

Der ‚Herr der Finsternis‘ und der Geist des Lichts. Christian Thomasius’ *Kurtze Lehr-Sätze* gegen die Hexenverfolgung als Bausteine einer spiritualistischen Hermeneutik

Der Teufel ist im 17. Jahrhundert ein Diskursknotenpunkt, an dem nicht nur, wie man erwarten könnte, prozessrechtliche und theologische Sujets wie die Frage nach der Funktion von Zeugen in einem Gerichtsverfahren und die nach dem Verhältnis von Erbsünde und Gnade ausgehandelt werden, sondern auch (scheinbar) ferner liegende Probleme aus dem Bereich der Ökonomie und Staatstheorie.¹ Nirgends wird das deutlicher als in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*, in dessen „höllische[m] Lasterszenarium“,² wie es Peter Heßelmann einmal genannt hat, nicht nur nahe und fernliegende Themenkreise im Zeichen des Teufels gebündelt werden, sondern zusätzlich eine Poetik der Satire allegorisch entworfen wird. Doch die Geschichte der teuflischen Schirmherrschaft fremder (oder fremdscheinender) Sujets endet nicht bei Grimmelshausen und nicht im 17. Jahrhundert.

Im Folgenden möchte ich einer diskursiven Volte nachgehen, die unter teuflischer Hand im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert geschlagen wird. Es soll mir darum gehen, mit Blick auf eine frühaufklärerische Schrift zur Hexenverfolgung und ihres diskursiven Kontextes eine Art Vorgeschichte einer im wahrsten Sinne des Wortes geisteswissenschaftlichen Methodendiskussion zu skizzieren. Am Beispiel von Christian Thomasius’ Dissertation gegen die Hexenverfolgung möchte ich zeigen, dass um 1700 eigentlich alle Optionen für eine Hermeneutik, die Kritik und ein geistgeleitetes Verstehen vereint, bereitgestellt werden, allerdings nur in Bausteinen oder Bruchstücken. Deren Synthese wird dementsprechend noch 100 Jahre auf sich warten lassen...

1 Vgl. Maximilian Bergengruen: *Die Formen des Teufels. Dämonologie und literarische Gattung in der Frühen Neuzeit*. Erscheint: Göttingen 2020.

2 Peter Heßelmann: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I. Deutsche Sprache und Literatur 1056), S. 223.

Halle 1701, Juristische Fakultät: eine kleine Intrige

Jede Schule, jede Epoche formiert ihr eigenes Erfolgsnarrativ. Ein besonders starkes hat die Aufklärung für sich in der Frage der Überwindung des Aberglaubens und damit auch des Glaubens an Teufel, Hexen und Zauberer geschaffen und für sich in Anspruch genommen. Noch am Ende des 18. Jahrhunderts sieht sich die Wissenschaft dem Projekt verpflichtet, dass dort, wo „Aberglauben [...] herrscht, geläuterte Begriffe ausgebreitet und abergläubische Possen vertrieben werden“.³ Dieses Narrativ verdankt sich nicht zuletzt Christian Thomasius' Schrift gegen die Hexenverfolgung, die aus einer wissenschaftlichen Disputation hervorgegangen ist (Präses und Verfasser der Dissertation: Thomasius, Respondent: sein Schüler Johannes Reich).⁴

Diese trägt in der lateinischen Fassung den Titel *De crimine magiae* (ED 1701); in der deutschen Übersetzung: *Kurtze Lehr-Sätze Von dem Laster Der Zauberey* (ED 1702). Dass Thomasius jedoch wirklich, wie es noch im 20. Jahrhundert (als Fortsetzung des genannten Narrativs) heißt, ein „führender Bestreiter des Hexenwahns“,⁵ ja sein „siegreiche[r] Bekämpfer“⁶ war, ist

3 Johann Nicolaus Martius: *Unterricht in der natürlichen Magie, oder zu allerhand belustigenden und nützlichen Kunststücken*. Völlig umgearbeitet von Johann Christian Wiegleb. Bd. I. Berlin 1779, S. II.

4 Vgl. allgemein zu akademischen Disputationen im 17. und 18. Jahrhundert und zu Thomasius' Handhabung im Besonderen: Hanspeter Marti: Kommunikationsnormen der Disputation. Die Universität Halle und Christian Thomasius als Paradigmen des Wandels. In: *Kultur der Kommunikation. Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter von Leibniz und Lessing*. Hrsg. von Ulrich Johannes Schneider. Wiesbaden 2005 (Wolfenbütteler Forschungen 109), S. 317–344; Donald Felipe: Ways of Disputing and *principia* in 17th Century German Disputation Handbooks. In: *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*. Hrsg. von Marion Gindhart und Ursula Kundert. Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 20), S. 33–62; Frank Grunert: De philosophia sutoria. Die ‚Böhme-Dissertation‘ von Christian Thomasius und ihr Kontext. In: *Dichtung – Gelehrsamkeit – Disputationskultur. Festschrift für Hanspeter Marti zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Reimund B. Szuj, Robert Seidel und Bernd Zegowitz. Wien, Köln, Weimar 2012, S. 621–636, hier S. 629.

5 Martin Pott: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*. Tübingen 1992 (Studien zur deutschen Literatur 119), S. 248.

6 Rolf Lieberwirth: Einleitung. In: Christian Thomasius: *Vom Laster der Zauberei*. Hrsg. von Rolf Lieberwirth. München 1987 (dtv 2170), S. 13–30, hier S. 13.

in der Forschung mittlerweile relativiert worden.⁷ Man muss sich vergegenwärtigen, dass es im Deutschland des gesamten 17., mit einer starken Welle in den 1660er Jahren,⁸ und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zwar noch verschiedentlich zu Verfolgungen kommt;⁹ die Hochzeit der Hexenverfolgung liegt jedoch zwischen der Mitte des 16. und dem Ende des ersten Drittels des 17. Jahrhunderts.¹⁰ Thomasius publiziert also definitiv am Ende der Hexenverfolgung und damit in einer deutlich anderen Situation als seine Vorgänger, d. h. Johann Weyer in den dämonologischen Debatten des 16. und Friedrich Spee in denen des 17. Jahrhunderts.¹¹

Es ist ein verräterisches Wort, das Thomasius' neue Position in der zeitgenössischen Dämonologie deutlich macht. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der Frage, wo der Ursprung der „Fabel von Hexen und Zaubern“¹² zu finden sei, gibt sich der Hallenser Jurist und Philosoph der Hoffnung hin, dass Balthasar Bekker in *De betoverde Weereld* von 1691–1693 und Anton van Dale in seinen *Dissertationes de origine ac progressu idololatriae et superstitionum* von 1696 ihm und anderen „noch genung zur Vermehrung und vielleicht auch zur Verbesserung übrig gelassen haben“ (LS 1702 24; Herv. M. B.). „[Ü]brig gelassen“: Es geht also bei Thomasius nicht nur um das praktische, ja, nicht zuletzt politische Problem, wie der Hexenverfolgung Einhalt geboten werden kann, sondern auch um akademische Diskurspolitik

