

Zentren der Aufklärung. Bd. 1: *Halle: Aufklärung und Pietismus*. Hrsg. von Norbert Hinske. Heidelberg: Schneider 1989. (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; Bd. 15.) 299 S.

Die 1694 gegründete Universität von Halle war eine der wichtigsten Universitäten im Preußen des 18. Jahrhunderts. Als ein Zentrum der Aufklärungsphilosophie und als Mittelpunkt des akademischen wie auch praktischen Pietismus nimmt Halle in der Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts einen bedeutenden Platz ein. Mit Christian Thomasius (in Halle seit 1694) und Christian Wolff (an der philosophischen Fakultät von 1706 bis zu seiner Vertreibung 1723, dann wieder ab 1741), später mit Alexander Baumgarten (nur bis 1740 in Halle) und Georg Friedrich Meier war Halle eines der bedeutsamsten Zentren der deutschsprachigen Aufklärungsphilosophie. Mit August Hermann Francke und Joachim Lange war die theologische Fakultät der akademi-

berücksichtigen: Aus dem Sammelwerk *Il „Gesù Storico“*. *Problema della modernità*. A cura di Giuseppe Pirola e Francesco Cappelletti, Casale Monferrato (AL) 1988, die Beiträge von H. Graf Reventlow, „Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli“. Il contributo di Hermann Samuel Reimarus all'indagine del Nuovo Testamento (S. 97 – 110); W. Gericke, Hermann Samuel Reimarus e la letteratura underground del suo tempo (S. 111 – 124); H. Graf Reventlow, La critica biblica dell'illuminismo e il suo significato attuale (S. 125 – 140); W. Sparr, Critica biblica come progresso religioso: L'antagonismo fra storia e dogma nell'illuminismo teologico (S. 141 – 158). – B. Seidel, Bibelkritik in der Aufklärung, *Wiss. Zeitschr. der Martin-Luther Universität Halle* 38, 1989, Geisteswiss. Reihe, Heft 1, S. 81 – 89. – Zu weiteren, noch zu sichtenden Quellen vgl. J. P. Tuck, French Studies: A Guide to Research Resources in the John Rylands University Library of Manchester, in: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, Vol. 72, Number 2, 1990, S. 1 – 25, bes. 9 ff.

⁵ Vgl. dazu beispielhaft schon: Friedrich der Große und Wilhelmine von Bayreuth, Band 2: Briefe der Königszeit 1740 – 1758, hrsg. u. eingel. v. G. B. Volz. Deutsch von F. v. Oppeln-Bronikowski, Berlin/Leipzig 1926, Nr. 73 ff. (S. 64 f.).

sche Mittelpunkt des Pietismus. Auch der eklektische Standpunkt wurde vertreten, und zwar von Johann Franz Budde (in Halle bis 1705). In der Mitte des 18. Jahrhunderts lehrten in Halle dann Hauptverfechter der textkritischen Aufklärungstheologie, Sigmund Jacob Baumgarten (Alexander Baumgartens älterer Bruder) und sein Schüler Johann Salomo Semler. — Der Pietismus strebte nach praktischer Wirksamkeit, und einen seiner diesbezüglichen Höhepunkte erreichte er ebenfalls in Halle. August Hermann Francke, nicht nur Theologieprofessor, sondern auch energischer und phantasievoller Unternehmer und Politiker, begründete die nach ihm benannten Franckeschen Stiftungen und arbeitete in vielfacher Weise mit der preußischen Regierung zusammen.

Der vorliegende Band ist dem Hallensischen Geistesleben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gewidmet. Er enthält die Beiträge zu einem bei der Reimers-Stiftung 1984 durchgeführten Symposium zum Thema „Halle und die deutsche Aufklärung“, dem ersten Symposium in einer von der Lessing-Akademie durchgeführten Reihe zum Rahmenthema „Zentren der Aufklärung“. Auf die die Bedeutung von Halle erläuternden Vorbemerkungen von N. Hinske folgen neun Untersuchungen über verschiedene Aspekte des Hallensischen Geisteslebens: zwei Beiträge über die Entwicklung der Theologie bis zu S. J. Baumgarten, drei Aufsätze über die Philosophie an der Universität Halle. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit Theater und Dichtkunst in Halle, ein knapper Beitrag mit Jurisprudenz und Geschichtswissenschaft und ein letzter mit der Medizin. 20 Abbildungen, u. a. von Bauten in Halle und von Bildnissen wichtiger Persönlichkeiten, vermitteln eine Vorstellung vom Halle der damaligen Zeit. Ein Namensregister schließt den Band ab.

