

Verständnis der geometrischen Anordnung von Gedicht-Zyklen hilfreich sind, die dann in der sechsten Studie behandelt werden. Abschließend findet der Leser eine Auswahlbibliographie und ein ausführliches Autorenregister.

Schultes tiefgründige Untersuchungen stellen eine deutliche Bereicherung der Erforschung des Werks von Jan Kochanowski dar, erfassen sie es doch in besonderem Maße als einen essenziellen Teil des europäischen Humanismus. Die inhaltlich zusammenhängenden Studien, die auch im Zusammenhang gelesen werden sollten, verdeutlichen anhand akribischen Quellenstudiums und detailreicher Interpretationen den Transfer der humanistischen Dichtung in die polnische Kultur durch Kochanowskis literarisches Wirken. Beachtlich ist – angesichts der zum Teil komplizierten Sachverhalte – die durchgehende Verständlichkeit von Schultes Ausführungen.

Siglind Ehinger

 Mühlpfordt, Günter/Weiß, Ulman (Hg.): Kryptoradikalität in der Frühneuzeit. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009 (Friedenstein-Forschungen 5). 386 Seiten. ISBN 978-3-515-09142-8.

Nicht nur Bücher, auch Begriffe haben ihre Schicksale. Vorliegender Sammelband, der aus einem Arbeitsgespräch auf Schloss Friedenstein im Jahr 2007 hervorging, verfolgt den Zweck, das Geschick des Begriffs der Kryptoradikalität zu wenden, das auf ironische Weise bislang darin bestand, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit verborgen zu bleiben.

Auskunft über Geschichte und Gehalt jenes Begriffs gibt das Vorwort der Herausgeber („Kryptoradikalität als Aufgabe der Forschung“, 9–16): Auf dem Gebiet der historischen Disziplinen handelt es sich um eine Neuprägung, die Günter Mühlpfordt in den frühen 1980er Jahren bildete und die bereits 1990 Thema einer Tagung in Wolfenbüttel war, deren Akten unveröffentlicht blieben (9f.). Zur Konzeption der Kryptoradikalität gelangte Mühlpfordt vor dem Hintergrund seiner Studien zu der von ihm so benannten Radikalen Reformation. Als radikal begreift Mühlpfordt dabei Handlungen und Konzeptionen, die auf prinzipielle Weise gegen bestehende gesellschaftliche Verhältnisse gerichtet sind (12). Mühlpfordt beobachtete, dass sich Radikalität häufig gezwungen sieht, im Verborgenen zu bleiben, wenn jene Verhältnisse noch oder schon wieder allzu verhärtet sind (9, 14) – ein Phänomen, das sich nicht auf die Reformationszeit beschränkt, sondern auch in der Aufklärungszeit nachgewiesen wurde und dem Mühlpfordt daher „einen allgemeineren und epochenübergreifenden Charakter“ beimisst (12).

Zur Benennung dieses Phänomens standen zwar bislang auch schon Begriffe zur Verfügung, doch sie hatten alle einen Nachteil: Den Begriff des Dissimulierens führten Gegner verborgener Radikalität ein, um diese abzuwerten (11); wertneutrale Begriffe wie Devianz, Dissidentismus, Heterodoxie, Nonkonformismus stehen zwar für eine allgemeine neuere Forschungsrichtung (10), sind aber zu allgemein, um das mit Kryptoradikalität spezifisch Gemeinte auszudrücken.

Der Begriff der Kryptoradikalität ist demnach ein neuer „analytischer Wissenschaftsbegriff“, der sich nicht in den Quellen findet, sondern dazu dient, das Material in einem anderen Licht zu sehen und sich im Hinblick auf das Material seinerseits weiter zu profilieren. Die Herausgeber bezeichnen diese Verfahrensweise mit dem schillernden und vorbelasteten Ausdruck „Dialektik“ (12). Darin lässt sich jedoch unschwer ein Verfahren erkennen, das im Terrain der analytischen Philosophie als dasjenige des kognitiven Gleichgewichts gilt, wie John Rawls es expliziert hat. Aus derartigem Vorgehen soll jedenfalls ein „erkenntnistheoretischer Gewinn“ resultieren (ebd.). Der im Sammelband primär angestrebte und auch erreichte wissenschaftliche Ertrag liegt jedoch nicht auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, das heißt nach heutigem Verständnis der philosophischen Analyse des Wissensbegriffs, sondern im Bereich verschiedener historischer Disziplinen, deren Erkenntnis durch wissenschaftstheoretische Reflexion auf jenen

theoretischen Begriff erweitert wird; die Herausgeber nennen hier Geschichtswissenschaft im allgemeinen sowie Kirchen-, Literatur- und Philosophiegeschichte (10).

