

Kryptoradikalität in der Frühen Neuzeit

Veranstalter: Ulman Weiß, Günter Mühlpfordt, Forschungszentrum Gotha für Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt

Datum, Ort: 07.06.2007-09.06.2007, Gotha

Bericht von: Cornelia Rémi, Institut für Deutsche Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität München

In Kooperation mit dem Forschungszentrum Gotha versammelten Ulman Weiß (Erfurt) und Günter Mühlpfordt (Halle/Saale) eine Gruppe von Experten unterschiedlicher Disziplinen im Spiegelsaal des Schlosses Friedenstein, um über Bedingungen, Erscheinungsformen und Folgen frühneuzeitlicher Kryptoradikalität zu diskutieren. In Gesellschaften, die auf maximalem Konsens ihrer Mitglieder basieren, lassen sich Alternativen zu diesem Konsensdenken zunächst nur im Verborgenen erproben. Dieses Phänomen begegnet insbesondere in der frühen Neuzeit, in der sich zwischen Prozessen der Autorisierung und Pluralisierung besonders komplexe Wechselwirkungen ergeben: Autoritäre Setzungen, die universelle Geltung behaupten oder sogar erzwingen, provozieren alternatives Denken und Handeln, das sich jedoch häufig nur mittels verschiedener Camouflagestrategien behaupten kann.

Das Arbeitsgespräch wollte prüfen, wie trennscharf und sinnvoll sich Phänomene mit dem Begriff der ‚Kryptoradikalität‘ umschreiben lassen und wo Überschneidungen zu anderen Begrifflichkeiten, wie ‚Heterodoxie‘, ‚Devianz‘ und ‚Dissidententum‘ bestehen. Daraus ergab sich eine Fülle von Fragen, die im Laufe der drei intensiven Tage oft nur angerissen, keinesfalls aber erschöpfend beantwortet werden konnten. Wie lässt sich dem Verborgenen nachzuspüren, welche Forschungsheuristik und -methodik sind in den betrachteten Kontexten überhaupt zweckmäßig? Wie zuverlässig ist das überlieferte Quellenmaterial? Wie beeinflussen unterschiedliche Normhorizonte und Bewertungsrahmen den Blick auf Kryptoradikalität, wie stabil oder dynamisch sind die jeweils untersuchten Konstellationen? Welcher Formen und Medien bedienen sich Kryptoradikale, um ihre Überzeugungen zu bewahren, zu tradieren und zu verbreiten? Warum agieren sie teils isoliert, teils in eng vernetzten Personengruppen? Wie können sie sich mit den sozialen Gegebenheiten pragmatisch zu arrangieren? Wie stark können offene Äußerung und innere Gesinnung aus-

einanderklaffen? Peilt die Frage nach Kryptoradikalität zwangsläufig Teleologien hin zur Moderne an, oder lassen sich Blickwinkel finden, aus denen sich auch Sackgassen, versandete und nicht entfaltete historische Optionen erschließen?

Für all diese Fragen erwies sich der Tagungsort als ganz besonders geeignet, versammelt die Forschungsbibliothek Gotha doch in einzigartiger Weise gedruckte und handschriftliche Quellen, die alle zentralen kulturbildenden Mächte der Vormoderne repräsentieren. Eine thematische Führung bot den Teilnehmern des Arbeitsgesprächs die Gelegenheit, ausgewählte Titel aus den Gothaer Dissidentica-Beständen in ihrem jeweiligen Überlieferungsverbund näher zu betrachten und etliche der besprochenen Texte direkt in Augenschein zu nehmen. Zur engagierten und fruchtbaren Diskussionsatmosphäre trugen diese Anregungen entscheidend mit bei.

Die Begrüßungen durch Kathrin Paasch (Gotha) und Miriam Rieger (Erfurt) sowie die Einführung durch Günter Mühlpfordt bildeten den Auftakt zu einem trotz mehrerer kurzfristiger Absagen umfangreichen Tagungsprogramm, das Textbestände und Persönlichkeiten aus vier Jahrhunderten umspannte.

