

ERIC ACHERMANN

Theo-Poetik

J. J. Bodmers Praktiken der Vernunft vor dem Hintergrund philosophisch-theologischer Kontroversen

Wolfgang Bender in Freundschaft

Gegen Ende der dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts dichtete der etwas vergessene Daniel Stoppe (1697-1747) unter dem Titel *Die Krebse* (1740) eine Fabel auf jenes Licht, das wir für ein gesamtes Jahrhundert als emblematisch erachten:

Die Fischer kamen einst, bey spät= und stiller Nacht,
An unsern Boberstrom gegangen;
Sie stiegen in den Fluß, und wollte Krebse fangen;
Ein jeder trug sein Licht am Hute fest gemacht.
Es ließ, als wär der Tag schon wieder angebrochen.
Wie nun die Krebse stets sehr neubegierig seyn:
So kamen sie auch hier, betrogen durch den Schein,
Aus ihren Löchern vorgekrochen.
Man sah sie mit gesammten Haufen
Den Fischern in die Hände laufen.
Ein alt= und schlauer Krebs, der die Gefahr verstand,
Gab seinen Kindern mit der Hand
Ein wohlgemeyntes Warnungszeichen. [...]
Die Kinder fingen an zu lachen.
Ja, sprachen sie, schon gut! Wir sind Gott Lob! nicht blind
Man will uns nur so bange machen
Man weis schon, wie die Mütter sind,
Zuletzt wird man wohl noch gar ins Loch verschließen,
Daß wir daheim verfaulen müssen.
Bleibt, schrie der alte Krebs, sonst ists um euch geschehen!
Die Jungen sprachen: Nein! Es ist ja lichter Morgen; [...]
Ach! Rief ein junger Krebs, vermaledeyter Tag!
Wer nach der Mutter Rath zu Hause blieben wär!
Ach! Schrie die gute Frau mit Thränen hinter her:
Zu späte! Lieber Sohn! Die Nachreu hilft nicht mehr.¹

1 Daniel Stoppe: *Neue Fabeln oder Moralische Gedichte, der Jugend zu einem erbaulichen Zeitvertreibe aufgesetzt. Erster Theil*. Breslau 1740, S. 89 f.

Die Fabel gehört bekanntlich zu den beliebtesten Gattungen der Aufklärung. Ihr Licht aber dient eher selten der Vorwärtsorientierung. Die Erwartungen an die Moral, als eine materiale, sind eher gering: Sie soll nicht nur eingängig, sondern auch gängig sein. Ihre Eindeutigkeit steht sowohl für die Popularität ihrer Bemühung als auch für die allgemeine Geltung dessen, wozu erzogen wird. Wer beides will, der verfare eindeutig: »Und hierinnen besteht die Richtigkeit der Fabel, wenn sie nemlich ohne Zweydeutigkeit dasjenige zu verstehen giebt, was man haben will.«² Und doch: Das eine ist die Botschaft, das andere das Medium. Was Form und Verfahren betrifft, »dasjenige zu verstehen zu geben, was man will«, so sind die Herausforderungen an die Poetik der Zeit beachtlich. In ihrem Bemühen um eine philosophisch fundierte Dichtungstheorie fällt es dieser nicht leicht, die Grenzen der Uneigentlichkeit zur Darstellung einer sehr eigentlichen Moral zu ziehen.³

»[I]n ihrer nackten Gestalt«, dies steht fest, erscheint die Moral nicht sonderlich attraktiv. Obgleich Pflichten, obgleich »Anklagen und Bestrafungen« nun mal der »Ruhe und Glückseligkeit der Menschen« dienen, werden sie nicht gerne gehört.⁴ »Lust« und »Ergetzen« hingegen bereiten das »Gewand«⁵. Zu dem »allgemeinen moralischen Lehrsatz« aber, der auch mal als »Seele« zu dem »Cörper« der »Erzählung« apostrophiert wird, haben die Poetiken nichts oder nicht viel zu sagen.⁶ Die fabelhafte Moral, sie ist nicht Einsicht, sie ist »Erinnerung«⁷. Da der allgemeine Satz aber bloß allgemein bekannt ist, bedarf der Einzelne der »Exempel«, die »als Erfahrungen die Möglichkeit einer Pflicht entdecken« und ihn von seiner »Fähigkeit, solche abzustatten, überzeugen«⁸.

2 Johann Jacob Breitinger: *Critische Dichtkunst worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung im Grund untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten alten und Neuern erläutert wird*, Bd. 1. Zürich 1740, S. 170.

3 Vgl. Peter-André Alt: *Aufklärung*. Stuttgart, Weimar 1996, S. 251-260; zu Breitingers Fabeltheorie vgl. auch Wolfgang Bender: *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger*. Stuttgart 1973, S. 75-77.

4 Breitinger: *Critische Dichtkunst* (Anm. 2), S. 166 f.

5 [Johann Jacob Bodmer u. Johann Jacob Breitinger]: *Critische Briefe*. Zürich 1746, S. 190.

6 Breitinger: *Critische Dichtkunst* (Anm. 2), S. 167-169.

7 Vgl. Gisbert Ter-Nedden: »Fabeln und Parabeln zwischen Rede und Schrift«. In: *Fabel und Parabel. Kulturgeschichtliche Prozesse im 18. Jahrhundert*. Hg. v. Theo Elm u. Peter Hasubek. München 1994, S. 67-107; zu einer Ironisierung dieses Anspruchs, gar Weiterentwicklung hin zur Selbsterziehung vgl. Walter Gebhard: »Zur Anwendungsorientierung in der Fabel des 18. Jahrhunderts. Prinzip und Wandel«. In: *Fabel und Parabel* (Anm. 7), S. 195-214, hier: S. 203-208.

8 Breitinger: *Critische Dichtkunst* (Anm. 2), S. 178.

Der Krebsgang zwischen Aufklärung und Moral, zwischen Appellen zur Selbstbefähigung und ethisch-politischen Ermahnungen zur Ordnung, ist in historischer Hinsicht durchaus bemerkenswert, und er ist es umso mehr, wenn wir unseren Blick auf ›Entwicklungen‹ richten – Entwicklung der Literatur, der Ästhetik, der poetischen Freiheit u. a. m. Schoppes Moralisieren nämlich ist innovativ,⁹ seine Moral aber ist es nicht. So gilt denn auch die mütterliche Sorge nicht etwa der arteigenen Prädisposition zum Krebsgang, sondern einer vorwärts-, vielleicht gar fortschrittsorientierten Gier nach Neuem. Die ›Curiositet‹ – wir werden ihr wiederbegegnen – macht Kinder blind, genauer: sie verblendet, sehen die Krebslein doch ›lichten Morgen‹, wo unheilvolle Nacht sie erwartet.

Man mag von solchen und ähnlichen Fabeln halten, was man will, in kontroversetheologischer Hinsicht zumindest verdient das Gedicht, erwähnt zu werden. Es zeigt an, dass zwischen einer aufklärend belehrenden Haltung und einem aufklärend forschenden Geist eine erhebliche Diskrepanz bestehen kann, dass mitunter der Beifall für das eine mit der Wertschätzung des anderen gar wenig zu tun hat. Eine der bedeutendsten Figuren der sogenannten Spätorthodoxie, Valentin Ernst Löscher (1673-1749),¹⁰ wird nur ein Jahr nach Erscheinen von Stoppes Fabel im

9 Das Werk gilt als eines der ersten Exempel einer aufklärerischen Fabelsammlung; eine Eigenart bestehe zudem darin, dass Stoppe als Handlungsträger auch leblose Gegenstände, »und zwar meist Haushaltsgegenstände, einführt« (Elisabeth Herbrand: *Die Entwicklung der Fabel im 18. Jahrhundert. Versuch einer historisch-materialistischen Analyse der Gattung im bürgerlichen Emanzipationsprozeß*. Wiesbaden 1975, S. 202-205)

10 Zu Löscher vgl. Albrecht Beutel: *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium*. Göttingen 2009, S. 97; zu seinem Anti-Wolffianismus: »Erst recht trug der spätorthodoxe Widerspruch gegen Wolff die Züge eines theologiegeschichtlichen Nachhutgefechts.« (Ebd., S. 107) – Löschers Angriff wird zum Gegenstand von Luise Adelgunde Victorie Gottscheds (1713-1762) brillianter Satire *Horatii als eines woblerfahrenen Schiffers, treumynender Zuruff an alle Wolfianer, in einer Rede über die Worte der XIV. Ode des Iren Buchs Horatii betrachtet; wobey zugleich die neuere Wolfische Philosophie gründlich widerlegt wird*. o. O. 1739. Die hier bezeichneten Worte aus Horaz' Ode sind das ›Quo ruitis?‹, das Löscher in den Titel seiner Pensen gesetzt hatte. Zu Verfasserschaft und Anlass vgl. Johann Christoph Gottsched: »Leben der weil. hochedelgebohrnen, nunmehr sel. Frau, Luise Adelgunde Victoria Gottschedinn, geb. Kulmus, aus Danzig«. In: *Der Frau Luise Adelgunde Victoria Gottschedinn sämtliche Kleinere Schriften*. Leipzig 1763, S. **71-v; Martin Mulsow: »Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds«. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption, Integration, Konfrontation*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk. Tübingen 2008, S. 331-376, hier: S. 333-335.

»eilfften Pensum« seiner Generalabrechnung mit den theologisch bedenklichen Modephilosophien der akademischen Jugend *Die Krebse* zu anhaltender Ermahnung mit auf den Weg geben:

Schlüsslich kan man ihm den Ruhm, welchen er noch jüngsthin seiner Philosophie bey Gelegenheit der Lehre von Gebeth beygelegt hat, nicht einräumen, daß sie nöthig sey die Sachen recht zu verbinden, und daß man ohne sie ordentlich in *contradictoria* verfallt, *. O daß man bedächte, daß die neugefaßte Lehre von der einzigen besten, ewigen und nothwendigen Welt die grösten *contradictoria* in sich schliesse, und daß man dabey der Gefahr nicht entgehen könne, den Allerhöchsten um seine wahre Ehre, und die Menschen um ihre wohlgegründete Freyheit (*libertatem practicam internam*) zu bringen, und daß zugleich die unschuldigsten guten Gedancken dadurch verächtlich gemacht werden. Der liebsten Jugend zur nöthigen Warnung, füge ich eines neuen Poeten ** [** Daniel Stoppe] seine Vorstellung bey.

DIE KREBSE. [...] ¹¹

Die Warnung gilt der Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' (1646-1716) und Christian Wolffs (1679-1754). Ausgangspunkt ist Wolffs Vorstellung von dem Gebet, die der »berühmte Mann« in seinen *Vernünfftigen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* nur drei Jahre zuvor öffentlich gemacht hatte. Wolffs Absicht nämlich ziele einzig auf die Verbesserung des Gemüts der Betenden, auf eine innerliche Verbesserung, die ob der diesseitigen Selbstsorge die Liebe zu Gott als unbedingtes Fundament der Heilserwartung vergesse: »[A]ber alles läufft da hinaus, es mache uns und andere Leute innerlich besser und vollkommen; Von der eigentlichen Krafft des Gebeths hingegen findet man dasselbst nichts.«¹² Und in der Tat definiert Wolff das Gebet als eine Danksagung, die Gott »wegen seiner Wohltaten«¹³ gebühre. Gott aber kann

11 Valentin Ernst Löscher: »QVO RVITIS? Oder Eilfftes Pensum der Anrede an die studirende Jugend. Von den neuen Philosophischen Lehren, die das Gebeth betreffen«. In: *Frühaufgelesene Früchte der theologischen Sammlung von Alten und Neuen*. Leipzig 1739, S. 65-81, hier: S. 78f.

12 Ebd., S. 78.

13 Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet. Halle 1720, §. 740.

die ›Sagung‹ dieses Dankes eigentlich gleichgültig sein, kennt er doch den Seelengrund eines jeden Menschen auch ohne dessen Rede. So sei das Gebet für den Menschen da, der »von dem Gebethe viel Vortheil hat«¹⁴. Es beruhe auf der notwendigen Gleichförmigkeit zwischen der »Bewegung in den Gliedmassen der Sprache, daß wir reden, was wir gedencken« ganz ebenso wie »im Gehirne eine gewisse Bewegung« entstehe, »[s]o bald wir uns Worte gedencken«¹⁵. Dieser Parallelismus von innerer und äußerer Bewegung nun ist nichts anderes als die ›prästabilierte Harmonie‹, welche in den Augen der Zeitgenossen die Wolff'sche Psychologie zu einer Leibniz'schen macht.¹⁶

Dass ein orthodoxer Lutheraner wie Löscher mit Wolffs Lehre vom Gebet nicht einig ist, mag wenig überraschen. Und doch zeigt die für Wolff notwendige Übereinstimmung von Gedanke und Sprache, von innerer und äußerer Repräsentation, an, dass es sich hier nicht etwa um einen Nebenschauplatz handelt, sondern um den eigentlichen Stein des Anstoßes, der die ganze anti-Wolff'sche und anti-Leibniz'sche Polemik ins Rollen brachte: die Prädetermination. Die langanhaltende und durchaus grundlegende Debatte der protestantischen Theologie mit ihrem eigenen wolffianischen Flügel zielt auf die vorherbestimmte Einrichtung der Welt, die Löscher denn auch zielsicher in der mit Sternchen markierten Anmerkung als abschreckenden Systemgedanken anführt.¹⁷ Die Prädetermination betrifft dabei aber nicht etwa nur den systemati-

14 Ebd., §. 741.

15 Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Halle 1720, § 840.

16 Dass Wolff, insbesondere in dem wichtigen *Discursus Praeliminaris de philosophia in genere*, die ›Harmonia praestabilita‹ ausdrücklich als bloße Hypothese bezeichnet, die zu moralischen und politischen sowie theologischen Demonstrationen nicht hinzugezogen werden dürfe, hindert die Gegner nicht, dies zu unterstellen (vgl. Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Frankfurt, Leipzig 1728, §. 128).

17 Löscher zitiert: »* Theol. Natur. P. II. p. 590. Hinc elucet necessitas Systematis veri nominis (Wolfiani) in quo veritates omnes, inter se connexae exhibentur, ut earundem appareat consensus, ne inscii in contradictoria incidamus: id quod hominibus a Systemate veri nominis alienis, solenne est.« [Daraus erhellt sich die Notwendigkeit eines Systems im eigentlichen (Wolff'schen) Sinne, in dem sich alle Wahrheiten als miteinander verbunden erweisen, sodass deren Übereinstimmung deutlich wird und wir nicht unwissentlich in Widersprüche verfallen: was bei Menschen zu geschehen pflegt, denen ein System im eigentlichen Sinne fremd ist.] (Löscher: »QVO RVITIS?« (Anm. II), S. 78)

schen Gehalt, dass alles Seiende in wirkursächlichen Zusammenhängen stehe, es sind vielmehr die moralischen Konsequenzen, die perhorresziert werden. Was Löscher als Fußnote zitiert, ist eine Erklärung Wolffs, dass die Annahme einer göttlichen, in die zeitliche Ordnung eingreifende Satzung zur Unterscheidung des Guten von dem Bösen ein schändlicher Anthropomorphismus sei. Ein solcher werde etwa von den Sozinianern vertreten.¹⁸ Dass ein sich willentlich äußernder Gott mit dem Prädikat ›sozinianisch‹, eine der beliebtesten Vokabeln zur Verketzerung der Gegner, belegt wird, muss dem orthodoxen Löscher als unerträgliche Provokation erschienen sein:¹⁹ Wäre ein jeder Appell, den eigenen Willen in den Dienst des göttlichen Willens und dessen positiver Satzung zu stellen, etwa ›sozinianisch?‹

Im Folgenden wird gefragt, wie sich die Moralische Wochenschrift *Die Discourse der Mahlern* (1721-1723), von denen Johann Jacob Bodmer (1698-1783) – unter Pseudonymen wie ›Rubens‹, ›Dürer‹, ›Holbein‹ oder ›Angelo‹ – von den insgesamt 94 Diskursen 46 alleine und 13 weitere zusammen mit seinem Zürcher Mitstreiter Johann Jacob Breitinger (1701-1776) verfasst hat,²⁰ zur Philosophie Wolffs verhalten, was die ›theologischen Bedingungen‹ für die Wolff-Rezeption in Zü-

18 »*Anthropomorphistae statuunt, Deum attentum ad ea, quae fiunt in mundo, deum discernere, quid facere aut permittere velit. Etenim anthropomorphistae Deum concipiunt ad similitudinem animae humanae, non attenta differentia, quae inter ens limitatum & illimitatum intercedit [...]. Decreta adeo temporaria ad anthropomorphismum subtilem pertinent. Sociniani ea defendunt, propterea quod liberas hominum actiones a Deo praesciri non posse opinantur, falsa notionem libertatis delusi.*« [*Die Anthropomorphisten behaupten, Gott richte seine Aufmerksamkeit auf dasjenige, was sich in der Welt ereignet, dann entscheide er, was er tun oder zulassen will.* Und tatsächlich stellen die Anthropomorphisten sich Gott als Ebenbild der menschlichen Seele vor, ohne des Unterschieds gewahr zu werden, der zwischen einem beschränkten und einem unbeschränkten Wesen statt hat. [...] Vorzüglich zeitliche Dekrete gehören zu einem scharfsinnigen Anthropomorphismus. Die Sozinianer verteidigen diese, weil sie – durch einen falschen Begriff von Freiheit betrogen – der Ansicht sind, Gott könne die freien Handlungen der Menschen nicht im Voraus wissen.] (Christian Wolff: *Theologia Naturalis, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt, Leipzig 1737, §. 603)

19 Zum Generalvorwurf ›Sozinianismus‹ vgl. Eric Achermann: »Ratio‹ und ›oratio mentalis‹. Zum Verhältnis von Aristotelismus und Sozinianismus am Beispiel der Philosophie Ernst Soners«. In: *Nürnbergers Hochschule in Altdorf. Beiträge zur frühneuzeitlichen Wissenschafts- und Bildungsgeschichte*. Hg. v. Hanspeter Marti u. Karin Marti-Weissenbach. Köln, Weimar 2014, S. 98-157, hier: S. 99-108.

20 Vgl. Bender: *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger* (Anm. 3), S. 24; Theodor Vetter: *Chronick der Gesellschaft der Mahler*. Frauenfeld 1887, S. 78-80.

rich sind und welche Rolle kontroverstheologische Argumente in der Debatte für und wider das Wunderbare spielen. Die Veränderungen, die der Dichtungsbegriff im 18. Jahrhundert erfährt, dürften nicht zuletzt durch Bedenken ausgelöst worden sein, die einer Entpersonalisierung der Glaubensgewissheit im Lichte der Vernunft und einer Rehistorisierung literarischer Quellen im Lichte des Glaubens geschuldet sind.

1 Der Wolff der ›Mabler‹

Klagen sind keine Diagnosen. Und dennoch sind sie – bei aller Scheu vor allzu gradlinigen Säkularisierungsrouten – symptomatisch für eine Krisis, vor welcher das lutherische Bekenntnis zwischen den zwanziger und den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts steht. Was zu Beginn des Jahrhunderts noch als mehrheitsfähig galt, dessen Verteidigung erscheint zu Mitte des Jahrhunderts als dogmatisches Rückzugsgefecht. Nicht alle Veränderungen der Lehrmeinungen gehen auf das Konto Leibniz' oder Wolffs, beileibe nicht, doch stehen beider Namen wie keine anderen für Fehlentwicklungen, denen zentrale Glaubensinhalte, angestammte Lehr- und Predigtformen sowie das richtige Verständnis und die richtige Ausübung frommer Praktiken zum Opfer fallen. Um all dies wird gefochten, und zwar hartnäckig und mit einiger Empfindlichkeit. Am lautesten wird aber – von Orthodoxen wie von Pietisten – die Bereitschaft weiter Teile des Lehrstands beklagt, elementare Dogmen sukzessive der philosophischen Neuerungssucht preiszugeben: die Rechtfertigungslehre einer allgemeinen Moralphilosophie, die Erbsündenlehre einer perfektibilistischen Anthropologie, die Prädestinationslehre einer rechtschaffenen Eudämonie u. a. m.

In diesem Prozess der Preisgabe von Lehrmeinungen, der Neudeutung angestammter Glaubensartikel sowie der Etablierung eines zivilen Tugendkatalogs kommt dem Wolffianismus eine bedeutende Rolle zu, wenn auch keine exklusive. Er ist es aber, der in den protestantischen Gebieten die Apologeten gegen sich vereint. Trotz oder gerade wegen der Spannungen auch innerhalb dessen, was wir heute als Partei der ›Aufklärung‹ erachten – also etwa der anhaltenden Konkurrenz von Wolffianern und Thomasianern, der jeweiligen Mäßigung oder Radikalität ihrer Anhänger-schaften, der unterschiedlichen politischen und moralischen Intention ihrer ›libertas philosophandi‹ und Vorurteilskritik – nehmen Debatten nach 1723 explizit oder implizit Bezug auf einen Skandal, der in aller Bewusstheit ist. Und sie tun dies weit über die Grenzen jenes

preußischen Staatsgebiets hinaus,²¹ das Wolff mit Datum vom 8. November 1723 binnen 48 Stunden auf königliche Order hin zu verlassen hatte.²²

Die Ächtung Wolffs steht am Anfang einer Reihe hochoffizieller Maßnahmen, deren jede eine Welle von Publikationen für und wider Wolff und seine Philosophie auslöst. Die Verbannung aus Halle und Preußen von 1723 und das Verbot seiner Schriften in Preußen (1727) erweisen sich ganz ebenso als Pyrrhussiege wie die Verurteilung Georg Bernhard Bilfingers (1693-1750) in Tübingen (1725) oder das Lehrverbot wolffianischer Schriften, das Johann Franz Buddeus (1667-1729) für Jena erwirkt (1727). Noch unter Friedrich Wilhelm I. aber wird das Verbot 1734 für Preußen aufgehoben,²³ und bereits fünf Jahre später sehen sich die angehenden Theologen in ihrem Propädeutikum auf Logik, namentlich auf die Wolff'sche, verpflichtet.²⁴ 1740 schließlich kehrt Wolff an seine alte Wirkungsstätte zurück, ein Triumph, den die Anhänger der Aufklärung als Anbruch einer neuen Zeit unter der Regentschaft Friedrichs II. im ganzen gelehrten Europa feiern. Nicht lange danach wird es die neugegründete Akademie desselben Friedrichs sein, die im Preisausschreiben zur Monadologie von 1747 die Niederlage von Leibniz' und Wolffs Metaphysik zu besiegen sucht.²⁵ Auch hier sind die Parteilungen von unwahrscheinlichen Bündnissen geprägt, vereinigen sich doch unter der Flagge eines Isaac Newton (1643-1727) ein berüchtigter Deist wie

21 »The conflict which began in 1723 developed into one of the most formative cultural encounters of the eighteenth century and was, arguably, the most important of the age of Enlightenment in Central Europe and the Baltic before the French Revolution.« (Johnathan I. Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford 2001, S. 544)

22 Zu den Umständen vgl. Hans-Joachim Kertscher: *Er brachte Licht und Ordnung in die Welt. Christian Wolff – eine Biographie*. Halle 2018, S. 128-147.

