STUDIEN ZUR DEUTSCHEN LITERATUR

Band 119

Herausgegeben von Wilfried Barner, Richard Brinkmann und Conrad Wiedemann

Martin Pott

Aufklärung und Aberglaube

Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik

Max Niemeyer Verlag Tübingen 1992

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Für Ulrike

D 6

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Pott, Martin:
Aufklärung und Aberglaube : die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik / Martin Pott. – Tübingen : Niemeyer, 1992
(Studien zur deutschen Literatur ; Bd. 119)
NE: GT

ISBN 3-484-18119-2 ISSN 0081-7236

© Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG, Tübingen 1992
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany.
Satz, Druck und Buchbinder: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten

Inhalt

EINLEITUNG
Aufklärung und Aberglaube 1

KAPITEL I
Rezeption der Antike (I): Deisidaimonia 9

1. Antike-Rezeption als »Vorgeschichte« 9
2. Bedeutungsvielfalt der Deisidaimonia 13
3. Deisidaimonia in lexikographischer Tradition und im NT 18
4. Theophrast 26
5. Plutarch 33
6. »Adeisidaimonia«: Philosophie als Befreiung vom Aberglauben . . 38

KAPITEL II
Rezeption der Antike (II): Superstitio 41

1. Ciceros Etymologie und Laktanz' Einwände 41
2. Philologische Anmerkungen 44
3. Cicero: »anilis superstitio« 48
4. Von Cicero zu Lukrez 55
5. »Tantum religio potuit suadere malorum« 58
6. Lukrez: »Horror ac metus divinus« 61
7. Lukrez als Quelle von Religionskritik der Aufklärung 66

Exkurs: Anti-Lukrez 72

KAPITEL III
»Moralischer Aberglaube«: Aberglaube als moralisches Problem . . . 78

1. Christian Thomasius: Befreiung durch Tugend 78
   1.1. Christian Thomasius als Aufklärer 78
   1.2. Aberglaube als unvernünftige Liebe 82
   1.3. Aberglaube als Vorurteil und »falsa pietas« 100
   1.4. Zwischen Furcht und Hoffnung: Befreiung vom Aberglauben durch moralische Emanzipation 123

2. Aberglaube zwischen Moral und Politik 127
2.1. C. H. Amthor: »De habitu superstitionis ad vitam civilem« 127
2.2. Angriffe und Verteidigungen der Position Amthors 140
3. Atheismus und Aberglaube: Modell der Mittelstraße 153
3.1. »Gegenüberhaltung der Atheisterey und des Aberglaubens« 153
3.2. Die These: Pierre Bayle und der »tugendhafte Atheismus« 157
3.3. Die Debatte: Atheistische Schreckgespenster 164
3.4. J. F. Buddes »Theses theologicae de atheismo et superstitione« als Paradigma des goldenen Mittelwegs 171
3.5. Wahre Aufklärung als »ratio moderata« 182

KAPITEL IV
»Non habet carnem et ossa« – Ende des Hexensabbats 193

1. Die Hexe, der Teufel und ihr Pakt 193
1.1. Hexenbegriff und Paktheorie 195
1.2. Luther und der Teufel 200
1.3. Frühaufklärung und Hexenwahn 205
2. Antonius van Dale: Befreiung durch Geschichte 207
3. Balthasar Bekker: cartesianische Teufelskritik 213
4. Christian Thomasius: »non habet carnem et ossa« 225
4.1. Atheismusverdacht gegenüber der Teufelskritik 226
4.2. Pietismus und Hexenverfolgung 231
4.3. Erste Ansätze der Kritik bei Thomasius 234
4.4. Anticartesianische Kritik des Teufelspaktes 239
5. Kritik des Hexenwahns als Paradigma aufklärerischer Aberglaubensbekämpfung 247
5.1. Entmachtung und »Moralisierung« des Teufels 247
5.2. Aufklärung und Hexenaberglaube 262

KAPITEL V
Melancholia superstitionis: das abergläubische Temperament 267

1. »... der bösen Geister Spielhauß« 267
2. Das Moralische Temperament 272
3. Melancholie, Geldgeiz und Aberglaube 278
4. Melancholia superstitionis 287
4.1. Temperament und Religiosität 287
4.2. Temperamentenlehre und Religionskritik 293
4.3. »... inclinat ad superstitionem« 304
5. Melancholischer Pietismus 310
6. Aporien und Auflösung der moralischen Temperamentenlehre . . 319
6.1. Kritik der Temperamentendoktrin 319
6.2. Psychologie des Aberglaubens (G. F. Meier) 324
6.3. Vom abergläubischen Hang zum melancholischen Wahn 332

Kapitel VI
Der Arzt als Aufklärer: »physikalischer Aberglaube« 337

1. Medizin und Aufklärung 337
2. Melancholie im Widerstreit der Theorien: mechanistische contra animistische Erklärung 340
   2.1. Descartes, Boerhaave und Weiß: »Lebensgeister«-Modell 340
   2.2. Wedel und Stahl: animistisches Modell 347
   2.3. Exkurs: physikalische und moralische Teleologie 354
3. Michael Alberti 357
   3.1. Medizin und Aberglaube 357
   3.2. »Superstitio medica« 360
   3.3. Dämonenglaube und Melancholie 364
4. Friedrich Hoffmann 369
   4.1. »Medicina rationalis sive mechanica« 369
   4.2. Physikotheologie und physikalischer Aberglaube (Friedrich Hoffmann und Christian Wolff) 377
   4.3. »Von Gewalt und Würckung des Teuffels in natürlichen Cörpern« . . 387
5. »Physikalischer Aberglaube« 396
   5.1. Theoretischer und praktischer Aberglaube 396
   5.2. Kritik des physikalischen Aberglaubens 399
   5.3. J. P. Eberhard: »Physicalischer Aberglaube« 404
   5.4. »Licht auf dem Pharus« 408

Abbildungsnachweise 413

Literaturverzeichnis 415

A. Bio-bibliographische Hilfsmittel und Wörterbücher 415
B. Quellen 417
C. Sekundärliteratur 434

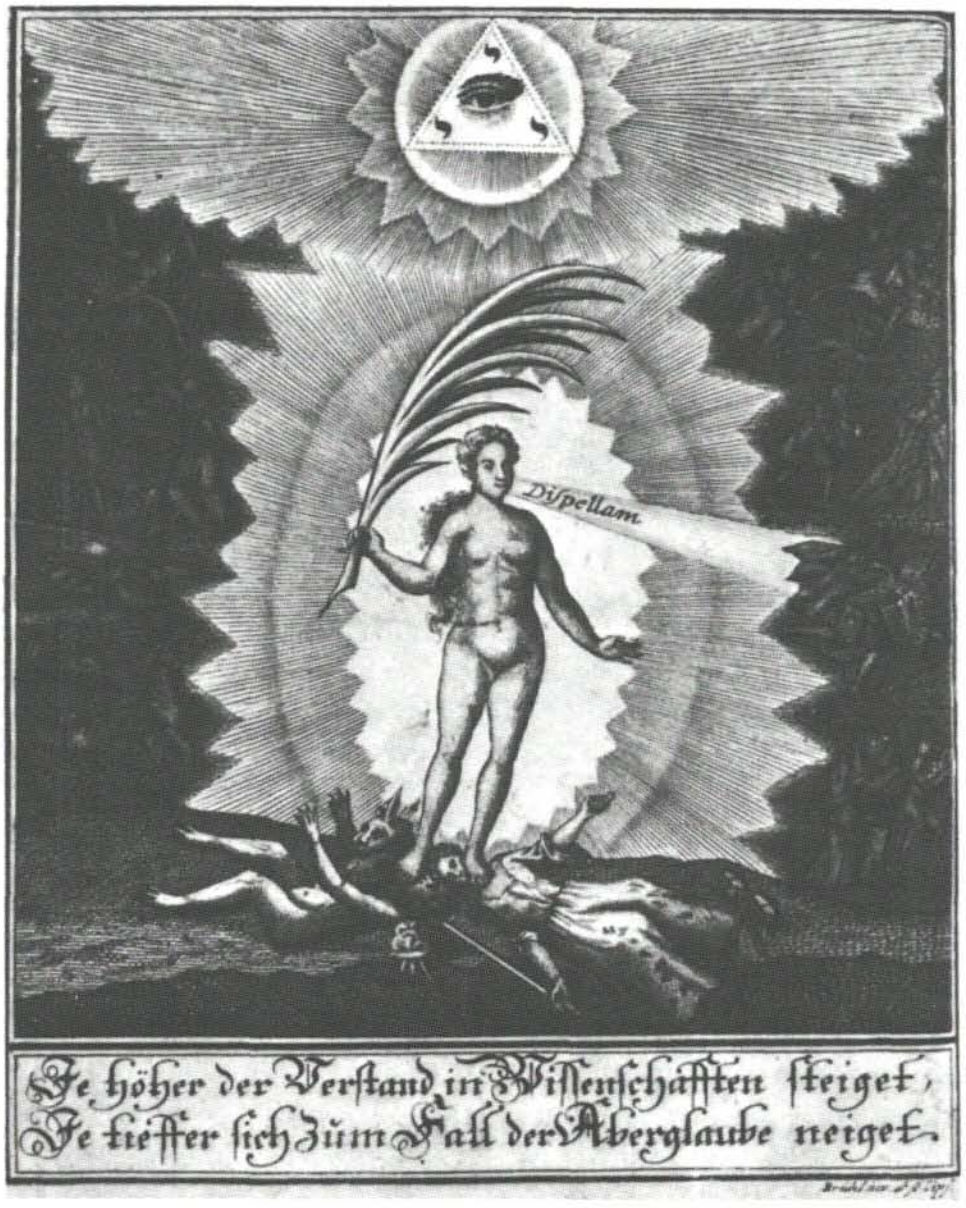

Abb. 1: Francis Hutchinson, *Historischer Versuch von der Hexerey* ..., Leipzig 1726

Einleitung

Aufklärung und Aberglaube

> La superstition met le monde entier en flammes; la philosophie les éteint.
>
> *Voltaire*[1]

1. Aufklärung als Aberglaubenskritik

Daß sich Philosophiehistoriker mit dem *Aberglauben* auseinandersetzen, findet man selten. Die Beschäftigung mit der *Aufklärung* dagegen ist wesentlich häufiger anzutreffen und nimmt angesichts der neuen Aufklärungskritik unserer Tage in erstaunlichem Maße zu. Die berechtigte und lange Zeit überfällige Diskussion, was Aufklärung heute bedeuten könne, und was unter dem Begriff der *Vernunft* zu verstehen sei, berührt dabei insbesondere die philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem historischen Phänomen der Aufklärung im späten 17. und im 18. Jahrhundert.

Denn eines ist durch die derzeitige Debatte über die »Krise« der neuzeitlichen Vernunft deutlich geworden: Das bislang ruhige Geschäft der Aufklärungsforschung weicht hektischer Betriebsamkeit, je mehr diese erkennt, wie wenig ihr bisheriges Bemühen um einen historischen Begriff von Aufklärung den Ansprüchen der Diskussion genügen kann. Eine solche Einsicht, falls man sie hat und nicht in völliger Ignoranz auf alten Bastionen verharrt, zwingt zu erneuter konzeptueller Anstrengung auf dem Boden historischer Forschung.

So rückt vor dem Hintergrund der Fragestellung, wie »Aufklärung« heute philosophiegeschichtlich zu fassen sei, auch der *Aberglaube*, genauer dessen Kritik durch die Aufklärung in den Blick. Beide, Aufklärung und Aberglaubenskritik, hängen eng miteinander zusammen.[2] Dieses nicht allein in dem Sinne, daß die Aufklärung es als ihre Aufgabe betrachtet, das endgültige Ende allen Aberglaubens herbeizuführen, sondern auch unter dem Aspekt, daß sie als eine »Revolution der Denkungsart« im Sinne Kants ihr eigenes Selbstverständnis gerade mit dem Ende des Aberglaubens verknüpft.[3]

---

[1] Voltaire: ⟨Art.⟩ *Superstition*, in: *Dictionnaire philosophique* (ed. R. Naves. Paris 1969, 624).

[2] Allgemeine Anregungen zum Thema *Aufklärung und Aberglaube* bieten H. Bausinger, *Aufklärung und Aberglaube* (Bausinger 1963) und R. van Dülmen, *Christentum, Aufklärung und Magie* (in: Dülmen 1989, 204–214).

[3] Die deutsche Spätaufklärung schien von ihrem Sieg über den Aberglauben überzeugt, was sowohl ihre zunehmende »konservatorische« Sammelleidenschaft »alten« Aberglaubens in vielen Schriften rein kompilierenden Charakters, als auch die Ausdrucks-

Ideen- und mentalitätsgeschichtlich läßt sich der Aberglaube zu denjenigen Konstituentien des aufklärerischen Selbstverständnisses rechnen, die als gemeinsame *Grundideen*[4] die verschiedenartigsten Ausformungen der deutschen Aufklärungsbewegung in *ein* Konzept zusammenführen. Dieses Konzept als ein Ensemble solcher Ideen, die die Aufklärung trotz divergierender Einzelauffassungen als eine *geschlossene* Bewegung interpretierbar machen, läßt sich vorab in *Programm-* und *Kampfideen* unterscheiden.

Während die *Programm*ideen auf die Zukunft gerichtet sind und die positiven Zielsetzungen der Aufklärung zum Ausdruck bringen, ihre Hoffnungen und Erwartungen spiegeln, wenden sich die *Kampf*ideen vor allem gegen die Vergangenheit bzw. deren Hypotheken für die Gegenwart. Die Überzeugung, daß eine bessere Zukunft nur im Streit gegen die Vergangenheit durchgesetzt werden kann, ist dabei ein spezifisches, bis heute aktuelles Merkmal von Aufklärung. Für deren Konstitution als *geschichtliche* Bewegung ist daher die Gruppe der Kampfideen von grundlegender Bedeutung.

Noch bevor die wichtigsten Programmideen formuliert und Allgemeingut der Bewegung geworden sind, steht bereits die Gültigkeit der Kampfideen außer Frage. »Verbesserung des Verstandes«, »Mündigkeit«, »Selbstdenken« und »Vervollkommnung des Menschen« als programmatische Topoi sind im Prozeß der Aufklärung eng verklammert mit der historisch vorgängigen Orientierung an »Feindbildern«, – den Feindbildern der Vorurteile, der Schwärmerei (Fanatismus und Enthusiasmus), der Melancholie, der politischen Willkür (usw.) und eben des Aberglaubens. Stärker als andere Bewegungen der Kulturgeschichte ist die Aufklärung zugleich auch eine Kampfgemeinschaft, die ihre Geschlossenheit nicht zuletzt durch bestimmte Feindbilder gewinnt.

Die herausragende Rolle, die dabei die Kampfidee des Aberglaubens spielt, tritt bei Immanuel Kant, der bereits am Ausgang der deutschen Aufklärung steht, besonders anschaulich zutage. Neben seinen klassisch gewordenen *Programmdefinitionen* – wie: »die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*«,[5] oder: »*Aufklärung* ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst

weise der Titel dieser Sammlungen bezeugten. Bestes Beispiel sind hier Ernst Urban KELLERS (1730–1812) Sammlungen abergläubischer Vorurteile in sechs Stücken seines Werkes *Das Grab des Aberglaubens* (1777/78–1786). Auch Heinrich Ludwig FISCHERS *Buch vom Aberglauben* (1790), mehrfach aufgelegt und bearbeitet, oder das anonyme *Schwarze Buch vom Teufel, Hexen, Gespenstern, Zauberern und Gaunern. Dem Ende des philosophischen Jahrhundert gewidmet* (1796) bestätigen diese Tendenz, die erst Johann Jakob ENGEL (1741–1802) wieder problematisierte. S. ders., *Über die Furcht vor der Rückkehr des Aberglaubens* (in: *Schriften*, Bd. II. Berlin 1801, 333–374).

[4] Ich beziehe mich in meiner Typologisierung auf N. HINSKE, *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco. Tentativo di una tipologia* (HINSKE 1985). Vgl. neben HINSKE 1984 auch HINSKE 1988: *Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktion einer Kampfidee.*

[5] I. KANT: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (in: *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel, Bd. V. Frankfurt 1977, 283).

verschuldeten Unmündigkeit«[6] – stößt man auf eine weitere Aufklärungsbestimmung, die mit Selbstverständlichkeit die *Kampfidee des Aberglaubens* zum Ausgangspunkt nimmt. In der *Kritik der Urteilskraft* von 1790 heißt es lapidar: »Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*«.[7]

Betrachtet man die an diese knappe Definition anknüpfende Beschreibung dessen, was für Kant Aberglaube bedeutet, wird schnell klar, warum gerade die *Kampfidee* des Aberglaubens Eingang in die Selbstbestimmung der Aufklärung gefunden hat. Obwohl, so Kant, auch allgemein die »Befreiung von Vorurteilen« Aufklärung genannt werden kann, macht die »Blindheit«, worin der Aberglaube als spezielles Vorurteil den Menschen versetzt, das »Bedürfnis, von anderen geleitet zu werden«, also den »Zustand einer *passiven Vernunft*«, im besonderen kenntlich. Aberglaube als die »gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta«, wie Kant ihn noch an anderer Stelle umschreibt,[8] steht für die vollkommene *Heteronomie der Vernunft*[9] und damit für die totale Verkehrung der obersten Aufklärungsmaxime des Selbstdenkens, der *Autonomie* des Vernünftigen.

