

# C. Philosophie

VON WALTER SPARN

*Lit.:* MICHAEL ALBRECHT, Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart/Bad Cannstatt 1994. – WERNER ALEXANDER, Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert, Stuttgart 1993. – STEPHAN BUCHHOLZ, Recht, Religion und Ehe. Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1988. – AXEL BÜHLER (Hg.), Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1994. – SUSANNE EHRHARDT-REIN, Zwischen Glaubenslehre und Vernunftwahrheit. Natur und Schöpfung bei Hallischen Theologen des 18. Jahrhunderts, Münster 1996. – MARTIN GIERL, Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsformen der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997. – FRANK GRUNERT u. FRIEDRICH VOLLHARDT (Hg.), Aufklärung als praktische Philosophie, FS Werner Schneiders, Tübingen 1998. – NORBERT HINSKE, Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus, Heidelberg 1989. – EMANUEL HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 2, Gütersloh 1951. – HELMUT HOLZHEY u. WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 4, Basel 2001. – ULRICH G. LEINSLE, Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus, Augsburg 1988. – WOLFGANG MARTENS, Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung, Tübingen 1989. – SEBASTIAN NEUMEISTER (Hg.), Frühaufklärung, München 1994. – PETER PETERSEN, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921, ND Stuttgart/Bad Cannstatt 1964. – MARTIN POTT, Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992. – GÜNTER SCHENK, Vernunft und Offenbarung im Spannungsfeld von Aufklärung und Pietismus, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 18, Wiesbaden 1995, 161-170. – WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg 1983. – WERNER SCHNEIDERS (Hg.), Christian Thomasius 1655–1728, Hamburg 1989. – FRIEDRICH UEBERWEG, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. III, Tübingen 1914 (1953), § 45. – FRIEDRICH VOLLHARDT (Hg.), Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen 1997. – KARL VORLÄNDER u. HINRICH KNITTERMEYER, Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung, Reinbek 1967. – MAX WUNDT, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939. – DERS., Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945, ND Hildesheim 1964.

## 1. Zur Forschungslage

Es spiegelt eine veränderte Würdigung des Pietismus, dass dieses Handbuch einen Abschnitt über „Pietismus und Philosophie“ aufweist. Zwar wurde nie bestritten, dass der Pietismus eine wichtige Rolle in der Entwicklung der

neuzeitlichen religiösen und kulturellen Bildung gespielt hat, aber dies schien philosophisch unerheblich. Es galt für ausgemacht, dass diese Frömmigkeitsbewegung, weil grundsätzliche Vernunftkritik, der Philosophie als Disziplin wahrer Erkenntnis und guten Lebens mit den Mitteln menschlicher Vernunft durchweg anlehnd begegnet sei. Wo sie sich zur sozialen und pädagogischen Gestaltungsmacht verdichtete, trat sie als Distanzierung von der „Welt“ auf, zugleich aber als scharfe Kritik an der „Weltweisheit“ der etablierten Wissenschaft der Hohen Schulen.

Die philosophische Geschichtsschreibung notierte spektakuläre Folgen dieser Kritik, wie die Vertreibung Christian Wolffs aus Halle, beschränkte sich im Übrigen aber auf nicht näher erklärte pietistische „Hintergründe“ im Ganzen und „Einflüsse“ bei einzelnen Philosophen.<sup>1</sup> Die ältere theologische Geschichtsschreibung war ihrerseits einem bestimmten philosophischen Hintergrund verpflichtet, dem nur dasjenige Denken als erheblich galt, das sich in die Entwicklung seit René Descartes bis zur Kant'schen Erkenntniskritik und dem Deutschen Idealismus einordnen ließ. Selbst Adolf Schlatter, der diese Entwicklung kritisch dargestellt hat, übergang den Pietismus, seiner Philosophiekritik ungeachtet, völlig.<sup>2</sup> In Bejahung jener Entwicklung bezeichnet Ernst Troeltsch die Leibnizische Philosophie und den (mit der Aufklärung verwandten) Pietismus als die „beiden Hauptereignisse“ des geistigen Lebens Deutschlands in krisenhafter Zeit und im Übergang zur modernen Welt; beide hätten sich sowohl duldsam berührt als auch heftig bekämpft. Ihre zeitweiligen Bündnisse gegen das bisherige Staatskirchentum und das wissenschaftliche Profil der Theologie um die Jahrhundertmitte gehören wiederum in die Vorgeschichte Immanuel Kants. Auch Emanuel Hirsch, der die aufklärerische Umformung der Theologie als richtigen Weg und dafür den Durchgang durch den Pietismus als notwendig ansieht, erwähnt nur dessen Absage an die metaphysisch unterlegte orthodoxe Schullehre und den Kampf gegen den wolffianischen Rationalismus. Der Pietismus ist religiös, wie es die „neue Philosophie“ denkerisch ist, eine „geistige Kraft“, die mit A.H. Francke zur „Ausbildung einfacher Formen des Denkens und Wirkens“ fähig wird und die mit der Maßstäblichkeit des Gewissens des Einzelnen „der allgemeinen Richtung des neuen Zeitalters“ entspricht, „das Reich der Erkenntnis unter Einschluss der letzten religiösen Fragen [...] neu zu bauen gemäß frei zu erringender eigener Einsicht und Erfahrung“ – eine Möglichkeit, die jedoch erst in der Verknüpfung der Halleschen Dogmatik mit der Wolffschen Wissenschaftlichkeit bei S.J. Baumgarten und seinen Schülern gelang, kurz: die in die moderne Theologie überleitet.<sup>3</sup>

Die neuere Forschung hat nun gezeigt, dass die pietistische Polemik gegen „Gelehrsamkeit“ und „Weltweisheit“ nicht generalisiert werden darf. Die Beziehung zur Philosophie gestaltete sich auf den Feldern des Wissens und Denkens, die zur „Philosophie“ gehörten, sehr verschieden; auf manchen, wie in der Hermeneutik, entwickelte sie sich für beide Seite sehr produktiv. Zudem erlebte seinerzeit auch die Philosophie einen komplexen, zum Teil außerhalb der akademischen Institutionen verlaufenden Umformungsprozess, in dem neu bestimmt wurde, was unter wahrer und nützlicher Philosophie eigentlich zu verstehen sei. Dies geschah in der „eklektischen“ Philosophie, der „Popularphilosophie“ und, konkurrierend, in der „Leibniz-Wolffischen“ Philosophie.

Überdies verselbstständigten sich wichtige, bislang als „freie Künste“ der Philosophie zugeordnete Disziplinen gegenüber der akademischen Philosophie, so die Physik, aber auch Poetik oder Psychologie. Die neuere, differenzierte Einschätzung der Beziehung von Pietismus und Philosophie verdankt sich nicht zuletzt der Ablösung der Philosophiegeschichte von der Fixierung auf die Entwicklung zum Deutschen Idealismus. Das Interesse erstreckt sich nunmehr auch darauf, was vordem als vorläufiger Übergang, als überwundene Option oder als irrationale Abseitigkeit im Dunkel geblieben waren. Neben der medizinischen Anthropologie Hallescher Herkunft sind vor allem drei Phänomene deutlicher geworden: die mit dem Namen Christian Thomasius verbundene, aber weit über ihn hinaus vertretene philosophische *Eklektik*; die philologisch-kritische, polyhistorische *Historia litteraria*; die meist außeruniversitäre, besonders von radikalen Pietisten wie Gottfried Arnold gepflegte *Theosophie*, in die das spekulative Denken eines Jakob Böhme oder J.G. Gichtel einging. Die neuere Forschung hat sich auch der so erfolgreichen „Popularphilosophie“ zugewandt, die sich im praktischen Alltag orientierte, die aber auch, in der Entwicklung der empirischen Psychologie, theoretisch innovativ wurde und in ihrem psychologisch-moralischen und ihrem pädagogischen Interesse an das pietistische Bildungskonzept anknüpfte.

Schließlich hat sich die Wissenschaftsgeschichte von der Fixierung auf die Frage nach dem theoriegeschichtlichen Beginn der Neuzeit gelöst zugunsten der Analyse längerfristiger und vielschichtig verflochtener Vorgänge in der „Frühen Neuzeit“ und im Projekt „Aufklärung“. In kulturwissenschaftlicher Erweiterung ihrer Frageweise berücksichtigt zumal die Literaturgeschichte sozial- und religionsgeschichtliche Aspekte und zeichnet die Übergänge aus dem Barock in den Pietismus und den Zusammenhang zwischen Pietismus und Aufklärung nach, etwa in der Lyrik oder in der Autobiographik. Die Kirchen- und Theologiegeschichte hat hieran den Anteil, dass sie einfache Formeln wie „Pietismus versus Orthodoxie“ und „Pietismus versus Aufklärung“ relativiert hat. Es bedarf jedoch weiteren Austauschs zwischen der theologischen Pietismusforschung und der Aufklärungsforschung der verschiedenen historischen Disziplinen sowie der methodischen und begrifflichen Klärung gemeinsamer Fragestellungen.<sup>4</sup>

## 2. Philosophie als Thema pietistischer Bildung

Die Beziehung von Pietismus und Philosophie lässt sich auf der Ebene von Lehrsätzen nicht angemessen darstellen. Man muss vielmehr drei Ebenen je unterschiedlicher Motive, Kriterien und Konsequenzen beachten: die fromme Kritik an der scholastischen Gelehrsamkeit und an der bisherigen „Philosophie“; die im methodischen Postulat einer *theologia regentorum* möglichen oder wünschbaren philosophischen Studien; der Zusammenhang des Denkens von Pietisten mit dem Konzept der *philosophia eclectica*.

Auf allen drei Ebenen wird das Verhältnis von Pietismus und Philosophie wohl nur in Halle ausgearbeitet, an der 1694 eröffneten, wesentlich von Christian Thomasius und A.H. Francke geprägten Universität; auch das seit 1702 in eigentümlicher „Lehrtart“ ausgeprägte Francke'sche Pädagogium spielt dabei

eine wichtige Rolle. An anderen Universitäten machte sich der Einfluss des Pietismus eher in der Personalpolitik geltend, wie besonders früh etwa in Gießen, wo die überlieferte Schulphilosophie aber durchaus in Geltung blieb. Umgekehrt sind neue philosophische Entwicklungen nur indirekt vom Pietismus beeinflusst, wie etwa im benachbarten Jena, wohin der Hallenser Moralphilosoph Johann Franz Budde 1705 als Theologe berufen wurde. Die Halle folgenden Universitätsgründungen in Göttingen (1734/1737) und Bayreuth/Erlangen (1742/1743) hatten einen bildungspolitischen und wissenschaftstheoretischen Kontext, in dem der Pietismus keine eigenständige Rolle mehr spielte, zumal er in den vierziger Jahren auch in Halle seinen institutionellen Einfluss verlor. Allerdings entfalteten pietistische Motive und Kategorien fort-dauernde Wirksamkeit im Medium der sich im 18. Jahrhundert bildenden popularphilosophischen „Öffentlichkeit“. Dagegen erscheint der Versuch, eine der Landesuniversität konkurrierende pietistische Universität einzurichten, wie im mecklenburgischen Bützow (1760–1789), eher als regionale Besonderheit.<sup>5</sup>

### 2.1 *Fromme Philosophiekritik*

Die Kritik an falschen Geltungsansprüchen gelehrten Wissens, ein fester Topos der Frömmigkeitsbewegungen seit dem späten 16. Jahrhundert, war auch in der akademischen Theologie präsent, auch wenn sie die These einer doppelten (philosophischen bzw. theologischen) Wahrheit ausschloss. Wirksamer wurde die Philosophiekritik einerseits in der Erbauungsliteratur seit und im Gefolge von Johann Arndt, andererseits die das szientifische Wissen mit „Weisheit“ überbietende theosophische Umformung des Christentums in der Fortwirkung Jakob Böhmes. Die fromme Wissenskritik schloss ihrerseits an die vor-reformatorischen Warnungen vor eitler, unnützer, bloß angelernter Gelehrsamkeit an. In den Erbauungsbüchern von Arndt oder von Christian Scriver wird dies grundsätzlich formuliert, nämlich am Maß des Anspruchs darauf, im demütigen und liebenden Herzen vom Geist Christi erleuchtet zu sein: als Abweisung „blosser Theoria und Wissenschaft“. So unterscheidet das „Wahre Christentum“ (1605/1610), unbeschadet natürlich-theologischer, sogar paracelsischer Elemente, zwei Erkenntniswege: „Der erste durch viel Lesen und Disputiren / die heisst man Doctos, Gelehrte, der andre durch Gebet und die Liebe / und die heisset man Sanctos, Heilige.“<sup>6</sup>

Die pietistische Programmatik hat dies aufgenommen, auch unter dem Einfluss puritanischer Erbauungsliteratur. In den „Pia Desideria“ (1675) Ph.J. Speners hat ein weniger begabter, aber Gott herzlich liebender Mensch einen größeren Nutzen für die Kirche als „ein doppel-doctor-mässiger vanitätischer Welt-Narr / so zwar voller Kunst steckt / aber von Gott nicht gelehrt ist“.<sup>7</sup> Der Tadel erhält besondere Schärfe durch die Verknüpfung der Absage an die „Welt“ mit der Absage an die „Weltweisheit“, die seit A.H. Francke zum Bekehrungserlebnis von akademisch Gebildeten gehört. Für Francke selbst besagte seine Bekehrung (1687) den Sturz des „Götzen“, den er sich aus der Gelehrsamkeit und aus unnützen Büchern gemacht habe, folglich auch den Verkauf der väterlichen Bibliothek.<sup>8</sup> Der religiöse Anstoß ist dabei die sich selbst rühmende, hochmütige Sicherheit, zu der menschliches Wissen verleite – die Jünger Jesu waren

einfache Fischer, und nicht umsonst warne der Apostel Paulus vor der Weisheit dieser Welt. Das Erbauungsbuch Johann Porsts (1722) vergleicht die Gelehrten mit den Reichen, die nur schwer ins Reich Gottes kommen: „Noch ist eine Hinderniß, dafür viele, sonderlich Gelehrte, sich nicht aus dem Stand der Sicherheit entreissen, die große Wissenschaft und Gelehrsamkeit, sie bestehe nun in Erkenntniß bloß natürlicher, oder auch geistlicher Sachen. Denn hat der Mensch seinen Kopff mit vieler Welt-Weisheit erfüllet, so kan öfters davor nichts Göttlich-Weises ins Hertz kommen, dadurch er bekehret werden möchte!“<sup>9</sup>

Der Gegensatz zwischen dem natürlichen „Vernunft-Licht“ der eigenen Weisheit, in der sich die „Welt“ festsetzt, und dem „Gnaden-Licht“ des Geistes Gottes kann also auch in die Theologie selbst einwandern. Zwar gilt wie früher: „Deine Vernunft sollt du behalten, nur soll sie nicht Meisterin sein; sondern sich lehren lassen“<sup>10</sup>, aber es gilt radikal: „[...] ein Tröpflein Glaubens ist weit herrlicher, als ein gantzes Meer voller Wissenschaften, und wäre es selbst die historische Wissenschaft des göttlichen Worts“.<sup>11</sup> Die Kritik am eitlen Gelehrtenprunk und an unbotmäßiger Wissenschaft gehört dann zum pädagogischen und homiletischen Arsenal aller pietistisch gesinnten Theologen.