23 Entgegen gängiger Darstellung erfolgt die Rehabilitation Wolffs bereits unter Friedrich Wilhelm I. (vgl. Andreas Pečar: »Christian Wolffs Rückkehr nach Halle«. In: *Die Causa Wolff. Ein epochemachender Skandal und seine Hintergründe*. Hg. v. dems., Holger Zaunstock u. Thomas Müller-Bahlke. Halle 2015, S. 94-108)

24 Vgl. Andres Strassberger: *Johann Christoph Gottsched und die philosophische Pre-digt*. Tübingen 2010, S. 330.

25 Zur Kontroverse über Monadenlehre und Johann Heinrich Gottlob Justis' (1720-1771) prämierten Beitrag vgl. Roberto Palaia: »Berlin 1747. Il dibattito in occasione del concorso dell'Accademia delle Scienze«. In: *Nouvelles de la République des lettres* 1 (1993), S. 91-119; Enrico Pasini: »La prima ricezione della Monadologia. Dalla tesi di Gottsched alla controversia sulla dottrina delle monadi«. In: *Studi Settecenteschi* 14 (1994), S. 107-163.

Voltaire (1694-1778) mit einem hochreligiösen Voluntaristen wie Leonhard Euler (1707-1783).²⁶

Die Debatte um Wolff ebbt also während den ganzen Jahren nie ab, in denen Bodmer und Breitinger ihre ersten Werke erscheinen lassen und sich zunehmend in offene, gehässige Kämpfe mit Johann Christoph Gottsched (1700-1766) und den Leipzigern verheddern. Die Debatte befindet sich vielmehr in einem ständigen Auf und Ab zwischen Genugtuung und Empörung der jeweiligen Partei. Es sind diese Reaktionen, die den allenthalben aufbrechenden Kontroversen die Haltung diktieren.

Was sich in Halle und Leipzig in den zwanziger und dreißiger Jahren abspielt, dem können sich weder ein Bodmer als erklärter Erneuerer einer christlichen Dichtung noch ein Breitinger als Geistlicher entziehen, falls sie dies denn wollten.²⁷ Seit 1725 bzw. 1731 sind beide am Carolinum tätig, der ersten und einzigen Prägestätte²⁸ der Zürcher Eliten, und damit auch der zahlenmäßig bedeutenden sowie politisch einflussreichen Geistlichkeit.²⁹ Bodmer und Breitinger nun werden gerne als Wolffianer bezeichnet, die aber mit einem Vorzeige-Wolffianer wie Gottsched über Kreuz geraten und hierbei – die Literaturgeschichte dankt – einen klaren

26 Zu Eulers *Rettung der Göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freygeister* (1747), dessen Kritik an Voltaire und Leibniz sowie zu Wolffs Reaktionen vgl. *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur*. Hg. v. Sandra Pott. Berlin, New York 2002, S. 131-146.

27 Dass eine solche Untersuchung nottut, hat Marti schon vor Jahren angezeigt; vgl. Hanspeter Marti: »Die Schule des richtigen Denkens«. In: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*. Hg. v. Anett Lütteken u. Barbara Mahlmann-Bauer. Göttingen 2009, S. 149-171, hier: S. 152; so auch Tomas Sommadossi: »Natur- und Gottesbezug in der Poetik Gottscheds und der Schweizer«. In: *Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Philosophie, Poetik und Wissenschaft*. Hg. v. Eric Achermann. Berlin, New York 2014, S. 183-201, hier: S. 184.

28 Zu Fächern, Unterricht und Lehrwerken vgl. Marti: »Die Schule des richtigen Denkens« (Anm. 27).

29 »Jeder fünfte Bürger [Zürichs um 1730, E. A.] war ein Geistlicher, die Geistlichkeit war maßgeblicher Träger der Bildung, die sich nur innerhalb der theologisch orientierten Gelehrsamkeit entwickeln konnte.« (Reinhart Meyer: »Restaurative Innovation. Theologische Tradition und poetische Freiheit in der Poetik Bodmers und Breitingers«. In: *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*. Hg. v. Christa Bürger, Peter Bürger u. Jochen Schulte-Sasse. Frankfurt a. M. 1980, S. 39-82, hier: S. 55); für genauere Zahlen vgl. ebd., S. 79; Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*. Stuttgart 1968, S. 293-296.

Sieg für die Phantasie und gegen die Vernunft davontragen. Gleichsam aus dem Inneren heraus, so die Geschichte, überwinden sie einen anfänglich progressiven, zunehmend aber hemmenden Wolffianismus.

Doch wie steht es tatsächlich um die Philosophie der Zürcher? Unter den zugänglichen Quellen aus Bodmers und Breitingers Werken und Korrespondenzen ist nur wenig bekannt geworden, das für eine klare Parteinahme spricht.³⁰ Im Folgenden wird auf einige, mehr oder minder bekannte Dokumente näher eingegangen; eine ausführlichere Behandlung von Breitingers Vorurteilkritik sowie der Wolff'schen Philosophie Gottscheds sind in Arbeit;³¹ zu Gottscheds und der Zürcher Position im Streit um das Wunderbare und der Geschichte dieser Debatte sei auf frühere Arbeiten verwiesen.³²

Den Reigen soll das frühe Schreiben vom 30. August 1722 eröffnen, in welchem die ›Mahler‹ Wolff um gnädigste Unterstützung für ihre *Discourse* ersuchen:

Der *concept* von dem *caractère*, nach welchem wir Sie kennen, hat die Paßion etwas bey Ihnen zu gelten, bey uns so hoch getrieben, daß wir uns schmeicheln dürffen (*l'esprit étant la dupe du cœur*) ein Geschenke von der Art, von welcher unsere *Disc.* sind, werde Ihnen nicht unangenehm seyn. Wir müssen zwar fürchten, uns des Verweises schuldig zu machen, daß wir einem vernünfftigen Manne ein närrisches Buch *offerirt* haben, welches eben so lächerlich ist, als einem Soldaten *mouches* aufsetzen, und eine Jungfer in einen Harnisch stecken wollen. Wenn aber diese Furcht vergeblich wäre, und unsere Bemühung Ihnen nicht allein gefiele, sondern auch dero Schutz und Förderung erlangten, so haben wird das schwerste erhalten, das wir uns zum

30 Eine Kautel sei hier erlaubt: Es bleibt alles andere als ausgeschlossen, dass zu den angesprochenen Themen wesentlich mehr und wesentlich Bedeutenderes in den Archiven schlummert und darauf wartet, zugänglich gemacht zu werden.

31 Eric Achermann: »Mikrologie und die paradoxen Strategien der Vorurteilkritik«. In: *Register der Kritik. Schreibweisen der Aufklärung zwischen Episteme und Gattung*. Hg. v. Klaus Birnstiel, Elisabeth Décultot u. Boris Previšić [im Erscheinen]; ders.: »Philosophie. ›Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (1733)«. In: *Gottsched-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Sebastian Meixner u. Carolin Rocks. Stuttgart [voraussichtlich 2023].

32 Eric Achermann: »Was Wunder? Gottscheds Modaltheorie von Fiktion«. In: *Johann Christoph Gottsched (1700-1760)* (Anm. 27), S. 147-181; ders.: »Das unmöglich Wahrscheinliche. Jean Le Clerc und die Rezeption der aristotelischen Poetik«. In: ›*Mirabiliratio*‹. *Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft*. Hg. v. Dominique de Courcelles u. Christoph Strosetzki. Heidelberg 2015, S. 109-156.

Zweck vorgesetzt haben. Wir sind sehr begierig und unruhig Ihre Urtheile und Gedancken von unserm Wercke zu wissen, sonderbar eine sorgfältige und *speciale Critique* derjenigen Fehler von Ihnen zu sehen, welche wir in dem *raisonnement* gemacht haben. Wir wollen alsdenn glauben, daß unsere *Cotterie* Ihnen nicht *indifferent* seye, wenn Sie dieses Begehren willfahren; Verbleiben Ihnen indeßem mit einer Hochachtung, die wir für wenige Mensch so groß haben, zugethan

Dero
gehorsame Diener
Die Mahler³³

Tatsächlich bequemt sich Wolff gut sieben Monate später³⁴ der Bitte der Zürcher zu entsprechen. Sowohl Anschreiben als auch Antwort verdienen, genauer betrachtet zu werden. Hierbei kann der Fokus nicht der gleiche sein. Was die Zürcher von sich geben, ist – im Gegensatz zur Antwort – ein etwas gestelztes, mit einer in die Jahre gekommenen Alamo-Galanterie kokettierendes Gelegenheitsschreiben,³⁵ dessen Inhalt nicht viel mehr darstellt als eine gängige Bemühung um öffentlichkeitswirksame Patronage. Auch die Wahl des Adressaten scheint auf den zweiten Blick weniger aussagekräftig. Die Abschrift des »*projectirt[en]*« Schreibens an Wolff verzeichnet nämlich einen weiteren Empfänger, den Römisch-Rechtler Johann Friedrich Hombergk zu Vach (1673-1748).

33 Die Mahler an Christian Wolff und Johann Friedrich Hombergk zu Vach, 30. August 1722, zit nach Vetter: *Chronick der Gesellschaft der Mahler* (Anm. 20), S. 64f.

34 Die beiden ersten Teile der *Discourse*, die dem Schreiben beigegeben sind, haben ihn nach eigener Aussage nach der Leipziger Michaelismesse (also nach dem 29. September) erreicht. Auf die Frühjahresmesse (Jubilate) des darauffolgenden Jahres beantwortet Wolff das Anschreiben (vgl. Christian Wolff: »An die Herausgeber der Discourse der Mahlern, 20. April 1723«. In: Vetter: *Chronick der Gesellschaft der Mahler* (Anm. 20), S. 112).

35 Dass es sich bei der massiven Häufung französischer Ausdrücke nicht etwa um Ironie handelt, zeigen die übrigen Schreiben der »Mahler« an. Zum Nebenschauplatz »Sprachenstreit« zwischen Zürichern und Leipzigern vgl. Detlef Döring: »Der Literaturstreit zwischen Leipzig und Zürich in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Neue Untersuchungen zu einem alten Thema«. In: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung* (Anm. 27), S. 60-104, hier: S. 64-81. – Auch Wolff bedauerte nicht, wenn einige der Gemälde »weniger frantzösische Farben haben sollten« (Wolff: »An die Herausgeber der Discourse der Mahlern« (Anm. 34), S. 113).

Beide erhalten zwar den gleichen Brief, gemeinsam aber ist den beiden – soweit bekannt – gar wenig. Eine Beziehung scheint weder zu dieser noch zu der Zeit von Wolffs Marburger Exil bestanden zu haben. Hätte Wolff im Übrigen 1722 gewusst, dass der Marburger Jurist in einer anonymen Streitschrift aus dem Jahr 1719 die Existenz des Naturrechts und das Primat der Vernunft als Rechtsgrundlage angezweifelt hatte, er hätte den Mann wohl kaum goutiert – noch Jahrzehnte später erregt die Wiederauflage dieser Zweifel seinen Unwillen.³⁶ Wie dem auch sei, so kann Hombergk zu Vach wohl kaum dem Wolff'schen, eher aber dem verfeindeten Lager zugerechnet werden, das sich auf Christian Thomasius (1655-1728) und dessen voluntaristische Rechtsvorstellungen beruft.³⁷ Kann unter diesen Umständen die Wahl Wolffs als Adressat eine bezeichnende sein? Wäre sie es, so setzte dies auf Seiten von Bodmer und Breitinger eine genaue Kenntnis der doktrinären Positionen beider Adressaten voraus und ließe bestenfalls auf die Unvereinbarkeit der eigenen Präferenzen schließen. Ungeachtet etwaiger persönlicher Beziehungen des einen oder anderen ›Mahlers‹ – von denen wir nichts Genaues wissen³⁸ – mögen Würde und Ansehen den Ausschlag für die Adressatenwahl gegeben haben: Hombergk zu Vach ist 1720 Rektor in Marburg, Wolff

36 Vgl. die Anmerkungen zu Wolff: »Brief an Manteuffel vom 17. Februar 1740«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. v. Robert Theis, Werner Schneiders u. Jean-Paul Paccioni. 3. Abt, Bd. 160/1: *Briefwechsel zwischen Christian Wolff und Ernst Christoph von Manteuffel 1738-1748*. Hg. v. Jürgen Stolzenberg u. a. Hildesheim, Zürich 2019, S. 239-245, hier: S. 241.

37 Hombergks zu Vach *Dubia juris naturae ad generosissimum Dominum* *** (Douai [fing. Druckort] 1719) sind klar vernunftskzeptisch orientiert; zwei Jahrzehnte später werden sie von dem Göttinger Naturrechtler Johann Jakob Schmauß (1690-1757) in einer Weise rezipiert, die Wolff bezüglich seines eigenen Naturrechts zurecht als feindlich erachtet (vgl. hierzu Frank Grunert: »Das Recht der Natur als Recht des Gefühls. Zur Naturrechtslehre von Johann Jacob Schmauss«. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 12 (2004), S. 137-153, insbes. S. 140).

38 Die Marburger Universität ist reformiert; betrachten wir die Disputationen, so fällt auf, dass unter den fünf bis ins Jahr 1722 verzeichneten Disputanden Hombergks zu Vach auch ein Zürcher ist: Heinrich Escher(us) (Helvet. Tigurinus): *Theses de veritate Juris Naturae*. Marburg 1715. Kertscher, mit Verweis auf Mahlmann-Bauer, verzeichnet, dass zum Zeitpunkt der Berufung Wolffs (Winter 1723) im »Zeitraum von 14 Jahren [...] keine Promotionen in Marburg stattgefunden« haben (»*Er brachte Licht und Ordnung in die Welt*« (Anm. 22), S. 146). Wie dies mit Blick auf das offensichtlich existente Marburger Disputationswesen zu verstehen ist, erschließt sich mir nicht.

gleichzeitig Prorektor (faktisch also Rektor)³⁹ in Halle.⁴⁰ Zudem dürfte eine eher allgemeine, noch genauer zu betrachtende Anziehungskraft von ›Vernünftigkeit‹ eine Rolle gespielt haben, die sich um die binnendifferenzierenden ›-ismen‹ und ›-ianer‹ deutscher Aufklärung wenig schert.

Interessanter erscheinen denn auch die Antworten, die bei aller erwarteten Gefälligkeit durchaus zu Grundsätzlichem gelangen. Der Adressaten Vernunft sieht sich in den Briefen explizit herausgefordert, und tatsächlich antworten auch beide in ihrer »*speciale Critique*« mit Bezug auf dasjenige »*raisonnement*«, das sie in moralischen Periodika ihrerseits gerne befolgt sähen. Wolff meint, die zugesandten beiden ersten Teile der *Discourse* möchten zwar Dinge enthalten, die ihm nicht zusagen, doch sei das Angenehme so beschaffen, dass er dies gar nicht bemerke. Glaubt er sich auch nicht zum Richteramt berufen, sondern weit eher zum lernbegierigen Schüler, so äußert er sich doch verbindlich zu seinen Erwartungen an die »vortrefflichen Gemähde« der Sittenmaler. Es sei seinen »moralischen Gründen gemäß«,

daß man die Ausübung der Tugend und guter Sitten und die Flucht der Laster nicht besser befördern kan, als durch lebhaftte Vorstellung der Exempel, die in der Welt *passiren*. Wann diese mit rechten Farben für die Augen gemahlet werden, so entsteht dadurch eine überführende Erkänntnis von guten und bösen, vom anständigen und unanständigen, und diese dringet in den Willen, daß man sich zu dem ersten *resolviret* und das andere fliehet. [...] Bey moralischen Gemählden kommet es auf zweyerley an. Man sucht die Sachen deutlich vorzustellen, wie sie *passirt*, und dabey den Grund anzuzeigen, wie es möglich gewesen, daß dergleichen geschehen können.

Unter die durchaus lobenden Worte mischen sich kritische Bemerkungen, die nicht minder aufs Grundsätzliche zielen:

Es ist überdieß bey solchen Gemählden eine große Behutsamkeit nöthig, wofern man nicht unterweilen für allgemeinen ausgeben wil, was nur in einigen Fällen gilt. Allein da alles aus der Erfahrung genommen wird, so verbeßert die folgende den Fehler, der etwa durch

39 Vgl. ebd., S. 81. Seit ihrer Gründung ist der Landesfürst Rektor der Universität Halle, der Prorektor führt jedoch die Geschäfte.

40 Bezeichnend für beider Stellung ist Wolffs Ersuchen an Friedrich von Hessen-Kassel (1676-1751) um einen Rang an der Spitze der Marburger Universität, einen »Rang hinter dem Professor Homberg und vor dem Professore Cramer« (ebd., S. 170 f.).

die erste veranlaßet worden. [...] Mir ist es vorkommen, als wenn sie einige Sachen anders als ich *concipirten*, darunter ich z. E. die Freundschaft, das Lachen, das *Meditiren* etc. rechne. Bey dem letztern fällt mir ein, daß ich am besten *meditiren* kan, wenn ich mit andern von einer Sache rede, oder auch andere unterrichte. Und ich kan nicht leügnen, daß, was ich in meinen Schrifften geschrieben, theils in meinen *lectionibus*, theils in Discursen mit andern zuerst überleget und nach diesem nur gleichsam aus dem Gedächtniße hervorgehantet worden. Ich gehe vielleicht weiter als ich sollte und misbrauche meiner Hochzuehrenden Herren Gedult. Wie weit wir etwan in den ersten Begriffen einiger Dinge unterweilen unterschieden seyn möchten, läßt sich auf meinen Schrifften urtheilen: Jedoch finde ich mehr was ihnen gleichstimmig ist, als was abgehen dörrfte.⁴¹

Halten wir fest: Wolffs Lob geht nicht auf die ›ersten Begriffe‹, sondern auf eine ›lebhaft‹e Schilderei, die anhalte, dem Guten zu folgen, das Üble zu fliehen. Unter demjenigen, ›was abgehen dürfte‹, geht er näher auf das ›Meditieren‹ ein. Während Wolff ein tätiges und diskursives Denken favorisiert, stimmt Hannibal Carrache alias Breitinger⁴² in dem entsprechendem Discours das Loblied auf das Selbstgespräch an.⁴³ Ziehen wir die einschlägigen Stellen aus den beiden grundlegenden Discoursen Michael Angelos (ebenfalls Breitinger) zur Methode des richtigen Denkens hinzu, so sehen wir uns vor einem ›Gemälde‹, das die Einsamkeit in freundliche Farben taucht, mehr noch, in hellstes Licht verklärt.⁴⁴ Der im Furor entrückte, in göttlicher ›contemplatio‹ versunkene Eremit erscheint des Allanblicks fähig:

Er [der Meditierende, E. A.] lebet in der Wahrheit niemahls vergnügter/ und hat auch niemahls mehr Geschäfte als wenn er allein ist. Alsdann underredet er sich mit sich selbst/er giebet seiner Imagination und seinen Gedancken den freyen Lauff; sie brechen aus/ und führen ihn auf die Staats=Geschäfte der mächtigsten Printzen/ welchen er nachspühret; Es ist nichts grosses in der Welt welches seinen

41 Wolff: »An die Herausgeber der Discourse der Mahlern« (wie Anm. 34), S. 112 f.

42 Zur jeweiligen Verfasserschaft vgl. das Verzeichnis in der *Chronick der Gesellschaft der Mahler* (Anm. 20), S. 78-80.

43 Johann Jacob Bodmer et al.: *Die Discourse der Mahlern*, 4 Bde., Zürich 1721, hier: Bd. II, S. 41-48. Im Folgenden parenthetisch im Fließtext zitiert unter Angabe der Sigle [DM], der Bandnummer sowie der Seitenzahl.

44 Und dies entgegen der geselligen Tendenz, welche die Wochenschriften auszeichnet (vgl. Martens: *Die Botschaft der Tugend* (Anm. 29)).

