

Theologische Aufklärung

Kritik oder System?

WALTER SPARN

1. Kritik und System

Auf den ersten Blick erscheint es nicht besonders wagemutig, die Herausbildung einer aufklärerischen protestantischen Theologie in der Epoche der Aufklärung unter den Titel *Kritik* zu stellen – ist doch das 18. Jahrhundert ein, wenn nicht das »eigentliche Zeitalter der Kritik«, wie das Immanuel Kant in der Diskussion der 1780er Jahr darüber, was wahre Aufklärung sei, als fast selbstverständlich festgestellt hat.¹ Bislang hat dem niemand widersprochen, auch wenn deutlich geworden ist, wie »klandestin« die Kritik, deren Hauptpunkt ja durchweg die Religion war, oft auftreten musste.² Der Kant'schen Einschätzung wird man auch nicht schon deshalb widersprechen, weil Verfahren, Gegenstände und Ziele von Kritik in unseren »nachmetaphysischen« oder auch »dekonstruktiven« Zeiten nicht mehr in demselben Horizont platziert sind, in dem sich die aufklärerischen Diskurse im 18. Jahrhundert entwickeln konnten.³

Wie man die Aufklärung als Zeitalter entschlossener Kritik bewundern kann, so kann man sie jedoch ebenso als Schauplatz des entschlossenen Willens zum *System* betrachten. Schon die Anfänge im 17. Jahrhundert verbanden sich mit der epistemologisch bewussten, anspruchsvollen Wiederbelebung der antiken, kosmologischen und politischen Begriffe des Systems. *Systema mundi* kam mit Nikolaus Kopernikus und Galileo Galilei wieder in Gebrauch und wurde in den Debatten um das richtig und religiös akzeptable »Weltsystem« normativ stark besetzt. *Systema hominum*, durch Thomas Hobbes in die politische Theorie wieder eingeführt, bezeichnete mit »Staatssystem« und »Staatenystem« ein

¹ I. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Berlinische Monatsschrift 4, 1784, 481–494), bes. 491; DERS., Kritik der reinen Vernunft (in: DERS., Gesammelte Schriften III [Akademie-Ausgabe], 1781), Vorrede, XI^r. Vgl. H. HOLZHEY, Art. Kritik II. (HWP 4, 1976, 1267–1282).

² Vgl. U. GOLDENBAUM, Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697–1796 (in: DIES. [Hg.], Appell an das Publikum, 2004, 1–118); M. MULSOW, Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, 2012, bes. 39ff.

³ Zum theologisch relevanten Verhältnis von Dekonstruktion und Kritik vgl. J.-L. NANCY, Dekonstruktion des Christentums, 2008.

zentrales theoretisches und praktisches Interesse der Aufklärung; sie fügte im 18. Jahrhundert die Aufmerksamkeit auf das »System politischer Ökonomie« hinzu, das Adam Smith als »natürliches System der Freiheit« erklärte.⁴ Deutlich formulierten auch Naturwissenschaftler, dass Aufklärung und Systemwissen zusammengehören, wie Paul Henry d'Holbach: *Système de la nature, ou, des lois du monde physique et du monde moral* (1770). Der religionskritische Aspekt der *Exposition du système du monde* von Pierre-Simon de Laplace (1796, dt. 1797), den die anekdotische Antwort auf Napoléons Frage illustriert, wo denn Gott darin bleibe (»Sire, je n'avais besoin de cette hypothèse«), ist dabei eher weniger innovativ als der in diesem System liegende Anspruch auf die Vollständigkeit des Wissens, einschließlich allen potenziellen Wissens.⁵

Für die theologisch anspruchsvolle Philosophie ist die Reihe der Namen, die Aufklärung mit Systemwissen verbinden, nicht weniger illustriert. Sie beginnt schon mit Gottfried Wilhelm Leibniz' *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* von 1695. Leibniz' These eines *systema harmoniae praestabilitatae* hatte dann im Pro und Contra stärksten Einfluss auf die (protestantische) Theologie. Über Christian Wolffs (eine theologische Schule instruierende) metaphysische Systematik und über Johann H. Lamberts Versuch zur *Systematologie* (vor 1767) reicht die Reihe bis zu I. Kant. Dessen Neubestimmung von System als einer »Einheit der mannigfaltigen Erkenntnis unter einer Idee« konvergierte nun mit seinem Projekt, *Kritik* als wissenskonstitutiv zu erweisen.⁶

Dass die Beziehungen von Kritik und System unter dem Ziel »Aufklärung« nicht einfach lagen, lässt sich wiederum schon bei Leibniz beobachten. Es ist es nicht nur Zufall, dass seine Theodizee von 1710 die Form von *Essais* hat, denen ein *Discours* über die Beziehung von Glauben und Vernunft vorausgeht. Es könnte sein, dass Leibniz' Leitfrage nach der »echten Frömmigkeit« auch die Versuche konterkariert, die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft endgültig zu beweisen; seine Mühen um die Rechtfertigung Gottes angesichts der realen Welt der Übel finden jedenfalls keinen Abschluss in einem Theorem. Vielmehr greift Leibniz zum Mittel des Dialogs und endet mit einer *fable*: dem Traumgesicht, das ihm Pallas Athene vermittelt und erklärt; im Hintergrund stehen nicht nur die Schlussmythen der platonischen Dialoge, sondern auch die Entrückung des Apostels Paulus.⁷ Das 18. Jahrhundert sah sich durchgehend

⁴ A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (zuerst engl., 1776), 1776/1792. Vgl. M. RIEDEL, Art. System, Struktur (GG 6, 1990, 299–301); zum antiken Begriff vgl. F.-P. HAGER, Art. System I. (HWP 10, 1998, 824f).

⁵ Vgl. J. HENRICH, *Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace*, 2012.

⁶ KANT, *Kritik* (s. Anm. 1), B 860. Vgl. CH. STRUB, Art. System II. System und Systemkritik in der Neuzeit (HWP 10, 1998, 825–856), 836–839; G. ECKERT, Art. System (Enzyklopädie der Neuzeit 13, 2011, 187–192), 189.

⁷ G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée* (1710), Troisième Partie, §§405–417; der Traum §§413–417; zu Paulus und dem Glauben an Jesus Christus (und gegen Boethius) §412.

mit dem komplexen Zusammenhang von System und Kritik konfrontiert, der dann bei I. Kant epistemologisch zum Austrag kam.

Die komplexe Konstellation von System und Kritik verbietet es, die Aufklärung nur mit einem der beiden Projekte gleichzusetzen. Meine These ist denn auch nicht, dass die theologische Aufklärung sich insgesamt durch ihren Charakter als Systemkritik auszeichnet, vielmehr meine ich, dass sie durch ihre (allerdings sehr unterschiedlichen) Bestimmungen des *Verhältnisses* von Kritik und System charakterisiert war. Ich möchte zeigen, dass die Zeit vom ausgehenden 17. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert eine Zeit *rivalisierender theologischer Aufklärungen* darstellte. In diesem dynamischen Strittigkeitsprofil lässt sich die theologische Aufklärung als eine Epoche der Geschichte des Christentums auffassen; und darin gehört sie zu ›der‹ Aufklärung, deren ebenfalls vielfältige, oft auseinanderstrebende, ja gegensätzliche Tendenzen nicht hindern, von der Epoche der Aufklärung zu sprechen.⁸ Damit ist freilich nicht behauptet, dass die theologische Aufklärung ›die‹ Aufklärung in sich bloß wiederholte, wohl aber, dass sie mit den aufklärerischen Bewegungen um sie herum in Wechselwirkung stand. Diese Wechselwirkung konnte ihrerseits sowohl Konvergenz als auch Divergenz erzeugen – nicht verwunderlich angesichts der methodologischen Differenz zwischen theologischer Binnen- und philosophischer oder politischer Außenperspektive auf Religion. Aber in jeder der beiden Perspektiven konnten theologische Systembildung und theologische Systemkritik unterschiedlich bewertet werden.

Ich möchte nicht verhehlen, dass ich im Blick auf die theologische Aufklärung die *systemkritische* Option für interessanter halte als die systembildende Option. Das ist allerdings keine beschreibende, sondern eine normative Äußerung. Sie rührt daher, dass mir die systemkritische Variante theologischer Aufklärung nicht nur ein Phänomen der Aufklärung als einer *Epoche* zu sein scheint, sondern zugleich ein erstes deutlich erkennbares Phänomen eines *Projekts*, das der protestantischen Theologie fortdauernd am Herzen liegen muss, eben des *Projekts Aufklärung*. Diese Sicht steht in (kritischer) Korrelation zur Diskussion darüber, ob die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein die Nachwelt verpflichtendes »Projekt Aufklärung« auf den Weg gebracht hat – nicht damit es einst ›vollendet‹ werden könne, sondern weil Aufklärung ein nie vollendeter Prozess ist.⁹ Meine Sicht ist jedoch keineswegs motiviert von dem (theologisch

⁸ Die guten Gründe, an einem (nicht essentialistischen) Epochenbegriff »Aufklärung« festzuhalten, hat gegen das Votum von Jonathan C. D. Clark zuletzt Daniel Fulda artikuliert, vgl. D. FULDA, Gab es ›die Aufklärung‹? (Das Achtzehnte Jahrhundert 1, 2013, 11–25). Den Ausdruck »rivalisierende Aufklärungen« verdanke ich dem (historiographisch nicht unproblematischen) Buch von I. HUNTER, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, 2001.