## 2.2 Philosophische Bildung in Halle

Gleichwohl musste die Frage, wie das Studium der Theologie philosophisches Wissen und Vermögen einschließe, weiterhin gestellt werden, wo die Notwendigkeit eines akademischen Studiums für das geistliche Amt nicht überhaupt verneint wurde. Allerdings schlossen pietistische Antworten ein anderes Verständnis von Philosophie ein als das der bisherigen Theologie, wie es übrigens gerade von pietismuskritischen Theologen, ungeachtet respektabler Versuche der Reform der Schulphilosophie im ausgehenden 17. Jahrhundert, verteidigt wurde.<sup>12</sup>

Die Reform des theologischen Studiums war schon länger angemahnt worden. Ph.J. Speners „Pia desideria“ und seine Consilia, z.B. „Von den Hindernissen des Theologiestudiums“ (1690), greifen auch Klagen über den Gebrauch einer Philosophie auf, die zwar zum rechthaberischen Disputieren befähige, die „rechte biblische Theologie“ und die „Gottseligkeit“ des zukünftigen Predigers aber nicht befördere. Die Reformvorschläge zielen auf Erneuerung „höchster Einfach“, d.h. auf die Einheit von frommem Leben und gelehrtem Wissen und Können im Theologen.<sup>13</sup> In dem *habitus theologicus*, den schon das frühe 17. Jahrhundert als evangelischen Theologiebegriff konzipiert hatte, rangieren damit die philosophischen Hilfsmittel, insbesondere die syllogistische Logik und die Metaphysik, viel niedriger als bislang. Wie Spener durch die Vorordnung der (konservativen) Bibelpilologie vor der (konfessionellen) Dogmatik das altprotestantische Theologiekonzept im ganzen infrage stellte, so löste er die etablierte Zuordnung von Theologie und Philosophie auf, indem er das theologische Interesse vom Schularistotelismus weg auf Philologie, Historie und praktische Philosophie verschob; womit er das philosophische Profil seiner Straßburger Herkunft verstärkte und zugleich die neue Philosophie Thomas Hobbes' und René Descartes' fernhielt.<sup>14</sup>

Die Verknüpfung der Gelehrsamkeitskritik mit dem Bekehrungserlebnis bei A.H. Francke und das daraus folgende Postulat einer *theologia regenitorum* griff direkter in die Beziehung von Theologie und Philosophie ein. Dies führte nicht nur zur Umgestaltung der Theologie, sondern auch zu einer Neugestaltung der artistischen Fakultät. Als eben bekehrter Magister Artium lehnte Francke sogleich die Ausbildung der Theologen in schulphilosophischer Logik, Disputierkunst und Metaphysik ab; seine eigene philosophische Vorlesung in Leipzig wurde zur bibelphilologischen Erbauungsstunde. 1692 wurde Francke als Professor für Griechisch und orientalische Sprachen nach Halle berufen und bestimmte dann, auch nach seinem Wechsel in die Theologische Fakultät 1698, im spannungsvollen Miteinander mit dem Juristen Christian Thomasius die philosophische Fakultät. Außer eigener Lehrtätigkeit in der biblischen Hermeneutik bestand sein Einfluss vor allem in der Ausrichtung des philosophischen Propädeutikums für Theologen. Seine seit 1692 verfassten Studienprogramme, zuletzt die „Methodus studii theologici“ (1723), definieren das Theologiestudium als *cultura animi* aus der Heiligen Schrift in der Schule des Heiligen Geistes. Die philosophische Vernunft gilt als dem natürlichen Menschen naheliegend; wahre Philosophen im Sinn der wahren, geistgewirkten Weisheit sind erst die wiedergeborenen Christen. Wissenschaft ist ein äußeres Hilfsmittel des erleuchteten Verstandes, das die Begabteren so weit erlernen sollen, wie es der Bibelauslegung für Lehre und Leben nützt oder für die Führung leitender Ämter nötig ist (wäre Theologie ohne menschliche Beimischung möglich, bräuchte es gar keine Philosophie). An die Stelle der schularistotelischen Logik und Metaphysik treten Philologie, Hermeneutik und Paränese; auch die Ethik soll eine biblische sein. Die Philosophie wird zu einem Instrument unter anderen, rein nach Zweckmäßigkeit vorsichtig zu gebrauchen. Francke billigt ihr nicht einmal mehr die Rolle der (notwendig begleitenden) *ancilla theologiae* zu.<sup>15</sup>

Das Misstrauen gegen die „scholastischen“ Disziplinen zog jedoch nicht die Institution der Universität als solche in Zweifel. Vielmehr zählt Franckes „Großer Aufsatz“ von 1704 die Universität Halle zu den Instrumenten der beabsichtigten universalen Reform. Klar fiel das Votum für die *studia humaniora* aus, vom Aufbau einer Verlagsbuchhandlung bis zur Errichtung einer öffentlichen Bibliothek, die mit ihren klassischen Autoren auch dem Pädagogium diene. Die Bildungsziele „wahre Gottseligkeit“ und „christliche Klugheit“, die Franckes Programm (1702) für diese Stufe herausstellt, schließen zwar Romane, Komödien oder antike Mythologie aus, nicht aber die antike Literatur (und schließt dementsprechend Rhetorik und Stilistik ein). Die Vermeidung „heidnischen Unflats“ führte nicht, wie bei Gustav Arnold, zur Ersetzung heidnischer durch christliche Autoren, sondern zur Auswahl (nicht alterierter) lateinischer und griechischer Dichter, wie sie der langjährige Inspektor des Pädagogiums (seit 1705), Hieronymus Freyer, herausgab. Schulprogramme warnten vor allzu großem Misstrauen gegen die Wissenschaften und setzten, mit der „neuen“ Bildung seit Humanismus und Reformation, *pietas cum litteris!* dagegen. Das galt erst recht im Lehrerseminar (1707), das von Christoph Cellarius erfolgreich geleitet wurde. Ein „Seminarium elegantioris litteraturae“ blieb freilich nur Plan.<sup>16</sup>

Die artistische Fakultät in Halle verfügte über fünf Professuren, die teilweise

mit Professuren der oberen Fakultäten verbunden waren: Sprachen, Beredsamkeit und Geschichte, Praktische Philosophie, Logik und Metaphysik, Mathematik und Physik.<sup>17</sup> Von weitreichender Bedeutung waren Christian Thomasius' philosophische Ethik und Naturrechtslehre sowie J.F. Buddes eklektische Philosophie. Beide bejahten die pietistischen Reformen, wenn auch nicht dauerhaft und pauschal. Sie lehrten äußerst erfolgreich, und ihre Schüler wurden selber bedeutende Lehrer. Im Falle Thomasius' gingen die Schüler allerdings keine engere Verbindung mit dem Halleschen Pietismus ein, bearbeiteten die praktische Lebensklugheit vielmehr in weltlicher Perspektive; so Andreas Rüdiger, zeitweise auch Arzt in Halle.<sup>18</sup> Wie Budde trat auch Rüdiger im späteren Streit um Christian Wolff gegen diesen auf.

Unter den Mitgliedern der artistischen Fakultät stand vor allem der Professor für Eloquenz und Historie, Christian Cellarius, dem Pietismus nahe; er hatte allerdings erst im Lehrerseminar Lehrerfolg. Doch ging die von ihm erneuerte Gliederung der Geschichte nach den Epochen Altertum, Mittelalter und Neuzeit über die Jenenser Schüler Buddes (Johann Georg Walch, Johann Jakob Brucker) erfolgreich in die philosophische Geschichtsschreibung ein. Kein Pietist war dagegen Jean Sperlette, ein ursprünglich katholischer, dann reformierter Exulant, seit 1695 Professor für Logik und Metaphysik, 1705 Nachfolger Buddes für die Moralphilosophie. Nicht sehr erfolgreich versuchte er, ohne sich auf die neue Eklektik wirklich einzulassen, die aristotelische Schulmetaphysik mit der cartesianischen Philosophie zu vermitteln. Seine Lehrtätigkeit zeigt immerhin, dass Francke und seine Schüler die artistische Fakultät nicht einfach beherrschten. Im späteren Streit um Christian Wolff lehnte Sperlette es ab, das Vorgehen Joachim Langes zu unterstützen, erklärte sich andererseits zu einem Votum für Wolff mangels Kenntnis (!) für unzuständig.<sup>19</sup> Am Rande stand der 1705 Sperlette nachfolgende Johann Friedemann Schneider, der, zugleich Mitglied der Juristischen Fakultät, die Philosophie wieder klar in der Schülerschaft Chr. Thomasius' vertrat. Christian Wolff, seit 1706 Professor für Mathematik, verlieh der Fakultät mit dem Aufbau einer systematischen, Mathematik und Metaphysik verknüpfenden Philosophie seit 1712 ein neues, eigentümliches Profil.

### 3. Der Philosophiebegriff in Halle

Die Philosophie, die in Halle zunächst unterrichtet wurde, stellt keine originäre Schöpfung des Pietismus dar. Sie gehört zu der Bewegung, die, neben und teilweise zusammen mit der neuen Naturphilosophie, im ausgehenden 17. Jahrhundert die (neu-)aristotelische „Scholastik“ verdrängte, ohne jedoch den neuen Systemen René Descartes' oder Thomas Hobbes' anzuhängen. Pietismus und Philosophie kommen jedoch seit etwa 1690 im Wissenskonzept der „Eklektik“ überein.

Das Konzept einer *philosophia eclectica*, das hat die neuere Forschung ergeben, ist für die deutsche Frühaufklärung schlechterdings wesentlich, auch wenn es noch nicht einhellig charakterisiert wird. Es besagte jedenfalls ein neues Programm der *libertas philosophica*, den Versuch, die Weltweisheit von allen Bindungen an eine *secta*, d.h. an eine philosophische „Schule“ und an vermeint-

lich unfragliche Autorität eines Schulhaupts zu befreien und dem eigenen, nur der Wahrheit verpflichteten Denken und Urteilen den Weg zu bereiten. Das erlaubte die Relativierung der überlieferten Lehrmeinungen mittels historischer Situierung und ihre Kritik als Vorurteile des Denkens; es schloss Auswählen unter Gegebenem ein, war aber mehr als bloßer Eklektizismus. Wesentlich war auch die praktische Orientierung des Wissens auf die aktuelle gesellschaftliche Praxis; daher auch der Wechsel aus dem Lateinischen ins Deutsche.<sup>20</sup>

Philosophische Eklektik und pietistische Frömmigkeit stützten sich gegenseitig in mehreren Zielen: radikale Kritik der Schulphilosophie; Kritik der für Vorurteile anfälligen Vernunft; praktisch-soziale Ausrichtung von Wissenserwerb; deutliche Unterscheidung weltlicher und geistlicher Dinge. In pietistischer Perspektive erschien die Eklektik, für die 1 Thess 5,21 angeführt wurde, als philosophisch nützlich: Sie richtete das Interesse auf den Menschen und seine Lebensführung; sie vertrat mit ihrer den Philosophen auch selbst meinenden Vorurteilkritik eine konkret skeptische Anthropologie; sie stellte die philosophischen Voraussetzungen der theologischen Scholastik, der „Orthodoxie“ infrage. Philosophen wie Theologen galt die schulphilosophische Denkform als „heuchlerisch“ autoritätshörig und als „pedantisch“ praxisfern in allen vier Disziplinen, der syllogistische Logik und Disputation, der nur scheinbar empirischen Physik, der nutzlosen Ethik bzw. Politik und vor allem in der Metaphysik, einer „Dingerlehre“, tatsächlich bloß ein Lexikon leerer und eitler Wörter, mit der Folge einer falschen Verknüpfung von Philosophie und Theologie. In Halle (und Berlin) ließen die Verantwortlichen anonyme Pamphlete zu, in denen „Die Wohl Ehrwürdige, Großachtbare und Wohlgelahrte Metaphysica oder Übernaturlehre als die Königin aller Wissenschaften und hochbetrante Leib-Magd oder Kammer-Jungfer der Theologiae Terminoloquae“ aus dem Lateinischen(!) übersetzt und als der „hochlöblichen Unversteht zu Abel in Paphlagonien“ zugehörig verspottet wurde.<sup>21</sup>

Die Gemeinsamkeit schloss jedoch nicht aus, dass es, vor allem wegen unterschiedlicher Praxisorientierungen, zu Differenzen kam. Thomasius und seine Schüler ordnen sich in erster Linie der juristischen und politischen Praxis zu, die ihrerseits der Religion und der Kirche eine bestimmte Stellung zuwies. Francke und seine Schüler sind primär der religiösen Praxis verpflichtet, die freilich ihrerseits bestimmte ethische und politische Ansprüche erhob. So erklärt sich die Kooperation, aber auch der Dissens zwischen beiden Hallenser Protagonisten. Diesseits des Streits blieb die vorurteilkritische und aufs Praktische zielende Denkarbeit; strittig werden konnten die ethisch-politische Praxis und somit die beiderseitigen autoritativen Ansprüche auf die Normen dieser Praxis. Im Hintergrund standen das Verständnis der Leistungsfähigkeit und Reichweite „menschlicher“ Vernunft auf der einen Seite, das keineswegs eklektische Selbstverständnis einer betont „biblischen“ Theologie auf der anderen Seite. Konflikte resultierten überdies aus der Übernahme des Rangs einer Leitwissenschaft durch die Jurisprudenz, denn auch pietistische Theologen nahmen aktiv an der Transformation der frühneuzeitlichen Ständegesellschaften in absolutistisch regierte Staaten teil.

Christian Thomasius (1655–1728), Sohn des Rektors der Thomasschule in Leipzig, Jacob Thomasius<sup>22</sup>, hatte vom Vater die Schätzung Speners überkom-



men und stand mit diesem in brieflichem Kontakt. Er wurde zunächst der wichtigste Verbündete des Halleschen Pietismus, so dass von Halle eine „thomasianisch-pietistische Tradition“ ausgeht. Diese Übereinkunft hat drei Gründe. Zum einen war Thomasius der wirkungsvollste Vertreter einer eklektischen, auf Denkfreiheit und Vorurteilskritik beruhenden, nicht rationalistischen, sondern praktisch-situativen und auch populär wirksamen Philosophie („Monatsgespräche“ 1688/9, „Vernunft-Lehre“ 1691). Thomasius' „Discours“-Logik, eine die formale Syllogistik ersetzende, für Männer und für Frauen erlernbare „Klugheit zu denken und zu urteilen“, setzt eine der pietistischen ähnliche, skeptische Anthropologie voraus, die der Schwachheit des menschlichen Geistes Rechnung trägt und die Irrtum erzeugenden Vorurteile nicht nur dem leichtgläubigen Verstand zuschreibt, sondern hauptsächlich den Affekten und ihrem unvernünftigen Begehren, z.B. dem Vorurteil der Ungeduld. Der Wille wird dem Verstand vorgeordnet; Vorurteilskritik heißt daher: methodischer Zweifel.<sup>23</sup>

Zum Zweiten kam Thomasius' praktische Philosophie mit der pietistischen Ethik überein. Das betraf zunächst den Gegensatz zur die lutherisch-orthodoxen Auffassung des Naturrechts. Von deren Verknüpfung von Vernunftkenntnis und Offenbarungswissen hatte sich Thomasius schon unter dem Einfluss von Samuel Pufendorf abgewandt. Wenn man das Naturrecht auf die *socialitas* des Vernunftwesens Mensch anwandte, machte dies etwa das Verbot der Bigamie als angeblich naturrechtliches hinfällig; ähnlich die konfessionelle Legitimation politischer Herrschaft. Auch Thomasius' späterer Ausschluss des offenbarten göttlichen Gesetzes aus dem Naturrecht bzw. der praktischen Philosophie verdankt sich der pietismuskonformen Überzeugung, dass sich der menschliche Wille dem Verstand keineswegs unterordnet. Wie der Mensch in seiner Selbsterkenntnis schwach, ja verblendet ist, so wird er in seinem willentlichen Verhalten von „unvernünftiger Liebe“ beherrscht. Thomasius knüpft hierin allerdings auch an die westeuropäische Moralistik an; mit ihr sowie mit dem höfischen Ideal des *galant'homme* will er die Kunst lehren, „vernünftig, klug und artig zu leben“, wie das Vorlesungsprogramm vom 31. Oktober 1687 verspricht. Unbeschadet der Sorge um das Seelenheil hält Thomasius die vernünftige Gestaltung und Verbesserung der irdischen Verhältnisse für nötig und möglich. Bewusst christlicher Aufklärung verpflichtet, trennt seine Rechtsphilosophie die weltlichen Angelegenheiten von Religion und will den absolutistischen Konfessionsstaat durch die fürstliche, christlicher Aufklärung verpflichtete *summa potestas* ersetzen. Die Moralphilosophie unterscheidet individuelle Moral von staatlichem Recht, aber auch von Religion.<sup>24</sup>

Diese Ausrichtung der Praxis war nicht reibungslos mit dem pietistischen Erziehungsmodell zu verknüpfen. Die Anpassung an die „Welt“, insbesondere die Unterstellung von „Adiaphora“, d.h. von religiös an sich neutralen Handlungen, konnte ebenso wenig akzeptiert werden wie schon die an das orthodoxe Luthertum. Gleichwohl fügte sich Thomasius seit Ende 1693 bewusst der pietistischen Lebensstrenge ein: „Sich selbst Eine nachdrückliche und scharffe Lektion“ (1694), „Oster-Gedancken / Vom Zorn und der bitteren Schreib-Art / wider sich selbst“ (1695). Der Wandel zeigt sich theologisch in der „Confessio doctrinae suae“ (1695)<sup>25</sup>, sowie in der Abwendung von der neuen, eklektischen

Naturphilosophie eines Johann Christoph Sturm<sup>26</sup>, die nun ihrerseits als „synkretistische Sekte“ abqualifiziert wird zugunsten der „mosaischen Physik“, d.h. der Paraphrase der biblischen Schöpfungserzählung. Die „Ausübung der Sittenlehre“, die philosophische Arznei gegen das unvernünftige Begehren, schreibt den bösen Affekt nicht nur der falschen Erkenntnis des Guten zu, sondern dem verderbten Willen, identifiziert also die „unvernünftige Liebe“ mit der sündigen Konkupiszenz. Die Möglichkeit der Selbsterkenntnis und der Besserung aus eigener Vernunft und Kraft wird damit hinfällig. Allenfalls falsche Gewohnheit kann bekämpft werden, nur mutwillig böse Handlungen sind vermeidbar, und ungeheuchelte Dämpfung der bösen Affekte ist nur kraft göttlicher Gnade möglich, dem „aufrichtigen Bekenntnis der christlichen Sittenlehre“ entsprechend.<sup>27</sup>

Thomasius kommt, zum Dritten, in dieser Zeit mit der Naturphilosophie überein, die dem Schöpfungsglauben nach hallensisch-pietistischer Ansicht entsprach: eine nicht mechanistische, vielmehr am lebendigen und geistigen Charakter der Natur orientierte Physik. Auf die neuplatonisch-hermetische und paracelsische Tradition rekurrierend, verknüpft Thomasius pietistische Frömmigkeit und philosophische Absicht im „Versuch von Wesen des Geistes“ (1699). Diese Naturphilosophie stellt sich gegen die neue, mechanistisch-mathematische, mit künstlichen Experimenten arbeitende Physik und versucht, aufgrund der Annahme der Beseelung von allem und der Entsprechung von menschlichem Mikrokosmos und Makrokosmos, eine die lebendige Natur nachahmende, auf die sinnliche Erfahrung gegründete Physik plausibel zu machen. Der Grundbegriff „Geist“ meint die alles bewegende und lebendig-machende Kraft: zuoberst den göttlicher Geist, der in der Welt auch in Gestalt der dienstbaren Geister Licht und Luft unkörperlich gegenwärtig ist. Die Geschöpfe sind dann eine je besondere Ausprägung des Verhältnisses von Licht, Luft und Materie; alles, was materiell geschieht, ist damit eine Wirkung des Geistes. An dieser Naturphilosophie kann man den Spiritualismus und die entsprechende Ethik pietistisch nennen, ebenso den Rekurs auf Pierre Poiret, Jakob Böhme und Valentin Weigel. Pietistisch ist auch die Kritik der Schulmetaphysik weniger durch historische Relativierung als vielmehr durch religiöse Disqualifikation: Sie bekehre niemand, tröste niemand und verleite, indem sie göttliche Mysterien mittels der Philosophie erkläre, zum schlimmsten Hochmut, zur *superbia theologica*. Das Werk Thomasius' ist im Übrigen ein Dokument der geistigen Gemengelage, an der auch der Pietismus zunächst teilhat, und die durch pansophische Denker wie Robert Fludd, J.A. Comenius und oder Paracelsus vertreten ist.<sup>28</sup>

Johann Franz Budde (1667–1729) wurde 1693 Professor der Moralphilosophie in Halle, wo seine wichtigen philosophischen Werke entstanden; auch die nach seinem Weggang als Theologe nach Jena (1705) entstandenen philosophiehistorischen Werke wurde im Waisenhaus gedruckt.<sup>29</sup> Er galt als Schüler des frühen Thomasius, was für die Verknüpfung von früher Aufklärung und Pietismus richtig ist. Er stand jedoch, ohne Pietist genannt werden zu wollen, der neuen Frömmigkeit näher als Thomasius, in freundschaftlicher und fortdauernde Loyalität gegenüber Francke. Dafür disponierte ihn auch seine Jenenser Herkunft aus der Tradition Johann Gerhards und Johann Arndts. So vermittelte er 1694 mit Johann Wilhelm Baier einen Schüler Johannes Musaeus', des führen-

den Jenensers, nach Halle, und auch dessen Nachfolger 1695, Paul Anton, kam aus Jena. Freilich monierte die Theologische Fakultät, in der Budde 1695 Lizentiat wurde und in die er 1704 wechselte, dass er theologische Vorlesungen hielt. Buddes Nähe zum Pietismus belegen aber nicht nur seine dogmatischen Loci, sondern auch dogmatische Neuerungen, die der „frommen Aufklärung“ theologischen Rückhalt vermittelten. Die frühen philosophischen Werke, die der „Schul-Gelahrtheit“ immerhin die Rolle zusprechen, die „Welt-Gelahrtheit“ (die auch Frauen erlernen sollten) zu fördern, wurden in Franckes „Methodus“ den Theologen empfohlen. Sie wurden seit 1703 unter dem Obertitel „*Institutiones philosophiae eclecticicae*“ in Halle in vielen Auflagen gedruckt.

