

Kay Zenker

Denkfreiheit

Libertas philosophandi in der
deutschen Aufklärung



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 33

KAY ZENKER

Denkfreiheit



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 33

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

KAY ZENKER

Denkfreiheit

Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2281-7

ISBN E-Book: 978-3-7873-2282-4

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

VORWORT	9
EINLEITUNG	11
ERSTER TEIL VORGESCHICHTE(N)	
I. LIBERTAS PHILOSOPHANDI ZWISCHEN REFORMATION, TRADITION UND NEUER PHILOSOPHIE	25
1. Die Freiheit eines Christenmenschen und die Unverzichtbarkeit der Metaphysik	27
2. Libertas philosophandi und Ramismus	38
3. Descartes und die Denkfreiheit	43
4. Libertas philosophandi und Leidener Cartesianismus	47
a) Adrian Heerebord	47
b) Henrick Born	55
II. REAKTIONEN UND WIRKUNGEN	58
1. »Nimia Libertas Philosophandi« und Weisheit: Michael Falck	59
2. Ramismus und Denkfreiheit: Friedrich Reichel	64
3. Die »beißende« Freiheit der Vernunft: Philipp Ludwig Hanneken	69
4. Denkfreiheit im Claubergianismus	72
a) Johannes Clauberg	72
b) Der claubergianische Anonymus	75
5. Denkfreiheit, Anticartesianismus und Erleuchtung: Theophilus Vollandus	82
III. ZUSPITZUNGEN: SPINOZA UND ANTISPINOZISMUS.....	90
1. Spinoza und die libertas philosophandi	92
2. Die Kanonisierung der Abwehr	99
a) Konservativismus und Antispinozismus bei Jakob Thomasius ...	99
b) Antispinozismus bei Johann Konrad Dürr	107
c) Antispinozismus bei Christian Friedrich Knorr	112

IV. FOLGEN DER KANONISIERUNG	119
1. Libertas philosophandi und Naturphilosophie bei Justus Cellarius	119
2. Denk-, Meinungs- und Redefreiheit bei Johann Friedrich Krebs	122
3. Orthodoxie gegen Libertinismuskritik bei Gottlob Friedrich Seligmann	127
4. Autoritäts- und Skepsiskritik bei Aegidius Hochmuth	137
5. Dialektikkritik und Stoizismus	144
a) Dialektikkritik bei Michael Friedrich Koppisch	144
b) Stoizismus und Denkfreiheit bei Johann Philipp Slevogt	148

ZWEITER TEIL

DENKFREIHEIT IN DER DEUTSCHEN FRÜHAUFKLÄRUNG

I. THOMASIANISMUS IN HALLE	159
1. Bruch und Aufbruch: Denkfreiheit bei Christian Thomasius	159
2. Denkfreiheit und individuelles Heil: Johann Samuel Stryk	177
3. Denkfreiheit und wissenschaftlicher Fortschritt: Nikolaus Hieronymus Gundling	181
II. ANTHONY COLLINS' »DISCOURSE« ALS KATALYSATOR DER DEUTSCHEN DEBATTE ÜBER DENKFREIHEIT	190
1. Free thinking bei Anthony Collins	191
2. Erste Aufnahme des »Discourse« in Deutschland	193
3. Die Freidenkerdebatte in Helmstedt	195
a) Libertas cogitandi bei Arnold Christian Beuthner	195
b) Eine Reaktion aus einem »Grenzgebiet«: Friedrich Christoph Neubour	203
c) Grenzen der libertas cogitandi bei Gottlieb Samuel Treuer	206
4. Gemäßigte Freidenkerkritik in Tübingen: Christoph Matthäus Pfaff	212
5. Denkfreiheit, Universitätsreform und Theologenstreit: Kiel	215
6. Rostock: Antilibertinismus bei Johann Peter Kohl	230
III. LIBERTAS PHILOSOPHANDI BEI CHRISTIAN WOLFF	241
1. Freiheitsforderung und -rechtfertigung	242
2. Grenzen philosophischer Freiheit	245
3. Freiheit als Voraussetzung aller Wissenschaft	251

DRITTER TEIL

DENKFREIHEIT IN DER MITTLEREN DEUTSCHEN AUFKLÄRUNG

I.	DENKFREIHEIT ZWISCHEN TRADITION UND THOMASIANISMUS . . .	263
1.	Thomasianismus in Göttingen: Christoph August Heumann	263
2.	Denkfreiheit und Orthodoxie in Jena	268
	a) Denkfreiheit, Selbständigkeitseklektik und Freidenkerkritik bei Johann Franz Budde	268
	b) Die beschränkte Vernunft: Volckmar Konrad Poppo	279
	c) Denkfreiheit, Vorurteilkritik und akademische Freiheit: Johann Jakob Syrbius	285
	d) Systematisierung und Differenzierung: Johann Georg Walch . . .	294
3.	Thomasianismus in Leipzig	311
	a) Selbstdenken und Meinungsfreiheit: August Friedrich Müller . .	311
	b) Der Jurist und die Meinungsfreiheit: Johann Ludwig Langguth	320
II.	LIBERTAS PHILOSOPHANDI IM WOLFFIANISMUS	323
1.	Denkfreiheit im ›strengen‹ Wolffianismus	324
2.	Die Freiheit des Philosophierens: Alexander Gottlieb Baumgarten	338
3.	Denkfreiheit und philosophische Methode: Samuel Christan Hollmann	351
4.	Meinungsfreiheit und ihre Grenzen: Israel Gottlieb Canz und Immanuel Rieger	362
5.	Gewissensfreiheit und Wolffianismus: Ernst Christoph Nolte	370
III:	LOKALE POSITIONIERUNGEN	376
1.	Darmstadt: Meinungs- und Redefreiheit bei Johann Konrad Arnoldi	376
2.	Wittenberg: Meinungsfreiheit bei Johann Gottfried Schaumburg	382
3.	Helmstedt: Akademische Freiheit 1702/1741	388
	a) Libertas academica bei Johann Werlhof	388
	b) Libertas academica bei Peter Gerike	391
IV.	PHILOSOPHISCHE DENKFREIHEIT IM WECHSELSPIEL VON SCHUL- UND POPULARPHILOSOPHIE	394
1.	Denkfreiheit in Schul- und Popularphilosophie: Georg Friedrich Meier	394
2.	Denkfreiheit und Konservatismus: Friedrich Karl von Moser	405
3.	Akademische Freiheit bei Friedrich Nikolaus Ulrich	415

4. Akademische Freiheit bei Karl Friedrich Müller	421
5. Aufklärungs- und Denkfreiheitskritik bei Leopold Friedrich Günther von Goeckingk	424

VIERTER TEIL

DENKFREIHEIT IN DER DEUTSCHEN SPÄTAUFKLÄRUNG

I. KANTIANISMUS UND DENKFREIHEIT	435
1. Denk- und Meinungsfreiheit bei Immanuel Kant	435
2. Halbherziger Kantianismus in Jena: Carl Christian Erhard Schmid	451
II. VON DER DENK- ZUR PRESSFREIHEIT	458
1. Preßfreiheit bei Heinrich Friedrich Diez und Johann Kern	458
2. Preßfreiheit bei Carl Friedrich Bahrdt	460
III. GRENZEN DER AUFKLÄRUNG – GRENZEN DER DENKFREIHEIT ...	467
1. Wahre und falsche Aufklärung, Meinungsfreiheit in Staat und Kirche	467
2. Philosophische Freiheit in Glaubensfragen: Christoph Martin Wieland	472
3. Ausblick: Fichtes Zurückforderung der Denkfreiheit	488
Fazit	494
Literaturverzeichnis	537
Personenverzeichnis	587

VORWORT

Die vorliegende Studie wurde im September 2009 abgeschlossen. Die seitdem erschienene Literatur von thematischer Relevanz konnte nur in begrenztem Maß gesichtet und eingearbeitet werden, doch sind in den letzten Jahren keine Arbeiten erschienen, die eine inhaltliche Neuausrichtung oder gar eine grundsätzliche Überarbeitung notwendig erscheinen ließen.

Dieses Werk ist im Rahmen des Graduiertenkollegs *Aufklärung – Religion – Wissen. Transformationen des Religiösen und des Rationalen in der Moderne* (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) entstanden, das durch die Exzellenzinitiative des Bundeslandes Sachsen-Anhalts großzügig gefördert wurde. Dem Land Sachsen-Anhalt bin ich daher zu ebenso großem Dank verpflichtet wie allen Beteiligten am Exzellenznetzwerk *Aufklärung – Religion – Wissen*. Namentlich danken möchte ich Herrn PD Dr. Rainer Godel, der als Koordinator des Netzwerkes jederzeit mit Rat und Tat die Forschungsaktivitäten des gesamten Kollegs sachkundig und überaus engagiert begleitet hat. Besonderer Dank gebührt Herrn Prof. Dr. Rainer Enskat für seine unermüdliche und geduldige Betreuung des Projektes innerhalb des Exzellenznetzwerkes und die freundliche Übernahme des Koreferats.

Herr Prof. Dr. Oliver R. Scholz (Münster) fungierte als Referent dieser Dissertation. Er hat die Entstehung der Arbeit von Anfang an mit großem Engagement und steter Gesprächsbereitschaft begleitet und sie durch seine immense Sachkenntnis maßgeblich gefördert. Von Herrn Prof. Dr. Daniel Fulda (Halle) stammt die Anregung, die vorliegende Arbeit in den *Studien zum 18. Jahrhundert* zu veröffentlichen. Ihm bin ich ebenso zu Dank verpflichtet wie der *Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts* und dem *Meiner Verlag*, die der Aufnahme in diese Reihe zugestimmt haben. Die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* hat den Druck der vorliegenden Arbeit großzügig durch die Bereitstellung finanzieller Mittel unterstützt. Ihr sei dafür ausdrücklich gedankt.

Ein besonderes Anliegen ist es mir, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Schneiders (Münster) zu danken. Ihm habe ich nicht nur die Anregung und die Möglichkeit zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Zeitalter der Aufklärung zu verdanken; auf ihn geht auch die Idee zurück, eine Studie zum Problem der Denkfreiheit in der Aufklärung zu verfassen. V.a. aber danke ich ihm für das Vertrauen, das er mir seit vielen Jahren entgegenbringt.

Ohne die vielfältige Unterstützung meiner Familie hätte die vorliegende Arbeit nicht entstehen können. Ich danke meiner Frau und meinem Sohn für ihre Nachsicht und meiner Mutter für ihre unersetzbare Unterstützung. Sebastian Scharff möchte ich v.a. für seine Geduld in zahlreichen colloquia privata danken.

Meinem vor wenigen Jahren verstorbenen Vater ist dieses Buch gewidmet.
Münster, im März 2012

EINLEITUNG

Alle Begriffe von *Freiheit* können entweder eine aktive Freiheit, also eine Freiheit zu etwas, oder eine passive Freiheit, also eine Freiheit von irgendeiner Einschränkung, meinen. *Denkfreiheit* ist dem Wort nach eine aktive Freiheit, nämlich die Freiheit zum Denken. Der Begriff *Denkfreiheit* verweist allerdings auf ein komplexes, durch seine unterschiedlichen Anwendungsmöglichkeiten nicht immer klar umrissenes Begriffsfeld. Es bedarf daher zunächst einer terminologischen Differenzierung. Das semantische Feld des Begriffs *Denkfreiheit* umfaßt ›Unterbegriffe‹ wie *Meinungsfreiheit* (*libertas sentiendi*) und *Freiheit zum Abweichen von Meinungen* (*libertas dissentiendi*), *Redefreiheit* (*libertas dicendi*) und *Lehrfreiheit* (*libertas philosophandi* oder *academica*), *Gewissensfreiheit* (*libertas conscientiae*) und *Glaubensfreiheit* (*libertas credendi*). Die frühneuzeitliche lateinische Terminologie, in der *Denkfreiheit* sowohl mit *libertas philosophandi* als auch mit *libertas cogitandi* übersetzt wurde, erweist sich infolge der Verflechtung des umrissenen Begriffsfeldes als uneinheitlich. Auch die genannten ›Unterbegriffe‹ waren nicht klar definiert.¹ Eine Studie zur Entwicklung der Denkfreiheit in der Aufklärung muß daher, wie auch immer sie ausgerichtet sein mag, (1.) das gesamte Begriffsfeld zu ihrem Gegenstand machen und (2.) die jeweilige Semantik, gegebenenfalls auch ihren Wandel, berücksichtigen.

Die vorliegende Studie widmet sich der Untersuchung v. a. philosophischer Aussagen zur Denkfreiheit vor und während der deutschen Aufklärungsepoche. Die Diskussion über Denkfreiheit im 18. Jahrhundert hat bekanntlich eine Vorgeschichte oder, wenn man so will, sogar verschiedene Vorgeschichten. Um die Entwicklung der Debatte über Denkfreiheit im Zeitalter der Aufklärung nachvollziehen zu können, ist es deshalb nötig, diese Vorgeschichte(n) in die Untersuchungen einzubeziehen. Es geht darum, Transformationen dessen nachzuzeichnen und erklärbar zu machen, was man unter Denkfreiheit vor und in der Aufklärung verstand, welche Bedeutung die entsprechenden unterschiedlichen Definitions- und Begründungsversuche für die

¹ So umfaßte beispielsweise die *libertas academica* sowohl die Freiheit der Lehrenden wie der Lernenden, und zwar deren geistige wie auch körperliche Freiheit, konnte aber auch soviel wie *Wissenschaftsfreiheit* im allgemeineren Sinne des Wortes bedeuten. Vgl. hierzu schon PAUL BAECKER, *Die Kämpfe um die akademische Freiheit einst und jetzt. Eine Geschichte der Freiheit der deutschen Studenten*, Prenzlau 1905 (Deutsches Wollen!, Bd. 1), S. 5 ff., und jetzt RAINER ALBERT MÜLLER u. RAINER CHRISTOPH SCHWINGES (Hg.), *Wissenschaftsfreiheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Basel 2008 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 9), s. darin bes. die Beiträge von WOLFGANG E. J. WEBER (*Funktionale Freiheit und Novitätsfurcht. Zur Frage der Wissenschaftsfreiheit im 17. Jahrhundert*, S. 39–56), und RAINER ALBERT MÜLLER (*Von der «Libertas philosophandi» zur «Lehrfreiheit». Zur Wissenschaftsfreiheit im Zeitalter der Aufklärung*, S. 57–67). Vgl. ferner: KLAUS SCHREINER, *Disziplinierte Wissenschaftsfreiheit. Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis freien Forschens, Lehrens und Lernens an der Universität Tübingen 1477–1945*, Tübingen 1981 (Contubernium, Bd. 22).

aufklärerische Praxis hatten und welche Wechselbeziehungen sich zwischen Denkfreiheit und Aufklärung entwickelt haben.

Es gilt als *opinio communis* in der Aufklärungsforschung, daß die Forderung nach Selbstdenken und damit nach Denkfreiheit von Beginn an ein zentrales Anliegen der Aufklärung war.² Hält man sich die programmatischen Ziele der Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts vor Augen, so leuchtet diese Ansicht wohl unmittelbar ein: Der Kampf gegen Vorurteile und Aberglauben etwa, die (hierfür notwendige) Emanzipation des Einzelmenschen zu einem selbständigen Denksubjekt usw. können ohne eine gleichzeitige Forderung nach Denkfreiheit nicht plausibel erscheinen.³ Aber die Debatte über Denkfreiheit in der Spätaufklärung hatte nicht nur »in der früh- und hochaufklärerischen Forderung nach der ›Freiheit zu philosophieren‹ eine bedeutsame Vorgeschichte«. ⁴ Trotz der zentralen Bedeutung der Denkfreiheit sind die Wege, die sie sich vor und während der Aufklärung bahnte, relativ unbekannt.⁵

² Vgl. exemplarisch: MARTIN FONTIUS, *Zwischen »Libertas philosophandi« und »Siècle de la philosophie«*. Zum geistesgeschichtlichen Standort Formeys und der zweiten Generation der Réfugiés, in: MICHEL DELON u. JEAN MONDOT (Ed.), *L'Allemagne et la France des Lumières. Deutsche und französische Aufklärung. Mélanges offerts à Jochen Schlobach par ses élèves et amis*, Paris 2003 (Colloques, congrès et conférence sur le dix-huitième siècle, tom. 10), S. 45–68, hier: S. 48 f.; DETLEF DÖRING, Vorwort, in: *Samuel von Pufendorf. Kleine Vorträge und Schriften: Texte zu Geschichte, Pädagogik, Philosophie, Kirche und Völkerrecht*, Frankfurt am Main 1995 (Ius commune, Sonderhefte, Bd. 72), S. V–XII, hier: S. IX; GEORGES GUSDORF, *Das theologische Ferment in der Kultur der Aufklärung*, in: SIEGFRIED JÜTTNER u. JOCHEN SCHLOBACH (Hg.), *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg 1992 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 14), S. 26–39, hier: S. 34; NORBERT HINSKE, *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in: RAFFAELE CIAFARDONE (Hg.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart 1990, S. 407–458, hier: S. 417 ff.; SILVIO VIETTA, *Literarische Phantasie: Theorie und Geschichte. Barock und Aufklärung*, Stuttgart 1986, S. 211; WILHELM FLITNER, *Wissenschaft und Schulwesen in Thüringen von 1530 bis 1933*, in: HANS PATZE u. WALTER SCHLESINGER (Hg.), *Geschichte Thüringens*, Bd. 4: *Kirche und Kultur in der Neuzeit*, Köln/Wien 1972, S. 53–206, hier: S. 106; KARL JOËL, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, Bd. 1, Tübingen 1928, S. 707.

³ Vgl. OLIVER R. SCHOLZ, *Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung*, in: HEINER F. KLEMMER (Hg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin/New York 2009, S. 28–42, hier: S. 28.

⁴ CLEMENS SCHWAIGER, *Denkverbote und Denkfaulheit in der Sicht der deutschen Aufklärer*, in: WILHELM HAEPF u. YORK-GOTHART MIX (Hg.), *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte – Theorie – Praxis*, Göttingen 2007 (Das achtzehnte Jahrhundert, Suppl.-Bd. 12), S. 123–132, hier: S. 123.

⁵ Zwar zählt FONTIUS in seinem Aufsatz *Zwischen »Libertas philosophandi« und »siècle de la philosophie«* (a. a. O.) die Freiheit zu philosophieren berechtigterweise zu den »Leitideen der deutschen und französischen Frühaufklärung«, doch liefert er keine erschöpfende Begründung für diese Verortung.

Philosophische Aussagen zur Denkfreiheit gibt es bereits seit der griechischen Antike, sie finden sich in römischer Zeit⁶ wie auch im Mittelalter,⁷ und zwar nun schon mit der ausdrücklichen Bezeichnung als *libertas philosophandi*,⁸ und dann in großer Zahl in der frühen Neuzeit. WILHELM FLITNER hat im Rahmen seiner Theorie eines »Zyklus der Befreiungskämpfe« die »Gewissensfreiheit« mit der »Freiheit von Forschung und Lehre« gleichgesetzt und als »libertas philosophandi« bezeichnet.⁹ Er betont, daß der Konflikt zwischen Philosophie und Theologie seit dem Mittelalter nur vermieden wurde, weil die scholastische Theologie und Philosophie den sittlichen Konsensus so begründete, wie er faktisch bereits bestand.

»Daß die Philosophie zu ethischen Folgerungen gelangte, die der kirchlichen Überlieferung widersprachen oder ihr fremd wurden, trat erst ein, als in der Renaissance die antiken Philosophenschulen wiederentdeckt und ihr Standpunkt in wichtigen Fragen erneut durchdacht und aufgenommen wurde. Noch blieb die philosophierende Deutung des Daseins im 16. und 17. Jahrhundert mit den kirchlichen, aber bereits konfessionell unterschiedlichen Lehren im Einklang; das endete aber im 18., und nun wurde die Freiheit des Philosophierens verlangt, die vorurteilslose Offenheit der Wissenschaften, ihre rein sachgemäße und methodische Gebundenheit.«¹⁰

FLITNERS Einschätzung ist zutreffend, aber unvollständig, denn er übersieht, daß, neben der Wiederentdeckung vieler Schriften der antiken Philosophie und deren »Renaissance«, v. a. die neue Philosophie des Cartesianismus und Spinozismus und

⁶ Etwa bei dem Platoniker ALCINOUS, der im 2. Jahrhundert schrieb: »Der Philosoph muß wie ein freieborner Mann denken.« ALCINOUS PHILOSOPHUS, *In Platonis Philosophiam Introductio*, lat./gr., Oxoniae 1667, S. 2: *Oportet praeterea liberali animo philosophum esse*. Vgl. ROBERT S. SUTTON, *The phrase libertas philosophandi*, in: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), S. 310–316, hier: S. 312. SUTTON weist darauf hin, daß GALILEI, diese Stelle im 17. Jahrhundert übernommen und modifiziert hat.

⁷ WILHELM FLITNER, *Europäische Gesittung. Ursprung und Aufbau abendländischer Lebensformen*, Zürich/Stuttgart 1961, S. 102 f., weist darauf hin, daß die *libertas philosophandi* schon »von den gelehrten Mönchen des 12. und 13. Jahrhunderts praktiziert [wurde], als sie es unternahmen, die aristotelische Philosophie zu erneuern«.

⁸ Vgl. ALAIN DE LIBERA, *Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270–1277*, in: JAN A. AERTSEN u. ANDREAS SPEER (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Actes des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin/New York 1998, S. 71–89. – SUTTON, *The phrase libertas philosophandi* (a. a. O.), kam zu dem Ergebnis, daß der Ausdruck *libertas philosophandi* spätestens seit 1622 ein in Europa mehr oder weniger gängiger Ausdruck in gewesen sei, wobei er als Hauptursprungspunkt die italienische Renaissance ausmachte. Dies muß dahingehend korrigiert werden, daß der Begriff *libertas philosophandi* schon wesentlich älter ist. Richtig bleibt, daß er im 16. und im 17. Jahrhundert eine enorme Verbreitung erfuhr.

⁹ FLITNER, *Europäische Gesittung* (a. a. O.), S. 102 f.

¹⁰ FLITNER, *Europäische Gesittung* (a. a. O.), S. 103.

wenig später die Religions- und Theologiekritik des Deismus maßgebliche Impulse für die Diskussion der *libertas philosophandi* geliefert haben.

Mit Blick auf den Forschungsstand ist festzustellen, daß die Entwicklung der Denkfreiheit während der frühen Neuzeit bislang nur in Ansätzen untersucht wurde.¹¹ Dies muß nicht nur aufgrund der offensichtlichen Bedeutung dieses Problems für die Wissenschaftsentwicklung im Kontext des Humanismus verwundern, in dem allseits bekannte Spannungen zwischen konservativen und progressiven Strömungen offen zu Tage liegen; es muß auch jeden verwundern, der sich auch nur einen groben Überblick über die Behandlung des Problems der Denkfreiheit an den europäischen Universitäten und höheren Schulen vor und während der Aufklärungsepoche verschafft hat. Die *libertas philosophandi*, *libertas philosophica* bzw. *philosophia libera* war während der gesamten Neuzeit ein in unterschiedlichen Kontexten intensiv behandeltes Thema – nicht nur in Deutschland. Da sich die vorliegende Studie auf Deutschland beschränkt, kann an dieser Stelle auf dieses Faktum nur anhand einiger Exempla hingewiesen werden.

