

WALTER SPARN

Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle:
Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten

Den Beitrag der protestantischen Theologie zur werdenden Aufklärung pflegt man hauptsächlich in der religiösen Bewegung des Pietismus zu suchen, einer Bewegung, deren subjektiver Ausgangspunkt und deren praktische Absicht sie zweifellos zum natürlichen Verbündeten der aufklärerischen Kritik an den traditionellen Autoritäten und ihren Institutionen machte. Ein wichtiges Zeugnis dafür stellt die 1694 eröffnete Universität Halle dar, die von einer neuen Jurisprudenz – Christian Thomasius – und von einer neuen Theologie – August Hermann Francke – gleichermaßen getragen und gefördert worden ist.¹ Freilich war dieses Bündnis von Anfang an nicht eindeutig; schon Thomasius und Francke verfolgten keineswegs nur gemeinsame Interessen. Gewiß konnte sich auch die pietistische Frömmigkeit, insbesondere in ihren pädagogischen Zielen, dem sich modernisierenden preußischen Staat zuordnen, wie in der Unterredung Frankes mit Friedrich Wilhelm I. sogleich 1713 auch ausdrücklich geschehen;² aber sie mußte mit dem sich weiter entwickelnden philosophischen Rationalismus der Aufklärung in Widerstreit geraten, wie spätestens anlässlich der von Joachim Lange angestoßenen, von den Hallenser Theologen insgesamt begrüßten Vertreibung Christian Wolffs aus Halle im Jahr 1723 klar zutage trat. Doch hat auch dieser Bruch das ursprüngliche Bündnis der pietistischen Theologie mit aufklärerischer Wissenschaftlichkeit nicht beendet, das Bündnis freilich mit deren früher, vorwolffischen Gestalt: mit der Eklektik. Den eklektischen Umgang der Theologie mit ihrer Tradition ausgebildet und durchgeführt zu haben, stellt den Beitrag der protestantischen Theologie zur frühen Aufklärung dar.

Diesen Beitrag lieferte, noch vor Göttingen, eben Halle; der wichtigste Name ist hier Johann Franz Budde. Vom selben Halle nimmt dann, in den vierziger Jahren, auch die theologische Aufklärung im engeren Sinne ihren Ausgang; von einer überraschenden (übrigens noch vor der Rückkehr Wolffs geknüpften) Verbindung pietistischer und wolffianischer Motive – einer Verbindung, die dann allerdings zugleich das Ende der hallisch-pietistischen Theologie und der von ihr begünstigten Eklektik einleitete; der hier vor allem zu nennende Theologe ist Siegmund Jakob Baumgarten. Die

Namen Buddes und Baumgartens markieren den Anfang und das Ende einer Phase des Übergangs von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie, zur theologischen Aufklärung im engeren Sinne. Für diesen Zeitraum hat Johann Gottfried Eichhorn 1793 die bis heute gebräuchliche, in mancher Hinsicht allerdings nicht sehr glückliche Bezeichnung »Übergangstheologie« eingeführt.³ Man könnte ihn ebenso gut die Phase der »eklektischen Theologie« nennen.

1. Pietismus und Eklektik

Unter »Eklektik« versteht man gewöhnlich ein philosophisches Phänomen der werdenden Aufklärung: *philosophia eclectica* im Unterschied zu jeglicher *philosophia sectaria*. Das ist gewiß auch im Blick darauf richtig, daß Eklektik eine nicht durch die »Vorurteile« einer »Schulmeinung«, sondern durch das eigene Urteil bestimmte Art und Weise darstellte, sich auf die philosophische Tradition zu beziehen, sich mithin auch von ihr zu unterscheiden, daß Eklektik also der Ausdruck eines philosophischen Selbstverständnisses, einer neuen *libertas philosophica* war; sie ist ja verbunden mit Namen wie Gerhard Johann Vossius, Johann Christoph Sturm oder Daniel Georg Morhoff, schließlich und entscheidend mit dem Christian Thomassius'.⁴ Aber auch in der protestantischen Theologie des ausgehenden 17. Jahrhunderts erhielt das eklektische Verhältnis zur Tradition eine tragende Rolle, und dies in Verstärkung und Verschiebung einer schon gebrauchten Distinktion zwischen »Historie« und »Dogma«; verschoben wurde diese Unterscheidung jetzt zugunsten eines größeren Bereiches bloß historischer Überlieferung, und verstärkt wurde sie zugunsten der größeren Freiheit von dogmatischen, d. h. autoritativen Ansprüchen an ihre Untersuchung und Bewertung. Der hallische Theologe, der sich hier entschieden und folgenreich engagiert hat, eben Johann Franz Budde, verkörpert dabei dreierlei: erstens das Bündnis von Theologie und Philosophie in Sachen eklektischer Geschichtsschreibung; zweitens den Zusammenhang der Eklektik überhaupt mit der Theologie des 17. Jahrhunderts, nämlich mit der traditionellen theologischen Einschätzung der möglichen Autorität von Historie; drittens das klare Bewußtsein einer neuen methodischen Situation der Theologie.⁵

1. Budde wurde 1693 von Coburg, wo er Griechisch und Latein lehrte, als Moralphilosoph nach Halle berufen, und er blieb dies bis zur Übernahme einer theologischen Professur im Jahr 1704; Theologe war er dann nach 1705 in Jena, wo er schon zwischen 1689 und 1692, nach einer Wittenberger Zeit, als philosophischer Adjunkt gelehrt hatte, besonders interessiert übrigens an orientalischen und überhaupt historischen Studien. Schon als Philo-

soph hat Budde auch theologisch gearbeitet; 1695 wurde er Lizentiat der Theologie und hielt theologische Vorlesungen: Er verkörpert noch einmal (wie nach ihm nur noch wenige bedeutende Zeitgenossen, etwa Christian August Crusius) jene typisch protestantische Personalunion zweier prinzipiell verschiedener, aber methodisch und final einander zugeordneter Disziplinen, wie sie die Universitätsreform Melanchthons etabliert hatte. Freilich blieben Buddes theologische Äußerungen von den zünftigen Theologen Halles nicht unangefochten; die Fakultät, unter dem maßgeblichen Einfluß Philipp Jakob Speners organisiert, war von Parteigängern A. H. Franckes besetzt: Joachim Justus Breithaupt (schon seit 1691 Direktor des neu gegründeten Predigerseminars), Paul Anton, der 1695 den am ehesten noch mit Budde übereinstimmenden, wie dieser aus der Jenenser Schule kommenden Johann Wilhelm Baier ersetzte, und seit 1698, vom Predigerseminar übernommen, auch A. H. Francke selbst. Freilich gab es auch hinreichend deutliche theologische Gemeinsamkeiten zwischen Budde und diesen Kollegen, insbesondere hinsichtlich der Einschätzung der religiösen Situation und des Verständnisses der theologischen Aufgabe. Sie erlaubten ihm nicht zuletzt, die hier interessierende methodische Neuerung sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie einzuführen: den eklektischen Umgang mit der Historie.