Der zuerst 1697 erschienene dritte Band dieser eklektischen Philosophie, die „*Elementa philosophiae practicae*“ entwickelt das christliche Menschenbild in pietistischer Akzentuierung, prononciert in der Metaphorik von Krankheit und Gesundheit. So wird die menschliche Willensfreiheit auf die Möglichkeit bloß einer solchen Handlungsausrichtung beschränkt, welche moralische Zurechenbarkeit begründet: Nicht bloß der Verstand, sondern vor allem der Wille ist krank. Daher ist die Analyse der Affekte und der körperlichen Einflüsse auf das Handeln wichtig. Dessen Zielabsicht, die wahre Glückseligkeit, ist dasselbe wie die Wiederherstellung der Gesundheit in Gottesliebe und tugendhafter Frömmigkeit; die *medicina mentis* hierzu ist Selbsterkenntnis und Hinwendung zu Gott als höchstem Gut, möglich freilich nur mit Gottes Beistand. Während sich Budde in der pietistischen, stärker asketischen Ausrichtung der Gesundheitsvorstellung von Thomasius unterscheidet, steht er diesem näher in seiner Rechtslehre, dem auch durch Samuel Pufendorf geprägten Naturrecht und Völkerrecht. Göttliche Gebote gelten als Gesetze im eigentlichen Sinn, auch wenn das allgemeine positive Gesetz, z.B. der Dekalog, als solches nicht auch juristisch verbindlich ist. Buddes Klugheitslehre schließlich, welche den Status und die Handlungen von Einzelnen und von Gesellschaften (Familie, Staat, Ökonomie, Religion usw.) nach den Regeln der *prudencia civilis* ausrichten will, übernimmt von Thomasius die Leitfunktion des *decorum*, führt jedoch, hierin der theologischen Überlieferung verpflichtet, die Trennung von Recht und Moral nicht durch.<sup>30</sup>

Der erste Band, die „*Elementa philosophiae instrumentalis*“ (1703), stellt die Vorzüge der eklektischen Philosophie in Rahmen einer Philosophiegeschichte dar, die von Adam an über die humanistisch-reformatorische Erneuerung bis zur Gegenwart reicht. Wichtiger als die formale Logik ist das materiale Denken und die zwischenmenschliche Kommunikation des Gedachten. Beides wird beeinträchtigt durch eine erbsündliche Schwäche, die durch Lernen, Erfahrung und methodisches Denken ausgeglichen werden muss. Die geschichtliche Überlieferung spielt dabei eine wesentliche Rolle, so dass neben der Rhetorik auch die Hermeneutik zur Gesundung des Denkens beiträgt. Den neuen Ansatz beleuchtet der Tatbestand, dass der Logik eine Kurzerklärung der metaphysischen Termini angehängt ist: Die Metaphysik ist aus der Dignität echter Theorie herausgefallen. Sie fehlt denn auch im dritten Band, den „*Elementa philosophiae theoreticae*“ (1703). Dieser hat Gott und die Schöpfung zum Gegenstand, beginnt jedoch mit der Anthropologie, die ebenso Anatomie wie Psychologie umfasst. Die methodologisch reflektierte (Francis Bacon, John Locke) Natur-

philosophie verbindet traditionelle und moderne Inhalte (vier Elemente, Gestirneinfluss, Materie bzw. kopernikanische Kosmologie, Bewegungsgesetze der Körper, Magnetismus, Licht). Dasselbe gilt auch für die Pneumatologie, die Lehre von den geschaffenen Geistern (einschließlich der bösen Engel, gegen Balthasar Bekker, mit Thomasius) und vom ungeschaffenen Geist, d.h. von Gott dem Schöpfer. Dessen Identität mit der Welt, wie sie Baruch Spinoza postulierte, wird bestritten.

Buddes Korrelation von Philosophie und Theologie wird auch durch die Historisierung normativer Ansprüche erreicht. Diese gelehrte *historia litteraria* knüpft an die juristische, die theologische und die philosophische Tradition an, auch als „Allgemeines Historisches Lexicon“ (1709/1714). Wichtig ist die „*Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum*“ (Halle 1702), in der Budde die spinozistische, d.h. atheistische Interpretation der Kabbala (J.G. Wachter, 1699) philologisch-historisch widerlegt: Adam Kadmon, Moses, Salomon unterschieden zwischen Gott und Materie und schrieben Gott freien Willen zu. Gegen die neuplatonisch-hermetische Interpretation der jüdischen durch die christliche Kabbala (zuletzt Knorr von Rosenroth, Henry More), d.h. die symbolische Ausdeutung der hebräischen Buchstaben in einer mystischen Kosmologie plädiert Budde für eine „philosophische Kabbala“, d.h. eine schöpfungstheologische „mosaische Physik“ in der Art J.A. Comenius.<sup>31</sup> Überaus wirksam wurden, auch durch ihre deutsche und französische Übersetzung, die „*Theses theologicae de atheismo et superstitione*“ (Jena 1717). Budde schlägt hier eine historisch vorbereitete Definition des neuen Phänomens des (theoretischen) Atheismus vor, die einerseits unabhängig vom Zeitpunkt des Auftretens den Naturalismus, Spinozismus, Skeptizismus und Indifferentismus einschließt, die andererseits verhindert, dass jede dogmatische Abweichung, jede Schwächung des Christentums oder die Verachtung der Heiligen Schrift schon als Atheismus gebrandmarkt wird – auch wenn Budde meint, dass dies ebenso wie die Bestreitung der Vorsehung, von Engeln, Wundern, Prophetie usw. zum Atheismus führe. Für die deutsche, „fromme“ Aufklärung besonders wichtig wurde Buddes Kritik des Aberglaubens als „Schwärmerei“: nicht nur der Köhlerglaube oder bloße kultische Observanz, sondern auch anthropomorphe Gottesvorstellungen, Geisterglaube, vermeintliche Zauberei, Magie oder Astrologie. Sein Rezept dagegen ist ein zweifaches Studium: das der Heiligen Schrift und das einer nüchternen Philosophie.<sup>32</sup>

Die Theologie Buddes ist hier nicht darzustellen; ihre innovativen Aspekte, ihre Bedeutung für die theologische Aufklärung und ihre langfristig stilbildende Wirkung sind in jüngster Zeit wiederentdeckt worden.<sup>33</sup> Einige methodischen Neuerungen Buddes, die der pietistischen Frömmigkeit nahe standen, waren auch philosophisch erheblich.

Zum einen ist hier zu nennen die eklektische Pointierung der traditionellen Unterscheidung menschlicher „Historie“ von biblischen „Glaubensartikeln“. Die philologisch-historische Relativierung der autoritativen Ansprüche konfessioneller Traditionen beschränkt theologischen Normativität auf biblische Exegese einerseits, auf „fundamentale“ Glaubensartikel andererseits. Buddes Konzeption etabliert erstmals eine Disziplin „Dogmatik“ („*Institutiones theologicae dogmaticae*“, Leipzig 1723). Diese verzichtet weitgehend auf die formale

Analyse der Gegenstände nach dem schularistotelischen Schema der vier Ursachen und durchbricht auch den analytischen Ordo der Glaubensartikel nach Ziel, Gegenstand und Mitteln der Tätigkeit des Pfarrers. Stattdessen nimmt sie die Perspektive ein, in welcher der Gläubige selbst den Grund seines Glaubens reflektiert; so kann Budde auch die reformierte Föederaltheologie rezipieren. Eine Generation später geht dann der eklektische Umgang mit der Tradition über in die Konzeption „Dogmengeschichte“, und Buddes Dogmatik-Konzeption wird in Halle, durch Sigmund Jakob Baumgarten und Johann Salomo Semler, zur „Glaubenslehre“ fortgebildet.<sup>34</sup>

Sodann weist die Dogmatik eine Prinzipienlehre auf, die den Herausforderungen der Bibelkritik seit Richard Simon und Baruch Spinoza begegnet. Der Schriftlehre und dem Theologiebegriff wird ein neues Thema vorangestellt: *Religion*. Johannes Musaeus hatte erstmals den Religionsbegriff aufgenommen, um die natürliche Theologie von der offenbarten zu unterscheiden und die Notwendigkeit der letzteren behaupten zu können. Budde erkennt die Ambivalenz der bloßen Dualität zweier Wissensbestände und integriert den Religionsbegriff in die Theologie: „Natürliche Religion“ meint eine Verhaltensdisposition, die dem Geschöpf „Mensch“ als solchem eignet und in allen materialen Überzeugungen oder Handlungen impliziert ist. Im Gegenüber zu Spinozismus und Deismus bildet dieser Religionsbegriff einen wesentlichen Schritt auf dem Wege vom alteuropäischen, primär öffentlich-rechtlichen Begriff religiöser Praxis zum neuzeitlichen Begriff individuellen religiösen Glaubens und Verhaltens. Die metaphysische These der Dependenz der Welt von der „Ersten Ursache“ wird abgelöst von der anthropologischen These des Bewusstseins geschöpflicher Abhängigkeit; terminologisch im Neologismus „Religiosität“. Dieser Wechsel wird dann durch Johann Joachim Spalding und Friedrich Schleiermacher religionsphilosophisch reflektiert und erneut der christlichen Dogmatik vorausgesetzt.<sup>35</sup>

Allerdings lässt Buddes Religionsbegriff auch den Unterschied zur pietistischen Perspektive erkennen. Wenn Theologie nicht bloß eine Weisheit oder „Gelahrtheit“ ist, sondern Wissenschaft, *scientia rerum divinarum*, und nicht obwohl, sondern weil die Heilige Schrift ihr eigentümliches Erkenntnisprinzip ist, dann erlaubt dieses Prinzip, das dogmatische Fundament des (Heils-)Glaubens auf das reale Fundament des Heils(glaubens) zu beziehen: Fundamental ist, was christliche Religion hervorbringt. Wegen dieser Analogie ist nicht nur die erbauliche, sondern auch eine inhaltlich vollständige und schlüssige, d.h. wissenschaftliche Darstellung des Glaubensinhaltes möglich. Aus demselben Grund kann Budde die theologischen Disziplinen schlüssig zuordnen, insbesondere die Moraltheologie und die Dogmatik in den „*Institutiones Theologiae moralis*“ (1712; „*Historia critica Theologiae dogmaticae et moralis*“, 1724). Die theologische Enzyklopädie spiegelt als solche pietistische Interessen nicht. Zwar kommt die Polemik erst am Schluss, aber die methodische Exegese ist nur notwendig bei Verstehensschwierigkeiten und die Kirchengeschichte gilt als Teil der Historie, nicht eigentlich der Theologie. Die „*Isagoge historico-theologica ad universam singulasque eius partes*“ (1727)<sup>36</sup> verknüpft eine dem Pietismus nahestehende Frömmigkeit mit enormer historisch-literarischer Gelehrsamkeit und moderat aufklärerischer Rationalität.

Joachim Lange (1670–1744), von Anfang an Franckes Anhänger, philosophisch auch von Christian Thomasius beeinflusst, wurde 1709 auf eine theologische Professur berufen, die er zunächst überaus wirksam vertrat, gegen Ende seines Lebens jedoch erfolglos und bekümmert über den „wolffianischen“ Niedergang der Theologie in Halle. Langes enge Verknüpfung von hallischem Pietismus und Philosophie bedeutete einerseits die Revision der Philosophie als Eklektik, als Traditions- und Vorurteilskritik. Sie bedeutete andererseits, dass andere Ziele der aufklärerischen Philosophie, sowohl der thomasianisch-eklektischen als dann auch der wolffianisch-systematischen, dogmatisch negiert und sogar mit politischer Gewalt abgedrängt wurden.

Als Gymnasiarch in Berlin hatte Lange lateinische und griechische Grammatiken sowie eine Anthologie klassischer, d.h. heidnischer Autoren herausgegeben. Für den naturphilosophischen Unterricht hatte er einen Auszug aus der „nach dem Licht der Heiligen Schrift reformierten Physik“ J.A. Comenius' angefertigt (1702). Selbständig und pädagogisch neu war nun das philosophische Hauptwerk, „*Medicina mentis*“ (1705, 1718). Der Titel, den auch Christian Thomasius, J.F. Budde, Andreas Rüdiger u.a. verwenden, stammt von E.W. von Tschirnhaus, der damit seine ethisch orientierte und der Syllogistik widersprechende Erkenntnislehre überschrieb (1687). Obwohl wegen „Tanzgreuels“ von seinem pietistischen Pfarrer kritisiert, stand Tschirnhaus dem Pietismus wohlwollend gegenüber. Auf Anregung Franckes verfasste er eine „Gründliche Anleitung zu nützlichen Wissenschaften“ (1700), in der er die Schriften Speners zur Lektüre empfahl. Allerdings hatte schon Thomasius epikuräisch-skeptische Tendenzen und den Einfluss Spinozas gerügt.<sup>37</sup> Lange übernimmt mit dem Titel die vernunftskleptische und vorurteilskritische Einstellung der Philosophie, allerdings weniger als methodologischen Selbstzweifel der Vernunft, wie Francis Bacon und René Descartes, sondern geht von dem im frommen Selbstverhältnis nötigen und möglichen Vernunftzweifel aus. Dies steht, wie schon beim frühen Thomasius, im Gefolge von Pierre Poiret, dessen Regeln für die Wahrheitsfindung er abdruckt.

Die pietistische Modifikation der eklektischen Wissenschaftslehre zeigt sich in der „*Medicina mentis*“ darin, dass der erste Teil „Von der Krankheit des Geistes“, anders auch als Thomasius, Budde und selbst Poiret, nicht die (schöpfungsmäßige) Gesundheit unterstellt, sondern nur bei dem als Moment der Erbsünde aufgefassten Kranksein des Geistes einsetzt; der traditionelle Ausdruck *animal rationale* wird zu *animal mente praeditum*. Aufrichtige Selbstprüfung bemerke die Krankheit, könne aber nicht ihre Ursache erkennen – dafür bedarf es der biblischen Offenbarung, die den Zusammenhang von Intellekt und Wille aufdeckt. Verschärft wird die Krankheit durch schulphilosophische Erziehung und durch ignoranz- oder affektbedingte Vorurteile. Der zweite Teil „Von der Heilung des Geistes“ nennt fünf Mittel und verknüpft dabei die Selbstdurchsichtigkeit des *lumen naturale*(!) mit dem praktisch wirksamen *lumen supernaturale* der Offenbarung, dem zweckmäßigen Unterricht, der Übung und Selbsterforschung und dem Gebet. Das Denken wird so wieder auf das göttlich Wahre und Gute ausgerichtet; die Kritik eigener Vorurteile mittels besseren Wissens, nüchterner Mitte zwischen Leichtgläubigkeit und Misstrauen sowie durch Korrektur der Affekte dient unmittelbar dem Ruhme Gottes. Der

dritte Teil über den „Gebrauch des geheilten Geistes“ in der Auffindung des Wahren wendet sich, anders als die Schullogik, ganz dem Subjekt des Wissens zu, vor allem in der Unterscheidung von unbeweisbarer, beweisbarer und wahrscheinlicher Wahrheit, in der Aufgabe des Nachdenkens und in der der Interpretation. Dem neuen Gelehrtenbild entspricht, dass der vierte Teil die Kommunikation von Wahrheit als wesentlichen Aspekt wahrer Philosophie auszeichnet. Durchaus pietistisch behandelt erst der fünfte Teil das eigentliche Thema: wahre Weisheit und Gelehrsamkeit. Denn diese ist nicht immer schon gegebenes Allgemeines, sondern das Ergebnis eines jedes Mal individuell zu gehenden Weges aus der Selbsttäuschung ins Licht; ein Weg, der Bildung und Frömmigkeit vereint.

