

GEORG RAATZ

Aufklärung
als Selbstdeutung

*Beiträge
zur historischen Theologie
173*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von
Albrecht Beutel

173



Georg Raatz

Aufklärung als Selbstdeutung

Eine genetisch-systematische Rekonstruktion
von Johann Joachim Spaldings
„Bestimmung des Menschen“ (1748)

Mohr Siebeck

GEORG RAATZ, geboren 1976; Studium der Ev. Theologie in Halle/Saale; 2004–2007 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität Rostock; 2007–2013 Vikariat und Pfarramt; seit September 2013 Theologischer Referent im Amt der VELKD/Hannover.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

e-ISBN PDF 978-3-16-153292-4

ISBN 978-3-16-153291-7

ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2012/13 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet.

Vor die Rekonstruktion der Genese von Spaldings Bestimmungsschrift stelle ich hier den Dank an diejenigen, die mich in den vergangenen Jahren in unterschiedlichster Weise bei der Genese meiner Studie unterstützt haben.

Ein erster und sehr persönlicher Dank gilt Prof. em. Dr. Udo Kern (Rostock), der mir als seinem Wissenschaftlichen Mitarbeiter den nötigen Freiraum gelassen, der die Entstehung der Arbeit mit Interesse und geduldig-ermutigender Anteilnahme sowie mit wertvollen Hinweisen begleitet hat. Ohne seine mecklenburgische Beharrlichkeit und sein stets freundliches Drängen hätte das Projekt wohl zu keinem Abschluss gefunden. Ihm und Herrn Prof. Dr. Rochus Leonhardt (Leipzig) sei für die Gutachten herzlich gedankt.

Das theologisch-systematische Interesse verdanke ich neben Prof. Dr. Klaus Tanner (damals Halle) in erster Linie und ganz besonders Prof. em. Dr. Ulrich Barth (Halle), der die Anfangsphase der Arbeit begleitet und der uns Studierende in grundgelehrter wie unnachgiebiger Art auf Abstraktionsebenen geführt hat, auf denen wir uns nach vorläufigem Schwindel zunehmend wohl gefühlt haben. Dass Systematische Theologie nicht ohne eine gedanklich weiträumige religions-, neuzeit- und christentumstheoretische sowie theologie- und problemgeschichtliche Perspektive zu haben ist, durfte ich von ihm lernen. Seiner Einsicht, dass der Aufklärungstheologie eine eigene Bedeutung für die Genese des Neuprottestantismus in kritischer wie auch konstruktiver Weise zukommt, ist meine Studie verpflichtet.

Prof. Dr. Albrecht Beutel (Münster) hat mit seiner mustergültigen Herausgabe der Werke Spaldings die Forschungsarbeit ungemein erleichtert. Dafür und für die Aufnahme in die von ihm herausgegebene Reihe der ‚Beiträge zur Historischen Theologie‘ sei ihm gedankt wie auch Herrn Dr. Henning Ziebritzki, Frau Katharina Stichling und Frau Ilse König für die freundliche verlegerische Betreuung.

Ein Dank gilt auch den mecklenburgischen Kirchgemeinden Bützow und Teterow, die mir mehr oder weniger wissendlich den Freiraum zur Fertigstellung der Arbeit gelassen haben.

Gedankt sei allen, die das notwendige wie lästige Geschäft der inhaltlichen, stilistischen und orthographischen Durchsicht auf sich nahmen.

Mein letzter Dank richtet sich an die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), die Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften und die Evangelisch-lutherische Kirche in Norddeutschland für die Gewährung großzügiger Druckkostenzuschüsse.

Diese Studie ist all denen gewidmet, die in unterschiedlicher Weise am meisten unter ihrer Entstehung gelitten haben.

Teterow im Juli 2014

Georg Raatz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Prolegomena	1
1. Spaldings Bestimmung des Menschen – Eine erste Orientierung ...	1
2. Forschungsbericht – Kontexte und Perspektiven	9
2.1 Die Wiederentdeckung Spaldings in der Theologie	10
2.2 Philosophische und germanistische Zugänge	34
3. Thema, Methode, Anlage und Funktion der Arbeit	53
4. Zitierweise, Siglen und Abkürzungen	61
I. Frühe Prägung und erste Publikationen	63
1. Theologische und philosophische Prägungen durch das Studium in Rostock (1731–1733)	63
2. Christentumsapologetik und Wolff-Rezeption zwischen 1735 und 1740	65
2.1 Die Disputation (1735)	65
2.2 Die Dissertation (1736)	76
2.3 Die Bittschrift (1736/38)	79
2.4 Die Glückwunsch-Schrift (1738)	85
2.5 Das Schreiben über die Staats-Gottseligkeit (1740)	89
3. Spalding im offenbarungstheologischen Diskurs	93
3.1 Spaldings Vorrede zur Silhouette-Übersetzung (1742/46)	93
3.2 Spalding im Streit um Mosheims Offenbarungsbegriff	98
4. Zusammenfassung	101
II. Spaldings Shaftesburyrezeption	104
1. Biographisch-bildungsgeschichtliche Hintergründe	104
1.1 Die 1. Phase von Spaldings Shaftesburyrezeption in der Peripherie Gottscheds und des Gottschedianismus	104
1.1.1 Gottscheds Shaftesburyrezeption	104
1.1.2 Spalding im Einflussbereich Gottscheds	107
1.1.3 Die „Gedanken über die Verleumdung und Spötterey“ (1742)	113

1.1.4 Spaldings Überlegungen zur Literaturkritik im Gottschedschen Geiste (1744)	121
1.1.5 Spalding entdeckt Shaftesbury	128
1.2 Die 2. Phase von Spaldings Shaftesburyrezeption im Kontext anakreontischer Freundschaftskreise – eine Milieustudie	131
2. Analyse der Shaftesburyübersetzungen	139
2.1 Motive und Textgrundlage	139
2.2 Terminologische Analyse zentraler Begriffsfelder	144
2.2.1 Empfindung – Gefühl – Geschmack	146
2.2.2 Der Bestimmungsbegriff – eine Spurensuche	158
3. Die Vorreden zu den Shaftesburyübersetzungen	179
3.1 Spaldings Shaftesburydeutung in der Vorrede zu den „Sitten-Lehrern“ (1744)	180
3.2 Spaldings Shaftesburydeutung in der Vorrede zur „Untersuchung über die Tugend“ (Frühjahr 1747)	193
3.2.1 Moralische Empfindung	196
3.2.2 Wolffsche und wolffianisch-metaphysische und poetologisch-ästhetische Implikationen des Empfindungsbegriffs	207
3.2.3 Das Verhältnis von Moralität und Religion	212
3.2.4 Der glückstheoretische Fokus	215
4. Zusammenfassung	216
III. Die Konjunktur des Empfindungsbegriffes als Signatur der poetologisch-ästhetischen Debatten vor 1750	223
1. Der Ausgangspunkt: Theoriedimensionen des Empfindungs- begriffs bei Christian Wolff	224
2. Schulinterne Kritik am Rationalitätsideal Christian Wolffs	236
3. Der Empfindungsbegriff im Kontext der Geschmackstheorie	240
3.1 Johann Ulrich Königs Geschmackstheorie	240
3.2 Die geschmackstheoretische und urteiltstheoretische Dimension des Empfindungsbegriffs – Johann Christoph Gottscheds Debattenbeitrag	245
4. Der Empfindungsbegriff in der zeitgenössischen Poetologie und Ästhetik – Alexander Gottlieb Baumgartens und Georg Friedrich Meiers Debattenbeitrag	255
5. Zusammenfassung	266