-
- 7 Vgl. Markus Meumann: Die Geister, die ich rief – oder wie aus ‚Geisterphilosophie‘ ‚Aufklärung‘ werden kann. Eine diskursgeschichtliche Rekontextualisierung von Christian Thomasius' „De crimine magiae“. In: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*. Hrsg. von Markus Meumann, Monika Neugebauer-Wölk und Renko Geffarth. Berlin, Boston 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50), S. 645–680, hier S. 647.
- 8 Vgl. Malcolm Gaskill: *Hexen und Hexenverfolgung. Eine kurze Kulturgeschichte*. Übers. von Ursula Blank-Sangmeister und Anna Raupach. Stuttgart 2013, S. 104.
- 9 Vgl. Gaskill, *Hexen* (wie Anm. 8), S. 124–125.
- 10 Vgl. Wolfgang Behringer: *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München 1998 (Beck'sche Reihe 2082), S. 35; Gaskill, *Hexen* (wie Anm. 8), S. 104.
- 11 Vgl. zur frühneuzeitlichen Dämonologie Stuart Clark: Glaube und Skepsis in der deutschen Hexenliteratur von Johann Weyer bis Friedrich von Spee. In: *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*. Hrsg. von Hartmut Lehmann und Otto Ulbricht. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Forschungen 55), S. 15–33; Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford 1997.
- 12 Christian Thomasius: *Kurtze Lehr-Sätze Von dem Laster Der Zauberey*. S. I. 1702, S. 24. – Der Text wird im Folgenden mit Sigle LS 1702 und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

und um den damit verbundenen Neuheitsanspruch im Kontext einer Forschungslücke.

Schauen wir uns in diesem Zusammenhang die Entstehungsbedingungen der Disputation an, in deren Rahmen Thomasius seine Dissertation formuliert hat. Anlass ist, dass Thomasius' Fakultätskollege und Dekan Heinrich Bode (Bodinus) ebenfalls im Jahre 1701 (genauer: drei Wochen vor Thomasius) eine Dissertation gegen die Hexenprozesse verteidigen lässt, was Thomasius nicht entgangen sein kann.¹³ Bode bezieht sich in seiner Dissertation positiv auf den zu dieser Zeit bekanntesten Gegner der Hexenverfolgung, den bereits genannten Cartesianer Balthasar Bekker,¹⁴ und verteidigt ihn gegen seine Gegner; all dies mit dem Hinweis, dass sein Kollege Thomasius mit Bekker philosophisch über Kreuz liegt. Diese Darstellung hat insofern etwas Provokatives an sich, als Bode Thomasius in einem Atemzug mit denjenigen Gegnern Beckers, die auch die Hexenverfolgung befürworteten, nennt.¹⁵ Thomasius versteht sich nämlich in der Tat als ein Gegner des Cartesianers Bekker, zugleich aber auch als ein entschiedener Gegner der Hexenverfolgung. Um dieser differenzierten Position Ausdruck zu verleihen, hält er kurz nach der Disputatio Bodes seinerseits eine Disputation ab, in der er in der Dissertation das Kunststück zu vollbringen versucht, sich als Gegner der Hexenverfolgung und als Gegner Bekkers zu präsentieren.

Um diese Position rekonstruieren zu können, muss man sich vor Augen halten, dass Thomasius im Jahre 1701 bereits eine wechselvolle Methodengeschichte hinter sich hat: In den frühen und mittleren 1690er Jahren tritt er als Autor der *Vernunftlehren* (*Einleitung zu der Vernunft-Lehre; Ausübung Der Vernunft-Lehre* [beide 1691]) und der *Sittenlehren* (*Einleitung Zur Sitten-Lehre* [1692]; *Ausübung Der SittenLehre* [1696]) hervor. Mit diesen Schriften ist er an der Begründung einer philosophischen Richtung beteiligt, die sich als

13 Vgl. Annemarie Nooijen: ‚*Unserm grossen Bekker ein Denkmal?*‘ Balthasar Bekkers „*Betoverde Weereld*“ in *den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung*. Münster 2009 (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 20), S. 221–222.

14 Vgl. zu Bekkers Anschluss an Descartes Nooijen, ‚*Unserm grossen Bekker ein Denkmal?*‘ (wie Anm. 13), S. 35–39; 71–73.

15 Vgl. Meumann, Geister (wie Anm. 7), S. 671.

Eklektizismus bzw. Selbstdenker-Philosophie¹⁶ beschreiben lässt, inklusive einer damit verbundenen Hermeneutik.¹⁷

Doch spätestens in der *Ausübung Der SittenLehre* lassen sich Ansätze einer Kehre¹⁸ in Thomasius' Denken festmachen. Hier führt er nämlich aus, dass er mit seiner bisherigen Arbeit nur den „Mist und Unflat“ in der „Gelahrtheit“¹⁹ aufgezeigt habe und „wie dieser *weggeschafft werden solle*“. Wie dieser aber tatsächlich „weggeschafft werden *könne/ und* wie was Gutes an dessen Statt angeschafft werden müsse/ das zeigt eine höhere Schule“, nämlich

-
- 16 Christian Thomasius: *Schertz- und Ernsthafte, Vernunftige und Einfältige Gedancken über allerhand Lustige und nützliche Bücher und Fragen. Monatsgespräche Januar – Juni 1688*. Nachdruck hrsg. von Herbert Jaumann. Hildesheim, Zürich, New York 2015 (Ausgewählte Werke 5. 1), S. 272–273, beschreibt den eklektizistisch vorgehenden Selbstdenker so: Er „folgt[] ohne Ansehen der Person in Sachen/ die durch die Menschliche Vernunft begriffen werden können/ seinem eigenen Kopffe“. Vgl. zur Philosophie des Eklektizismus in der Frühaufklärung und besonders zur Verbindung mit dem Selbstdenken bei Thomasius: Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Quaestiones 5), S. 398–416; allgemein zur Eklektik der Aufklärung: Horst Dreitzel: Zur Entwicklung und Eigenart der ‚eklektischen Philosophie‘. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 18 (1991), S. 281–343. Zum engen Zusammenhang von Selbstdenkertum und Eklektizismus vgl. auch Norbert Hinske: Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit – drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee. In: *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*. Hrsg. von Norbert Hinske. Hamburg 1986 (Aufklärung 1, 1), S. 5–8.
- 17 Zur Verbindung von Hermeneutik und Erkenntnis bei Thomasius und im zeitgenössischen Denken vgl. Lutz Danneberg: Die Auslegungslehre des Christian Thomasius in der Tradition von Logik und Hermeneutik. In: *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Hrsg. von Friedrich Vollhardt. Tübingen 1997 (Frühe Neuzeit 37), S. 253–316. Vgl. hierzu auch Axel Bühler, Luigi Cataldi Madonna: Von Thomasius bis Semler. Entwicklungslinien der Hermeneutik in Halle. In: *Hermeneutik der Aufklärung*. Hrsg. von Axel Bühler und Oliver R. Scholz. Hamburg 1994 (Aufklärung 8), S. 49–70, hier S. 50–51.
- 18 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Pietismus, Platonismus und Aufklärung. Christian Thomasius' „Versuch vom Wesen des Geistes“. In: *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Frank Grunert. Tübingen 1998 (Frühe Neuzeit 45), S. 83–98, hier S. 83; Grunert, De philosophia sutoria (wie Anm. 4), S. 622; Wilhelm Kühlmann: Frühaufklärung und chiliastischer Spiritualismus – Friedrich Brecklings Briefe an Christian Thomasius. In: *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Hrsg. von Friedrich Vollhardt. Tübingen 1997 (Frühe Neuzeit 37), S. 179–234, hier S. 190–191.
- 19 Vgl. zu Thomasius' Konzept der Gelehrtheit Grunert, De philosophia sutoria (wie Anm. 4).

