

# Aufklärung

THEMA: Das Problem der Unsterblichkeit in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts

*Hanns-Peter Neumann:* Christian Wolffs Unsterblichkeitskonzept und seine Bedeutung für den preußischen Kronprinzen Friedrich

*Paola Rumore:* Wolff on the Immortality of the Soul

*Henny Blomme:* Israel Gottlieb Canz über die Unsterblichkeit der Seele

*Anne Pollok:* Abbt, Mendelssohn, and Herder on the Immortality of the Soul

*Stefan Klingner:* Crusius und Kant über die Unsterblichkeit der Seele

*Jeffrey Edwards:* Butler and Reid on Immortality, Personal Identity, and Substance

*Dieter Hüning:* Humes Kampf gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele

*Udo Thiel:* Materialismus und Konzeptionen des Lebens nach dem Tode im England des 18. Jahrhunderts

*Günther Mensching:* Die Sterblichkeit der Seele im französischen Materialismus

*Falk Wunderlich:* Mortalismus und Materialismus in der deutschen Aufklärung

*Oliver Bach:* Christian Fürchtegott Gellert über die Bedeutung der Unsterblichkeit der Seele für das Naturrecht der Aufklärung

*Gideon Stiening:* Zum Palingenesiegedanken bei Charles Bonnet und Gotthold Ephraim Lessing

*Hans-Peter Nowitzki:* Christoph Martin Wieland und die ‚Unsterblichkeit‘

*Malte van Spankeren:* Der Unsterblichkeitsdiskurs der Neologie als Instrument theologischer Modernisierung (1748–1766)

*Marion Heinz:* „Menschliche Unsterblichkeit“ – Herder versus Kant

*Friedrich Vollhardt:* Unsterblichkeit bei Friedrich Heinrich Jacobi

*Giuseppe Motta:* Phantasmen. Kant und die – schon kritische? – Objektivation des Geistes in den *Träumen eines Geistersehers*

*Carsten Olk:* Ist die Seele sterblich? Eine Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele bei Kant

*Andree Hahmann:* Kants kritischer Weg zur Unsterblichkeit

# AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch  
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts  
und seiner Wirkungsgeschichte

Herausgegeben von Martin Mulsow, Gideon Stiening  
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:  
Udo Roth

Band 29 · Jg. 2017

Thema:

DAS PROBLEM DER UNSTERBLICHKEIT IN DER PHILOSOPHIE, DEN WISSEN-  
SCHAFTEN UND DEN KÜNSTEN DES 18. JAHRHUNDERTS

Herausgegeben von  
Dieter Hüning, Stefan Klingner  
und Gideon Stiening

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178–7128

Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – Herausgegeben von Lothar Kreimendahl, Martin Mulsow und Friedrich Vollhardt. – Redaktion: Dr. Udo Roth, Ludwig-Maximilians-Universität München.

© Felix Meiner Verlag 2018. Das Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Printed in Germany.  
*[www.meiner.de/aufklaerung](http://www.meiner.de/aufklaerung)*

# INHALT

In eigener Sache .....	5
------------------------	---

## EINLEITUNG

<i>Dieter Hüning/Stefan Klingner/Gideon Stiening</i> : Das Problem der Unsterblichkeit in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts .....	7
--	---

## ABHANDLUNGEN

<i>Hanns-Peter Neumann</i> : Christian Wolffs Unsterblichkeitskonzept und seine Bedeutung für den preußischen Kronprinzen Friedrich .....	21
<i>Paola Rumore</i> : Wolff on the Immortality of the Soul .....	35
<i>Henny Blomme</i> : Israel Gottlieb Canz über die Unsterblichkeit der Seele ..	51
<i>Anne Pollok</i> : How to dry our tears? Abbt, Mendelssohn, and Herder on the Immortality of the Soul .....	73
<i>Stefan Klingner</i> : Pneumatologie oder Ethikotheologie? Crusius und Kant über die Unsterblichkeit der Seele .....	89
<i>Jeffrey Edwards</i> : Butler and Reid on Immortality, Personal Identity, and Substance .....	111
<i>Dieter Hüning</i> : „Who will repose such trust in any pretended philosophy?“ Humes Kampf gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele .....	133
<i>Udo Thiel</i> : Materialismus und Konzeptionen des Lebens nach dem Tode im England des 18. Jahrhunderts .....	161
<i>Günther Mensching</i> : Die Sterblichkeit der Seele im französischen Materialismus .....	181

<i>Falk Wunderlich</i> : Mortalismus und Materialismus in der deutschen Aufklärung .....	193
<i>Oliver Bach</i> : Christian Fürchtegott Gellert über die Bedeutung der Unsterblichkeit der Seele für das Naturrecht der Aufklärung: Pufendorf – Leibniz – Thomasius – Wolff – Baumgarten .....	213
<i>Gideon Stiening</i> : Von der Unsterblichkeit des ganzen Menschen zur ewigen Wiederkehr der Seele. Zum Palingenesiegedanken bei Charles Bonnet und Gotthold Ephraim Lessing .....	243
<i>Hans-Peter Nowitzki</i> : „Wie lebt man so wohl im Schatten des ewigen Throns!“ Christoph Martin Wieland und die ‚Unsterblichkeit‘ .....	269
<i>Malte van Spankeren</i> : Der Unsterblichkeitsdiskurs der Neologie als Instrument theologischer Modernisierung (1748–1766) .....	309
<i>Marion Heinz</i> : „Menschliche Unsterblichkeit“ – Herder versus Kant .....	323
<i>Friedrich Vollhardt</i> : Unsterblichkeit bei Friedrich Heinrich Jacobi .....	343
<i>Giuseppe Motta</i> : Phantasmen. Kant und die – schon kritische? – Objektivierung des Geistes in den <i>Träumen eines Geistersehers</i> .....	355
<i>Carsten Olk</i> : Ist die Seele sterblich? Eine Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele bei Kant .....	371
<i>Andree Hahmann</i> : Kants kritischer Weg zur Unsterblichkeit .....	385

#### KURZBIOGRAPHIE

<i>Udo Roth, Gideon Stiening</i> : Johann Gustav Reinbeck (1683–1741) .....	409
---	-----

#### DISKUSSION

<i>Rainer Enskat</i> : Die Freiheit der Urteilskraft. Die ursprüngliche Paradoxie der Politischen Philosophie Rousseaus .....	415
---	-----

## IN EIGENER SACHE

Mit dem neuen Jahrgang sind einige personelle Veränderungen im Herausgebergremium mitzuteilen. Lothar Kreimendahl, bisheriger Herausgeber der Zeitschrift, tritt in die zweite Reihe zurück. An seiner Stelle wird der Philosophie- und Literaturhistoriker Gideon Stiening künftig ein Garant für die Qualität der Zeitschrift sein.

Mit unermüdlichem Engagement hat Marianne Willems in den vergangenen Jahren als Redakteurin an der Konkretisierung unseres Profils gewirkt, wofür wir einen herzlichen Dank aussprechen. Neu hinzugekommen ist Udo Roth (LMU München), der künftig die Redaktion leiten wird.

Herausgeber und Verlag

# EINLEITUNG

DIETER HÜNING/STEFAN KLINGNER/GIDEON STIENING

## Das Problem der Unsterblichkeit in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts

### *I. Unsterblichkeit und Politik im 18. Jahrhundert*

Im Januar 1740 erscheint bei Ambrosius Hauden in Berlin eine Schrift mit dem Titel *Philosophische Gedancken über die vernünfftige Seele und derselben Unsterblichkeit. Nebst einigen Anmerckungen über ein Frantzösisches Schreiben, darin behauptet werden will, daß die Materie dencke*. Verfasst wurde der gut 400seitige, populärphilosophisch gehaltene Text von Johann Gustav Reinbeck, seit 1728 einflussreicher Konsistorialrat von Berlin und zeitweiliger Beichtvater des preußischen Königshauses.<sup>1</sup> Nach einem kurzen Vorbericht des Autors beginnt die Abhandlung mit der Vorrede eines Ungenannten, die in dem folgenden Schreckensszenario kulminiert:

Man setze z. Ex. daß es einem grossen Printzen in den Sinn käme zu dulden, daß seinen Unterthanen eine der Unsterblichkeit der Seelen, und der Vorstellung eines künftigen Lebens zuwieder laufende Lehre beygebracht würde: In was für einer Sicherheit würde er sich, so wohl für seine Person, als auch in Absicht auf seine Regierungs-Form, wohl befinden? Würde er auch wohl einen Augenblick, auf ihren Gehorsam, auf ihre Treue, und auf ihre Eidschwüre sich verlassen können? Ja, würden diese Unterthanen selbst wohl aufhören, einander zu betrügen, und zu ermorden, wenn sie nur der weltlichen Obrigkeit diese Thaten verhelten könnten? Würden wohl die Gewaltthätigkeit des Stärckern, die Raubereyen, Vergiftungen, Mordthaten, kurtz die abscheulichsten Laster jemahls ein Ende nehmen? Würden endlich nicht alle Tugenden, die Wohlfahrt der Bürgerlichen Gesellschaft, und die Religion selbst, als lauter Hirngespinnste angesehen werden, wenn die Menschen glauben sollten, daß sie nach ihrem Tode weder etwas zu fürchten, noch zu hoffen hätten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zu Reinbeck siehe u. a. Harald Kunowski, Friedrich Wilhelm I., Friedrich der Große und der Aufklärungstheologe Johann Gustav Reinbeck, Baden-Baden 2016.

<sup>2</sup> Vorrede eines Ungenannten, in: Johann Gustav Reinbeck, *Philosophische Gedancken über die vernünfftige Seele und derselben Unsterblichkeit. Nebst einigen Anmerckungen über ein Frantzösisches Schreiben, darin behauptet werden will, daß die Materie dencke*, Berlin 1740, [unpag.].