Den Gegenstand der entsprechenden Untersuchungen grenzen die Herausgeber methodologisch näher ein: „Die Biographien Kryptoradikaler, so fragmentarisch sie zu erheben sein mögen, dürften in der systematisierenden Sicht die Konturen von Kryptoradikalität genauer erkennen lassen“ (16). Kryptoradikalität erscheint demnach als ein Phänomen an Individuen, ja geradezu an Individualisten, das sich nur im Blick auf die betreffenden, in ihrem jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext häufig stark isolierten einzelnen Personen erfassen lässt (15). Dabei hielt sich diese intellektuelle und spirituelle Isolierung selbst gelegentlich im Verborgenen, während nach außen hin ein angepasstes Leben geführt wurde, wie bei dem Kryptoradikalen des 16. und 17. Jahrhunderts par excellence, Valentin Weigel, der an leitender Stelle in die amtskirchliche Struktur seiner Zeit eingebunden war und in seinen Schriften gegen fundamentale Überzeugungen dieser Institution opponierte (15). Im Blick bleibt dabei natürlich, dass jene individuelle Situation von wechselnden übergreifenden Rahmenbedingungen hervorgerufen und mitbestimmt wurde (12).

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, folgen die 18 in der chronologischen Reihenfolge ihrer Gegenstände angeordneten Beiträge des Bandes diesem mikrohistorisch-prosopographischen Ansatz, indem sie die Arbeit an dem und vor allem mit dem Begriff der Kryptoradikalität in stetem Bezug auf die Lebensläufe beziehungsweise die biographisch verortete Werkgeschichte einzelner historischer Persönlichkeiten voranbringen. Hierbei wird die mit diesem Thema notwendigerweise verbundene Herausforderung berücksichtigt, die ebenfalls bereits das Vorwort benennt: die schwierige Quellenlage, die nicht nur darauf beruht, dass Kryptoradikalität eben kein Quellenbegriff ist (12), sondern auch und vor allem darauf, dass sowohl die Kryptoradikalen selbst als auch deren Gegenspieler daran arbeiteten, der im Verborgenen gehegten radikalen Gesinnung keine beziehungsweise keine allzu große Publizität zuteil werden zu lassen (16). Zwar hat bereits das Vorwort betont, dass der Begriff der Kryptoradikalität nicht an eine bestimmte Epoche gebunden ist, doch seine Entstehung aus Forschungen zu Reformation und Aufklärung legt es nahe, ihn, wie in vorliegendem Band, zunächst auf die Frühe Neuzeit anzuwenden. Dabei wird diese Epoche zwar nirgends explizit eingegrenzt; der zeitliche Rahmen lässt sich aber im Hinblick auf die behandelten Ereignisse abstecken, wonach er sich von der Reformationszeit bis ins frühe 19. Jahrhundert erstreckt.

In seinem Beitrag „Martin Luthers Invocavitpredigten und die Entstehung religiöser Devianz im Luthertum. Die Prediger der Wittenberger Bewegung 1521/1522 und Karlstadts Entwicklung zum Kryptoradikalen“ (17–37) zeigt Ulrich Bubenheimer, wie Kryptoradikalität dadurch entsteht, dass sich eine zunächst vielschichtige und im Hinblick auf ihre Inhalte und Zielsetzungen nicht klar bestimmte religiöse Bewegung wie eben die frühe Reformation unter politischem, insbesondere landesfürstlichem Druck zu konsolidieren beginnt und sich dadurch einzelne Vertreter mit Positionen, die erst in der Mitte jener Bewegung angesiedelt zu sein schienen, plötzlich an deren radikalen Rand gedrängt sehen. In derartigen Krisensituationen hängt bemerkenswert viel von den persönlichen Beziehungen unter den Akteuren ab, wie Bubenheimer durch pointierte Quellenanalysen aufweist: Andreas Bodenstein von Karlstadt und Philipp Melancthon stehen einander in ihren eindeutigen Stellungnahmen zugunsten einer raschen Abkehr von überkommenen religiösen Gebräuchen in nichts nach. Während Melancthon als erklärter Freund Luthers in Schutz genommen wird und sich dessen auf Ruhe und Ordnung bedachtem Standpunkt anschließen kann, erfährt Bodenstein eine Ausgrenzung, die es ihm zeitweilig geraten sein lässt, seine Überzeugungen nicht offen zu äußern, das heißt kryptoradikal zu werden.