In seinen *Elementa philosophiae instrumentalis* (1703), dem ersten, wenn auch nicht zuerst erschienenen Band seiner *Institutiones philosophiae ecclesasticae* (1697–1706), beschreibt Budde, an das (selbstverständlich) biblische Argument 1 Thess. 5,21: »alles prüfet, das Gute behaltet« anknüpfend, das Verhältnis des Philosophen zu seinen historischen Traditionen nicht anders, als er wenig später das Verhältnis des Theologen zu seiner historischen Tradition beschreibt und vollzieht.⁶ Freilich geht die eklektische Freiheit in der Philosophie weiter als in der Theologie, denn die historische Partikularisierung etwaiger Geltungsansprüche hat in der Theologie an der kanonischen und symbolischen Autorisierung bestimmter Überlieferungsbestände ihre unüberschreitbare Grenze. So kann sogar der Inbegriff autoritativer Philosophie, die schularistotelische Metaphysik, um ihren Wirklichkeitsanspruch gekürzt, zu einem Begriffsfundus gleichsam entzaubert werden.⁷ Dagegen steht die Autorität der Bibel und der geltenden Bekenntnisse selbstverständlich nicht zur Disposition. Nichtsdestoweniger hat auch der Theologe mit menschlicher Geschichte zu tun, und Historie in diesem Sinn ist alles, was nicht »Theologie selbst«, d. h. Dogma, Glaubensartikel oder, gut protestantisch, »Auslegung der Heiligen Schrift« darstellt, was darum mit weltlichen Gegenständen zusammen in ein historisches Lexikon eingestellt oder als Philosophiehistorie dargestellt werden kann.⁸ Dieses, auch wo dogmatisch motiviert, doch methodisch neutrale, vom Interesse am Dogmatischen sich unterscheidende Interesse an der Historie belegen Buddes zahlreiche Einzeluntersuchungen; für die Folgezeit maßstäblich wurden

dann seine Arbeiten zur Geschichte des Alten und des Neuen Testaments, *Historia ecclesiastica veteris testamenti* (1715/19); *Ecclesia apostolica sive de statu ecclesiae Christianae sub apostolis commentarius historico-dogmaticus* (1729) und seine *Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religions-Streitigkeiten* (1724), letzteres eine Vorlesung, die Buddes Schüler und Schwiegersohn Johann Georg Walch herausgegeben und in insgesamt zehn Bänden fortgeführt hat. Speziell auf diesem, bislang allein kontrovers-theologisch, d. h.: unter dogmatischer Perspektive bearbeiteten Feld zeigt sich sehr deutlich, was eklektische Historiographie in der Theologie, und sogar in der polemischen Theologie!, bedeutete: die Unterscheidung der dogmatischen Position des Geschichtsschreibers von seinen quellenmäßig darzustellenden Gegenständen, auch wenn diese selbst dogmatische Positionen waren; also die unparteiische Geschichtsschreibung.⁹ Die entsprechende Unterscheidung der dogmatischen und der historischen Theologie hat Budde dann in seiner theologischen Enzyklopädie, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes* (1727) methodologisch fixiert.¹⁰

2. In seiner tatsächlichen Handhabung der Eklektik in der Theologie unterschied sich Budde allerdings von seinen pietistischen Kollegen, insofern diese die hier vorausgesetzte Unterscheidung des Dogma von der Historie kritisch gegen die traditionelle Historiographie wandten, den Fortschritt des Reiches Gottes auf Erden also wiederum in Gestalt von Geschichtsschreibung nachweisen wollten, die dann alles andere als unparteiisch war, wie zumal Gottfried Arnolds *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699/1700). Im Vergleich hierzu steht Buddes Geschichtsschreibung der traditionellen Auffassung von der möglichen Bedeutung der Historie näher, im Blick sowohl auf die Philosophie als auch auf die Theologie.

Im Unterschied zur pietistischen Skepsis gegenüber einer angeblich »gesunden Vernunft« hatte sich die orthodox-lutherische Theologie bekanntlich eine *philosophia sobria* zugeordnet, nicht nur als Instrumental-, sondern auch als Realdisziplin, und hatte sie mit *libertas philosophica* ausgestattet. Selbstverständlich war das eine Freiheit, die auch Knechtschaft bedeutete, da sie an den Ansprüchen der Theologie ihren Grund und ihre Grenze hatte; aber eben diese theologische Abhängigkeit verlangte gegenüber der philosophischen Tradition – Eklektik. Nicht nur Justus Lipsius also zitierte für seine Ablehnung der »Sekten« und des Jochs der »Schule« den Seneca, sondern auch die zeitgenössischen Schulphilosophen, wenn sie Aristoteles korrigierten oder gar mit dem Ramismus kombinierten: *Philosophiae est rationes afferre, non auctoritates congerere. Verba enim rebus, non personis aestimanda sunt. Seneca.*¹¹ Diese philosophisch-theologische Konstellation findet noch in der historischen Selbstsytuierung der eklektischen Philosophie des beginnenden 18. Jahrhunderts einen Widerhall, wo der Auf-

schwung der neueren Zeit immer als religiöser und wissenschaftlicher zugleich dargestellt wird; so bei Budde, bei Walch oder bei dessen Schüler, Jakob Brucker.¹²

Auch die theologische Geschichtsschreibung Buddes steht in der Tradition der lutherischen Orthodoxie, die das Feld der Geschichte (abgesehen natürlich von der »Offenbarung«) nur moralisch, nicht aber religiös beansprucht, ja die *fides historica* gegenüber der Offenbarung Gottes als unzureichend, sogar verderblich ansieht, wenn sie nicht zur *fides dogmatica sive salvifica* wird.¹³ Buddes dogmatische Position als solche ist des näheren der Jenenser Ausprägung der lutherischen Theologie verpflichtet, speziell der Johann Musaeus', dessen Schüler etwa J. W. Baier war, der durch Buddes Vermittlung nach Halle berufen wurde. Diese jenensische Tradition ist in wesentlichen Punkten orthodox-lutherisch, nicht nur in der theologischen Thematik, sondern auch in der Methode, der sogenannten analytischen, die vom praktischen Zweck der Theologie ausgeht und daher mit dem theologischen Handlungsziel, d. h. der Eschatologie einsetzt. Dennoch galt Musaeus etwa den Wittenbergern als »Neuerer«; es scheint, daß, neben konfessionspolitischen Differenzen, eine veränderte Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie dafür die Ursache war – eine Auffassung, die jedenfalls den historischen Kontext der Dogmatik noch weiter zurückstellte und statt dessen ihren rationalen Kontext um so deutlicher ausarbeitete, wie auch in Musaeus' Auseinandersetzung mit R. Descartes und B. Spinoza zutage tritt.¹⁴ Insofern hatte Budde es leicht, mit dem bloß Historischen der Tradition eklektisch umzugehen, während er im Blick auf den biblischen Kanon und auf die geltenden Symbole ganz konservativ blieb, so daß er beispielsweise auch energisch gegen eine Union der Protestanten sprach. Auch die in seiner Theologie auffällig breite und bedeutende Rolle der natürlichen Religion bzw. Vernunft ist in seiner jenensischen Herkunft vorgebildet. Buddes eigene Dogmatik, die *Institutiones theologiae dogmaticae* (1723), schließt sich denn auch an das *Compendium theologiae positivae* (1686 u. ö.) von Baier an; freilich reduziert er es um dessen, in der Nachfolge Musaeus' verständliche »scholastische« und »metaphysische« Elemente. Im Tadel an ihnen gibt sich nun auch ein Bewußtsein der historischen Differenz zur Tradition zu erkennen.¹⁵