Reflexionen entgehe; Was gewesen ist/was ist/und was werden kann/bemühet ihn; Er reisset sich öfters aus der Maschine in welche er eingeschräncket ist/heraus/er kehret sein himmlisches Gemüthe auf das was ewig ist; er trittet über alles was irrdisch ist/er siehet die Sterblichkeit unter seinen Füßen. Der Tod/die Sorgen/die Schmerzen und die Traurigkeit liegen unter ihm/auf der Tieffe der Erden. Nichts verhindert seinen Lauffe/er entfehret sich immer von dem Erdboden/und steigt zu GOtt über sich/zu GOtt/von welchem er abkommen ist. (DM I, K 3)

Mystisches Erleben nun ist Wolffs Sache nicht. Breitingers neuplatonische Begeisterung hat auch nicht viel mit dem ›dialogischen Selbstgespräche‹ eines Lord Shaftesbury (1671-1713) zu tun,⁴⁵ weniger gar mit der dezidiert anti-schwärmerischen, anti-mystischen und anti-eremitischen Einsamkeit, die Bodmers langjähriger Brieffreund Johann Georg Zimmermann (1728-1795) ab den ersten *Poetischen Gemählden* von 1756 zu seinem großen Thema machen wird.⁴⁶ Vielmehr hat es den jungen Zürchern die Vorstellung einer »*Poetischen Raserey*« (DM I, T_{4v}) angetan, die Ruben alias Bodmer seinerseits in einem Discours zur ›Imagination‹ verteidigen zu müssen glaubt. Spricht er hier auch von der ›figürlichen‹ Bedeutung von ›furor‹, so meint er nichtsdestotrotz die Sache selbst, wobei er diese um den Begriff einer »guten«, da willensgesteuerten »Imagination« ergänzt:⁴⁷ Ein solcher ›furor‹ schlosse die Mittlerfunktion zwischen Verstand und Gefühl nicht aus, also dasjenige, was Wolff – nicht nur hier – als »überführende Erkenntnis« bezeichnet. Diese gewinnende, insinuirende Vermittlung moralischer Gebote,⁴⁸ der wir bei der

45 Vgl. Günter Butzer: *Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*. München 2008, S. 329-349, insbes. S. 333 f.; zur späteren (ab 1746) Rezeption Shaftesburys bei Bodmer vgl. Rebekka Horlacher: *Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert*. Würzburg 2004, S. 60-64.

46 Johann Georg Zimmermann: *Betrachtungen über die Einsamkeit*. Zürich 1756. Zu weiteren Entwicklung des Themas bis hin zu Zimmermanns ›opus magnum‹ *Über die Einsamkeit* von 1784/85 vgl. Markus Zenker: *Therapie im literarischen Text. Johann Georg Zimmermanns Werk ›Über die Einsamkeit‹ in seiner Zeit*. Tübingen 2007; zur Kritik an der Schwärmerei u. a. S. 181-183.

47 Folgen wir Bodmer in seinen Erörterungen zur Todesfurcht, so ist die ›schlechte Imagination‹ diejenige, die sich zur Tyrannin erhebt; Raphael von Urbin [Bodmer]: Unsere Einbildung ist nicht gewohnt zuraisonniren/oder auf precisen Werth einer Sache zusehen/sie läßt sich von dem Schein regiren/und sie selbst tyrannisirt die Vernunft; [...].« (DM I, C_{3r})

48 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (Anm. 13), S. 374.

Fabeltheorie begegnet sind, ist für die ›mahlende‹ Poetik der Zürcher von Beginn weg zielgebend: Es gilt, der moralischen Materie durch formal ansprechende Veranschaulichung zur Wirkung zu verhelfen. Der Leser soll ein Einsehen haben. Für Wolff vermag die Fabel – nun in dem weiteren Sinn von ›dichteter Erzählung‹ – als »Exempel« zu einer »Gewißheit« beitragen, damit diese zum »Bewegungsgrund« werde.⁴⁹ Hierbei, bei der »figürliche[n] Erkänntnis des guten und bösen« aber darf »die Vernunft bey den Sinnen, der Einbildungs=Kraft und Affecten nicht unterliegen«⁵⁰.

Der Anstoß zu einer Theorie der poetischen Wirkung qua Veranschaulichung kann tatsächlich in Wolffs *Deutscher Ethik* gefunden werden – ›kann‹, muss aber nicht, handelt es sich hierbei doch um einen scholastischen Gemeinplatz: Vernünftige, abstrakte Begriffe bedürfen sinnlicher, anschaulicher Vermittlung, um das Allgemeine im besonderen Gewand von Fabel, Metapher, Allegorie, dramatischer Handlung etc., kurz ›Dichtung‹, zu vermitteln. Auffällig ist vielmehr, dass Bodmer – die ›gute Imagination‹ einmal ins Feld geführt – alsbald jegliche Mäßigung abwirft und sich, was seine Psychagogik betrifft, bis zum ›raptus‹ des Dichters versteigt, der »folgen muß, wohin ihn seine Raserey führet« (DM I, T4v).⁵¹ Es ist ein Paradox: Der Affekt muss affektiert werden, damit dieser natürlich werden kann, indem er – einmal in Leidenschaft versetzt – den Willen überwältigt. Die ›Selbstermunterung‹ und willentliche Annahme eines Gefühlszustands geht in eine Hitze über, die den einsamen Dichter von einer eher cartesischen Meditation, welche die ›Mahler‹ dringlich empfehlen,⁵² in die Sphären der ›visio Dei‹ entrückt.

49 Zu Fabel, Dichtung und Exempel bei Wolff vgl. Dietmar Till: »Anschauende Erkenntnis«. *Literatur und Philosophie bei Wolff, Gottsched und Lessing*. In: *Sentenz in der Literatur. Perspektiven auf das 18. Jahrhundert*. Hg. v. Alice Stašková u. Simon Zeisberg. Göttingen 2014, S. 19-35, hier: S. 27-30; zur systematischen Bedeutung von ›überführende Erkenntnis‹ vgl. Achermann: »Was Wunder? Gottscheds Modaltheorie von Fiktion« (Anm. 32), S. 157-160.

50 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (Anm. 13), S. 373.

51 Zu Enthusiasmus bei Bodmer vgl. Volkhard Wels: *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*. Berlin 2009, S. 361.

52 Michael Angelo [i. e. Breitinger] empfiehlt dem »Unglückseligen, der seine Vernunft »verschenkt« hat, folgende Therapie: »Er muß ein billiges Misstrauen auf alle die Sachen sezen, welcher Gewisheit von der Vernunft muß gesucht werden, und welche er von den ersten Jahren seines Lebens von allen Orten eingesammelt, und in sein Gedächtniß zusammengetrieben hat; Er muß dasselbe ausleeren, und dabey sich entschliessen, nichts weiter darinne Raum zugeben, als demjenigen, was er mit seiner eignen Vernunft *untersuchet*, und von dem er die

Diese nun ist nicht mehr die Zielvorstellung, die dem philosophischen Meditationsbegriff eignet, mag auch die Tradition eines augustinischen Spiritualismus, etwa im Intellektualismus eines Nicolas Malebranche (1638-1715), fortleben.⁵³ Als Ursprung unserer Ideen, und dies wird wichtig werden, vermag die Meditation der Sinneswahrnehmung einzig dann den Rang abzulaufen, wenn sie imstande ist, die Sinnlichkeit unserer Vorstellung ins Geistige zu transzendieren.

Für Bodmer und Breitinger liefert das Horazische »si vis me flere«⁵⁴ den eigentlichen Angelpunkt. Es führt Dichtung und deren moralische

Deutlichkeit gefunden hat; An statt daß er seine vorige Gedancken nur von andern geborget hat, so muß er in zukunfft seine eigene hervorsuchen.« (DM I, J3r, Hervorh. E. A.) Breitinger fährt fort, vor den Sinnen, den Übereilungen, der mangelnden Begründung, der mangelhaften Schlußfolgerungen und den überkommenen Autoritäten zu warnen, kurz, er wiederholt, was sich unschwer in Descartes' *Discours* finden lässt (vgl. René Descartes: *Discours de la méthode* (1637). In: *Œuvres*, Bd. 6. Hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery. Paris 1902, S. 18 f.). – Zum »Ausleeren« (efficere) auch ders.: *Meditationes de prima philosophia* (1641). In: *Œuvres* (Anm. 52), Bd. 7. Paris 1904, S. 62. – Das »göldene Cartesianische Sprüchlein« »Dubito ergo sum« zitiert Bodmer im XI. *Discours* des vierten Bandes, der 1723 unter verändertem Titel – *Die Mahler, Oder Discourse von den Sitten der Menschen* – erscheint (vgl. DM IV, 70). Das »Cogito ergo sum« hingegen findet sich an zentraler Stelle von Breitingers *Artis cogitandi principia* (Zürich 1736, S. 10).

53 So z. B. Nicolas Malebranche: »Car tu ne peux, sans le travail de la Méditation, te nourrir des vérites qui doivent régler ta conduite, & te préserver de la mort. Tu ne peux les comprendre clairement sans une grande attention. Or maintenant toute attention, qui a rapport aux vrais biens, est pénible & desagréable; parce que depuis le péché le corps appesantit l'esprit.« [Ohne die Arbeit der Meditation nämlich kannst du dich nicht von denjenigen Wahrheiten nähren, die deine Lebensführung anzuleiten und dich vor dem Tod zu bewahren haben. Ohne große Aufmerksamkeit kannst du sie nicht klar verstehen. Die Aufmerksamkeit, die einen Bezug zu dem wahren Guten hat, ist nun aber mühsam und unangenehm, weil der Körper seit dem Sündenfall den Geist beschwert.] (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*. In: *Œuvres complètes*, Bd. 10. Hg. v. Henri Gouhier u. André Robinet. Paris 1959, S. 3)

54 Horaz: *Ars poetica*, vv. 102-103: »Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi« [Willst du, dass ich weine, musst zuerst du selbst leidend sein.] – Zu Horaz und Selbstaffektation vgl. Dietmar Till; *Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 2004, S. 405; Robert Seidel: »Konservative Reformer – Johann Heinrich Hirzel, David Holzhalb und der Rhetorikunterricht am Zürcher Collegium Carolinum zu Beginn des 18. Jahrhunderts«. In: *Reformierte Orthodoxie und Aufklärung. Die Zürcher Hohe Schule im 17. und 18. Jahrhundert*. Hg. v. Hanspeter Marti u. Karin Marti-Weissenbach. Wien, Köln, Wiemar 2012, S. 165-188, hier: S. 166.

Funktion der Rhetorik zu und damit einer Theorie der Wirkung. Eigentliches Ziel ist zuvorderst das Glaubhaftmachen, nicht das Erkennen. Die Meditation ihrerseits liefert die methodische, technische Anweisung, über eine aktive, willentliche Steuerung der Aufmerksamkeit⁵⁵ mittels der Einbildungskraft den Meditierenden in eine rein geistige, gleichzeitig leidenschaftliche Passivität oder Hingabe zu versetzen, die nichts anderes ist als ein Enthusiasmus der Erkenntnis.⁵⁶

Wolffs ›überführende Erkenntnis‹, welche die Subsumption der besonderen Anschauung unter den allgemeinen Begriff sowie die Anwendung des allgemeinen Satzes auf den besonderen Fall bezeichnet, hat mit der ekstatischen ›Überführung‹ der ›Mahler‹ nur noch entfernte Ähnlichkeit. Die Überlegungen der Zürcher dürften Einwände vorwegnehmen, die Sulzer gut vierzig Jahre später gegen die Wolff'schen ›Bewegungsgründe‹ vorbringen wird: Die klare, mehr noch, deutliche Vorstellung alleine vermag als Bewegungsgrund nicht zu moralischem Handeln anzuleiten, es bedarf der Empfindung.⁵⁷ Hatte Löscher Wolffs Vorstellungen vom Gebet Kraftlosigkeit vorgeworfen, so kehrt die Kraft des Wortes in der Ästhetik wieder, wenn auch in zunehmend säkularisierter Tönung. Und diese Empfindung findet bei Bodmer und Breitinger ihr Objekt nicht primär in der Materie ihrer Wahrnehmung, sondern der »hefftige[n] Passion, mit welcher ein Poet für die Materie eingenommen ist« (DM I, T4v). Die Leidenschaft ihrerseits ist fähig, leidenschaftliche Ein- und Zustimmung im Publikum zu erwirken. Vermag das Paradox einer ›leidenschaftlichen Erregtheit der Erkenntnis‹ zwar nicht alle Probleme zu beheben, die uns das gleichzeitig körperfeindliche und empfindungsfrohe Argumentieren Bodmers bereiten, so vermag es immerhin, das Problem auf die Formel zu bringen.

Wolffs Aufnahme der *Discourse* kann im großen Ganzen als eher kühl bezeichnet werden. Die kritischen Untertöne, der ermahnende Gestus, die implizierte Forderung, sich auch im Bereich des angenehmen Moralisierens genauer an die vernünftige Demonstration zu halten, sie alle zeigen an, dass Wolff nicht sonderlich von der intellektuellen Qualität

55 Zum hohen Stellenwert der Aufmerksamkeit vgl. Breitinger: *Artis cogitandi principia* (Anm. 52), S. 121 f.

56 Zu den zwei Aspekten (Erkenntnis und Leidenschaft; Aktivität und Passivität) in Platons Enthusiasmus-Vorstellung vgl. Stefan Büttner: *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*. München 2000, insbes. S. 329.

57 Vgl. Achim Vesper: »Sulzer über die schönen Künste und das Gute«. In: *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Hg. v. Frank Grunert u. Gideon Stiening. Berlin 2011, S. 169-189, hier: S. 178-180.

der *Discourse* berührt war, ohne deshalb jedoch die Nützlichkeit der Gattung zu bestreiten. Nicht viel anders sieht es bei dem anderen Adressaten aus; auch Hombergk zu Vach entschuldigt sich für die späte Antwort, auch er lobt »Inhalt« und »Zweck« des Unternehmens, wobei auch er die darin vorgestellten »Sachen« bloß »meistens« als »sehr gute und nützliche« erachtet. Er empfiehlt,

viele nothwendige und nicht untersuchte Stück von der Morale zu erläutern, dan der größte Fehler in der Lehre der Wissenschaften ist, daß man nicht tiefer auff den Grundt sucht zu kommen, sondern nur dieselben auff der *Superficie* ansiehet, und mit Veränderung derer Worthen sich begnüget, und dasjenige nur auß den *phaenomenis* der Natur heraußsuchet, das ergetzet und leicht ist. Dieses, gleichwie es den Untergang der wahren Weißheit zuwegen bringen wirdt, also wäre es guth, wan man auch nur stückweiß hier und da etwas zur Vermehrung solider Kändtnuß in der Weißheit die noch bleibet könnte beybringen.⁵⁸

Der Unterschied zu Wolff ist merklich; er besteht nicht in der Methode, sondern in den Prinzipien. Zwar ermahnen beide, unter die Oberfläche zu dringen, doch geht es Hombergk zu Vach um die Erkenntnis nicht der Gründe, sondern der »wahren Weißheit«, nämlich derjenigen, »die noch bleibet«. Bezeichnenderweise wird Hans Heinrich Füssli (1745-1832) in seiner Lebensbeschreibung Bodmers die entsprechende Zeile aus dem Schreiben Hombergks zu Vach wie folgt entziffern: »zur Mehrung solider Erkändnuß in der Wahrheit die *ewig* bleibet«⁵⁹.

Fassen wir zusammen: Von einer »Begeisterung« für oder von Wolff kann zu Zeiten der *Discourse* nicht die Rede sein. Der Appell zu klarer und deutlicher Erkenntnis ist als Anliegen unüberhörbar, doch alles andere als ein Wolff'sches Alleinstellungsmerkmal. Was die Zürcher jedoch mit Sicherheit befürworten, ist ein tätiges Verständnis von Philosophie, welche Erkenntnis nicht unabhängig von ihrem moralischen Nutzen zu betrachten gewillt ist. Ein solches Verständnis bleibt aber – soweit ich sehe – bis gegen Ende des Jahrhunderts im deutschen Sprachraum

58 Johann Friedrich Hombergk zu Vach: »Brief an die Maler vom 14. Juni 1723«. In: Vetter: *Chronick der Gesellschaft der Maler* (Anm. 20), S. 114.

59 Hans Heinrich Füssli: »Bodmer. Fünfte Fortsetzung des zweyten Abschnitts. Die Sittenmaler. 1722«. In: *Schweitzerisches Museum* 4/14 (1784), S. 865-915, hier: S. 904. – Füsslis Beiträge zeichnen sich durch reiche »Beylagen« aus Bodmers Nachlass und Korrespondenz aus.

unwiderrprochen,⁶⁰ mehr noch, es ist für die gewählte Gattung der Moralischen Wochenschriften konstitutiv.⁶¹ Dazu hatte Thomasius wohl mehr beigetragen als Wolff. Es geht also nicht um Parteinahme, sondern vielmehr um Haltung, um ein ›ethos‹, gleichviel, ob es dasjenige eines René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704), Leibniz, Thomasius oder Wolff ist.⁶² In ihrer Haltung nämlich ermuntert sich die jugendliche Coterie zum Selbstdenken und sieht sich darin auf der Höhe der Zeit.

Wie weit dieser emanzipatorische Anspruch geht, ist auch in diesen frühen Jahren nicht einfach zu bestimmen. So verfasst Breitinger im zweiten Teil unter dem Decknamen ›Raphael von Urbin‹ einen Discours,

60 »Bestimmender Grundzug blieb in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Hoffnung auf Aufklärung. Sie war eine Hoffnung für die Zukunft – eine ungemein wichtige Zeitkategorie –, auf Überwindung der herrschenden Dummheit [...]. Diesen Hoffnungen entsprach es, das Praktische, das für die Praxis Nützliche der Theorie vorzuziehen.« (Notker Hammerstein: »Die Universitäten in der Aufklärung«. In: *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 2: *Von der Reformation zur Französischen Revolution (1500-1800)*. Hg. v. Walter Rüegg. München 1996, S. 495-506, hier: S. 497)

61 Vgl. nach wie vor Martens: *Die Botschaft der Tugend* (Anm. 29), insbes. S. 264-273.

62 All diese Namen wurden denn auch schon für die ›eigentliche‹ Position der Zürcher angeführt, und dies mit guten Argumenten (vgl. Döring: »Der Literaturstreit zwischen Leipzig und Zürich« (Anm. 35), S. 91f. (zu Thomasius und Crusius); F. Andrew Brown: »Locke's ›Essay‹ and Bodmer and Breitinger«. In: *Modern Language Quarterly* 10/1 (1949), S. 16-32; Bender: *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger* (Anm. 3), S. 14 (zum Einfluss Lockes auf Bodmer); Tadeusz Wojtowicz: *Die Logik von Johann Jakob Breitinger 1701-1776*. Paris 1947, u. a. S. 38-41 (zum Einfluss Lockes, Descartes' und Leibniz-Wolffs auf Breitinger)). – Halten wir uns an die Quellen, so nennt Breitinger diese in der Einleitung zu seiner *Ars cogitandi* nur summarisch: Port-Royal, Locke, LeClerc, Crusaz, Buffier, Wolff und Thümmig. Ohne hier einen detaillierten Nachweis erbringen zu wollen, handelt es sich um z. T. seitenlange Plagiate. Was Wolff betrifft, so dürfte sich – wie Wojtowicz (ebd., S. 191f.) überzeugend ausführt – dessen Einfluss auf die Methodenlehre, genauer auf allgemeine Ratschläge zu einer ›ars inveniendi‹ beschränkt haben. Hierauf verweist auch das lange Zitat aus Wolffs *Deutscher Logik*, das der Nennung der Quellen direkt vorausgeht und den Syllogismus verteidigt (vgl. Breitinger: *Artis cogitandi principia* (Anm. 52), S.)() (2r-v). Eine solche Verteidigung syllogistischer Schlüsse findet sich jedoch auch in der *Logik von Port-Royal* (1662/1683), die Breitinger extensiv nutzt (vgl. Antoine Arnauld u. Pierre Nicole: *La logique ou l'art de penser*. Hg. v. Pierre Clair u. François Girbal. Paris ²1981, S. 178-180). – Zu Leibniz' Einfluss auf Wolffs syllogistische ›ars inveniendi‹ vgl. Christian Leduc: »Sources of Wolff's Philosophy. Scholastics/Leibniz«. In: *Handbuch Christian Wolff*. Hg. v. Robert Theis u. Alexander Aichele. Wiesbaden 2018, S. 35-53, hier: S. 45.

der in nichts der eingangs zitierten Gefahreinschätzung eines Löscher nachsteht, ›in nichts: außer der namentlichen Nennung der Gefährder. Breitingers Thema ist hier das Verhältnis von »Verstand und Religion«⁶³ oder genauer: die Grenzmarken eines aufklärerischen Verstandesbegriff im Angesicht der Religion. Vor dem Missbrauch der Wissenschaften, die »eines Menschen Glückseligkeit hier auf Erden [...] befördern helfen«, wird gewarnt; die Gefahr besteht im Überschreiten derjenigen »Schranken/inner die einer seine Gedancken einschliessen muß«, dem an seiner Gemütsruhe gelegen ist. Es gibt nämlich »Sachen/die entweder zu wissen verboten oder wenigsten nicht nothwendig sind«. Für Raphael steht fest, dass diese Sachen den Menschen »nichts angehen«. Der schwache Verstand vermag nicht unter »die obere Fläche eines Körpers« zu dringen. Die Gründe kennt Breitinger alle: Die Empirie ist kontingent, die Erscheinungen mannigfaltig und die Umstände stets besondere, so seien denn Verallgemeinerungen und Abstraktionen unmöglich. Auch wird der schwache Mensch »durch die Passionen verleitet und getrieben«; sie sind es, welche »die meisten Schlüsse abzwängen, nicht die Vernunft«. Die »Gränzsteine« sind benannt, die dem »Gedencken« Einhalt gebieten. Die Neugierde aber »machtet« dem Menschen »weiß/die (blinde und verderbte) Vernunft seye geschickt/allen ohne Fehl zu entscheiden«, sodass ihr »das Ansehen und den [sic] Gewalt eines unfehlbaren Richters« verliehen wird (DM II, 57-61). Nach langer Abmahnung der blinden und verderbten Vernunft gelangt Raphael nun endlich zu demjenigen, worum es ihm wohl eigentlich zu tun ist:

Die Religion gründet sich auf ein geoffenbahretes Wort oder Buch / in welchem der ewige und unermessliche GOtt sich selbst den Menschen hat bekannt gemacht; wer einmal eine vollkommene Überzeugung hat / daß es Gott selbst ist / der in dieser heiligen Schrift mit dem Menschen redet / wie vermessen und ungerecht wäre er nicht / wann er den Worten GOTTes keinen Glauben beimessen wollte / als nur in solchen Sachen / die er mit seiner Vernunft vollkommen begreifen kan; Auf diese Weise würde er seine Vernunft zu einem Gott machen / und sich verrathen / daß er keinen sich geziemenden Begriff von dem wahrhafften GOtt habe. (DM II, 62)⁶⁴

63 So die Inhaltsangabe in der *Chronick der Gesellschaft der Mahler* (Anm. 20), S. 79.

64 Am deutlichsten meldet der frühe Wolff diesen Anspruch in den §§. 3 u. 9 des Kapitels »De fine lectionoum philosophicarum« [Von der Zielsetzung philosophischer Vorlesungen] seiner *Ratio praelectionum in mathesin et philosophiam universam* (Halle 1718, S. 107 f. u. 110) an; vgl. hierzu Wilhelm Wundt: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945, S. 138 f.