die Gottes. Und in dieser Schule ist Thomasius nicht Professor, sondern „*Auditor*“.²⁰

Ausformuliert wird die 1696 angedeutete theologische Kehre nicht zuletzt im *Versuch von Wesen des Geistes* von 1699. Hier entwickelt Thomasius eine philosophische Theorie, welche die auf Paracelsus zurückgehenden naturphilosophischen und mystischen Strömungen des 17. Jahrhunderts, die auf ihn über den Pietismus (insbesondere August Hermann Francke und Gottfried Arnold), aber auch über Peter Poiret, Johann Arndt und Friedrich Breckling gekommen sind, bündelt. Diese Ausformulierung der „uralten Geister Philosophie (Philosophiam Spiritualem)“ – so die Formulierung aus den *Lehr-Sätzen* – hat mit dem Eklektizismus der frühen 1690er Jahre erst einmal nur gemein, dass sich beide Positionen sowohl gegen die Scholastik als auch gegen den Cartesianismus wenden.²¹ Es stellt sich nun die Frage, welche der beiden Positionen er wie in seinem Kampf gegen die Hexenverfolgung einsetzt.

Explizite und implizite Teufelspakete

Bleiben wir jedoch zuerst noch bei der mehr oder weniger großen Forschungslücke,²² die Thomasius im Feld der Gegner der Hexenverfolgung für sich gefunden hat: den Teufelspakten. Nach dem Verständnis der Frühen Neuzeit sind Hexerei und Zauberei an den Teufelsvertrag gebunden. Unterschieden wird zwischen einem „*Pactum expressum*“ und einem „*Tacitum pactum*“,²³ also einem expliziten und impliziten Teufelsvertrag. Der explizite Pakt wird, abzulesen beispielsweise an der *Historia des D. Johann Fausten* von 1587, förmlich eingegangen und unterschrieben, der implizite ist das Ergebnis einer wie auch immer gearteten Beziehung zwischen Teufel und Mensch, die durch die Behauptung des Vertrages zum Verbrechen der Hexerei/Zauberei wird. Unterscheidungen dieser Art beziehen sich auf Thomas' von Aquin *Summa*

20 Christian Thomasius: *Ausübung der Sittenlehre*. Halle 1696 [Nachdruck Hildesheim 1968], S. 527–528. Vgl. Grunert, *De philosophia sutoria* (wie Anm. 4), S. 622.

21 Vgl. Meumann, *Geister* (wie Anm. 7), S. 650–652.

22 Tatsächlich hatte sich auch schon Bekker mit den Teufelspakten beschäftigt, allerdings nicht in Bezug auf die geistmäßige Verfasstheit des Teufels. Vgl. hierzu Nooijen, „*Unserm grossen Bekker ein Denkmal*“? (wie Anm. 13), S. 60–62.

23 Kaspar Schott: *Magia universalis naturae et artis, sive recondita naturalium & artificialium rerum scientia. Opus Quadripartitum*. Bd. I: *Optica*. Frankfurt a. M. 1657, S. 27. Vgl. hierzu Dietrich Unverzagt: *Philosophia, Historia, Technica. Caspar Schotts „Magia Universalis“*. Berlin 2000, S. 86.

theologiae.²⁴ Thomas wiederum differenziert die Pakttheorie von Augustinus aus, der in *De doctrina christina* die Möglichkeiten einer „societa[s]“ bzw. von „pacta“ zwischen Menschen und Dämonen erörtert.²⁵

Um gegen diese Position zu Felde ziehen zu können, kombiniert Thomasius in den *Lehr-Sätzen* nun – zum ersten und letzten Mal, soweit ich sehe – die beiden philosophischen Positionen, die er bisher vertreten hat, also die eklektische Hermeneutik und die Geisterphilosophie. Beginnen wir mit Ersterem und mithin mit einer Kritik der bisherigen Dämonologie aus dem Lager der Hexenverfolger. Thomasius greift auf das – durch die Aberglaubenskritik van Dales²⁶ angereicherte – eklektische Argument zurück, dass Autoritäten²⁷ aus dem Mittelalter, also der Zeit des „Papist. Aberglauben[s]“ (*LS 1702 28*), von jeglichem, wie er es an anderer Stelle genannt hat, „*praejudicium autoritatis*“, verstanden als dezidiertem „*Irrthum*“,²⁸ zu reinigen seien. Mit Thomas von

24 Thomas von Aquin: *STh II/2*, qu. 95,2 und 95,6; St. Thomas Aquinas „*Summa theologiae*“. Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries. Bd. XL: Superstition and Irreverence. Hrsg. von Thomas Franklin O'Meara und Michael John Duffy. Cambridge 1968, S. 42; 58. Dort ist von einem expliziten und impliziten Pakt („*pacto tacito vel expresso*“) die Rede bzw. werden explizite Pakte („*pacta* [...] *expressa*“) von impliziten („*tacita*“) unterschieden.

25 August. *doctr. crist.* 2,20,30 bzw. 2,23,36. Vgl. hierzu Dieter Harmening: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin 1979, S. 311–313; Almut Neumann: *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im „Malleus maleficarum“*. St. Ingbert 1997 (Saarbrücker Hochschulschriften 30), S. 70–73; 104–107; Roland Götz: *Der Dämonenpakt bei Augustinus. Sein Hintergrund in der spätantiken Dämonologie und seine Auswirkungen auf die ‚wissenschaftliche‘ Begründung des Hexenglaubens im Mittelalter*. In: *Teufelsglaube und Hexenprozesse*. Hrsg. von Georg Schwaiger. München 1999 (Beck'sche Reihe 337), S. 57–83, hier S. 62–75.

26 Hierzu Pott, *Aufklärung* (wie Anm. 5), S. 78–126 (mit Hinweis auf die wichtige Rolle der *Lehr-Sätze* in diesem Kontext); Martin Pott: *Christian Thomasius und Gottfried Arnold*. In: *Gottfried Arnold (1666–1714)*. Hrsg. von Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Forschungen 61), S. 247–265, bes. S. 257–260.

27 Christian Thomasius: *Ausübung der Vernunftlehre*. Halle 1691 [Nachdruck Hildesheim, Zürich, New York 1998 (Ausgewählte Werke 9)], S. 127. Zum humanistischen Erbe der Autoritätenkritik vgl. Wilhelm Kühlmann: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*. Tübingen 1982 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 3), S. 455–473.

28 Christian Thomasius: *Einleitung zur Vernunftlehre*. Halle 1691 [Nachdruck Hildesheim, Zürich, New York 1998 (Ausgewählte Werke 8)], S. 287. Vgl. hierzu

Aquin als dem Hauptvertreter solcher Dogmen des Aberglaubens setzt sich Thomasius dementsprechend in der Paktfrage nur am Rande auseinander; Gleiches gilt abgeschwächt für Augustinus. Bei ihm und anderen Kirchenvätern handelt es sich zwar in seinen Augen um „hochverdiente Männer“, die aber aufgrund ihrer „grossen Gottesfurcht und Einfalt auch sehr leichtgläubig“ gewesen seien und so von „Lügenhafften und Heuchlern hintergangen“ wurden (LS 1702 21). Hinzu kommen die Potenzierungen falscher Meinungen durch die Traditionsläufe, wo „immer einer den andern ganz ohne Nachsinnen ausschreibt“ (LS 1702 17).