3. Bei aller Nähe zur Theologie des 17. Jahrhunderts hat Budde eine unzweideutige Meinung darüber, daß philosophisch und theologisch gesehen eine neue Zeit begonnen habe. In der Philosophie ist dafür das Zeugnis seine Rezeption des Naturrechts, hier die quasi-dogmatische Basis der Eklektik, in vielen, zum Teil mit Chr. Thomasius zusammen herausgegebenen Einzeluntersuchungen, vor allem aber seine philosophische Ethik *Elementa philosophiae practicae* (1697). Letztere bildet die Struktur auch seiner theologischen Ethik, der *Institutiones theologiae moralis* (1711) vor, insbe-

sondere in der Methode (in Analogie zur Arzneikunst bzw. in Anlehnung an Samuel Pufendorfs Naturrecht) und im Handlungssubjekt (der »gesunde« bzw. der »wiedergeborene« Mensch).¹⁶ In der Theologie selbst äußert sich das neue Zeitbewußtsein sogar in einer historischen Periodisierung der dogmatischen (!) Theologie seit der Reformation. Budde rechnet zur ersten Zeit, den einfachen, von scholastischen Korruptelen und Quisquilien gereinigten Ursprüngen, die reformatorischen Theologen des 16. Jahrhunderts bis zu Johann Gerhard; die Zeit seit dem Regensburger Religionsgespräch (1601) zur scholastischen, von den Jesuiten beeinflussten Periode (eine Einschätzung, die sich auch bis fast in die neueste Philosophiegeschichtsschreibung gehalten hat), die Entwicklung seit R. Descartes und S. Pufendorf bzw. seit Ph. J. Spener schließlich zu einer neuen Zeit, als deren Vertreter Budde neben Spener auch seinen Hallenser Kollegen J. J. Breithaupt oder seinen Tübinger Gesinnungsfreund Christoph Matthäus Pfaff nennt. Auf das 17. Jahrhundert bezieht sich Buddes Selbstbild also genauso wie das gewöhnliche pietistische: negativ, mit der Ausnahme von »frommen«, die *praxis pietatis* der jesuitischen Scholastik vorziehenden Theologen wie Johann Gerhard oder Johann Arndt.¹⁷

Zweifelsfrei verstand Budde sich als Zeitgenossen des reformerischen Pietismus, und er war wie dieser der Meinung, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts ein Anfang war, der allerdings jetzt fortgeführt, eine Lehre, die jetzt ins Leben gebracht werden müsse. Ob er auch selbst Pietist war, ist nicht einfach im Sinne der Zugehörigkeit zur »Waisenhauspartei«, wie das bald heißen sollte, zu beantworten. Denn einerseits pflegte er etwa mit Ph. J. Spener oder mit Cyriakus Spangenberg, aber auch mit Nikolaus Graf Zinzendorf persönliche Bekanntschaft, was ihm die orthodoxen (im letzteren Fall auch die hallischen) Theologen verargten; andererseits ließ er auch mit jenen Orthodoxen, vor allem mit Salomon Ernst Cyprian und Valentin Ernst Löscher, dem bedeutendsten Gegner des Pietismus, die Verbindung nie abreißen.¹⁸ Nicht zufällig sorgte er für die Berufung J. W. Baiers nach Halle, nicht zufällig aber auch wurde er selbst etwa ins pietistische Gießen gerufen, was er freilich nicht annahm; nach Gießen kam aber 1731 sein Schüler in Jena, seit 1727 Nachfolger A. H. Franckes in Halle: Johann Jakob Rambach, zu dessen bedeutendstem Werk, den *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1725) Budde sechs Jahre vor seinem Tod noch eine Vorrede beigesteuert hat.¹⁹

In seinen dogmatischen Werken und in seiner so betont eigenständigen theologischen Ethik läßt sich immerhin eine deutliche Verschiebung zugunsten pietistischer Positionen beobachten. Neben einer Reihe von Akzenten auf überlieferten Meinungen, vor allem im Bereich der Christologie, der Soteriologie und der Eschatologie, wäre hier negativ zu nennen die Ersetzung des Locus »Wort Gottes« durch den Locus »Religion«, was die Umkehrung der bisherigen Unterordnung der natürlichen Religion unter die

Kategorie des »Gesetzes« und damit eine beträchtliche Verkleinerung des kritischen Potentials der Offenbarung gegenüber der religiösen Erfahrung bedeutet. Positiv wäre zu nennen die Verschiebung der traditionellen Orientierung der Theologie, die auf den *usus* der Lehre in einer *praxis fidei* ging, auf die *praxis vitae*, d. h. die Unterordnung des christlichen Glaubens, der sonst »gegen alle Erfahrung« stehen konnte, unter die vorausgesetzte Forderung religiöser und moralischer Selbsterfahrung. Dafür war Budde wiederum durch die jenensische Tradition disponiert, in der das theologische Thema nicht mehr auf die Rechtfertigung des Sünders als solche, sondern auf die *unio cum Deo* konzentriert war;²⁰ diese Vereinigung des Menschen mit Gott aber selber unter die Erfahrungsforderung zu stellen, dementsprechend auch die »Lehre« an dem Kriterium möglichen Gebrauchs im »Leben« zu messen und zu verändern, und sei es nur durch Betonung oder Kürzung – das gehört in einen pietistischen Kontext.

2. Historisierung des Dogmas und theologische Aufklärung

In der Nachfolge Buddes hat die von dogmatischen Interessen unterschiedene und insofern freie historische Erforschung von Quellen und Altertümern in der Theologie einen gewaltigen Aufschwung genommen; freilich weniger in Halle als in Jena, Leipzig, Tübingen und dann vor allem in Göttingen. Insgesamt aber wurde diese eklektische Historiographie zum bestimmenden Kennzeichen der protestantischen Theologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Gleichwohl war die Entwicklungsfähigkeit der theologischen Eklektik aus inneren Gründen begrenzt, und zwar genau durch die sie selbst allererst ermöglichende und rechtfertigende Unterscheidung von Historie und Dogma. Denn in dem Augenblick, in dem nicht nur das »Historische«, sondern auch das »Dogmatische« der Tradition zum Gegenstand der nun ausgebildeten historischen Methoden wurde, in dem m. a. W. »Dogmenhistorie« betrieben werden sollte, mußte der eklektische, allenfalls indirekt kritische Umgang mit der dogmatisch besetzten Tradition in einen direkt kritischen, in Dogmenkritik und Kanonskritik, umschlagen. Dieser Zeitpunkt, der Übergang also in die theologische Aufklärung im engeren Sinn, war gekommen, als eine neue dogmatische Position die historische Kritik der dogmatischen Tradition sowohl nötig als auch möglich machte: die einer sich bewußt als aufgeklärt verstehenden Frömmigkeit.

Unter den theologischen Fakultäten war es wiederum die zu Halle, die, geführt von S. J. Baumgarten, den Übergang von der eklektischen in eine dogmenkritische Theologie einleitete und die in Baumgartens Schüler Johann Salomo Semler den konsequenten Vollstrecker des Programms der theologischen Aufklärung hervorbrachte.

1. Mit dem Weggang J. F. Buddes im Jahr 1705 erlahmte das aufklärerische Bündnis zwischen Pietismus und Eklektik in Halle. Zwar wurde eine *theologia eclecticica* nicht überhaupt abgelehnt, wenn sie nicht »in der Theologie selbst« zu beliebigem Auswählen führe; die theologische Bedeutung der Eklektik aber blieb auf das Verschweigen widersprechender und vor allem auf das Sammeln »nützlicher«, d. h. für die eigene dogmatische Position sprechender Sätze der Überlieferung und, wenn möglich, der dogmatischen Gegner beschränkt – ein völlig traditionelles Verfahren, wie die Hallenser natürlich wissen und auch sagen.²¹ Das aktive historische Interesse beschränkte sich bei ihnen zunehmend auf die Philologie des biblischen Kanons, wofür nach A. H. Franckes *Observationes biblicae* (1695) vor allem Johann Heinrich Michaelis (1699 Orientalist, seit 1709 Theologe) und seine *Biblia Hebraica Critica* (1720) und J. Langes *Biblisches Licht und Recht* (1729/38) stehen; sowie auf die neuere Kirchengeschichte, die freilich, in deutlichem Unterschied etwa zu Buddes Darstellung (*Eines vornehmen Theologi Wahrhaftige und gründliche Historische Erzählung alles dessen / was zwischen denen heute zu Tage so genannten Pietisten geschehen und vorgegangen ist*, 1713), höchst parteiisch der dogmatischen Rechtfertigung des Pietismus bzw. der Verdammung aller diesen Fortschritt des Reiches Gottes nicht bedingungslos Akzeptierenden diene, wie wiederum J. Langes Auseinandersetzung mit dem durchaus verständigungsbereiten Sprecher der Orthodoxen, dem Dresdener Oberhofprediger V. E. Löscher, vor Augen führt (*Die Gestalt des Kreuzreiches Christi in seiner Unschuld*, 1713; *Erläuterung der neuesten Historie bei der evangelischen Kirche 1698 – 1719*, 1719).²²