Langes Erkenntnislehre verkörpert, insbesondere in ihrer Konzentration auf die Anthropologie, auf die Sprache als Medium des Denkens und natürlich im Pathos vorurteils- und traditionskritischer Eklektik, frühaufklärerische Philosophie. Dass er, anders als die traditionelle Philosophie, nicht von den Kräften, sondern von den Schwächen des Verstandes ausgeht, verbindet seine Eklektik mit der Theologie – Lange beruft sich mit Nachdruck auf Martin Luther. Theologisch ist Langes Werk zugleich jedoch darin, dass es auf „Weisheit“ im Sinne der „Furcht des Herrn“ zielt, welche die natürliche Verderbnis durch Aufrichtigkeit, Loslassen und Bekehrung überwindet. Lange expliziert diese Weisheit als Sehnsucht nach Gott, denkende Erhebung zu ihm und als Gemütsruhe in Gott, also trinitarisch. Die auf das natürliche Licht der Vernunft und wahrnehmbare Objekte beschränkten Wissenschaften haben ihren Wert als natürliche; sie können aus sich nur zu „oberflächlicher Bildung“ und einer die unsterbliche Seele nicht befriedigenden „natürlichen Theologie“ gelangen; ohne Bezug zur Weisheit werden sie zu falschen Wissenschaften. Lange druckt entsprechende Texte aus der Tradition der szientismuskritischen „christlichen Philosophie“ ab (Erasmus von Rotterdam, Johann Combach u.a.). Zurecht ist über Langes „*Medicina mentis*“ gesagt worden: „Es gibt wenig Bücher innerhalb der deutschen Philosophie, die die philosophischen Aufgaben so sehr im Rahmen der religiösen behandeln.“<sup>38</sup>

#### 4. Pietismus und „philosophischer Glaube“

Die Konstellation von Pietismus und Philosophie, die sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Halle aufgebaut hatte, wurde nicht allgemein. Die beiderseitigen Interessen dissoziierten sich in mehreren Kontroversen unterschiedlichen Kontexts, in denen stets auch die Beziehungen zum aufklärerischen Reformabsolutismus in Berlin mitspielten. Das gemeinsame eklektische Wissenschaftsprogramm (*medicina mentis*), und die Absicht, Träger dafür auszubilden, nämlich orientierungs- und handlungsfähige fromme Christen (*cultura animi*), kamen jedoch an ihre Grenze, wo es um die Entsprechung des äußeren Lebens zum „inneren Gottesdienst“ und um die Gestaltung der sozialen Realität ging, zu der ja auch Nichtwiedergeborene gehörten. Hier wurden unterschiedliche, ja gegensätzliche Optionen formuliert. An der pietistischen Ablehnung jeglicher *Adiaphora*, positiv: Am Ziel einer einheitlich frommen Gestalt des irdischen

Lebens, entzündete sich die erste der Kontroversen, in denen sich Pietismus und Philosophie wieder auseinanderentwickelten.

#### 4.1 Pietistische Moral und philosophische Ethik

Das Verhältnis Thomasius' zum Pietismus war nie völlig unbelastet – schon deshalb, weil in Halle nicht die Theologie, sondern die Jurisprudenz die Erste Fakultät war, und beider institutionelle Beziehung erst realisiert werden musste. Hier gab es auch zur Zeit engster Verbindung Schwierigkeiten. So tadelte, keineswegs aus sachlichen, sondern nur aus formalen Gründen die Theologische Fakultät schon 1694 Thomasius' Dissertationen über den *philosophus teutonicus* Jakob Böhme und über Pierre Poiret als satzungswidrige Übergriffe in theologische Materien: ohne Erfolg. Die Beziehung zu Francke verschlechterte sich seit 1699 wegen Thomasius' Kritik am geradezu heilsgeschichtlichen Anspruch des Pädagogiums und wegen seiner moralphilosophischen Lehrtätigkeit. Ohne seine anthropologische Skepsis aufzugeben – im Gegenteil: die unrealistisch strenge Erziehung müsse Heuchelei oder Verzweiflung zur Folge haben – propagierte Thomasius den guten Sinn vernünftig-moralischer Lebensführung in gesellschaftskultivierender Weltläufigkeit und persönlichem Glück. Umgekehrt wurde seine Lebensführung kritisiert, von Lange auch in einem anonymen Pamphlet („Notwendige Gewissensrüge“, 1702); die seelsorgerliche Beziehung zu Francke zerbrach.<sup>39</sup>

Es blieben aber auch im Streit tiefe Gemeinsamkeiten: die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Menschen, äußerlichem und Herzens-Gottesdienst, oder zwischen dem scheinbar christlichen, theoretischen Denken Gottes und der *fiducia*, dem Vertrauen und der Liebe des Herzens und Willens.<sup>40</sup> Diese „christliche Weisheit“ und ihre Unterscheidung zwischen dem Glauben als „Beypflichtung unserer Gedancken im Gehirne“ und als „Vertrauen im Willen, welche eine Regung des Hertzens ist, und allein aus der Liebe entsteht“, führt Thomasius 1697 zur Begründung seiner juristischen These an, dass Ketzerei kein Verbrechen sei, das die Obrigkeit zu strafen habe: sie ist etwas strikt Geistliches. Über Martin Luther hinaus begründet Thomasius damit die Forderung religiöser Toleranz.<sup>41</sup> Entsprechendes gilt von den umstrittenen, bis 1753 immer neu aufgelegten Thesen „*De crimine magiae*“ (1701): Weil das Laster der Zauberei im Blick auf den angeblichen Zauberer oder die Hexe nichts anderes als Aberglaube ist, sind juristische Inquisitionsprozesse, gar unter der Folter erzwungene Geständnisse, gegenstandslos. Dem Vorwurf, eine solche These besage Atheismus, begegnet Thomasius mit der historischen Kritik der antiken Dämonenlehre und mit der These, dass der Teufel (dessen Existenz er anders als Balthasar Bekker nicht bestreitet) ein geistiges Wesen sei, das zwar die Verderbnis des sündigen Willens verstärken, das aber keine äußerlichen Verträge schließen oder körperliche Akte vollziehen könne.<sup>42</sup>

Auch in der Frage der *Adiaphora* bleibt es bei der gemeinsamen Unterscheidung von innerem und äußerlichem Gottesdienst, Riten und Kirchenverfassung. Das Thema der „Mitteldinge“, das seit 1687, dem Streit um das Hamburger Theater, ein öffentliches Thema war, behandelt aufgrund dieser Unterscheidung die Dissertation „*De jure principum circa adiaphora*“ (1695) ganz im pietisti-



schen Sinne und gegen den orthodoxe Position eines Johann Benedikt Carpzov. Thomasius geht, auch aus politischen Gründen des Territorialismus bis zur Trennung im Sinn des radikalen Pietismus Gottfried Arnolds: „... die *adiaphora* enden erst dort, wo das Gewissen beginnt“. Das konnte Francke in der Zeit der Auseinandersetzung mit der orthodoxen Geistlichkeit und seit dem Bündnis mit dem preußischen Staat nur recht sein. Anders verhielt es sich jedoch im Blick auf die äußeren Entsprechungen zur Herzensfrömmigkeit in den Franckeschen Anstalten und im Blick auf die Heiligung – im Gegensatz gegen Thomasius, der „im Grunde dem Gewissen nichts Äußerliches zubilligt“. <sup>43</sup> Hier gerät Thomasius daher in Streit mit den Pietisten, je weniger sie „radikale“ spiritualistische oder mystische Pietisten waren: durch die Unterscheidung des „philosophischen Glaubens“ vom Heilsglauben und eines Bereiches von „Wohlanständigkeit“ der Tugend einerseits und dem bloß Erlaubten andererseits, d.h. durch die neuerliche Statuierung von *Adiaphora*.

In der Theologischen Fakultät widersprach man Thomasius' Glaubensbegriff mit der (traditionellen) Annahme, dass auch der Vertrauensglaube Gegenstände des Wissens enthalte. So monierten Joachim J. Breithaupt (*Observationes theologicae de haeresi iuxta Scripturae sensum*, 1697) und in seinem Schutz anonym der philosophische Adjunkt Gustav Ph. Mörl (*Repetitio doctrinae orthodoxae de fundamento fidei*, 1697), Thomasius mache die Gottes- und Nächstenliebe zum Glaubensfundament, das doch vielmehr Jesus Christus und sein Verdienst für uns sei. In der Gleichsetzung von Liebe und Glaube missverstehe Thomasius 1 Kor 8,1ff. mystisch, wie die gnostischen Gegner des Paulus in Korinth. Tatsächlich korrigierte Thomasius, anlässlich der Aufnahme der Schriften Mörls in die „Programmata“ (1724), seine Meinung, dass dem menschlichen Geist nicht die Vernunft, sondern allein der Glaube wesentlich und notwendig sei, mit der These, dass zum wahren Glauben auch Akte des Intellekts und der Erkenntnis gehören. <sup>44</sup> Aber schon die Dissertationen seit 1699 lehnen nur den rein formalen Wissensglauben ab, und rechnen zum wahren Heilsglauben nach der  *affectio voluntatis* nun wesentlich auch die  *affectio intellectus*; daher gilt, mit Röm 12,1 und 1 Pt 2,2:  *fides salvifica maxime est rationalis*. <sup>45</sup> Dieser Kritik eines schwärmerischen Irrationalismus entspricht die Skepsis an einer rationalistischen Wissenschaft; denn wahrscheinliche Erkenntnis verdrängt ihre Angewiesenheit auf  *fides historica* und  *fides philosophica* nicht. Da (nur) eine solche  *credens Philosophia* frei ist von Vorurteilen der Autorität und der Übereilung und auch von solchen der Affekte, bringt sie Weisheit und Gemütsruhe mit sich. Daher bildet sie eine ethische Haltung oder Tugend aus, den Habitus der „philosophischen Frömmigkeit“. Die  *vera pietas philosophica*, in der, als vernünftige Hoffnung und Furcht, alle Tugenden zusammenlaufen, ist exemplarisch für die Eintracht von Vernunft und Glaube. Denn sie besteht in der aus der Liebe Gottes und des Nächsten herrührenden Angleichung aller menschlichen Handlungen an den göttlichen Willen, dem folgend tugendhaftes Leben zu wahrer Glückseligkeit führt. <sup>46</sup>

Der Abschied vom bloß voluntaristischen Glaubensbegriff ermöglichte die differenzierte Wertung der vielen nicht einfach in fromme Praxis überführbaren Lebensvollzüge, der *Adiaphora*. Dies entfalteten Thomasius' Vorlesungen über die „Wohlanständigkeit“, die er seit 1700 hielt, bis sie aufgrund theologischer

Intervention 1702 verboten wurden, weil sie in das Gebiet der Theologie eingegriffen und die Bibel zweifelnd gegen theologische Wahrheiten angeführt hätten. In der Tat hatte Thomasius auch am Verhalten biblischer Personen gezeigt, dass rechtmäßiges Handeln nicht immer entweder moralisches Handeln, d.h. äußere Verwirklichung innerlich als geltend angenommener Normen, oder aber legales Handeln, d.h. die Vermeidung äußerer Sanktionen, darstellt. Zwischen dem *honestum* und dem *licitum* gibt es vielmehr den großen Bereich des *decorum*: die in einer bestimmten Zeit und Gesellschaft gelebte, insofern auch rechtmäßige Sitte – normativ gesehen *Adiaphora*. Der pietistische Widerspruch gegen Tanz, Theater, Gastmähler usw. bestritt das eigene Recht einer solchen Sitte und setzte das *iustum* mit dem an der Bibel normierten *honestum* gleich und versuchte im Rahmen eigener Sozialgestaltung, auch das bürgerliche *licitum* auf die biblischen Normen zu beschränken. Thomasius wählte schließlich als Fall der von ihm postulierten „Wohlanständigkeit“ (die in sich in Gestalt der „politischen Klugheit“ auch vom Ideal des *galant’homme* abkehrte) die auch biblisch bezeugte, formlose „Kebs-Ehe“. Die Thesen „*De concubinato*“ (1713) behaupteten, die „Freiheit, eine Beyschläferin zu halten“, gehöre zu dem Handlungsspielraum, den eine Gesellschaft unbeschadet der in ihr geltenden, göttlich sanktionierten Normen naturrechtlich habe (und gesetzgeberisch positivieren könne). Die monogame Ehe gilt nunmehr als eine Wahlmöglichkeit, nicht aber als durch Offenbarung verpflichtend gemachte Institution.<sup>47</sup>

Diese Thesen hatten weit über Halle eine öffentliche Debatte zur Folge. Aber weder sie noch eine Klage vor dem Reichshofrat noch auch das Einlenken Thomasius’ angesichts eines von den Hallenser Theologen erreichten königlichen Verweises änderte etwas an der Tatsache, dass pietistische und philosophische, hier: rechtspolitische Interessen sich jenseits der noch gemeinsamen Ausgrenzung von „Aberglaube“ und „Atheismus“ auseinanderentwickelt hatten. Obwohl beide sich (auch) der Emanzipation des frommen Individuums von institutioneller Autorität und Dominanz verdankten, konvergierten die pietistische Frömmigkeit und die *pietas* der moralischen Aufklärung nicht mehr. Thomasius’ Ideal des tugendhaft-gemütsruhig lebenden *homo socialis*, nicht weniger skeptisch grundiert als die pietistische Bekehrungsforderung, war gerade in seiner Beschränkung auf irdische Gestaltungs- und Ordnungsziele, und zwar unter Absehung von der Kirche als eigenständiger Institution, hinfort Thema der von christlichen Voraussetzungen unabhängigen Philosophie.

#### 4.2 Der Kampf gegen die „Weltweisheit“

Während die Konstellation, in der sich der Hallesche Pietismus und die Schule Thomasius’ befanden, sehr vielschichtig war, baute sich zwischen dem Pietismus jedweder Prägung und der zweiten wichtigen Gestalt aufklärerischer Philosophie in Deutschland, dem rationalen System Christian Wolffs, sogleich eine unzweideutige Opposition her. Allerdings geht der Hallesche Pietismus in dieser Opposition einig sowohl mit den Schülern Thomasius’ als auch bald mit der orthodox-lutherischen Theologie. Der Gegensatz betraf nicht nur einzelne Themen, sondern Wolffsches Konzept von Rationalität: die Erklärung der Welt

im Ganzen (Mensch, Kosmos, Gott) aus ihren Möglichkeitsbedingungen nach mathematischer Methode.

1706 wurde Christian Wolff, aus Jena und Leipzig kommend, als Nachfolger von Sperlette Professor der Mathesis, 1715 der Experimentalphysik. Er las auch über Logik und seit 1710 über Moralphilosophie, wobei die Theologen allenfalls argwöhnten, dass er auf bessere Erklärungen und Beweise dringe, als es die Studierenden gewohnt waren. Ebenso sind negative Äußerungen Wolffs über den Pietismus und die Theologische Fakultät in Halle nicht überliefert. Dagegen bildet sich bald eine beiderseitige Gegnerschaft zwischen Wolff und den Thomasianern heraus. Thomasius selbst hielt sich dabei zurück, um sein Arrangement mit Francke nicht zu gefährden, zumal er 1710 Direktor der Universität wurde, mit Francke als Prorektor. Doch seine Schüler N.H. Gundling, seit 1707 Nachfolger von Cellarius in Halle, und Andreas Rüdiger, ebenfalls seit 1707 wieder in Halle, kritisierten Wolff nach Kräften, besonders mittels des Rezensionorgans „Hallische Neue Bibliothec“ (1709–1720).<sup>48</sup> Wolff seinerseits äußerte die schärfere Kritik am Thomasius-Kreis nur brieflich, vor allem in seiner Korrespondenz mit G.W. Leibniz.