Einem weiteren bekannten radikalen Reformator, Thomas Müntzer, widmen sich zwei Beiträge im Hinblick auf mögliche Kryptoradikalität: In „Thomas Müntzer und die Zensur“

(39–65) belegt Siegfried Bräuer, dass es keineswegs in Müntzers Absicht lag, seine radikalen Anschauungen verborgen zu halten. Vielmehr sah sich Müntzer zunächst als einen Prediger, der eher mit der Macht des gesprochenen Wortes als mit Druckschriften für die Sache Gottes eintreten wollte, was natürlich die Quellenlage beeinträchtigt. Erst der sich zuspitzende Konflikt mit Luther führte Müntzer dazu, größere Schriften auszuarbeiten, die von obrigkeitlicher Zensur bedroht waren, auch wenn Müntzer und seine Mitstreiter sich darum bemühten, diese zu umgehen. Es gilt demnach darauf zu achten, wodurch die mit dem Präfix *krypto* ausgedrückte Verborgenheit entsteht – ob sie von dem Träger radikaler Einstellungen ausgeht oder ihm wider seinen Willen aufgezwungen wird.

Die begriffliche Differenzierung wird weitergeführt im Beitrag von Andreas Heyer und Richard Saage: „Utopie oder Chiliasmus? Zur Idee der Radikalität bei Thomas Morus und Thomas Müntzer“ (67–84). Sie unterscheiden dabei drei Formen der Radikalität (67f.). Deren erste ist die „reflexive Radikalität“ der humanistischen Reformbewegung, wie sie sich auch bei Thomas Morus in dessen Schrift „Utopia“ findet. Diese Radikalität bedenkt und vermeidet die Nachteile gewaltsamer Umschwünge und bleibt von ihrer Motivation her säkular, erwartet nicht die Heraufkunft einer gänzlich anderen Epoche, sondern bietet im äußersten Fall das Bild einer alternativen Entwicklung der Menschheitsgeschichte. „Offene Radikalität“ dagegen zielt darauf ab, um jeden Preis mit den bestehenden Verhältnissen zu brechen, um das erwartete Heil hier und jetzt herbeizuführen, und wird in der Frühen Neuzeit, so auch bei Thomas Müntzer, von eschatologischer Naherwartung gespeist. Neben beiden steht „kryptische Radikalität“ wie bei Valentin Weigel. Diese Erscheinungsweisen von Radikalität bringen Heyer und Saage durchgängig mit dem von Max Weber lancierten Begriff des Idealtypus in Verbindung, was eine wichtige Ergänzung der programmatischen Erörterungen im Vorwort darstellt: Als Werkzeug historischer Erkenntnis muss und kann ein Idealtypus nicht innerhalb der geschichtlichen Prozesse bestehen, sondern ist und bleibt eine Konstruktion zum Zweck wissenschaftlicher Betrachtung. Noch deutlicher als Bräuer kommen Heyer und Saage zu dem Schluss, dass bei Müntzer keineswegs von kryptischer, sondern von offener Radikalität zu sprechen ist (84).

Kryptoradikalität liegt also zumindest auch im Auge des Betrachters – und gelegentlich nur dort, wenn nämlich der Anschein verborgener radikaler Haltungen einer Person darauf beruht, dass sie diese Haltungen, unzuverlässigen zeitgenössischen Behauptungen zum Trotz, überhaupt nicht eingenommen hat. Dies scheint bei Simon Haferitz der Fall zu sein, einem „Prediger zwischen Luther und Müntzer“, mit dem sich Siegfried Hoyer befasst (85–96). Ihm zufolge hat sich Haferitz, der zeitweilig zusammen mit Müntzer als Geistlicher in Allstedt wirkte, zwar gelegentlich der Terminologie seines Kollegen bedient, dies aber vor einem eigenständigen, stark mystisch geprägten theologischen Hintergrund. Jegliche Teilnahme an radikalen Aktionen schrieb Haferitz, der später als konsequenter Anhänger Luthers hervortrat, offenbar lediglich Denunzianten aus zweiter Hand zu. Überdies ist die Theologie von Haferitz offenbar nicht so radikal, wie Hoyer sie gelegentlich darstellt. Dieser paraphrasiert Haferitz dahingehend, dass „die Ankunft des christlichen Glaubens [...] eine wirkende Kraft Gottes, der Seele“ sei (89). Nach der von Hoyer (hier allerdings ohne Seitenangabe) herangezogenen Quelle – Simon Haferitz, Ein Sermon vom Fest der Heiligen Drei Könige, Eilenburg, Nikolaus Widemar 1524. In: Laube, Adolf/Looß, Sigrid (Hg.): *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524)*, Bd. 1. Berlin 1983, 316–351, hier 321.9–10 – müsste es jedoch heißen: „eine wirkende Kraft Gottes *in* der Seele“, wie Haferitz überhaupt durchgängig die passive Rolle der Seele gegenüber dem souverän vom transzendenten Gott wachgerufenen Glauben betont und damit bereits seine später manifeste Nähe zu Luther erkennen lässt.