Daraus erhellt: Bei „läppischen Fabeln“ von „aberglaubische[n] Scribenten“ ist für Thomasius keine wahre „Experienz“ (LS 1702 21) zu erwarten. Wenn es sich, wie im Falle von Augustinus, um die Doktrinen altehrwürdiger Kirchenväter handelt, muss überprüft werden, ob ein solcher Autor nicht gerade in der „Frömmigkeit“ fehlgeht oder „irr[]t“ (LS 1702 10). Und für diese Prüfung ruft Thomasius „Verstand[]“ und „sensu[s] communi[s]“ auf. Mentalen Institutionen wie diesen traut er mehr als der „unverständige[n] Frömmigkeit“ (LS 1702 19) und der autoritätsgläubigen Weitergabe von spätantiken Positionen. Wer diesen Weg nicht mitgeht, macht sich seinerseits der Verbreitung von Aberglauben schuldig.

Man könnte sagen, dass Thomasius, eventuell aufbauend auf einem ähnlichen Gedanken Friedrich Spees,²⁹ das, was die Befürworter der Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit – also Jean Bodin, Martin Anton Delrio, Nicolas Rémy (Nicolaus Remigius) u. a. – den Zauberern und Hexen vorgeworfen

Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abt. 2. Monographien 2), S. 92–114, bes. S. 102–104.

29 Die „Inquisitoren“, schreibt Spee, „sind unzweifelhaft selbst Hexenmeister“ („existimo, Inquisitores [...] maleficos sine dubio esse“); Friedrich Spee: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*. Übers. von Joachim-Friedrich Ritter. Weimar 1939, S. 48; Friedrich Spee: *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber*. Rinteln 1631 [Nachdruck Frankfurt a. M. 1971], S. 69. Vgl. hierzu auch Maximilian Bergengruen, Gideon Haut, Stephanie Langer: Einleitung. In: *Tötungsarten und Ermittlungspraktiken. Zum literarischen und kriminalistischen Wissen von Mord und Detektion*. Hrsg. von Maximilian Bergengruen, Gideon Haut und Stephanie Langer. Freiburg i. Br., Berlin, Wien 2015 (Rombach Wissenschaften. Das unsichere Wissen der Literatur 1), S. 7–18. Vgl. zum Zusammenhang Spee/Thomasius Christoph Böhr: *Friedrich Spee und Christian Thomasius über Vernunft und Vorurteil. Zur Geschichte eines Stabwechfels im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert*. Trier ²2006.

haben, auf jene übertragen hat. Wie sich die angeblichen Teufelsbündner (in den Augen der Hexenjäger) dem „Herr[n] der Finsterniß“ (*LS 1702 8*) hingegeben haben, so gaben oder geben sich die Hexenjäger den Methoden des finsternen vor-aufklärerischen Zeitalters hin. Und wie die Hexenjäger glaubten, dass der böse Geist, also der Teufel, besiegt und ausgetrieben werden müsse, so glaubt Thomasius, dass die vorurteilsbelastete Schreib- und Denkart des finsternen Zeitalters aus den Texten ausgetrieben werden muss.

Vor dem Hintergrund dieser Kritik an überkommenen Positionen setzt sich Thomasius mit den Teufelspakten aus der thomasischen Tradition auseinander – und beginnt mit der impliziten Variante, also der Vorstellung, dass man durch eine wie auch immer geartete „Gemeinschaft mit dem Satan“ so agiere, als ob man einen Vertrag abgeschlossen habe. Diese lose Verbindung mit dem Teufel müsse, so Thomasius, konsequent zu Ende gedacht für alle „Diebe/ Ehebrecher/ Lügner“ etc. gelten. Wenn diese aber alle als „Zauberer verbrandt“ werden sollten, so hätten, wie Thomasius schlussfolgert, die Scharfrichter viel zu tun und es würde „eine grosse Verwirrung unter allen Menschl. Verbrechen vorgehen“ (*LS 1702 17*).

Was die expliziten Teufelspakte anbetrifft, verlässt Thomasius den methodischen Großraum seiner eklektizistischen Hermeneutik aus den frühen 1690er Jahren und begibt sich auf das Feld der erwähnten Geisterphilosophie, die er wie gesagt ab Mitte der 1690er Jahre vertritt bzw. entwickelt: „[D]er Teuffel“ hat – so sein zentrales Argument – „niemals einen Leib angenommen/ er kan auch solchen nicht an sich nehmen/ und also hat er auch leiblicher Weise kein Bündniß schliessen können“ (*LS 1702 22*). Dass der Teufel keinen Leib hat, wird spiritualphilosophisch begründet. Er ist „ein geistlich [...] Wesen“, das ausschließlich „auff eine geistliche oder unsichtbare Weise vermittelst der Luft [...] in den gottlosen Menschen seine Wirkung hat“ (*LS 1702 8*).

Mit diesem Satz referiert Thomasius auf seinen schon angesprochenen *Versuch von Wesen des Geistes* von 1699. Mit Bezug auf Autoren wie Paracelsus, Böhme,³⁰ Weigel und Kuhlmann³¹ behauptet Thomasius dort, dass es – dieser Ausdruck fällt explizit – eine Art von „Welt-Geist“ (*VWG 1699 152*) gäbe, der seinerseits unter Gott als dem „oberste[n] Geist“ (*VWG 1699 75*) stehe

30 Vgl. zu Böhme-Bezügen insgesamt Grunert, *De philosophia sutoria* (wie Anm. 4).

31 Vgl. Christian Thomasius: *Versuch von Wesen des Geistes Oder Grund-Lehren*. Halle 1699, S. 128. – Der Text wird im Folgenden mit Sigle *VWG 1699* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

und in dessen Auftrag als ein in die „Natur würckende[r] Geist“ (*VWG 1699 156*) agiere. Genauer gesagt drückt sich dieser Geist wie oder als eine „Krafft“ (*VWG 1699 52*) aus, welche „Leben“ in die Natur bringt (*VWG 1699 152*).³² Seine Transportmedien oder ihm untergeordneten Geister sind der „Licht- und Lufft-Geist“ (*VWG 1699 189*). Wir haben es also mit einer Naturphilosophie zu tun, die nur eine im wahrsten Sinne des Wortes begeisterte Natur oder Materie kennt. Diese Begeisterung erfährt sie durch einen emanativ abgestuft agierenden ‚Welt-Geist‘.

Wie lässt sich der *Versuch* von 1699 nun dämonologisch fruchtbar machen? Den Teufel in die Geister-Metaphysik zu integrieren ist insofern ein konsequenter Anschluss an Thomasius’ naturphilosophischen Entwurf von 1699, als auch dort die Rede vom „bösen Geist“ (*VWG 1699 189*) ist, der in den Menschen bzw. im Menschen wirkt, wenn auch in diesem Zusammenhang nicht explizit vom Teufel gesprochen, sondern eher im Sinne einer lutherischen Erbsündenlehre argumentiert wird. Licht fällt bei dem „Herr[n] der Finsterniß“ (*LS 1702 8*), wie der *Aufklärer* Thomasius lucide festhält,³³ allerdings von vorneherein weg; dementsprechend kann der Teufel nicht durch den Lichtgeist, sondern nur durch die „Lufft“ (s. o.) agieren.