In Italien war die Denkfreiheit bereits im Rahmen des Humanismus zu einem zentralen Thema geworden. Die Wiederentdeckung zahlreicher antiker Autoren führte hier im 15. Jahrhundert zu Versuchen, die Dominanz des Aristotelismus zu brechen oder zumindest zu relativieren. Ein eindrucksvolles Beispiel für derartige Bestrebungen bildet LORENZO VALLAS (1407–1457) Kritik an der Scholastik, die zugleich ein eindringliches Plädoyer für die Denkfreiheit des Philosophen, insbesondere

¹¹ Es ist bezeichnend, daß z. B. JOHN BAGNALL BURY (*Geschichte der Gedankenfreiheit*, Berlin 1949, 1. engl. Aufl. u.d.T. *A History of Freedom of Thought*, London 1913) zwar recht ausführlich über die Geschichte der Gedankenfreiheit im England bzw. Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts zu berichten weiß, ihre Entwicklung in Deutschland hingegen auf eineinhalb Seiten abhandelt und in ein äußerst schwaches Licht stellt. – Vgl. ferner DIETHELM KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976 (*Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft*, Neue Folge, Heft 23), wo die »innere Freiheit« ebenfalls nur mit Blick auf das späte 18. Jahrhundert untersucht wird. Zur Freiheitsentwicklung aus tendenziell historischer Perspektive (und unter besonderer Akzentuierung der französischen Einflüsse, insbesondere durch MONTESQUIEU) vgl. KURT VON RAUMER, *Absoluter Staat, korporative Libertät, persönliche Freiheit*, in: HANS FREYER (u. a., Hg.), *Das Problem der Freiheit im europäischen Denken von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1958, S. 55–96. LEONARD KRIEGER, *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*, Boston 1957, beschränkt sich, wie der Untertitel des Werkes bereits andeutet, auf die politische Geschichte. Die ältere Schrift von JOHN MACKINNON ROBERTSON, *A short history of freethought, ancient and modern* (London 1899, ²1906 [2 Bde.], ³1914f. [2 Bde., danach zit.], ⁴1936 [2 Bde.] u. ö.), bietet zwar noch immer zahlreiche und lohnende Hinweise, ist aber weder primär philosophiegeschichtlich ausgerichtet noch erschöpfend, geht in den hier interessierenden Punkten nicht hinreichend in die Tiefe und verwertet die in der vorliegenden Studie herangezogenen Quellen nur zu einem verschwindend geringen Teil. Gleiches gilt in noch stärkerem Maße für die noch älteren Vorlesungstexte von ADAM STOREY FARRAR (*A critical history of Free Thought in reference to the Christian Religion. Eight lectures preached before the University of Oxford*, London [1862], New York [1863]).

gegenüber Lehrautoritäten, darstellt.¹² Die im Humanismus verstärkt einsetzende Debatte setzte sich in der Folgezeit fort. So befaßten sich beispielsweise JOHANNES BAPTISTA MONLORIUS und FRANCESCO PATRIZI in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Rahmen ihrer Auseinandersetzung über die Nützlichkeit der aristotelischen Philosophie mit dem Problem der philosophischen Freiheit.¹³ GIORDANO BRUNO und dann v. a. TOMMASO CAMPANELLA, in dessen *Apologie für Galilei* sich die älteste bekannte Verwendung des Begriffs *libertas philosophandi* findet,¹⁴ forderten Denkfreiheit als wissenschaftliche Freiheit im allgemeinen Sinne des Wortes – wengleich mit durchaus spezifischen Intentionen – und versuchten sie auch im Sinne anderer Gelehrter zu verteidigen.¹⁵ Auch im 17. Jahrhundert blieb das Schlagwort in der italienischen Philosophie geläufig. YSHAC CARDOSO benutzte es 1673 sogar zur Benennung seines Hauptwerkes (*Philosophia libera in septem libros distributa*) und wandte es, wie seine Vorläufer des 16. Jahrhunderts, nicht nur auf die Philosophie, sondern auf die Wissenschaft im allgemeinen an.¹⁶ Danach dauerte es in Italien allerdings nahezu einhundert Jahre, bis ein *magnum opus* wieder einen solchen, auf die freie Philosophie verweisenden Titel erhielt – nun bereits unter dem Einfluß der eklektischen Philosophie.¹⁷

Der Engländer NATHANAEL CARPENTER veröffentlichte 1621 eine *Philosophia libera*, die, wengleich in Frankfurt am Main zuerst erschienen, v. a. in England viel gelesen wurde und in Oxford bis 1675 mindestens drei weitere Auflagen erlebte.¹⁸

¹² Vgl. LORENZO VALLA, *In libros suos dialecticos praefatio*, in: ders., *Opera omnia*, Basileae 1540 (ND: Torino 1962), S. 644 f.

¹³ JOHANNES BAPTISTA MONLORIUS, *De utilitate Analyseos seu Ratiocinationis Aristotelicae et Philosopho veritatem potius esse amplectendam quam personarum delectum habendam*, Valencia 1568; FRANCISCUS PATRICIUS, *Discussionum Peripateticarum tomi primi libri XIII in quorum lectione, innumera sane inveniunt studiosi, non solum in Aristotelica Philosophia, Tironibus, sed etiam in ea, et in reliqua literatura Veteranis, mirabiliter tum utilia, tum rerum veteri novitate, iucundissima*, Venetiis 1571 (21572, 3Basileae 1581, ND d. 3. Aufl.: Köln/Weimar/Wien 1999 = Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte, Bd. 9); vgl. MICHAEL ALBRECHT, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Quaestiones, Bd. 5), S. 137, Anm. 80.

¹⁴ Thomas Campanella, *Apologia Pro Galileo, Mathematico Florentino. Vbi Disquiritur, Vtrum Ratio Philosophandi, Quam Galileus celebrat, faueat sacris scripturis, an aduersetur*, Francofurti 1622.

¹⁵ Vgl. jetzi: PAUL RICHARD BLUM, »Eine handvoll Hirn«. *Libertas philosophandi bei Tommaso Campanella*, in: HUBERTUS BUSCHE (Hg.), *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Hamburg 2011, S. 1169–1177.

¹⁶ YSHAC CARDOSO, *Philosophia libera in septem libros distributa: in quibus omnia, quae ad Philosophum naturalem spectant, methodice colliguntur et accurate disputantur. Opus non solum medicis, et philosophis, sed omnium disciplinarum studiosis utilissimum ... cum duplici indice, quaestionum, ac rerum notabilium*, Venetiis 1673.

¹⁷ IGNAZ MONTEIRO, *Philosophia libera, seu electica rationalis, et mechanica sensuum ad studiosae juventutis institutionem accomodata*, Venetiis 1766.

¹⁸ NATHANAEL CARPENTER, *Philosophia Libera: Duplici Exercitationum decade proposita: In Qua*

1653 forderte – ebenfalls in Oxford – EDMUND DICKINSON die Befreiung der Philosophie im Sinne einer Emanzipation von der aristotelischen Scholastik, die auch Bedeutung für die deutsche Debatte über die Denkfreiheit erlangte.¹⁹ Einen enormen und über die Grenzen Englands auch nach Deutschland ausstrahlenden Schub erhielt die Auseinandersetzung über die Denkfreiheit durch das Aufkommen des englischen Deismus, auf den später einzugehen ist.

Vor dem Spinozismus und Deismus bewirkte die Philosophie DESCARTES' vielerorts eine intensive Auseinandersetzung mit dem Problem der Denkfreiheit, v. a. in den protestantischen Niederlanden, von wo aus starke Impulse auf Deutschland ausgingen.²⁰ Neben den in diesem Zusammenhang wichtigen Schriften HENRICK BORNIS und ADRIAN HEEREBORDS gibt es weitere, die, weil erst später erschienen, für die deutsche Debatte offenbar weitgehend ohne Bedeutung blieben, so etwa die Inauguraldisputation *De Libertate Philosophica, Luna, Origine societatis civilis* von JOHANNES GEORGIUS GRAEVIUS von 1680 oder die *Disputatio Philosophica de Libertate et Servitute etiam in philosophando* von JACOBUS DAGEVOS.²¹ Die Kontinuität der niederländischen Diskussion belegt die 1694 von ADRIAN REELAND verfaßte Inauguraldisputation *De Libertate Philosophandi*, die noch immer im Kontext der von BORN und HEEREBORD entfachten Auseinandersetzungen zu sehen ist.²² Auch im ›Jahrhundert der Aufklärung‹ riß die Debatte nicht ab. 1742 bemühte sich beispielsweise JAN HORTHEMELS in einer Inauguralrede um die Bestimmung eines angemessenen Verhältnisses von philosophischer Freiheit und Offenbarungstheologie.²³ Zehn Jahre

Paradoxa Quaedam Ad Exercenda iuvenum ingenia adversus vulgares huius temporis Philosophos suscipiuntur, validisque rationibus confirmantur / Authore N. C. Cosmopolitano, Cui praeit Paradoxon, Ignorantem Docto praeferendum esse, Francofurti 1621 (21622 Oxoniae, 31636, 41675).

¹⁹ Vgl. EDMUND DICKINSON, *Delphi phoenicizantes, sive, tractatus, in quo Graecos, quicquid apud Delphos celebre erat, (seu Pythonis et Apollinis historiam, seu Poenica certamina, et praemia, seu priscam templi formam atque inscriptionem seu tripodem, oraculum &c. spectes) e Josuae historia scriptisque sacris effinxisse rationibus haud inconcinnis ostenditur ... Appenditur diatriba de Noae in Italia adventu ejusque nominibus ethnicis, nec non de origine Druidum; His accessit oratiuncula pro philosophia liberanda*, Oxoniae 1655. Weitere Auflagen: Francofurti 1669, eBd. 1670, Rotterodami 1691, eBd. 1693.

²⁰ Auf diesen Diskurs wird deshalb im ersten Kapitel dieser Untersuchung ausführlich einzugehen sein. Die in diesem Zusammenhang möglicherweise wichtige *Disputatio philosophica de libertate et servitute etiam in philosophando* von ANDREAS SELLYEI (Lugduni Batavorum 1666) war mir leider nicht zugänglich.

²¹ JOHANNES GEORGIUS GRAEVIUS (Praes.), JACOBUS BROEDELLET (Resp.), *Disputatio Philosophica Inauguralis Tripartita, De Libertate Philosophica, Luna, Origine societatis civilis*, Ultrajecti 1680; JACOBUS DAGEVOS, *Disputatio Philosophica de Libertate et Servitute etiam in philosophando*, Amstelodami 1684.

²² ADRIANUS REELAND, *Disputatio Philosophica Inauguralis, De Libertate Philosophandi*, Trajecti ad Rhenum 1694; vgl. ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 384.

²³ JAN HORTHEMELS, *Oratio inauguralis, de libertate philosophandi debita cum modestia circa revelate*, Trajecti ad Rhenum 1742.

später pries PAUL CHEVALLIER die »Früchte«, die *ex juste temperata cogitandi libertate in theologum redundant*.²⁴ Ein auch in Deutschland immer wiederkehrendes Argumentationsschema, nämlich die Kontrastierung von *libertas* und *licentia*, wurde während der späteren Aufklärung in den Niederlanden ebenfalls nach wie vor propagiert, so etwa von LADISLAUS CERNAC in seiner 1776 öffentlich gehaltenen *Oratio de libertate philosophandi in licentiam non vertenda*.²⁵ Und selbst im 19. Jahrhundert blieb die Denkfreiheit Thema akademischer Diskurse.²⁶

Auch in den skandinavischen Ländern wurde über Notwendigkeit und Grenzen der philosophischen Freiheit debattiert. Im dänischen Copenhagen sprach sich POUL JENSEN MUNCHGAARD schon 1666 in einer *Disputatio pro libertate philosophandi* für ein freies Philosophieren aus.²⁷ Am selben Ort, nun bereits unter dem Einfluß der Frühaufklärung, wurde die philosophische Freiheit durch CHRISTIAN NANNESTADT in den Blickpunkt gerückt, und zwar in zwei 1719 erschienenen Dissertationen *De libertate philosophandi*.²⁸ Ähnliche Entwicklungen sind in Schweden festzustellen, wo sich PETRUS AURIVILLIUS und JOHANN STEUCH, zwei Gelehrte aus Uppsala, dem Thema der Denkfreiheit zuwandten.²⁹ Im finnischen Turku (Åbo) handelte 1729 JOHANN HAARTMAN *De commodis et incommodis philosophiae liberae*,³⁰ am selben Ort hatte dreizehn Jahre später JONAS G. DAHLGREN zwei Disputationen über die Denkfreiheit abzuhalten,³¹ und noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts war das Thema relevant genug, um von HENRIK GABRIEL PORTHAN zum Thema einer Dissertation gemacht zu werden.³² Eine umfassende Untersuchung der Diskussion über Denkfreiheit in den genannten Territorien, deren Liste sich weiter ergänzen ließe, wäre

²⁴ PAULUS CHEVALLIER, *Oratio inauguralis de fructibus, qui ex juste temperata cogitandi libertate in theologum redundant*, Groningae 1752.

²⁵ LADISLAUS CERNAC, *Oratio de libertate philosophandi in licentiam non vertenda*, Daventriae 1776.

²⁶ So hielt CORNELIS DE WAAL 1806 eine *Oratio de sentiendi dicendique cum libertate, tum modestia, atque hujus utriusque virtutis philosopho imprimis necessaria conjunctione* (Groningae [1806]), und noch 1822 handelte LAMBERT DORMAL in Lüttich *De cogitandi et scribendi libertate* (Leodii 1822).

²⁷ PAULUS JANUS F. MUNGARDUS (Praes.), OLAUS NICOLAUS ALSLOVIUS (Resp.), *Philosophiae liberae proaemium, seu Disputatio I pro libertate philosophandi*, Hafniae [1666].

²⁸ CHRISTIAN NANNESTAD (Praes.), PETRUS MICHAELIS (Resp.), *Dissertatio philosophica prima de libertate philosophandi*, Hafniae 1719; CHRISTIAN NANNESTAD (Praes.), ANSGARIUS BORRICHIVS (Resp.), *Dissertatio philosophica II de libertate philosophandi*, Hafniae 1719.

²⁹ PETRUS AURIVILLIUS (Praes.), BERGERUS FOLCHER (Resp.), *Philosophia Libera*, Upsaliae 1672; JOHANN STEUCH (Praes.), MARCUS SIMMINGH, *De libertate in philosophando*, Upsaliae 1712.

³⁰ JOHANNES HAARTMAN, *De commodis et incommodis philosophiae liberae*, Aboae 1729.

³¹ HENRICUS HASSEL (Praes.), JONAS G. DAHLGREN (Resp.): *Disputatio academica, de libertate philosophandi, cujus partem priorem...*, Aboae 1744; ALGOTH A. SCARIN (Praes.), JONAS G. DAHLGREN (Resp.) *Dissertationis de libertate philosophandi, particulam posteriorem...*, Aboae 1744.

³² HENRIK GABRIEL PORTHAN (Praes.), PETRUS WALLENIVS (Resp.), *Dissertatio Academica Sistens cogitationes nonnullas De Libertate Philosophandi*, Åbo 1795.

wünschens- und lohnenswert, kann aber im Rahmen eines einzelnen Forschungsprojektes nicht adäquat geleistet werden.

In Deutschland wurde die aufklärerische Freiheitsdiskussion bislang hauptsächlich mit Blick auf die Philosophie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts untersucht, wobei man sich weitestgehend auf KANT, FICHTE und SCHELLING konzentrierte.³³ Die Erforschung der Ursachen, die zu jener Zuspitzung der Freiheitsdiskussion in der Spätaufklärung führten, wurde weitgehend vernachlässigt. Die Beschränkung der bislang publizierten Untersuchungen auf die Spätaufklärung mag zwar durch die politische Entwicklung jener Phase schwerwiegende und einleuchtende Gründe haben, doch stellt sich die Frage, ob z. B. die Theorien KANTS, FICHTES und SCHELLINGS zur Denkfreiheit bzw. zur menschlichen Freiheit Innovationen allein der Spätaufklärung – oder überhaupt der Aufklärung – sind oder nicht. Bereits die Intensität der Freiheitsdiskussion vor und zu Beginn der Aufklärung läßt diesbezüglich eine negative Antwort vermuten. Somit stellt sich mit Blick auf den Forschungsstand die Frage nach der inhaltlichen wie formalen Entwicklung der Freiheitsdiskussion während, aber auch vor der Aufklärung.

Obwohl spätestens seit dem frühen 17. Jahrhundert auch in Deutschland eine rege Diskussion über das Problem der Denkfreiheit einsetzte, existiert bislang keine zusammenhängende und hinreichend tiefgehende Untersuchung zu diesem Thema; lediglich einige Einzeluntersuchungen wurden hierzu bislang vorgelegt, von denen die Arbeiten GÜNTER GAWLICKS eine hervorgehobene Stellung einnehmen.³⁴ Die

³³ Neben den Schriften dieser bekannten Protagonisten existiert eine Vielzahl an Publikationen zur Denkfreiheit. Vgl. ZWI BATSCHA (Hg.), *Aufklärung und Gedankenfreiheit. Fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*, Frankfurt am Main 1977, ein Quellenquerschnitt, der allerdings ausschließlich Autoren der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts, d. h. lediglich Texte der Spätaufklärung, anführt. Auch RUDOLF GUMPPENBERG, *Freiheit und Wissenschaftsgeschichte. Analysen zur Philosophie der praktischen und historischen Vernunft*, Freiburg 1974, setzt mit seinen philosophiegeschichtlichen Überlegungen erst bei LOCKE und HUME bzw. ROUSSEAU und VOLTAIRE ein und schließt die deutsche Aufklärung nahezu vollständig aus. Vgl. ferner: PETER BÖCKMANN, Art. *Gedankenfreiheit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 (1974), S. 63–72; HORST GÜNTHER, *Der politische Freiheitsbegriff*, in: OTTO BRUNNER u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 8 Bde., Stuttgart 1978–1997, hier: Bd. 2, S. 456–469.

³⁴ Vgl. etwa GÜNTER GAWLICK, *Die ersten deutschen Reaktionen auf A. Collins' »Discourse of Free-Thinking« von 1713*, in: *Aufklärung 1* (1986), S. 9–26; ders., *Thomasius und die Denkfreiheit*, in: WERNER SCHNEIDERS (Hg.), *Christian Thomasius. 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasiusliteratur*, Hamburg 1989 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 11), S. 256–273; GÜNTER MÜHLPFORDT, *Ein kryptoradikaler Thomasianer: C. A. Heumann, der Thomasius von Göttingen*, in: SCHNEIDERS, *Christian Thomasius* (a. a. O.), S. 305–334; GÜNTER GAWLICK, *G. F. Meiers Theorie der Freiheit zu denken und zu reden*, in: FRANK GRUNERT (Hg.): *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1998 (Frühe Neuzeit, Bd. 45), S. 281–295; CLAUDE WEBER, »Von der Freiheit zu philosophieren«. *Christian Wolffs Forderung einer libertas philosophandi als Bedingung und als Methode der Philosophie*, in: REINHARD BACH u. a. (Hg.): *Formen der Aufklärung und ihrer Rezep-*

Existenz eines solchen Forschungsdesiderates nimmt erst recht Wunder, wenn man sich die externe Perspektive auf Deutschland im späten 17. Jahrhundert vergegenwärtigt, etwa am Beispiel Italiens, wo man der Ansicht war, »daß die ›libertas philosophandi‹ der italienischen Ärzte nur mit der der deutschen Ärzte vergleichbar sei«,³⁵ aber auch, wenn man die große Zahl an Schriften deutscher Akademiker des 17. und des 18. Jahrhunderts betrachtet, die im Rahmen der Diskussion um die philosophische Freiheit verfaßt wurden. Einzig die materialreiche und überaus gelehrte Habilitationsschrift MICHAEL ALBRECHTS zur Begriffsgeschichte der Eklektik bietet zahlreiche Ansatzpunkte auch für die voraufklärerische Zeit – Ansatzpunkte, die hier dankbar aufgenommen werden.³⁶ ALBRECHT streift in seiner Studie immer wieder das Problem der philosophischen Freiheit; eine enge Verknüpfung zwischen der Entwicklung der eklektischen Methode und der *libertas philosophandi* ist nicht zu übersehen, aber auch einleuchtend, da das methodische Auswählen des jeweils als richtig und gut Erscheinenden seinerseits als Ausdruck philosophischer Freiheit verstanden werden konnte. Dies weist auf eine weitere enge Verknüpfung hin, nämlich auf die zwischen der Entwicklung der philosophischen Freiheit mit der Emanzipation von Autoritäten und von als überholt empfundenen Traditionen. ALBRECHTS Studie ist ferner ein Beleg dafür, daß auch die Entstehung und Entwicklung des sogenannten ›Zeitalters der Aufklärung‹ nicht plausibel zu erklären ist ohne die Berücksichtigung der vorausgegangenen Epochen. Deshalb kann sich auch die vorliegende Studie nicht auf die Behandlung von Quellen beschränken, die aus der Zeit der Aufklärung stammen, sondern geht zunächst einen zeitlichen Schritt zurück, um die Grundlagen und Voraussetzungen der Debatte um die philosophische Denkfreiheit in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts erfassen zu können.

Die deutsche Aufklärung war bekanntlich eine Bewegung, die weitestgehend von lutherischen Reichsteilen ausging; angestoßen wurde sie hier allerdings weniger von der lutherischen ›Orthodoxie‹, sondern, außer von philosophierenden Juristen und Philosophieprofessoren, v. a. durch den Pietismus.³⁷ Die Bedeutung der Religionsgeschichte für jede Abhandlung zur deutschen Aufklärung liegt damit auf der Hand,

tion. Expressions des Lumières et de leur réception. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ulrich Ricken, Tübingen 1999, S. 17–34; FONTIUS, Zwischen »Libertas philosophandi« und »Siècle de la philosophie« (a. a. O.); SCHWAIGER, Denkverbote und Denkfaulheit (a. a. O.).

³⁵ FRANCESCO TREVISANI, *Neapolitanische Seele. Frühneuzeitliche neapolitanische Ärzte und Naturforscher auf der Suche nach der Unsterblichkeit*, in: FRIEDRICH NIEWÖHNER u. RICHARD SCHAEFFLER (Hg.), *Unsterblichkeit*, Wiesbaden 1999 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 86), 127–157, hier: S. 127, mit Verweis auf LEONARDO DI CAPUA, *Parere del Signor Lionardo Di Capoa diviso in otto Ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e 'l progresso della medicina, chiaramente l'invertenza della medesima si fa manifesta*, Neapel 1681, S. 58 f. u. S. 265 ff.

³⁶ ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.).

