

**Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)**

# Werkprofile



Philosophen und Literaten  
des 17. und 18. Jahrhunderts

Herausgegeben von  
Frank Grunert, Stefan Klingner, Udo Roth  
und Gideon Stiening

Wissenschaftlicher Beirat:  
Wiep van Bunge, Knud Haakonssen, Marion Heinz,  
Martin Mulsow, Stefanie Buchenau und John Zammito

**Band 18**

# Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)

---

Natürliche Religion und Popularphilosophie

Herausgegeben von  
Dieter Hüning und Stefan Klingner

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-065213-0  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-072655-8  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-072708-1  
ISSN 2199-4811

**Library of Congress Control Number:** 2021949854

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2022 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)



HERMANN SAMUEL REIMARUS  
*öffentlicher Lehrer der morgenlän-  
dischen Sprachen in dem Gymnasio  
zu Hamburg.*

Hermann Samuel Reimarus  
Kupferstich von unbekanntem Künstler  
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Signatur P 23 : R 21



# Inhalt

Dieter Hüning, Stefan Klingner

**Zur Einleitung:**

**Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)**

**Natürliche Religion und Popularphilosophie — 1**

## 1 Logik und Erkenntnislehre

Frank Grunert

»Natürliche Weltweisheit«

Ein Element von Reimarus' *Vernunftlehre*

in der Beziehung zu ihren Vorläufern — 19

Marion Heinz

Reimarus' *Vernunftlehre*

Untersuchungen zur Grundlegung der Logik und zur Theorie des Begriffs — 37

Giuseppe Motta

Vom vernünftigen Zweifel

Die Wahrscheinlichkeitslehre von Hermann Samuel Reimarus — 69

Sebastian Abel

Über die Bedeutung des Begriffs der »gesunden Vernunft« in Reimarus'

Schriften — 87

Achim Vesper

Reimarus über Zeugnisglauben — 103

## 2 Bibelkritik und Rationaltheologie

Holger Glinka

Zeugenschaft und Historizität

Elemente einer kritischen Hermeneutik nach Hermann Samuel Reimarus — 123

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Die Zerstörung des Christentums durch kritische Philologie

Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift*

für die vernünftigen Verehrer Gottes — 177

Dieter Hüning

**»Wir sind nicht geboren, Atheisten zu seyn«  
Reimarus' Kritik am moralischen Nihilismus La Mettries  
in den *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* — 195**

Stefan Klingner

**Reimarus über den Nutzen der Religion — 223**

Gideon Stiening

**»Die besonderen Absichten Gottes im Tierreiche«  
Theologie und Metaphysik in Reimarus' *Allgemeinen Betrachtungen  
über die Triebe der Tiere* — 243**

### **3 Naturphilosophie und Anthropologie**

Mischa von Perger

**Zum Unendlichkeitsbegriff bei Hermann Samuel Reimarus — 271**

Andree Hahmann

**Kein Freund von Epikur? Reimarus über spontane Erzeugung  
und natürliche Teleologie — 293**

Udo Roth

**Von den Trieben und der Lebensart der Tiere  
Zum naturgeschichtlichen Kontext in Reimarus'  
*Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Tiere* — 317**

Stefanie Buchenau

**Reimarus und die Debatte über die Bestimmung des Menschen — 335**

Hans-Peter Nowitzki

**»Wir wohnen in einer großen Stadt Gottes«  
Reimarus' Anthropologie — 353**



## **4 Anhang**

**Zeittafel — 387**

**Siglenverzeichnis — 391**

**Bibliografie — 393**

**Personenregister — 415**



Dieter Hüning, Stefan Klingner

# Zur Einleitung: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)

Natürliche Religion und Popularphilosophie

## 1 Zwischen Frömmigkeit und Gotteslästerung – Reimarus im Spiegel seiner Zeitgenossen

In seiner abschließenden Abwägung verschiedener Gottesbeweise, die er in der letzten »Abtheilung« seiner 1763 erschienenen Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* unternimmt, hebt Immanuel Kant trotz der »logischen Genauigkeit und Vollständigkeit« seines eigenen »ontologischen« Beweises die besondere Bekömmlichkeit des »kosmologischen« Beweises hervor:

[D]a es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch daß der feinern Speculation ein Gnüge gethan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekanntesten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeinem Nutzbarkeit nicht abzusprechen. Es ist demnach kein schmeichlerischer Kunstgriff, der um fremden Beifall buhlt, sondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer solchen Ausführung der wichtigen Erkenntniß von Gott und seinen Eigenschaften, als Reimarus in seinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume über einen jeden andern Beweis, in welchem mehr auf logische Schärfe gesehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieser und anderer Schriften dieses Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptsächlich in einem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft besteht, so haben dergleichen Gründe wirklich eine große Beweiskraft und erregen mehr Anschauung als die logisch abgezogene Begriffe.<sup>1</sup>

Dass Kant hier ausgerechnet auf das »Buch von der natürlichen Religion« von Hermann Samuel Reimarus verweist, ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (wenigstens im deutschsprachigen Raum) weder sonderlich originell, noch ist es bloß die Überzeugung des noch »vorkritischen« Königsberger Privatdozenten.<sup>2</sup> Auch

---

1 Immanuel Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. In: AA II, S. 63–163, hier S. 161.

2 Im selben Jahr empfiehlt Kant übrigens an anderer Stelle auch ausdrücklich »die Logik des Reimarus«, um sich über Beweise für die oft »unbemerkte«, aber »bewunderungswürdige Geschäft-

knapp dreißig Jahre später findet sich ein ganz ähnlicher Gedanke mit einem fast identischen Verweis auf Reimarus wieder – und zwar in der »Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie«, mit der Kant seine dritte *Kritik* beschließt und in der er wie 1763 seinen zuvor dargestellten Gottesbeweis – der hier nicht mehr der ontologische, sondern ein ›moralischer‹ ist – an anderen, etwa an dem früher ›kosmologisch‹ genannten Beweis, misst:

D[as] aus der physischen Teleologie genomene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben.<sup>3</sup>

Dass mit dem ›noch nicht übertroffenen Werk eines Reimarus‹ hier wieder dessen ›Buch von der natürlichen Religion‹ gemeint ist, steht außer Frage. Und tatsächlich gibt es im 18. Jahrhundert wohl kein deutschsprachiges Buch physikotheologischen Inhalts, das in puncto Umfang, Kenntnisreichtum und Eloquenz an die 1754 erstmals erschienenen *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* heranreicht.<sup>4</sup> Entsprechend drückt nicht nur Kant in seiner kleinen Schrift zur Rationaltheologie und deren naturphilosophischer Relevanz seine Wertschätzung aus, auch etwa Moses Mendelssohn lobt die ›Fasslichkeit‹ der *Vornehmsten Wahrheiten* und empfiehlt sie »jedem Liebhaber der Wahrheit«.<sup>5</sup> Besondere Anerkennung erfuhren sie außerdem von theologischer Seite, vor allem aufgrund der ihnen zugesprochenen apologetischen Überzeugungskraft gegenüber ›Atheisten‹, ›Freidenkern‹ und (die Vorsehung leugnenden) ›Deisten‹.<sup>6</sup>

---

tigkeit [...] in den Tiefen unsres Geistes« zu informieren (Immanuel Kant: Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. In: AA II, S. 165–204, hier S. 191).

<sup>3</sup> Immanuel Kant: Kritik der Urteilkraft. In: AA V, S. 165–486, hier S. 476f.

<sup>4</sup> Vgl. auch Günter Gawlick: Einleitung. In: Hermann Samuel Reimarus: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (Gesammelte Schriften). 2 Bde. Hg. von Günter Gawlick unter Mitarbeit von Michael Emsbach und Winfried Schröder. Göttingen 1985, S. 9–50, hier S. 14–16 und S. 26. Vgl. zur deutschen Physikotheologie Henrik Petersen: B. H. Brockes, J. A. Fabricius, H. S. Reimarus – Physikotheologie im Norddeutschland des 18. Jahrhunderts zwischen theologischer Erbauung und Wissensvermittlung. Kiel 2009, zu Reimarus' besonderer Stellung in ihr bes. S. 46–51.

<sup>5</sup> Moses Mendelssohn: Briefe, die neueste Litteratur betreffend. 8. Theil. Berlin 1762, 130. Brief, S. 233. Zudem verweist er im *Phädon* ausdrücklich auf Reimarus' Argumente für die Unsterblichkeit der Seele. Vgl. Gawlick: Einleitung (s. Anm. 4), S. 42. Vgl. für etliche Beispiele für die schulphilosophische Rezeption der *Vornehmsten Wahrheiten* bis in die 1790er Jahre ebd., S. 46–48.

<sup>6</sup> Beispiele sind Christian Wilhelm Friedrich Walch: *Compendium historiae ecclesiasticae recentissimae*. Gotha 1757, § LXI, hier S. 195, Johann Anton Trinius: *Freydenker-Lexicon oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften und deren Widerlegungen*. Leipzig 1759, S. 360 (unter den ›Widerlegungen‹ La Mettries) und S. 439f. (unter den ›Widerlegungen‹ Spinozas), oder Gottfried Leß: *Wahrheit der Christlichen Religion*. Schaffhausen <sup>2</sup>1773, S. 36 (gegen Rousseau). Vgl. auch Gawlick: Einleitung (s. Anm. 4), S. 43f. Vgl. zur positiven Rezeption durch die

Etwa zur gleichen Zeit, in der sich Kant erstmals so begeistert von Reimarus' ›Buch von der natürlichen Religion‹ zeigt, wird der Altonaer Deist Georg Schade auf die Insel Christiansø nahe Bornholm verbannt, nachdem seine 1760 zwar anonym publizierte, aber bereits kurz darauf auf ihn zurückgeführte Schrift *Die unwandelbare und ewige Religion* öffentlich in Hamburg verbrannt wurde.<sup>7</sup> Relevant ist dieser Umstand hier insofern, als Schade ein Bekannter Reimarus' war und dieser die Reaktionen der Behörden auf Schades Veröffentlichung seiner theologischen Überlegungen genau verfolgte.<sup>8</sup> Sie dürften dann auch ein wichtiger Grund dafür gewesen sein, dass Reimarus die Veröffentlichung eines nicht unerheblichen Teils seiner eigenen theologischen, nicht in den *Vornehmsten Wahrheiten* präsentierten Überlegungen immer wieder aufschob, so dass sie auch erst nach seinem Ableben ins Visier der Orthodoxie geraten konnten.<sup>9</sup> Es war dann auch tatsächlich der bereits 1760 ins Amt des Seniors der Hamburger Geistlichkeit gekommene und an Schades Denunziation wohl nicht unbeteiligte Johann Melchior Goeze,<sup>10</sup> der federführend und harsch gegen die zwischen 1774 und 1778 von Gotthold Ephraim Lessing herausgegebenen *Fragmente eines Ungenannten* agitierte,<sup>11</sup> die nichts anderes als Auszüge aus einem von Reimarus geheim gehaltenen Manuskript mit dem Titel »Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes« darstellten.<sup>12</sup> Goeze sah in ihnen nicht bloß einen klaren Fall von Blasphemie, sondern auch die Gefahr, dass sie die Dignität der christlichen Religion breitenwirksam und nachhaltig unterminieren:

Sie sind keine bescheidene Einwürfe gegen die christliche Religion, sondern die *lauteste Lästerung* derselben. Ihre Wirkungen sind in unsern gegenwärtigen Zeiten schon sehr betrübt, und werden noch schrecklicher werden. Den Juden wird insonderheit das letzte Fragment sehr willkommen seyn, u. ihnen zur Bestärkung in ihrem Unglauben, und in ihrer feindseligen Gesinnung gegen Jesum und seine Religion, bessere Dienste thun, als ihr Toldos Jeschu. Wie

---

Orthodoxie auch Dietrich Klein: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk. Tübingen 2009, S. 263f.

**7** Vgl. Georg Schade: Die unwandelbare und ewige Religion (1760). In: ders.: Die unwandelbare und ewige Religion (1760). Dokumente. Hg. von Martin Mulsow. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, S. 56–294. Vgl. zu Schade ausführlich Martin Mulsow: Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760. Hamburg 1998.

**8** Vgl. zur Bekanntschaft Schades und Reimarus' Mulsow: Monadenlehre, Hermetik und Deismus (s. Anm. 7), S. 163ff.

**9** Vgl. Klein: Hermann Samuel Reimarus (s. Anm. 6), S. 62–67.

**10** Vgl. ebd., S. 64.

**11** Vgl. zu Goeze Ernst-Peter Wieckenberg: Johan Melchior Goeze. Hamburg 2007, bes. S. 82–89, S. 127ff. und zum Fragmentenstreit S. 186ff., sowie die Beiträge in Heimo Reinitzer, Walter Sparr (Hg.): Verspätete Orthodoxie – über D. Johann Melchior Goeze (1717–1786). Wiesbaden 1989.