Halten wir also fest, dass Thomasius in den *Kurtzen Lehr-Sätzen* so etwas wie ein Ineinandergreifen zweier unterschiedlicher philosophischer Systeme formuliert: Die dämonologische Tradition wird mit den Mitteln einer eklektischen Hermeneutik gereinigt, so dass es möglich ist, den angeblichen Kontakt zwischen Teufel und Menschen zum ersten Mal klar sehen zu können. Legt man nun die spirituelle Philosophie zugrunde, muss man feststellen, dass der Teufel als reiner Geist keine, seien es implizite, seien es explizite, Verträge ausfertigen kann. Und ohne Verträge kann es wie gesagt kein *Crimen magiae* geben.

32 Vgl. Schmidt-Biggemann, Pietismus (wie Anm. 18), S. 89–90.

33 Vgl. zur Metaphorik der Aufklärung, insbesondere in der Frühzeit (Aufklärung als Erleuchtung), Werner Schneiders: *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg, München 1974, S. 19–20 und S. 191–194.

Ununterscheidbarkeit: Geister-Philosophie und Cartesianismus

Kommen wir nun auf die durch Bode sollizitierte Auseinandersetzung Thomasius' mit Bekker zurück: Wie bereits erwähnt, sind sowohl der *Versuch von Wesen des Geistes* wie auch *De crimine magiae* eine Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus. Zugespitzt formuliert könnte man von einem Streit um die theoretische Lufthoheit an den philosophischen, aber auch juristischen und theologischen Fakultäten nach dem Ende der Vorherrschaft der Scholastik sprechen. Diese Rolle schickt sich der Cartesianismus bzw., allgemeiner gesprochen: die mechanische Philosophie, an einzunehmen. Thomasius – und zwar sowohl als Eklektizist in den frühen 1690er Jahren als auch als paracelsisch inspirierter Philosoph ab Mitte dieses Jahrzehnts – tritt an, ihr diesen Platz streitig zu machen; all dies ohne dabei den alten Gegner, die Schulmetaphysik aristotelischer Prägung, (vollständig) aus den Augen zu verlieren.³⁴

Der Naturphilosoph Thomasius zieht vor allem gegen die cartesianische Unterscheidung von *Res extensa* und *Res cogitans* zu Felde, da er zwar die Vorstellung eines „puren Geist[es]“ (zumindest auf einer hohen Emanationsstufe) mitgehen kann, die einer „puren Materie“ jedoch ablehnt (*VWG 1699 160*). Stattdessen vertritt er, wie gesagt, die Theorie eines in sich abgestuften Geistes, der den Körper „formiret“ (*VWG 1699 137*); mit dem Effekt, dass beide als nicht getrennt gedacht werden können. Wenn man nämlich, so das weiterführende Argument Thomasius', von der Vorstellung einer puren Materie (ohne geistige Formierung) ausgeht, läuft man „Gefahr“, dass man alles „zur Materie machet“ und alles aus der „*Mechanic*“ zu erklären versucht (*VWG 1699 120; 124*). Auf diesem Wege landet man schließlich beim – und hier gibt Thomasius einen auf ihn selbst gemünzten Kampfbegriff bezüglich seines substanzeinheitlichen Denkens materialistisch gewendet weiter³⁵ – „Spinosismus“ als einem universellen Materialismus.³⁶ Diesen Vorwurf einer

34 Vgl. hierzu auch Schmidt-Biggemann, Pietismus (wie Anm. 18), S. 84.

35 Vgl. zum spiritualistischen oder mystischen Spinoza-Vorwurf (insbesondere bezüglich des für Thomasius wichtigen Poiret) Rüdiger Otto: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1994 (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII. Theologie 451), S. 119–136.

36 Vgl. hierzu auch Pott, *Aufklärung* (wie Anm. 5), S. 236.

tendenziellen Radikalität³⁷ bis hin zur Konsequenz eines spinozistischen „Atheismi“³⁸ macht Thomasius ausdrücklich „Becker“ (*VWG 1699 120*).³⁹ So weit die Grenzlinie zwischen Cartesianismus und Spiritualismus um 1699: die Vorstellung einer reinen Materie versus die einer begeisterten und belebten Materie.

Ganz so einfach stellen sich die Dinge 1701, also zum Zeitpunkt der Abfassung der Dissertation gegen die Hexenverfolgung, allerdings nicht mehr dar. Das Problem ist nämlich, dass die von Thomasius herausgearbeitete fundamentale Opposition gegen die Cartesianer in einem einzigen Punkt nicht relevant ist, nämlich wenn man ein rein geistiges Wesen wie Gott oder eben den Teufel betrachtet. Sowohl der Cartesianer Bekker als auch der Geisterphilosoph Thomasius gehen unisono davon aus, dass der Teufel – Zitat Thomasius – „ein geistlich [...] Wesen sey“ (*LS 1702 8*), also – Zitat Bekker – „die geringste Gemeinschaft mit dem Leibe nicht habe“.⁴⁰ Daher ist er, so die Formulierung Bekkers, „in der Hölle verschlossen“; „nichts“ kann er in der leiblichen Welt „thun“,⁴¹ also auch keine, so das bereits rekonstruierte Argument Thomasius’, Verträge abschließen. In Bezug auf den Teufel gibt es also, trotz aller sonstigen philosophischen Differenzen, nicht den geringsten Streit.

Zwar bemüht sich Thomasius auch in seiner Hexenschrift redlich, seinen Vorwurf, Bekker sei in letzter Konsequenz ein reiner Materialist und Atheist, noch einmal aufzuwärmen, nämlich wenn er davon spricht, dass man, wenn man „mit dem Becker“ argumentiere, „den Teuffel leugne[]“ (*LS 1702 9*),⁴² was er zwar nicht mit „Atheistery“ gleichsetzt (*LS 1702 20*), aber doch geschickt in dessen Nähe bringt. Dieser Versuch, Bekker auch hier zu radikali-

37 Vgl. zum Begriff der theologischen Radikalität in der Frühaufklärung Martin Mulsov: *Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*. Bd. I: *Moderne aus dem Untergrund*. Göttingen 2018, S. 19–20.

38 Christian Thomasius: Von denen Mängeln der Aristotelischen Ethic. In: Christian Thomasius: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifftten*. Halle ³1721, S. 68–108, hier S. 90.

39 Hierzu auch Nooijen, *Unserm grossen Bekker ein Denkmal?* (wie Anm. 13), S. 219.

40 Balthasar Bekker: *Die bezauberte Welt oder eine gründliche Untersuchung des allgemeinen Aberglaubens* [...]. Bd. II. Amsterdam 1693, S. 46.

41 Bekker, *Welt* (wie Anm. 40), S. 56; 248. Vgl. Kurt Flasch: *Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie*. München ²2016, S. 292–297.

42 Die Differenzen, die Thomasius gegen Bekker aufzubauen versucht, unterschlägt Nooijen, *Unserm grossen Bekker ein Denkmal?* (wie Anm. 13), S. 223–225.

sieren, ist halbherzig und wird daher auch nicht weiter ausgebaut, wahrscheinlich weil es so offensichtlich ist, dass Thomasius die cartesianische Unterscheidung von Geist und Körper, die ja der springende Punkt in Bekkers Beitrag zur Dämonologie ist, unterläuft.

