehrdialog und Rollengedicht (Lassenius, Stockmann, Schnüffis) 266
3. Gegen die »*Politici hodierni*«. Spuren der Atheismusdebatte in barocker Erzählprosa 285
- 3.1 Vorüberlegung: Der *atheus* als Nebenfigur in barocken Erzähltexten 285
- 3.2 *Via damnationis*. Das neue Feindbild in Johann Michael Moscheroschs *Gesichte Philanders von Sittewalt* (1640) 288

3.3	Ein »Epicurisch Leben«? Ironische Unglaubenskritik und Anti-Machiavellismus im <i>Simplicissimus</i> (1668/69)	296
3.4	Staatsräson als praktischer Atheismus und Kritik der Ketzermacherei in Johannes Lassenius' <i>Arcana Politico-Atheistica</i> (1666)	303
3.5	<i>Libertas philosophica</i> als Ferment des staatlichen Verfalls in Christian Weises <i>Drey Haupt-Verderbern</i> (1671)	311
4.	Humoristische Entschärfung. Der alltägliche Unglaube und die Verteidigung des Politischen in Christian Weises Komödie <i>Bäurischer Machiavellus</i> (1679)	322

IV. Im Vorfeld der Aufklärung

Gelehrte Kritik, Moralistik und theologischer *common sense*

1.	Frühe Neuzeit und Aufklärung. Zum Verlauf des Unglaubensdiskurses im späten 17. Jahrhundert	329
1.1	Die Macht der Affekte. Zur verborgenen Allianz von Apologetik und Aufklärung	329
1.2	<i>Res</i> und <i>verba</i> . Verschiebungen im Wortfeld des Unglaubens vom 17. zum 18. Jahrhundert.	332
2.	Offene Kritik – heimliche Sympathien? Pierre Bayles Angriff auf die Apologetik	334
2.1	Anthropologischer Pessimismus. Die Bayle-These in frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht.	334
2.2	Tugend durch »wahre« Religion? Die Idee der <i>véritable devotion</i>	341
2.3	Vergeblicher Einspruch? Überlegungen zur verzögerten Wirkung des Bayle-Theorems in Deutschland.	345
3.	Praktisches Christentum und politisches Kalkül. Zur Entstehung einer deutschsprachigen Laienapologetik am Beispiel von Seckendorffs <i>Christen-Stat</i> (1685)	349
3.1	Ein Handbuch christlicher Reformpolitik. Entstehung, Zielgruppe, Anspruch	350
3.2	»Der <i>Atheismus practicus</i> hanget allen an«. Seckendorffs Kirchenkritik zwischen Luther und Spener	354
3.3	Unruhe der Gottlosen – Glückseligkeit des Glaubens. Seckendorffs Adaption der »Pascalschen Wette«	360
3.4	Christenstaat versus Atheistenstaat. Seckendorffs Auseinandersetzung mit Bayle	365

4. Die »Thorheit« der Gottesleugner. Rationaltheologie und christliche Vorurteilslehre im Umfeld der europäischen Frühaufklärung	373
4.1 Noch einmal <i>Stultitia Atheismi</i> . Bentleys <i>The Folly of Atheism</i> (1692)	373
4.2 Der »starke Geist« im Visier der Moralistik. Das Kapitel <i>Des Esprits forts</i> in La Bruyères <i>Caractères</i>	383
4.3 Unglaube als Vorurteil. Psychologische Ursachenforschung im Übergang zur Frühaufklärung (Le Clerc)	388
5. <i>De viris falso Atheismi suspectis</i> . Rettungen für Sokrates und Hobbes	394
5.1 Frühe Rehabilitationsversuche (La Mothe le Vayer, Browne)	394
5.2 Wider den Generalverdacht. Die Verteidigung des Menschengeschlechts bei J. L. Fabricius (1662/1682)	396
5.3 Gegen Ketzermacher und pro Vanini. Der Atheismus in Gottfried Arnolds <i>Kirchen- und Ketzerhistorie</i> (1699/1700).	400
5.4 Frühaufklärung in Wittenberg? Johann Christoph Wolfs Disputation <i>De atheismi falso suspectis</i> (1710)	403

V. Atheismus und Frühaufklärung Historische Korrekturen – begriffliche Präzisierung

1. Was heißt hier »praktisch«? Kritik und Präzisierung von Voetius' Atheismusmodell in der akademischen Diskussion bis 1740	405
1.1 Wirkung oder Ursache? Der Primat der Praxis vor der Theorie (Gebhard Theodor Meier)	406
1.2 »Derselbe einige Atheismus«. Beginnende Auflösung des Modells bei Johann Franz Budde.	408
1.3 Praktischer Atheismus als Unglaube ohne Theorie (Johann Jakob Syrbius)	411
1.4 Der Widerspruch von Reden und Handeln. Christian Wolffs Neudefinition des praktischen Atheismus	414
1.5 Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Zum Fortleben des <i>atheus practicus</i> -Modells nach 1750	419
2. Wider das Denunziantentum und wider den Unglauben. Kritik und Neuausrichtung der Apologetik bei Christian Thomasius	421
2.1 Antiatheismus als Vorurteil. Thomasius' Kritik der »Consequenziemacherey«	421
2.2 Zweierlei Maß? Die Anklage gegen Theodor Ludwig Lau.	429
2.3 Eklektische Gehversuche. Thomasius' Verzicht auf den »Atheus practicus«	432

2.4	Heimliche Verbrechen? Thomasius' Stellung zur Frage nach dem tugendhaften Atheisten	435
2.5	Nicht strafbar, aber gefährlich. Der Atheist als Staatsbürger	440
3.	<i>Hobbes liberatus</i> – <i>Plato ἄθεος</i> . Nicolaus Hieronymus Gundling und die Eklektik zwischen den Fronten	445
3.1	Überblick: Zwischen Rettungen und neuer Inquisition	445
3.2	Skepsis, Eklektik, Kritik. Gundlings Urteil über die apologetische Methodik	448
3.3	»Alles Gebet ist deßhalb eitel«. Gundlings föderaltheologische Fassung des Atheismusbegriffs	457
3.4	»Die halbe moralische Wahrheit«. Gundling über Atheismus, Sittlichkeit und Staat.	462
4.	Begriffliche Präzision und politischer Konservatismus. Der Fall Christian Wolff und die Ambivalenzen der Aufklärung.	469
4.1	Bilanz des Bisherigen. Zum apologetischen Schulterschluss von Aufklärung und Orthodoxie	469
4.2	Tugend ohne Religion? Wolffs Rede über die Chinesen.	470
4.3	Aufklärung der Begriffe. Kritik der ›Consequenzen-Macherey‹ und Präzisierung des Atheismusbegriffs.	474
4.4	Philosophische Theorie gegen politische Praxis. Wolffs Haltung als Staatsdenker.	478
5.	Unzeitgemäße Betrachtungen? Der Stand der lutherischen Polemik nach 1700.	489
5.1	Orthodoxie auf Augenhöhe. Antiatheismus in Valentin Ernst Löschers <i>Praenotiones theologicae</i> (1713).	489
5.2	Pietismus und Naturrecht in Johann Ulrich Frommanns <i>Atheus Stultus sive de stultitia Atheismi</i> (1713–1715)	499
5.3	<i>De atheis practicis non est sermo</i> . Vernunftreligion und <i>insipiens</i> -Topik in Joachim Langes <i>Causa Dei</i> (1723).	508
6.	<i>De atheo cive non bono</i> . Umrisse einer akademischen Diskussion ab 1700	514
6.1	Bayles langer Schatten. Atheismus, Staat und Gesellschaft im akademischen Schrifttum ab 1700.	514
6.2	Der Atheist als Antibürger und die Religion als Bürgerpflicht bei Christian Friedemar Martini (1717)	518
6.3	Erziehung des Bürgers. Die sozial- und mediengeschichtliche Wende zur (unradikalen) Hochaufklärung	526

VI. Natur, Moral und Bürgerglück. Übergänge zur Hochaufklärung

1. Gelehrte versus Unglehrte. Gottsched und der Weg in die doppelte Aufklärung. 535
 - 1.1 Vernünftiger Christ oder Krypto-Deist? Gottscheds Religion im Widerstreit der Meinungen. 535
 - 1.2 Die Unvernunft der »Spötterzunft«. Poetische Apologetik in zwei Kasualgedichten Gottscheds 537
 - 1.3 Religion und Moral für den »Biedermann«. Der bekehrte Freigeist und der christliche Bayle in Gottscheds Moralischen Wochenschriften 544
 - 1.4 Denkfreiheit für Freidenker? Gottscheds Bayle-Editionen und die Rolle der Öffentlichkeit 551
 - 1.5 Gottscheds Lehrbuch der Weltweisheit und spätere Editionen (Leibniz, Polignac) 560
2. Vernünftige Unglaubenskritik in den frühen Moralischen Wochenschriften 562
 - 2.1 Vorüberlegung: Zum religionsgeschichtlichen Ort einer aufklärerischen Paradedgattung. 562
 - 2.2 Apologetik und Satire. Eine Weihnachtsausgabe des *Tatler* (1709) 567
 - 2.3 *Hopes and Fears*. Triebpsychologie und religiöse Normbegründung im *Guardian* (1713). 574
 - 2.4 Unglaube, Unvernunft, Unmoral. Die *notae Atheismi* im Blick deutschsprachiger Wochenschriften 577
 - 2.5 Vom Moralischen Charakter zur exemplarischen Erzählung. Am Beispiel des *Patrioten* 583
3. Religiosität als Schöpfungsgenuss oder der missvergnügte Atheist (Barthold Heinrich Brockes) 589
 - 3.1 Der Gott im Blumenbeet. Zur Ambivalenz des germanistischen Brockesbildes 589
 - 3.2 Ein »unaufhörlichs Zanken, Keifen«. Brockes' Kritik an der traditionellen Apologetik. 597
 - 3.3 Wider das blinde »Ungefähr«. Physikotheologie und Apologetik. 603
 - 3.4 Das Gedicht als Bühne. Dialogische Bekehrung eines Materialisten 605
 - 3.5 Pathologie des Unglaubens. Der Atheist als Melancholiker und der Melancholiker als Atheist. 615
4. Anthropologische Skepsis und Freigeistschelte in der Lyrik Albrecht von Hallers. 618
 - 4.1 Orthodoxe Heterodoxie. Haller und die Religion 618
 - 4.2 Sittenloser Unglaube. Haller und die apologetische Tradition. 623

4.3	Vernunftskepsis und Aberglaubenskritik in den <i>Gedanken über Vernunft/Aberglauben und Unglauben</i>	626
4.4	Versifizierte Apologetik. Hallers Analyse des Unglaubens	630
4.5	Vom Zweifel zur Verzweigung. Ein apologetisches Erzählmodell in den <i>Gedanken</i>	635
5.	Vom Atheisten zum Freigeist. Begriffswandel und Problemkontinuität im 18. Jahrhundert	639
5.1	Wiedertäufer, Libertiner, Antinomer. Der Freigeist am linken Flügel der Reformation	639
5.2	Pietisten, Quäker, Sektierer. Der Freigeist als religiöser Dissident	641
5.3	Von der religiösen zur weltlichen Heterodoxie. Der Freidenker	645
5.4	Begriffliche Alternativen und Übergang zum ›Freigeist‹	650
6.	Aufklärung und kein Ende. Hinweise zum Fortgang des Unglaubensdiskurses.	653
6.1	Staatsfeind und Bürgerschreck. Zur Geschichte des <i>vinculum societatis</i> -Topos ab 1750	653
6.2	Die Wende? Kritik der Apologetik in der Berliner Aufklärung.	656
6.3	Der Freigeist im Visier der katholischen Gegenaufklärung	661
6.4	Epilog: Die Religion, ihre Gegner und der freie Geist in Herders <i>Freidenker</i> -Aufsatz von 1802.	663

VII. Schlussbemerkungen

1.	Rückschau, Ergebnisse, Perspektiven	673
2.	Öffentlichkeit und Untergrund. Zum Problem der Aufklärung ›von oben‹.	677
3.	Nachwort: Der Unglaube, der Glaube und das sogenannte Böse.	682

Anhang

Quellen- und Literaturverzeichnis.	687
1. Quellen	687
2. Forschungsliteratur.	704
Register	755
1. Namen	755
2. Orte	762
3. Sachen.	763
4. Bibelstellen	772

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Untersuchung stellt die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die im Wintersemester 2017/18 der Neuphilologischen Fakultät der Universität Heidelberg vorgelegt wurde. Seither erschienene Fachliteratur wurde nach Möglichkeit, aber ohne den Anspruch auf Vollständigkeit berücksichtigt. Da sich dieses Buch an Angehörige mehrerer Disziplinen richtet und überdies einen längeren geschichtlichen Zeitraum behandelt, da also mit einer selektiven Lektüre einzelner Teile oder Kapitel zu rechnen ist, enthält die Darstellung zahlreiche Verweise (mit → und Kapitelnummer) auf jeweils andere Stellen, wo die gleichen Zusammenhänge grundsätzlicher oder weiterführend behandelt werden. Aus eben diesem Grund wurden auch hier und da Wiederholungen in Kauf genommen.