**12** Vgl. dazu ausführlich Gerhard Alexander: Einleitung. In: Hermann Samuel Reimarus: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Gesammelte Schriften). 2 Bde. Hg. von Gerhard Alexander. Frankfurt a. M. 1972, Bd. 1, S. 9–38, hier S. 27f.

schwarz und wie stumpf zugleich die Seele des Verfassers gewesen, kann man allein aus dem vierten Fragmente sehen, in welchem seine Hauptabsicht dahin gehet, die Jünger Jesu als die ärgsten Bösewichter anzuschwärzen, indem er es als eine ausgemachte Wahrheit annimmt, daß sie den Leib Christi gestohlen, und hernach die Welt mit der schandbaren Lüge von seiner Auferstehung betrogen hätten, ja da er so frech ist [...] von der Erzählung Matthäi Kap. 28, 62 f. zu sagen, daß er solche allein aus seinem Gehirne ersonnen, weil er auf die Beschuldigung etwas antworten wollen, und nichts besseres finden können.<sup>13</sup>

Für Goeze stellen die *Fragmente* somit nichts anderes als einen direkten Angriff auf »die Wahrheit der christlichen Religion, die Ehre und Unschuld der heil. Apostel, und selbst unsers ewigen Königes«<sup>14</sup> dar. Entsprechend schreibt er warnend: »Ich würde vor meiner Todesstunde zittern, wenn ich besorgen müsste, daß von der Ausbreitung dieser boshaften, so vielen Selen höchstgefährlichen, und der Ehre unsres großen Erlösers so nachtheiligen Aufsätze, die Rechenschaft an jenem Tage von mir würde gefordert werden.«<sup>15</sup> Diese Warnung vor dem gerechten Zorn Gottes ist freilich an Lessing als Herausgeber der *Fragmente* gerichtet. Reimarus wäre dieser Streit um seine ›boshaften Aufsätze‹, den er nicht mehr miterlebte, wohl eine Bestätigung seiner Vorsicht und Geheimhaltung des Manuskripts gewesen. Dass die Verfasserschaft der *Fragmente* dabei nicht nur einem sehr kleinen Kreis an Vertrauten bekannt gewesen sein kann, zeigt ein Brief, den der Göttinger Privatdozent Michael Hißmann im Dezember 1778 an seinen Siebenbürger Landsmann Johann Filtsch schreibt, wo Reimarus ausdrücklich genannt wird:

Ich weis nicht, ob ich Ihnen schon etwas von der Schrift, die HE Lessing aus den Papieren eines Ungenannten, des seel. Reimarus, vom Zweck Jesu u. seiner Jünger Wolfenbüttel] 1778, 8. gesagt habe. Diese hat, wie billig in ganz Deutschland ein erstaunliches Aufsehn gemacht; weil der V[erfasser] nichts weniger, als zu beweisen sucht, daß *Jesus* eigentlich ein weltlich Reich habe errichten wollen, u. daß die Apostel, wie sie sahen, daß ihr Anführer gekreuzigt wurde, aus dem weltlich] ein geistlich] Reich gemacht, folg[ich] eine neue Rel. gepredigt, als ihr Meister, folg[ich] Betrüger seyen. Und dies sagt der V[erfasser] alles mit der Mine des ehrlichsten Untersuchers, so daß es scheint, er avancire keinen Satz, ohne ihn bewiesen zu haben. Man muß nothwendig nach der Lektüre des Buchs gestehn, daß er der gründlichste Bestreiter der [christlich] Rel[igion] ist, den die Geschichte kennt. [...] Reimarus hat fast sein ganzes Leben auf die Ausfertigung dieses Werkes verwandt.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Johann Melchior Goeze: Freywillige Beyträge zu den hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit 5, Nr. 55/56 (1777), S. 433–447, hier S. 446f.

<sup>14</sup> Johann Melchior Goeze: Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofraths Leßings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsre allerheiligste Religion, und auf den einigen Lehrgrund derselben, die heilige Schrift. Hamburg 1778, S. IV.

<sup>15</sup> Goeze: Freywillige Beyträge (s. Anm. 13), S. 447.

<sup>16</sup> Michael Hißmann: An Johann Filtsch, 13. Dezember 1778. In: ders.: Briefwechsel. Hg. von Hans-Peter Nowitzki, Udo Roth, Gideon Stiening und Falk Wunderlich. Berlin, Boston 2016, S. 49–54, hier S. 50f.

Zumindest Teilen der Gelehrtenwelt war somit bereits damals bekannt, dass Reimarus' Haltung in puncto Religion nur als eine zweiseitige verstanden werden kann: Er war offenkundig nicht nur ein glühender Vertreter der natürlichen Religion, sondern zugleich ein Leugner der besonderen ›Wahrheit‹ des Christentums.<sup>17</sup>

## 2 Natürliche Religion und Popularphilosophie – Reimarus' philosophische Schriften

Der Philologe und Philosoph Hermann Samuel Reimarus war zweifelsohne eine der bekanntesten und einflussreichsten Persönlichkeiten der deutschen Hochaufklärung.<sup>18</sup> Als ›Professor des Hebräischen und der übrigen orientalischen Sprachen‹ lehrte Reimarus ab 1727 am Gymnasium Johanneum in Hamburg, war dort ein angesehenes, gut vernetztes Mitglied des höheren Bürgertums und beschäftigte sich hauptsächlich mit klassischer Philologie. Erst in den Jahren zwischen 1754 und 1760 erschienen seine philosophischen Hauptwerke: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, die *Vernunftlehre* und die *Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere*. Alle drei Schriften stießen auf ein starkes Interesse und eine weite Verbreitung in den damaligen deutschsprachigen Ländern, wovon nicht zuletzt die zahlreichen, teilweise posthum erschienen Neuauflagen zeugen – im Fall der *Vornehmsten Wahrheiten* immerhin fünf, der *Vernunftlehre* vier und der *Allgemeinen Betrachtungen* drei weitere Auflagen. Zudem erfuhren die *Vornehmsten Wahrheiten* bzw. die *Allgemeinen Betrachtungen* bereits in den 1760ern Übersetzungen ins Nie-

---

<sup>17</sup> Vgl. auch Joseph Anton Weissenbach: *Kritisches Verzeichniß der besten Schriften, welche [...] zum Beweise und zur Vertheidigung der Religion herausgekommen*. Basel 1784, S. 173, der bei der Besprechung der *Vornehmsten Wahrheiten* die Gerüchte um Reimarus' Autorschaft auch öffentlich nennt: »Reimarus habe auf einer Seite alles niedergerissen, was er auf der anderen aufgebaut: und so oft er über die natürliche Theologie hinausgeht, sey ihm niemals zu trauen. Man hat sogar Gründe, warum man vermuthet, daß kein anderer als eben er der Verfasser der Wolfenbüttelschen Fragmente sey« (zitiert nach Gawlick: Einleitung [s. Anm. 4], S. 45).

<sup>18</sup> Vgl. die neueren Überblicksdarstellungen von Werner Raupp im *Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* (Hg. Heiner F. Klemme und Manfred Kuehn. London 2016, S. 611–614) und von Winfried Schröder im *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. Band 5* (Hg. von Helmut Holzhey und Vilem Mudroch. Basel 2014, S. 310–319) sowie den ausführlichen Bericht von Wilhelm Schmidt-Biggemann: Einleitung. In: *Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Göttingen 1994, S. 9–65. Für weitere Titel zu Leben und Werk Reimarus' vgl. die Forschungsbibliografie im Anhang des vorliegenden Bandes.

derländische, Englische und Französische. Geschätzt wurde besonders ihr klarer und populärer Stil – nicht zuletzt auch beim nicht-akademischen Publikum.<sup>19</sup>

Die *Vornehmsten Wahrheiten* stellen vor allem eine populäre Darstellung der natürlichen Religion dar und können als wichtigstes deistisches Werk der deutschen Aufklärung gelten, das seinerseits unter dem Einfluss des englischen Deismus entstanden ist, den Reimarus während seiner Studienreise in die Niederlande und nach England in den Jahren 1720/21 kennengelernt hatte.<sup>20</sup> Hinzu kommt seine Vertrautheit mit der deutschen Physikotheologie, die sich nicht zuletzt in seiner persönlichen Bekanntschaft mit Johann Albert Fabricius und Barthold Heinrich Brockes widerspiegelt.<sup>21</sup> Reimarus behandelt in den *Vornehmsten Wahrheiten* die kosmologischen, teleologischen und moralphilosophischen Grundlagen der natürlichen Religion und übt scharfe Kritik am Atheismus des französischen Materialismus, besonders an Julien Offray de La Mettrie.<sup>22</sup> Allerdings zeichnet sich der Text durch eine gewisse »Doppelbödigkeit«<sup>23</sup> aus: Zwar verschweigt Reimarus seine Auffassung, dass die natürliche Religion für die Bedürfnisse der Menschen ausreichend und insofern die Offenbarungsreligion überflüssig sei. Zugleich versucht er aber den Anschein zu erwecken, als betrachte er selbst die natürliche Religion als die *praeambula fidei*, also als Hinführung zur Offenbarungsreligion. Obwohl es schon kurz nach dem Erscheinen der *Vornehmsten Wahrheiten* vereinzelt den Verdacht gab, Reimarus' Buch beabsichtige, die Offenbarungsreligion zu untergraben, war seine Verschleierungstaktik dennoch erfolgreich und Reimarus galt vornehmlich als »Vorkämpfer der Religion«.<sup>24</sup>

Eine besondere Eigenart seiner Apologie der natürlichen Religion ist dabei die profunde Aufarbeitung des Diskussionsstands der jeweils relevanten Naturwissenschaften.<sup>25</sup> Diese in apologetischer Absicht und aus dezidiert physikotheologischer Perspektive unternommene Beschäftigung mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften findet ihren Niederschlag besonders in den *Allgemeinen Betrachtungen*, die eine ausführliche Ausarbeitung der naturphilosophischen Überlegungen der Vor-

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Klein: Hermann Samuel Reimarus (s. Anm. 6), S. 262f., und Petersen: B. H. Brockes, J. A. Fabricius, H. S. Reimarus (s. Anm. 4), S. 213–219.

<sup>20</sup> Vgl. Günter Gawlick: Reimarus und der englische Deismus. In: Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Hg. von Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorf. Heidelberg 1989, S. 43–54. Vgl. zum Deismus auch ders.: Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung. In: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein »bekannter Unbekannter« der Aufklärung in Hamburg. Hg. von der Joachim Jungius-Gesellschaft. Göttingen 1973, S. 15–43.

<sup>21</sup> Vgl. Petersen: B. H. Brockes, J. A. Fabricius, H. S. Reimarus (s. Anm. 4), S. 49–51.

<sup>22</sup> Vgl. u. a. Wolfgang Gericke: Hermann Samuel Reimarus und die Untergrundliteratur seiner Zeit. In: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 18 (1993), S. 118–131.

<sup>23</sup> Gawlick: Einleitung (s. Anm. 4), S. 14.

<sup>24</sup> Ebd., S. 13f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 18 und 22f., Schröder: Reimarus (s. Anm. 18), S. 317 sowie Petersen: B. H. Brockes, J. A. Fabricius, H. S. Reimarus (s. Anm. 4), bes. S. 213ff.



*nehmsten Wahrheiten* darstellen. Dort legt Reimarus eine eigenständige Theorie zum tierischen Instinktverhalten vor, der zufolge Tieren spezifische ›Triebe‹ angeboren sind, durch die ihr Verhalten teleologisch festgelegt ist. Damit gilt Reimarus in der Wissenschaftsgeschichte gelegentlich als Begründer der Ethologie als biologischer Teildisziplin,<sup>26</sup> wobei jedoch zumeist der dezidiert rationaltheologische Hintergrund seiner Überlegungen ausgeblendet wird und die zeitgenössischen naturphilosophischen sowie anthropologischen Kontexte noch immer nicht als hinreichend erforscht beurteilt werden können.

Die *Vernunftlehre* stellt wiederum eine wichtige Verbindung zwischen den Logikkonzeptionen von Christian Wolff und Immanuel Kant dar.<sup>27</sup> Zwar galt sie geraume Zeit lediglich als eine weitere der zahlreichen Darstellungen einer Logik wolffschen Typs, allerdings sind ihr einige signifikante Abweichungen von der Vernunftlehre Wolffs eigen, auf die zwar in der logikhistorischen Forschung – vor allem mit Blick auf die Urteilstheorie und Methodenlehre – bereits gelegentlich hingewiesen wurde, die aber bisher in ihren Einzelheiten und ihrem Umfang längst nicht erschlossen und erst recht nicht systematisch erfasst worden sind.<sup>28</sup>

Trotz des hohen Maßes an Popularität der drei philosophischen Hauptwerke Reimarus' gilt deren Wirkung als auf das 18. Jahrhundert beschränkt.<sup>29</sup> Für die *Vernunftlehre* und die *Vornehmsten Wahrheiten* scheint dies zutreffend zu sein, hinsichtlich der *Allgemeinen Anmerkungen* mag der Nachweis dieser Behauptung noch ausstehen.<sup>30</sup> Dagegen ist unumstritten, dass Reimarus' große religionskritische

---

**26** Vgl. Julian Jaynes, William Woodward: In the shadow of the Enlightenment: I. Reimarus against the Epicureans. II. Reimarus and his theory of drives. In: *Journal of the History of Behavioral Sciences* 10 (1974), S. 3–15 und S. 144–159; Jürgen von Kempski: Hermann Samuel Reimarus als Ethologe. In: Hermann Samuel Reimarus: *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunstriebe*. 2 Bde. Hg. von Jürgen von Kempski unter Mitarbeit von Stefan Lorenz und Winfried Schröder. Göttingen 1982, Bd. 1, S. 21–56; Jean-Sébastien Bolduc: La théorie des instincts d'Hermann Samuel Reimarus. In: *Dix-Huitième Siecle* 45 (2013), S. 585–603.

**27** Vgl. Norbert Hinske: Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus. In: *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur »Vernunftlehre« von Hermann Samuel Reimarus*. Hg. von Wolfgang Walter und Ludwig Borinski. Göttingen 1980, S. 9–32.