Der Gegensatz betraf die Aufgabenstellung der Philosophie im Ganzen. Während das eklektische Konzept auf die Befreiung der Vernunft von tradierten Autoritäten und die Reinigung des Denkens von affektbedingten Vorurteilen zielte, baute Wolff einen ganz von der (neuen) Mathematik bestimmten Wissenschaftsbegriff auf, wie ihn noch Immanuel Kant als vorbildlich lobte: eindeutige Feststellung der Prinzipien, vollständige Begriffsdefinitionen, durchgehend strenge Beweisführung, lückenlose Verknüpfung aller Sätze. Diese „mathematische Lehr-Art“ soll, beginnend mit der Logik als Verbindungsglied, in der gesamten Philosophie durchgeführt werden und ihr den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ (Kant) verbürgen. Diese Übertragung, mit der Wolff an R. Descartes und E.v. Tschirnhaus anschließt, wird von Thomasianern scharf abgelehnt, wie auch die entsprechend Ausrichtung der Logik auf Syllogistik; dagegen traten die in Halle schon erschienenen Logiken Sperlettes, Buddes und J.F. Schneiders und tritt nun erneut N.H. Gundling auf („*Via ad veritatem et speciatim quidem ad Logicam*“, 1713). Letzterer kämpft bereits gegen Wolffs „Deutsche Logik“ (1713), in der eben die Syllogistik eine wesentliche Rolle im Erwerb von „Weltweisheit“ hat. Unter diesem, ebenfalls monierten Begriff versteht Wolff eine Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen darzutun: „eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, insoweit (später: wie und warum) sie möglich sind“.<sup>49</sup>

Dieser Wissenschaftsbegriff ist ungleich optimistischer als der eklektische, auch oder sogar deshalb, weil es sich natürlich-theologisch legitimiert. Denn das richtige System von Sätzen, wie es durch die Prinzipien des ausgeschlossenen Widerspruchs und des zureichenden Grundes verbürgt wird, entspricht inhaltlich der Erkenntnis Gottes, des „vollkommenen Weltweisen“. Natürliche Theologie ist ein konstitutiver Bestandteil der Philosophie im Sinne Wolffs.<sup>50</sup> So brandmarkt ein anonymes Pamphlet, das sich als Attacke Wolffs gegen Gundlings Logik gibt, die skeptische Ausrichtung der letzteren als Begünstigung des Atheismus. Gundlings Gegenschrift, adressiert an Christoph August Heumann, den eklektischen Polyhistor und späteren Göttinger Professor, polemisierte

siert trotzdem gegen Wolffs Ambition, allein die Mathematiker hielten die Prinzipien der Wahrheit in Händen – sie können das so wenig wie einst die Metaphysiker.<sup>51</sup>

Wolffs Wissenschaftskonzept stand, anders als die eklektische Philosophie, sowohl zur christlichen Theologie als auch zur modernen Naturwissenschaft in systematischem und für diese Wissensformen also erheblichem Zusammenhang. Die „Deutsche Metaphysik“ von 1720 macht das schon im Titel klar: „Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“.<sup>52</sup> Unter den neuen, den Erkenntnisanspruch wesentlich steigernden Bedingungen der „mathematischen Lehr-Art“ schließt Wolff damit an die barocke Schulmetaphysik an, weit hinausgehend auch über G.W. Leibniz. Er setzt beim Selbstbewusstsein als erster Gewissheit ein, es folgen die ersten Gründe der Erkenntnis und aller Dinge, die empirische Psychologie, die Kosmologie der körperlichen Welt, die rationale Psychologie („Geist“), schließlich Gott als das in der Seinsgewissheit des Selbstbewusstseins implizierte notwendige Sein. Diese Synthese ist der Punkt, an dem nicht nur die philosophischen Thomasianer, sondern auch die Theologen unter ihnen, wie Budde, die pietistischen Theologen unter Führung Langes, ja auch orthodoxe Lutheraner wie V.E. Löscher gegen Wolff auftraten. Doch wollte dessen Anspruch auf *libertas philosophandi* keineswegs die Grenzen des staatlich, moralisch und religiös Möglichen sprengen, und Wolff selber wollte sich als Christ angesehen wissen. Der Streit war daher nicht bloß ein universitäts- oder kirchenpolitischer, sondern hatte die wichtigsten Frage des 18. Jahrhunderts zum Gegenstand: Was ist Aufklärung, die mit dem Christentum zusammengeht? Was ist hierbei die Aufgabe der Philosophie, was die Aufgabe der Theologie? Die pietistische Antwort bedeutete die weitere Dissoziation zwischen „Halle“ und „Aufklärung“.

Den Anlass zum offenen Streit<sup>53</sup> gab die Prorektoratsrede „*De Sinarum philosophia practica*“ von 1721. Hier behauptete Wolff, nicht anders als Thomasius, dass die gesellschaftliche Wohlfahrt nicht an Religionsausübung gebunden sei; d.h. aber hier, dass die für atheistisch eingeschätzten Chinesen moralisch und politisch einem christlichen Staat nicht eo ipso unterlegen seien. Damit war die von den Hallenser Pietisten erneuerte und für ihre Vorstellung sozialer Disziplin wichtige These *religio vinculum societatis* gegenstandslos. Sie zettelten eine von der Theologischen Fakultät mitgetragene Intrige an und ließen einen sich zurückgesetzt fühlenden Schüler Wolffs, Daniel Strähler, statuswidrig gegen seinen Lehrer auftreten mit einer „*Prüfung der Vernünfftigen Gedancken Wolffs*“ (1723). Die für die staatliche Behörde in Berlin von Lange verfassten „*Anmerkungen der Theologischen Fakultät zu Halle*“ (1723), denen sich die Philosophische Fakultät nicht anschloss, führten jedoch nicht bloß zur (angestrebten) Einschränkung der Lehrbefugnisse Wolffs, sondern zu seiner Absetzung und Landesverweisung durch den König. Die öffentliche Kontroverse war, wie Wolff zurecht klagte, durch Unterstellungen, verdächtigende Interpretationen und Konsequenzmacherei belastet. Gleichwohl war deutlich, dass der Sachdissens nicht im Gegensatz aufgeklärter Vernunftreligion gegen den Offenbarungsglauben bestand. Vielmehr standen sich zwei Auffassungen des Wesens sowohl von Vernunft als auch von Religion und ihres gegenseitigen

Verhältnisses, damit auch des Verhältnisses von natürlicher und offenbarter Religion gegenüber.

Die pietistischen Streitschriften erhoben drei Vorwürfe gegen Wolff, die schon Strähler formuliert hatte: zum einen der mit dem Namen G.W. Leibniz verbundene Idealismus, d.h. die Zurückführung der Welt der Erscheinungen in (göttliche) Vernunftideen; zum zweiten die kausale Determination allen Geschehens und damit die Autarkie einer in sich ewigen Welt; zum dritten, und hier kommt Spinoza ins Spiel, die Eliminierung menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit in einer notwendigkeitsbestimmten Welt. J. Lange formulierte diese Vorwürfe immer neu aus, wobei zunächst die Stoa, Descartes, Spinoza und Leibniz als Gegner auftraten.<sup>54</sup> Ein der „*Modesta disquisitio*“ beigefügtes Votum der Theologischen Fakultät nimmt die Bedeutung der Philosophie für die richtige, d.h. biblische Theologie zurück auf die natürlich angeborne Logik. Lange selbst lässt das pietistische Anliegen in vorangestellten Postulaten und Hauptsätzen klar erkennen, und die Kapitel über die Welt, den Menschen und Gott begründen sie ausführlich; dabei besteht auch Lange auf der Logik, die unmittelbar von richtig abgeleiteten Folgerungen auf Prämissen und Prinzipien zurückschließt. Die Kosmologie stellt (mit der gesamten Tradition) die Kontingenz, d.h. Nicht-Notwendigkeit und Nicht-Ewigkeit der Welt aufgrund der Freiheit des Schöpfergottes als christliche Überzeugung heraus. Daher lehnt Lange auch die Leibnizsche Theodizee ab, d.h. die notwendigerweise verwirklichte „bestmögliche Welt“. Auch in der Welt selbst gibt es Kontingenz, vor allem aus menschlicher Freiheit; deshalb darf die Mathematik auf Mechanisches, nicht aber auf das Geistige angewandt werden – *fatalis necessitas* wäre die Folge. Am Gottesbegriff Wolffs moniert Lange den Intellektualismus, die Ablehnung allgemein zugänglicher Gottesbeweise aus der Erfahrung sowie die Behauptung, Atheismus gefährde die Moral nicht. In der Anthropologie tritt das pietistische Motiv besonders deutlich zutage: die Betonung des Willens als selbständiges Element der vernünftigen Seele, also die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, dessen Person in der physischen Verbindung von Körper und Seele besteht. Nur ein solches (erstmal von Descartes geleugnetes) *commercium physicum* zwischen Seele und Körper, nicht aber ihre prästabilierte Harmonie im metaphysischen Sinne Leibniz' oder der „Pseudophilosophie“ Spinozas lasse Freiheit und Zufall sowie dann die Herrschaft der Seele über den ihr zugehörigen Leib zu, widerstreite also Moral und Religion nicht. In der deutschen Fassung von 1724<sup>55</sup> versäumt Lange nicht, die aus Wolffs Moralphilosophie folgende Unsittlichkeit krass auszumalen.

Die Entgegnungen Wolffs, darunter eine „*Gründliche Antwort*“ auf die „*Anmerkungen*“ der Theologischen Fakultät<sup>56</sup>, betonen, dass er anders als Spinoza eine „weise Verknüpfung der Dinge“ unterscheide von ihrer mechanischen Determination und vom schicksalhaften Fatum; sein Begriff der Möglichkeit besage die logische, keine metaphysische Widerspruchsfreiheit. Nach Wolff ist in der Tat vieles möglich, was nie geschieht, es sind viele Welten möglich, aus denen Gott frei die beste gewählt und realisiert hat, und die sich selbst bestimmende, d.h. ihre Veränderungen selber hervorbringende Seele ist freier als die auch physisch beeinflusste. Gut leibnizisch ist auch die Überordnung der (widerspruchsfreien) göttlichen Vernunft über den Willen Gottes und die

prästabilisierte Harmonie der (unterschiedenen) Substanzen Seele und Körper. Insofern ist es richtig, dass Lange oft „Leibniz“ sagt, wenn er „Wolff“ meint; den Ausdruck *philosophia Leibnitio-Wolffiana* hat Wolff aber zurecht abgelehnt, denn Leibniz' Monadenlehre und prästabilisierte Harmonie spielen bei ihm nur eine sehr beschränkte Rolle; es kommt bei ihm nicht zu Leibniz' spezifischer Verschmelzung von „Natur“ und „Gnade“, von natürlicher und offenbarer Religion.<sup>57</sup> Aber gerade der deutlichere Theismus Wolffs, mit dem er erklärtermaßen der katholischen Schulphilosophie nahe steht, lässt den pietistischen Anstoß verständlich erscheinen. Ein Rationalismus, der den Menschen und Gott in erster Linie als Intellekt wahrnimmt und der dem sicher verknüpfenden Denken unfehlbare Selbstgewissheit auch im Sittlichen und Religiösen zuschreibt, ist weit entfernt von einer Philosophie oder einer Theologie, die das Denken nicht ohne den Willen (und seine affektiv bedingte Schwäche) sieht, es also innerhalb der gegebenen sittlichen und religiösen Erfahrung platziert.

Diese christliche Perspektive verbindet pietistische Theologie und eklektische Philosophie. Auch J.F. Budde formulierte noch 1723, zunächst nur für den persönlichen Gebrauch Langes, ein „*Bedencken über die Wolffianische Philosophie*“; es wurde 1724 sowohl von den Halleschen Theologen als auch von Wolff, mit Anmerkungen versehen, publiziert; Wolff veröffentlichte weitere Schriften gegen Budde, in denen er sich vom spinozistischen „Materialismus“, aber auch vom „Idealismus“ der Monadologie Leibniz' abgrenzt.<sup>58</sup> Sachlich nahe an Lange, aber moderater im Ton, äußerten sich auf Buddes Veranlassung auch die Philosophische und die Theologische Fakultät in Jena gegen Wolff. Ebenso nahmen die beiden Fakultäten in Tübingen Stellung unter der Führung des mit Budde philosophisch und theologisch nahe verwandten Christoph Matthäus Pfaff. Dieser rät, die aristotelische Syllogistik nicht nur zu ersetzen durch die methodisch genauso unangemessene mathematische Demonstration, sondern sich mit der *Theologia biblica* sowie den historischen und moralischen Beweisen für das Christentum zu begnügen.<sup>59</sup> Lange selbst fasste die Kritik zusammen in einer „*Nova Anatome seu idea analytica systematis metaphysici Wolfiani* (1726).<sup>60</sup> Mit einem neuen Argument bestreitet A. Rüdiger, um der engeren Verbindung von Leib und Seele willen bzw. zur Abwehr des wolffianischen, mechanistischen Begriffs des Körpers, die dort unterstellte cartesianische Definition des Körpers durch Ausdehnung; er schreibt auch der Seele Ausdehnung (in ihrem materiellen Ort) zu und bestimmt den Körper durch Elastizität.<sup>61</sup>

Die Vertreibung Wolffs, der schon einen Ruf nach Marburg hatte, war nur ein Scheinsieg der Pietisten. Dasselbe gilt für Königsberg, wo der Wolff-Schüler C.G. Fischer 1725 entlassen wurde. Ohnehin war Wolffs wissenschaftliche Reputation als Mathematiker und Physiker inzwischen europaweit unbestritten; auch die jüngere Theologengeneration akzeptierte Wolff zunehmend; schon in Halle hatte Wolff Schüler unter ihnen gewonnen. Einer der wichtigsten, der Berliner Propst J.G. Reinbeck, zugleich Schüler von J.J. Breithaupt und Paul Anton, hatte in der ersten Phase des Streits (vergeblich) zu vermitteln gesucht. Reinbeck, aber auch J.G. Canz und der Tübinger G.B. Bilfinger verteidigten nicht nur die demonstrativische Methode in der Theologie, sondern auch die Figur der prästabilisierten Harmonie im Verhältnis von menschlichem Körper und unsterblicher Seele; speziell Bilfinger interpretierte Wolff, für den Über-

gang des Pietismus in die aufklärerische Theologie dann wichtig, stärker in Leibnizischem Sinne.<sup>62</sup> Auch die Theologen in Halle verloren in den späten dreißiger Jahren ihren Einfluss auf die Philosophie zugunsten des Wolffianismus völlig. Gerade hier kam es, und zwar durch Theologen, die in den Halleschen Anstalten erzogen worden waren, zum Sturz der „Waisenhauspartei“.

## 5. Nachwirkungen und Transformationen

(1) Weil der Spenersche und der Hallesche Pietismus nur aus propädeutischen Gründen philosophisch produktiv wurde, galt die überlieferte Einschätzung der Philosophie als *ancilla theologiae* unvermindert, ja verschärft fort. Keinesfalls akzeptiert werden konnte daher der Anspruch der Wolffischen Philosophie auf autarke Rationalität; je allgemeiner dieser im 18. Jahrhundert wurde, desto weniger lassen sich philosophische Wirkungen des Pietismus erwarten. Aber auch das Bündnis mit der philosophischen Eklektik hatte instrumentellen Charakter und war stets gefährdet. Denn die Eklektik konnte auf den religiösen Bereich ausgreifen und für die Kritik der theologischen Tradition, ja der Bibel eingesetzt werden: „[...] wer in der Theologia ipsa ein Eclecticus seyn will, der schon falsch und wancket“<sup>63</sup>. Tatsächlich traten aufklärerische Christentums-kritik und religiöser Indifferentismus auch als „*Religio Eclectica*“ auf.<sup>64</sup>

Die Spannung zwischen dem instrumentellen Gebrauch der Philosophie und der Abneigung ihr gegenüber kennzeichnet auch den Herrnhuter Pietismus. Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs erweckliche Schriftstellerei, durchaus dem Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, Spekulation und Empfindung, „Meynungs Gebäude“ und „Hertzens-Religion“ verpflichtet, bediente sich im „Teutschen Sokrates“, der 1725/6 erschienenen Wochenschrift, durchaus philosophischer Begriffe und Vernunftgründe, um die Gebildeten zu erreichen. Doch wurde jener Gegensatz keineswegs eingezogen, denn: „Die Religion muß eine Sache seyn, die sich ohne alle Begriffe, durch blosser Empfindung erlangen lässet ... (sie) kann ohne Vernunft-Schlüsse gefaßt werden, sonst könnte niemand eine Religion haben, als der einen aufgeklärten Kopf hätte“<sup>65</sup>. Im Kontakt mit den Inspirierten und ihrer Weisheit werden Philosophie und Wissenschaft vollends uninteressant. Der Gegensatz zwischen intuitiver Erkenntnis im Gemüt und rationaler Erkenntnis im Verstand wird von Zinzendorfs Gemahlin in einem Lied so pointiert: „[...] lieber noch in phantasie stehen als in philosophie: Fühlen wird durch prüfung just; raisoniren bringt verlust“.<sup>66</sup> Auch das 1741 gegründete theologische Seminar in Marienborn öffnete sich erst später philosophischen Interessen. Die Herrnhuter Glaubenslehre (1782) lässt trotz des Wortes „Begriff“ in ihrem Titel keinerlei begriffliche Ambition erkennen; sie verzichtet aber auch auf das „paradoxe“ Reden, das Zinzendorf ausbildet hatte.<sup>67</sup>

Die Herrnhuter Skepsis gehört auch in den Kontext der Vernunftkritik der Frühaufklärung; bei Zinzendorf ist sie weniger durch Thomasius als durch das historisch-kritische Wörterbuch von Pierre Bayle präsent. Umgekehrt gab Zinzendorf mit der Auszeichnung des „Gefühls“, der „Empfindung“ des Herzens als dem eigentlichem Organ religiöser Erfahrung bereits ein zentrales Motiv an die sich um die Jahrhundertmitte bildende „Neologie“ weiter, der

aufklärerischen, ausdrücklich auf „innerer Empfindung“ basierenden Theologie. In seiner Programmschrift „Über die Religion“ von 1799 knüpft dann Friedrich Schleiermacher an diese Neologie an, korrigiert im herrnhutischen Geist aber die bloß moralische Auffassung der religiösen Empfindung (was auch ein christologisches Defizit zur Folge gehabt hatte). Die Neologen, die aus dem Pietismus kamen, waren durchweg von der Hallenser Bußkampf-Frömmigkeit geprägt, traten aber in Opposition gegen die „Waisenhauspartei“; so seit Siegmund Jakob Baumgarten, Johann David Michaelis oder Anton Friedrich Büsching bis zu Johann Gottlieb Toellner und Johann Salomo Semler.<sup>68</sup>

Eine im weiteren Sinn „philosophische“ Wirkung stellt die „Kommunikationsreform der Wissenschaft“ dar, mit der pietistische Autoren die bislang ständisch und korporativ begrenzte Öffentlichkeit des gelehrten Diskurses sprengten und über den *elenchus*, d.h. die Widerlegung von Irrlehren hinaus einen neuen diskursiven, um ein möglichst breites Lesepublikum wendenden Typ von Kommunikation und Medienpolitik initiierten. Zusammen mit der eklektischen Philosophie bildet der Pietismus einen wichtigen Schritt zur aufklärerischen, d.h. auf Selbstdenken und somit auch auf relative Toleranz setzenden bürgerlichen Öffentlichkeit<sup>69</sup>. Neu ist auch, dass der Pietismus sich insgesamt weniger über Institutionen als über Personen, auch solche an wichtigen Stellen des politischen Lebens, verbreitete und durch briefliche Korrespondenz vernetzte. Die Diskussionen der sich bildenden Öffentlichkeit wurde in solchen Netzen besprochen, um sie nötigenfalls zu beeinflussen, durch anonyme Pamphlete, durch die Wahl bzw. den Ausschluss bestimmter Autoren oder durch Pressuren auf Publikationsorgane. Erfolgreich wurde dies praktiziert in der Kontroverse der zwanziger Jahre um Chr. Wolff, teilweise auch noch in der vielschichtigen und lange ergebnisoffenen Kontroverse der dreißiger Jahre um die „Wertheimer Bibel“, die angeblich „wörtliche“, d.h. „geheimen Sinn“ oder „Offenbarungswahrheiten“ ausscheidende Übersetzung des Ersten Buch Mose durch Johann Lorenz Schmidt. Auf diese Übersetzung hatte – nach ersten günstigen Rezensionen oder doch sachlichen Kritiken auch von theologischer Seite – Lange mit einer aggressiven Schrift reagiert, in der die wolffianischen Grundsätzen des Autors als atheistisch disqualifiziert wurden.<sup>70</sup> Weniger diese, auch von Theologen als übertrieben getadelte Stellungnahme als vielmehr die Verbindungen der „Waisenhauspartei“ in die Universitäten und in die politischen Zentren Berlin und Wien vermochten die öffentliche Debatte zu beeinflussen und veranlassten den weltlichen Arm, Schmidt kaltzustellen.<sup>71</sup> Philosophische Wirkungen hatten diese auf Konsensgewinnung durch Publizität zielenden Kontroversen darin, dass sie zunehmend akzeptabel erscheinen ließen, dass die (traditionell theologisch definierte) Konstellation von Glaube und Vernunft, praktisch: die religiöse Toleranz, eine Sache des jedermann möglichen, nicht an eine bestimmte (Offenbarungs-) Religion gebundenen Denkens sei, in methodischer Form also Sache der Philosophie.

