

Walter Sparrn

Kirchenleitung und Theologie in Brandenburg-Bayreuth zur Zeit des Markgrafen Friedrich – zwischen Pietismus und Aufklärung

1. Religionskultureller Kontext

Die religiöse, kirchliche und theologische Situation in Brandenburg-Bayreuth war im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts in vielen Aspekten sicherlich eine regional spezifische Situation. Doch stand sie in wichtigen Aspekten in Wechselbeziehung mit oder in Abhängigkeit von der fränkischen, deutschen und westeuropäischen Umwelt. Diesen größeren religionskulturellen Kontext, innerhalb dessen Markgraf Friedrich, seine Minister und vor allem das für kirchliche und schulische Belange zuständige Konsistorium agierten, möchte ich in einem ersten Schritt in einigen Strichen skizzieren. Es sind hier insbesondere zwei Kontexte wichtig: zum einen der im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im gesamten 18. Jahrhundert noch fortdauernde *religionspolitische* Zusammenhang von Territorialstaat und Territorialkirche; zum zweiten die im 18. Jahrhundert in beiden Institutionen wirksam werdenden und auch in ihr beiderseitiges Verhältnis eingreifenden *kulturellen* Kräfte und Bewegungen, die man gewöhnlich unter dem Epochenbegriff der Aufklärung zusammenfasst.

1. Landesherrliches Kirchenregiment

Die Verfassungsstruktur der evangelischen Kirchen in Deutschland war seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 dauerhaft geprägt durch das „landesherrliche Kirchenregiment“; es wurde im Westfälischen Frieden 1648 bekräftigt. Im Osnabrücker Friedensinstrument wurde neben der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen die evangelisch-reformierte Religionspartei reichsrechtlich legitimiert („Reformierte“ war die Selbstbezeichnung der sich auch auf das Augsburger Bekenntnis von 1530 beziehungsweise 1540 berufenden deutschen Calvinisten). Diese Legitimation war nicht unwichtig für Brandenburg, dessen Kurfürsten seit 1613 dem reformierten Bekenntnis zugehörten, und war wesentlich für die Möglichkeit Brandenburg-Bayreuths, nach 1685 calvinistische Hugenotten aufzunehmen.¹

Das landesherrliche Kirchenregiment besagte das Recht und die Pflicht der territorialen beziehungsweise reichsstädtischen Obrigkeit zur Verwaltung der territorialen Kirche und zur Aufsicht über deren Vermögens- und Personalangelegenheiten; im Unterschied dazu blieb die Aufsicht über die reine Lehre in Predigt und Schule dem

¹ Zum Überblick vgl. Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 2001; Thomas Kaufmann, Art. Westfälischer Friede, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 35 (2003), S. 679–686. Zur beginnenden Toleranzpolitik und zur Aufnahme der Hugenotten im Blick auf die religiöse Geographie: Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, S. 157ff.

geistlichen Amt und seinem Repräsentationsorgan vorbehalten. Die beiden Akteure, Juristen und Theologen, in der damaligen Terminologie: der „politische Stand“ und der „kirchliche Stand“, kooperierten in der Regel in „Konsistorien“, einer staatlichen Behörde; in reformierten Kirchen kamen „Synoden“ als mehrstufiges Organ kirchlicher Selbstregierung dazu. In lutherischen Kirchen beziehungsweise Territorien wurden vor allem personale Aufsichtsämter wie Superintendenten oder Generalsuperintendenten installiert, die vom Konsistorium, unter mehr oder weniger direkter Einflussnahme der weltlichen Obrigkeit, mit ordinierten Geistlichen besetzt wurden.²

Im Zuge der politischen Entwicklung zum Absolutismus im späten 17. Jahrhundert wurde das landesherrliche Kirchenregiment aber den veränderten Vorstellungen fürstlicher Souveränität angepasst. Das führte zwar nicht zur Beseitigung der konfessionellen Disparität zwischen der Bevölkerung und dem Herrscherhaus, die durch den Wechsel des Kurfürsten August zum Katholizismus 1697 auch in Sachsen eingetreten war. Schon in Brandenburg hatte Kurfürst Sigismund bei seinem Übergang zum Calvinismus auf das 1555 verbürgte *jus reformandi* verzichtet, und nach 1648 wurde dieses Recht, die Bevölkerung in eine andere Konfession zu nötigen, praktisch nirgendwo mehr ausgeübt. Das verstärkte aber eher noch die absolutistische Entwicklung des Kirchenregiments vom „Episkopalismus“, dem zufolge der christliche Fürst hilfsweise die äußere Kirchenleitung ausübte, zum „Territorialismus“. Denn hier galt nicht auf religiöser, sondern auf naturrechtlicher Grundlage die Kirche als Anstalt öffentlichen Rechts, deren Ordnung keine hilfsweise, sondern eine „natürliche“ Aufgabe der territorialen Obrigkeit darstellte. So wurde etwa auch die liturgische Ordnung Gegenstand staatlicher Gesetzgebung, und die Konsistorien wurden in die staatliche Verwaltung eingegliedert; die obrigkeitliche *custodia utriusque tabulae* wurde also so weit ausgedehnt, dass sie erst an der individuellen Gewissensfreiheit ihre Grenze fand.³

Auch Markgraf Friedrich verstand sich nicht mehr episkopalistisch als „Notbischof“, sondern als absoluter Landesherr, der sämtliche Ordnungsfragen seiner Kirchen, der lutherischen wie der reformierten, auf der naturrechtlichen Basis territorialer Souveränität entschied. So konnte er einerseits religiöse Minderheiten rechtsförmig tolerieren, konnte andererseits 1741 aber das Gymnasium in Bayreuth der Aufsicht des lutherischen Konsistoriums entziehen und seinem maßgeblichen Berater (und Leibarzt seiner Gattin Wilhelmine), dem reformierten Daniel de Superville, übertragen.⁴ Die unter anderem von einem für die Erlanger Universität wichtigen Göttinger Theologen, Johann Lorenz von Mosheim, entwickelte Theorie des „Kollektivismus“, wonach der Landesherr die korporativen Hoheitsrechte der Kirche nur treuhänderisch wahrnimmt, spielte hier wohl noch keine Rolle.

² Vgl. Hans-Walter Krumwiede, Art. Kirchenregiment, Landesherrliches, in: TRE 19 (1990), S. 59–68; Joachim Mehlhausen, Art. Landeskirche, in: TRE 20 (1990), S. 427–434; speziell zu Franken Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Theologie in Franken. Der Beitrag einer Region zur europäischen Theologiegeschichte, Saarbrücken 1988.

³ Vgl. Heinrich de Wall, Art. Kirchenregiment, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. (RGG⁴) 4 (2001), Sp. 1292–1294; Christoph Link, Art. Territorialismus, in: RGG⁴ 8 (2005), S. 165f.

⁴ Renate Wittern, Wilhelmine von Bayreuth und Daniel de Superville: Vorgeschichte und Frühzeit der Erlanger Universität, Erlangen 1993, S. 10f.