IV. Shaftesburys Bestimmung des Menschen	269
1. Introspektives Selbstgespräch und Bestimmung des Menschen	269
1.1 Selbstgespräch und Bestimmung des Menschen in den „Miscellaneous Reflections“	273
1.2 Selbstgespräch und Bestimmung des Menschen im „Soliloquy“	279
2. Der Universumsbegriff als Basis der Ethik und Religions- philosophie	292
2.1 Die Teil-Ganze-Struktur als universales Grundprinzip	292
2.2 Der systemlogische Begriff des Guten und Bösen	294
2.3 Der Affektbegriff	296
3. Shaftesburys Moralphilosophie	300
3.1 Tugend und moralische Empfindung in der „Inquiry“	300
3.2 Die Ästhetik der Tugend in den „Moralists“	307
3.3 Die Lust und das Glück der Tugend in der „Inquiry“	310
4. Shaftesburys Religionsphilosophie	314
4.1 Die Religionstypologie der „Inquiry“	314
4.2 Das Verhältnis von Tugend und Religion in der „Inquiry“	316
4.3 Das Verhältnis von Tugend und Unsterblichkeitsglaube in der „Inquiry“	320
4.4 Die Religion der Ästhetik des Universums in den „Moralists“	322
5. Zusammenfassung	330
V. Spaldings ‚Bestimmung des Menschen‘	335
1. Literatur-, wissenssoziologische und biographische Konstellationen	335
2. Literarische Form und Reflexionsstruktur der Bestimmungsschrift	339
3. Die bestimmungslogische Struktur des anthropologischen Naturbegriffes	352
4. Bestimmung zum Glück	358
5. Die Struktur der Empfindung	367
6. Würde und Wert der menschlichen Natur	375
7. Spaldings implizite Kritik der Erbsündenlehre	381
7.1 Goezes Kritik an Spaldings Anthropologie – ein rezeptionshermeneutischer Zugang	383
7.2 Spaldings implizite Kritik an der lutherisch-orthodoxen Erbsündenlehre	387

8. Religion und Unsterblichkeit	392
8.1 Die Geburt der Religion aus dem Welt- und Selbstbewusstsein	392
8.2 Natürliche Religion – Offenbarungsreligion	404
8.3 Unsterblichkeit	411
9. Zusammenfassung mit Rückbezug auf die Kapitel I–IV	417
 VI. Systematische Anschlussüberlegungen	 434
1. Selbstaufklärung – Selbstdeutung	435
2. Bestimmung des Menschen – zur Karriere einer Reflexionskategorie	442
3. Glück als Telos der Lebensführung	452
4. Anthropologie der Menschenwürde	469
5. Religionstheorie als Strukturtheorie christlicher Frömmigkeit	481
6. Vernunft und Empfindung – die rational-irrationale Dimension ethisch-religiöser Selbstdeutung	490
7. Schluss	494
 Literaturverzeichnis	 497
 Namenregister	 523
Sachregister	529

Prolegomena

„Wer bin ich? Welche wichtige Frage!
Gott, lehre mich recht verstehn.
Gieb, daß ich mir die Wahrheit sage
Und laß mich achtsam auf mich sehn.
Wer sich nicht selbst recht kennen lernt,
Bleibt von der Weisheit weit entfernt.“¹

1. Spaldings Bestimmung des Menschen – Eine erste Orientierung

Wer bin ich und was ist der Mensch? Diese Frage nach der Identität als Humanum ist so zeitlos wie grundsätzlich für bewusstes Leben göltig und beschäftigt den Menschen, seitdem er denken kann. Dennoch ist es kein Zufall, dass sie im Zeitalter der Aufklärung ausdrücklich und methodisch-konzeptionell zu stellen begonnen wurde², um dann im Rahmen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte immer dringlicher zu werden. Hatte in der frühneuzeitlich-konfessionellen Einheitskultur³ noch die Anstaltskirche das Deutungsmonopol über die Selbst- und Weltdeutung fest im Griff, so beginnt spätestens seit dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts deren Alleinstellung zu wanken. In einem rasanten, als soziale Ausdifferenzierung beschreibbaren Prozess gesellschaftlich-kultureller Interpretationssysteme machten das moderne Naturrecht und die rationale Staatstheorie den Anfang, und bereits hier stoßen ihre Protagonisten (bspw. Hobbes, Pufendorf, Locke) auf die Frage nach der „Natur“ des Menschen⁴. Als Epiphänomen dieses durch die konfessionellen Religionsstreitigkeiten beförderten geistigen Ringens um eine rationale Begründung von Staat hat sich auch die Religionsphilosophie von der kirchenamtlichen Theologie zu emanzipieren sowie der

¹ Liedstrophe aus Spaldings Gesangbuch von 1778, zitiert nach KARL BARTH, *Die protestantische Theologie*, S. 75.

² Vgl. exemplarisch die Studie von Christopher Zarnow, die den aufklärungsphilosophischen Identitätstheorien Leibnizens, Lockes und Kants ein erstes großes Kapitel widmet (vgl. ZARNOW, *Identität und Religion*, S. 1; 59–184).

³ Der Begriff der Einheitskultur in dieser Bedeutung geht auf Ernst Troeltschs Kultur- und Neuzeittheorie zurück (vgl. bspw. TROELTSCH, *Soziallehren*, Bd. 1, S. 178 ff.; Bd. 2, S. 427 ff.; vgl. auch: FISCHER, *Die Ambivalenz der Moderne*, S. 54 ff.).

⁴ Vgl. PANNENBERG, *Problemgeschichte*, S. 26 (26 f.); ausführlich vgl. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 1, S. 3–110.

Einfluss von Kirche und Bekenntnis auf staatliche Ordnungsstrukturen zu beschränken begonnen. Theorie von Religion und Christentum wird ein Thema freier literarischer, philosophischer und theologischer Denker und die „Religion wird zur Privatsache“⁵. Der englische Deismus spielt dabei eine Vorreiterrolle. So sehr die Motive und Konzepte im Detail divergieren, so sehr ist seinen Vertretern gemein, die Begründung und Plausibilisierung von Religion vom dogmatisch verbürgten Offenbarungsbegriff auf das natürliche Bedürfnis des Menschen umzustellen. Die Anknüpfung am allgemeinen humanen Wahrheitsbewusstsein bedurfte notwendig einer Beantwortung der Frage, was denn eigentlich die Natur des Menschen sei.