⁹ Vgl. D. J. WETZEL (Hg.), *Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität*, 2012; S. STOCKHORST, *Aufklärung – Epoche, Projekt und Forschungsaufgabe* (in: DIES. [Hg.], *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung*, 2013, 7–23); A. KUBIK (Hg.),

prominent vertretenen) Verdacht, der aufklärerische, oft mit dem Gestus der Überlegenheit auftretende Wille zum System sei ein Wille zur Macht gewesen, eine ›Selbstermächtigung der Vernunft‹. Vor so etwas ist selbstverständlich auch ein systemkritischer Impetus nicht schon als solcher geschützt; die theologische Aufklärung des systemkritischen Typs war nicht weniger der Versuchung zur Arroganz ausgesetzt als ihr Gegenpart – und war vielleicht selber nicht frei von hintergründigen systematischen Ambitionen, wie vermutlich gerade die scharf systemkritische, religions- und theologiekritische »Radikalaufklärung« belegt.¹⁰

Meine historiographische Aufgabe besteht daher darin, die beiden (Ideal-) Typen theologischer Aufklärung darzustellen und gegeneinander zu profilieren. Das besagt zunächst, theologische Aufklärung nicht mit der so genannten *Neologie* gleichzusetzen, sie also erst um 1750 beginnen zu sehen.¹¹ So wichtig die Erforschung der Neologie ist, um immer noch gängige Negativ-Klischees über die theologische Aufklärung zu überwinden, so wichtig ist auch die Frage nach früheren Formen theologischer Aufklärung, in denen der Terminus ›Aufklärung‹ und seine Programmatik noch nicht formuliert waren. Eine solche Aufklärung gab es m. E. überall dort, wo, ausgelöst durch den bewusst akzeptierten Verlust von bislang stabilen Gewissheiten und Ordnungen, strukturelle Veränderungen des gesellschaftlichen Status quo bewusst angestrebt wurden; das ist seit dem späten 17. Jahrhundert der Fall. Klar geworden ist ohnehin, dass die Erforschung der theologischen Aufklärung auch Vorgänge beachten muss, von denen schwer zu sagen ist, wie sie zugleich »Widersacher und Weggefährten der Aufklärung« waren, wie den Pietismus oder die das Jahrhundert mitprägende Esoterik oder gar die auch theologisch relevanten Formen des Nichtwissens.¹² Speziell der Pietismus war im Blick auf die Theologie und ihre philosophische Propädeutik die erste Bewegung, die den Status quo eines vermeintlich wohlbegründeten Systems von Wissen systemkritisch bestritt.

Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit, 2011; G. PFLIEDERER, Aufklärerisches Denken in der neueren protestantischen Theologie (Theologische Zeitschrift 68, 2012, 233–254).

¹⁰ Vgl. jetzt den Sammelband von J. I. ISRAEL / M. MÜLSOW (Hg.), Radikalaufklärung (stw 2053), 2014; bes. den Beitrag von S. BERTI, Die Aufklärung überdenken. Der religiöse, geistige und politische Weg zum Antichristianismus (aaO 92–120).

¹¹ Auch die zurzeit maßgebliche Darstellung der Neologie fördert die Verkürzung nicht, sondern greift weit in die Vorgeschichte zurück, vgl. A. BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, 2009, 66–111.

¹² Vgl. H.-J. SCHRADER, Der Pietismus als Widersacher und Weggefährte der Aufklärung (in: STOCKHORST, Epoche und Projekt [s. Anm. 9], 91–130); M. NEUGEBAUER-WÖLK, Aufklärung und Esoterik (aaO 47–74); H. ADLER / R. GODEL (Hg.), Formen des Nichtwissens in der Aufklärung, 2010.

2. Eklektik: Eine erste Formation theologischer Aufklärung

Die Rede ist hier von der Ablösung des philosophischen Schularistotelismus, den die lutherisch-orthodoxe Theologie um 1700 noch festhielt, durch die eklektische Methodologie. Die seit den nachkantischen Systembildungen mit amethodischem Eklektizismus verwechselte Eklektik ist vor kurzem in ihrer denkgeschichtlichen Bedeutung wieder entdeckt und neu gewürdigt worden: Sie verkörperte nicht bloß die *libertas philosophandi*, sondern dezidiert auch deren kritischen Aspekt. Die Kritik betraf nicht nur die Vorurteile der *sectae*, d. h. der Denkschulen, sondern auch philosophische Gegenstände, das *systema logicum* mit seiner Privilegierung der demonstrativen Syllogistik und ebenso das *systema Metaphysicae*, sei es das aristotelische, sei es das cartesianische, nämlich die beiden gemeinsame theoretische Exklusivität.

Der Übergang von der *sectaria philosophia* zur *philosophia electiva* lässt zwei Merkmale der neuen Gestalt der *libertas philosophandi* erkennen. Das eine ist die Ausbildung einer kritischen Historiographie zum Zweck des Abbaus quasi-kanonischer Ansprüche aller nichtbiblischen Wissensüberlieferungen. Dafür gab einen wichtigen Anstoß des Leipziger Lehrers Leibniz', Jacob Thomasius, mit historischen Untersuchungen über die angeblich christliche Gnosis (1665) oder über die Geschichte der Metaphysik (1670). Deren aktuelle systematische Form verdanke sich einer willkürlichen *abstrahendi libido*, sie stelle daher nur ein Begriffslexikon dar.¹³ Das zweite Merkmal war die methodische Emanzipation aus der quasi-kanonischen Verbindung aristotelischer Naturphilosophie und biblischer Kosmologie. Sie betrieb als erster der Pfarrer Johann Christoph Sturm, seit 1669 Professor für Mathematik und Physik in Altdorf. Er führte die experimentelle Methode in die Naturphilosophie ein und entschied sich daher grundsätzlich dafür, traditionale Autoritäten durch eklektische Rezeption bzw. Kritik am Maße nachprüfbarer Erfahrungen und einsichtiger Argumente zu relativieren.¹⁴

Die akademische Instanz, die der Eklektik zum methodologischen Durchbruch verhalf, war die 1693 gegründete Universität Halle mit Christian Thoma-

¹³ J. THOMASIIUS, *Schediasmahistoricum* [...], 1665; DERS., *Erotemata metaphysica pro incipientibus. Accessit pro adultis historia variae fortunae, quam Metaphysica experta est* (1670) (Gesammelte Schriften III), hg. von W. SPARN, 2003. Vgl. L. BRAUN, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, 1990, 99ff; W. SPARN, Jakob Thomasius (in: H. HOLZHEY [Hg.], *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* [im Folgenden: *Grundriss 17. Jahrhundert*], Bd. 4/1, 2001, 518–520); M. GIERL / H. JAUMANN / W. SPARN, *Einleitung* (in: J. THOMASIIUS, *Gesammelte Schriften I*, hg. von W. SPARN, 2005, 1–22), 9ff.

¹⁴ Die einschlägigen Dissertationen von 1672 und 1679 sind abgedruckt in J. CH. STURM, *Philosophia eclectica*, 1686/1698. Vgl. M. ALBRECHT, Johann Christoph Sturm (in: *Grundriss 17. Jahrhundert* [s. Anm. 13], Bd. 4/2, 942–947).

sus für Philosophie und Jurisprudenz¹⁵ bzw. August Hermann Francke für Theologie.

Er und seine Schüler votierten klar für die Eklektik in der Philosophie, nicht nur weil deren Ansprüche an die Theologie damit umso sicherer abzuweisen waren, sondern auch aus einem theologischen Interesse, das sich philosophisch als fruchtbar erwies. Das beste Beispiel ist die Logik des Gefolgsmannes Franckes in der philosophischen Fakultät, Joachim Langes *Medicina mentis* (1708). Langes Erkenntnislehre zielt auf eine Transformation des philosophischen Habitus, indem sie zeigt, wo und inwiefern menschliches Denken der Heilung bedarf, und wie der geheilte Geist Affekte und Vorurteile im Denken aufspüren und die Grade der Wahrheit (erweisliche, unerweisliche, wahrscheinliche) Wahrheiten weise unterscheiden kann.¹⁶ Wie Lange lehnten alle Hallenser Theologen die Eklektik im Bereich der Heiligen Schrift selbstredend ab. Doch verschleierten sie sich damit, dass sie selber die Kanonizität des biblischen Kanons erheblich alterierten durch die pietistische Erweiterung der Hermeneutik um die *applicatio* und die Eingrenzung der Theologie auf eine *theologia regeutorum*. Der gegen Spiritualismus aller Art allergische Valentin Ernst Löscher monierte sogleich und plädierte seinerseits sogar für die Abschaffung des methodologisch bislang konstitutiven Begriffs des *habitus theologicus*: Es sehe nun so aus, als würde Wahrheitsgewissheit vom bekehrten Theologen erzeugt!¹⁷

Für die theologische Propädeutik wurde die Eklektik durchgesetzt durch Johann Franz Budde, seit 1705 in Jena. Seine noch in Halle verfassten, bis in die 1730er Jahre aufgelegten *Institutiones philosophiae eclesticae* setzten die historische Distanzierung und vorurteilskritische Relativierung der systematisch tradierten Wissensbestände ausdrücklich ein für die Ausbildung einer autoritätskritischen Selbständigkeit. Sie erlaubt, die Prinzipien der Erkenntnis und den *ordo* des Wissens neu zu formulieren.¹⁸ Dieses Programm war erfolgreich in

¹⁵ Vgl. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, 1983, 249–303 (J. G. Vossius, D. Morhof, Ch. Thomasius); H. HOLZHEY / S. ZURBUCHEN, *Christian Thomasius* (in: *Grundriss 17. Jahrhundert* [s. Anm. 13], Bd. 4/2, 1165–1202), 1186 ff.