Abweichend vom sonst eher individuenzentrierten Ansatz des Sammelbandes stellt sich der Beitrag Henrik Lundbaks (96–106) der Frage, ob die in der Reformationszeit von den Räten der dänischen Städte Kopenhagen und Malmö vertretene Religionspolitik kryptoradikal war oder

vielmehr unter den Begriff des latenten Radikalismus fällt. Als latenten Radikalismus bezeichnet Lundbaks dabei eine Position, die zwar offen verfochten wird, deren radikaler Charakter – inklusive ihrer möglichen radikalen Konsequenzen – ihren Vertretern aber nicht bewusst ist. Dies bildet den Unterschied zum Kryptoradikalismus, der Lundbak zufolge stets mit der Entscheidung verbunden ist, eine durchaus als radikal erkannte Haltung zu verbergen. Kopenhagen und Malmö standen nun im frühen 16. Jahrhundert für einen an Zwingli erinnernden biblizistischen Humanismus, der in der biblischen Offenbarung ein auch politisch unmittelbar verpflichtendes Gesetz zu erkennen glaubte (102). Diese Ansicht hatte Lundbak zufolge für ihre Inhaber radikale – und zwar für die einzelnen Städte aufgrund je anderer Konstellationen unterschiedliche – Folgen aufgrund des innerdänischen Machtkampfes, der sich in einem delikaten Gefüge verschiedener Stände vollzog und durch dynastische Komplikationen noch verschärft wurde.

Anders als Thomas Müntzer sowie die Stadträte von Kopenhagen und Malmö zielte der Spiritualist Sebastian Franck nicht auf die direkte Umsetzung von Glaubensüberzeugungen in politisches Handeln ab; statt dessen ging es ihm darum, dogmatisch verfestigte Anschauungen mit den Mitteln der Ironie und Satire in die Schwebe zu bringen und dadurch die Spaltung der Bekenntnisse zu überwinden. Von Zeitgenossen wurde dies als Angriff auf das Fundament ihrer Selbstverständlichkeiten, also als radikal empfunden. Kann bei ihm aber Kryptoradikalität vorliegen, wo er doch offen mit jenen Stilmitteln agiert, welche die Absicht zum Enthüllen des im Gesagten Verborgenen provozieren?

Diese „Frage der Kryptoradikalität in Bezug auf Sebastian Francks Ulmer *Declaration*“ (107–139) beantwortet Christoph Dejung anhand eines Textes, der aus einer Verfolgungssituation heraus Punkte der Anklagen abarbeitet, die gegen Franck erhoben worden sind. Dejung weist auf, dass die „Declaration“ von Francks „skeptische[r] Radikalität“ (116) durchdrungen ist, etwa indem sie seine Abweichungen von der lutherischen Orthodoxie mit Luther-Zitaten begründet. Da diese Radikalität jedoch gerade nicht auf die Durchsetzung eines bestimmten Standpunktes aus ist, sondern dazu befähigen will, eine gelassen abwägende Position zwischen und über den einander bekämpfenden Standpunkten zu gewinnen, erweist sich Francks Haltung für Dejung letzten Endes nicht als kryptoradikal, sondern als „kryptoliberal“ (132) im Sinne eines Übergangs von theologischen Streitigkeiten zu philosophischer Reflexion (139). Dazu ist anzumerken: Die Kategorisierungen „kryptoradikal“ und „kryptoliberal“ schließen einander nicht notwendigerweise aus, da liberales Denken die Wurzeln einer intoleranten Gesellschaft angreift und von ihr daher als radikal empfunden werden muss.

Zu einem etwas anderen Urteil als Dejung gelangt Siegfried Wollgasts auch forschungsgeschichtlich höchst aufschlussreicher Beitrag über „Kryptoradikalität in Sebastian Francks *Guldin Arch* und *Das verbüthschiert Buch*“ (141–161). Wollgast zufolge vertritt Franck nicht etwas anderes als Kryptoradikalismus, sondern gleichsam einen radikalisierten Kryptoradikalismus: eine idealistisch-pantheistische, sich aus neuplatonischen und mystischen Quellen speisende Theorie der Identität von Gott und menschlicher Seele (145), die Franck zu einem, auch von Dejung betonten, Toleranzdenken völlig neuer Qualität führt.

Die Ergebnisse von Dejung und Wollgast lassen sich als komplementär verstehen: Gerade weil Franck hinter allen scheinbar voneinander getrennten Überzeugungen eine umfassende Einheit sieht, will er diese Überzeugungen aufrütteln und dadurch füreinander transparent und zugänglich machen, um sie zu jener Einheit zurückzuführen.