Die Durchführung einer Untersuchung dieses Umfangs und die Niederschrift der gewonnenen Ergebnisse wären nicht möglich gewesen ohne die Förderung der Volkswagenstiftung durch ein Dilthey-Fellowship. Es sorgte über einen langen Zeitraum hinweg für ideale Arbeitsbedingungen, wie sie in der akademischen Welt keineswegs selbstverständlich sind. Dafür möchte ich meinen ehrlich empfundenen Dank aussprechen, insbesondere an Anja Fließ, Inga Noffz und Henrike Hartmann, für die großartige Unterstützung über viele Jahre hinweg. Zu danken habe ich den Gutachtern für einsichtsvolle und bereichernde Hinweise, die ich nach bestem Vermögen berücksichtigt habe. Dem Herausgeber der Reihe *Das Abendland* und dem Klostermann-Verlag danke ich für die Bereitschaft, den Band in ihr Programm aufzunehmen.

Was die Hilfe und den Beistand von Lehrern, Kollegen und Freunden angeht, so können sie hier nicht annähernd in der Weise gewürdigt werden, wie sie es verdienen. Mein Dank gilt zuallererst Wilhelm Kühnmann für die langjährige Betreuung, die unzähligen wertvollen Hinweise und Gespräche, auch über das Fachliche hinaus. Joachim Dyck danke ich für das anhaltende Interesse, für viele wichtige Hinweise sowie ganz allgemein für die Begleitung und Förderung seit den Studienjahren. Friedrich Vollhardt hat sich in mehr als einer Weise um diese Arbeit und ihren Verfasser verdient gemacht – auch dafür meinen herzlichen Dank! Für die großartige Hilfe bei der Einrichtung der Druckfassung danke ich Kai Gräf. Die vielen Menschen, die darüber hinaus zur Entstehung dieses Buches beigetragen haben, kann ich hier nicht im Einzelnen aufzählen. Sie wissen, was ich ihnen zu verdanken habe.

Heidelberg/Guangzhou, im Herbst 2019
Björn Spiekermann

Hinweg also mit dem erbitternden Vorwurf! Zu lange hat man mit dem Ausdruck ›ein Mann ohne Religion‹ Menschenfeindlich-grausam gespielt.

Johann Gottfried Herder

EINLEITUNG

Haeretici sunt utiles. Wir wissen nicht, wie gut es vns
ist *adversarios* haben.

Martin Luther in den *Tischreden* (Nr. 5525)

1. Problemaufriss, Fragestellung, Vorklärungen*

1.1 Religion und Moral Der Gottlose als gesellschaftliche Bedrohung

Was haben Luther, Machiavelli und der deutsche Aufklärer Christian Wolff gemeinsam? Sie alle wurden des Atheismus beschuldigt. Alle zu Unrecht. Und sie alle waren, jeder auf seine Weise, überzeugt von der entscheidenden Bedeutung der Religion für Stabilität und Wohlergehen eines Gemeinwesens oder, zeitgemäßer ausgedrückt, der menschlichen Gesellschaft. Drei Folgerungen lassen sich daraus jetzt schon ziehen: (1.) Vom Atheismusvorwurf kann noch nicht auf wirklich vorhandenen Atheismus geschlossen werden. (2.) Wenn die Genannten recht hätten, würde der Atheismus nicht allein die Kirche bedrohen, sondern auch den Staat, die Gesellschaft, die soziale Ordnung. Der Kampf gegen den Atheismus wäre also zugleich ein Kampf für deren Bestehen. (3.) Offenbar dachten so selbst Autoren, die unorthodox genug waren, um ihrerseits als Atheisten bezeichnet zu werden. Und nicht nur sie. In unzähligen theologischen, philosophischen, juristischen, staatstheoretischen und literarischen, in gelehrten, erbaulichen, unterhaltenden und volkstümlich belehrenden Texten der frühen Neuzeit wurden Unglaube und Unsittlichkeit eng aufeinander bezogen, wenn nicht gar miteinander identifiziert.¹ Und auch wenn nicht alle Autoren, die diese Meinung in der einen oder anderen Weise vertraten, am Rande des Atheismusvorwurfs standen, finden sich darunter doch so bedeutende Figuren der Ideen- und Wissenschaftsgeschichte wie Francis Bacon, Marin Mersenne, Hugo Grotius, Gottfried Wilhelm Leibniz, Samuel Pufendorf oder Albrecht von Haller.

* Bemerkungen zur Zitierweise finden sich am Ende der Einleitung vor dem Abkürzungsverzeichnis.

¹ Zum Begriff des Unglaubens und seinem Gebrauch in dieser Studie s. das Methodenkapitel weiter unten.

Bevor wir diese Gedankengänge als altväterlich und vormodern verabschieden oder anfangen, Männern wie Wolff und Haller ihren Status als Aufklärer oder Naturforscher streitig zu machen, erinnern wir uns, dass erst im Sommer 2017 eine Studie für Aufsehen sorgte, die im globalen Maßstab Belege für schwerwiegende, aber kaum begründbare ethische Bedenken gegenüber Atheisten (»extreme intuitive moral prejudice against atheists«) feststellen konnte.² Wer glaubt, dass dieser Befund vor allem durch Einbezug fundamentalistisch-religiöser Probanden zustande gekommen sei, sieht sich schnell eines Besseren belehrt. Auf die entsprechende Frage der *Spiegel*-Redaktion antwortete der Erstverfasser der Studie, Will M. Gervais, in einem Interview: »Keineswegs. Extreme Vorurteile fanden wir auch in säkularen Ländern wie Tschechien, Australien oder den Niederlanden.« Sie seien dort nur nicht »ganz so stark ausgeprägt« gewesen wie in den Emiraten oder in Indien.³ Im Übrigen, so Gervais weiter, würden »auch die Ungläubigen ihresgleichen moralisch weniger verlässlich« finden und eher gläubigen Menschen vertrauen. Das habe die Befragung ergeben, obschon die Betroffenen es selbst nicht so formulieren würden.⁴ Bei der Frage nach möglichen Ursachen hält sich Gervais allerdings zurück. Offenbar handle es sich um eine tief verwurzelte menschliche Haltung. In der Einleitung zur Studie selbst führen die Autoren dafür sogar Beispiele aus der Kulturgeschichte an. Neben dem chinesischen Philosophen Mozi, einem Zeitgenossen des Sokrates, zitieren sie Platon und Dostojewski.⁵

Die Liste ließe sich noch lange fortsetzen. Tatsächlich kann die Vorstellung von der Religion als ›Band der Gesellschaft‹, als *vinculum societatis*, wie es

² Vgl. Gervais u.a. 2017, die Formulierung nach dem Titel der in *Nature Human Behaviour* erschienenen Studie: »Global evidence of extreme intuitive moral prejudice against atheists«. – Für den ersten Hinweis auf die Studie danke ich Frau Dr. Jutta Igenbergs (München). – Vgl. außerdem das Interview mit Will Gervais im Magazin *Der Spiegel* (Nr. 33, 12. August 2017, S. 86). Daraus die nachfolgenden Zitate im Haupttext.

³ Dass eine tiefgehende religiöse Prägung nicht ausschlaggebend sei, erläutert Gervais auch daran, dass das Misstrauen gegenüber Andersgläubigen durchaus geringer sei als gegenüber gänzlich Ungläubigen. Das mag zunächst einmal selbstverständlich klingen, weil ein falscher Glaube immer noch besser sein könnte als gar keiner. Wer aber den geradezu frenetischen Eifer kennt, mit dem sich die postreformatorischen Konfessionen bekämpft haben, oder auch die frühneuzeitlichen Hetzkampagnen gegen ›Aberglaubens‹, ›Schwärmer‹, Juden oder Türken, kann die Bedeutung dieser Gegenüberstellung leicht ermes sen.

⁴ In eine ähnliche Richtung zielt eine Bemerkung von Mario Vargas Llosa, von der die FAZ am 30. August 2011 unter dem Titel *Ungläubig glauben. Mario Vargas Llosa hält die Kirche für unentbehrlich* berichtete (S. 31): »Was soll das also noch in den Augen eines säkular gestimmten Intellektuellen? Was hat ein greiser Papst noch beizutragen, und was leistet eine Kirche, die offenbar in einem unumkehrbaren Schrumpfungsprozess steckt? Sie errichte ein moralisches Gerüst, sagt Vargas Llosa, selbst für jene, die ihrer Lehre nicht folgen. Sie liefere einen ethischen Maßstab in Zeiten, da Gier, akklamierter Egoismus und Korruption die öffentliche Sphäre beherrschten.«

⁵ Vgl. Gervais u.a. 2017, S. 1. – In den Anmerkungen wird auf weitere ähnlich gelagerte Studien von Gervais verwiesen, die hier nicht weiter erörtert werden müssen.

auf Lateinisch hieß, allein während der Neuzeit von der Reformation bis zur deutschen Volksaufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts durchgehend belegt werden. Sie ist jedoch – selbst bei Autoren wie Jean Bodin oder Thomas Hobbes – nicht zu trennen von der Schreckfantasie des Gottesleugners, der alle gesellschaftlichen Bindungen und Verpflichtungen aufkündigt und so die Gesellschaft von innen heraus zum Einsturz bringt. Im Laufe der Jahrhunderte wurde er mit wechselnden Feindbegriffen bezeichnet: ›Epikurer‹ oder ›Liber­tiner‹ in der Reformationszeit, ›Atheist‹ (mit der besonderen Spielart des praktischen Atheismus)⁶ im 17. und *Esprit fort*, ›starker Geist‹ oder ›Freigeist‹ (auch ›Freidenker‹), im 18. Jahrhundert. Im 17. Jahrhundert erhielt diese Ansicht mächtige Unterstützung durch das vermeintlich säkulare Naturrecht und die Politiklehren für den frühmodernen Verwaltungsstaat (›Policeywissenschaft‹). Hierher gehört auch noch die Äußerung Christian Wolffs, auf die oben ange­spielt wurde, dass Atheisten im Interesse des Gemeinwesens nicht geduldet werden sollten.⁷ Gegen die Behauptung, dass Atheisten nicht tugendhaft sein könnten, hatte 1682 zwar schon Pierre Bayle opponiert und damit in der deut­schen Frühaufklärung auch vereinzelt Zustimmung gefunden.⁸ Der jesuitische Kardinal Roberto Bellarmino hatte das bereits 1611 eingeräumt, ebenso (etwa zeitgleich mit Bayle) Philipp Jakob Spener.⁹ Mit Beginn der Hochaufklärung jedoch und ihrem in die Breite tendierenden Wirkungsanspruch geriet diese Sichtweise, zumindest in Deutschland und England, wieder in Verruf, um so mehr, als in Deutschland und England die protestantische Theologie als ›vernünftige Orthodoxie‹ an der Spitze der Bewegung mitmarschierte.¹⁰

Schon dieser flüchtige Überblick legt nahe, dass es Zeit wird, sich von einem weiteren lieb gewonnenen Vorurteil zu verabschieden. Keineswegs ist die »Bekämpfung des Atheismus« (H. Leube) ausschließlich Sache der sogenannten Orthodoxie gewesen.¹¹ Und selbst wo sie es war, ist sie nicht ausreichend damit

⁶ Ausführlich dazu in Kap. I.5.