Davon nicht unberührt blieb auch die Ethik (im engeren Sinne), war sie doch bereits im Kontext des Naturrechtsdenkens und auch innerhalb der gewichtigen moralphilosophischen Dimension der deistischen Religionsphilosophie immer schon zum Thema geworden. Innerhalb der rationalen Ethik kommt die humane Selbsterkundung in der Polarität von konstitutivem Sein und ethischem Sollen des Menschen gleichsam zu sich selbst.

Erwägt man vor diesem nur in aller Kürze skizzierten Emanzipationsprozess derjenigen Deutungskulturen, die es mit der Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen am Rande oder genuin zu tun hatten, die zunehmend inflationär bemühte These von der anthropologischen Wende, die in der Regel um die Jahrhundertmitte des 18. Jahrhunderts verortet wird, so scheinen wenigstens ihre Anfänge in der Form des methodischen Ausganges der Staats-, Religions- und Moralphilosophie bei der Erkundung der Natur des Menschen innerhalb dieser Denktraditionen zu liegen.⁶ Dass die deutsche Aufklärungstheologie resp. Neologie in dieser Traditionslinie steht, wurde von unterschiedlicher Seite plausibel gemacht.⁷ Auch vorliegende Studie wird an Spaldings Shaftesburyrezeption exemplarisch zeigen können, dass die Neologie keinen absoluten Neuanfang bedeutete, sondern ideen- und problemgeschichtlich wie auch bildungs- und rezeptionsgeschichtlich vom englischen Deismus und ihren Nebengängern abhängig ist. Sein Moral- und Religionskonzept weist jedoch auch in der anderen Richtung auf die Entwicklungen am Ende des Aufklärungsjahrhunderts voraus, das neben dem theologischen Rationalismus durch Kants Religionsphilosophie geprägt ist und auch noch Schleiermachers frühes Religions- und Ethikkonzept für sich verbuchen kann, die die anthropologische Wende transzendentalphilosophisch und romantisch-idealistisch vollenden. So-

⁵ BARTH, Die Religionsphilosophie der westeuropäischen Aufklärung, S. 129.

⁶ Dass diese These nicht abwegig ist, hat bspw. Panajotis Kondylis für das Naturrecht gezeigt, das er in den Kontext eines frühaufklärerischen „Primat[es] der Anthropologie“ stellt (vgl. KONDYLIS, Die Aufklärung, S. 119/147 ff.).

⁷ Vgl. BARTH, Mündige Religion, v. a. S. 223 f.; vgl. BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, u. a. S. 85.

wohl die ästhetisch-religiöse Anschauungs- und Gefühlsdimension⁸ als auch die Unsterblichkeitsreflexionen Spaldings⁹ nehmen diverse Theoriemomente der genannten Denker vorweg, wenigstens in Ansätzen.

Spaldings programmatischer „Betrachtung über die Bestimmung des Menschen“ von 1748, deren Genese sich vorliegende Studie vornehmlich widmet, kommt bereits in dieser Perspektive innerhalb der anthropologischen Wende nicht nur chronologisch, sondern auch anthropologiegeschichtlich eine zentrale Position zu und stellt einen Kristallisationspunkt dar.

Eröffnete diese Verortung *grosso modo* zunächst einen ersten Zugang, birgt das Konzept der anthropologischen Wende weitere hermeneutische Perspektiven auf Spaldings frühes Hauptwerk.

Der Begriff der anthropologischen Wende schillert in seiner Vielfalt möglicher und faktischer Bedeutungen und Verwendungsweisen, die jedoch alleamt, wenngleich in unterschiedlicher Gewichtung, für eine erste Annäherung an Spaldings Bestimmungsschrift weiterführend sind.

Die anthropologische Wende bezeichnet zum ersten eine historische Entwicklung des 18. Jahrhunderts, die durch eine für alle Wissens- und Wissenschaftsbereiche zu verzeichnende Hinwendung zum Menschen gekennzeichnet ist. Dabei bildet die Genese des Anthropologiebegriffs, auch als Gattungsbegriff¹⁰, nur die Spitze des Eisberges, unterhalb derer sich ein breites anthropologisches Diskursspektrum etablierte. Schwankt die Forschung zwischen einer Spätdatierung dieses Vorgangs in die Spätaufklärung¹¹ und einer frühen Datierung um und nach 1750¹², so kann in Hinsicht auf Spalding eher die Option einer noch früheren Terminierung vertreten werden, die auch deshalb gut begründet sein dürfte, weil sein Bestimmungskonzept ein ganzes Tableau zeitgenössischer anthropologisch imprägnierter Debatten rezipierte und verarbeitet hat, die immer wieder mit der anthropologische Wende in Zusammenhang gebracht werden. Ohne den Begriff der Anthropologie selbst zu verwenden, konzipiert Spalding unter dem Diktum der Bestimmung des Menschen nichts anderes als ein anthropologisches Konzept *in nuce*. Mit dem Bestimmungsbegriff als Titelbegriff wie auch als Strukturprinzip inauguriert der junge Literat einen innovativen und *formalen* Integrationsbegriff, der unbelastet von herkömmlichen Anthropologemen ein großes Möglichkeitsfeld *inhaltlicher* Konkretionen eröffnet. Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts belegt

⁸ Vgl. BEUTEL, Aufklärer höherer Ordnung, S. 293 ff.

⁹ Vgl. BEUTEL, Spalding und Goeze [Einleitung], S. XXXIII f.

¹⁰ Vgl. LINDEN, Untersuchungen zum Anthropologiebegriff; vgl. MARQUARD, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie.

¹¹ Vgl. bspw. RIEDEL, Anthropologie und Literatur, S. 96; vgl. PFOTENHAUER, Literarische Anthropologie, S. 4.

¹² Vgl. SCHMIDT-BIGGEMANN/HÄFNER, Richtungen und Tendenzen in der deutschen Aufklärungsforschung, S. 168; vgl. SCHUBERT, Das Ende der Sünde, S. 23.

gerade durch ihre Variabilität der Adaption die Offenheit und Leistungsfähigkeit des neuen Theoriedesigns¹³.

Damit aber nicht genug. Spaldings Beitrag zur anthropologischen Wende wäre unterbewertet, würde man ihn auf die Lehre vom Menschen im engeren Sinne beschränken. Indem die Reflexionsstufen über die Tugendtheorie in die Religion und Unsterblichkeitshoffnung einmünden, findet hier so etwas wie eine Anthropologisierung der Ethik und Religionsphilosophie im wissenschafts- und literatursoziologischen Sinne statt: Ethik und Religionsphilosophie sind nicht mehr Gegenstand theologischer Dogmatik und schulphilosophischer Traktate, sondern sind inkorporiert in eine popularphilosophisch-theologische Schrift, die sich *prima facie* zunächst mit der Bestimmung des Menschen beschäftigt. Die Ambivalenz ist schon auf einen ersten Blick deutlich: Einerseits rutschen beide Großthemen wissenschaftssystematisch eine Stufe hinunter, andererseits stellen sie nichts weniger dar als unverzichtbare Modi der Beantwortung der Frage: „Wer bin ich?“.