2 *Praktische Einbildungskraft*

Als wichtigstes Dokument für die Wertschätzung Wolffs muss gelten, was Bodmer und Breitinger in *Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs=Krafft* von 1727 der Abhandlung voranstellen. In dem langen Schreiben an »Se. Excellenz/Herrn Christian Wolff« beklagen die Verfasser⁶⁵ das »Geschrey des schein=heiligen Neides«⁶⁶, der als einziger Grund der Verfolgung Wolffs ausgemacht wird. Es handele sich um denselben Neid, dem John Milton (1608-1674) und sein *Paradise Lost* zum Opfer fielen (vgl. EGE, unpaginiert). Sind Bodmer auch wesentliche Inhalte der Theologie des großen englischen Dichters unzugänglich,⁶⁷ so ist der Heilsrahmen, in dem sich das bewunderte ›christliche Heldengedicht‹ bewegt, doch jeder Leserin und jedem Leser hinlänglich klar: Gottes Willen offenbart sich als Gesetz und Verheißung dem Menschen, dessen Vernunft infolge des Sündenfalls verdorben, dessen Entscheidungen jedoch frei sind; Erlösung erfährt der Mensch durch das Selbstopfer des Erlösers nach siegreicher Schlacht gegen das Böse, gegen Satan. Letzterer kämpft als ›Supralapsarist‹, dogmatisch und als Theologe, gegen Gott, indem er die menschliche Willensfreiheit bestreitet.⁶⁸

Mag der Arminianismus von *Paradise Lost* heutigen Forschern unübersichtbar erscheinen,⁶⁹ so bedeutet die theologische Entscheidung für einen

65 Die Schrift erscheint anonym; aus den Schreiben Bodmers an Calepio geht hervor, dass Calepio Bodmer als Verfasser der übersandten Kapitel »toccanti la virtù della fantasia« [das Vermögen der Einbildungskraft betreffend] erachtet (vgl. Wolfgang Bender: »Nachwort«. In: Johann Jacob Bodmer: *Brief=Wechsel Von der Natur Des Poetischen Geschmacks. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1736, mit einem Nachwort von Wolfgang Bender*. Stuttgart 1966, S. 4*. Im Folgenden parenthetisch im Fließtext zitiert unter Angabe der Sigle [BW] sowie der Seitenzahl). Jakob Baechtold behauptet, ohne seine Gründe zu nennen, »Bodmers Anteil an dieser Untersuchung [sei] in dem grundlegenden theoretischen Teil, derjenige Breitingers in dem kritischen zu suchen« (*Geschichte der Deutschen Literatur in der Schweiz*. Frauenfeld 1892, S. 538).

66 Johann Jacob Bodmer u. Johann Jacob Breitinger: *Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs=Krafft. Zur Aussbesserung des Geschmacks. Oder Genaue Untersuchung Aller Arten Beschreibungen/Worinne Die außerlesentste Stellen Der berühmtesten Poeten dieser Zeit mit gründtlicher Freyheit beurtheilt werden*. Frankfurt, Leipzig 1727, unpaginiert. Im Folgenden parenthetisch im Fließtext zitiert unter Angabe der Sigle [EGE] sowie der Seitenzahl).

67 Miltons *De Doctrina Christiana* erscheint erst 150 Jahre nach dessen Tod.

68 Vgl. Benjamin Myers: *Milton's Theology of Freedom*. Berlin 2006, hier bes. S. 53-71.

69 Zu Miltons Arminianismus Benjamin Myers: »Predestination and Freedom in Milton's ›Paradise Lost‹«. In: *Scottish Journal of Theology* 59/1 (2006), S. 64-80;

Erlösungsuniversalismus,⁷⁰ dessen Verurteilung durch den *Consensus Helveticus* die Reformtheologie oder calvinistische Übergangstheologie eines Samuel Werenfels (1657-1740), Jean Frédéric Ostervald (1663-1747) oder Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) in der Hauptsache motiviert,⁷¹ nicht, dass daraus ein allgemeiner Vernunftappell oder gar eine Priorisierung der Philosophie über die geoffenbarte Wahrheit resultiert. Milton ist es um einen Ausgleich zwischen Intellektualismus und Voluntarismus zu tun. Menschliche Philosophie aber ist Vernunft gefallener Engel:

In noch lieblichern Reden, (denn der Gesang nimmt nur die Sinnen ein, aber die Wohlredenheit bemeistert sich der Seele) sassen andre [gefallene Engel] auf einem abgelegenen Berge in erhabnern Gedanken, und vertieften sich in Schlüssen von der Vorsehung, dem Vorwissen, dem Willen und Schicksal, dem festen Schicksal, dem freyen Willen, dem unbedungenen Vorwissen, und fanden in diesem blinden Irrgarten weder Ausgang noch Ende. Darauf redeten sie viel von dem guten und bösen, von der Glückseligkeit und dem äusersten Elende, von den Leidenschaften und der Unterdrückung derselben, von der Ehre und der Schande; lauter eitele Weisheit und falsche Philosophie, die dennoch Schmerzen und Angst vor eine Weile mit einer ergetzenden Bezauberung verjagen, und eine betrügliche Hoffnung in die Brust führen, oder dieselbe mit einer hartnäckigten Gedult, wie mit einem dreyfachen Stahle, bewaffnen konnte.⁷²

Deni Kasa: »Arminian Theology, Machiavellian Republicanism, and Cooperative Virtue in Milton's ›Paradise Lost««. In: *Milton Quarterly* 50/4 (2016), S. 64-80.

⁷⁰ Zu ›Universal Election‹ bei Milton vgl. Myers: *Milton's Theology of Freedom* (Anm. 68), hier bes. S. 74-81. – Myers suggeriert, Miltons Universalismus der Gnadenwahl sei revolutionär und bis dahin in den reformierten Kirchen unerhört. Bereits Louis Tronchin (1629-1705), ebenso wie nach ihm Ostervald und Turretini, erkennen jedoch in der Verurteilung einer universalen Gnadenwahl (mit der einschränkenden Präzisierung, dass der Mensch sich frei gegen die göttliche Gnade entscheiden kann) durch die *Formula Consensus* den zentralen Fehler, den es zu beheben gilt (vgl. Olivier Fatio und Pierre-Olivier Lécho: »Einführung«. In: Louis Tronchin u. Jean-Frédéric Ostervald: *Correspondance, 1683-1705*. Hg. v. dens. Neuenburg 2016, S. 21). Für Lutheraner hingegen ist ein solcher Universalismus mit der eigenen Gnadenvorstellung kompatibel (vgl. Philip J. Fisk: »Petrus van Mastricht and Freedom of the Will«. In: *Petrus van Mastricht (1630-1706). Text, Context, and Interpretation*. Hg v. Adriaan C. Neele. Göttingen 2020, S. 111-126, hier: S. 121).

⁷¹ Zu Breitingers Verhältnis zu einer ›calvinistischen Übergangstheologie‹ vgl. Achermann: »Mikrologie und die paradoxen Strategien der Vorurteilskritik« (Anm. 31).

⁷² Johann Jacob Bodmer: *Johann Miltons Episches Gedichte von dem verlorhnen Para-*

Orthodoxen Reformierten dürften Descartes', Philipp von Limborchs (1633-1712), Pierre Bayles (1647-1706) oder Jean Le Clercs (1657-1736) theologische Positionen wesentlich bedrohlicher vorkommen als Miltons, geschweige denn Wolffs. Wolffs Theologie einer hypostasierten Vernunft, in deren Ebenbild der Mensch wandelt, aber hat mit Miltons voluntaristischer Anthropologie und den antagonistischen Urgewalten seiner Theomachie nichts gemein.⁷³ Aus Bodmers und Breitingers Anteilnahme an einem verfolgten Philosophen und einem verfolgten Dichter folgt nicht Teilhabe an einer verfolgten Philosophie. Es scheint denn auch, dass Bodmers und Breitingers Sorge weder Wolffs Gottesvorstellung noch gar deren Kompatibilität mit derjenigen Miltons gegolten hat, den sie mit vereinten Kräften und höchstem Engagement als christlichen Aeden und Vorbild einer künftigen deutschen Literatur zu kanonisieren suchen. Vielmehr ruhen der Zürcher Hoffnungen auf Wolffs »demonstrativische[r] Art zu philosophieren« (EGE, unpaginiert), wovon sie sich eine ganz entschiedene Verbesserung der Wissenschaften und Künste erhoffen. Die Methode baue »auf gewisse feste Grund=Sätze« und einen Vortrag »in einer verknüpften Ordnung«. Erst nach diesen sehr allgemeinen Ehrenbekundungen kommt die Rede auf dasjenige, was die Verfasser sich vornehmen: Festigkeit und Ordnung nämlich seien allein nicht ausreichend, den Vortrag mit dem nötigen »Nachdruck« zu versehen. Diene die Deutlichkeit zwar dem Licht, so bedürfe die Klarheit der Kraft. Sich »kräftig« (EGE, unpaginiert) auszudrücken aber sei Aufgabe der Beredsamkeit. Die Verhältnisbestimmung von Einbildungskraft und Rhetorik gehört denn auch zu den Kernpunkten der Abhandlung. Im Vergleich zu der randständigen bis despektierlichen

diese. Zürich 1742, S. 76-79; bemerkenswert ist auch der Vergleich mit der ersten Fassung: »In einem noch süßern Gespräche, (denn die Beredsamkeit ist eine Artzney der Seele, das Singen allein der Sinnen)« (*Johann Miltons Verlust des Paradieses. Ein Helden=Gedicht*. Frankfurt, Leipzig 1732, S. 61); auch finden sich hier theologisch bedeutsame Abweichungen wie »Vernunftschlüssen« statt »Schlüssen«, »ewigen Verordnungen« statt »Vorwissen«. Zum Vergleich das Original: »In thoughts more elevate, and reason'd high / Of Providence, Foreknowledge, Will, and Fate, / Fixt Fate, free will, foreknowledge absolute, / And found no end, in wandring mazes lost. / Of good and evil much they argu'd then, / Of happiness and final misery, / Passion and Apathie, and glory and shame, / Vain wisdom all, and false Philosophie: [...].« (John Milton: *Paradise Lost*, II, vv. 558-565. Text nach der EA 1667. London 1873, S. F2v-F3r)

⁷³ Einen Vergleich zwischen Leibniz' und Miltons Vorstellungen von Theodizee zieht Stephen M. Fallon: »To Act or not«. Milton's Conception of Divine Freedom«. In: *Journal of the History of Ideas* 49/3 (1988), S. 425-449, hier: S. 447f.

Behandlung sowohl der ›Imagination‹ als auch der Rhetorik bei Autoren wie Descartes, Locke oder Malebranche⁷⁴ erscheint den Zürchern die Einbildungskraft bei Wolff durch eben diejenige persuasive Funktion aufgewertet, die dieser als ›überführende‹ bezeichnet hatte. Und tatsächlich rehabilitiert – entgegen so mancher Darstellung – Wolff die Einbildungskraft nicht erst in der *Psychologia empirica* von 1732, sondern bereits in der *Deutschen Metaphysik* (1720). Für Wolff nämlich bringt die Einbildungskraft nicht etwa – wie Malebranche es möchte – bloß Trugbilder hervor, sondern auch wahrscheinliche oder ›hypothetische‹ Repräsentationen gemäß dem Satz des »zureichenden Grundes«⁷⁵. Im Vergleich zu den Vorstellungen, die auf einer gegenwärtigen Empfindung beruhen, verlieren die Einbildungen aber dennoch, und dies mit Bezug auf Intensität, d. h. Klarheit. Einzig dort, wo – wie etwa im Traum – den Einbildungen keine »Empfindungen, [...] zum wenigsten keine merckliche«⁷⁶, entgegenstehen, gewinnen sie an Klarheit. Es dürfte Wolffs Ansicht sein, dass sich die Klarheit der Einbildungen umgekehrt proportional zu derjenigen von Empfindungen verhält: Wo diese fehlt, erhöht sich jene.

Was immer auch die Zürcher sich unter Wolffs Begriff der Einbildungskraft vorgestellt haben mögen, eines steht fest: Sie folgen weder in allem noch im Wesentlichen denjenigen Bestimmungen der Einbildungskraft, die ihnen seit Erscheinen der *Deutschen Metaphysik* vorliegen. Bereits die Definition schlägt einen Ton an, der nicht derjenige der *Vernünfftigen Gedancken* ist:

Darum hat er [Gott, E.A.] die Seele mit einer besondern Krafft begabet / daß sie die Begrieffe und die Empfindungen / so sie die einmal von den Sinnen empfangen hat / auch in der Abwesenheit und entferntesten Abgelegenheit der Gegenständen nach eigenem Belieben wieder annehmen / hervor holen und aufwecken kan: Diese Krafft der Seele heissen wir die Einbildungs=Krafft / und es ist derselben Gutthat / daß die vergangne und aus unsern Sinnen hingerückte Dinge annoch anwesend vor uns stehen / und uns nicht minder starck rühren / als sie ehemahls gethan hatten. (EGE, 4)

74 Zum Prozess, den Malebranche der ›imagination‹ macht, vgl. Véronique Weil: »Du bon usage de l'imagination selon Malebranche«. In: *L'information littéraire* 58/4 (2006), S. 20-27.

75 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (Anm. 15), §. 245.

76 Ebd., §. 237.

Zwar dient sowohl für Wolff als auch für die Zürcher die Einbildungskraft der mentalen Repräsentation ›in absentia‹, doch weiß davon – und von vielem mehr – auch ein Milton zu berichten.⁷⁷ Für Wolff aber sind die Einbildungen im Vergleich zu den Empfindungen dunkel, die Kraft weder eine »besondere« noch eine besondere göttlichen Ursprungs, sondern vielmehr die Kraft einer ›potentia activa‹, einem Vermögen, innewohnend, und zwar zum Hervorholen, dann auch zum Zerlegen und zum Zusammensetzen vormaliger Wahrnehmungen. Bodmer hingegen behandelt hier die Kraft als eine Wirkeigenschaft, die qua ›Begabung‹ als göttliche Gnade dem Einzelnen zuteil wird.⁷⁸ Auch käme es einem Wolfianer, geschweige denn einem Leibnizianer wohl kaum an, den »Ein-

77 Um Evas böse Vorahnungen (in einem Traum) zu verschrecken, spricht Adam: »But know that in the Soule / Are many lesser Faculties, that serve / Reason as chief; among these Fancies next / Her office holds; of all external things / Which the five watchful Senses represent, / She forms Imaginations, Aerie shapes, / Which Reason joyning or disjoyning, frames / All what we affirm or what deny, and call / Our knowledge or opinion; then retires / Into her private Cell, when Nature rests. / Oft in her absence mimic Fancies wakes / To imitate her; but, misjoyning shapes, / Wilde work produces oft, and most in dreams, / Ill matching words and deeds long past or late.« (Milton: *Paradise Lost* (Anm. 72), V, vv. 100-114, S. QR-v) Vgl. Bodmer: »Doch muß ich [Adam, E. A.] dir [Eva, E. A.] sagen, daß in der Seele viel geringere Arten Vermögens sind, welche der Vernunft als ihrem Hauptmann zu Dienste stehen. Unter denselben hat die Phantasie ihren Sitz nächst an ihrer Seiten und sie formirt von allen äußerlichen Sachen, welche ihr von den fünf wachsamten Sinnen vorgestellt werden, Einbildungen und Luftwesen; dieselben vereint oder sondert dann die Vernunft und erzielet also alles dasjenige, was wir feststellen oder verwerffen, und unsre Wissenschaft oder Meinung heissen. Wenn nun die Natur sich zur Ruhe begiebt, so weicht die Vernunft in ihre besondere Zelle; aber in ihrer Abwesenheit wacht nicht selten die gauklerische Phantasie sie nachzuäffen; weil sie aber ungleiche Bilder zusammenfüget, so bringt sie oft wunderliche Wercke hervor, vornehmlich im Traume, da sie längst=verlaufene und neuerliche Geschichten und Reden ungeschickt zusammensetzt.« (*Johann Miltons Episches Gedichte* (Anm. 72), S. 210 f.)

78 Zur genuin Leibniz'schen Unterscheidung von Kraft und Vermögen vgl. Michael-Thomas Liske: »Nach Verwirklichung strebende Aktivkräfte versus schlummernde Potenzen: Kann Leibniz' Vermögensbegriff die Konzeption eines Potentials erhellen?« In: *Studia Leibnitiana* 41/2 (2009), S. 203-232, hier: S. 207; zu Wolffs Aufnahme dieser Präzisierung Jean École: »War Christian Wolff ein Leibnizianer?« In: *Aufklärung* 10/1 (1998), S. 29-46, hier: S. 39-41; zu dem wesentlichen Unterschied zwischen habitueller Begabung und perfektibler Befähigung mit Bezug auf die protestantische Urstandslehre vgl. Anselm Schubert: *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*. Göttingen 2002, S. 138 f.

fluß«, also ›influxus‹, in den Titel einer psychologischen Abhandlung zu stellen.⁷⁹ Wolff und Bodmer scheinen sich aber einig, zumindest in den hier zitierten Zeilen, dass die Einbildungskraft nicht etwa durch Zeugung Neues hervorbringt. Wie gesagt: Neues entsteht für Wolff durch Kombination; überhaupt habe sich die ›facultas fingendi‹ an die Richtlinien einer allgemeinen Erfindungskunst, einer ›ars inveniendi‹, zu halten, die dazu anleitet, Bedeutungselemente als einzelne zu definieren und als einmal definierte zu kombinieren.⁸⁰ Für die Qualität, d. h. die ›Wahrheit‹ dieser ›Erfindungen‹, spricht die Einhaltung des Satzes vom zureichenden Grunde. Auch im Traum sehe der Mensch nichts Neues, sondern kombiniere Gesehenes, doch blieben diese Einbildungen leer, bloße ›figmenta‹, solange sie untereinander unverknüpft – einzig durch dem Traumgeschehen äußere Umstände bewirkt – nebeneinanderstünden. Für die Verfasser *Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs= Kraft* hingegen sind die Einbildungen von »der gleichen Klarheit«. Zur Veranschaulichung dient Archimedes' tief sinniges ›Meditieren‹ über seinen Zirkeln: Diese stehen mit derselben Intensität vor Augen, wie es die Empfindungen tun. »Aufmerksamkeit und Uebung«, welche die meditative Technik mitbegründen, »bereichern« die Einbildungskraft, indem sie »verwundersam viel« beitragen, nämlich »Deutlichkeit« (EGE, 7). So sieht sich Klarheit mit Kraft, Deutlichkeit mit Menge assoziiert.

Für Bodmer ist die Einbildungskraft das Vermögen, nicht etwa bloß Gedächtnisinhalte zu verwalten, sondern angesichts der Intensität der Empfindung heftige Neigungen, ja »eine außerordentliche Hitze« (EGE, 16) zu verspüren, welche wiederum auf die Aufmerksamkeit zurückwirkt und diese verstärkt. Diese Reflexivität wird Bodmer wenige Jahre später auf die glückliche Formel bringen, indem er das Übersteigen der menschlichen Vernunft »in den Rechten der Poesie gegründet« sieht, »vornehmlich mit der Einbildungs=Kraft auf die Einbildungs=Kraft [zu] arbei-

79 Jean-François Goubet: »Rationale Psychologie«. In: *Handbuch Christian Wolff* (Anm. 62), S. 153-174, hier: S. 165 u. 168.

80 Ausführlich in Christian Wolff: *Psychologia empirica methodo scientifico pertractata, qua ea, quae de Anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae Philosophiae practicae ac Theologiae naturalis tractationem via sternitur*. Frankfurt, Leipzig 1732, §§. 138 u. 141; zu Wolffs ›ars inveniendi‹ und dem großen diesbezüglichen Einfluss Ehrenfried Walther von Tschirnhaus' (1651-1708) vgl. Sébastin Neveu: »Secondary Authors Influence on the Formation of the Wolffian ›System of Truths‹«. In: *Handbuch Christian Wolff* (Anm. 62), S. 55-71, hier : S. 67-70; zur ›imagination créatrice‹ vgl. Jean École: *La métaphysique de Christian Wolff*, Bd. 1. Hildesheim, Zürich 1990, S. 109.

ten«⁸¹. Die Hinwendung und damit auch die Steigerung der Kraft der Einbildungen geschieht also willentlich; zudem ist die Einbildungskraft, genetisch betrachtet, die erste Manifestation menschlicher Freiheit. Aus eigener Willkür kann der Imaginierende sich von den Gesetzen der Natur befreien. Ja, die Einbildungskraft versetzt den geschickten Poeten in die Lage, ohne Vorbild nach eigenem Muster zu erfinden.⁸² Kurz, es ist »something in it like Creation«⁸³.

Gegenüber der Wahrnehmung stellt die Einbildung ein Moment der Freiheit dar, dessen theologische Dimension – mit Blick auf Sündenfall und freien Willen – in dieser Ausprägtheit wohl eher von dem bereits zitierten Milton oder vielleicht auch einem Henry More (1614-1687) herrührt,⁸⁴ nicht aber von Wolff.⁸⁵ Die eigentlichen Quellen für diese Leidenschaften hingegen sind keine anderen als Varianten derjenigen, die schon Joseph Addison (1672-1719) oder auch Jean-Pierre de Crousaz

81 Johann Jacob Bodmer: *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen. In einer Verteidigung des Gedichts Joh. Miltons von dem verlorren Paradiese*. Zürich 1740, S. 14. Im Folgenden parenthetisch im Fließtext zitiert unter Angabe der Sigle [WW] sowie der Seitenzahl.