⁷ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Halle 1721, §§ 368 f. – In seinem *Ius naturae* hat Wolff, inzwischen ja selbst als Atheist attackiert und 1740 von Friedrich II. rehabilitiert, diese Überlegungen keineswegs zurückgenommen, sondern weiter ausgebaut. Vgl. Ders.: *Ius naturae methodo scientifica pertractatum, pars octava sive ultima*, Halle 1748, §§ 471–475. – Ausführlich dazu in Kap. IV.5.

⁸ Zu Bayle s. weiter unten, Kap. IV.2. u. IV.3.

⁹ Belege in Kap. I.1.4. u. II.4.4.

¹⁰ Zu diesem wichtigen Teilergebnis dieser Untersuchung s. vor allem die Kap. V.6.3, VI.1–VI.2 u. VII.2.

¹¹ Hier liegt auch die perspektivische Verzerrung (zumindest im Titel) der ansonsten durchweg hervorragenden Studie von Hans-Martin Barth zur antiatheistischen Apolo­getik des 17. Jahrhunderts (Barth 1971). Mehr dazu im Forschungsbericht. – Der Begriff ›Orthodoxie‹ selbst ist ebenso unpräzise und irreführend wie – leider – weiterhin uner­setzlich. Er ist darin vollständig vergleichbar dem Begriff der Aufklärung, um so mehr, als beide oft zur gegenseitigen Erklärung herhalten müssen. Hilfreich sind daher Wort­bildungen wie »Reformorthodoxie« (H. Leube) oder bewusst paradoxe Formulierungen wie »heterodoxe Orthodoxien« (J. Baur), um die simple Vorstellung eines dogmatischen

erklärt, dass sich dort die Kirche aus einer sozusagen apriorischen Verpflichtung heraus gegen ihre radikalsten Gegner wendet. Das ist zwar oft genug der Fall und wohl auch kaum anders zu erwarten. Die vielfach zu beobachtende Fixierung auf diese Sichtweise, die von der Forschungsliteratur über Konferenzdiskussionen und Feuilleton bis in persönliche Gespräche hineinreicht, verstellt aber den Blick auf die historische Signifikanz dieser Abwehrhaltung. Die dahinter aufscheinenden komplexen Wirkungszusammenhänge haben uns viel zu sagen über die Fragilität ebenso wie über die Langlebigkeit gesellschaftlicher Normvorstellungen und über den fortlaufenden Prozess ihrer kommunikativen Aushandlung. Dazu gehört eben auch der selbstverständliche Gebrauch von Feindbildern, ihre geradezu rituelle Beschwörung, die sich dem Betrachter in einem stark konventionalisierten, über Jahrhunderte hinweg weitgehend kohärenten, dabei aber je situativ auch variabel einsetzbaren Inventar von Begriffen, Attributen und Motiven zeigt. In die Reihe der frühneuzeitlichen Feindvorstellungen gehört – neben anderen wie dem Aberglauben, der ›Schwärmerei‹, den Juden, Türken und Hexen – auch die Figur des Ungläubigen oder Gottlosen.¹²

homogenen Meinungsblocks, einer geschlossenen und unerbittlich rückständigen ideologischen Front der Amtskirche hinter sich zu lassen (vgl. Leube 1924 u. Baur 2010). Letztere gehört ihren Ursprüngen nach ins 19. Jahrhundert, in die Restaurationszeit und Kulturkampfära. Wenn im Folgenden dennoch immer wieder von Orthodoxie die Rede ist, insbesondere bei der leitenden Perspektive der ›nichtorthodoxen‹ Unglaubenskritik (s. u., § 3), so ist damit bewusst auf den pauschalen Gebrauch in der Öffentlichkeit wie in weiten Teilen der historischen Forschung außerhalb der Kirchengeschichte angespielt. Ihn nicht zuletzt gilt es zu konterkarieren, wie auch den Begriff der Aufklärung selbst.

¹² Politologische, soziologische und psychologische Literatur zu Feindbildern wird hier kaum herangezogen werden. Über die Funktion und Struktur von Feindbildern gibt es weniger Allgemeines und Theoretisches zu sagen, als man denken könnte; es kommt auf die Fallbeispiele in ihren jeweiligen Kontexten an; vgl. den Problemaufriss von Schrage 2012 mit einer für den fachfremden Historiker nützlichen interdisziplinären Literaturübersicht; zum (schwer übersetzbaren) Konzept des ›othering‹ vgl. knapp Ashcroft/Griffiths/Tiffin ³2013, S. 180–190; zum Angstdiskurs am Leitfaden der ›Ketzergefahr‹ vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert vgl. die bekannte Untersuchung von Delumeau 1978; nach längeren Darlegungen über Teufelsangst und Hexenverfolgung folgen im letzten Kapitel instruktive Ausführungen zum Komplex ›Ketzerie und moralische Ordnung‹ (S. 572–607); zur Entstehung und Funktionalisierung des Ketzerbegriffs vgl. ferner Patschovsky 1999, Fürst u. a. 2012 und besonders Steckel 2012, die dem Einsatz des Ketzerbegriffs in religiösen Debatten des Hochmittelalters nachgeht; vgl. auch Goetz 2013 für das frühe Mittelalter. Die strukturellen Ähnlichkeiten mit dem Unglaubensdiskurs sind unübersehbar. – Zu Feindbildern in der frühen Neuzeit vgl. allgemein Bosbach 1992, dort bes. Braungart 1992 u. Harms 1992; wichtige Ergänzungen in monografischer Ausführlichkeit bei Bremer 2005 und Paintner 2011; ferner exemplarisch, für die Beschwörung der ›Türkengefahr‹ in der frühen Neuzeit, die Studien in Guthmüller/Kühlmann 2000, dort bes. Neuber 2000 mit Hinweisen zur Konstruktion des ›fremden‹ Osmanen in deutschen ›Turcica‹ der Renaissance; Kampfbegriffe der Aufklärung untersucht (unter dem methodischen Begriff ›Kampffideen‹) Norbert Hinske in seinem bekannten Aufsatz zu den ›Grundideen der deutschen Aufklärung‹ (Hinske 1990); speziell zur ›Kampffidee‹ des Aberglaubens oder des Abergläubischen vgl. die glänzende Untersu-

1.2 Zielsetzung, Reichweite und Schwerpunkte der Darstellung

Die vorliegende Untersuchung ist dem Ziel gewidmet, die Geschichte dieses Feindbilds in der frühen Neuzeit unter bestimmten, noch zu erörternden Leitperspektiven nachzuzeichnen, mit zahlreichen Belegen zu dokumentieren und durch intensive Quellenanalysen immer wieder punktuell zu vertiefen. Nicht Vollständigkeit ist angestrebt, sondern eine Aufarbeitung des Typischen, des Wiederkehrenden, aber auch der kleineren und größeren Modifikationen im Lauf der Jahrzehnte. Dazu werden die zentralen Begriffe und Argumentationskomplexe erarbeitet, an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort aufgesucht und kontextualisiert. Denn was mit Unglaube jeweils gemeint war und welche Funktion dessen Abwehr erfüllte, konnte von Fall zu Fall variieren. Die Quellenauswahl und -analyse folgt dabei einer spezifischen Erkenntnisabsicht, die gezielt gegen das oben umrissene Vorurteil gerichtet ist: Nicht eine Geschichte der neuzeitlichen Apologetik (der Verteidigung der christlichen Religion gegen ihre Gegner) soll hier geboten werden, sondern die Wahrnehmungsgeschichte des Unglaubens aus der Sicht von Gegnern, die mehrheitlich *nicht* dem orthodoxen Lager zuzurechnen sind. Zur zentralen heuristischen Klammer einer »nichtorthodoxen« Unglaubenskritik wird gleich noch mehr zu sagen sein.

Mit dieser methodischen Vorentscheidung hängt auch die chronologische und zunehmend geografische Disposition des vorgestellten Materials zusammen: Fluchtpunkt der Darstellung bleibt vor allem die deutsche Aufklärung. Das hat zuallererst projektgeschichtliche Gründe, denn die Anfänge dieses Unternehmens liegen in einem Forschungsprojekt zur Figur des »Freigeists« im deutschen 18. Jahrhundert.¹³ Von da aus haben sich mit der Zeit so viele Verbindungslinien in das 17. und schließlich auch das 16. Jahrhundert gezeigt, dass daraus nun die Geschichte eines höchst wirkungsmächtigen Topos oder »Argumentationssystems« (J. Dyck)¹⁴ von der Reformation bis zur Aufklärung geworden ist. Dabei hatte besonders das erste Kapitel zunächst die Funktion einer exkursartigen Vorgeschichte, um den eigenwilligen Gebrauch des Atheismusbegriffs in der deutschen Gelehrtenwelt seit 1650 verständlich zu machen. Ähnlich entwickelte sich das vierte Kapitel aus einem längeren Vorspann zur deutschen Frühaufklärung. Mit der Zeit ergab sich ein zusammenhängendes Gebilde, das nun als umfangreiche Vorgeschichte zur Freigeistdebatte des 18. Jahrhunderts dasteht. Was leicht wie eine teleologische Konstruktion wirken kann, ist folglich gedacht und zu lesen als eine weit ausholende ideen-, diskurs- und wissensgeschichtliche Rekonstruktion. Ohne

chung von Pott 1992. – Literatur zu den hier untersuchten Feindbildern wie Epikureer, Libertin, Atheist und Freigeist wird gleich im Forschungsbericht genannt.

¹³ Die höchst komfortablen Arbeitsbedingungen, die ein *Dilthey-Fellowship* der Volkswagenstiftung über viele Jahre bereitstellte, können hier nur angedeutet werden.

¹⁴ Der Ausdruck nach der toposgeschichtlichen Untersuchung von Joachim Dyck (1966, S. 113–116).

sie bliebe die Hartnäckigkeit, mit der die Mehrzahl der deutschen Aufklärer am Feindbild des Freigeists samt seinen moralisch-politischen Implikationen festhielt, unverständlich.

Diese retrospektive Modellierung brachte einige heuristische Vorentscheidungen mit sich, die noch kurz zu erörtern sind. So wurden die behandelten Autoren des 16. und vor allem 17. Jahrhunderts oftmals danach ausgewählt, ob sie in der deutschen Diskussion viel zitiert wurden. Das ist beispielsweise bei François Garasse trotz seiner zentralen Stellung in der Geschichte des französischen Antilibertinismus nicht der Fall, auch nicht bei den britischen Platonisten Henry More und Ralph Cudworth, nicht einmal bei Shaftesbury;¹⁵ dafür aber bei Autoren wie Marin Mersenne oder Gisbert Voetius, die in der Atheismusforschung typischerweise meist nur am Rande vorkommen.¹⁶ Auf diese Weise ergibt sich eine perspektivisch konzipierte Wirkungs- und Diskursgeschichte, die neben thematischer und motivischer Kohärenz durch zahlreiche Verweise auch intertextuell verklammert ist.¹⁷ Dieser Kompromiss zwischen deutscher und europäischer Dimension, insbesondere in der Zeit nach 1700, ist angreifbar, soweit nach einer konsequent europäischen Perspektive gefragt wird. Wer aber die Äußerungen deutscher Gelehrter und Dichter über den Unglauben in ihrer ganzen Reichweite verstehen will, wird auf den hier zu diesem Zweck rekonstruierten europäischen Diskussionshorizont nicht verzichten können. Die Rezeptionslinien müssten anders gezogen werden, wenn sie ihren Ausgang von der englischen oder französischen Aufklärung her nehmen

¹⁵ Shaftesbury hatte zwar schon 1699 in seiner *Inquiry concerning Virtue and Merit* (wieder gedruckt 1714 im zweiten Band der *Characteristicks*) eine Kritik des Religion-Moral-Arguments vorgelegt, die derjenigen Bayles (→ IV.2) an Kühnheit und Scharfsinn in nichts nachstand. In der deutschen Unglaubens-Diskussion spielte er jedoch vor 1750 keine nennenswerte Rolle, vermutlich deswegen, weil die deutschen Gelehrten der Zeit nur in den seltensten Fällen die englische Sprache beherrschten. Erst Johann Joachim Spalding machte Shaftesbury in der deutschen Öffentlichkeit weiter bekannt. Gotthold Ephraim Lessings Urteil aus dem zwölften Literaturbrief (1759), Shaftesbury sei »der gefährlichste Feind der Religion, weil er der feinste ist«, ist folglich nicht auf Shaftesburys tatsächliche Wirkung zu seinen Lebzeiten zu beziehen. Lessing, *Werke und Briefe* (Klassikerausgabe), Bd. 4: Werke 1758–1759, hg. v. Gunter E. Grimm, Frankfurt am Main 1997, S. 482. Zur deutschen Shaftesburyrezeption vgl. grundlegend Dehrmann 2006.