Damit stünde Franck in einer Linie universalen Reformdenkens, die ihn mit dem Renaissancegelehrten Guillaume Postel verbindet, dessen Verwendung alchemistischer und magischer Motive Marion Leathers Kuntz thematisiert (163–179). Postel strebt eine tiefgreifende politische und religiöse Einheit der gesamten Menschheit an und versteht den Weg zu diesem Ziel als eine von Gott geleitete, triadische Prozesse durchlaufende Umwandlung, die durch Überwindung der Erbsünde ein neues Goldenes Zeitalter herbeiführt (163f.) – Gedankengut, das

auch und gerade aus der Comeniusforschung bestens bekannt sein dürfte. Weitere von Leathers Kuntz nicht konstatierte Parallelen zu Comenius sind die Beschäftigung Postels mit menschlicher Sprache als gottgegebenem und zugleich zu eschatologischer Vollendung zu führendem Organ reformorientierter Vernunft sowie die prägenden Begegnungen dieser umtriebigen Gestalt mit visionär veranlagten Personen, die Postel – wie schließlich auch Comenius – dazu führten, sich als dritten Elias zu begreifen (178). Seine radikalen Positionen vertrat Postel gegenüber der politischen und kirchlichen Obrigkeit zum Teil offen, ja offensiv; dass eines seiner Werke unter einem Pseudonym erschien (179), mag jedoch seine von Leathers Kuntz bereits im Titel und eingangs vollzogene Einordnung als kryptoradikaler Denker rechtfertigen.

„Kryptoradikale Ansätze [...] im Werk des Jenaer Polyhistor Michael Neander“ entdeckt Robert Weißmann in der „Emanzipation“ dieses Zeitgenossen von Postel und Schülers von Philipp Melanchthon gegenüber einer biblizistisch-heilsgeschichtlichen Untergliederung der Menschheitsgeschichte zugunsten einer rein kulturgeschichtlich orientierten Chronologie und gibt dabei zugleich einen wertvollen Überblick über die Erforschung frühneuzeitlichen Geschichtsbewusstseins (181–204).

Den schon mehrfach erwähnten idealtypischen Kryptoradikalen Valentin Weigel beleuchtet Sigrid Loob im Hinblick auf das Menschenbild, das dessen Schrift „Vom Leben Christi“ erkennen lässt (205–215). Loob geht ausführlich auf ihren eigenen Forschungsweg, das Leben sowie die komplexe Publikations- und Rezeptionsgeschichte Weigels ein. Weigels Anthropologie leitet sie von der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mystik ab, mit der Weigel den äußeren Menschen für eine innerweltliche Allgemeinheit hält, den inneren Menschen dagegen als das Besondere achtet, das mit Hilfe göttlicher Gnade eine gezielte Entscheidung für ein „gelassenes“, nicht an äußere Güter gebundenes Leben nach dem biblischen Vorbild Jesu ermöglicht, geleitet von den Tugenden der Friedfertigkeit, der Toleranz und der Liebe. Dies rechtfertigt für Weigel sein nach außen hin hochgradig konformes Leben als protestantischer Pfarrer und Visitor, das er nicht als entlarvter Ketzler vorzeitig durch ein sinnloses Martyrium beenden wollte – ein Martyrium, das, wie Loob bemerkt, an seinen posthum publizierten Schriften vollstreckt wurde (215).

Während es sich bei Weigel um einen vereinzelt Denker handelte, erschütterte nahezu zeitgleich mit der Veröffentlichung seiner Werke eine Reihe von Manifesten die europäische Öffentlichkeit, in denen der Geheimbund der Rosenkreuzer aufzutreten schien. Mittlerweile kann als gesichert gelten, dass dahinter ein Tübinger Zirkel stand, der sich um Tobias Hess zentrierte und an dem der junge Johann Valentin Andreae maßgeblich Anteil hatte. Die ungeheure Resonanz der drei echten Rosenkreuzertraktate ließ aus dem von diesem Kreis gepflegten literarischen Spiel eine von vielen Seiten ernsthaft geführte Kontroverse entstehen, von der sich ihre Urheber wohlweislich zurückzogen. Diese Form von Kryptoradikalität behandelt Klaus-Rüdiger Mai (217–227) auf eine äußerst grundsätzliche Weise, indem er aufzeigt, dass derartige – auch fiktive – Geheimbünde gerade in der sich intensivierenden Öffentlichkeit der Frühen Neuzeit eine Heimat bieten, die sich durch die Heiligkeit des jeweils gehüteten Geheimnisses konstituiert, das sowohl aus esoterischem, auf Weltreform hin angelegtem Geheimwissen als auch aus der Identität der Verbündeten selbst besteht. In diesem Zusammenhang findet Comenius knappe Erwähnung als enger Vertrauter von Johann Valentin Andreae (225). Dies ist dahingehend zu präzisieren, dass dieses Vertrauensverhältnis einseitig war: Comenius vertraute ungebrochen auf das rosenkreuzerische Reformpotenzial und wusste um die Miturheberschaft Andreaes, der sich jedoch zunehmend von diesem Teil seiner Vergangenheit und daher auch von Comenius distanzierte. Jedenfalls enttäuschte es Comenius sehr, dass Andreae schließlich vor dem „unseligen Schwindelhafer der scholastischen Pansophie“ warnte (vgl. Voigt, Uwe: Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius in *Via Lucis* als kreative Syntheseleistung. Frankfurt am Main u. a. 1996, 156–206, Zitat 201 Anm. 636).