Siegfried Hoyer (Leipzig) widmete sich Simon Haferitz, der als Prediger in Allstedt seit 1523 enge Beziehungen zu seinem Amtskollegen Thomas Müntzer unterhielt. Die spärlichen Quellen zu Haferitz' Leben und Schaffen werfen allerdings die Frage auf, inwiefern seinem persönlichen Kontakt mit Müntzer auch eine theologisch-intellektuelle Nähe entsprach. War auch Haferitz ein Radikaler oder unterstellte man ihm lediglich eine radikale Haltung? Das wichtigste Zeugnis zu seiner theologischen Auffassung bildet seine Dreikönigspredigt von 1524. Hier vertritt er eine radikal-konsequente Geistestheologie, die dem ‚unbekannten Gott‘ in der Seele des Menschen höchste Bedeutung zuspricht. Trotz inhaltlicher Parallelen zu Luthers Weihnachtspostille von 1522 zielt er in eine andere Richtung. Er deutet das Evangelium von den drei Weisen allegorisch als Erzählung von der Schwierigkeit, den rechten Glauben zu erlangen, und wendet sich dabei polemisch gegen eine Überbewertung des Buchstabenglaubens an den Bibeltext und Vertrauen auf die Sakramente. Der Glaube stellt sich im Herzen ein und wird allein den Auserwählten zuteil, die Gott zum ewigen Leben bestimmt hat. Zwar kündigt Haferitz auch eine umfassende Veränderung der irdischen Verhältnisse an, erwar-

tet diesen Wandel aber durch das lebendige Wort Gottes und nicht durch menschliche Waffengewalt. Für den Vorwurf, er habe aufrührerische Reden wider die Obrigkeit geführt, wie er ihm 1524 auch anlässlich seiner Pfingstpredigt gemacht wird, lassen sich hier jedenfalls keine Indizien finden. Seine radikale Kritik bezieht sich nie unmittelbar auf die aktuellen politischen Verhältnisse. Fraglich ist, ob Haferitz' anspruchsvolle Geistestheologie sein eher einfaches Publikum überhaupt erreichen und langfristig auf das Glaubensverständnis der Zuhörer einwirken konnte. Seine Theologie bleibt jedenfalls ohne direkte gesellschaftliche Konsequenzen; nach seinem Weggang aus Allstedt verlieren sich seine Spuren. Angesichts dieses Überlieferungsbefundes stellt sich die Frage, was sich unter diesen Bedingungen als ‚verborgener‘ Radikalismus bezeichnen ließe – und ob es überhaupt sinnvoll ist, den Begriff hier anzuwenden. Während Haferitz theologisch durchaus radikale Positionen vertritt, führt sein Spiritualismus nicht zu entsprechender politischer Radikalität. Anders als später Müntzer versucht er nicht, die Gottesherrschaft durch aktives Intervenieren herbeizuzwingen.

Christoph Dejung (Trans/Schweiz) betonte in seinem Referat besonders die Dynamik gegenseitiger Infragestellung und Identitätssicherung von autoritärer Lehrmacht und radikaler Opposition. Er entwarf eine häresiologische Typologie, die zwei Arten des Kryptoradikalen umfasst: den ‚schlaunen‘ Ketzer, der um seines eigenen Seelenheils, und den ‚feigen‘ Ketzer, der um der Sache willen handelt. Radikalität meint in diesem Zusammenhang „ein Denken, das zur Praxis übergeht“. Philosophisch betrachtet kann sich daraus (nach Karl Marx' elfter Feuerbach-These) kein Vorwurf ergeben. Allerdings benötigt jede Lehrmacht oppositionelle Radikalität für ihre Selbstvergewisserung und bringt deshalb die entsprechende Opposition auch selbst hervor, indem sie Kryptoradikalität denunziert und sich von ihr distanzieren. Wer als Kryptoradikaler zu gelten hat, entscheidet sich vom jeweiligen Betrachterstandpunkt aus; eine positive, selbstgewollte Kryptoradikalität ist dabei zu unterscheiden von einer solchen, die dem Betreffenden lediglich von außen vorgeworfen wird. Dejung verdeutlichte seine Überlegungen am Beispiel Sebastian Francks. Franck lehnt jegliche Theologie, Philosophie und sonstige Lehre, die mehrere Menschen zwangsverbindet, ab. Jeder soll für sich alleine denken. Er