¹⁶ J. LANGE, *Medicina mentis*, (1708) 1718. Vgl. M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, 1945, Nachdr. 1964, 75–82; W. SPARR, *Philosophie und Theologie. Einleitung. Mit einem Überblick zur protestantischen Schulphilosophie im frühen 18. Jahrhundert* (in: H. HOLZHEY [Hg.], *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts* [im Folgenden: *Grundriss 18. Jahrhundert*], Bd. 5/1, 2014, 451–456); DERS. / G. SCHÄFER, *Der Pietismus. Einleitung* (in: *Grundriss 18. Jahrhundert*, Bd. 5/1, 524–528 [§ 28]).

¹⁷ So im *Locus* über die Theologie in der (unveröffentlichten) *Dogmatik*, die Löscher 1712 unter dem Titel *Pandectae theologicae* zu schreiben begann; vgl. M. GRESCHAT, *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, 1971, 135ff; DERS., *Valentin Ernst Löschers Praeotiones theologicae* (in: H. LAUFHÜTTE / M. TITZMANN [Hg.], *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, 2006, 425–475).

¹⁸ J. F. BUDDE, *Institutiones philosophiae eclesticae*, 3 Bde., 1703, Nachdr. 2006 (die *Elementa philosophiae practicae* erschienen bereits 1697).

einer weit gespannten historisch-literarischen Gelehrsamkeit, etwa in der philologischen Analyse der Kabbala (1702) und der Historisierung des »neuen« Atheismus (1717). Budde fasste die Logik wie Lange als Gesundung des Intellekts und Verbesserung des Willens auf, ergänzte sie aber um eine Hermeneutik, die der Verwechslung des *sensus mysticus* mit dem *sensus litteralis* vorbeugen sollte.¹⁹ Systemkritisch wirksam war auch Buddes Verabschiedung der ontologischen Metaphysik zugunsten einer Physikotheologie, die schon jetzt den Effekt hatte, dass die mit der *theologia naturalis* endende Physik mit *de homine* einsetzte.²⁰

Auch in seiner Dogmatik (1723) setzte Budde anthropologisch ein, nämlich mit der Praxis von *Religion* im Kontext universalen menschlichen Glücksstrebens: der natürlichen Religion, welche die Bedingungen für den Erfolg erkennt, und der offenbaren Religion, in der allein diese Bedingungen erfüllt sind. Weil der biblische Kanon noch tabu ist, besteht der systematische Charakter der *scientia rerum divinarum* wie bisher nur darin, die heilsnotwendigen Glaubensartikel vollständig, wohlgeordnet und untereinander verbunden aus der Heiligen Schrift zu begründen, also das dogmatische Glaubensfundament in Analogie zum realen Glaubensfundament, zu Jesus Christus dem Versöhner, darzustellen.²¹ Aber außerhalb des biblischen Kanons sind alle theologischen Wissensbestände der kritischen Historie zugänglich, auch Dogmatik und Morallehre. Das Konzept einer *Geschichte* der Dogmen wurde von Budde und seinen Schülern schon angedeutet; die Transformation der Polemik in Konfessionskunde wurde von Budde initiiert und von Johann Georg Walch vorangetrieben.²²

Es ist ein Missverständnis, die propädeutisch eklektische und theologisch der Historie sich öffnende Theologie J. F. Buddes oder Christoph Matthäus Pfaffs (bloß) eine »Übergangstheologie« zu nennen. Abgesehen davon, dass ein solcher Ausdruck begründungsbedürftig wäre (zu fürchten ist, dass ihre – vermeintliche – Stellung zwischen den Systemen diesen Ausdruck evoziert hat!), greift er auch historisch zu kurz. Der engere und weitere Kreis der Schüler Buddes war in der *respublica litteraria* sämtlicher protestantischer Gymnasien und Universitäten bis in die 1750er Jahre dicht und einflussreich präsent, nicht nur mit Größen wie J. G. Walch, Christoph August Heumann oder Jakob Brucker.

¹⁹ Budde nahm damit auch die Entwicklung der neuen Disziplin »Hermeneutik« durch Johann Conrad Dannhauer auf, vgl. S. MEIER-OESER, Einleitung (in: J. C. DANNHAUER, *Idea boni disputatoris*, 1629, Nachdr. 2010, Xff); W. SPARN, Johann Conrad Dannhauer (in: S. LUTHER / R. ZIMMERMANN [Hg.], *Studienbuch Hermeneutik*, 2014, 187–197).

²⁰ Vgl. H. RÜPING, Johann Franz Budde (in: *Grundriss 17. Jahrhundert* [s. Anm. 13], Bd. 4/2, 1204–1211); W. SPARN, Einleitung (in: J. F. BUDDÉ, *Gesammelte Schriften I–III*, hg. von W. SPARN, 2006, V–LIX), bes. XIIIff.

²¹ J. F. BUDDÉ, *Institutiones theologiae dogmaticae*, 1723, Nachdr. 1999, I, 1, 89–95 (§ 52); vgl. F. NÜSSEL, Einleitung (aaO V–XXX), bes. XIII ff. XVI ff.

²² Vgl. SPARN, Einleitung (s. Anm. 20), XXXIIIff.

Eklektiker waren auch die vielen Schüler Ch. Thomasius' in den juristischen, medizinischen und theologischen Fakultäten in Halle, Jena, Leipzig, seit 1737 auch in Göttingen.²³ Man kann überdies sagen, dass die eklektische Philosophie fast bruchlos in das überging, was mit einem damals ganz positiven Ausdruck »Popularphilosophie« genannt wurde. J. G. Walchs *Philosophisches Lexicon* von 1626, im Todesjahr 1775 in 4. Auflage publiziert, dürfte auch die meisten populärphilosophischen Diskurse instruiert haben.²⁴

3. Systemdenken versus Eklektik

Walchs *Lexicon* erwähnt in den ersten beiden Auflagen in einem kurzen Artikel »Systema« die barocken Schulphilosophien, die sich bis ins zweite Dezennium halten konnten, nicht aber Christian Wolff, der 1723 aus Halle aufgrund einer Intrige der Pietisten vertrieben worden war. Dessen Systemphilosophie stellte sich aber bald als wiederum schulmäßige Nachfolgerin der bisherigen Scholastik heraus, allerdings auf einer im Entscheidenden neuen Grundlage. Tatsächlich präsentierten sich die eklektische Methodologie und das Systemdenken Wolffs als *konkurrierende Modelle* aufklärerischer *cultura ingenii*. Das ist von beiden Seiten so gesehen worden.

J. F. Budde hatte schon auf Leibniz' Begründung des neuen Systemdenkens im Satz vom zureichenden Grund im Jahr 1710 reagiert, denn Leibniz zielte nicht bloß auf ein hypothetisches, sondern auf ein »vollkommenes System«, das mit dem *more geometrico* gesicherten Zusammenhang restlos aller seiner Sätze mit evidenten Prinzipien völlige Wahrheitsgewissheit erzeugt. Diese Prinzipien, ausgeschlossenes Drittes und zureichender Grund, sind als universale Prinzipien in der natürlichen Religion verankert. Das ist bei Wolff nicht anders, auf den Budde seit 1723, verständlicherweise nicht ganz freiwillig, reagierte (und dabei die unglückliche Formel *philosophia Leibnitio-Wolffiana* prägte). Wolff nahm (auch) diese Herausforderung an: In *De differentia intellectus systematici et non systematici* (1729) kennzeichnete er das systematische Denken als Urheber eines Systems von Lehren, die kraft ihrer Ableitung vom Elementarsystem evidenter Prinzipien mit diesen Prinzipien und untereinander zweifelsfrei verbunden sind. Die theologisch problematische Eigenschaft dieses Systemdenkens ist, dass es kein Wissen geben kann, das nicht in ein solches System passen würde, und dass das systematische Denken nicht ruht, bis sein gesamtes Wissen

²³ Vgl. BRAUN, Geschichte (s. Anm. 13), 103ff. 109ff.; W. SCHNEIDERS u. a., Der Thomasianismus (in: Grundriss 18. Jahrhundert [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 61–101 [§§ 5–7]).