Hanspeter Marti handelt von der Darstellung Campanellas in der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ Gottfried Arnolds (229–246): Arnold habe sich selektiv auf Campanellas Schrift „Atheismus triumphatus“ bezogen, um unter weitgehender Ausblendung metaphysischer Hintergründe jenen italienischen Denker als Wahrheitszeugen für die „eschatologisch-utopische“ Erstrebbarkeit einer neuen am Urchristentum ausgerichteten Gesellschaftsordnung heranzuziehen, sei aber selbst von der späteren Gelehrsamkeit weitgehend ignoriert worden; das Attribut der Kryptoradikalität treffe zwar auf Campanella selbst zu, nicht aber auf Arnold, der seine radikale Einstellung offen zu erkennen gebe.

„Martin Johns *Kurtzer Bericht von den Schwenkfeldern*“ wird von Horst Weigelt als „ein Beitrag zur Erinnerungskultur“ analysiert (247–265). Weigelt stellt ausführlich die Biographie des Berichterstatters, Martin Johns des Jüngeren, vor; unter anderem wird dabei in diesem Sammelband Comenius, dem John 1669 in Amsterdam begegnete, zum zweiten und letzten Mal en passant erwähnt (250). Johns Bericht handelt vorwiegend vom Ergehen einer spiritualistischen, sich den religiösen Ritualen der konfessionellen Mehrheit verweigernden Gruppierung im Schlesien des 15. und 16. Jahrhunderts. Insbesondere die geduldig ertragenen mannigfachen Verfolgungen werden geschildert, zu einem dreifachen Zweck, wie Weigelt herausstellt: die Geschichte dieser Gemeinschaft zu erschließen, deren erlahmenden Glaubenseifer wiederzubeleben und apologetisch die Reinheit ihrer Motive zu betonen (263f.). Hier ist also von offengelebter Radikalität, ihren leidvollen Folgen und ihrer nicht auf Verschleierung bedachten literarischen Aufarbeitung die Rede; konsequenterweise kommt der Begriff der Kryptoradikalität in diesem an sich sehr informativen Beitrag nirgends zu einer Anwendung, die es hier für ihn auch gar nicht gäbe.

Ins thematische Zentrum des Sammelbandes führt wieder der Beitrag von Konstanze Grutschnig-Kieser, welche die 1735 pseudonym erschienene Schrift des radikalen Pietisten Christoph Schütz „im Kontext der Kryptoradikalität“ ansiedelt (267–279). Um bestimmen zu können, ob jenes Werk aus dem „theosophisch-alchemistischen Schrifttum des 18. Jahrhunderts“ (267), das von Jakob Böhme inspiriert und mit chiliastischen Motiven aufgeladen ist (268), zum genannten Kontext gehört, stellt die Verfasserin vier Kriterien von Kryptoradikalität auf, die durchaus einem weiterführenden Forschungsprogramm zugrunde gelegt werden können: „a) Wirken im Geheimen, während nach außen ein gesellschaftlich konformes Leben geführt wird, b) Aufbau eines überörtlichen geheimen Kommunikationsnetzes zwischen Gleichgesinnten, c) Sondersprache, die nur von Eingeweihten verstanden wird, d) Veröffentlichung der Ziele unter Umgehung des offiziellen Büchermarktes und damit auch der Zensur“ (ebd.). Anhand dieser Kriterien untersucht Grutschnig-Kieser Lebenslauf, Briefwechsel, Sprachgebrauch und Publikationspraxis des erwähnten Autors und kommt dadurch zu dem Schluss, dass es sich bei ihm durchaus um einen Kryptoradikalen handelte.

In seinem Beitrag „Kryptoradikalität und radikaler Pietismus in Südwestdeutschland. Überlegungen zu den Grundprinzipien fundamentalistischer Religiosität“ (281–295) vertieft Eberhard Fritz den prosopographischen Zugang zur Kryptoradikalität explizit, indem er individualpsychologische und auf die Situation des einzelnen bezogene ökonomische Kategorien anwendet: Der auf das Absolute eingestellte religiöse Fundamentalismus überfordert ihm zufolge den einzelnen prinzipiell und bringt ihn in Konflikt mit basalen sozialen Institutionen, was nur begrenzt durchgehalten werden kann und zu Anpassung führt, gerade wenn es um Status und Versorgung von Familien geht. Der so erzwungene Opportunismus aber wird als schuldhaftes Versagen empfunden und ruft deshalb überdurchschnittliche kompensatorische Leistungen hervor, die nicht zuletzt im Aufbau weiträumiger, gelegentlich sogar interkontinentaler Kommunikationsnetze bestehen. Diese Leistungen weist Fritz an einer Vielzahl einzelner Biographien radikaler südwestdeutscher Pietisten auf vom 17. bis ins frühe 19. Jahrhundert,

wobei er unterschiedliche Erscheinungsweisen wiederum auf verschiedene lebensgeschichtliche Prägungen zurückführt.