Selbstbehauptung der Vernunft, wie sie sich hier als Programm artikuliert, gründet zuallererst in der *Kritik*, und das heißt vor allem in der Aberglaubenskritik. Besonders in der ersten Hälfte der Aufklärungsepoche in Deutschland – in den Jahren 1690–1740 – erweist sich diese Zuordnung als charakteristisch. Die deutsche *Frühaufklärung*, an deren Anfang naturrechtliche und moralphilosophische Theoriebildungen mit dem Ziel praktischer Emanzipation von religiösen Vorgaben ebenso eine zentrale Rolle gespielt haben, wie die Verselbständigung der Naturwissenschaften und der Medizin, vertritt ihren Anspruch auf moralische Autonomie und wissenschaftliche Selbständigkeit in der Kritik.

Nur durch Kritik religiösen, weil falsch-moralischen Aberglaubens und nur durch Kritik physikalischen, weil widernatürlichen Aberglaubens[10] erhält der Beginn der Aufklärung in den protestantischen Gebieten Deutschlands seine eigentümliche Gestalt, – eine Gestalt, die weitaus eher im Spiegel der Aberglaubenskritik erkennbar wird als in einer noch kaum ausdifferenzierten Programmatik.

---

[6] I. KANT: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (a.a.O., Bd. XI, 53).
[7] I. KANT: *Kritik der Urteilskraft* (a.a.O., Bd. X, 226).
[8] I. KANT: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (a.a.O., 281).
[9] I. KANT: *Kritik der Urteilskraft* (a.a.O., 226).
[10] Zur ersten Unterscheidung von »moralischen« und »physikalischen Aberglauben« s. den Artikel »Aberglaube« in Johann Georg WALCH's *Philosophisches Lexicon* (Leipzig [1]1726, [4]1775, Bd. I, Sp. 2–11).

2. Frühaufklärung: Von Thomasius zu Wolff

Erste tragfähige Konzepte der Aberglaubenstheorie und -kritik legt der Jurist und Philosoph *Christian Thomasius* (1655–1728) vor. Sein mutiges Auftreten gegen Aberglaube und Vorurteile, seine entschlossene und erfolgreiche Kritik des Hexen- und Teufelsglaubens lassen ihn zu einer Gestalt der Zeitenwende werden, die den Beginn von Aufklärung in Deutschland markiert. So sehen bereits Zeitgenossen in Thomasius einen »tapferen Hercules«, der im Kampf gegen die »abscheuliche Bestie der Superstition«, des »Aberglaubens von der Hexerey«, den ersten Sieg für die Bewegung errungen hat.[11] Und gegen Ende des »Philosophischen Jahrhunderts« steht Friedrich Gedicke als Autor der *Berlinischen Monatsschrift*[12] für die Überzeugung ein, sein Zeitalter verdanke Christian Thomasius »die Errettung aus den schmählichen Ketten der Vorurtheile und des Aberglaubens«.[13]

Tatsächlich läßt sich mit dem Hallischen Gelehrten eine Geschichte aufklärerischer Aberglaubenskritik in Deutschland beginnen, die ihren *praktischen* Auftakt in Thomasius' Streit gegen den Hexenwahn nimmt und ihre *theoretische* Fundierung in dessen Philosophie findet. Thomasius ist jedoch mehr als eine *Identifikationsgestalt* der Aufklärungsbewegung, soweit sie ihr Handeln als Befreiung vom Aberglauben versteht, er ist zugleich erster *Repräsentant* der deutschen Aufklärung in ihrem Grundcharakter einer Bewegung eigener Art und eigenen Ursprungs.

Nationale Eigenarten prägen den erst allmählich sich vollziehenden Aufbruch Deutschlands in die Neuzeit, die es später leicht machen, eine Rückständigkeit der deutschen Aufklärung vor dem Hintergrund der westeuropäischen Entwicklungen vor allem in Frankreich und England herauszustellen. Im Vergleich mit diesen schneidet die kulturelle Umgestaltung des in Kleinstaaten zer-

---

[11] So Christian WEISSBACH (1684–1715) im Vorwort seiner Übersetzung von John Wagstaffs *Gründlich ausgeführter Materie von der Hexerey* (Halle 1711).

[12] Auf die aberglaubenskritische Grundhaltung der *Berlinischen Monatsschrift* und der dahinter stehenden *Mittwochsgesellschaft* wies jüngst James SCHMIDT (SCHMIDT 1989) nochmals hin. Er erwähnte dabei vor allem den Arzt Johann Karl Wilhelm MÖHSEN (1722–1795), der in einer Vorlage zur Diskussion der *Mittwochsgesellschaft* Aufklärung als Kampf gegen Vorurteile und Aberglauben charakterisierte (vgl. KELLER 1896). Zur intensiven Aberglaubensdiskussion der *Berlinischen Monatsschrift* siehe folgende dort erschienene Artikel: Johann Erich BIESTER, *Aberglaube und Schwärmerei in Wirkung und Rükwirkung auf einander* (6, 1785, 375–380); Johann Friedrich ZÖLLNER, *Etwas von Vorurtheilen und Aberglauben* (1, 1783, 468–475); Friedrich GEDICKE, *Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau* (1, 1783, 3–42) und Gottfried Christian VOIGT, *Etwas über die Hexenprozesse in Deutschland* (3, 1784, 297–311 und 453–462).

[13] F. GEDICKE: *Christian Thomasius* (in: *Berl. Monatsschrift* 23, 1794, 11–45, 160–200 und 216–254; hier: 17 und 35).

splitterten Landes nach 1690 immer schlecht ab. So wird noch heute bisweilen geleugnet, daß es vor 1750, also vor einem feststellbaren größeren Einfluß Englands und Frankreichs, philosophie- wie kulturgeschichtlich Aufklärung in Deutschland gegeben habe.[14]

Da hilft nur, die Unterschiede stärker zu betonen, um das eigentlich »Aufklärerische« an der deutschen Aufklärung zu dokumentieren. Und hier ist es die Frühaufklärung, die dazu Gelegenheit und Material bietet. Sie tritt als eine Erneuerung des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens auf, die zunächst den Konfessionalismus und Klerikalismus eines politisch wie religiös gespaltenen Landes überwinden will. Als eine Art säkularer Fortsetzung der Reformation Luthers, als »zweite Reformation« beginnt die Selbstbehauptung und Bewußtwerdung eines aufstrebenden Bürgertums, dessen politische Schwäche den Prozeß der Neugestaltung in die Bahnen einer »gemäßigten« Variante von Aufklärung als der Suche nach praktischer Religiosität und moralischer Emanzipation von überlebten Traditionen und Vorstellungen lenkt.[15] *Vernünftige Praxis* als Basis des individuellen und gesellschaftlichen Lebens christlicher Laien wird zur Zielvorgabe philosophischer und theologischer Reflexion; und *Befreiung durch Kritik* desjenigen, was dieser Praxis entgegen steht, gestaltet den Weg zur bürgerlichen Autonomie und Selbstverwirklichung nach dem Zusammenbruch alter Bindungen spätestens seit dem 30jährigen Krieg.

Moralische Selbstbefreiung heißt vor diesem Hintergrund einerseits, die Theoriebildung auf dem Felde der Ethik (der »Sitten-Lehre«) voranzutreiben, und andererseits, dem Primat der Kritik freien Raum zu geben. Beides leistet Christian Thomasius, dessen Werk weitgehend exemplarisch für die Frühaufklärung als Phase der Kritik, des Überbordwerfens und des Großreinemachens steht. Eine Zeit, die ihren Theoriebedarf weniger mit komplexen Entwürfen philosophischer »Großsysteme«, als mit einem praxisorientierten Eklektizismus deckt, der sich durch kritische, reflektierende Auswahl des jeweils »Nützlichen« und »Zweckmäßigen« auszeichnet.

Doch schon zu Lebzeiten von Thomasius verliert diese Vorgehensweise durch den Einfluß des ebenfalls in Halle[16] lehrenden Philosophen *Christian Wolff* (1679–1754) ihren Vorbildcharakter. Argumentiert Thomasius primär in

---

[14] Vgl. RÖD 1978/84 (Bd. II, 239): »Man wird sagen dürfen, daß philosophiegeschichtlich mindestens kein Schaden entsteht, wenn man bei der Erörterung der deutschen Philosophie zwischen 1700 und 1750 auf den Ausdruck *Aufklärung* verzichtet«.

[15] Zur Charakterisierung der deutschen Frühaufklärung vgl. außer WINTER 1966, WOLLGAST 1982, WOLLGAST 1983, WUNDT 1945 die Arbeiten von W. SCHMIDT-BIGGEMANN (z.B. SCHMIDT-BIGGEMANN 1979) und W. SCHNEIDERS: neben SCHNEIDERS 1979a, 1979b, 1985a und 1985b vor allem den Aufsatz *Leibniz – Thomasius – Wolf. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland* (SCHNEIDERS 1973).

[16] Vgl. über Halle als Zentrum der deutschen Frühaufklärung MÜHLPFORDT 1953 und HINSKE 1989.

moralisch-praktischem Interesse und fordert in erster Linie die Autonomie der praktischen Vernunft, so dominiert im konsequenten Rationalismus Wolffs die komplementäre Forderung nach Selbständigkeit der theoretischen Vernunft.[17]

Während Thomasius und seine Schüler die ersten Jahre der deutschen Frühaufklärung prägen, markiert Christian Wolffs Hinwendung zur Philosophie als einer Fundamental- und Universalwissenschaft das allmählich sich abzeichnende Ende der ersten Etappe der deutschen Aufklärung. Wolffs Neuansatz kennzeichnet aber keine radikale Zäsur, die es nötig macht, mit seinem Auftreten einen klaren Schnitt auf der Zeitskala des Prozesses von Aufklärung in Deutschland vorzunehmen; denn seine Philosophie ist genauso aberglaubenskritisch begründet wie die von Thomasius. Wenn auch in dem Sinne, daß er mehr die theoretische Seite des Aberglaubens als Widerpart wissenschaftlichen Denkens kritisiert, während Thomasius das moralisch Verkehrte im Aberglauben als Widerpart vernünftiger Praxis betont. Beides gehört in der Frühaufklärung zusammen, womit Christian Thomasius an deren Beginn und Christian Wolff an deren Ende[18] sowohl das historische als auch das thematische Terrain dieser Untersuchung abstecken.

3. Kurzer Aufriß der Untersuchung

Betrachtet man die chronologische Entwicklung der deutschen Frühaufklärung von Thomasius bis Wolff bildhaft als zeitliche Horizontale, so bildet die Anordnung der Themenfelder aufklärerischer Aberglaubenskritik, an der sich diese Studie orientiert, die dazugehörige thematische Vertikale. Beide, Vertikale und Horizontale, eröffnen jenes Feld, in dem sich die Vielfalt, aber auch die Einheit der Aufklärung als Aberglaubensbekämpfung zeigen. Durch die Aufarbeitung der Brüche und Diskontinuitäten, die diese Vielfalt erst begründen, sowie durch das Erschließen gemeinsamer Topoi, durchgängiger Theorie- und Kritikansätze, die die Einheit ermöglichen, soll die Bedingung der Möglichkeit geschaffen werden, die klassische Frage *Was ist Aufklärung?* philosophiehistorisch neu zu beantworten.

Damit entspricht die Fragestellung der vorliegenden Arbeit derjenigen Johann Friedrich Zöllners (1753–1804) vom Dezember 1783, die Kant für seine

---

[17] Über Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung s. einführend HINSKE 1983 sowie SCHNEIDERS 1973.

[18] Zur chronologischen wie inhaltlichen Untergliederung der Aufklärungsepoche in Deutschland s. SCHNEIDERS 1983a (35f.), SCHNEIDERS 1990 und SCHNEIDERS 1985b (31ff.). Das »Generationenschema« als Einteilungsprinzip, das auf M. WUNDT (WUNDT 1945, 18) zurückgeht, läßt sich für die Aberglaubenskritik der Aufklärung zwar auch, jedoch nur mit Schwierigkeiten aufrechterhalten.

Zeit prägend und bis heute zitierfähig beantwortet hat.[19] Fragte Zöllner noch generell, was Aufklärung sei, wird seine Frage hier im Sinne von *Was heißt Aufklärung als Aberglaubenskritik?* aufgenommen. Nicht grundsätzliche Aufklärung über Aufklärung wird angestrebt, dazu fehlt dieser wissenschaftlichen Untersuchung der nötige aufklärerische Enthusiasmus zu derlei »verdrießlichem Geschäft« (I. Kant). Vielmehr sollen im Rückgriff auf die Selbstbestimmung der Aufklärung als »Befreiung vom Aberglauben« jene historischen Diskurse rekonstruiert werden, die für das Selbstverständnis der deutschen Aufklärung grundlegend geworden sind.

Diese Rekonstruktion findet ihren Ausgangspunkt in der Dokumentation, wie innerhalb der deutschen Frühaufklärung Aberglaube begriffen, d.h. seinen Ursachen, Eigenschaften und Wirkungen nach beschrieben wird,[20] und wie die Theorien des Aberglaubens zur Grundlage seiner gleichzeitigen Kritik werden. Ein solches Verfahren entwirft gleichsam ein *Spiegelbild* der Aufklärung, das sie als »das schlechthin Negative« des Aberglaubens charakterisiert, welcher ihr fortan als das *Andere* ihrer selbst gegenübersteht. Dieses »Andere«, wie es Hegel in seiner Beschreibung des »Kampfes der Aufklärung mit dem Aberglauben« bereits 1807 in der *Phänomenologie des Geistes* analysierte,[21] soll in den folgenden sechs Kapiteln zum Gegenstand der Untersuchung werden.[22]

---

[19] Zur Selbstreflexion und Selbstartikulation der deutschen Aufklärung in der Beantwortung der Frage *Was ist Aufklärung?* s. neben SCHMIDT 1989 vor allem SCHNEIDERS 1974.

[20] Eine kleine Liste allgemeiner Literatur zum Aberglaubensbegriff bzw. -phänomen sei an dieser Stelle angeführt, ging diese Literatur oft ohne ausdrückliche Erwähnung in die vorliegende Arbeit ein. Natürlich ist die Auswahl subjektiv: BURI 1956, FREYBE 1910, HARMENING 1970, HARMENING 1979, HARMENING 1983, HARMENING 1987, HELLWIG 1911, HOFFMANN-KRAYER 1934, HOLTZ 1984, LEHMANN 1925, MEYER 1884, PFLEIDERER 1872, RAUPACH 1852, SIMAR 1878, WAGNER 1941, WUTTKE 1925 und ZIEGLER 1940. Bewußt wurden bes. Studien des 19. Jahrhunderts angegeben, die aus der Nähe zur Aufklärungsepoche leben und Ablehnung wie Zustimmung der aufklärerischen Aberglaubenskritik dokumentieren (so auch ERDMANN 1851). Siehe schließlich auch die schöne Studie S. FREUDS, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum)* (FREUD 1969, bes. 285ff.).

[21] G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes* (in: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, ed. H. Glockner, Bd. II. Stuttgart ³1951, 414ff.; hier: 416).

[22] Die vorliegende Arbeit stellt sich damit ausdrücklich in die Reihe jener Studien, die in den letzten fünfzehn Jahren den Erklärungswert der Kampfideen zum Ausgangspunkt ihrer Interpretationen der Aufklärung genommen haben. So sind es vor allem die Untersuchungen von H. J. SCHINGS (*Melancholie und Aufklärung*, 1977), W. SCHNEIDERS (*Aufklärung und Vorurteilskritik*, 1983), C. BEGEMANN (*Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung*, 1987), sowie das Heft *Die Aufklärung und die Schwärmer* der Zeitschrift *Aufklärung* (1/1988, vgl. HINSKE 1988), die parallel zu dieser Arbeit über *Aufklärung und Aberglaube* gelesen werden können. Gemeinsam ist ihnen der Hinweis auf die große Bedeutung der Kampfidee des Aberglaubens, die bislang keine monographische Bearbeitung gefunden hat. Wenige, meist der volkskundlichen Disziplin entstammende Teiluntersuchungen haben Material und Anregungen

Jedes der Kapitel umschließt dabei einen selbständigen Themenkreis, der kohärent und abgerundet zu sein beansprucht, d.h. unabhängig von den anderen Kapiteln gelesen werden kann. Diese Aufteilung folgt der Einsicht, daß sich der aufklärerische Diskurs über Aberglauben in *unterschiedliche* Einzeldiskurse aufspaltet, die die Aberglaubenstheorie und -kritik der deutschen Frühaufklärung bestimmen. Daraus ergibt sich, daß die einzelnen Kapitel der Rekonstruktion jeweils eines dieser Diskurse dienen, den sie geschlossen darstellen. Am Ende jedes Kapitels werden die Untersuchungsergebnisse noch einmal gebündelt und vor dem Hintergrund des Gesamtdiskurses in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von *Aufklärung und Aberglaube* diskutiert. – Ein Verhältnis, das im Zeitalter der Aufklärung selbst die Existenz des »Gelehrten« als Aufklärer zu begründen vermag. So notiert noch Immanuel Kant:[23] »Unter allen Ständen ist keiner unnützlicher als der Gelehrte, so lange er in der Natürlichen Einfalt ist, und keiner nöthiger als derselbe im Stande der Unterdrückung durch Aberglauben ...«.