Die eklektische Historiographie wanderte mit Budde nach Jena aus, das dann in dessen Schüler J. G. Walch auf Jahre hinaus einen ihrer produktivsten Vertreter hatte; neben den schon genannten *Religions-Streitigkeiten* (1724/30/39) sind hier dessen annotierte Quellensammlungen zur Symbolik und zur Patristik, seine vierundzwanzigbändige Luther-Ausgabe (1740/53) sowie seine *Bibliotheca theologica selecta* (1754/65) zu nennen. Walch hatte zunächst, seit 1710, in Leipzig studiert, wo ja Gottfried Olearius das eklektische Philosophieren im Unterschied zur neuplatonischen »eklektischen Sekte« verteidigte (*De philosophia eclecticica*, 1711). Diese Spezifikation ist über Walch in J. Bruckers Darstellung der Eklektik eingegangen; übrigens auch als theologisches Argument im Gefolge Melanchthons, dem die neuplatonischen Eklektiker als Verderber des ursprünglichen, nämlich metaphysikfreien Christentums galten – ein Beispiel dafür, wie sich der kritische Impetus einer Eklektik, die »das Iudicium brauchet« (wie Walchs gegenüber dem »Sectirischen« und dem »Syncretistischen« Philosophieren sich abgrenzende Definition hervorhebt), noch diesseits wesentlicher dogmatischer Neuerungen gegenüber der theologischen Tradition auswirken konnte.²³ In Leipzig wirkte seit 1731, seit 1759 dann als Theologe Johann August Ernesti, dessen Unterscheidung zwischen dem Dogmatischen und

Historischen sich allmählich so weit entwickelte, daß er, dogmatisch im wesentlichen noch konservativ, doch grundsätzlich die Notwendigkeit einer *historia dogmatum* aussprach und die philologisch-kritische Methode auch innerhalb des biblischen Kanon, wenngleich nur in seinen »historischen« Daten, d. h. diesseits der »Offenbarung«, anwandte; darin war Ernesti neben S. J. Baumgarten der wichtigste Lehrer J. S. Semlers.²⁴

Die bedeutendste Pflegestätte der Eklektik in der Theologie wurde aber die 1734/37 im Hallenser Geist gegründete Universität Göttingen (für die Philosophie gilt das ohnehin). Schon vor ihrer Gründung hatte Gerlach Adolf Freiherr von Münchhausen, ihr Kurator, von den künftigen Theologen ganz im Sinne des Buddeschen Programms verlangt, sie müßten die Mitte zwischen Atheismus und Papsttum halten, müßten die aufs Wesentliche, auf die fundamentalen Glaubensartikel beschränkte, also »gemäßigte Lehrart« unberührt lassen und sich im übrigen der vorurteilsfreien historischen Forschung widmen; es wundert nicht, daß Chr. M. Pfaff, J. J. Rambach und Lorenz von Mosheim berufen werden sollten. Der letztere schrieb der theologischen Fakultät dann in die Statuten, was über die Halleschen Verhältnisse hinausging: die Verpflichtung zur Toleranz und den Verzicht auf die Zensur der anderen, von konfessionellen Verpflichtungen also freien Fakultäten.²⁵ In Christoph August Heumann (seit 1745), Christian Wilhelm Franz Walch (seit 1754), vor allem aber in Johann David Michaelis (Orientalist seit 1745) und in L. v. Mosheim (seit 1747) hat Göttingen zweifellos die glänzendsten theologischen Historiker aufzuweisen: Theologen, aber mit der Historie befaßte, nicht mit der »Dogmatik«, wie »die Theologie selbst« nunmehr genannt wird. Was diese Historiographie leistet, läßt sich an Mosheims weitausgreifenden kirchengeschichtlichen Arbeiten, im besonderen an seiner Korrektur der dogmatisierenden Geschichtsschreibung G. Arnolds, dem *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte* (1746/48) ablesen. Man könnte sie schon, ohne daß sie m. W. dieses Wort gebraucht hätte, eine pragmatische Geschichtsschreibung nennen, denn sie verzichtet entschlossen auf den apokalyptischen Doppelblick auf Gottesreich und Weltreich, Orthodoxie und Häresie, und beschränkt sich auf den Zusammenhang menschlicher Absichten und Taten; auch wenn dieser Zusammenhang erst ein von der göttlichen Vorsehung im ganzen verknüpftes »Aggregat«, noch kein »System der Begebenheiten« darstellt, wie dies die im engeren Sinne pragmatischen Geschichtsschreiber, etwa Johann Christoph Gatterer, August Ludwig Schlözer, oder, unter den Theologen, Ludwig Timotheus Spittler im Göttingen der siebziger Jahre verlangen werden.²⁶

2. Die eklektische Historiographie in der Theologie, dieses frühe Bündnis von Aufklärung und Theologie, stieß freilich bald auf ihre innere Grenze, die Scheidelinie zwischen Historie und Dogma. Eine zeitlang konnte die

historische Arbeit ihr Feld erweitern, solange nämlich, als das im 17. Jahrhundert so große Terrain des Dogmatischen verkleinert werden konnte, und dies war mit Hilfe der Formeln des »Fundamentalen« und »Praktischen« ohne tiefgreifende oder doch ohne das »Wesen des Christentums«²⁷ berührende Verluste möglich. Aber in dem Augenblick, in dem die philologische und historische Kritik dieses Wesentliche erreichte, mußte sie sich selbst ein Arbeits-, mindestens ein Redeverbot auferlegen: Spätestens angesichts der historischen Problematik der geltenden christlichen Bekenntnisse und vollends des überlieferten biblischen Kanon zeigte sich, daß die eklektische Historiographie als solche nicht sagen konnte, was eine geoffenbarte Wahrheit denn sei, sondern immer nur deren historische Qualität, eine Meinung, Äußerung und Setzung von Menschen zu sein, aufweisen konnte. Die Eklektik in der Theologie konnte die theologisch unverzichtbare Unterscheidung von Offenbarung und Geschichte, von Dogma und Historie daher als solche nicht einholen und verantworten; die auf Dokumente und Texte gegründete Gelehrsamkeit konnte sich innerhalb der theologischen Fakultät zwar als philologische und historische Fachwissenschaft etablieren, aber sie durfte und konnte als solche auch gar nicht aus ihren Erkenntnissen substantielle dogmatische Konsequenzen ziehen. Die dogmatische Position der eklektisch arbeitenden Theologen blieb, anders gesagt, methodisch exemt, und sie war beliebig, wenn sie nur die »fundamentalen Glaubensartikel« nicht infragestellte und sich als »moderierte Lehr-Art« gab, wie etwa in Göttingen gefordert – der Anschluß an die konfessionelle Überlieferung wurde, methodisch gesehen, ein ebenso positivistischer wie der an die individuelle Überzeugung, die allmählich und wenigstens heimlich ihre Entfernung vom einst Geltenden sich eingestand. Daß die theologische Leistungsfähigkeit, das hieß auch: Gefährlichkeit, der Eklektik als begrenzt erkannt wurde, läßt sich eindeutig damit belegen, daß gegenüber den seit Ende der zwanziger Jahre aufkommenden Tendenzen, die dogmatischen Prinzipien zu revidieren, d.h. dem theologischen Wolffianismus gegenüber, sogar die orthodoxen Theologen ihre überlieferte Koalition mit dem metaphysischen Aristotelismus aufgaben und eine »Eclectische Philosophie« als theologische Propädeutik forderten.²⁸