Der Autor dieser Vorrede, niemand anderes als Ernst Christoph von Manteuffel, einer der einflussreichsten Berater des preußischen Thronfolgers Friedrich II.,<sup>3</sup> befürchtet für den Verlust des Unsterblichkeitsglaubens innerhalb einer Gesellschaft den Ausbruch des Ausnahmezustandes, d. h. die Abwesenheit aller Form von Normativität, in den Begriffen des 17. und 18. Jahrhunderts: den Naturzustand. Selten präziser, aber auch selten anschaulicher wurden die soziopolitischen Ängste der Zeitgenossen vor dem Verlust des Unsterblichkeitsglaubens in Worte gefasst; Mord und Todschatz, Betrug und Laster herrschten in jenem Gemeinwesen, das als Staat nicht mehr zu bezeichnen ist und dessen Untertanen die Furcht vor oder die Hoffnung auf ewige Strafen oder Belohnungen verloren haben. Das nicht ausgeführte, nur angedeutete Argument besagt, dass alle Normativität, rechtliche wie moralische, ihre Verbindlichkeit letztlich nur durch die Gewissheit einer postmortalen Aburteilung des menschlichen Handelns erhält.

An dieser Überzeugung haben viele Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts, moderate wie radikale Aufklärer und erst recht die Vertreter der Gegenaufklärung festgehalten, und zwar auch dann, wenn sie – anders als die Wolffianer Manteuffel und Reinbeck, für die es einen rationalen Beweis der Unsterblichkeit der Seele gab – ausschließlich dem Offenbarungsglauben die Vergewisserungsleistung zutrauten – wie Locke und das Gros der an ihn anschließenden Empiristen und Sensualisten. Einer der prominentesten Verfechter einer soziopolitischen Notwendigkeit der Religion, d. h. eines Glaubens an Gott und das ewige Leben, war Albrecht von Haller, der trotz materialistischer Tendenzen in seiner Anthropologie an der Überzeugung festhielt, dass der Naturzustand ausbreche, wenn die christliche Religion nicht für Verbindlichkeitsgarantien Sorge trage.<sup>4</sup> Und auch Christoph Martin Wieland, dem Materialismus und Naturalismus mit Sympathie verbunden, war von der soziopolitischen Notwendigkeit eines Unsterblichkeitsglaubens überzeugt: noch in der dritten Auflage seiner *Geschichte des Agathon* von 1794 lässt er seinen Protagonisten eine mit der manteuffelschen Schreckensvision vergleichbare Dystopie eines ethischen Ausnahmezustands an die Wand malen.<sup>5</sup>

Solcherart wütende Furchtszenarien sind aber nur als Reaktionen auf tatsächlich erfolgte Infragestellungen der Unsterblichkeitsgewissheit zu verstehen. Und so hat denn Manteuffels Tirade einen historischen und einen philosophischen

<sup>3</sup> Zu Manteuffel vgl. Johannes Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus*, Berlin 2010.

<sup>4</sup> Siehe hierzu Albrecht von Haller, *Vorrede zur Prüfung der Sekte die an allem zweifelt*, in: *Sammlung kleiner Hallerischer Schriften*, 3 Bde., Bern <sup>2</sup>1772, Bd. 1, 22; vgl. hierzu insbesondere Thomas Kaufmann, *Über Hallers Religion. Ein Versuch*, in: Norbert Elsner, Nicolaas A. Rupke (Hg.), *Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung*, Göttingen 2009, 309–379, spez. 334 ff.

<sup>5</sup> Siehe hierzu Christoph Martin Wieland, *Geschichte des Agathon*, hg. von Klaus Manger, Frankfurt am Main 1986, 105 f.



Kontext. Denn es ist im 18. Jahrhundert vor allem die Philosophie, die namhafte und einflussreiche Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin hervorbringt. Neben David Hume und Denis Diderot gilt dies vor allem für Voltaire, dessen prägender Einfluss auf den preußischen Thronfolger in den 1730er Jahren jene Staatskrise hervorruft, die auch Reinbecks Buch und Manteuffels Vorrede hervorbringt. Schon 1733 ließ Voltaire als einer der wirkmächtigsten Popularisatoren der newtonschen Naturwissenschaft sowie der lockeschen Epistemologie und Methodologie seine Leser wissen:

Les hommes disputent depuis longtemps sur la nature et sur l'immortalité de l'âme. À l'égard de son immortalité, il est impossible de la démontrer, puisqu'on dispute encore sur sa nature, et qu'assurément il faut connaître à fond un être créé pour décider s'il est immortel ou non. La raison humaine est si peu capable de démontrer par elle-même l'immortalité de l'âme.<sup>6</sup>

Diese Hinweise hat sich schon Mitte der 1730er Jahre Friedrich II. mehr zu Herzen genommen, als es seiner Umgebung lieb war; am 10. August 1736 äußerte der Kronprinz gegenüber eben jenem Ernst Christoph von Manteuffel starke Zweifel an der „christlichen Lehre von der Unsterblichkeit“, was eine bis dahin nie gesehene Überzeugungskampagne am Hof auslöste. Die Staatssicherheit schien gefährdet.<sup>7</sup> Friedrich hat sich hernach zwar nicht mehr öffentlich zu dieser Frage geäußert, blieb aber von der Unaufhebbarkeit metaphysischer Zweifel im Hinblick auf eine *immortalitas animae* stets überzeugt. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die durch die anthropologischen Tendenzen seit der mittleren Aufklärung aufgrund der Bindung der Erkenntnisleistung der Seele an den Körper zu einem drängenden wissenschaftlichen Problem avancierte, hatte also stets auch politische Implikationen; noch Maximilian Robespierre war davon überzeugt, dass ohne diesen Glauben an ein Leben nach dem Tode keinerlei normative Ordnung aufrechtzuerhalten sei.<sup>8</sup> Allein deshalb hielt er – wie schon Haller – an der Doktrin fest, auch gegen anders lautendes Wissen.

<sup>6</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, in: ders., *Œuvres complètes*, hg. von Louis Molande, Paris 1879 [ND 1967], Bd. 22, 168 f.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die ebenso anschauliche wie präzise Schilderung bei Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung* (wie Anm. 3), 72 ff.

<sup>8</sup> Siehe hierzu Uwe Schultz, *Der König und sein Richter. Ludwig XVI. und Robespierre. Eine Doppelbiographie*, München 2012, 352 f.

## *II. Skizze einer Geschichte der Unsterblichkeit in Philosophie und Theologie*

Die Annahme von einer Unsterblichkeit der Seele gehörte zu den konstitutiven Überzeugungen abendländischer Theologie und Philosophie seit Platon.<sup>9</sup> Die außergewöhnliche Bedeutung in religiöser, ethischer aber auch politischer Hinsicht machte diese Frage des Glaubens oder gar der rationalen Beweisbarkeit dieses Theorems zu jenem „alten Kronjuwel der Metaphysik“, als das Hans Blumenberg es zu Recht bezeichnete.<sup>10</sup> Nicht nur bei Platon oder Cicero, auch bei Thomas von Aquin ist dieser für das jeweilige Gesamtsystem konstitutive Status der Unsterblichkeitsüberzeugung nachzuweisen.<sup>11</sup>

Im Laufe der Neuzeit und der in ihr sich realisierenden Säkularisierung gerät das Theorem als theologisches und als philosophisches jedoch zusehends unter Druck. Nicht erst für Pietro Pomponazzi – doch durch ihn in prominenter Weise – stellt die Annahme einer Existenz der Seele nach dem Absterben des Körpers keine Selbstverständlichkeit mehr dar.<sup>12</sup> Die seit dem späten 15. Jahrhundert zu verzeichnende Lukrez-Renaissance scheint in der offensichtlichen Problemlage des Unsterblichkeitstheorems eine wesentliche Grundlage gehabt zu haben.<sup>13</sup> Für Pierre Gassendi und Thomas Hobbes ist dieses Problem offenbar schon entschieden, wobei ihre Lehren auch aufgrund der Überzeugungen von der Sterblichkeit des Menschen als gefährlich galten.

Andererseits entsteht mit dem metaphysischen Rationalismus eine philosophische Konzeption, die dem Unsterblichkeitsdogma einen neuen Beweengang ermöglicht, der bis weit ins 18. Jahrhundert erhebliche Breitenwirkung hatte. Was Descartes am Ende des fünften Abschnitts seines 1637 erschienenen *Discours de la méthode* unmissverständlich festhält, kann den Anspruch erheben, den damaligen Zeitgeist in adäquater Weise zum Ausdruck zu bringen:

<sup>9</sup> Siehe hierzu u. a. Ulrich Berner, Matthias Heesch, Georg Scherer, Unsterblichkeit, in: TRE 34 (2002), 381–397.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main 1979, 469: „Das alte Kronjuwel der Metaphysik, die Unsterblichkeit, hatte auch den Aspekt einer durch keine Macht verletzlichen Konstante.“

<sup>11</sup> Vgl. Wolfgang Kluxen, Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin, in: ders., Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie, Paderborn u. a. 2012, 213–232.

<sup>12</sup> Pietro Pomponazzi, Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, lat.-dt., übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Burkhard Mojsisch, Hamburg 1990; zum philosophiehistorischen Kontext vgl. Henrik Wels, Die Unsterblichkeit der Seele und der epistemologische Status der Psychologie im Aristotelismus des 16. Jahrhunderts, in: Günter Frank, Andreas Speer (Hg.), Aristotelismus in der Frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung?, Wiesbaden 2007, 191–214.