²⁴ J. G. WALCH, Philosophisches Lexicon, ²1733, 216f; vgl. J. H. ZEDLER, Grosses vollständiges Universal-Lexicon 41, 1744, 1209–1213. Zu Walch vgl. SCHNEIDERS, Thomasianismus (s. Anm. 23), 79–82.

in ein System gebracht ist.²⁵ Dies bedeutet auch gegenüber dem bisherigen philosophischen und auch in der Theologie gebrauchten Systembegriff einen qualitativen Sprung.

Exkurs

Um diesen Sprung zu verdeutlichen, sei ein Rückblick erlaubt. Der stoische Begriff *systema* war schon von Philipp Melanchthon, meist mit *ordo* übersetzt, rezipiert worden; er erhielt neben dem musiktheoretischen Gebrauch bereits eine gewisse Bedeutung für die Disposition von Wissen. Die Elemente dieses Wissens, die *loci communes*, waren am rhetorisch-dialektischen Maß der Mitteilbarkeit oder Diskutierbarkeit orientiert. Die Kohärenz der Loci war nicht durch ihren *ordo*, sondern durch die *methodus* verbürgt, in der Theologie durch die Referenz aller Loci auf die Heilige Schrift. Es war nunmehr fraglich, ob die Ordnungsleistung eines »Systems von Erkenntnissen« sich der *techne*, dem Können des Ordnenen verdankt oder ob sie auf die Korrespondenz der Systemordnung mit der Ordnung der Welt bzw. ihres jeweiligen Ausschnitts zurückgeführt werden kann. Die erstere Option, die Wahrheit vor allem als Erkenntnisgewissheit auffasst, wurde im ramistischen Methodenideal verfolgt; dies hatte bei reformierten Philosophen und bei Pädagogen Relevanz, z. B. in dichotomisch fortschreitenden oder enzyklopädischen Wissensordnungen oder in alphabetischen *Lexica*.²⁶ Dagegen setzten Lutheraner auf die Referentialität der Systemordnung und trennten daher (im Gefolge von J. Zabarella) von den Realdisziplinen, d. h. den *systemata*, die den Ordnungen der Dinge in der Welt entsprechen (müssen), die Instrumentaldisziplinen *artes*, als intellektuelle Ordnungen, ganz ab. Als ein inhaltlich neutrales Instrument, d. h. als *methodus*, war die (demonstrative) Logik geeignet, den Anspruch realdisziplinärer Aussagen auf Wahrheit zu beurteilen.²⁷

Für die Theologie bedeutete dieser methodologische Kompromiss, dass die Kohärenz der theologischen Realien, d. h. der Glaubensartikel, die als solche

²⁵ CH. WOLFF, De differentia intellectus systematici et non systematici (in: DERS., Gesamelte Werke II/34, 1983, 107–154); kurze Darstellung bei STRUB, System (s. Anm. 6), 830f. Vgl. auch H.-M. GERLACH, Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff (in: DERS. [Hg.], Christian Wolff – seine Schule und seine Gegner [Aufklärung 12/2], 2001, 9–26).

²⁶ Die stilbildende Enzyklopädie des 17. Jahrhunderts ist J.H. ALSTED, Encyclopaedia septem tomis distincta, 1630, Nachdr. 1989/1990. Vgl. SCHMIDT-BIGGEMANN, Topica (s. Anm. 15), 100ff; M. GIERL, Art. Enzyklopädie (Enzyklopädie der Neuzeit 3, 2006, 344–356). Vgl. auch W. MÄHRLE, Art. Ramismus (Enzyklopädie der Neuzeit 10, 2009, 600–602).

²⁷ Vgl. W. SPARN, Wiederkehr der Metaphysik, 1976, 23ff; SCHMIDT-BIGGEMANN, Topica (s. Anm. 15), 31ff. 67ff; auch O. RITSCHL, System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, 1906.

durch den die Heilige Schrift auslegenden Glauben verbürgt wurden, gleichwohl nicht der Ordnungsleistung des Theologen zugerechnet werden musste, sondern der Heiligen Schrift. Die latente Spannung zwischen dem *habitus intellectus* des Theologen und den schriftbegründeten *articuli fidei* wurde auf diese Weise entschärft. Leonhart Hütter bezeichnete in seinem weitverbreiteten *Compendium locorum theologicorum* (1610) die kohärente »Kette der Artikel« als *doctrinae Christianae corpus sive systema perfectum absolutumque*, vollständig nämlich *ex mutua Articulorum Fidei cognatione*.²⁸ Hütter berief sich auf Melanchthon; folgende Lehrbücher ersetzten folgerichtig die heilsgeschichtlich (»synthetisch«) ordnenden »Loci theologici« durch das »Systema theologiae«, das die Loci, dem praktischen Zweck der Theologie, der Vermittlung des Glaubens, entsprechend »analytisch« anordnete. Der im ganzen 17. Jahrhundert gebräuchliche Begriff des Systems sichert also die Unterscheidung zwischen der Heiligen Schrift und ihrem theologischen Ausleger. Wie angedeutet, wurde das (auch) im Pietismus durch die zunehmend konstitutive Bedeutung des subjektiven Faktors der theologischen Wahrheitsgewissheit in Frage gestellt.

Für die Theologie bedeutete der Wolff'sche Systembegriff, dass ihre bisherige Unterscheidung von logischem Werkzeug (*ars*) und von Gegenständen des Denkens (*scientia*) im denkenden Subjekt zusammenfiel. Wenn »System« nicht mehr bloß die Ordnungs- und Mitteilungsförm von Wissen heißt, sondern die innere Kohärenz des Wissens aus Prinzipien, dann wird das Denken als solches systematisch. Dies unterläuft das theologische Wissensprinzip, den Bibelkanon: Dessen Exemption aus dem natürlichen Wissen und seine Überordnung über das natürliche Wissen wird hinfällig. Die Offenbarung, Inbegriff göttlicher Vernunft und Weisheit, reduzierte sich nun auf einen supranaturalen Sonderfall, dessen Normativität die Theologie apologetisch sichern musste.²⁹

Weil diese Begründung auf einem Vernunftbeweis für die Möglichkeit und die Notwendigkeit besonderer Offenbarung aufruhte und weil die Heilsordnung ohne kategorialen Bruch an die Schöpfungsordnung anschloss, wurde die »mathematische Lehr-Art« Wolffs eine theologische Option. Sie zog der (bloß) deliberativen Dialektik wiederum die syllogistische Demonstration vor, und sie integrierte Wolffs ontologisch anspruchsvolle Metaphysik und ihre rationale Theologie in ihre Bibelhermeneutik. Bedingung hierfür war »nur«, auch diese Offenbarungstheologie *methodo scientifica* anzulegen; genau dies macht den »theologischen Wolffianismus« aus.³⁰ Er versprach sich den endlich völlig zwei-

²⁸ L. HÜTTER, *Compendium locorum theologicorum ex Scripturis Sacris et Libro Concordiae*, 1610, hist.-krit. Ausgabe von J. A. STEIGER, 2006, 19f.

²⁹ Vgl. W. SPARN, Protestantische wolffianische Theologie. Einleitung (in: Grundriss 18. Jahrhundert [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 459–463).

³⁰ Die Erforschung der wolffianischen Theologie, lange abgestempelt als Übergangssphänomen auf dem Abweg zum Rationalismus, als »Koloß auf tönernen Füßen« (Karl Barth), ist

felsfreien Nexus der theologischen Wahrheiten und deren völlige Klarheit und Gewissheit – und er versprach sich Entlastung von Eingriffen in den doktrinalen Bestand (zu Recht, sieht man ab von antivolutaristischen Zügen im Gottesbild) –; *nihil novi expectare*, beruhigte etwa Jakob Carpovs Dogmatik ihre Leser.³¹ Dass die szientifische Methode nicht nur für die Schule, sondern auch für die Kanzel geeignet sei, führte Johann Gustav Reinbeck vor: Es gelang ihm zusammen mit Johann Christoph Gottsched, die »philosophische Predigt« 1740 in Preußen verbindlich zu machen.³²

Die systemkritische Eklektik schien durch das wolffianische Systemdenken also auch als Methode überboten. Die Pluralität von normativen Optionen, der für die eklektische Methodologie als Gegenstand der Kritik vorausgesetzt war, erschien nun als bloß zufällig, weil die neue Perspektive der Kritik ein allgemeines Prinzip war, das die Vielfalt normativer Perspektiven unter sich begriff. Wollte man nicht das »systematische Denken« der Sünde der Ureltern gleichstellen und *deshalb* das eklektische Sammeln und moralische Prüfen menschlichen Wissens als einzig legitime Philosophie verstehen,³³ so konnte man nun (auch Wolff schätzte die Historie, obwohl sie sich nicht unter demonstrativische Regeln bringen ließ) die Eklektik überbieten und die historische und hermeneutische Kritik auf bislang exemte kanonische Bestände ausweiten. Diesen Weg wählten ›Linkswolffianer‹ wie Johann Lorenz Schmidt; dessen neue Bibelübersetzung (»Wertheimer Bibel«), konnte ihre eigenen normativen Annahmen, da allgemein vernünftig, als einer Begründung gar nicht bedürftig präsentieren.³⁴

erst in jüngster Zeit in Gang gekommen; vgl. S. LORENZ / W. SPARN / A. STRASSBERGER, Protestantische wolffianische Theologie (in: Grundriss 18. Jahrhundert [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 457–473 [§ 21]).