Daß die vom historischen Kontext absehende Unterstellung von »Dogma« abstrakt war und methodisch unkontrollierbar wurde, läßt sich schon bei J. F. Budde recht deutlich beobachten. Die so eindrucksvoll balancierte Gliederung und Bewertung der theologischen Positionen der Vergangenheit und der Gegenwart, die seine *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (1717) darstellten, hat ihre schwache Stelle in dem perspektivischen Punkt, von dem aus gegliedert und bewertet wird: Es ist die von Budde vertretene Forderung religiöser und moralischer Praxis, die zwar das Maß der Ablehnung des Spinozismus einerseits, des Papismus andererseits abgibt, dies aber gerade nicht als dogmatische Position, sondern als die der

natürlichen Religion angemessenste Forderung. Ähnlich zweideutig argumentierte Budde dann auch in seinem *Bedencken über die Wolffianische Philosophie* (1724), und zwar nicht, weil es ihm von J. Lange abgenötigt wurde, sondern weil die systematische Leistungsfähigkeit der Wolffschen Philosophie, wenn ihr Prinzip einmal theologisch identifiziert war, der Explikation einer dogmatischen Position ungleich dienlicher war als eine in Dogmatik und Eklektik geteilte Disziplin. Das begründete die Faszination dieser Philosophie für die theologischen Wolffianer, die freilich für die Wahrnehmung des Dogma allerdings den Preis zahlen mußten, die Historie zu verlieren. Demgegenüber vermochte Budde weder dogmatisch zu argumentieren, es sei denn im Ausdruck der Bedrohtheit der eigenen Position, noch auch historisch; denn daß es ein dogmatisches Interesse an der Historie geben könne, durfte der Eklektiker als solcher nicht zugeben, und Buddes Anleihen bei der Föderaltheologie durchbrechen die Unterscheidung von Historie und Dogma nicht.²⁹

Die innere Grenze der Eklektik in der Theologie wurde aber auch bei den pietistischen Theologen Halles bald erkennbar. Das ist einmal in der Hermeneutik der Fall, in welcher der Zwang zur Erbaulichkeit die Observation und die Exegese des Textes immer unerweislicher und beliebiger machte. Denn das Prinzip der Auslegung, das sich selbst erbauende Ich, thematisierte sich selbst nur als ihr Adressat, nicht auch als ihr Autor, blieb also exegetisch gleichsam anonym; so etwa in J. Langes *Hermeneutica sacra* (1733). Nur scheinbar das Gegenteil belegt die pietistische Autobiographie, in der allerdings die einzelne Ich-Erfahrung in einem bislang undenkbaaren Maß zum Thema wurde, und in der bekanntlich die »Erfahrungsseelenkunde«, d. h. der Beginn der empirischen Psychologie, eine wichtige Wurzel hat. Diese Selbstbeobachtung dokumentiert vielmehr genau die Abstraktheit jenes sich immer nur voraussetzenden Ich, und zwar in dem ungelösten Widerspruch seiner Selbstbejahung und seiner Selbstverleugnung. Man braucht nur die Autobiographie von J. Lange zu lesen und dann die von J. S. Semler, um diesen Widerspruch und seine endliche Auflösung in der theologischen Aufklärung zu beobachten.³⁰ Dieser gleichsam nur privativen Instanz des Dogmatischen konnte durch eklektische Historiographie nicht aufgeholfen werden, und in ihr liegt auch der eigentliche Grund für die zunehmende Wissenschaftsfeindlichkeit Halles, die, trotz des inzwischen gemeinsamen Kampfes gegen die »philosophischen Religionsspötter«, d. h. gegen die radikalen theologischen Wolffianer, selbst in der auslaufenden orthodox-lutherischen Theologie nirgends zu beobachten ist.³¹

3. Halle war nichtsdestoweniger der Ort, wo seit etwa 1740 sich die theologische Aufklärung ausbildete, nach literarischem Vorbild bald »Neologie« genannt.³² *Status noster pristinus penitus mutatus*, schrieb J. Lange 1743, und er meinte damit auch sich selbst, der einst höchst erfolgreich gelehrt

hatte, seit Mitte der dreißiger Jahre aber vor leeren Bänken lesen mußte. Es gab sogar einen Kollegen, dem er die Schuld dafür geben konnte, den er daher von Anfang an mit dem öffentlichen Vorwurf der Neuerung und Abweichung (er lese zuviel, bediene sich einer schädlichen Methode und sei wolffianischen Prinzipien ergeben) zurückzudrängen versuchte, freilich ohne Erfolg: Siegmund Jakob Baumgarten. Eine Generation später las sich dieser Vorgang zurecht so: »Baumgarten stürzt die Waysenhauspartei«. ³³ Der Fortgang zur theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert verbindet sich in Halle tatsächlich mit diesem Namen, und seine zahlreichen Freunde und Schüler erobern schnell fast alle protestantischen Fakultäten. Speziell Halle, seit dem Tode Baumgartens (1757) geführt von J. S. Semler, wurde dann neben den pädagogischen und publizistischen Zentren in Braunschweig und Berlin bis in die achtziger Jahre der Hauptsitz der theologischen Aufklärung. ³⁴

Der erstaunliche Übergang zu einer bewußt aufklärerischen, d. h. dogmen- und kanonskritischen Theologie wurde möglich, als Motive der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie sich verschmolzen, die bislang getrennt oder sogar im Widerspruch gegeneinander gewirkt hatten; Motive, die in dieser Verschmelzung dann auch anders wirksam waren als vordem. Es sind dies die pietistische Subjektivität, der wolffianische Rationalismus und das in der Eklektik gepflegte und methodisch ausgebildete historische Interesse. An Baumgarten läßt sich die Verknüpfung dieser drei Motive geradezu biographisch demonstrieren. Aufgewachsen im Halleschen Pietismus, war er Lehrer am Waisenhaus, wurde 1730 Adjunkt und schon 1734 Ordinarius an der theologischen Fakultät. Der von seinem ins Hintertreffen geratenden Kollegen J. Lange sogleich angezettelte Streit kühlte sein Verhältnis zur inzwischen formalisierten pietistischen Theologie verständlicherweise ab, und dazu kamen tatsächlich gewisse, ihm auch durch seinen Bruder, den später durch seine Ästhetik ausgezeichneten Alexander Gottlieb vermittelte wolffianische Einflüsse. Sie äußerten sich zunächst methodisch und didaktisch, und hier besonders deutlich und erfolgreich, schließlich aber auch dogmatisch: Die unter Baumgarten verteidigte *Disputatio theologica De conversione non instantanea* (1743) nimmt Abschied von einem zentralen Stück der methodisierten pietistischen Frömmigkeit und Theologie, vom Bußkampf als dem empirischen Signum der Bekehrung zum seligmachenden Glauben. Damit sagt sich Baumgarten aber nicht überhaupt vom Erbe pietistischer Erfahrungstheologie los; vielmehr tritt an die Stelle der dort gleichsam ambivalenten jetzt eine eindeutig affirmative Subjektivität: Die empirische innere Empfindung wird zum theologischen Prinzip, und sie kann es werden, weil sie sich zugleich fromm und vernünftig, religiös und moralisch, artikuliert. Baumgarten ist also nicht vom Pietisten zum Wolffianer geworden, so sehr ihm Demonstration und System als notwendige Verfahren auch in der Theologie gelten; er definiert vielmehr

das Subjekt der theologischen Deduktion ›wolffianisch‹ durch seine *Rationalität* und ›pietistisch‹ durch seine *Emotionalität* zugleich. Diese affektive Erweiterung der aufklärerischen Rationalität verdankte sich übrigens auch holländischen und vor allem englischen Einflüssen, die Baumgarten literarisch sowohl aufnahm als auch, durch seine *Nachrichten von einer hallischen Bibliothek* (1748/51), seine *Nachrichten von merkwürdigen Büchern* (1752/58) sowie durch seine eigenen und durch die zahlreichen von ihm angeregten und oft mit einem Vorwort versehenen Übersetzungen, etwa Butlers oder Shaftesburys, so unparteiisch wie wirksam weitergab (die jüngeren Neologen empfingen diese Einflüsse in derselben Zeit schon durch Reisen nach Holland und England).³⁵