¹⁶ Eine Ausnahme bietet die höchst kenntnisreiche Monografie von Barth 1971 (dazu gleich mehr). Zu Garasse vgl. Popkin ³2003, S. 100–103; Schneider 1970, S. 176–184; daran anknüpfend Donville 1989; Kors 1990, S. 29f. – Bibliografische Hinweise zu More und Cudworth im Kapitel zu Richard Bentley (IV.4.1), Anm. 5. Die Rezeption der antiatheistischen Schriften Mores und Cudworths wurde wie bei Shaftesbury lange dadurch erschwert, dass sie auf Englisch verfasst waren. Eine lateinische Übersetzung legte bekanntlich erst 1733 Johann Lorenz von Mosheim vor und ebnete damit der Rezeption in Deutschland den Weg.

¹⁷ Diese intertextuelle Dimension wird hier als ein Bestimmungsmerkmal von Diskursivität aufgefasst. Vgl. Busse/Teubert 1994, S. 14f. Zu dem so verstandenen Diskursbegriff siehe die Ausführungen im Methodenteil.

würden.¹⁸ Gleichwohl: Dass die hier erarbeitete Feindfigur des Gottlosen mit-samt der um sie herum gruppierten Assoziationen und Konnotationen in allen westeuropäischen Ländern auf sehr ähnliche Weise gezeichnet und bekämpft wurde, kann niemand ernsthaft bestreiten, der sich mit der Materie befasst hat.

Chronologisch liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der zweiten Hälfte des 17. und dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts. In diesem Zeitraum wird das »Problem des Unglaubens«, um eine hilfreiche Formulierung Lucien Febvres aufzugreifen,¹⁹ überwiegend unter dem Begriff des Atheismus abgehandelt. Dadurch wird die Quellensuche während dieser Phase erheblich erleichtert. Der Bedeutungsumfang von ›Atheismus‹ verengt sich – nach intensiver Begriffsreflexion, aber auch infolge der Umstellung gelehrter Kommunikation auf die Nationalsprachen – erst ab etwa 1720 auf den bis heute üblichen Vorstellungsgehalt.²⁰ In Deutschland übernimmt der Freigeistbegriff die Funktion, die zuvor der bis dahin sehr weit gefasste Atheismusbegriff erfüllt hatte. Dieses vorerst letzte Kapitel in der Diskurs- oder Feindbildgeschichte des Unglaubens wird noch zu schreiben sein.²¹ Es wird aber im letzten Kapitel dieser Studie der Übergang von der Atheismus- zur Freigeistdebatte zwischen 1700 und 1750 so weit erarbeitet werden, dass die Einheit und Kontinuität des Unglaubensdiskurses von der Reformation bis zur Hochaufklärung hier erstmals geschlossen vor Augen steht.

1.3 Atheismus und Heterodoxie Zum Problem der ›Verdächtigungshermeneutik‹

Wie dieser Problemaufriss schon gezeigt haben dürfte, liegt der methodische Akzent der vorliegenden Untersuchung primär auf einer wahrneh-

¹⁸ Welche Folgeprobleme sich ergeben, wenn man sich auf eine bloß nationale Perspektive beschränkt, zeigt sich in Kenneth Sheppards monografischer Aufarbeitung des britischen Antiatheismus ab etwa 1600 (vgl. Sheppard 2015). Dagegen hat sich Alan Charles Kors in seinem vielbeachteten Buch *Atheism in France* (Kors 1990) und den beiden Nachfolgebänden (Kors 2016a u. 2016b) ähnlich wie hier für gezielte Ausgriffe in die europäische Diskussion entschieden und damit ein weit überzeugenderes Gesamtbild erzielt. Dazu gleich noch mehr im Forschungsbericht.

¹⁹ Vgl. Febvre 1947. Schon die Titelformulierung von Febvres berühmter Studie – »Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle« – ist Programm insofern, als sich Febvre damit der damals wie heute verbreiteten Neigung entzieht, für das 16. Jahrhundert von Atheismus zu sprechen, obwohl es weder einen nachweisbaren Atheismus im *engeren* Sinn gab, noch der Atheismusbegriff selbst viel verwendet wurde. Vgl. die entsprechende Würdigung im Forschungsüberblick von Schröder 1998, S. 21 f.

²⁰ Vgl. dazu die Kap. IV.1.2 u. VI.5.

²¹ Erste Ausgriffe unternehmen – neben der Arbeit von Liepe 1930 und der im Forschungsbericht genannten Literatur zum 18. Jahrhundert – einige Aufsätze, in denen ich den Kampf gegen die ›Freigeister‹ an diversen Beispielen untersucht habe: Vgl. Spiekermann 2012a, 2012d, 2015, 2016 u. 2019a.

mungs- und diskursgeschichtlichen Perspektive.²² Dass Atheismus und die Rede über Atheismus zwei sehr verschiedene Dinge sind, haben Autoren wie Christian Wolff schmerzhaft erfahren, wenn sie vor der Anklage auf Atheismus fliehen mussten, ohne wirklich atheistische Ansichten zu vertreten (→ V.4). Die geschichtliche Erforschung von Atheismus und Heterodoxie sieht sich damit vor ein höchst zählbares Problem gestellt, über das bis heute gestritten wird. Kann man von Atheismus sprechen, nur weil jemand als Atheist bezeichnet wird? Oder nur da, wo nachweislich Spuren eines »beweistheoretisch reflektierten Atheismus« (W. Schröder) vorliegen?²³ In dem Maße, wie Atheismus und Freidenkertum vom Schandmal früherer Jahrhunderte zum Ehrenzeichen des Intellektuellen wurden, also spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts,²⁴ die Suche nach Atheisten in der europäischen Geistesgeschichte folglich zu einer Art subversiver Hagiografie geriet,²⁵ trat diese wichtige Unterscheidung in den Hintergrund.²⁶ Erschwerend kam hinzu, dass die Anamnese des mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Unglaubens aufgrund fehlender Primärquellen lange auf die Schriften und Urteilsbegründungen seiner Gegner angewiesen blieb. Die Erforschung heterodoxer, subversiver oder »radikaler« Milieus und Meinungen schreibt so, teils bis heute, die Verdächtigungslogik der

²² Zum Diskursbegriff s. das nächste Kapitel. – Der Ausdruck »Verdächtigungshermeneutik« in der Überschrift des Kapitels ist übernommen von Schröder 1998, S. 24.

²³ Schröder 1998, S. 19, formuliert dies einmal, gegen die weitere Begriffsverwendung in großen Teilen der Forschung, als Minimalbedingung für sein philosophisch präzises Atheismusverständnis. – Vgl. auch Schröders Nachwort zur Neuauflage seines Atheismusbuchs (Schröder 2012, S. 621–645, bes. S. 621 f.), wo er sich mit der Kritik an seiner strikten Fassung des Atheismusbegriffs auseinandersetzt.

²⁴ Erinnert sei hier nur en passant an die Freidenkerverbände, die sich ab etwa 1850 aus den Anhängern des sogenannten Vulgärmaterialismus rekrutierten; vgl., für unsere Zwecke genügend, Kaiser 1981, S. 81–85.

²⁵ Vgl. dazu generell, mit vielen Beispielen, Schröder 1998, S. 21–27, hier nur ein kleiner Ausschnitt: »Von der neueren Historiographie des Atheismus wird dieses Verfahren nicht selten mit eben dem Ziel eingesetzt, dem modernen Atheismus eine stattliche Ahnenreihe zu verschaffen und die Wurzeln der säkularistisch-aufklärerischen Positionen der Gegenwart bis weit in die Vergangenheit hinein zu verlängern.«

²⁶ Diese Wende ermöglichte überhaupt erst eine monumentale Darstellung wie Fritz Mauthners *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* in vier Bänden (Stuttgart/Berlin 1920–1923, Aschaffenburg 2011). Was Mauthner an Quellen zusammengetragen und, mit zahlreichen klugen Einzelbeobachtungen, unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gebracht hat, verdient noch immer Bewunderung, obgleich er die Feindbildlogik der Apologeten just übernimmt und nur deren Wertungen verkehrt. – Ähnliches gilt, mit anderen Vorzeichen, für Hermann Leys *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* (5 Bde., Berlin 1966–1989), die als identifikatorische Folie und ideologische Selbstvergewisserung des sozialistischen Materialismus gedacht ist (vgl. Schröder 1998, S. 25, Anm. 1). Über die marxistische Historiografie des Atheismus urteilt ganz ähnlich einmal Panaiotis Kondylis (1986, S. 362), dass die Marxisten in ihrer Überschätzung des atheistischen Einflusses innerhalb der Aufklärung der Meinung »der konservativen Theologen des 18. Jahrhunderts« folgen würden.

frühneuzeitlichen Apologetik fort.²⁷ Derartige Heuristiken hat Winfried Schröder in seiner Habilitationsschrift *Ursprünge des Atheismus* (1998) mit Entschiedenheit zurückgewiesen und stattdessen für einen strikt definierten Begriff von Atheismus plädiert. Berichte über den Atheismus der Antike und des Mittelalters lässt Schröder (im Einklang mit älteren Forschungen von Paul Oskar Kristeller u. a.)²⁸ nicht gelten.²⁹ Da Schröder auf der Grundlage handschriftlicher Quellen (*Clandestina*) nun die Geschichte des Atheismus im engeren Sinn der *negatio Dei* rekonstruieren konnte, beginnend in der Mitte des 17. Jahrhunderts nämlich, lässt sich in seinem Buch auch für den fachfremden Historiker die Unterscheidung zwischen ›echten‹ Atheisten, bloßer Denunziation und dem publizistischen Konstrukt ›des‹ Atheismus, als abstrakter Feindidee und strukturellem Gegenpol der christlichen Religion,³⁰ einwandfrei nachvollziehen. Derweil lebt die hagiografische Perspektive oftmals weiter in den überaus zahl- und ertragreichen Arbeiten zum *Radical Thought* oder *Clandestine Underground*, für den Zeitraum ab etwa 1670 auch *Radical Enlightenment* genannt.³¹ Wer

²⁷ In diesem Sinne bereits Hans Leube über Mauthners Atheismusbuch (Leube 1924a, S. 75): »Mauthner gibt für seine Fassung des Begriffs ›Atheismus‹ keine Quellen an, obwohl er schon Vorgänger hat. Denn mit diesem weiten Begriff des Atheismus haben bereits die deutschen Theologen gearbeitet, die in der zweiten Hälfte des 17. und in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die ersten geschichtlichen Darstellungen des Atheismus geliefert haben.« – Der gleiche Vorbehalt gilt auch noch für die *Histoire de l'athéisme* (Paris 1998) des französischen Mentalitätshistorikers George Minois. Als Atheismus wird dort gewertet, was als solcher zu irgendeiner Zeit attackiert wurde. Vgl. dazu bereits die Rezension von Miguel Benitez (Benitez 1999, S. 638): »Ce livre n'est pas exactement une histoire de athéisme, mais plutôt de l'incroyance, comme le sous-titre l'indique.« – In der Tat lautet der Untertitel von Minois' Buch etwas präziser: *Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. – Übervorsichtig hat sich dann umgekehrt Michael J. Buckley mit seiner Darstellung *At the Origins of Modern Atheism* verhalten (Buckley 1987), der den ›echten‹ Atheismus sensu stricto erst mit Diderot und Holbach beginnen lässt; vgl. dazu Schröder 1998, S. 17f., sowie Schröder 2012, S. 624, Anm. 4 (zu Buckley), und 629 (über Minois als »Extremfall, was terminologische Unbekümmertheit angeht«).

²⁸ Vgl. Kristeller 1953, der sich, etwa am Beispiel Pomponazzis, gegen die heuristische Kategorie eines »secret atheism« wendet (vgl. ebd., S. 238); nicht nur ersetze sie keinen philologischen Nachweis, sie reproduziere überdies die Perspektive der klerikalen Anklageschriften. Kristeller unterscheidet daher zwischen Atheismus und dem »charge of atheism« (vgl. ebd., S. 237 u. 238).