---

dazu bieten können, so bes. BAUSINGER 1963, HARMENING 1970 und HARMENING 1987 (vgl. ferner SPAMER 1950, WERNER 1955, WAGENER 1968 und DAXELMÜLLER 1979). Für den Bereich der französischen Aufklärung, um damit den kurzen Literaturüberblick zu beenden, erschien 1975 die Arbeit von K. S. WILKINS über *Some aspects of the irrational in 18th century France* (WILKINS 1975, vgl. WILKINS 1973).

[23] I. KANT: *Handschriftlicher Nachlaß* (Bd. VII), in: *Gesammelte Schriften* (Berlin 1910ff., Bd. XX, 10).

Kapitel I

Rezeption der Antike (I): Deisidaimonia

1. Antike-Rezeption als »Vorgeschichte«

Die Aberglaubenskritik der deutschen Aufklärung folgt zwei Zielsetzungen: einmal der *praktischen* Bekämpfung des Aberglaubens in allen seinen Formen und Gestalten durch »Aufklärung« der Abergläubischen über ihr Fehlverhalten und dessen Ursachen; und zweitens dem *theoretischen* Verstehen dessen, was Aberglaube ist, durch Klärung seines Begriffs und durch Erhellung der Sachverhalte, die ihn begründen. In dieser zweiten Absicht erweist sich »Aufklärung« als Forderung und Durchsetzung von begrifflicher Klarheit und Deutlichkeit und wiederholt dabei den Anspruch der *regula generalis* René Descartes': »clare et distincte percipere«.

Ihr praktischer Kampf gegen den Aberglauben stützt sich auf die Einsicht, daß nur derjenige, der selbst über klare Begriffe verfügt, fähig ist, andere aufzuklären. Den Aberglauben zu begreifen, heißt schon den ersten Sieg über ihn zu erringen. Was Aberglaube sei, welche Merkmale ihn beschreiben, und welche Ursachen zu ihm führen: eine Theorie des Aberglaubens bildet den sichersten Ausgangspunkt zu seiner Bekämpfung. Im Bemühen, den Aberglauben gleichsam im Begriff zu bannen, weiß sich die Aufklärung trotz scheinbaren Neubeginns in langer Tradition. Diese erweist sich einerseits als linear und kontinuierlich, erleidet andererseits aber als rezipierte Tradition notwendig Brüche. Präferenzen, vermeintliche Wahlverwandschaften und nicht selten Mißverständnisse gestalten das Verhältnis aufklärerischer *dilucidatio notionum* (Wolff) zu ihr vorgängigen Definitionsversuchen des Aberglaubens.

Die Rezeptionsvorgänge nachzuzeichnen, auf denen ein solches Verhältnis gründet, läßt Sachverhalte in den Blick gelangen, die dem Selbstverständnis der deutschen Aufklärung weitere Akzente geben können. – Aber noch viel mehr: Rezeptionsgeschichte zu beschreiben ist der Versuch, theoriegeschichtlich die »materiellen Existenzbedingungen« aufklärerischer Aberglaubenskritik aufzuzeigen, ihre »Vorgeschichte«[1] zu erfassen. So spiegelt sich (begriffsgeschicht-

[1] Den Begriff aus seinem ökonomischen Zusammenhang zu lösen (K. Marx: *Kritik der politischen Ökonomie*, in: *MEW* 13, 9) und ihn in den hier vorgegebenen zu stellen, sei gestattet; vgl. J. Joubert: »Toutes les belles paroles sont susceptibles de plus d'une

lich) die antike Vorgeschichte einer Aberglaubenstheorie der deutschen Aufklärung im griechisch-lateinischen Begriffspaar *deisidaimonia–superstitio* wider. In der Analyse und kritischen Prüfung der Bedeutungen dieser antiken Begriffe erweist sich die Aufklärung anders als z. B. die Renaissance als epochale Bewegung, die im bezug auf die Tradition Selbständigkeit und eigene Konturen entwickeln konnte.

Eine Beschreibung dieser Entwicklung findet ihren Ausgangspunkt denkbar einfach: Der Bezug zur Tradition wird deutlich im Zitat. Dabei lassen bereits Gebrauch und Gestalt der Fußnoten, die antike Schriftsteller zur Klärung des Begriffs »Aberglaube« zu Rate ziehen, Rückschlüsse auf einige Charakteristika aufklärerischer Antikerezeption zu. Sie bilden gleichsam die Eckpunkte der Rezeption von *deisidaimonia* und *superstitio* und deren inhaltlichen Ausprägungen im Altertum.

Der »wahre« Aufklärer mißtraut dem Zitat. Er verachtet dessen Funktion als Autoritätsbeweis und ordnet dessen Gebrauch der Hauptabsicht, der Erhellung von Sachverhalten, unter. Im Zitat wird eine Aussage herangezogen, deren Gültigkeit nicht von der Autorität des Aussagenden abhängt, sondern von der Plausibilität des Ausgesagten. »Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: *wer* hat es gesagt, sondern *was* hat er gesagt?« (Kant).[2]

Neben der Forderung nach Klarheit und Deutlichkeit des Denkens will ein Aufklärer der Forderung nach dessen Selbständigkeit Genüge leisten. Bereits seit der Frühzeit der Aufklärung ist bekannt, welche Gefahren im Vorurteil der Autorität (*praejudicium auctoritatis*) liegen, wo »unvernünftige Liebe« gegenüber menschlichem Ansehen die Fesselung des eigenen Verstandes auf lange Zeit hin bedeutet. Christian Thomasius, dessen Vorurteilstheorie genauso wie seine Aberglaubenstheorie als grundlegend für die deutsche Frühaufklärung gelten muß, benennt dieses treffend: »Aber wenn einer einmahl aus Thörichter Liebe zu menschlicher Autorität eine falsche Meinung eingesogen, ist dieselbe so schwer wieder loß zu werden...«.[3] Sich von Vorurteilen zu befreien, heißt selbständige Urteile zu ermöglichen: für das Verhältnis zur Antike gelten damit andere Bedingungen, als sie sich in Zeiten humanistischer Antikerezeption darboten. Das Ideengut des Humanismus galt als in der griechisch-römischen Antike beschlossen und verlangte zu seiner Erfüllung die Nachahmung und Reproduktion des Altertums. Mit dem Anspruch des Selbstdenkens konfrontiert, ist die Vorstellung von unbedingter Autorität der Antike einer ausdrücklichen Relativierung ausgesetzt. Die große Literaturdebatte der *Querelle des anciens et*

---

signification. Quand un beau mot présente un sens plus beau que celui de l'auteur, il faut l'adopter« (*Du style XVII*; zit. nach W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt 1982, 604).

[2] I. KANT: *Logik* (1800), in: *Werkausgabe* (a.a.O., Bd. VI, 508).

[3] C. THOMASIUS: *Einleitung zur Vernunftlehre* (Halle 1691, 307). Zu Thomasius s. Kapitel III, Abschnitt 1.

des modernes in Frankreich (1687/88) kennzeichnet in diesem Zusammenhang (neben dem kritischen Werk Pierre Bayles, s.u. Kap. III) den dortigen Beginn der Frühaufklärung, wo der »zu lange in Anspruch genomme Kredit der antiken Vorbildkunst« gekündigt wird (W. Krauss),[4] und keine Vorbilder im Denken, sondern Möglichkeiten selbsttätigen Denkens gesucht werden.

In die Ausdrucksweise einer Vorurteilstheorie übertragen, ergibt sich so der Begriff des »Vorurteils des Altertums«, welches nach Kant die Grenzen einer »gemäßigten Achtung« überschreiten läßt, so daß »wir die Alten zu Schatzmeistern der Erkenntnisse und Wissenschaften machen, den *relativen* Wert ihrer Schriften zu einem *absoluten* erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen«. Diesem Vorurteil zu verfallen impliziert, »den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talents vernachlässigen«.[5]

Nur insofern die Antike den Forderungen selbständigen, d.h. gemäß dem Selbstverständnis der Aufklärung auch »vernünftigen«, Denkens genügen kann, wird sie weiterhin Autorität beanspruchen können. Es handelt sich dabei aber ausschließlich um die Autorität der Sache selbst, welche in der Gültigkeit von Aussagen gründet, die unabhängig vom historisch gewachsenen Ansehen antiker Autoren einer kritischen Prüfung standgehalten haben.

Deshalb erscheint auch der häufige Schluß, das »Ansehen des Altertums« sei im Zeitalter der Aufklärung »im Sinken«, nicht hinreichend begründet.[6] Vielmehr sollte von einem relativierenden Umgang mit der Antike gesprochen werden, der von Kant ganz richtig mit dem Ausdruck »gemässigte Achtung« beschrieben wird. Antike Autoren behalten zwar eine hervorgehobene Position innerhalb wissenschaftlicher, philosophischer Argumentationen,[7] verlieren jedoch ihre Autorität für die letztinstanzliche Entscheidung in Sachfragen. In »beratender Funktion« behält die Tradition Gültigkeit; und wo nicht mehr nach Autoritäten des Altertums für die Beweisführung gesucht wird, finden sich in der Literatur der Aufklärung Hinweise auf Kongenialität und gedankliche Verwandtschaft mit antiken Schriftstellern eben auch auf dem Felde der Aberglaubenskritik.

Für die Rezeption antiker Aberglaubensbegriffe ergibt sich daraus folgende Konstellation: Wo innerhalb der Tradition des Altertums Aussagen zur *super-*

---

[4] KRAUSS 1971, 13. – Vgl. MÖLLER 1986, 35 zur Bedeutung Fontenelles.

[5] I. KANT: *Logik* (a.a.O., 509–510).

[6] So z.B. bei PAULSEN 1896 (Bd. I, 487ff.); vgl. REICKE 1924 (126–130).

[7] Vgl. MUHLACK 1985, bes. 100: »Das griechisch-römische Altertum spielt im aufklärerischen Denken keine exklusive Rolle wie im Humanismus ..., hat aber gleichwohl durchaus eine herausgehobene Stellung. Das Ideal einer aufgeklärten Zivilisation, das die Aufklärer erfüllt, steht in keinem primären Bezug zu einer bestimmten geschichtlichen Epoche oder überhaupt zur Geschichte, sondern ist allein durch Prinzipien der Vernunft legitimiert«.

stitio bzw. *deisidaimonia* gemacht worden sind, werden sie in vollem Umfang, aber unter den Bedingungen der Vorurteilskritik für die Entwicklung aufklärerischer Aberglaubenskonzepte nutzbar. Die Nutzbarmachung geschieht deshalb nicht durch mechanische Assimilation und geschickte Konstruktion von Argumentationszusammenhängen, wie sie den Autoritätsbeweis kennzeichnen, sondern mit Bedacht und dem Interesse, *vorurteilsfrei* in Widerspruch und Bejahung lebendige Tradition abzubilden und fruchtbar zu machen. Totes Begriffsmaterial sind *superstitio* und *deisidaimonia* nicht, ihre Worterklärung durch die Aufklärung läßt nichts an der Vitalität[8] des *Selbstdenkens* vermissen und unterstreicht damit erneut Kants Identifikation von »Aufklärung« mit der Maxime, »den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) zu suchen«.

Dabei bleibt anzumerken, daß einer philologisch angemessenen Rezeption der antiken Begriffe (wie sie neuhumanistische Strömungen des 19. Jahrhunderts gefordert hätten) im »Philosophischen Jahrhundert« häufig der Weg versperrt ist. Schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts geht die Beschäftigung mit der griechischen Sprache stark zurück, die Herausgabe griechischer Autoren gerät ins Stocken; es wird allenfalls Griechisch gelernt, um ein Verständnis des Neuen Testaments in der Ursprache aufrecht zu halten.

Der Sinn und die inhaltliche Füllung griechischer Begriffe werden durch die lateinische Übersetzung tradiert; ein Umstand, der sich in weit größerem Maße als unvorteilhaft erweist, da auch die Pflege des Lateinischen und die Lektüre der römischen Schriftsteller abnimmt. Trotzdem bleibt ein Grundbestand an Gelehrsamkeit erhalten, der durch Lexika und umfangreiche Kompendien die griechischen und römischen Altertümer zugänglich macht.[9] Wörterbücher sind es häufig, die den Zugang zur antiken Begriffsgeschichte des Aberglaubens offen halten; nicht selten lediglich in der Form etymologischer Berichterstattung

---

[8] Nicht selten kann die Haltung der aufklärerischen Antikerezeption mit einem Ausspruch Friedrich NIETZSCHES verglichen werden: »Gewiss, wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht ... Das heißt, wir brauchen sie zum Leben und zur Tat ...« (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, in: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. I, München–Berlin–New York 1980, 245).

[9] Die Altertumswissenschaft (*antiquaria*, *archaeographie*) und ihre Vertreter standen selten in hohem Ansehen, wie aus J. A. FABRICIUS' *Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit* von 1752 hervorgeht: »Weil diese Wissenschaft angenehm ist, und man sich dabey weniger Anstoß zu besorgen hat, als bey andern, sie zwar Witz und Urtheilungskraft, aber am meisten Gedächtniß erfodert, und ein mäßiger Fleiß und Aufmerksamkeit es hier ziemlich weit bringen kan, welches das gemeinste Naturel der Studirenden ist, so findet sie viele Liebhaber ..., doch fallen dabey viele Irrthümer, Betrügereyen, Eitelkeiten und Thorheiten vor, so daß man zuweilen die Antiquarios spottsweise *Wurmschneider* nennet« (Leipzig 1752, Bd. I, 326–327). Vgl. J. G. WALCH, *Philosophisches Lexicon* (Leipzig [4]1775, Bd. I, Sp.136–138 s.v. »Alterthümer«).

und bündelnder Zitation der wichtigsten Klassikerstellen, wodurch sich besonders die Rezeption des griechischen Begriffs der *deisidaimonia* als vielfältig vermittelt darstellt und in zahlreichen Fällen ohne umfassende Kenntnis der genauen Theoriezusammenhänge innerhalb der antiken Schriften geschieht.[10]

Die Forderung nach philologischer Genauigkeit an die Aufklärung zu stellen, ist ihrem Selbstverständnis jedoch unangemessen. Den geschilderten objektiven Mißständen korrespondiert die subjektive Einstellung einer Ablehnung altertumskundlicher Gelehrsamkeit, die oft als »Wurmschneiderei« verächtlich gemacht wird. In der Frühzeit der deutschen Aufklärung nannte Christian Thomasius solche Forderung »Pedanterey«, die einer anderen Lehr- und Lernart Platz machen sollte, nämlich solchen *studia elegantoria*, in denen auch die antiken Schriftsteller in einer ihm angemessen erscheinenden Weise, d.h. in lebendiger, selbständig agierender und *nützlicher* Gelehrsamkeit berücksichtigt werden:[11]

> Es wäre zu wüntschen, daß nicht alleine die studierende Jugend auf die alten Philosophos, und andere alte Griechische und Lateinische Scribenten gewiesen würde; oder zum wenigsten wir alten Kerl fleißiger darinne läsen. Wenn man des Platonis opera, des Plutarchi moralia, des Diogenis Laertii vitas, Xenophontem, Ciceronis libros Philosophicos, Senecam und andere bey Zeiten studierete, würde es vielleicht besser um die Gelahrtheit stehen, als wenn man sich mit des Aristotelis organo, libris ad Nicomachum, magnis moralibus, libris Politicorum, oder mit denen ineptiis scholasticorum, die alle reliquien von der Gelehrsamkeit vollends in succum et sanguinem einer Pedanterey verkehren, schleppet und bald zu tode martert.

2. Bedeutungsvielfalt der Deisidaimonia

Deisidaimonía[12] gehört einer späteren Sprachstufe des Griechischen an und ist zusammengesetzt aus *deído* (sich fürchten) und *daímon*. Furcht oder Scheu vor dem *daímon* ist die einfachste und vorgängige Worterklärung, die jedoch be-

---

[10] Merkwürdigstes Beispiel für diesen Umstand sind die *Disquisitiones magicarum libri VI* (1599) des Jesuiten Martin A. Delrio (1551–1608), die mehr als 20 Auflagen erlebten und wohl die bündigste Zusammenfassung der Etymologie und Begriffsgeschichte von *superstitio* enthielten (in der Ausgabe Köln 1657, 6ff.). Es ist zu vermuten, daß dieses gelehrte, aber kritiklose Werk, das u.a. die Folteranwendung in Hexenprozessen förderte, in zahlreichen Fällen zur Orientierung herangezogen wurde und den unmittelbaren Blick auf die antiken Quellen ersetzte. Bedeutendstes Beispiel ist das Werk des umfassend gebildeten Gelehrten Gerhard Johann Vossius (1577–1649), der in seinem Buche *De Theologia gentili et physiologia Christiana: sive de origine ac progressu idololatriae ... libri II* (1641) einen Überblick zur antiken Begriffsgeschichte verschaffte und die ersten Ansätze einer Loslösung von scholastischer Überformung der Begriffe bot (in der Ausgabe Frankfurt 1668, 16–22).

[11] C. Thomasius: *Monatsgespräche*, April 1688 (Halle 1690, Bd. I, 600–601).