Stammt diese Frage aus einem späteren Gesangbuchlied Spaldings, so nimmt sie doch die Haltung des nach seiner Bestimmung fragenden Subjektes aus der Bestimmungsschrift auf. Die Subjektivität und der persönliche Charakter der Frageform stellt eine signifikante und weitreichende Vertiefung im Prozess der anthropologischen Wende dar, denn es handelt sich damit nicht mehr nur um eine abstrakte, wenngleich rationale und herrschaftsfreie, Erörterung, sondern durch die literarische Form des Selbstgespräches findet Spalding den adäquatesten Darstellungsmodus. Oder mit anderen Worten: Anthropologie avanciert in wissenssoziologischer Hinsicht zur existentiellen und selbstdialogischen Auseinandersetzung mit sich selbst.

Die anthropologische Wende wird sodann verbunden mit „einem Bedeutungsverlust der Frömmigkeitsliteratur, Ablösung des philosophischen Systems Christian Wolffs und Institutionswandel der Universitäten“, was einen „intellektuellen Raum eröffnet [hat], in dem Fragen der Ästhetik, Anthropologie und empirischen Psychologie in den Vordergrund getreten seien“¹⁴. Diese Aufzählung wäre unschwer zu ergänzen. Bemerkenswert ist jedoch, dass fast all diese Aspekte aus je anderen Erörterungszusammenhängen für Spaldings Bestimmungsschrift und deren Genese einschlägig sind: Auch wenn er selbst seinen Text als Erbauungsbüchlein bezeichnet hat, so müsste diese Gattungszuordnung doch wenigstens um das Epitheton popularphilosophisch mit aufklärerischer Absicht spezifiziert werden, um die Differenz zur lutherisch-orthodoxen und pietistischen Erbauungsliteratur zu markieren. Spalding trägt damit selbst zum ‚Bedeutungsverlust der Frömmigkeitsliteratur‘ bei, nimmt aber ihr genuines Anliegen der subjektiven ethisch-religiösen Orientierung auf und gestaltet diese für das Bedürfnis

¹³ Vgl. exemplarisch JANNIDIS, Die Bestimmung des Menschen.

¹⁴ ZELLE, Ästhetik und Anthropologie um 1750, S. 5.

bürgerlich-emanzipierter Leser um. – Mit der ‚Ablösung‘ von Christian Wolffs Systemphilosophie befinden wir uns bildungsbiographisch in der Vorgeschichte der Bestimmungsschrift. Vorübergehend glühender Verehrer Christian Wolffs und seiner *Theologia naturalis*, wendet er sich unter dem Einfluss der Lektüre und Übersetzung Shaftesburys wieder von ihr ab. – Jedoch, und dies betrifft die Hinwendung zur Ästhetik und Psychologie, hat das Wolffstudium Spalding auch mit dem Empfindungsbegriff vertraut gemacht, einer Zentralkategorie der empirischen Psychologie der Halleschen Schulmetaphysik, der dann im Kontext der poetologischen und ästhetischen Debatten der 1730er und 1740er Jahre eine ästhetisch-erkenntnistheoretische Hauptrolle zuwuchs. Diesem Diskurs kommt in Hinsicht auf Spaldings Shaftesburyrezeption eine Brückenfunktion zu, wie auch umgekehrt Spaldings wolffianisch-ästhetisch imprägnierte Lektüre und Übersetzung Shaftesburys diesen der deutschen Debatte zugänglich machte. Ohne schon die genaue Rekonstruktion dieses Prozesses vorwegzunehmen, kann soviel gesagt werden: Die Bestimmungskonzeption verfügt über eine nicht unerhebliche psychologische und ästhetische Tiefendimension. Darüber hinaus wäre zu ergänzen, dass Spaldings relative Würdigung der leiblich-geistigen Sinnlichkeit wie auch die Synthese von Vernunft und Empfindung, von Selbst- und Fremdliebe sowie von Ernsthaftigkeit und Vergnügen eine integrative Perspektive auf den ganzen Menschen eröffnet, was v. a. in der literaturwissenschaftlichen Aufklärungsforschung zur anthropologischen Wende immer wieder als eines ihrer Hauptmerkmale charakterisiert wird¹⁵.

Damit ist deutlich: Nicht nur die anthropologische Grundsignatur der Bestimmungsschrift, sondern auch ihre literarische Form, ihr wolffkritisches Moment, ihre psychologischen und ästhetischen Aspekte sowie die ganzheitlich-integrative Perspektive lassen Spaldings Programmschrift zu einem zentralen Dokument der anthropologischen Wende avancieren.

Schließlich verfügt der Begriff der anthropologischen Wende über eine Bedeutungsebene, die auf den beiden erstgenannten aufruht, jedoch noch einmal gänzlich anders gelagert ist. Vor allem im wissenschaftskulturellen Umfeld einer seit den 1970er Jahren auf Anregung der geschichtstheoretischen Arbeiten Odo Marquards¹⁶ sich selbst als literarische Anthropologie apostrophierenden Germanistik hat sich ein neues interdisziplinäres „historiographisches Forschungsparadigma[s]“¹⁷ etabliert, das von der These ausgeht, dass eine Hermeneutik der Literatur des Aufklärungsjahrhunderts nur über eine genaue Kenntnis der

¹⁵ Vgl. bspw. SCHINGS, Der ganze Mensch. – Die Mehrzahl der Aufsätze widmet sich Aufklärungsdenkern bzw. -texten der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts resp. der Spätaufklärung.

¹⁶ Vgl. SCHUBERT, Ende der Sünde, S. 22; vgl. LEONHARDT, Skeptizismus und Protestantismus, S. 75–102.

¹⁷ SCHUBERT, Ende der Sünde, S. 23. – Kosenina spricht ähnlich wie Schubert von der literarischen Anthropologie als von einer neuen „Forschungsperspektive“ (KOSENINA, Literarische Anthropologie, S. 17(ff.)).

zeitgenössischen Geistesgeschichte und v. a. anthropologischen Konzepte und Grundannahmen möglich ist¹⁸. Im Blick auf Spaldings Bestimmungsschrift hätte dies die methodisch-hermeneutische Konsequenz, diesen Text über seine Oberflächenstruktur einer anthropologischen Programmschrift hinaus in einen anthropologischen Diskursrahmen einzurücken. Dies beträfe dann zum einen die historisch-anthropologischen Grundannahmen, die die literarische Form grundieren, sodann die Frage nach ihrem dogmen- resp. erbsündenkritischen Potential und auch dessen konstruktive Kehrseite, die in der leisen Andeutung der Menschenwürde bzw. des Wertes des Menschen angelegt ist und schließlich eine strukturelle und durchgängige Analyse der anthropologischen Textur innerhalb aller zu rekonstruierender Themenbestände (Ethik, Religions- und Unsterblichkeitskonzept) notwendig macht. Von daher rücken in vorliegender Studie Fragen in den Vordergrund, die in der bisherigen Forschungsliteratur gar nicht oder nur am Rande verhandelt wurden (vgl. Forschungsbericht).