²⁹ Vgl. Schröder 1998, S. 45–57 (Antike) sowie S. 57f. (Mittelalter); ergänzend Schröder 2012, S. 631f.

³⁰ Nicht zufällig entstehen beide Konzepte in enger Wechselwirkung, wie noch zu zeigen sein wird (→ I.2).

³¹ Vgl. neben der wichtigen Arbeit von Winfried Schröder (1998) und dessen Zusammenfassung im *Neuen Ueberweg* 17/4, 2001, S. 881–889, besonders die außerordentlich materialreichen Bücher von Jonathan Israel (2001 u. 2006), in denen die Erträge von jahrzehntelanger Forschung syntheseartig verarbeitet sind; innovativer, da stets neue Materialien erschließend, zudem für den deutschen Kulturraum einschlägig die Forschungen von Martin Mulso (vgl. bes. Mulso 2002, 2018, 2007 u. 2012); zur Diskussion über das Konzept der ›radikalen Aufklärung‹ vgl. den von beiden gemeinsam herausgegebenen

als Atheist, Libertin oder Freidenker angegriffen wurde, kann sich der Sympathie einer Ideengeschichtsschreibung sicher sein, die sich – zumeist aus den philosophischen Fakultäten heraus betrieben – wohl selbst gern in die Nachfolge des *Radical Enlightenment* gestellt sehen möchte.³² Die Tendenz zur Mantel-und-Degen-Romantik, die in vielen dieser Studien vorherrscht,³³ schmälert aber in keiner Weise die enormen Leistungen, die hier seit den Pionierarbeiten von Ira O. Wade, Robert Darnton, Margaret C. Jacob, Gianni Paganini, Martin Mulsow, Jonathan Israel und anderen erbracht worden sind.³⁴ Nur wird dort aufgrund anders gelagerter Erkenntnisinteressen nicht immer präzise zwischen ›manifestem‹ Atheismus und ›Heterodoxien unterhalb der Schwelle des Atheismus‹ (W. Schröder), also etwa Deismus oder Skeptizismus, unterschieden.

Umgekehrt bringt die scharfe Definition des Atheismusbegriffs Probleme mit sich, sobald sie an die Schriften der historischen Atheismusgegner angelegt wird. Dass eben diese milderen Heterodoxien in den apologetischen Traktaten seit dem 16. Jahrhundert bis zum Beginn der Frühaufklärung mit großer Übereinstimmung einem weiten Atheismusbegriff zugeschlagen wurden, ist zwar in der Forschung bestens bekannt, wird aber meist als eher klägliche Leistung einer ›Verdächtigungshermeneutik‹ (W. Schröder) gewertet, die in ihrer inquisitorischen Überführungspraxis das Pendant zur sprichwörtlich gewordenen Ketzermacherei darstellt. Offenbar fällt es schwer, in dieser Feindbildoptik, auch da, wo sie vom ›realen‹ Atheismus unterschieden wird, mehr als nur einen verbiesterten Orthodoxismus zu sehen.³⁵ Dass diese Variation

Konferenzband Israel/Mulsow 2014, ferner die Beiträge in Grunert 2014 und Ducheyne 2017.

³² In diesem Sinn ist wohl auch die teilweise sehr heftige Kritik an Winfried Schröders Atheismusbuch zu deuten, die ihm vorwirft, den als Atheisten Verfolgten und Verfeimten der frühen Neuzeit einmal mehr das Andenken zu verweigern, das ihnen zustünde. Vgl. Schröder ²2012, S. 622 (mit Anm. 2) u. 623. – Einem hervorragenden Kenner wie Schröder ›Absurdität‹ im Umgang mit seinen Quellen vorzuwerfen, wie es ein Kritiker getan hat (vgl. Schröder ²2012, S. 623), ohne die enormen Vorzüge seiner terminologischen Rigidität, ja überhaupt die Schwierigkeit der Fragestellung anzuerkennen, macht exemplarisch deutlich, welche emotionale Temperatur die Diskussion bisweilen erreichen kann.

³³ So etwa schon Kristeller 1953 (S. 234f.) über Henri Bussons Buch *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (Paris 1922): ›Yet he is convinced that [...] the numerous French scholars who studied at Padua in the sixteenth century formed a kind of secret society that spread in France the seeds of an intellectual poison that were to bear fruit in the seventeenth century.‹ – Die Anwendung auf die heutige Radikalismusforschung fällt nicht schwer, ohne dass diese dadurch der Sache nach entwertet würde. Wenn vielmehr die abenteuerhafte Einkleidung dafür sorgt, dass die sehr umfangreichen und gelehrten Bücher von Jonathan Israel auf Interesse außerhalb enger Fachkreise stoßen, dann wäre damit viel gewonnen.

³⁴ Auf einen Forschungsbericht zu diesem Bereich muss hier aus naheliegenden Gründen verzichtet werden. Vgl. immerhin die in Anm. 46 genannte Literatur.

³⁵ So kann es geschehen, dass selbst ein bedeutender Gelehrter wie Don Cameron Allen in seinem einschlägigen Buch *Doubt's boundless sea* (1964) den wohl einflussreichs-

des bekannteren »*pruritus haereticandi*« in ihrer Verdächtigungslogik ebenso ernst genommen werden sollte wie in ihrer historischen Aussagekraft, dass sie also selbst einer Interpretation bedarf, hat, in Auseinandersetzung mit Schröders Atheismusbuch, nachdrücklich Herbert Jaumann postuliert.³⁶ So sinnvoll und befreiend daher Schröders begrifflich-definitivische Flurbereinigung gewesen sein mag, um endlich eine verlässliche Real- und Buchgeschichte des Atheismus vorzulegen, so wenig darf sie dazu verführen, den breiten Strom der antiatheistischen Literatur mit einem Federstrich als sachlich unrichtig abzuschreiben.³⁷ Gleichwohl hat Schröder durch die Entschiedenheit, mit der er den Atheismus selbst vom Konstrukt des Atheismus oder des stereotypen Atheisten in der apologetischen und polemischen Literatur trennt, einen verlässlichen Anknüpfungspunkt für die Aufarbeitung des Unglaubensdiskurses geschaffen. Von diesem Konstrukt und Stereotyp soll in der vorliegenden Studie die Rede sein. Dazu noch einige Hinweise.

ten Autor antiatheistischer Schriften im 17. Jahrhundert, Gisbert Voetius (→ I.5), mit dem zweifelhaften Ehrentitel »*Clausewitz of orthodoxy*« bedenken kann (Allen 1964, S. 11). – Völlig zutreffend dagegen die Äußerung im Zusammenhang (ebd.): »If this Clausewitz of orthodoxy had not printed his course of lectures, many an atheist hunter before the Lord would have had little to say.« – Auch sonst ist Allens äußerst kenntnisreiches und doch sehr zugänglich geschriebenes Buch neben Schröder, Barth und Schneider unter die wichtigsten Vorarbeiten der vorliegenden Untersuchung zu rechnen. Siehe auch den Forschungsbericht weiter unten.

³⁶ Vgl. Jaumann 2002, aber auch die Replik von Schröder 2002 (kurz dazu auch Schröder 2012, S. 625). – Dieser hochkarätigen Forschungsdiskussion verdankt die vorliegende Studie wichtige Anregungen, um so mehr, als darin deutlich wird, dass beide Perspektiven gut nebeneinander stehen können und auch sollten.

³⁷ Nicht ganz überzeugen kann daher auch – gerade angesichts des ansonsten so glänzenden Niveaus – Schröders Auseinandersetzung mit der maßgeblichen Studie zur antiatheistischen Apologetik von Hans-Martin Barth (Barth 1971). Dazu Schröder 1998, S. 17, Anm. 6: »Diese überaus materialreiche Untersuchung vermittelt ein im Grunde kurioses Bild ihres Gegenstandes: das Bild eines Schattenkampfes, den die christliche Orthodoxie mit dem real gar nicht existierenden Atheismus führte. Barth ist dies nicht anzulasten, denn die in seiner Untersuchung nahezu völlig übergangenen ersten Dokumente des Atheismus waren auch den theologischen Apologeten dieser Epoche ganz unbekannt.« – In Wirklichkeit weiß auch Schröder sehr gut, wie an vielen Stellen und in anderen seiner Publikationen deutlich wird, dass die Schriften gegen den Atheismus vor dem »echten« Atheismus, aber auch noch bis 1700 und darüber hinaus, alle möglichen Absichten haben *außer* der Warnung vor einem (nach heutigen Maßstäben) veritablen Atheismus. Er selbst stellt sie, nicht zu Unrecht, in eine Fluchtlinie mit dem inflationierten Atheismusbegriff der älteren Forschung à la Mauthner (vgl. bes. Schröder 1998, S. 25 f. u. 64–77, außerdem das Sachregister s. v. »Atheismus«, mit zahlreichen Unterkategorien).

1.4 Worte, Sachen und Absichten im Unglaubensdiskurs Konsequenzen für den Gang der Darstellung

Im deutschen 18. Jahrhundert, hieß es eben, diente der Ausdruck ›Freigeist‹ als Bezeichnung für den stereotypen Ungläubigen. Am früheren Ende der hier verfolgten Entwicklung, in der Reformationszeit, liegt eine andere Schwierigkeit vor. Zu dieser Zeit ist der Atheismusbegriff noch ungebräuchlich. Sucht man daher nach Äußerungen der Reformatoren im Sinnbezirk des Unglaubens,³⁸ muss man entweder nach einer Entsprechung im polemischen Lexeminventar der Zeit Ausschau halten – etwa nach dem Kampfbegriff des ›Epikurers‹ (noch nicht ›Epikuräers‹) bei Luther – oder einen heuristischen Umweg nehmen. Dieser führt über diejenige Textsorte, in der auch schon 1520 zuverlässig über den Atheismus *avant la lettre*, die *negatio Dei*, gehandelt wurde: über die Kommentarliteratur zum 14. Psalm, zu der Bibelstelle also, in der die Formel ›Es ist kein Gott‹ (›Non est Deus‹) ausdrücklich vorkommt (→ I.1). Erst von da aus wird dann die lexikalische Etablierung des Ausdrucks ›Atheismus‹ ab etwa 1580 an einigen Beispielen nachgezeichnet werden (→ I.2).

Wie überhaupt in dieser Untersuchung wird dabei eine Gegenposition zu dem bezogen, was man (in Anlehnung an den alten marxistischen Terminus) die *Widerspiegelungstheorie* der Atheismusforschung nennen könnte. Statt, wie es weithin üblich ist, das Aufkommen des Atheismusbegriffs als Reaktion auf religionskritische Strömungen in Italien und Frankreich zu beziehen (etwa auf den Paduaner Pietro Pomponazzi, auf Pierre Charron, Michel de Montaigne oder frühe Formen der höfischen Libertinage), werden hier die konfessionellen und religionspolitischen Kontexte in den Blick genommen. Dabei zeigt sich, dass nicht erst im Staats- und Naturrecht des 17. Jahrhunderts (→ I.3), sondern schon vor 1600 der Atheismusbegriff einen primär politischen Zweck erfüllte (→ I.2.2).³⁹ Nicht zufällig wurde er in den Jahrzehnten vor und nach

³⁸ Der Ausdruck ›Sinnbezirk‹ nach der Habilitationsschrift von Jost Trier (1931). Darin entwickelte er seine Wortfeldtheorie, die auf implizit strukturalistische Weise die Semantik von Synonymen beschreibt. Trier zufolge begrenzen sich die Lexeme in einem Wortfeld gegenseitig; die semantische Differenz ergibt sich also nicht aus gegebenen Unterscheidungen zwischen den außersprachlichen Entitäten, die durch die Lexeme eines Wortfelds bezeichnet werden. Triers Modell ist so bekannt geworden, dass es hier nicht weiter expliziert zu werden braucht. In neueren Ansätzen der linguistischen Diskursanalyse sind – wie andere linguistische Theorien (z. B. Sprechakttheorie) – so auch die Erkenntnisse der Wortfeldtheorie vorausgesetzt und integriert. Vgl. dazu weiter unten im Methodenteil.