[12] Zur Begriffsgeschichte von *deisidaimonía* s. Babick 1891, Riess 1895 (41ff.), Bolkestein 1929 (5ff.), Koets 1929 und Moellering 1963 (42ff.).

reits überholt wird durch den vielfältigen Begriffsgebrauch in der griechischen Antike bis ins Neue Testament. Von negativ-tadelnd »Dämonenfurcht« und »Aberglaube« bis positiv »Frömmigkeit« und »Religion« reicht die Vielfalt inhaltlicher Bestimmungen, die der Begriff nach dem literarischen Befund vertritt. Je nach Gewicht und Betonung der beiden Bestandteile *deído* und *daímon* ergeben sich Nuancen des Wortsinns: Wie in vielen Sprachen haben auch im Griechischen die Wörter des Fürchtens eine doppelte Bedeutung, einmal »angsterfüllt sein«, dann »Ehrfurcht, Scheu haben«.[13] So kann man Frömmigkeit empfehlen mit *toùs theoùs phoboû*,[14] wie auch der Begriff *theoûs dediénai* als »Ehrfurcht vor den Göttern haben« öfter belegt ist.[15]

Auch der zweite Teil des Wortes ermöglicht eine doppelte Auffassung der Objektbestimmung *daímon*. Im Anschluß an philologische Untersuchungen von Andres und Bolkestein[16] läßt sich die Überzeugung vertreten, *daímon* und *théos* seien Synonyma, wobei *daímon* vielleicht sogar das ältere Wort sei. Die Bezeichnung des Gottes als *daímon* findet sich im 4. Jahrhundert v.Chr. ebenso wie im Homerischen Epos, wo sowohl bestimmte Gottheiten (Aphrodite, *Il.* III,420; Zeus, *Il.* XV,468) als auch das unbestimmt Göttliche gemeint sind. Zwar bezeichnen Synonyma denselben Gegenstand, aber stets in einem anderen Aspekt, so daß sich ein Unterschied im Wortgebrauch von *daímon* und *théos* bemerken läßt,[17] der den Wortsinn von *deisidaimonia* in das rechte Licht rücken kann.

Daímon wird dann benützt, wenn eine höhere unbestimmte Macht in das Menschenleben eingreift. *Théos* ist dagegen der Gott als Mittelpunkt seines Kultes, als eindeutig vorstellbares Wesen, das in seiner Verhaltensweise vom Menschen erfaßbar ist. Der Gott ist *daímon*, wenn er heil- oder unheilbringend in das menschliche Leben einbricht, wobei der Grund und die Art und Weise seines Handelns nicht klar erkannt werden können, und nur das Faktum des Eingriffs festgestellt wird. So z.B. bei Homer, *Ilias* XV,468: Teukros führt das Springen seiner Bogensehne auf das Wirken eines *daímon* zurück, der sich später als Zeus herausstellt. Oder III,420, wo Aphrodite, die Helena zwingt, zu Paris zu gehen, *daímon* genannt wird, um die Art, wie die Göttin ihren Willen durchsetzt, als unbegreiflich zu beschreiben. Lykaion (*Il.* XXI,93) führt es auf

---

[13] Belegt bei ARISTOTELES, *Oeconomica* III,144: »Duplex enim timoris species est, alia quidem fit cum verecundia et pudore, qua utuntur ad patres filii sobrii et honesti et cives compositi ad benignos rectores, alia vero cum inimicitia et odio, sicut servi ad dominos et cives ad tyrannos iniurios et inequos«.

[14] ISOKRATES, *Orationes* I,16. Vgl. auch den *LXX*-Text von *Ex.* 20,12 mit *Lev.* 19,3.

[15] LYSIAS, *Orationes* XXXII,13; ANTIPHANES, *Comoediae* I,27; AISCHINES, *Orationes* I,50 (s. BOLKESTEIN 1929, 4f.).

[16] ANDRES, Art. *Daimon* in RE, Suppl.III (1918) 267–322 (bes. 279–283); BOLKESTEIN 1929 (5ff. und 11ff.).

[17] Vgl. die Überlegungen von P. STEINMETZ in seinem Kommentar zu Theophrasts *Characteres* XVI,1 (München 1962, 182ff.).

den *daímon* zurück, daß er dem Achill in die Hände gefallen ist, und meint damit Zeus (s. XXI,83).

Ähnliches gilt für den Aspektunterschied von *tò daimónion* und *tò theîon*.[18] Nennt Isokrates (436/35–338) als Initiator seiner Vorstellungen nicht sein Alter, sondern *tò daimónion*, meint er eine unbegreiflich wirkende göttliche Macht (*Orationes* V,149f.). Entsprechend ist auch das berühmte *daimónion* des Sokrates eine göttliche Kraft, dessen Wirken zu spüren, dessen Art und Weise wie auch Zweck des Wirkens aber nicht zu erfassen ist. »Sokrates hätte sein *daimónion* niemals *theîon* nennen können« (P. Steinmetz).

Wenn das Wort mit *théoi* zusammengestellt wird, meint es in der Regel die Gesamtheit des übernatürlichen Waltens; so z. B. bei Demosthenes, *Orationes* XIX,239: *oi théoi kaì tò daimónion* (vgl. XXI,126).

Die Etymologie läßt deshalb vermuten, daß *deisidaimonia* in etwa »Gottesfurcht« heißt; das Objekt der Furcht verstanden als unbestimmt göttliches, wofür lateinische Übersetzer treffend das Wort *numen* vorgeschlagen haben. Dämonen oder gar Gespenster als Gegenstand der Furcht anzunehmen, um den Begriff zu erklären, entspricht in keinem Falle dem antiken Wortgebrauch, sondern weist vielmehr auf spätere christliche Deutungen[19] hin, die *deisidaimonia* zur Abwehr des heidnischen Dämonenglaubens nutzbar machten. Dort sind auch die Wurzeln aufklärerischer Interpretation von *deisidaimonia* zu finden, die im Zusammenhang der Kritik des Teufels- und Gespensteraberglaubens stattfindet (s. u. Kap. IV). Der ursprüngliche Wortsinn von *deisidaimonía* ist also positiv im Sinne von »Gottesfurcht« aufzufassen, – eine Tatsache, die der Gebrauch des überlieferungsgeschichtlich früher anzutreffenden Adjektivs *deisidaímon* bis zu Aristoteles bezeugt. Die Zahl der Belegstellen ist durch eine äußerst dürftige Überlieferung auf drei eingeschränkt; außer bei Aristoteles begegnet *deisidaímon* zweimal bei Xenophon.[20]

In seiner Charakterskizze des Agiselaos hebt Xenophon dessen Frömmigkeit besonders hervor: Agesilaos war ein Muster im *theoùs sébein* (I,27), ein *parádeigma* des *theosebés* (X,2). Nach Aufzählung vieler Beispiele für dessen fromme Gesinnung schließt Xenophon die Charakteristik mit den Worten: »*aeì dè deisidaímon ên, nomízon toùs mèn kalôs zôntas oúto eudaímonas, toùs dè eukleôs teteleutekótas éde makaríous*« (XI,8). Der Kontext läßt für *deisidaímon* keine andere Bedeutung zu als »gottesfürchtig«.[21]

Ebensowenig an der zweiten Stelle in der *Institutio Cyri* (III,3,58). Kyros hat vor der Schlacht die Losung »*Zeùs symmachos*« ausgegeben, die er zugleich als Schlachtruf und Ruhmeslied des Gottes anstimmte, wobei sich bald der Gesang

---

[18] S. Bolkestein 1929 (11ff.).

[19] So bei Clemens Alexandrinus, *Protreptikos* III, 42, 1, und Augustinus, *De civitate Dei* VII, 33; vgl. dazu ausführlich Koets 1929, 84–96.

[20] Vgl. Koets 1929 (6ff.) und Bolkestein 1929 (3f.).

[21] Zit. nach der Ausgabe der *Opera omnia*, Bd. V, ed. E. C. Marchant (Oxford 1910).

der Soldaten daran anschloß. Dieses wird von Xenophon psychologisch motiviert: *en tò toioùto gàr oi deisidaímones ètton toùs anthrópous phoboûntai*. Diejenigen, die die Götter fürchten, fürchten umso weniger die Menschen, einschließlich der Feinde. Xenophons Wortspiel mit der doppelten Bedeutung von »Fürchten« legt eindringlich die erneute Interpretation von *deisidaimonia* im Sinne von »Gottesfurcht« nahe.[22]

Der Übergang zu einem negativen Gebrauch von *deisidaímon* findet sich dann bei Aristoteles.[23] In der *Politik* (V,11) diskutiert er die Tyrannis, die sich auf zwei Arten stabilisieren läßt. Einmal durch Gewalt, die allen Widerstand aus dem Wege räumt; und zweitens der entgegengesetzte Fall, daß der Tyrann unter der Voraussetzung, seine Gewalt bliebe ungeschwächt, sich soweit als möglich wie ein König verhält.

»Die Rolle eines Königs mit Geschick spielen« umfaßt für Aristoteles u.a. ein scheinbares Maßhalten im Umgang mit den Staatseinkünften, der Schein der Selbstbeherrschung und der Pflichterfüllung gegenüber den Göttern. Der Tyrann »soll die Pflichten gegen die Götter immer sorgfältig zu beobachten *scheinen*; denn dann befürchten die Menschen von ihm weniger gesetzwidrige Handlungen, wenn sie den Regenten für *deisidaímon* halten, und dann stellen sie ihm auch weniger nach dem Leben, da sie annehmen, daß auch die Götter ihm beistehen.« *Deî d'áneu abelterías phaínesthai toioûton*, – jedoch darf er sich dabei nicht auf törichte Weise benehmen (1314 b 38).[24]

Auch für Aristoteles bedeutet *deisidaímon* sein dasselbe wie *theoùs spoudázein* und *theôn phrontízein*, jedoch mit dem Zusatz, daß man auch auf törichte Weise (*abeltéros*) gottesfürchtig sein kann. Dieser Zusatz markiert den Beginn einer fortschreitenden Entwicklung des pejorativen Gebrauchs von *deisidaimonía* (ohne daß der positive Sprachgebrauch i.S. von »gottesfürchtig« aufgegeben wird), die beim Aristoteles-Schüler Theophrast (371–287) in der Charakterskizze des *deisidaímon* ihren ersten Höhepunkt findet.

In Theophrasts *ethikoì charaktêres* findet sich überlieferungsgeschichtlich erstmals sowohl das Substantiv *deisidaimonia* wie auch die eindeutig pejorative Beurteilung der damit bezeichneten Verhaltensweise. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, daß erst im Umkreis Theophrasts im Übergang zum 3. Jahrhundert der Begriff im abfälligen Sinn gebraucht worden ist. Die Entwicklung muß vor dem Hintergrund intellektueller Auseinandersetzungen mit neuen und alten Formen der Volksfrömmigkeit gesehen werden, die im 5. und 4. Jahrhundert aufgekommen sind und bis heute unter dem Titel einer »ersten Aufklä-

---

[22] Zit. nach *Institutio Cyri*, ed. A. Hug (Leipzig 1905, 117).

[23] Vgl. Koets 1929 (8–9), Bolkestein 1929 (7–9) und Moellering 1963 (45–46).

[24] Übers. nach O. Gigon (*Politik*, München 1973, 197); – bis auf den letzten Satz, den O. Gigon als »Doch soll dies ohne Schwächlichkeit geschehen« unzureichend übersetzt (vgl. Bolkestein 1929, 7).

rung« diskutiert werden.[25] So sind u.a. die Schriften der Kyniker und Sophisten mit ihrer Kritik am überlieferten Glauben kaum erhalten. Wenn das Wort *deisidaimonia* Negatives ausdrücken sollte, ist es gewiß in ihren Schriften zu vermuten.[26]

Diogenes Laertius, Biograph und Doxograph der griechischen Philosophie, gibt in diesem Zusammenhang in den *Vitae Philosophorum* eine Andekdote des Zoïlus von Perga wieder, die das Verhältnis Diogenes' v. Sinope, des Begründers der Kynischen Schule, zur *deisidaimonia* wie folgt beschreibt: Als Diogenes einst sah, »wie ein Weib sich in höchst anstößiger Weise vor den Göttern niederwarf, wollte er ihre *deisidaimonía* austreiben, trat an sie heran und sagte: ›Schämst du dich nicht, o Weib, dich vor dem etwa hinter dir stehenden Gotte – denn alles ist seiner voll – bloßzustellen?‹« (VI,37).[27] – In einer anderen Anekdote ging ein besonders wundergläubiger Mann (*ischyrôs deisidaímon*) auf Diogenes zu und drohte ihm: »Mit einem Schlage werd' ich dir den Schädel spalten«; worauf der Kyniker erwiderte: »Und ich werde dich zittern machen durch kräftiges Niesen zu deiner Linken« (VI,48).[28]

Daß unter den Intellektuellen des 5. und 4. Jahrhunderts neben den Philosophen auch die Historienschreiber eine kritische, »aufgeklärte« Haltung gegenüber dem Volksglauben eingenommen haben, bestätigt ein weiteres Zeugnis. In der *Bibliotheca Historica* des Diodoros Siculus (1. Jh.) wird der athenische Feldherr Nikias, der später öfter als Typus des Abergläubischen erwähnt wird,[29] *deisidaímon* genannt (XIII,12,6).[30] Diodoros, der an dieser Stelle dem Verfasser der ersten griechischen Universalgeschichte Ephoros v. Kyme folgt (ca. 350/330 erschienen), übernimmt das Wort im Sinn von »auf törichte Weise gottesfürchtig«, um die maßlos übertriebene Ängstlichkeit des Nikias gegenüber Vorzeichen zu beschreiben.

Die Kritik des 5. und 4. Jahrhunderts richtete sich hauptsächlich gegen das Übertriebene, Töricht-ängstliche der zeitgenössischen Gottesfurcht; hierbei lassen sich typische Merkmale einer »ersten Aufklärung«[31] ausmachen, die besonders den doppeldeutigen Charakter des ersten Wortteils *deído* in *deisidaimonia* ausnützte, um die eigene, furchtfreie Religiösität gegenüber der Volksfröm-

---

[25] Siehe Anm. 31.

[26] S. Koets 1929 (38ff.).

[27] Übersetzung von O. Apelt (Hamburg ²1967, 313).

[28] Übers. nach O. Apelt (a.a.O., 318).

[29] So bei Polybios, *Historiae* IX,19,1; Plutarch, *Nikias* 23.

[30] *Bibliotheca Historica*, ed. F. Vogel, Vol. III (Leipzig ³1893, 22). Merkwürdig ist, daß Nikias in der Beschreibung des Thukydides nicht mit *deisidaímon* gekennzeichnet wird; sagt er doch über ihn: *ên gár ti kaì ágan theiasmôi te kaì tôi toioútoi proskeímenos* (VII,50,4).

[31] So P. Gay über die Sophistik in *The Enlightenment. An interpretation, Vol. I: The Rise of Modern Paganism* (Gay 1967/69, 72–176). Vgl. F. Solmsen, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment* (Princeton 1976).

migkeit abzugrenzen. In der Sophistik ging man dabei bis zur Religionskritik, die im Rückgriff auf Xenophanes' und Heraklits Kritik des Anthropomorphismus[32] falsche Gottesvorstellungen tadelte oder wie bei Prodicus und Critias auch »atheistische« Argumente (»Religion als Erfindung«) entwickelte.[33]

Theophrast steht mit der ersten thematischen Behandlung der *deisidaimonia* am Endpunkt dieser Entwicklung; die zweite Thematisierung findet sich erst in nachchristlicher Zeit mit der Jugendschrift *Perì deisidaimonías* Plutarchs v. Chaironeia (ca. 45–125), der als letzter und größter Vertreter hellenistischer Gelehrsamkeit den theophrastischen Sprachgebrauch wieder aufnimmt und neuen Fragestellungen unterwirft.

Theophrast Charakter des *deisidaímon* und Plutarchs *De superstitione* bestimmen vorgängig das Verständnis von *deisidaimonia* in der Aufklärung, so daß hauptsächlich der pejorative Wortgebrauch rezipiert wird, ohne daß, wie im folgenden noch gezeigt werden soll, die ursprüngliche positive Bestimmung im Sinne von Gottesfurcht gänzlich verloren geht.

3. Deisidaimonia in lexikographischer Tradition und im NT

Der ursprüngliche Wortsinn von *deisidaimonia* bleibt der deutschen Aufklärung gleich zweifach erhalten: Einmal im Rückgriff auf die etymologisch-lexikographische Tradition der Spätantike und des Mittelalters, dann in Übernahme exegetischer Erläuterungen derjenigen Stellen des griechischen Neuen Testamentes, in denen von der *deisidaimonia* die Rede ist (*Apg.* 17,22 und 25,19). Dadurch daß auch die theologische Schrifterklärung häufig auf die lexikographische Tradition zurückgreift, verschmelzen jedoch die beiden Überlieferungsstränge für die Aufklärung letztlich in der Betrachtung des neutestamentlichen Gebrauchs dieses Begriffs.

Am Beispiel *Johann Albrecht Fabricus'* (1668–1736) läßt sich der Kenntnisstand lexikographischer Überlieferung für die deutsche Frühaufklärung dokumentieren. Fabricius gilt als Hauptbegründer einer Geschichte der klassischen Literatur zu Beginn des 18. Jahrhunderts,[34] der in seiner 14bändigen *Bibliotheca*

---

[32] XENOPHANES: *DK* 11 B 11; 12; 14; HERAKLIT: *DK* 22 B 32.