³¹ J. CARPOVIUS, *Theologia revelata dogmatica Methodo scientifica adornata*, 1737, Praefamen, p. 14–22; zit. p. 14. Ob die letzte Blüte der Physikotheologie eher der Eklektik (B. H. Brockes) oder dem Wolffianismus (L. Euler, A. von Haller, C. von Liné) zuzurechnen ist, bedarf noch der Untersuchung.

³² A. STRASSBERGER, Johann Christoph Gottsched und die »philosophische« Predigt (BHTh 151), 2010; DERS., Art. Reinbeck, Johann Gustav (BBKL 29, 2008, 1149–1164). Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass der Weg der Erkenntnisgewinnung und Wissensvermittlung in der Aufklärung fast noch wichtiger war als die dann gewonnenen Ergebnisse: S. FÖRSCHLER / N. HAHNE (Hg.), *Methoden der Aufklärung. Ordnungen der Wissensvermittlung und Erkenntnisgenerierung im langen 18. Jahrhundert*, 2013.

³³ So Valentin Ernst Löscher mit dem Vorwurf an die Leibniz-Wolffsche Schule, sie ziele mit dem Prinzip des *ratio determinans* auf die positive Verbürgung theologischen Wissens und damit auf infallible »Allwissenheit«, in: V. E. LÖSCHER, *Quo ruitis?* (Frühaufgelesene Früchte der Theologischen Sammlung [Anhang zu den seit 1701 publizierten »Unschuldige(n) Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen«], 1735); bibliographischer Nachweis der zwischen 1735 und 1742 publizierten Anhänge bei GRESCHAT, *Tradition* (s. Anm. 17), 407ff; zum Inhalt aaO 319ff.

³⁴ U. GOLDENBAUM, Der Skandal der Wertheimer Bibel. Die philosophisch-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianern (in: DIES. [Hg.], *Appell* [s. Anm. 2], 175–508); A. STRASSBERGER, Johann Lorenz Schmidt (in: Grundriss 18. Jahrhundert [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 467–469).

Diesem Überbietungsgestus folgten andere Theologen jedoch nicht, sondern verbanden Systemdenken und Eklektik in hermeneutischer Absicht. Das gilt vor allem von Siegmund Jakob Baumgarten, der pietistisch und auch wolffianisch geprägt, also sowohl in der eklektischen als auch in der demonstrativischen Methodologie bewandert war. Seine Hermeneutik gab, in zunächst konservativer Absicht, der historischen Kritik eine normativ relevante Richtung auf die Historisierung, d.h. Dekanonisierung traditionellen Wissens. Sein Schüler und Editor Johann Salomo Semler transformierte die orthodoxe Dogmatik vollends in »Glaubenslehre« und legte selber den dogmatischen und sanktionsbewehrten Zaun auch um den Bibelkanon nieder. Auch wenn die Hallenser, trocken wie sie waren, an der ordentlichen Wolff'schen »Lehr-Art« festhielten, wo Beweise zu führen waren – der Weg bis zu Semlers Traktat *Von freier Untersuchung des Canon* (1774/1777) brachte mit dem Übergang zur historisch-kritisch basierten Hermeneutik wiederum ein eklektisches Konzept von Wissenschaft zur Geltung. Dass es sich dabei nicht um amethodischen Eklektizismus handelte, wird gerade bei Semler überaus deutlich.³⁵

4. Die Peripetie der Systemkritik in der Neologie

Die aufklärerische Neologie, die sich seit Johann Joachim Spaldings brillanten *Gedanken über die Bestimmung des Menschen* (1748) im protestantischen Deutschland entwickelte und die im Preußen Friedrichs II. eine führende Rolle einnehmen konnte, war nicht einfach Fortsetzung der bisherigen Eklektik. Die neuere Forschung hat eine Vielfalt von Motiven für die Entstehung der neuen Formation zutage gefördert. Die aus der Schule Wolffs und aus dem Pietismus kommenden Motive sind dabei ebenso deutlich wie bald die Rezeption der englischen Moralphilosophie und der Rousseau'schen Gesellschaftskritik und Pädagogik und wie die Nähe zur Popularphilosophie. Die Neologie verschmolz all das in einem *religiös* inspirierten und eben darum vertieft *systemkritischen* Denken.

Die neologische Denkformation bezweckte nicht nur, wie die etwa zeitgleiche anthropologische Wende des 18. Jahrhunderts überhaupt, ihre Theoriebildung möglichst nahe an den ethischen und ästhetischen Erfahrungen menschlicher Lebenspraxis zu halten. Noch wichtiger war ihr, christliche *Frömmigkeit* zu reflektieren und praktisch zu motivieren. Diese Frömmigkeit war eng ver-

³⁵ Vgl. M. SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, 2012; D. FLEISCHER, Einleitung in: J.S. SEMLERS letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion, 1792, Nachdr. 2012; BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm.11), 104–111; W. SPARN, Siegmund Jakob Baumgarten (in: *Grundriss 18. Jahrhundert* [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 469–473); DERS., *Johann Salomo Semler* (aaO 485–487).

bunden mit dem, was man ›fromme Aufklärung‹ nennen kann,³⁶ spezifisch war sie aber als Frömmigkeit, die sich im Selbstverhältnis einer Person ungezwungen bildet und authentisch artikuliert. Der Terminus dafür lautete »Simplicität«, seinerseits eng verbunden mit dem psychologischen Begriff der »Empfindung«. Letzterer war seit der Publikation des *Traité de sensations* von Etienne B. de Condillac (1749, dt. 1754) allgemein; er gab dem »Zeitalter der Empfindsamkeit« den Namen.³⁷ Die Neologie positionierte sich grundsätzlich systemkritisch, weil die, subjektiv authentische, einfach empfundene Frömmigkeit sich in kein System einfügen und auf ein Systemelement herabstufen ließ. Der neologische Fokus auf Religion als Gefühl und die Unterscheidungen der Religion von Theologie und der privaten Religion von der öffentlichen Religion sind dem Systemdenken zweifellos nicht affin.³⁸

Natürlich wurde der systemkritische Impetus der Neologie auch von vielen zeitgenössischen Diskursen gefördert. Das gilt insbesondere für die methodologischen Initiativen, an welche die Neologie anknüpfte, wie die sensualistische, nun auch pädagogisch angewandte Erkenntnistheorie John Lockes (1690, dt. 1757) und für die in Essays artikulierten Moralphilosophie, die mit Shaftesbury die Verbindung von Selbstverhältnis und Altruismus ästhetisch plausibilisierte. Die seit Alexander Popes *An Essay on Man* (1733/4, dt. 1740) anthropologisch konzentrierten Diskurse der nun entstehenden bürgerlichen Öffentlichkeit in moralischen Zeitschriften und Romanen wären hier ebenso zu nennen,³⁹ auch die Form des »Versuchs«, der die bloß deliberative Intention des *traité* noch verstärkt. Für die Artikulation frommer Empfindung im Sinne der Neologie war natürlich die »Kanzelrede« ein bevorzugter Ort, deren Rhetorik denn auch neologisch orientiert wurde; für sie waren nun englische Predigten stilbildend, deren viele von Neologen übersetzt wurden.⁴⁰

Besonders vielsagende Beispiele für die Verbindung religiöser Selbsterfahrung, a-systematischem (nichtsdestoweniger normativ anspruchsvollem) Denken und homiletischen und literarischem Stil stellen die zahlreichen Rezensionen dar, die Neologen für die 1765 und bis 1805 erschienene, im Wesentlichen von Friedrich Nicolai verantwortete *Allgemeine Deutsche Bibliothek* schrieben. Dasselbe repräsentieren die seit den 1770er Jahren selbstbewusst auftretenden

³⁶ Zu diesem unterscheidend auf Deutschland gemünzten Begriff vgl. A. BEUTEL / G. WALTHER, Art. Aufklärung 5.1 (Enzyklopädie der Neuzeit 1, 2005, 805–807).

³⁷ Zum literarischen und musikalischen Aspekt der »Empfindsamkeit« vgl. H.-G. KEMPER, Deutsche Lyrik in der frühen Neuzeit, Bd. 6/I: Empfindsamkeit, 1997, bes. 151 ff.

³⁸ Vgl. BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 11), bes. 112–151; zur Religionstheologie aaO 240 ff. Vgl. auch L. HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, 2005, 125 ff.; R. SCHLÖGL, Alter Glaube und neue Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850, 2013, 271 ff.

³⁹ Vgl. BEUTEL, Kirchengeschichte (s. Anm. 11), 230 ff. 246 ff.; W. SCHNEIDERS, Hoffnung auf Vernunft, 1990, 134 ff.

⁴⁰ Vgl. BEUTEL, Kirchengeschichte (Anm. 11), 225 ff.

Initiativen zur »populärtheologischen« Elementarisierung der Lehrgehalte.⁴¹ Deren oft säuberlich gegliederte Anlage, vor allem in apologetischen Werken, war vielleicht ein Nachklang der wolffianischen Disziplin, verdankte sich aber jetzt eher dem pädagogischen Impetus, den die Neologie mit den an Aufklärung interessierten Zeitgenossen teilte.