2. Religionskulturelle Akteure

Die religiösen und kulturellen Kräfte, die auch im Markgraftum Brandenburg-Bayreuth im zweiten Drittel des 18. Jahrhundert bestimmten und veränderten, sind im Schlagwort leicht zu benennen. Es ist die „lutherische Orthodoxie“, auf welche in Gestalt der überkommenen Bekenntnisschriften alle Pfarrer und Lehrer, auch die in den Theologischen Fakultäten, noch im ganzen 18. Jahrhundert vereidigt wurden; es ist der auf tätige persönliche Frömmigkeit dringende „Pietismus“ der zweiten und dritten Generation; und es ist die auf die ‚natürliche‘ menschliche Vernunft und ihre moralische Perfektibilität sich verpflichtende „Aufklärung“. Diese geschichtlichen Mächte waren wirksam nicht nur durch institutionelle Träger, sondern auch und zunehmend mehr durch ihre Präsenz in den Diskursen einer sich jetzt ausbildenden bürgerlichen Öffentlichkeit. Sie lassen sich zum Teil als ideologische Größen beschreiben, waren aber eher veränderliche diskursive Phänomene in wechselnden Konstellationen und in den Kontrasten von Selbst- und Fremdbildern.

Die Theologie der *lutherischen Orthodoxie*⁵ war 1735, zu Beginn der Regierungszeit des Markgrafen Friedrich, formal noch die gültige Norm für die kirchliche Lehre, vor allem für die Auslegung der Heiligen Schrift in der Predigt und im Katechismus. Wie orthodox die gehaltenen Predigten tatsächlich waren, ist freilich eine andere Frage; in Visitationen gab es immer wieder Beanstandungen. In die territorialen Gesangbücher waren schon pietistische Lieder aufgenommen; für die private Erbauung wurden pietistische Gesangbücher benutzt. Der Anspruch derer, die sich von Amts wegen oder auch persönlich zu den „Orthodoxen“ zählten, auf die alleinige und hinreichende dogmatische und ethische Orientierung, verlor seit der Jahrhundertmitte erheblich an Plausibilität. Zwar wollten weiterhin nur wenige Christen nicht orthodox (im Sinn von „rechtgläubig“) sein, aber die „Orthodoxen“ wurden allmählich als nur eine unter mehreren theologischen Gruppen angesehen; seit den 1760er Jahren wurde die „Orthodoxie“ fast stereotyp mit Adjektiven wie „starr“ oder „tot“ verbunden. Die Tatsache, dass die lutherische Orthodoxie keineswegs nur auf die richtige Lehre pochte, sondern sich um die Intensivierung der persönlichen Frömmigkeit bemühte, wurde durch das pietistische Pathos religiöser Erfahrung und zunehmend auch durch das Pathos aufgeklärter Religion überlagert.

Der *Pietismus* verkörperte um 1735 eine breite und andauernde religiöse Entwicklung, die nicht zuletzt den von den Orthodoxen für fundamental gehaltenen konfessionellen Gegensatz zwischen Luthertum und Calvinismus relativierte.⁶ Aber er war kein ganz homogenes Phänomen. Für die Landeskirche und für den Staat war es ein Unterschied, ob man es mit dem Halleschen, von August Hermann Francke ausgehenden Pietismus zu tun hatte, mit dessen sozialpädagogischem Aktivismus Friedrich Wilhelm I. von Brandenburg-Preußen eine Koalition eingegangen war, oder mit

⁵ Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, 2 Bde., München 1965; Johannes Wallmann, Art. Orthodoxie 2a: Lutherische Orthodoxie, in: RGG⁴ 6 (2003), S. 696–702; Jörg Baur / Walter Sparr, Art. Orthodoxy 1, in: *Encyclopedia of Christianity* 3 (Grand Rapids 2003), S. 211–241; Walter Sparr, Art. Luthertum, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 7 (Stuttgart 2008) S. 1038–1046.

⁶ Martin Brecht, *Pietismus und Irenik*, in: Harm Klüeting (Hg.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, Hildesheim 2003, S. 211–222.

den schönen aber schlichten Seelen des Herrnhutischen Freudenchristentums, oder mit den häuslichen Zirkeln der Bibellektüre und der asketischen Frömmigkeitskultur. Erheblich wurde der Unterschied beim spiritualistischen und erst recht beim separatistischen Pietismus, der sich nicht nur der kirchlichen Aufsicht entzog, sondern die Institution Kirche in ihrer Verbindung mit staatlicher Macht für die babylonische Hure ansah.⁷ Alle diese Formen spielten im Markgraftum eine gewisse, wegen des informellen Status oft unklare Rolle; aber über die nötige Bekämpfung des separatistischen Pietismus waren sich Kirche und Obrigkeit auch hier einig.⁸

Die dritte, seit 1740 vor allem in Brandenburg-Preußen zunehmend starke Bewegung war die *Aufklärung*, die sich in Deutschland, anders als etwa in Frankreich, zwar traditions- und kirchenkritisch, aber nur in kleinen Zirkeln christentums- oder religionskritisch entwickelte; insofern kann man hier von einer „frommen Aufklärung“ sprechen.⁹ Zwar setzten sich die aufklärerisch gesonnenen Theologen vom Pietismus ab, aus dem sie meist kamen, aber sie teilten mit ihm wichtige Gemeinsamkeiten. Dazu gehörten die Ablehnung der traditionellen schularistotelischen Gelehrsamkeit zugunsten eines eklektischen oder eines wolffianischen, auf jeden Fall vorurteils-kritischen Wissenschaftsideals; dazu gehört auch das Interesse am „Studium des Menschen“ in seiner psychischen, moralischen und sozialen Verfassung. In dieser so genannten „anthropologischen Wende“, die das 18. Jahrhundert generell vollzog,¹⁰ weigerte sich der Pietismus allerdings, dem Menschen moralische Autonomie zuzubilligen und die Vernunft dem christlichen Glauben hermeneutisch überzuordnen, und trennte sich damit von der weiter gehenden Aufklärung.

Die Aufklärung trennte sich ihrerseits vom Pietismus aller Spielarten durch ihr optimistisches Menschenbild. Die seit den 1750er Jahren sich entwickelnde theologische Aufklärung, die „Neologie“, setzte an die Stelle dramatischer Bußkämpfe und sinnenfeindlicher asketischer Heiligung die pädagogisch angeleitete moralische und ästhetische Vervollkommnung der natürlichen Anlagen des Menschen zum Guten und Wahren als Schritt auf dem Weg der unsterblichen Seele zur Seligkeit. Die aufklärerische Frömmigkeit agierte nicht weniger tugendhaft als die pietistische, doch tat sie dies mit dem Recht der eigenen „Erfahrung“, der „Empfindung“ des Herzens und mit einer „rührenden Simplicität“ religiöser Rede, die allem mystizistischen Überschwang abhold war und sich als durchaus vernünftig repräsentierte.¹¹

⁷ Die Ergebnisse der intensiven interdisziplinären Forschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts repräsentiert Martin Brecht / Klaus Deppermann (Hg.), *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert* (Geschichte des Pietismus, Bd. 2), Göttingen 1995; weiterlaufend auch das Jahrbuch für Pietismus und Neuzeit (PuN) 1, Göttingen 1974ff. Speziell zur Aktivität des Franckeschen Pietismus vgl. Thomas K. Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*, Tübingen 2003, S. 9–77.

⁸ Vgl. Wolfgang Sommer, *Orthodoxie und Spiritualismus*, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.), *Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern*, Bd. I, St. Ottilien 2000, S. 491–511.