[33] Vgl. A. GRAESER: *Die Philosophie der Antike 2, Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles* (München 1983, 56–62). Zur Bedeutung des Wortes *átheos* s. Platons Unterscheidung verschiedener Formen des Atheismus in *Nomoi* X 908b. Platons Charakteristik eines tugendhaften Atheismus erhält in der Frühaufklärung Relevanz für die Diskussion der von P. Bayle aufgestellten Frage, ob der Atheismus moralisch besser als der Aberglaube anzusehen sei (vgl. Kap. III, Abschnitt 3.2.).

[34] Vgl. ADB VI, 518–521; Fabricius wuchs nach dem Tode des Vaters (1679) im Hause des Leipziger Theologen Valentin Alberti auf, der zu den größten Gegnern Christian Thomasius' zu rechnen ist.

Graeca (Hamburg 1705–1728) ausführlich auf die etymologische Tradition des Griechischen eingeht. So berichtet er im Detail vom Lexikon des *Suidas*, das vermutlich um 1000 in Konstantinopel entstand und das umfangreichste aller erhaltenen Lexika bildet (IX,620–650). Ob hinter dem Namen *Suidas* oder *Suda* (wahrscheinlich ein Akrostichon) überhaupt eine einzige Person steht, hält Fabricius wie auch die heutige Philologie[35] für unwahrscheinlich: »qui Suidas fuerit, aut quando vixerit, frustra qui quaesiverit, si nullus umquam Suidas existit« (IX,622).

Die durch reichhaltiges Material gesicherte Bestimmung von *deisidaimonia* im *Lexicon Suidae* lautet: »*eulábeia perì tò theîon, deilía, amphibolía perì tèn pístin*«, – und auch der *deisidaímon* wird als *theosebés* bzw. *amphíbolos per tèn pístin* beschrieben.[36]

Gottesfurcht mit dem möglichen Aspekt der Ängstlichkeit (als Amphibolie zur Frömmigkeit) findet sich ebenso beim alexandrinischen Lexikographen *Hesychius* (5./6. Jh.), dessen Werk heute noch in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts erhalten ist.[37] Sein Lexikon beschreibt den *deisidaímon* als *eusebès kaì deilòs perì theoùs*, betont aber den späteren christlichen Wortgebrauch, den Hesychius als *phobotheía* im Sinne heidnischen Götzendienstes auslegt (*ho tà eídola sébon*).[38]

Unter den mittelalterlichen Etymologica, die J. A. Fabricius außerdem beschreibt (X,17ff.) ragen zwei hervor: Erstens das *Etymologicum Gudianum*, benannt nach einem späten Wolfenbütteler Codex aus dem 11. Jahrhundert, und zweitens das *Etymologicum Magnum* (entstanden in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts), das Fabricius als »lexicon etymologicum utilissimum« bezeichnet (X,19). Beide Etymologien machen einen großen Unterschied zwischen dem vor- und nachchristlichen Gebrauch des Wortes *deisidaimonia* und verdeutlichen auf diese Weise die eigentümliche Prägung, die der Begriff im christlichen Kontext erhielt. Im *Gudianum* findet sich einerseits die Bestimmung *he pròs toùs theoùs eusébeia* und anderseits die dämonologische Deutung *he pròs toùs poneroùs daímonas epiméleia kaì phóbos*;[39] und das *Etymologicum Magnum* betont: »Sciendum est, apud Gentiles quidem in bonam partem accipi vocabulum *deisidaimonia*, apud Christianos vero de impietati dici«.[40]

Im 16. Jahrhundert fand die lexikographische Tradition eine Neubelebung im Humanismus, die mit dem *Thesaurus Linguae Graecae* (1572) von *Henri Estienne Stephanus* (1531–1598) für die lexikalische Erfassung des Griechischen

---

[35] S. H. Grégoire: *Suidas et son mystère* (Les études classiques 4, 1937, 346–355).

[36] *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, Pars II (Leipzig 1931, 35f.).

[37] Vgl. H. Schultz in RE 8 (1913) 1317–1322.

[38] *Hesychii Lexicon*, ed. K. Latte, Vol.I (Hauniae 1953, 414).

[39] *Etymologicum Gudianum*, ed. A. de Stefani, Fasc. I (Leipzig 1909, 342).

[40] Zit. nach Johann Caspar Suicerus: *Thesaurus ecclesiasticus, e patribus Graecis* (Amsterdam ²1728, Bd. I, 828).

ihre Vollendung erhielt. Stephanus, Mitglied einer französischen Drucker-, Verleger- und Humanistenfamilie, die zwischen 1502 und 1664 rund 1600 Werke veröffentlichte, bestimmt im *Thesaurus* die *deisidaimonia* zwar gleich zu Beginn des Sachartikels als »Daemonum Deorumque metus superstitiosus«, jedoch werden aus dem angebenen Quellenmaterial ebenso Bedeutungen im Sinne von »religio« bzw. »deos colere« deutlich.[41] Bis heute ist der *Thesaurus Linguae Graecae* gebräuchlich, und zu Beginn des 18. Jahrhunderts war er wohl das am leichtesten zugängliche Nachschlagewerk der griechischen Sprache ohne theologisch-exegetischen Hintergrund.

Zweifellos ist es jedoch der neutestamentliche Gebrauch von *deisidaimonia*, durch den der ursprüngliche Wortsinn des griechischen Ausdrucks der Aufklärung erhalten bleibt. Es kann sogar angenommen werden, daß erst mit dem Einsetzen historisch-kritischer Erforschung des griechischen Urtextes und der Abkehr von lateinischen und deutschen (Luther!) Übersetzungen zum Ende des 17. Jahrhunderts der Begriffsgehalt von *deisidaimonia* wieder bewußt und in quellengetreuer Rekonstruktion und Interpretation des NT zugänglich gemacht wurde.

Mit der Erfindung des Buchdrucks im 15. Jahrhundert begann zwar ein neues Zeitalter für die Verbreitung der Bibel, angefangen mit der Gutenberg-Ausgabe (zwischen 1452–56), jedoch nicht für das griechische NT. Erst mit der Veröffentlichung des *Novum instrumentum omne* 1516 durch Erasmus v. Rotterdam (1466–1536) lag eine Textfassung vor, die als sog. *editio princeps* den Ruhm der Erstausgabe davontrug.[42] Erasmus stellte in seiner Textausgabe, die unter Vernachlässigung älterer nur auf jüngere Texttypen des 12. und 13. Jahrhunderts zurückgriff, dem griechischen Text eine lateinische Übersetzung gegenüber.

Dieser Text nun – und insbesondere Erasmus' lateinische Übersetzung – wurde Grundlage der Wartburger Übersetzung des NT durch Martin Luther (1521),[43] die natürlich für die deutsche Aufklärung, die sich vornehmlich im Protestantismus bzw. Pietismus entwickelte, große Autorität besaß und in theologischen Fragestellungen oft ausschlaggebend war. Für die Rezeption des ursprünglichen Wortsinns der *deisidaimonia* ergibt sich daraus der Umstand, daß Luthers Verständnis der entsprechenden Stellen *Apg.* 17,22 und 25,19 im

---

[41] Zitiert nach der Ausgabe von 1829 des *Thesaurus Linguae Graecae* (ND: Graz 1954, Bd. I, 964f.).

[42] Obwohl für die sog. *Complutensische Polyglotte* der spanischen Universität Alcala bereits 1514 der Druck des neutestamentlichen Textteils beendet war, wobei das Gesamtwerk jedoch erst 1522 die päpstliche Druckerlaubnis erhielt.

[43] Zu Luthers Übersetzung und ihre Eigenarten vgl. die Einleitung O. Albrechts zur Deutschen Bibel in der *Weimarer Ausgabe* (*WA* 6, LXXff.). Bzgl. M. Luthers Benutzung des griechischen Urtextes muß Albrecht widersprochen werden.

Anschluß an Erasmus' Übersetzung auf lange Sicht verbindlich blieb – und dabei in die Irre führte.

Das Substantiv *deisidaimonia* steht im NT nur *Apg.* 25,19 und wird von Erasmus mit *superstitio* und von Luther mit *Aberglauben* wiedergegeben.[44] In *Apg.* 25,13–22 berichtet Festus dem König Agrippa vom Prozeß gegen Paulus, in dem die Auferstehung der Toten, insbesondere die Auferstehung Jesu zur Diskussion steht. Festus gebraucht in seiner Schilderung dieser Religionsstreitigkeiten gegenüber dem hochgestellten jüdischen Gast den Ausdruck *deisidaimonia* nicht abschätzig, sondern charakterisiert V.19 die Verständnislosigkeit der Römer für den Auferstehungsglauben: *zetémata dé tina tês idías deisidaimonías*. Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte verwendet *deisidaimonia* also in neutralem Sinne (»Religion«),[45] was durch den Kontext der religiösen Auseinandersetzung erhellt wird.

Weniger eindeutig verhält es sich mit *Apg.* 17,22, wo das Adjektiv *deisidaímon* im Komparativ (für einen Superlativ) zu finden ist. Mit diesem Vers, der im Hinblick auf die Bedeutung von *deisidaimonia* am heftigsten diskutiert und am häufigsten herangezogen wurde, eröffnet Paulus seine Rede vor dem Aeropag: *ándres Athenaìoi, katà pánta hos deisidaimonestérous hymàs theorô*. Luther übersetzt im Anschluß an die Vorgabe der Vulgata und des Erasmus (»Viri Athenienses, per omnia fere superstitiosores vos video«) mit: »yhr menner von Athene, ich sehe euch, das yhr ynn allen Stucken altzu aberglewbig seyt«.[46]

Daß sich Luther zu sehr durch die lateinische Übersetzung leiten läßt, ist wahrscheinlich; zudem charakterisiert auch hier der Sprachgebrauch (»altzu aberglewbig«!) sein Verhältnis zu philologisch genauer Übersetzung. Zum grammatischen, gelehrten Begreifen des Textes und dessen geistlich-frommen Verstehen gehört als Drittes die Wiedergabe mit guten, »gewaltigen« deutschen Worten: »Diß ist meine letzte und beste kunst: Tradere scripturam simplici sensu, denn literalis sensus, der thuts, da ist leben, trost, krafft, lehr und kunst innen. Das ander ist narren werck, wie wol es hoch gleist«.[47]

Obwohl von Luther als »narren werck« abgetan, gelingt es nur bei genauer Betrachtung der ganzen Aeropagrede und ihrer theologischen Motivation, den Wortsinn von *deisidaímon* aus dem Kontext zu erschließen. Wie es der Exeget Franz Mußner formulierte,[48] läßt sich die paulinische Rede ihrer argumenta-

---

[44] ERASMUS: *Novum instrumentum omne* (Basel 1516; ND: Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 313); LUTHER: *WA*, Dt.Bibel, 6, 519 und 7, 113 (»Sie hatten aber etliche Fragen wider in, von irem Aberglauben...«).

[45] MOELLERING 1963, 50: »The strangeness of this religious controversy is intimated in the adjective *idia*, not in the noun, *deisidaimonia*«.

[46] ERASMUS, a.a.O., 293; LUTHER, *WA*, Dt.Bibel, 6, 488.

[47] *Tischreden* V, No.5285; zit. nach *WA*, Dt.Bibel, 6, LXXXII.

[48] Siehe MUSSNER 1958; Mußner bezieht sich in seiner Formulierung auf R. BULTMANN, der »Anknüpfung und Widerspruch« vorschlug (in: *Glauben und Verstehen. Ges. Auf-*

tiven Komposition nach mit »Anknüpfung und Kerygma« beschreiben. Ist *Apg.* 17,22–31 im Sinne antiker Literaturtheorie der Argumentationstruktur einer kynisch-stoischen Diatribe nachgebildet, so steht der Vers 22 als *captatio benevolentiae* zwar in gewissen Widerspruch zu den Worten des einleitenden Berichts (V.16), wonach Paulus über die Fülle der Götterbilder in Athen erzürnt war, doch ermöglicht er die Anknüpfung: Die Athener galten im Altertum wegen ihrer vielen Tempel und Götterdarstellungen als besonders religiös,[49] was Paulus lobend erwähnt, um auf den Altar des unbekannten Gottes sprechen zu kommen:[50] – »Denn als ich umher ging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich auch einen Altar, auf dem die Aufschrift stand *dem unbekannten Gott*.« Die Anknüpfung ist gelungen, und der Apostel läßt das Kerygma vom *einen* Schöpfergott und der Auferstehung der Toten folgen (nach dem Schema: Schöpfung – Erhaltung – Heil): »Was ihr da verehrt (den *agnóstos théos*), ohne es zu erkennen, das verkünde ich euch«.

Wenn Luther nun das religiöse Verhalten der Athener als ein abergläubisches bezeichnet, mißachtet er sowohl die diatribische Struktur (also die Argumentationsfolge) als auch die theologische Motivation der paulinischen Rede vom unbekannten Gott und bleibt der lateinischen Übersetzung des Erasmus (bzw. der Vulgata) verhaftet. Die Autorität seiner Schriftübersetzung erhält sich zwar in vielen Fällen bis weit ins 18. Jahrhundert,[51] jedoch gelingt bereits im 17. Jahrhundert anderen, angemesseneren Interpretationen der *deisidaimonia* in *Apg.* 17,22 der entscheidende Durchbruch.

Stellvertretend für den Neuansatz des 17. Jahrhunderts in der Deutung dieser Bibelstelle seien die *Annotationes ad Acta Apostolorum* Hugo Grotius'

---

sätze II. Tübingen 1952, 117–132). Bultmann wies auch auf die spezifische diatribische Struktur der Areopagrede hin; s. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910 (= FRLANT 13). Zur heutigen theologischen Diskussion der Areopagarede vom *Agnostos Theos* vgl. NAUCK 1956, HOMMEL 1955 und KÜLLING 1980.

[49] Lukas richtet sich nach zeitgenössischen Vorbildern, die von der Religiösität der Athener berichten; z. B. SOPHOKLES, *Oidipos Koloneios* 260; JOSEPHUS, *Antiquates Judaicae* II,130; PAUSANIAS, *Perihegesis* I,17,1. In diesem Sinn zitiert CLEMENS ALEXANDRINUS zweimal die Areopagrede: *Stromata* I 9,1 und V 12,4.

[50] Es ist beachtenswert, daß Lukas nicht den üblichen Ausdruck *eusebés* (*Apg.* 10,2.7 und 22,12) verwendet, sondern *deisidaímon*. Nach der Apostelgeschichte paßt *eusebés* nur für die Verehrer des einen, wahren Gottes (vgl. *Apg.* 17,23 und *Apg.* 3,12 – s. auch *1 Tim.* 5,4).

[51] So z. B. der Pastor und Leiter der Wernigeroder Oberschule Heinrich Karl SCHÜTZE (1700–1781) in seiner *Vernunft-und Schriftmäßigen Abhandlung von Aberglauben* (Wernigerode 1757): Zum Beweis, daß »der Aberglaube ... sich fast bey allen Völkern« findet, führt er die Griechen an. »Der Gottesdienst der Griechen ist voller Aberglauben gewesen« (14). Beleg dafür ist ihm *Apg.*17,22: »Den Atheniensern zum wenigsten sagt Paulus unter die Augen: ›Ihr Männer von Athen, ich sehe euch, daß ihr in allen Stücken alzu abergläubig seyd‹.«

(1583–1645) genannt. Grotius zitiert ausführlich antike Belege für die Religiosität der Athener (»religionis studio alios populos vincere«),[52] um damit den Anknüpfungspunkt der Aeropagrede zu kennzeichnen. Für ihn lobt Paulus die Athener mit dem Ausdruck *deisidaímon*, dessen Wortsinn er nach Plutarch als *religio* bestimmt: »Laudare voluit Athenienses, quod pro copia cognitionis suae religionis essent, ut ea insinuatione aditum sibi pararet ad eos docendos rectiora«.[53] Eine bessere Bezeichnung als »insinuatio«, um die Motivation von *Apg.* 17,22 zu beschreiben, hätte Grotius nicht wählen können, was die beifällige Zustimmung späterer Interpreten dieser Stelle im 18. Jahrhundert belegt. So zitiert ihn der Göttinger Thomasius-Schüler Christoph August Heumann (1681–1764) eingehend in seiner Untersuchung *De Paulo Atheniensium religiositatem, Actor. XVII,22 quodammodo laudante* (1724), die vorbildlich den Stand der Diskussion über *Apg.* 17,22 für die Frühaufklärung dokumentiert. Scharf wendet Heumann sich gegen die Erasmusübersetzung und stellt fest: »vocabulum *deisidaimonías* honesti sensus capax esse ... *deisidaimonían* hoc loco *non superstitionem* dici, sed ... *religiositatem*«.[54] Die Tatsache, daß Heumann noch stärker als Grotius antikes Quellenmaterial (z. B. Theophrast und Plutarch) zur Interpretation von *deisidaimonia* heranzieht, belegt erneut die Vermutung, daß erst im Zuge der Umdeutung der neutestamentlichen Vorgaben die übrige antike Bedeutungsvielfalt des Begriffs zugänglich wird.