³⁹ Insofern gehört auch der Unglaubensdiskurs maßgeblich zur ›politischen Kommunikation‹ in der frühen Neuzeit. Unter dieser Leitformel hat Luise Schorn-Schütte vor inzwischen mehr als zehn Jahren, in Anlehnung an die *Cambridge School of Political Thought*, zur verstärkten kulturwissenschaftlichen Orientierung in der Geschichtswissenschaft aufgerufen (vgl. bes. die methodologische Einleitung in Schorn-Schütte 2015). Seit 2009 erscheint überdies die von ihr betreute Publikationsreihe *Schriften zur politischen Kommunikation*. Aus germanistischer Sicht hat diese methodische Ausrichtung allerdings

1600 häufig synonym mit dem alternativen Kampfbegriff des *Politicus* gebraucht.⁴⁰ Diese Perspektive auf Verwendungsweise und historischen Kontext wird auch dann noch durchgehalten, wenn im zweiten Kapitel die Anfänge der deutschen Atheismusdebatte untersucht werden. Zwar lässt sich ab 1660 in der Tat von einem historisch nachweisbaren Atheismus im heutigen Wortsinne sprechen. Zum einen aber haben die Autoren der frühen deutschen Streitschriften davon nur bedingt Kenntnis gehabt,⁴¹ zum anderen verwendeten sie ohnehin einen derart weiten Atheismusbegriff, dass es der Bezugnahme auf veritable Leugner der göttlichen Existenz überhaupt nicht bedurfte.

Abermals lässt sich die Polemik gegen ›den‹ Atheismus über Funktionen und Kontexte erschließen. Wie schon ein kurzer Überblick ergibt, gehört die Mehrzahl der hier relevanten Autoren dem Umfeld des beginnenden Pietismus zu. Bei ihnen wird der Atheismusbegriff, ähnlich wie der ›impius‹ oder ›Epicureus‹ bei Luther, zum Instrument der innerkirchlichen Disziplinierung. Mit der begrifflichen Zuspitzung zum *atheismus practicus* richtet er sich nämlich schon wieder nicht gegen Vordenker der radikalen Aufklärung, sondern gegen bekennende Christen. Die Logik dieses Vorgangs ist leicht einsehbar. In der Optik eines vertieften Frömmigkeitsbewusstseins wird die ›Lauigkeit‹ (wie es oft hieß) des landläufigen Gottesdienstes zum Indiz einer inneren Abkehr vom Glauben. Salopp gesagt: Dem äußerst Frommen ist alles unfromm. Dass sich die frühen Pietisten, wie aus etlichen ihrer Schriften hervorgeht, einem Heer von Ungläubigen gegenüber sahen, kann demnach nicht verwundern. Kurzum, so wie der Atheismusbegriff um 1600 erst als Gegenbegriff zu einer allgemeinen, überkonfessionellen *religio christiana* Bedeutung erhielt, die er als denknötwendiges Feindkonzept definitorisch und politisch absichern half, steht er nun als pastoral-didaktisch gebrauchter Gegenbegriff zum ›wahren‹ Christentum in der Nachfolge Johann Arndts und ergo, aus Sicht frömmigkeitsbewegter Autoren, als Gegenpol zur rechten *praxis pietatis*.

Dem weit verbreiteten Vorurteil, die Aufklärung habe derlei Vorstellungen ein Ende bereitet und das Zeitalter der Toleranz (auch für Nichtgläubige) eingeläutet, begegnen die folgenden Teile der Untersuchung.⁴² Dort wird gezeigt, wie das apologetische Argumentationssystem die massive Herausforderung durch Pierre Bayle und seine gezielt dagegen gerichtete These von der Möglichkeit eines Atheistenstaats ohne große Einbußen überlebte. Das dürfte zum einen etwas damit zu tun haben, dass Bayles Hinweis auf die Existenz lasterhafter Christen für die protestantische Barockapologetik kei-

kaum Überraschungen zu bieten. Dass sich Politik nicht zuletzt durch Sprache, Diskurs, Argument und die dadurch wie darin wirkenden kommunikativen Prozesse vollzieht, dass umgekehrt Sprache und Kultur überhaupt in der frühen Neuzeit nicht als autark gegenüber politischen Vorgängen (oder sozialen Strukturen) der Zeit gelten können, darf dort insgesamt als ausgemacht gelten.

⁴⁰ Zum Kampfbegriff des *Politicus* vgl. Kap. I.2.3, II.2.2, III.3.4, III.4 u. IV.1.2.

⁴¹ Vgl. Schröder 1998, S. 17, Anm. 6.

⁴² Bibliografische Hinweise dazu werden in den jeweiligen Kapiteln gegeben.

ne Neuigkeit darstellte – im Begriff des *atheus practicus* war schließlich genau das ausgedrückt; zum anderen damit, dass sich innerhalb der antiatheistischen Argumentation bereits die Vorstellung einer an Vernunft und Tugend gemessenen Religiosität zu entfalten begann, die in der Theologie der Aufklärung dann zu voller Wirkung gelangte.⁴³ Ebenso zeigten psychologische Modellierungen des Atheismus, die schon bei den Reformatoren weitgehend vorlagen und in der pietistischen Apologetik weiter ausgebaut wurden, eine geradezu ideale Anschlussfähigkeit an die Vorurteilslehren der frühen Aufklärung. Das lässt sich an der Moralistik Jean de La Bruyères (→ IV.4.2) vorbildhaft zeigen und reicht dann über die Moralischen Wochenschriften (→ VI.2) hinaus bis in die Lehrdichtung der frühen Aufklärung (→ VI.3 u. VI.4). Das schon bei Blaise Pascal angelegte Argument schließlich, dass der Glaube an Gott schon auf Erden glücklicher mache als der Unglaube, die psychologische und eudämonistische Widerlegung des Atheismus also, gehört dort ebenfalls zum festen argumentativen Bestand.

Um den Verdacht zu zerstreuen, dass sich an diesem Punkt eine christlich-konservative Aufklärung von der kritisch-eklektischen und damit ›wahren‹ Aufklärung verabschiedet habe,⁴⁴ wird im fünften Kapitel an den drei großen Frühaufklärern Christian Thomasius, Nicolaus Hieronymus Gundling und Christian Wolff ausführlich gezeigt, wie sie das antiatheistische Argumentationssystem und seine Überführungsmethoden zwar kritisierten und modifizierten, dabei aber keineswegs prinzipiell verwarfen. Ähnliches wird sich dann noch bei Johann Christoph Gottsched nachweisen lassen (VI.1). Das mag zunächst erstaunen, weil sowohl Thomasius wie auch Wolff selbst als Atheisten angegriffen wurden (s. o.) – die Anekdote über Wolffs Vertreibung aus Halle ist ja selbst über die Grenzen der Aufklärungsforschung hinaus bekannt. In der Tat haben sie nicht mehr geglaubt, dass Atheisten notwendig unsittlich leben müssten; schließlich könne man moralische Regeln auch mittels der Vernunft einsehen. Die negative Einschätzung des Atheismus erfolgte jedoch bei beiden primär aus politischen Erwägungen heraus, unter Berufung auf die wohlbekannte Tatsache, dass nun einmal »die wenigsten Menschen vernünftig« sind (C. Wolff).⁴⁵ Auch bei ihnen kommt also jene Affektpsychologie und -anthropologie zur Geltung, die in der christlichen

⁴³ Ausführlich dazu Kap. IV.2 u. VI.2.

⁴⁴ Zur Debatte um die ›wahre Aufklärung‹ vgl. die äußerst lehrreiche Studie von Schneiders 1974, nach deren Lektüre man den Aufklärungsbegriff am liebsten gar nicht mehr verwenden möchte. Darauf wird noch zurückzukommen sein. – Ohne Zweifel lassen sich bereits in der Frühaufklärung radikalere von moderateren Fraktionen unterscheiden, die verschiedentlich als ›konservative Aufklärung‹ angesprochen worden sind. Vgl. dazu bereits Saine 1987, S. 37f.; ausführlicher und tiefgreifender Mulsow 2002, S. 13–15 u. S. 309–353, dort bes. S. 330–341; Mulsow 2014; vgl. neuerdings auch Chisick 2017 u. Palmer 2017.

⁴⁵ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Halle 1721, S. 323f.

Sündenlehre ebenso angelegt war wie im Vorurteilsbegriff der Aufklärung. Diese überraschende Kontinuität lässt sich im Spiegel des Unglaubensdiskurses exemplarisch belegen. Sie reicht noch bis zu Haller (VI.4), der das exakt gleiche Argumentationssystem mit dem neuen Leitbegriff des ›Freigeists‹ verknüpft. Den komplizierten, nicht immer linearen begriffsgeschichtlichen Weg vom ›Atheisten‹ oder ›atheus‹ zum ›Freigeist‹ sowie die Profanisierung des ursprünglich für geistliche Heterodoxien reservierten Freigeistbegriffs zeichnet abschließend ein eigenes Kapitel (VI.5) nach.

2. Diskursgeschichte des Unglaubens Forschungslage, Vorgehen, Methodik

2.1 Das Feindbild des Ungläubigen als interdisziplinäres Problem Hinweise zur Forschung

Da der Atheismus von ganz verschiedenen Disziplinen aus jeweils verschiedener Perspektive untersucht wird,⁴⁶ muss sich der folgende Forschungsüberblick auf den engeren Bereich der Fragestellung konzentrieren.⁴⁷ Zu den unmittelbaren Vorarbeiten für dieses Buch gehört die Handvoll von Studien, die sich dezidiert der Bekämpfung des Unglaubens während der Frühen Neuzeit widmen. Allen voran ist hier das Standardwerk *Atheismus und Orthodoxie* (1971)

⁴⁶ Die rasch anwachsende und weit verzweigte Forschungsliteratur zum frühneuzeitlichen Radikalismus, zu den philosophischen *Clandestina* wie überhaupt zum sogenannten *Underground*, kann und muss hier nicht ausführlich gewürdigt werden, da die Perspektive der Gegner dort meist nur am Rande zur Sprache kommt. Es darf daher bei einigen Hinweisen bleiben: Neuere Tendenzen in der Atheismus- und Radikalismusforschung verzeichnet das Nachwort von Winfried Schröder zur zweiten Auflage seiner Habilitationsschrift (Schröder 2012, S. 621–645); vgl. auch Mulsow 2018a, Bd. 2; neue und neueste Studien zum *Radical Enlightenment* mitsamt kritischer Reflexionen dieses Forschungsparadigmas präsentieren die Sammelbände von Ducheyne 2017 und Niekerk 2018; auf der Ebene der monografischen Aufarbeitung vgl. besonders die jüngsten Studien von Kors (2016a u. 2016b).

⁴⁷ Das gilt auch für die einzelnen Kapitel, in denen Hinweise zur jeweiligen Spezialliteratur gegeben werden. Vor allem da, wo kirchen, dogmen- oder rechtsgeschichtliche, aber auch geschichtswissenschaftliche Fragen berührt sind, wurde, nach bestem Wissen und Gewissen, jeweils eine pragmatische Literaturliste getroffen, immer mit Blick auf die leitende Fragestellung. Eine große Hilfe waren, neben den zahlreichen Gesprächen mit Kolleginnen und Kollegen aus den Nachbarfächern, die oft hervorragenden Handbücher und Nachschlagewerke der jeweiligen Disziplinen. Wer dennoch wichtige Literatur zu Bayle, Pascal, Pufendorf oder zum Westfälischen Frieden vermisst, darf gewiss sein, dass dem Verfasser die Begrenztheit seiner Möglichkeiten oftmals schmerzlich bewusst geworden ist.

des Kirchenhistorikers Hans-Martin Barth zu nennen.⁴⁸ Nie wieder ist die Topologie der (vor allem protestantischen) Apologetik vom späten 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert in vergleichbarer Breite und systematischer Erschließung analysiert worden.⁴⁹ Alles, was in dieser Zeit über den Atheismus – unter diesem Begriff! – gedacht und geschrieben wurde, ist dort mustergültig aufgearbeitet und leicht aufzufinden. Es ist gerade die methodische Abstinenz dieser klassischen Zettelkastenarbeit, die ihr bis heute, trotz einiger überholter geistesgeschichtlicher Perspektiven, einen kaum geschmälernten Nutzwert als Dokumentation und Nachschlagewerk sichert.⁵⁰ Das gilt im kleineren Rahmen auch für die zeitgleich erfolgte Rekonstruktion eines apologetischen Netzwerks am Beginn der deutschen Atheismusdebatte um den Augsburger Polyhistor Theophil Spizel und den führenden Kopf des frühen Pietismus Philipp Jakob Spener durch Dietrich Blaufuß (1971/1977).⁵¹ Nur für erste Hinweise auf Quellen zu gebrauchen ist dagegen die kleine Geschichte der Apologetik

⁴⁸ Hier noch der aussagekräftige Untertitel: *Modelle und Analysen apologetischer Argumentation im 17. Jahrhundert*. – Wichtigste Vorstudie für Barths Untersuchung ist der wegweisende Aufsatz *Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts* von Hans Leube gewesen (Leube 1924a).