Über die in diesem Band versammelten Beiträge — durchweg Ergebnisse solider historischer Forschung — gebe ich jetzt einen Überblick, über fünf der Beiträge in kursorischer Weise, ausführlicher über die restlichen Arbeiten. W. Schneiders stellt die Klugheitslehre von Thomasius dar und weist darauf hin, daß sie an die Stelle der alten höfischen Klugheit eine rein bürgerliche Klugheit setzt, eine „auf den allgemeinen Umgang mit Menschen und das Fortkommen in der bürgerlichen Gesellschaft bezogene [...] Alltagsethik“ (106). W. Martens beschreibt den Kampf der Hallenser Pietisten gegen das Theater und weist dabei darauf hin, wie diese Diskussionen zu einer Verselbständigung des Bereichs des Ästhetischen beitrugen. T. Verweyen zeigt Verbindungen der Hallensischen anakreontischen Lyrik zur Ästhetik von A. Baumgarten und von Meier wie auch zum Pietismus auf. Sein Beitrag neigt an vielen Stellen zu einer geschichtsphilosophischen Überinterpretation der Aufklärung als „allgemeinen Prozesses der Emanzipation des Menschen“ (214), enthält aber auch interessante historische Hinweise, insbesondere zur Verbindung zwischen Meier und den Anakreontikern. N. Hammerstein untersucht die Beziehungen zwischen Rechts- und Geschichtswissenschaft an der Universität Halle und betont die dort angestrebte und realisierte Historisierung der Rechtsgelehrtheit. J. Geiger-Kordesch weist in ihrem Beitrag Verbindungen zwischen dem Pietismus und dem Werk des Mediziners Georg Ernst Stahl (1659–1734) auf. — Im folgenden will ich mich auf vier Aufsätze beschränken, die aus unterschiedlicher Perspektive und mit unterschiedlichem Schwerpunkt mit den wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Philosophie in der Entwicklung der Aufklärung im 18. Jahrhun-

dert befaßt sind. Dies sind die beiden der Theologie gewidmeten Beiträge von K. H. Rengstorff und W. Sparn und die philosophische Autoren behandelnden Beiträge von G. Gawlick und B. Bianco.

Rengstorff und Sparn behandeln das Erstarken des historischen Interesses in der Theologie. Rengstorff befaßt sich mit Johann Heinrich Michaelis (1668–1738) und dessen kritischer, aufgrund von Handschriften und früheren Drucken erarbeiteter Ausgabe des Alten Testaments, der *Biblia Hebraica* von 1720. Hier geht es also um das philologisch-kritische Element bei der Entfaltung des historischen Interesses. Rengstorff gibt einen Überblick über das Leben von Michaelis und die Entstehungsgeschichte der *Biblia Hebraica*, insbesondere aber versucht er eine Würdigung der *Biblia Hebraica*, einen ersten „Anfang der Anerkennung, die ihm [Michaelis] die Nachwelt bis heute schuldig geblieben ist“ (49). Rengstorff weist darauf hin, daß der Versuch, alles erreichbare handschriftliche und gedruckte Material heranzuziehen, damals keineswegs selbstverständlich war. Die *Biblia Hebraica* markiere insofern eine neue Phase in der damaligen deutschen Bibelwissenschaft, „als nun erstmals die Notwendigkeit erkannt und ihr auch Rechnung getragen ist, den überkommenen Bibeltext auch historisch zu hinterfragen“ (38). Michaelis habe die Notwendigkeit der grammatischen Interpretation gesehen und die Verpflichtung des Interpreten betont, das darzustellen, was der zu interpretierende Autor denkt. Dabei bleibe Michaelis in seinen Kommentaren dem Auslegungsprinzip verpflichtet, daß das Alte Testament „sich zum Neuen Testament wie Weissagung zu Erfüllung verhält“ (25).