Auch die bald einsetzende Revision des *Textus receptus* des griechischen NT,[55] also der Erasmischen Textfassung, zu Beginn des 18. Jahrhunderts unterstützt diese These. Waren es zunächst Engländer und Holländer, die die Kritik des Erasmustextes vorantrieben (z. B. *John Mill* 1707), riefen bald auch deutsche Theologen zur Revision des Textes auf. Zeitgleich zur Abwendung vieler Frühaufklärer von Positionen der lutherischen Orthodoxie, gerieten sie in Konflikt mit der orthodoxen Vorstellung von der Verbalinspiration, d. h. der irrtumsfreien Eingebung der Hl. Schrift, die damals den *Textus receptus* voraussetzte, – mit allen Irrtümern, allen Zusätzen, über deren textgeschichtlich sekundären Charakter für die neue Textkritik kein Zweifel bestand.

Johann Albrecht Bengel (1687–1752), einer der bedeutendsten Vertreter des württembergischen Pietismus mit engen Beziehungen zum hallischen Zweig

---

[52] Wie Anmerkung 49.

[53] Hugo GROTIUS: *Opera Omnia Theologica* (Tom. II/1. Amsterdam 1679, 631).

[54] Christoph August HEUMANN: *Programma quo Paulum Atheniensium religiositate Actor. XVII,22 quodammodo laudantem* ... (Göttingen 1724, 3); Heumann gibt auch eine Deutung von *deisidaimonia* bei Theophrast: »timor Dei sive reverentia Numinis« (5). Zu Heumann s. bes. MÜHLPFORDT 1989.

[55] Als *Textus receptus* wird der Text der an Erasmus anschließenden Ausgaben bezeichnet, seit der geschäftstüchtige Leidener Verleger *Elzevier* (1633) ihn folgendermaßen anpries: »Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus«.

unter August Hermann Francke, druckte in seiner NT-Ausgabe von 1734 zwar den *Textus receptus* ab, doch kam sein textkritischer Apparat praktisch einer Revision gleich. Bengel prägte dabei den Leitsatz pietistischer Bibelauslegung, »te totum applica ad textum, textum totum applica ad te (wende dich ganz dem Text zu, wende den Text ganz auf dich an!)«, und versuchte dementsprechend den Schriftgehalt der lutherischen Dogmatik zu entreißen und in seiner Selbständigkeit zu erhalten. Im *Gnomon Novi Testamenti* (1742), dem »Wegweiser« zum NT, deutet er unabhängig von der Erasmischen bzw. Lutherischen Übersetzung die hier interessierende Stelle *Apg.* 17,22.[56]

Deisidaimonia ist für Bengel ein »verbum per se *méson*«, dessen Zweideutigkeit (»ambiguitas«) vom Apostel benützt wird, um einerseits die Gottesfurcht der Athener lobend hervorzuheben, aber andererseits dieselbe von der wahren *eusébeia* zu unterscheiden.[57] Während die echte (christliche) Gottesfurcht ihren Ausdruck in Vertrauen, Hoffnung und Liebe findet, bleibt die *deisidaimonia* der Griechen letztlich nur Furcht aus Unkenntnis des wahren, einzigen Gottes (»ignorantes colunt Numen«). An dieser Stelle empfiehlt Bengel dem Leser, diese aus der Interpretation von *Apg.* 17,22 gewonnene Unterscheidung der christlichen Religion von anderen (»falschen«) Religionen auf sich zu beziehen. Furcht gegen Gott zeichnet auch Ungläubige und Heiden aus, – der wahre Christ übertrifft sie dagegen in den Affekten der Liebe und des Vertrauens.[58] »Adverte, lector: Impietas et falsae religiones, quotquot sunt, quantae quantae sunt, quod ad animam pertinet, *timores* sunt: sola *religio Christiana* hoc habet, ut nobilissimas hominis facultates et affectus expleat, timoremque liquidum et cum timore fiduciam, amorem, spem, laetitiam afferat«.

Mit der zweibändigen NT-Ausgabe des Schweizers *Johann Jakob Wettstein* (1693–1754) erreicht die Revision des *Textus receptus* in der Mitte des 18. Jahr-

---

[56] Johann Albrecht BENGEL: *Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur* (Tübingen ¹1742, ³1855, 489). Zu Bengel s. einführend SCHMIDT 1972 (109–113).

[57] Bengels Bestimmung von *deisidaímon* als »verbum per se *méson*« in *Apg.* 17,22 setzte sich rasch durch; in der wohl umfänglichsten etymologischen Betrachtung der antiken Begriffe *deisidaimonia* und *superstitio* zu Beginn von Christian August CRUSIUS' *Gründlicher Belehrung vom Aberglauben zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen Religion und Aberglauben* (Leipzig 1767,3ff.) heißt es: »Ein Wort von mittlerer Bedeutung ⟨war⟩ eben bequem, um nicht entweder mit einer unschuldigen Benennung einen Irrthum zu billigen, oder mit einer schimpflichen die zu erbittern, welche gebessert werden sollten. So braucht ... der Apostel Paulus das Wort, ⟨indem er⟩ von den Atheniensern so viel sagt, er finde sie sehr religiös, und sie dadurch geneigt und aufmerksam machen will« (8).

[58] Die Bedeutung der Affekte zur Unterscheidung des Aberglaubens von wahrer Gottesliebe wird besonders beim pietistisch beeinflußten Thomasius deutlich (s. Kap. III).

hunderts ihren Höhepunkt; und auch die Deutung von *deisidaimonia* in *Apg.* 17,22 erhält ihren Abschluß. Wettstein, der 1730 Basel wegen des Vorwurfs des Sozinianismus verlassen mußte,[59] veröffentlichte 1751 in Amsterdam eine Textedition, die alles Bisherige in den Schatten stellte. Die Zahl der von ihm herangezogenen Handschriften übertraf die anderer Ausgaben entscheidend, sein Apparat an Parallelstellen aus den jüdischen und heidnischen Schriftstellern wird bis heute noch benutzt.[60] So läßt er für die Interpretation der *deisidaimonia* in *Apg.* 17,22 allein die außerchristlichen Quellen sprechen,[61] die jeglicher Deutung im Sinne von *superstitio* bzw. *Aberglaube* eindeutig entgegen stehen,[62] was für die zeitgenössische Theologie nur eines bedeuten konnte: Der Gebrauch neutestamentlicher Belege von *deisidaimonia* für die theologische Aberglaubenskritik war endgültig beschnitten, und die thematische Verbindung neutestamentlicher theologischer Aussagen z.B. mit der Kritik von Dämonen- oder Teufelsfurcht auf diesen Wege unmöglich geworden. Die Aberglaubenskritik war, wenn überhaupt, auf den außerchristlichen Gebrauch von *deisidaimonia* bei Theophrast und Plutarch verwiesen, der frei von christlich-theologischem Einschlag zumindest negative Aspekte des Begriffsgehalts feststellen ließ[63] – oder auf originär neutestamentliche Begriffsprägungen wie *eidololatría* (*1 Kor.* 10,14) und *ethelothreskía* (*Kol.* 2,23), die innerhalb der *Vulgata* ungenau mit *superstitio* wiedergeben wurden. *Eidololatría* im Sinne von Götzendienst (Idololatrie) und *ethelothreskía*, ein Begriff der erstmals im Kolosserbrief gebildet wurde und einen selbst gewählten Gottesdienst (Irrlehre) bedeu-

---

[59] Vgl. zu Wettstein ADB XLII, 251–254 und MEUSEL XV, 67–70 sowie HIRSCH 1964 (Bd. I, 415–417). – Wettstein beteiligte sich auch mit einer *Predigt wider die Zauberey und abergläubische Künste, über Jes. 8,19–22* (Amsterdam 1733) an der Kritik des Aberglaubens (bes. an der Kritik der in *Jes.* 8,19ff. genannten »Toten-und Wahrsagegeister«), wobei er vor allem in Johann Salomo Semler (1725–1791), den großen Teufelskritiker der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, einen Bewunderer fand (zu Semler s. Kap. IV, Abschn. 5.1.).

[60] Die Editionen des 18. Jahrhunderts wurden von Johann Jakob GRIESBACH (1745–1812) mit seiner Ausgabe von 1775/77 (²1796/1806) auf die abschließende Höhe geführt.

[61] Johann Jakob WETTSTEIN: *He kainè Diathéke. Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus* (Tom. II. Amsterdam 1752, 567f.). Wettstein zitiert ausführlich Aristoteles, Polybios, Plutarch, Theophrast, sowie Suidas und Hesychius.

[62] So auch das Verfahren bei Johann Caspar SUICERUS (1620–1684) in seinem *Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis* ... (1682), der weitere Quellen aufführt und häufig als Kommentar zum NT gelesen wurde (Tom. I. Amsterdam ²1728, 828f.).

[63] Siehe aber den *Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti* (1707–1716) des französischen Benediktiners Augustin CALMET (1672–1757), der *Apg.* 17,22 trotz genauer philologischer Kenntnisse weiterhin für eine theologische Aberglaubenskritik nutzbar machen will (Tom. III. Würzburg ²1788, 227).

tet, lassen sich ohne ihren offenbarungstheologischen Hintergrund kaum für die Aberglaubenskritik gebrauchen und treten dementsprechend selten in den sich säkular verstehenden Ansätzen der Aufklärung auf.[64]

4. Theophrast

Theophrasts *Ethikoì charaktêres* bilden den Ort, wo überlieferungsgeschichtlich erstmals *deisidaimonia* als Substantiv und in eindeutig pejorativer Bedeutung auftritt.[65] In dem nach 319 v.Chr. entstandenen Büchlein sind dreißig Charakterskizzen ohne äußere Verbindung und ohne daß ein irgendwie geartetes Ordnungsprinzip sichtbar wäre, zusammengestellt. Die Verhaltensbeschreibung des *deisidaímon* ist die sechzehnte unter den oft komisch und humorvoll geschilderten Handlungsweisen und Eigenschaften; – z.B. des Schmeichlers (II), des Schwätzers (VII), des Kleinlichen (X) oder des Prahlers (XXIII).

Schon der Titel dieser Sammlung ist bezeichnend: Theophrast ist der erste, der das Wort *charaktér* von der Psyche des Menschen ausgesagt hat. Von ihm her ist dann das Wort unter vielfältigen Bedeutungswandlungen in die europäischen Sprachen übernommen worden. *Charaktér* heißt nach der Wortbildung:[66] »Präger«. Seine Bedeutung hat sich dann in zwei Richtungen erweitert; einmal bezeichnet es auch das Werkzeug des Prägers, den Stempel, dann auch das Gepräge selbst. Im letzten Sinne wurde es zuweilen schon auf den Menschen angewendet, etwa um die Ausbildung des Gesichtes zu bezeichnen oder die besonderen Eigenarten der Sprechweise im Dialekt. Die Übertragung des Begriffs auf die menschliche Seele machte in Theoprasts Zeit noch die Beifügung eines diesen Vorgang erhellenden Adjektivs erforderlich. Dieses Adjektiv ist *ethikós*. Adjektive, die mit dem Suffix *-ikos* gebildet werden, bezeichnen die Zugehörigkeit, den Bereich. *Ethikoì charaktêres* heißt also »Prägungen im Bereich des *êthos*«, wo nach der peripatetischen Interpretation[67] die Triebe des

---

[64] Insbesondere beim von Thomasius beeinflußten Jenaer Theologen Johann Franz BUDDE (1667–1729) trifft man auf eine interessante Anwendung von *Kol.*2, 23: In den *Lehr-Sätzen von der Atheisterey und dem Aberglauben* (Jena ¹1717, ²1723), findet sich eine Funktionalisierung von *ethelothreskía* in der Bedeutung »eines frembden selbst erdichteten Gottesdienstes« zur Kritik des äußerlichen Gottesdienstes als Quelle des religiösen Aberglaubens (609ff.) – Zur Kritik des äußerlichen Gottesdienstes bei Christian Thomasius s.u. Kap. III (Abschn. 1.2.), zu J. F. Buddes Aberglaubenstheorie s. Kap. III (Abschn. 3).

[65] Theophrast *Charaktere* werden nach der Ausgabe von P. STEINMETZ zitiert (Bd. I: Textgeschichte und Text, Bd. II: Kommentar und Übersetzung, München 1960–62). Zu Aufbau, Zweck und Interpretation der *Charaktere* vgl. GOMPERZ 1888, STEINMETZ 1959 und FORTENBAUGH 1975.

[66] Zur Wortbildung s. KÖRTE 1929.

[67] Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* 1103 a 4ff. (s. STEINMETZ 1959, 226).

Handelns wurzeln, die mehr durch Übung und Gewöhnung als durch vernünftige Einwirkung und Belehrung beeinflußt werden.

Zwar definiert Theophrast in vielen Charakteren Verhaltensweisen, die auch von seinem Lehrer Aristoteles untersucht worden sind, doch mit dem fundamentalen Unterschied, daß er die menschlichen Fehlverhalten nicht als veränderbare Extreme einer »Mitte« (*mesótes*), also als Mangel (*elleípsis*) oder Übertreibung (*hyperbolé*), auffaßt, sondern im Gegenteil als unveränderliche Kennzeichen des »Durchschnittsmenschen« beschreiben will. Dadurch daß durchweg negative Charaktere geschildert werden, deren Darstellung Theophrast zudem mit herben Spott versieht, vermitteln die *ethikoì charaktêres* den Eindruck, weniger moralische Ermahnung mit Hoffnung auf Läuterung zu sein, als vielmehr Spiegelbild seiner athenischen Umwelt, die in ihren festgeprägten Untugenden eine moralische Absicht der *Charaktere* von vornherein vereiteln würde.

Theophrast nimmt bei der Formulierung seiner Definitionen Rücksicht auf den Sprachgebrauch seines kulturellen Umfeldes und entnimmt die Ausdrücke der Umgangssprache. Indem er sie in ihre Wortteile zerlegt und diese Teile mit anderen oder von der gleichen Wurzel gebildeten Wörtern zu erklären versucht, gibt er Umschreibungen des Begriffsinhaltes, die dann Überschriften darauf folgender Konkretisierungen durch Beispiele bilden. So auch in der XVI. Charakterskizze des *deisidaímon*:[68]

Zuerst wird die *deisidaimonia* bestimmt als *deilía pròs tò daimónion*. Die negative Färbung erhält die Definition durch das Wort *deilía*. Theophrast faßt den Bestandteil *deisi-* in *deisidaimonia* nicht im Sinn »Ehrfurcht« sondern im Sinn von »Angst«, »Feigheit« auf. Das Gefühl, das den *deisidaímon* gegenüber dem Göttlichen erfüllt, ist nicht *déos* oder *phóbos*, denn diese Furcht, insofern sie den Charakter von *aidós*, Ehrfurcht oder Scheu haben kann, kennzeichnet auch den normal religiösen Menschen, sondern *deilía*, eindeutig pejorativ wiederzugeben als übermäßige Angst und Feigheit.

Darauf folgt die Beschreibung des *deisidaímon* in konkreten Handlungen und Situationen: Als ein Mensch, der in falscher Weise die Götter fürchtet, wird er in charakteristischen Einzelszenen vorgestellt. Z. B. übertreibt er bei verhältnismäßig geringem Anlaß die vorgeschriebenen kathartischen Maßnahmen: »Er ist auf einen Leichenzug gestoßen – da wäscht er sich die Hände, besprengt sich ringsum mit Weihwasser vom Tempel, nimmt ein Lorbeerblatt in den Mund und geht so den ganzen Tag umher« (XVI,2). Oder hat er einen Traum, so wendet er sich an verschiedene Traumdeuter, Wahrsager und Vogel-

---

[68] In der Ausgabe von P. STEINMETZ, a.a.O., Bd. I, 85–86 (deutsch: Bd. II, 179–180; mit ausführlichem Kommentar 180–207). – Zur Interpretation von *Charakteres* XVI vgl. BABICK 1891 (4–19), BOLKESTEIN 1929, KOETS 1929 (35f.), sowie HALLIDAY 1930 und BARTWICK 1966.

schauer, um zu fragen, zu welchem der Götter (»oder ist es eine Göttin?«) er flehen muß (XVI,11). An Träume zu glauben, ist durchaus keine Superstition, waren sie für die Griechen doch oft von einem Gott gesandt. Jedoch liegt in der Reaktion des vom Traum Heimgesuchten die *deisidaimonia*. Mit der Antwort eines Traumdeuters gibt er sich nicht zufrieden, voll Angst, etwa eine Gottheit auszulassen, zu der er aufgrund des Traumes beten muß. Und ob auch tatsächlich jeder Traum gottgesandt ist, – diese Frage stellt sich der *deisidaímon* in keinem Falle.

Alle Riten, die Theophrasts *deisidaímon* befolgt, entstammen zwar dem anerkannten, öffentlichen und privaten Kultus, doch übertreibt er sie maßlos: Auf jede wirkliche oder eingebildete Befleckung und Bedrohung reagiert er nicht nur mit einem Abwehrmittel, sondern er vollzieht gleich mehrere Riten oder wiederholt sie ständig. Theophrasts Schilderung eines solchen Menschen erweist sich als die eines Skrupulanten und bigotten Typus,[69] jedoch nicht als die eines »Abergläubischen«, da ihm keine Abweichung vom herrschenden Glauben und Kultus nachzuweisen ist. Die übertriebene rituelle Beflissenheit, der Glaube an Vorzeichen, Magie usw. erscheinen nur in späterer Zeit als »Aberglaube«, sobald das Christentum sie als heidnischen Götzendienst und Dämonenverehrung brandmarkt. Erst durch die christliche Idololatriekritik vermittelt konnte aus Theophrasts *deisidaímon* der Typ des *homo superstitiosus* werden, wie er bis heute begriffen wird.