82 Als Quelle gilt es hier Addisons berühmte *Essays on the Pleasure of Imagination* zu nennen, die er im Sommer 1712 im *Spectator* (No. 411-421) erscheinen ließ; [Joseph Addison]: *The Spectator*, No. 419. Ich zitiere nach Bd. 6 der Buchausgabe: »This Mr. Dryden calls *the Fairy way of Writing*, which is, indeed, more difficult than any other that depends on the Poet's Fancy, because he has no Pattern to follow in it, and must work altogether out of his own Invention.« ([Joseph Addison u. Richard Steele]: *The Spectator*, Bd. 6. London 1713, S. 127, Hervorh. E. A.)

83 Ebd., No. 421, S. 138.

84 More, der sich der großen Kraft der (meist schädlichen) Einbildung bewusst ist, erkennt in positiver Hinsicht, dass es die Einbildungskraft ist, die aufgrund ihrer Freiheit Hobbes' Materialismus zu widerlegen vermag: »Besides in grosser Phantasmes, which are supposed to be somewhere impressed in the Brain, the composition of them, and disclusion and various disposal of them, is plainly an arbitrary act, and implies an Essence that can, as it lifts, excite in itself the variety of such Phantasmes as have been first exhibited to her from External Objects, and change them and transpose them at her own will.« (Henry More: »The Immortality of the Soul (1659)«. In: ders.: *A Collection of Several Philosophical Writings*. London 1662, S. 73)

85 Sehen wir von dem eher zaghaften Versuch ab, der sich im Kommentar zur Vergewärtigungsfunktion der Einbildungskraft in der *Psychologia empirica* (vgl. Wolff: *Psychologia empirica* (Anm. 80), §. 177) findet.

(1663-1750) als Quellen für die Einbildung oder ›Fiktionen‹ ausgemacht hatte: das Große und Herrliche, das Schöne, das Ungemeine und Neue.⁸⁶

Damit sich der Affekt zu einer edlen Leidenschaft entwickeln kann, bedarf er der Natürlichkeit: In Ermangelung eines psychologischen Handbuchs, das ihm die Natürlichkeit von Affekt und Leidenschaft beibringen könnte,⁸⁷ muss sich der Dichter »durch seine eigene Erfahrung alle diese Kenn=Zeichen wol bekannt machen / durch welche sich die Leidenschafften auf unterschiedliche Weise hervor thun; damit er diesel-

86 »Jeder Haupt=Theil könte in drey Abschnitte unterscheiden werden; in dem ersten bekämen ihren Platz die Abbildungen deren Dingen / die groß und herrlich; in dem andern / deren die schön; in dem dritten / deren die neu und ungemeyn; Nachdem alles Ergötzen so die Einbildungs-Krafft stiftet / aus diesen dreyen Quellen / dem grossen / dem schönen und dem ungemeynen abfließet.« (EGE, 22) – »I Shall first consider those Pleasures of the Imagination, which arise from the actual View and Survey of outward Objects: And these, I think, all proceed from the sight of what is *Great, Uncommon* or *Beautiful*. [...] Pleasure which results from its *Greatness, Novelty* or *Beauty* [...]« (Addison: *The Spectator* (Anm. 82), No. 412, S. 88, Hervorh. E. A.) – Crousaz führt das Schöne auf drei Quellen im Allgemeinen zurück und erweitert anschließend den Katalog für die Fiktionen im Besonderen: »Or il y a trois qualitez principales qui donnent aux objets où elles se trouvent la force de nous occuper par des sentimens vifs. Ces trois qualitez sont la *grandeur*, la *nouveauté*, la *diversité*.« [Denn es gibt drei hauptsächliche Eigenschaften, die den Gegenständen, in welchen sie sich befinden, die Kraft geben, uns mit lebhaften Empfindungen zu erfüllen.] (Jean-Pierre de Crousaz: *Traité du Beau*. Amsterdam 1715, S. 74, Hervorh. E. A.); »Aussi les fictions ont-elles leur Beauté aussi-bien que les verités, & cette Beauté roule sur la grandeur des idées quelles présentent, sur la vivacité des sentimens qu'elles font naître, sur la force avec laquelle elles s'emparent de l'attention, sur la diversité de ces fictions & une certaine unité de caracteres qui régné au milieu de ces diversités. Ainsi la diversité des aventures fera une des Beautés d'un Roman; car telle est la nature de l'Esprit humain, que pour lui plaire, il faut lui offrir de la diversité.« [So haben denn die Fiktionen ebenso wie die Wahrheiten ihre Schönheit; diese Schönheit beruht auf der Größe der Ideen, die sie darstellen, auf der Lebhaftigkeit der Empfindungen, die sie erzeugen, auf der Kraft, mit welcher sie die Aufmerksamkeit fesseln, auf der Mannigfaltigkeit dieser Fiktionen und einer gewissen Einheit der Charaktere, die inmitten dieser Mannigfaltigkeit herrscht. So macht die Mannigfaltigkeit der Abenteuer eine der Schönheiten eines Romans aus, denn der menschliche Geist ist so beschaffen, dass man ihm Mannigfaltigkeit zu bieten hat.] (Ebd., S. 114)

87 Den Mangel an einschlägigen Untersuchungen »von der Übereinstimmung der Mienen und Geberden mit den natürlichen Neigungen« bedauert auch Wolff (*Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (Anm. 13), §. 216); zur Funktion affektiver Disposition der Menschentypen mit Blick auf die ›Überführung‹ zum Guten vgl. ebd., §. 399.

ben durch die Hilfe der Einbildungs=Krafft sich so oft es nöthig ist/deutlich vorstellen könne« (EGE, 100). Wolff, der nach dem Widmungsschreiben über all die Seiten keine Erwähnung mehr findet, tritt hier erneut auf den Plan: Es sind seine »allgemeinen Regeln der Menschen Gemüther zuerkennen«, die es den Zürchern angetan haben.⁸⁸ Wolff ist aber bei Weitem nicht der einzige, der hierzu etwas beizutragen vermag. So wird der »vortreffliche Tractat [...], welche die weltberühmten Weißen Baco Verulamius und Des Cartes von den Leidenschafften des Gemüthes verfasset haben«, dem »Schreiber« behufs die »Minen und Gebärden [zu] beschreiben« anempfohlen (EGE, 107 f.). Was aber die Sitten der Völker betrifft, genauer deren »Ungleichheit«, so empfehlen sie nicht weniger als »Charron in seinem *Thresor de la Sagesse* im 38.sten Cap. des I. Buches; Collin [sic] in seinem Tractat *Of Freethinking* hin und wieder/und Locke in dem vortrefflichen Buche von der Auferziehung der Kinder«⁸⁹. An anderer Stelle ergänzen Bodmer und Breitinger den Hinweis auf Locke noch um Michel de Montaignes (1533-1592) *Essais* (1580-1588) (vgl. EGE, 182). Ob aus dieser Mischung von klimatheoretischen, pädagogischen und ethno-religiösen Faktoren menschlicher Diversität ein Ganzes wird, ist ebenso unvorstellbar wie die Vereinbarkeit der drei oder vier Verfasser mit Wolffs diesbezüglichen Überlegungen. Es geht um allgemeine Menschenkenntnis, nicht etwa um die Spezifik von Wolffs moralischem Syllogismus, der das angezeigte Kapitel der *Deutschen Ethik* eröffnet. Unter all den Autoritäten scheint einzig Thomasius schlecht wegzukommen (vgl. EGE, 179). Wo es nämlich um Disposition geht, da bemühen sich die Zürcher den Anteil physiologischer

88 »Aber ich habe noch kaum etwas grundlichers gelesen / als was der Hr. Hoff=R. und Prof. J. Chr. Wolff/ dessen Verdienste um die philosophischen Wissenschaften meines Ruhms nicht bedörfften / und den Neid mit seinem Gebelle von ihrer Höhe sicher verachten / in seinen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen / in dem 4. Cap. davon abgefasset hat / allwo er die allgemeinen Regeln der Menschen Gemüther zu erkennen aus festen Principiis oder Grund=Sätzen ableitet. Ich wünschte / ich könte von irgend einem ebenso tieffsinnigen Mann erhalten / daß er diese Grund=Sätze weiter ausführen und mit Exempeln erleutern möchte. Sonst kan man zu dergleichen Personal=Character sich auch trefflich geschickt und fertig machen / wenn man sich in Entwerffung moralischer Character / davon ich oben gehandelt / fleißig übet.« (EGE, 183 f.)

89 Gemeint sind: Pierre Charron (1541-1603): *De la Sagesse* (1601); die Ausgabe von 1606 führt den Titel *Thresor*: das angeführte 38. Kapitel ist auch in der ersten Ausgabe das 38., in der zweiten erweiterten Ausgabe von 1604 aber das 42.; Anthony Collins (1676-1729): *A Discourse on Free-Thinking* (1713); John Locke: *Some Thoughts Concerning Education* (1693). – Charron und Locke stehen – letzterer auf Französisch – bereits in der »Bibliothek der Damen« (DM IV, 103).

Prädispositionen kleinzuhalten. Sie vertreten eine dezidierte Theorie der ›Postdisposition‹ durch Erziehung, Sitten und Umwelt. Wie ausgeprägt oder reflektiert diese Haltung auch immer sein mag, mit Leibniz' Haltung ist sie unvereinbar.⁹⁰

Natürlich dient das Ganze der moralischen Vervollkommnung.⁹¹ Aber auch darin erweisen sich Bodmer und Breitinger nicht als Wolffianer, die aus den Handlungen auf die Vorstellungen, aus den Vorstellungen auf die Maximen sowie ›vice versa‹ zu schließen trachten. Nicht den »Affecten« als Neigungen zu einem jeweiligen Guten oder Bösen, sondern den Leidenschaften als Ausweis der Seelengröße gilt ihr hauptsächliches Interesse: Wo große Leidenschaften sind, da sind auch große Tugenden. Der »Unterricht« aber ist der Ursprung aller Unterschiede, während das Medium, den formbaren Seelen Größe zu lehren, die erhabene Dichtung ist. Diese muss, erneut meditativ, aus den Umständen die Wichtigen zu abstrahieren wissen, damit durch »schickliche Verknüpfung« ein »Gewebe« daraus entstehe: »Ich mache mir diese Regel / die er [Longinus, E. A.] von dem Erhabenen gegeben hat gerecht / und erstrecke sie auf alle Gattungen und Gegenstände.« (EGE, 25 f.) Wieder ist es nämlich der Enthusiasmus der Erkenntnis, nicht das Schlussverfahren, was die

90 Wolff hingegen übt hinsichtlich innatistischer Argumente Zurückhaltung (vgl. Hans Werner Arndt: »Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs«. In: *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hg. v. Werner Schneiders. Hamburg 1983, S. 31-47, hier: S. 38).

91 »Wer des Menschen Natur kennt / dem ist unverborgen / daß die Affecten / die nichts anders sind als eine undeutliche Vorstellung des Guten und Bösen / die meisten mahle von der Einbildungs=Krafft aus ihrem Schlaffe aufgeweckt und determinirt werden. Wenn denn eine wolgeübte und lebhaftte Einbildungs=Krafft durch deutliche Vorstellungen in eine biegsame empfindliche Seele wirket, die leicht Feuer fängt / so kan das Gemüth nicht ungestört in seiner Ruhe bleiben; sondern es wird je nachdem der Gegenstand beschaffen ist / welchen es durch einen unvermerkten Betrug der Einbildungs=Krafft gegenwertig siehet und wirklich empfindet entweder mit einem sanfften Ergötzen/oder Furcht und Schrecken /oder Erbarmen oder Zorn und Eyfer erfüllt: Welche innerliche Regungen dann nicht in dem Gemüthe verborgen liegen bleiben; sondern sich also bald in den Minen und Gebärden / wie auch in der Rede hervor thun.« (EGE, 119) Die Definition folgt derjenigen der »Affecte« bei Wolff, nicht aber die Behauptung, eine wohlgeübte »Einbildungs=Krafft« wirke durch »deutliche Vorstellungen«; bei Wolff sind es die »Affecte«, die durch Gebärden und Minen die moralische Gesinnung, d. h. die Maximen der Handelnden, unwillentlich vertragen (Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (Anm. 15), S. 444).

Zürcher interessiert. Auch hier obsiegt die platonisierende Neigung, nun unter der Ägide des ›en vogue‹ geratenen Pseudo-Longin (vgl. EGE, 80 u. 236-238), d. h. im modischen Verein mit Erhabenheit und Allegorisierung⁹² sowie Offenbarung und Prophetie.⁹³

Wo große Leidenschaften sind, da sind auch große Tugenden. Die ›megalopsychia‹ oder ›magnanimitas‹, die neostoizierende Seelengröße, sowie Beständigkeit (constantia) und Unbeirrtheit (fortitudo), die allesamt die Vorstellung eines tragischen Charakters sowie den klassizistischen Katharsis-Begriff eines Pierre Corneille (1606-1684) prägen, finden sich in Bodmers *Brief=Wechsel Von der Natur Des Poetischen Geschmacks* (1736) zwar zum Ende der Schrift auf eine der ›ars popularis‹ angemessene Ebene mittelmäßiger Charaktereigenschaften ›runtergestimmt‹,⁹⁴ verlieren dadurch aber nicht jenen Anspruch auf die göttlichen Sphären, die einer Dichtung höchster Form ziemen. Wer hiervon unterrichten will, dieser Dichter hat großen Tugenden zu entsprechen.⁹⁵ Mit einer

92 Zu nennen ist die ausgeprägte Favorisierung von Enthusiasmus, Erhabenheit und Inspiration in Verbindung zu einem biblizistischen Dichtungsideal bei ›Sir Tremendous Longinus: alias John Dennis (1657-1734). Eine solche Verbindung wird ausgehend von Bodmers Parteinahme auch Deutschland ergreifen; zu Dennis vgl. Rolf P. Lessenich: *Dichtungsgeschmack und althebräische Bibelpoesie im 18. Jahrhundert*. Köln, Graz 1967, insbes. S. 36 f. u. 210-212; zu den anhaltenden englischen Debatten für und wider den Enthusiasmus, insbesondere der Polemik gegen Dennis', Addisons u. a. Position vgl. das mit Dennis' Erhabenheits-Formel überschriebene Kapitel »A Pleasing Rape« in James Kirwan: *Sublimity. The Non-Rational and the Irrational in the History of Aesthetics*. New York, London 2005, S. 15-35.

93 »Der Poetische Enthusiasmus ist nichts anders / als die äusserst starcke Leidenschaft / womit das ganze Gemüth eines Authors für seine Materie eingenommen und angefüllet ist / diese bindet die äussern Sinnen / daß sie von denen umstehenden Dingen nicht gerührt werden; sie jaget die Einbildungs=Krafft in eine ausserordentliche Hitze / und führet den Dichter gleichsam ausser sich selbst / daß er die Einbildungen von den Empfindungen nicht unterscheiden kan / [...] meint er sehe und fühle die Dinge gegenwärtig. Dieses ist eben derjenige Zustand / welchem sich jene Secte der Menschen zuweilen befindet / die sich himmlischer Erscheinungen und Offenbarungen rühmen / welche es durch die Übung so weit gebracht haben / daß sie mit der Einbildungs=Krafft alleine besonders wircken können.« (EGE, 238 f.)

94 Vgl. die überzeugende Analyse des Zusammenhangs von Katharsis und Erhabenem und beider Redimensionierung im Sinne eines dramatischen ›arte popolare‹ bei Bender: »Nachwort« (Anm. 65), S. 16*-23*; ders.: *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger* (Anm. 3), S. 82-85.

95 »Man hat wahrgenommen, daß große Poeten allemal auch groß an Tugenden gewesen sind. [...] Ein solcher Poet ist in der That ein zweyter Baumeister, ein

solchen Sublimierung der Einbildungskraft des Dichters aber, dies steht fest, geht keine Positionsnahme für eine Wolff'sche Philosophie einher.⁹⁶

3 *Praktische Vernunft*

Die Rezeption der Wolff'schen Schriften bei den Zürchern gewinnt an Konturen: Zimmermann⁹⁷ gefallen die Definitionen, Breitinger die Syllogismen,⁹⁸ Bodmer schließlich die psychologisierende Lexik, die sich

rechter Prometheus, der unter dem Jupiter arbeitet. Gleichwie der oberste Künstler, der Urheber der Natur, machet er ein Ganzes, in welchem alle Theile, die dazu gehören, geschickt zusammenhangen, und nach Regeln, Maaß, und Ordnung neben einander stehen. Er weiß die Gränzen der Leidenschaften, und kennet ihre gemessenen Stimmungen; nach denselben stellt er sie vor; er bemerket das Erhabene in den Empfindungen und der Handlung, und unterscheidet das Schöne von dem Ungestalten, das Liebenswürdige von dem Verhaßten. Der moralische Werkmeister, der dem Schöpfer so nachahmen kan, und die innerliche Gestalt und Bildung seiner Nebengeschöpfe so kennet, wird schwerlich in seiner Selbsterkenntniß ein Fremdling seyn, oder in dem Wolklinge, welcher die Harmonie des Gemüthes ausmacht, unerfahren sey.« ([Johann Jacob Bodmer]: »Von der moralischen Sinnesart und der Tugend, die einem Poeten nöthig sind«. In: *Neue Critische Briefe über gantz verschiedene Sachen, von verschiedenen Verfassern*. Zürich 1749, S. 19 u. 21 f.) Bodmer plagiiert hier Shaftesburys *Soliloquy, Advice to an Author*: »But for the Man, who truly and in a just sense deserves the Name of *Poet*, and who as a real Master, or Architect in the kind, can describe both *Men* and *Manners*, and give to an *Action* its just Body and Proportions; he will be found, if I mistake not, a very different Creature. Such a *Poet* is indeed a second *Maker*: a just *Prometheus*, under *Jove*. Like that Sovereign, Artist or universal Plastic Nature, he forms a Whole, coherent and proportion'd in it-self, with due Subjection and Subordinacy of constituent Parts.« (Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Bd. 1. London 1711, S. 202); hierzu und zu Bodmers Shaftesbury-Rezeption vgl. Mark-Georg Dehrman: *Das ›Orakel der Deisten‹. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*. Göttingen 2008, S. 278-283.

96 Sympathien hegt Wolff nicht einmal für diejenigen unter den Ästhetikern wie Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) und Georg Friedrich Meier (1718-1777), die sich ausdrücklich auf ihn berufen (vgl. Kertscher: *Er brachte Licht und Ordnung in die Welt* (Anm. 22), S. 214-216).

97 Leitfigur einer ebenso toleranten wie philosophisch interessierten Reformbewegung innerhalb der Zürcher Kirche. Johann Jakob Zimmermann (1695-1756) ist seit den gemeinsamen Tagen am *Collegium Humanitatis* mit Bodmer eng vertraut.

98 Vgl. Achermann: »Mikrologie und die paradoxen Strategien der Vorurteilskritik« (Anm. 31).

seines Erachtens trefflich für eine präzisere Erfassung der Charaktere sowie moralischer Wirkkräfte nutzen lässt. Im Grunde aber verdanken sich auch die genaueren unter diesen Übereinstimmungen einer sehr allgemeinen Zielsetzung, die in der Hauptsache auf dem Nexus von Psychologie, also mentaler Repräsentationen, und Ethik, also Handeln, beruht.

Spätestens seit Immanuel Kants (1724-1804) »Geschichte der reinen Vernunft« zum Ende seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781) beherrscht das Klischee von einer Wolff'schen Philosophie, die einen Leibniz'schen Anti-Empirismus mit einem anti-skeptizistischen Dogmatismus paart, die Geschichte der deutschen Philosophie.⁹⁹ Deutsch erscheint sie in zweifacher Hinsicht: in den Erkenntnisgründen gegen Locke und dessen französische Adepten, in ihrer Methode gegen Bayle oder David Hume (1711-1776). Klischees sind nicht notwendig falsch. Mit Bezug auf Wolff wird aber gerne übersehen, dass ihm zum einen die historische Erfahrung (*cognitio historica*) am Anfang aller Erkenntnis steht, dass ihm zum anderen der Zweifel gleichsam den Rechtsgrund für die philosophische Tätigkeit liefert. Dieser emanzipatorische Gestus, mit dem auch Bodmer und Breitinger auf ihre »libertas« pochen, ist jedoch Allgemeingut: Descartes, Malebranche, Leibniz, Thomasius, Locke oder Wolff, sie alle fordern einen kritischen Geist. Sie alle zweifeln, doch zweifeln sie nicht alle an allem. Insbesondere zweifeln Leibniz und Wolff nicht daran, dass die Kenntnis der Tatsachen weder Ziel noch Erfüllung philosophischer Erkenntnis sein kann.