Den Höhepunkt prosopographischer Darstellung von Kryptoradikalität erreicht der Sammelband mit dem Beitrag von Günter Mühlpfordt zu „Karl Friedrich Bahrds Wirken von Erfurt und Gotha aus im Aufbruch der Spätaufklärung“ (297–324). Eine dichte Lektüre der Werke Bahrds sowie zeitgenössischer Quellen zeichnet dessen in Erfurt zum Durchbruch gekommene aufklärerische, im Gefolge der Französischen Revolution sogar kryptorevolutionäre Einstellung nach und verdeutlicht, welchen Kampf mit zu allem entschlossenen Gegnern es bedeutete, im Mitteleuropa des späten 18. Jahrhunderts als Ordinarius für eine obrigkeitskritische, auf standesübergreifendes Wohlergehen der Allgemeinheit und zunehmend auch auf Demokratie und republikanische Verfassung abzielende Ethik und „liberale“, das heißt aufgeklärte Theologie einzutreten und dabei eine europaweite Resonanz zu erreichen. Detailliert schildert Mühlpfordt hier „das Rüstzeug der Kryptoradikalität“ (308) in der Auseinandersetzung nicht nur mit rechtlich gedeckten Sanktionen wie Zensur, sondern auch mit verdeckter oder offener Gewalttätigkeit. Fingierung von Verlagsorten sowie Verschleierung der Identität von Autoren und Herausgebern waren dagegen die Mittel der Wahl.

Von publizistischen Aspekten der Kryptoradikalität im deutschsprachigen Raum vor und während der Französischen Revolution handelt auch der Beitrag von Hans-Werner Engels: „Kryptoradikalität in Aktion. Geheimnisse der ‚Altonaer Verlagsgesellschaft‘. Der Verleger Gottfried Vollmer und seine verborgenen Mitstreiter“ (325–348). Detailliert wird geschildert, wie Vollmer von dänischem Hoheitsgebiet aus, zu dem Altona damals gehörte, in einer kurzen Phase aufgehobener Zensur radikaldemokratische Schriften unter Anwendung der bereits erwähnten Verhüllungstaktiken veröffentlichte, und in welchem Netzwerk von Gesinnungsgenossen er sich dabei bewegte. Als besondere Herausforderung für die Forschung erweist sich dabei der Umstand, „daß die Tarnung mancher Schriften so perfekt gelang, daß bis heute weder die Verfasser noch der Verlag erschlossen werden konnten“ (336). Dies gilt auch für das 1796 erschienene Buch „Der politische Thierkreis“, das die zeitgenössischen demokratischen Bestrebungen mit Blick auf die weltpolitische Situation propagiert und dem Engels eine eingehende Analyse widmet, ohne die Verfasserfrage definitiv klären zu können (336–345, 348).

Sowohl Mühlpfordt als auch Engels verzeichnen eine interessante Entwicklung im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert: Sobald sich die Zensur lockert, kommt es unter kryptoradikalen Publizisten zu Konkurrenz um das Publikum, was persönliche und politische Zerwürfnisse in diesem Lager herbeiführt oder zumindest verschärft (314, 328f.). Die damit thematisierte, nicht immer unproblematische „Kommunikation von Kryptoradikalen“ handelt Ulman Weiß ab (349–369), wobei er die mikrogeschichtliche Ebene weitgehend verlässt und sich gleichsam mit der Formgeschichte des kryptoradikalen Austauschs befasst. Als frühneuzeitliche Rahmenbedingung dieses Austauschs benennt Weiß den „nach Stabilität strebende[n], tatsächlich als schwach sich erweisende[n] Staat, der an den Kern gehende Kritik vom gesellschaftlichen Diskurs ausschloß“ (349). Zensur verhält sich demnach nicht nur feindlich gegenüber Kryptoradikalität, sondern auch und gerade prägend (was implizit erklärt, weshalb der Wegfall von Zensur Kryptoradikalität in die Krise stürzt): „Der Staat mit seinen Sanktionen war es [...], der den Kryptoradikalen schuf“ (351). Staatliche Kontrolle des Buchmarktes führte die Kryptoradikalen laut Weiß zu Kommunikationsformen, die teilweise bereits in der Frühen Neuzeit anachronistisch waren: dem Brief, insbesondere dem Sendbrief, der seine Blütezeit eigentlich im frühen 16. Jahrhundert hatte (356–358), dem „Vmschreiben“ (358–361), das heißt dem Kopieren von Handschriften wie im *scriptorium* des Mittelalters sowie Gespräch (361f.) und Besuchsreise (362). Kryptoradikale Beteiligung am Druckwesen vollzog sich weitgehend auf einem „Schwarzen Buchmarkt“ in Gestalt von Privatdrucken beziehungsweise im Selbstverlag (363–369). All das geschah innerhalb von „kleinen Kreisen“, die sich dadurch auszeichneten,