Für die Aberglaubenskritik der Aufklärung wird Theophrasts Beschreibung der *deisidaimonia* zweifach relevant: Der Form nach, die als literarische Gattung der *Charakterskizze* bzw. der Typendarstellung Nachahmung im 17. und 18. Jahrhundert findet; dem Inhalt nach, indem die Theophrastische Definition der *deisidaimonia* (XVI,1) in neuzeitlicher (lateinischer) Interpretation der Aufklärung Anknüpfungspunkte bot. Beide Rezeptionsstränge nahmen ihren Ausgang von der 1592 erstmals veröffentlichten und später vielfach nachgedruckten gründlichen Edition der *Charaktere* durch *Isaac Casaubonus* (1559–1614), des wohl bedeutendsten Gräzisten an der Schwelle zum 17. Jahrhundert.[70] Seine Ausgabe umfaßte neben dem philologisch gut gesicherten griechischen Text eine lateinische Übersetzung und einen erstaunlichen Kommentar,[71]

---

[69] So P. STEINMETZ in seinem Kommentar (a.a.O., Bd. II, 206) und BOLKESTEIN 1929, 75.

[70] Zu Isaac CASAUBONUS s. die *Biographia Brittanica* (ed. A. KIPPIS, Vol. III. London ²1784, 301–306). – Zitiert wird nach der Ausgabe *Theophrastoù ethikoì charaktêres, Theophrasti notionum morum editio nova* (Braunschweig 1659).

[71] Die erste lateinische Übersetzung ist die des Renaissance-Gräzisten Lapo DE CASTIGLONCHIO (1430), der erste Druck erschien 1527 in Nürnberg, enthielt aber nur die Charaktere I–XV. Mit dieser *editio princeps* verbinden sich berühmte Namen: W. PIRCKHEIMER hat sie nach einer Handschrift von Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA besorgt und sie A. DÜRER gewidmet. – Zur Textgeschichte s. die Ausgabe von P. STEINMETZ (a.a.O., Bd. I, 1–59).

der bis zum Ende des 18. Jahrhunderts das Verständnis der *Charaktere* bestimmte. Casaubonus prägte nicht allein die Bezeichnung *aureolus libellus* für diese kleine Schrift (83), was nur historisch-anekdotischen Wert hätte, sondern durch seine Interpretation des Titel *ethikoì charaktêres* als »descriptiones« bzw. »imagines morum« machte er sie für die neuen moralphilosophischen Bemühungen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts erst eigentlich interessant.

1. Formale Rezeption: In dem Wort *charaktér* sah Casaubonus ein Synonym zu *eikón* (Bild) und belegte dieses (zu Recht heute umstritten) durch zwei Parallelen im NT (*Hebr.* 1,3 und *Kol.* 1,15). Infolgedessen setzte er den Titel gleich mit *eikónes êthon* = *imagines morum* (90). Im Anschluß an eine Stelle aus Ciceros *Topik* (*Top.* 83) ging Casaubonus noch weiter, indem er *charaktér* als bedeutungsgleich mit dem späteren *charakterismós* annahm, und übersetzte schließlich mit »descriptiones morum« (91).

Unter dem Stichwort »Sittenbilder« (bzw. »Charakterbilder«) diente Theophrast so als Vorbild einer breiten literarischen Entwicklung, deren hauptsächlichstes Interesse der moralischen Belehrung galt. Neben Tugend- und Lasterkatalogen wurde die Charakterbeschreibung beliebtes Mittel zur Vermittlung moralphilosophischer Theorien; wobei das Interesse oft so weit ging, daß das improvisierte Entwerfen von Charakterskizzen, von *Porträts*, als eine Art Gesellschaftsspiel gepflegt wurde. Aber auch in literarisch bedeutenden Werken fand die Nachahmung des als *descriptiones morum* verstandenen Büchleins ihren Niederschlag.[72] In England begründeten die *Character-writers* eine eigene Literaturgattung, aus deren großen Zahl nur Joseph Hall, John Earle, Thomas Fuller und Samuel Butler genannt seien. In Frankreich überragte alle Jean de La Bruyère (1645–1696)[73] mit seiner Übersetzung der *Caractères de Théophraste*, die er mit den *Caractères ou les mœrs de ce siècle* glänzend zeitkritisch verband (1688). Dieses Werk hat allein in Frankreich bis ins 20. Jahrhundert neunzig Nachahmungen gefunden, und fand z.B. mit G.W. Rabener (1714–1771) und C.F. Gellert (1715–1769) auch Nachahmer im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Der »moralische Charakter«, wie er bei Gellert hieß, war besonders in den frühen deutschen Wochenschriften ein beliebtes Mittel aufklärerischer Menschendarstellung.[74] Die Kunst des »Caractere-Machens« bestand nach

---

[72] Zur europäischen Gesamtentwicklung s. SMEED 1985. Für das englische Sprachgebiet s. z.B. BOYCE 1947; für Frankreich z.B. DELFT 1981; und für Deutschland SCHNEIDER 1976 (sowie HILDEBRAND 1892 und GELDERBLOM 1926).

[73] La Bruyère übersetzte Theophrasts Definition der *deisidaimonia* mit: »La superstition semble n'être autre chose qu'une crainte mal réglée de la Divinité«. – Zur Rezeption La Bruyères in Deutschland s. O.H. MÜLLER, *La Bruyère in Deutschland* (Diss. Heidelberg 1923).

[74] Vgl. die Arbeiten von Ute SCHNEIDER (SCHNEIDER 1976) und MARTENS 1968 (33ff.). Auch für die moralphilophischen Absicht, eine »neue Wissenschaft, anderer Men-

Bodmers und Breitingers *Discoursen der Mahler* (1721/23)[75] darin, »subtile und ordenliche Beschreibungen aller derjenigen Qualitäten, durch welche sich eine gantze Nation oder eine Person underscheidet« zu liefern, d.h. »die Differentzen, so sie bey einem Subjekte antreffen, aufsuchen und auf eine geschickte Weise ⟨zu⟩ bemercken«. Unter »Caractere« selbst verstanden die *Mahler* die Beschreibung eines Komplexes (»Complexion«) verschieden ausgeprägter Affekte, die als Unterscheidungsmerkmale der laster- und tugendhaften Mitmenschen dienten: »... so müssen folglich die Caracteren von allen Affecten Rechenschafft geben, die eine Person unterscheiden, und zugleich die Tugenden und Laster marquiren, zu welchen ein solcher Affect verleitet ... denn die Tugenden und Laster sind Wirckungen der Gemüths-Bewegungen...«. – Dementsprechend findet sich in den frühen Wochenschriften auch der Typus des Abergläubischen wieder, z.B. in der Beschreibung der Familie »des bejammerungswürdigen Herrn Einfälters« in Gottscheds *Vernünftigen Tadlerinnen* (1725/26):[76] »Er selbst, seine Ehegattin, eine gebohrne *Altvettelinn*, alle Kinder und Hausgenossen, sind mit einer gewissen Erbkrankheit behaftet, die solche wunderliche Zufälle in ihnen verursachet, daß man sich nicht genug darüber entsetzen kann« (358). Als Krankheit ausgewiesen, zeichnet sich der Aberglaube dieser Familie durch verschiedene »Symptomata« aus, die sich mit Affekten wie »lauter Angst und Bangigkeit«, »stetes Zittern und Beben in ihren Händen«, »Furchtsamkeit«, »Entsetzen« usw., – und in theophrastischer Manier durch ihre abergläubischen Praktiken beschreiben lassen. Ihr Glaube an Vorzeichen (360), an Hexen (362f.), an Gespenster (363) und viele andere »läppische und thörichte Dinge« lassen den Verständigen nur noch den Kopf schütteln, wobei sie nach der Deutung Johann Christoph Gottscheds ihre Hauptursache in einer »Schwindsucht des Verstandes« haben, die die »Quelle und den Ursprung des ganzen Uebels« darstellt (359). Die intellektuelle Schwäche wird zur zentralen Charaktereigenschaft des Abergläubischen und läßt – hier macht sich der Intellektualismus wolffianischer Prägung bereits geltend – die Affekte des Aberglaubens als sekundär für die Charakterschilderung zurücktreten.

Diese Entwicklung ist bezeichnend für die fortschreitende antivoluntaristische Deutung des Charakterbildes im 18. Jahrhundert, die unter Einschub des

---

schen Gemüther erkennen zu lernen« (C. Thomasius), zu begründen, gewann die Charakterbeschreibung an Interesse; vgl. J. G. WALCH, *Commentatio de arte aliorum animos cognoscendi* (Jena ²1733, 6f. u. 22f.).

[75] Johann Jakob BODMER (1698–1783)/Johann Jakob BREITINGER (1701–1776): *Die Discourse der Mahlern* (Teil I. Zürich 1721, V. Discours ⟨unpag.⟩). Dazu SCHNEIDER 1976 (18ff.).

[76] *Die vernünftigen Tadlerinnen* (Hrsg. von Johann Christoph GOTTSCHED, Hamburg ³1748, Teil I, 358–366 ⟨das 41. Stück⟩). – Vgl. den »Character der Abergläubischen« in Christian August CRUSIUS' (1715–1775) *Gründlicher Belehrung vom Aberglauben ...* (Leipzig 1767, 270).

wolffischen Rationalismus ihren theoretischen Abschluß bei I. Kant findet. Seine Definition des Charakters als »diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat«,[77] läßt ihn eher als »Denkungsart«, denn als Komplex verschiedener Temperamente oder Affekte erscheinen (wie ihn lange die deutsche Frühaufklärung unter Einfluß der verschiedensten Temperamentenlehren verstanden hat, s.u. Kap. V). Dadurch daß der Charakter zum Produkt des aktiven, freiheitlichen Entschlusses des Menschen wird, und die Temperamente dem passiven, natürlichen Subjektteil zugeordnet werden, deckt sich der Kantische Begriff überhaupt nicht mehr mit dem Theophrastischen Sprachgebrauch der *ethikoì charaktêres*, den »Prägungen« jenes passiven Seelenteils, in dem die Triebe des Handelns gründen. Kant unterstreicht diesen Unterschied mit dem Hinweis, daß es nicht darauf ankomme, »was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser *aus sich selbst macht*; denn das erstere gehört zum Temperament (wobei das Subjekt großenteils passiv ist) und nur das letztere gibt zu erkennen, daß er einen Charakter habe«.[78]

2. Inhaltliche Rezeption: Isaac Casaubonus übersetzt Theophrasts Definition der *deisidaimonia* in *Charaktere* XVI,1 mit: »Superstitionem sane definire possumus, meticulosum erga numen affectum« (47). Im Kommentar begründet er im einzelnen die Wortwahl des Lateinischen. *Numen* als Bestimmung des Objekts der *deisidaimonia* versucht den Umstand zu berücksichtigen, daß die griechische Antike zu Theophrast Zeiten keine Trennung in Göttliches und Dämonisches kannte und den ganzen Bereich des Übernatürlichen im Blick hatte; »sed Theophrastus voce *daimónion*, et deos et daemones complexus est, et quicquid divinitatis esse particeps male sana putavit antiquitas« (337). Casaubonus sieht die negative Färbung von *deisidaimonia* im Gebrauch des Wortes *deilía*, der er im Rückgriff auf das lateinische *metus* Ausdruck geben will. Mit dem Hinweis auf einige römische Schriftsteller,[79] die den Unterschied zwischen echter Religiosität und *superstitio* im jeweiligen Charakter der den Göttern gegen-

---

[77] I. KANT: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in: *Werkausgabe* (a.a.O., Bd. XII, 633). Zur Entwicklung des *Charakter*-Begriffs im 18. Jahrhundert vgl. HILDEBRAND 1892. Auf Kants Neubestimmung des Begriffs wies bes. KÖRTE 1929 (69, Anm. 1) hin.

[78] A.a.O., 634. Vgl. Kants *Anweisung zur Menschen- und Welterkenntniß* ... (1790/91). Hrsg. von F. C. STARKE. Leipzig 1831, 58: »Charakter ist eigentlich das, was die Freiheit fixirt. Der Charakter eines freihandelnden Menschen läßt sich daher auch schwer ausfindig machen, da der Mensch jede Art des Verhaltens annehmen kann. Der Mensch kann seine natürlichen Talente stets noch mehr ausbilden und sein Temperament sehr umstimmen und ihm ganz entgegen arbeiten ...«.

[79] So z.B. VARRO bei Augustinus, *De civitate Dei* VI,9; SENECA, *Epistulae morales* 95,35 und 123,16.

über empfundenen Affekte festmachten (*amor*, *timor* etc.), umschreibt er die *deisidaimonia* als ängstlichen Affekt, *meticulosus affectus*.

Damit ist der Anknüpfungspunkt geschaffen, im Rückgriff auf Theophrasts Bestimmung der *deisidaimonia* das Problem des Aberglaubens auch im Rahmen einer Affektenlehre zu behandeln.[80] Die Theorien der Gemütsbewegungen und der Leidenschaften der Seele hatten seit der Renaissance entscheidende Bedeutung für die praktische Philosophie gewonnen und entwickelten sich in Abhängigkeit von antiken Konzeptionen (Aristoteles, Stoa etc.) im 17. Jahrhundert zu größter Blüte. Eine echte Neubegründung erfuhren sie in Descartes' berühmter Abhandlung *Les passions de l'âme* von 1649 (abgesehen von der damals völlig ignorierten Affektenlehre Spinozas); – und durch Christian Thomasius' Lehre von den Affekten als Modifikationen »unvernünftiger Liebe« (s.u. Kap. III, Abschn. 1) machten sie noch einmal Schule für die moralphilosophischen Bemühungen der deutschen Frühaufklärung. Bei Thomasius und den von ihm beeinflußten Aberglaubenstheorien trifft man dementsprechend häufig auf die Beschreibung des Aberglaubens als eines »unvernünftigen Affektes« oder einer »affectio mentis corruptae«;[81] – immer mit dem Hinweis auf Theophrasts Bestimmung der *deisidaimonia* in der Lesart Isaac Casaubonus' (wobei das Wort *numen* in dessen Übersetzung fast immer in *deus* geändert wird): »Theophrastus beschreibt den Aberglauben also: Daß er sey ein *furchtsamer Affect* gegen Gott«.[82]

---

[80] Neben I. CASAUBONUS' Theophrastkommentar sind die *Praelectiones in Theophrasti Characteres* von James DUPORT (1606–1679) noch zu erwähnen. Sie wurden erst lange nach dem Tode des Gräzisten am Trinity-College in Cambridge von Peter NEEDHAM (1680–1731) ans Ende von dessen Theophrastausgabe gestellt (Cambrige 1712, 174–474). Duports Kommentar zu *Charactere* XVI,1 führt weitaus mehr Material zur Bestimmung der *deisidaimonia* (und von *superstitio*!) an, was z.B. Johann Georg WALCH in seinem *Philosophischen Lexicon* im Artikel »Aberglaube« lobend anmerkt (a.a.O., Bd. I, 3). – Wichtig für die Rezeption der Theophrastischen Definition von *deisidaimonia* sind auch die ausführlichen Interpretationen von *Characteres* XVI,1 in der (theologischen) Aberglaubensliteratur des 17. Jahrhunderts, z.B. bei Josua ARND (1626–1687), *Tractatus practicus de superstitione* (Güstrow 1664, 85–87); bei Johann Joachim ZENTGRAV (1643–1707), *Dissertatio de Superstitione et remediis superstitiosis insignioribus* (Straßburg 1677, 3–5; Resp.: J. D. Rein); oder bei Jakob SCHALLER (1604–1676), *Disputatio de superstitione* (Straßburg 1661, 1–4; Resp.: J. J. Ansorg).

[81] Christoph Heinrich AMTHOR (1678–1721): *Dissertatio politica de habitu superstitionis ad vitam civilem* (Kiel 1708, 11; Resp.: M. Gude). Zu Amthor s.u. Kap. III, Abschn.2. Thomasius' Bestimmung des Aberglaubens als ein »unvernünftiger Affekt« ist Gegenstand des III. Kapitels (bes. Abschn. 1.2.).

[82] Johann Franz BUDDE (1667–1729): *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben* (Jena ²1723, 591). Budde beruft sich ausdrücklich auf I. Casaubonus. – Auch in dem Artikel »Aberglaube« des *Philosophischen Lexicons* von J. G. Walch steht Theophrasts Definition an exponierter Stelle (a.a.O., Bd. I, Sp. 3).

5. Plutarch

Bereits in nachchristlicher Zeit findet sich unter den ethischen Schriften Plutarchs v. Chaironeia (ca. 45–125) die wohl ausführlichste Behandlung der *deisidaimonia*. Die unter dem Titel *De superstitione* überlieferte Jugendschrift[83] des besonders über seine historisch-biographischen Schriften bekannten hellenistischen Schriftstellers diskutiert knapp und präzise einige Aspekte des Problemkreises »Aberglaube«, die später auch die Fragestellungen der Aufklärung beherrschen werden. Dabei steht die Häufigkeit, mit der diese Schrift von der Aberglaubenskritik des 18. Jahrhunderts herangezogen wird, in scharfen Kontrast zu dem Bild, das dieselbe Aberglaubenskritik vom Spätwerk Plutarchs zeichnet. Dessen Hang zu ägyptischen Mysterienreligionen, die zahlreichen Schilderungen dämonischer Erscheinungen besonders in den historischen Schriften, – überhaupt der augenfällige Dämonenglaube, der sich in einer ausführlichen Dämonologie ausdrückt[84] –, führen nicht wenige Aufklärer dazu, die Schriften Plutarchs einzeln zu gewichten und zumindest die späteren als abergläubische Werke abzulehnen.