⁹ Den aktuellen Stand der kirchengeschichtlichen, die religiöse und theologische Entwicklung im jeweiligen kulturellen Kontext betrachtenden Forschung repräsentiert Albrecht Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, Göttingen 2006, 2009.

¹⁰ Das klassisch zu nennende, in der gesamten literaten Welt bekannte Dokument ist Alexander Pope, *An Essay on Man*, London 1733/34; die erste von mehreren deutschen Übersetzungen: *Versuch vom Menschen*, Hamburg 1740; zweisprachige Ausgabe Hamburg 1993.

¹¹ Vgl. Beutel, *Aufklärung in Deutschland* (wie Anm. 9), S. 21ff., 112ff., 246ff.; sowie Karl Aner,

II. Konfessionalität und religiöse Pluralität in Brandenburg-Bayreuth

In der Regierungszeit Friedrichs weist das religionskulturelle Profil des Markgraftums stabil traditionalistische, aber auch einige labile Aspekte auf. Insgesamt kann man beobachten, dass ein zunächst ruhiger, übersichtlicher Gang der Dinge sich beschleunigte und dass dabei neue Phänomene auftraten, deren gesellschaftliche und religiöse Bedeutung noch offen war.

1. Bikonfessionelle Stabilität

Im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts setzte sich die politische und konsistoriale Praxis des territorialistisch gehandhabten landesherrlichen Kirchenregiments unangefochten fort.¹² Auch von Staats wegen galten die lutherischen Bekenntnisschriften als Norm der pfarramtlichen Tätigkeit in Predigt und Unterricht; deutliche Abweichungen davon waren noch eher seltene Ausnahmen. Doch war im Markgraftum seit 1686 die Koexistenz von zwei mit dem Recht auf öffentlichen Kultus ausgestatteten „Religionsparteien“ etablierte Realität; sie wurde auch am Hof des Markgrafen Friedrich sichtbar, da dieser lutherischen, die Markgräfin aus Berlin dagegen reformierten Bekenntnisses war. Anders als das reichsrechtliche Modell der konfessionellen Homogenität eines Territoriums ließ die faktische Bikonfessionalität nicht mehr zu, religiöse Differenz unmittelbar auch als politische und soziale zu behaupten und im eigenen Interesse zu instrumentalisieren. Die religionspolitische Toleranz erforderte auch von den Pfarrern, die Partikularität der eigenen kirchlichen Praxis einstweilen zu akzeptieren. Die darüber hinausgehende, das heißt prinzipielle Akzeptanz religiöser Pluralität ist dann ein wichtiger Programmpunkt der theologischen Aufklärung.

Die Relativierung des konfessionellen Gegensatzes zwischen Luthertum und Calvinismus war religionspraktisch allerdings begrenzt. So wurde der schon seinerzeit aufgegebene Versuch der reformierten Gattin von Christian Ernst, Elisabeth Sophie, die Konkordienkirche beim Erlanger Schloss als Simultaneum für Lutheraner und (deutsche) Reformierte zu nutzen, auch jetzt nicht wieder aufgenommen. Immerhin hinderte die konfessionelle Differenz nicht, dass sich ein gemeinsames „protestantisches“ Bewusstsein aufbaute¹³ und die Selbstbezeichnung „Protestanten“ in der kirchenpolitischen Sprache auch von Lutheranern häufiger wurde, wie das schon die brandenburgischen Unionsbemühungen seit der Jahrhundertwende bezweckt hatten. Ein frühes Beispiel für die indirekte Überbrückung der Konfessionsdifferenz ist die Ordenskirche St. Georgen in Bayreuth (1711). Sie übernahm von der Garnisonskir-

Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, ND Hildesheim 1964. Speziell zur aufklärerischen Frömmigkeit im Unterschied zur pietistischen vgl. Hölscher, *Protestantische Frömmigkeit* (wie Anm. 1), S. 125ff.

¹² Vgl. Rudolf Endres, *Staat und Kirche*, in: Müller u.a. (Hg.), *Handbuch evangelische Kirche* (wie Anm. 8), S. 475–491; Gerhard Pfeiffer, *Art. Brandenburg-Ansbach/Bayreuth*, in: TRE 7 (1981), S. 131–136, hier 134f.

¹³ Im 17. Jahrhundert war „Protestanten“ ein Ausdruck der teils irenischen Auseinandersetzung der Reformierten mit den Lutheranern; er sollte ihren reformatorischen Charakter (Protestation 1526) belegen, vgl. Christian Volkmar Witt, *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffes in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011.

che in Berlin 1703 die niederländische Form des Zentralbaus auf dem Grundriss des griechischen Kreuzes. Zugleich wurde sie ausgemalt mit einem gut lutherischen, bibeltheologischen beziehungsweise heilsgeschichtlichen Bildprogramm.¹⁴

Im Laufe des 18. Jahrhunderts entwickelte sich das protestantische Selbstbewusstsein zum Überlegenheitsbewusstsein gegenüber Katholizismus und Judentum weiter. Das gilt schon vom Pietismus, noch mehr von der christlichen Aufklärung. Der Bruder der Markgräfin ist dafür ein vielsagendes Beispiel: Seine (bestenfalls) deistische Religiosität hinderte Friedrich II. nicht, die Reformation für einen religiösen Fortschritt anzusehen und die protestantische Verbindung von freiheitlichem Geist und politischer Dienstbarkeit zu loben.¹⁵ Auch im Markgraftum Brandenburg-Bayreuth blieb es bei der minimalen Duldung des Katholizismus; das 1722 (1711?) gewährte Recht zum privaten Exerzitium wurde 1745 bekräftigt, aber der öffentliche Kultus, der allerdings auch Jurisdiktionsrechte des Bamberger Bischofs berührte, wurde erst 1785 zugelassen.

Der Kern der religionspolitischen und entsprechend weithin der volkskirchlichen Stabilität des Markgraftums lag in der alteuropäisch allgemeinen, nur ganz selten infrage gestellten Überzeugung, dass Religion für den Bestand jeder Art von Gesellschaft – wir würden heute auch sagen: kulturell – unabdingbar sei (*religio vinculum societatis*). Allerdings veränderte sich im Zuge der Aufklärung allmählich die naturrechtliche Begründung dieser Überzeugung, so dass sich die bisherige Identifikation von „Religion“ mit „Kirche“ beziehungsweise die von „Religion“ mit „Moral“ lockern konnte.

2. Eindämmung des Pietismus

Gleichwohl trugen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, pietistische Laien (!) und Gruppen zu einer faktischen Differenzierung zwischen Staatskirche und religiöser Praxis bei. In dem Markgraftum waren seit 1690 sogar separatistische Pietisten und Pietistinnen aufgetreten, vor allem in Neustadt/Aisch und in Erlangen; hier bekehrte um 1700 der Notar Johann Adam Raab den Sporerogesellen Johann Georg Rosenbach zu mystischem Spiritualismus. Daran kann man die Wichtigkeit der unterschiedlichen politischen Umstände ablesen: Die recht gut besuchten Erbauungsstunden Rosenbachs in Altdorf führten zu Unruhen, die vom Nürnberger Rat mit Inhaftierung Rosenbachs beantwortet wurden; nach seiner Entlassung gelang es ihm und Raab, zusammen mit dem pietistischen Superintendenten der nahen Grafschaft Giech, Georg Christoph Brendel, die neue Kirche in Thurnau (1706) mit einem radikal spiritualistischen Bildprogramm auszustatten. Rosenbach wurde am Ende seines Lebens

¹⁴ Friedrich Jehnes, Die Deckenbilder der Ordenskirche, in: Norbert Aas (Hg.), Adel, Bürger, Arme Leute. 300 Jahre Ordenskirche Bayreuth – St. Georgen, Bayreuth 2010; vgl. Hartmut Mai, Tradition und Innovation im protestantischen Kirchenbau bis zum Ende des Barock, in: Klaus Raschzok, Reiner Sörries (Hg.), Geschichte des protestantischen Kirchenbaus, Erlangen 1994, S. 11–26.

