

PIETISTISCHE UND AUFKLÄRERISCHE BILDUNGSAKZENTE

Walter Sparn

I EINLEITUNG

Das Programm dieser auf die »Reformation heute« zielenden Konferenz sieht in den im 17. und 18. Jahrhundert erkennbaren »protestantischen Realisierungen« der grundlegenden »Bildungsnovitäten« der Reformation des 16. Jahrhunderts vor allem ein Rezeptionsphänomen. Das ist gewiss richtig in dem allgemeinen Sinn, dass die pietistische und die aufklärerische Theologie an der reformatorischen Verflechtung von *pietas* und *eruditio*, von Frömmigkeit und Erziehung festgehalten und diese nochmals erheblich verstärkt haben; richtig ist auch, dass protestantische Pfarrer und Lehrer noch über das 18. Jahrhundert hinaus aus staatskirchenrechtlichen Gründen an diese auch in den Kirchenordnungen der Landeskirchen des 16. Jahrhunderts fixierte Verflechtung gebunden waren.

Was kulturell im Pietismus und in der Aufklärung geschehen ist, war jedoch nicht einfach Rezeption des reformatorischen Ideals, sondern war eine *Transformation* auch seiner beiden Elemente, *pietas* und *eruditio*, und dies aus einem zunehmend vielfältigen und offeneren Wechselspiel ihrer jeweiligen internen Dynamik und der auf sie wirkenden externen Faktoren. Man kann sagen, dass aus einer intentional harmonischen Verflechtung von Frömmigkeit und Erziehung eine komplexere Konstellation wurde, die zwar weiterhin von gegenseitiger Förderung, aber zugleich auch von Spannungen und Auseinanderentwicklungen bestimmt war. Es ist nicht zuletzt der in den 1760er Jahren aufkommende, neue Begriff der *Bildung*, der die komplexere Lage markiert und an dem, wie am neuen Begriff der *Kultur*, die Aufklärung im protestantischen Deutschland sich ihres Charakters und ihrer Ziele vergewisserte.¹

¹ MOSES MENDELSSOHN hat in seinem Beitrag zu der (von dem Theologen Johann Fried-

Das betrifft gerade die wichtigsten Bewegungskräfte der christlichen Religiosität dieser Zeit: religiöse und moralische Individualisierung, Forcierung öffentlich-sozialer Praxis, Reduktion formal-institutioneller Ansprüche an die Einzelnen und ihre Assoziationen.² Das Aufkommen des Pietismus veränderte in allen drei Hinsichten die Beziehung zwischen Religion und Bildung (hier noch im Sinne von Erziehung), dies aber – unbeschadet starker soziokultureller Motive, die man zu Recht (auch) der Frühaufklärung zurechnet – primär in der Perspektive einer bestimmten, in wichtigen Aspekten auch neuartigen *Frömmigkeit*.

Die selbstbewusst werdende Aufklärung veränderte ihrerseits die Beziehungen zwischen Religion und Bildung, dies aber – unbeschadet starker religiöser Motive, die sich auch das Erbe der reformatorischen Gottesgewissheit und der pietistischen Individualisierung aneigneten – primär in der Perspektive eines Konzepts von *Bildung*, das sehr eng mit einer bestimmten, gegenüber der reformatorischen und der pietistischen neuartigen Anthropologie verbunden war.³ Man könnte sagen, dass um 1700 *eruditio* eine Funktion von *pietas* war, während um 1800, nach einer oft gleitenden Verschiebung, Religion meist eine Funktion von »Bildung« darstellte (der Protest hiergegen begann mit Friedrich Schleiermachers *Reden über die Religion*, 1799). Bedenkt man, dass auch dieser Unterschied noch innerhalb des Horizonts liegt, den man im 17. Jahrhundert als *finis ultimus hominis* und seit der Mitte des 18. Jahrhunderts als »Bestimmung des Menschen« bezeichnet hat, und bedenkt man, dass die Frühe Neuzeit seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges zunehmend durch intensive literarische Kommunikation und praktische Interaktion geprägt wurde, dann wird man, auch wenn man als Historiker

rich Zöllner angezettelten) Diskussion der Berliner Mittwochsgesellschaft über die Frage »Was ist Aufklärung?« dies ausdrücklich vermerkt: Ueber die Frage: was heißt aufklären? (Berlinische Monatsschrift, 1784), in: NORBERT HINSKE (Hrsg.), Was ist Aufklärung?, Darmstadt 3 1981, 444–451, hier: 444f. Vgl. auch MICHAEL WINKLER, Schleiermachers und Hegels Bildungsverständnis, in diesem Band, 74–96.

² Vgl. LUCIAN HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, Erster Teil (Die letzte Zeit vor dem Ende der Welt [1520–1680], 23–87) und Zweiter Teil (Das Zeitalter der Aufklärung [1680–1800], 89–174); auch KASPAR VON GREYERZ, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000; PETER C. HARTMANN (Hrsg.), Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2006.

³ Vgl. die Darstellungen der pietistischen bzw. der aufklärerischen Anthropologie bei GERD JÜTTEMANN u. A. (Hrsg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991, 198–213 (MICHAEL REITER) und 217–235 (GÜNTHER MENSCHING).

linearen Teleologien misstrauen muss, die fraglichen »Bildungsakzente« als zusammenhängenden geschichtlichen Verlauf darstellen dürfen.

II PIETISTISCHE ERZIEHUNGSREFORMEN

Ich spreche hier nicht vom »Bildungskonzept des Pietismus« o. ä., sondern zurückhaltender von »pietistischen Erziehungsreformen«; erstens, weil es strittig ist (und m. E. strittig bleiben muss), ab welchem Zeitpunkt und in welchem Umkreis man den vereinheitlichenden Begriff »der Pietismus« gebrauchen kann, und zweitens, weil gerade im Blick auf die Beziehung von Frömmigkeit und Erziehung durchaus unterschiedliche Neuerungen mit pietistischen Motiven verknüpft oder von ihnen angestoßen wurden, die weit über den theologisch und institutionell übereinstimmend als »Pietismus« bezeichneten historischen Bestand hinaus- oder ihm zeitlich vorausgehen.⁴

Das gilt vor allem für die wohl wichtigste pädagogische Initiative in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, für die als Schulreform ansetzende Kirchenreform des Herzogs Ernst des Frommen in *Sachsen-Gotha*. Die im *Schulmethodus* (1642 ff.) festgelegte Einführung der allgemeinen Schulpflicht, der regelmäßigen Prüfungen nicht nur der Schüler und Schülerinnen, sondern auch der Lehrer, die Versorgung mit neuen Lehrbüchern: Diese (langfristig freilich nicht sehr erfolgreichen) Innovationen verdankten sich nicht nur den didaktischen Grundsätzen eines Wolfgang Ratke oder Johann Amos Comenius und ihrer Fokussierung auf die Realien, sondern ebenso der Orientierung am Frömmigkeitstypus eines Johann Arndt, den viele Forscher als den ersten Begründer des Pietismus bezeichnen.⁵ Hieran ist mindestens richtig, dass Arndts »wahres Christentum« auf die moralisch-affektive Selbsterfahrung

⁴ Zu beidem vgl. MARTIN BRECHT (Hrsg.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert* (Geschichte des Pietismus, Bd. 1), Göttingen 1993, Einleitung (1–10) bzw. JOHANNES WALLMANN, *Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen »Geschichte des Pietismus«* (1994), jetzt in: DERS., *Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III*, Tübingen 2010, 369–387.