Die epochentheoretische Verortung von Spaldings Bestimmungsschrift innerhalb der Anthropologischen Wende im 18. Jahrhundert wie auch die Andeutungen der hermeneutischen Erschließungskraft eines ‚anthropological turn‘ für die Tiefenstruktur dieses Textes, dürften deutlich gemacht haben, dass in dieser Perspektive dieser neologischen Grundschrift eine programmatische Schlüssel-funktion und paradigmatische Bedeutung nicht abgesprochen werden kann. Ohne dass dies im einzelnen Zusammenhang jeweils zu explizieren sein wird, hat diese Rekonstruktionsmatrix für vorliegende Arbeit eine Leitfunktion.

Darüber hinaus dürfen jedoch die anderen sich vom Text her nahelegenden Themenschwerpunkte nicht vernachlässigt werden, die sich in Hinblick auf eine Theorie moderner Religions-, Christentums- und Theologiekonzeption als aufschlussreich erweisen. Dies betrifft zum einen den Primat des Ethischen, zum anderen das Avancement des religionstheologischen Aspektes.

Zunächst: Das ethische Grundmoment der Bestimmungsschrift ist bereits mit der polaren resp. teleologischen Struktur des Bestimmungsbegriffs selber angelegt, erfährt über die zentrale Position des Tugendabschnittes sowie deren korrelative Verknüpfung mit den folgenden religionstheoretischen Reflexionsstufen eine Vertiefung und schlägt sich schließlich im Modus der Schwerpunktsetzung bspw. auf den Empfindungsbegriff und die durch die literarische Form des Monologs mitbedingte Selbstreflexions- bzw. Selbstbestimmungsebene nieder. Diese Ethisierungstendenz, die im Deismus beginnt, in der Aufklärungstheologie und -frömmigkeit konjunkturiert und seit dem bürgerlich-liberalen Kulturprotestantismus des 19. Jahrhundert bis in die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts dominant geworden ist¹⁹, bedeutet weit mehr als die vielgescholtene

¹⁸ Hier seien nur einige grundlegenden Forschungsarbeiten genannt: SCHINGS, Melancholie und Aufklärung; RIEDEL, Anthropologie und Literatur; Ders. Literarische Anthropologie.

¹⁹ Vor allem Paul Tillich hat neben Ernst Troeltsch die christentumsgeschichtliche These vertreten, dass das neuzeitlich-protestantische Christentum, wollte es seine Relevanz für den

wie gleichermaßen unzutreffende Reduktion von Religion und Christentum auf das Moralische oder gar Moralistische²⁰. Vielmehr entspricht diese mit der religiös-ethischen Emanzipation und dem Autoritätsverlust kirchlich-konfessioneller Lehre einhergehenden Ethisierung dem wachsenden Bedürfnis, Wissenschaft und Theologie, Religion und Literatur als unmittelbare bzw. mittelbare Funktionen der Lebensführungspraxis zu verstehen und damit am Orte subjektiver Personen plausibel machen zu können. Indem Spalding bei der Frage nach der Bestimmung des Menschen als allgemeinstem Ausgangspunkt von Selbstreflexion anknüpft, erhebt er gleichsam diese Tendenz zum Programm. Zudem findet über die Form des Selbstgespräches eine Subjektivierung der ethisch-religiösen Selbstbestimmung statt, die über die Rezeption eines literarisch-fiktiven bzw. *allgemein-subjektiven* Reflexionsprozesses zur je *konkret-subjektiven* Applikation anregt. – Dieser Prozess der Ethisierung von Religion und Christentum ist bis heute nicht abgeschlossen und bleibt Aufgabe, solange die ihm zugrundeliegenden gesellschaftsevolutionären Bedingungen unabgeholten sind; sie sind es nicht. Jedwede aktuelle Anthropologisierung-, Ethisierungs- und Subjektivierungsschelte von Seiten kirchlicher und universitärer Theologie, die sich auch gerne mit Relativierungs- und Beliebigkeitsverdikten einer latenten bis manifesten Modernekritik anempfiehlt, hätte jedenfalls zunächst das Gegenteil zu beweisen.

Zum anderen Punkt. Der religionstheologische Deutungshorizont der Bestimmungsschrift stellt sich aus theologiehistorischer Sicht wie auch aus der Perspektive aktueller Debatten um ein religionstheoretisches Paradigma in der protestantischen Theologie als sinnvoll dar. Die systematisch orientierte Aufklärungstheologiegeschichte wie auch die aufklärungshistorisch interessierte Systematische Theologie sehen zunehmend die Bedeutung des Religionsbegriffes und religionstheologischer Debatten innerhalb der Aufklärungstheologie. Was für den englischen Deismus spätestens seit den grundlegenden Arbeiten von Lechler²¹ und Troeltsch²² bekannt war und im Bemühen um die Neologie zugunsten anderer Interessenschwerpunkte lange nur im Hintergrund stand²³,

modernen Menschen nicht einbüßen, sich von einem dogmatischen zu einem ethischen Christentum entwickelt hat (vgl. TILLICH, Christentum und soziale Gestaltung, S. 13).

²⁰ Sogar Hirsch, der der Aufklärungstheologie innerhalb seiner Umformungstheorie des neuzeitlichen Christentums eine Schlüsselrolle zuweist, spricht auch in Hinblick auf die Neologie von „Moralismus“ (HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. IV, S. 30). Dieser sei jedoch in Hirschs theologiegeschichtlicher Perspektive als Durchgangsoption innerhalb der evangelischen Theologie notwendig gewesen. – Karl Joel schreibt in diesem Sinne: „Sack und Spalding verflüchtigen die Dogmen in Vernunft- und Tugendlehre.“ (JOEL, Wandlungen der Weltanschauung, S. 733).

²¹ Vgl. LECHLER, Deismus.

²² Vgl. TROELTSCH, Deismus.