Sparn behandelt die Ausdehnung des historischen Interesses auf die Religionsgeschichte und die Geschichte von Dogma und Kanon. Er will wichtige Motive aufspüren, die zur theologischen Aufklärung insbesondere in Halle führten. Dabei betont er die Rolle, die der Eklektizismus von J. F. Budde spielte. Budde praktizierte den eklektischen Umgang mit der Geschichte, d. h. den durch das eigene Urteil, nicht durch die Vorurteile einer Schulmeinung bestimmten Bezug auf die Tradition. Dieser Eklektizismus – meint Sparn – sei der Ausdruck eines „neuen Selbstverständnisses, einer neuen *libertas philosophica*“ (72). Die eklektizistische Perspektive wendete Budde zwar nicht auf das religiöse Dogma selbst an, aber auf alles das, was in der Theologie mit menschlicher Geschichte zu tun hat, insbesondere auf die Kirchengeschichte. Hier versuchte sich Budde in einer unparteiischen Geschichtsschreibung. Die in diesem Sinne „eklektizistische Historiographie [sei] zum bestimmenden Kennzeichen der protestantischen Theologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ (77) geworden. Die vom historischen Kontext absehende Unterscheidung zwischen Dogma und menschlicher Geschichte sei aber methodisch unkontrollierbar gewesen. Wenn man Dogmengeschichte betreiben wollte, mußte „der eklektische, allenfalls indirekte kritische Umgang mit der dogmatischen Tradition in einen direkt kritischen, in Dogmenkritik und Kanonkritik, umschlagen“ (77). Dieser Fortgang zur theologischen Aufklärung verbindet sich in Halle mit S. J. Baumgarten und seinem Schüler J. S. Semler. Möglich geworden sei dieser Übergang, als verschiedene Motive der wissenschaftlichen Theologie miteinander verschmolzen: die „pietistische Subjektivität, der wolffianische Rationalismus und das in der Eklektik [...] methodisch ausgebildete historische Interesse“ (82). Baum-

garten verknüpfte die wolffianische Rationalität mit der pietistischen Emotionalität zu einem „vernünftigen Christentum“. Hinzu kam das aus der eklektizistischen Tradition stammende historische Interesse, das nunmehr aber auch mit der „Absicht der historischen Begründung der [...] dogmatischen Position“ (84) verbunden wurde. Baumgarten erwartete von der historischen Forschung die Bestätigung des Dogmas. Die historische Methode wurde für ihn deswegen zur einzigen Methode der Theologie. Zielte bei Baumgarten die historische Forschung aber noch apologetisch auf die Bestätigung des Dogmas, so erhielt sie bei Semler eine kritische Stoßrichtung und führte zur kritischen Untersuchung des biblischen Kanons und damit zur Betrachtung der Bibel als einer Quelle historischer Erkenntnis.

Die hier zu referierenden Beiträge zur Philosophie dokumentieren eine gewisse Unentschiedenheit der Hallenser akademischen Philosophie in ihrer Einstellung zur Religion. Biancos Aufsatz beschäftigt sich mit der Kritik Langes an Wolff, die bekanntlich entscheidend zu Wolffs Vertreibung aus Halle beitrug. Wolffs Philosophie enthielt mit ihren kosmologisch-ontologischen Voraussetzungen und der Lehre von der prästabilierten Harmonie Elemente, die mit zentralen christlichen Auffassungen in Konflikt geraten konnten. Bianco versucht eine Neubewertung der damaligen Vorkommnisse; er will die „herkömmliche Interpretation der Vertreibung Wolffs [...] als ein typisches Beispiel religiöser Intoleranz“ (111) relativieren. Und zwar geht es ihm um die Rettung des philosophischen Gedankengangs Langes. Bianco zeigt, daß Langes Argumentation „einige grundlegende Aporien des großartigen Leibniz-Wolffschen Gedankengebäudes“ aufgedeckt und „einen beträchtlichen Einfluß auf die deutsche Aufklärungsphilosophie bis hin zu Kant“ (113) ausgeübt hat. Bianco legt die Hauptlinien von Langes Kritik dar: sowohl die kosmologisch-ontologischen Voraussetzungen des Wolffschen Systems als auch die Lehre von der prästabilierten Harmonie implizierten die These des Fatalismus; und er schildert, wie Wolff diese Kritik – keineswegs immer sehr überzeugend – zu parieren suchte. Bianco zeigt, daß die Thematik der Diskussion zwischen Lange und Wolff im Denken des 18. Jahrhunderts beständig präsent blieb. Weil die Kritik Langes in der Sache begründet war, habe sie auch einen gewissen Einfluß auf die weitere Entwicklung der deutschen Aufklärungsphilosophie ausgeübt. Diesen Einfluß konstatiert Bianco bereits für Wolff selbst. In seinen späteren Schriften habe dieser den hypothetischen Charakter der Lehre von der prästabilierten Harmonie immer stärker herausgestrichen. Auch im Wolffianismus habe die Kritik Langes Auswirkungen gezeigt. So hätten A. Baumgarten und Meier versucht, Positionen Leibniz' und Langes miteinander zu versöhnen. Die Auswirkungen von Langes Kritik seien selbst noch bei Kant zu verspüren, so insbesondere in der Antinomienlehre, und zwar vermittelt durch Crusius' Opposition gegen den Fatalismus. Am unmittelbarsten habe Langes Kritik aber auf den die idealistisch-romantische Zeit einleitenden Pantheismus- oder Spinozastreit zwischen Jacobi und Mendelssohn eingewirkt.