bleibt also nicht beim spiritualistischen Individualismus stehen, sondern stößt konsequent zu einem radikalen Subjektivismus vor, der das Problem aufwirft, ob Gemeinschaft überhaupt existieren kann. Folgerichtig nimmt er nicht Stellung zur Reformation, indem er eine konfessionelle Position bezieht, sondern indem er sich einer solchen Stellungnahme entzieht. Als man ihm eine Confessio abverlangte, reagierte er 1535 mit der Ulmer *Declaration*, einem letztlich antikonfessionellen Dokument. Doch gerade wegen dieses sehr gemäßigten Textes warfen seine Gegner ihm besonders extreme Radikalität vor. Die *Declaration* wäre nach dieser Lesart in einem ironischen Modus abgefasst und bildete ein Muster von Kryptoradikalität, mit dem sich ein Sympathisant der radikalen Haltung auch positiv identifizieren könnte. Tatsächlich fassen lässt sich eine derartige Kryptoradikalität allerdings stets nur im Vorwurf von Francks Kritikern. Franck selbst zählte wohl kaum zu einer umfassenden kryptoradikalen Bewegung, lässt sich aber für vielfältige radikale Anliegen vereinnahmen.

Sigrid Looß (Berlin) stellte Franck mit Valentin Weigel eine Kryptoradikalität unter ganz anderen Umständen gegenüber. Zu seinen Lebzeiten wurde Weigel nicht offen der Häresie verdächtigt und war theologisch so unauffällig, dass man ihn sogar als Visitor einsetzte. Erst nach seinem Tod traten die Unterschiede zwischen seiner Gesinnung und seinen öffentlichen Äußerungen zutage: In seinem Nachlass fanden sich häretische Handschriften mit eigenständigen, dem Neuen Testament verpflichteten Gedanken. Seine um 1580 entstandene Schrift *Vom Leben Christi* zeigt in ihrer komplexen Überlieferungsgeschichte die Probleme bei der Beurteilung kryptoradikaler Quellen. Als theologische Streitschrift wendet sie sich gegen die Normierung von Bekenntnis und Lehre in der Confessio Augustana und der Konkordienformel. Weigel appelliert an den Verstand jedes Menschen und fordert ihn anhand der Richtschnur des Neuen Testaments zum Urteil über sich selbst auf. Er formuliert eine Rückzugsposition, die auf die veränderten Gegebenheiten für die reformatorische Bewegung reagiert: Der feindlichen Welt des äußeren Menschen stellt er den inneren Menschen entgegen, in dem der wahre Christ situiert sei. Dieser wahre Christ ist gelassen im Sinne der mystischen Tradition: Er lässt die äußeren Dinge hinter sich, verhält sich friedlich und tolerant gegen Andersdenkende, liebt seinen Nächsten und überlässt sich ganz der christlichen Botschaft und der vergeben-

den Gnade Gottes. Der Welt gegenüber verhält er sich demütig und nimmt auch das Böse gleichmütig hin. Da sich ein solcher Glaube nicht aus Büchern erlernen lässt und keiner äußerlichen Zeremonien bedarf, weicht Weigel hier vor allem in seiner Ekklesiologie deutlich von den konfessionellen Bekenntnisschriften ab. Trotz dieser Überzeugungen unterschreibt er jedoch die Konkordienformel: Sein Bekenntnis hätte keinem genützt und niemanden von der in seinen Augen falschen Lehre abgebracht. So regt sich die Kritik an Weigels Schriften denn erst nach deren postumem Erscheinen. Damit vollzieht sich an ihnen und den radikalen Pseudo-Weigeliana, die Weigel später zugeschrieben werden, jenes Martyrium, dem er selbst zeit lebens entgehen konnte.