¹⁵ So z. B. in *De la superstition et de la religion* (1751) oder im *Avant-propos de l'abrégé de l'histoire ecclésiastique de Fleury* (1766), vgl. Walter Spam, „Jeder nach seiner Fasson“. Religionspolitik, Religion und Theologie im friderizianischen Preußen (Vortrag 2012, im Druck).

sanfter Herrnhuter, Raab wandte sich nach 1720 „den gottseligen Herren Hallensern“, also dem Franckeschen Pietismus, zu.¹⁶

Damit sind die beiden neuen Referenzen der Kirchenpolitik des „Pietisten unter den Markgrafen“, des 1726–1735 regierenden Georg Friedrich Karl, genannt. Die sozial aktive Hallesche Richtung wurde insbesondere von Johann Christoph Silchmüller in Bayreuth (seit 1727), von Martin Leonhard Haller in Erlangen (1725 Stadtvikar, 1743–1771 Archidiakon) und von Johann Adam Steinmetz in Neustadt/Aisch (seit 1730) etabliert. Alle drei waren, wie der Fürst durch seine Mutter, zugleich auch von des Grafen Zinzendorf milder, aber zur sozialen Sondergestalt neigender Frömmigkeit geprägt, und tatsächlich wurde bei allen die Praxis ihrer privaten Erbauungsstunden obrigkeitlich gerügt. Das änderte sich seit 1735 stark, denn der Markgraf hatte zumal mit den Herrnhutern gar nichts im Sinn; der Markgräfin war, verständlich aufgrund der rohen Pädagogik ihres Vaters, auch die Hallesche Strenge verhasst. Die Markgräfin verstärkte noch die aufklärerische Referenz; spätestens mit der Versetzung Silchmüllers nach Kulmbach nahm die propietistische Personalpolitik ein Ende. Im selben Jahr 1743 verbot der Markgraf sämtliche privaten Erbauungsversammlungen – ganz im Sinne absolutistischer Staatsräson zugunsten des öffentlichen Gottesdienstes.¹⁷

Dieser Versuch einer Verkirchlichung des individualistischen Pietismus gelang aber nur mehr äußerlich. Dieser zog sich auf eine oft breit streuende und die Landesgrenzen überschreitende Korrespondenz zurück und pflegte durch private Reisen eine Art Netzwerk. Wie weit sich das religiöse Leben von der Staatskirche entfernen konnte, ohne starke Sanktionen befürchten zu müssen, kann man an dem Lebenslauf von Rosina Dorothea Ruckteschel ablesen. Die fromme Frau, die aus einem pietismunahen Pfarrhaus stammte und mit einem radikalpietistischen Pfarrer (!) verheiratet war, verfasste eine Reihe von erstaunlich heterodoxen theologischen Gedichten und politischen Traktaten, wie „Das Weib auch ein wahrer Mensch“ (1697). Nach einem bewegten Leben ordnete sie 1744 erfolgreich ihre eigene Beerdigung „ohne Sang und Klang“ an – der Pfarrer in Stübach wurde vom Neustädter Superintendenten Johann Christian Lerche (seit 1733) dazu vergattert, dies zu tolerieren. Lerche, wie die oben Genannten hallisch und herrnhutisch geprägt, meinte im Blick auf den andernorts kurzen, mit Landesverweisung endenden Prozess gegen Separatisten, so verfare man „nicht apostolice, sondern pistolice“. Gleichwohl blieb er bis zu seinem Tod 1768 im Amt.¹⁸

¹⁶ Horst Weigelt, *Der Pietismus in Bayern*, in: Brecht / Deppermann (Hg.), *Der Pietismus* (wie Anm. 7), S. 309ff.; ausführlicher in ders., *Geschichte des Pietismus in Bayern. Anfänge – Entwicklung – Bedeutung*, Göttingen 2001; ders., *Pietismus*, in: Müller u. a. (Hg.), *Handbuch* (wie Anm. 8), S. 51–544.

¹⁷ Weigelt, *Der Pietismus in Bayern* (wie Anm. 16), S. 303ff.

¹⁸ Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Schriften der Pfarrfrau Rosina Dorothea Ruckteschel als Quelle für die Geschichte des Pietismus*, in: Kantzenbach, *Theologen in Franken* (wie Anm. 2), S. 158–189; Dietrich Blaufuß, in: Wolfgang Breul u. a. (Hg.), *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Göttingen 2010, S. 105–128. Zwei Traktate Ruckteschels, darunter der o. a., sind nachgedruckt in Elisabeth Gössmann (Hg.), *Weisheit – eine schöne Rose auf dem Dornenstrauche*, München 2004, S. 321–456.

3. Fromme Aufklärung

In die Regierungszeit des Markgrafen Friedrich fiel der Beginn der wichtigsten Veränderung der protestantischen Konfessionalität: die Verschmelzung von affektiver *Frömmigkeit* und aufklärerischer *Rationalität*, durchaus unter dem reformatorischen Motto von der „Freiheit eines Christenmenschen“. Das Markgraftum war an der Entstehung der Neologie nicht eben spektakulär beteiligt; die nachwirkenden pietistischen Elemente ließen auch die erste dezidiert aufklärerische Form protestantischer Theologie, den theologischen Wolffianismus, nicht oder nicht offen zu. Denn obwohl dieser Wolffianismus dogmatisch konservativ blieb, trat er in der Rezeption der Methodologie Christian Wolffs vergleichsweise rationalistisch auf.¹⁹ In einer mäßigeren, aber durchaus positiven Beziehung zur neuen Zeit standen die Theologen der 1743 unter maßgeblicher Beteiligung eines entschlossen aufklärerischen Reformierten, Daniel de Superville, gegründeten Universität; davon sogleich.