Bausteine einer spiritualistischen Hermeneutik

Rein vom argumentativen Aufwand her war es also mehr oder weniger sinnlos von Thomasius, in seiner Dissertation von 1701 die Geisterphilosophie im Rahmen der Dämonologie aufzurufen. Trotz seines hohen rhetorischen Einsatzes hat Thomasius lediglich gezeigt, dass man mit seinen theoretischen Voraussetzungen genauso weit, aber eben auch nicht weiter als die cartesische Philosophie kommt. Das ist insofern ungünstig, als eben diese cartesische Philosophie das akademische Feld zuerst bestellt und nicht viel „übrig“ gelassen hat.

Nun könnte man argumentieren (und das will ich im Folgenden tun), dass dieses aufwändige argumentative Manöver trotzdem nicht umsonst war, weil Thomasius an einer ganz anderen Front innovativ tätig war, die auf den ersten Blick wie ein Nebenschauplatz wirkt, nämlich im Rahmen der genannten Verbindung der beiden von ihm zu verschiedenen Zeiten vertretenen Positionen: Eklektizismus und Geisterphilosophie, und den damit gekoppelten Hermeneutiken.

Dies ist darum bemerkenswert, weil die Austreibung falscher Metaphysik durch die eklektizistisch-selbstdenkerische Hermeneutik mit dem auch nicht gerade an Metaphysik armen Vulgär-Neuplatonismus paracelsischer Prägung alles andere als kompatibel ist. Auch wenn sich eklektizistische Aufklärungstheorie und postparacelsische Geisterphilosophie tendenziell besser vertragen als diese und scholastische Metaphysik,⁴³ so ist das Kunststück, beide Theorien ineinandergreifen zu lassen und damit zumindest eine gewisse Vereinbarkeit zu suggerieren, einer genaueren Untersuchung wert.

Angesichts des oben Gesagten erstaunt es nicht, dass sich die Verbindungslinien nicht über die Deckungsgleichheit der Systeme ziehen lassen, sondern über eine Art sukzessiv gedachter Arbeitsteilung: Die Hermeneutik der frühen 1690er Jahre – und so erscheint sie auch im Rekurs in der Hexenschrift – ist eine negative und vorläufige, die den Weg oder den Blick für eine

43 Hierzu Schmidt-Biggemann, Pietismus (wie Anm. 18), S. 86.

Unternehmung frei macht, die sie selbst nicht darstellen kann. In ihr wird beschrieben, sozusagen als Folge der „rechtschaffene[n] Ausbesserung des Verstandes und Willens“,⁴⁴ was man nicht unhinterfragt lesen kann und soll. Die Grenzen dieses negativen Konzeptes wurden immer betont: Die von ihm entwickelte Auslegungskunst kann, schreibt Thomasius in der *Vernunftlehre*, nicht „auff unstreitige Warheiten grunden“; sie kann auch keine „unstreitige Erkäntnüß erwecken“, weil die Menschen nicht „vermittelst der allgemeinen Sinnlichkeiten anderer Menschen ihre Gedancken unmittelbar begreifen“ oder „errathen“ können.⁴⁵

Dieses Problem verstärkt sich bei „Poëtischen Fabeln und Gedichte[n]“ und bei Texten, „die auff einen sensum Physicum vel Chymicum zielen“ – also einerseits bei literarischen Texten, andererseits bei solchen, die eine Auslegung in den Bereich der paracelsischen Philosophie nahelegen. Hier tritt nun der „Unterschied“ zwischen der „Auslegung des sensus literalis“, wie ihn Thomasius in seiner eklektizistischen Hermeneutik vertritt, und des Sensus „mystici“ in den Vordergrund. Denn „zu Behuff der Auslegung des mystischen Verstandes kan man“, schreibt Thomasius in der *Vernunftlehre*, „unsere obige Regeln eben nicht viel nutzen“.⁴⁶

Die „Auslegung des mystischen Verstandes“ stellt eine Anleihe an der pietistischen Hermeneutik dar. August Hermann Francke arbeitet beispielsweise zeitgleich zu Thomasius, erst von der Sache her (*Manuductio ad lectionem scripturae sacrae*; ED 1693), dann auch in der Begrifflichkeit (ab der *Praefatio nova* von 1702), mit einer Gegenüberstellung des zuerst aufzusuchenden „sensus literalis“,⁴⁷ seinerseits eine Überwindung des rein grammatikalischen „sen-

44 Christian Thomasius: *Frey müthige jedoch Vernunft- und gesetzmäßige Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher. Monatsgespräche Juli – Dezember 1689*. Nachdruck hrsg. von Herbert Jaumann. Hildesheim, Zürich, New York 2015 (Ausgewählte Werke 6. 2), S. 1153. Vgl. auch S. 1144.

45 Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre* (wie Anm. 27), S. 174–175. Vgl. Lutz Danneberg: *Probabilitas hermeneutica*. Zu einem Aspekt der Interpretations-Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Hermeneutik der Aufklärung*. Hrsg. von Axel Bühler und Oliver R. Scholz. Hamburg 1994 (Aufklärung 8), S. 27–48, hier S. 28.

46 Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre* (wie Anm. 27), S. 221. Vgl. hierzu auch Danneberg, *Probabilitas hermeneutica* (wie Anm. 45), S. 30.

47 August Hermann Francke: *Praefatio Nova zum griechischen Neuen Testament*. In: August Hermann Francke: *Schriften zur biblischen Hermeneutik*. Bd. I. Hrsg. von Erhard Peschke. Berlin, New York 2003 (Texte zur Geschichte des Pietismus.

sus literae“,⁴⁸ und eines über beide hinausgehenden „mysticus sensus“⁴⁹ bei der Lektüre des Neuen Testaments. Franckes diesbezügliche – auf der Schale/Kern-Differenz aufbauenden – Überlegungen fußen höchstwahrscheinlich auf Salomon Glassius' *Hermeneutica sacra*.⁵⁰ Mit dem *Sensus mysticus* oder *Sensus spiritualis* ist eine Lektüre, wie man das im Pietismus nannte, auf geistige Weise („*spiritualiter*“) und im Lichte des Heiligen Geists („*lumine Spiritus Sancti*“) gemeint, die nur der wiedergeborene Mensch⁵¹ erreichen kann, während sie dem „*homo naturalis & irrogenitus*“ versperrt bleibt.⁵² Letztlich handelt es sich um eine Radikalisierung der lutherischen Geist/Buchstaben-Differenz. Luther hat bekanntlich in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus an der „*claritas scripturae*“ festgehalten.⁵³ Diese Klarheit erfasse, so sein damaliges Argument, wer „den Geist Gottes habe“ („*qui spiritum dei*

Abteilung II: August Hermann Francke. Schriften und Predigten 4), S. 340–357, hier S. 356.