⁵ Den aktuellen Stand der Forschung präsentierten HANS OTTE/HANS SCHNEIDER (Hrsg.), *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die »Vier Bücher vom wahren Christentum«*, Göttingen 2007; VERONIKA ALBRECHT-BIRKNER, *Die Rezeption Johann Arndts in Sachsen-Gotha*, In: *PuN* 26 (2001), 29–49; MARTIN BRECHT, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, in: DERS. (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus* (s. Anm. 4), 113–203, hier: 130–151.

und den sittlichen Fortschritt zielte, stärker als die von der Ethik, speziell von der Figur des *tertius usus legis* Philipp Melanchthons und der Konkordienformel geprägte Frömmigkeit. Der lutherische »Fürstenstaat« Sachsen-Gotha, wie ihn bald Kanzler Veit Ludwig von Seckendorff kennzeichnete, verstärkte die Ausrichtung dieser Frömmigkeit auf die *salus publica*, wie sie für die lutherische Drei-Stände-Lehre allgemein kennzeichnend war. Vom Pietismus, den Philipp Jakob Spener mit seiner *Pia desideria* seit 1675 inaugurierte, unterschied sich die Gothaer Reform durch ihre Beschränkung auf den Horizont einer noch vor ihrem Ende, d. h. der Wiederkunft Christi stehenden Welt – auch damit hatte Herzog Ernst seine »Reformation des Lebens« begründet.⁶

Für die Transformation des Zusammenhangs von Frömmigkeit und Erziehung liegt ein sehr wichtiger Schritt im Abschied vom traditionell apokalyptischen Weltbild und der Umstellung auf den früher durchweg für häretisch gehaltenen *Chiliasmus*, d. h. die Verschiebung der bislang vorrangig an Ursprüngen haftenden Zeitorientierung hin auf die Zukunft und den praktischen Weg dorthin. Zwar bildete die pointierte Orientierung des Pietismus an der Bibel ein gewisses Gegengewicht, aber ein schwächeres als früher, da sie sich nicht auf das »Alter« überhaupt, sondern auf den biblischen Kanon konzentrierte und in philosophiekritischer Wendung sich auf ihn tendenziell beschränkte. Überdies hatten die Pietisten, die ja weiterhin die (praktisch vorzubereitende) Wiederkunft Christi erwarteten, immer weniger eine Handhabe dagegen, eine einstweilen offene Zukunft zur unendlich offenen Zukunft zu transformieren, wie sie seit Gottfried Wilhelm Leibniz für die Aufklärung charakteristisch wurde.⁷

So oder so, die mit der religiösen Reform verbundene pädagogische Reform hatte nicht mehr die bescheidene Bedeutung, die alt gewordene Welt bis zur Wiederkunft Christi einigermaßen zu erhalten helfen, sondern diente nun der immer stärkeren »Hoffnung besserer Zeiten«, wie der Spener'sche

⁶ Umfassend VERONIKA ALBRECHT-BIRKNER, *Reformation des Lebens. Die Reformen Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha*, Leipzig 2002. Vgl. MARTIN BRECHT, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung* (s. Anm. 5), 181–184; DIETRICH BLAUFUSS, *Art. Seckendorff, Veit Ludwig von*, in: TRE 30 (1999), 719–727; WOLFGANG NEUGEBAUER, *Niedere Schulen und Realschulen*, in: NOTKER HAMMERSTEIN/ULRICH HERRMANN (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. 2: 18. Jahrhundert. Vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800*, München 2005, 213–261.

⁷ Zum Überblick vgl. HANS-PETER GROSSHANS, *Art. Chiliasmus*, in: EdN 2 (2005), 681–687; WALTER SPARN, *Art. Endzeit*, in: EdN 3 (2006), 278–281; KAROLINE NOACK U. A., *Art. Millenarismus*, in: EdN 8 (2008), 526–535.

Ausdruck lautete. Auf dem Weg erzieherischer Effizienz konnte auch die religiöse Reform konkret projektiert, organisatorisch realisiert und sozial stabilisiert werden. Dies gelang Spener mit einem der ersten Projekte der »Erwachsenenbildung«, den *collegia pietatis*, die im Unterschied zu den gängigen Katechismuspredigten die Laien zu eigener Artikulation und zur hermeneutischen Reflexion von Bibeltexten befähigte.⁸ In größtem Maßstab arrangiert wurde die neue Konstellation von Frömmigkeit und Bildung von dem auf den Feldern der religiösen Kommunikation, der pädagogischen Innovation und der ökonomischen Ressourcen gleichermaßen genialen, übrigens aus Gotha stammenden August Hermann Francke.

III PROTESTANTISCHE BILDUNGSAKZENTE IM HALLESCHEN PIETISMUS

Im Blick von A. H. Francke von »protestantischen« Bildungsakzenten zu sprechen, ist insofern ganz richtig, als der Lutheraner Francke es verstand, sich für sein Großunternehmen namens »Waisenhaus« der Unterstützung durch eine reformierte Obrigkeit, den brandenburgischen Kurfürsten bzw. preußischen König zu versichern; er öffnete, trotz mancher Reibungsverluste, seine konfessionelle Loyalität für den mental und religionspolitisch, d. h. im Kontext des »aufgeklärten Absolutismus« zukunftssträchtigen »Protestantismus«.⁹ Dagegen untertreibt man, wenn man nur von »Akzenten« spricht, denn sowohl das »Waisenhaus«, d. h. die etwa zwanzig seit 1695 etablierten Armen-, Bürger- und Lehrerschulen, als auch die 1694 inaugurierte Universität Halle ver-

⁸ Gesamtdarstellung bei MARTIN BRECHT, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: Geschichte des Pietismus (s. Anm. 4), 281–389, zu den Collegia pietatis a. a. O. 291 ff.; JOHANNES WALLMANN, Art. Spener, Philipp Jakob, in: TRE 31 (2000), 652–666; VERONIKA ALBRECHT-BIRKNER (Hrsg.), Hoffnung besserer Zeiten. Philipp Jakob Spener und die Geschichte des Pietismus, Halle 2005; DOROTHEA WENDEBOURG (Hrsg.), Philipp Jakob Spener. Begründer des Pietismus und protestantischer Kirchenvater, Berlin 2007. Speners Predigt zur Eröffnung der Universität Halle 1694 analysiert DIETRICH BLAU-FUSS, Korrespondierender Pietismus, Leipzig 2003, 53–76.