**28** Vgl. zur älteren Einschätzung z. B. Carl von Prantl: [Art.] Reimarus, Hermann Samuel. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 27. Leipzig 1888, S. 702–704, hier S. 703. Vgl. zur Eigenart der Logik von Reimarus besonders mit Blick auf die Urteilslehre Hans-Jürgen Engfer: Die Urteilstheorie von H. S. Reimarus und die Stellung seiner »Vernunftlehre« zwischen Wolff und Kant. In: *Logik im Zeitalter der Aufklärung* (s. Anm. 27), S. 33–58 sowie (mit besonderem Blick auf Kant) Peter Schulthess: *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin, New York 1981, S. 39–45.

**29** So Schröder: Reimarus (s. Anm. 17), S. 318.

**30** Als Gegenbeispiel ließe sich etwa Marx' Lektüre der *Allgemeinen Anmerkungen* anführen (vgl. Mikhail Lifshits: *The Philosophy of Art of Karl Marx*. New York 1973, S. 12 sowie den Hinweis im Beitrag von Udo Roth im vorliegenden Band).

Schrift – die erst 1972 vollständig veröffentlichte *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*<sup>31</sup> – nicht nur für eine der folgenreichsten philosophisch-theologischen Diskussionen der deutschen Spätaufklärung sorgte, der von Lessings Herausgabe einiger Auszüge aus ihr ausgelöst wurde und als »Fragmentenstreit« in die Geschichtsschreibung einging.<sup>32</sup> Diese Schrift ist vielmehr auch eine wichtige Quelle der Religionskritik des 19. Jahrhunderts<sup>33</sup> und wirkte in der evangelischen Theologie bis in das 20. Jahrhundert hinein.<sup>34</sup> Hans Blumenberg bezeichnete die *Apologie* daher sogar als »Hauptwerk der deutschen Aufklärung«.<sup>35</sup>

Reimarus arbeitete seit der Mitte der 1730er Jahre im Verborgenen an ihr und allererst durch Lessings Herausgabe wurden einige Teile von früheren Fassungen über einen engeren Kreis an Vertrauten hinaus bekannt. Lessing präsentierte die »Fragmente« als einen Fund aus der Wolfenbütteler Bibliothek, so dass Reimarus' Verfasserschaft bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts weitgehend unbekannt blieb, als Reimarus' Sohn Johann Albert Hinrich sie 1814 kurz vor seinem Tode publik machte.<sup>36</sup> In der *Apologie* analysiert Reimarus mithilfe einer kritischen Hermeneutik die biblischen Erzählungen und Lehren, attackiert dabei besonders die Wunderberichte, prangert die mangelnde Moralität der biblischen Figuren an und versucht, den menschlichen Ursprung der Bibel und der auf ihr fußenden christlichen Religion nachzuweisen.<sup>37</sup> Obwohl in den »Wolfenbütteler Fragmenten« noch einige weitere

---

**31** Vgl. Hermann Samuel Reimarus: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hg. von Gerhard Alexander. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1972.

**32** Vgl. bes. William Boehart: *Politik und Religion. Studien zum Fragmentenstreit* (Reimarus, Goeze, Lessing). Schwarzenbek 1988. Vgl. zudem und mit besonderem Blick auf Lessings Religionsphilosophie Christoph Bultmann, Friedrich Vollhardt (Hg.): *Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*. Berlin, New York 2011 sowie Friedrich Vollhardt: *Gotthold Ephraim Lessing*. München 2016, S. 105–110.

**33** Vgl. David Friedrich Strauß: *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Leipzig 1862 sowie Jürgen von Kempski: *Spinoza, Reimarus, Bruno Bauer – drei Paradigmen radikaler Bibelkritik*. In: Hermann Samuel Reimarus (s. Anm. 20), S. 96–112.

**34** Vgl. Albert Schweitzer: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1906, August Christian Lundsteen: *Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung*. Copenhagen 1939 sowie im Überblick Emanuel Hirsch: *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*. Bd. 4. Gütersloh 1952, S. 120–204.

**35** Vgl. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1988, S. 490.

**36** Vgl. Alexander: *Einleitung* (s. Anm. 12), S. 17.

**37** Vgl. z. B. Max Loeser: *Die Kritik des Hermann Samuel Reimarus am Alten Testament*. Berlin 1941; Fausto Parente: *La storicizzazione della figura di Gesù e l'opera di Hermann Samuel Reimarus*. In: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia, Serie III*, Bd. 6 (1976), S. 147–208; Peter Stemmer: *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*. Göttingen 1983; Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Erbauliche versus rationale Hermeneutik. Hermann Samuel Reimarus' Bearbeitung von Johann Adolf Hoffmanns »Neue Erklärung des Buchs Hiob«*. In: Hermann Samuel Reimarus 1694–1768. *Beiträge zur Reimarus-Renaissance* in

nicht gerade dem religiösen Zeitgeist entsprechende Überlegungen der Letztfassung fehlten, war ihre Herausgabe durch Lessing für eine weite Verbreitung und nachhaltige Wirkung der *Apologie* verantwortlich, die besonders das theologische und religionsphilosophische Denken am Ende des 18. Jahrhunderts beeinflusste.<sup>38</sup>

Angesichts der breiten Wirkung von Reimarus' rationaltheologischen und bibelkritischen Überlegungen ist es nicht überraschend, dass bereits bei älteren, im Zuge der vor allem historisch interessierten Erforschung der »deutschen Philosophie« am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandenen Arbeiten eine Fokussierung der Beschäftigung mit Reimarus auf religionsphilosophische Themen auffällt.<sup>39</sup> Nur vereinzelt wurde Reimarus als eigenständiger, sich nicht ausschließlich an religionskritischen Fragen abarbeitender Philosoph thematisiert.<sup>40</sup> Diese Forschungslinie setzte sich im 20. Jahrhundert und bis heute fort, wobei vor allem die Entstehung der *Apologie* und die genauen Hintergründe des »Fragmentenstreits« vonseiten der Philologie und Literaturwissenschaft sowie der Philosophie- und Regionalgeschichte eingehend untersucht wurden.<sup>41</sup> Von wenigen

---

der Gegenwart. Hg. von Wolfgang Walter. Göttingen 1998, S. 23–52; Hans Hübner: Die »orthodoxe« hermeneutica sacra des Hermann Samuel Reimarus. In: Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung. Hg. von Manfred Beetz und Giuseppe Cacciatore. Köln, Wien, Weimar 2000, S. 99–111; Johann Anselm Steiger: Ist es denn ein Wunder? Die aufgeklärte Wunderkritik. Oder: Von Spinoza zu Reimarus. In: 500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Kultur zwischen Tradition und Zukunft. Hg. von Johann Anselm Steiger. Berlin, New York 2005, S. 113–132; Jonathan I. Israel: Le contexte philosophique de criticisme biblique radical de Hermann Samuel Reimarus. In: Orthodoxy et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières. Hg. von Marie-Hélène Quéval. Saint-Étienne 2010, S. 89–101; Wulf Kellerwessel: Hermann Samuel Reimarus' Bibel- und Religionskritik. In: Aufklärung und Kritik 17 (2010), S. 159–169.

**38** Vgl. neben Schmidt-Biggemann: Erbauliche vs. Rationale Hermeneutik (s. Anm. 37) u. a. auch ders.: Die destruktive Potenz philosophischer Apologetik oder der Verlust des biblischen Kredits bei Herrmann Samuel Reimarus. In: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung. Hg. von Henning Graf Reventlow, Walter Sparn und John Woodbrigde. Wiesbaden 1988, S. 193–204, Gerhard Freund: Ein Trojaner. Lessings Reimarus-Fragmente als Anfrage an die zeitgenössische Theologie. In: 500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Kultur zwischen Tradition und Zukunft. Hg. Johann Anselm Steiger. Berlin, New York 2005, S. 133–152.

**39** Vgl. etwa Karl Mönckeberg: Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann. Hamburg 1867; Karl Christoph Scherer: Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei Reimarus. Eine philosophisch-geschichtliche Studie. Würzburg 1899; Rudolf Schettler: Die Stellung des Philosophen Hermann Samuel Reimarus zur Religion. Leipzig 1904; Joseph Engert: Der Deismus und die Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus. Wien 1916; Hermann Köstlin: Das religiöse Erleben bei H. S. Reimarus und J. S. Semler. Borna-Leipzig 1919.

**40** Vgl. bes. Hermann Richardt: Darstellung der moralphilosophischen Anschauungen des Philosophen Hermann Samuel Reimarus. Leipzig 1907 und Joseph Engert: Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik. Paderborn 1908.

**41** Vgl. neben den in den Anm. 32, 37 und 38 genannten Titeln etwa die Beiträge des von der Joachim Jungius-Gesellschaft herausgegebenen Bandes: Hermann Samuel Reimarus (s. Anm. 20) und mit Blick auf Lessing Martin Bollacher: Lessing – Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum

Ausnahmen abgesehen wird Reimarus' Beiträgen zur Logik und Erkenntnistheorie, zur Metaphysik und Anthropologie<sup>42</sup> sowie zu den empirischen Wissenschaften seiner Zeit<sup>43</sup> kaum Beachtung geschenkt. Auch den im Werk von Reimarus durchaus vorhandenen Überlegungen zu Themen der praktischen Philosophie wird nicht nachgegangen.<sup>44</sup>

Die umrissene Forschungslage gibt mit Blick auf die nicht gerade geringe Bedeutung von Reimarus' philosophischem Werk für die Geschichte der deutschen Hochaufklärung sowie ihre Wirkung auf die Spätaufklärung (und über diese hinaus) hinreichend Anlass für weitere Forschungen. Besonders die Rekonstruktion des ihm zugrunde liegenden systematischen Zusammenhangs, der die bislang nur vereinzelt, daher entweder einzelthematisch fokussierten oder mitunter beliebigen Bezüge auf Reimarus' Werk integriert und auf die zeitgenössischen philosophischen bzw. wissenschaftlichen Diskussionen Bezug nimmt, stellt bis heute ein Desiderat dar. Günter Gawlicks vor nunmehr über 35 Jahren geäußerte Behauptung, dass erst, wenn eine geschriebene »Geschichte der Philosophie zwischen Wolff und Kant [...] vorliegt, werden wir den Beitrag des Reimarus zu der Gesamtentwicklung angemessen würdigen und das Verhältnis von Tradition und Innovation in seinem Denken

---

Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften. Tübingen 1978, 1. Teil; Eckhard Heftrich: Lesings Aufklärung. Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften. Frankfurt a. M. 1978. Vgl. auch den Bericht (mit Nennung und Diskussion weiterer Titel) von Gerhard Alexander: Neue Erkenntnisse zur »Apologie« von Hermann Samuel Reimarus. In: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 65 (1979), S. 145–159 sowie die Bibliografie von Wilhelm Schmidt-Biggemann: Hermann Samuel Reimarus. Handschriftenverzeichnis und Bibliographie. Göttingen 1979. In den letzten Jahren sind erschienen die Monografien von Klein: Hermann Samuel Reimarus (s. Anm. 6) und Ulrich Groetsch: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Classicist, Hebraist, Enlightenment Radical in Disguise. Leiden 2015 sowie der Sammelband von Martin Mulso (Hg.): Between philology and radical Enlightenment. Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Leiden, Boston 2011.

<sup>42</sup> Vgl. – neben den Beiträgen zur Logik in Walter, Borinski (Hg.): Logik im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 27) und Schulthess: Relation und Funktion (s. Anm. 28) – zur Anthropologie etwa Gerhard Alexander: Das Verständnis des Menschen bei H. S. Reimarus. In: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 1 (1974), S. 47–68, Jürgen Overhoff: Vernunft und Menschlichkeit. Hermann Samuel Reimarus als Wegebereiter der philanthropischen Pädagogik. In: Bildungsgeschichte(n) in Quellen. Hg. von Jörg-Werner Link und Frank Tosch. Bad Heilbrunn 2007, S. 29–40, Michael Franz, Reimar Müller: Der Tier-Mensch-Vergleich bei Reimarus und Herder. Zur Rezeptionsgeschichte und diskursiven Aktualität der antiken Anthropologie. In: Weimarer Beiträge 57.1 (2011), S. 101–129 sowie John H. Zammito: Herder between Reimarus and Tetens. The Problem of an Animal-Human Boundary. In: Herder. Philosophy and Anthropology. Hg. von Anik Waldow und Nigel DeSouza. Oxford 2018, S. 127–146.

<sup>43</sup> Vgl. neben den in Anm. 26 genannten Titeln auch Cinzia Ferrini: Kant, H. S. Reimarus e il problema degli »aloga zoa«. In: Studi Kantiani 15 (2002), S. 31–63, Thomas Cheungs: Hermann Samuel Reimarus' Theorie der »Lebensarten« und »Triebe«. In: Sudhoffs Archiv 90 (2006), S. 143–160 sowie John H. Zammito: The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling. Chicago 2018, S. 134–138.