- 48 August Hermann Francke: *Manuductio Ad Lectionem Scripturae Sacrae Histori- cam, Grammaticam, Logicam, Exegeticam, Dogmaticam, Porismaticam Et Practicam* [...]. Halle 1693, S. 68. Hierzu Erhard Peschke: August Hermann Francke und die Bibel. Studien zur Entwicklung seiner Hermeneutik. In: *Pietismus und Bibel*. Hrsg. von Kurt Aland. Witten 1970 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 9), S. 59–88, hier S. 65.
- 49 Francke, Praefatio Nova (wie Anm. 47), S. 356.
- 50 Peschke, Francke (wie Anm. 48), S. 59; 192; Markus Matthias: Die Grundlegung der pietistischen Hermeneutik bei August Hermann Francke. In: *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Günter Frank. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011 (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 11), S. 189–202, hier S. 192 und S. 199.
- 51 Vgl. hierzu Peschke, Francke (wie Anm. 48), S. 66.
- 52 Francke, *Manuductio* (wie Anm. 48), S. 68–69. Vgl. hierzu Hans Stroh: Hermeneutik im Pietismus. Martin Haug zum 80. Geburtstag. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977), S. 38–57, hier S. 46–54; Constantin Plaul: August Hermann Francke. „*Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae*“ (1693) und „*Praelectiones hermeneuticae*“ (1717). In: *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origines bis zur Gegenwart*. Hrsg. von Oda Wischmeyer [u. a.]. Berlin, Boston 2016, S. 663–675, hier S. 670–671; Matthias, Grundlegung (wie Anm. 50), S. 199–200.
- 53 Martin Luther: De servo arbitrio. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. XVIII. Weimar 1908 [Nachdruck Weimar 2004], S. 609.

habet“).⁵⁴ Diese Lektüre im Geist Gottes wird im Pietismus über Luther hinaus in eine deutliche Opposition zum Literalsinn gebracht.⁵⁵

Die hier rekonstruierte hermeneutische Beschreibung einer Lektüre, in der Leser und Text im wahrsten Sinne des Wortes eines Geistes sind, erwägt Thomasius im eklektischen Kontext (den die *Vernunftlehre* darstellt), aber er wendet sie nicht an. Demzufolge muss er feststellen, dass trotz Abzug aller Präjudicia die „Fabeln [...] dunckel“ bleiben – und er kein Werkzeug hat, „die Dunkelheit seines Verstandes [zu] vertreiben“.⁵⁶

Zehn Jahre später, also in der Dissertation von 1701, da sich Thomasius, wenn auch nur für kurze Zeit, rückhaltlos zur pietistisch vermittelten mystischen Philosophie und deren Geist des Lichts bekennt, hält er nun mit dem *Sensus mysticus* ein Werkzeug in der Hand, um die Dunkelheit der Texte zu vertreiben, ohne sich „in Gefahr [zu] setzen/ in diesem Stück von dem Teuffel [...] hingegangen zu werden“.⁵⁷ Die Rede ist von einer Hermeneutik, die deswegen ein Verstehen garantiert, weil Text und Lektor eines Geistes sind, nur dass jetzt – Stichwort „Poëtische[] Fabeln“ und „sensu[s] [...] chymicu[s]“ – nicht mehr nur der Heilige Geist, sondern ein „Welt-Geist“ adressiert wird,

54 Luther, *De servo arbitrio* (wie Anm. 53), S. 609; Martin Luther: *Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*. Übers. von Bruno Jordahn. München 1962 (Ausgewählte Werke. Hrsg. von Hans H. Borchardt. Ergänzungreihe 1), S. 17; vgl. hierzu Karl-Heinz zur Mühlen: *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tübingen 1972 (Beiträge zur historischen Theologie 46), S. 235–243; Klaus Schwarzwäller: *Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach „De servo arbitrio“, 1525*. München 1970 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Reihe 10 39), S. 116–125; Bernhard Rothen: *Die Klarheit der Schrift*. Bd. I: *Martin Luther, die wiederentdeckten Grundlagen*. Göttingen 1990, S. 83–95; Friedemann Stengel: *Sola scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*. Leipzig 2016 (Forum Theologische Literaturzeitung 32 [2016]), S. 103–109. Vgl. zur Genese des Schriftprinzips Volker Leppin: Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation. In: *Reformatorische Theologie und Autoritäten. Studien zur Genese des Schriftprinzips beim jungen Luther*. Hrsg. von Volker Leppin. Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 85), S. 87–96.

55 Hierzu Peschke, Francke (wie Anm. 48), S. 70.

56 Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre* (wie Anm. 27), S. 222.

57 Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre* (wie Anm. 27), S. 63.

was es ermöglicht, die Annahme einer „heimliche[n] Weißheit“⁵⁸ der Texte über die Lektüre des Neuen Testaments hinaus zur Anwendung zu bringen.

Dass es eine Vereinbarkeit seiner zwei Hermeneutiken im Sinne der oben genannten Arbeitsteilung geben könnte, hatte Thomasius bereits Mitte der 1690er Jahre durch seine aufklärerische Metaphorik deutlich gemacht: Wenn man eklektische Kritik und *Sensus mysticus* kombiniert, dann ist damit besagt, dass man nicht mehr nur in der Lage ist, den dunklen „Unflat“ (s. o.) in Texten zu erkennen und wegzuräumen, sondern man hat nun auch – Stichwort Licht-Geist – Zugang zu dem göttlichen Licht, das in die Tiefe der Texte scheinen und somit deren mystischen Sinn eröffnen kann.

Und in der Tat wird eine solche zweite Lektüre – zumindest auf der praktischen Ebene – von Thomasius in den *Lehr-Sätzen* vollzogen, wenn er, nachdem er alle abergläubischen dämonologischen Theorien von Augustinus bis zu seinen Zeitgenossen beiseitegeschoben hat, darüber räsoniert, was die angeblichen Schwarzmagier, da sie ja gar keine Verträge mit dem Teufel eingehen können, wirklich machen. Hier bemüht er sich also um ein Verständnis des *Sensus mysticus* bzw. *chymicus* in den entsprechenden Schriften. Die naheliegende Antwort lautet: Sie betreiben in der Regel „*Natürliche [...] Magie*“ und damit die Wissenschaft „aller verborgener Dinge“ (*LS 1702 10–11*); also etwas, das die Hexenjäger nicht verstehen wollen und weder „*Aristotelici*“ noch die Cartesianer“ erklären können. Damit ist besagt, dass die angeblichen Zauberer „wunderbahre Wirkung[en]“ durch die „Magnetische[] Krafft der Natur“ vollbringen (*LS 1702 38*).⁵⁹

Aus Sicht der paracelsischen Philosophie handelt es sich um eine zweifache Form von Eröffnung eines verborgenen Sinns bzw. „verborgener Dinge“: Die Arbeit der natürlichen Magie wird, wie bei Thomasius auch, seit dem frühen Paracelsismus als eine Aufdeckung der „Natur heymlichkeit“ verstanden. Analog dazu sind auch die Bücher des Paracelsismus, von Paracelsus an, über

58 August Hermann Francke: Christus Der Kern heiliger Schrift. In: August Hermann Francke: *Schriften zur biblischen Hermeneutik*. Bd. I. Hrsg. von Erhard Peschke. Berlin, New York 2003 (Texte zur Geschichte des Pietismus. Abteilung II: August Hermann Francke. Schriften und Predigten 4), S. 216–223, hier S. 216.