³⁷ Vgl.: JOHANNES WALLMANN, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1995, S. 65.

sie dürfte spätestens seit WOLFGANG PHILIPPS Studie zum *Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* von 1957 auch weitgehend akzeptiert sein.³⁸ Betrachtet man die Vorgeschichte der deutschen Aufklärung, so wird diese Bedeutung besonders spürbar. Die konfessionelle Zersplitterung des Reiches hatte schon aufgrund der institutionengeschichtlichen Verwobenheit von Universität und Kirche tiefgreifende Bedeutung für die Entwicklung der akademischen Welt – einschließlich des Umgangs mit allen Formen hier praktizierter oder verbotener Freiheiten. Der Theologie als Disziplin und höchster Fakultät kam (bis mindestens zur Zeit der deutschen Frühaufklärung) stets eine Schlüsselrolle zu. Die Auseinandersetzungen mit traditionskritischen Neuerungen (neue Naturwissenschaft, Aristotelismuskritik, Cartesiansmus, Spinozismus usw.) wurden weitgehend von theologischer Seite dirigiert. Insbesondere zum Problem der *libertas philosophandi* bzw. *libertas philosophica* meldeten sich immer wieder auch Theologen zu Wort. Die Diskussion der philosophischen Freiheit wurde von deutschen Theologen stets vor dem Hintergrund der von ihnen jeweils vertretenen Konfession geführt. Und auch die Philosophen im engeren Sinne des Wortes, d. h. die akademischen Fachphilosophen, entstammten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, einem bestimmten konfessionellen Kontext. Diese konfessionellen Hintergründe müssen daher bei den folgenden Studien ebenfalls hinreichend Berücksichtigung finden.

Ferner ist auch die Institutionengeschichte, v. a. die der Universitäten und höheren Schulen, im Blick zu behalten. Inneruniversitäre Debatten streiften immer wieder auch das Problem der Denkfreiheit. Das prägnanteste Beispiel hierfür sind die zahlreichen Äußerungen zur *libertas academica*, die bis in die Gegenwart hinein ein beliebtes Thema von Hochschulreden geblieben sind³⁹ und in denen die akademische Freiheit nicht selten mit der philosophischen Freiheit verknüpft worden ist. Letztere dient in diesen Fällen meist als Ausgangsbasis für die philosophische Begründung akademischer Freiheit. Schon in den frühneuzeitlichen Aussagen zur akademischen Freiheit kann die *libertas philosophandi* häufig als legitimierende Grundlage der *libertas academica*, als eines ihrer Charakteristika erscheinen – oder aber als ihr (zu-

³⁸ WOLFGANG PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957 (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Bd. 3).

³⁹ So z. B. bei REINHARD KRECKEL, *Akademische Freiheit heute* (Antrittsrede anlässlich der feierlichen Rektoratsübergabe, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 16.10.1996), Internet: <http://www.soziologie.uni-halle.de/publikationen/pdf/9606.pdf> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2008); WOLFGANG WALDSTEIN, *Akademische Freiheit und humane Ordnung* (Inaugurationsrede, gehalten am 22. Okt. 1968 an d. Univ. Salzburg), Salzburg/München 1969 (Salzburger Universitätsreden, Bd. 37); HERMANN KRINGS, *Über die akademische Freiheit. Festvortrag gehalten am 10. November 1965 anlässlich der feierlichen Eröffnung des Rektoratsjahres 1965/66*, Saarbrücken 1966 (Saarbrücker Universitätsreden, Bd. 2); ALBERT FREY-WYSSLING, *Über die akademische Freiheit im Zeitalter der Technik* (Rektoratsrede, gehalten am 19. Nov. 1960 an der Eidgenössischen Tech. Hochschule), Zürich 1961 (Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften, Bd. 112).

mindest intentioniertes) Ergebnis. Auch Äußerungen zur akademischen Freiheit sind daher von nicht geringer Bedeutung.⁴⁰

Die Institutionengeschichte ist aber auch aus einem anderen Grund relevant. Bei den hier untersuchten Schriften handelt es sich fast ausnahmslos um Werke, die im akademischen Umfeld entstanden sind.⁴¹ Ihre Autoren unternehmen entweder den Versuch, die Denkfreiheit zu begründen und zu fordern, oder sie argumentieren dafür, sie einzuschränken. Es handelt sich bei solchen Texten ausschließlich um Aussagen aus der Debatte über Denkfreiheit. Die reale Praxis der Denkfreiheit ist dagegen etwas anderes, ihre Untersuchung bewegt sich auf einer anderen Ebene als die der Theorie der Denkfreiheit. Die Institutionengeschichte – nicht nur, aber besonders die der deutschen Universitäten – ist, als Teil der Kultur- und Geistesgeschichte, der Raum, in dem nach den Auswirkungen der theoretischen Versuche, Denkfreiheit zu begründen und zu fordern, ebenso gesucht werden kann wie nach den Einflüssen äußerer Faktoren auf die Theorie(n) der Denkfreiheit.

Offenbar gibt es gewisse Zäsuren in der Geistesgeschichte der frühen Neuzeit, durch welche die Denkfreiheit verstärkt ins Zentrum philosophischer Auseinandersetzungen gerückt worden ist. Sie hatten regional unterschiedlich starke und unterschiedlich lang anhaltende Auswirkungen. Zu nennen sind hierbei, in freilich grob vereinfachender Form: (1.) die Konfessionalisierung, (2.) die Aristotelismuskritik (einschließlich des Ramismus); (3.) der Cartesianismus bzw. Anticartesianismus; (4.) der Spinozismus bzw. Antispinozismus; (5.) die Aufklärungsbewegung, die ihrerseits freilich noch einer weiteren Differenzierung bedarf. Der Beginn der Aristotelismuskritik ist relativ schwer auszumachen, Anfänge finden sich bekanntlich bereits im Mittelalter. In Deutschland spitzt sich diese Auseinandersetzung v. a. seit dem späten 16. Jahrhundert unter dem Einfluß des Ramismus zu und bricht, verstärkt durch die Cartesianismusdebatte, bis in die Aufklärung hinein nicht ab. Die frühe Aristotelismus- bzw. Scholastikkritik steht wiederum im Kontext des Renaissancehumanismus, in dem die Widersprüche zwischen den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen und den tradierten Dogmen, v. a. der Kirche, aber auch der universitären Lehren, zu großen Spannungen und insbesondere zu einer verstärkten Forderung nach wissenschaftlicher Freiheit führten. Eine wesentliche Intensivierung erfährt die Diskussion

⁴⁰ Vgl. dazu: ARNO SEIFERT, *Das höhere Schulwesen – Universitäten und Gymnasien*, in: NOTKER HAMMERSTEIN (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. I: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, München 1996, S. 197–374, zur akademischen Freiheit: S. 265–271. Vgl. jetzt auch die Beiträge in: MÜLLER/SCHWINGES, *Wissenschaftsfreiheit in Vergangenheit und Gegenwart* (a. a. O.).

⁴¹ Freilich wäre es wünschenswert, auch ›nichtöffentliche‹ Äußerungen zu untersuchen, wie sie beispielsweise in Briefen, Manuskripten, Notizen etc. überliefert sind. Dies kann hier allerdings nicht geleistet werden; es bedürfte dazu eines gesonderten Forschungsprojektes, in dem die entsprechenden Quellen erfasst und analysiert werden müßten.

über Denkfreiheit durch das Aufkommen des Cartesianismus seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, der in Deutschland (v. a. in den lutherischen Reichsteilen) auf besonders starken Widerstand stieß und erst in der Frühaufklärung aufgrund von deren eigenen, freilich unterschiedlich stark ausgeprägten Tendenzen zum Rationalismus nachließ. Die Debatte wurde seit 1670 zudem von der Bekämpfung des Spinozismus überlagert, dessen – zumindest offizielle – totale Ablehnung die Diskussion über Denkfreiheit auf viele Jahrzehnte hin mitbestimmen sollte. Im späten 17. Jahrhundert zogen in Deutschland zudem die englische Freidenker- und Deismusdebatte wie auch der französische Libertinismus verstärkt das Interesse auf sich.

Die deutsche Aufklärung wird in der vorliegenden Studie in vier, im wesentlichen chronologisch angeordneten Teilen behandelt, innerhalb derer dann weitere (z. B. lokale und konfessionelle) Differenzierungen erfolgen. Zuvor ist der Blick auf die *Vorgeschichte(n) der deutschen Aufklärung* und deren Bedeutung für die Debatte über Denkfreiheit in der deutschen Aufklärung zu richten. Der sich anschließende Teil widmet sich der deutschen Frühaufklärung, deren Beginn – wie andernorts, so auch hier – mit CHRISTIAN THOMASIIUS assoziiert wird⁴² und die sowohl das Aufkommen der Philosophie CHRISTIAN WOLFFS als auch die Wirkungszeit der ersten Generation von Thomasianern und Wolffianern einschließt. Sie reicht somit bis in die vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts. Im dritten Hauptteil wird die Debatte über Denkfreiheit in der Mitte des Jahrhunderts behandelt, d. h. sowohl Thomasianer der zweiten und dritten Generation wie auch Vertreter der diese Phase der Aufklärung vielerorts dominierenden Wolffianer. Im zweiten und dritten Teil werden darüber hinaus auch Schriften behandelt, deren Autoren keiner dieser beiden Strömungen zuzuordnen sind. Die Spätaufklärung, deren Diskussion der Denkfreiheit im Vergleich zur vorhergehenden Zeit von veränderten äußeren Faktoren mitbestimmt wird, ist Gegenstand des vierten Teils der Arbeit. Ein zusammenfassendes Fazit schließt die Studie ab.

⁴² Vgl. WERNER SCHNEIDERS, *Das Zeitalter der Aufklärung*, München 2001 (Beck'sche Reihe, Bd. 2058), S. 92.

ERSTER TEIL
Vorgeschichte(n)

I. LIBERTAS PHILOSOPHANDI ZWISCHEN REFORMATION, TRADITION UND NEUER PHILOSOPHIE

MARTIN LUTHER (1483–1546) wurde innerhalb der Philosophiegeschichtsschreibung nicht nur als Initiator und Vorkämpfer der Denkfreiheit, sondern auch als Begründer der deutschen Philosophie überhaupt bezeichnet.⁴³ Wenn diese Wertung auch begründet in Zweifel gezogen werden kann,⁴⁴ scheint es dennoch zunächst einmal überzeugend zu sein, mit LUTHER einen bedeutenden, vielleicht sogar den repräsentativsten Fall einer Inanspruchnahme aktiver Denk-, Rede- und Lehrfreiheit am Beginn der frühen Neuzeit zu verbinden, und zwar aufgrund seines Bruchs mit der etablierten theologischen Autorität zugunsten des Urteils der eigenen Vernunft. LUTHERS Auffassung von Denkfreiheit impliziert – freilich unter Zugrundelegung der göttlichen Offenbarung –, daß er den Menschen zu einem derartigen Urteil prinzipiell für fähig und (aufgrund welcher Prämissen auch immer) auch für berechtigt hält.

Doch war auch LUTHER seinerzeit keineswegs der einzige im Deutschen Reich, der sich der katholischen Kirche bzw. deren theologischem Dogma entgegenstellte hatte. Man denke hier nur an die Strömung der Latitudinärer, wie sie sich im Kontext des Humanismus auszubreiten begonnen hatte. Schon hier bemühte man sich vehement um einen betont rationalen und vergleichsweise kritischen Umgang mit den überlieferten Lehren. Aber auch aus dezidiert philosophischen Lagern regte sich Widerstand. Als Beispiele dürfen MUTIANUS (1472–1526) und CROTUS

⁴³ So z. B. schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von HEINRICH HEINE. Vgl. dessen 1833/34 im Pariser Exil (vgl. HEINES Vorrede) entstandene Schrift *De l'Allemagne depuis Luther*, die zunächst in der *Revue des Deux Mondes* (1834) und ein Jahr später in deutscher Übersetzung u. d. T. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland in Der Salon*, Bd. II, erschien. Benutzte Ausgabe: Frankfurt/M. 1966 (Sammlung Insel, Bd. 17), hg. v. WOLFGANG HARICH, hier: S. 92. Vgl. dazu das Kap. *Luther, Descartes und die Denkfreiheit*, in: HEINZ HENGST, *Idee und Ideologieverdacht. Revolutionäre Implikationen des deutschen Idealismus im Kontext der zeitkritischen Prosa Heinrich Heines*, München 1973, S. 23–25.

⁴⁴ So wurde LUTHER schon 1783 von MICHAEL IGNAZ SCHMIDT – zwar von katholischer Seite, aber »weniger aus konfessioneller denn aus aufklärerischer Warte« – dafür kritisiert, »mit seinem neuen Lehrsystem und seiner Etablierung eines neuen Priesterstandes die Bevormundung der Gläubigen nicht abgeschafft und die Ansätze einer neuen Denkfreiheit wieder eingeschränkt« zu haben. Gegen diese Kritik wandte sich vor allem NICOLAI vehement. Vgl. HORST CARL, »Die Aufklärung unseres Jahrhunderts ist ein bloßes Nordlicht...«. *Konfession und deutsche Nation im Zeitalter der Aufklärung*, in: HEINZ-GERHARD HAUPT u. DIETER LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt (u. a.) 1999, S. 105–141, hier: S. 133; HANS-WOLFGANG BERGERHAUSEN, *Michael Ignaz Schmidt in der historiographischen Tradition der Aufklärung*, in: PETER BAUMGART (Hg.), *Michael Ignaz Schmidt (1736–1794) in seiner Zeit. Der aufgeklärte Theologe, Bildungsreformer und »Historiker der Deutschen« aus Franken in neuer Sicht*, Würzburg 1996, S. 63–80, hier: S. 77.

(ca. 1480–1539) gelten. MUTIANUS' Denken zeigt bereits deutlich eine Tendenz zur (auch philosophischen) Kritik theologischer Dogmen.⁴⁵ Schon er stellt die Frage nach der Vereinbarkeit der Lehre vom Wesen Christi als einzigem Weg, als Wahrheit und Leben, mit der Existenz von Menschen Jahrhunderte vor Christi Geburt und gibt selbst darauf die für seine Zeit bemerkenswerte Antwort, daß das Christentum nicht etwa mit der Geburt JESU entstanden sei, sondern so alt sei wie Gott selbst. Gott habe sich schon immer allen Menschen gezeigt, auch in der religiösen Vielfalt des Polytheismus. Für MUTIANUS war der eine und höchste Gott nicht nur gleichzusetzen mit dem Gott der Israeliten sondern auch identisch mit dem römischen JUPITER und den anderen Gottheiten aller polytheistischen Religionen.⁴⁶ Gott ist für MUTIANUS auch nicht zwingend ein *deus*, sondern wird von ihm ausdrücklich auch als *una dea* bezeichnet – eine seinerzeit unerhörte Bemerkung. Es gab und gibt nach MUTIANUS' Überzeugung immer nur einen Gott, eine Göttin bzw. eine Gottheit, wenngleich in verschiedenen Erscheinungen und mit verschiedenen Namen, doch darf diese Wahrheit nicht ausgesprochen werden, weil die Menschen sich in religiösen Dingen des Deckmantels der Fabel bedienen müssen, um in dem Ganzen den Zauber Eleusinischer Mystik erkennen zu können. Allerdings erfolgten derartige Äußerungen nicht öffentlich: die entsprechenden Ansichten wurden in einem Brief des MUTIANUS an seinen Freund URBAN formuliert.

Auch MUTIANUS' Freund CROTUS (eigentlich JOHANNES JÄGER),⁴⁷ einer der ersten deutschen Humanisten, vehementer Bekämpfer der Scholastik und Befürworter

⁴⁵ MUTIANUS (KONRAD MUTH) hatte zunächst in Erfurt, dann in Italien studiert und war 1502 nach Deutschland zurückgekehrt. Er verzichtete nicht nur auf akademische Ämter, sondern auch auf die Publikation von Schriften, wirkte aber durch seinen ausgedehnten Briefwechsel stark auf das geistige Umfeld seiner Zeit. Vgl. *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*, gesammelt u. bearb. v. CARL KRAUSE, Kassel 1885 (Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde, N. F., Suppl. IX); WILHELM EHMER, *Beiträge zur Geschichte der Entwicklung der Persönlichkeit unter dem Einfluss des Humanismus in Deutschland*, 1. Teil: *Rudolf Agricola und Konrad Mutian*, München 1925; FRITZ HALBAUER, *Mutianus Rufus und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Leipzig/Berlin 1929 (ND: Hildesheim 1972 = Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 38). Weitere Literaturverweise bietet WALTER TROXLER, Art. *Mutian, Konrad*, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 16 (1999), Sp. 1117–1120.

⁴⁶ MUTIANUS an URBAN (1505), in: KRAUSE, *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus* (a. a. O.), S. 27–30 (Nr. 25), hier: S. 28: *Est unus deus et una dea* [!], *sed sunt multa uti numina ita et nomina. Exempli gratia: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tamquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendum est fabulis atque aenigmatum integumentis in re sacra. Tu Jove h. e. optimo maximo deo propitio contemne tacitus deos minutos; quum Jovem nomino, Christum intellego et verum deum.*

⁴⁷ Auch CROTUS hatte in Italien studiert, war mit MUTIANUS, REUCHLIN und ERASMUS bekannt und darüber hinaus ein enger Freund ULRICHS VON HUTTEN. Anfangs noch ein glühender Verehrer LUTHERS, wandte er sich später aufgrund der sitzlichen Verrohung, die sich im Zuge der lutherischen Reformbewegungen offenbarte, von den Neuerungsbestrebungen ab und beklagte den allgemeinen moralischen Verfall, der von der Reformation nur noch stärker vorangetrieben werde,

wissenschaftlicher Freiheit, im übrigen einer der Autoren der sogenannten *Dunkelmännerbriefe*, folgte diesem mit noch weitaus polemischeren Mitteln, indem er liturgische Elemente der römischen Kirche, die Messe ebenso wie den Reliquienkult, der satirischen Lächerlichkeit preisgab und nunmehr die ihm irrational erscheinenden Aspekte verschiedener religiöser Konventionen öffentlich angriff.⁴⁸ Seine Distanzierung von der Reformation und sein persönliches Zerwürfnis mit LUTHER, der ihm seinerseits fortan mit Spott begegnete, dürften einen nicht unerheblichen Einfluß auf die religionspolitischen Überlegungen der Zeit gehabt haben, denn CROTUS galt als bedeutender Gelehrter.

Allerdings blieben die kritischen, bisweilen auch tendenziell esoterischen Überlegungen von MUTIANUS und CROTUS singuläre Erscheinungen ohne allzulange Wirkungskraft. Dasselbe gilt für die literarischen Vertreter des Unitarismus im Reich, z. B. JOHANNES CAMPANUS (ca. 1500–1575) in Jülich oder LUDWIG HETZER (gest. 1529) in Zürich. Aufgrund ihres Bildungshintergrundes – beide hatten eine universitäre Ausbildung genossen – erlangten sie auch in akademischen Kreisen ein gewisses Ansehen. Doch ihre theologischen Äußerungen führten im Falle HETZERS zur Hinrichtung, CAMPANUS mußte aus seiner Heimatstadt Wittenberg fliehen und starb eingekerkert in Kleve. Nicht nur die Dominanz der lutherischen Bewegung war in vielen Bereichen rasch spürbar bzw. erdrückend geworden, sondern auch deren religiöse Intoleranz. Es dürfte daher von nicht geringer Wichtigkeit sein, zunächst das Freiheitsverständnis LUTHERS genauer in den Blick zu nehmen.

1. *Die Freiheit eines Christenmenschen und die Unverzichtbarkeit der Metaphysik*

Die Äußerungen, die LUTHER selbst zur »freiheit des Geistes« eines wahren Christen geäußert hat, scheinen zunächst in eine ganz andere Richtung zu weisen.⁴⁹ LUTHER unterscheidet bekanntlich zwischen weltlicher und geistlicher Freiheit und stellt dabei die Prioritäten klar heraus.

etwa durch ihre strengen Gesetze gegen die Anhänger der alten Religion. Vgl. FRANZ WILHELM KAMPSCHULTE, *De Joanne Croto Rubiano commentatio*, Bonnae 1862; KURT FORSTREUTER, *Johannes Crotus Rubinanus in Preussen*, in: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971*, hg. v. d. Mitarbeitern d. Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 2, Göttingen 1972 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 36,2), S. 293–312.

⁴⁸ Vgl. hierzu bereits: IGNAZ VON DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, 3 Bde., Regensburg 1848 (ND: Frankfurt am Main 1962), Bd. 1, S. 141 f.

⁴⁹ Vgl. MARTIN LUTHER, *D. Martin Luthers Werke*, Weimar 1883 ff., *Schriften*, Bd. 21, S. 540 f. Das »Christlich wesen« ist nach LUTHER nicht gebunden an »eusserlich wesen, stet, person, kleider, und ander ding«, ein Christ ist »in die freiheit des Geistes vom Gesetz und allen banden des selben,

»Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr ueber alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.«⁵⁰

Mit der Freiheit des Geistes ist die Freiheit, sich Gott und seinem (offenbarten) Gesetz unterzuordnen, gemeint, sie ist »Gewissensfreiheit«, nicht »Kultfreiheit«;⁵¹ die weltliche Gesetzgebung ist prinzipiell zu beachten, es sei denn, daß sie die Gefolgschaft gegenüber Gott behindert. »Christliche Freiheit« meint bei LUTHER ausschließlich die »Freiheit für Gott«.⁵²

»Diese Christliche freiheit kan jedermenigklichen widerfharen, Dem so wol, der frei ist, alls der leibeigen ist, Dem, der do gefangen ist, und der do andere gefangen nimpt, Einem weibe so woll als dem Man, Einem knechte und magdt sowohl alls dem Herren und Frawen. Wir reden von der Freiheit für Gott, da unss gott frey spricht von sundenn.«⁵³

das er nicht sol noch kan mit Gesetzen, Regeln, wercken gebunden und gefangen werden, was man jm auch mag furschlahen, dazu, das er dadurch solt für Gott gerecht werden (Denn wir reden jtz nicht von seinem esserlichem leben, darin er alle Gesetz, doch on schaden und nachteil solcher geistlicher freiheit des Geists und gewissens halten mag), Und bleibt also ein freier Mensch über alle Gesetz, im Glauben des Worts und seiner Taufe, weil er durch Christum der suenden vergebung, Gottes gnade und den heiligen Geist hat und nach solchem sich in seinem gantzen leben regiret, Denn er ist nu durch den heiligen Geist [...] gerecht und lebendig gemacht, das er nicht darff ander lere, werck oder heiligkeit suchen, on wie jn der Geist durchs Wort leitet und fueret«. Zu LUTHERS »Unterscheidung der zwei Regimenter«, die vielerorts erläutert wird, vgl. exemplarisch die neue Studie von ALBRECHT BEUTEL, *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007, S. 25 ff.

⁵⁰ LUTHER, *Werke* (a. a. O.), *Schriften*, Bd. 7, S. 21.

⁵¹ GERHARD MÜLLER, *Luthers Zwei Reiche Lehre in der deutschen Reformation*, in: ders., *Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers*, hg. v. MARON GOTTFRIED, Gütersloh 1989, S. 417–437, hier: S. 243. Vgl. ERICH GELDBACH, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 2005 (Bensheimer Hefte, Heft 70), S. 51 ff.; THOMAS HOHENBERG, *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22*, Tübingen 1996 (Spätmittelalter und Reformation, Bd. 6), S. 131 ff.; JOSEF LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 233; NIKOLAUS PAULUS, *Luther und die Gewissensfreiheit*, München 1905 (Glaube und Wissen, Heft 4). KURT NIEDERWIMMER, *Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze*, Berlin (u. a.) 1998 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 90), S. 114, weist allerdings zu Recht darauf hin, daß »die von Luther betonte Gewissensfreiheit noch nicht mit dem Prinzip der Gewissensfreiheit späterer Zeit (etwa der Zeit der Aufklärung) verwechselt werden« darf.

⁵² LUTHER, *Werke* (a. a. O.), *Schriften*, Bd. 33, S. 660b.