⁴⁹ Vom Niveau her vollkommen auf Augenhöhe, nur kompakter in der Zusammenstellung von Argumenten und Topoi mit zahlreichen Belegstellen sind die Ausführungen bei Schröder 1998, S. 65–76.

⁵⁰ Schwierigkeiten bereitet allenfalls die im Titel proklamierte Disjunktion von Atheismus und Orthodoxie, weil auf diese Weise die beachtliche heterodoxe Unterströmung innerhalb der antiatheistischen Propaganda (s. u., § 3) verdeckt wird. Es war gerade nicht nur ›die‹ Orthodoxie, die gegen ›den‹ Atheismus antrat, es sei denn, man wollte Orthodoxie apriorisch in eben diesem Sinne definieren. Nicht vorzuwerfen ist Barth ferner, dass er bis auf wenige kirchengeschichtliche und allgemein geistesgeschichtliche Faktoren kaum auf Kontexte zu sprechen kommt. Dadurch gehen etwa die politischen Implikationen vor allem der frühen Atheismusdebatte weitgehend verloren. (Vgl. aber ebd., S. 111–114, wo das Thema des Machiavellismus und die Rolle des Dreißigjährigen Kriegs zur Sprache kommen.) Dass Barth sich, trotz kursorischer Seitenblicke auf poetische »Nebenprodukte« (S. 29–35) und staatsrechtliche Literatur (S. 63 f. u. 144–150), auf theologische Streitschriften, Lehrbücher und Disputationen konzentriert, dabei auf eingehendere Werkanalysen zugunsten einer systematisch-topologischen Aufarbeitung verzichtet, ist im Rahmen seiner Fragestellung vollkommen berechtigt und lässt genügend Raum für weitere Forschungen auf der Grundlage der so erarbeiteten Resultate.

⁵¹ Blaufuß hat, in Vorwegnahme der später so genannten Konstellationsforschung, den frühen Anhänger Speners, Theophil Spizel, in seinem Augsburger Umfeld untersucht und ein längeres Kapitel Spizels reicher Produktion antiatheistischer Schriften gewidmet (vgl. Blaufuß 1977, S. 275–306); sie werden ausführlich gewürdigt, in zutreffender Weise kontextualisiert sowie anhand von handschriftlichen Quellen im Werkganzen verortet. Auch wenn gelegentlichen Wertungen (z. B. mangelnde Originalität) nicht unbedingt zugestimmt werden muss, da Spizels kompilatorisches Vorgehen ganz auf der Linie der zeitgenössischen Wissensverarbeitung liegt, der Autor selbst mithin den Anspruch auf Originalität kaum erhoben haben dürfte, ist die von Blaufuß vorgelegte Analyse inhaltlich unüberholt. Zu Spizel s. weiter unten, Kap. II.3.2.

im 16. und 17. Jahrhundert von François Laplanche (1983).⁵² Die literaturgeschichtliche Relevanz der Freigeistdebatte, also der epochalen Medialisierung des Unglaubensdiskurses in der deutschen Hoch- und Spätaufklärung, hat in ihrer 1930 erschienenen Dissertation bereits Else Liepe untersucht, indem sie der Figur des explizit sogenannten Freigeists in der schönen Literatur des 18. Jahrhunderts (einschließlich der Moralischen Wochenschriften) nachgeht.⁵³

Den Konstruktions- und Feindbildcharakter des Unglaubensdiskurses mit samt der darin sich artikulierenden politischen und sozialen Wirkkräfte hat weit schärfer schon 1970 der Romanist Gerhard Schneider in seiner Untersuchung *Der Libertin* herausgearbeitet.⁵⁴ Am Beispiel dieses vor allem für Frankreich und die französische Schweiz relevanten Kampfbegriffs zeigt Schneider, wie sich dieser in mehreren Schritten von Johannes Calvins Polemik gegen den linksreformatorischen Spiritualismus⁵⁵ über Pierre Virets politische Instrumentalisierung⁵⁶ zum Bild des gottlosen (»irréligieux«) und amoralischen

⁵² Laplanches Versuch, die rationaltheologischen Grundlagen (daher der Titel »L'évidence du Dieu Chrétien«) der Apologetik im Gefolge von Duplessis-Mornay und Grotius aufzuarbeiten, kommt leider in den Kapiteln zu einzelnen Autoren über kultivierte Inhaltsangaben kaum hinaus, sieht aber richtig den Feindbildcharakter des Atheismus (daher auch hin und wieder vorsichtig »incrédulité« genannt), der im Anschluss an Febvre, Popkin und andere profiliert wird (vgl. S. 53–65: Kap. *La vision de l'ennemi chez les apologistes*); nützlich ist in jedem Fall der knappe Überblick einer Gattungsgeschichte, die so noch nicht geschrieben ist, in ihren wichtigen und teils auch weniger bekannten Vertretern. Vgl. ansonsten die Hinweise im Mornay-Kapitel (I.2.2).

⁵³ Vgl. Liepe 1930, S. 14–47. – Liepes Dissertation, aus heutiger Sicht eher ein längerer Aufsatz (65 Seiten), gebührt das Verdienst, zuerst eine geschlossene Untersuchung zur literarischen Behandlung des Feindbilds »Freigeist« unternommen zu haben. Die geistesgeschichtliche Ausrichtung (vgl. S. 11–14 u. 38f.) führt zu problematischen Urteilen über die Hochaufklärung als einer »eng-rationalistischen Periode« (S. 14), die noch die teleologische Sicht der älteren Germanistik auf die deutsche Klassik widerspiegelt; sie führt aber vor allem dazu, dass Liepe zum einen – darin vergleichbar der älteren Atheismusforschung, von der sie z. B. Mauthner verwendet hat – die Freigeistdebatte als bloße Reaktion auf die historische Freidenkerbewegung deutet (vgl. S. 8–11), zum anderen zwischen dem Feindbild und den »realen« Freigeistern nicht klar unterscheidet (vgl. bes. ebd., Kap. 3.3: *Streng freigeistige Schriftsteller und Romane: Unzer, Diez, Pezzl, v. d. Trenck*). – Trotz dieser methodischen Mängel hat Liepe einen ersten Quellenfundus für eine im Ganzen noch zu schreibende Diskursgeschichte erarbeitet, der neben den bekannten Freigeistdramen Lessings und Brawes auch die Satire (Rabener u. a.), die Moralischen Wochenschriften, Gedichte der religiösen Spätaufklärung (Göttinger Hain) und Dramen des Sturm und Drang enthält.

⁵⁴ Schneider ging bereits die Studie von Giorgio Spini voran (*Ricerca dei Libertini*, Rom 1959, 1983), die von Kristeller schon als Schritt in die »richtige« (d. h. rezeptions- oder diskursgeschichtliche) Richtung gewertet wird (vgl. Kristeller 1953, erste Anm.); einschlägig auch Busson 1954. Schneider fügt diesen älteren Arbeiten neben zahlreichen Details auch eine sozialgeschichtliche Perspektive hinzu.

⁵⁵ Vgl. Schneider 1970, S. 53–72.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 119–128.

Weltmanns wandelt.⁵⁷ Er schlägt den Bogen bis zu Pierre Bayle und dessen erneuter Trennung von Unmoral und Unglaube, die, so Schneider, die »rationalistische Einschränkung von ›libertin‹ auf den moralischen Bereich« einleitet, wie sie bis heute besteht.⁵⁸ In Schneiders Fußstapfen tritt die Untersuchung *Le Libertin* (1989) von Louise Godard de Donville, die schon im Untertitel (*Un produit des apologètes*) ihre diskurs- oder wahrnehmungsgeschichtliche Orientierung verrät.⁵⁹ Die Verdächtigungslogik der Apologetik und ihrer weitmaschigen Definitionen – des Atheismus wie des Freidenkertums – hat zudem, mit großer Präzision, in mehreren Beiträgen Winfried Schröder herausgearbeitet.⁶⁰ Dagegen nutzt Kevin F. Hilliard in seiner kenntnisreichen Monografie *Freethinkers, Libertines and Schwärmer. Heterodoxy in German Literature 1750–1800* (2011) zwar den Heterodoxiebegriff richtig als Klammer für die im Obertitel genannten Feindbegriffe, bemüht sich aber statt um eine Aufarbei-

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 172–192. – Prägnant zusammengefasst ebd., S. 171: »Mit der Übertragung der Bezeichnung ›libertin‹ auf irreligiöse Gruppen in der Literatur der Bürgerkriegszeit und dem gleichzeitigen Verschwinden der schwärmerischen Sekte der Libertiner aus der Geschichte war das Wort gleichsam aus dem innerreligiösen Bereich herausgetreten in die böse Welt. Es bezeichnet nunmehr vorwiegend die bürgerlichen gelehrten Sceptiker, aber auch die mondänen adligen Freigeister und besonders deren literarische Wortführer.«

⁵⁸ Was Schneiders Studie vor derjenigen Barths auszeichnet, ist nicht nur die geschichtlich-entwicklungslologische Entfaltung des Problems und der selbstverständliche Einbezug poetischer Quellen, sondern vor allem die starke Akzentuierung des postreformatorischen Konfessionsgegensatzes als Nährboden für eine nur scheinbar säkulare Feindfigur, anders gesagt, das Gespür für die politische wie konfessionelle Instrumentalisierung eines Kampfbegriffs, die erst allmählich in den Hintergrund tritt.

⁵⁹ Schon in der Einleitung wird pointiert eine Wort- und Bedeutungsgeschichte von »libertin« – in Ergänzung zu den zahllosen Untersuchungen des *Libertinage* selbst – gefordert (vgl. Donville 1989, S. 11). Eine solche lag aber in Schneiders *Libertin*, den die Autorin in der italienischen Übersetzung verarbeitet hat, bereits vor. Der Wert von Donvilles Werk liegt besonders in Beobachtungen am Detail: in einer eingehenden Untersuchung der *Doctrine curieuse des beaux esprits de ces temps* (1623/1624) des Jesuiten Garasse. Dort arbeitet sie, etwas ähnlich wie Barth für die deutsche Apologetik, die Argumente und Topoi (z. B. »le profaneur« oder »le séducteur«), aber auch die polemischen Strategien heraus (z. B. »le hypochondriaque« oder »le sot, le stupide«), die das Bild des Libertin auf Jahrzehnte bestimmen sollten. – Vgl. auch Schröder 1998, S. 17, Anm. 6.

⁶⁰ Vgl. vor allem Schröders Einleitung zum Nachdruck von Jakob Friedrich Reimanns *Historia universalis atheismi* (Schröder 1992), dort besonders S. 9–11. – Den Konstruktionscharakter des Freidenkerbegriffs hat Schröder in der Einleitung zu Johann Georg Wachers antijüdischer Schrift *Der Spinozismus im Judenthumb* (Schröder 1994) so treffend auf den Punkt gebracht, dass er hier im Wortlaut zitiert werden darf (ebd., S. 9): »Dies bedeutet nicht weniger, als daß ›Freidenker‹ im Zeitalter der Aufklärung gar nicht als Begriff, als Merkmaleinheit verwendet worden ist. Die Gruppe von Autoren, die er bezeichnet, wird nicht durch inhaltliche Gemeinsamkeiten ihrer philosophischen Ansichten, sondern lediglich durch den diesen äußerlichen Umstand zusammengehalten, daß sie von der offiziellen Theologie und Philosophie aus welchen Gründen auch immer geächtet worden sind.« – Weitere Hinweise im Kapitel zu Gisbert Voetius, dem maßgeblichsten Architekten theologischer Atheismusdefinitionen während der frühen Neuzeit (→ I.5).

tung des Freigeistdiskurses vielmehr um den Nachweis ›echten‹ heterodoxen Gedankenguts in der deutschen Literatur der genannten Zeitperiode, und das nicht ohne die von der *radical thought*-Forschung her bekannten Wertungsmuster.⁶¹

Besondere Aufmerksamkeit hat überdies schon seit geraumer Zeit die britische Apologetik auf sich gezogen.⁶² Das dürfte vor allem damit zusammenhängen, dass sich hier für eine gewisse Zeit die Bekämpfung des Atheismus und Deismus mit der Geschichte der neuzeitlichen Naturforschung überschneiden hat. Nicht nur durch die apologetische Tätigkeit der Cambridge Platonists, in Henry Mores *Antidote against Atheism* (1655)⁶³ und Ralph Cudworths *True Intellectual System of the Universe* (1678),⁶⁴ sondern vor allem durch die von Robert Boyle inaugurierten *Boyle Lectures*, eine Predigt- und Vortragsreihe mit dem Ziel, die christliche Religion mit den Erkenntnissen der ›neuen‹ Naturwissenschaft zu vermitteln,⁶⁵ ist der britische Antiatheismus in den Gegenstandsbereich der überaus regen angelsächsischen Forschung zur Wissenschaftsgeschichte getreten.⁶⁶ Es waren also schon wichtige Vorarbeiten vorhanden, als Kenneth Sheppard 2015 seine Monografie *Anti-atheism in England 1580–1720* (2015) vorlegte. So verdienstvoll Sheppard die englische Atheis-

⁶¹ Vgl. ausführlich dazu meine Rezension in der Zeitschrift *Das achtzehnte Jahrhundert* (Spiekermann 2013b).