59 Das Vorhandensein einer „magnetische[n] Krafft“ erwägt Thomasius auch im *Versuch von Wesen des Geistes*. Deren Existenz kann er zwar nicht beweisen, das überlässt er „denen Chymicis“. Unzweifelbar wäre es aber eine „Krafft“, die „ohne Geistigkeit nicht begriffen werden kann“ – und damit Teil des ‚Welt-Geistes‘ (*VWG 1699 144*).

diese Arbeit „*obscurè*“ geschrieben. Dementsprechend ist die Aufdeckung der „verborgenen red/ vnd wort“⁶⁰ in diesen Texten – und genau daran arbeitet ja Thomasius, wenn er die natürliche Magie der angeblichen Zauberer zu verstehen versucht – eine indirekte Aufdeckung des verborgenen Sinns des ‚Buchs der Natur‘.⁶¹ All das aber (das ist die aufklärerische Variante dieses Gedankens bei Thomasius) unter der Voraussetzung, dass zuvor das Dunkel der vor-aufklärerischen Zeit entfernt wurde, damit Licht, das Licht des ‚Welt-Geistes‘, auf die ganze Angelegenheit fallen kann.

Das Zeitfenster, in dem Thomasius diese hermeneutische Praxis in eine Theorie der Hermeneutik – verstanden als Verbindung von eklektischer Kritik an falschen Vorurteilen und der dadurch möglich gewordenen Erforschung eines *Sensus mysticus* – überführen könnte, ist allerdings klein; zu klein, als dass er sie wirklich zu Papier bringt. 1708 erfolgt bereits eine weitere Wende, genauer gesagt eine Abwendung von Petrus Poiret, über den Thomasius nicht zuletzt mit der mystischen Schule in Verbindung gekommen ist.⁶²

Trotzdem bleibt die „Geister Philosophie“ in Thomasius’ weiteren Publikationen – besonders markant abzulesen an den *Cautelen* von 1710/1713⁶³ –

60 Alle Toxites-Zitate nach: Michael Toxites: Widmungsvorrede an Maximilian II., 28. 01. 1570. In: Paracelsus: *Archidoxa* [...] *Von heymeligkeyten der Natur/ Zehen bücher* [...]. Hrsg. von Michael Toxites. Straßburg 1570, fol.): (2^r – A 8^v).

61 Vgl. hierzu Maximilian Bergengruen: *Nachfolge Christi/Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007 (Paradeigmata 26), S. 4–9 und S. 38–48.

62 Christian Thomasius: *Dissertatio ad Petri Poireti libros de Eruditione solida, superficialia et falsa*, 1708. In: Christian Thomasius: *Programmata Thomasiana, et alia scripta similia breviora coniunctim edita*. Halle, Leipzig 1724 [Nachdruck hrsg. von Georg Steinberg. Hildesheim, Zürich, New York 2010 (Ausgewählte Werke 21)], S. 598–655. Hierzu Pott, Thomasius (wie Anm. 26), S. 263–264.

63 Christian Thomasius: *Cautelen zur Erlernung der Rechtsgelehrtheit*. Halle 1713 [Nachdruck hrsg. von Friedrich Vollhardt. Hildesheim, Zürich, New York 2006 (Ausgewählte Werke 20)], S. 213: „Ob auch gleich die Regeln von der Mystischen Auslegung/ insgemein bißhero nicht gezeiget worden [...]; und es überdieses das Ansehen hat/ als ob die Regeln [...] einen Studiosum Juris nichts angiengen/ indem bey denen Gesetzen und Verträgen nicht wohl eine geheime Auslegung statt haben kann/ so wird doch ein Studiosus Juris nicht übel thun/ wenn er auch diese Regeln wohl erweget“. Vgl. Friedrich Vollhardt: „Die Finsternüß ist nunmehr vorbey“. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius. In: *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Hrsg. von Friedrich Vollhardt. Tübingen 1997 (Frühe Neuzeit 37), S. 3–13, hier S. 8–11.

als eine zwar nicht mehr ergriffene, jedoch durchaus affirmativ beschriebene Option in seinen Gedanken mitlaufend. Die Spiritualphilosophie und ihre Hermeneutik des *Sensus mysticus* werden dadurch auf eine dezente, ja man könnte fast sagen: chiffrierte Art und Weise in das Projekt der Aufklärung integriert, wenn auch keine explizite argumentative Brücke zur eklektizistischen Hermeneutik und Erkenntnislehre formuliert wurde.

Nicht zuletzt aufgrund von Thomasius' Flirt mit einer Hermeneutik des *Sensus mysticus* bleibt die „Geister Philosophie“ Gegenstand des aufklärerischen Methodenwissens des 18. Jahrhunderts. Selbstverständlich kennt zum Beispiel ein Autor wie Johann Christoph Gottsched die psychologische „Seelen und Geister“-Lehre in ihrer Verbindung mit der „Theologia naturalis“.⁶⁴ Und genauso selbstverständlich schreibt beispielsweise der Popularphilosoph Johann Georg Heinrich Feder – auch er keineswegs nur abgrenzend – über die „Pneumatologie oder Geisterlehre“.⁶⁵ Auch am Ende des 18. Jahrhunderts wird die „Pneumatologie“ kenntnisreich in die Nähe der „mystische[n] Phantasie“ des Neuplatonismus gerückt.⁶⁶ Nur wenig später versteht man dann die Geisterlehre so, dass im Sinne Schellings das „Unendliche in der Einheit der Intelligenz“ zu suchen ist⁶⁷ – und damit ist der Grundstein gelegt, um kritische

64 Johann Christoph Gottsched: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Leipzig 1756, S. 101.

65 Johann Georg Heinrich Feder: *Logik und Metaphysik*. Göttingen 1778, S. 348; hierzu Alwin Diemer: Geisteswissenschaften. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. III. *G – H*. Hrsg. von Joachim Ritter. Darmstadt 1974, S. 211–215; Alwin Diemer: Die Differenzierung der Wissenschaften in die Natur- und die Geisteswissenschaften und die Begründung der Geisteswissenschaften als Wissenschaft. In: *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert. Vorträge und Diskussionen im Dezember 1965 und 1966 in Düsseldorf*. Hrsg. von Alwin Diemer. Meisenheim am Glan 1968 (Studien zur Wissenschaftstheorie 1), S. 174–223.

66 Johann Gottlieb Buhle: *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*. Bd. II. Göttingen 1800, S. 330.

67 Karl Friedrich Burdach: *Der Organismus menschlicher Wissenschaft und Kunst*. Leipzig 1809, S. 11; hierzu Johannes Orth: *Der psychologische Begriff des Unbewußten in der Schelling'schen Schule (Novalis, G. H. Schubert, K. F. Burdach, C. G. Carus)*. Ludwigshafen 1914; Olaf Breidbach: Karl Friedrich Burdach. In: *Naturphilosophie nach Schelling*. Hrsg. von Thomas Bach und Olaf Breidbach. Stuttgart-Bad Cannstatt 2005 (Schellingiana 17), S. 73–106.

Hermeneutik und „Geister Philosophie“ tatsächlich zu vereinen; aber das ist eine andere Geschichte.⁶⁸

68 Vgl. zum Zusammenhang Thomasius/Schleiermacher in Bezug auf Fragen der Hermeneutik Luigi Cataldi Madonna: *L'ermeneutica generale di Christian Thomasius. Un contributo alla storia delle fonti dell'ermeneutica di Schleiermacher*. In: *F. D. E. Schleiermacher (1768–1834) tra filosofia e teologia*. Hrsg. von Giorgio Penzo und Marcello Farina. Brescia 1990 (Collana „Religione e cultura“ 4), S. 359–382. Vgl. zu Schellings Bezügen auf die aufklärerische Hermeneutik den von Christian Danz herausgegebenen Sammelband *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*. Tübingen 2012 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 59).