<sup>44</sup> Vgl. auch die Einschätzung von Schröder: Reimarus (s. Anm. 18), S. 316f.

richtig einschätzen können«,<sup>45</sup> gilt einerseits heute noch, darf andererseits aber auch relativiert werden. Zwar ist auch die aktuelle Philosophiegeschichtsschreibung noch weit entfernt von einer umfassenden und sowohl historisch als auch sachlich adäquaten Einsicht in die Entwicklung der deutschen Aufklärungsphilosophie ›zwischen Wolff und Kant‹. Allerdings darf dieser Umstand nicht dazu verleiten, Bemühungen um eine Rekonstruktion von Reimarus' philosophischen Positionen aus dessen eigenen Schriften heraus und mit Rekurs auf den Kontext der jeweils in ihr konkret verhandelten Probleme von vornherein auszubremsen. Gerade durch eine sorgfältige Berücksichtigung des Verhältnisses der Überlegungen Reimarus' zu relevanten philosophischen Traditionen und ihre differenzierte Beurteilung vor dem Hintergrund der späteren bis neueren Philosophiegeschichte ist eine produktive Auseinandersetzung mit den Inhalten der Philosophie Reimarus' möglich, die wiederum sowohl etwas mehr Licht auf die noch ungeschriebene ›Geschichte der Philosophie zwischen Wolff und Kant‹ zu werfen vermag, als auch ihre Beurteilung »unter reinen Sachgesichtspunkten«<sup>46</sup> erlaubt. Als ein Beitrag zu einer solchen historisch-versierten und zugleich sachlich-kritischen Einschätzung von Reimarus' philosophischem Gesamtwerk sind die Beiträge des vorliegenden Bandes zu verstehen.<sup>47</sup>

### 3 Aufbau und Beiträge des Bandes

Die Gliederung des vorliegenden Bandes richtet sich einerseits nach der für die Reihe *Werkprofile* üblichen systematischen Einteilung von wissenschaftlichen Diszipli-

---

<sup>45</sup> Gawlick: Einleitung (s. Anm. 4), S. 26.

<sup>46</sup> Ebd., S. 27.

<sup>47</sup> Vgl. als Beispiele für die ungebrochene Kontinuität der philosophiehistorischen Forschung zu einzelnen Autoren der deutschen Aufklärung allein die seit Gawlicks Einschätzung erschienenen Sammelbände: Werner Schneiders (Hg.): Christian Thomasius (1655–1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung. Hamburg 1989; Friedrich Vollhardt (Hg.): Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen 1997; Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg 2004; Oliver-Pierre Rudolph, Jean-François Goubet (Hg.): Die Psychologie Christian Wolffs. Systematischer Ort, Konstitution und Wirkungsgeschichte. Tübingen 2004; Guido Naschert, Gideon Stiening (Hg.): Ernst Platner (1744–1819). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie. Hamburg 2007; Hans-Joachim Kertscher, Ernst Stöckmann (Hg.): Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie. Berlin, Boston 2012; Stefanie Stockhorst (Hg.): Friedrich Nicolai im Kontext der kritischen Kultur der Aufklärung. Berlin 2013; außerdem die Veröffentlichungen zu Johann Christoph Gottsched, Christian August Crusius, Georg Friedrich Meier, Johann Georg Sulzer, Johann Nikolaus Tetens, Johann Georg Heinrich Feder, Michael Hißmann und Christian Garve in der Reihe *Werkprofile*.

nen, berücksichtigt dabei aber andererseits die Eigenart von Reimarus' philosophischem Werk, indem sie dessen Distanz zu traditionellen Einteilungen wie der in theoretische und praktische Philosophie oder der einer Binnengliederung der Metaphysik in allgemeine und spezielle ernst nimmt und sich stattdessen eher an den in den vier großen philosophischen Schriften abgehandelten Themen orientiert. Entsprechend ist der Band in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil stehen Probleme der »Logik und Erkenntnislehre« im Zentrum, mithin liegt ein besonderes Augenmerk auf der *Vernunftlehre*; der zweite Teil thematisiert dagegen religionsphilosophische Fragestellungen, mit Blick auf Reimarus also seine Auffassungen zu »Bibelkritik und Rationaltheologie«, wobei einerseits die *Apologie*, andererseits die *Vornehmsten Wahrheiten* und auch die *Allgemeinen Anmerkungen* die Referenztexte abgeben; im dritten Teil geht es dagegen um – traditionell gesprochen – kosmologische und naturhistorische, psychologische und moralphilosophische Themen, so dass er mit Blick auf den populärphilosophischen Charakter von Reimarus' Schriften mit »Naturphilosophie und Anthropologie« überschrieben ist und in dem nicht nur auf die *Vornehmsten Wahrheiten* und die *Allgemeinen Anmerkungen*, sondern auch auf kleinere Arbeiten von Reimarus Bezug genommen wird.

1. Logik und Erkenntnislehre. Die ersten drei Beiträge ergänzen die bisherigen Forschungen zu Reimarus' Logik. Zuerst ordnet *Frank Grunert* Reimarus' *Vernunftlehre* in den zeitgenössischen Kontext ein, indem er nach ihrer Nähe zu Vernunftlehren thomasianischer und wolffianischer Provenienz fragt. Ausgehend von der Konzeption einer »natürlichen Weltweisheit«, die Reimarus in der ersten Auflage seiner *Vernunftlehre* noch als eigenständige Erkenntnisstufe profiliert hatte, zeigt er anhand von Verweisen auf die Darstellungen der Logik von Christian Thomasius, Johann Georg Walch, August Friedrich Müller, Georg Friedrich Meier und Johann Franz Budde, dass Reimarus unter Beibehaltung eines traditionellen, an Wolff orientierten Wissenschaftsideals zugleich den Praxis- und Erfahrungsbezug aller Philosophie sowie deren Zugänglichkeit für das nicht-gelehrte Publikum sichern wollte. *Marion Heinz* stellt einerseits Reimarus' »eigenständigen Ansatz« gegenüber der wolffschen Logik heraus und gibt anschließend die bisher ausführlichste Erörterung zu Reimarus' Begriffslehre. Damit führt sie die Forschungen zur »Logik im Zeitalter der Aufklärung« und der besonderen Stellung der Logik von Reimarus »zwischen Wolff und Kant« weiter. Reimarus' bisher – ähnlich wie im Fall der Begriffslehre – nicht weiter erforschten Beitrag zu einem anderen wesentlichen Thema traditioneller »Vernunftlehren« widmet sich *Giuseppe Motta* der Wahrscheinlichkeitslehre. Er zeigt, dass Reimarus diese im Anschluss an die thomasianische Tradition vor allem als »Lehre vom vernünftigen Zweifel« und damit als Instrument der Irrtumsvermeidung begreift. Der vierte Beitrag dieses Teils nimmt zwar einen auch für die Logik Reimarus' zentralen Begriff in den Blick, geht aber darüber hinaus noch dessen Funktion für andere philosophische Überlegungen von Reimarus nach. *Sebastian Abel* grenzt zuerst Reimarus' Begriff der »gesunden Vernunft« deutlich von anderen Vermögen wie »Witz« oder »Gemeinsinn« ab, erläutert ihn dann als Erkenntnis

›vermittels undeutlicher Regeln über undeutliche Begriffe‹ und zeigt, dass diese Erkenntnisart nicht nur der ›Kunst-Logik‹ der *Vernunftlehre* zugrunde liegt, sondern dass Reimarus ihr auch Kompetenz in puncto Theologie, Naturteleologie und Psychologie zuspricht, was nicht zuletzt auch auf dessen populärphilosophischen Anspruch neues Licht wirft. Der diesen Teil abschließende, zugleich aber bereits auf den folgenden Teil hinführende Beitrag rekonstruiert in einem ersten Schritt Reimarus' Konzeption des ›Zeugnisses anderer‹ als eigenständiger Erkenntnisquelle. *Achim Vesper* macht damit nicht nur die fast schon ›ideologiekritisch‹ zu nennende Eigenart dieser Zeugniskonzeption sichtbar, sondern zeigt in einem zweiten Schritt auch, dass in der Lehre vom Zeugnis anderer und der dort aufgestellten Kriterien für Glaubwürdigkeit der methodische Ansatz für die Bibelkritik der *Apologie* zu finden ist.

2. Bibelkritik und Rationaltheologie. Auch wenn Reimarus' Religionsphilosophie als der am besten erforschte Teil seines Philosophierens gelten darf, ist sie bis heute weder in ihrem sachlichen Gehalt noch in ihrer systematischen Relevanz angemessen aufgearbeitet. Die ersten beiden Beiträge des zweiten Teils ergänzen die bisherigen Forschungen zur *Apologie* in unterschiedlicher Hinsicht. *Holger Glinka* bringt Reimarus' »kritische Hermeneutik« zur Darstellung, die in der bisherigen Geschichtsschreibung zur Hermeneutik trotz ihrer Differenziertheit und Originalität nicht zur Kenntnis genommen wurde. Dabei stellt er ›Zeugenschaft‹ und ›Historizität‹ als die beiden wesentlichen Elemente der Hermeneutik von Reimarus heraus und zeichnet dessen Versuch, sie am Material der heiligen Schrift zu bewähren, ausführlich und unter Berücksichtigung aktueller theologischer Erkenntnisse nach. Auf die Konsequenz von Reimarus' kritisch-philologischem Herangehen an die Bibel – nämlich nichts Geringeres als die »Destruktion der zentralen Lehren des Christentums« – richtet sich der Blick im folgenden Beitrag. *Wilhelm Schmidt-Biggemann* stellt die Bibelkritik der *Apologie* als Fortführung der rationalistischen Weltansicht der leibnizschen Theodizee dar und hält es angesichts der ihr eigenen Konsequenz und Präzision in seinem Resümee für ›überraschend‹, dass das Christentum trotz dieser ›Destruktion‹ überhaupt noch existiert. Dass Reimarus zugleich auch ein glühender Verfechter einer natürlichen (oder auch ›vernünftigen‹) Religion war, die nicht nur am monotheistischen Gottesbegriff, sondern auch an der Erkennbarkeit der Existenz Gottes und seiner Eigenschaften sowie an seiner ›Vorsehung‹ festhält, mag angesichts Reimarus' radikaler Kritik an den Quellen des Christentums leicht vergessen werden. Den besonderen Charakter der natürlichen Religion, die Reimarus zufolge sämtliche Lebensbereiche und Wissenschaften durchzieht, thematisieren die drei anderen Beiträge dieses Teils. *Dieter Hüning* stellt anhand von Reimarus' Kritik an Julien Offray de La Mettries ›moralischem Nihilismus‹ die religionsapologetische Funktion der *Vornehmsten Wahrheiten* deutlich heraus. Dabei zeigt er, dass Reimarus' Atheismus-Kritik in ihren einzelnen Argumenten keineswegs als besonders originell beurteilt werden kann, ihr aber eine durchgehend individualpsychologisierende Perspektive eigen ist. Auch *Stefan Klingner* stellt zuerst

die anti-atheistische Stoßrichtung des Philosophierens Reimarus' heraus und zeigt anhand der *Vornehmsten Wahrheiten*, dass für Reimarus die Religion das Mittel der Wahl ist, um wissenschaftliche Erkenntnis zu haben, in guter Gesellschaft zu leben und ein zufriedener Mensch zu sein. Insofern diese ›Vorteile‹ der Religion allein auf der teleologischen Naturauffassung fußen, diese aber nicht mehr überzeugen kann, bleibt von Reimarus' Anti-Atheismus bestenfalls ein günstiger psychologischer Effekt übrig. *Gideon Stiening* weist im Anschluss ausführlich nach, dass sich Reimarus' Theismus konsequenterweise auch in dessen scheinbar innovativen Überlegungen zu den »Trieben« der Tiere in den *Allgemeinen Betrachtungen* niederschlägt. Reimarus entwickelt dort weniger eine Naturgeschichte als eine Naturtheologie, indem ihm zufolge in den ›Trieben, Fertigkeiten oder Künsten der unvernünftigen Tiere‹ die Absichten und das Wirken Gottes besonders deutlich zu erkennen seien. Vor diesem Hintergrund muss nicht nur das Bild von Reimarus als einem radikalen Religionskritiker, sondern auch das von ihm als Begründer der Ethologie wenigstens relativiert werden.

3. Naturphilosophie und Anthropologie. Der dritte Teil beginnt mit zwei Beiträgen zu klassischen Themen der traditionellen Kosmologie. Im ersten Beitrag wird Reimarus' Unendlichkeitsbegriff analysiert, der in der ersten Abhandlung der *Vornehmsten Wahrheiten* im Zentrum steht, wo sich Reimarus entschieden gegen die Unendlichkeit von Ursachenketten ausspricht. *Mischa von Perger* rekonstruiert dafür zuerst die Bezüge dieses zentralen Theorems von Reimarus' Kosmologie zu dessen dreißig Jahre früher veröffentlichtem Aufsatz *De Natura Infiniti Mathematici Observatio* und zeigt abschließend, wie eine solche Detailanalyse auch für die adäquate Einschätzung der sog. *Vorstufen zur Apologie* nützlich sein kann. Der folgende Beitrag nimmt mit der Frage nach der ›spontanen Erzeugung‹ einerseits Reimarus' Leugnung einer Unendlichkeit der Natur (bzw. ihrer Ursachenketten) auf, wendet aber den Blick besonders auf dessen naturteleologische Bestimmung der Welt. *Andree Hahmann* zeichnet nicht nur Reimarus' Schluss von der Unzulänglichkeit zeitgenössischer nicht-theistischer Erklärungsversuche der Entstehung zweckmäßig organisierter Lebewesen auf ein außerhalb der Natur stehendes zwecksetzendes Wesen in den *Vornehmsten Wahrheiten* nach, sondern zeigt zudem, wie Reimarus in diesem Kontext sowohl stoische als auch epikureische Argumente verwendet oder kritisiert und damit ›eine bemerkenswerte Synthese beider antiker Schulen‹ vorlegt. Die naturgeschichtliche Thematik fortführend geht *Udo Roth* im nächsten Beitrag ausführlich auf die *Allgemeinen Betrachtungen* ein und bettet sie in den zeitgenössischen Wissenschaftskontext ein. Ähnlich wie Stiening im zweiten Teil kommt er zu dem Schluss, dass Reimarus' Erklärung des Verhaltens von Tieren theologischen und mechanistischen Erklärungen nicht überlegen ist. Die beiden abschließenden Beiträge sind Reimarus' Anthropologie gewidmet. Anthropologische Überlegungen stehen im Zentrum von zahlreichen seiner Schriften, besonders auffällig aber in den *Vornehmsten Wahrheiten*. *Stefanie Buchenau* zeigt in ihrem Beitrag, dass die von Reimarus dort vorgelegten theologischen, teleologischen und ethologischen Über-



legungen als Hilfsmittel für die anthropologische Selbsterkenntnis des Menschen dienen. Dabei ordnet sie Reimarus' Anthropologie in die zeitgenössische Debatte um die ›Bestimmung des Menschen‹ ein und stellt deutlich ihren Einfluss auf die Diskussion in der Spätaufklärung heraus. *Hans-Peter Nowitzki* legt schließlich die erste ausführliche Darstellung von Reimarus' Anthropologie vor, die nicht nur ein Werk in den Blick nimmt, sondern das Ergebnis einer Durchsicht des Gesamtwerks ist. Er weist mit ihr nach, dass Reimarus' Ablehnung des – und sei es auch nur methodischen – Atheismus einerseits und seine Kritik am Christentum andererseits sich auch in einer eigenartigen Zwischenstellung seiner Anthropologie widerspiegeln, nämlich zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Anthropologie. Die für Reimarus' Denken (nicht nur in der Anthropologie) konstitutive ›Einbettung‹ in einen zwar nicht-christlichen, aber ausdrücklich theistischen Schöpfungsbegriff ist es dann Nowitzki zufolge auch – und die Herausgeber schließen sich dieser Diagnose vollkommen an –, die eine Fortführung und längerfristige Wirkung von Reimarus' eigenständigen und konstruktiven Beiträgen zur Philosophie unmöglich machte.