Das »vernünftige Christentum«, das im Gefolge und im neologischen Umkreis S. J. Baumgartens, etwa bei Johann Joachim Spalding und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, zum Ausgangspunkt der theologischen Aufklärung wurde, hatte für die Theologie selbst eine zweifache Bedeutung. Es verknüpfte erstens die *supranaturale* Prämisse der christlichen Theologie mit der *Rationalität* ihrer wissenschaftlichen Form, eben in der *subjektiven Religion* des Theologen, in einer Religiosität, die wiederum sowohl den Gegenstand einer bloß der Vernunft verpflichteten Religionsphilosophie (welche die alte »natürliche Theologie« ersetzte) als auch den Ort einer der Offenbarung verpflichteten Theologie darstellte. Dafür ist die Dogmatik Baumgartens, mit der diese Disziplin endgültig in die deutsche Sprache überwechselte, das erste große Beispiel: Unter dem Titel einer *Evangelischen Glaubenslehre*, demselben, den erstmals Ph. J. Speners Predigtsammlung (1688 u.ö.) führte, sowie dem Aufriß der pietistischen Dogmatik Johann Anastasius Freylinghausens (1703 u.ö.) folgend und schließlich auch die »Vereinigung des Menschen mit Gott« als Thema der Theologie auslegend, verknüpft diese Dogmatik religiöse Erfahrung und rationale Erklärung in einer Weise, die es ihrem Herausgeber J. S. Semler (1759/60) leicht machte, sie als vorbildlich und zukunftsweisend einzuführen.³⁶

Die aufklärerisch-fromme Subjektivität eröffnet zweitens der Theologie selbst ein neues Feld: die *Historie*. Dies ist wiederum in Baumgartens wissenschaftlicher Entwicklung mit Händen zu greifen: Zwar immer schon historisch interessiert, hatte er doch zunächst fast nur systematische Themen behandelt; seit 1740 aber beginnt er in großem und bald geradezu lawinenartig anschwellenden Umfang auf allen nur denkbaren, sowohl kirchen- als auch profangeschichtlichen Feldern historische Studien zu treiben, die nicht nur seine reiche literarische Tätigkeit, sondern auch seinen akademischen Unterricht und eben auch seine theologische Position zunehmend bestimmen; über dieses neue Interesse an kritischer Historiographie hat Baumgarten bald auch öffentlich Rechenschaft abgelegt.³⁷ Dieses Interesse bezieht sich nun aber nicht mehr eklektisch, d.h. abgesehen von der »Theologie selbst«, auf die Tradition, sondern durchaus dogmatisch, d.h. in der

Absicht der historischen Begründung der (gegenwärtigen) dogmatischen Position. Damit wird die alte, unterscheidende Zuordnung von menschlicher Historie und göttlichem Dogma vollkommen gesprengt. Die menschliche Geschichte ist nun selber das Feld, auf dem sich die fromme Subjektivität ihrer göttlichen Objektivität vergewissert; und sie ist nicht mehr als überlieferte Historie immer schon gegeben, sondern muß aus Dokumenten, deren Zuverlässigkeit jeweils zu erweisen ist, allererst erhoben werden. An diesen Quellen ist die Theologie interessiert in der Erwartung, daß ihr Anspruch auf die Geschichte durch die vorurteilsfreie Untersuchung der Tatsachen bestätigt werde, und in der Annahme, daß er nur auf diese Weise überhaupt einer wissenschaftlichen Rechtfertigung fähig sei. Die historische Methode wird damit zur einzigen Methode in der Theologie, sofern diese es mit der Vergangenheit zu tun hat; das legt Baumgarten besonders eindrücklich in seiner Einleitung der Übersetzung der englischen *Algemeinen Welt-historie* (1744/58) dar.³⁸

Diese neue, als solche theologische Verknüpfung von Historie und Dogma, nämlich die Historisierung der dogmatischen Tradition von einer veränderten dogmatischen Position aus, war zunächst freilich noch ganz *apologetisch* verstanden – Baumgarten selbst erwartete, wie die zahlreichen Zeitgenossen, die gleich ihm sich die »Rettung« der christlichen Offenbarung und ihrer Urkunde zur Aufgabe machten, dogmatische Bestätigung aus der Historie. Doch war die Apologetik, wie sich schnell zeigte, nur die eine, Kritik aber die andere Seite der neuen theologischen Historiographie; denn jene Bestätigung der Gegenwart war nur zu erlangen, wenn die Zeugnisse der Vergangenheit nach dem Maßstab der Gegenwart beurteilt und, anders als im eklektischen Umgang mit der Überlieferung, von ihr entweder für sich beansprucht oder aber als fremd abgestoßen wurden. Die seit den fünfziger Jahren aufkommende Dogmenhistorie hat dann auch innerhalb zweier Jahrzehnte den traditionellen dogmatischen Bestand, vor allem in der Anthropologie und in der Christologie, kritisch aufgezehrt und so der für ein aufgeklärtes Christentum nicht verbindlichen, überwundenen Vergangenheit anheimgestellt.³⁹ Damit nicht genug, die historische Kritik überschritt sehr bald auch die Grenze des biblischen Kanon. Unter Baumgartens Schülern war es J. S. Semler, der den traditionskritischen Impetus der theologischen Aufklärung vollends freisetzte: Nachdem er den »gotischen Kunstpalastr« der dogmatischen Tradition der historischen Kritik freigegeben hatte, mußte auch der »künstliche Zaun« niedergedrückt werden, »den man wie ein Gehege um den biblischen Kanon gelegt« hatte, wie dies seine *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771 / 75) denn auch tut.⁴⁰ Die Bibel eine Quelle wie jede Quelle geschichtlicher Erkenntnis: Damit war die theologische Aufklärung in Halle an ihr Ziel gekommen – und an ihre Peripetie. Denn die Abtrennung des Gewesenen und einst Gültigen von heute Geltendem als eigentlich und immer Gültigem, des

äußerlich Überlieferten vom innerlich Gewußten, der bloß »historischen Religion« von der wahren »moralischen Religion« (*Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen*; 1786) war nunmehr so unvermeidlich wie bald unerträglich.

ANMERKUNGEN

1. Zur neuen Jurisprudenz und ihrer leitwissenschaftlichen Funktion vgl. NOTKER HAMMERSTEIN: »Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung«. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983), S. 73–89; zur neuen Theologie und ihrem Selbstbewußtsein vgl. KURT ALAND (Hrsg.): *Pietismus und moderne Welt*. Witten 1974 (*Archiv für Geschichte der Philosophie*. 12) und FRIEDRICH DE BOOR: Art. »Francke, August Hermann. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 11 (1983), S. 312–320, sowie das Jahrbuch *Pietismus und Neuzeit*, hrsg. von ANDREAS LINDT und KLAUS DEPPEMANN, Bielefeld 1974 ff., Göttingen 1979 ff.

2. Hierzu KLAUS DEPPEMANN: *Der Hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*. Göttingen 1961; CARL HINRICHS: *Preußentum und Pietismus*. Göttingen 1971.

3. JOHANN GOTTFRIED EICHHORN: »Johann Salomo Semler«. In: *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*. Bd. VI/1. Leipzig 1793, S. 1 ff., hier S. 146 f. – Zur Rezeption und Korrektur vgl. KARL ANER: *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle 1929, Ndr. Hildesheim 1964, S. 3 ff.; EMANUEL HIRSCH: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh ¹1968 (¹1949). Bd. II, S. 318–390; sowie jetzt MARTIN SCHLOEMANN: *Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus*. Göttingen 1974, S. 12–19.