Ganz grundsätzlich stellt sich die Frage, ob die Zürcher tatsächlich das Fundament der Leibniz'schen Philosophie auch nur ansatzweise verstanden haben, und falls ja, zu welchem Zeitpunkt diese Erkenntnis denn einsetzen würde. Anlässlich einer der eher seltenen Anführungen Leibniz' schreibt Bodmer noch 1736 in seinem *Brief=Wechsel* mit dem Grafen Pietro dei Conti di Calepio:

Damit ich nun wieder auf meine Enthusiasten in der Rede=Kunst komme, daß das mechanische Systema der Wohlredenheit von der Metaphora, da man das Urtheil über die Wercke der Beredsamkeit mit dem Nahmen des Geschmacks belegt hat, erstlich aufgebracht, und

99 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), B 881-884; zur Kritik dieser Einteilung vgl. Hans-Jürgen Engfer: *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophie-historischen Schemas*. Paderborn, München 1996, mit Bezug auf Wolff insbes. S. 274-283; Dominik Perler: »Was ist ein frühneuzeitlicher philosophischer Text? Kritische Überlegungen zum Rationalismus/Empirismus-Schema«. In: *Zwischen den Disziplinen? Perspektiven der Frühneuezeitforschung*. Hg. v. Helmut Puff u. Christopher Wild. Göttingen 2003, S. 55-80.

hernach durch das mechanische Systema der Cartesianischen Philosophie unterstützt und befestigt worden. Allein der grosse Philosophus von Deutschland, Herr Leibnitz, hat dadurch das er sein *Systema harmoniae praestabilitae* erfunden, der Empfindung einen tödtlichen Streich angebracht, er hat sie ihres so lange Zeit wider Recht gebrauchten Richter=Amts entsetzet, und allein zu einer *causa ministrante* und *occasionalis* des Urtheiles der Seele gemacht. (BW, 48)¹⁰⁰

Die Stelle wirft zwar schwierige Fragen auf, doch ist der Duktus hinlänglich klar: Die Empfindungen müssen zugunsten des Verstandesurteils abgewertet werden. Wieso nun Leibniz, der in den Empfindungen den ›perfekt‹ korrespondierenden Ausdruck physischer Bewegungen erkennt, mit seiner prästabilierten Harmonie für die Behauptung erhalten muss, lässt sich wohl am ehesten aus einer oberflächlichen Kenntnis der *Theodizee* heraus erklären. Vermutlich dient ›Harmonie‹ hier nicht der Bezeichnung des psycho-physischen Parallelismus, sondern einer weit allgemeineren Vorstellung von Einheit in der Mannigfaltigkeit, die durch reflektierende und reflektierte Betrachtung gefügter Ordnung ›Ergötzen‹ bewirkt.¹⁰¹

100 Vgl. etwa die weit hergeholte Erklärung bei Karl Heinrich von Stein, der Empfindung hier nicht als »sensation«, sondern als »sentiment« im Sinne von »Meinung« gelesen sehen möchte (*Die Entstehung der neueren Ästhetik*. Stuttgart 1886, S. 286).

101 In Leibniz' Nachlass (»Ohne Überschrift, um 1697«. In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7. Hg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Berlin 1890, S. 289 f.) begegnen wir der schönen Formulierung, dass das ›intelligente‹ Ergötzen (*voluptas*) nichts anderes ist als die Wahrnehmung der Schönheit (*perceptio puchritudinis*), eine reflexive ›perceptio perceptionis‹, also Wahrnehmung der Wahrnehmung oder Vorstellung der Vorstellung. Dass für Leibniz die ästhetische Wirkung nicht auf dem sinnlichen Eindruck, sondern vielmehr auf der reflektierenden Wahrnehmung einer Harmonie beruht, dürfte den Zeitgenossen Bodmers aus der *Theodizee* her geläufig sein; hier taucht denn die ›Harmonie universelle‹ auf, die Bodmer mit der ›Harmonie préétablie‹ verwechselt. Ich zitiere aus der ersten deutschen Übersetzung: »Die Vollkommenheiten GOTTES sind die Vollkommenheiten unsrer Seelen; allein er besitzt sie unumschränckt, er ist ein *Ocean*, daraus wir nur einige Tropffen bekommen haben: wir besitzen einige Macht, einige Erkänntniß, einige Gütigkeit; allein alle diese sind vollkommen in GOTT. Die Ordnung, die *Proportiones*, die Ubereinstimmung bezaubert uns, die Mahlerey und die Music sind einige Muster davon: GOTT ist gantz eine Ordnung, er beobachtet allezeit eine genaue *Proportion*; er macht die allgemeine *Harmonie*; alle Schönheit ist ein Ausfluß aus seinen Strahlen.« (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de Théodicée, Oder Betrachtung der Gütigkeit Gottes, der Freyheit des Menschen und des Ursprungs des Bösen*. Amsterdam 1720, S. 14, Hervorh. E. A.)

Bodmer geht es dabei um die Mittelbarkeit bzw. Unmittelbarkeit eines sinnlichen Einflusses: »Fragen wir nun nach der Ursache dieses kräftigen Ergetzens, so werden wir finden, daß es nicht unmittelbar von der Empfindung, sondern von der Überlegung herrühret, von welcher die Empfindung eine bloße Folge ist.« In Leibniz vermutet Bodmer also einen Gewährsmann, um die – aus Sicht der Literaturgeschichte – überraschende Ablehnung von Calepios Sensualismus zu belegen. Er verteidigt hierbei strikt die Konvention, nämlich dass »die Vernunft [...] leicht von der Einbildungs=Krafft und den Neigungen bethöret« wird (BW, 50). Eine Einstellung, die Bodmer nur insofern revidieren wird, als er die Einbildungskraft zu einer Quelle übersinnlicher Erfahrungen erhebt. Auch für spätere Schriften wäre es falsch, die ›Körperfeindlichkeit¹⁰² von Bodmers angeblichem Sensualismus zu übersehen. Wenn er von Sinnen und Sinnlichkeit spricht, dann meint er etwas, das wir so und ähnlich bei einem George Berkeley (1685-1753) finden können, nämlich die Intensität und Gegenwärtigkeit von Vorstellungen, die ›per definitionem‹ immateriell sind. Die Einbildungskraft dient ihm nicht als Fanal der Sinnlichkeit, sondern vielmehr als Beleg dafür, dass Vorstellungen nicht auf körperliche Wahrnehmungen reduzierbar sind.¹⁰³

Auch später noch wird Bodmers Leibniz-Bild hauptsächlich von der Vorstellung eines Ergötzens an schöner Ordnung geprägt bleiben. Überhaupt scheint ihm an subtiler Metaphysik wenig gelegen.¹⁰⁴ Nicht anders

102 So berichtet Bodmers Biograph von dessen Gefühllosigkeit gegen die Liebe und statuiert ins Allgemeine: »Vom Körper und von körperlichen Bedürfnissen empfand er nur so viel, um zu wissen, daß er nicht ganz entkleideter Geist sey.« (Leonhard Meister: *Ueber Bodmern*. Zürich 1783, S. 19)

103 Zum ›sensualitischen Immaterialismus‹ eines George Berkeley vgl. Eric Achermann: »Hamanns Insistieren auf der sinnlichen Wirkkraft der Zeichen im Hinblick auf neuere Zeichentheorien«. In: *Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns. Acta des achten Internationalen Hamann-Kolloquiums*. Hg. v. Bernhard Gajek. Frankfurt a. M. 2005, S. 37-57, hier: S. 46-48.

104 Bodmer gefällt sich darin, der Philosophie gegenüber die Haltung eines Dichters zu affektieren, der Entwürfe nach deren Schönheit beurteilt; so zumindest äußert sich Meister: »Mit den Früchten und Blumen, die Bodmer bald in den Gärten des Epicurs, bald in Platos Lusthaynen sammelte, füllte er weniger seinen Verstand als seine Imagination. Pneumatick und Cosmologie waren das Magazin seiner Muse. Zu Lamberten hört' ich ihn sagen: Ihre cosmologischen Briefe les' ich als schöne Dichtungen. – Wenn er nicht immer metaphysische Wahrheit sah, so war er zufrieden, poetische Wahrheit zu sehen.« (*Ueber Bodmern* (Anm. 102), S. 45f.) – Zu den angeblichen Schwächen des Leibnizschen Systems äußert sich hingegen Bodmers Freund Laurenz Zellweger (1692-1764) in zwei Briefen an Bodmer aus den Jahren 1745/46, in denen er insbesondere die

stimmt auch Breitinger in den Chor einer populären Leibniz-Rezeption ein,¹⁰⁵ die in der Leibniz'schen Harmonie nicht einen kalten und mechanischen Determinismus erblickt, sondern das sanfte Licht empfindet, in welches der gütige Schöpfer sein Vorzugswesen, den Menschen, gestellt hat:

Ich bin aus eben dieser Betrachtung versichert, daß das philosophische Gedicht des Engelländischen Poeten Pope von dem Menschen die neu-erfundene Lehrsätze und Wahrheiten des Hrn. von Leibnitz weit allgemeiner und beliebter machen werde, als alle die systematischen Beweise davon, die bißher ans Licht gekommen sind.¹⁰⁶

Wesentlich wichtiger als die eher unspektakuläre Ansicht, Wahrheit fände bei mehr Menschen Gehör, wenn sie angenehm verpackt wird, ist die grundlegende und in ihren philosophischen und poetologischen Konsequenzen weitreichende Bestimmung des Historischen sowohl in seiner Funktion zur moralischen Charakterbildung¹⁰⁷ als auch zur Bestimmung der Grenzen des Möglichen, die gemeinsam den Inhalt von Dichtung definieren. Was Breitinger hier leistet, das erprobt er in kontrovers-theologischer Absicht fast gleichzeitig an Marie Hubers deistischem Skandalbuch *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, dessen erster Band 1738 erscheint. Sowohl Zimmermann als auch Breitinger sehen sich herausgefordert, der brillanten Argumentation der theologischen Rationalistin zu widersprechen. Die Eigenständigkeit Breitingers, der ansonsten im Wesentlichen Johann Jakob Zimmermann (1695-1756) folgt,¹⁰⁸ besteht in der hartnäckigen Trennung apriorischer, vernünftiger von aposteriori-

prästabilisierte Harmonie kritisiert; beide abgedruckt in: Josephine Zehnder-Stadlin: *Pestalozzi. Idee und Macht der menschlichen Entwicklung*. Gotha 1875, S. 331-335. – Zu Bodmers Ablehnung metaphysischer Themen vgl. Jesko Reiling: *Die Genese der idealen Gesellschaft. Studien zum literarischen Werk von Johann Jakob Bodmer (1698-1783)*. Berlin, New York 2010, S. 92.

105 Zur Rezeption von Leibniz' *Theodizee* und Alexander Popes (1688-1744) *Essay on Man* (1734) in teleologischer Stimmung vgl. Stefan Lorenz: *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)*. Stuttgart 1997, S. 167-179.

106 Breitinger: *Critische Dichtkunst* (Anm. 2), S. 9.

107 Vgl. die überzeugenden Ausführungen bei Reiling: *Die Genese der idealen Gesellschaft* (Anm. 104), S. 25-46.

108 Zu den Umständen sowie zu den kontrovers-theologischen Argumenten Zimmermanns und Breitingers vgl. die hervorragende Analyse von Jan Loop: »Deismus in der Schweiz. Zürcher Reaktionen auf Marie Hubers ›Lettres sur la religion essentielle à l'homme‹«. In: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung* (Anm. 27), S. 202-230, hier: bes. S. 223.

schen, historischen Gründen. Bei aller Übereinstimmung, die zwischen Glaube und Vernunft behauptet wird, betont Breitinger nämlich, dass die ›wahre‹ Vernunft zwar unmöglich dem Glauben widersprechen könne, nicht aber, dass sie befähigt und berechtigt sei, den Glauben des Aberglaubens zu überführen. Das Richteramt bleibt dem Glauben selbst überlassen, dessen Legitimation in eben diesem wahren Inhalt des Glaubens gründet – und dies historisch, sowohl in der Geschichte als auch als Geschichte. So zeichnet sich hier tatsächlich das Programm einer künftigen Theo-Poetik ab, welche die tiefgreifende Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Dichtung im Modus des Erzählens, des kontingenten Einwirkens äußerer und übernatürlicher Kräfte in die wahrscheinliche Welt des Handelns zu ihrem Gegenstand erklärt.

Als deutlichste Positionsnahme der Zürcher für die Sache der Vernunft darf Breitingers *Dissertatio logica* (1748) gelten, deren ›Epimetra-geradezu als Programm skeptischer Emanzipation und rationalistischer Ansprüche gelesen werden können. Auf den ersten Blick erscheinen diese als Ausdruck eines waschechten Rationalismus. Es gilt: 1) »Es gibt nichts, auf das die ›natürliche‹ Logik nicht angewandt werden kann«; und 2) »Wer sich ständig gegen die Vernunft und deren Gebrauch äußert, macht die Religion selbst, die er verkündet, verdächtig und erweist ihrem Ansehen einen schlechten Dienst«; und schließlich 3) »Die Zustimmung hängt vom Intellekt, nicht vom Willen ab.«¹⁰⁹ Dies alles schreibt Breitinger so noch 1747.¹¹⁰

Für Wolff ist der göttliche Wille die auf die Handlung hin perspektivierte göttliche Vernunft, in deren Ebenbildlichkeit der Mensch geschaffen worden ist, um sich von dieser Vernunft als dem Gesetz der Natur bis hin zu seiner Vollkommenheit leiten zu lassen. Zwischen Of-

109 »1. Nihil est ad quod non Logica genuina applicari possit. / 2. Qui adversus Rationem eiusque usum semper declamant, Religionem ipsam, quam profitentur, suspectam reddunt, & famae suae male consulunt. / 3. Assensus ab intellectu pendet, non a voluntate.« (Johann Jacob Breitinger: *Dissertatio logica vim argumenti quod a consensu multitudinis duci solet*. Zürich 1748, S. 23)

110 Zu Bodmers und Breitingers Rationalismus äußert sich pointiert Enrico Straub dahingehend, dass die Zürcher bis 1740 Rationalisten waren: »Es ist Breitinger und nicht Bodmer, der um 1740 irrationale und empirische Elemente in seine Literaturtheorie einbezieht.« (*Der Briefwechsel Calepio-Bodmer. Ein Beitrag zur Erhellung der Beziehung zwischen italienischer und deutscher Literatur im 18. Jahrhundert*. Berlin 1965, S. 50) Weder in der ›vorkritischen‹ noch in den späteren Jahrzehnten, weder in den poetologischen noch den übrigen Werken vermag ›Rationalismus‹ die Spezifik dieser Positionen auch nur annähernd zu bestimmen.

fenbarung und Naturrecht, zwischen göttlichem Willen und göttlicher Vernunft, zwischen Heilsplan und Vervollkommnung sind Unterschiede bestenfalls perspektivisch, objektiv aber ohne jeden Widerstreit. Breitinger scheint hierin alles in allem durchaus mit Wolff übereinzustimmen, oder besser: ›schiene‹, denn es folgen weitere neun ›Epimetra‹. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten dieser Dissertation, dass sie sich zum einen mit zahlreichen Argumenten gegen die ›Mehrheitsmeinung‹ als zulässigen Wahrheitsgrund stark macht,¹¹¹ sich zum anderen jedoch fideistischer Argumente bedient, insbesondere des Ansehens (auctoritas) und der Zeugenschaft (testimonium). Die Logik nämlich hat ihre Domäne in den Vernunftwahrheiten und Prinzipien, während die Tatsachen (facti) der Geschichte und diese der Zufälligkeit geschuldet sind. Hier gibt die Erfahrung die Glaubhaftigkeit (fides) vor. Die Originalität – oder Eigenwilligkeit – von Breitingers Erkenntnistheorie besteht nun darin, dass er eine Wahrnehmung, d. h. die mentale Vorstellung eines präsenten Gegenstandes, nicht als wahrheitsfähig erachtet. Die Wahrnehmung kennt kein Urteil ›x ist gegenwärtig‹, denn ›gegenwärtig‹ scheint für Breitinger kein Prädikat, das die Wahrnehmung in den Entscheidungsbereich der Wahrheitswerte (›wahr‹ oder ›falsch‹) rückt. An deren Stelle präferiert er ›glaubhaft‹ und ›unglaubhaft‹.¹¹² Glaubwürdigkeit (fides) nun ist von einem Vermögen (facultas) abhängig, nicht aber von der Zahl der Zeugen. Die gesamte Offenbarung steht im Zeichen der Glaubwürdigkeit, die ihr durch die Schrift und deren autoritatives Verständnis (sensus, interpretatio) zukommt. Die erste Quelle (ratio, meditatio) zielt auf analytische Evidenz, axiomatische Erkenntnis, widerspruchsfreie und kunstgerechte Schlüsse, während die zweite Quelle aus der Erfahrung fließt und von der Zuverlässigkeit der sinnlichen Organe oder der Glaubhaftigkeit der Lehrer abhängt.

Breitinger ›löst‹ das Problem der ›Gleichförmigkeit‹ (conformité) des Glaubens mit der Vernunft, das den Ausgangspunkt von Leibniz *Theodizee* darstellt – wohl das bedeutendste und einflussreichste Präliminarium eines

111 Insbesondere, da eine Meinung weder die Widerspruchsfreiheit noch den Satz vom zureichenden Grund noch die Grundlagen mathematischer Deduktion infrage zu stellen berechtigt ist (vgl. ebd., S. 14).

112 Wolff spräche hier wohl von ›richtig‹ und ›falsch‹, was die Erfahrung von ›wahr‹ und ›falsch‹, was die Begründung betrifft. Unbezweifelte (indubita) Gewissheit besteht darin, dass ein durch Experimente methodisch gewonnenes Erfahrungsurteil nicht angezweifelt, d. h. falsifiziert, wird, nicht aber, dass es nicht falsifizierbar wäre (vgl. Arndt: »Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs« (Anm. 90), S. 34).

deutschen Philosophen vor Kant¹¹³ –, indem er mit dem siebten Epimetron die völlige Inkommensurabilität von Glauben und Vernunft behauptet:

Wer fragt, ob dasjenige, was zur Wissenschaft gehört, auch geglaubt werden kann? Und umgekehrt dasjenige, was zum Glauben gehört, nicht auch gewusst werden kann? Der scheint mir nicht anderes zu tun, als wenn er fragte: Wäre es nicht etwa möglich, dass er mit dem Auge hört oder mit der Nase schmeckt?¹¹⁴

Zwei unterschiedliche Sinnesorgane ohne Aussicht auf Synästhesie dienen dem Vergleich – viel weiter kann man sich von der Forderung, die Inhalte der Offenbarung vernünftig zu erklären, die Vernunftschlüsse als evidente zu glauben, wohl kaum distanzieren. Der letzte, zwölfte Punkt schließlich überbietet das Gesagte, indem er die beste aller Welten als eine unvernünftige Vorstellung enttarnt:

Wer sagt, dass es sich durch mathematische oder notwendige Gründe folgerichtig erweisen lasse, diese Welt – weil sie von Gott ist – sei die beste, die sein könne, der versteht nicht, dass er sowohl sich sowie die Handlung des diese beste Welt erschaffenden Gottes als auch die Welt selbst zu einem vollständig Notwendigen macht.¹¹⁵

Es mag nicht überraschen, dass Breitingers Erzfeind, Johann Conrad Füssli (1704-1775), der unter dem ›nom de guerre‹ Sanonomotuskis von Sanonomotuskium die *Dissertatio* des Zürcher Chorherrn aufs Korn nimmt, diesen Satz als »Pfeil« gegen diejenigen »Leute« versteht, deren »Heerführer« Wolff heißt.¹¹⁶ Das ironische Lob des großen Logikers besteht aus der Unterstellung, ein bloßer Kopist zu sein:

113 Zur konfliktreichen Rezeption sowie der Wolff'schen Auffassung vom Leibniz'schen Optimismus vgl. die hervorragende Untersuchung von Lorenz: *De Mundo Optimo* (Anm. 105).

114 »7. Qui quaerit, utrum ea, quae Scientiae sunt, etiam credi? aut contra, quae Fidei sunt, non itidem sciri possint? perinde facere mihi videtur, ac si quaereret: An plane fieri non possit, ut oculis audiat, aut naribus gustet?« (Breitinger: *Dissertatio logica vim argumenti* (Anm. 109), S. 24)

115 »12. Qui mathematica ceu necessaria ratione conclusum esse dicunt, Mundum hunc, quoniam sit a Deo, optimum esse, qui quidem esse potuerit, illi se & actionem mundum optimum creantis Dei & mundum ipsum absolute necessarium facere, non intelligunt.« (Ebd.)

116 Sanonomotuskis von Sanonomotuskium [i. e. Johann Conrad Füssli]: *Freudiger Zuruff an das Schweizerland, Von wegen der glücklichen Erfindungen, Welche der Hochgelahrte und Hochverdiente Herr Johann Jacob Breinger [...] an den Tag gegeben hat*. Freiburg i. Ü. 1751, S. 18.

Einige Gelehrte haben diesen grossen Mann [Breitinger, E. A.], von wegen dieser Logick [*Artis cogitandi principia*, E. A.], unter die Wolfianer gezählt, ohne Zweifel darum, weil er dem Wolfianer Thümmig in vielen Stücken so aufrichtig nachgefolgt ist, daß auch dessen Druckfehler in seine Logick überbracht worden sind.¹¹⁷

Füssli, der sich zwischenzeitlich mit Gottsched verbündet,¹¹⁸ glaubt also zu wissen, dass Breitinger kein Wolfianer ist, sondern bestenfalls ein fauler Logiker, der einen Wolfianer wie Ludwig Philipp Thümmigs (1697-1728) plündert.¹¹⁹ Was aber Breitingers tatsächliche Absichten betreffe, so seien es diejenigen Bayles.¹²⁰

Füsslis Argument ist nachvollziehbar: Wer bei Wolff oder auch bei Anhängern des Optimismus die Freiheit göttlicher Satzung bedroht sieht, muss ein erklärter Gegner derjenigen Grundüberzeugung sein, die wesentlich dazu beitrug, dass aus der Leibniz'schen und der Wolff'schen eine Leibniz-Wolff'sche Philosophie wurde. Mehr noch, die Übereinstimmung von Vernunft und Glaube bildet die Antwort, die Leibniz zu

117 Ebd., S. 5.

118 Auch wenn Gottsched Bayles *Dictionnaire* deutsch herausgibt, so versteht sich, dass er in Sachen *Theodizee* Leibniz die Treue hält: »Habe ich nun dadurch dieses Wörterbuch nur in etwas unanstößiger und unschädlicher gemacht; habe ich dadurch nur Gelegenheit gegeben, weiter nachzudenken, und den wichtigen Schein der manichäischen Zweifel zu entdecken, so werde ich mich für vollkommen belohnt halten.« (Johann Christoph Gottsched: »Vorrede des Herausgebers«. In: Pierre Bayle: *Historisches und Critisches Wörterbuch*, [...] *Mit des berühmten Freyherrn von Leibnitz, und Herrn Maturin Beissiere la Croze, auch verschiedenen andern Anmerkungen, sonderlich bey anstößigen Stellen versehen*, [...], Bd. 3: K–P. Leipzig 1743, S. [4v])

119 Füsslis Vorwürfe sind nicht unberechtigt. Breitinger übernimmt wörtlich längere Passagen, und dies mit hoher Frequenz (vgl. Breitinger: *Artis cogitandi principia* (Anm. 52), I, ix, §§. 2, 7, 8, 10, 11, 18, das gesamte folgende Kapitel x, dann II, i, §§. 3-6, die Methode, insbesondere, IV, iv und v, ist zu weiten Teilen ohne Kürzungen und Ergänzungen abgeschrieben etc.); vgl. mit Ludwig Philipp Thümmig: *Institutiones philosophiae Wolfianae in usus academicos*, Bd. 1. Frankfurt, Leipzig 1725, hier insbes.: *Institutiones logicae, seu philosophiae rationalis*, §§. 5 u. 16-18, dem gesamten Kapitel I, ii, §§. 24 f., den Kapiteln IV, iii u. iv etc.