Eine interessante Koinzidenz ist es, dass im selben Jahr, in dem J.J. Spaldings *Bestimmung des Menschen* erschien, die methodologische Diskussion über »System« einen Höhepunkt erreichte, in E. B. de Condillacs *Traité des systèmes* (1749). Das Dilemma, dass angesichts der empirischen Fülle der Phänomene Systeme eigentlich unmöglich sind, dass ohne systematisierende Hypothesen diese Fülle jedoch gar nicht wahrgenommen werden kann, löste de Condillac zeichentheoretisch. Jean le Ronde d'Alembert löste es 1751 in der These, dass Naturforscher über einen *esprit systématique* verfügen sollten, jedoch nicht dem *esprit de système* nachgeben und selber ein System aufstellen dürfen, wenn sie den wissenschaftlichen Fortschritt nicht behindern wollen. Dementsprechend präsentierte sich die nun erscheinende *Encyclopédie* bloß als »enzyklopädisches System«, als allgemeines Wissen, das nicht zentralperspektivisch kohärent ist, vielmehr den Gang durch heterogenes, aber je methodisch erzeugtes Wissen eröffnet. Diese Art des allgemeinen Wissens konnte auch in der kleinen Form realisiert werden, so in Voltaires *Dictionnaire philosophique portatif* (1764).⁴²

Zwar nicht in der von Voltaire vorgetragenen Religionskritik, wohl aber in der Kritik des Systems als Denkform schloss hier, aber gerade um des religiösen Fortschritts willen, Wilhelm Abraham Teller mit seinem *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre* (1772) an. Es handelt sich hier um einen systemkritischen, hier: dogmenkritischen Bibelgebrauch, legitimiert durch den Umstand, dass die Bibel selbst und auch das Neue Testament kein geschlossenes System darstellt. Tellers Vorrede wirbt mit der Aussicht, dass der des sprachlichen Originals der Bibel unkundige Leser aus diesem bescheidenen »Wörterbuch« die *eigene* deutliche Einsicht gewinnen könne, was er als ein Christ zu glauben und zu tun habe. Die Vorrede zu den Ergänzungen (1773) zeigt sich »völlig überzeugt, daß Religion und Theologie, das Christenthum nach der Schrift und das Christenthum nach dem System unendlich weit voneinander unterschieden sind.« Teller schreibt denn auch »für solche, die noch für kein System eingenommen sind« – und es hoffentlich nie sein werden, wie sicherlich mitgemeint ist.⁴³

⁴¹ AaO 146ff. 220ff. Zum Kontext der Popularphilosophie vgl. N. WASZEK, Die Popularphilosophie (in: Grundriss 18. Jahrhundert [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 403–414 [§ 19]); zur »Volksaufklärung« vgl. R. SIEGERT, Die Volksaufklärung (in: aaO 415–424 [§ 20]).

⁴² Vgl. STRUB, System (Anm. 6), 832ff. An J.H. Zedlers Universal-Lexicon demonstriert das U. J. SCHNEIDER, Die Erfindung des allgemeinen Wissens. Enzyklopädisches Schreiben im 18. Jahrhundert, 2013.

⁴³ W. A. TELLER, Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre, 1772, Vorrede XI; DERS., Wilhelm Abraham Tellers Zusätze zu seinem Wörterbuch des

J.J. Spaldings Nachzeichnung des Erkenntnisganges innerer Erfahrung machte in ihrer Denk- und Sprachform klar, dass die religionsanthropologische Thematik sich dem gängigen systematischen Zugriff entzog. Die literarische Produktion der Neologie weist m. W. denn auch keinen Titel unter dem Genus des Systems auf, auch nicht die dogmatische Literatur; deren Titel legte J.S. Semler mit der reich kommentierten Veröffentlichung von S.J. Baumgartens *Evangelischer Glaubenslehre* (1759/1760) für die nächsten Jahrzehnte fest.⁴⁴ Um das Beispiel einer Bereichsdogmatik zu nehmen: Gerhard Julius Coners *Versuch einer Christlichen Anthropologie* (1781) verzichtete auf systematische oder auch nur kategoriale Grundlegung und beginnt, fast phänomenologisch, mit jedermanns leibsinlicher Erfahrung der Erde als »Wohnplatz des Menschen«, geht dann weiter zur körperlichen Verfassung des Menschen und behandelt schließlich die Seele und ihre Kräfte.⁴⁵ Coner verfuhr damit ähnlich wie Ernst Platner, der als Philosoph erfolgreich die aphoristische Form vorzog (*Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, 1772).⁴⁶ Der Neologe, der das Wort »System« gebrauchte, war Gotthilf Samuel Steinbart in seinem 1778 erschienenen, bis 1794 aufgelegten *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums* – aber das Wort bezeichnete lediglich die pädagogisch-systematische Lehrform, nicht aber die systematische Denkform. Erst der nachkantische Rationalismus sollte das ändern.⁴⁷

Die neologische Version systemkritischer Eklektik hatte sich um 1780 sicher etabliert, besonders erfolgreich in der Kirchenleitung und den Universitäten in Preußen; die hohe Beteiligung von neologischen Theologen und Pädagogen in der so genannten »Mittwochsgesellschaft« in Berlin belegt das eindrücklich.⁴⁸ Doch in den 1780er Jahren wurde dieses aufklärerische Modell des Erwerbs und

Neuen Testaments, 1773, Vorrede 5f. Ähnlich dann auch bei J. CH. DÖDERLEIN, *Institutio theologi christiani*, 1780/1781; DERS., *Christlicher Religionsunterricht*, 1785ff. Vgl. auch A. BEUTEL, *Elastische Identität. Die aufklärerische Aktualisierung reformatorischer Basisimpulse bei Johann Joachim Spalding* (ZThK 111, 2014, 1–27), 26.

⁴⁴ J.D. MICHAELIS, *Dogmatik*, 1784, »[darf] freyer und offenerziger mit dem Publico reden« (aaO VII) als das lateinische *Compendium* von 1760 und rekurriert nicht mehr auf *systema theologicum*, wie es dort noch erwähnt worden war: DERS., *Compendium theologiae dogmaticae*, 1760, XIX. Auch hier hatte sich Michaelis schon für das *genus commentandi de theologia mixtum* entschieden (aaO XXXIV).

⁴⁵ G. J. CONER, *Versuch einer Christlichen Anthropologie*, 1781. Für seinen Titel bezieht sich Coner auf Platner, aber auch auf B. MEISNER, *Anthropologia sacra*, 1612 (!), für den Verzicht auf einstige »Localvorstellungen« auf die 3. Auflage von TELLER, *Wörterbuch* (s. Anm. 43); an der Sprache macht er das »Maaß der Aufklärung der Nation« fest (aaO, Vorrede).

⁴⁶ E. PLATNER, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, 1772, Nachdr. 2000; DERS., *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, 1790.

⁴⁷ G.S. STEINBART, *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landesleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet*, (1778) 1794. Vgl. BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm. 11), 160ff. 222.

⁴⁸ N. HINSKE (Hg.), *Was ist Aufklärung. Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, ³1981, XXff.

der Kommunikation von Wissen durch die transzendente Begründung von Wahrheitsgewissheit in I. Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) mit Aplomb disqualifiziert. Freilich verfiel auch das wolffianische, *more geometrico* aufgebaute Systemwissen als »Dogmatismus« der Kant'schen Kritik, aber eben auch die empiristische oder sensualistische Systemkritik. Zwar unterschied Kant den Weltbegriff der Philosophie von ihrem Schulbegriff und band vernünftiges Denken an die »Bestimmung des Menschen« zur freien Selbstgesetzgebung, machte also das Kriterium der Authentizität stark. Weil aber die Vernunft, die sicheres Wissen (nicht bloß Meinen) aufbaut, ihr Gedankengebäude nicht bloß technisch, sondern »architektonisch« baut, d. h. als apriorische Gesetzgeberin, ist die Selbstübereinstimmung der Vernunft nichts anderes als eine Systemeinheit. Das bedeutet nicht nur, dass es ein »empirisches System« gar nicht geben kann, sondern auch, dass es nur *ein* wahres System geben kann, nämlich das der *selbstkritischen* reinen Vernunft. Dieses System ist zwar nur ein Postulat, ist aber die Bedingung für die Möglichkeit der Verknüpfung der Phänomene in der Welt, also für empirisches, aber zugleich sicheres Wissen. Dieser transzendente Systembegriff, und das ist nun entscheidend, zieht den kategorialen Unterschied von System und Kritik ein.⁴⁹

Der neologischen Systemkritik kamen damit nicht nur ihre in Philosophie und Theologie verbliebenen Gegner abhanden. Kant mutete ihr auch eine ganz neue Aufgabe zu. Waren Neologen davon überzeugt, dass ihre Religionsphilosophie und Theologie bisherigen Formationen überlegen seien, dann mussten sie ihren Überbietungsanspruch begründen und ihre Vorgeschichte auf sich hin, als die (einstweilen) letztgültige Denkform, kritisch interpretieren. Ein vorkantisches Vorbild dafür hätte Jakob Bruckers Philosophiegeschichte (die eine Geschichte der Theologie als Fortschrittsgeschichte enthält) sein können, der freilich die neologische Perspektive noch fremd war.⁵⁰ Vorkritisch (im Sinne Kants) agierte die Neologie im Blick auf ihren Gegenstand, die christliche Frömmigkeit, wo sie wie Johann August Nösselt oder Gottfried Leß Apologien des Christentums produzierte.⁵¹ Deren historischer Nachweis der Glaubwürdigkeit der Quellen des Christentums kannte andere Religionen lediglich als Verfallserscheinungen der adamitischen Offenbarung, war also im neologisch entscheidenden Punkt, der Frömmigkeit, gerade nicht historisch vermittelt.