4. Über WERNER NIEKE: Art. »Eklektizismus«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2 (1972), Sp. 432 f., hinaus vgl. jetzt HELMUT HOLZHEY: »Philosophie als Eklektik«. In: *Studia Leibnitiana* 15 (1983), S. 19–29, sowie WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983, S. 249 ff., 272 ff.

5. Eine neue Monographie über J. F. Budde ist notwendig; einstweilen: ARNOLD F. STOLZENBURG: *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff*. Berlin 1927, Ndr. Aalen 1979; EBERHARD H. PÄLTZ: Art. »Buddeus (Budde), Johann Franz«. In: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 7 (1981), S. 316 f.; speziell zu seiner philosophischen Bedeutung MAX WUNDT: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945, Ndr. Hildesheim 1964, S. 63–75.

6. JOHANN FRANZ BUDE: *Elementa philosophiae instrumentalis seu institutionum philosophiae eclecticae tom. I*. Halle (1703) ¹1706, *Historiae philosophicae succincta delineatio*, c. I § XIV (S. 9), c. VI §§ XLII–XLVI (eclectica philosophandi ratio,

S. 96–98); entsprechend in den Vorreden aller drei Bände der *Institutiones* sowie in DERS.: *Compendium historiae philosophicae, observationibus illustratum* cum praefatione IO. GEORGII WALCHII. Halle 1731 (S. 23, 534–542).

7. BUDDÉ, *Elementa philosophiae instrumentalis* (Anm. 6), p. IV (de notitia terminorum Philosophicorum) c. I §§ I–V (S. 271f.); im Anschluß daran JOHANN GEORG WALCH: *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig 1727, Vorrede (bes. S. 1, 3, 8); l. II c. II (S. 156ff.). Daß Budde die Denkfreiheit allerdings nicht so weit ausdehnen will wie Anthony Collins, zeigt seine *Commentatio theologica de libertate cogitandi*. Jena 1715 (bes. S. 4, 10).

8. BUDDÉ, *Elementa philosophiae instrumentalis* (Anm. 6), S. 210, 219–221; DERS.: *Allgemeines historisches Lexicon, in welchem das Leben und die Thaten der Patriarchen, Propheten [...] Kayser, Könige [...] in Alphabetischer Ordnung vorgestellt werden*. Leipzig 1709ff. (³1742/44). Hierher gehört nicht nur die Konzeption einer philosophia Ebraeorum (*Elementa*, S. 9–16), sondern auch das häufig geübte Verfahren, eine dogmatisch besetzte philosophische Position als »-ismus« zu enthistorisieren, z. B. in: DERS.: *Exercitatio historico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam*. Halle 1701; vgl. auch DERS.: *Elementa philosophiae theoreticae seu institutionum philosophiae eclecticae tom. II*. Halle 1703, p. VI c. II (S. 338ff.), c. V (S. 383ff.).

9. JOHANN FRANZ BUDDÉ und JOHANN GEORG WALCH: *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten [...] sonderlich außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Bd. I. Jena 1733, Vorrede (Buddes) vom 26.4.1724; Kap. I. (S. 1ff.); DIES.: *Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Bd. I. Jena 1730, Vorrede. Vgl. KLAUS WETZEL: *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760*. Gießen 1983, S. 319ff., sowie die Nachworte zum Neudruck der beiden »Einleitungen«, Stuttgart (1972ff.) in Bd. V. 2 (1985), S. 895ff. bzw. Bd. V. 2 (1985), S. 1491ff.

10. JOHANN FRANZ BUDDÉ: *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*. Jena 1727, l. I c. IV §§ XIII–XXII (Historia, S. 171–234), §§ XXIX (ars critica, S. 248–252); l. II, c. VI (Historia ecclesiastica, S. 863–962, bes. der gegen praeiudicati opiniones gerichtete § XI S. 958–962).

11. So etwa BALTHASAR MEISNER: *Philosophia sobria*. Bd. I. Gießen 1611, S. 672; vgl. WALTER SPARN: *Wiederkehr der Metaphysik*. Stuttgart 1976, S. 23ff.; zu Justus Lipsius vgl. HOLZHEY, »Philosophie als Eklektik« (Anm. 4), S. 21.

12. BUDDÉ, *Elementa philosophiae instrumentalis* (Anm. 6), *Historiae philosophicae succincta delineatio* c. VI §§ I–V (S. 73–76); DERS., *Compendium* (Anm. 6), c. V §§ I–V (S. 363–387, bes. S. 382f.); WALCH, *Einleitung* (Anm. 7), l. I, Vorbericht § XX (S. 14); JAKOB BRUCKER: *Institutiones historiae philosophicae*. Leipzig ²1756 (¹1747), S. 555f., 560.

13. So in jedem dogmatischen Traktat de fide des 17. Jahrhunderts, z. B. bei (dem von Budde sehr geschätzten und von Walch nochmals edierten) JOHANN GERHARD: *Loci theologici*. Jena 1610/25, loc. XVI § 110; in Jena sodann z. B. bei JOHANN WILHELM BAIER: *Compendium theologiae positivae*. Jena (1683) ⁵1724, Prolegomena c. II §§ XVIIff. (S. 94ff.); ebenso auch bei JOHANN FRANZ BUDDÉ: *Institutiones theologiae dogmaticae*. Leipzig 1723, l. IV c. III § XV (S. 1203f.).

14. Vgl. WALTER SPARN: »Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza«. In: KARLFRIED GRÜN-

DER und WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN (Hrsg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. Heidelberg 1984 (*Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*. Bd. 12), S. 27–63, bes. S. 30ff.

15. BUDDÉ, *Institutiones* (Anm. 13), l. I §§ I–XXII (S. 5–27), § LII (S. 89–95).

16. JOHANN FRANZ BUDDÉ: *Elementa philosophiae practicae seu institutionum philosophiae eclecticae tom. III.* (1697). Halle 1703, c. I s. I §§ XIX, XXVII u.ö.; DERS.: *Institutiones theologiae moralis*. Jena 1711, l. I (Vorbericht) §§ XI f. (S. 7f.). Vgl. STOLZENBURG, *Theologie des Buddeus und Pfaff* (Anm. 5), S. 221ff.

17. BUDDÉ, *Isagoge* (Anm. 10), l. II c. I § XIV (S. 387–403). Die günstig beurteilten Orthodoxen werden heutzutage zu einer »Reformorthodoxie« oder zum »Frühpietismus« gerechnet – beides hängt noch allzu sehr von jener historischen (Selbst-) Stilisierung ab.

18. Vgl. MARTIN GRESCHAT: *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*. Witten 1971, S. 48, 63f., 288ff.

19. JOHANN JAKOB RAMBACH: *Institutiones hermeneuticae sacrae*. Gießen 1725 (u.ö.), Lectori. – Budde bezieht sich dabei positiv auf Jean le Clerc, negativ auf dessen lehramtliche Präjudizierung der Auslegung: Die hermeneutischen Regeln und ihr richtiger Gebrauch sind allgemein (S. 9f.).

20. BUDDÉ, *Institutiones* (Anm. 13), l. II c. III, bes. §§ If. (S. 610f.), l. IV c. V § XV (S. 1392–1394); BAIER, *Compendium* (Anm. 13), Prolegomena c. I §§ IV ff. (S. 23ff.), §§ XVII f. (S. 36f.); vgl. WERNER KÜMMEL: *Die unio cum Deo als ethisches Zentralprinzip im Luthertum, insbesondere bei Baier und Buddeus*. Greifswald 1927.