Gawlicks Beitrag handelt von Meiers Religionsphilosophie. Gawlick bemerkt, daß die von Leibniz konzipierte und von Wolff explizierte Harmonie von Vernunft und Glauben nur prekär gewesen sei. Bereits bei Wolff trete die Ambivalenz zutage: auf der einen Seite der Versuch, zwingende Beweise für die Existenz Gottes und

Kriterien für die göttliche Offenbarung zu erstellen; auf der anderen Seite die Möglichkeit, den Anspruch auf Beweise von mathematischer Gewißheit *gegen* die christliche Religion zu wenden. Deswegen seien aus Wolffs Schule sowohl Theologen hervorgegangen, die Wolffs Philosophie in apologetischer Absicht verwendeten, wie auch scharfe Kritiker der überkommenen Religion. Gawlick untersucht, welcher dieser beiden Richtungen Meier zuzurechnen sei. Dabei konzentriert er sich auf Meiers Theorie der Denkfreiheit in bezug auf Religionsfragen, zunächst in ihrer Version von 1747. Meier meinte, die Menschen seien unter Umständen dazu verpflichtet, nicht das zu sagen, was sie denken. Wer bestimmte Grenzen überschreitet, müsse vom Staat bestraft werden; präventiv sei eine Vorzensur einzuführen. Meier wendet sich insbesondere auch gegen die Argumente für weitgehende Religionsfreiheit, die der Übersetzer der Wertheimer Bibel, Johann Lorenz Schmidt, vorgebracht hatte. In späteren Schriften hat Meier jedoch einen liberaleren Standpunkt eingenommen. Dort bejaht er zumindest den Gedanken, jedermann sei berechtigt und verpflichtet, seine Religion zu prüfen (habe jedoch nicht das Recht, die Ergebnisse öffentlich zur Diskussion zu stellen). Gawlick geht außerdem auf Meiers Theorien zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ein. Meier hat die natürliche Religion ausführlich behandelt, sowohl nach der praktischen als auch nach der theoretischen Seite. In praktischer Hinsicht scheint es, als ließen sich sämtliche Pflichten des Menschen Gott gegenüber aus der natürlichen Religion herleiten. Auf der theoretischen Seite zeigt Meier auf der Grundlage der natürlichen Religion die Möglichkeit von so etwas wie Offenbarung auf. Obzwar es also scheinen mag, als könnten alle wesentlichen Fragen in bezug auf die Religion von der Vernunft entschieden werden, so sind für Meier doch alle Menschen – resümiert Gawlick – „so von Vorurteilen beherrscht, daß sie sich niemals ganz von ihnen befreien und folglich niemals in den sicheren Besitz der Wahrheit kommen können“ (170). Die gesamte Erkenntnis, auch die religiöse, kann demnach nur wahrscheinlich sein. – Gawlick sieht Meier also – wie auch Wolff – als ambivalent an: „auf der einen Seite den Apologeten der herrschenden Religion [...], auf der anderen Seite den Anwalt des freien Denkens und der Toleranz“ (172/73).

Die hier knapp zusammengefaßten Beiträge geben ein differenziertes und vielschichtiges Bild der Beziehungen zwischen Philosophie und Religion in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Sie lassen natürlich auch viele Fragen offen. Auf drei Fragestellungen sei abschließend hingewiesen. Gawlick selbst bemerkt, daß Meiers Religionsphilosophie „im Zusammenhang mit entsprechenden Versuchen zeitgenössischer Theologen wie Jerusalem, Semler und Teller gesehen werden muß“ (167). Von Interesse scheint es mir auch zu sein, die Verbindung zwischen S. J. Baumgarten und Meier genauer zu untersuchen. Insbesondere in Hinblick auf seinen *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* wäre zu überprüfen, inwiefern Meier von Baumgartens Hermeneutik abhängt. Im Rahmen einer Geschichte der Hermeneutik im 18. Jahrhundert wären darüber hinaus Gemeinsamkeiten und Unterschiede der von Hallenser Autoren verfaßten hermeneutischen Lehrbücher herauszustellen.