⁹ CHRISTAN V. WITT, Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffes in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011, bes. 201 ff.; VERONIKA ALBRECHT-BIRKNER, Der Berliner Hof und die Theologische Fakultät Halle. Konfessionelle Aspekte eines spannungsvollen Verhältnisses (1690–1790), in: MATTHIAS FREUDENBERG/GEORG PLASGER (Hrsg.), Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus, Neukirchen-Vluyn 2011, 107–127.

körperten eine in wichtigen Aspekten neue Konstellation von Religion und Erziehung. Zurecht markiert man dies als »Eintritt ins »pädagogische Jahrhundert«, als welches das 18. Jahrhundert an seinem Ende von Joachim Heinrich Campe bezeichnet werden sollte.¹⁰

Ohne die vielen interessanten, so eigenwilligen wie erfolgreichen Details der Realisierung der pädagogischen Konzeption Franckes aufrufen zu können, möchte ich an thematisch relevante Charakteristika erinnern. Neu gegenüber den bisherigen theologisch fundierten Konzeptionen war Franckes Entschlossenheit, pietistische Frömmigkeit in seinem Sinn und die Erziehung der jungen Generation in volle Korrespondenz zu bringen, und auf dem Wege der *cultura animi* das Christentum zur bestimmenden sozialen Gestaltungsmacht zu machen. Dazu kam seine Fantasie und seine Konsequenz in der Verwirklichung institutioneller und personeller Bedingungen jener Korrespondenz, nämlich einerseits leistungsfähige organisatorische und ökonomische Einrichtungen und öffentliche Sichtbarkeit bzw. kommunikative Netzwerke (auch diskrete), andererseits die methodische Ausbildung einer quantitativ und qualitativ überlegenen und mindestens in Grundzügen theologisch ausgebildeten Lehrerschaft. Vom »Lehrstand« erwartete Francke die religiöse und moralische Besserung des Hausstandes und des (noch schwieriger zu beeinflussenden) Regierstandes. Die Privilegierung des Lehrers gegenüber den Eltern und der Herkunftsfamilie der Zöglinge löst die bisherige pädagogische Basisorientierung am 4. Gebot, d. h. am »Hausvater« ab. Auch wenn die ständische Distinktion nicht nivelliert wurde, eröffnete dies doch eine gewisse soziale Durchlässigkeit, wie man an den Biographien nicht weniger Hallenser Zöglinge beobachten kann.¹¹

Oft wird auch Franckes intensive Hinwendung zum *Kind* als neuartig bezeichnet. Das kann man m. E. aber weder im Blick auf sein doppeltes Erziehungsziel, die »Gottseligkeit« und die »christliche Klugheit«, noch im Blick

¹⁰ Vgl. ULRICH HERRMANN, Pädagogisches Denken, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte (s. Anm. 6), 97–133, hier: 101 ff.

¹¹ Vgl. WALTER SPARN, Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte (s. Anm. 6), 134–168, zur pietistischen Erziehungsreform 135 ff., speziell zu Francke 140 ff. Vgl. auch die Beiträge von NEUGEBAUER, Niedere Schulen und Realschulen (s. Anm. 6), 213–261, hier: 219 ff., und von JENS BRUNING, Das protestantische Gelehrtenschulwesen, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte (s. Anm. 6), 278–323, hier: 281 ff. Eine aktuelle Evaluation des Namensgebers vieler Schulen bei MICHAEL KOTSCH, August Hermann Francke. Pädagoge und Reformier, Dillenburg 2011.

auf seine anthropologischen Voraussetzungen sagen. Auf die Verbindung von religiöser Praxis und sozialem Nutzen setzte die reformatorische Schulpädagogik von Anfang an, und Franckes Annahme, dass der Lehrer es immer mit hilfs- und erlösungsbedürftigen, aber erziehbaren und erlösungs-fähigen Kindern Gottes zu tun habe, die aufmerksam zu beobachten, geduldig zu führen, zu belohnen und moderat zu strafen und die alters- und situationsgerecht zum tugendhaften Leben zu erziehen seien – das alles lässt sich schon bei Martin Luther finden. Neu sind in Halle die didaktische Professionalisierung der Befähigung zum gemeinen Nutzen, vor allem in der Orientierung an Realien und an Erfahrung. Viel weiter als in Gotha geht auch die Einbeziehung der Mädchen und die pädagogische Verdichtung des erzieherischen Handelns durch Internate, striktes Zeitreglement, häufige Prüfungen, tägliche Protokolle usw. mit den Zielen der Ordnung, der Disziplin und der affektdisziplinierenden »Ruhe des Gemüts«. ¹²

Die Ambivalenz der Halleschen Pädagogik besteht darin, dass sie auf neuen, teils autoritären Wegen ein Ziel realisieren wollte, das in der Reformation Luthers als utopisch angesehen, aber bald unter der Formel »Reformation des Lebens« dringlich gemacht wurde und jetzt, unter chiliastischem Vorzeichen, endlich realistisch schien: die völlige Christianisierung der Gesellschaft. Die dem dienende Pädagogik zielte auf die symmetrische Verflechtung von *pietas* und *eruditio*, unter Ausgrenzung der leichtfertig-sündigen »Weltkinder«, noch nicht auf eine differenzierte Konstellation von Religion und Bildung. Die alte Formel *Pietas cum litteris!* implizierte in Halle sogar pointierter als früher den Ausschluss der nicht spezifisch christlichen Kultur, der geselligen, der literarischen und der philosophischen. Auch in der wissenschaftlichen Theologie Halles kontrastierten die bemerkenswerten Neuerungen, etwa in der Hermeneutik, doch die Ablehnung der neuen *libertas philosophandi* und auch des neu konzipierten, rationalen Naturrechts und seiner deutlicheren Unterscheidung der »weltklugen« Moral von der Religion. Die Grenze der Halleschen Bildungsexpansion wurde offensichtlich in der

¹² Vgl. JOSEF NEUMANN/UDO STRÄTER (Hrsg.), *Das Kind in Pietismus und Aufklärung*, Tübingen 2000; CHRISTINE MAYER, *Erziehung und Schulbildung für Mädchen*, in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* (s. Anm. 6), 188–211, hier: 188 f.; JULIANE JACOBI, *Pietismus und Pädagogik im Konstitutionsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft. Historisch-systematische Untersuchung der Pädagogik August Hermann Franckes*, Bielefeld 2002; WERNER LOCH, *Pädagogik am Beispiel August Hermann Franckes*, in: HARTMUT LEHMANN (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 4. Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, 264–308.