Die Herausgeber sind zahlreichen Personen zu aufrichtigem Dank verpflichtet. An erster Stelle danken wir für die vielfältige Unterstützung bei den beiden Tagungen, die wir organisiert haben und aus denen die Texte dieses Bandes hervorgegangen sind. Am 12. und 13. April 2018 konnte im Haus am Dom in Frankfurt am Main die erste Tagung unter dem Titel »Hermann Samuel Reimarus: Natürliche Religion und Popularphilosophie« stattfinden, was erst durch das organisatorische Talent und die Gastfreundschaft von Günter Kruck und dessen Team ermöglicht und für alle Teilnehmer:innen zu einem unvergesslichen Erlebnis wurde. Etwas später, am 14. und 15. Juni 2018, fand an der Georg-August-Universität Göttingen die zweite Tagung unter dem Titel »Wissen, Zeugnis, Religion bei Hermann Samuel Reimarus« statt, die durch die großzügige finanzielle Hilfe vonseiten des Universitätsbunds Göttingen e.V. und der Professur für Philosophie mit Schwerpunkt Geschichte der Philosophie von Bernd Ludwig sowie die organisatorische Unterstützung von Gisela Holler, Iris Karakuş und Karsten Engel nicht nur zustande kommen, sondern auch zu einem Erfolg werden konnte. Weiterhin bedanken wir uns bei den Autorinnen und Autoren, die uns ihre Vorträge unter Berücksichtigung der gemeinsamen Diskussionen auf den beiden Tagungen in – zum Teil stark – überarbeiteter Form für diesen Band zur Verfügung gestellt und Geduld bei der Veröffentlichung bewiesen haben. Mischa von Perger danken wir zudem für seine sorgfältige und kaum zu unterschätzende Zuarbeit zur Bibliografie von Reimarus' Schriften im Anhang dieses Bandes. Nicht zuletzt danken wir dem Verlag für die unkomplizierte Zusammenarbeit. Für alle Beteiligten mag es überflüssig erscheinen, für uns ist es aber mehr als eine Pflicht, an dieser Stelle besonders Gideon Stiening für sein Engagement, seine Ratschläge und sein Wohlwollen zu danken.



---

## **1 Logik und Erkenntnislehre**



Frank Grunert

## »Natürliche Weltweisheit«

Ein Element von Reimarus' *Vernunftlehre* in der Beziehung zu ihren Vorläufern

### 1

Im »Vorbericht« zu seinem 1979 veranstalteten Nachdruck der ersten Auflage von Reimarus' *Vernunftlehre* berichtet Frieder Löttsch von Vorarbeiten zu einer Logik, die Reimarus bereits in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts unternommen hatte, und die darauf zielten, »dem einschlägigen älteren Werk von Christian Thomasius ein gleichnamiges Pendant an die Seite zu stellen«.<sup>1</sup> Der Hinweis deutet darauf hin, dass der bei Max Wundt<sup>2</sup> nicht einmal erwähnte und früher häufig dem Wolffianismus zugerechnete Hermann Samuel Reimarus seiner philosophischen Herkunft nach, etwa über sein Studium bei Johann Franz Budde in Jena, oder sein Interesse für Andreas Rüdiger, nähere theoretische Bekanntschaft mit Autoren hatte, die schulmäßig eher Christian Thomasius bzw. seinem Umfeld zugehörig waren. Die Formulierung, Reimarus habe der Vernunftlehre von Christian Thomasius ein »gleichnamiges Pendant an die Seite« stellen wollen, lässt – sofern sie zutrifft – zweierlei vermuten: Einerseits will Reimarus im Ausgang von Thomasius über diesen hinausgehen, und andererseits legt die Formulierung nahe, dass er dabei eine Vernunftlehre entwickeln will, die der von Christian Thomasius nicht gegenüber, sondern eben an die Seite gestellt wird. Und das heißt, dass Reimarus in seiner eigenen Vernunftlehre Elemente der damals – d. h. in den dreißiger Jahren – immerhin schon gut vierzig Jahre alten Vorlage erhalten wollte. Als die *Vernunftlehre* von Reimarus schließlich 1756 zum ersten Mal in Hamburg erschien, lag die Publikation der Vernunftlehre von Thomasius – die »Einleitung« und die »Ausübung« – genau 65 Jahre zurück;<sup>3</sup> seither war viel Zeit vergangen, in der viele gewichtige Werke er-

---

1 Frieder Löttsch: Vorbericht des Herausgebers. In: Hermann Samuel Reimarus: *Vernunftlehre*. Nachdruck der ersten Auflage von 1756 mit fortlaufenden Hinweisen auf die Parallelen der dritten Auflage von 1766. Hg. von Frieder Löttsch. München 1979, S. VII.

2 Max Wundt: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945 (ND Hildesheim, Zürich, New York 1992).

3 Christian Thomasius: *Einleitung zu der Vernunft-Lehre/ Worinnen durch eine leichte/ und allen vernünftigen Menschen wasserley Standes oder Geschlechts sie seyn, verständliche Manier der Weg gezeigt wird/ ohne die Syllogistica das wahre/ wahrscheinliche und falsche von einander zu entscheiden/ und neue Wahrheiten zu erfinden*. Halle 1691 sowie ders.: *Außübung der Vernunft-Lehre/ oder: Kurtze deutliche und wohlgegründete Handgriffe/ wie man in seinem Kopffe*

schienen waren, nicht nur innerhalb dessen, was man der Einfachheit halber Thomasianismus nennen kann, sondern auch die einschlägigen Werke Wolffs, die freilich schon vor den dreißiger Jahren publiziert worden waren: *Die Deutsche Logik* bereits 1713,<sup>4</sup> die *Lateinische Logik*<sup>5</sup> und der dazugehörige *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* 1728. Ob und inwieweit Reimarus seine ursprüngliche Absicht realisiert hat, eine Vernunftlehre vorzulegen, die immerhin mit denjenigen in einer nachvollziehbaren Verbindung steht, die von Thomasius entweder selbst verfasst und/oder in seinem theoretischen Umfeld entstanden sind, scheint daher insofern eine interessante Frage zu sein, als damit der Typus und der historische Ort von Reimarus' *Vernunftlehre* genauer beschrieben werden kann. Die sich in diesem Zusammenhang stellende Frage lautet: Welchen Anspruch verfolgte Reimarus mit welchen theoretischen Mitteln in seiner *Vernunftlehre*, und zwar in Nähe und Distanz zu Vernunftlehren sowohl des thomasianischen als auch des wolffianischen Umkreises?

Die Beantwortung dieser Frage dürfte aufschlussreich sein, doch ist sie mitnichten originell, denn der schmale, aber zweifellos verdienstvolle, von Wolfgang Walter und Ludwig Borinski herausgegebene Sammelband *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur ‚Vernunftlehre‘ von Hermann Samuel Reimarus*<sup>6</sup> bot bereits Anlass, sich mit dieser Frage zu befassen. Insbesondere der mit »Praktische Logik« betitelte Beitrag von Werner Schneiders lässt vermuten, dass sich hier bereits eine erschöpfende Antwort auf die oben gestellte Frage findet. Auch der von Norbert Hinske im selben Band publizierte Beitrag – »Reimarus zwischen Wolff und Kant« – zielt in eine ähnliche Richtung. Allerdings rückt seine im Titel angekündigte, von Wolff über Reimarus zu Kant gehende Perspektive andere Akzente in den Vordergrund. Ein genauerer Blick auf die genannten Arbeiten zeigt jedoch, dass die gestellte Frage tatsächlich noch nicht hinreichend beantwortet worden ist. Dennoch sind die beiden Beiträge geeignet, den Blickwinkel der hier vorzustellenden Beobachtungen zu präzisieren. Werner Schneiders betont, dass im ausgehenden 17. und im 18. Jahrhundert die Logik »in den Dienst einer Aufklärung mit praktischer Zielsetzung« tritt,

---

auffräumen und sich zur Erforschung der Wahrheit geschickt machen; die erkannte Wahrheit andern beybringen; andere verstehen und auslegen; von anderer ihrer Meinungen urtheilen/ und die Irrthümer geschickt widerlegen solle. Worinnen allenthalben viel allgemeine heutzutage im Schwang gehende Irrthümer angezeigt/ und deutlich beantwortet werden. Halle 1691.

<sup>4</sup> Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Halle 1713 (2., vermehrte Aufl. Halle 1719).

<sup>5</sup> Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad Usus Scientiarum atque vitae aptata. Præmittitur Discursus Præliminaris de Philosophia in Genere*. Frankfurt a. M., Leipzig 1728. Siehe zum *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* die von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl übersetzte, eingeleitete und herausgegebene historisch-kritische Ausgabe Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

<sup>6</sup> Wolfgang Walter, Ludwig Borinski (Hg): *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur ‚Vernunftlehre‘ von Hermann Samuel Reimarus*. Hamburg 1980.

»die nicht mehr auf die Begründung einer modernen Naturwissenschaft«, sondern auf »eine geistige Erneuerung des Lebens ausgerichtet ist«. <sup>7</sup> Dies war insbesondere bei Christian Thomasius der Fall, doch beschränkt sich nach Schneiders' Darstellung die »praktische Logik« mehr und mehr auf eine Anleitung zur richtigen Praxis des Denkens und wird eben nicht mehr, bzw. deutlich weniger als eine Anleitung zum richtigen Denken verstanden, die sich an einer richtigen Praxis im Leben und Handeln orientiert und von hier aus reguliert wird. Indem Logik – wieder klassisch – als eine Regelkunst konzipiert wird, unterbleibt eine »besondere Betonung ihres praktischen Charakters«. <sup>8</sup> Dies gilt insbesondere für Christian Wolff und die Wolff-Schule, aber – nach Auffassung von Schneiders – auch für die Wolff-Gegner, so dass er schließlich feststellt, dass »es in der Frage des Praxisbezuges der Logik zwischen Wolff-Anhängern und Wolff-Gegnern keine grundsätzlichen Unterschiede« gebe, vielmehr existierten allenfalls »verschieden starke Akzente in der Betonung des Regel- oder Anleitungcharakters der Vernunftlehre«. <sup>9</sup> Mit Blick auf Reimarus konstatiert Schneiders ganz ähnliche Interessen: Reimarus zielt nicht auf die »methodische Disziplinierung der Lebenspraxis«, sondern auf ein »systema logicum als der Rekonstruktion der idealen formalen Gedankenverhältnisse«. <sup>10</sup> Hier lohnt es sich einzuhaken und den praktischen Impetus von Reimarus' *Vernunftlehre* noch einmal genauer in den Blick zu nehmen, und damit nach einer Praxisorientierung zu fragen, die über den Anspruch einer Praxis des Denkens hinausgreift und dabei die gelebte Praxis in einer Weise einbringt, die dem Denken selbst ein Telos oder einen Rahmen, einen Maßstab und damit eine regelrechte Anleitung gibt. In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, die von Reimarus sehr sicher oder auch nur sehr wahrscheinlich rezipierten Theorievorgänger auf seine Vernunftlehre zu beziehen.

Zieht man zusätzlich den Beitrag von Norbert Hinske heran, dann wird deutlich, dass sich die Fragestellung auf eine nähere Untersuchung des Begriffs »natürliche Weltweisheit« zuspitzen lässt. Hinske spricht von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den Logiken Wolffs und der Vernunftlehre von Reimarus und nennt – bei bemerkenswerter Vernachlässigung der Differenzen – »sechs markante Punkte«, »an denen Reimarus in seiner Vernunftlehre im großen und ganzen den Auffassungen Wolffs« <sup>11</sup> folgt. Die Unterscheidung und die Charakterisierung von Stufen der menschlichen Erkenntnis als ganzer hat Norbert Hinske in seine Liste von Übereinstimmungen zwischen Wolff und Reimarus aufgenommen. Dabei übersieht er natürlich nicht das Offensichtliche, nämlich dass Reimarus zwar genauso

---

<sup>7</sup> Werner Schneiders: *Praktische Logik*. In: Walter, Borinski (Hg.): *Logik im Zeitalter der Aufklärung* (s. Anm. 6), S. 78.