Nur die weit ausholenden *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* (1768–1779) eines der profiliertesten Neologen, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, stellten sich schon vor Kants Vernunftkritik der Aufgabe,

⁴⁹ KANT, *Kritik* (s. Anm. 1), A XI f u. ö.; A 832 ff / B 860 ff. Vgl. HOLZHEY, *Kritik* (s. Anm. 1), 268–272; STRUB, *System* (s. Anm. 6), 836–838.

⁵⁰ J. BRUCKER, *Historia critica Philosophiae, a mundi incunabilis ad nostrum usque aetate deducta*, 5 Bde., (1742–1744) 21766–1767. Vgl. BRAUN, *Geschichte* (s. Anm. 13), 131–150.

⁵¹ J. A. NÖSELT, *Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der Christlichen Religion*, (1766) 21783; G. LESS, *Wahrheit der Christlichen Religion*, 1768, umgearbeitet 21773, 21785.

die Geschichte religiöser Offenbarungen als die Universalgeschichte der Religion (und ihres religiösen Fortschritts) zu rekonstruieren.⁵² In Kenntnis dessen hat dann Gotthold Ephraim Lessing den Dreischritt der Offenbarung in natürlicher, positiver und vernünftiger Religion als göttliche *Erziehung des Menschengeschlechts* (1777/1780) interpretiert.⁵³ Beide Lösungen legten jedoch die Frage nahe, welche Stellung der einzelne, sterbliche Mensch, dessen religiöse Authentizität doch das epistemische Fundament aller neologischen Wahrheitsansprüche war, in der Teleologie der Weltgeschichte noch einnehme: Die von der Neologie so stark gemachte, aber bloß individuell verbürgte Idee der Unsterblichkeit genügte dann nicht mehr. Lessing zieht daraus die radikale Konsequenz, am Ende der *Erziehung* (§§ 98–100) auf die Reinkarnationslehre zu rekurrieren.

Die historische Legitimation des Christentums im Rahmen des geschichtlichen ›Systems‹ Religion erklärt auch noch nicht, wie der systemkritische Impetus, der aus der vernünftigen Reflexion einfach-frommer Empfindung entspringt, mit dem architektonisch-systematischen Charakter der Vernunft zusammengehen kann. Diese Frage ist jedoch insofern unabweislich, als (auch) die Neologen ihre Erfahrungsbeweise, G. Lessing nennt sie »übernatürliche moralische Besserung« und »übernatürliche Beruhigung und Freude«, als *vernunftmäßige* Wirkungen Gottes ansahen. Die nachkantische Frage lautete, ob die religiöse Simplizität, in der neologische Theologumena ihre Plausibilität erhalten, nicht doch die Rolle eines systematischen Prinzips beanspruchte. Dagegen sprach freilich, dass sie als »das innere Zeugnis des Heiligen Geistes« (nach Römer 8, 16) galt.⁵⁴ Wenn die fromme Simplizität nur ein Entdeckungszusammenhang war, worin bestand dann der Begründungszusammenhang?

5. Fromme Individualität zwischen Historie und System

Kants Vernunftkritik stellte für die Neologie eine unabweisliche methodische Herausforderung dar, auch wenn sie die Praxis, in der viele Neologen tätig wa-

⁵² J. W. F. JERUSALEM, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 4 Stücke und Nachlass, 1769–1779; Nachdr. in: Werke, Bd. 2–4, 2007. Vgl. U. A. SOMMER, Einleitung (aaO, Bd. 2, V–LXXIX), bes. XVIIff; ferner U. MULACK, Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung (in: Grundriss 18. Jahrhundert [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 796–808 [§ 37]); SCHLÖGL, Alter Glaube und neue Welt (s. Anm. 38), 362 ff.

⁵³ G. E. LESSING, Erziehung des Menschengeschlechts, 1777/1780. Der Widerspruch in den Äußerungen über die (Nicht-)Notwendigkeit der positiven Offenbarung (§ 4 bzw. § 77) ist ein scheinbarer, vgl. H. B. NISBET, Lessing, 2008, 745ff; W. SPARN / S. NACHTSHEIM, Gotthold Ephraim Lessing (in: Grundriss 18. Jahrhundert [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 319–344 [§ 16]), hier 330ff.

⁵⁴ G. LESS, Anhang von dem Erfahrungs-Beweise des Christenthums, oder, dem Inneren Zeugnisse des heil. Geistes; und, der Vernunftmäßigkeit Uebernatürlicher Einwirkungen Gottes in die menschliche Seele (in: DERS., Wahrheit [s. Anm. 51], 665–692).

ren, nicht unmittelbar betraf. Weniger dringend war die Herausforderung für Theologen, die dem skeptischen, vom Christian Thomasius-Schüler Andreas Rüdiger ausgehenden Strang der aufklärerischen Eklektik zugehören: Sie konnten die neologische Korrelation von Empfindung und Vernunft gleitend zugunsten der letzteren verschieben. So behielten sie teils den vorkantischen, pädagogischen Systembegriff bei wie der gegenüber Kant kritische G.S. Steinbart oder sie gebrauchten ihn rationalistisch, d.h. im Sinne der Identifikation von System und Kritik; so Karl Friedrich Bahrdt, Johann Heinrich Tieftrunk, Andreas Riehm und Julius August Ludwig Wegscheider.⁵⁵

Eine Alternative bestand darin, sich metakritisch der Kant'schen Verschmelzung von Kritik und System zu widersetzen. Dafür steht prominent der Name Johann Georg Hamann⁵⁶ – den man aber schwerlich einen Neologen nennen kann. Das könnte man noch eher im Blick auf Johann Gottfried Herder tun, dessen Theorie der Sprache und ihrer Urkunden sicherlich eine Instanz auch der theologischen Kritik an Kants Denkform darstellt, die aber zugleich über die sprachtheologisch noch kaum kreative Neologie hinausging. Außerdem schloss sich Herder in den Gesprächen über »Gott« (1787) an den zu Kant alternativen Systembegriff J. H. Lamberts an.⁵⁷ Eine weitere Alternative zu Kant war die Emanzipation aus dem philosophischen Anspruch auf rationale Methodik aufgrund der Authentizität individuellen Glaubens, wie das oft anregend Johann Caspar Lavater verfocht – aber die fromme Seele im Sinne Lavaters dürfte die neologische Abgrenzung gegen schwärmerischen Enthusiasmus überschritten haben.⁵⁸ Auch ein Friedrich Heinrich Jacobi sah die Reflexion auf die »schöne Seele« und ihren Glauben von systematischen Ansprüchen des Verstandes nicht berührt. Dies zwar nicht, weil er den Anspruch auf rationale Methodik aufgegeben hätte, aber doch deshalb, weil er »Glauben« als das primordiale Moment allen Denkens und Handelns ansah und daher die religiöse

⁵⁵ C. F. BAHRDT, *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker*, 1790; J. H. TIEFTRUNK, *Versuch einer Kritik der Religion und religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christentum*, 1790; A. RIEM, *Reines System der Religion für Vernünftige*, 1793; J. A. L. WEGSCHEIDER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, (1815) *1844, dt. 1831, Cap. III (§§ 22–31). Vgl. BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm. 11), 136f. 157f; zu Riem vgl. D. FLEISCHER, *Religion und Gefühl* (in: A. BEUTEL u. a. [Hg.], *Glaube und Vernunft. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten 18. Jahrhunderts*, 2014, 203–219).

⁵⁶ O. BAYER, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, 1991, 59–82. 169–180; sowie DERS., *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, 2002.

⁵⁷ U. GAIER, *Johann Gottfried Herder* (in: *Grundriss 18. Jahrhundert* [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 548–572 [§ 26]), 561f; vgl. auch BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm. 11), 194–198; S. VIETTA, *Poeto-Theologie Herders* (in: S. GROSS [Hg.], *Herausforderung Herder / Herder as Challenge*, 2010, 75–86).

⁵⁸ Besonders vielsagend: D. JOH. SAL. SEMMLERS *Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie practische Religion*; auch über die Revision der bisherigen Theologie, hg. von D. FLEISCHER, 2012. Vgl. BEUTEL, *Kirchengeschichte* (s. Anm. 11), 192f. 245f; H. WEIGELT, *Johann Caspar Lavater* (in: *Grundriss 18. Jahrhundert* [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 573–579 [§ 27]).