(2) Von der philosophischen Entwicklung des 18. Jahrhunderts kann man gleichwohl sagen, dass sie bestimmte Motive der pietistischen Frömmigkeit rezipierte und in neuem Rahmen transformierte oder generalisierte. Vermittelt



wurde dies durch die Konzentration des Denkens auf die Frage des Menschen nach sich selbst, wie sie für die kulturelle und auch für die philosophische Entwicklung der Aufklärungszeit kennzeichnend war. Der Pietismus bereitet die „*anthropologische Wende*“ um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit vor. Nach der negativen Seite wirkt hier das deutliche Zurücktreten der Physikotheologie. Die in der Zeit der beginnenden Naturwissenschaften zunächst noch verstärkte Aufmerksamkeit auf das „Buch der Natur“ wurde im Blick auf die außermenschliche Natur, wie dann auch in der Neologie, theologisch nunmehr unwesentlich.<sup>72</sup> Nach der positiven Seite ist die Intensivierung der individuellen Frömmigkeit und deren Thematisierung in affektiver Selbstbeobachtung und kognitiver Selbstbeurteilung zu nennen. Die Medien dieser Thematisierung, Tagebücher, Briefe und Autobiographien, hatten produktive Auswirkungen nicht nur in der Literatur im Zeitalter der Empfindsamkeit, für die Pädagogik und die sich bildende empirische Psychologie, sondern auch in der Philosophie. Doch lässt sich das im einzelnen nur schwer belegen, weil mit solchen Auswirkungen oft ein Verdikt gegen den autoritären und zugleich krampfhaften Charakter der „Pietisten“ verbunden war.

Wie philosophische Entwicklungen sich pietistischen Interessen mit verdankten, lässt sich beobachten in der wichtigen Frage nach dem *commercium animae et corporis*, dem Zusammenhang der (immateriellen, freien, unsterblichen) Seele, vor allem des Denkens, mit dem (materiellen, kausal determinierten, vergänglichen) Körper. G.W. Leibniz' Versöhnung der cartesianisch verschärfte Diskrepanz zwischen Geist und Körper behauptete die Annahme ihrer von Gott „prästabilierten Harmonie“, d.h. ihres völlig unabhängigen, jedoch parallel zusammenstimmenden Wirkens in jedem Individuum. Diese Lösung wurde, auf Dauer wirkungsvoll, zuerst bestritten von Matthias Knutzen, dem pietistisch geprägten Lehrer von J.G. Hamann und Immanuel Kant. Knutzens These der physischen Wechselwirkung von Körper und Geist entspricht der christlichen Schätzung der Leibhaftigkeit des ganzen Menschen besser als die These Leibniz', und sie steht sicherlich auch im Zusammenhang der Hallenser, von G.A. Stahl ausgehenden Psychomedizin, die seelische und natürliche Intelligenz als Einheit sowie Empfindung und Einbildungskraft als gleichrangig mit der Vernunft ansah. Die These ist freilich zugleich Ausdruck der empirischen Ausrichtung der neuen Naturwissenschaft; sie wurde auch von wolffianischen Theologen wie J.G. Reinbeck vertreten.<sup>73</sup>

Die pietistisch verstärkte Skepsis der eklektischen Philosophie gegenüber der von Affekten geschwächten Vernunft ist eines der Motive in einer weiteren wichtigen philosophischen Entwicklung des 18. Jahrhunderts: die nicht psychologische, sondern *erkenntnistheoretische* Analyse der Grenzen des menschlichen Vernunftvermögens. Der Schüler Andreas' Rüdigers, Christian August Crusius, kritisierte den Wolff'schen Rationalismus, indem er kategorial zwischen Erkenntnis- und Realgründen unterschied und so die deterministische Ontologie, die These der prästabilierten Harmonie und den ontologischen Gottesbeweis entscheidend schwächte. Zugleich opponierte Crusius, einer der letzten Philosophen, die in die theologische Fakultät wechselten, der aufklärerischen Bibelphilologie seines Leipziger Kollegen J.A. Ernesti, und schloß sich der Exegese J.A. Bengels an. Neben dem Reformierten Johannes Coccejus ist es

vor allem der Pietismus Bengels, der Crusius' prophetisch-apokalyptische, theosophisch tendierende Reich-Gottes-Theologie beeinflusste.<sup>74</sup> Während diese bis ins 19. Jahrhundert nachwirkte (J.T. Beck, aber auch J.C.K. von Hofmann u.a.), wurde der Philosoph Crusius von Immanuel Kant (respektvoll) überholt, mit seiner der kopernikanischen Revolution vergleichbaren „Kritik der reinen Vernunft“ (1781/1787), in der die erkenntnistheoretische Naivität sowohl der rationalistischen als auch der empiristischen Philosophie epochemachend überwunden wurde. Allerdings schlägt die religiöse Vernunftskopsis hier um in eine neue, nämlich kritisch gesicherte und daher quasi bescheidene Selbstgewissheit der Vernunft.

Von einem nur indirekten, ja gegen ihn selbst ausschlagenden Einfluss des Pietismus muss man auch im Blick auf Kants *Religionsphilosophie* sprechen. Die Annahme eines „radikalen Bösen“ im Menschen und das Postulat der „Revolution in der Gesinnung“ ist seinerzeit als Konzession an die christliche Erbsündenlehre und an die pietistische Bekehrungs- und Wiedergeburtforderung getadelt worden. Aber Kant beschreibt den Ausgang aus dem heteronomen Hang des Willens zum Bösen in die Autonomie und damit zur Tugend als ausschließlich eigene „Selbstbesserung“ und diese als unvertretbare, auch nicht durch Christus, das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“, ersetzbare Selbsterlösung: Der neue Mensch vollzieht an sich selbst (als auch noch alter Mensch) die gerechte Strafe und handelt so an sich selbst als sein eigener Stellvertreter, Erlöser und Interzessor. Dass für Kant der göttliche Urteilspruch gleichwohl immer „aus Gnade“ ergeht, besagt nur, dass Gott unser Werden als neuer Mensch in der verbesserten Gesinnung schon als vollen Besitz rechnet.<sup>75</sup> Die soteriologische Position Kants rückt, selbst wenn man dem konventionell gewordenen Pietismus moralistische Tendenzen unterstellt, weit von seinen Lehrern Knutzen und F.A. Schultz ab.

Es ist denn auch die Frömmigkeit eines der Aufklärung nicht polemisch, sondern *metakritisch* begegnenden Pietismus, die den Horizont der theologisch klarsten und philosophisch gewichtigen Auseinandersetzung mit Kants Philosophie bildete. Sie bezog sich nicht erst auf die soteriologische Heterodoxie Kants, sondern schon auf seine philosophische Vernunftkritik. Dass Kant der nun schlechthin universalen und alternativlosen Vernunft göttliche Prädikate und Kompetenzen zuspricht, hat in völliger Deutlichkeit, wenn auch oft in überaus komplexer metaphorischer Verschlüsselung, Johann Georg Hamann formuliert, unbeschadet seiner freundschaftlichen Verbundenheit mit Kant. Ebenfalls Schüler Knutzens, aber noch mehr Schüler Luthers, verkörpert Hamann ein ganz anderes Verhältnis von Pietismus und Aufklärung. Der pietistische Hintergrund wird hier wirksam nicht (bloß) als Selbstkritik der Vernunft, sondern als ihre Aufklärung über die ihr unverfügbare Bedingung ihrer Vernünftigkeit: ihre Anrede durch Gott im Medium der Schöpfung; eine Anrede, die im Blick auf ihren Autor und ihre Endabsicht durch die biblische Botschaft erschlossen wird und dabei zugleich den Angesprochenen in seiner Lebensgeschichte sich selbst erschließt. Anders als Kant sieht Hamann die Vernunft mithin als konstitutiv sprachlich verfasste, aufs Konkrete bezogene Sprachvernunft. In ihr sind Sinnlichkeit und Verstand verschränkt und müssen es bleiben, wenn die Vernunft nicht abstrakt und totalitär werden will. Der

fromme „radikale Aufklärer“ Hamann: Ausleger des „Buches der Natur“ und kreuzestheologischer Ausleger der Bibel, „philologus crucis“.<sup>76</sup>

(3) Das wichtigste Feld, auf dem pietistische Motive philosophisch wirksam wurden, ist die von der Bibelauslegung ausgehende *allgemeine Hermeneutik*. Allerdings hatte auch diese Entwicklung ein theologisch ambivalentes Ergebnis: die historisch-kritische Auslegung auch der Bibel, d.h. die methodische Suspension ihrer Kanonizität. Dieser Weg lässt sich in Halle selbst verfolgen, zwischen den Hermeneutiken A.H. Franckes und J.S. Semlers.

Das Konzept einer allgemeinen, das angemessene Verstehen von Texten überhaupt regelnden Hermeneutik war schon von Johann Konrad Dannhauer in der Mitte des 17. Jahrhunderts entwickelt worden.<sup>77</sup> Doch bedeutete die pietistische Bibelauslegung und ihre seit 1685 fortlaufende methodische Reflexion durch A.H. Francke nicht nur philologisch einen wichtigen Fortschritt. Dieser ist in der allgemeinen Hermeneutik des Professors für orientalische Sprachen in Helmstedt, Freund Ph.J. Speners und Mitglied des Francke'schen „Collegium philobiblicum“, Hermann von der Hardt, schon erkennbar (1691).<sup>78</sup> Er wurde vollends deutlich in der auch philosophisch einflussreichen theologischen Regelhermeneutik, die der in Halle ausgebildete und Francke nachfolgende, 1731 nach Gießen wechselnde Johann Jakob Rambach 1723 veröffentlichte. Die Subjektivität des Auslegers erhält hier in Gestalt seiner (gewiss: dem Heiligen Geist verdankten) Affekte eine ungleich stärkere Stellung als bisher: Der in den *sensus litteralis* „eingewickelte“ *sensus mysticus*, der vom Heiligen Geist intendierte und nur dem wahrhaft Bekehrten aufleuchtende Heilssinn auf der Ebene der Sachverhalte und Personen, wird dem Wortsinn, also dem, was philologisch-historisch zu ermitteln ist, vorgeordnet. Das reformatorische Prinzip, dass sich die Schrift selbst auslege, wird durch die Einbeziehung des in Glaube, Liebe und Hoffnung affizierten Lesers erweitert, denn (nur) dieser affektiv befähigte Leser bewahrheitet den „Skopus“ des Textes, d.h. die Autorenintention und die dieser entsprechende Auslegung in der *analogia fidei*.<sup>79</sup> Damit ist die Verbindung der historischen, grammatischen und philologischen Untersuchung einerseits und der exegetischen, dogmatischen, porismatischen und praktischen Anwendung andererseits, die Francke unter dem Bild von Schale und Kern gefasst hatte, mittels der (auch von Francke schon formulierten) Affektenlehre legitimiert – wobei die Philosophie, anders als bei Matthias Flacius und in der lutherischen Orthodoxie, keine hermeneutische Funktion mehr erhält. Die christologische Interpretation auch des Alten Testaments schien durch diese Konstellation neu gesichert, und diese wurde daher von Joachim Lange gegen die bloß historische „Wertheimer Bibel“ ins Feld geführt; Rambachs „Christus in Mose“ wurde postum gegen sie aufgeboten. Gegenüber J.L. Schmidt und in seiner eigenen Hermeneutik konzidiert Lange der von Christian Thomasius und Christian Wolff noch innerhalb der Instrumentalphilosophie formulierten Hermeneutik, dass der gemeinte Sinn nicht immer mit Gewissheit, sondern je nachdem nur mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit festgestellt werden kann (anders noch J.F. Budde gegen Thomasius) und dass der wahre Sinn eines Textes nur einer sei, die Unterscheidung des wörtlichen und des „emphatischen“ Sinnes also nur Teile dieses einen Sinnes meine. Die

Affektenlehre und die auf ihr basierende „Emphasiologia“ werden nun noch wichtiger, weil nur sie die theologische („emphatische“, „mystische“, von Budde sogar „allegorisch“ genannte) Auslegung mit der historisch-philologischen verbinden.<sup>80</sup>

Ohne dass die Affekte bzw. die Emphase und die Glaubensanalogie sogleich unwichtig würden, vollzieht sich eine entscheidende Veränderung in der theologischen (!) Hermeneutik des Hallenser Nachfolgers von Joachim Lange, Siegmund Jacob Baumgarten. Sie besteht darin, dass die historisch-philologische Ebene der Bibelauslegung so stark betont wird, dass sie sich mit der Wolffschen Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft verbinden kann, d.h. ein *contra rationem* hermeneutisch ausscheidet. Das war umso leichter möglich, als auch Wolff das *supra rationem* des Glaubens nie bestritten und der historischen Erkenntnis, auch wo sie nur wahrscheinliche Urteile erlaubt, eine begründende Rolle auch für die rationale Erkenntnis zugeschrieben hatte. Dadurch wird es möglich, die theologische Hermeneutik als Spezialfall der allgemeinen, profanen Hermeneutik anzusehen und ihr Spezifikum auf die Positivität der Bibel, auf deren Texte als historische Fakta, zu beschränken. Die Erkenntnis der Autorenintention bezieht die Gedanken und Absichten des menschlichen Autors einer biblischen Schrift ein, deren Sprachgebrauch z.B. anhand der Parallelstellen und der jeweiligen historischen Umstände daher möglichst genau zu erheben sind. Die historische Lektüre der Schrift beginnt sich, wie auch die pragmatische Geschichtsschreibung im ganzen, von der dogmatischen Lektüre zu trennen. Denn die *analogia fidei* ist nun kein begründendes, sondern ein heuristisches Prinzip der Synthese der verschiedenen auszulegenden Stellen. Diese Synthese erweist allenfalls die Möglichkeit, aber nicht die Richtigkeit oder Notwendigkeit einer Auslegung, d.h. setzt die „Doktrinalbeschaffenheit“ des Inhalts hermeneutisch aus.<sup>81</sup> Ein philosophisches Gegenstück zu Baumgarten ist, neben der Hermeneutik von Johann Martin Chladenius (1742), die erstmals den perspektivischen „Sehepunkt“ des Auslegers thematisiert, der „Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst“ des Hallenser Philosophen Georg Friedrich Meier (1757), die nicht nur Auslegungsregeln aufreißt, sondern die Grundsätze der Bildung solcher Regeln benennt. Hier wird deutlich ausgesprochen, dass hermeneutische Gewissheit niemals apodiktisch, sondern allenfalls sehr wahrscheinlich sein kann; dass sie billigerweise die Vernünftigkeit und jeweilige Vollkommenheit des (menschlichen) Autors unterstellen muss; dass sie die Möglichkeit annimmt, dass der Interpret als „Kommentator“ den Autor besser versteht als dieser sich selbst, wo er dunkle oder sinnwidrige Worte gebraucht. Meier geht, auch aufgrund empirisch-psychologischer Erwägungen, mit seiner Forderung „hermeneutischer Billigkeit“ viel weiter als Wolff, der nur von möglicherweise deutlicheren Begriffen des Interpreten sprach, erst recht als Budde, der die Dunkelheiten (auch und zumal des biblischen Autors) respektiert haben wollte.<sup>82</sup>

Einige Auflagen der Hermeneutik Baumgartens wurden von Johann Salomo Semler ediert, und Semler führt nüchtern zu Ende, was Baumgarten vielleicht wider Willen vorbereitet hatte: die Alleingeltung der *historisch-kritischen Methode* auch in der Bibelauslegung, den Abschied von der Annahme verbaler Inspiration der biblischen Autoren, die Niederlegung des Zaunes um die bibli-

schen Texte, d.h. des Kanons. Die hermeneutische Produktivität des Pietismus schlägt in der „Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik (1760/1769) und in der „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“ (1771/1774) um in Bibelkritik einerseits, „Privatreligion“ andererseits; die theologische Hermeneutik versteht sich nun selber als philosophische Hermeneutik. Es gibt freilich auch einen anderen Ausgang der Entwicklung, der zeitgleich durch Johann Gottlieb Töllner verkörpert wird. Dessen „Grundriß einer erwiesenen Hermeneutik der Heiligen Schrift“ (1765) setzt zwar auch eine strikt wissenschaftliche, d.h. allgemeine Verstehenslehre voraus, aber die Forderung der hermeneutischen Billigkeit bezieht sich ihm zufolge auf den vollkommensten Autor, d.h. besagt Ehrfurcht vor dem Heiligen Geist. Das bedeutet jedoch nicht mehr die Suffizienz des historischen Textes, sondern die Erweiterung des ursprünglichen Sinnes im Laufe der Auslegungsgeschichte. In ihr erweist sich die immer größere Fruchtbarkeit und Vielfalt sowie der mystische Sinn des vom Heiligen Geist Gemeinten – was schon immer mehr war, als menschliche Autoren sagen konnten.<sup>83</sup> Diese Hermeneutik wird dann von Theologen, die einer dem pietismusnahen Frömmigkeit zugehören wie J.G. Herder und Friedrich Schleiermacher, zu neuer Blüte gebracht. Sie ist für die philosophische Hermeneutik bis ins 20. Jahrhundert (Wilhelm Dilthey, H.-G. Gadamer) fruchtbar geworden.