<sup>8</sup> Ebd., S. 80.

<sup>9</sup> Ebd., S. 81.

<sup>10</sup> Ebd., S. 83.

<sup>11</sup> Norbert Hinske: *Reimarus zwischen Wolff und Kant*. In: Walter, Borinski (Hg.): *Logik im Zeitalter der Aufklärung* (s. Anm. 6), S. 14.

wie Wolff die historische, die philosophische und die mathematische Erkenntnis voneinander unterscheidet, diesem dreistufigen Modell aber mit der »natürlichen Weltweisheit«, die durch die »sich gelassene[], ungekünstelte[], gesunde[] Vernunft«<sup>12</sup> angeleitet wird, eine weitere Stufe hinzugefügt hat. Sie wird von Reimarus als zweite Stufe nach der historischen Erkenntnis und vor der »philosophischen oder gelehrten Erkenntnis« angesiedelt. Hinske sieht darin aber keinen sachlichen, sondern nur einen didaktischen oder kompositorischen Unterschied, zumal er in Wolffs Ausführungen zum mittleren Grad zwischen philosophischer und historischer Erkenntnis im *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* eine Art der Annäherung zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis sieht, die der Vorstellung von einer »natürlichen Weltweisheit«, wie Reimarus sie konzipiert, sehr nahe kommen soll.<sup>13</sup> An der Stelle, die Hinske anführt, spricht Wolff von der Möglichkeit, Lehrsätze der Philosophie im Modus der historischen Erkenntnis durch Experimente und Beobachtung zu bestätigen, so dass philosophische Kenntnisse auf historischem Wege erworben werden können. Auf diese Weise kann historisch erkannt werden, »daß das geschehen kann, wovon der Philosoph durch die Vernunft erkennt, daß es geschehen kann«.<sup>14</sup> Weil damit aber nicht der Grund selbst erkannt wird, bleibt es eine historische Erkenntnis, wenn auch in einem hohen Grade. Insofern bleibt die kategoriale Unterscheidung zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis bestehen. Die von Hinske betonte Formulierung vom »Medius inter cognitionem philosophicam & historicam gradus«<sup>15</sup> schafft wohl eine Verbindung zwischen den beiden Erkenntnisformen, doch eine regelrechte Vermittlung als Relativierung ist grundsätzlich ausgeschlossen, zumal Wolff selbst im angeführten Paragraphen den prinzipiellen Unterschied noch einmal betont. Reimarus geht es offenbar ohnehin um etwas anderes. Die Einführung einer weiteren Stufe der Erkenntnis, die der ersten Stufe, der historischen Erkenntnis, nachgeordnet ist, und daher grundsätzlich einen anderen Erkenntnistypus als die historische Erkenntnis auf der einen Seite und als die philosophische oder gelehrte Erkenntnis auf der anderen darstellt, hat tatsächlich ein systematisches Gewicht und muss daher entsprechend ernst genommen werden. Die Frage ist: Was leistet diese weitere Stufe und woher kommt sie? Denn eine »natürliche Weltweisheit« – wie sie Reimarus vorschwebt – gibt es, so viel steht fest, bei Wolff schlicht nicht. Wobei freilich berücksichtigt werden muss, dass die unterschiedlichen Stufen der menschlichen Erkenntnis mit der im Unterschied zu Wolff markant eingeführten zweiten Stufe tatsächlich nur ein Phänomen der ersten Auflage von Reimarus' *Vernunftlehre* dar-

<sup>12</sup> Hermann Samuel Reimarus: Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit aus zweien ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg 1756 (ND München 1979), S. 4.

<sup>13</sup> Vgl. Hinske: Reimarus zwischen Wolff und Kant (s. Anm. 11), S. 14f.

<sup>14</sup> Wolff: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (s. Anm. 5), § 54, vgl. auch § 26.

<sup>15</sup> Ebd., § 54.



stellt. In der nur wenig später, nämlich 1758 erschienenen »zweyte[n] verbesserte[n] und mehr zu Vorlesungen eingerichtete[n] Auflage«<sup>16</sup> taucht die Unterscheidung der vier Erkenntnisstufen nicht mehr auf und von »natürlicher Weltweisheit« ist nur noch am Rande die Rede. Reimarus hat hier ganz deutlich die Akzente verschoben – doch davon später.

## 2

Die »natürliche Weltweisheit« schließt sich bei Reimarus an die historische Erkenntnis an, d. h. sie setzt diese voraus und baut auf ihr auf. Die historische Erkenntnis beobachtet, »was wirklich ist und geschieht oder geschehen ist«.<sup>17</sup> Sie ist daher nichts Niedriges oder Verachtenswertes, denn sie ist die Grundlage aller »übrigen Forschung und Erfindung [...], wo man nicht Schlösser in die Luft bauen will«.<sup>18</sup> Historische Erkenntnis stellt das Wirklichkeitssubstrat einer jeden Erkenntnis dar und verhindert, dass ganze Lehrgebäude nichts anderes als »eitle[] Hirngespinnste« sind, Reimarus spricht in diesem Zusammenhang markant von der »Bemerkung des Wirklichen«.<sup>19</sup> Diese von Reimarus solcherart beschriebene historische Erkenntnis kommt in der Tat – bis hin zu ihrer entschiedenen Wertschätzung – mit Wolffs Begriff der »cognitio historica« überein. Auf der zweiten Stufe der Erkenntnis wird das Material der historischen Erkenntnis aufgegriffen und mit ihm umgegangen: Eine »natürliche Weltweisheit« – oder »Philosophie du bon Sens« – sieht Reimarus für gegeben, »wenn Menschen, ohne deutliche Regeln zu wissen, nach dem Maaße ihrer Fähigkeit, Erfahrung und Uebung, anfangen, über die Dinge, welche wirklich sind, und über deren innere Beschaffenheit, Ursachen, Wirkungen und Nutzen zu denken und zu urtheilen«.<sup>20</sup> Erkenntnisse der »natürlichen Weltweisheit« sind demnach tatsächlich Erkenntnisse, d. h. echte Urteile, allerdings ohne Deutlichkeit, sie verdanken sich den Erfahrungen der alltäglichen Praxis und werden auch in dieser wirksam, d. h. sie sind auf diese alltägliche Praxis eingeschränkt. Mit Blick auf den Stellenwert dieser »natürlichen Weltweisheit« legt Reimarus Wert darauf, dreierlei festzuhalten:

---

**16** Hermann Samuel Reimarus: Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Zweyte verbesserte und mehr zu Vorlesungen eingerichtete Auflage. Hamburg 1758. Siehe dazu auch den von Frieder Löttsch mit fortlaufenden Hinweisen auf die Parallelen der zweiten und vierten Auflage herausgegebenen Nachdruck der dritten Auflage von 1766 (München 1979).

**17** Reimarus: Vernunftlehre, 1. Aufl. (s. Anm. 12), S. 3.

**18** Ebd., S. 4.

**19** Ebd.

**20** Ebd., S. 4f.

1. Die »natürliche Weltweisheit« ist Voraussetzung für eine als Wissenschaft betriebene Weltweisheit, denn demjenigen wird letztere »ganz unbegreiflich seyn, welcher zuvor nimmer nach seinem natürlichen Vermögen versucht hat eine Einsicht von den Dingen zu erhalten«. Denn – so argumentiert Reimarus weiter – »die Natur leidet keinen Sprung, sondern geht stufenweise: und je mehr einer von der natürlichen Weltweisheit zur Wissenschaft mitbringt, desto mehr wird er Vortheil davon ziehen.«<sup>21</sup> In Zusammenhang mit seinen Ausführungen zur »natürlichen Logik«, dem Organon der »natürlichen Weltweisheit«, bekräftigt Reimarus noch einmal diese Abfolge: Weil »die Natur keinen Sprung leidet«,<sup>22</sup> sei die natürliche Logik Voraussetzung der wissenschaftlichen Vernunftlehre und so lasse sich »die natürliche Fertigkeit im Denken leicht in eine Vernunftkunst verwandeln«. <sup>23</sup> Wer über diese natürliche Fähigkeit zu denken, von Reimarus auch »Mutterwitz«<sup>24</sup> genannt, nicht verfügt, sich eine unnatürliche Art zu denken angewöhnt hat, oder auch nachher die Vernunftlehre nicht zur Übung und Fertigkeit gebracht hat und es bei einem bloßen Wissen bewenden lässt, sei mit all seiner logischen Wissenschaft, die dann eine tote Wissenschaft darstellt, demjenigen bei weitem unterlegen, der über diese natürliche Fertigkeit verfügt und sie zudem »durch ein vernünftiges Gespräch und Lesen solcher Bücher oder durch eigenes Nachsinnen«<sup>25</sup> kultiviert hat.

2. Der damit bereits angedeutete Rang der »natürlichen Weltweisheit« wird bekräftigt, wenn Reimarus festhält, dass es nicht weiter verwerflich sei, sollte man – weil es die »eigene Lebens-Art« nicht zulässt – auf dieser zweiten Stufe verbleiben und die dritte oder vierte Stufe der Erkenntnis gar nicht erreichen:

Wenn einer nur der gesunden Vernunft und den klaren Begriffen nachgehet, und seine Denkungs-Art nicht durch Vorurtheile und angewöhnte Unordnung verdorben hat: so kann auch ein Handwerks- Kauf- Kriegs- Hof- und Staats-Mann, so kann auch das Frauenzimmer die nötigsten und nützlichsten Wahrheiten zur menschlichen Glückseligkeit verständlich begreifen.<sup>26</sup>

Dass der Großstädter Reimarus hier nur Bürger aufzählt und die Landbevölkerung – also: Bauern – nicht in Betracht zieht, kann man als eine wissenssoziologische Note verstehen, der Begriff »natürliche Weltweisheit« lässt die Exklusion eines Standes oder einer Gruppe auf jeden Fall nicht zu. Bei Thomasius ist in einem ähnlichen Zusammenhang davon die Rede, dass die »Gelahrheit« jedem, »waserlei Standes oder Geschlechtes« er oder sie sein wolle, zugemutet werden könne.

---

21 Ebd., S. 5.

22 Ebd., S. 5, 19.

23 Ebd., S. 19.

24 Ebd., S. 5, 19.

25 Ebd., S. 19.

26 Ebd., S. 6.

3. Die »natürliche Weltweisheit« ist gleichwohl begrenzt: Sie urteilt »nur nach der gemeinen Erfahrung«, aus klaren aber undeutlichen Begriffen und bezieht sich nur auf besondere Fälle. Den Grund und die Ursache der Dinge vermag sie nur selten einzusehen, sozusagen aufgrund der zufälligen Erfahrungsumstände. Die Einzelheiten ihrer Einsichten und Meinungen kann sie nicht miteinander verbinden, dazu fehlen ihr übergeordnete Gesichtspunkte. Insofern irrt sie leicht, auch wenn sie richtig denkt, ist daher eher Zweifeln unterworfen und somit weniger »zum Lehren und Widerlegen«<sup>27</sup> geeignet.

Die Umkehrung dieser Grenzen profiliert die Leistungen der dritten Stufe der Erkenntnis, »der philosophischen oder gelehrten Erkenntnis«: Sie ist es, die »aus allgemeinen deutlich erklärten Begriffen und Grundsätzen, durch richtige und an einander hängende Vernunftschlüsse, die Wahrheiten beweiset, und (so viel Menschen möglich ist) zu einem Lehrgebäude der ganzen Weltweisheit zu bringen sucht«.<sup>28</sup> Die philosophische oder gelehrte Erkenntnis richtet sich als »echte Wissenschaft« gegen »Unwissende, Verächter, Irrwische und Zweifler, welche nur ins Wilde hinein denken und schwätzen«, und verschafft – vor allem, wenn sie mit der Gewissheit verbürgenden Mathematik verbunden ist – »allen Lebens-Arten der Menschen, vom Landwirte und Handwerker an bis zum Staatsregenten [...] unzählige nützliche Wahrheiten und Erfindungen«, die durch die bloße natürliche Erkenntnis »nimmer würden ans Licht gekommen seyn«.<sup>29</sup> Die sich anschließende mathematische Erkenntnis ist dadurch gekennzeichnet, dass sie »das Verhältnis der Größen nach Zahl und Maaß aufs genaueste bestimmt«.<sup>30</sup> Sie stellt als vierte Stufe der Erkenntnis wegen der mit ihr verbundenen höchsten Gewissheit die höchste Stufe der Erkenntnis dar, die ihrer sachlichen Leistungsfähigkeit wegen aber der dritten Stufe, also der philosophischen Erkenntnis, als deren Instrument vorgeschaltet werden sollte.<sup>31</sup> Insofern kann die philosophische Erkenntnis im Grunde erst dann zu einer gewissen Wissenschaft werden, wenn sie sich der Mathematik bedient.