⁶² Vgl. bereits die entsprechenden Passagen (bes. S. 111–185) in der europäisch ausgerichteten Untersuchung von Allen 1964; Allen hat, die Einwände von Kristeller bedenkend (vgl. Kristellers Bemerkung in der zweiten Auflage seines Aufsatzes von 1968, dort die erste Anmerkung), davon abgesehen, die Rede über Atheismus in der Renaissance mit der Existenz von Atheisten gleichzusetzen (vgl. schon Allens einleitende Bemerkungen, S. 1–13); dadurch kommt die Apologetik weit besser zur Geltung. – Vgl. ferner die ähnlich gelehrte Studie von Buckley 1965; Buckley sucht zwar noch, wie viele Forscher vor und nach ihm, den Atheismus der Renaissance, wo er von seinen Gegnern ausgerufen wurde, hat aber gleichwohl drei Kapitel der *Reaction to Atheism* gewidmet (S. 61–92) und somit auch eine andere methodische Perspektive zugelassen.

⁶³ Vgl. Calloway 2014, S. 29–47 et pass.; Sheppard 2015, S. 139–156.

⁶⁴ Vgl. Carter 2009 sowie Sheppard 2015, S. 165–181.

⁶⁵ Vgl. dazu am ausführlichsten die Dissertation von Kenny 1996 mit der älteren Literatur.

⁶⁶ Überhaupt scheint das Großthema *Religion and Science* in Großbritannien seit langem eine stabile Konjunktur zu haben. Vgl., nur in historischer Perspektive, etwa Dillenberger 1960, Hooikaas 1973, zusammenfassend: Brooke 1991, Barbour 1997. In der Kernzone dieser Art von Studien steht meistens die Newtonsche Physik (vgl. bereits Strong 1952, Guerlac/Jacob 1969, Kenny 1996, Force 1999; sehr lesenswert auch der dichte Abriss bei Kondylis ²1986, S. 235–247); sie wird bereits 1691/91 durch Newtons Zeitgenossen und Briefpartner Richard Bentley in seiner viel gelesenen Predigtreihe *The Folly of Atheism* verarbeitet (→ IV.4.1; dort Literatur). – Ein Überblick der üppigen neueren Literatur kann hier nicht geleistet werden, würde auch zu weit vom Thema abführen. In Deutschland werden derartige Fragen gern am Beispiel Albert Einsteins erörtert; vgl. etwa Mühling 2011, aber auch andere Beiträge der seit 2003 erscheinenden Reihe *Religion, Theologie und Naturwissenschaft* (dort, 2003, auch eine deutsche Übersetzung von Barbour 1997).

musdebatte, mitsamt ihrer Seitenäste wie dem antiepikeureischen Diskurs, in thematischer Bündelung nachzeichnet und durch gut perspektivierte Porträts einzelner Autoren und Werke profiliert, so unbegreiflich muss es bleiben, wie er die englische Debatte aus ihrem europäischen Kontext herauslösen zu können glaubt, nicht zuletzt durch fast konsequente Ausblendung des breiten, der geschichtlichen Genealogie nach aber maßgeblichen lateinischen Schrifttums bis 1700 und darüber hinaus.⁶⁷

Nicht vollständig gewürdigt werden kann schließlich die Vielzahl von Hinweisen, Aufsätzen, kürzeren oder längeren Ausführungen im Rahmen größerer Untersuchungen bis hin zu ganzen Buchkapiteln, die sich in der einen oder anderen Weise dem Thema der Bekämpfung oder negativen Beurteilung des Unglaubens unter den je epochalen Leitbegriffen zuwenden. Hervorzuheben ist das Kapitel *Der Sturm gegen die Freigeister* aus Thomas P. Saines Buch *Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution* (1987), in dem der publizistische Aufwand der Freigeistkritik – unter anderem am Beispiel von zwei Gottschedgedichten⁶⁸ – zu Recht gegen die vor 1750 wohl kaum nennenswerte Gefahr gehalten wird, die von den Freigeistern ausging,⁶⁹ des Weiteren – auch wegen der methodischen Zuspitzung – das Kapitel über »atheistische Schreckgespenster« in Martin Potts Dissertation *Aufklärung und Aberglaube* (1992), die in Hinblick auf die Frühaufklärung das komplementäre Gegenstück zur vorliegenden Arbeit darstellt.⁷⁰ Im Gedicht *Die Gerichte Gottes* (1756) des jungen

⁶⁷ Um nur ein Beispiel zu nennen: Wer sich weder bei ihrem Urheber Voetius noch in der einschlägigen Forschung (Allen, Barth, Schröder) kundig macht, der muss einigermaßen ratlos vor der auch in England ubiquitär gebrauchten Unterscheidung des »praktischen« vom »theoretischen« oder »spekulativen« Atheismus stehen und kann sie nur phänomenologisch beschreiben (vgl. Sheppard 2015, S. 19–21).

⁶⁸ Vgl. Saine 1987, S. 192–196. – Soweit ich sehe, ist Saine einer der wenigen Literaturhistoriker, die überhaupt auf Gottscheds frühe Kasualgedichte eingehen, zudem hat er mit sicherem Griff diejenigen apologetisch getönten Gedichte ausgewählt, die sich gut gegen die Vorstellung des Krypto-Deisten Gottsched ins Feld führen lassen (mehr dazu im Gottsched-Kapitel [VI.1]). Es folgen noch Belege aus Lessings Freigeistdrama und aus Gellerts Gedicht *Der Freygeist*, die, wie Gottscheds Gedichte, in den Horizont einer ideen- und gesellschaftsgeschichtlichen Umbruchzeit gestellt werden.

⁶⁹ Saine 1987, S. 196: »Man muß konstatieren, daß es im deutschsprachigen Gebiet eigentlich keine Gefahr für das Christentum gab, denn eine Gefahr durch modernes Denken hätte nur dann bestanden, wenn die von Gottsched (und von anderen Philosophen und Theologen) angegriffenen Meinungen bei jenem »Pöbel« Anklang gefunden hätten, den man so sehr fürchtete.« – Ebenso schon vorher, bei der Besprechung von einem frühen Gedicht Gottscheds (S. 194): »Man könnte aus Gottscheds Gedicht den Eindruck gewinnen, als ob es Spötter und Anti-Christen haufenweise gegeben hätte, gegen die die christliche Religion unbedingt verteidigt werden mußte.«

⁷⁰ Vgl. Pott 1992, S. 164–171. – Pott folgt weitgehend der Darstellung von Barth, setzt aber eigene Akzente, indem er in aller Kürze die frühe akademische Debatte über Bayles These von der Tugendfähigkeit der Atheisten nachzeichnet. Den Feindbildcharakter des Atheismusbegriffs, der sich besonders in der Anlehnung der deutschen Autoren an Mersenne (s. u. Kap. I.4.2) und Voetius (s. u., Kap. I.5) geltend machte, hat Pott vollkommen richtig erkannt (S. 166): »Überall schienen Atheisten, Deisten, Indifferentisten

Philipp Ernst Raufseisen hat 1998 Wilhelm Kühlmann, im Kontext poetischer Verarbeitungen des Lissaboner Erdbebens, eben jenen Typus des Freigeists ausgemacht (»Spötter« heißt es im Gedicht), der im 18. Jahrhundert als Feindbildtypus die Nachfolge des Atheisten angetreten hatte.⁷¹ Sandra Pott ordnet in ihrer Monografie *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur* (2002) den Typus des »Spötters« oder auch »Freigeists« in Werken Albrecht von Hallers und seines Freundes Paul Werlhof dem hier zu beschreibenden Feindbilddiskurs zu und stellt diese poetischen Reaktionen in den Kontext von »Säkularisierungsvorgängen« zwischen 1600 und 1850.⁷² Zu nennen ist schließlich der führende Vertreter der Radikalismusforschung selbst, Jonathan Israel. Im vergleichsweise knappen Kapitel *The problem of atheism* seines zweiten großen Buchs zum *Radical Enlightenment* (2006) führt er, mit Blick auf die deutschen und baltischen Länder, knapp in die Verfahrensweisen der antiatheistischen Polemik ein, deutet sie aber zu einseitig als Reaktion auf den clandestinen Atheismus seit etwa 1660.⁷³

Erstaunlich nüchtern präsentiert sich dagegen, bedenkt man den Gegenstand, die Kirchengeschichtsschreibung im Gefolge von Hans-Martin Barths Standardwerk. So ist beispielsweise Martin Schmidts Artikel *Atheismus* für die *Theologische Realenzyklopädie* nicht nur wegen seiner sachlichen und historischen Behandlung des Themas zu loben, sondern auch, weil er die konfessionalistischen Wurzeln der frühesten Atheismusdebatte (Antonio Possevino, s. dazu Kap. I.2.1) noch schärfer herausarbeitet als Barth selbst.⁷⁴ Soweit in Untersuchungen zu einzelnen Theologen auch deren Kampf gegen den Atheismus behandelt wird, wie etwa im Fall von

und ähnliche Schreckgespenster aus dem Boden zu wachsen [...].« – Diese methodische Distanz wurde vermutlich auch durch analoge Ableitung von Potts Hauptthema, dem Aberglaubensdiskurs, her ermöglicht, da der Abergläubische sicherlich weit weniger als der Atheist oder Freigeist zur Identifikation einlädt. Vgl. überdies Potts gediegenen Aufsatz *Freidenker in Deutschland* (Pott 1990).

⁷¹ Vgl. Kühlmann 1998, S. 116–123, bes. S. 120–122; Kühlmann skizziert kurz das Feindbild des Freigeists anhand einiger Beispiele seiner Verwendung bei Carl Friedrich Drollinger, Johann Lorenz von Mosheim und Leopold Graf zu Stolberg, er bringt überdies eine Passage aus den *Moralischen Vorlesungen* Gellerts. Seine Ausführungen dürfen ohne Übertreibung als Nukleus der vorliegenden Untersuchung angesehen werden.

⁷² Vgl. Pott 2002, S. 105–155.

⁷³ Vgl. Israel 2006, S. 164–175, bes. S. 164 f. – Israels Vermutung, die Verbreitung des Atheismus sei in Schriften wie Löschers *Praenotiones theologicae* oder antiatheistischen Disputationen nach 1700 (→ V.6.1) primär der Philosophie zugeschrieben worden (ebd., S. 165: »Everyone agreed the prime cause was ›philosophy‹ or else, as with La Croze, philosophy supplemented by Socinianism«), ist nicht zu halten. Mehr dazu im Kapitel über Löscher (→ V.5.1).

⁷⁴ Vgl. den Artikel *Atheismus I/2: Atheismus in der Geschichte des Abendlandes* in TRE, Bd. 4, 1979, S. 351–364 (Martin Schmidt), hier S. 355 f.; lesenswert außerdem der Artikel *Atheismus* in der *Enzyklopädie der Neuzeit* (Bd. 1, 2005, Sp. 746–751 [Friedrich Wilhelm Graf/Walter Sparn]).