²³ Vgl. NOWAK, Vernünftiges Christentum, S. 15–43.

rückt seit 30 Jahren ins Zentrum der Aufklärungsdeutung²⁴. Allgemein²⁵ wie auch im Blick auf Spalding²⁶ scheint sich der Begriff der Religionstheologie als forschungsparadigmatische Kategorie durchzusetzen. „Die religionstheologische Reflexion der Neologie bedeutete eine epochale, die überkommenen Gestalten des Christentums modernitätsfähig machende, in ihrer Wirkung bis weit ins 19. Jahrhundert ausstrahlende Umformungsarbeit.“²⁷ Diese wirkungsgeschichtliche These wäre ins 20. und 21. Jahrhunderts zu prolongieren. Denn im Blick auf die Valenz aufklärungstheologischer Reflexionsarbeit für aktuelle religions-theoretische Diskurse hat nach Falk Wagners einschlägiger Studie²⁸ neuerdings v. a. Ulrich Barth mit seinen einschlägigen Studien gezeigt, dass die Entdeckung des Religionsbegriffes im Aufklärungszeitalter als allgemeinstem Bezugspunkt aller theologischer Begründungsarbeit Weichen im Prozess „der Umformung des kirchlichen Protestantismus“²⁹ gestellt habe, die in struktureller Hinsicht im deskriptiven wie auch normativen Deutungsgeschäft moderner Religions- und Christentumskultur bis heute Geltung beanspruchen können³⁰. Spaldings Bestimmungsschrift kommt dabei eine Schlüsselrolle zu, indem sie einerseits die konstruktiv aufbauenden Aspekte der deistischen Religionsdiskurse positiv rezipiert und in die deutsche Debattenlage um 1750 transponiert und andererseits mit zahlreichen Theoriesegmenten auf die großen Entwürfe am Ende des 18. Jahrhunderts – v. a. Kants und Schleiermachers – vorausgewiesen hat.

Damit sind die Perspektiven eröffnet und ist eine erste Orientierung gegeben: Sowohl die historische bzw. forschungsprogrammatische Kategorie der anthropologischen Wende wie auch der Aspekt der Ethisierung und der religionstheologische Deutungshorizont haben in einem ersten Anlauf deutlich machen können, dass Spaldings Konzept einer Bestimmung des Menschen im historischen Prozess der Aufklärung eine Scharnierfunktion innehatte, aber auch darüber hinaus einen religions- und christentumsgeschichtlichen Modernisierungsprozess mitinitiiert hat, der bis heute unabgeschlossen ist und zu dem Spalding einen substantiellen Beitrag geliefert hat, über den es sich bis heute nachzudenken lohnt.

Dieses Nachdenken beginnt selbstverständlich nicht erst mit vorliegender Arbeit, sondern kann auf einer ganzen Reihe von Forschungsarbeiten aufbauen, die im Einzelnen kritische zu würdigen sind.

²⁴ Vgl. ebd., S. 53–58; vgl. bspw. RENDTORFF, Religion als Problem der Aufklärung.

²⁵ Vgl. BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Er widmet einen ganzen Paragraphen dem Begriff der „Religionstheologie“ (ebd., S. 240 (vgl. 240–246)).

²⁶ Dreesman wählt als Untertitel seiner Dissertation die Formulierung „Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings“ (vgl. DREESMAN, Aufklärung der Religion).

²⁷ BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, S. 242.

²⁸ Vgl. bspw. WAGNER, Was ist Religion, S. 35–54 (§ 3. Zur natürlich-moralischen Religion der Aufklärung).

²⁹ BARTH, Aufgeklärter Protestantismus, S. IX.

³⁰ Vgl. Barths einschlägige Aufsätze in: BARTH, Aufgeklärter Protestantismus; vgl. ders., Gott als Projekt der Vernunft.

2. Forschungsbericht – Kontexte und Perspektiven

Der kurze Forschungsbericht, den neuerdings Ulrich Dreesman vorlegt hat, beschränkt sich ausdrücklich auf den „Spalding im Spiegel der Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung“³¹, wengleich auch hier wichtige neuere Publikationen unberücksichtigt bleiben. Damit beschränkt sich der Autor auf den wohl zentralen Forschungskontext, nämlich auf das Fach, in welchem Spalding selbst professionell zuhause war. Überblickt man die insgesamt übersichtliche Forschungsliteratur, so fällt auf, dass Spalding jedoch nicht nur innerhalb der Theologie – vor allem der Kirchengeschichte, Praktischen Theologie und Systematischen Theologie – Interesse geweckt hat, sondern dass sich ein divergentes Feld unterschiedlicher Forschungskontexte auftut. Neben der Theologie haben sich in den letzten 30 Jahren vor allem die Fachphilosophie und Germanistik bzw. Literaturwissenschaft mit Spalding zu befassen begonnen. Hier können vier Bereiche ausgemacht werden, die allesamt die Rezeption Spaldings betreffen. Spalding wird zunächst als Rezipient des englischen Gentleman-Philosophen Shaftesbury wahrgenommen und spielt in der Literatur zu dessen Wirkungsgeschichte eine prominente Rolle, sowohl in älteren Arbeiten wie auch in jüngeren und jüngsten Studien³². Spalding stand zweitens im Zusammenhang der Mendelssohnforschung bzw. der Rekonstruktion der Debatte zwischen Moses Mendelssohn und Thomas Abbt³³ über die Bestimmung des Menschen im Fokus des Interesses. Des Weiteren hat sich neuerdings die Kantforschung mit den Quellen und Wurzeln der Anthropologie des Königsbergers im Werk Spaldings auseinanderzusetzen begonnen.³⁴ Schließlich ist im Kontext der germanistischen Goetheforschung der Versuch unternommen worden, dessen Bildungsbegriff in eine ideen- und sprachgeschichtliche Linie mit Spaldings Bestimmungsbegriff einzuordnen.³⁵ – Damit ist deutlich, dass sich das Interesse der drei letztgenannten Bereiche vorrangig auf Spaldings Bestimmungskonzept bzw. Bestimmungsschrift und seine Rezeption in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts richtet.

Es ist daher methodisch geboten, die Forschungsliteratur zu Spalding besonders für die einzelnen Wissenschaftsbereiche und Perspektiven wahrzunehmen und darzustellen, wobei neben dem Anliegen eines breiten Überblicks das Hauptaugenmerk auf der Literatur zum frühen Spalding – von der Disputation bis zur Bestimmungsschrift – aufgrund des Themas dieser Studie liegt. Dabei dient die angebrachte Kritik und Problematisierung der Orientierung und dem

³¹ DREESMAN, Aufklärung der Religion, S. 25.

³² Vgl. JORDAN, Shaftesbury und die deutsche Literatur; vgl. HORLACHER, Bildungstheorie; vgl. DEHRMANN, Shaftesbury und die deutsche Aufklärung.

³³ Vgl. LORENZ, Skeptizismus und natürliche Religion; vgl. HINSKE, Das stillschweigende Gespräch.

³⁴ Vgl. BRANDT, Bestimmung des Menschen.

³⁵ Vgl. JANNIDIS, Bestimmung des Menschen.

Verständnis der Fragestellung, Methode und Schwerpunktsetzung vorliegender Arbeit.

2.1 Die Wiederentdeckung Spaldings in der Theologie

Es wäre nicht zu viel zu sagen, dass das Werk Johann Joachim Spaldings seit über zehn Jahren in der Theologie so etwas wie eine Renaissance erlebt. Dies betrifft vor allem die Bereiche der Kirchengeschichte und der Systematischen Theologie, aber auch der Praktischen Theologie, vornehmlich der Homiletik. Dies wird im Einzelnen deutlich werden.