21. »[...] wer in der Theologia ipsa ein Eclecticus seyn will, der ist schon falsch und wancket«. PAUL ANTON: *Collegium anti-theticum universale fundamentale Nach der in den Thesibus Breithauptianis Befindlichen Ordnung der Theologischen Materien Anno 1718. und 1719. gehalten*. Hrsg. von JOHANN ULRICH SCHWENTZEL. Halle 1732, Prolegomena § 13 (hier S. 14) (freundlicher Hinweis von Norbert Hinske). – Zu Lange, dessen theologisch-politische Tätigkeit ebenfalls neu untersucht werden müßte, vgl. den Beitrag von BRUNO BIANCO, S. 111–155; Rolf Dannenbaum: *Joachim Lange als Wortführer des Halleschen Pietismus gegen die Orthodoxie*. Diss. Göttingen 1951; sowie immer noch GEORG MÜLLER: Art. »Lange, Joachim«. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 11 (1902), S. 261–264.

22. Vgl. GRESCHAT, *Löscher* (Anm. 18), S. 262ff.

23. JOHANN GEORG WALCH: *Philosophisches Lexicon* (1726). Leipzig ² 1733, Sp. 599 (s. v. »Eclectische Philosophie«). Zur neuplatonischen Sekte des Potamon ebd., Sp. 600; BRUCKER, *Institutiones* (Anm. 12), S. 310ff. Walch bezieht sich dabei auf Gottfried Olearius, Brucker überdies auf JOHANN LORENZ VON MOSHEIMS *Dissertatio de turbata per recentiores Platonicos ecclesia* (1732). Vgl. dazu HOLZHEY, »Philosophie als Eklektik« (Anm. 4), S. 23f.

24. JOHANN AUGUST ERNESTI: *Prolusiones de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate*. Leipzig 1759; JOHANN SALOMO SEMLER: Historische Einleitung zu; SIEGMUND JAKOB BAUMGARTEN: *Evangelische Glaubenslehre*. Bd. I. Halle 1759, S. 34ff. – Vgl. ANER, *Theologie der Lessingzeit* (Anm. 3), S. 223ff.

25. EMIL F. RÖSSLER: *Die Gründung der Universität Göttingen. Entwürfe, Berichte und Briefe der Zeitgenossen*. Göttingen 1855, S. 20ff., 33f., 270ff. – Vgl. HAMMERSTEIN, »Deutsche Universitäten« (Anm. 1), S. 78ff.

26. JOHANN CHRISTOPH GATTERER: »Vom historischen Plan«. In: *Allgemeine Historische Bibliothek*. Bd. I. Göttingen 1767, S. 77ff.; LUDWIG TIMOTHEUS SPITTLER: *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche*. Göttingen 1782, §§ 2–6, § 13. Vgl. PETER HANNS REILL: »Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts«. In: RUDOLF VIERHAUS (Hrsg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1985, S. 163–193.

27. Vgl. ROLF SCHÄFER: Art. »Christentum, Wesen des«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 1 (1971), Sp. 1008–1016, hier Sp. 1010ff.

28. So etwa VALENTIN ERNST LÖSCHER: »Quo ruitis?« In: *Frühaufgelesene Früchte der Theologischen Sammlung von Alten und Neuen Sachen*. Leipzig 1735, S. 135–141. Vgl. GRESCHAT, *Löscher* (Anm. 18), S. 69, 224ff., 319ff.

29. Vgl. STOLZENBURG, *Theologie des Buddens und Pfaff* (Anm. 5), S. 53ff., 321ff., 413ff.; WUNDT, *Schulphilosophie* (Anm. 5), S. 236ff.; SPARN, »Formalis Atheus?« (Anm. 14), S. 47ff. Zu den theologischen Wolffianern vgl. HIRSCH, *Geschichte* (Anm. 3), Bd. II, S. 387f.

30. JOACHIM LANGE: *Lebenslauf, zur Erweckung seiner in der evangelischen Kirche stehenden und ehemals gehaltenen vielen und werthbesten Zuhörer von ihm selbst verfaßt*. Halle und Leipzig 1744; JOHANN SALOMO SEMLER: *Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt*. 2 Bde. Halle 1781/82. Vgl. jetzt GUSTAV ADOLF BENRATH: Art. »Autobiographie«. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 4 (1979), S. 772ff., hier S. 780ff.

31. Vgl. die Argumentation gegen JOHANN LORENZ SCHMIDTS *Wertheimer Bibel* (1735) bei JOACHIM LANGE: *Der philosophische Religionsspötter*. Halle 1735, einerseits und in VALENTIN ERNST LÖSCHERS *Unschuldigen Nachrichten* (Anm. 28), S. 309–314 andererseits.

32. GOTTFRIED HORNIG: Art. »Neologie«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6 (1984), Sp. 718–720.

33. JOACHIM LANGE, zit. nach MÜLLER, »Lange« (Anm. 21), S. 264; SPITTLER, *Grundriß* (Anm. 26), § 55 (S. 463). Zum Streit Langes mit Baumgarten vgl. AUGUST THOLUCK: *Geschichte des Rationalismus*. Erste Abth. Berlin 1865, S. 135 ff., sowie jetzt SCHLOEMANN, *Baumgarten* (Anm. 3), S. 38ff.

34. Vgl. MARTIN SCHMIDT: Art. »Aufklärung, II. Theologisch«. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 4 (1979), S. 594–608; GOTTFRIED HORNIG: »Lehre und Bekenntnis im Protestantismus seit der Mitte des 17. Jahrhunderts«. In: CARL ANDRESEN (Hrsg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Bd. 3. Göttingen 1984, S. 71–146, bes. S. 125ff.

35. Vgl. WALTER SPARN: »Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland«. In: RUDOLF VIERHAUS (Hrsg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1985, S. 18–57, bes. S. 33ff.; speziell zu Baumgarten vgl. SCHLOEMANN, *Baumgarten* (Anm. 3), S. 59 ff.

36. SIEGMUND JAKOB BAUMGARTEN: *Evangelische Glaubenslehre*. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischer Einleitung herausgegeben von JOHANN SALOMO SEMLER. 3 Bde. Halle 1759/60. Vgl. SCHLOEMANN, *Baumgarten* (Anm. 3), S. 79ff.; KURT FEIEREIS: *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte*. Leipzig 1965.

37. Vgl. SCHLOEMANN, *Baumgarten* (Anm. 3), S. 96ff.

38. SIEGMUND JAKOB BAUMGARTEN: *Übersetzung der Allgemeinen Welthistorie die in Engeland durch eine Gesellschaft von Gelehrten ausgefertigt worden*. Erster Thl. Halle 1744, Vorrede, bes. S. 7f., 33f.

39. Zu Baumgarten vgl. SCHLOEMANN (Anm. 3), S. 156ff.; zur neologischen Dogmenkritik und ihrem religiös-praktischen Motiv vgl. ANER, *Theologie der Lessingzeit* (Anm. 3), S. 143ff.; KLAUS SCHOLDER: »Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland«. In: HEINZ LIEBING (Hrsg.): *Geist und Geschichte der Reformation* (Fschr. f. Hanns Rückert). Berlin 1966, S. 460–486; SPARN, »Vernünftiges Christentum« (Anm. 35), S. 42ff.

40. JOHANN SALOMO SEMLER: Historische Einleitung zu: BAUMGARTEN, *Evangelische Glaubenslehre* (Anm. 36), Bd. I, S. 108; *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. Vier Tle. Halle 1771/75 (Zitat: Vierter Thl., 1775, Vorrede a3). Vgl. WOLFGANG SCHMITTNER: *Kritik und Apologetik in der Theologie J. S. Semlers*. München 1963; GOTTFRIED HORNIC: »Semlers Dogmengeschichtsschreibung und Traditionskritik«. In: OTTO KAISER (Hrsg.): *Denkender Glaube* (Fschr. f. Carl Heinz Ratschow). Berlin und New York 1976, S. 101–113.