<sup>13</sup> Siehe hierzu u. a. Stephen Greenblatt, Die Wende. Wie die Renaissance begann, München 2012.

Au reste, je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants; car, après l'erreur de ceux que nient Dieu, [...] il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, & que, par conséquent, nous n'avons rien ni à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches & les fourmis.<sup>14</sup>

Es sind auch im Zeitalter der aufkommenden empirischen Naturwissenschaften und der Ablösung der Theologie als Leitwissenschaft durch die Philosophie nicht die Theorien von „Atomisten“, „Materialisten“, „Empiristen“ oder „Naturalisten“, sondern vielmehr Descartes' und späterhin Leibnizens und Wolffs Lehren von der *rationalen Erkennbarkeit* der Seelensubstanz und deren Einschätzung von der besonderen *moralischen Relevanz* ihrer Unsterblichkeit, die sowohl für die Theologie als auch für die Philosophie bis ins 18. Jahrhundert hinein bestimmend bleiben. So unterscheidet Leibniz in seinen *Essais de Théodicée*

l'indestructibilité [et] l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme non seulement que l'âme, mais encore que la personnalité subsiste : c'est dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister, ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment reflexif interne de ce qu'elle est : ce qui la rend capable de chatiment et de récompense.<sup>15</sup>

In ganz ähnlicher Weise argumentieren Christian Wolff und Alexander Baumgarten<sup>16</sup> und deren Schüler – so etwa der exzellente Ludwig Philipp Thümmig<sup>17</sup> – und beherrschen mit ihren Beweisen der Unsterblichkeit der rationalen Seele die akademischen Debatten in deutschen Landen wie der Cartesianismus in Frankreich. Dass dieser Mehrheitsdiskurs nicht unwidersprochen bleibt, zeigt der Blick auf den Skandal um Voltaire und Friedrich II. Insbesondere im Laufe des 18. Jahrhunderts und damit der Zeit der Aufklärung, die als bis dahin bedeutendster, d. h. wirksamster Säkularisierungsschub der Neuzeit interpretiert werden muss, scheint die Unsterblichkeitsüberzeugung endgültig zu erodieren. Der sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts auch publizistisch manifestierende und an Einfluss ge-

<sup>14</sup> René Descartes, *Discours de la Méthode*, hg. von Christian Wohlers, Hamburg 2011, 100 f.

<sup>15</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, in: ders., *Die philosophischen Schriften*, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, Bd. 6, Leipzig 1932, 151 (I, 89).

<sup>16</sup> Siehe hierzu Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und auch der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Deutsche Metaphysik), mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat von Charles A. Corr [Gesammelte Werke, hg. und bearbeitet von Jean École u. a., Hildesheim 1979 ff., Bd. I.2], Hildesheim 1983, 573 f. (§§ 926 f.) sowie Gottlieb Alexander Baumgarten, *Metaphysik*, übersetzt von Georg Friedrich Meier, Anmerkungen von Johann August Eberhard [Halle 1783], hg. von Dagmar Mirbach, Jena 2004, 191–194 (§§ 576–580).

<sup>17</sup> Siehe hierzu Ludwig Philipp Thümmig, *Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta*, Halle 1724, <sup>2</sup>1737, <sup>3</sup>1742.

winnende Materialismus musste dieses Theorem endgültig als beseitigt bzw. widerlegt erklären.<sup>18</sup>

Sieht man allerdings bei den namhaften Autoren auf den Feldern der Theologie, der Philosophie oder der Literatur des 18. Jahrhunderts näher zu, so zeigt sich, dass es nur wenige bekennende Vertreter einer Sterblichkeit der menschlichen Seele gab. Dieser Befund ist umso bemerkenswerter, als eine schon für die Zeitgenossen erkennbare Ablösung der Theologie durch die Philosophie als Leitwissenschaft für das 18. Jahrhundert zu verzeichnen ist – und zwar europaweit.<sup>19</sup> Dass auch die aufgeklärte Theologie an diesem zentralen Theorem ihres christlichen Dogmas festhielt, überrascht dabei weniger als die Tatsache, dass die theologischen Begründungen für diese Überzeugung die diskursiven Veränderungen der Zeit zu reflektieren suchten; nicht nur Johann Joachim Spalding entwirft seine Konzeption von einer *immortalitas animae* allererst auf der Grundlage einer modifizierten Anthropologie.<sup>20</sup> Auch Johann Gottfried Herder oder Friedrich Heinrich Jacobi, die Friedrich Schleiermachers ‚zweite Reformation‘ den Weg ebneten, banden ihre festen Überzeugungen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele an ihre gefühlsphilosophischen Innovationen.<sup>21</sup>

Nahezu alle namhaften Philosophen von John Locke und Leibniz über Wolff, Moses Mendelssohn bis auf Immanuel Kant hielten mit unterschiedlichen Argumenten an der Annahme, ja der Beweisbarkeit der Unsterblichkeit fest; insbesondere für viele Autoren des Rationalismus können und müssen aufgrund der Substanzkategorie, die vor allem auf die *mens* angewandt wird, an der *immortalitas* festhalten. Bei allen grundlegenden Unterschieden gilt dies noch für Mendelssohn – und, wenngleich systematisch in die praktische Vernunft verlagert, für Kant.<sup>22</sup> Dass selbst bekennende Materialisten wie David Priestley oder Michael Hißmann

<sup>18</sup> So auch Gerda Lier, Das Unsterblichkeitsproblem. Grundannahmen und Voraussetzungen, 2 Bde., Göttingen 2010, Bd. 2, 1215 ff.

<sup>19</sup> Siehe hierzu Werner Schneiders, Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 1985, 58–92.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Georg Raatz, Aufklärung als Selbstdeutung. Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen (1748), Tübingen 2014, 411 ff.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu u. a. Timo Markworth, Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder, Paderborn u. a. 2005.

<sup>22</sup> Siehe hierzu den Stand der Forschung zusammenfassend Frido Ricken, Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin 2011, 122–148; kritisch hierzu Istvan Czakó, Geist und Unsterblichkeit, Berlin, Boston 2015, 103 ff.

an der Unsterblichkeit festhielten,<sup>23</sup> eröffnet den Blick auf die außergewöhnliche Konflikt- und Kontroverslage, die sich im Hinblick auf und durch das Theorem im 18. Jahrhundert ergab.

Selbst Dichter und bildende Künstler dokumentieren mit ihren ästhetischen Reflexionsformen, dass die Überzeugung von einer Unsterblichkeit der menschlichen Seele brüchig geworden war, wenigstens aber aufgrund des Verlustes an Selbstverständlichkeit einer eigenen Bekundung oder spezifisch ästhetischer Darstellung bedurfte, doch blieben selbst Materialismus-affine Autoren wie Christoph Martin Wieland oder Johann Karl Wezel vom Theologumenon der *immortalitas animae et corporis* überzeugt – und sei es aufgrund der Annahme von dessen Notwendigkeit für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Auch Gotthold Ephraim Lessing und Johann Georg Sulzer mühten sich nach Kräften, ihre Überzeugungen mit ihren psychologischen, anthropologischen und ethischen Erkenntnissen zu vermitteln.<sup>24</sup> Noch die sich um die Mitte des Jahrhunderts im Grabmal der Maria Magdalena Langhans († 1751) anschaulich dokumentierende Abkehr vom Primat des frühneuzeitlichen Vanitas-Motivs durch die Darstellung der Auferstehung des ‚ganzen Menschen‘ setzte die Hoffnung Johann August Nahls auf ein Leben nach dem Tode voraus.<sup>25</sup>

Die Abkehr von der barocken Todesangst und die gleichzeitige Zuwendung zur Freude diesseitiger Existenz führten mithin keineswegs einen vollständigen Säkularisierungsdruck mit sich – die Unsterblichkeitsüberzeugung blieb davon unangetastet.

### *III. Aufbau und Beiträge des Bandes*

Ein Desiderat der zumeist weit verzweigten Forschung zum Unsterblichkeitsverständnis im 18. Jahrhundert besteht in der angemessenen, präzisen Erfassung der unterschiedlichen Begründungsweisen für die Geltung des Theorems einer

<sup>23</sup> Siehe hierzu u. a. Udo Thiel, Hißman und der Materialismus, in: Heiner F. Klemme, Gideon Stiening, Falk Wunderlich (Hg.), Michael Hißmann (1752–1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung, Berlin 2013, 25–41.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu u. a. Gideon Stiening, Zur physischen Anthropologie einer ‚Unsterblichkeit der Seele‘, in: Frank Grunert, Gideon Stiening (Hg.), Johann Georg Sulzer (1720–1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume, Berlin 2011, 57–81 sowie Monika Fick, Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, Weimar <sup>3</sup>2010, 523.

<sup>25</sup> Die Abbildung zeigt das Grabmal der Maria Magdalena Langhans nach einer Radierung von Christian von Mechel (1737–1817); siehe hierzu u. a. Yvonne Boerlin-Brodbeck, Welches Deutschland? Welche Schweiz? Die Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland in der Kunst des 18. Jahrhunderts, in: York-Gothart Mix, Markus Zenker, Simone Zurbuchen (Hg.), Deutsch-schweizerischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert, Wolfenbüttel 2002 [Das Achtzehnte Jahrhundert 26/2], 208–230, hier 221.