Für diese Wiederbelebung steht zuvörderst die von Albrecht Beutel initiierte und besorgte Kritische Ausgabe aller Texte Spaldings, deren erste Abteilung (Schriften) abgeschlossen und weitere in Arbeit sind.³⁶ Damit wurden die Schriften Spaldings der Forschung in einer vorzüglichen, durch informative Einleitungen, Erläuterungen und Register bereicherten Ausgabe zugänglich gemacht.

Sodann dokumentiert sich die Wiedergeburt des Neologen in einem Interesse an Spaldings Aufklärungsdenken, das sich in einer Vielzahl einführender und thematisch spezieller Aufsätze, jedoch bislang erst zwei Monographien widerspiegelt. Spalding gehört damit neben Johann Salomo Semler zu den wenigen Aufklärungstheologen, die es geschafft haben, wieder theologisches Forschungsinteresse auf sich zu lenken. Die Motive sind sicherlich divergent und komplex, wenngleich allgemein festzustellen ist, dass sich der Aufschwung der Aufklärungs- bzw. Spaldingforschung seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts der Tendenz zu verdanken hat, die allgemein als Abkehr von der Dialektischen Wort-Gottes-Theologie und als Hinwendung zu religionstheoretischen und religionstheologischen Konzepten des 18. und 19. Jahrhunderts zu charakterisieren ist. Dass hier der Weg gleichsam chronologisch nach hinten verlaufen ist, dafür steht exemplarisch die Schleiermacherrenaissance seit den späten 1960er Jahren und der erst darauf folgende Blick in die Zeit davor, ins Aufklärungsjahrhundert. So wenig die These vertreten werden soll, dass die Aufklärungs- und Spaldingforschung alleine so etwas wie ein Folgephänomen der Schleiermacherforschung darstellt, so sehr ging auch aus diesem forschungsgeschichtlichen Kontext das Interesse für die Aufklärung hervor. Das geweckte Interesse für religionstheoretische Optionen der Konzeption von Theologie und Christentum hat zunehmend auch wieder die theologiegeschichtliche Epoche in den Blick gerückt, die der Romantik, dem Deutschen Idealismus und auch Schleiermacher vorausging, eben der Aufklärung. Man begann verstärkt, nicht mehr nur die Rezeptionsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert zu rekonstruieren, sondern auch nach den Abhängigkeiten und der Prägekraft der Philosophie und Theologie der Aufklärung für die genannten Geistesformationen zu fragen. Grundsätzlich war

³⁶ Vgl. SPALDING, Kritische Ausgabe.

man bemüht, gegen die epocheninternen Abgrenzungsbemühungen – man denke nur an Schleiermachers Aufklärungskritik in den Reden über die Religion – die Kontinuitäten nachzuzeichnen. Kurt Nowak hat in seinem Überblick über die evangelisch-theologische Aufklärungsforschung nach 1945 denn auch einen Abschnitt zur „Schleiermacher-Renaissance“ eingeschaltet und deutlich gemacht, dass sich die neuere Schleiermacherforschung verstärkt seiner Verankerung in der Aufklärungstheologie zugewendet hat³⁷. Ein Indiz für diesen Blickwechsel lieferte bereits Eilert Herms mit seiner Studie von 1974 zum ersten System der Wissenschaften bei Schleiermacher, in dessen Genese er Spaldings Religions-theorie einen gewichtigen Platz einräumt.³⁸ Diesen Faden nimmt Albrecht Beutel mit seinem Aufsatz zum Vergleich von Spaldings später Religionsschrift mit Schleiermachers Reden 25 Jahre später wieder auf, um auch hier nicht die Distanz, sondern die Nähe beider Konzeptionen zu betonen³⁹. Darauf werden wir zurückkommen.

Jedoch wurde schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein neues Interesse an der Aufklärung und an Spalding geweckt. Eine erste Initiative ging von einer Gruppe junger Privatdozenten aus, die theologisch liberal sowie religions- und frömmigkeitsgeschichtlich orientiert waren. Der Marburger Kirchenhistoriker und systematische Theologe Horst Stephan besorgte 1908 eine Edition der Bestimmungsschrift.⁴⁰ Bereits der Titel der von Heinrich Hoffmann und Leopold Zscharnack herausgegebenen Reihe, die mit Spaldings Schrift ins Leben gerufen wurde, macht das theologische und historische Interesse deutlich: „Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus“. Die Schriftenreihe machte es sich zur Aufgabe, den seit Herder und Schleiermacher herrschenden „Kampf wider die Aufklärung“ durch größere „historische Gerechtigkeit“⁴¹ zu beenden. Die Aufklärung, so die Hauptthese, habe neben dem Pietismus die „neuprotestantische Entwicklung angebahnt“⁴². Das Programm der Studien ist es, gegenüber den Stereotypen der bisherigen theologischen Aufklärungsforschung, „mit liebevollem Verständnis das Wesen der aufklärerischen Frömmigkeit selbst an ihren edelsten Vertretern zu studieren“⁴³. Damit rückt das Organ Spalding einerseits theologiegeschichtlich an den Anfang des Neuprotestantismus, andererseits in einen

³⁷ Vgl. NOWAK, Vernünftiges Christentum, S. 44–47. – Nowak erwähnt exemplarisch Arbeiten von Eilert Herms und Günther Meckenstock und setzt sie von der älteren Schleiermacherdeutung, bspw. Wilhelm Diltheys, ab (vgl. ebd., S. 46 f.).

³⁸ HERMS, Herkunft, S. 78–82. – Diesen Hinweis verdanke ich DREESMAN, Aufklärung der Religion, S. 29.

³⁹ BEUTEL, Aufklärer höherer Ordnung. – In dem Kongressband des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft von 1999, auf dem Beutel den diesem Aufsatz zugrundeliegenden Vortrag hielt, findet sich auch eine Edition der 1. Auflage von Spaldings „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ (vgl. SPALDING, Religion (2000)).

⁴⁰ Vgl. SPALDING, Bestimmung des Menschen et al. (1908).

⁴¹ STEPHAN, Einleitung, S. 3.

⁴² Ebd., S. 4.

⁴³ Ebd.

religions-, frömmigkeits- und kulturgeschichtlichen Fokus. Stephan verortet die Studien denn auch in der noch jungen kultur- und religionsgeschichtlichen Forschungstradition, die von Dilthey und Troeltsch ihren Ausgang genommen habe.

Es ist bemerkenswert, dass bereits im allgemeinen Vorwort zur Reihe das Verdikt, die Aufklärungstheologie sei rationalistisch bzw. intellektualistisch, relativiert wird: „Sie ist gewiß stark intellektualistisch, allein psychologische Gesichtspunkte, im besonderen Gemüt, Gefühl und Empfindung werden aufs stärkste betont.“⁴⁴ Damit sind zwei Gesichtspunkte angesprochen, die die Herausgabe der Schrift Spaldings wesentlich motiviert haben dürften, nämlich die psychologische und empfindungstheoretische Dimension. Spaldings Bestimmungsschrift solle den Anfang machen, denn sie ist eine der „allerersten und höchststehenden Denkmäler der eigentlichen Aufklärungstheologie in Deutschland“⁴⁵.