Trennung Franckes von Christian Thomasius, mit dem er die Einschätzung der pädagogischen Ausgangslage geteilt hatte, und in der von Pietisten inszenierten Ausweisung des Philosophen Christian Wolff aus Halle 1723.¹³

IV PIETISTISCHE VARIETÄTEN

Auch wenn die Hallenser Pädagogik viel mehr ist als ein »Akzent« in der Bildungsgeschichte, so kann man doch in ihrem Gefolge und schon in ihrem zeitgenössischen Umkreis zahlreiche »pietistische Bildungsakzente« beobachten. Das in Halle weiterhin blühende »Waisenhaus« veranlasste viele mehr oder weniger erfolgreiche Nachahmungen, und seine unbeabsichtigten Nachwirkungen in der dritten, aus der Repression des »Waisenhauses« sich emanzipierenden Generation sind bekanntlich für die Entstehung der modernen deutschen Literatur und für die aufklärerische Theologie, aber auch für die Bildungsgeschichte überaus wichtig, vor allem im Blick auf die Entstehung der individualisierten, psychologisch reflektierten Autobiographie und der »Erfahrungsseelenkunde«, d. h. der empirischen Psychologie.¹⁴ Als wichtigste pietistische Bildungsinitiative neben den im brandenburg-preußischen Halle sowie in Hessen und Württemberg pädagogisch engagierten Gruppen muss hier der seit 1723 existierende Herrnhutische Pietismus genannt werden.¹⁵

Graf Zinzendorf korrigierte, auch aufgrund seiner Erfahrungen in Halle, eine ganze Reihe der dort geltenden Grundsätze. Seinen Schulen gab er keine so feste Form, vielleicht schon deshalb, weil er ihnen keine entscheidende Rolle zumaß. Die Akzente, die er gleichwohl in der Beziehung von Religion und Bildung setzte, resultierten aus seinem religiösen Profil. Zum einen verselbständigte er die persönliche, affektive »Herzens-Religion« gegenüber den kirchlichen »Meinungs-Gebäuden«; das bewirkte eine weitere Verflüssigung

¹³ Im einzelnen vgl. WALTER SPARN, Philosophie, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4 (s. Anm. 12), 227–263.

¹⁴ Vgl. HORST GUNDLACH, Psychologie, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4 (s. Anm. 12), 309–330, bes. 313 ff.; zur pietistischen Wurzel der Autobiographie vgl. MARTINA WAGNER-EGELHAAF, Autobiographie, Stuttgart 2005, 132 ff.

¹⁵ Gesamtdarstellung bei DIETRICH MEYER, Zinzendorf und Herrnhut, in: MARTIN BRECHT/KLAUS DEPPERMAN (Hrsg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 5–106; zur Pädagogik 74 ff.; DERS.: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, Göttingen 2009.

konfessioneller Differenzen zu »Lehrarten« und zielte auf die ökumenische Koexistenz aller Christen im Zeichen der »Bruderliebe«. Zum anderen modifizierte Zinzendorf das repressive, asketische Moment der Frömmigkeit der Hallenser Anstalten durch ein betont fröhliches, singendes, fast sorglos-spielerisches Glaubensleben; die Bedrohlichkeit der Affekte verblasste, und weniger die Vernunft oder das forensische Gewissen als vielmehr das »Gefühl« oder die »Empfindung« wurde zum authentischen primären Organ religiöser Erfahrung. Entsprechend stellte sich die Pädagogik auf Kinder nicht lediglich als noch nicht Erwachsene ein, sondern auf sie als »kleine Majestäten« eigenen Rechts und vorbildlicher Religiosität.¹⁶

Diese Profilierungen gaben nicht nur der Verbindung von Theologie und Aufklärung wichtige Motive vor, sondern waren über Personen langfristig auch darin wirksam, Frömmigkeit und Erziehung im Konzept der *Bildung* und eines entsprechenden *Milieus* neu und differenziert zu bestimmen. Solche namhaften »Herrnhuter höherer Ordnung«, Friedrich Schleiermacher (von dem diese Selbstbezeichnung stammt) oder Jakob Friedrich Fries, blicken auf die theologische Aufklärung allerdings auch schon hinter sich.

V DAS AUFKLÄRERISCH-THEOLOGISCHE BILDUNGSIDEAL

Die bewusst einer frommen Aufklärung verpflichtete protestantische Theologie, die bald so genannte »Neologie«, die sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts herausbildete und vor allem im friderizianischen Brandenburg-Preußen seit 1763 sowie in Braunschweig zur Blüte und zu weitreichendem kirchen-, schul- und universitätspolitischen Einfluss kam, verkörpert eine nochmals neue Konstellation von *Religion* und *Bildung* - so wurden nun die Begriffe *pietas* und *eruditio* interpretiert und auch terminologisch fixiert.¹⁷ Der spezifische (und spezifisch deutsche) Terminus »Bildung« hat seine wichtigste Wurzel in Friedrich Gottlieb Klopstocks *Messias*, der zwischen 1747

¹⁶ Vgl. CHRISTIN LOST, Kinder in Gemeinschaft bringen, in: JOSEF NEUMANN/UDO STRÄTER (s. Anm. 12), 95–109; SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 143f.; MARTIN BRECHT/PAUL PEUCKER (Hrsg.), Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, Göttingen 2005.

¹⁷ Den Stand der (seit einer Generation wieder lebendigen) Forschung repräsentiert das profilierte Kompendium von ALBRECHT BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009, Kap. 5: Neologie (112–151).

und 1773 publiziert wurde und bei den Neologen begeisterte Zustimmung fand.¹⁸

Was die *Religion* betrifft, so transformierte die Neologie den älteren, öffentlich-rechtlichen Begriff durch eine anthropologische Neubestimmung, die bald auch mit dem neuen Wort »Religiosität« bezeichnet wurde und den traditionellen Ausdruck für individuelle Religion, »Glaube«, zurücktreten ließ. »Religion« wird nun nicht mehr als ein bestimmtes Wissen (Dogmatik), auch nicht als ein bestimmtes Tun (Moral) spezifiziert, sondern primär als die affektive Bewegung des je eigenen Herzens, der sich selbst in Beziehung auf das Göttliche erfahrenden und so sich als sie selbst fühlenden Seele; Religion ist daher nicht Observanz, sondern Authentizität. Die zeitgenössischen, auch literarisch allgemeinen Ausdrücke dieser Bewegung heißen »Gefühl« oder »Empfindung«; letzteren Begriff hat Johann Joachim Spalding in dem religionsphilosophischen Grundbuch der theologischen Aufklärung, *Die Bestimmung des Menschen* (1748, ¹¹1794) prominent platziert, ersteren Begriff hat noch Spaldings Schüler F. Schleiermacher in *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) prominent gebraucht.¹⁹