Die vorgeführten Stufen der Erkenntnis sind im Erkenntnisprozess der Philosophie präsent, doch lassen sich diese nicht mit der Letzteren identifizieren. Auch wenn »die philosophische oder gelehrte Erkenntnis« vom Begriff her in diese Richtung weist, kann sie als Erkenntnisform doch erst durch ihren Gegenstand und ihr Ziel in einem vollen Sinne zur Philosophie, bzw. – in der Diktion des Textes – zur »Weltweisheit« werden. Indem er die Stufen der Erkenntnis von der Philosophie abhebt, folgt Reimarus übrigens ziemlich genau der Vorgabe Wolffs. Bemerkenswert ist dabei, dass er seine eigene Definition der Philosophie, nämlich Philosophie als

---

27 Ebd., S. 7.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 7f.

30 Ebd., S. 8.

31 Vgl. ebd., S. 9.

»Wissenschaft aller beträchtlichen [d. h. theoretischen] und sittlichen Hauptwahrheiten, die in der Menschen Glückseligkeit einschlagen«,<sup>32</sup> ausdrücklich in Übereinstimmung sowohl mit der klassischen als auch mit der von Wolff vorgelegten Definition der Philosophie sieht: Die »Alten« – so hält Reimarus fest – hätten »ebendasselbe sagen wollen, da sie die Weltweisheit als eine Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge beschrieben haben.«<sup>33</sup> Und die in »neuerer Zeit« gegebene Definition, die die »Weltweisheit als eine Wissenschaft des Möglichen, so ferne es möglich ist«, ziele auf den Grund allen Seins und umfasse daher auch göttliche und menschliche Dinge, oder eben »beträchtliche und thätige Wahrheiten«, so dass Reimarus hier die antike Position – die sich übrigens auch, und zwar genauso bei Johann Franz Budde finden lässt<sup>34</sup> – und die ganz rezente Auffassung von Christian Wolff mehr oder weniger unterschiedslos miteinander vermittelt. Dies, obwohl auf der Hand liegt, dass der Abstand zwischen einer Philosophie, die als eine Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge aufgefasst wird, und einer Philosophie als Wissenschaft vom Möglichen als Möglichen doch kaum zu überbrücken ist. Dies sei an dieser Stelle ebenso wenig weiterverfolgt wie die tatsächliche Gegnerschaft zwischen Budde und Wolff, vielmehr soll nun nach der Herkunft und den Hintergründen von Reimarus' Konzept der »natürlichen Weltweisheit« gefragt werden.

### 3

Im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung zwischen der historischen Erkenntnis, der »natürlichen Weltweisheit« und der »philosophischen oder gelehrten Weltweisheit« greift Reimarus über Wolff hinaus und auf Vorstellungen zurück, die unmittelbar vor dem Erscheinen von Reimarus' Logik von Georg Friedrich Meier in dessen zuerst 1752 publizierter *Vernunftlehre* artikuliert wurden, sachlich allerdings weiter zurückgehen und bei Reimarus' Jenaer Lehrer Johann Franz Budde und dessen Umfeld, also Johann Georg Walch, aber auch bei eigentlichen Thomasianern eine Rolle spielten.

Wichtige Stichworte für die gesamte Diskussion hat Christian Thomasius in seiner *Einleitung zu der Vernunftlehre* gegeben. Er spricht hier in Abgrenzung von einer

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 13.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> »Philosophia, si vocem spectes, est amor, vel studium sapientiae, si rem ipsam, est notitia rerum divinarum humanarumque prout ductu rectae rationis cognosci possunt, ad veram hominum felicitatem aut acquirendam, aut conservandam comparata.« Ioannes Franciscus Buddeus: *Elementa Philosophiae Instrumentalis*. Tomus Primus. Editio Septima. Halle 1719, § 1, S. 4.

als Wissenschaft betriebenen Philosophie oder »Welt-Weißheit« von »Gelahrheit«, die er als eine Erkenntnis begreift,

durch welche ein Mensch geschickt gemacht wird das wahre von den falschen, das gute von dem bösen wohl zu unterscheiden, und dessen gegründete wahre, oder nach Gelegenheit wahrscheinliche Ursache zu geben, umb dadurch sein eigenes als auch anderer Menschen in gemeinen Leben und Wandel zeitliche und ewige Wohlfahrt zu befördern.<sup>35</sup>

Diese eminent praktisch perspektivierte Erkenntnis hat »ihren Sitz im Verstande«, und weil »dieser allen Menschen gemein ist«, sind »alle Menschen fähig, die Gelahrheit zu erlangen«,<sup>36</sup> und zwar unabhängig von ihrem Stand oder ihrem Geschlecht, denn »Weibes-Personen« – so hält Thomasius ausdrücklich fest – »sind der Gelahrheit so wohl fähig, als Manns-Personen«.<sup>37</sup> Dabei geht es nicht darum, aus der »Gelahrheit« eine Profession zu machen; für gelehrt kann vielmehr bereits jemand gelten, der »etliche wenige Wahrheiten gewiß weiß, die er zum gemeinen Nutzen anwenden, und daraus in allerhand Wissenschaften [d. i. allgemeine Kenntnisse, F.G.] andere Wahrheiten wieder herleiten kan«.<sup>38</sup> Weil die »Gelahrheit« den Menschen aus seiner »Unvollkommenheit« herausreißt, sollten alle Menschen sich »billig« darum bemühen. Allerdings räumt Thomasius ein, dass der »Unterscheid der Stände denen meisten so viel zu thun giebt, daß sie die Zeit, so zu Erlangung der Gelahrheit erfordert wird, dem gemeinen Wesen zum besten zu was andern anwenden müssen«.<sup>39</sup> Diese Belastung durch Arbeit befreit diese Menschen allerdings nicht von der Pflicht, mit Hilfe eigener Erfahrung und der »Rathfragung der Gelehrten« so viel zu erkennen, wie ihr Stand eben zulässt, um auf diese Weise die eigene und die fremde Glückseligkeit zu befördern, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass sie »von andern Ständen keine Wissenschaft haben, auch von den Ihrigen nicht eben deutliche Rechenschaft zu geben wissen«.<sup>40</sup> Die hier greifbare Unterscheidung zwischen einer undeutlichen Erkenntnis, zu der auch der nicht-professionelle und eher alltagsweltliche »Gelahrte« in der Lage ist, und einer deutlichen Erkenntnis, die auf dem Verstand als dem »natürlichen Licht« beruht, wird von Thomasius nicht hinreichend systematisch ausgeführt. Denn einerseits behält er die Erkenntnis der Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen, d. h. dem geoffenbarten Licht jenen vor, die »von der Gelahrheit profession machen«, andererseits aber ist klar, dass das natürliche Licht allen Menschen zukommt, zumal sich seine Vernunftlehre bereits im Titel als »leichte, und allen

---

**35** Thomasius: Einleitung zu der Vernunft-Lehre (s. Anm. 3), S. 75f.

**36** Ebd., S. 76.

**37** Ebd., S. 87.

**38** Ebd., S. 78.

**39** Ebd., S. 79.

**40** Ebd.

vernünftigen Menschen, waserley Standes oder Geschlechts sie seyn, verständliche Manier« anpreist, das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche voneinander zu unterscheiden. Wenn Thomasius in diesem Zusammenhang von »natürlichem Verstand«<sup>41</sup> spricht, dann grenzt er diesen von dem übernatürlichen Licht ab, das mit der Offenbarung Gottes gegeben ist.

Elemente dieser Ausführungen wurden in der Folge aufgegriffen und weiter ausgebaut. Die allen hier in Frage kommenden Autoren gemeinsame Problemlage betrifft die Unterscheidung zwischen einer natürlichen Erkenntnis und einer gelehrten oder philosophischen Erkenntnis sowie das Verhältnis der beiden Erkenntnistypen untereinander. Es handelt sich im Kern um die Frage, wie Theorie und Praxis sowohl theoretisch als auch pragmatisch miteinander vermittelt sind, was Probleme der exoterischen Theorievermittlung einschließt. Es handelt sich insofern um eine der zentralen Fragen der Philosophie der Aufklärung, die auch verschiedentlich schon Gegenstand des philosophiehistorischen Interesses gewesen sind, wobei dieses Interesse sich zumeist auf spätere Erscheinungsformen populärer Philosophie richtete.<sup>42</sup> Weil es hier um eine eher systematische Frage in einem definierten Theoriekontext geht, soll es mit Blick auf die von Reimarus vorgenommenen Unterscheidungen an dieser Stelle lediglich um ähnlich gelagerte Differenzierungen gehen, die bei der Einschätzung dessen, was Reimarus vor Augen gehabt hat, hilfreich sein könnten. An eine vollständige, systematische Rekonstruktion ist an dieser Stelle selbstverständlich nicht zu denken, so wünschenswert ein solches Unternehmen auch sein mag. Hier kann es nur darum gehen, einige wenige Spuren zu verfolgen.

Die umrissene Problemlage taucht bei Johann Georg Walch, etwa in dessen *Philosophischem Lexicon* als Differenzierung zwischen gemeiner Erkenntnis (»cognitio vulgaris«) und gelehrter Erkenntnis (»cognitio erudita«) auf: Erstere geschieht durch die Sinne, das Ingenium und das Gedächtnis und ist ausdrücklich das »Werk aller Menschen, die einen Verstand haben«, daher rühre auch der Terminus »gemeine Erkenntnis«.<sup>43</sup> Die gelehrte Erkenntnis ist das Resultat des Judiciums, das als

---

41 Ebd., S. 85.

42 Vgl. etwa Christoph Binkelman, Nele Schneiderei (Hg.): Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant. Würzburg 2015. Siehe auch die Berücksichtigung früherer Positionen in Werner Schneiders: Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne. In: ders.: Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien. Zu seinem 70. Geburtstag hg. von Frank Grunert. Berlin 2005, S. 343–364. Kritisch zur Verwendung des Begriffs »Popularphilosophie« siehe unlängst Johan van der Zande: What was Popular Philosophy. In: Das achtzehnte Jahrhundert 45 (2021), S. 28–50.

43 Johann Georg Walch: Philosophisches Lexicon, Darinnen Die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic, Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechts-Gelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst-Wörter erkläret und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, die darin gehörigen Bücher und Schrifften angeführet, und alles nach Alphabetischer Ordnung vorgestellt werden. Leipzig 1726, Sp. 795.

Vermögen zu unterscheiden und zu vergleichen die Grundlage jeder wahren Gelehrsamkeit abgibt. Dass die gelehrte Erkenntnis die höherwertige ist, liegt selbstverständlich auf der Hand, doch behält die gemeine Erkenntnis insofern ihren Wert und Stellenwert, als deren Erträge die Materialien der gelehrten Erkenntnis darstellen und das *Judicium* nicht etwas für wahr oder falsch ausgeben kann, was »den Sinnlichkeiten zuwider ist«. <sup>44</sup> Was hier auf der Ebene der unterschiedlichen Erkenntnisvermögen als Vermögen der Seele verhandelt wird, ist allerdings nicht das, was Reimarus vor Augen hatte. Eher hilfreich mag die Differenzierung sein, die der Rüdiger-Schüler August Friedrich Müller offenbar in engem Kontakt mit seinem Lehrer in seiner zunächst 1728 und dann 1733 in einer überarbeiteten Version erschienenen *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* vorlegte. <sup>45</sup> Zumindest gibt es hier eher terminologische und systematische Gemeinsamkeiten: Um zu einer Definition von Philosophie zu gelangen, unterscheidet Müller diese von der Gelehrsamkeit und die Gelehrsamkeit von der Weisheit. Denn die Philosophie ist seines Erachtens ein Teil der Gelehrsamkeit und diese ist eine wichtige menschliche Geschicklichkeit, die wiederum als Mittel dafür eingesetzt werde, die Glückseligkeit der Menschen zu befördern. Weil nun derjenige, »der seine, und anderer menschen glückseligkeit vernünftig zu befördern weiß, billig ein weiser Mann« genannt wird, ist für Müller klar, dass die »wahre gelehrsamkeit« aus der »natur wahrer weisheit« ermittelt werden muss. <sup>46</sup> Bei Müller geht also ähnlich wie bei Reimarus der Gelehrsamkeit eine Weisheit voraus, die – so unklar sie im Einzelnen auch bleiben mag – auf der Basis der natur- bzw. gottgegebenen Gemütsvermögen im intellektuellen und voluntativen Streben nach Glückseligkeit besteht und insofern der Gelehrsamkeit das Ziel vorgibt. Gelehrsamkeit ist als scharfes und künstliches Nachdenken, jenseits der sinnlichen, auch gemein oder natürlich genannten Erkenntnis in der Lage, die Wahrheit zu erkennen und damit zu einer wahren Weisheit zu machen. Gelehrsamkeit ist bei Müller ein theoretisches Vermögen, die Erlangung der Glückseligkeit praktisch zu betreiben. Dabei räumt er allerdings ein, dass eine Gelehrsamkeit ohne weise Anleitung ebenso möglich ist wie eine nur einfältige Weisheit, die bloß auf der gemeinen Erkenntnis beruht und daher ohne Gelehrsamkeit bleibt und damit auch auskommt. Müller stellt dazu fest, dass »in einem ungelehrten, der jedoch die regeln der tugend und klugheit, so viel ihm nach seinem verstande von nöthen, durch guten unterricht, bloß auf gemeine art erkennet, eine wahrhafte

---

<sup>44</sup> Ebd., Sp. 797.

<sup>45</sup> Siehe zu August Friedrich Müller Kay Zenker: Vorwort. In: August Friedrich Müller: *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften*. Hg. von Kay Zenker. Hildesheim, Zürich, New York 2008, S. 5\*–29\*.