Schon vor der Gründung dieser Universität zog aufklärerisch gesonnene Frömmigkeit auf anderen Wegen in das Markgraftum ein. Ein naheliegendes Beispiel ist die Neustädter Kirche in Erlangen. Ihre Ausstattung folgt noch dem Markgrafenstil mit dem Kanzelalter, der die lutherische Ausrichtung der Gemeinde auf Wort und Sakrament fokussiert. Aber ihre Ikonographie steht nicht mehr im heilsdramatischen Kontrast von Gesetz und Evangelium, von Sünde und Erlösung: Den Kanzelfuß bildet nicht mehr Moses mit den Gesetzestafeln, sondern ein freundlicher Engel, und das zentrale Altarbild stellt Christus nicht am Kreuz oder als den Auferstandenen dar, sondern den Guten Hirten in idyllischer Landschaft mit einem Schaf auf dem Rücken. Die Deckenmalerei von Christian Leimberger (1734/35) mit ihren Szenen aus dem Leben Christi lässt ähnlich deutlich eine neue, weniger agon fixierende als vielmehr emotional differenzierte Sensibilität erkennen.²⁰

Ein kirchenmusikalisches Beispiel hierfür aus den letzten Jahren des Markgrafen Friedrich ist das Einstandswerk seines Kammer-Musikus Johann Balthasar Kehl als Organist in Erlangen 1762, „Die Pillgrimme auf Golgatha“. Der Abstand zur Passionsmusik der vorigen Generation ist schon im Titel deutlich, und das „musikalische Drama“ konfrontiert den Hörer nicht mit dem Kreuz, sondern führt ihn mit zwei Pilgern zu einem Einsiedler auf Golgatha, zu dessen Erzählungen von Jesus dann ein Chor der Engel in „süßer Harmonie“ singt – die „rührende Simplicität“, die zeitgenössischen Berichte hier loben, ist natürlich kunstvoll, enthält sich aber aller barocken Rhetorik und Gestik. Das Oratorium hatte ein Vorbild, die 1755 in Berlin aufgeführte Passionskantate „Der Tod Jesu“, komponiert von Carl Heinrich Graun, Dirigent der Hofkapelle Friedrichs II. Der Erlanger Librettist, Friedrich Wilhelm Zachariae, gehörte wie Karl Wilhelm Ramler, der Berliner Librettist, einer neuen poetischen Schule an, zu der auch der in Ansbach wirkende Johann Peter Uz zu zählen ist.²¹

¹⁹ Zum theologischen Wolffianismus vgl. Beutel, Aufklärung in Deutschland (wie Anm. 9), S. 104ff.; Jürgen Stolzenberg, Art. Wolff, Christian, in: RGG⁴ 8 (2005), S. 1682–1684.

²⁰ Helmuth Meißner, Kirchen mit Kanzelaltären in Bayern, München / Berlin 1985, S. 155f.; vgl. Wolfgang Sommer, Aufklärung, in: Müller u. a. (Hg.), Handbuch evangelische Kirche (wie Anm. 8), S. 545ff.

²¹ Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6/I: Empfindsamkeit, S. 319ff.;

Überhaupt darf man sich die Verbindungen des Markgraftums mit den heute noch bekannten und damals überregional wirksamen Repräsentanten der frommen Aufklärung nicht zu schmal vorstellen, musikalisch wie literarisch. Auch hier wurde zur Kenntnis genommen Christian Fürchtegott Gellerts Roman „Das Leben der schwedischen Gräfin von G.“ (1747/1748) und seine „Geistlichen Oden und Lieder“ (1757), Friedrich Gottlieb Klopstocks „heilige Poesie“, insbesondere „Der Messias“ (1747–1773),²² aber auch das religionsphilosophische Programm der theologischen Aufklärung, Johann Joachim Spaldings „Die Bestimmung des Menschen“, das 1748 erstmals anonym erschien, um mehrmals erweitert schließlich in 11. Auflage 1794 publiziert zu werden. Spalding, maßgebliche Figur der Neologie, wurde 1763 Mitglied des brandenburgisch-preußischen Konsistoriums in Berlin.²³

Allerdings wurden die daraus folgenden, auf die Praxis in der Staatskirche durchschlagenden Veränderungen erst nach dem Tode des Markgrafen ins Werk gesetzt. Dazu gehörten vor allem die Reform des Gesangbuchs im Gefolge der geistlichen Poesie Christian Fürchtegott Gellerts und Friedrich Gottlieb Klopstocks (Ansbach 1781), der Verzicht auf den Taufexorzismus, auch die Stilllegung der Beichtstühle zugunsten der allgemeinen Beichte im Gottesdienst (1790). Die hiesigen Akteure achteten übrigens besser als die in Berlin auf die Akzeptanz des Neuen im Kirchenvolk; dafür stehen neben Uz und Johann Zacharias Junkheim, dem Generalsuperintendenten, auch der Erlanger Georg Friedrich Seiler, Professor an der Universität seit 1770.²⁴

III. Das theologisch-philosophische Profil der Friedrichs-Universität

Auch von der 1743 gegründeten Universität kann man sagen, dass sie, soweit man von ihrer ökonomischen Dürftigkeit absieht, einerseits von konservativer wissenschaftsinstitutioneller Stabilität geprägt war, andererseits aber ein erhebliches Innovationspotenzial ansammelte. Dessen Realisierung erfuhr allerdings erst nach Friedrichs Tod in der Friderico-Alexandrina die Beschleunigung, die für die sich weiter entwickelnde Aufklärung charakteristisch war.

Walter Sparr, Johann Peter Uz und das Ansbachische Gesangbuch von 1781, in: Ernst Rohmer / Theodor Verweyen (Hg.), Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz und die Aufklärung in Ansbach, Tübingen 1998, S. 157–188.

²² Zu Gellerts „Tugendängstlichkeit“ und zu Klopstocks „Religion als Dichtung – Dichtung als Religion“ vgl. Kemper, Deutsche Lyrik (wie Anm. 21), S. 329ff., 417ff.; Walter Sparr, „Der Messias“. Klopstocks protestantische Ilias, in: Jan Rohls / Gunther Wenz (Hg.), Protestantismus und deutsche Literatur, Göttingen 2004, S. 55–80.

²³ Johann Joachim Spalding, Die Bestimmung des Menschen, 1748, ¹¹1794, kritische Edition Tübingen 2006; vgl. Beutel, Aufklärung in Deutschland (wie Anm. 9), S. 121ff.

²⁴ Zu den pädagogischen, homiletischen und hymnologischen Reformen vgl. Hölscher, Protestantische Frömmigkeit (wie Anm. 1), S. 95ff.; Walter Sparr, Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung, in: Notker Hammerstein / Ulrich Herrmann (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. II, München 2005, S. 134–168, hier S. 153ff.

1. Eklektisches Wissenschaftsideal

Mehrfach ist schon beschrieben worden, dass die neue Universität zwar nicht finanziell, aber strukturell dem eben in Göttingen modifizierten Vorbild der Universität Halle folgte.²⁵ Das bedeutete, dass die Theologische Fakultät zwar noch die erste der oberen Fakultäten war, aber die anderen Fakultäten nicht mehr direkt, zum Beispiel durch Zensur, beeinflussen konnte; ihnen war Lehrfreiheit, auch die Berufung nicht-lutherischer Professoren zugestanden. Auch wurde die Theologische Fakultät nicht dem Konsistorium in Bayreuth, sondern dem Kurator Daniel de Superville unterstellt. Doch verpflichteten die auf den 4. November 1743 datierten Statuten die Professoren der Theologie auf das lutherische Bekenntnis; die Fakultät diene ja der Ausbildung von Pfarrern einer lutherischen Kirche, und ihre Ordinarien mussten (auch aus ökonomischen Gründen) Pfarrstellen an den Kirchen der Stadt versehen. Entsprechend lehnte die Fakultät mit Unterstützung der Universität den Vorschlag eines calvinistischen Magisters ab, theologische Vorlesungen für seine Konfession anzubieten; wie oben gesagt, ließ die gegebene rechtliche Situation gar nichts anderes zu.²⁶ Diese statutarische Exklusivität haben noch im späten 18. Jahrhundert der unzweifelhaft aufklärerische Hallenser Exeget Johann Salomo Semler oder in Königsberg der Kritiker der Kirchenlehre Immanuel Kant für richtig gehalten; letzterer hätte, was dies angeht, 1769 ruhig dem aus Erlangen erhaltenen Ruf folgen können. Beide Gelehrte entsprachen der Religionspolitik ihres Landesherrn Friedrich II., der unbeschadet seiner Förderung der Neologie und trotz seiner deistischen Christentumsferne das landesherrliche Kirchenregiment niemals infrage stellte.²⁷