⁵³ LUTHER, *Werke* (a. a. O.), *Briefwechsel*, Bd. 4, S. 528. Ferner warnt LUTHER unter Verweis auf den Apostel PAULUS vor dem Mißbrauch der von Gott gegebenen Freiheit: »...darumb sagt der heilig Paulus: Jhr seid zu der Freiheit berufen, allein sehet zu, daß ihr diese Freiheit nicht zu Ursach des Fleisches gebraucht, das ist, daß ihr die nit so weit erstreckt, als wolltet ihr meinen (wie viel Ketzter getan haben), daß euch durch dieselbe Freiheit alle Dingk ziemen sollten. Gleich aus derselbigem Ursach schreibt Sanct Petrus, daß wir als die Freien mit Wohlthun die Unwissenheit der Unklugen dämpfen, und die Freiheit der Bösen nit zu einem Deckel haben, sonder wie die knechte

Weder ist Freiheit identisch mit Beliebigkeit, noch darf sie für weltliche Zwecke instrumentalisiert werden. Die ablehnende Haltung LUTHERS und seiner Anhänger gegenüber jeder Form von ›Libertinismus‹ war damit praktisch vorprogrammiert.

Beides, die religiöse Pflicht wie auch die richtige, nämlich gottgefällige Art und Weise, seine Freiheit zu gebrauchen, setzt gewisse Fähigkeiten voraus. Die Menschen müssen zunächst einmal, sozusagen ihrem Potential nach, im Stande sein, die ›Anleitung‹ zum Gebrauch dieser von Gott gegebenen Freiheit, d. h. die göttliche Offenbarung, zu verstehen. Angestrebt wurde deshalb ein verbessertes Bibelverständnis als Grundlage des richtigen Gebrauchs der individuellen Freiheit »für Gott«. Es handelt sich um eine Freiheit, die den Menschen befähigen soll, einen gottgefälligen Lebenswandel zu führen, mithin also um eine Freiheit zur religiösen Pflichterfüllung. Die Fähigkeit zur selbständigen Bibellektüre wird damit zur unabdingbaren Voraussetzung und impliziert die Notwendigkeit gewisser Lese-, aber auch Interpretationskompetenzen bei jedem einzelnen Menschen. Insofern nahm LUTHER nicht nur die Denkfreiheit in jenem speziellen Sinne für sich selbst in Anspruch, sondern forderte sie zugleich für jeden einzelnen Menschen. Darüber hinaus definierte er sie als eine von Gott selbst gegebene und somit von ›höchster Stelle‹ autorisierte geistige Freiheit, die im Falle einer Normenkollision über dem weltlichen Recht steht. Die Freiheit zum selbständigen Studium der Offenbarungsschriften setzt damit aber auch Fähigkeiten voraus, die zuvor erlernt werden müssen, mithin also ein Mindestmaß an Lehrfreiheit. Die langfristig wirksamen Ergebnisse dieser Bestrebungen sind allgemein bekannt, und so überrascht es kaum, daß deutsche Frühaufklärer LUTHER später als einen ihrer Vorkämpfer feiern sollten.

Eine völlig andere Frage als die nach der Rolle der Denkfreiheit in LUTHERS Schriften ist freilich die nach dem praktischen Umgang LUTHERS mit der Denkfreiheit anderer. Faktisch führte die lutherische Bewegung vorerst zu keiner politischen oder sozialen Situationsverbesserung. Politisch blieben die Bevölkerungsschichten, an die sich das ›religionsaufklärerische‹ Programm LUTHERS richten sollte, in derselben Situation wie zuvor oder litten unter den Folgen der Reformation sogar mehr. Verschiedene machtpolitische Auseinandersetzungen kamen bekanntlich hinzu. Die Grundlage für eine neue Form freien Denkens ergab sich auf Basis der Reformation lediglich durch den skizzierten neuen Bildungsanspruch, durch den die Möglichkeit zur selbständigen Bibellektüre eröffnet werden sollte. Die Lutheraner stellten das Buch, v. a. natürlich die Bibel, ferner den Katechismus und einige religiöse Abhand-

Gottes von den Sunden frei sein sollten; welche Freiheit der Bosheit dein schwarzer Münch so heftigk ausgeschrien, und mehr dann kein Ablaßprediger (die er doch hart verfolgt), und sich des wahren Ablaß mißgebraucht hat, als dann aller Ketzter Art je und je gewest und noch ist. Wie dann der heilig Petrus, da er der Ketzter Eigenschaft nach Länge beschrieben, klar angezeigt hat mit diesen Worten: Sie leben in Irrtumb und vorheischen ihnen Freiheit, so sie doch selbs Knechte sein des Vorderbens« (ebd.).

lungen, in das Zentrum ihrer geistigen Welt; die Reformationsbewegung entwickelte sich, zumindest in der Wahrnehmung anderer, rasch zu einer reinen »Bibliolatrie«.

Diese Tendenz verband sich in der Praxis mit einer »Unduldsamkeit« gegenüber Andersgläubigen.⁵⁴ LUTHER und seine Anhänger waren durchaus nicht gegen den Einsatz staatlicher Gewalt zur Unterdrückung des römisch-katholischen Klerus oder aus ihrer Sicht blasphemischer Geistesströmungen. Was diese religionspolitischen Aspekte betrifft, nahmen die Lutheraner keine wesentlich andere Position ein als zuvor die römisch-katholische Kirche. Sie verfolgten »Häresien« mit der gleichen Unerbittlichkeit und gaben der Offenbarungsschrift denselben Vorrang vor aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Die politische wie theologische Auseinandersetzung der Lutheraner mit den Gegenkräften auf philosophisch-theologischer Ebene, insbesondere der religionspolitische Erfolg, dürfte zudem – wenigstens vorerst – zu einem gewissen Bewußtsein der eigenen Stärke geführt haben, das sich in der Folge auch als religiöser Fanatismus ausdrücken konnte. LUTHER und seine Anhänger handelten – *ex post* betrachtet – in der Praxis durchaus auch wider die eigene Lehre. Als Beispiel mögen die zwiespältigen Positionierungen hinsichtlich der Kompetenzen der weltlichen Obrigkeit in religiösen Angelegenheiten gelten: LUTHER stellte in der Theorie wiederholt heraus, daß sich ein Landesfürst in religiöse Dinge nicht einzumischen habe, andererseits forderte er von den Landesherrn mit großer Vehemenz die notfalls gewaltsame Abschaffung der römisch-katholischen Gottesdienste und die Schließung von Klöstern.⁵⁵ Derselbe Fanatismus führte auch dazu, daß LUTHERS Einstellung gegenüber den Juden, nachdem diese seiner Lehre kaum folgten, von Gleichgültigkeit in Aggression umschlug.⁵⁶

Mit der politischen Akzeptanz der Protestanten war das Idealbild einer einheitlichen christlichen Welt zerbrochen, die Existenz verschiedener Konfessionen führte zu Rivalität und Anfeindung. Hinzu kam bald die Ernüchterung über die kurzfristige politische Reformationskraft der lutherischen Bewegung. Hatten die moralischen Mißstände innerhalb des Klerus vor der Reformation bereits zu Unmut in großen Teilen der Bevölkerung geführt, so kam nun nicht nur der Sieg der Obrigkeiten im Bauernkrieg hinzu, sondern auch die Erkenntnis, daß der Lutheranismus keine materielle oder soziale Verbesserungen mit sich brachte – oder auch nur anstrebte. Die so entstandene geistige Situation provozierte förmlich die Frage nach möglichen Alternativen, sie dürfte in jedem Fall zunächst einmal, zumindest auf intellektueller Ebene, das Vertrauen in die etablierte Religion, d. h. in das Christentum überhaupt,

⁵⁴ PAULUS, *Luther und die Gewissensfreiheit* (a. a. O.), S. 61, vgl. S. 63 u. ö.

⁵⁵ Vgl. PAULUS, *Luther und die Gewissensfreiheit* (a. a. O.), S. 5 ff.; ders., *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1911, S. 1 ff.

⁵⁶ Vgl. REINHOLD LEWIN, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während der Reformationszeit*, Berlin 1911 (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, ND: Aalen 1973), bes. S. 97 ff.

mancherorts (erneut) erschüttert haben. Dieses geistige Klima war der Nährboden für die Bildung verschiedenster, sich selbst durchaus christlich verstehender Sekten, aber auch für die Entstehung neuer geistiger Strömungen, die prinzipiell mit dem Christentum brachen, wie z. B. verschiedene Formen des Libertinismus, aber auch Atheismus oder zumindest Agnostizismus. Eine Verschärfung dieser Umstände erfolgte in Deutschland dann bekanntlich durch die traumatische Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges.

Eine erkennbare moralische oder intellektuelle Verbesserung hatte die Reformation vorerst nicht erreicht. Physische Gewalt und sittlich roher Umgang traten zum Teil sogar verstärkt hervor. Aber auch die im wissenschaftlichen Bereich aufkommende bzw. fortgeführte Ablehnung gegenüber allen wissenschaftlichen Erkenntnissen, die einen Widerspruch zur Offenbarung nahelegten, ist Ausdruck dieses Scheiterns. Ein prägnantes Beispiel ist die Haltung LUTHERS und seiner Mitstreiter gegenüber COPERNICUS und dessen Anhängern.⁵⁷ Zu LUTHERS Lebzeiten wagte es beispielsweise ERASMUS REINHOLD (1511–1553) in Wittenberg nicht, die Astronomie des COPERNICUS zu lehren.⁵⁸ GEORG JOACHIM RHETICUS (1514–1576) verließ Wittenberg sogar, um der Einschränkung der Redefreiheit zu entkommen und andernorts die copernicanischen Theorien lehren zu können (womit er übrigens auch im lutherischen Leipzig zweimal scheiterte). CASPAR PEUCER (1525–1602), der an der Veröffentlichung des neuen Wittenberger Katechismus der theologischen Fakultät wesentlich beteiligt war, erklärte schließlich die copernicanischen Theorien für absurd. Diese Beispiele mögen belegen, wie die lutherische Theologie die Freiheit der Wissenschaften mindestens ebenso stark eingrenzte, wie es zuvor die katholische Kirche getan hatte. Indem sie die Widerspruchsfreiheit weltlicher Lehren mit der Offenbarung als Wahrheits- und Beurteilungskriterium weiterhin an oberste Stelle setzte, errichtete sie überaus enge Schranken für jede Form innovativer Wissenschaft. Nicht nur die nun erscheinenden Schriften, in denen versucht wurde, auch die historische Wahrheit der biblischen, insbesondere alttestamentarischen Erzählungen nachzuweisen, dürfen als Ausdruck dieser Positionierung gelten, sondern z. B. auch die Weigerung der Lutheraner, die Kalenderreform, die Papst GREGOR XIII. im Jahr 1584 einführte, zu übernehmen.

Innerhalb der Philosophie strebte LUTHER einen strikten Bruch mit der aristotelischen Tradition an, da sie die christliche Theologie allezeit überdeckt und sowohl

⁵⁷ Vgl. hierzu schon: ANDREW DICKSON WHITE, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, 2 Bde., New York 1897, hier: Bd. 1, S. 120 ff., bes. S. 128 f.

⁵⁸ ERNST ZINNER, *Entstehung und Ausbreitung der Copernicanischen Lehre*, 2. Aufl., durchgesehen u. ergänzt v. HERIBERT M. NOBIS, München 1988; HANS-JOACHIM SEIDEL u. CHRISTIAN GASTGEBER, *Wittenberger Humanismus im Umkreis Martin Luthers und Philipp Melanchtons. Der Mathematiker Erasmus Reinhold d. Ä.*, in: *Biblos* 46 (1997), H. 1, S. 19–51.

die Gelehrten als auch deren Schüler mit ihren falschen Lehren in die Irre geführt habe.

»Was sein die Universiteten, wo sie nit anders, dan biszher, vorordnet, den, wie das buch Machabeorum sagt, Gymnasia Epheborum et Grece glorie, darynnen ein frey leben gefuret, wenig der heyligen schrifft und Christlicher glaubgeleret wirt, und allein der blind heydnischer meyster Aristoteles regiert, auch weytter den Christus? Hie were nu mein rad, das die bucher Aristoteles, Phisicorum, Metaphysice, de Anima, Ethicorum, wilchs biszher die besten gehalten, gantz wurden abthan mit allen andern, die von naturlichen dingen sich rumen, so doch nichts drynnen maggeleret werden, widder von naturlichen noch geistlichen dingen, datzu seine meynung niemant biszher vorstanden, und mit unnutzer erbeit, studiern und kost szoviel edler zeyt und seelen umb sonst beladen gewesen sein. Ich darffs sagen, das ein topffer mehr kunst hat von naturlichen dingen, den in denen bucher geschrieben stet. Es thut mir wehe in meinem hertzen, das der vordampter, hochmutiger, schalckhafftiger heide mit seinen falschen worten soviel der besten Christen vorfuret und narret hat: got hat uns also mit yhm plagt umb unser sund willen.«⁵⁹

LUTHER fordert v. a. einen Bruch mit der aristotelischen Metaphysik und der dieser immanenten Lehre von der Bestimmung des Menschen. Steine des Anstoßes sind nicht einzelne Widersprüche zwischen ARISTOTELES' Philosophie und LUTHERS Verständnis von christlicher Dogmatik, sondern die verfälschende Wirkung, welche durch die Vermischung aristotelischer Philosophie, insbesondere der Metaphysik, mit der christlichen Theologie verursacht worden sei. LUTHERS Ablehnung richtet sich insbesondere gegen das aristotelische Prinzip der Willensfreiheit mitsamt seinen Implikationen, denen zufolge der Mensch ein »Prinzip der Heilsaktivität gegenüber Gott darstellt« – für LUTHER eine »anmaßliche Fiktion«.⁶⁰

Die zunächst strikte Ablehnung der traditionellen aristotelischen Scholastik bei LUTHER scheint sich, zumindest zunächst, v. a. aus der vorreformatorischen deutschen Mystik entwickelt zu haben.

»Gerade die Innerlichkeit des Glaubens machte ihn anfangs zu einem Feinde des Wissens, und als nun die mystische Gläubigkeit aus der Stille des Klosters wie ein alles ergreifender Sturm in das öffentliche Leben trat, da schien sie zuerst auch die ganze wissenschaftliche Tradition der Scholastik fortschwemmen zu wollen.«⁶¹

⁵⁹ LUTHER, *Werke* (a. a. O.), *Schriften*, Bd. 6, S. 457 f.

⁶⁰ RUDOLF MALTER, *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*, Bonn 1980 (Conscientia, Bd. 9), S. 94: »Luther sieht in Aristoteles den Denker, der die Sünde leugnet, der zugleich die scholastischen Theologen hierin verführt hat.«

⁶¹ WILHELM WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange*

Auch wenn WILHELM WINDELBAND mit der Einschätzung LUTHERS als »Feind des Wissens« dem Reformator sicher Unrecht tut, so trifft doch seine Beobachtung zu, daß LUTHER es ablehnte, Religion und Glauben zum Gegenstand philosophischer Überlegungen zu machen. LUTHER ist insofern jedoch kein Feind des Wissens, sondern definiert den Gegenstandsbereich rationaler Reflexionen im Gegensatz zur Tradition neu, indem er den Glauben und die Religion aus diesem ausschließt.

Der angestrebte Verzicht auf die scholastische Tradition konnte allerdings nicht erreicht werden. Zum Aufbau einer eigenen Kirche in Absetzung vom römisch-katholischen Klerus und dessen Lehre bedurfte es eines theoretischen Fundaments, mit dessen Hilfe man imstande war, diese Neuerungen nach innen zu steuern sowie nach außen zu legitimieren. Um sich ausbreiten oder auch nur bestehen zu können, mußten die Vertreter der neuen Konfession in der Lage sein, sich den theologischen (und philosophisch durchsetzten) Argumenten von Kritikern zu stellen. Es bedurfte daher zwingend und rasch einer Art reformierter Scholastik, insbesondere einer ›konkurrenzfähigen‹ Metaphysik. Dies konnte allerdings nur durch jene Institutionen erreicht werden, die maßgeblich an der Verbreitung und Etablierung eines streng ›orthodoxen‹ und tendenziell intoleranten Wissenschaftsverständnis beteiligt waren, nämlich durch die Universitäten und insbesondere durch deren theologische Fakultäten. Eine reformierte Metaphysik, die auch aus LUTHERS theologischem Verständnis heraus, insbesondere für seine Christologie,⁶² notwendig war, konnte nur hier entwickelt werden.

Die traditionelle Philosophie bedurfte aus lutherischer Sicht einer Revision, im Grunde sogar einer Reformation. Das Alte sollte nicht insgesamt verworfen, sondern unter Vermeidung aller scholastischen Verfälschung quasi gereinigt werden. Die lutherische Orthodoxie hatte damit zu einer geistigen Grundeinstellung geführt, die alles Alte außer der Offenbarung selbst zumindest in Frage stellte. LUTHERS Ablehnung der traditionellen scholastischen Metaphysik führte zum Bruch mit einem seit Jahrhunderten institutionalisierten Kernbereich der Philosophie und insofern mit der universitären Philosophie seiner Zeit überhaupt. Während deren Vertreter andernorts auf ihre scholastischen Traditionen zurückgreifen konnten, mußte sich der Blick aus lutherischer Sicht zunächst darauf richten, aus dem bisherigen Kanon dasjenige auszuwählen, was mit der eigenen theologischen Lehre noch in Einklang stand oder zu bringen war. Zwar konnte man hinsichtlich der kritischen Positionierung auf die seit langem immer wieder aufkeimenden Versuche der Emanzipation von der Autorität des ARISTOTELES aufbauen, andererseits mußte man in dieser Phase der Revi-

mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften, Bd. 1: *Von der Renaissance bis Kant*, Leipzig³1904, S. 93.

⁶² Vgl. WALTER SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976 (Calwer theologische Monographien, Reihe B, Systematische Theologie und Kirchengeschichte, Bd. 4), S. 203 ff.

sion und philosophischen Reformation mangels Alternativen zunächst zwangsläufig doch wieder auf das Tradierte zurückgreifen, nunmehr allerdings traditionskritisch.⁶³ Dafür bedurfte es allerdings des nötigen Handwerkszeuges, das vorerst nur der Humanismus in hinreichendem Maße bereitzustellen in der Lage war.⁶⁴

LUTHERS Gefolgsmann PHILIPP MELANCHTHON (1497–1560) scheint dies bewußt gewesen zu sein. MELANCHTHON hatte sich seit dem Beginn seiner Tätigkeit in Wittenberg unter großem Beifall LUTHERS um eine Reform des Studiums bemüht. Der große Unterschied zu LUTHER bestand bekanntlich darin, daß MELANCHTHONS Denken maßgeblich durch den Humanismus geprägt war. Wo LUTHER mit den Humanisten brach, hielt MELANCHTHON den Kontakt aufrecht,⁶⁵ und wo LUTHER die Wissenschaft radikal ausschließen wollte, zielte MELANCHTHON auf ihre humanistische Umformung im Sinne der neuen Theologie.⁶⁶ Bei ihm finden sich bereits vorsichtige, im Vergleich zu LUTHER aber doch deutlich liberalere Bemühungen um eine Revitalisierung alter Lehrgebiete, v. a. aber ein Reflexionsprozeß hinsichtlich der neuen Rolle und Art der Philosophie unter dem Primat der Theologie. MELANCHTHONS Konsequenz bestand in der auch zukünftigen Favorisierung des Aristotelismus als maßgebliche Philosophie – nunmehr freilich durch die Theologie, insbesondere durch den Ausschluß der aristotelischen Metaphysik, in engeren Schranken gehalten – in Verbindung mit der ›Erlaubnis‹, Wahrheiten auch bei anderen philosophischen Sekten als den Aristotelikern zu suchen, also mit einer tendenziell eklektischen Methode.⁶⁷

Doch bewirkte die Begrenzung des Kompetenzbereichs der Philosophie zunächst, daß die Ergebnisse jener Bemühungen bereits auf niedrigem Niveau stagnierten. Parallel dazu wirkte sich das negative Urteil des Humanismus über die Metaphysik auf die Entwicklungen aus.⁶⁸ Beide Strömungen, lutherische Orthodoxie wie Huma-

⁶³ Vgl. PAUL ALTHAUS, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik. Eine Untersuchung zur altprotestantischen Theologie*, Leipzig 1914 (ND: Darmstadt 1967).

⁶⁴ Vgl. hierzu und zum folgenden: BERND MOELLER, *Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959), S. 46–61; PETER BAUMGART, *Die deutschen Universitäten im Zeichen des Konfessionalismus*, in: ALEXANDER PATSCHOVSKY u. HORST RABE (Hg.), *Die Universität in Alteuropa*, Konstanz 1994 (Konstanzer Bibliothek, Bd. 22), S. 147–168.

⁶⁵ So brach LUTHER 1525 den Kontakt zu ERASMUS ab, während MELANCHTHON, der ERASMUS seit langem verbunden war, ihn auch weiterhin pflegte.

⁶⁶ Man denke an MELANCHTHONS Studienanleitung *Ratio discendi* (1522).

⁶⁷ In der ›religionspolitischen‹ Praxis zeigte sich MELANCHTHON allerdings ähnlich intolerant wie LUTHER. So forderte er in seinen *Initia Doctrinae Physicae* (Vuitebergae 1549) sogar Strafen als Mittel zur Unterdrückung neuer Lehren.

⁶⁸ Vgl. dazu schon MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 29), S. 13 ff.

nismus, führten vorübergehend zu einer regelrechten Verschüttung der Metaphysik als philosophische Teildisziplin – ›metaphysische‹ Fragen waren nun Angelegenheit der Theologen. Die aristotelische Philosophie blieb im lutherischen Raum bestehen, allerdings beschnitten und an die eigene Theologie angepaßt. LUTHER hatte nicht mit der aristotelischen Philosophie im Ganzen gebrochen.⁶⁹ Die aristotelischen Schriften zur Physik, Metaphysik, Ethik und Seelenlehre lehnte er zwar vollständig ab,⁷⁰ aber die Logik, Rhetorik und Poetik sollten, allerdings unter Ausblendung scholastischer Kommentare, weiterhin als Lehrgrundlage dienen. So erklärt sich, warum diese Instrumentaldisziplinen innerhalb der lutherisch geprägten Universitäten vorerst im Zentrum des philosophischen Interesses standen.⁷¹ Allerdings waren auch diese Teile der aristotelischen Philosophie, insbesondere aus Gründen ihrer terminologischen Verwobenheit mit der aristotelischen Metaphysik, von letzterer nicht strikt zu trennen; ferner bedurfte auch die lutherische Theologie eines begrifflichen Instrumentariums, das nicht ohne Rückgriff auf die Philologie des Humanismus und auf die Philosophie der traditionellen Scholastik herzustellen war.

Der Wegfall der maßgeblich aristotelisch geprägten Metaphysik in der lutherischen Schulphilosophie als eigenständige Disziplin war von kurzer Dauer. DANIEL CRAMER (1568–1637) führte die Metaphysik »wenigstens dem Programm nach« bereits 1594 in Wittenberg wieder ein.⁷² In Helmstedt lehrte CORNELIUS MARTINI (1568–1621) am Ende des 16. Jahrhunderts ebenfalls Metaphysik nach ARISTOTELES.⁷³ Um 1600 wurde die Metaphysik wieder in den universitären ›Fächerkanon‹ aufgenommen, während die melanchthonisch geprägte Dialektik nunmehr in eine rein instrumentelle Disziplin überführt wurde.⁷⁴ Zwar wurde eine »offenbarungs-

⁶⁹ Vgl. die tendenziell positiven Wertungen, auf die in der Forschung bereits sehr früh hingewiesen wurde, z. B. von FRIEDRICH NITZSCH, *Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstag Luther's*, Kiel 1883, S. 31 f.