Die Neologie knüpft damit sichtlich an pietistische Standards an; viele Neologen kamen aus den Franckeschen Anstalten – um sich zunächst indirekt, bald aber dezidiert von dieser, als niederdrückend erlebten Pädagogik zu trennen.²⁰ Vom pietistischen Ausdruck »Empfindung« unterscheidet sich der neologische Begriff durch weitgehende Abwesenheit eines agonalen Moments wie des »Bußkampfes«, vor allem aber durch die optimistische Annahme, dass der Mensch in seinen »natürlichen« ästhetischen und moralischen Empfindungen dazu veranlagt sei, sich zur Vollkommenheit seiner Bestimmung zu entwickeln, zu »bilden«. Die innerlich empfundene Bestimmung ist die zur ewigen Glückseligkeit, und eine unbegrenzt perfektibile Seele darf, ja muss ihre eigene Unsterblichkeit annehmen. Diese neue Auffassung, in der die ästhetisch codierte Moralphilosophie des Earl of Shaftes-

¹⁸ Vgl. GEORG ZENKERT, Art. Bildung, in: RGG⁴ 1 (1998), 1577–1582, hier: 1577f.; GERRIT WALTHER, Art. Bildung, in: EdN 2 (2005), 223–242, hier: 223f., zur Aufklärung 233ff.

¹⁹ Vgl. die Einleitung ALBRECHT BEUTELS zur Neuausgabe von Johann Joachim Spalding: *Die Bestimmung des Menschen*, Tübingen 2006 (SpKA I,1), XXI–XLIX; BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm. 17), 121ff. 246ff.

²⁰ Vgl. MARTIN BRECHT, *Der Hallesche Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts – seine Ausstrahlung und sein Niedergang*, in: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2 (s. Anm. 15), 319–357, hier: 328ff.; SPARN, *Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung* (s. Anm. 11), 145ff.

bury und die »Natur« und »Gnade« evolutionär verbindende Anthropologie G. W. Leibnizens nachwirken, versteht Religion als *Bildungsaufgabe*: Religion ist ein spezifischer Aspekt lebensgeschichtlicher Bildung zum Menschsein, ein Medium der »Bildung zur Humanität«, wie es, hierin völlig einig mit den Neologen, Johann Gottfried Herder in *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793–1797) formulierte.²¹

Die Bildungsaufgabe, die aus Religion als solcher unabweislich resultiert, musste vorrangig diejenigen Menschen angehen, die mit der Erziehung zur Religion befasst waren, auch jene, die in methodisch reflektierter Form diese Lehrer und Pfarrer für ihren Beruf ausbildeten. In der Tat hatte die neologische Konstellation von Religion und Bildung weitreichende Folgen für das Selbstverständnis der christlichen *Theologie*. Genannt sei hier, erstens, die Platzierung der Theologie nicht mehr in der speziellen Metaphysik und ihrem Gottesbegriff, sondern in einer anthropologisch ansetzenden Religionsphilosophie, in der die geschichtliche Partikularität des Christentums als einer positiven Religion mit dem Wahrheitsanspruch von Religion als Universalie vermittelt werden konnte.²² Zweitens war die methodische Integration der Bibelhermeneutik in eine allgemeine Hermeneutik wichtig, d. h. die Ausbildung der historisch-kritischen Methode – mit der von Johann Salomo Semler klar erkannten Folge, dass die Theologie für ihre historisch-kritische Aufgabe nicht nur die Dogmen historisieren, sondern den dogmatischen Zaun auch um die Bibeltex-te niederlegen muss, deren kanonische Geltung mithin suspendiert (*Von freier Untersuchung des Canon*, 1771/1775).²³ Drittens muss hier die theologie- und wohl auch christentumsgeschichtlich folgenreichste Neuerung erwähnt werden: die von Semler ausgearbeitete kategoriale Unterscheidung von historischer (wissenschaftlicher), statutarischer (staatskirchlicher) und moralischer (per-

²¹ Lesenswert immer noch EMANUEL HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 4, Gütersloh 1951, ⁹2000, 207–247; EILERT HERMS, Art. Herder, Johann Gottfried, in: TRE 15 (1986), 70–95. Zur neueren Forschung vgl. MARTIN KESSLER/VOLKER LEPPIN (Hrsg.), *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Berlin 2005.

²² Vgl. WALTER SPARN, *Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung*, in: RUDOLF VIERHAUS (Hrsg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1985, 18–57; DERS., *Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung* (s. Anm. 11), 145 ff.; BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm. 17), 208 ff. 220 ff. 240 ff.

²³ Vgl. HENNING GRAF REVENTLOW U. A. (Hrsg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden 1988; MARIANNE SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Berlin/New York 2012; zusammenfassend BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm. 17), 130 ff. 212 ff.

sönlicher) Religion; ihr entspricht die nun vollständige methodische Trennung der wissenschaftlichen Theologie von gelebter Religion.²⁴

Nicht zufällig arbeiteten viele aufklärerische Theologen nicht an der Universität, sondern als *Pfarrer* in den Städten, als *Lehrer* an den wichtigsten Gymnasien und als *Konsistoriale* in den hauptstädtischen Kirchenleitungen, vor allem in Berlin oder in Braunschweig. Sie waren sämtlich Protagonisten der im Sinne der neu definierten Konstellation von Religion und Bildung nun anstehenden Reformen der kirchlichen und schulischen Erziehung. In der entstehenden bürgerlichen Öffentlichkeit wurde über diese Reformen debattiert, auch darüber, was die neuen Schlagwörter »Kultur«, »Aufklärung« »Bildung« bedeuteten, was »wahre Aufklärung« sei. Das prominente Beispiel für eine solches Diskussionsforum war die von Pfarrern und Lehrern besockte Berliner »Mittwochsgesellschaft«, die allerdings nicht öffentlich tagte, ihre Themen und Positionen jedoch in der *Berlinischen Monatsschrift* dokumentierte.²⁵

Besonders wichtig ist in unserem Zusammenhang die Verschiebung im Anforderungsprofil des *Pfarrers*, dessen Bild durch die Erneuerung des Topos vom Priesterbetrug (David Hume, Hermann Samuel Reimarus) getrübt und dessen ständisch-autoritative geistliche Rolle durch den »Strukturwandel der Öffentlichkeit« im 18. Jahrhundert tiefgreifend verändert wurde. Klar neologisch charakterisierte wiederum J. J. Spalding die veränderten Profile des Pfarrers und der Frommen.²⁶ Die Veränderung des Pfarrerbildes gegenüber dem orthodoxen und dem pietistischen Modell wurde im öffentlichen Diskurs (z. B. von Gotthold Ephraim Lessing oder Johann Wolfgang Goethe) und, das war neu, auch in Romanen viel gelesener Autoren reflektiert bzw., wenngleich nicht unkritisch, im Sinne der Neologie vorangetrieben. Die Reihe reicht von Friedrich Nicolais *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker* (1773/1776) und geht bis zum humoristischen Realismus von Jean Pauls *Des Feldpredigers Schmelzle nach Flätz* (1809).²⁷

²⁴ Nach wie vor lesenswert: HIRSCH (s. Anm. 21), 48–89; SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 158ff.