Bezeichnend ist hier vor allem das herbe Urteil David Humes (1711–1776) über das Historienwerk: »There runs also thro' the whole an air of superstition and credulity ...«.[85] Neben Herodot und Livius gehöre Plutarch, so Hume, zu den abergläubigsten Geschichtsschreibern der Antike, kein Satz seiner historischen Schriften könne deshalb irgendeine Autorität beanspruchen. Doch unterscheidet der schottische Aufklärer zwischen dem Historiker und dem Philosophen Plutarch, wobei der Philosoph in eine Reihe mit den am wenigsten abergläubischen Philosophen des Altertums, Cicero und Lukian, gestellt wird. Die »abergläubischen, wilden Visionen« des Historikers haben keinerlei Ähnlichkeit mit dem »spirit that appears in other philosophical compositions of that autor«.

Ob diese Differenzierung unbedingt richtig ist, kann bezweifelt werden, doch ist sie hilfreich, die philosophische Schrift *Perì deisidaimonías* für die

---

[83] *Moralia* 164e-171f – Der griechische Text wird nach der Ausgabe F. C. Babitts in der *Loeb Classical Library* zitiert: *Plutarch's Moralia with an english translation* (Vol. II. London–Cambridge/Mass. 1956, 454–495). Die herangezogene deutsche Übersetzung ist die am Ende des 18. Jahrhunderts von Johann Friedrich Salomon Kaltwasser (1752–1813) begonnene Ausgabe von *Plutarchs moralische Abhandlungen aus dem Griechischen übersetzt* (Bd. I, Frankfurt 1783, 141–166). Zu Kaltwasser s. ADB XV, 49–50.

[84] Über Plutarchs religiöse Vorstellungen vgl. Geigenmüller 1926, über seine Dämonologie Soury 1942.

[85] David Hume: *Three essays moral and political* (1748), in: *The philosophical works* (ed. T. H. Green and T. H. Grose. New edition, Vol. III. London 1882, 442). – Zur literarischen und philosophischen Rezeption Plutarchs im 18. Jahrhundert vgl. Howard 1970.

auch gegenüber ihren Quellen mißtrauische Aberglaubenskritik der Aufklärung akzeptabel werden zu lassen. Ebenso unterstützt die bis heute umstrittene Unterscheidung der »aufgeklärten« Jugendschriften Plutarchs vom tiefsinnigen und mystischen Alterswerk das Bemühen, die Abhandlung einer Rezeption zuzuführen, welche aufgrund eindeutig in *De superstitione* vorliegender Anknüpfungspunkte für die aufklärerische Aberglaubenstheorie und -kritik unausweichlich wird.

Plutarch entwirft vier Fragestellungen innerhalb seiner Diskussion der *deisidaimonia*, die genau der späteren Problemlage im »Philosophischen Jahrhundert« entsprechen: (1) Aberglaube als Irrtum, (2) Aberglaube als Affekt, (3) das Verhältnis von Aberglaube und Atheismus, und (4) die Frömmigkeit als »goldene« Mitte zwischen den beiden Extremen des Aberglaubens und des Atheismus.

Bereits im ersten Abschnitt der Abhandlung *De superstitione*,[86] die sowohl als Einzelausgabe, wie als Teil von Gesamtausgaben der *Moralia* Plutarchs in griechisch-lateinischen Paralleleditionen oder auch anderssprachigen Übersetzungen im 17./18. Jahrhundert verbreitet war,[87] finden sich die rezeptionsgeschichtlich wichtigsten Definitionen: »Die Dummheit und Unwissenheit in göttlichen Dingen (*perì theôn amathía kaì ágnoia*) teilt sich gleich von ihrer Quelle an in zwei Kanäle, von welchen der eine in rohen und hartnäckigen Gemütern wie in felsigem Boden, die Gottesleugnung (*atheótes*), – der andere in sanften und nachgiebigen Seelen, wie in einer lockeren Erde, die *deisidaimonía* hervorzubringen pflegt« (164e).

Die *Irrtümer* in göttlichen Dingen sind also Thema der Überlegungen Plutarchs, nicht allein die *deisidaimonia*, sondern ebenso der Atheismus. Sie haben ihren gemeinsamen Ursprung in *amathía* und *ágnoia*, und erst aus ihrer Gegenüberstellung erhofft sich Plutarch näheren Aufschluß über ihre charakteristischen Merkmale. Statt des verkürzenden Titels *Perì deisidaimonías* wäre deshalb die Überschrift *synkrisis atheótetos kaì deisidaimonías* angemessener,[88] um die antithetische Struktur dieses Textes wiederzugeben.

Ob ein Mensch eher zum Atheismus als zur *deisidaimonia* tendiert, hängt von seiner Gemütsverfassung ab, seiner Fähigkeit, Leidenschaften zu entwik-

---

[86] Zu Plutarchs *De superstitione* vgl. ABERNETTY 1911, KOETS 1929 (68ff.), BRAUN 1948, ERBSE 1952, MOELLERING 1963 und RUSSEL 1972 (79ff.).

[87] Über die im 17. und 18. Jahrhundert verbreiteten Plutarch-Ausgaben informiert der Artikel »Plutarchus« im ZEDLER XXVIII, 880–893 (bes. 891ff.). Besonders hervorzuheben ist die französische Übersetzung von *De superstitione* durch Tanaquil LE FÈVRE (Saumur 1666), die z.B. P. Bayle zur Diskussion der Problematik Aberglaube/Atheismus herangezogen hat (*Œuvres diverses*, Bd. III, Den Haag 1727, 76).

[88] So MOELLERING 1963 (24–26). Im Schriftenverzeichnis Plutarchs, das im Zedlerschen *Universal-Lexicon* (ZEDLER XXVIII, 887) abgedruckt ist, steht für *Perì deisidaimonías* »De Superstitione, quod Atheismus illa tolerabilior sit«. Dieser bereits interpretierende Titel gibt gut wieder, unter welchem Aspekt Plutarchs Schrift für die Aufklärung interessant war.

keln. Denn während die *deisidaimonia* als ebenso »falsches Urteil« (*krísis pseudés*) wie der Atheismus immer mit den verschiedensten Leidenschaften (*páthos*) zusammen auftritt, ist letzterer durch Affektlosigkeit und Unempfindlichkeit (*apatheía*) ausgezeichnet (165b).

Am Beispiel der Gottlosigkeit des Epikureismus macht Plutarch deutlich: »Die Meinung, daß Atome und der leere Raum der Ursprung der Welt sind, ist zwar irrig, aber sie verursacht doch keine Geschwüre, kein Herzklopfen, keine quälenden Schmerzen« (164f). Es könnte sogar sein, fährt Plutarch fort, daß der Atheismus »eben durch die Verleugnung der Gottheit die Seele in eine gewisse Art von Umempfindlichkeit setzte«, – »und der Endzweck, warum er keine Götter glaube«, darin liege, sich nicht vor ihnen fürchten zu müssen wie die *deisidaimones* (165b).

In der Furcht, in der leidenschaftlichen Angst vor dem Göttlichen liegt der Unterschied zwischen dem Atheismus und der *deisidaimonia*. Schon die Etymologie deutet für Plutarch das Charakteristische der *deisidaimonia* an: »Hingegen ist die *deisidaimonia*, wie auch das Wort selbst anzeigt, eine mit Leidenschaften verbundene Vorstellung (*dóxan empathé*) und eine Meinung, die in dem Menschen eine niederschlagende, fast tödliche Furcht verursacht (*déous poietikèn hypólepsin*), weil er zwar glaubt, daß es Götter gibt, aber daß sie schädlich und verderblich sind« (165b). Die *polypátheia* dieser Angst vor den Göttern (167e) macht die Differenz zwischen Atheismus und *deisidaimonia* aus. Plutarch kann deshalb in einem knappen Satz ihre Definition und ihre Unterscheidung zusammenfassen (165c): »Daher ist der Atheismus ein falscher Grundsatz (*lógos diepseusménos*); die *deisidaimonia* dagegen eine Leidenschaft, die aus einem falschen Grundsatz entstammt (*páthos ek lógou pseudoûs*).«

Im Zusammenhang der stoischen Pathoslehre wird diese Bestimmung noch deutlicher:[89] Die beiden Begründer der Stoa, Zenon und Chrysipp, hatten der Affektentheorie ihren festen Platz innerhalb der Ethik gegeben und dem Studium der Leidenschaften eine große Bedeutung zugemessen. Das Pathos als eine eindeutig »unvernünftige und naturwidrige Bewegung der Seele« führten sie auf krankhafte Vorstellungen (*dóxai*) zurück, die aus einem Mangel an Erkenntnis (*ágnoia*) entstanden sind. Die Einsicht in das wahre Gute hingegen befreit von den Affekten und läßt den Menschen zur *Apathie*, dem Zustand höchster sittlicher Vervollkommung und Leidenschaftslosigkeit, gelangen.

Neben den drei Affekten Lust (*hedoné*), Schmerz (*lýpe*) und Begierde (*epithymía*) gehört auch die Furcht (*phóbos*) zu den vier Hauptleidenschaften der stoischen Pathoslehre, die mit Einsicht und durch vernünftiges Handeln zu überwinden sind.

---

[89] Zur Affektentheorie bei Zenon und Chrysipp s. POHLENZ 1948 (141–153). Über die Rezeption der stoischen Pathoslehre im 17./18. Jahrhundert, insbesondere durch Justus LIPSIUS' (1547–1606) *Manuductio ad Stoicam philosophiam* von 1604, s. SCHNEIDERS 1971 (186ff.).

In diesem Sinne finden sich ebenso unter den Fragmenten der Chrysippschule[90] Bestimmungen der *deisidaimonia* als *phóbos toû daimonían* (*SVF* 409) oder *phóbos theôn è daimónon* (*SVF* 408), und der stoisch beeinflußte Clemens Alexandrinus (ca.140/50–211/15) schrieb in seinen *Stromata* (II,8,40): »*he goûn deisidaimonía páthos, phóbos daimónon oûsa ekpathón te kaì empathón*«.[91]

Den Stellenwert, den die *deisidaimonia* als *páthos ek lógou pseudoûs*, als Leidenschaft aus falscher Einsicht, unter den Affekten einnimmt, wird durch einen kurzen Hinweis Plutarchs deutlich: »*phóbon dè pánton apraktótatos kaì aporótatos ho tês deisidaimonías*« – »Unter allen Arten der Furcht ist keine untätiger, keine verzagter als die *deisidaimonia*« (165d). Als extremste Form der Furcht verurteilt sie den Menschen zu völliger Hilflosigkeit und Passivität. Sie verhindert moralisches Handeln, indem sie den *deisidaímon* in ständige angstvolle Unruhe versetzt, ihn das Gute mit dem Bösen verwechseln läßt (167e) und ihn aus der Gemeinschaft mit anderen Menschen ausschließt (166c). Der Zustand der *deisidaimonia* bildet als Gemisch verschiedener Affekte (*polypátheia*), die sich an den Hauptaffekt der Furcht anschließen, den völligen Gegensatz zur *Apathie* (167e)!

Den Atheismus dagegen beschreibt Plutarch als einen Seelenzustand, der »von Leidenschaften, Geschwüren, Unruhe und sklavischer Furcht gänzlich frei« ist (167b), als eine *apátheia pròs tò theîón* (167e). Dadurch daß der *deisidaímon* die Götter für grausam und tyrannisch hält, empfindet er gleichzeitig Furcht und Haß. »Wer aber die Götter fürchtet und haßt«, folgert Plutarch, »der ist ihr Feind« (170e). Die *deisidaimonia* ist deshalb ein weitaus verwerflicher Zustand als die Gottlosigkeit, da der Atheist sich den Göttern gegenüber völlig indifferent verhält. »Derjenige, welcher keine Götter glaubt, ist gottlos (*asébes*); hat denn aber der, welcher die Götter für solche hält, wofür der *deisidaímon* sie zu halten pflegt, nicht noch gottlosere Meinungen von ihnen« (169f)? Warum, so fragt Plutarch, hält man den Atheismus für Gottlosigkeit, nicht aber die *deisidaimonia*? Muß man nicht dem Atheisten gegenüber demjenigen, der den Göttern feindselig gesinnt ist, den Vorzug geben? Und erreicht der Atheist nicht gerade aufgrund seiner *asébeia* den Zustand der erstrebenswerten Apathie?

---

[90] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Joh. v. ARNIM, Vol. III. Leipzig–Berlin 1923, 98f. – vgl. auch die Nummern 394 und 411.

[91] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, hrsg. von O. STÄHLIN. Neu hrsg. von L. FRÜCHTEL, Bd. II. Berlin [4]1985 (= GCS 52), 134 (vgl. auch *Stromata* VII,1,4). – Die im 17./18. Jahrhundert gebräuchliche griech.-lat. Clemens-Ausgabe nach Daniel HEINSIUS (Leiden 1616) und Friedrich SYBURG war die Pariser Edition von 1629 ([2]1641). Der lateinische Text gibt II,8,40 wieder mit: »Superstitio quidem, quae vocatur *deisidaimonía*, est affectio, ut quae sit daemonum metus, qui affectionibus susque deque feruntur et agitantur« (zit. nach der Editio nova, Köln 1688, Bd. II, 377).

In dieser provozierenden These sah man häufig die Quintessenz von Plutarchs Schrift *De superstitione*:[92] Um dem überall begegnenden Aberglauben zu entkommen, der wahre Moralität vereitelt, gilt es den Atheismus als geringeres Übel zu tolerieren oder gar als mögliches Leitbild zu proklamieren. Als *Pierre Bayle* (1647–1706) die These 1682 in den *Pensées diverses* erneuerte und Plutarch dabei zum Vater des Gedankens, der Atheismus sei erstrebenswerter als der Aberglaube, erhob, wurde *Perì deisidaimonías* zur zentralen Quelle einer der heftigsten Diskussionen der Frühaufklärung (s. Kap. III, Abschn. 3). Plutarchs Name wurde in einem Atemzuge mit dem des Begründers des modernen Atheismus genannt, und seine Schrift Inbegriff der Vorstellung, daß sich der Mensch nicht durch den Atheismus, »sondern durch den Aberglauben und Götzendienst herabwürdige«.[93]

Aufgesetzt wirkt deshalb Plutarchs abschließende Überlegung, daß auch die *atheótes* gegenüber der »goldenen« Mitte wahrer Gottesfurcht (*eusébeia/eulábeia*) ein großer Fehler sei, da sie letztlich genauso das Gute verfehle (167e). Folgt die negative Beurteilung der *deisidaimonia* über große Strekken kynischen Quellen, insbesondere dem als Atheisten bekannten *Bion von Barysthenes* (ca. 300–250),[94] wird erst im letzten Satz von *De superstitione* die peripatetische Mesoteslehre herangezogen: Um der *deisidaimonia* zu entgehen, verschreiben sich viele »der unseligen und hartnäckigen Gottesleugnung« und überspringen dabei die zwischen beiden in der Mitte liegende wahre Gottesfurcht (*en méso keiménen tèn eusébeian*, 171f). Dabei ist der Gegensatz *eusébeia – deisidaimonia* kein Wesens-, sondern Gradunterschied: *deisidaimonia* ist ein Zuviel an Religiosität, wie *atheótes* das Zuwenig bedeutet. In den *Eklogen* des Stobaios (5. Jh.) findet sich ein entsprechendes peripatetisches Exzerpt: »*eusébeian mèn oûn*

---

[92] So z.B. Johann Franz BUDDE in den *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (Jena 1717, 91): »in libro *Perì deisidaimonías* atheismus superstitione tolerabiliorem esse, putavit«. – Oder Georg Ernst RIBOV (1703–1774) in der *Dissertatio de superstitionis, qua differt ab idololatria, moralitate* (Göttingen 1751; Autor-Resp.: J. H. C. Hüpeden, 26f.): »Incidit iam quaestio, utrum Atheismus, an Superstitio peior sit. Quaestioni isti ansam dedit Plutarchus *in libello de superstitione*, in quo superstitionem peiorem atheismo esse, omni asservatione adfirmavit«. – S. auch den Artikel »Atheisterey« im *Philosophischen Lexicon* von J. G. WALCH (a.a.O., Bd. I, Sp. 210–225, hier: 219).

[93] K. MARX/F. ENGELS: *Die heilige Familie*, in: *MEW* 2, 135. – Bis spät ins 18. Jahrhundert hinein war der Name Plutarchs eng mit Bayle's Thesen verbunden, und die Bekämpfung Pierre Bayles hieß auch immer, Plutarchs Überlegungen anzugreifen; vgl. Johann August EBERHARD (1738–1809), *Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen* (Halle 1781, 91–92).

[94] Auf die kynisch-diatribische Struktur des Hauptteils von *De superstitione* wies erstmals ausführlich W. ABERNETTY hin, der auch für den Inhalt der Plutarchschen Jugendschrift kynische Quellen, insbesondere Bion v. Barysthenes verantwortlich machte (ABERNETTY 1911, 89ff.; vgl. ERBSE 1952, 299f.).