In einem öffentlichen Abendvortrag legte Ulman Weiß (Erfurt) das Phänomen der Kryptoradikalität einem größeren Publikum dar. Anhand einer anonym überlieferten Gothaer Handschrift vom Beginn des 17. Jahrhunderts erläuterte er, inwieweit kritisches Denken sich in der frühen Neuzeit überhaupt äußern konnte, und schlug von hier aus den Bogen zu kritischen Positionen der Gegenwart. Das Manuskript, eine Auslegung des Propheten Micha, artikuliert grundsätzliche Kritik an Kirche und Gesellschaft; es macht sich die Perspektive des Propheten zu Eigen, um Kritik an der zeitgenössischen Gegenwart zu rechtfertigen. Über eine Selbstbezeichnung am Ende lässt sich als Verfasser der kryptoradikale Kaufmann Esaias Stiefel erschließen, der in diesem Text den Vorwurf der Sektiererei und Rottiererei, der ihn selbst ins Gefängnis brachte, umkehrt. Aufgebracht durch eigene leidvolle Erfahrungen, kritisiert er Prediger und Geistliche für ihr Zusammenwirken mit der weltlichen Obrigkeit. In einem Klima gesellschaftlicher Kälte und allgemeiner Gewalt und in einer Zeit, die er durch unabwendbares Unheil bedroht sieht, entwirft Stiefel eine konfessionsübergreifende Gesinnungsgemeinschaft der wahren Christen und Auserwählten, die sich der vermeintlich ‚christlichen‘ Gesellschaft verweigern sollen. In und mit den Auserwählten werde Gott die falschen Christen vernichten. Noch vor der Publikation der Schriften Valentin Weigels und der *Fama fraternitatis* vertritt Stiefel hier einen Chiliasmus, mit dessen kompensierender Kraft er wohl vor allem die selbst erlittenen Demütigungen zu überwinden hofft. Er sehnt deshalb den Gerichtstag als Tag der Vergeltung gegen seine Widersacher herbei. Entgegen der sonst üblichen Exegese deutet er Micha nicht systemsta-

bilisierend, sondern systemstürzend, konkretisiert Luthers Bibelübersetzung und spitzt sie statt auf eine geistliche Kritik auf handfeste Gewalt gegen seine Feinde zu.

Horst Weigelt (Bamberg) führte in die erste Geschichte des Schwenckfeldertums ein, die in zahlreichen Abschriften überliefert ist, aber erst lange nach dem Tod ihres Verfassers gedruckt wurde. Das Engagement dieses Verfassers, des schlesischen Arztes und Botanikers Martin John (1624–1704) erklärt sich aus seiner eigenen Biographie: Als das böhmische Glatz nach der Schlacht am Weißen Berg rekatholisiert wurde, war seine schwenckfeldisch geprägte Familie zur Emigration nach Schlesien gezwungen. Vor seiner Heirat unternahm John eine vielmonatige Reise ins Reich, auf der er überall Kontakte mit Anhängern Schwenckfelds, mit Spiritualisten und Böhmiern knüpfte. Sein *Bericht von den Schwenckfeldern*, eine Auftragsarbeit, die auf Bitte seiner Glaubensgenossen hin entstand, trägt Spuren des Erlebten: Zwar befaßt sich die Schrift überwiegend mit Schlesien, behandelt aber ansonsten vorrangig jene südwestdeutschen Territorien, die John auf seiner Reise kennengelernt hat. Thematische Schwerpunkte bilden die Opposition der Schwenckfelder gegen das lutherische Kirchenwesen und die entsprechenden Disziplinierungs- und Strafmaßnahmen der Obrigkeit in verschiedenen Territorien, Frömmigkeitspraxis und Konventikelwesen sowie die relativ spät etablierten Kontakte der schlesischen Schwenckfelder zu anderen Frömmigkeitsbewegungen. Johns *Bericht* bietet also mehr als einen informativen Überblick über die Geschichte der schwenckfeldischen Bewegung: Er verfolgt poimenisch-didaktische Absichten, indem er die Konflikte mit der Obrigkeit schildert, die den Schwenckfeldern aus ihrer radikalen Kirchenkritik entstehen, und die Kompromisslosigkeit der ‚lieben Alten‘ als Vorbild für Glauenstreue und Leidenbereitschaft darstellt. Außerdem hat der *Bericht* auch die apologetische Tendenz, Außenbeziehungen der schlesischen Schwenckfelder, insbesondere auch Johns eigene Außenkontakte, zu rechtfertigen.