⁷⁰ Vgl. NITZSCH, *Luther und Aristoteles* (a. a. O.), S. 19.

⁷¹ Vgl. PETER PETERSEN, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (ND: Stuttgart-Bad Cannstatt 1964), S. 143 ff.

⁷² ULRICH GOTTFRIED LEINSE, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, 2 Teile, Augsburg 1985 (Reihe wissenschaftliche Texte, Bd. 36), Teil 1, S. 165.

⁷³ Vgl. SIEGFRIED WOLLGAST, *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung*, Berlin 1993, S. 22 f.; LEINSE, *Das Ding und die Methode* (a. a. O.), Teil 1, S. 206 ff.

⁷⁴ Vgl. LEINSE, *Das Ding und die Methode* (a. a. O.), Teil 1, S. 11 ff., 206 ff. – WALTER SPARN, *Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien*, in: HELMUT HOLZHEY (u. a., Hg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*, Basel 2001 (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 4/1), S. 475–606, S. 487: »Die Lutheraner zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Metaphysik als universale und homogene Wissenschaft des Seienden als Seienden (ens qua ens) konzipieren. Mit der Option für eine reine Ontologie und dem Rückgriff auf diese aristotelische Definition der Ersten Philosophie (und nicht

theologische Konzeption der Metaphysik« weiterhin abgelehnt und die natürliche Theologie ausgeklammert, doch blieb der Aristotelismus nun, wenngleich in gewandelter Form, wieder bestimmend für die Lehrsystematik auch an den lutherischen Universitäten. Die Spannungen im Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie blieben allerdings bestehen und spitzten sich weiter zu, bis sie sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts zu entladen begannen.

Lutherische Theologen zementierten, nun wieder in engerer, wenn auch kritischer Anlehnung an die aristotelisch-scholastische Tradition vorlutherischer Zeit, ein strenges, maßgeblich an LUTHERS Lehre orientiertes Verständnis von ›Orthodoxie‹, das sich rasch in den lutherischen Gebieten ausbreitete und etablierte, namentlich v. a. durch ABRAHAM CALOV (1612–1686) in Rostock, Königsberg und Danzig sowie AUGUST PFEIFFER (1640–1698) in Schlesien und Leipzig. Dieses blieb, regional unterschiedlich stark, bis ins 18. Jahrhundert wirksam. Innerhalb der Universitäten entwickelte sich auf dem Boden dieses dezidiert um Orthodoxie bemühten Denkens – und zunächst gegen alle frühe lutherische Intention – eine ›lutherisch-orthodoxe‹ Metaphysik.⁷⁵ Der ›lutherisch-orthodoxen‹ Scholastik, die anfangs »enger und kümmerlicher [...] als je die katholische gewesen war«, gelang es zunehmend, sich zu etablieren und sogar eine gewisse Popularität zu entwickeln.⁷⁶ Die neue Theologie lieferte eine metaphysisch fundierte Dogmatik, die mehr und mehr als Reglementierungsinstrument bzw. als Prüfstein für die Verträglichkeit neuer philosophischer Konzeptionen mit der orthodoxen Lehre herangezogen werden konnte. Die Grenzen der Philosophie und ihrer Funktionen wurden nach und nach statisch abgesteckt und streng überwacht. *Libertas philosophandi* erscheint in dieser Phase zunächst als Freiheit zur Loslösung von der alten scholastischen Philosophie, sie erfährt allerdings später, nämlich nach der Etablierung der ›lutherisch-orthodoxen‹, letztlich aber auch wieder streng aristotelischen Philosophie, eine zunehmende Aushöhlung, die sich in verschiedenen Kontroversen der Philosophiegeschichte des späten 16. und des 17. Jahrhunderts in Deutschland (aber nicht nur hier) spiegelte: die Auseinandersetzungen mit dem Ramismus, dem Cartesianismus sowie dem Spinozismus.

Die Denkfreiheit als *libertas philosophandi* wird bei LUTHER selbst freilich als solche überhaupt nicht thematisiert, die praktische Denkfreiheit, verbunden mit Rede-, Lern- und Lehrfreiheit, gewinnt ihre Konturen zunächst im Kontext rein theolo-

auf die andere aristotelische Definition: Wissenschaft des immateriellen Seienden) stellte sich die lutherische Schulmetaphysik in die averroistische und scotistische Tradition...«

⁷⁵ ULRICH GOTTFRIED LEINSLER, *Methodologie und Metaphysik bei den deutschen Lutheranern um 1600*, in: *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, hg. v. ECKHARD KESSLER, CHARLES H. LOHR u. WALTER SPARN, Wiesbaden 1988 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 40), S. 149–161; LEINSLER, *Das Ding und die Methode* (a. a. O.), Teil 1.

⁷⁶ Vgl. EMIL WEBER, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1907 (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 1), S. 38.

gischer Überlegungen; sie basiert sozusagen auf der Freiheit zum Glauben oder, lutherisch ausgedrückt, auf der ›geistigen Freiheit‹ des Einzelmenschen. Für die Entwicklung der philosophischen Freiheit erwies sich die lutherische Reformation dementsprechend nicht etwa als Beginn einer Blütezeit, sondern vorerst als eine Phase der Stagnation. Es scheint, als seien die Verhältnisse zwischen Philosophie und Theologie ein für alle mal festgelegt worden und *de facto* nicht diskutabel gewesen. In den lutherischen Territorien des Reiches finden sich daher bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nur wenige Schriften, in denen die philosophische Freiheit überhaupt thematisiert wird, und wenn doch, dann in der Regel entweder (in früherer Zeit) im Kontext des Emanzipationsprozesses gegenüber der aristotelischen Tradition oder (in späterer Zeit) im Rahmen der Rechtfertigung des neuen Aristotelismus. Es liegt in der Natur der Sache, daß jene, die in der Philosophie eine Neuerung gegenüber dem Tradierten zu etablieren suchen, sich gegen konservative Kräfte eher dem Schlagwort der philosophischen Freiheit bedienen als ihre Gegner. Diese sind dann zumeist darum bemüht, dasjenige, was die Neuerer als *libertas philosophandi* proklamieren, als eine Scheinfreiheit zu erweisen, nicht selten mit der Betonung, daß der Aristotelismus kein sklavisches Folgen in des Meisters Fußstapfen sei, sondern ein freies Zustimmung aufgrund eigenständigen Urteilens.

Im Wesentlichen beschränkte man sich jedoch auf die Bewahrung des einmal festgelegten Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Insbesondere in Wittenberg blieb diese konservative Haltung lange bestehen. Noch bis mindestens zum Ende des 17. Jahrhunderts, als aus Leipzig und dann v. a. aus Halle bereits deutliche Signale einer neuen Zeit zu vernehmen waren, wurden hier die konservativen Positionen eines JAKOB SCHEGK (1511–1587), BALTHASAR MEISNER (1587–1626) und JOHANNES SCHARFF (1595–1660) vertreten und verehrt. Exemplarisch sei hier auf die *Disputatio Philosophica De Utilitate Praestantia Philosophandi* verwiesen, die CASPAR CHRISTIAN CLAUSIUS am 26. Februar 1698 unter dem Vorsitz von JOHANN HEYL gehalten hat.⁷⁷ Darin wird, in Absetzung von der durch AGRIPPA VON NETTESHEIM (1486–1535) schon 1530 vorgebrachten Meinung, daß alle Wissenschaft unzuverlässig sei,⁷⁸ das ›lutherisch-orthodoxe‹ Verhältnis von Philosophie und Theologie in ausdrücklicher Anlehnung an die Wittenberger Tradition seit MELANCHTHON erneut dargelegt. Auch hier wird die Bedeutung der Philosophie, v. a. der Metaphysik als *prima Philosophia* und *Regina omnium Scientiarum*, gegen alle Angriffe verteidigt, aber zugleich die Betonung auf einen »unverfälschten und rechtmäßigen Gebrauch« der Philosophie, also auf eine *Philosophia sobria*, wie es MEISNER einst formuliert

⁷⁷ JOHANNES HEYL (Praes.), CASPARUS CHRISTIANUS CLAUSIUS (Resp.), *Disputatio Philosophica De Utilitate Praestantia Philosophandi*, Wittenbergae [1698].

⁷⁸ HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA AB NETTESHEYM, *De Incertitudine & Vanitate Scientiarum, & Artium atque excellentia Verbi Dei, Declamatio*, Paris 1531 (ND: [Aicurzio (Milano)] 2006).

hatte, gelegt (Bl. A2^a).⁷⁹ Ihre vorrangige Aufgabe bestehe darin, das Handwerkszeug zur »Widerlegung und Überwindung« von Häretikern, die gleichwohl mit philosophischen Waffen kämpfen können, zu liefern.

»Obleich Theologie und Philosophie ihrem formalen Status nach nicht ein und dasselbe sind, ist es dennoch nötig, daß der Theologe ein Philosoph ist« (Bl. A2^r).⁸⁰

Die Philosophie wird daher zwar nicht von der Theologie abgelehnt (Bl. B^a), aber sie bleibt ihr, der Sachwalterin des wahren Glaubens, stets untergeordnet und darf daher keinen Streit mit ihr provozieren (Bl. B2^a ff.). Diese Grundhaltung wird allerdings auch am Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur in Wittenberg vertreten, im Gegenteil. Sie hatte das geistige Klima an den Universitäten zu Beginn der deutschen Aufklärung seit nahezu zwei Jahrhunderten bestimmt und war so zum festen Bestandteil weitverbreiteter Grundüberzeugungen geworden. So überrascht es nicht, daß sich die Frühaufklärung im Prinzip und praktisch ausnahmslos an diese Tradition anschließt und ihre Kritik weniger auf die Unantastbarkeit des ›orthodoxen‹ Glaubens, sondern vielmehr gegen die philosophische Methode der Scholastik richtet. Die Emanzipation der Philosophie von der Theologie erfolgte in Deutschland nicht durch direkte Opposition von Philosophie und Theologie oder von Vernunft und Glaube, sondern über Seitenwege.

Eine ähnliche Tendenz zur Erstarrung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie läßt sich übrigens zeitgleich auch im Ramismus beobachten, der v. a. in den reformierten Reichsteilen rasch zur bestimmenden philosophischen Strömung wurde, sich aber bekanntlich einer anderen Methode bediente.⁸¹ Die dem Ramismus immanente Aristoteleskritik wie auch sein humanistischer Charakter führten bald zu Reibungen mit dem ›lutherisch-orthodoxen‹ Aristotelismus.

2. *Libertas philosophandi und Ramismus*

1603 erschien in Frankfurt an der Oder HENNING RENNEMANNS⁸² (1567–1646) Schrift *Ramus, Sive Enodatio Perspicua Totius Philosophiae Rameae, Vt Et Demonstratio Impietatis, Errorum, & Iniquitatum Sectae Aristotelicae, Dissertationibus Peripateticis*

⁷⁹ Die Schrift MEISNERS blieb noch bis zur Frühaufklärung in der Debatte über die Denkfreiheit von Bedeutung, so z. B. bei AEGIDIUS HOCHMUTH (s. u.).

⁸⁰ *Etsi Theologia & Philosophia quoad formalem statum non sint unum & idem, tamen Theologum oportet esse Philosophum.*

⁸¹ Zur Entwicklung des Ramismus in Deutschland: HOWARD HOTSON, *Johann Heinrich Alsted. 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and universal reform*, Oxford 2000 (Oxford historical monographs).

⁸² RENNEMANN, der zunächst als Lehrer in Hannover, Hildesheim und Braunschweig gear-

*Philippi Scherbii, opposita: Vnà Cvm Discussione Intricarvm & obscuriorum Philosophiae Disputationum.*⁸³ Der Kontext, in den RENNEMANN seine Disputation von der philosophischen Freiheit eingebettet hat, weist bereits auf ihre Stoßrichtung hin: Als frei wird hier jene Philosophie dargestellt, die sich an der Methode des PETRUS RAMUS ausrichtet und sich kritisch mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie auseinandersetzt. Die wahre Freiheit zu philosophieren ist die *libertas philosophandi ramaea*, die eine Philosophie ermöglicht, die sich ausschließlich an der Vernunft und in keiner Weise an Autoritäten orientiert.⁸⁴ RENNEMANN, der schon im Titel seiner Schrift die »Unfrömmigkeit, die Irrtümer und Übermäßigkeit« der aristotelischen Sekte, insbesondere die aristotelische Philosophie PHILIPP SCHERBS (1555–1605),⁸⁵ anprangert, kommt in seiner Analyse zum Status der Philosophie sowie der Philosophen bei den Aristotelikern zu der erschütternden Bestandsaufnahme:

Philosophi non liberalium, sed artium seruilium serui sunt miserrimi: mancipia decretis Aristotelicis addicta (S. 115).

beitet hatte, studierte in Helmstedt. Nach abermaliger Tätigkeit als Lehrer in Hildesheim wandte er sich zum juristischen Studium wieder nach Helmstedt und wurde dort 1589 Magister. Nach Tätigkeiten als Dekan des Sachsen-Kollegiums in Erfurt und einer Reise in die Niederlande wurde er 1603 zum Doktor der Rechte promoviert und erhielt bald darauf eine ordentliche Professur an der Erfurter Universität. Darüber hinaus war er ein einflussreiches Mitglied des Erfurter Stadtrates. Erfurt ist hinsichtlich seiner konfessionellen Ausrichtung im 16. und 17. Jahrhundert bekanntlich einer jener Sonderfälle, in denen die Anhänger verschiedener Konfessionen geduldet wurden. Vgl. ERLAND SELLEBERG, *Filosofin och nyttan. I. Petrus och ramismen with an English Summary: Philosophy and Use. I. Petrus Ramus and Ramism*, Göteborg 1979 (Gothenburg Studies in the History of Science and Ideas, Bd. 1; Acta Universitatis Gothoburgensis), S. 40 ff. u. ö.

⁸³ Neben einer Lebensbeschreibung mitsamt einem *encomium* über RAMUS (*Vita & Encomium P. Rami*) und der erwähnten Disputation enthält das Werk ferner ein Kapitel über die ramistische Wissenschaftsmethode (*Methodus artium & Disciplinarum*), ein weiteres über die ramistische Pädagogik (*Methodus Ramea informandi adolescentes*), eine – hier besonders interessierende – *Disputatio de libertate Philosophica*, ferner eine Abhandlung über das Verhältnis des Ramismus zum Calvinismus und zu MELANCHTHON (*Disputatio, an Ramei sint Caluiniani, & num Philip. Melanthonem contemnunt*) und abschließend eine gegen JUSTUS LIPSIIUS' Antiramismus gerichtete Widerlegungsschrift (*Refutatio solida iudicii Iusti Lipsij de Ramo unà cum Testimonijs Cl. virorum Rami causam propugnantium*). Laut Titelblatt handelt es sich bei dem vierten Kapitel des Werkes um eine *Disputatio de libertate philosophica*; im Text selbst ist sie allerdings nicht als solche gekennzeichnet. Das Thema der philosophischen Freiheit wird auf S. 114–120 abgehandelt. Das Werk ist äußerst rar geworden. Ein Exemplar befindet sich in der *Staatsbibliothek zu Berlin, Abteilung Historische Drucke*, unter der Signatur *1 an Nl 3276 : S16*. (Frau EVA ROTHKIRCH von der *Abteilung Historische Drucke* der *Staatsbibliothek* sei, wie der *Staatsbibliothek zu Berlin* selbst, für ihre freundliche Unterstützung ausdrücklich gedankt.)

⁸⁴ Vgl. ANDRÉ ROBINET, *Aux Sources de l'Esprit Cartésien. L'Axe la Ramée-Descartes de la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris 1996 (De Pétrarque à Descartes, Bd. 60).

⁸⁵ SCHERB gilt als »Begründer der Altdorfer Schule« und war, wie CORNELIUS MARTINI in Helmstedt, zeitlebens ein vehementer Bekämpfer des Ramismus. Als Anhänger des italienischen Aristotelismus im Sinne ZABARELLAS lehnte er die Reduktion der Philosophie auf logische Ope-

Die Ramistische Philosophie war – aus Sicht der Ramisten – v. a. auf die *philosophia Socratica* zurückzuführen, nämlich insofern sie im Sinne des Platonlehrers keine feststehende Lehre, sondern lediglich eine Methode formuliert hat, deren Prinzip darin besteht, ausschließlich der eigenen Vernunft zu vertrauen. Dies ist der Kern dessen, was aus ramistischer Perspektive, und damit auch für RENNEMANN, unter *libertas philosophandi* zu verstehen ist. Allerdings stellten auch die Ramisten klare Grenzen dieser Freiheit auf, nämlich einerseits im Hinblick auf einen reinen Skeptizismus, andererseits bezüglich der Theologie, die sie aus dem Gegenstandsbereich der Philosophie ausschlossen, um von vornherein Konflikte zwischen Philosophie und Theologie zu vermeiden.⁸⁶ Insofern zeichnete sich der Ramismus zwar als »autoritäts-

rationen, die er im Ramismus auszumachen meinte, ab. Die philosophische Freiheit (*libertas philosophica*) bestand seiner Ansicht nach »nicht in der Fähigkeit der Philosophie, das vorhandene Wissen methodisch zu disponieren, sondern in ihrem Vermögen, mittels Kontemplation neue Erkenntnisse zu gewinnen und auf diese Weise einen Raum zu schaffen, der der Zweckgebundenheit des menschlichen Handelns enthoben war. Dazu jedoch war laut Scherbius das intensive Studium der antiken Quellentexte, insbesondere der Schriften des Aristoteles, unabdingbar« (WOLFGANG MÄHRLE, *Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575–1623)*, Stuttgart 2000 [Contubernium, Bd. 54], S. 227). Zwischen RENNEMANN und SCHERB entbrannte eine mehrjährige Auseinandersetzung, die als beispielhaft für den Kampf um die Vormachtstellung zwischen scholastischem Aristotelismus und dem am Humanismus orientierten Ramismus bezeichnet werden kann. SCHERB veröffentlichte 1590 eine *Dissertatio pro philosophia peripatetica adversus Ramistas* (Altdorfii), in der er die aristotelische Philosophie gegen die neue ramistische Methode verteidigte und letztere scharf angriff. RENNEMANN reagierte fünf Jahre später mit zwei Abhandlungen, die nicht nur die ramistische Philosophie verteidigten, sondern ausdrücklich gegen SCHERB gerichtet waren: HENNINGUS RENNEMANNUS, *Responsio apologetica, ad dissertationem pro philosophia peripatetica adversus Ramistas: a Dn. Phil. Scherbio [...] promulgatam...*, Francofurti ad Moenum 1595; HENNINGUS RENNEMANNUS, *Dissertatio, pro philosophia Ramea, adversus Peripateticos, illi, quam D. Phil. Scherbius [...] ante paucos annos, contra Rameos edidit...*, Francofurti ad Moenum 1595. Allerdings blieb SCHERBS grundlegender Positionierungsversuch im lutherisch geprägten Gebiet weiterhin einflussreich, wie die von CASPAR FINCK besorgte zweite Auflage seiner Dissertationsschrift, die 1610 in Giessen erschien, belegt: CASPAR FINCKIUS (Hg.), *Dissertatio Philippi Scherbii, Medicinae Ac Philosophiae Professoris in Academia Altorfina, Pro Philosophia Peripatetica, adversus Ramistas*, Giessae 21610. SCHERB hatte zudem Mitstreiter, die eine allgemeine Aristoteles-Renaissance im lutherischen Raum begründeten. Zu nennen sind hier, neben dem schon erwähnten MARTINI, vor allem ERNST SONER (1572–1612) und MICHAEL PICCART, die Nachfolger SCHERBS in Altdorf. Ihre Plädoyers für die peripatetische Philosophie wurden 1644 gesammelt unter dem Titel *Philosophia Altdorphina* von JOHANN FELWINGER herausgegeben (Noribergae), der den Aristotelismus auch selbst in ähnlichem Stil fortführte. RENNEMANN setzte sich seinerseits weiter für den Ramismus ein. 1599 erschien sein *Philosophiae Rameae insuperabile scutum* (Francofurti), vier Jahre später der bereits erwähnte *Ramus* mit der Dissertation zur philosophischen Freiheit. – Zu SCHERB: MARTIN MULSOW, »Die wahre peripatetische Philosophie in Deutschland«. Melchior Goldast, *Philipp Scherb und die akroamatische Tradition der Alten*, in: HELWIG SCHMIDT-GLINTZER (Hg.), *Fördern und Bewahren. Studien zur europäischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Festschrift anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Dr.-Güntber-Findel-Stiftung zur Förderung der Wissenschaften*, Wiesbaden 1996 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 70), S. 49–77.

⁸⁶ SELBERG, *Filosofin och nyttan* (a. a. O.), S. 136.

freie Philosophie aus und stellte sich damit in eine Gegenposition zur aristotelischen Schulphilosophie, was zu langjährigen Auseinandersetzungen zwischen (v. a. reformierten) Ramisten und (v. a. lutherischen) Aristotelikern führte. Aber andererseits begrenzte der Ramismus die *libertas philosophandi*, indem er der Philosophie bzw. den Philosophen alle Kompetenz in theologischen Dingen absprach. Die Metaphysik als philosophische Disziplin war (im Grunde ganz im Sinne des »frühen« LUTHER) abgeschafft und nun formal der Logik zugeordnet, ihr traditionelles Betätigungsfeld hingegen *de facto* vollständig an die Theologie abgetreten worden. Die Freiheit, über metaphysische Dinge zu philosophieren, war damit von philosophischer Seite aufgegeben worden. Innerhalb des verbleibenden Betätigungsfeldes der Philosophie zeichnete sich der Ramismus v. a. durch seine schon erwähnte Neigung zur *philosophia eclectica* aus; dies war auch der Grund dafür, daß später die Cartesianer den Ramismus ablehnten.⁸⁷

Eine weitere frühe Schrift, die im lutherischen Raum das Schlagwort der philosophischen Freiheit aufgreift, ist die Disputation *De philosophia in genere*, die 1617 in Rostock unter dem Vorsitz von JOACHIM LIZOVIUS abgehalten worden ist (Respondent war ein gewisser JOHANNES MILLIES).⁸⁸ LIZOVIUS entstammte einem streng lutherisch-aristotelischen Umfeld. Daß er das pythagoreische *Er hat's gesagt* als untauglich für die Wissenschaft an den hohen Schulen zugunsten des Gebrauchs der »goldenen philosophischen Freiheit« ablehnt, mag zunächst im Kontext der lutherischen Orthodoxie überraschen,⁸⁹ relativiert sich jedoch dadurch, daß auch LIZO-

⁸⁷ SELLBERG, *Filosofin och nyttan* (a. a. O.), S. 128 f.; vgl. ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 278 ff.