Erfahrung mit einer »vernehmenden« Vernunft korrelierte, die den diskursiv-systematisierenden Verstand in seine Schranken weist.⁵⁹ Versuche, Jacobis Denken wiederum in ein System zu bringen, wurden dem deliberativen und kommunikativen Charakter dieses Denkens nicht gerecht. Man kann meinen, das die Schriftstellerei eines Jean Paul oder die Dichtung eines Matthias Claudius dem religiösen Anliegen Jacobis und, was »Simplicität« angeht, auch der Neologie besser gerecht wurde.⁶⁰

Es gab m. W. nur einen ernstlichen neologischen Versuch, Kants Systembegriff auszuhebeln, den von Johann August Eberhard, Philosoph an der Universität Halle. Eberhard erhielt 1778 eine Professur nur in der philosophischen Fakultät (in der er sehr angesehen war), weil er der Pfarrerschaft in Berlin zu heterodox war. Man kann Eberhard ausweislich seiner Schrift *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden* (1772) mit Fug und Recht als Neologen bezeichnen; auch seine preisgekrönte Schrift *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (1776) diente einem zentralen Interesse der Neologie.⁶¹ Eberhard war wie F.J. Jacobi so mutig, den transzendentalen Systembegriff Kants im Kern, der Annahme synthetischer Urteile a priori, für unhaltbar zu erklären; er richtete ein publizistisches Forum ein, ohne allerdings viele Unterstützer zu finden. Fast als einziger wurde er einer Widerlegung durch Kant gewürdigt; sie fiel freilich vernichtend aus.⁶²

Leider gibt es noch keine Detailanalyse der (umfangreichen) Texte, aber man wird sagen dürfen, dass Kant obsiegte, seinem Gegner allerdings nicht gerecht wurde. Eberhard sprach einen gewiss heiklen Punkt der transzendentalistischen Revolution an: die fortdauernde Unklarheit darüber, wie Kategorien sich auf die (unerkennbaren) »Dinge an sich« beziehen können. Allerdings kritisierte er die Methode Kants dogmatisch (im Kant'schen Sinn) und das machte seine Kritik für Kant unerheblich; in der Tat vollzog sie den Schritt zu den transzendentalen Bedingungen auch dieser positionellen Kritik nicht mit. Eberhard vertei-

⁵⁹ Einschlägig sind besonders F.H. JACOBI, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787, sowie DERS., *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen*, 1801. Vgl. TH. LEINKAUF, *Friedrich Heinrich Jacobi* (in: *Grundriss 18. Jahrhundert* [s. Anm. 16], Bd. 5/1, 584–606 [§28]).

⁶⁰ Vgl. F.G. FRIEMEL, *Christliche SimPLICITÄT* (in: J.-U. FECHNER [Hg.], *Matthias Claudius*, 1996, 3–18). Zum unübersichtlichen Feld der Systemkritik nach Kant vgl. STRUB, *System* (s. Anm. 6), 845–847.

⁶¹ J.A. EBERHARD, *Neue Apologie des Sokrates*, 2 Bde., 1772/1773, Nachdr. hg. von W. SPARN, 2010; DERS., *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, (1776) Nachdr. 1984. Vgl. W. SPARN / U. DIEHL / H.-J. KERTSCHER, *Einleitung* (in: J.A. EBERHARD, *Neue Apologie*, Bd. 1, V–XXXIII), XVIIff.

⁶² *Philosophisches Magazin*, hg. von J.A. EBERHARD, 1788–1792; *Philosophisches Archiv*, hg. von J.A. EBERHARD, 1792–1795; I. KANT, *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, (1790)²1791 (in: DERS., *Der Streit mit Johann August Eberhard*, hg. von M. LASCHKE / M. ZAHN [PhB 481]), 1998, 108–186). Zum historischen Kontext vgl. aaO XII–XL.

digte seine eigene Erkenntnistheorie bloß positionell, indem er an G. W. Leibnizens Erkenntnistheorie festhielt (sie war seit der Erstpublikation 1763 fester Teil der Popularphilosophie und der Neologie). Er sah sie von Kant missverstanden und beharrte fest darauf, sie sei unwiderlegt und begründe nach wie vor ein echtes Wissen auch von solchen Gegenständen, die außerhalb sinnlicher Anschauung liegen, also von der Welt im Ganzen, von Gott und von der unsterblichen Seele bzw. dem freien Willen.⁶³

Eberhard hielt auch nach dem Erscheinen von Kants *Kritik der Urteilkraft* im Jahr 1790 an seiner epistemologischen und methodologischen Position fest – die neologische Denkform war jetzt eine konservative. Das entspricht übrigens der politischen Einstellung Eberhards und der meisten Neologen: Was 1788 zum Widerstand gegen die antiaufklärerische Religionspolitik Friedrich Wilhelms II. ermutigte hatte, verleitete angesichts der Französischen Revolution und ihrer gewalttätigen Entwicklung zum nostalgischen Rückblick. Eberhard hielt daran fest, dass nur eine »wohlgeordnete Monarchie«, wie sie Friedrich II. verkörpert hatte, aufklärerisch genannt werden könne, da sie gewaltfrei verbesserungsfähig sei.⁶⁴ So ehrenwert diese Begründung ist, so wenig befriedigend ihr defensives Ziel. Der Verzicht darauf, neue Herausforderungen anzunehmen, kennzeichnet die Neologie auch auf dem methodologischen Feld – weder die Religionsschrift Kants (1793) noch die seit 1797 einsetzenden Systemwürfe des Idealismus fanden Gegner, die man noch der Neologie zurechnen kann. In der Tat, die Idee eines *organischen* Systems, in dem der lebendige Einzelne und die Fülle des Ganzen wechselwirkend sich immer neu vermitteln, in dem daher Historie ganz System und System ganz Historie ist, diese Idee Friedrich Schlegels und Friedrich Schleiermachers⁶⁵ steht für etwas Neues. Man kann von einer neuen Phase der Aufklärung, deren Gestalt des 18. Jahrhunderts durch die Romantiker und durch fromme junge Theologen zwar rüde kritisiert, in ihren systemkritischen Potenzialen dennoch zugleich bekräftigt wurde.

Der Neologe Eberhard hatte geglaubt, die Aufklärung bedürfe jetzt nur noch der volkspädagogischen Vollendung; Kant meinte, sie sei ein Prozess, der nie als abgeschlossen gelten könne⁶⁶ – und verstand hierin die systemkritische Neologie besser als diese sich selbst. Immerhin lässt Eberhard in seiner letzten Schrift

⁶³ J. A. EBERHARD in: KANT, *Der Streit* (Anm. 62), 3–107, bes. 43ff.

⁶⁴ J. A. EBERHARD, *Ueber Staatsverfassungen und ihre Verbesserung. Ein Handbuch für deutsche Bürger und Bürgerinnen aus den gebildeten Ständen*, 2 Hefte, 1793/1794, Nachdr. hg. von W. SPARN, 2002.

⁶⁵ Vgl. A. ARNDT, Schlegels dialektischer Systembegriff (in: CH. DANZ / J. STOLZENBERG [Hg.], *System und Systemkritik um 1800*, 2011, 287–300); U. BARTH, *Wissen – System – Gefühl* (aaO 311–356).

⁶⁶ J. A. EBERHARD, *Ueber die Zeichen der Aufklärung einer Nation*, 1783; DERS., *Ueber die wahre und die falsche Aufklärung, wie auch über die Rechte der Kirche und des Staats in Ansehung derselben* (Philosophisches Magazin 1, 1788, 34–77); KANT, *Beantwortung* (s. Anm. 1), 491. Vgl. SPARN, *Einleitung* (s. Anm. 61), XIIIff.

Der Geist des Urchristentums (1807/1808) eine Ahnung des andauernden Projekts theologischer Aufklärung erkennen. Gegen die Flucht in die religiöse Institution und gegen die Flucht in den »Mysticismus« des Gefühls zugleich sich wendend, erkennt Eberhard in der Geschichte des Christentums jenen »Geist« am Werke, der die kreative Polarität von System und Kritik in Gang hält.⁶⁷ Als Theologe bin ich allerdings geneigt, diese Polarität nicht für ausbalanciert zu halten. Wieder wird das System die Oberhand gewinnen, ein System, das, durchaus anders als die deliberative Logik und die investigative Kommunikation der Neologie, im Idealfall eines geschlossenen Systems ›zum Verstehen zwingt‹ und die religiöse Praxis ihrer spezifischen Authentizität beraubt. Im wohlverstandenen Interesse christlicher Frömmigkeit sollte man die selten oder nie ruhende ›Einheitsmacht‹ der zentralperspektivischen Systembildung nicht für selbstverständlich, sondern für riskant ansehen: Sie entzieht sich nachhaltig der Kritik, die sich nicht ihren Bedingungen unterwirft. So ist Systemkritik vielleicht noch notwendiger als systemische Sicherung, die allzu schnell in dogmatische Immunisierung kippt. Theologische Systemkritik war seinerzeit und ist nach wie vor aufklärerische *medicina mentis*.

⁶⁷ J.A. EBERHARD, *Der Geist des Urchristentums*, 2 Bde., 1807/1808, Nachdr. hg. von W. SPARN, 2002. Eberhard bezieht sich damit kritisch auf F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Le génie du Christianisme*, 1802, vgl. SPARN, Einleitung (s. Anm. 61), XXIIff.