120 Füssli wirft Breitinger vor, Bayles Kometenschrift zu plagiiieren. Die von Füssli präzise angegebenen Stellen finden sich alle so bei Bayle (vgl. ebd. S. 6f.) – Zu den obrigkeitlichen Reaktionen auf Füsslis heftigen Angriff vgl. Gerold Meyer von Knonau: »Zwei rivalisierende zürcherische Gelehrte des achtzehnten Jahrhunderts«. In: *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1878*. Zürich 1878, S. 66-86, hier: S. 77f. – Dass Bayle einen »formativen« Einfluss auf den jungen Bodmer gehabt haben soll, behauptet Meister (vgl. *Ueber Bodmern* (Anm. 102), S. 19).

Beginn der *Theodizee* auf Bayles Vernunftkritik gibt. Füssli nun liest die Absage an den Optimismus als »Corrolarium« und damit als notwendige Folge, sei es aus dem elften Satz oder aus der ganzen vorausgehenden Abhandlung. Halten wir uns an den elften Satz: Dass »eine Definition nicht so sehr, was eine Sache nicht sei, sondern vielmehr, was sie sei«, zum Ausdruck bringe, gelte nicht allgemein oder ausnahmslos.¹²¹ Vermutlich soll der Lehrsatz dazu dienen, die Allgemeingültigkeit einer Definition bei der Wesensbestimmung einer Sache zu dem einen Zwecke einzuschränken, der Erkenntniskraft der Vernunft ihre Grenzen aufzuzeigen. Falls Auswahl und Reihenfolge der »Epimetra« nicht dem Zufall geschuldet sind, soll hiermit die ontologische Notwendigkeit als Resultat elementarer Bestimmungen logisch widerlegt sein. Der elfte Satz aber ist weder neu noch in der Formulierung derjenige Breitingers. Hässlich führt Füssli als weitere Quelle Breitingers Johann August Ernesti (1707-1781) an, bei dem sich Breitinger bedient haben soll.¹²² Mit Ernesti aber können wir den Anfang einer Entwicklung datieren, die aus der Wolff'schen Philosophie heraus die sogenannte »Popularphilosophie« entwickelt, indem sie aus Wolffs prinzipiellem Vernunftanspruch einen pragmatischen Vernünftighkeitsanspruch macht.¹²³

121 »II. Ea, quam Logici de Definitione statuunt legem, ut non tam, quid res non sit, quam quid sit, exponat, non valet in universum.« (Breitinger: *Dissertatio logica vim argumenti* (Anm. 109), S. 24)

122 Obwohl Füssli weder Stellen noch Quellen bezeichnet, irrt er nicht; das zitierte elfte Epimetron aus Breitingers *Dissertatio* etwa lässt sich fast wörtlich bei Ernesti nachweisen (vgl. Johann August Ernesti: *Initia doctrinae solidioris*, Bd. 2. Leipzig 1735, § 15, S. 262).

123 »Gesunde Vernunft ist zwar immer auch richtige Vernunft, aber weniger recta ratio im Sinne eines apriorischen Prinzipienvermögens als vielmehr bon sens im Sinne von unverdorbener Urteilskraft, dann auch auch gemeiner Menschenverstand (common sens), dann auch gemeiner Menschenverstand.« (Werner Schneider: *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*. Hamburg 1990, S. 136) Als erste Quelle führt Schneider Ernestis *Initia* an, die den wolffianischen Anspruch mit ähnlichen Argumenten bestreiten, mit welchen Breitinger operiert. Tatsächlich erachten die Wolffianer um Gottsched Ernesti als einen Abtrünnigen, weil er »gegen die rationale Erkennbarkeit der Offenbarung polemisiert« habe. (Ursula Goldenbaum: »Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697-1796. Einleitung«. In: *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796*, Bd. 1. Hg. v. ders. Berlin 2004, S. 1-118, hier: S. 55; vgl. auch Detlef Döring: *Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' und die Leipziger Aufklärung*. Stuttgart, Leipzig 1999, S. 98.)

Die Ansicht, dass Vernunft nicht einer positiven Erkenntnis oder Bestimmung der Wesen diene, findet sich bei Bayle ungleich schärfer formuliert:

Die menschliche Vernunft ist zu schwach [den Gegner zu überführen, E. A.]; sie ist ein Prinzip der Zerstörung, nicht des Aufbaus; sie eignet sich einzig, Zweifel zu säen und herüber und hinüber sich windend den Disput zu verdauern; und ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich von der natürlichen Offenbarung, d. h. vom Licht der Vernunft, sage, was die Theologen von der mosaischen Einrichtung sagen. Sie sagen, dass sie sich einzig dazu eignete, dem Menschen seine Ohnmacht, die Notwendigkeit eines Erlösers und das Gesetz der Barmherzigkeit zu erkennen zu geben. Sie war eine Lehrmeisterin (das sind ihre Worte), um uns zu Jesus Christus zu führen. Sagen wir doch mehr oder minder dasselbe von der Vernunft: Sie eignet sich bloß, um den Menschen seine Blindheit und seine Ohnmacht zu erkennen zu geben, sowie die Notwendigkeit einer anderen Offenbarung. Es ist diejenige der Schrift.¹²⁴

Wir sehen, das Lehrer-Lehre-Verhältnis ist invers zu demjenigen Wolffs, der Jesus Christus zum vorzüglichsten Lehrer eines vernünftigen Naturrechts erklärt. Mag sowohl bei Bayle als auch bei Wolff die Positionsbestimmung nicht so eindeutig verlaufen, wie es die Gegenüberstellung suggeriert, so entspricht die Suggestion jedoch ziemlich genau demjenigen, was nach Ansicht der Zeitgenossen ein Wolffianer jenseits einer systematischen Anordnung wohldefinierter Elemente nicht bloß zu leisten, sondern zu vertreten hat. Der Weg eines Anti-Wolffianers hingegen führt über die Kritik am Optimismus und an der prästabilierten Harmonie. Dass diese Distanzierung von den Prinzipien Wolffs auch bei Ernesti

124 »La Raison humaine est trop foible pour cela; c'est un principe de destruction, & non pas d'édification: elle n'est propre qu'à former des doutes, & à se tourner à droite & à gauche pour éterniser une Dispute; & je ne croi pas me tromper, si je dis de la Révélation naturelle, c'est-à-dire des Lumiere de la Raison, ce que les Théologiens disent de l'Oeconomie Mosäique. Ils disent qu'elle n'étoit propre qu'à faire connoître à l'homme son impuissance, & la nécessité d'un Rédempteur, & d'une Loi miséricordieuse. Elle étoit un Pédagogue (ce sont leurs termes) pour nous amener à Jesus-Christ. Disons à-peu-près le même de la Raison: elle n'est propre qu'à faire connoître à l'homme ses ténèbres & son impuissance, & la nécessité d'une autre Révélation. C'est celle de l'Écriture.« (Pierre Bayle: Art. »Manichéens (D)«. In: ders.: *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam 1740, S. 306b) – Zu Bayles Artikel als »punctum saliens« der *Theodizee* vgl. Lorenz: *De Mundo Optimo* (Anm. 105), S. 74-78.

ebendiesen Weg nimmt, mag für sich selbst sprechen, nicht zuletzt weil er sich hierzu auf Löscher beruft.¹²⁵ Apriori sind wir nur in der Lage, die Grenzen unserer Erkenntnis zu erkennen, aposteriori aber dient die Erfahrung als eine überführende, als ein ›testimonium‹, dessen klarstes und erhabenstes die Hl. Schrift ist.

Für Bayle können Erfahrungen überzeugend erklärt werden, und dies unabhängig von der Richtigkeit apriorischer Prinzipien.¹²⁶ Von der Richtigkeit der Prinzipien kann einzig die Vernunft urteilen, doch erscheint deren Apriorizität zu schwach, die aposteriorischen Erfahrungen zu begründen. So wird der Mensch durch den bloßen, wenn auch richtigen Begriff Gottes – z. B. ›das vollkommenste Wesen‹ – nicht in den Stand gesetzt, die Erfahrung des Übels in der Welt ohne den Beistand der Offenbarung befriedigend zu erklären. An dieser Aussage stößt sich Leibniz und mit ihm Wolff. Breitinger scheint hier eine vermittelnde Position einnehmen zu wollen, wobei seine Neigung jedoch auf eine rational nicht einholbare Gewissheit geht, also eine fideistische Letztbegründung. Im Gegensatz zu Wolff ist es nicht die sinnliche Erfahrung, die ihn unter den verschiedenen Erscheinungsformen der ›cognitio historica‹ am meisten interessiert, sondern das Zeugnis, das ›testimonium‹. Und auch dieses muss Licht vom wahren Lichte sein; nicht ›a multitudine‹, sondern ›a dignitate‹ werden wir überführt, nicht von der Anzahl der Zeugen, sondern von deren Würde: »Qualis est testis, tale quoque est testimonium« [Wie der Zeuge, so das Zeugnis]¹²⁷, lautet der Schluss von Breitingers *Artis cogitandi* (1736).

125 Vgl. Ernesti: *Initia doctrinae solidioris* (Anm. 122), Bd. I, 1734, §. 116. – Ernesti zitiert: »Charithei cogitata ad librum recensitum« (*Unschuldige Nachrichten Von Alten und Neuen Theologischen Sachen / Büchern / Uhrkunden / Controversien / [...] Auff das Jahr 1710*. Leipzig o. J., S. 411); die *Unschuldigen Nachrichten* sind das Organ orthodoxer Prüftätigkeit, dem die Gegner ›Censiren‹, nicht aber ›Recensiren‹ vorwerfen. Löscher, der als erster unter den Herausgebern zeichnet, sieht sich jedoch als christlichen Warner; vgl. ›Dem in Christo geliebtesten Leser‹ (vgl. ebd., S. 9). ›Charithei cogitata‹ sind der lateinische Kommentar zu einer demonstrativ neutralen deutschsprachigen Rezension von Leibniz' *Theodizee*. Die *Cogitata* warnen vor dem schönen Schein, der gleich der Venus von Phidias den Leser zu täuschen vermag; unter der schönen Figur nämlich verbergen sich Konsequenzen für die Gnadenwahl, die der wahre Christ zu verwerfen hat. Zu den Argumenten vgl. Lorenz: *De Mundo Optimo* (Anm. 105), S. 104f.

126 Vgl. Victor Bedeoya Ponte: »La faiblesse ›dialogogique‹ de la raison dans la remarque D de l'article ›Manichéens‹«. In: *Pierre Bayle et la liberté de conscience*. Hg. v. Philippe Fréchet. Toulouse 2012, S. 211-238, hier: S. 217.

127 Breitinger: *Artis cogitandi principia* (Anm. 52), S. 135.

Übereinstimmungen zwischen Leibniz, Wolff und Breitinger bleiben also im Wesentlichen auf der Ebene logischer Begrifflichkeit und Formregeln. Was Breitingers Haltung zum Verhältnis von Vernunft und Glaube betrifft, so scheint er einem Thomasius, dessen voluntaristische Glaubensüberzeugung in diesen Jahren zu einem Gemeinplatz der Wolff-Kritik wird,¹²⁸ näherzustehen als einem Leibniz.

4 *Wunder der Schöpfung und das Schöpfen von Wundern*

Wen wir als ›Wolffianer‹ zu bezeichnen bereit sind, bleibt eine Frage der Terminologie: diejenigen, die sich einer bestimmten schulischen Methode oder Darstellungsform bedienen,¹²⁹ oder aber diejenigen, die kontroverstheologisch der Leibniz-Wolff'schen Philosophie zugerechnet werden? In den Augen der Zeitgenossen ist es vornehmlich die Metaphysik, die Partei begründet, nicht aber die Forderung, sowohl selbst als auch klar und deutlich zu denken. Und diese Metaphysik wird relativ zu ihrer Nähe von Leibniz' Philosophemen des Optimismus, der prästabilierten Harmonie sowie der Gleichförmigkeit von Vernunft und Wahrheit bemessen, mögen auch heutige Philosophiehistorikerinnen und -historiker Wolffs Selbstständigkeit auch in diesen Punkten als bedeutender beurteilen, als sie in den genannten Kontroversen beurteilt wurde. Im Gegensatz zu Breitinger scheint Bodmer nicht nur gegenüber der

128 Vor allem in Christian August Crusius' *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*. Leipzig 1744; zu Crusius' anti-Leibniz'schen Voluntarismus vgl. §. 47; zu seiner Gewissheitstheorie vgl. §§. 345-348.

129 »Ehe wir aber das Verzeichnis der Wolffianer dem G[eneigten] L[eser] mittheilen, müssen wir uns zuvorhero deutlich erklären, in was vor einer Bedeutung das Wort von uns gebraucht werde. Nämlich wir verstehen durch die Wolffianer keinesweges blinde Anbeter Hrn. Wolffens, dessen Lehren und Lehr=Art, die in Erkenntnis der Wahrheiten nicht weiter gekommen sind, als die Esoterischen Schüler des Pythagoras, so sich an dem blossen *a[u]tòs epha* genügen liessen; sondern solche Männer, welche die Wollfischen Lehren der Welt= Weißheit, und die darinne vorkommenden deutlichen Erklärungen und die dabey gebrauchte Lehr=Art, in so ferne sie solches alles nach angestellter selbst eigner Prüfling mir den Gründen der Vernunft einstimmig befunden haben, und sich hauptsächlich solcher in ihren Schrifften oder Reden bediente haben.« (Carl Günther Ludovici: *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie* (1735). In: Christian Wolff: *Gesammelte Werke*, III. Abt., Bd. 1/1. Hg. v. Jean Ecole. Hildesheim, New York 1977, §. 482, Hervorh. E. A.)

Leibniz-Wolff'schen Metaphysik, sondern auch deren Verfahren Bedenken zu tragen. 1740 zumindest scheint er des Vernünftelns müde:

[Die] Neigung der Deutschen zu philosophischen Wissenschaften und abgezogenen Wahrheiten [...] macht unsere Deutschen seit einiger Zeit so vernünftig und so schliessend, daß sie zugleich matt und trocken werden; die Lustbarkeiten des Verstandes haben ihr ganzes Gemüthe eingenommen, und diese unterdrücken die Lustbarkeiten der Einbildungskraft. (WW, unpaginierter)

Als Lehrer der Geschichte, nicht der Logik, ist es Bodmer gleichsam von Amts wegen mehr um ›facti‹ denn ›rationes‹ zu tun.¹³⁰ Von zentraler Bedeutung ist eine Historizität, die sich aus den erwähnten theologischen Bedenken ergibt. Prominent äußert sich die Bedeutung der ›cognitio historica‹ in der Verteidigung des Wunderbaren gegen Gottsched.

Ein Dichtungsverständnis, das seine Bestimmung nicht nur in der Darstellung göttlichen Waltens erkennt, sondern das Dichten selbst zunehmend in die Nähe göttlichen Wirkens rückt, muss geradezu dem Wunder eine zentrale Stellung einräumen. Die Offenbarung darf nicht in den Vernunftschlüssen einer natürlichen Theologie aufgehen. Für Wolff aber ist das Wunder eine Äußerung des Übernatürlichen als des Selbstständigen, das außerhalb der Natur stehend auf diese einwirkt; das Natürliche hingegen wird durch diejenigen Regeln bestimmt, gemäß welcher die Kräfte in der abhängigen, da erschaffenen Welt wirken. Als Wirkung eines außerhalb der Natur stehenden Wesens ist die Schöpfung also – wie Leibniz zu behaupten nicht müde wird – ein Wunder, ja, das größte Wunder überhaupt.¹³¹

Wie wir gesehen haben, ist es Bodmer darum zu tun, die Kraft dieser ›tabula rasa‹ des menschlichen Geistes mehr als bloß reproduktiv und

130 Wobei sich auch Bretinger an den geschichtsforschenden Bemühungen beteiligt, gründet er zusammen mit Bodmer doch 1727 die ›Helvetische Gesellschaft, die sich historischen Quellen widmet; zu dem moralischen Programm, das diese Historiographie fundiert (vgl. Reiling: *Die Genese der idealen Gesellschaft* (Anm. 104), S. 25-36).

131 Zur Entwicklung der Verhältnisbestimmung von Natürlichem und Übernatürlichem bei Leibniz, die auch Wolffs Haltung prägt, vgl. die filigrane Rekonstruktion bei Maria Rosa Antognazza: *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. New Haven, London 2007, S. 48-63. Das Übernatürliche kann nicht erklärt werden, was jedoch nicht heißt, dass Einwände gegen seine Möglichkeit nicht mit Vernunftgründen widerlegt werden können.

mehr als bloß rekombinierend, nämlich in einem gottähnlichen Sinne kreativ erscheinen zu lassen:

Dieses ist eine Verrichtung, welche dem Poeten vergönnet wäre, wenn sie gleich durch die würckliche Erscheinung der Engel nicht gerechtfertiget würde, nachdem sie nichts widersprechendes in sich hat; es war möglich, daß der ewige Schöpfer den Geistern die Sichtbarkeit mittheilte, daß er ihnen einen solchen Körper gegeben hätte, welcher in das Auge des Menschen fallen mochte, oder daß er dem menschlichen Auge eine geistliche Schärffe zugeleget hätte, nach welcher es die luftigsten Gestalten und Geistigkeiten selber hätte wahrnehmen können. Die Art Erschaffung, da das Mögliche durch die Kraft der Phantasie vollführet wird, kömmt dem Poeten kraft seines Amtes vornehmlich zu, nach welchem er ein Schöpfer, ποιητής, ist. Jezo kömmt uns diese poetische Verrichtung der sichtbaren Vorstellung geistlicher Wesen desto leichter zu glauben an, nachdem die Möglichkeit derselben uns einigermaßen in der würcklichen Vollstreckung selbst beglaubt worden, nemlich da die Engel des Himmels in irdischen Gestalten auf Erden erschienen sind, oder die Augen heiliger Männer durch die Berührung einer göttlichen Kraft so sehr geschärffet worden, daß sie etwann ganze Heere Engel erblicket haben.

Ich erkläre mich noch weiter, und sage, daß die Kühnheit, womit der Poet den Geistern einen Körper und eine irdische Gestalt mittheilet, so gering sey, daß sie in den gewöhnlichen Redensarten gebraucht wird, wenn man von den Handlungen der geistlichen Wesen redet, und die Grundwissenschaft selbst, welche uns von ihrer Natur nach der schärfesten Wahrheit Unterricht giebt, ist voll von eben dergleichen irdischen Ausdrücken; also daß man es mehr eine Nothwendigkeit, als eine Kühnheit heissen kann.¹³²

Wer hier noch willens ist, weiter über Leibniz-Wolff'sche Philosophie zu reden, der oder die halte sich an den Begriff des Möglichen. Zum Kernbestand von Wolffs Denken gehört das disziplinäre Selbstverständnis: Philosophie ist die Wissenschaft von dem Möglichen, insofern dieses sein kann.¹³³ Der Begriff des Möglichen, den Bodmer und Breitinger entwickeln, benimmt hingegen der Philosophie ihre grundlegende Be-

132 Johann Jacob Bodmer: *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähldte Der Dichter. Mit einer Vorrede von Johann Jacob Breitinger*. Zürich 1741, S. 572 f. Im Folgenden parenthetisch im Fließtext zitiert unter Angabe der Sigle [PG] sowie der Seitenzahl.

133 Vgl. u. a. Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica* (Anm. 16), §. 29.

fähigung zu einem kritischen Urteil, das für Wolff und seine Anhänger auf den Kriterien der Widerspruchsfreiheit und des Satzes vom zureichenden Grunde zu beruhen hat. Zwar ist es richtig und für die Wolff'sche Philosophie von höchster Bedeutung, dass Möglichkeit und Unmöglichkeit nur hinsichtlich der Wesensbestimmung, also der Essenz, eines Dinges als absolut erachtet werden können, während hinsichtlich des Seins und So-Seins eines Dinges nur eine hypothetische Notwendigkeit besteht, d. h. eine Notwendigkeit der Form ›Falls x, dann y‹. Der Konditional beruht letztlich auf dem einen äußeren selbstständigen Wesen, das selbst nicht konditioniert ist, nämlich Gott: ›Falls Gott will, dass x, dann muss y so sein.‹ Die scholastische Unterscheidung¹³⁴ absoluter und hypothetischer Notwendigkeit dient Wolff jedoch nicht bloß zur Konzipierung seiner Vorstellung von Wunder und göttlicher Willensfreiheit, sie gilt analog für jede willentliche Ereignisfolge, die als solche durch ein Äußeres determiniert ist. Die Ursache ist kontingent, die kausierte Folge in ihrer Folgerichtigkeit jedoch notwendig. Wer sich entscheidet, setzt sich zum Subjekt des ›wenn‹-Satzes und somit an den Anfang einer natürlichen Folge.