*immortalitas animae sive corporis*. Die philosophische sowie die literatur- und kunsthistorische Forschung hat das sachliche Problem bislang nur für einzelne Autoren in den Blick genommen, ohne darauf zu reflektieren, dass die Beantwortung dieser Frage zu einer der gewichtigen Kontroversen des 18. Jahrhunderts zählt. Die theologische Forschung hat dagegen die Kontroversen außerhalb ihrer

Disziplin noch zu wenig zur Kenntnis genommen. Dabei liegt beispielsweise die Verbindung zwischen dem literarischen *Sturm und Drang* und Herders *Ältester Urkunde* auf der Hand und die religiöse Dimension dieser literarischen Jugendbewegung – einschließlich ihrer Variante des Unsterblichkeitstheorems – mehr als nahe.<sup>26</sup>

Der nachfolgende Band hat also *zum einem* das Ziel, die – sich im Laufe des Jahrhunderts verstärkenden – *Unterschiede* der Begründung für und wider das Unsterblichkeitstheorem in Theologie, Philosophie und Dichtung herauszuarbeiten; allein deshalb hat das Tableau der Beiträge auch eine diachrone Anordnung. *Zum anderen* sollten die Gründe für die *Einheit* der von Locke bis auf Robespierre erkennbaren Problemlage in der Rekonstruktion der systematischen Argumentationsbewegungen eruiert werden. Die interdisziplinäre Anlage des Bandes ist dabei für dieses Thema dringend geboten, da erst ein Blick in Literatur, Kunst und in die politische Realität ermessen lassen kann, in welchem Umfang die theologisch-philosophische Problemlage Auswirkungen zeitigte.

Der Band wird durch eine Sektion zu *Christian Wolff und die Folgen* der rationalistischen Begründung einer Unsterblichkeit der Seele eröffnet. Die ersten beiden Beiträge sind Wolffs einflussreichem, im Kontext seiner rationalen Psychologie entwickeltem Beweis der Unsterblichkeit der menschlichen Seele gewidmet. *Hanns-Peter Neumann* gibt in seinem Beitrag Rekonstruktionen von Leibniz' und Wolffs Beweisen und deren enger Verbindung mit dem personalen Bewusstsein; anschließend thematisiert er deren Rezeption durch den preußischen Kronprinzen Friedrich. *Paola Rumore* vertieft diese Perspektive mit einer minutiösen Analyse und Interpretation der einflussreichen Positionen Christian Wolffs. Die folgenden drei Beiträge nehmen dagegen – aus ganz verschiedenen Blickwinkeln – den unmittelbaren Einfluss der wolffschen Konzeption auf die deutsche Aufklärung in den Blick: *Henny Blomme* stellt die Schrift *Überzeugender Beweis aus der Vernunft betreffend die Unsterblichkeit* von Israel Gottlieb Canz vor und macht dabei deutlich, dass die mit Wolffs Beweis verbundenen ontologischen und epistemologischen Probleme von den Wolffianern durchaus erkannt, gleichwohl für innerhalb des rationalistischen Systems lösbar erachtet wurden. Der Beitrag von *Anne Pollok* thematisiert dagegen die durch die skeptische Position Thomas Abbts angestoßene Diskussion in den 1760er Jahren, rekonstruiert dafür Moses Mendelssohns *Phädon* als Antwort auf Abbt und weist auf Johann Gottfried Herders Wiederaufnahme von Abbts Position hin. Im Zentrum der Kritik an der rationalistischen Konzeption von der Unsterblichkeit der Seele

<sup>26</sup> Siehe hierzu u. a. Christoph Bultmann, *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung – Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*, Tübingen 1999 sowie Gideon Stiening, *Ästhetik- und Philosophiegeschichte*, in: Matthias Luserke-Jaqui (Hg.), *Handbuch Sturm und Drang*, Berlin 2017, 31–38.

steht dabei der im Rahmen der wolffschen Konzeption nur schwer vermittelbare Bezug auf den einzelnen Menschen: als leibliches, sich vervollkommnendes und in seinen ethischen Bemühungen gar nicht auf die Idee einer Unsterblichkeit angewiesenes Wesen. In eine ganz andere Richtung weist die Kritik, die *Stefan Klingner* in seinem Beitrag vorstellt, indem er Christian August Crusius mit Immanuel Kants Zurückweisung des rationalistischen Beweises einer Unsterblichkeit der Seelensubstanz in Zusammenhang bringt. Beide lehnen die ontologische Argumentation ab, halten aber dennoch an der Idee der Unsterblichkeit aus dezidiert moralphilosophischen Gründen fest – Crusius aufgrund moraltheologischer, Kant dagegen aufgrund moralteleologischer Gründe.

Inwiefern das Theorem ‚*Unsterblichkeit*‘ als Herausforderung für Empirismus und Materialismus wahrgenommen wurde und wie diese beiden, im Laufe des 18. Jahrhunderts stetig an Einfluss gewinnenden Strömungen den mit ihm einhergehenden philosophischen und theologischen Problemen begegnet sind, ist Gegenstand der zweiten Sektion. *Jeff Edwards* zeichnet die sich im Anschluss an Lockes Konzeption personaler Identität und Leibniz‘ Kritik entwickelnden Überlegungen von Joseph Butler und Thomas Reid nach, wobei vor allem deren Modifikationen des Substanzbegriffs im Vordergrund stehen. Der Beitrag von *Dieter Hüning* rekonstruiert die entscheidenden Gründe David Humes für die Zurückweisung einer Unsterblichkeitsüberzeugung und loziert diese Position – nicht ohne Ausblicke in aktuelle Debatten – in die zeitgenössischen Kontexte. Hüning macht die Besonderheit von Humes Immortalitätskritik deutlich: Humes Auseinandersetzung mit den rationalpsychologischen Fragen der Immaterialität bzw. Immortalität der Seele zielen nicht darauf ab, diese Annahme durch die entsprechenden Gegenbehauptungen zu ersetzen. Sie ist vielmehr darauf gerichtet, diese Fragen als solche aus dem Kanon rationaler Fragen auszuschließen. Er bedient sich dabei eines kritisch-negativen Verfahrens, das dazu dient, die Schwachpunkte der Argumentation der Gegenseite herauszustellen, ohne selbst gezwungen zu sein, positive Beweise des Gegenteils zu erbringen.

Die darauffolgenden Beiträge werfen dagegen einen Blick auf die zeitgenössischen Theorien englischer, französischer und deutscher Materialisten. *Udo Thiel* schildert die Bemühungen der englischen Theologie und Philosophie, am anglikanischen Dogma der leiblichen Auferstehung auch vor dem Hintergrund materialistischer Konzeptionen festzuhalten. Dabei untersucht er vor allem die Überlegungen von Joseph Priestley und seinem kaum bekannten philosophischen Schüler Thomas Cooper. Die radikale Ablehnung des Unsterblichkeitstheorems durch die *philosophes* Paul-Henri Thiry d’Holbach, Julien Offray de La Mettrie und Denis Diderot stellt *Günther Mensching* vor, wobei er deren konsequent reduktionistische Position als blind mit Blick auf das Phänomen möglichen Selbstbezugs kritisiert, das sich allenfalls für Diderot überhaupt als Problem darzustellen schien. Den bisher eher wenig beachteten deutschen Materialisten der Aufklä-



rung ist der Beitrag von *Falk Wunderlich* gewidmet. Ausführlich arbeitet Wunderlich die verschiedenen Positionen des materialistischen Lagers in Hinsicht auf die *immortalitas animae* im damaligen Deutschland heraus, zeigt dessen Tendenz zum Mortalismus und stellt schließlich am Beispiel von Johann David Michaelis die Aufgeschlossenheit der zeitgenössischen Theologie gegenüber einigen Spielarten des Materialismus heraus.

Dass es auf die stetig dringlicher werdende Frage nach einer möglichen Vergewisserung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele – auch jenseits der philosophischen Diskussionen im engeren Sinne – *Antworten in den Wissenschaften und der Literatur* gab, ist das Thema der dritten Sektion. Anhand von Christian Fürchtegott Gellerts Vorlesung *Von dem Vorzuge der heutigen Moral vor der Moral der alten Philosophen* geht *Oliver Bach* in seinem Beitrag der Frage nach der Relevanz der Annahme einer Unsterblichkeit der menschlichen Seele für den neuzeitlichen Naturrechtsdiskurs nach, wobei er zu einer durchaus verhalteneren Einschätzung als Gellert gelangt. Den Weg, die aus theologischen und soziopolitischen Erwägungen geforderte Unsterblichkeitsidee ohne Rekurs auf die Eigenart der vernünftigen Seelensubstanz oder Spekulationen über einen wiederauferstandenen Leib zu verteidigen, beschritt im 18. Jahrhundert vor allem Charles Bonnet mit der auf seiner einflussreichen ‚Keimtheorie‘ beruhenden Palingenesiekonzeption. *Gideon Stiening* rekonstruiert deren theonomen Hintergrund und macht zudem am Beispiel von Gotthold Ephraim Lessings Plädoyer für eine ewige ‚Seelenwanderung‘ deutlich, dass der im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts (wieder) aufkommende Palingenesiegedanke eine Konsequenz bestimmter anthropologischer, naturgeschichtlicher und geschichtsphilosophischer Grundlagentheorien darstellt. Der dritte Beitrag dieser Sektion expliziert eingehend Christoph Martin Wielands von immer neuen Veränderungen geprägte Haltung zum Unsterblichkeitstheorem. *Hans-Peter Nowitzki* verfolgt dabei minutiös die in Wielands poetischen und theologischen Arbeiten durchaus ambivalente Einschätzung der für die christliche Religion essentiellen Doktrin eines postmortalen Lebens.