Am Beispiel Johann Arndts demonstrierte Hans Schneider (Marburg), wie kryptoradikale Argumente auch im Denken einer orthodoxen Autorität ihren Platz finden konnten. In einem vor 1599 entstandenen Brief an Erasmus Wolfart propagiert Arndt eine religiöse Zweistufenerkenntnis: Neben den Aussagen des Glaubensbekenntnis-

ses, die für den gemeinen Mann ausreichen, existiert ein Arkanwissen, das nicht jedem zugänglich sein soll. Heterodoxes Gedankengut nimmt Arndt nicht polemisch distanziert, sondern verständnisvoll erläuternd in diesen Text auf. Erst ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod wurde der Brief als ‚Sendschreiben‘ *Mysterium de incarnatione verbi Dei* anonym veröffentlicht. Diese Publikationsumstände, aber auch gewisse stilistische Merkmale und vor allem Arndts Status als orthodoxes Vorbild wecken Zweifel an der Echtheit des Schreibens. Bei näherer Analyse lassen sich diese Bedenken jedoch zerstreuen: Das ‚Sendschreiben‘ weist bis in Details der Formulierung hinein deutliche Parallelen zu zweifellos echten Schriften Arndts auf. Auch Verweise auf den Theosophen Heinrich Khunrat oder auf Texte Valentin Weigels, für die sich Parallelen in anderen Werken Arndts finden, bekräftigen die Zuschreibung. Das ‚Sendschreiben‘ belegt somit seine Kontakte zu Kreisen außerhalb des orthodoxen Luthertums und bildet einen scharfen Kontrast zum Bild des glaubensfesten Kirchenmanns und Erbauungsschriftstellers. Arndt erscheint in zwei kommunikative Netzwerke eingebunden: Als Pfarrer und Generalsuperintendent korrespondierte er mit lutherischen Geistlichen, pflegte aber andererseits auch Beziehungen zu spiritualistisch-theosophischen Kreisen. Hieraus auf eine Doppelrolle Arndts zu schließen, wäre allerdings verfehlt, betrieb er seine heterodoxe Theologie doch nicht nur im Geheimen: Auch die *Bücher vom wahren Christentum* lassen sich als Alternativentwurf zur traditionellen orthodoxen Theologie verstehen.¹ Außerdem wurde er bereits zu Lebzeiten der Devianz und Heterodoxie verdächtigt. Obwohl aber Johann Arndt seine radikalen Ansichten auch in seinen öffentlichen Schriften äußert, lässt er sich als kryptoradikal bezeichnen, da er nie offen gestanden hat, dass seine Ansichten von der Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften abwichen. Damit ergibt sich eine eigentümliche Spannung zwischen seinen Schriften, seiner pfarramtlichen Tätigkeit und seinen Aktivitäten in der Kirchenleitung. Seine Texte haben einen doppelten Boden: Zwar kann der ‚gemeine Mann‘ seine Aussagen als orthodoxe verstehen, doch meint Arndt mehr. Er lebt zwar in innerer Distanz oder Indifferenz zum kirchlichen Leben, begreift aber andererseits sein Amt als Chance, das wahre, inwendige Christentum zu propagieren. Dafür nahm er ent-

sprechende Einschränkungen in Kauf – und wurde von seinen Gesinnungsgenossen dennoch verstanden.

Da Marion Leathers-Kuntz (Atlanta) kurzfristig verhindert war, konnte ihr Referat nur stellvertretend verlesen werden. Sie skizzierte darin anhand der brüchigen Biographie des französischen Orientalisten Guillaume Postel (1510–1581), wie dessen Programm zur Erneuerung der Welt in einer universalistischen Weltreligion zunehmend radikale Züge annahm.

Henrik Lundbak (Kopenhagen) entwarf an Beispielen aus der dänischen Reformationsgeschichte das Modell eines ‚latenten Radikalismus‘ als Ergänzung zum Kryptoradikalismus: Gemeint ist damit eine Entwicklungsoption historischer Möglichkeiten, ein Potenzial für radikale Effekte, die unter gewissen sozialen Umständen ausgelöst werden. Als Handelsstädte beiderseits des Öresunds sind Kopenhagen und Malmö zwar einerseits enge Nachbarn, doch sorgen unterschiedliche Voraussetzungen und Einflussfaktoren wie etwa das jeweilige stadtinterne Machtgefüge, die Gemeindestruktur, die Auseinandersetzungen um die dänische Thronfolge in der ‚Grafenfehde‘ und wichtige Einzelpersönlichkeiten für einen unterschiedlichen Verlauf der Reformation. So entsteht etwa in Kopenhagen eine wesentlich radikalere und destruktivere Opposition als in Malmö. Der Reformation eignet damit zwar grundsätzlich ein radikales Potenzial, Gelegenheiten für einen umfassenden und gewaltsamen sozialen wie politischen Wandel zu eröffnen, doch fallen diese Veränderungen unter unterschiedlichen Bedingungen jeweils verschieden aus.