dass sie in der Regel vielfältige Weisen zwischenmenschlicher Solidarität auch bei gegenstrebigem Überzeugungen gewährten (353–355). Die Auseinandersetzung zwischen Jakob Böhme und Elias Stiefel stellt dabei „eher die Ausnahme“ dar, wobei aber selbst in „der inner-kryptoradikalen ‚Öffentlichkeit‘“ wechselseitig der Ruf nach Zensur erscholl (355).

Dem von einem Autorenverzeichnis, einem Verzeichnis der Abkürzungen und einem Personenregister abgerundeten Sammelband gelingt der Nachweis, dass der Begriff der Kryptoradikalität ein Schlüssel zu einem vertieften Verständnis frühneuzeitlicher Geschichte ist. Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn die zweifellos wichtige prosopographische Perspektive von Studien umgreifender historischer Strukturen ergänzt wird. Selbst negative Ergebnisse, wie sie sich in einzelnen Beiträgen andeuten, sind ein Gewinn an historischer Erkenntnis; mehr noch gilt dies für die Reflexion über jenen Begriff – deren verschiedene hier dargebotene Fassungen zusammen- und weiterzuführen sich lohnt – und für seine vielfache erfolgreiche Anwendung. Den Herausgebern ist daher zuzustimmen: Kryptoradikalität ist und bleibt eine „Aufgabe der Forschung“ (9), die hier auf exemplarische Weise bewältigt wurde und der zu wünschen ist, dass sie auf weitere Themengebiete übergreift.

Beispielsweise wäre es gewinnbringend, das Leben und Werk des Comenius unter jenem Aspekt zu betrachten. Um nur zwei Ansatzpunkte zu nennen: Comenius ließ seine Programmschrift „Via lucis“ jahrzehntelang als Manuskript in einem engeren Freundeskreis kursieren – eine typische Verbreitungsweise kryptoradikalen Gedankenguts. Und in seiner von Erwin Schadel jüngst publizierten Kontroverse mit den Sozinianern zeigt sich Comenius in kritischer Absicht darum bemüht, deren kryptoradikale Gesinnungen und Praktiken einem größeren Publikum bekanntzumachen. Kryptoradikalität bei Comenius, Kryptoradikalität im Umfeld des Comenius – dies wären Themen für mindestens zwei weitere Sammelbände, was für die Fruchtbarkeit des Begriffs der Kryptoradikalität zeugt.

Uwe Voigt

Storchová, Lucie: *Paupertate styloque connecti. Utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích [Paupertate styloque connecti. Die Formierung der humanistischen gelehrten Gemeinschaft in den böhmischen Ländern]*. Praha: Scriptorium 2011. 538 Seiten, ISBN 978-80-87271-23-0.

In ihrer 2009 als Dissertation vorgelegten und nunmehr überarbeitet im Druck erschienenen Monographie untersucht Lucie Storchová die Entstehung der humanistischen gelehrten Gesellschaft in den böhmischen Ländern. Ihren theoretischen Hintergrund bildet ein nach den Bedürfnissen ihrer Ziele modifiziertes Bourdieusches literarisches Feld. Zudem lässt sie sich von Paul Oskar Kristellers Studien zur Rhetorik der Renaissance inspirieren. Dabei knüpft sie an Untersuchungen über den Humanismus von Dieter Mertens, Erich Trunz, Christine Treml und vor allem von Albert Schirrmeyer (Triumph des Dichters. Gekrönte Intellektuelle im 16. Jahrhundert. Köln 2003) an, von dem sie sich freilich dezidiert abgrenzt.

In ihrer umfassenden Untersuchung, von der hier nur einige Aspekte zu nennen sind, kritisiert sie zunächst das hergebrachte Bild des Humanismus, das von der Geburt einer egalitären und kritischen literarischen Öffentlichkeit einerseits und der Belebung der antiken *humanitas* und dem Entstehen des modernen Individualismus andererseits spreche. Dem hält sie entgegen, dass wenigstens der böhmische Humanismus weder egalitär und kritisch noch individuell gewesen sei, sondern vielmehr ein formalisierter diskursiver Modus, der durch den Ciceronianismus Melanchthons beziehungsweise seiner Lehrbücher und der damit verbundenen Unterrichtspraxis in Böhmen vorherrschend gewesen sei. Die humanistische Gemeinschaft definiere sich, so Storchová, in einem spezifischen humanistischen Diskurs, der auf einem gemeinsamen