Dass zumindest einige *Reaktionen der Theologie auf die Anwürfe der Aufklärung* im damaligen Deutschland nicht lediglich orthodoxe waren, sondern auch insofern als auf der Höhe der Zeit gelten können, als sie die verschiedenen säkularisierenden Tendenzen der Aufklärer in ihre theologischen Vorgaben zu integrieren bzw. diese selbst entsprechend zu modifizieren wussten, zeigt die vierte Sektion anhand ausgewählter Beispiele. Dies trifft besonders auf die sogenannte ‚Neologie‘ zu, deren Deutung der Unsterblichkeitsidee als ein unverzichtbares Mittel für die Motivation zu moralischem Handeln im Diesseits *Malte van Spankeren* in seinem Beitrag anhand einschlägiger Passagen aus den Schriften Johann Joachim Spaldings und Johann August Nösselts nachgeht. Auch die in theologischer Hinsicht unzeitgemäßen Überlegungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Heinrich Jacobis zur ‚Unsterblichkeit‘ müssen als innovativ und vor al-

lem als prägend für die deutsche Spätaufklärung sowie die Spekulationen der Theologie der Romantik und des deutschen Idealismus gelten. Ausgehend von Herders Kant-Kritik stellt *Marion Heinz* in ihrem Beitrag dessen unterschiedliche Konzepte von ‚Unsterblichkeit‘ vor, die den Palingenesiedanken mit lebens- und humanitätsphilosophischen Überlegungen in einer spinozistischen Ontotheologie verbinden. Friedrich Vollhardt weitet diese Perspektive mit einer Analyse und Interpretation der Unsterblichkeitsdoktrin innerhalb der Gefühlsphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis aus. Erst von Jacobis eigensinniger Position aus werden Ausblicke auf die *Immortalitas*-Konzeptionen des deutschen Idealismus möglich.

Die abschließende, fünfte Sektion ist allein den Überlegungen Immanuel Kants zum Problem der Seelenunsterblichkeit vorbehalten. Zwar dokumentiert sich *Kants Unsterblichkeit* ohne Zweifel an der bis heute anhaltenden kritischen wie affirmativen Rezeption; allerdings werden dabei seine Kritiken an Mystizismus, Rationalpsychologie und Offenbarungsglauben vergleichsweise selten unmittelbar auf das für die Aufklärung so signifikante Problem der Unsterblichkeit der Seele bezogen. *Giuseppe Motta* arbeitet die verschiedenen Bestimmungen und Einschätzungen Kants zum Seelen- und Unsterblichkeitsbegriff in dessen Schrift *Träume eines Geistersehers* heraus. Diese Schrift ist nicht nur ein Zeugnis von Kants schriftstellerischen Qualitäten, sondern muss vor allem als ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur durchschlagenden Kritik am rationalistischen Programm einer *psychologia rationalis* verstanden werden. Diese Kritik – besonders an der für die rationalistische Seelenlehre konstitutiven Bestimmung der Seele als einfacher Substanz –, die Kant im Paralogismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* vorlegt, zeichnet *Carsten Olk* in seinem Beitrag nach und weist darauf hin, dass Kant zufolge die menschliche Seele qua ‚Gemüt‘ durchaus als sterblich angesehen werden muss. *Andree Hahmann* geht schließlich den verschiedenen Ausführungen Kants zum Thema ‚Unsterblichkeit‘ von der ersten *Kritik* bis in die 1790er Jahre nach. Dabei wird deutlich, dass mit Blick auf die Unsterblichkeitskonzeption die wichtigste Änderung im Entwicklungsgang der kritischen Philosophie nicht das Aufgeben des Gedankens einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern vielmehr die Vorstellung moralischer Vervollkommnung betrifft, die der ‚späte‘ Kant als durchweg diesseitige Angelegenheit denkt und sie nicht mehr ins Jenseits verschiebt.

Die nachfolgenden Beiträge dokumentieren die Ergebnisse der internationalen und interdisziplinären Tagung *Zum Problem der Unsterblichkeit der Seele in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten im 18. Jahrhundert*, die vom 31. März bis zum 2. April 2016 in den Räumlichkeiten des Stadtarchivs Trier stattfand. Die Tagung wurde von der Fritz-Thyssen-Stiftung mit einem großzügigen Etat finanziert, wofür sich die Organisatoren an dieser Stelle ausdrücklich bedanken. Dank gilt selbstverständlich auch den Teilnehmerinnen und Teil-

nehmern, die mit ihren engagierten Vorträgen und Diskussionen zu einer produktiven Atmosphäre beitrugen; ihre Bereitschaft, die Ergebnisse der oft kontroversen Debatten in ihre Beiträge aufzunehmen, trug erheblich zu einer gewissen Einheit der thematisch, methodisch und systematisch unterschiedlichen Ausführungen zum Problem der Unsterblichkeit bei. Zu danken ist darüber hinaus dem Leiter des Stadtarchivs Trier, Herrn Prof. Dr. Michael Embach, der uns die Möglichkeit eröffnete, die Tagung im Stadtarchiv durchzuführen, sowie dem Leiter der Kant-Forschungsstelle der Universität Trier, Herrn Prof. Dr. Bernd Dörflinger, für die gewährte Unterstützung durch die Kant-Forschungsstelle. Der Dank der Organisatoren geht zudem an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Stadtarchivs Trier sowie die studentischen Hilfskräfte Sebastian Abel und Sabrina Schneider, die mit großem Engagement zum Gelingen der Tagung beigetragen haben. Schließlich danken die Herausgeber Dr. Udo Roth, der wie gewohnt zuverlässig und präzise die Druckvorlage des Bandes erstellt hat.



# ABHANDLUNGEN

HANNS-PETER NEUMANN

## Christian Wolffs Unsterblichkeitskonzept und seine Bedeutung für den preußischen Kronprinzen Friedrich

### *I. Christian Wolffs Konzept der Unsterblichkeit der Seele*

Wolff entwickelt sein Konzept der Unsterblichkeit der Seele in den 1720 erschienenen *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, seiner sogenannten *Deutschen Metaphysik*, sowie in der *Psychologia Rationalis* von 1734.<sup>1</sup> Zu einer Dissertation einer seiner frühen Schüler, Ludwig Philipp Thümmig, die 1721 unter dem Titel *Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta* publik gemacht worden ist, hat Wolff zudem ein lobendes Schreiben verfasst, dass sich der Neuauflage der Dissertation Thümmigs von 1737 vorangestellt findet.<sup>2</sup>

Einleitend stellt Wolff hier, in der „Epistola Gratulatoria“ an Thümmig, fest, man habe zwar bislang die Unsterblichkeit der Seele behaupten, jedoch nicht unumstößlich dartun können. Das habe daran gelegen, dass man zwar ihre Unverweslichkeit resp. Unzerstörbarkeit erkannt hätte, jedoch keinen rechten Begriff von der Unsterblichkeit gehabt habe.<sup>3</sup>

Folgt man Wolffs Argumentation in der *Deutschen Metaphysik* und in der *Psychologia rationalis*, so kommt nämlich zur Unzerstörbarkeit der einfachen Dinge oder Seienden oder Monaden, zu denen die menschliche Seele zählt, bei dieser noch die Besonderheit hinzu, dass jede Menschenseele in ihrer Personalität,

<sup>1</sup> Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1720; ders., *Psychologia rationalis*, Frankfurt am Main, Leipzig 1734.

<sup>2</sup> Christian Wolff, *Epistola Gratulatoria*, in: Ludwig Philipp Thümmig, *Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta. Oder Gründlicher Beweis von der Unsterblichkeit der Seele*, Marburg 1737, 3<sup>r</sup>–5<sup>r</sup>. Eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Von der Unsterblichkeit der Seele“ ist in den *Gesammelten kleinen philosopshischen Schrifften* enthalten: Christian Wolff, *Von der Unsterblichkeit der Seele*, in: ders., *Gesammlete kleine philosophische Schrifften*, Vierter Theil, Halle 1739, 220–230.

<sup>3</sup> Wolff, *Epistola Gratulatoria* (wie Anm. 2), 3<sup>r</sup>–3<sup>v</sup>.

kurz als individuelle Person, unzerstörbar ist. Die personale Unzerstörbarkeit der Seele aber heißt bei Wolff ‚Unsterblichkeit‘.

Ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, knüpft Wolff hier an die von Leibniz in der *Théodicée* (§ 89) getroffene Unterscheidung zwischen der Unzerstörbarkeit („indestructibilité“) der Tierseelen und der Unsterblichkeit der Personalität („immortalité de la personnalité“) der menschlichen Seele an.<sup>4</sup> Unsterblichkeit ist nach Wolff jedoch weniger ein postmortaler Zustand oder status quo als vielmehr ein Vermögen, eine *facultas* der Seele, auch postmortal Person bleiben zu können. Man könnte auch sagen, dass sie ein Zustand ist, in welchem die individuelle Person ihre Bewusstseinstätigkeit stets aufrecht erhält, indem sie erstens sowohl klarer und deutlicher Perzeptionen fähig bleibt und den Grad ihrer Perzeptivität sogar noch zu steigern weiß – die Fähigkeit zu distinkten Perzeptionen also –, als diese auch zweitens in ihrer Diskursivität stets an ihr Ich zurückzubinden vermag: die Fähigkeit zur Apperzeption resp. zum Selbstbewusstsein resp. zur *memoria sui* also: „Denn das unverweßliche ist unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält.“<sup>5</sup>

Um sich der Momente der Unzerstörbarkeit, der Personalität und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu vergewissern, hält Wolff ein dreistufiges Erklärungsmodell für erforderlich:

Erstens muss gezeigt werden, dass die Seele unverweslich resp. unzerstörbar ist und den Tod und die Vernichtung des Körpers übersteht resp. im wahrsten Sinne des Wortes überlebt. Dies geschieht in der Theorie der einfachen Dinge, der einfachen Seienden, der Monaden, in der diese und ihre Eigenschaften in Relation zu und in Absetzung von Komposita bestimmt werden.