Die statutarische Abgrenzung von anderen Lehrformen bezog sich in Erlangen nicht nur auf den Calvinismus, sondern auch noch auf Unionsbestrebungen zwischen den protestantischen Konfessionen, die innerhalb des Luthertums seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, verstärkt in Brandenburg-Preußen, aufgetreten waren und zum Beispiel zur Doppelmitgliedschaft von Geistlichen im lutherischen Konsistorium und im reformierten Direktorium geführt hatten. Die (durchaus vom Rechtsstand gedeckten) Traditionalisten tadelten insbesondere den Versuch, auf einen vor der Konfessionsspaltung liegenden, also gemeinsamen Lehrbestand zurückzugehen, und ebenso die Relativierung der konfessionellen Differenz in der pietistischen „Glaubenslehre“ als „Synkretismus“.²⁸ Wenn die Statuten der Theologischen Fakultät in Erlangen einen

²⁵ Alfred Wendehorst, *Geschichte der Universität Erlangen-Nürnberg 1743–1993*, München 1993, S. 11–54, hier S. 21f; Martina Bauernfeind, „Suchet das Himmelreich zu Erlangen ...“. Die evangelisch-lutherische Theologische Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität, in: Andreas Jakob u.a. (Hg.), *Das Himmelreich zu Erlangen – offen aus Tradition? Aus 1000 Jahren Bamberger Bistumsgeschichte*, Erlangen 2007, S. 152–167.

²⁶ Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Erlanger Theologie*, München 1960, S. 23f.; Werner K. Blessing, *Erlangen als protestantische Universität*, in: *Erlanger Forschungen, Sonderreihe Bd. 8*, Erlangen 1994, S. 57ff.

²⁷ Vgl. Walter Sparrn, „Jeder nach seiner Fassung“. Religionspolitik und Theologie im friderizianischen Preußen (im Druck); zu Semler und Kant in diesem Zusammenhang vgl.: ders., *Die öffentliche Aufgabe der Theologie – im Sinne Kants*, in: Notger Slenczka / Walter Sparrn (Hg.), *Luthers Erben*, Tübingen 2005, S. 169–192.

²⁸ Vgl. Christoph Markschie, Art. Synkretismus V, in: *TRE 32* (2001), S. 538–552, hier S. 544ff.

solchen Synkretismus ausschlossen, war dies ein Ausdruck der staatskirchenrechtlichen Loyalität, die theologische Veränderungen nur innerhalb des geltenden lutherischen Bekenntnisstandes dulden konnte.

Diese Statuten lassen aber trotzdem, vielleicht gerade unter der formalen Kautel, einen nicht kleinen wissenschaftlichen Spielraum offen. Sie wurden verfasst von den drei erstberufenen Professoren, German August Ellrod (vordem Konsistorialrat in Bayreuth, in Erlangen bis 1747), Joachim Ehrenfried Pfeiffer (bis 1787) und Caspar Jakob Huth (bis 1760), der zugleich als Universitätsprediger amtierte, auch Vorsitzender einer „Deutschen Gesellschaft“ war, die sich mit den aktuellen Themen der sich aufklärerisch verändernden Zeit befasste. Diese drei Theologen repräsentierten keineswegs eine traditionalistische Orthodoxie, sondern eine (in der Tradition Philipp Melancthons) humanistisch ambitionierte, auf den wissenschaftlichen Wandel seit dem Übergang ins 18. Jahrhundert verpflichtete Formation von Theologie; dazu gehörte nicht zuletzt die Gleichberechtigung der Philosophischen Fakultät und deren Freiheit von der Zensur durch die erste Fakultät. Diese Theologie hatte ein wissenschaftstheoretisch („philosophisch“) und theologisch spezifisches, frühaufklärerisches Profil.

Das wichtigste philosophische Profilvermerkmal war die Ablehnung der Methodologie und der Metaphysik des frühneuzeitlichen Aristotelismus, mit dem die lutherische Orthodoxie seit ihrer Distanzierung von Philipp Melancthon stabil (was oft vergessen wird) auch produktiv verbunden war,²⁹ so dass „Orthodoxe“ noch im 18. Jahrhundert versuchten, daran festzuhalten. In der frühaufklärerischen Theologie wurde stattdessen ein eklektisches Wissenschaftsideal gepflegt, das die Wahrheitsfindung an keine Schulautorität knüpft, sondern an die beständige Kritik überlieferter Vorurteile und eigener Voreingenommenheit mit dem Ziel, den besseren Argumenten Raum zu schaffen. Die bedeutenden Namen hierfür sind im ausgehenden 17. Jahrhundert der Altdorfer Naturphilosoph Johann Christoph Sturm sowie in der 1693 neu gegründeten Universität Halle der Jurist Christian Thomasius und der Philosoph Johann Franz Budde, der dann als Theologe nach Jena wechselte. Auch der in Halle sich fest etablierende Pietismus vertrat die eklektische Methode, freilich im Interesse, die Kanonizität der Heiligen Schrift umso deutlicher von der Weltweisheit der affektiv besetzten, also fehlbaren Vernunft, abzugrenzen.³⁰

Budde ist auch der Name, der im Hintergrund für das wichtigste theologische Profilvermerkmal der Erlanger steht: die Integration des humanen Subjekts, das bislang nur als Gegenstand (der zum Himmel zu führende Sünder) oder als Träger der kirchlichen Praxis (der Pfarrer oder Theologe) auftrat, in die normative Struktur der Theologie selbst – eine der Vorstufen zu der erwähnten anthropologischen Wende.

²⁹ Vgl. Walter Sparr, *Philosophie an den Universitäten lutherischer Territorien*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (17. Jh.), Bd. 4, Basel 2001, S. 293, 475–606.

³⁰ Zur Eklektik und speziell zu Sturm vgl. Michael Albrecht, ebd., S. 942–948; zu Thomasius: Helmut Holzhey / Simone Zurbuchen, ebd., S. 1165–1202, sowie Martin Gierl / Herbert Jaumann / Walter Sparr, *Einleitung zu: Jakob Thomasius, Gesammelte Schriften*, Bd. II, Hildesheim 2005, S. 1–22; zu Budde: Hinrich Rüping, in: *Grundriss* (wie Anm. 29), S. 1204–1209, sowie Walter Sparr, *Einleitung zu: Johann Franz Budde, Gesammelte Schriften*, Bd. I, Hildesheim 2006, S. V–LIX.