<sup>46</sup> August Friedrich Müller: *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften*, Erster Theil, welcher den Eingang, die Logic, und Physic in sich enthält. Zweyte, vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig 1733 (ND Hildesheim, Zürich, New York 2008 [s. Anm. 45]), S. 3f.

weißheit ohne gelehrsamkeit seyn könne«. <sup>47</sup> Allerdings heißt das nicht, dass das gesamte menschliche Geschlecht – sozusagen zur Not – auch ohne Gelehrsamkeit eine hinlängliche Weisheit erlangen könnte. Vielmehr gilt – und hier bringt Müller ein geradezu soziologisches Motiv ins Spiel – das Folgende:

[G]leichwie der allgemeine nuz des menschlichen geschlechts erodert, daß eine gnugsame anzahl von bauren, handwerckern, kaufleuten in der menschlichen gesellschaft sey; obgleich nicht eben ein ieder ein bauer, handwercker, kaufmann, seyn muß: also erodert auch der allgemeine nuz des menschlichen geschlechts, daß eine gnugsame anzahl rechtschaffener und mit gründlicher einsicht begabter gelehrten unter den menschen zu finden sey; obgleich ebenfals nicht eben ein ieder gelehrt seyn muß. <sup>48</sup>

Bei Müller finden sich also – trotz aller Unterschiede im Detail – wichtige Elemente, auf die es Reimarus bei seinen Ausführungen zur »natürlichen Weltweisheit« und ihrem Verhältnis zur »philosophischen oder gelehrten Erkenntnis« ankommt. Zu nennen wären 1. die grundlegende und orientierende Funktion einer der Gelehrsamkeit vorgelagerten als natürlich apostrophierten Weisheit, 2. der eigenständige Stellenwert der natürlichen Erkenntnis – sowohl bei Reimarus als auch bei Müller wird in diesem Zusammenhang, und zwar möglicherweise nach dem Vorbild von Thomasius, auf gesellschaftliche Verhältnisse Bezug genommen – und schließlich 3. die Einsicht in die Notwendigkeit einer epistemologisch höherwertigen Gelehrsamkeit, die das letztlich Ungenügen einer nur natürlichen oder gemeinen Erkenntnis kompensiert.

Zeitlich und vor allem sachlich näher an Reimarus ist die 1752 erschienene *Vernunftlehre* von Georg Friedrich Meier. Sie ist nicht zuletzt deswegen von Interesse, weil Meier sich – durchaus mit einer gewissen Eigenständigkeit – im Fahrwasser von Christian Wolff bewegt. <sup>49</sup> Im Unterschied zu Reimarus spricht Meier nicht ausdrücklich von unterschiedlichen Stufen der Erkenntnis, doch differenziert er ganz analog zwischen einer gemeinen oder historischen Erkenntnis, einer vernünftigen Erkenntnis und einer noch einmal davon abgehobenen »gelehrten oder philosophischen Erkenntnis«, wohl wissend, dass »gemeiniglich« zwischen einer vernünftigen Erkenntnis und einer gelehrten oder philosophischen Erkenntnis nicht unterschieden wird. <sup>50</sup> Eine mathematische Erkenntnis wird als eine eigenständige Erkenntnis

---

<sup>47</sup> Ebd., S. 33.

<sup>48</sup> Ebd., S. 34.

<sup>49</sup> Vgl. zu Meiers *Vernunftlehre* insbesondere Riccardo Pozzo: Georg Friedrich Meiers »Vernunftlehre«. Eine historisch-systematische Untersuchung. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000; siehe zu Meier allgemein die Beiträge in Frank Grunert, Gideon Stiening (Hg.): Georg Friedrich Meier (1718–1777). Philosophie als »Wahre Weltweisheit«. Berlin, Boston 2015.

<sup>50</sup> Georg Friedrich Meier: *Vernunftlehre*. Nach der bei Johann Justinus Gebauer in Halle 1752 erschienenen ersten Auflage in zwei Teilen herausgeben, bearbeitet und mit einem Appendix versehen von Günter Schenk. Teil 1 §§ 1–280. Halle 1997, S. 45.



nicht, bzw. nicht auf dieser Ebene thematisiert. Bemerkenswert sind insbesondere seine Ausführungen zur gemeinen oder historischen Erkenntnis. Sie unterscheidet sich von der vernünftigen insofern, als sie »nicht vermögend ist aus denen Gründen auf eine deutliche Art zu zeigen, daß die Sache sei, daß sie so und nicht anders sei.«<sup>51</sup> Die gemeine Erkenntnis verfügt nicht über diese Gründe, und d. h. diese spezifischen Gründe, ansonsten mag die historische Erkenntnis, die eigentlich mehr eine gemeine ist, sein wie sie will: So kann »jemand sehr viele Sachen erkennen, er kann von einer Sache eine sehr weitläufige Erkenntnis besitzen, er kann eine deutliche Erkenntnis haben, er kann die Möglichkeit, die Wirklichkeit, die Beschaffenheiten, die Größen, und wer weiß wie vielerlei von einer Sache erkennen«<sup>52</sup> und dennoch hat er deswegen nur eine gemeine Erkenntnis, weil er nicht in der Lage ist, aus den Gründen auf eine deutliche Art zu zeigen, dass die Sache sei, dass sie so und nicht anders sei. Diese Erkenntnis ist als unbegründete Erkenntnis mehr gemein als in dem von Wolff oder Reimarus exponierten Sinne historisch. Sie kommt wegen der mit ihr realisierten unterschiedlichen Erkenntnisformen eher in die Nähe der »natürlichen Weltweisheit«. Und ganz ähnlich wie Reimarus betont Meier, dass die gemeine Erkenntnis nicht gering zu schätzen sei. Sie werde als gemein bezeichnet, »weil alle Menschen, auch so gar der Pöbel, eine solche Erkenntnis haben, und weil der größte Teil der menschlichen Erkenntnis, im ganzen betrachtet, bloß historisch ist.«<sup>53</sup> Sie sei gleichwohl in der beschriebenen Weise beschränkt, und doch – so hebt Meier ausdrücklich hervor und darin besteht wiederum eine bemerkenswerte Parallele zu Reimarus – ist sie für die vernünftige Erkenntnis insofern unentbehrlich, als die vernünftige Erkenntnis ohne die gemeine Erkenntnis »niemals« erlangt werden kann. Denn – so heißt es bei Meier, und zwar interessanterweise bild- und wortgleich mit der von Reimarus' im gleichen Zusammenhang geäußerten Auffassung – »die Natur übereilt sich niemals, sie tut niemals einen Sprung«,<sup>54</sup> und so verhalte sich die gemeine Erkenntnis zu der vernünftigen »wie die Morgenröte zum hellen Tag.«<sup>55</sup> Zwar ist deutlich, dass bereits die gemeine Erkenntnis bei Meier Züge der »natürlichen Weltweisheit« von Reimarus aufweist, doch verfügt diese insofern auch über eine Schnittmenge mit der vernünftigen Erkenntnis bei Meier, als Meier die vernünftige Erkenntnis noch einmal von der »gelehrten und philosophischen Erkenntnis« absetzt. Obwohl die vernünftige Erkenntnis Meiers nach den Kriterien von Reimarus bereits der gelehrten Erkenntnis zugehörig ist, ist die Unterscheidung zwischen vernünftiger Erkenntnis einerseits und gelehrter Erkenntnis andererseits doch einigermaßen markant, zumal bei beiden impliziert ist, dass ein Ungelehrter

---

51 Ebd., S. 42.

52 Ebd.

53 Ebd., S. 44.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 44f.

über vernünftige Erkenntnis (bei Meier) bzw. über eine »natürliche Weltweisheit« (bei Reimarus) verfügt. Bei Meier ist die gelehrte oder philosophische Erkenntnis von der vernünftigen durch ihren Grad unterschieden, »eine vollkommenerere vernünftige Erkenntnis ist, eine gelehrte oder eine philosophische Erkenntnis«. <sup>56</sup> Wobei Meier – auch das ist charakteristisch und grenzt ihn zumindest deutlich von Müller ab – Wert auf die Feststellung legt, dass »nicht alle gelehrte Erkenntnis eine amtsmäßige Erkenntnis der Gelehrten sei«, so dass »kein Frauenzimmer und kein Kavalier« sich von dieser gelehrten Erkenntnis erschrecken lassen sollte. <sup>57</sup> 60 Jahre nach der *Einleitung der Vernunftlehre* von Christian Thomasius schlägt hier sein Erbe doch ganz unverkennbar durch.

## 4

Um – mit Blick auf ein mögliches Resümee – Reimarus' Konzeption von denjenigen seiner Vorläufer schärfer zu konturieren, dürfte noch ein Blick auf Johann Franz Budde, notabene den Lehrer von Reimarus, hilfreich sein. Von Budde wird das Verhältnis von gelehrter Erkenntnis und »natürlicher Weltweisheit«, um bei der Terminologie von Reimarus zu bleiben, – durchaus wirkmächtig – als Unterschied und Beziehung von bzw. zwischen »Welt- und Schul-Gelahrtheit« verhandelt, wobei es ihm ausdrücklich darum geht, beide miteinander zu vermitteln. <sup>58</sup> Denn sowohl die verbreitete Verachtung der »Schul-Gelahrtheit« als auch die Vernachlässigung der als »rechte Gelahrtheit« bezeichneten »Welt-Gelahrtheit« führt nach Buddes Auffassung zu »höchst gefährliche[n] Consequentien«. <sup>59</sup> In dem 1709 erstmals erschienenen und Martin Musigs *Licht der Weisheit* vorangestellten *Philosophischen Discurs von dem Unterscheid der Welt- und Schul-Gelahrtheit* definiert Budde »Welt-Gelahrtheit« als »gründliche und wahrhaftige Erkänntniß göttlicher und natürlicher Dinge, an und vor sich selbst, wie man sich derselben, zu Beförderung der ewigen und zeitlichen Glückseligkeit bedienet«. <sup>60</sup> Er stellt ihr die disziplinar betriebene »Schul-Gelahrtheit« gegenüber, womit all das bezeichnet wird, »dessen sich die Lehrer zubedienen pflegen, diese Erkänntniß zu erlangen, zu vermehren, andern beyzubringen, fortzupflanzen, wieder die Feinde der Wahrheit zu beschützen und

---

<sup>56</sup> Ebd., S. 45.

<sup>57</sup> Ebd., S. 46.

<sup>58</sup> Ioannes Franciscus Buddeus: *Philosophischer Discurs von dem Unterscheid der Welt- und Schul-Gelahrtheit*. In: Martin Musig: *Licht der Weisheit/ In denen Nöthigsten Stücken der wahren Gelehrsamkeit/ zur Erkänntniß Menschlicher und Göttlicher Dinge Nach Anleitung der Philosoph- und Theologischen Grund-Sätze Herrn Io. Francisci Buddei*. Frankfurt a. M., Leipzig <sup>3</sup>1726.

<sup>59</sup> Ebd., § II.

<sup>60</sup> Ebd., § IV.

zuvertheydigen«. <sup>61</sup> Der »Welt-Gelahrtheit« gebührt dabei der »Vorzug«; sie gilt Budde als »Kleinod«, das »zu verwahren, zu erhalten, fortzupflanzen, die Schul-Gelahrtheit erfunden, geheget, und mehr und mehr excoliret« wurde. <sup>62</sup> Insofern ist Letztere ein Werkzeug, auf das die »Welt-Gelahrtheit« angewiesen ist. Sie sei »nach den heutigen Umständen des menschlichen Geschlechts« ebenso wenig entbehrlich wie die »Welt-Gelahrtheit«: »Ist sie eine Schaale, darinn der Kern, die Welt-Gelahrtheit, lieget, so glaube man, daß sie eine solche Schaale ist, die zu Bewahrung und Erhaltung des Kerns so nöthig, als in dem Reich der Natur eine Schaale nöthig seyn kan.« <sup>63</sup> Zum Gewicht der auf die materiale Erkenntnis des praktisch Nützlichen zielenden »Welt-Gelahrtheit« – Budde zählt sieben »Wissenschaften« auf, die von der »gründlichen Erkänntniß der wahren Religion und des thätigen Christenthums« bis zur »Erkänntniß von dem Zustand der Republicque« <sup>64</sup> reichen – gehört, dass sie sowohl allen Ständen als auch allen Geschlechtern zugemutet werden kann. <sup>65</sup> In diesem Zusammenhang spricht Budde – ähnlich wie Thomasius zuvor – nicht nur von der grundsätzlichen Befähigung, sondern von einer Verpflichtung jedes vernunftbegabten Menschen, die »Welt-Gelahrtheit« zu erlangen. Dies wird ausdrücklich mit der Erwartung verbunden, dass »eine grosse Verbesserung der Kirchen und Republicque« das Ergebnis sein würde, »wenn man in allen Ständen viele solche Leute anträffe, die eine solche Gelahrtheit erlanget, und nach derselben lebten, das ist, in allen ihren Thun Christlich, vernünftig, klüglich sich aufführeten«. <sup>66</sup>

Trotz des von Budde betonten Vorzugs der »Welt-Gelahrtheit« zeichnet sich bei ihm doch zugleich eine bemerkenswerte Korrektur der auf den ersten Blick nur instrumentellen Zweitrangigkeit der »Schul-Gelahrtheit« ab. Bereits die Definition der »Schul-Gelahrtheit« machte klar, dass diese die auf zeitliche und ewige Glückseligkeit zielende »gründliche und wahrhaftige Erkenntnis göttlicher und natürlicher Dinge« nicht nur sichern und tradieren, sondern auch »erlangen« und »vermehrten« soll, womit eine inhaltlich produktive Funktion der »Schul-Gelahrtheit« sichtbar wird, die deutlich über die formale Sicherung anderweit ermittelter Inhalte hinausgeht. Wenn er mit Blick auf theologische Fragestellungen bemerkt, dass ohne die spezifischen Leistungen der »Schul-Gelahrtheit«, d. h. ohne die Kenntnis von Sprachen und der Geschichte der »wahre Sinn des Heil. Geistes nach dem Grund-Text« nicht ermittelt werden könne, dann wird vollends deutlich, dass die »Schul-Gelahrtheit« hier ein exklusives Medium der Wahrheitsfindung ist, die der Reich-

---

61 Ebd.

62 Ebd., § XIX.

63 Ebd., § XXII.

64 Ebd., § XLI.

65 Vgl. ebd., § XL.

66 Ebd., § XLII.