Wolffs Systembegriff schließt Freiheit also nicht aus. Gegen einen spinozistischen Determinismus verteidigt er die willentliche Ursache; und dennoch zerbröseln das System nicht unter dem Hammer skeptizistischer, fideistischer, voluntaristischer oder okkasionalistischer Argumente. Der Willkür sind Schranken gesetzt, die einerseits aus der Essenz Gottes – dessen Vollkommenheit und also Vernünftigkeit –, andererseits aus der unveränderlichen Essenz der Dinge – deren widerspruchsfreiem Wesen –, zum dritten schließlich aus dem ›nexus rerum‹ und dem Satz vom zureichenden Grunde resultieren. So ist das Wunder für Wolff in erster Linie derjenige Ort, an welchem die Vermittlung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit stattfindet, wobei die Erklärung des Wunders immerfort davon abhängig bleibt, ob die präsupponierte Entscheidung und der willentliche Eingriff im Gesamt des Weltenplans durchschaut wird. Sind hingegen Wille und Phantasie, wie Bodmer es will, ausreichend, um Möglichkeit zu begründen, so verliert die Philosophie ihre Berechtigung, mittels Vernunftgründen zwischen Möglichen und Unmöglichem zu unterscheiden. Für Bodmer nämlich stehen all die »unzehligen möglichen Welt=Systemata« unter der »Bothmässigkeit der Einbildungskraft« (PG, 13), ja, der »Probierstein des Wahrscheinlichen« ist die »Phantasie«, wobei »in der Poesie das Wahrscheinliche über das Wahre herrscht« (PG, 574). Damit revidiert Bodmer aufs Entschiedenste eine Vorstellung

134 Vgl. École: *La métaphysique de Christian Wolff* (Anm. 80), S. 173-178.

von ›Kritik‹ als Scheidekunst, die er in seinem *Brief=Wechsel* noch fest an dem »Proberstein« der »Vernunfts=Grundsätze« festgemacht hatte (BW, 69). Die Phantasie kennt für die Zürcher bekanntlich eine eigene Logik.¹³⁵ Die Pointe dieser Logik dürfte nicht etwa bloß in der Erweiterung der poetischen Lizenz liegen, sondern vielmehr in den Regeln, die dem Gelingen von Dichtung notwendig sind. In Analogie zur Logik des Verstandes¹³⁶ entwickelt die Logik der Phantasie die Formregeln eines spezifisch poetischen Arguments, das Bilder zu Gemälden verbindet und aus der Anschaulichkeit dieser Verbindungen ihre überführende Wirkung, also ihre ›demonstrativische‹ Kraft gewinnt.

Kraft hat Dichtung, wenn sie wahrscheinlich ist – und wahrscheinlich ist, was geglaubt wird. Der Begriff des Glaubhaften ist synonym zum Begriff des Wahrscheinlichen,¹³⁷ ja wir sehen, wie das aristotelische Problem des ›unglaublich Möglichen‹ (δυνατὰ ἀπίθανα) und des ›wahrscheinlichen Unmöglichen‹ (ἀδύνατα εἰκότα) in dieser schlichten Gleichung aufgeht.¹³⁸ Das Vermögen zur Kritik kommt, wie könnte es anders sein, der »Einbildung« zu:

Das Wahrscheinliche muß demnach von der Einbildung beurtheilt werden, und die Grundsätze, auf welche diese ihr Urtheil gründet, sind folgende: I. Was durch glaubwürdige Zeugen bestetigt wird, das kann man annehmen. II. Den Vorstellungen der Sinnen darf man trauen. III. Was bei einem grossen Haufen der Menschen Glauben gefunden hat, und eine Zeitlang von einem Geschlechte zu dem andern fortgepflanzt worden, das ist nicht zu verwerffen. IV. Was nach gewissen Graden eingeschränket ist, das kann vollkommener oder unvollkommener seyn. V. Was einmahl geschehen, das kan wieder ge-

135 »Wenn die [Sinnen=Bilder, E. A.] zusammenstimmenden mit einander verbunden werden, so entstehen in der Logik der Phantasie die Gleichniß=Bilder, wie in der Vernunft=Lehre aus der Verknüpfung der Begriffe, die sich gedencken lassen die Sätze hervorwachsen.« (Johann Jacob Breitinger: *Critische Abhandlung von der Natur den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*. Zürich 1740, S. 10)

136 Logik betrachtet er wie die antike Dialektik, deren »erste Reinheit und Ziel« es war, »tanquam Artem ex sermonis forma & varia combinatione de ipsarum cogitationum natura ac veritate statuendi« [als Kunst, aus der Form der Rede und manigfaltiger Kombination über die Natur und die Wahrheit der Gedanken selbst zu urteilen.] (Breitinger: *Artis cogitandi principia* (Anm. 52), S.)(11)

137 »des Glaubwürdigen und Wahrscheinlichen« (PG, 15).

138 Zur zeitgenössischen Rezeption dieser problematischen Begriffe mit Bezug auf die Wunderauffassungen vgl. Achermann: »Das unmöglich Wahrscheinliche« (Anm. 32).

schehen. Was nun mit diesen und andern dergleichen Grundsätzen des Wahnes übereinstimmt, es mag dem reinen Verstande noch so wunderbar und widersinnig vorkommen, das ist für die Einbildung gläublich und wahrscheinlich.¹³⁹

Der Katalog ist zu weiten Teilen demjenigen der ›cognitio historica‹, also der Erfahrungsurteile, bei Wolff nachgebildet¹⁴⁰ – einzig: Die Tatsache, dass ich eine Erfahrung mache, ist für Wolff nicht identisch mit der Erfahrung einer Tatsache. Dass ich etwas aus Homer erfahre, ist eine Tatsache, nicht aber, dass das Erfahrene eine Tatsache ist. Was die Zürcher tun, besteht also darin, den Begriff der historischen Erfahrung mit demjenigen des Möglichen zu identifizieren, mehr noch, denjenigen des Möglichen mit dem Wahrscheinlichen. Sie tun dies, indem sie das ›Gläubliche‹ für den Verstand von dem ›Gläublichen‹ für die Einbildung unterscheidet: Was gemalt der Vorstellung erscheint, das hat den Schein der Wahrheit, ja, der Schein – wir haben es gelernt – kann heller und deutlicher sein, als es die Erfahrungen der Sinne sind. Damit das Mögliche aber glaubhaft und also wahrscheinlich werde, bedarf es der Glaubwürdigkeit oder Autorität der Zeugen und Zeugnisse. Die theologische Begründung der Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit, die Breitingers Kriterienkatalog umfasst, holt den Begriff der Möglichkeit theologisch ein¹⁴¹ und macht ihn gleichzeitig philosophisch gegenstandslos: Alles, was möglich ist, heißt, alles, was Gott will und durch seine Schöpfung, die Hl. Schrift und die Mittel seiner Mitteilung – Heilige, Propheten und inspirierte Dichter – dem Menschen qua Glaube verbindlich zur Möglichkeit macht. In Analogie hierzu ist auch der Glaube der Heiden, Götter und wirklich geglaubte Personifikationen, da sie nun einmal geglaubt wurden, in der Lage, Wahrscheinlichkeit zu begründen: »so gründet sich ihre Wahrscheinlichkeit auf einen ehmahls in der Welt angenommenen Glauben«¹⁴². Kurz, »[w]as einmahl geschehen ist, das kan

139 Breitinger: *Critische Dichtkunst* (Anm. 2), S. 138. – Für eine Analyse dieser Kriterien und deren Bezug zu Gottscheds vgl. Achermann: »Was Wunder?« (Anm. 32), S. 154-163.

140 Vgl. Jean-Paul Paccioni : »Wolff est-il le vrai inventeur de la psychologie rationnelle?«. In: *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Hg. v. Oliver-Pierre Rudolph u. Jean-François Goubet. Tübingen 2004, S. 75-97, insbes. S. 93f.; École: *La métaphysique de Christian Wolff* (Anm. 80), S. 65-69.

141 Vgl. hierzu auch Sommadossi: »Natur- und Gottesbezug in der Poetik Gottscheds und der Schweizer« (Anm. 27), S. 193-199.

142 Ebd., S. 205.

wieder geschehen«, eine These, die auf dieser Prämisse nur noch oberflächliche Ähnlichkeit mit derjenigen Wolffs hat, »so ist alles würckliche auch möglich / und kan man von der Würcklichkeit auf die Möglichkeit jederzeit ohne Anstoß schließen. Nemlich wenn ich sehe / daß etwas ist, so kan ich annehmen, daß es seyn kan.«¹⁴³ Wer glaubt, dass ein nicht näher bestimmtes Vergangenes auf künftig Mögliches, wenn nicht gar Wahrscheinliches schließen lässt, der überspannt den Bogen einer jeden Modallogik und redet einem Glauben das Wort, der das Wunder auch über die biblischen Zeiten hinaus zu verteidigen sucht.

Für die Gegner in Leipzig steht fest, dass dadurch der Bereich des Möglichen uferlos wird. Er umfasst nun alles, was Gott und Dichtung zu erschaffen belieben – beider Gebilde sind möglich, wobei dem ersten nichts unmöglich sein kann, während Letztere die Möglichkeit eines jedes Phantasieproduktes in der Glaubhaftigkeit ihrer Erfindung begründet zu sehen sich ermächtigt sieht. Eine solche Erweiterung des Wunderbegriffs aber erachtet Wolff bei aller Bereitschaft, Gottes freie Wirkung und die Deutungshoheit einer historischen Offenbarung einzuräumen, als unstatthaft; es steht fest, »daß Gott nicht ohne Noth Wunder=Wercke thut / und wir nicht dergleichen zu erdichten geneigt seyn«¹⁴⁴.

Für die protestantische Theologie nun ist der Umgang mit dem Wunder ein, wenn nicht *der* entscheidende Ort, an welchem Offenbarungsskeptiker ihr Mütchen kühlen. Werfen die rührigen Gegner Wolffs diesem auch zu Unrecht vor, alle überlieferten Wunder als eigentliche Lästerungen göttlicher Vernunft verächtlich machen zu wollen,¹⁴⁵ so sind es die radikaleren unter den Wolffianern, die sich tatsächlich einem solchen Programm anschließen.¹⁴⁶ Auch der reformierte Bodmer ist weit

143 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (Anm. 15), S. 15.

144 Christian Wolff: *Anmerkungen über die vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Frankfurt a. M. 1924, §§. 236 u. 639.

145 »Mit dieser Materie [Freiheit des Willens, E. A.] verknüpffet [...] der Herr D. Buddeus in seinem Bedencken des Herrn Wolffs Lehre von den Wunderwercken, und findet allerdings viel bedenkliches an derselben auszusetzen. Denn indm er einen solchen Concept von den Wuderwercken gemacht, daß dadurch die ganze Welt verändert würde; so gäbe er damit Anlaß, daß man mit denselbigen nur sein Gespött treibe, so zum grossen Nachtheil der christlichen Religion reichen müste.« ([Johann Georg Walch (1693-1775):] *Bescheidene Antwort auf Herrn Christian Wolffens Anmerkungen über das Buddeische Bedencken Dessen Philosophie betreffend* [...]. Jena 1724, S. 67 f., Hervorh. E. A.)

146 Zu den Hauptfiguren vgl. Günter Mühlpfordt: »Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735«. In: *Christian*

davon entfernt, ob der offenbarungskritischen Kühnheiten nicht ordentlich empört zu sein. Nicht bloß einem Voltaire wird subtil unterstellt, die Offenbarung zu leugnen, nein, vielmehr behauptet er, dass Wunder das Reich des Wahrscheinlichen transzendieren, also Wahrheiten sind, die eben gerade nicht ein bloßes »Wercke der Einbildung« sind (WW, 18f.). Mit allem erdenklichen Nachdruck versucht er das Reich der Gnade in seiner anschaulichen Erscheinung »nach einem gewissen Satz« möglich, mehr noch, von einem Konditional abhängig zu machen, der da heißt, »wenn wir es glauben, dann ist es Wahrheit«:

Und diese Wissenschaft [von den Engeln, E.A.] ist mehr, als ein Werck der Einbildungs=Kraft, nicht allein sind die Personen, von denen sie uns berichtet, etwas würckliches, sondern auch der Grund dessen, was sie uns berichtet, hat seine feste Wahrheit, und schützt sich hauptsächlich mit dem glaubwürdigen Ansehen derjenigen, die es ausgesagt, und die es wissen konten; denn es ist ihnen von höhern Wesen, von Engeln und Gott selbst entdeckt worden, gesetzt daß es an sich über die Gränzen der menschlichen Wissenschaft und Erforschungs=Fähigkeit erhaben wäre. Wenn jezo ein Poet weiter gehet, und diese gesammelten abgebrochenen Nachrichten mit einander vergleicht, ergänzet, ausführet, verbindet, so ist auch dieses mehr als ein Hirngespinnst und leere Einbildung, es hängt an etwas würcklichem und geschehenem, wovon wir Gewißheit haben, und weil Ordnung und Verknüpfung der Umstände darinnen ist, so ist es auch nicht Unwahrheit, es ist Möglichkeit, es ist Wahrheit nach einem gewissen Satz; und von dieser Art ist alle die Wissenschaft, um welche die Poesie sich bekümmert. (WW, 17f.)

Wie gezeigt, bedeutet der Prädeterminismus, der als direkte Konsequenz aus Optimismus und prästablierter Harmonie Leibniz und Wolff angelastet wird, im reformierten Zürich ein unvergleichlich geringeres Risiko als im protestantischen, zudem pietistischen Halle. Was der aufklärungsbegeisterten »Cotterie« seit Kindesalter vorgehalten wird, ist das Vernünfteln, die Neuerungssucht und die autoritätsmindernde Freude am Disputieren,¹⁴⁷

Wolff 1679-1754 (Anm. 90), S. 237-253, hier: S. 244-250; Martin Mulsow: *Freigeister im Gottsched-Kreis. Wolffianismus, studentische Aktivitäten und Religionskritik in Leipzig 1740-1745*. Göttingen 2007, insbes. S. 28-30, sowie das hier abgezogene Traktat [Anonym:] *Vernunftmäßige Betrachtung derer übernatürlichen Begebenheiten, ausgefertigt von einem Freunde der Wahrheit* (1744), ebd. S. 129-150.

147 Vgl. die Einträge der Schulbehörden zum Studenten Breitingen bei Wojtowicz: *Die Logik von Johann Jakob Breitingen* (Anm. 62), S. 8.

nicht aber diejenigen dogmatischen Inhalte, die mit der Leibniz-Wolff'schen Philosophie routiniert einhergehen. Der Punkt, an welchem sich die Geister scheiden, ist denn auch nicht die prästabilisierte Harmonie oder die Wolff'sche Methode, sondern die Lehre von den Wundern, welche die Grenzen einer auf Vernunftgründen basierenden tolerierbaren Kritik für die Zürcher überschreitet.

Bodmer und Breitinger geht es um die Berechtigung des Glaubens, der im Bereich der wesentlichen Quelle der Erkenntnis in der Erfahrung den Maßstab für das Mögliche und das Wahrscheinliche darstellt. Dazu bedient sich Breitinger der Extension des Begriffs historischer, aposteriorischer Erkenntnis (*cognitio historica*), wie sie Wolff im Anschluss an Descartes' *Regulae* (um 1628, posth. 1684/1701) am ausführlichsten in seinem *Discursus praeliminaris* entwickelt¹⁴⁸ und setzt diesen gleich mit dem Begriff des Möglichen, was Wolffs – und nicht nur seine – Erkenntnistheorie *ad absurdum* führen würde. Für diesen erweist die historische Kenntnis zwar das Faktum, und somit, was möglich ist, weil es ist, die philosophische Erkenntnis aber erweist den Grund, wieso etwas möglich ist und als Mögliches sein kann. Die prinzipielle Beschränkung der Vernunft ist bei aller Beschränktheit dieser Vernunft im Programm nicht vorgesehen, ganz im Gegenteil, besteht die menschliche Vervollkommnung doch eben gerade darin, die gesamte göttliche Offenbarung von Natur und Geschichte zu verstehen und sie nicht bloß als gewisse zu glauben.

Für Breitinger ist der große Lehrer und Dichter unser Heiland, der nun nicht als Lehrer des Naturrechts erscheint, sondern die Wahrheit in Gleichnissen dem Fassungsvermögen seiner Zuhörer anpasst und effektiv dem Menschen zu dessen Seligkeit einpflanzt.¹⁴⁹ Die »Lehrart« der Dichtung aber besteht nicht im sinnlichen Kitzel, sie reizt weder das

148 Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica* (Anm. 16), §§. 1–12. Zur Abhängigkeit von Descartes vgl. Jeongwoo Park: »Erfahrung, Habitus und Freiheit. Christian Wolffs Neubestimmung des Habitusbegriffs in der rationalistischen Tradition«. In: *Die Psychologie Christian Wolffs* (Anm. 140), S. 119–142, hier: S. 120.

149 »daß die heiligen Scribenten denselben [den Künsten und ihrer ergezenden Lehrart, E. A.] den Vorzug vor der systematischen und andern Lehrarten gegeben haben. Weil der göttliche Heiland selbst sie zu seiner Absicht, die heilsame Lehre von dem Wege der wahren Seligkeit recht allgemein zu machen, vor die bequemste und für den Menschen anständigste gehalten, hat er mehr Stücke davon durch Figuren, Bilder, Gleichnisse, Parabeln, als ohne solche vorgetragen, und ist dadurch der Schwachheit der menschlichen Natur weißlich und gütig zu Hülffe gekommen.« (Breitinger: *Critische Dichtkunst* (Anm. 2), S. 10)

Ohr,¹⁵⁰ noch stellt sie Liebesdinge vor, die das Publikum erregen könnten, die Vorstellungen sind einzig darin sinnlich, dass sie anschaulich sind, oder – in der Diktion Breitingers – sie sind nicht dem Betrug der »äußerlichen Sinne« geschuldet (DM II, 60). Die Inspiration, die den wahren Dichter auszeichnet, ist eine Gnade und rührt aus einem »englischen Reich«: Sie zeigt uns Bilder von Wesen »aus der unsichtbaren Welt«, »Wesen von einem höhern Stand und einer vornehmern Natur als die menschliche«, Wesen, die nach eigenen, göttlichen »Gesetzen« agieren, wobei diese Gesetze »sich der Gerichtsbarkeit des menschlichen Urtheiles entziehen« (WW, 5f.). Sie sind so unkörperlich, wie es nur Engel sein können. Mit Sensualismus hat die Poetik der Zürcher nichts zu tun, und so steht auch der angebliche Intellektualismus, den Bodmer gegen den Grafen Calepio in Anschlag bringt, nur vordergründig im Widerspruch zu späteren Aussagen. So versteht es sich für Breitinger wohl von selbst, dass eine Dichtung in Nachahmung der antiken Anacreontiker und Elegiker nicht zu verteidigen ist.¹⁵¹ Doch damit nicht genug: Grenzen werden dem Dichter nicht nur gegen »unten«, gegen die sinnliche Empfindung, sondern auch gegen »oben«, gegen die »Einbildung« einer vollkommenen Welt, aufgezeigt. So irre der bedeutende Poetiker Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), wenn er den Dichter in die Lage versetzt, die Natur zu verbessern:

Ich muß auch gestehen, daß diese Gedancken [Muratoris, E. A.] ihren guten Grund haben und die Natur des Wunderbaren in der Dichtung deutlich erklären: Nur kan ich nicht ungeantet lassen, daß die stolzen Ausdrücke, womit sie die Kunst des Poeten recht verwundersam erheben wollen, nicht alleine ungemessen, sondern der Ehre des Schöpfers der Natur höchst nachtheilig und verkleinerlich seyn, wenn sie unter andern sagen der Poet sey vermögend die Natur zn verbessern, sie vollkommener zu machen, ihre Wercke vorzustellen, nicht wie sie würcklich sind, sondern wie sie seyn könnten, und würden seyn, wenn sie von einer vollkommenern Natur wären hervorgebracht worden [...].¹⁵²

150 So auch Bodmers frühe Verurteilung des Reims als einer »pretendierten Harmonie«, »wie süß sie auch sein mag«, die einzig die Sinne kitzelt und den Dichter vom »Meditieren« abhalte (DM II, 54f.). Zu Angriff und Reaktionen vgl. Detlef Döring: *Die Geschichte der Deutschen Gesellschaft in Leipzig. Von der Gründung bis in die ersten Jahre des Seniorats Johann Christoph Gottscheds*. Tübingen 2002, S. 89-92.

151 Darin erkennt sich Breitinger (*Critische Dichtkunst* (Anm. 2), S. 98f.) einig mit dem Pietisten Johann Jakob Rambach (1693-1735), Franckes Nachfolger in Halle, und Schwiegersohn Joachim Langes, des härtesten und hartnäckigsten Feindes Wolffs.

152 Ebd., S. 267f.

Was die Poetik der Zürcher »nicht ungeantet lassen« will, ist die Vorstellung, dass ein Dichter eine Welt hervorbringen könnte, die besser als diejenige des »Schöpfers der Natur« wäre. Die Nachahmung muss sich also aus Glaubensgründen an die Natur halten, denn sie ist das Vollkommenste, was dem Menschen als Vorbild dienen kann. Die Rolle, die dem Dichter als Schöpfer zukommt, ist die Realisierung eines Möglichen, das in dem Begriff der Natur bereits als Miterschaffen gedacht werden muss.¹⁵³ Indem er der historischen Entwicklung von allem Möglichen gleichsam vorgreift, erwirkt er jedoch nicht die Gewissheit, dass all dies war, ist oder sein wird. Der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen bleibt Gottes Willen vorbehalten. Die subtile Unterscheidung zwischen hypothetischer Annahme, Möglichkeit und Wirklichkeit kontrafaktischer Welten sieht sich durch einen Schöpfungsrealismus wirklicher und wirkender Kräfte ersetzt. Wahre Dichtung findet ihre Bestimmung in einer zweiten Natur, einem Reich der Gnade, in dem die ewigen Wahrheiten eigentlich und uneigentlich als Geister in Erscheinung treten, so dass sie geschaut und geschildert werden mögen.

153 »Die Natur hat in der Erschaffung dieser gegenwärtigen Welt nicht alle ihre Kräfte erschöpft, wenn also der Poet etwas vorstellt, das die Natur zwar noch nicht zur Würcklichkeit gebracht hat, aber doch an das Licht zu bringen vermögend ist, so kan dieses wieder keine Verbesserung der Natur, sondern nur eine Nachahmung der selben auch in dem Möglichen selbst, geheissen werden.« (Ebd., S. 269)