Zweitens muss gezeigt werden, dass die Seele postmortal im Zustand distinkter Perzeptionen fort dauern kann, d. h. dass ihr mit dem Wegfall der sensorischen Kapazitäten des ihr zu Lebzeiten zugeordneten Körpers nicht etwa ein Dauerschlaf droht, was der Fall wäre, wenn die perzeptive Tätigkeit der Seele an die sensorischen Möglichkeiten ihres organischen Körpers gebunden wäre, sondern dass sie ihre Perzeptivität sogar noch zu vervollkommen vermag. Auch dies geschieht in der Theorie der einfachen Dinge, genauer in der Theorie der prästabilierten Harmonie von einfachen (Seelen, Geister) und zusammengesetzten Dingen (Körper), kurz in der Verhältnisbestimmung von Seele und Leib.

Drittens muss gezeigt werden, dass sich die Seele im Wechsel ihrer Zustände ihrer selbst bewusst bleiben kann, d. h. dass sie sich auch postmortal stets als die gleiche erkennt, die ihren vergangenen Zuständen und ihrem gegenwärtigen Zustand zugrunde gelegen hat, dass sie vor allem also die gleiche ist, die sie vor ihrem

<sup>4</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, in: ders., *Die philosophischen Schriften*, hg. von Carl Immanuel Gebhardt, 7 Bde., Berlin 1875–1890, Bd. 6, 151.

<sup>5</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken* (wie Anm. 1), § 926.

Tod gewesen ist. Dies geschieht in Wolffs sehr knapper Theorie der Person und des apperzeptiv-memorialen Bewusstseins.

Alle drei Dimensionen dieses Erklärungsmodells, die von Wolffianern wie Johann Gustav Reinbeck, Johann Friedrich Stiebritz und Israel Gottlieb Canz übernommen und mehr oder weniger ausführlich auseinandergesetzt wurden, sind tief in der wolffschen Interpretation der leibnizschen Monadentheorie verankert.<sup>6</sup> Darin liegt auch einer der Gründe für die Komplexität von Wolffs Theorie vom Einfachen und Zusammengesetzten.<sup>7</sup> Ohne diese im Detail darzustellen, werde ich versuchen, simplifizierend die wichtigsten wolffschen Definitionsmerkmale der einfachen Dinge, der Seelen als besonderer Spezies einfacher Dinge und der Personalität der menschlichen Seele zusammenzutragen.

Wolff begründet die Existenz einfacher Dinge in der *Deutschen Metaphysik* wie folgt:

Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache sein. Wenn keine einfache vorhanden wären; so müsten alle Theile, sie möchten so klein angenommen werden, als sie immermehr wollen, auch so gar die undenklich kleinen Theile, aus anderen Theilen bestehen. Da man nun aber keinen Grund anzeigen könnte, woher denn die zusammengesetzten Theile endlich herkämen, so wenig als man begreifen könnte, woher eine zusammengesetzte Zahl entstanden wäre, wenn sie keine Einheiten in sich fassen sollte, und doch ohne zureichenden Grund nichts seyn kan; so muß man endlich einfache Dinge zugeben, daraus die zusammengesetzten entstanden. Wer den Satz des zureichenden Grundes recht einsiehet, der begreifet, daß man nicht eher denselben erreichet, als wenn man mit dem Fragen zu Ende kommet, und nicht mehr einerley Antwort bekommet, wie geschiehet, wenn man Theile unendlich fort einräumet.<sup>8</sup>

Aus diesem Argumentationszusammenhang heraus, unter der Bedingung der unendlichen Teilbarkeit der Materie, leitet Wolff die nur mit dem Verstand zu erkennende Existenz einfacher Dinge her, deren Merkmale sich ex negativo gleichsam als Kontrapunkte zu denen zusammengesetzter körperlicher Dinge bestimmen lassen: Als einfache sind sie unteilbar, unausgedehnt, immateriell, in ihnen findet kein Partikelfluss, keine Komposition und Dekomposition von Teilen statt wie dies für zusammengesetzte Dinge gilt. Einfache Dinge bestehen anders als Körper, so wie sie sind, weiter, da sie nicht in ihre Bestandteile zerlegt werden können. Genau das aber impliziert ihre Unverweslichkeit, ihre Unzerstörbarkeit. Als sol-

<sup>6</sup> Vgl. Johann Gustav Reinbeck, *Philosophische Gedanken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit*, Berlin 1739; Johann Friedrich Stiebritz, *Philosophischer Beweis von der Unsterblichkeit der Seele*, Halle 1740; Israel Gottlieb Canz, *Überzeugender Beweiß aus der Vernunft von der Unsterblichkeit sowohl der Menschen Seelen insgemein, als besonders der Kinderseelen: Samt einem Anhang über die Frage: Wie es der Seele nach dem Tode zu Muthe seyn werde?*, Tübingen 1744.

<sup>7</sup> Zu Wolffs Monadentheorie vgl. ausführlich Hanns-Peter Neumann, *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien (1600–1770)*, Stuttgart 2013, 259 ff.

<sup>8</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken (wie Anm. 1)*, § 76.

che mit sich identisch bleibende Monaden können sie nur auf einmal entstehen oder auf einmal annulliert werden. Dies geschieht jedoch nicht durch einen natürlichen Prozess der Genese oder des Zerfalls, sondern ausschließlich durch den schöpferischen Akt der göttlichen Urmonade. Was bei Wolff noch keine bedeutende, wenn überhaupt eine Rolle spielt, wenn es um die postmortale Weiterexistenz der Seele geht, wird bei Stiebritz und bei Canz ausführlicher diskutiert: Ob es nämlich einen zureichenden Grund gibt, der Gott dazu bewegen könnte, von seinem Recht Gebrauch zu machen, die postmortal weiter existierenden Einzelseelen zu annullieren.

Im Gegensatz zur passiven Materie sind die in einer gewissen Relation zueinander stehenden einfachen Dinge mit einer aktiven Kraft versehen, die sich in der Welt der Körper als mechanisches Gefüge äußert. Bei den besonderen einfachen Dingen, die Seelen genannt werden, ist diese Kraft eine perzeptive, im weitesten Sinne vorstellende Kraft, die in verschiedenen Modifikationen oder auch Vermögen auftreten kann: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtnis, Verstand, Vernunft. Während Tierseelen sinnliche Vorstellungen, Einbildungskraft und Gedächtnis haben, kommen bei der menschlichen noch Verstand und Vernunft hinzu, die sie zu distinkten Perzeptionen und zur Einsicht in den Gesamtzusammenhang der Wahrheiten befähigen. Die perzeptive Kraft der Seele, sich die Welt in äußerster Distinktion und Differenziertheit vorzustellen, wäre wie diejenige Gottes grenzenlos, ohne Einschränkungen, hätte sie keinen Körper: „Der Grund der Einschränkung“, so Wolff, „besteht in dem Stande des Körpers in der Welt, und weil er veränderlich ist, in allen seinen Veränderungen.“<sup>9</sup> An anderer Stelle heißt es:

Die vorstellende Kraft, darinnen das Wesen und die Natur der Seele besteht, richtet sich nach dem Stande eines Körpers in der Welt, und denen daher sich ereignenden Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen, und hat also den Grund ihrer Vorstellungen mit ausser sich, nemlich in der Welt. Und demnach ist die Seele dependent von der Welt.<sup>10</sup>

Der Zusammenhang zwischen Leiblichkeit und sensitiver Perzeptivität, die gleichsam die Daten liefert, mit denen der begriffsbildende Verstand zu hantieren vermag, scheint auf den ersten Blick einen handfesten sensualistischen Empirismus zu suggerieren. Doch der Schein trügt. Die Seele erweist sich als „thätiges Wesen, indem sie empfindet“.<sup>11</sup> Sie bringt durch die ihr eigene Kraft ihre Empfindungen hervor. Die Stellung des Körpers in der Welt, die zunächst als eindeutiger Grund für die Empfindungen der Seele zu gelten schien, ist nichts weiter als der bloße Anlass, Empfindungen gemäß der Stellung des Körpers in der Welt zu produzieren:

<sup>9</sup> Ebd., § 784.

<sup>10</sup> Ebd., § 941.

<sup>11</sup> Ebd., § 818.



[S]o kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von aussen hinein, sondern die Seele hat sie in der That schon in sich, nemlich auf die Art und Weise, wie es ihr als einem endlichen Dinge möglich ist, nicht würrklich, sondern bloß dem Vermögen nach, und wickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmen- den Ordnung aus ihrem Wesen heraus, indem sie sich selbst determiniret das mögliche würrklich zu machen.<sup>12</sup>

In der *Psychologia rationalis* argumentiert Wolff nun mit der hier angesprochenen, mit dem Leibe zusammenstimmen- den Ordnung, die die Matrix für die perzeptive Produktion der Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge in der Seele abgibt, in zeugungstheoretischer Hinsicht, um darzulegen, dass die Seele postmortal zu distinkten Perzeptionen fähig bleibt.<sup>13</sup> Wolff gibt zu verstehen, dass die Veränderung, die beim Tode vor sich gehe, derjenigen ähnlich sei, die sich bei der Zeugung ereignet. Gemäß der wolffschen Präformationslehre ist die Seele in den Korpuskeln präexistent, aus denen der Fötus im Uterus gebildet wird. In diesem Stadium aber realisiert die Seele, wiewohl dazu disponiert, weder ihr Vermögen zu deutlichen Perzeptionen noch das der Apperzeption oder des Gedächtnisses. Warum? Weil der momentane Stand des Körpers in der Welt ihr nicht den Anlass gibt, dessen sie bedarf, um das ihr Mögliche wirklich zu machen. Während der embryonalen Entwicklung ihres Leibes findet hingegen eine sukzessive Entfaltung aus dem Status perzeptiver Dunkelheit zum Status distinkter Perzeptionen statt. Die präexistente und fötale Repräsentation des Universum erfolgt also in derjenigen Ordnung, die durch Lage, Veränderung und Entwicklungsstand des Körpers vorgegeben werden. Der Tod ist laut Wolff dabei nichts anderes als der Zustand des Körpers, in dem dessen Organe auf einen Schlag aufhören, ihre Funktionen auszuüben. Dies aber heißt, dass bisherige Beschränkungen aufgehoben sind und die Seele, wie im Übergang vom keimhaften präexistenten Stadium zum Stadium der embryonalen Entwicklung, in ein neues Stadium der Verwandlung eintritt, in der sie ihre perzeptiven Möglichkeiten noch besser zu entfalten vermag. Wolff spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die Seele ihre Perzeptivität zu vervollkommen vermag.