²⁵ Siehe Anm. 1; die Kooperation von Pfarrern und Lehrern in der öffentlichen Diskussion referiert NORBERT HINSKE (s. Anm. 1), XIII–LXIX; vgl. SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 153ff.; BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 225ff.

²⁶ JOHANN JOACHIM SPALDING, Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum (1761 u. ö.), Tübingen 2005 (SpKA I,2); DERS., Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung (1772 u. ö.), Tübingen 2002 (SpKA I, 3).

Die formale, »kalte« Autorität des geistlichen Amtes sollte transformiert werden durch die Vertrauenswürdigkeit des wohlmeinenden Freundes seiner Pfarrkinder, die »gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht«, das hieß: moralisch und religiös aufgeklärt und zu eigener Orientierung befähigt werden sollen. Zentrum dieser Lebensberatung war nach wie vor die *Predigt*, die aber von »theoretischen Religionslehren« entlastet wurde und ganz vom Typ der alten Katechismuspredigt oder der wolffianisch-gottschedischen Demonstrationspredigt abkam: Sie sollte der für »Kopf und Herz« gleichermaßen plausiblen Vergewisserung über das ewige Ziel des irdischen Lebens dienen. Trotz mancher (zeittypischer) utilitaristischer Einseitigkeiten reduzierte diese »heilige Rede« keineswegs, wie oft behauptet, die Religion auf Moral, sondern rückte die Herausforderungen des praktischen Lebens in den Horizont religiösen Gegenwarts- und Zukunftsvertrauens.²⁸

Weit über bloße Akzente hinaus ging auch die praktische Erziehungs- und Bildungsarbeit der neologischen Pfarrer, Schulleiter und Konsistorialräte. Dazu gehörte neben liturgischen und ikonographischen Reformen vor allem die Einführung neuer *Gesangbücher*. Sie räumten der neuesten geistlichen Dichtung viel Platz ein und passten den alten Liedbestand nicht nur der aufklärerischen Frömmigkeit, sondern auch neuen sprachlichen und poetischen Standards an. Obwohl sie sich ausgesprochen pädagogisch gaben, z. B. durch ihre Rubrizierungen (»Gebet«, »Achtung und Sorge für die Seele«, »Verpflichtung zur Arbeit«, auch »Weiser und froher Lebensgenuss«) – oder gerade deshalb – traf z. B. das *Berliner Gesangbuch* von 1780 auf Widerspruch konservativer Pfarrer und ländlicher Gemeinden. Aber auch J. G. Herder, der mit den Aufklärern wichtige Annahmen teilte, legte sein *Weimarisches Gesangbuch* (1795) aus sprachtheologischen Gründen und im Blick auf die damit verbundene Frömmigkeit viel konservativer an. Doch setzte sich die Neologie

²⁷ Beide Werke sind leicht zugänglich (Ullstein bzw. Insel 2013); zu Attila Schmelzle vgl. RUDOLF BOHREN, Zwischen Heros und Hasenfuß. Jean Paul als lutherischer Prediger, in: GERHARD VOM HOFE U. A. (Hrsg.), Was aber bleibt stiften die Dichter?, München 1986, 181–193. Jean Pauls Romane thematisieren auch die Problematik der Verbindung resp. Trennung von den Ämtern des (Land-) Schullehrers und des (höhergestellten) Pfarrers.

²⁸ Vgl. z. B. ALBRECHT BEUTEL, »Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht«. Die Theologie der Predigt nach Johann Joachim Spalding, in: WILFRIED ENGEMANN (Hrsg.), Theorie der Predigt, Göttingen 2001, 161–187; SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 153 ff.; BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 233 ff.

weithin kirchlich durch und besetzte auch namhafte Bereiche der populären Erbauungsliteratur.²⁹

Das lag nicht zuletzt an der besonders tiefgreifenden Reform der *religiösen Unterweisung*, die seit den 1770er Jahren einsetzte. Der traditionelle Gebrauch des Lutherschen Katechismus (nicht nur für den Erwerb religiösen Wissens, sondern zuerst für Lesen und Schreiben) in den deutschen Schulen war schon im 17. Jahrhundert verbessert worden durch »exponierte«, d. h. in einfacher Weise erklärte Katechismen. Jetzt löste sich die religiöse Unterweisung von der dogmatischen Katechisation als solcher ab und versuchte, durch eine »natürliche, leichte, annehmliche und erbauliche Art«, das hieß: auf der Grundlage der in sokratischem Verfahren erhobenen Universalie »Religion«, den Kindern das Christentum »beizubringen«. So formulierten das schon 1764 Christian Gotthilf Salzmann (*Methodischer Unterricht der Jugend in Religion und Sittenlehre der Vernunft; Ueber die wirksamsten Mittel, Kindern Religion beizubringen* 1780) oder 1772 der erfolgreiche Grundschulkatechismus *Religion der Unmündigen* des Erlanger Theologen Georg Friedrich Seiler – ein Mann, der Kinder ins Kolleg mitnahm, um den Studenten die neue sokratische Religionspädagogik vor Augen zu führen.³⁰

Wie viele andere Neologen arbeitete übrigens auch Seiler an einem Bildungskonzept, das die zunächst ja elitäre Aufklärung zur *Volksaufklärung* öffnete. Dies reichte von der Kritik des noch florierenden Aberglaubens bis zur Etablierung einer Populartheologie einerseits, der Integration der religiösen in die allgemeine Kultur andererseits. Neben Seilers die gesamte damalige Lebenswirklichkeit aufrufendem, dickleibigem, aber wohlfeilem und erfolgreichem *Allgemeine[m] Lesebuch für den Bürger und Landmann* (1791) sei das vielbändige *Lesebuch für alle Stände* (1781–1804) des Berliner Pfarrers (und Mitgliedes der Mittwochsgesellschaft) Johann Friedrich Zöllner genannt.³¹

²⁹ Vgl. PETER WEBER, Der Berliner Gesangbuchstreit 1781. Aporien der Aufklärung »von oben«, in: URSULA GOLDENBAUM U. A. (Hrsg.), Berliner Aufklärung, Bd. 1, Berlin 1999, 101–119; SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 156ff.; BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 225ff. 237ff.