Konstanze Grutschnig-Kieser (Karlsruhe) bezog in ihre Überlegungen zum hessischen Radikalpjetisten Christoph Schütz (1689–1750) medienanalytische und soziologische Gesichtspunkte ein. Um kritisch zu prüfen, inwiefern die Publikationsgeschichte seiner Werke sich als kryptoradikal bezeichnen lässt, entwickelte sie einen vier Punkte umfassenden Kriterienkatalog: (1) Kryptoradikale wirken im Geheimen bei einem nach außen hin gesellschaftlich konformen Leben. (2) Sie bauen ein ortsübergreifendes, geheimes kommunikatives Netzwerk von Gleichgesinnten auf, (3) bedienen sich einer Sondersprache und (4) veröffentlichen ihre Schriften unter Umgehung des öffentlichen Büchermarktes und damit der Zensur. Christoph Schütz allerdings erfüllt diese Kriterien nur zum Teil, weshalb Grutschnig-Kieser dagegen plä-

¹ Vgl. Geyer, Hermann, *Verborgene Weisheit*, Berlin 2001.

dierte, ihn zum Kryptoradikalen zu erklären. Zwar vertritt er Vorstellungen, die nicht mit offiziellen kirchlichen Lehren übereinstimmen, ist mit intensiven Korrespondenzen in ein pietistisches Kommunikationsnetz eingebunden und verwendet gerade in seinen poetischen Texten eine hermetische Terminologie, doch bemühte er sich nicht darum, seine Haltung zu verbergen. Aufgrund der besonderen Situation in der Reichsgrafschaft Hessen-Homburg, wo man aufgeschlossen für radikalpietistische Ideen war und eine tolerante Kirchenpolitik den legalen Druck heterodoxer Literatur ermöglichte, war Schütz nicht gezwungen, seine Publikationen zu verbergen oder zu verschleiern.

Eberhard Fritz (Altshausen) entwarf am Beispiel südwestdeutscher Pietisten ein Modell, um die Entstehung kryptoradikaler Haltungen genauer zu erklären. Da Religion Machtstrukturen relativiert, ist sie in ihrer fundamentalistischen Ausprägung stets radikal, herrschaftskritisch und destruktiv. Radikale Religiosität muss deshalb extreme soziale Ächtung befürchten. Wenn dadurch das Leben eines einzelnen oder gar einer ganzen Familie bedroht ist, wird der Betroffene seine abweichlerische Haltung zum Selbstschutz zurücknehmen. Daraus können Selbstvorwürfe des Opportunismus und des Versagens entstehen, die sich allerdings durch hohes Engagement in anderen, gesellschaftlich akzeptierten Bereichen kompensieren lassen, – systemkonforme Aktivitäten können eine pragmatisch gedämpfte radikalpietistische Einstellung ausgleichen. So findet seit dem späten 17. Jahrhundert der Radikalpietismus zwar auch im Tübinger Stift große Resonanz und wird über Jahrzehnte hin intensiv diskutiert, jedoch mussten die Theologen im Falle einer offenen Separation von der Kirche den Verlust ihrer beruflichen Perspektive wie ihres familiären Beziehungsnetzes fürchten. Da der Gedanke einer wahren, aber klandestinen Kirche außerhalb der christlichen Amtskirche ein weiträumiges Kontaktnetz hervorbringt, lassen sich kryptoradikale Positionen vor allem ermitteln, indem man diese sozialen Beziehungen genau kartiert. Einflüsse des Radikalpietismus lassen sich so im Umfeld zahlreicher theologischer Persönlichkeiten und Intellektueller nachweisen, die selbst nie offen mit der Amtskirche brachen. Dazu zählen unter anderem August Hermann Francke, Friedrich Christoph Oetinger, Johann Albrecht Bengel und Johann Jacob Moser. Durch Vergleich zweier religiöser Profile, nämlich des radikalen, aber kirchenloyalen Michael Hahn und des kryptoradikalen Johann