Das hört sich zunächst danach an, als wäre die Seele in ihrem postmortalen Zustand völlig von ihrem Leib losgelöst. In der Tat entsteht dieser Eindruck vor allem in der *Psychologia rationalis*. Nur müsste sie dann notgedrungen, da durch keinerlei Einschränkungen limitiert, gottgleich sein. In der *Deutschen Metaphysik* geht Wolff zwar nicht dezidiert auf die Frage der postmortalen Leiblichkeit ein, immerhin aber gibt er zu erkennen, dass die postmortale Transformation der Seele mit einer neuen Art der Einschränkung einhergehen muss: „Auf was

<sup>12</sup> Ebd., § 819.

<sup>13</sup> Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf: Christian Wolff, *Psychologia rationalis*, Frankfurt am Main, Leipzig 1734, §§ 704 ff.

für eine Art und Weise aber die Veränderung vorgehet, und wie lange es währet, ehe sie die neue Art der Einschränkung völlig erreicht, können wir zur Zeit nicht bestimmen.“<sup>14</sup>

Da die Einschränkung der seelenmonadischen Perzeptionen bei Wolff durch den Stand und die Beschaffenheit des Körpers in der Welt bestimmt sind, so lässt sich an dieser Stelle nur vermuten, dass die neue Art der Einschränkung mit einer radikalen Metamorphose ihres Leibes einhergeht. Das wäre zumindest konsequent Leibnizianisch. Denn Leibniz wurde nicht müde zu betonen, dass Monaden immer einen Körper haben und dass Geburt und Tod Metamorphosen und Verwandlungsprozesse sind.<sup>15</sup> In der *Psychologia rationalis* wird Wolff genau dies, dass Monaden immer einen Körper haben, quasi individualpsychologisch pointieren und als herausragende Stärke der These von der präetablierten Harmonie deuten: Dieser zufolge sei nämlich jeder besonderen Individualesee nur dieser besondere Individualekörper zugeordnet. Beide zusammen konstituieren, so Wolff, schließlich die Einheit einer zusammengesetzten Substanz oder einen „homo suppositus“. <sup>16</sup> Inwiefern diese Einheit als „persona“ subsistiert und was die Eigenschaften von Personalität sind, führt Wolff nur recht knapp in der *Psychologia rationalis* aus.

Anders als die Tiere sind Menschen aufgrund ihrer Personalität nicht nur unverweslich, sondern auch unsterblich. Was aber ist nach Wolff eine Person und was macht deren Personalität letztlich aus? Als Person definiert Wolff ein einfaches Ding, das ein Bewusstsein seiner Identität besitzt, indem es sich als dasjenige erkennt, was zuvor in jenem Zustand gewesen und nun in diesem Zustand ist. In der *Psychologia rationalis* wird Wolff diese Fähigkeit des Sich-Wiedererkennens als *memoria sui* oder *conscientia sui* bezeichnen.<sup>17</sup> Nun haben wir vorhin gesehen, dass Wolff auch Tieren das Vermögen des Gedächtnisses zuschreibt. Insofern scheint es auf den ersten Blick inkonsistent zu sein, Tieren Personalität abzusprechen, wenn ihnen doch wie den Menschen ebenfalls das Vermögen des Gedächtnisses zukommt.

Was also heißt Gedächtnis bei Wolff? – Gedächtnis bedeutet für Wolff zunächst einmal, Vorstellungen, die man jetzt hat, als solche Vorstellungen wiedererkennen zu können, die man schon einmal gehabt hat. Man könnte von einem objektbezogenen Wiedererkennen oder Erinnern sprechen. Die *memoria sui* aber zielt auf ein subjektbezogenes Erinnern oder Wiedererkennen; sie geht mit einem apperzeptiven Akt einher: Ich erkenne mich als das gleiche Ich wieder,

<sup>14</sup> Ebd., § 925.

<sup>15</sup> Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, hg. von Hartmut Hecht, Stuttgart 1998, § 72 sowie Leibniz, *Théodicée* (wie Anm. 4), 152, 178 f. (§§ 90, 124).

<sup>16</sup> Wolff, *Psychologia rationalis* (wie Anm. 13), § 719.

<sup>17</sup> Ebd., § 733.

das die Vorstellung, die es jetzt hat, auch in der Vergangenheit schon einmal gehabt hat. Es ist genau diese ganz spezielle Gedächtnisleistung, die laut Wolff allein der menschlichen Seele zuzusprechen ist. Sie bedingt gemeinsam mit dem apperzeptiv-reflexiven Akt der Verknüpfung meiner Vorstellungen die Personalität der menschlichen Seele oder, um mit Leibniz zu sprechen, die Fähigkeit des Menschen, ‚Ich‘ zu sagen, eine Fähigkeit, die ihr ganz offensichtlich, folgt man Wolff, postmortal nicht abhanden kommt. Ganz im Gegenteil: Unsterblichkeit wird von Wolff ausdrücklich an den perzeptiv-apperzeptiven Akt geknüpft, wenn sie als Vermögen definiert wird, im Zustand distinkter Perzeptionen anzudauern und diesen memorial aufrechtzuerhalten, nachdem der Körper zu Tode gekommen ist.<sup>18</sup> Die personale Menschenseele bewahrt also auch nach dem Tode die apperceptive Erinnerung an ihren Zustand, d. h. sie ist sich, eingedenk ihres vergangenen Lebens, bewusst, dass dies vergangene Leben ihr Leben gewesen ist. Mehr noch, Wolff sieht Parallelen zur Veränderung, die beim Tode vor sich geht, mit jener, die sich bei der Zeugung und in der embryonal-fötalen Entwicklung zugetragen hat. Das aber weist darauf hin, dass Wolff in der Unsterblichkeit der Seele eine der pränatalen und embryonalen Entfaltung ähnliche Metamorphose sieht, in der sich die personale Seele des Menschen zu sogar noch höheren perzeptiven-apperzeptiven Bewusstseinszuständen erheben kann. Damit ist zunächst einmal die personale Vervollkommnung angesprochen, deren ethische Dimensionen in der Idee der moralischen Perfektibilität münden. Ohne dass Wolff dies expliziert – hier bleibt es allenfalls bei Andeutungen –, muss die angesprochene Metamorphose eine leibseelische sein, will heißen, dass sich die Seele nach dem Absterben *dieses* Leibes in einen neuen Leib einkleidet. Es sei denn, dass *post mortem* kein Stand des Körpers in der Welt mehr nötig ist, aus Anlass dessen die Person ihre Perzeptionen entfaltet. Bei Leibniz ist es freilich nur dem göttlichen Wesen vorbehalten, körperlos zu sein. Wolff bleibt in dieser Hinsicht, was den postmortalen Status der leibseelischen Personalität der menschlichen Seele anbelangt, merkwürdig unentschieden.

<sup>18</sup> Ebd., § 737.

*II. Politische Dimensionen der Unsterblichkeit der Seele:  
Der preußische Kronprinz Friedrich liest Wolffs ‚Deutsche Metaphysik‘*

Am 13. März 1736 übersandte Ulrich Friedrich Suhm dem preußischen Kronprinzen die Übersetzung des ersten Kapitels der *Deutschen Metaphysik* (§§ 1–9).<sup>19</sup> Zu diesem Zeitpunkt hatte der Kronprinz schon mit der Lektüre von Wolffs Werken begonnen. So heißt es in einem Schreiben Friedrichs an Ernst Christoph von Manteuffel vom 11. März 1736, dass er seine „Nase bereits in Wolff gesteckt“ habe.<sup>20</sup> Manteuffel, 1730 unfreiwillig aus sächsischen Diensten ausgeschieden,<sup>21</sup> stand seit spätestens Ende 1735 mit dem Kronprinzen in einem intensiven Briefwechsel. Im Laufe der Zeit hat er sich als freundschaftlicher Ratgeber Friedrichs zu etablieren verstanden und mit einem unverkennbaren, den Prinzipien der Fürstenerziehung geschuldeten pädagogischen Impetus um dessen philosophische, theologische, moralische und literarische Interessenlage bemüht. Aus einem Brief Manteuffels an den sächsischen Minister Heinrich von Brühl vom 24. April 1736 geht hervor, dass er, schon damals ein überzeugter Wolffianer, dem Kronprinzen die Lektüre der *Deutschen Metaphysik* vor allem deswegen empfohlen habe, weil Wolff darin jene Frage, die Friedrich besonders umtrieb, nämlich das Problem der Unsterblichkeit der Seele, in argumentativ überzeugender Weise behandelt habe.<sup>22</sup> Die Selbstvergewisserung von der (unsterblichen) Existenz der eigenen Seele, die Wolff in der *Deutschen Metaphysik* explizierte, hatte aber auch

<sup>19</sup> Zu Entstehung der französischen Übersetzung der *Deutschen Metaphysik* vgl. ausführlich Hanns-Peter Neumann, Der preußische Kronprinz Friedrich und die französische Übersetzung der ‚Deutschen Metaphysik‘ Christian Wolffs im Jahr 1736. Die Identifizierung der Krakauer Handschrift Ms. Gall. Fol. 140 in der Bibliotheka Jagiellonska und der Berliner Handschrift P. 38 in der Bibliothek des Schlosses Charlottenburg, in: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* N. F. 24 (2014), 35–68.