(4) Die dichteste philosophische Präsenz hat der Pietismus dort gewonnen, wo er sich, wie in Gottfried Arnolds „Das Geheimnis der göttlichen Sophia“ (1700) in *theosophisches* Denken transformierte. Diese Theosophie wurde akademisch wenig rezipiert, doch hat sie der weiteren philosophischen Entwicklung innovative Impulse vermittelt. Dies gilt insbesondere von Friedrich Christoph Oetinger und einigen seiner Schüler.<sup>84</sup> Die spekulative Richtung des schwäbischen Pietismus, die nun auch von den Gläubigen meinte, sie sollten Eklektiker sein, erweiterte den Rahmen J.A. Bengels um hermetisch-alchymische, kabbalistische und theosophische Traditionen, zumal um Jakob Böhme. In Auseinandersetzung mit der Leibniz-Wolff'schen Schulphilosophie G.B. Bilfingers entwickelt Oetinger eine *Philosophia sacra* auf der methodischen Grundlage des *sensus communis*, d.h. der die Verstandeserkenntnis mit der leibhaften Empfindung und Erfahrung verknüpfenden „Weisheit auf der Gasse“ oder natürlichen Offenbarung einerseits, der biblischen, heilsgeschichtlichen Offenbarung, deren Sprache ebenfalls als leibhaft verstanden werden muss, andererseits. Hier nimmt Oetinger auch die ganzheitliche Medizin, die er in Halle studiert hatte, auf und entwickelt ein ähnlich realistisches Sprachverständnis wie J.G. Hamann. Der Gegenstand, der in jener emblematischen Verweisstruktur entschlüsselt wird, ist die gesamte Wirklichkeit der Natur und der Geschichte als „Leben“, das ineinander verschränkte Leben Gottes und der Natur einschließlich des Menschen. Dieses Leben entwickelt sich diesseits der mechanistischen Trennung und der pantheistischen Verschmelzung von Gott und Welt (mit Isaac Newton verstanden als Raum der Leibhaftigkeit Gottes) als Prozess der Verleiblichung und der Vergeistigung gleichermaßen hin auf das Ziel der Herrlichkeit Gottes und der Verherrlichung der gesamten, restituierten Schöpfung. Oetingers Theosophie, von apokalyptischer Naherwartung beseelt, vergewis-

sert sich nicht nur der „Philosophie der Alten“, d.h. der hermetischen *Philosophia perennis*, sondern auch, nicht unkritisch, der neu geschauten „irdischen und himmlischen Philosophie“ eines Emanuel Swedenborg.<sup>85</sup>

Oetinger hat neben dem eigenen naturphilosophischen Ansatz die Theosophie Jakob Böhmers an den nachkantischen Idealismus, vor allem an F.W.J. Schelling, aber auch an G.H. von Schubert und wohl auch, trotz dessen ablehnender Haltung gegenüber dem Pietismus, an Franz von Baader vermittelt. Theosophisch tendierte auch Johann Caspar Lavater mit der Lehre von der Palingenesie als moderner, monadologischer Formulierung des Auferstehungsglaubens (während seine Physiognomik der philosophischen Anthropologie näher steht). Apokalyptisch intensivierte Theosophie verkörperte dann Heinrich Jung-Stilling mit seiner Naturphilosophie und insbesondere mit seiner die christliche Heilsgeschichte bis zur Wiederbringung aller einbeziehenden „Theorie der Geister-Kunde“ (1808).<sup>86</sup> Eine andere, in der Debatte um die Spinoza-Rezeption („Pantheismusstreit“ seit 1785), im „Atheismusstreit“ um J.G. Fichte (seit 1792) und im „Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung“ mit F.W.J. Schelling (seit 1811) einflussreiche Verknüpfung von Aufklärungskritik und philosophischen Ansprüchen verkörpert die seinerzeit so genannte „Gefühls-“ oder „Glaubensphilosophie“ von Friedrich Heinrich Jacobi, dem „Pantheisten mit dem Kopf und Mystiker mit dem Herzen“. Trotz seiner Beziehungen zu J.C. Lavater, J.G. Herder, J.G. Hamann und Schülern F.C. Oetingers rekurriert Jacobis Kritik an den philosophischen Entwicklungen seit Kant nicht auf den christlichen Glauben, sondern auf das hermeneutische Prinzip der Intuition, insbesondere der unmittelbaren Erfahrung der Zeit, aber auch der gefühlsmäßigen Erfassung des Göttlichen als „Offenbarung“; der „Salto mortale“ aus den determinierten Erkenntnissen und Handlungen in die Freiheit wenig nichts mehr mit dem pietistischen Bekehrungserlebnis zu tun. Dass „Vernunft“ von „vernehmen“ kommt, gleich wie die Sinne die Welt wahrnehmen, dass das Dasein nicht gemacht, sondern empfangen wird, ist unmittelbare Gewissheit. Jacobis Unterscheidung von „Grund“ und „Ursache“, damit zugleich die Kritik des Kantschen Vernunftbegriffs, hat sich aus der Sprachtheologie eines Hamann oder Herder emanzipiert.<sup>87</sup>

Philosophische Nachwirkungen hat der Pietismus bzw. die Erweckungsbewegungen im Deutschen Idealismus und erst recht nach seinem Zusammenbruch, dem auch das theologische Verdikt gegen den Pietismus folgte, nicht mehr gehabt. Umgekehrt hat die sich als bibeltreu verstehende Theologie eines Adolf Schlatter die weltanschauliche Produktivität der philosophischen Arbeit der Neuzeit einer scharfen Kritik unterzogen; mit dem Ergebnis, dass die Theologie, um zu lehren, selber denken müsse. Eine erste Probe hierauf gab der aus dem schwäbischen Pietismus kommende Karl Heim mit seinem die aktuelle philosophische und naturwissenschaftliche Entwicklung aufnehmenden „Weltbild der Zukunft“ (1904). Die jüngsten Entwicklungen der Religions- und Naturphilosophie aus Motiven erwecklicher Frömmigkeit zeigen, dass die Geschichte von Pietismus und Philosophie nicht zu Ende ist.

*Anmerkungen*

- 1 UEBERWEG, Grundriß, 594ff.; WUNDT, Schulmetaphysik, 209; DERS., Schulphilosophie 7f.
- 2 ADOLF SCHLATTER, Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag, Gütersloh 1910, 96f., 105ff. Schlatter wies immerhin auf die Bedeutung der Entstehung einer „Popularphilosophie“ hin, 74ff.
- 3 ERNST TROELTSCH, Leibniz und die Anfänge des Pietismus (1902), in: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, 488-531, zit. 531; HIRSCH, Geschichte 155ff., zit. 5, 157, 392f., 373f.
- 4 So zurecht KURT NOWAK, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945, in: ThLZ.F 2 (1999), „Pietismus und Aufklärung“ 58ff.
- 5 Vgl. MATHIAS ASCHE, Von der reichen hansischen Bürgeruniversität zur armen mecklenburgischen Landeshochschule. Das regionale und soziale Besucherprofil der Universitäten Rostock und Bützow in der Frühen Neuzeit (1500–1800), Stuttgart 2000.
- 6 JOHANN ARNDT, Vier Bücher vom wahren Christentum (1605–1610), zit. nach: Fünff Lehr- und Trostreiche Bücher Vom Wahren Christentum, Minden 1714, Vorrede des Autors; Vorrede über das dritte Buch; zit. 725f. Vgl. GdP 1, 130ff.
- 7 SPENER, Pia desideria, 72. Vgl. GdP 1, 279ff., bes. 302ff.
- 8 Belege bei MARTENS, Literatur, 5ff.
- 9 JOHANN PORST, Theologia viatorum practica Oder die Göttliche Führung der Seelen auf dem Wege zur ewigen Seligkeit, Halle 1740, I,16, § 9 (S. 120).
- 10 JOHANN PORST, Theologia II, 33, § 6 (S. 671).
- 11 AUGUST HERMANN FRANCKE, Betrachtungen über das Hohepriesterliche Gebet unsers Herrn und Heylandes Jesu Christi, Halle 1738, 432, nach WOLFGANG MARTENS, Hallischer Pietismus und Gelehrsamkeit, in: DERS., Literatur 50-75, zit. 51.
- 12 Z.B. von VALENTIN ERNST LÖSCHER, Praenotiones theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus, Atheos, Indifferentistas, Anti-Scripturarios ... custodiendae, Wittenberg 1608. Vgl. WALTER SPARN, in: HOLZHEY, Grundriß 503.
- 13 SPENER, Pia desideria; GdP 1, 305 A. 6; ferner: De obstaculis studii theologici (1690), in: Consilia et Iudicia theologica latina, Halle 1709, 200-239. Vgl. MARTIN BRECHT, Philipp Jakob Spener und die Reform des Theologiestudiums, PuN 12 (1986), 94-108, sowie GdP 1, 304f., 372f.
- 14 Vgl. WALTER SPARN, in: HOLZHEY, 542-546; WALLMANN, Spener, 66ff.
- 15 AUGUST HERMANN FRANCKE, Methodus studii theologici (1723), in: FRANCKE, Auswahl, 103-128. Vgl. GdP 1, 470ff.; ERHARD PESCHKE, Studien, 2, 165ff.; LEONHARD HELL, Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie, Mainz 1999, 117ff. 139ff.
- 16 WOLFGANG MARTENS (Anm. 11), 64ff., zit. 74; vgl. GdP 1, 490ff.
- 17 WILHELM SCHRADER, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, Berlin 1894, Teil I; NOTKER HAMMERSTEIN, Halles Ort in der deutschen Universitätslandschaft der frühen Neuzeit, in: GEORG JEROUSCHEK u. ARNO SAMES, Aufklärung und Erneuerung, Hanau/Halle 1994, 18-29.
- 18 ANDREAS RÜDIGER, Philosophia synthetica, Leipzig 1707; DERS., Institutiones eruditionis, Leipzig 1711; DERS., Philosophia pragmatica, Leipzig 1723; DERS., Anweisung zur Zufriedenheit, 1721; DERS., Klugheit zu leben und zu herrschen, Leipzig 1722; in seiner Physica divina (Leipzig 1716), die mechanistische mit vitalistischen Anschauungen im Gefolge Chr. Thomasius' verbindet, ist Rüdiger, wie andere Ärzte, am ehesten mit dem Pietismus verwandt. Vgl. WUNDT, Schulmetaphysik, 82-98; LEINSLE, Reformversuche, 206-226.
- 19 Vgl. WUNDT, Schulmetaphysik, 98-108; LEINSLE, Reformversuche, 113-126.

- 20 WERNER SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983; ULRICH J. SCHNEIDER, *Eclecticism rediscovered*, in: JHI 59 (1998), 173-182. Während Albrecht scharf trennt zwischen scheinbarer Eklektik, d.h. bloßem Auswählen, und echter, d.h. auf Selbständigkeit des Denkens zielender Eklektik, wird beides richtiger verknüpft von SCHMIDT-BIGGEMANN, in: HOLZHEY, *Grundriß* 249ff. 272ff, HORST DREITZEL, *Entwicklung und Eigenart der „eklektischen“ Philosophie*, in: ZHF 19 (1991), 281-343, sowie GIERL, *Pietismus* 488ff. Dass Eklektiker, wo Theologen geworden, das eklektische Programm auch für die Philosophie vergessen hätten (ALBRECHT, *Eklektik* 472), ist nicht richtig.
- 21 Nachweise bei PETERSEN, *Geschichte*, 326, 521-526; WUNDT, *Schulmetaphysik*, 155f.
- 22 Vgl. WALTER SPARN, in: HOLZHEY, *Grundriß* 518-520.
- 23 HERBERT JAUMANN, *Thomasius, Christian*, in: TRE 33 (2002), 483-487; ausführlich HELMUT HOLZHEY u. SIMONE ZURBUCHEN, in: HOLZHEY, *Grundriß* 1165-1202. Zur Hermeneutik vgl. LUTZ DANNEBERG, *Die Auslegungslehre des Christian Thomasius in der Tradition von Logik und Hermeneutik*, in: VOLLHARDT (Hg.), *Christian Thomasius* 253-316; KONRAD PETRUS, *Rationalität, Wahrheit und Interpretation*, in: ebd., 317-331.
- 24 „Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhafft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einen glückseligen / galanten und vergnügten Leben zu gelangen / Oder Einleitung zur Sitten-Lehre“ Halle 1692, ND Hildesheim 1995 (*Ausgewählte Werke*, Bd. 10); vgl. WERNER SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim/New York 1971. Zur Rechtspolitik vgl. HORST DREITZEL, *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*, in: VOLLHARDT (Hg.), *Christian Thomasius* 17-50; FRANK GRUNERT, *Zur aufgeklärten Kritik am theokratischen Absolutismus*, ebd. 51-77; vgl. auch GIERL, *Pietismus* 418ff.
- 25 ND in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 22, Hildesheim 1994.
- 26 JOHANN CHRISTOPH STURM, *De philosophia sectaria et electiva*, Altdorf 1679. Zu Sturms Naturphilosophie vgl. MICHAEL ALBRECHT, in: HOLZHEY, *Grundriß* 942-947; zu der Thomasius' vgl. DERS., *Thomasius – kein Eklektiker?* in: SCHNEIDERS (Hg.), *Christian Thomasius* 73-94.
- 27 *Ausübung der Sitten-Lehre*, Halle 1696, ND Hildesheim 1998 (*Ausgewählte Werke*, Bd. 11). Zur pietistischen Phase bzw. religiösen Krise Thomasius' vgl. LUDWIG NEISSER, *Christian Thomasius und seine Beziehungen zum Pietismus*, München 1928; WUNDT, *Schulphilosophie* 50ff.; WERNER SCHNEIDERS, *Christian Thomasius*, 238ff.
- 28 CHRISTIAN THOMASIUS, *Versuch von Wesen des Geistes Oder Grund-Lehren / So wohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sitten-Lehre, In welchen gezeigt wird, dass Licht und Luft ein geistiges Wesen sey / und alle Körper aus Materie und Geist bestehen / auch in der gantzen Natur eine anziehende Krafft / in dem Menschen aber ein zweyfacher guter und böser Geist sey*“, Halle 1699. Vgl. PETERSEN, *Geschichte*, 384-392, bes. 385f.; WUNDT, *Schulphilosophie* 53-61; HINRICH RÜPING, in: HOLZHEY, *Grundriß*, 1192; WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Pietismus, Platonismus und Aufklärung*, in: FRANK GRUNERT, FRIEDRICH VOLLHARDT (Hg.), *Aufklärung*, 83-98.
- 29 EBERHARD H. PÄLTZ, *Art. Buddeus, Johann Franz*, in: TRE 7 (1981); WUNDT, *Schulphilosophie*, 63-75; LEINSLE, *Reformversuche*, 190-197; *Werkbeschreibungen und jetziger Stand der Forschung bei HINRICH RÜPING*, in: HOLZHEY, *Grundriß* 1203-1209. ND der Werke: Hildesheim 1999ff.
- 30 Vgl. WERNER SCHNEIDERS, *Christian Thomasius*, 318f.; WUNDT, *Schulphilosophie*, 71ff.
- 31 Vgl. WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia perennis*, Frankfurt a.M. 1998, 180ff. 272ff.