⁸⁸ JOACHIM LIZOVIUS (Praes.), JOHANNES MILLIES (Resp.), *Disputationum generalium philosophicarum hexas problematikē prima De philosophia in genere*, Rostochii 1617. Auf diese frühe Schrift hat zuerst ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 136, Anm. 79, hingewiesen. Über LIZOVIUS ist so gut wie nichts bekannt. Wenige Daten lassen sich anhand seiner Schriften erschließen: LIZOVIUS hatte zunächst am Stettiner Gymnasium seine Studien aufgenommen und unter dem Vorsitz seines Rektors disputiert (CHRISTOPHORUS HUNICHIUS [Praes.], JOACHIM LIZOVIUS [Resp.], *Cosmographia seu Disputatio Physico-Mathematica De Mundo Eivsq[ue] Praecipuis Partibus*, Stetini in salla Mariana 1606). Anschließend studierte er zunächst in Wittenberg, wo JAKOB MARTINI einer seiner Lehrer wurde (JACOB MARTINI [Praes.], JOACHIM LIZOVIUS [Resp.]: *Disputatio XVI. Ethica Quae est altera De Amicitia*, Wittebergae 1614). Wenig später wechselte er nach Rostock, wo er sich der Theologie zuwandte (JOHANNES AFFELMANNUS [Praes.], JOACHIM LIZOVIUS [Resp.], *De Descensu Christi Ad Inferos Dissertatio (qua demonstratur Articuli I. simplicitas II. veritas ex scriptis tam Prophetis quam Apostolicis...)*, Rostochii 1616). In Rostock entstanden noch mindestens zwei weitere Publikationen, die hier genannt seien, da es sich bei LIZOVIUS um einen »völlig unbekanntem Theologiestudenten« handelt (ALBRECHT, *Eklektik* [a. a. O.], S. 136, Anm. 79): JOACHIMUS LIZOVIUS, *Lacrymae in obitum [...] Margaritulae Hahnen, Joach. Hahnen, Rostoch. Patrit. filiulae*, Rostoch 1616; JOACHIM LIZOVIUS (Praes.), THOMAS HANS (Resp.), *Quaestionum ethico-politicarum pentas miscellanea*, Rostochii 1619. Außerdem ist noch eine Disputation überliefert, in der LIZOVIUS respondierte: JOHANNES SLEKERUS (Praes.), JOACHIM LIZOVIUS (Resp.), *Quaestionum miscellaneorum de magia decas philosophica*, Rostochii 1617.

⁸⁹ Zitiert nach ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 136, Anm. 79.

VIUS der aristotelischen Einstellung verpflichtet war: »Der Schüler hat zu glauben«. ⁹⁰ Es handelt sich bei seinem Verständnis von philosophischer Freiheit lediglich um die Freiheit, von bestimmten Autoritäten abzuweichen, um aus Vernunftgründen der Philosophie des ARISTOTELES zuzustimmen. Schon LIZOVIUS' Lehrer JAKOB MARTINI hatte zwar den Begriff der philosophischen Freiheit zunächst im positiven Sinne als »an der Natur der Dinge und der gesunden Vernunft« orientierte Liebe zur Wahrheit, im negativen Sinne »als Freiheit von menschlicher Autorität« proklamiert, ⁹¹ ihn andernorts allerdings dahingehend modifiziert, daß es nicht nur für den Schüler besser sei, zu glauben statt zu diskutieren, da erst das Alter klug mache, sondern die philosophische Freiheit eigentlich nur den Verständigen – und das seien zunächst einmal die in langer Tradition als solche Anerkannten – zu komme, deren Einsichten die weniger Verständigen folgen sollten. ⁹² Im Grunde ist dies natürlich nichts anderes als kaschierte Autoritätsgefolgschaft, was bei MICHAEL PICCART, dem Wittenberger Kollegen MARTINIS, noch deutlicher zu Tage tritt, wenn er darauf hinweist, daß Wahrheitserkenntnis und freies Urteil den Männern, nicht den Jünglingen und Schülern, vorbehalten sei, ja, daß letztere Autorität bräuchten. ⁹³

Die Philosophie blieb im lutherischen Raum vorerst nicht viel mehr als eine Handlangerin, eine »Magd der Theologie« und Hüterin von Traditionen, die allerdings im Sinne des neuen theologischen Dogmas modifiziert wurden. Deutlich sichtbar werden die engen Schranken, in denen sich die Philosophie nun bewegte, wie schon in der Auseinandersetzung mit dem Ramismus, auch durch die vehemente Ablehnung des um die Mitte des 17. Jahrhunderts in den reformierten Reichsteilen (zunächst v. a. in den Niederlanden) aufblühenden Cartesianismus. Um diese Reaktion angemessen werten zu können, ist es allerdings nötig, den Blick auf die Vorgänge im Zentrum des Cartesianismus zu lenken, d. h. auf die reformierten Niederlande, von wo aus die ersten und wirkungsvollsten Impulse des Cartesianismus nach Deutschland gelangten.

⁹⁰ Zitiert nach ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 149, Anm. 27.

⁹¹ ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 149, Anm. 27; vgl. JAKOB MARTINI, *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, [Wittenberg] 1608.

⁹² Vgl. JAKOB MARTINI, *Centuria Quarta Quaestionum Illustrium Philosophicarum*, Witebergae 1608, S. 110f.

⁹³ Vgl. MICHAEL PICCARTUS, *Orationes Academicæ, Cum Auctario Dissertationum Philosophicarum. In quibus & quaedam adoptivæ*, Lipsiae 1614, S. 28 ff.

3. Descartes und die Denkfreiheit

Schon während der deutschen Aufklärung wurde die Ansicht vertreten, daß sich die *libertas philosophandi* von den Niederlanden aus nach Deutschland verbreitet habe.⁹⁴ Der protestantische Teil der Niederlande war bekanntlich nicht vom Lutheranismus, sondern vom Calvinismus geprägt, was sich auch in der unterschiedlichen Religionspolitik an den verschiedenen Hochschulen, v. a. hinsichtlich der Philosophie, bemerkbar machte. Die Vertreibung calvinistischer Studenten und Gelehrter aus den lutherischen Teilen des Reiches führte zu einem starken Zustrom in die calvinistischen Gebiete in Westdeutschland und den Niederlanden. Der Calvinismus war hier bereits seit zwei Generationen etabliert. Seit dem frühen 17. Jahrhundert dominierte weitestgehend das ramistische Lehrprogramm, das die Philosophie »als propädeutische Wissenschaft, genauer: als Methodenwissenschaft aller Disziplinen«, begreift und sich, »in humanistischer Tradition, nicht an Naturphilosophie oder Mathematik, sondern an Philologie und Historie (d. h. Geschichte und Beschreibung zugleich) orientiert.«⁹⁵ Die ramistische Methode erlaubt es, alle Wissenschaftsdisziplinen als Teile einer systematisch angeordneten Gesamtwissenschaft zu betrachten.⁹⁶ Innerhalb der Wissenschaften bestand für den einzelnen Gelehrten in den calvinistischen Gebieten somit ein weit breiteres Spektrum an Betätigungsmöglichkeiten als unter der Vormundschaft der lutherischen Theologie. Die didaktisch effektivere Methode der systematischen Lehrbücher zeitigte rasche Erfolge wie auch einen nicht unerheblichen Vorteil gegenüber der lutherischen Konkurrenz. Deutlich wird dies durch die Rezeption von Lehrbüchern calvinistischer Provenienz in lutherischen Reichsteilen.⁹⁷

Die Diskussion über die *libertas philosophica* bzw. *libertas philosophandi* wurde in den protestantischen Niederlanden besonders im Kontext der Auseinandersetzungen über die neue Philosophie, v. a. über die des Cartesianismus, seit der Mitte des 17. Jahrhunderts überaus intensiv geführt, wobei die Einflüsse anderer Neuerer, wie BACON, GASSENDI und HOBBS,⁹⁸ freilich nicht übersehen werden dür-

⁹⁴ Z. B. von dem Göttinger Thomasianer CHRISTOPH AUGUST HEUMANN. Vgl. HELMUT ZEDELMAIER, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2003 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 27), S. 110, Anm. 212.

⁹⁵ WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Einleitung* zu: ders. u. WOLFGANG ROTHER, *Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien*, in: HOLZHEY, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* (a. a. O.), Bd. 4, S. 392–474, hier: S. 393; vgl. WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983 (Paradigmata, Bd. 1), S. 81 f.

⁹⁶ Vgl. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis* (a. a. O.), S. 81 f.

⁹⁷ SCHMIDT-BIGGEMANN, *Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien* (a. a. O.), S. 394.

⁹⁸ Zum Versuch GASSENDIS, die Vereinbarkeit von freier Religion und autonomer Denkfreiheit

fen.⁹⁹ Im Rahmen dieser Diskussionen ging es v. a. um die Positionsbestimmung der neuen Philosophie gegenüber der *philosophia recepta*, also im lutherischen Raum v. a. um das Verhältnis von cartesianischer und (lutherisch-melanchthonisch überformter) aristotelischer Philosophie.¹⁰⁰ In den höheren Lehrinstitutionen führte dies nicht selten zu Auseinandersetzungen zwischen konservativen und progressiven Kräften, die in persönlichen Konflikten einzelner Gelehrter bzw. verschiedener Fakultäten ausgetragen wurden. Sie erfuhren aber auch verstärkt eine Politisierung, wie das wiederholte Eingreifen der niederländischen Staatsgewalt belegt. Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen, v. a. im Hinblick auf den Cartesianismus, wird die Denkfreiheit als *libertas philosophandi* zum zentralen Thema, und zwar nicht nur als Freiheit, die Lehren DESCARTES' vertreten zu dürfen. Vielmehr wird die *libertas philosophandi* als ein Kernstück der cartesianischen Philosophie dargestellt. Daher ist es zunächst nötig, hierüber einige Bemerkungen vorzuschicken.

»It seems highly unlikely that Descartes ever used the phrase *libertas philosophandi*. At least it is certain that it does not remain to us in his extant correspondence nor even in any controversial publications...«¹⁰¹

Allerdings existierte der Begriff zu DESCARTES' Zeit bereits seit längerem, und zwar mit eben jenen Unschärfen, die er bis in die Aufklärung hinein nicht nur behielt, sondern die durch die Einwirkungen des Spinozismus noch vergrößert wurden. DESCARTES kannte den Begriff zweifellos auch selbst,¹⁰² und es ist anzunehmen, daß er eine gleichartige Freiheit vor Augen hatte, als er in seinem 1637 anonym erschienenen *Discours de la Methode* schrieb:

»So nahm ich mir die Freiheit, die Anderen nach mir zu beurteilen und an keine solche Lehre in der Welt zu glauben, wie man sie früher mich hatte hoffen lassen.«¹⁰³

Etwas später heißt es:

nachzuweisen: SYLVIA MURR, *Foi Religieuse et Libertas Philosophandi chez Gassendi*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992), n. 1, S. 85–100.

⁹⁹ Vgl. PAUL DIBON, *Die Republik der Vereinigten Niederlande*, in: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Frankreich und Niederlande*, hg. v. JEAN-PIERRE SCHOBINGER, Basel 1993, 1. Halbbd. (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 2/1). S. 42–70, hier: S. 54.

¹⁰⁰ Vgl. SIEGFRIED WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550 – 1650*, Berlin 21993, S. 128 ff.

¹⁰¹ ROBERT S. SUTTON, *The phrase libertas philosophandi* (a. a. O.), S. 314.

¹⁰² Und dies gewiß nicht nur durch seine Korrespondenz mit VOETIUS und auch nicht erst durch die Debatten über seine Philosophie in den Niederlanden.

¹⁰³ RENÉ DESCARTES, *Discours de la Methode*, in: *Œuvre de Descartes*, Bd. VI, publ. par CHARLES ADAM & PAUL TANNERY, Paris 1965, S. 1–78, hier: S. 5: «Ce qui me faisoit prendre la liberté de iuger par moy de tous les autres, & de penser qu'il n'y auoit aucune doctrine dans le monde, qui fust telle qu'on m'auoit auparauant fait esperer.»

»Der bloße Entschluß, sich von allem loszusagen, was man bisher für wahr gehalten hat, ist ein Schritt, den nicht jeder tun mag. Die Welt ist mit zwei Arten von Geistern erfüllt, denen beiden dies nicht gefallen wird. Die Einen halten sich für klüger, als sie sind, überstürzen sich in ihren Urteilen und können ihre Gedanken nicht in Ruhe leiten. Nähmen diese sich einmal die Freiheit, an ihren angenommenen Grundsätzen zu zweifeln und von dem betretenen Wege abzuweichen, so würden sie nie den Fußweg einhalten können, der sie geradeaus führt, und sie würden ihr ganzes Leben aus den Irrwegen nicht herauskommen. Die Zweiten sind vernünftig und bescheiden genug, um einzusehen, daß sie das Wahre und Falsche weniger als Andere unterscheiden; sie lassen sich von Diesen unterrichten und werden deshalb lieber den Meinungen Dieser folgen, als selbst etwas Besseres aufsuchen.«¹⁰⁴

Das Vertrauen auf die eigene Vernunft wird von DESCARTES konsequent durchgehalten und mündet in einer Skepsis gegenüber aller Gefolgschaft im Meinen. Die potentielle Fehlbarkeit der menschlichen Urteilskraft läßt nach seiner Ansicht nur die Möglichkeit, an allen von außen herangetragenen Meinungen zu zweifeln und von seinem eigenen Urteilsvermögen Gebrauch zu machen. DESCARTES plädiert insofern nicht nur für eine Art ›Individualrationalismus‹, wie er später auch von SPINOZA vertreten und weiter ausgebaut worden ist, er ist auch der (dem Ansatz immanenten) Ansicht, daß man sich die Freiheit zu diesem Rationalismus, der zu Beginn in einem skeptischen Zweifel besteht, nehmen müsse.

Inhaltlich umreißt DESCARTES ein klar definiertes Verständnis von philosophischer Freiheit. Diese besteht nicht nur im Abrücken von einzelnen Autoritäten, auch nicht nur in der Freiheit zur Auswahl richtig erscheinender Lehren, sondern in der prinzipiellen Befugnis, an der Vernunft anderer zu zweifeln, weil die Vernunft grundsätzlich irren kann. Aristotelismus und Ramismus werden damit ebenso angegriffen wie jede andere philosophische Schule oder Sekte. Ein solcher Ansatz zum Philosophieren zielt aber noch weiter, denn der Zweifel an aller menschlichen Vernunft schließt auch den Zweifel am Urteil der Theologen ein. Die Ablehnung gegenüber allen tradierten philosophischen Schulen und Konventionen, die den Cartesianis-

¹⁰⁴ DESCARTES, *Discours de la Methode* (a. a. O.), S. 15: »La seule resolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a receuës auparavant en sa creance, n'est pas vn exemple que chascun doieue suiure; et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne conuient aucunement. A sçauoir, de ceux qui, se croyans plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuuent empescher de precipiter leurs iugemens, ny auoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées: d'où vient que, s'ils auoient vne fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont receus, & de s'escarter du chemin commun, iamais ils ne pourroient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, & demeureroient esgarez toute leur vie. Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour iuger qu'ils sont moins capables de distinguer le vray d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuuent estre instruits, doiuent bien plutost se contenter de suiure les opinions de ces autres, qu'en chercher eux mesmes de meilleures.«

mus von Beginn an charakterisierte, provozierte daher ein doppeltes negatives Echo. Zum einen wurde der Cartesianismus von den Vertretern der Schulphilosophie(n) aufgrund seiner ablehnenden Haltung gegenüber den Philosophien selbst und ihren Traditionen abgelehnt. Dies galt insbesondere für die Aristoteliker, und unter ihnen wiederum besonders für die Vertreter des lutherisch-orthodox überformten Aristotelismus; es galt aber auch für die Vertreter des Ramismus, dessen Eklektik mit DESCARTES' systematischem Ansatz unvereinbar war. Neben den Schulphilosophien waren es aber bekanntlich und erwartungsgemäß die Theologen, die auf den cartesianischen Zweifel mit großer Ablehnung reagierten. Die Auseinandersetzungen auf beiden Ebenen, auf der philosophischen wie auf der theologischen, die sich allerdings nicht selten vermischten, prägten dann jene Debatte in den reformierten Niederlanden während der Mitte des 17. Jahrhunderts, über die Deutschland seine stärksten Einflüsse der neuen Philosophie erhielt und die deshalb in der Vorgeschichte der deutschen Aufklärung berücksichtigt werden müssen. Denn hier ging es nun auch explizit um die *libertas philosophandi*.

Gegen die starken konservativen Strömungen, die an der kanonisierten lutherisch- oder vielmehr melanchthonisch-orthodox überformten aristotelischen Philosophie festhielten, richteten die Befürworter der neuen Philosophie ihre Forderung nach geistiger wie wissenschaftlicher Freiheit. Zum anderen wurde, bei aller Kritik an der alten Scholastik, von den Neuerern nicht alles Alte abgelehnt – sei es aus taktischen Gründen, sei es aus Gründen eines bestimmten Wissenschaftsverständnisses oder sei es aus beiden Gründen. Der Widerstand gegen die neue Philosophie war mitunter sehr stark, so daß es offenbar nötig erschien, einen Kompromiß anzustreben. Außerdem ließ sich die neue Wissenschaftsauffassung, die faktisch eine Abwertung der aristotelischen Autorität implizierte, am ehesten mit im Grunde aristotelischen Argumenten verteidigen. So gab man dem eigenen Urteil und somit der individuellen bzw. subjektiven Vernunft einen höheren Stellenwert als den bislang als ›sakrosankt‹ geltenden Autoritäten. ARISTOTELES selbst wurde hierfür nicht selten als Gewährsmann angeführt. Der aristotelische Ausspruch *Amicus Plato, sed magis amica veritas*¹⁰⁵ wurde nun erweitert und in der Folgezeit zu einem vielgebrauchten Schlagwort: *Amicus Plato, amicus Aristoteles, amicus Ramus, amicus Cartesius [...], magis amica Veritas*,¹⁰⁶ womit zum Ausdruck gebracht werden sollte, daß die Autorität der alten Philosophen nicht etwa durch die der neuen Philosophen ersetzt werden sollte, sondern alle gleichermaßen am Wahrheitskriterium zu messen seien. Ob

¹⁰⁵ Nach ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, I, 4, 1096a14–17.

¹⁰⁶ DIBON, *Die Republik der Vereinigten Niederlande* (a. a. O.), S. 44. Zu dieser altbekannten Phrase vgl. nun LUTZ DANNEBERG, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im liber naturalis und supernaturalis*, Berlin/New York 2003 (Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit, Bd. 3), S. 142–177.

dies ein hinreichender Grund ist, die Vertreter jenes Wahlspruches als Eklektiker zu bezeichnen, läßt sich kaum beurteilen, da hier noch nichts darüber ausgesagt ist, ob sie von den verschiedenen Philosophen das ihnen jeweils richtig Erscheinende auswählen möchten oder ob sie nur prinzipiell die Möglichkeit in Erwägung ziehen, daß bei jedem etwas Wahres gefunden werden könnte. In jedem Fall aber wird hier die Wende von einer weitgehend unkritischen Autoritätsgefolschaft hin zur Betonung des eigenen, subjektiven Denk- und Urteilsvermögens vollzogen. Daran konnte die Aufklärungsbewegung später anknüpfen.

4. *Libertas philosophandi und Leidener Cartesianismus*

a) Adrian Heerebord

Die anscheinend früheste explizite öffentliche Einforderung von philosophischer Freiheit im Rahmen der Auseinandersetzungen mit der neuen Philosophie in den protestantischen Niederlanden geht auf ADRIAN HEEREBORD (1614–1661) zurück,¹⁰⁷

¹⁰⁷ HEEREBORD hatte Theologie studiert, wurde dann aber Logikprofessor und wandte sich vor allem der philosophischen Ausbildung angehender Theologiestudenten zu. Sein einflußreichster Lehrer war FRANCO BURGERSDIJK (1590–1635), dessen Lehre sich zwar an ARISTOTELES orientierte, aber auch für neue Denkrichtungen offen war. Diese Einstellung wurde von HEEREBORD übernommen, ferner benutzte er BURGERSDIJKS Schriften in weiten Teilen als Grundlage seiner eigenen Lehre. Dadurch fanden auch die Gedanken von THOMAS und SUAREZ, freilich in einer von BURGERSDIJK modifizierten Form, Eingang in HEEREBORDS Philosophie und in dessen Lehrbücher. In der nächsten Generation sollten sie wiederum großen Einfluß ausüben: Die Schriften BURGERSDIJKS und HEEREBORDS wurden zu einer der wichtigsten Grundlagen für die Philosophie SPINOZAS. ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 216, hat bereits darauf hingewiesen, daß HEEREBORD »für seine Zeitgenossen wie für das Urteil der Nachwelt« ein »schwieriger Mann« war, und legt ferner einleuchtend dar, wie schwierig sich daher auch die Frage beantworten läßt, ob HEEREBORD z. B. als Cartesianer, vor allem aber als Eklektiker zu bezeichnen ist oder nicht, obwohl ein flüchtiger Blick auf seine Schriften schnell den Eindruck erwecken könnte, daß er – je nach dem, welche Textabschnitte man auswählt – eines von beiden sein dürfte (vgl. exemplarisch: ADRIAN HEEREBORD, *Meletemata philosophica, Maximam partem, Metaphysica*, Lugduni Batavorum 1654, S. 333, u. dass., 21659, S. 331.). Auch die Charakterisierung als »*nov-antiquus*«, wie sie wiederholt von DIBON betont worden ist, bleibt schwer einwandfrei zu erweisen. Denn auch HEEREBORD hatte die klar umrissenen Vorgaben zu befolgen, die seit 1582 die ausschließliche Ausrichtung der philosophischen Lehre an der Universität Leiden nach ARISTOTELES forderten. Vgl. DIBON, *Die Republik der Vereinigten Niederlande* (a. a. O.) S. 49 f. »Heerebord mußte nach Aristoteles lesen, und er versuchte auch dabei, ein guter Lehrer zu sein.« ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 221 (Hervorhebung von ALBRECHT). Unbestritten dürfte sein, daß HEEREBORD dafür die neue Philosophie – und zwar insbesondere die philosophische Methode DESCARTES' – für fundamental und für jedes wirkliche Philosophieren unverzichtbar gehalten hat. – Vgl. jetzt zu HEEREBORD: ANDREAS SCHEIB, *Die Libertas Philosophandi als Praktische Metaphysik? Ein Beispiel aus der frühen Descartes-Rezeption*, in: Busche, *Departure for Modern Europe* (a. a. O.), S. 409–423; vgl. ferner: GUSTAVE COHEN, *Ecri-*

und zwar auf seine am 17. Januar 1647 gehaltene Rede *De libertate philosophandi*.¹⁰⁸ HEEREBORD gilt als eine der Schlüsselfiguren in der Auseinandersetzung zwischen der konservativen Philosophie des ›orthodoxen‹ Aristotelismus und der sogenannten neuen Philosophie in Leiden, die weit über die Universitäts- und Stadtgrenzen hinaus wirkte.