Das bedeutete, dass bereits der naturrechtliche Begriff der Religion, also nicht der offenbarungsorientierte „Glaube“, eine fundierende Stellung in der Theologie erhielt. Ohne das hier näher ausführen zu können,³¹ sei nur festgestellt, dass alle drei Erlanger Theologen aus Jena, aus der frühaufklärerisch-eklektischen Schule Buddes, kamen (und die meisten Juristen Erlangens aus der Thomasius-Schule). Es ist nicht präzise, wenn man sie, wie es auch noch neuere Publikationen tun, ohne Näherbestimmung „orthodox“ nennt. Diese Professoren waren zwar weder besonders originell noch waren sie radikal; sie gehörten jedoch einer dogmatisch noch konventionellen, aber methodologisch innovativen Gestalt der frühen Aufklärung zu.

2. Fortgehende Aufklärung

Die Selbstbescheidung der Erlanger Historiographie in Ehren, aber sie hat das aufklärerische Potenzial der Theologie deutlich unterschätzt.³² Von einem solchen Potenzial kann man auch im Blick auf die weiteren Lehrkräfte sprechen, und die gescheiterten Berufungen zeigen nicht weniger die in Gang kommende Dynamik. Als Beispiel für letztere sei neben Immanuel Kant der in Göttingen als Literarhistoriker in der Philosophischen, dann als Exeget in der Theologischen Fakultät lehrende, glänzende Schüler Thomasius' und Buddes, Christoph August Heumann genannt.³³ Ins Bild passen die Berufung des wiederum aus Jena kommenden Philosophen Johann Siegmund Kripner und des aus Göttingen kommenden Philosophen Christian Ernst von Windheim, der seit 1761 auch in der Theologischen Fakultät las. Er war Schüler (und Schwiegersohn) des schon erwähnten Johann Lorenz von Mosheim, dessen historisch-hermeneutische Methodologie er nach Erlangen vermittelte und auch einige von dessen Programmschriften edierte, zum Beispiel die theologische „Enzyklopädie“ (Helmstedt 1763) oder die vergleichsweise irenische „Streittheologie der Christen“ (Erlangen 1763). Wiederum aus Jena stammte der Nachfolger Johann Martin Chladenius' (siehe unten), Friedrich Samuel Zickler (1760–1761); sein Nachfolger Johann Rudolf Kiesling war Kirchenhistoriker aus Leipzig (1761–1778); der 1761–1765 lehrende Johann Andreas Buttstett kam aus der Jenenser Schule Buddes.³⁴

³¹ Aber vgl. Friederike Nüssel, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Göttingen 1996; dies., *Einleitung zu: Johann Franz Budde, Gesammelte Werke*, Bd. VII, Hildesheim 1999.

³² Das hat sich glücklicherweise jetzt geändert, vgl. Bauernfeind, *Himmelreich zu Erlangen* (wie Anm. 25), S. 152–161. Zu konsultieren wäre dafür auch das Verzeichnis aller Doktorgraduierungen seit 1743: *Verzeichnis der Erlanger Promotionen 1743-1885. Teil 1: Theologische Fakultät, Juristische Fakultät, Philosophische Fakultät*, hg. v. d. Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg (Erlanger Forschungen, Sonderreihe Bd. 14,1), Erlangen 2009.

³³ Walter Sparrn, *Historie und dogmatische Heterodoxie. Das Fall des Exegeten Christoph August Heumann*, in: ders. u. a. (Hg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden 1988; Günter Mühlpfordt / Christoph August Heumann, *Ein kryptoradikaler Thomasianer*, in: Werner Schneiders (Hg.), *Christian Thomasius 1655–1728*, Hamburg 1989, S. 305–334.

³⁴ Die *Personalien* dieses Abschnittes: Georg Wolfgang Augustin Fikenscher, *Vollständige Gelehrten-geschichte der Universität Erlangen*, Abt. I, Nürnberg 1806; Johann Georg Veit Engelhardt, *Die Universität Erlangen von 1743–1843*, Erlangen 1843 (ND Erlangen 1991), S. 25ff.; Kantzenbach, *Die Erlanger Theologie* (wie Anm. 26), Teil II; Renate Wittern, *Die Professoren und Dozenten der Friedrich-*

Es passt umgekehrt ins Bild, dass die Fakultät nach dem Weggang German August Ellrods (1747) sich nicht so recht mit einer Berufung von Friedrich Gottlieb Klopstock anfreunden wollte, der in der Tat bereits der neologischen Generation angehörte, der aber seinerseits nur an einer Professur für Poesie interessiert war. Stattdessen drängte der Kanzler ihr den Leipziger Johann Martin Chladenius als Professor für Theologie, Beredsamkeit und Poesie auf, der jedoch ebenfalls schon den nächsten Schritt des aufklärerischen Projekts verkörperte. Bei Klopstock bestand dieser in der Relativierung der Dogmatik durch das individuelle ästhetische und moralische Empfinden, bei Chladenius in einem historiographisch fortentwickelten, das heißt um eine neuartige Schätzung der Geschichte erweiterten beziehungsweise um den metaphysischen Anspruch reduzierten Wolffianismus. Er passte aber gerade deshalb auch zu den Erlanger Theologen. Nicht nur, dass diese ihrerseits oft in der Philosophischen Fakultät lasen; auch Chladenius' Interesse, eine hermeneutisch klar reflektierte Historiographie, war ihnen nicht fremd. Joachim Ehrenfried Pfeiffer, einer der drei Erstberufenen, hatte im Jahr der Gründung der Universität 1743 in Jena (!) eine (noch lateinische) Allgemeine Hermeneutik publiziert; Chladenius eine „Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften“ (1742, ND 1969), die seine Vorarbeiten zur Interpretation des geistreich ausgedrückten Gedankens und der Metapher (1741) aufnahm. In Erlangen entfaltete er dies in einer Theorie der Wahrscheinlichkeit in sprachlichen Aussagen (1748, ND 1989) und dann in seiner „Allgemeine(n) Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrtheit geleyet wird“ (1752, ND 1985).³⁵

Dieser Anspruch auf Innovation bestand durchaus zu Recht, denn Chladenius entwickelte hier die These vom „Sehepunct“, von der unhintergehbaren Perspektivität jeglicher Interpretation von Texten. Er löste ferner die Hermeneutik aus ihrem bisherigen methodologischen Kontext, der Logik, heraus und konzipierte sie als Theorie sprachlichen Zeichengebrauchs; damit wies er auf den Weg voraus, den die moderne Hermeneutik von Friedrich Ast oder Friedrich Schleiermacher über Wilhelm Dilthey bis Hans-Georg Gadamer gehen sollte. Außerdem artikulierte Chladenius erstmals die Einsicht, dass die Theologie, und gerade in ihrem Interesse an religiöser Gewissheit, sich auf Historie gründen müsse.³⁶ In alledem befand sich Chladenius gleichauf mit dem wichtigsten Transformator von Wolffianismus und Pietismus in der Theologie, dem Hallenser Siegmund Jacob Baumgarten (auf den er sich ausdrücklich bezieht) und mit dessen Schüler Johann Salomo Semler, dem Begründer des bis heute im Wesentlichen geltenden Paradigmas der historisch-kritischen Exegese.³⁷

Alexander-Universität Erlangen 1743–1960, Teil I, Erlangen 1993; Christoph Friederich / Bertold von Haller / Andreas Jakob (Hg.), Erlanger Stadtlexikon, Nürnberg 2002.