- 32 Vgl. WINFRIED SCHRÖDER, Einleitung zu: JAKOB FRIEDRICH REIMANN, *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* (Hildesheim 1725), ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, 7ff.
- 33 WALTER SPARN, Auf dem Weg zur theologischen Aufklärung in Halle, in: HINSKE, Zentren, 71-89, bes. 72ff.; FRIEDERIKE NÜSSEL, Bund und Versöhnung, Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus, Göttingen 1996.
- 34 Vgl. FRIEDERIKE NÜSSEL, Einleitung zu Johann Franz Budde, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Leipzig 1723, ND Hildesheim 1999, VIIIff.; MARTIN SCHLOEMANN, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus, Göttingen 1974, 171ff.
- 35 Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie I*. Göttingen 1988, 133ff.; ULRICH DIERSE, Religion VI, in: HWP 8, 653-673; WALTER JAESCHKE, Religion VII, ebd. 673-683.
- 36 Vgl. LEONHART HELL, Einleitung zu: Johann Franz Budde, *Isagoge* (Leipzig 1727), ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1999 (GW Bd. 8), I-X.
- 37 Vgl. JEAN-PAUL WURTZ, in: HOLZHEY, Grundriß 958-966.
- 38 WUNDT, *Schulphilosophie* 76ff., zit. 82.
- 39 Vgl. HINRICHS, 352ff.; GdP 1, 503ff.
- 40 CHRISTIAN THOMASIVS, *Dissertatio ad Petri Poireti libros de Eruditione solida, superficiali et falsa* (1694), in: *Programmata Thomasiana*, Halle/Leipzig 1724, 308-364, bes. 315ff. Vgl. MARTIN POTT, Thomasius' philosophischer Glaube, in: SCHNEIDERS (Hg.), *Christian Thomasius 223-247*, bes. 231ff.
- 41 DERS., *An haeresis sit crimen?* (1697); *De iure Principis contra haereticos* (1797); zit. aus der deutschen Fassung „Ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen sey?“, in: *Ausserlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften*, Halle 1705 (= *Ausgewählte Werke Bd. 23*, Hildesheim 1994), 210-307, zit. 239.
- 42 CHRISTIAN THOMASIVS, *Theses inaugurales, De crimine magiae*, Halle 1701; *Disputatio Juris Canonici de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas*, Halle 1713; beides hg. u. übers. v. ROLF LIEBERWIRTH, Weimar 1967 = München 1986. Atheismus wird für Thomasius nie philosophische Option, d.h. als „Denkfreiheit“ zugelassen; wie gegen E. v. Tschirnhaus (1688) wendet er sich noch 1717 gegen den atheistischen Spinozismus Theodor Ludwig Laus. Vgl. GÜNTER GAWLICK, Thomasius und die Denkfreiheit, in: SCHNEIDERS (Hg.), *Christian Thomasius 256-273*.
- 43 STEPHAN BUCHHOLZ, *Christian Thomasius: Zwischen Orthodoxie und Pietismus*, in: SCHNEIDERS (Hg.), *Christian Thomasius 248-255*, zit. 251; die *Dissertation*, nicht direkt von Thomasius, wurde aber dt. von ihm hg. in den *Ausserlesenen Schrifften* (Anm. 41), 76-209; sowie lat. in den *Programmata Thomasiana* (Anm. 40), Nr. XVII.
- 44 „...rationem ... non esse menti humanae essentialem et necessariam, sed solam fidem“, *Dissertatio ad Petri Poireti libros ...* (Anm. 40), 343; zum Streit um das *fundamentum fidei* vgl. MARTIN POTT, *Glaube* 238ff.
- 45 CHRISTIAN THOMASIVS, *Dissertatio de fide juridica* (1699), Halle 1714.
- 46 CHRISTIAN THOMASIVS, *Dissertatio de vera pietate juridica*, Halle 1701; *Kurtzer Entwurff der politischen Klugheit* (lat. 1705), Frankfurt/Leipzig 1707.
- 47 Eine ausführliche Darstellung dieser Initiative und ihres Kontextes gibt MARTIN POTT, *Recht, Religion und Ehe. Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1988. Zur Unterscheidung des auf der Gleichheit aller Menschen beruhenden *decorum naturale* und des mit Ungleichheiten, d.h. äußeren Umständen verknüpften *decorum politicum* vgl. HOLZHEY (Hg.), *Grundriß* 1197ff.
- 48 Vgl. HANS WERNER ARNDT, *Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff*, in: SCHNEIDERS (Hg.), *Christian Thomasius 275-286*.
- 49 CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen*

- Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit, Halle 1713 (= Hildesheim 1978), Vorbericht § 1. Eine sehr gute Darstellung der Leistungen Wolffs ist immer noch HIRSCH, *Geschichte*, 48-91; speziell die Philosophie Wolffs und seiner Schule ist gut dargestellt bei WUNDT, *Schulphilosophie*, 122-230.
- 50 Vgl. MARIO CASULA, *Die Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung*, in: WERNER SCHNEIDERS (Hg.) *Christian Wolff 1679-1754*, Hamburg 1983, 129-138; GÜNTER GAWLICK, *Christian Wolff und der Deismus*, in: ebd., 139-147; EHRHARDT-REIN, *Glaubenslehre*, 19ff.
- 51 (NICOLAUS HIERONYMUS GUNDLING), *Aufrichtiges Sendscheiben eines Gundlingischen Zuhörers an Herrn Christoph August Heumann, Alt-Ranstadt 1713*; vgl. H.W. ARNDT, *Erste Angriffe*, 284f. sowie GÜNTER MÜHLPFORDT, *Ein kryptoradikaler Thomasianer. C.A. Heumann, der Thomasius von Göttingen*, in: SCHNEIDERS (Hg.), *Christian Thomasius 304-334. Zur weiteren Entwicklung* vgl. HANS-MARTIN GERLACH, *Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff ...*, in: DERS., *Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner (Aufklärung 12/2)*, Hamburg 2001, 9-26.
- 52 Halle 1720, ND Hildesheim 1997 (GW I,2). Vgl. WUNDT, *Schulphilosophie*, 158ff; BOGUSLAV PAZ', *Christian Wolffs Ontologie*, in: HANS-MARTIN GERLACH, *Eklektizismus*, 27-50.
- 53 Zum Verlauf des Streites, der seit Eduard Zeller auch philosophisch wahrgenommen wurde, vgl. HINRICHS, 338ff.; GdP 1, 504ff. Zum philosophischen Aspekt vgl. WUNDT, *Schulphilosophie* 230ff.; BRUNO BIANCO, *Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff*, in: HINSKE (Hg.), 11-55.
- 54 JOACHIM LANGE, *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, Halle 1723, ND der auch den Namen Wolffs enthaltenden Auflage 1727: Hildesheim 1984 (GW III,17); DERS., *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita (1723)*, ND in: JOACHIM LANGE, *Kontroversschriften gegen die Wolffische Metaphysik*, Hildesheim 1986 (GW III,23).
- 55 JOACHIM LANGE, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen systemate metaphysico*, Halle 1724, ND Hildesheim 1999 (GW III,56). Weitere Dokumente in: MARTIN KÜHNEL (Hg.), *Joachim Lange (1670-1744). Der „Hällische Feind“ oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung*, Halle 1996. Vgl. EHRHARDT-REIN, *Glaubenslehre*, 42ff.
- 56 Beide wurden zusammen gedruckt, Kassel 1724; ND in: CHRISTIAN WOLFF, *Kleine Kontroversschriften mit Joachim Lange und Johann Franz Budde*, Hildesheim 1980 (GW I,17). Ferner DERS., *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinosae luculenta commentatio*, Halle 1723; *Monitum ad commentationem luculentam*, Halle 1724; ND beider Texte in: DERS., *Opuscula metaphysica*, Hildesheim 1983 (GW II,9). Langes Gegenschrift gegen die erstgenannte: *Placidae vindiciae modestae disquisitionis*, Halle 1723, ND in: LANGE, *Kontroversschriften*.
- 57 Hierzu vgl. WALTER SPARN, *Leibniz, Theologie*, in: HOLZHEY, *Grundriß*, 1079-1090. 1151-1154.
- 58 ND in: LANGE, *Kontroversschriften* sowie in: CHRISTIAN WOLFF, *Schutzschriften gegen Johann Franz Budde*, Hildesheim 1980 (GW I,18).
- 59 CHRISTOPH MATTHÄUS PFAFF, *Disputatio de methodo Theologiam tradendi demonstrativa*, Tübingen 1727; vgl. ARNOLD F. STOLZENBURG, *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland*, Berlin 1927 (= Aalen 1979), 286ff.
- 60 Frankfurt/Leipzig 1726, ND Hildesheim 1990 (BW III,30). Vgl. WUNDT, *Schulphilosophie*, 82ff.

- 61 ANDREAS RÜDIGER, Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und Andreas Rüdigers Gegenmeinung, 1727.
- 62 Vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 199ff., bes. 214ff.
- 63 PAUL ANTON, Collegium anti-theticum universale fundamentale Nach der in den Thesibus Breithauptianis Befindlichen Ordnung der Theologischen Materien (1718/1719), Halle 1732, Proleg. § 13.
- 64 Vgl. MARTIN MULSOW, Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720, Hamburg 2002, 355ff. (FRIEDRICH ERNST KETTNER, Schriftmäßige Bedenken von der Religione Eclectica, Jena 1702).
- 65 NIKOLAUS LUDWIG VON ZINZENDORF, Socrates, d.i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht so wohl Unbekannter als vielmehr in Abfall gerathener Haupt-Wahrheiten (1725/1726, publiziert 1732), Anhang, in: Hauptschriften Bd. I, hg. v. ERICH BEYREUTHER u. G. MEYER, Hildesheim 1962, 1–296, zit. 289; vgl. das 13. Stück, ebd. 123ff. Vgl. GdP 2, 24f.
- 66 HERRNHUTER GESANGBUCH II (1735), hg. v. G. MEYER-HICKEL, Hildesheim/New York 1981, 1735. Vgl. HANS-GEORG KEMPER, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6/I, Tübingen 1997, 28ff.
- 67 AUGUST GOTTLIEB SPANGENBERG, Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der Christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen, Barby 1782, Vorrede, §§ 1–10. Zum paradoxen, nicht philosophisch erklärenden und definierenden Verständigungscode unter den Brüdern vgl. OTTO UTTENDÖRFER, Zinzendorf und die Mystik, Berlin 1952, 184f.
- 68 Vgl. GdP 2, 328ff.
- 69 Vgl. GIERL, Pietismus, 266ff.
- 70 JOACHIM LANGE, Der Philosophische Religionsspötter, in dem ersten Theile des wertheimischen Bibel-Wercks verkappet, Leipzig/Halle 1735.
- 71 Diese Aspekte der Kontroverse sind jetzt aus den Quellen belegt durch URSULA GOLDENBAUM, Die öffentliche Debatte der Wertheimer Bibel 1735–1738. Eine Untersuchung zur Kommunikation, Philosophie und Theologie der deutschen Frühaufklärung. Habilitationsschrift Berlin 2002; zu J. Lange und den vielen von ihm lancierten Autoren des Netzwerkes der Waisenhauspartei vgl. Kap. 4f., 14, 17 (S. 139ff., 226ff., 262ff.).
- 72 Den entsprechenden Verlust der Schöpfungstheologie bilanziert, vom Streit J. Langes mit Chr. Wolff über S.J. Baumgarten bis zur ausgebildeten Neologie EHRHARDT-REIN, Glaubenslehre 77ff., 185ff.
- 73 MATTHIAS KNUTZEN, Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, Königsberg 1735. Zur ganzheitlichen Hallenser Medizin vgl. JOHANNA GEYER-KORDESCH, Pietismus, Medizin und Aufklärung. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls, Tübingen 2000; anders als die Physikotheologie spielt die Hallesche Psychomedizin für die anthropologische Wende des 18. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle, vgl. CARSTEN ZELLE (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomedizin und die Anfänge der Anthropologie, Tübingen 2002.
- 74 CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS, De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis, Leipzig 1743; DERS., Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, Leipzig 1747. ND in: Die philosophischen Hauptwerke, hg. v. G. TONELLI, Hildesheim 1964–1969; DERS., Abhandlung von dem wahren Begriffe der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1763; DERS., Hypomnemata ad theologiam propheticam, Leipzig 1764–1778. Vgl. MAX WUNDT, Aufklärung 254ff.; Gert Röwenstrunk, in: TRE 8 (1981), 242–244. SONIA CARBONCINI, Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Chr. A. Crusius, in: SCHNEIDERS (Hg.), Christian Thomasius 287–304.
- 75 IMMANUEL KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793),

- Hamburg 1961 u.ö., zit. 3, 52, 63, 99, 101. Die sozialgeschichtliche Forschung betont die Bedeutung des Pietismus als „innerweltlichen Mystizismus“ (E. Troeltsch) für Kants Leben und Werke, z.B. JÜRGEN EIBEN, Von Luther zu Kant, Wiesbaden 1989, 118ff.; die philosophische Biographie rückt davon eher ab, z.B. MANFRED KÜHN, Kant. A Biography, Cambridge 2001.
- 76 OSWALD BAYER, Zeitgenosse im Widerspruch. J.G.H. als radikaler Aufklärer, Tübingen 1988; DERS., Vernunftautorität und Bibelkritik in der Kontroverse zwischen Hamann und Kant (1985), in: Autorität und Kritik, Tübingen 1991, 59-82; DERS., Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002; WOLFGANG SCHOBERTH, Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann, Neukirchen-Vluyn 1994, 167ff.
- 77 Vgl. ALEXANDER, *Hermeneutica Generalis* 46ff.
- 78 HERMANN VON DER HARDT, *Universalis exegeseos elementa pro omnis generis veteribus scriptis, sacris et exteris, recte legendis ac digne interpretandis*, Helmstedt 1691, <sup>2</sup>1708. Vgl. HANS STROH, Hermeneutik im Pietismus, in: ZThK 74 (1977), 38-57; AXEL BÜHLER u. LUIGI CATALDI MADONNA, Von Thomasius bis Semler. Entwicklungslinien der Hermeneutik in Halle, in: DIES. (Hg.), *Aufklärung 8/2* (Hamburg 1994), 49-70; ULRICH BARTH, Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert. Stationen des Übergangs zwischen Pietismus und Aufklärung, in: MANFRED BEETZ u. GIUSEPPE CACCIATORE (Hg.), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Köln/Weimar/Wien 2000, 69-98 (zu Francke 70ff.).
- 79 JOHANN JAKOB RAMBACH, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Jena 1723; Johann Jakob Rambachs Erläuterung über seine eigenen *Institutiones hermeneuticae sacrae*, hg. v. E.F. NEUBAUER, Gießen 1738. Vgl. PAUL HERBERS, *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambachs*, Diss. Phil. Heidelberg 1952.
- 80 AUGUST HERMANN FRANCKE, *Christus, der Kern Heiliger Schrift*, Halle 1702; JOACHIM LANGE, *Hermeneutica sacra, exhibens primum genuinae interpretationis leges de sensu litterali et emphatico investigandas*, Halle 1733; JOHANN JAKOB RAMBACH, *Christus in Mose, oder Betrachtungen über die vornehmsten Weissagungen und Vorbilder in den fünff Büchern Mosis auf Christum* (2 Teile, hg. v. J.PH. FRESENIUS), Gießen 1736/1737. Vgl. AXEL BÜHLER u. LUIGI C. MADONNA, *Thomasius bis Semler*, 50ff. 58ff.; PETER STEMMER, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen 1983; *Zur These der u.U. bloß wahrscheinlichen Interpretation* vgl. LUTZ DANNEBERG, *Probalitias hermeneutica*, in: Ebd., 27-48.
- 81 SIEGMUND JACOB BAUMGARTEN, *Unterricht von der Auslegung der Heiligen Schrift*, Halle 1742 (erweitert 1745, 1751, 1759 und 1769). Vgl. MARTIN SCHLOEMANN, *Baumgarten*, 96ff. 223ff.; LUTZ DANNEBERG, *S.J.B.s biblische Hermeneutik*, in: AXEL BÜHLER (Hg.), *Hermeneutik 88-157*; AXEL BÜHLER u. LUIGI C. MADONNA, *Thomasius bis Semmler*, 54ff. 61ff.; ULRICH BARTH, *Hermeneutik*, 77ff.
- 82 GEORG FRIEDRICH MEIER, *Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757, ND hg. v. AXEL BÜHLER u. LUIGI C. MADONNA, Hamburg 1995. Vgl. OLIVER R. SCHOLZ, *Die allgemeine Hermeneutik bei G.F.M.*, in: AXEL BÜHLER, 158-191; AXEL BÜHLER u. LUIGI C. MADONNA, *Thomasius bis Semmler*, 61ff.; GÜNTER SCHENK, *Leben und Werk des Hallenser Aufklärers G.F.M.*, Halle 1994. – Zu dem aus Wittenberg kommenden Chladenius vgl. ALEXANDER, *Hermeneutica Generalis* 244ff.
- 83 Vgl. GOTTFRIED HORNIG, *Hermeneutik und Kritik bei J.S. Semler*, in: HENNING GRAF REVENTLOW u.a. (Hg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung* (Wolfenbüttler Forschungen, Bd. 41), Wiesbaden 1988, 149-156; AXEL BÜHLER u. LUIGI C. MADONNA, *Thomasius bis Semmler*, 65ff.; ULRICH BARTH (Anm. 16), 83ff.

- 84 Vgl. GdP 2, 116ff., 269ff.; WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia perennis*, Frankfurt a.M. 1998, 319ff.; RAINER PIEPMEIER, Oetinger, in: TRE 25 (1995), 103-109.
- 85 FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, *Inquisitio in sensum commune et rationem* (1753), hg. v. H.-G. GADAMER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964; DERS., *Die Philosophie der Alten, wiederkommend in der goldenen Zeit*, Frankfurt/Leipzig 1762; DERS., *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung der Besten ans Licht gestellt*, Frankfurt/Leipzig 1765, ND (aus Werke II,2, 1858) Stuttgart 1977. Vgl. HENRY FULLENWIDER, *F.Chr. Ö. Wirkungen auf Literatur und Philosophie seiner Zeit*, Göppingen 1975; GUNTRAM SPINDLER, Oetinger und die Erkenntnislehre der 18. Jahrhunderts, in: PuN 10 (1984), 38-72; DERS., *Realität und Leiblichkeit. Oetingers Auseinandersetzung mit der Schulphilosophie seiner Zeit im „Biblichen und Emblematischen Wörterbuch“ (1776)*, in: BWKG 91 (1991), 7-125; WOLFGANG SCHOBERTH, 70ff.
- 86 JOHANN CASPAR LAVATER, *Aussichten in die Ewigkeit*, 4 Teile, Frankfurt 1768-1778; vgl. GdP 2, 720ff. HEINRICH JUNG-STILLING, *Scenen aus dem Geisterreiche*, Frankfurt a.M. 1795/1801; DERS., *Theorie der Geister-Kunde*, Nürnberg 1808, ND Hildesheim 1979; vgl. GdP 2, 732ff.
- 87 Vgl. GÜNTHER BAUM, *Jacobi*, in: TRE 16 (1987), 434-438; BIRGIT SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000.