Georg Rapp, verdeutlichte Fritz, wie stark individuelle Persönlichkeit und Biographie die konkrete Manifestation einer radikalen Haltung bestimmen können. Nach dem Exodus der entschiedenen Radikalpietisten im frühen 19. Jahrhundert entspannte sich das Verhältnis zwischen Staat und pietistischer Bewegung schnell, so dass kleinere Gemeinschaften an den Rändern des Pietismus unbehelligt von der Obrigkeit eine offen radikalpietistische Haltung vertreten konnten. Fritz zog den Schluss, dass sich der immense Erfolg der pietistischen Bewegung in Südwestdeutschland durch das Zusammenwirken kirchenloyaler und radikaler Haltungen erklären lasse. Auch kirchenloyale Pietisten erscheinen von kryptoradikalen Haltungen geprägt und gerade deshalb besonders aktiv, inspiriert und engagiert. Damit verschwimmen die Grenzen zwischen Radikalismus und Kirchenloyalität: Der radikale Pietismus ist als integraler Bestandteil der pietistischen Bewegung zu betrachten.

Günter Mühlpfordt (Halle/Saale) stellte, ausgehend von prinzipiellen systematischen Überlegungen, anhand einer Fülle konkreter Beispiele ein Repertoire von Tarn- und Täuschungsmitteln zusammen, dessen sich insbesondere Radikalaufklärer gegenüber Obrigkeit und Zensur zu bedienen pflegten. ‚Kryptoradikalität‘ meint dabei eine defensive Taktik zur Absicherung offensiver Strategien, die bewusst oder unbewusst in Richtung einer Modernisierung zielen. Ziele und Wirkung klappten allerdings sachlich wie zeitlich oft weit auseinander. Angesichts der waltenden Herrschaftsverhältnisse wollten sich Kryptoradikale nicht selbst den Weg in Richtung ihres Ziels verbauen, sondern bedienten sich verschiedener Tarn- und Täuschungsmitteln, um längerfristig für die eigene Sache wirken zu können. Wer einmal aufgefallen war, blieb dauerhaft unter Verdacht, so dass seine Aktivitäten von da an massiv eingeschränkt waren. Festigkeit in der Sache, aber Flexibilität in der Form sind daher vonnöten, um die vertretene Lehre, sich selbst und die eigene Gemeinschaft zu schützen. Nach außen hin geben sich Kryptoradikale loyal bis hin zu scheinbarer Unterwürfigkeit, da sich abweichende Überzeugungen unter autoritärer und intoleranter Herrschaft nur indirekt zum Ausdruck bringen ließen. Die Kunst bestand darin, gedruckt zu werden, ohne Verfolgung und Zensur auf sich zu ziehen, aber dennoch von der eigenen Seite verstanden zu werden ohne Verwirrung zu stiften. Die verschiedenen Gruppen frühneuzeitlicher

Kryptoradikaler – radikale Reformatoren, Aufklärer, Pietisten und Reformer – bevorzugten hierbei jeweils unterschiedliche Methoden und Strategien, wie häufige Ortswechsel, die Wahl unauffälliger Distributionswege und zensurgeschützter Publikationsexile. Auch boten sich bestimmte literarische Gattungen, darunter Reiseberichte, Fabeln, Satiren und Lügendichtungen, für die Tradierung kryptoradikalen Gedankenguts besonders an, wobei je nach Intensität der radikalen Aussage zu differenzieren wäre.

Klaus-Rüdiger Mai (Hamburg) untersuchte Selbstbegründungsstrategien und Funktionen frühneuzeitlicher Geheimbünde als Beispiel für kryptoradikale Gruppenbildung. Anhand der Anfänge des Rosenkruzertums beleuchtete er den Status einer solchen esoterischen Gemeinschaft zwischen literarischer Satire, sozialdidaktischer Utopie und realen gesellschaftsverändernden Aktivitäten. ‚Geheimbund‘ steht hier wie auch in anderen Fällen eigentlich als Metapher für Exklusivität und Totalität. Gemeint sind damit elitäre Vereinigungen mit erstaunlicher diachroner Konstanz. Weder die Existenz des Bundes noch die Zugehörigkeit seiner Mitglieder müssen notwendig geheim gehalten werden – entscheidend ist das Geheimnis, das im Zentrum des Bundes steht und von den Mitgliedern lebenslang loyal zu wahren ist. Mit der Initiation des Neophyten beginnt eine stufenweise Annäherung an dieses Arkanum, dem der Bündler mit seiner allmählichen Bewährung immer näher kommt. Für die Rosenkreuzer lässt sich nicht feststellen, wann die ersten Mitglieder tatsächlich aktiv wurden. Greifen lassen sich zunächst nur die Gründungsschriften, die noch vor ihrer Drucklegung handschriftlich kursierten, während ihre Verfasser im Hintergrund blieben. Das intellektuelle Spiel der ‚Ordensgründer‘ schlägt in Ernst um, verselbständigt sich und gerät zur Projektionsfläche für Sehnsüchte nach einer Erneuerung der Gesellschaft. Insgesamt lassen sich Geheimbünde dieser Art aber nur eingeschränkt als kryptoradikal kennzeichnen. Ihnen geht es nicht vorrangig darum, radikale Haltungen zu verbergen, sondern eine alternative Art des Lebens zu entwerfen und zu etablieren.