³⁰ Vgl. RAINER LACHMANN, Die Religions-Pädagogik Christian Gotthilf Salzmanns, Jena 32005; zum Unterricht insgesamt BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 230ff.; speziell zu Seiler vgl. SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 161f.

³¹ Vgl. Anm. 1; THOMAS K. KUHN, Volksaufklärung und Dorfgeschichten im späten 18. Jahrhundert. Johann Toblers »Idee von einem christlichen Dorf« (1766), in: ALBRECHT BEUTEL/VOLKER LEPPIN (Hrsg.): Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen »Um-

VI KRISE UND TRANSFORMATION DES NEOLOGISCHEN BILDUNGSKONZEPTS UM 1800

So erfolgreich die neologische Aufklärung der protestantischen Theologie in den Kirchen und Schulen bedeutender deutscher Territorien und in der gebildeten Öffentlichkeit war, so wenig kann man sagen, sie hätte sich vollständig und überall durchgesetzt. Zwar verloren das alte orthodoxe und das pietistische Bildungskonzept A. H. Franckes im späten 18. Jahrhundert ihre Plausibilität, aber manche damit verbundene Interessen blieben auf der Tagesordnung und wurden teils im Rückzug aus der neologischen Konstellation von Religion und Bildung fideistisch isoliert, wurden zum größeren Teil aber in differenzierter Kritik jener Konstellation von jüngeren Akteuren in veränderten Kontexten reformuliert.

Dem neologischen Bild vom *Menschen*, der durch religiöse und sittliche Bildung zu seiner Bestimmung vervollkommenet würde, gegenüber formierte sich erneut das überlieferte und pietistisch pointierte Menschenbild, das die Sündhaftigkeit auch des vernünftig-tugendhaften Menschen unterstellte und daher für das wahre Christentum eine dramatische Wende der Lebensgeschichte forderte, eine Bekehrung oder einen »Sprung« in den Glauben, wie das prominent Friedrich Heinrich Jacobi formulierte.³² Das völlige »Ende der Sünde«³³ trat nicht ein; die pietistische Selbsterfahrung wurde in den aufkommenden »Erweckungsbewegungen«, aber auch von einzelnen »frommen Außenseitern« wie Johann Georg Hamann oder Johann Kaspar Lavater fortgeschrieben. Dies resultierte in eine »supranaturalistische« Diskrepanz von biblischer Offenbarung und vernünftiger Orientierung. Wer dies (und den spiegelbildlichen »Naturalismus«)³⁴ als Irrweg ansah, musste das zweifellos fromme Motiv in einer veränderten Sicht auf den Zusammenhang von Religion und Bildung zur Geltung bringen. Das geschah vor allem in der Wahr-

formung des Christlichen«, Leipzig 2004, 93–105; Überblick bei SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 158; BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 146ff.

³² Vgl. CARMEN GÖRZ, Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur, Hamburg 2008, bes. 35 ff. 434 ff.

³³ Für die Entwicklung dorthin vgl. ANSELM SCHUBERT, Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung, Göttingen 2002, bes. 172 ff.

³⁴ Die umsichtigste Interpretation des Gegensatzes von Supranaturalismus und Rationalismus bei HIRSCH (s. Anm. 21), Bd. 5, Kap. 47f. (1–144); zusammenfassend BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 160 ff.

nehmung des sprachlichen und des geschichtlichen Zusammenhangs von Religion und Bildung.

Für die *sprachtheologische* Revision stehen J.G. Hamann und zumal J.G. Herder, der gegen J. I. Spalding das Predigtamt auf die biblische Offenbarung verpflichtete (*An Prediger*, 1774), die Bibel aber nun als älteste, und zwar poetische Urkunde des Menschengeschlechts und so als »Bildungsbuch« verstand, den Predigern daher deren »menschliche« Lektüre verpflichtend machte (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1780/1). Mit seinem Verständnis von Offenbarung initiierte Herder auch eine *geschichtstheologische* Revision des neologischen Bildungskonzepts, in dem das historische Interesse im wesentlichen der Kritik der überlieferten Dogmen galt. In der Konvergenz seines Offenbarungsbegriffs und seiner Unterscheidung des »Geistes des Christentums« von dessen Manifestationen, die je aus ihrer und für ihre Zeit zu würdigen seien, zielte Herder auf eine Theorie der Universalgeschichte, in der die Entwicklung der menschlichen Kultur und in ihr der Religionen und des Christentums als »Erziehung des Menschengeschlechts« durch die göttliche Providenz verstanden wird (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1785–1797).³⁵ Zugleich mit den *Humanitäts-Briefen* gab Herder 1798 *Luthers Katechismus* heraus, für die Schulen in Sachsen-Weimar erklärt: Er verband die Aufgabe »Bildung zur Humanität« mit der Aufgabe der Aneignung historisch-positiver Religion – klarer als G. E. Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780)³⁶, erst recht als Immanuel Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), die darauf zählt, dass der noch nötige Kirchenglaube allmählich der Alleinherrschaft des rein moralischen Religionsglaubens ganz weichen werde.³⁷

³⁵ Vgl. HERMS (s. Anm. 21), 86 ff.; ALBRECHT BEUTEL, Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtlicher Generationenkonflikt, in: JGNKG 100 (2002), 119–144; SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 150ff.; BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 194 ff. Zum Kontext ANDREAS URS SOMMER, Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel 2006.

³⁶ Zur umstrittenen Deutung vgl. MONIKA FICK, Lessing-Handbuch, Stuttgart 2000 (32010), 425 ff.; HUGH BARR NISBET, Lessing, München 2008, 745 ff. Allerdings darf man nicht unterschlagen, dass Lessing auf dem Theater (»meine Kanzel«) noch andere Möglichkeiten der Konkretion von »Religion« zur Verfügung standen, z. B. in »Nathan der Weise«; vgl. MONIKA FICK, 402 ff.; HUGH BARR NISBET, 782 ff.; CHRISTOPH BULTMANN/BIRKA SIWCZYK (Hrsg.), Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel, Leipzig 2013.