<sup>20</sup> Friedrich an Manteuffel, Berlin, 11. März 1736, in: *Œuvres de Frédéric le Grand*, hg. von Johann David Erdmann Preuß, 30 Bde., Berlin 1846–1856, hier Bd. 16, 115. In einem Brief an Suhm, der auf Anfang bis Mitte Mai datiert werden muss, spricht Friedrich davon, dass er sich immer besser mit Wolffs „manière de raisonner“ vertraut gemacht habe und, was dessen „propositions“ oder Lehrsätze anbelange, inzwischen damit besser „als noch einige Monate zuvor“ zurecht komme, vgl. Friedrich an Suhm, Berlin, [Mai 1736], in: ebd., XVI, 290. Vermutlich hat Friedrich mit der Lektüre der wolffschen Werke daher schon früh, mutmaßlich im Februar 1736, begonnen.

<sup>21</sup> Vgl. Hans Jochen Pretsch, Graf Manteuffels Beitrag zur österreichischen Geheimdiplomatie von 1728 bis 1736. Ein kursächsischer Kabinettsminister im Dienst des Prinzen Eugen von Savoyen und Kaiser Karls VI. Bonn 1970 (*Bonner Historische Forschungen* 35). Zu Manteuffels Biographie siehe Thea von Seydewitz, Ernst Christoph Graf Manteuffel. Kabinettsminister Augusts des Starken. Persönlichkeit und Wirken, Dresden 1926.

<sup>22</sup> Manteuffel an Brühl, Berlin, 24. April 1736, in: Karl von Weber (Hg.), *Aus vier Jahrhunderten. Mittheilungen aus dem Haupt-Staatsarchive zu Dresden* N. F. 2 (1861), 255: „[J]e lui recommandai de lire la metaphisique allemande de Wolff, qui dit tout ce qu’un philosophe peut dire de plus convaincant en faveur de l’immortalité de l’ame.“

Suhm schon mit nonchalantem Charme zur Sprache gebracht: „Quelle gloire pour notre philosophe [sc. Wolff] de prouver l’existence de la plus belle âme qu’il y ait dans l’univers [sc. Friedrich]“.<sup>23</sup>

Manteuffel und Suhm wussten, wie sehr Friedrich die Frage der Unsterblichkeit der eigenen Seele umtrieb.<sup>24</sup> Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass Suhm und Manteuffel in wechselseitigem Einvernehmen die wolffsche Philosophie in das Blickfeld des Kronprinzen rückten, um Friedrich zum wolffianischen *roi philosophe* zu erziehen.<sup>25</sup>

Bleibt zu fragen, warum nun ausgerechnet das Problem der Unsterblichkeit der Seele Friedrich 1736 so sehr in Beschlag genommen hat, dass es gleichsam der kultur- und wissenschaftspolitische Angelpunkt war, um den Thronfolger, den künftigen preußischen König, und dessen Politik wolffianisch zu prägen.

Die nächstliegende Antwort darauf ist, dass Friedrichs Auseinandersetzung mit dem für ihn entscheidenden Problem der sterblichen oder unsterblichen Existenz der eigenen Seele eine der nachhaltigsten Effekte der traumatischen Erlebnisse seiner Gefangenschaft in der Festung Küstrin und der Hinrichtung seines Freundes Hans Hermann von Katte am 6. November 1730 gewesen ist. Hinzu kommt der stets schwelende Konflikt mit dem Vater, wie er zur Zeit jener Krisis ausgebrochen war, die zu den traumatischen Erfahrungen im Jahre 1730 geführt hatten. Auch wenn Friedrich den militärischen Exerziten, zu denen ihn Friedrich Wilhelm schließlich verpflichtet hatte, nachkommen musste, eröffnete die Organisation einer eigenen Hofhaltung in Rheinsberg dem Kronprinzen gerade im ersten Halbjahr 1736 neue Freiräume und ermöglichte ihm die nötige Distanz zu seinem Vater, um sich seinen originären kulturellen Interessen von neuem widmen zu können. Parallel zum und noch vor dem für April 1736 belegten Versuch des Kronprinzen, mit dem religiösen Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Seele den strengen väterlichen Erwartungshaltungen nachzukommen, ohne dass damit eine strikte Überzeugung verbunden gewesen wäre,<sup>26</sup> hatte nun aber bereits die wohl eher latente, nur dem Kreis der engeren Vertrauten bekannte labilere *philosophische* Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit begonnen oder neu eingesetzt. Friedrich setzte seine Hoffnung auf die Möglichkeit, dass die Unsterb-

<sup>23</sup> Suhm an Friedrich, 13. März 1736, in: Œuvres de Frédéric le Grand (wie Anm. 20), XVI, 274.

<sup>24</sup> Vgl. Friedrich an Suhm, Ruppin, 17. März 1736, in: ebd.: „Vous comprenez ou vous devinez sans doute que l’assurance que me donne Wolff de l’immortalité de *mon âme* (*chose qui m’intéresse infiniment*, et dont vous êtes l’interprète) doit me causer une double joie“ (Hvhg. H.-P.N.).

<sup>25</sup> Vgl. dazu Johannes Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung*. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus, Berlin, New York 2011, 72–122; ders., *Der Kampf um Kronprinz Friedrich. Wolff gegen Voltaire*, Berlin 2011. Siehe auch Martin Fontius, *Der Ort des ‚Roi philosophe‘ in der Aufklärung*, in: Martin Fontius (Hg.), *Friedrich II. und die europäische Aufklärung*, Berlin 1999, 9–27.

<sup>26</sup> Vgl. Johannes Kunisch, *Friedrich der Große. Der König und seine Zeit*, München 2009, 53.

lichkeit der Seele argumentationslogisch bewiesen werden und so als rational oder wissenschaftlich fundierte Gewissheit zu einem von innerer Standhaftigkeit und Ausgeglichenheit geprägten aufgeklärten Ethos beitragen könne. Wolffs Unsterblichkeitsbeweis spielte hierfür eine zentrale Rolle. So schreibt er am 27. März 1736 an Suhm:

Enfin, je commence à apercevoir l'aurore d'un jour qui ne brille pas encore tout à fait à mes yeux; et je vois qu'il est dans la possibilité des êtres que j'aie une âme, et que même elle soit immortelle. [...] Je m'en tiens à Wolff, et pourvu qu'il me prouve bien que mon être indivisible est immortel, je serai content et tranquille.<sup>27</sup>

Doch ging es Friedrich nicht nur um die Vergewisserung der Existenz der eigenen Seele sowie ihrer postmortalen Weiterexistenz, sondern auch um diejenige seiner Freunde – dabei dürfte er rückblickend auch an Katte gedacht haben – sowie geistiger Größen wie Newton, Voltaire und Wolff. In einem weiteren Brief an Suhm kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck:

La seule pensée de votre mort me sert d'argument pour prouver l'immortalité de l'âme; car serait-il possible que cet être qui vous meut, et qui agit avec autant de clarté, de netteté et d'intelligence en vous, que cet être, dis-je, si différent de la matière et du corps, cette belle âme, douée de tant de vertus solides et d'agréments, cette noble partie de vous-même qui fait les délices de notre société, ne fût pas immortelle? Non certes, je le soutiendrais sur les bancs même, s'il le fallait, que, quand la plus grande partie du monde serait périssable et anéantie, vous, Voltaire, Boileau, Newton, Wolff, et encore quelques génies de cet ordre, doivent être immortels.<sup>28</sup>

Selbst wenn es sich hier, angesichts einer „furchtbaren Kolik“ („colique affreuse“), die Suhm kurz zuvor überfallen hatte und ihn schon glauben ließ, dass das Ende nahe sei, um eine charmante, der Freundschaft geschuldete, in eine philosophische Reflexion eingekleidete Beteuerung ehrlicher Betroffenheit angesichts des möglichen Verlusts des Freundes handelt, so bezeugt diese Beteuerung bei allem Charme doch auch eine tieferliegende Befürchtung, nämlich diejenige, dass der Tod das endgültige Ende des Esprits und Charakters einer „schönen Seele“ („belle âme“) bedeuten könnte.

Ein aufschlussreicher Brief Friedrichs an Manteuffel vom 29. April 1736 macht deutlich, wie präsent ihm die oben beschriebenen, schon gut ein halbes Jahrzehnt zurückliegenden traumatischen Erlebnisse gerade im Frühjahr 1736 noch waren. Darin versetzte sich der Kronprinz in die Lage Karl Heinrich von

<sup>27</sup> Friedrich an Suhm, Ruppin, 27. März 1736, in: Œuvres de Frédéric le Grand (wie Anm. 20), XVI, 280: „Endlich beginne ich die Morgenröte eines neuen Tages wahrzunehmen, der zwar noch nicht in vollem Glanze vor meinen Augen erstrahlt, dennoch sehe es in der Möglichkeit der Seinden, dass ich eine Seele habe und dass diese sogar unsterblich sei. [...] Ich halte mich dabei an Wolff, und vorausgesetzt, er weiß mir zu beweisen, dass mein unteilbares Seiendes unsterblich ist, werde ich zufrieden und ruhig sein.“

<sup>28</sup> Friedrich an Suhm, Ruppin, 6. Juni 1736, in: ebd., XVI, 294.