Schließlich bündelte Ulman Weiß (Erfurt) grundsätzliche Überlegungen zur Kommunikation von Kryptoradikalen. Diese Kommunikation, nicht aber die tatsächliche Gesinnung der Betroffenen, ist auch den Obrigkeiten zugänglich. Zu unterscheiden sind die Binnenkommunikation der

Kryptoradikalen einerseits, ihre Verbindung mit der öffentlichen Gesellschaft andererseits, die von Strategien der Verhüllung und Dissimulation geprägt ist. Während die frühe Neuzeit ansonsten vor allem durch Druckerzeugnisse geprägt war, überwiegen in der Binnenkommunikation orale und skriptographische Medien. Die in Briefen, Abschriften und Gesprächen sowie bei persönlichen Besuchen übermittelten Botschaften kursierten jeweils nur in einem kleinen Kreis, der sich durch radikale Kritik verbunden wusste. Die gemeinsamen Überzeugungen in einer solchen Gesinnungsgemeinschaft waren so stark, dass Trennendes zurücktrat. Man pflegte Kontakte zu gut gestellten intellektuellen Sympathisanten, vor allem zu Ärzten und Juristen, die sich dadurch in der eigenen Gesellschaftskritik bestätigt fühlten. Da gesellschaftliche Geltung seit der Reformationszeit an eine Veröffentlichung in gedruckter Form gebunden war, von dem die Kryptoradikalen weitgehend ausgeschlossen waren, bleibt der überwiegende Anteil ihrer Kommunikation hermetisch. Publik werden viele ihrer Ansichten oft erst durch gedruckte Polemiken ihrer Gegner. Vor dem 18. Jahrhundert nehmen sie am öffentlichen Diskurs nicht teil.

Die abschließende Diskussion drehte sich um das Problem, unter welchen Zeitumständen und Überlieferungsbedingungen Kryptoradikalität sich historisch sinnvoll definieren lässt. Indem man kryptoradikales Agieren aus dem Gesamtspektrum der frühneuzeitlichen Radikalität ausgrenzt, erzeugt man wiederum blinde Flecken, durch die andere Phänomene aus dem Blick geraten könnten. Um Kryptoradikalität kritisch fassen zu können, sind deshalb weitere detailscharfe Fallstudien, aber auch systematisierende Zusammenfassungen unumgänglich, die ebenso die Gemeinsamkeiten der Außenseiter und Ausgegrenzten wie jene der scheinbar Integrierten erkunden. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die gleitenden Grenzen dieses Phänomens: Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert lassen sich tiefgreifende Veränderungen beobachten, mit denen auch ein Wandel der Intensität, der thematischen Schwerpunkte und Strategien sowie letztlich ein Verblässen des Kryptoradikalismus einhergeht. Mit diesem Resumé erreichte die Tagung ihr Ziel, bestehende Forschungsansätze zu radikalem Denken in der frühen Neuzeit neu zu beleuchten und Fragen aufzuwerfen, die weitere Forschungen anregen können. Die Tagungsbeiträge, die – ergänzt um zusätzliche einschlägige Studien – in einem Sammelband

publiziert werden sollen, können hierfür zahlreiche Impulse bieten.

Tagungsbericht *Kryptoradikalität in der Frühen Neuzeit*. 07.06.2007-09.06.2007, Gotha. In: H-Soz-u-Kult 09.10.2007.