³⁵ Dagmar von Wille, Art. Chladenius (Chladny), Johann Martin, in RGG⁴ 2 (1999), S. 164; Dirk Fleischer, Einleitung zum ND von Johann Martin Chladenius, Vernünftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichem Missbrauche (Leipzig 1748), Waltrop 1989, S. 5–15 (Lit.).

³⁶ Vgl. Christoph Friederich, Sprache und Geschichte. Untersuchungen zur Hermeneutik von Johann Martin Chladenius, Meisenheim 1978; Horst Walter Blanke / Dirk Fleischer (Hg.), Aufklärung und Historik, Waltrop 1991; Werner Alexander, Hermeneutica Generalis. Zur Entwicklung und Konzeption der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 244ff.; Helmut Zedelmaier, Der Anfang der Geschichte, Hamburg 2003, S. 141ff.

³⁷ Vgl. Beutel, Aufklärung in Deutschland (wie Anm. 9), S. 109ff., S. 129ff.

In der Erlanger Theologie galt noch länger die methodologische Opposition von Buddescher Eklektik und Wolffschem Rationalismus; der neologische Ansatz wurde erst mit dem Schüler von Caspar Jakob Huth wirksam, dem 1770 berufenen Georg Friedrich Seiler. Dieser bedeutende, für die Reform der Predigt, der Liturgie und der Armenpflege in Ansbach-Bayreuth, sowie, in der Universität, für die maßvoll neologische Revision der Religionspädagogik, der Homiletik und auch der Dogmatik wichtige Theologe (den man nicht länger „Rationalist“ oder gar „Deist“ nennen sollte!) gehört jedoch der neuen, die Universität endlich stabilisierenden Ära des Markgrafen Alexander an.³⁸

3. Ein rationalistisches Einsprengsel

Unter Markgraf Friedrich spielte die dezidiert rationalistische Variante der Aufklärung, wie sie am Hof Friedrichs II. en vogue war, keine Rolle, auch in der Universität Erlangen nicht. Gleichwohl hat diese es gleich zu Beginn mit dem Rationalismus zu tun bekommen, und zwar einem viel radikaleren als dem wolffianischen. Er wurde ihr präsentiert von keiner Geringeren als der Markgräfin Wilhelmine. Sie ließ anlässlich der Gründung der Universität Erlangen am 6. November 1743 vormittags und nachmittags (!) auf deutsch (!) zwei Thesen disputieren, die keineswegs „Thesen aristotelischer Altertümlichkeit“ darstellen, die in Leipzig, Halle oder Göttingen schon nicht mehr disputiert worden wären.³⁹ Sie spiegeln ganz im Gegenteil die avancierteste Berliner Diskussion über den atomistischen Materialismus wider, wie er bald in dem 1748 anonym erschienenen Traktat „L’homme machine“ von Julien Offray de LaMettrie ans Tageslicht treten sollte; dieser religionskritische Materialismus wurde in Deutschland fast durchweg abgelehnt, zumal in der Theologie „frommer Aufklärung“.⁴⁰

Die erste dieser (lateinisch überlieferten, daher im deutschen Wortlaut nicht ganz sicher zu formulierenden) Thesen behauptet, dass der Begriff einer „denkenden Substanz“ nicht derart selbstwidersprüchlich sei, dass er nicht konzipiert werden könne. Diese These richtet sich klar gegen den cartesianischen Dualismus von materieller Substanz und denkender Substanz und nimmt vielleicht ein Argument John Lockes gegen Descartes auf; wahrscheinlicher ist, dass Gottfried Wilhelm Leibniz im Hintergrund steht. Denn die zweite These widerspricht der ersten, insofern diese atomistischen Materialismus impliziert, indem sie sagt, die Meinung schein

³⁸ Zu den Veränderung in der Fakultät (z. B. vierter Lehrstuhl): Wendehorst, Geschichte der Universität (wie Anm. 25), S. 38ff. Zu Seiler vgl. Leopold Tschackert, Art. Seiler, Georg Friedrich, in: Allgemeine Deutsche Biographie 33 (1891), S. 647–649 sowie Friedrich Wilhelm Graf, in: Neue Deutsche Biographie 24 (2010), S. 193f.; Sparr, Aspekte (wie Anm. 24), S. 158ff.; Beutel, Aufklärung in Deutschland (wie Anm. 9), S. 227f., S. 261; Günter Lottes, Die Vernunft in der Provinz, in: Die Friedrich-Alexander-Universität 1743–1933 (Ausstellungskatalog), Erlangen 1993, S. 35–42, hier S. 36f.; Walter Sparr, Die religionspädagogische Literatur Georg Friedrich Seilers im Kontext seiner Initiativen für die „Volksaufklärung“ (im Druck); zum sozialen Handeln des vernünftigen Pfarrers als Volksaufklärer vgl. Kuhn, Neuzeitliche Gesellschaft (wie Anm. 7), S. 79–223.

³⁹ Wendehorst, Geschichte der Universität (wie Anm. 25), S. 19.

⁴⁰ Vgl. Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. III, Gütersloh 1920, S. 86ff.

absurd, der zufolge die Prinzipien oder Grundbestandteile der Körper, das heißt der Materie, zusammengesetzt seien.⁴¹ Denn das bedeutet, dass diese Grundbestandteile keine Atome, sondern in sich bereits in sich differenzierte Einheiten oder, mit dem Leibniz'schen Ausdruck, Monaden sind. Die Markgräfin, so scheint es, wollte den reduktiven Materialismus der Franzosen, möglicherweise durch Voltaire angeregt, mit der Leibnizschen Monadologie korrigieren.⁴²

Die Markgräfin übergab ihre Thesen, die der Prokanzler zu verteidigen hatte, erst eine Stunde vor Beginn der Disputation, so dass zu Vorbereitung oder Absprache der Opponenten keine Zeit war, also ihre Kompetenz für eine neue Fragestellung herausgefordert wurde. Für die erste These bestimmte die Markgräfin den Juristen Carl Adolph Braun, einen Schüler von Christian Wolff, für die zweite These den Theologen Caspar Jakob Huth, den Schüler Johann Franz Buddes. Was hatten die beiden gegen den Materialismus beziehungsweise gegen die Monadologie einzuwenden und wie platzierten sie ihre Argumente? Das wird wohl nicht mehr zu rekonstruieren sein ...

⁴¹ Die lateinische Fassung der Thesen nach dem Bericht des Prokanzlers lauten: 1. Corpus cogitans adeo non repugnare sibi, ut concipi nequeat. 2. Haud absurdum videri opinionem eorum, qui, corporum principia composita esse, adserunt. In: Johann Wilhelm Gadendam, *Historia Academiae Fridericiana Erlangensis*, Erlangen 1744, übersetzt und erläutert in der Faksimile-Ausgabe Erlangen 1993, S. 48.

⁴² Dies ist die m. E. überzeugende Interpretation durch Jens Kulenkampff, „Ob Materie denken könne“, Erlangen 2008, bes. S. 20; Voltaire als Autor der Thesen bei Bauernfeind, *Himmelreich zu Erlangen* (wie Anm. 32), S. 154, mit Hans Liermann, *Die Universität Erlangen und der Markgräflische Hof*, in: *Mitteilungen der Universitätsbundes Erlangen*, Erlangen 1957, S. 16–29, hier S. 21.