Wenn HEEREBORD oft (allerdings nicht immer) aus Gründen notwendigen Selbstschutzes darauf verzichten mußte, explizit auf DESCARTES zu verweisen, so tat er dies doch indirekt unentwegt, indem er z. B. DESCARTES' Terminologie benutzte und zugleich Stellen aus ARISTOTELES' Schriften als Belege anführte.¹⁰⁹ Dieses Vorgehen, das letztlich nichts anderes darstellt als den Versuch, das Verbot der cartesianischen Philosophie zu unterwandern, darf nicht falsch verstanden werden als eine ›novantike‹ Philosophie. Es ist nicht eindeutig zu sagen, ob HEEREBORD die alte und die neue Philosophie wirklich eklektisch verbinden oder zumindest für eine eklektische Methode öffnen wollte. Er selbst hat ersteres offenkundig noch nicht durchgeführt, letzteres aber deutlich befürwortet. Allerdings stellt er ARISTOTELES und DESCARTES einander nicht etwa – gleichsam als Autoritäten oder Leitbilder gegensätzlicher Denkschulen – gegenüber, sondern bemüht sich innerhalb der seinerzeit geltenden Grenzen um eine prinzipielle Loslösung von aller Autorität, also vom später soge-

vains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle, Paris 1920 (Bibliothèque de la revue de littérature comparée), S. 653 ff.; FERDINAND SASSEN, *Adriaan Heerebord (1614–1661). De opkomst van het Cartesianisme te Leiden*, in: *Allgemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 36 (1943/44), S. 12–22; EDUARD JAN DIJKSTERHUIS (u. a.), *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris 1950 (Publications de l'Institut Français d'Amsterdam, Études et documents), bes. S. 231 ff. u. 294 ff.; PAUL DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Tome I: *L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartesienne (1575–1650)*, Paris (u. a.) 1954, S. 116 ff.; CAROLINE LOUISE THIJSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam 1954 (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R. 60); EDWARD G. RUESTOW, *Physics at seventeenth and eighteenth-century Leiden. Philosophy and the new science in the university*, The Hague 1973 (International archives of the history of ideas. Series minor, Bd. 11), S. 34 ff.; DIBON, *Die Republik der Vereinigten Niederlande* (a. a. O.), bes. S. 47 f. u. 55 f.; ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 216 ff.; THEO VERBEEK, *Tradition and Novelty: Descartes and Some Cartesians*, in: TOM SORELL (Hg.), *The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford 1993 (ND: 2000), S. 167–196, bes. S. 182 ff.

¹⁰⁸ Vgl. ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 216.

¹⁰⁹ Hier nur ein Beispiel: *De Abusu Philos. in Theol.*, in: *Meletemata philosophica* 1654 (a. a. O.), S. 218–222, hier: S. 221: 1. *Philosophia Theoretica nullis conjecturis niti debet: Sed ejus veritates catenatim ex principiis evidentissime deduci necesse est.* 2. *In prima mentis operatione, simplici sc. apprehensione, nulla datur falsitas, ideoque falsum, nec clare, nec distincte, percipi potest.* 3. *Ratio illa est bona, recta, sana, quae ab omnibus praepjudiciis & affectibus pravis est vacua, atque non in vita communis usu, non circa res fidei, sed in contemplando & inquirendo certam rerum extra se positarum existentiam ac veritatem simplicem, omnia à teneris per sensus de iis facta judicia in dubium primum vocat, ut ex dubitatione dehinc certi quid eliciat: quae sententia, Aristoteles auctoritate l. 3. Metaph. c. I. exemplo, ac praxi in variis libris, est comprobata...*

nannten *praeiudicium auctoritatis*. ARISTOTELES wie auch DESCARTES werden als einzelne unter vielen dargestellt, die alle, je nach Gebiet in unterschiedlichem Maße, Großes geleistet, Wahrheiten erforscht und die Wissenschaft vorangebracht haben. Wirkliche Cartesianer sind insofern nicht Anhänger einer philosophischen Sekte. In diesem Sinne kann man auch von HEEREBORD nicht als einem Cartesianer sprechen.¹¹⁰

»An Descartes bewunderte Heerebord, dass er in der Nachfolge von Ramus und Bacon für die Wiederherstellung der ›*libertas philosophica*‹ gekämpft und weiter in die Geheimnisse der Natur eingedrungen sei.«¹¹¹

Doch hat HEEREBORD nicht nur für DESCARTES höchste Lobesworte übrig, denn »Heerebord [...] hatte Suarez als ›Papst und Fürsten aller Metaphysiker‹ gefeiert und behauptet, daß alle kürzeren und geordneter geschriebenen Metaphysiken der damaligen Zeit von ihm beeinflusst seien.«¹¹² In ebenso hohen Tönen wie DESCARTES und SUAREZ wurde beispielsweise auch GASSENDI gefeiert.¹¹³

¹¹⁰ Vgl. JACOB FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, in: *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig 1887 (ND: Leipzig 1962), S. 83–138, S. 93; JOSEF BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, I. Teil: *Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik*, Leipzig 1912, S. 18; vgl. ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 218 ff.

¹¹¹ DIBON, *Die Republik der Vereinigten Niederlande* (a. a. O.), S. 55.

¹¹² JOHANNES HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Freiburg im Breisgau [o. J.], hier: Bd. 2, S. 83.

¹¹³ Fraglich bleibt die Stellung des ARISTOTELES. Denn hier kommen aus HEEREBORDS Sicht im Gegensatz zur neuen Philosophie noch ganz andere Probleme zum Tragen, wie etwa die Überlieferungsgeschichte und die damit verbundene mögliche Verderbtheit der Texte. Die durchaus zahlreichen Stellen, an denen HEEREBORD auch ARISTOTELES lobt, sind in ihrer Funktion letztlich nicht eindeutig zuzuordnen; sie können ernst gemeint oder aber den Umständen der Zeit, d. h. vor allem der in Leiden geltenden Wissenschaftsdoktrin, geschuldet sein. Sind sie ernst gemeint, könnte man in der Tat von HEEREBORD als einem novantiken Autor sprechen; sind sie lediglich rhetorische Raffinesse, wäre HEEREBORD ein Gefolgsmann der neuen Philosophie, die sich in der Praxis erst noch vom Joch der peripatetischen Tradition befreien muß. Welche Deutung zutreffender ist, muß wohl offen bleiben, auch wenn vieles für die zweite Möglichkeit zu sprechen scheint, wie schon ALBRECHT deutlich gemacht hat, der schwerwiegende Argumente nennt, HEEREBORD als »Anti-Aristoteliker« einzustufen (ALBRECHT, *Eklektik* [a. a. O.], S. 221), wobei es HEEREBORD allerdings, wie gesagt, nicht in erster Linie um die Kritik an (dem nach seiner Auffassung auf Grund von quellenkritischen Überlegungen ohnehin nicht eindeutig zu greifenden) Philosophen ARISTOTELES, sondern um den Aristotelismus und dessen enge Grenzen im 17. Jahrhundert ging. Interpretationen wie die von SASSEN, demzufolge ARISTOTELES das Vorbild und der Anführer der wahren *libertas philosophandi* gewesen sei, sind jedenfalls unhaltbar. Aus HEEREBORDS Sicht besteht die Voraussetzung aller wahren Philosophie ohnehin gerade auch darin, sich der Gefolgschaft einzelner Autoritäten weitgehend zu enthalten (vgl. FERDINAND SASSEN, *Het wijsgerig onderwijs aan de Illustre School te Breda (1646–1669)*, Amsterdam 1962 [Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R., 25, 7], S. 71; ähnlich kritisch gegenüber SAS-

Im übrigen ist die wiederholte Forderung nach der *libertas philosophandi* nicht zwingend ein Hinweis auf eine prinzipielle Ablehnung aller alten Philosophie. Unter HEEREBORDS zahlreichen Disputationen, die er 1650 unter dem Titel *Selectae ex Philosophia Disputationes* und später als *Meletemata philosophica* (1654 u. ö.) herausgab, findet sich schon aufgrund der für ihn geltenden Lehrvorschriften viel Aristotelisches, aber immer wieder wird die Betonung auf die philosophische Freiheit, das selbständige Urteil und die Notwendigkeit, von Autoritäten abweichen zu dürfen, gelenkt. Dies dürfte allerdings nicht gegen ARISTOTELES bzw. die aristotelische Lehre gerichtet gewesen sein, sondern vielmehr gegen die Art und Weise, in der die Aristoteliker ihre Wissenschaft betrieben, die aus HEEREBORDS Sicht als Pseudowissenschaft erscheinen mußte. Ein Gegensatz zweier Wissenschaftsverständnisse konnte sich freilich erst durch das Aufkommen eines zur Tradition konträr stehenden neuen Ansatzes bilden, wie er von DESCARTES, aber auch von BACON, HOBBS u. a. vertreten wurde, und so nimmt es nicht Wunder, daß das Eintreten für die neue Philosophie als Angriff auf das Werk des ARISTOTELES gedeutet wurde. In Wirklichkeit ging es aber nicht um die Ersetzung der einen Autorität durch eine andere, sondern um die Gleichberechtigung beider; die absolute Gültigkeit der aristotelischen Philosophie wurde nun gewissermaßen relativiert. Aus Sicht der Aristoteliker war HEEREBORD daher gewiß kein ›Nov-Antiker‹, sondern eher eine Art philosophischer Ketzer, der sich allerdings, zumindest *pro forma*, an die Vorgaben des scholastischen Aristotelismus hielt. Verstärkt wurde der skeptische Blick seitens der konservativen Theologen zweifellos durch die Bestrebungen HEEREBORDS – selbst Theologe –, die Philosophie gegenüber der Theologie aufzuwerten.¹¹⁴

SEN: ALBRECHT, *Eklektik* [a. a. O.], S. 231, Anm. 15.). Die Figur des ARISTOTELES wird – gewissermaßen anachronistisch – aus taktischen Überlegungen als Instrument der Kritik am Aristotelismus ins Feld geführt, um eine philosophische Freiheit einzufordern, die in ihrer Art dem ARISTOTELES selbst, schon aufgrund der in der Antike völlig anders verlaufenden Trennlinien wissenschaftlicher Disziplinen, soweit es diese schon gab, noch gar nicht gegenwärtig gewesen sein konnte.

¹¹⁴ Deutlich wird diese Tendenz in verschiedenen Disputationen, in denen das Verhältnis der Philosophie zur Theologie wiederholt thematisiert wird: *De Usu Philosoph. in Theol.* (in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 [a. a. O.], S. 213–218, u. dass., ²1659, S. 213–218); *De Abusu Philos. in Theol.* (in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 [a. a. O.], S. 218–222, u. dass., ²1659, S. 218–222); *Problem. Num vera Philosophia contrarietur S. Theologiae, et vicissim?* (in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1659 [a. a. O.], S. 363–368); *De Usu Rationis Humanae in Theologia, ac Quaestionibus Fidei* (in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1659 [a. a. O.], S. 368–373), wobei der Metaphysik und ihrer Bedeutung für die Theologie schon früh eine Sonderstellung zuerkannt wird, die HEEREBORD in einer eigens verfaßten Disputation erläutert: *De Usu Metaphysicae in Disciplinis aliis, ac praesertim Theologia* (in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 [a. a. O.], S. 222–225, u. dass., ²1659, S. 222–225). HEEREBORD unterstreicht die Nützlichkeit (*utilitas*) der Philosophie für die Theologie, die sich dadurch ausdrücke, daß die Philosophie sowohl die geistigen Werkzeuge, etwa die verstandesleitende und daher auch für den Theologen unverzichtbare »Göttliche Logik« (*Divina Logica*), heranbilde und schule als auch die Mittel zum wissenschaftli-

Für notwendig erachtet wurde die Betonung der philosophischen Freiheit zweifellos auch aufgrund der Versuche konservativer Kräfte, die aristotelische Tradition gegen den Cartesianismus bzw. die neue Philosophie im allgemeinen zu verteidigen. HEEREBORD scheint es seinerseits nicht in erster Linie darum gegangen zu sein, die eine oder andere Philosophie selbst in aller Konsequenz eklektisch durchzuarbeiten und auf der Basis einer solchen Auswahl eine neue Philosophie zu entwickeln (oder gar einen einzelnen Philosophen strikt über alle andere zu stellen). In der Tat scheint es ihm mindestens ebenso sehr um das Wie des Philosophierens gegangen zu sein, d. h. um die Methode, wie um das Was, also um den ›angemessenen‹ Gegenstandsbereich des Philosophierens. Es ist die Grundfrage nach dem Wesen wahrer Wissenschaft, die er thematisiert, nämlich die richtige Methode des Philosophierens als Voraussetzung wissenschaftlichen Arbeitens. Insofern agiert er ganz ›cartesianisch‹. Die Tatsache, daß HEEREBORD die Wichtigkeit des eigenen Urteils unter Ablehnung aller Autoritätsgläubigkeit betont, macht es verständlich, daß er der Disputation, insbesondere der *disputatio exercitii causa*, eine Schlüsselrolle für die Heranbildung eines wachen und scharfsinnigen Verstandes zuschreibt. In ihr könne man nicht nur die selbst erarbeiteten Forschungsergebnisse präsentieren, sondern sie durch die Diskussion mit anderen Fachleuten ›aussieben‹ und so der Wahrheit näher kommen.¹¹⁵

Deutlich wird der prononcierte Aufruf zu einer angemessen kritischen Betrachtung des ARISTOTELES in der *Disputatio Pro Libert. Philosophandi*.¹¹⁶ In der nicht eindeutig datierbaren, wohl aber 1647¹¹⁷ abgehaltenen Disputation heißt es direkt

chen Verständnis und der Erklärung der *res seu materiae Theologicae* liefere. Vgl.: *De Usu Philosop. in Theol.*, in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 (a. a. O.), S. 213–218, bes.: S. 217: *Nunc usum Philosophiae videamus circa Themata complexa, ex terminis simpliciter enuncianda, sive probanda. Enunciantur, vel terminis mere Biblicis, vel ex parte Philosophicis*. Freilich bleibt die Philosophie gegenüber der göttlichen Offenbarung und Lehre untergeordnet; sie stellt keine eigenen Regeln auf, sondern macht das göttliche Gesetz verständlich und begreifbar: *Philosophia dogmata fidei non demonstrat, sed illustrat*.

¹¹⁵ Vgl. DIBON, *Die Republik der Vereinigten Niederlande* (a. a. O.), S. 47 f. – Bezeichnenderweise weist HEEREBORD ausdrücklich darauf hin, daß er sich zwar in den von ihm selbst verfaßten Disputationen streng an ARISTOTELES halte – eine Äußerung, die ihren Grund wohl in den erwähnten Vorschriften haben dürfte –, seinen Studenten (die nicht dem Diktum des Aristotelismus unterlagen) hingegen erlaube, in von ihnen selbst verfaßten Disputationen auch die Lehren und Prinzipien anderer Philosophen zu behandeln. Auch hier umgeht HEEREBORD eindeutig die Anweisung, sich ausschließlich an ARISTOTELES zu orientieren, indem er diese zwar selbst formell gesehen befolgt, aber im Grunde seine Studenten dazu aufruft, das Gegenteil zu tun.

¹¹⁶ In: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 (a. a. O.), S. 332–335, u. 21659, S. 330–334.

¹¹⁷ ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 225, vermutet, die Disputation sei spätestens 1649, aber eher früher entstanden, und begründet dies damit, daß im Text »von einer Äußerung des 1628 verstorbenen Goclenius gesagt [wird], daß sie vor 21 Jahren geschrieben worden sei«. HEEREBORD bezieht sich aber auch auf die *Rationalis et realis philosophia* von JUAN CARAMUEL Y LOBKOWITZ, die

zu Beginn, daß jene Methode zu philosophieren (*Philosophandi methodus*) als hervorragend und anschaulich gelte, die sich nicht auf menschliche Autorität (*autoritas hominum*) sondern auf das Licht der Natur (*naturae lux*) stütze.¹¹⁸ Jene Philosophen seien zu loben, die sich keiner Sekte von ›Weisen‹ zuerkennen, sondern der Wahrheit selbst nachspüren, und zwar allein *duce rationis*. Nicht ARISTOTELES solle man folgen, sondern – wie es ARISTOTELES selbst getan habe – der eigenen Vernunft, die allein zur Wahrheit führen könne. Dies solle der neue *Philosophandi mos* sein, mit dessen Hilfe auch unsichere und falsche Erkenntnisse, also Pseudoerkenntnisse, entlarvt werden könnten. HEEREBORD geht aber auch der Frage nach, wie es dazu kommen konnte, daß die Aristoteliker den Menschen das sklavische Joch auferlegt haben, lieber mit ARISTOTELES zu irren als einen guten Verstand zu haben, und findet zwei Gründe: (1.) die übermäßige Ehrerbietung gegenüber ARISTOTELES und dadurch hervorgerufene Leichtgläubigkeit und blinder Gehorsam (*Nimia reverentia Aristoteli tributa, atque inde exorta ignava credulitas ac caeca obedientia*), und (2.) ein Mangel an Selbstvertrauen angesichts der vermeintlichen Überlegenheit der aristotelischen Philosophie (*Nimia sui ipsorum atque effoeminata plana diffidentia, ex quo Aristotelem tantopere suspexere*). Der Autoritätsglaube der Aristoteliker sei nichts als Dummheit (*stultitia*).

Es ist an keiner Stelle ARISTOTELES selbst, der angegriffen wird, sondern stets sind es die Aristoteliker, insbesondere die Kommentatoren, durch deren ›Tradition‹ suggeriert worden sei, daß man in anderthalb Jahrtausenden nichts Irriges in den Texten des ARISTOTELES habe finden können. Explizit wird IBN RUŠD (AVERROES) angegriffen. Unter Heranziehung eines Zitats des von HEEREBORD verehrten Marburger Professors RUDOLF GOELENUS wird die Notwendigkeit geistiger Freiheit betont¹¹⁹ und anschließend die Konsequenz deutlich formuliert: HEEREBORD möchte nicht der peripatetischen Philosophie ankleben, sondern im Philosophieren frei sein, sich nicht nach vorgegebenen Meinungen richten, sondern nach der Wahrnehmung und dem Gutachten der Vernunft.¹²⁰ HEEREBORDS polemische Kritik zielt auf alles Sektierische, seien es Averroisten, Albertinisten, Thomisten, Scotisten, Ockhamisten

1642 (Lovani) erschienen ist, und bemerkt, daß sie vor fünf Jahren ediert worden sei. Somit ergibt sich 1647 als vermutliches Entstehungsjahr von HEEREBORDS Schrift. HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 (a. a. O.), S. 335, HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1659 (a. a. O.), S. 333.

¹¹⁸ HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 (a. a. O.), S. 332, u. dass., 21659, S. 330.

¹¹⁹ HEEREBORD zitiert GOELENUS' Brief an NICOLAUS TAURELLUS, der zusammen mit dessen Schrift *De rerum aeternitate, metaphysices universalis partes quatuor. Accessit Rodolphi Goclenii epistola ad auctorem* (Marpurgi 1604) veröffentlicht worden war.

¹²⁰ HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 (a. a. O.), S. 333, u. dass., 21659, S. 331: *Censemus itaque, non Aristoteli Philosophiae Peripateticae Principi, tanquam uni & soli Philosophiae Magistro, mordicus in philosophando adhaerendum, sed libere esse philosophandum, non ex ejus autoritate ad ejus opinionum & sententiarum placitum, sed ad sensum ac rationis dictamen: atque haec est vera ac genuina, plana, solida, atque unica philosophandi ratio...*

oder welche Autoritätsgefolschaften auch immer, v. a. aber sei der *servilis agendi modus in Philosophia Peripatetica* gänzlich zu meiden.¹²¹

HEEREBORD stellt die kritische Sicht auf das Werk des ARISTOTELES in den Mittelpunkt und ist dabei bemüht hervorzuheben, daß es nicht nur die umstrittenen Neuerer seien, die den ARISTOTELES in angemessene Schranken weisen wollen, sondern daß es solche Bestrebungen im Grunde zu allen Zeiten, allerdings ohne nachhaltigen Erfolg, gegeben habe.¹²² Sogar Scholastiker seien mitunter von der aristotelischen Lehre abgewichen. Auch hier ist der taktische Zug unverkennbar, der ebenso an anderen Stellen in HEEREBORDS Schriften auftaucht, nämlich die geistigen ›Heroen‹ jener Gruppierungen, die er kritisiert, zu eigenen Gewährsmännern zu machen. Einigen Denkern sei es im Laufe der Zeit tatsächlich gelungen, das Joch der aristotelischen Sklaverei abzuschütteln und die Barbarei aus den Wissenschaften zu vertreiben. Das jüngste Jahrhundert habe gar eine Vielzahl hochedler Menschen hervorgebracht, die sich der aristotelischen Tyrannei entgegengestellt hätten.¹²³

¹²¹ HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654 (a. a. O.), S. 334, u. dass., ²1659, S. 332.

¹²² Als Beispiele werden GREGOR VON NAZIANZ, HIERONYMUS, EPIPHANIUS, TERTULLIAN, CYRILL, LACTANTIUS und AUGUSTINUS, also die Kirchenväter, ins Feld geführt, deren gegen ARISTOTELES gerichtete Zeugnisse THOMMASO CAMPANELLA in seinem *Prodromus philosophiae instaurandae, id est, Dissertationis De Natura Rerum Compendium Secundum vera Principia* (Frankofurti 1617) ebenso gesammelt hatte wie die der mittelalterlichen Autoren THOMAS AQUINATIS, DURANDUS DE SANCTO PORCIANO und anderer mehr.