³⁷ Zur strittigen Auslegung vgl. GERD IRLITZ, Kant Handbuch, Stuttgart 2002, 381–404; WERNER THIEDE (Hrsg.), Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und

Diese Revisionen wurden allerdings (zunächst) überrollt von der schweren Krise, in die das neologische Bildungskonzept am Ende des 18. Jahrhunderts geriet. Sie bahnte sich an in den Ansätzen der Emanzipation von Erziehung und Bildung aus der *konstitutiven* Beziehung auf kanonische Tradition (»Offenbarung«), d. h. auch aus dem Anspruch der Theologie auf religionshermeneutische Priorität und auf das Ziel, sittlich tüchtige Christen für die Ewigkeit zu erziehen. Die Ablösung hiervon bedeutete eine strikt natürlich-religiöse Unterweisung und eine diesseitig-realistische Orientierung der pädagogischen Methoden und Zielsetzungen in der Rezeption John Lockes und Jean-Jacques Rousseaus; dies nahm seit 1774 in den Philanthropinen auch institutionelle Gestalt an. Es waren neologisch ausgebildete Theologen wie Johann Bernhard Basedow, Ch. G. Salzmann und Johann Heinrich Campe, die auf eine derartige *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens* (1785/1792) hinarbeiteten und sich damit auch von der konfessionellen Staatskirche distanzieren; das lässt sich in der Abfolge der Katechismen Basedows (1764, 1784), Friedrich Eberhard von Rochows (1772, 1786) und Carl Friedrich Bahrds (1790) gut erkennen.³⁸ Die Neologen, die dem aufgeklärten Absolutismus und seiner theologisch-liberalen Theologie- und Philosophiepolitik verpflichtet blieben, konnten dem Wöllnerschen Religionsedikt von 1788 nur persönlichen Protest entgegenstellen – J. S. Semler verteidigte es sogar.³⁹

Die Krise des neologischen Bildungskonzepts verschärfte sich in den 1790er Jahren aus zwei Gründen fatal. Zum einen gelang es den Neologen nicht, die bald weitgehende Akzeptanz der erkenntnistheoretischen Revolution Kants und den nachkantischen Idealismus zu verhindern. Jene setzte dem religionshermeneutischen Privileg der Offenbarungstheologie irreversibel ein Ende (und entthronte die Erste Fakultät)⁴⁰; dieser öffnete die Tür zum pantheistischen oder gar atheistischen »Nihilismus«, wie ein neues Wort

die Theologie, Göttingen 2004; JENS WOLFF, Die Anverwandlung der Bibel in Kants Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« von 1793, in: BEUTEL/LEPPIN (s. Anm. 31), 107–122.

³⁸ Vgl. HANN●SCHMITT, Die Philanthropine – Musterschulen der pädagogischen Aufklärung, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte (s. Anm. 6), 262–277; HERRMANN, (s. Anm. 10), 106 ff.; JÜRGEN OVERHOFF, Art. Philanthropinismus, in: EdN 9 (2009), 1086–1089.

³⁹ Zusammenfassende Darstellung bei BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 262.

⁴⁰ Vgl. WALTER SPARN, Die öffentliche Aufgabe der Theologie – im Sinne Immanuel Kants, in: NOTGER SLENCZKA/WALTER SPARN (Hrsg.), Luthers Erben, Tübingen 2005, 169–192.

pointierte. Zum anderen scheiterte die neologische Formel »Evolution, nicht Revolution« (so der Hallenser Johann August Eberhard) an der historischen Realität der Französischen Revolution von 1789 und der Säkularisation von 1803, in deren Folge religionskritischer Rationalismus und praktische Entkirchlichung die neologische Unterstellung einer (latent christlichen) natürlich-religiösen Homogenität gerade der aufgeklärten Gesellschaft zweifelhaft werden ließ.⁴¹ In dieser Situation löste sich die Neologie als distinkte Formation auf. Viele ihrer Motive erfuhren jedoch eine Transformation in neuen bildungstheoretischen Kontexten, so im nachkantischen Rationalismus und in der frühen Romantik⁴², oder in den praktischen Kontexten der Reform der Höheren Schulen und Universitäten.

Neologische Motive finden sich sowohl in Jean Pauls *Levana oder Erziehlehre* (1806) als sogar in Johann Friedrich Herbarts *Allgemeine Pädagogik* aus demselben Jahr 1806. Der Impetus des neologischen Bildungskonzepts ist zwar noch erkennbar in August Hermann Niemeyers *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts* (1796, erweitert 1806), aber bald platzierte dieser Freund F. Schillers, J. G. Herders und F. Schleiermachers (der ja ebenfalls in einer gewissen Kontinuität zu J. J. Spalding steht⁴³) das Erziehungsziel »fromm und gut, gut und fromm« in einem idealistischen, nicht weniger ästhetisch als ethisch definierten Horizont und zielte primär auf die innere Bildung der »Persönlichkeit«. Das ist bereits neuhumanistisch gedacht: Die philanthropische Ausrichtung auf die nach außen nützliche Bildung im Bezug auf die lebensweltlichen Realia hat eine geringere Stellung als die nach innen, auf das »Rein-Menschliche« wirkende Bildung im Medium der Humaniora. In diesem Sinn hat dann der in Bayern wirkende Theologe Friedrich Immanuel Niethammer im politisch erhitzten *Streit des Philanthropinismus und Humanismus* (1808) Partei genommen für das sprachlich fokussierte Gymnasium (und darin für die Pflege der christlichen Überlieferung).⁴⁴ Im selben Sinn haben

⁴¹ Vgl. WALTER SPARN, Einleitung zum Reprint von Johann August Eberhard: *Neue Apologie des Sokrates* (1772/1778), Bd. I, Hildesheim 2010, V-XXXIII; vgl. auch BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 237 ff.

⁴² Zum Überblick über beide Entwicklungen vgl. BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 17), 160 ff. 204 ff.

⁴³ Vgl. ALBRECHT BEUTEL, Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797), in: ZThK 96 (1999), 351–383.

⁴⁴ Vgl. HERRMANN (s. Anm. 10), 119 ff.; SPARN, Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung (s. Anm. 11), 160 ff.; BRUNING (s. Anm. 11), 286 ff.; GERRIT WALTHER, Art. Neuhumanismus, in: EdN 9 (2009), 136–139.

Wilhelm von Humboldt, Johann Gottlieb Fichte und F. Schleiermacher 1809/10 die neue Berliner Universität projiziert: (Selbst-)Bildung durch Wissenschaft – eine Aufgabe der Philosophischen Fakultät.⁴⁵ In beiden Innovationen ist das Bildungskonzept der Neologie des 18. Jahrhunderts aufgehoben, in allen drei Bedeutungen dieses Wortes.

⁴⁵ Die fünf Grundschriften für die Neugründung sind zusammengestellt bei ERNST ANRICH, Die Idee der deutschen Universität, Darmstadt 1964.