¹²³ Nämlich JOHANNES PICUS, PATRUUS und JOHANNES FRANCISCUS PICUS sowie NEPOS. Sie seien dann allerdings von VIVES noch übertroffen worden. HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654, S. 334, u. dass., ²1659, S. 332. Von den Schriften GIOVANNI FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLAS ist vor allem das *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* (Mirandulae 1520) gemeint. Der Verweis auf VIVES bezieht sich insbesondere auf *De causis corruptarum artium* (*Über die Gründe des Verfalls der Künste*), lat./dt., übers. v. WILHELM SENDNER unter Mitarb. v. CHRISTIAN WOLF und EMILIO HIDALGO-SERNA, hg., kommentiert u. eingeleitet sowie mit VIVES' Leben, Bibliogr. und Personenreg. vers. v. EMILIO HIDALGO-SERNA, München 1990 (Humanistische Bibliothek, Reihe 2, Texte, Bd. 28). VIVES hatte betont, daß ARISTOTELES, wenn er noch lebte, die arrogante Dummheit seiner vermeintlichen Gefolgsleute verspotten würde. HEEREBORD gedenkt ferner PETRUS RAMUS als Vorkämpfer gegen den blinden Aristotelismus à la JACQUES CHARPENTIER (dem einstigen Ankläger des RAMUS). Durch RAMUS habe die Freiheit vom Joch der aristotelischen Tyrannei neue Anhänger gefunden, wie etwa BERNARDO TELESIO, FRANCESCO PATRIZZI, GIOVANNI IACOBO BASSO und GODEFROY CHASSIN, ebenso der schon zuvor erwähnte CAMPANELLA, ferner ROBERT FLUDD, zahlreiche Mathematiker, insbesondere die Anhänger der copernicanischen Thesen, aber eben auch etliche von jenen, die den Aristotelikern zugerechnet werden, wie verschiedene Scholastiker, die *Monachi Iesuitae* und die Conimbricenser. Vgl.: BERNARDINUS TELESII, *De rerum natura*, Neapel 1586 (ND: Hildesheim u. a. 1971); FRANCISCUS PATRICIUS, *Discussiones peripateticae*, Basel 1581 (ND: Köln, Weimar, Wien 1999 = Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte, Bd. 9); GIOVANNI IACOBO BASSO, *De Hippocratis, et Aristotelis decretis libri tres quibus agitur in quo conveniant, atque dissentiant circa ea, quae cum ad logicam, physicamque scientiam, tum etiam ad rem medicam spectant*, Papiae 1594; GODIFREDUS CHASSINUS, *De Natura, sive De mundo libri octo*, Lugduni 1614 (²1619, ³1625); ROBERT FLUDD,

Auch in der Gegenwart gebe es zahlreiche Vertreter dieser kritischen Geisteshaltung.¹²⁴

Die aristotelischen Theologen greift HEEREBORD mit dem schon von CARAMUEL Y LOBKOWITZ formulierten Argument an, daß es nicht möglich sei, gleichzeitig CHRISTUS und ARISTOTELES für den Weisesten zu halten. Man müsse sich klarmachen, daß man an einer *Academia Christiana* und nicht an einer *Academia Peripatetica* lehre und forsche. Die *libertas Christiana* bestehe gerade darin, auf das *verbum Dei* zurückgreifen zu können. Diesem sei alle menschliche Autorität unterzuordnen, die des ARISTOTELES ebenso wie die jedes anderen Menschen.¹²⁵ Abschließend führt HEEREBORD das Argument der Überlieferungsgeschichte der vermeintlich aristotelischen Schriften an. Schon in der Antike habe man vermutlich nicht mehr genau gewußt, welche der in der Alexandrinischen Bibliothek lagernden Schriften wirklich von ARISTOTELES stammten, und vermutlich auch Texte uneindeutiger Autorschaft dem ARISTOTELES zugeschrieben. HEEREBORD bemängelt die Kritiklosigkeit, mit der alles, was irgendwann von irgendwem ARISTOTELES zugeschrieben worden ist, selbst dann unhinterfragt als authentisch angenommen wird, wenn es nur fragmentarisch überliefert und in einem augenscheinlich anderen Stil verfaßt wurde.¹²⁶

HEEREBORD kommt aufgrund seiner Analyse zu dem Schluß, daß es keinen hinreichenden Grund gebe und völlig falsch wäre, allem Aristotelischen eine Art Heiligkeit zuzusprechen. Man solle sich stattdessen auf vernünftige Art seiner Freiheit zu philosophieren bedienen. Er kämpfe aufgrund dieser Überzeugung nicht nur für seine eigene *libertas philosophandi*, sondern ausdrücklich auch für die der kommenden Generationen von Wissenschaftlern.¹²⁷ Die Freiheit zum eigenen Urteil ist hierbei stets das zentrale Moment, der Kern der *libertas philosophandi*, sie ist die notwendige Basis aller Wahrheitserkenntnis und somit aller wirklichen Wissenschaft. Wenn diese Betonung der *libertas philosophandi* auch nicht neu gewesen sein mag, so zielte sie doch nun, unter weitestmöglicher Umgehung der obrigkeitlichen Schranken, auch in die pädagogische Praxis und damit auf eine Breitenwirkung, während sie zuvor,

Philosophia moysaica. In qua sapientia & scientia creationis & creaturarum sacra vereque Christiana ad amussim & enucleate explicatur, Goudae 1638, engl.: London 1659 (ND: Edinburgh 1979).

¹²⁴ HEEREBORD nennt GASPAR HURTADO, RODRIGO DE ARRIAGA und JUAN CARAMUEL Y LOBKOWITZ.

¹²⁵ HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654, S. 335, u. dass., ²1659, S. 333.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Dies zeigt sich wiederholt in seinen Disputationen zur Philosophie und ihrer Lehr- und Lernart: *Consilium de ratione studendi philosophiae*, in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654, S. 27–28, u. dass., ²1659, S. 27–28; *Sermo Academicus De Recta Philosophicè Disputandi Ratione*, in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654, S. 29–38, u. dass., ²1659, S. 29–38; *Disputationum ex Philosophiâ selectarum Voluminis Secundi, Quadragesima-Octavia, De Philosophandi ratione*, in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1654, S. 341–343, u. dass., ²1659, S. 339–341; *De Origine ac Progressu Philosophiae*, in: HEEREBORD, *Meletemata philosophica* 1659, S. 378–382.

etwa bei BRUNO oder GALILEI, noch primär apologetisch mit Bezug auf die eigene wissenschaftliche Arbeit benutzt worden war.

b) Henrick Born

Der erste, der sich nach HEEREBORD in einer eigens dafür verfaßten Rede für die *libertas philosophandi* einsetzte, war HENRICK BORN (um 1620–1675).¹²⁸ Lediglich drei seiner Schriften konnten identifiziert werden.¹²⁹ Schon in der Rede *De praestantia atque utilitate Philosophandi* von 1646 polemisiert BORN gegen die Scholastik.¹³⁰ Worin diese Gegnerschaft gründete, konnte bislang nicht eindeutig geklärt werden. Möglicherweise schätzten es die Leidener Cartesianer nicht, daß BORN die Lehre eines DESCARTES dem Diktum der eklektischen Methode ebenso unterordnete wie die aller anderen Philosophen – vorausgesetzt, daß seine Antrittsrede als ausreichender Beleg für ein solches Vorgehen gewertet werden darf. BORN'S Verhältnis zum

¹²⁸ HENRICK BORN bzw. HENRICUS BORNIVS wurde 1620, vielleicht auch schon 1617, in Utrecht geboren. Über sein familiäres Umfeld ist nichts bekannt. Von seinem Werdegang ist nur überliefert, daß er eine staatliche Förderung erhielt, die ihm ein Studium in Utrecht ermöglichte, das er 1637 abschloß. 1646 wurde er unter HEEREBORD promoviert und wandte sich anschließend nach Breda, wo er an der neu errichteten *Illustreschool* als Professor für Ethik und Logik arbeitete. 1651 wechselte er nach Leiden, wo er eine Stelle als Ethik-Professor erhielt, die er am 11. November 1653 mit der *Oratio inauguralis de Vera Philosophandi Libertate* antrat. 1659 wurde BORN zum Hofmeister ernannt und ihm die Ausbildung des jungen Prinzen von Oranien, des späteren Königs von England, WILHELM III., angetragen. 1668 schließlich erhielt BORN eine Professur in Straßburg. Nach Zwistigkeiten mit der Regierung in Hulsterambacht wurde er jedoch seines Amtes enthoben, festgenommen und starb im Jahr 1675 in Untersuchungshaft.

¹²⁹ Zum einen sind seine beiden Reden, die vermutlich 1646 in Breda gehaltene *Oratio de praestantia atque utilitate Philosophandi* und die 1653 in Leiden vorgetragene *Oratio Inauguralis De Vera Philosophandi Libertate*, zu nennen. Erstere erschien in: ANDREAS RIVETUS (Ed.), *Inauguratio Illustris Scholae Ac Illustris Collegii Avriaci, à Celsissimo Potentissimoque Arausionensium Principe, Frederico Henrico In Vrbe Breda Erectorum. Cum Orationibus solemnibus ipsã Inaugurationis die & seqq. aliquot habitis*, Bredae 1647, S. 195–216. Die *Oratio Inauguralis De Vera Philosophandi Libertate, Dicta In [...] Auditorio Lugduni Batavorum, Die II. Novembris Anni MDCLIII* erschien 1654 (Lugd. Batavor.). Ferner legte BORN eine *Exercitatio Academica De Jure illius, cujus pecunia creditor alterius fuit dimissus* vor, die 1668 in Straßburg erstmals erschien und 1717 in Leipzig, wo die niederländische Rechtsphilosophie der Frühneuzeit großen Einfluß ausübte, noch einmal gedruckt wurde: C. B. D. *Exercitatio academica: De jure illius cujus pecunia creditor alterius, fuit dimissus*, Argentorati 1668 (Lipsiae 21717).

¹³⁰ BORN'S Verhältnis zum Aristotelismus wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. Während SASSEN ihn eher als Aristoteliker einstuft (vgl. SASSEN, *Het wijsgerig onderwijs aan de Illustre School te Breda* [a. a. O.], S. 91), betont ALBRECHT seine Befürwortung der Eklektik (vgl. ALBRECHT, *Eklektiek* [a. a. O.], S. 228 ff., gegen SASSEN bes. S. 235, Anm. 35). Festzustehen scheint, daß BORN, anders als HEEREBORD, den Cartesianismus nicht förderte. Daß er kein ausgesprochener Cartesianer war, scheint ferner dadurch belegt, daß er von den Cartesianern selbst als Gegner, ja sogar als Verräter betrachtet wurde; möglicherweise griffen sie, außer aus philosophischen Gründen, auch deshalb seinen Eklektizismus an (vgl. ALBRECHT, *Eklektiek* [a. a. O.], S. 236).

Aristotelismus dürfte, ebenso wie schon bei HEEREBORD, ebenfalls nur schwierig zu klären sein. Daß er jedenfalls kein Aristoteliker war, zeigen nicht nur seine Begeisterung für GASSENDI und seine geistige Nähe zu seinem Doktorvater HEEREBORD,¹³¹ sondern v. a. seine vehemente Befürwortung der Eklektik. Dem widerspricht keineswegs, daß sich bei ihm durchaus Aspekte wiederfinden, die von Aristotelikern seiner Zeit ähnlich angeführt werden, wie z. B. von dem Amsterdamer Professor und BORNs mutmaßlichem Lehrer ARNOLD SENGUERD.¹³²

FERDINAND SASSEN und MICHAEL ALBRECHT haben BORNs Antrittsrede *De Vera Philosophandi Libertate* vom 11. November 1653 analysiert.¹³³ Dem Titel nach geht es nicht nur um die Freiheit zu philosophieren, sondern um die »wahre« Freiheit. Was ist damit gemeint? BORN beruft sich darauf, daß die frühen Christen sich bei ihrer Wahrheitssuche an keiner Sekte orientiert hätten, weil keine Sekte die ganze Wahrheit erkennen könne und es andererseits nichts Irriges oder Unnützes gebe, das nicht von irgendeiner Sekte als Wahrheit ausgegeben werde.¹³⁴ (Insofern wendet auch BORN von theologischer Seite anerkannte Autoritäten gegen die v. a. theologischen Gegner der neuen Philosophie, und zwar einmal durch ihre namentliche Anführung, zum anderen aber auch dadurch, daß er die Gemeinsamkeiten von alter und neuer Philosophie akzentuiert.) Stattdessen sei die Wahrheit durch das Sammeln der verschiedenen Erkenntnisse der unterschiedlichen Sekten wieder zu einem

¹³¹ Vgl. ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 235, unter Verweis auf DESCARTES, *Oeuvre* (a. a. O.), Bd. 4, S. 146, 238, 513 f.; THIJSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme* (a. a. O.), S. 144, 469, 474; SASSEN, *Het wijsgerig onderwijs aan de Illustre School te Breda* (a. a. O.), S. 18 ff.

¹³² Man beachte insbesondere dessen *Oratio de vero philosopho* (Amsterdam 1648). Dazu ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 231 f. (insbes. S. 232, Anm. 20, mit weiteren Verweisen). Nach SENGUERD'S Ansicht muß der wahre Philosoph die Freiheit des Urteils für sich beanspruchen. Der Primat des Peripatos bezieht sich vor allem auf die Lehre der Philosophie. Hier sollte zunächst der Aristotelismus vermittelt werden, um den Geist für selbständiges Urteilen erst einmal auszubilden. Prinzipiell jedoch untersteht das Denken eines wahren Philosophen keiner menschlichen Autorität. Blinde Gefolgschaft fanatischer Aristotelesanhänger kritisiert auch SENGUERD. Die Suche nach der Wahrheit bleibt das oberste Ziel aller Philosophie, und dabei nützt jede Erkenntnis, ob alt oder neu, ob von ARISTOTELES oder von anderen. Sektiererei, auch aristotelische, ist letztlich unphilosophisch. Es ist der sich für neue Geistesströmungen öffnende Aristotelismus der Zeit, der sich hier, wie schon zuvor bei BURGERSDIJK, Bahn bricht. Im Zuge dieser Entwicklung wurde es immer schwieriger, von »reinen« Aristotelikern zu sprechen. ALBRECHT bemerkt zu BORN jedenfalls folgendes: »Daß es aber die *eklektische Sekte* ist, durch deren Auswahl des jeweils Wahren die philosophische Freiheit konkret wird, ist sein – wie auch immer vorformulierter – eigener Gedanke.« ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 232.

¹³³ SASSEN, *Het wijsgerig Onderwijs aan de Illustre School Breda* (a. a. O.), S. 71–74; ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 228 ff.

¹³⁴ Die Behauptung, daß es nichts Absurdes und Unnützes gebe, das nicht von irgendeinem Philosophen statuiert würde, ist ein in der frühen Neuzeit offenbar allgemein bekanntes Argument, wie bei MICHAEL FRIDERICUS KOPPISCHIUS (Praes.), ANTONIUS KÖNIGIUS (Resp.), *Disquisitio brevis De vulgo sic dictâ libertate philosophica*, Jenae 1690, *Praefatio*, betont wird.

Ganzen zusammenzufügen. Diese konsequente Eklektik führt BORN auf den Alexandriner POTAMON zurück, dessen Ansicht von den angesehensten Lehrern des frühen Christentums vertreten worden sei. Als Beleg verweist bereits das Titelblatt auf den biblischen Ausspruch *Prüfet alles, und das Beste behaltet!*, der in der Folgezeit auch in Deutschland, v. a. in der Zeit der Frühaufklärung, häufig zitiert wurde. Neu ist, wie sich bereits gezeigt hat, nicht etwa die Befürwortung der Eklektik, sondern die Konsequenz, mit der sie nun vertreten wird, nämlich »ohne Wenn und Aber«. Die »wahre« Freiheit zu philosophieren besteht in »der Fähigkeit zur vernünftigen Beurteilung bzw. Unterscheidung. Gegenstand sind alle (menschlichen) Meinungen und Lehren, aber auch alle Gesetze der Natur – all dies kann kraft der Vernunft geprüft und entweder gebilligt oder zurückgewiesen werden (auch die Naturgesetze!).«¹³⁵ Es geht nicht nur um das bloße Zusammensuchen von Lehrmeinungen und deren Zusammensetzung (dies wäre sozusagen der eine Aspekt einer ›unwahren‹ Freiheit zu philosophieren), sondern auch um das Auffinden neuer Wahrheiten. Die neuen Wissenschaften zeigen, so BORN, daß die Alten zwar bereits bestimmte Wahrheiten gefunden hätten; zu ihnen kommen aber die nun neu entdeckten Erkenntnisse hinzu und können auch in Zukunft weiter ergänzt werden.¹³⁶ BORN formuliert im Hinblick auf die Wahrheitserkenntnis der Menschheit einen Fortschrittsgedanken, der den Faktor der menschlichen Unvollkommenheit einschließt – jeder kann irren. Dies bedeutet auch, daß das Neue nicht prinzipiell dem Alten vorzuziehen ist. (Neuerungssucht, das später sogenannte *praeiudicium novitatis*, wäre der zweite Aspekt einer ›unwahren‹ Freiheit zu philosophieren.) Aber jeder ist auch vernunftbegabt und soll seinen Verstand zur Prüfung vermeintlicher Erkenntnisse und zur Entdeckung neuer Wahrheiten gebrauchen. Rivalitäten zwischen Sekten sind aus dieser Perspektive ebenso unnützlich wie das Disputieren um des Disputierens willen. Der in dieser Hinsicht freieste Philosoph war aus BORN'S Sicht ARISTOTELES, der stets um die Prüfung der Meinungen seiner Vorgänger durch freies Urteil bemüht gewesen sei. Wie schon bei HEEREBORD wird auch bei BORN nicht der Meister selbst angegriffen – im Gegenteil: Er wird aufgrund seiner Leistungen ausdrücklich gelobt. Zu tadeln seien die Aristoteliker (wie überhaupt alle Sektierer), die der Lehre ihres Meisters ohne eigene Prüfung folgen und auf diese Weise auch die in ihr enthaltenen Irrtümer übernehmen und verbreiten.

BORN betont aber auch, daß es zum richtigen Umgang mit der prüfenden Vernunft einer entsprechenden Ausbildung bedürfe, eines Vorbildes, durch das man erst die Reife des eigenen Urteils erlangen müsse, um die verschiedenen Lehren der Sekten prüfen und selbst neue Wahrheiten entdecken zu können – und das beste Vorbild

¹³⁵ ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 229.

¹³⁶ BORNIIUS, *De Vera Philosophandi Libertate* (a. a. O.), S. 19 ff.

hierfür sei ARISTOTELES.¹³⁷ Es ist nicht ganz einfach zu sagen, ob der Stagirite hier ernsthaft von BORN als Muster eines freien Philosophen herangezogen wird, doch ist es mit Blick auf den vorangestellten Argumentationsgang durchaus plausibel. Andererseits könnte es sich auch hier um den schon von HEEREBORD unternommenen Versuch handeln, ARISTOTELES gegen die Aristoteliker ins Feld zu führen. Möglich ist auch – und dies scheint am plausibelsten – daß BORN durch den Verweis auf die Nützlichkeit der alten Philosophie die cartesianische Philosophie gegen den Vorwurf der Neuerungssucht verteidigen, gleichsam aber auch die alte Philosophie mit der neuen als miteinander verträglich erweisen wollte. Darüber hinaus wäre es auch möglich, es als einen geschickten Schachzug gegenüber den konservativen Aristotelikern zu interpretieren, nicht DESCARTES (den er an solch prononciierter Stelle freilich kaum hätte nennen können), sondern ARISTOTELES nach wie vor als den maßgeblichen Philosophen herauszustellen.¹³⁸ Die Notwendigkeit, während der Ausbildung, sozusagen vorübergehend, die Autorität des Meisters anzuerkennen, ließe sich jedenfalls auch auf DESCARTES übertragen. Denn hier geht es nicht um die Praxis der eigenen Vernunft, sondern um ihre Theorie, d. h. um die Erlernung der richtigen Methode zu urteilen, zu prüfen und zu erkennen. Aber wie dem auch sei, (auch) bei BORN ist die Freiheit zu philosophieren an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, v. a. an die erst zu erlernende Kompetenz, mit der eigenen *ratio* richtig umzugehen. Vorerst unbeantwortet bleibt allerdings die Frage, ab wann man sich der philosophischen Freiheit bedienen darf und wer dies entscheidet, denn irren kann, wie BORN betont hat, jeder. Die durch KANT bekannt gewordene Aufforderung *Sapere aude!*, die auch BORN ausspricht, ist jedenfalls nicht an jeden ungeachtet seiner Vorbildung gerichtet.¹³⁹ Von zentralerer Bedeutung erweist sich bei BORN jedoch die konsequente und uneingeschränkte Befürwortung einer Eklektik, die durch keinerlei Voreingenommenheiten gegenüber bestimmten Autoren oder Zeitaltern beschränkt ist. Sie wird in dieser Form von den deutschen Frühaufklärern, und zwar schon von CHRISTIAN THOMASIUS, aufgegriffen und vorangetrieben werden.

II. REAKTIONEN UND WIRKUNGEN

In Deutschland wurde die Diskussion über die Denkfreiheit, wie sie durch die cartesianische Philosophie an den Universitäten in den Niederlanden angeregt worden war, lokal unterschiedlich schnell wahrgenommen. Verbreitet hat sie sich zuerst of-

¹³⁷ BORNIIUS, *De Vera Philosophandi Libertate* (a. a. O.), S. 30 f.

¹³⁸ Dies würde auch die Parallelitäten zur Argumentation bei SENGUERD erklären, auf die ALBRECHT, *Eklektik* (a. a. O.), S. 231 f., hinweist.

¹³⁹ BORNIIUS, *De Vera Philosophandi Libertate* (a. a. O.), S. 16.

fenbar nicht so sehr durch Druckschriften, sondern durch Studienreisen deutscher Studenten und Gelehrter. Während die *libertas philosophandi* im Osten des Reiches, nämlich in Danzig, nur kurze Zeit später im Kontext der dort vertretenen lutherisch-orthodoxen Philosophie durch MICHAEL FALCK zum Thema einer Gymnasialrede gemacht wird, tritt uns die Diskussion der philosophischen Freiheit in Erfurt noch im Rahmen der Ramismusdebatte entgegen. Wenig später finden cartesianische Lehren vermittelt durch JOHANNES CLAUBERG in Duisburg unmittelbaren Eingang in die deutsche Wissenschaftswelt, während gleichzeitig niederländische Publikationen zum Problem der Denkfreiheit auch in Deutschland rezipiert werden. Aber nicht nur in Danzig regt sich nun Widerstand gegen die neuen Freiheitsforderungen, sondern z. B. auch in Gießen und in Heidelberg. Anhand einiger exemplarischer, zum Teil bisher unerforschter Schriften, die im Rahmen dieser Entwicklung entstanden sind, sollen im folgenden die wichtigsten Argumente der nun auch in Deutschland verstärkt einsetzenden Diskussion über die Denkfreiheit herausgearbeitet werden.

1. »*Nimia Libertas Philosophandi*« und Weisheit: Michael Falck

Wie sich zeigte, erlebte die Diskussion über die philosophische Freiheit zur Mitte des 17. Jahrhunderts im Kontext der Auseinandersetzungen um den Cartesianismus in den Niederlanden ihre erste Blüte, zunächst – und zwar grundlegend – v. a. in der Person HEEREBORDS. Nach diesem ist es am selben Ort BORN gewesen, der *De Vera Philosophandi Libertate* sprach. Aber schon vor der Weiterführung der Diskussion durch BORN in Leiden taucht dieses Thema auch in Danzig auf. Am dortigen Gymnasium hielt am 13. Juli 1653 MICHAEL FALCK anlässlich seines Dienstantritts als Professor für Logik, Metaphysik und praktische Philosophie eine Rede *De Nimia Philosophandi Libertate*.¹⁴⁰ Größere philosophische Werke scheint FALCK nicht ver-

¹⁴⁰ MICHAEL FALCK, *De Nimia Philosophandi Libertate Oratio QVAM Pro introductione ad Professionem Logices, & Metaphysices UT ET Philosophiae Practicae IN GYMNASIO GEDANENSI In Solenni Concione HABUIT*, Gedani 1651. FALCK, der in der Forschung bislang offenbar nicht wahrgenommen worden ist, wurde am 8. Oktober 1622 als Sohn eines Predigers in Danzig geboren. Nach einem Bildungsweg, der ihn auch in eine Pfarrschule geführt hatte, begann er mit 26 Jahren, nun bereits Schüler am Danziger Gymnasium, selbst zu predigen. Neben JOHANN BOTSACK zählten CASPAR LEDEBUHR und HEINRICH NICOLAI zu seinen Lehrern. 1641 ging FALCK an die Universität Königsberg, wo HARTWIG WICHELMANN und ABRAHAM CALOV großen Einfluß auf ihn ausübten. Er wurde 1644 unter dem Vorsitz von VALENTIN THILO mit einer Disputation *De Philosophia* zum Magister promoviert und fungierte fortan auch selbst als Praeses bei verschiedenen Disputationen. Ab 1646 wirkte FALCK auch in Rostock, wo er in Kontakt mit JOHANN QUISTORP kam. Nach dem Tode QUISTORPS 1648 ging FALCK auf eine ausgedehnte *peregrinatio academica*, die ihn nach Lübeck, Hamburg, Amsterdam, vor allem aber nach Leiden führte. Hier blieb er für fast zwei Jahre. In dieser Zeit erlebte in Leiden die Diskussion der *libertas philosophandi* im Rahmen der