Stephan erblickt in Spaldings Text einen neuen Versuch, über den theologischen Wolffianismus und dessen nur teilweise Erweichung der „Herrschaft der Orthodoxie“⁴⁶ hinauszugehen. Den eigentlichen Beginn der Theologie der Aufklärung setzt der Herausgeber denn auch mit dem Jahr 1748 an, in dem mit August Friedrich Wilhelm Sacks Schrift „Vertheidigter Glauben der Christen“ und Spaldings Bestimmungsschrift gleich zwei programmatische Schriften aus reformierter und lutherischer Feder an die Öffentlichkeit kamen, wobei er der Bestimmungsschrift als „Erstling der Aufklärungstheologie“⁴⁷ schließlich doch publizistisch den Vorrang gibt.⁴⁸

In seiner bildungsbiographischen Skizze benennt Stephan für die Frühphase mit Wolff, dem englischen Deismus, vor allem Shaftesbury, Sack, Semler und Baumgarten die für den jungen Gelehrten prägenden Gestalten. Bemerkenswert ist, dass er auch den für Spalding prägenden Dichterkreis erwähnt: „Auch an der Empfindungsspielerei des Gleimschen Kreises nahm er teil ...“⁴⁹

Die kirchen- und theologiegeschichtliche Bedeutung der kirchenleitenden Funktion Spaldings in Berlin bestehe darin – und dabei zeigt sich Stephens genauer Blick auf die Binnendifferenzen der religiösen und theologischen Aufklärung –, dass er als Förderer einer „ernst-christlichen Aufklärungstheologie“ fungierte und damit ein „positives religiös-sittliches und doch dem Zeitbewusstsein entsprechendes Christentum“⁵⁰ mitbegründete, das sich als Bildungsmacht gegen den herrschenden friederizianischen Deismus zu behaupten hatte.

Stephan zeigt ein glänzendes Gespür für die theologiegeschichtliche Bedeutung auch der anderen Schriften Spaldings. Die „Gedanken über den Werth

⁴⁴ Ebd., S. 5.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 6.

⁴⁷ Ebd., S. 10.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Ebd., S. 7.

⁵⁰ Ebd.

der Gefühle in dem Christentume“ (1761) seien die „vornehmste Auseinandersetzung der Aufklärung mit dem Pietismus über die Rolle des Gefühls in der Religion“⁵¹. Und die „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ stellt er in eine Reihe mit Herders Religionsschriften und Schleiermachers Reden, ein Hinweis, der erst zum Ende des Jahrhunderts zu eingehenderen Untersuchungen veranlasste, wie bereits angedeutet.⁵²

Stephans ideengeschichtliches Urteil über Spaldings Gesamtschaffen ist gerade im Blick auf die Bestimmungsschrift sehr hellsehtig. Sein Werk bezeichne „den positiven Gehalt der Aufklärungstheologie im engeren Sinne, d. h. der Theologie, die den abflauenden Strömungen des Pietismus und Wolffianismus ihre zeitgemäßen Motive entlehnte, sie mit englischen und arminianischen Einwirkungen verband und so zu einem Bollwerk gegen die Wogen der naturalistischen Aufklärung umwandelte“⁵³. Damit lässt es Stephan nicht bei einer stereotypen Zuordnung Spaldings zur Neologie bewenden, sondern macht deutlich, dass zwischen Wolffianismus und der folgenden Generation, aber auch zwischen Pietismus und Aufklärung klare Zäsuren ohne weiteres nicht mehr zu ziehen sind. Dass heute die Pietismus- und Aufklärungsforschung zu ähnlichen Ergebnissen kommen, bezeugt Stephans Weitblick.⁵⁴

Die weitaus kürzere Einleitung zur Bestimmungsschrift birgt ebenfalls Scharfsinniges. Die Wirkung der Schrift führt Stephan auf die Knappheit, gute Lesbarkeit und Übersichtlichkeit zurück. Ihre Apologetik dokumentiere sich nicht in ausführlichen Auseinandersetzungen, sondern darin, dass sie „positiv eindringlich“⁵⁵ gehalten sei und sich damit als „rechtes Seitenstück zu der eklektischen Popularphilosophie“⁵⁶ erweise. Dieser literaturgeschichtlichen Zuordnung schließen sich auch neuere Interpretationen der Bestimmungsschrift an.⁵⁷

Stephans Neuherausgabe von Spaldings Bestimmungsschrift fand bald Resonanz. Bereits 1913 unternahm Kurt Beckmann mit seiner Dissertation⁵⁸ den Versuch, in einem rein systematischen Vergleich die Religionsphilosophie Kants und Spaldings ins Verhältnis zu setzen. Er konzentriert sich hierbei auf den Welt- und Gottesbegriff sowie auf die Anthropologie. Spalding kommt ausschließlich als popularphilosophischer Wegbereiter für Kant in den Blick.⁵⁹

⁵¹ Ebd., S. 8.

⁵² Vgl. HERMS, *Herkunft*, S. 78–82; vgl. BEUTEL, *Aufklärer höherer Ordnung*; vgl. ders., *Spalding und Herder*.

⁵³ STEPHAN, *Einleitung*, S. 8 f.

⁵⁴ Vgl. bspw. zum Verhältnis Speners zur Aufklärung: BEUTEL, *Spener und die Aufklärung*; vgl. ders., *Spener und Spalding*; vgl. auch: BARTH, *Pietismus als religiöse Kulturidee*, S. 162 ff.

⁵⁵ STEPHAN, *Einleitung*, S. 10.

⁵⁶ Ebd., S. 9.

⁵⁷ Vgl. ausführlich V.2.

⁵⁸ Vgl. BECKMANN, *Berührungen Spaldings mit Kant*.

⁵⁹ Vgl. DREESMAN, *Aufklärung der Religion*, S. 26.

Die Edition und Deutung der Bestimmungsschrift von Horst Stephan hat sich auch in Karl Aners Gesamtdarstellung der Aufklärungstheologie „Die Theologie der Lessingzeit“⁶⁰ von 1929 niedergeschlagen. In seiner Würdigung Spaldings bezieht er sich explizit zustimmend auf Stephans Einleitung, geht aber über das von ihm Gesagte an keiner Stelle hinaus. Auch für ihn kommt Spalding neben A. F. W. Sack und J. W. F. Jerusalem als Bahnbrecher der Neologie und als praktisch-kirchlicher Reformtheologe zu stehen. Aners interpretatorischer Ausgang einerseits bei der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, andererseits bei der dogmenkritischen Leistung der Neologie hat es, so die Vermutung, zur Folge gehabt, dass Spalding für Aner nur am Rande von Interesse war, wengleich er damit Spaldings dogmenkritische Leistung und seine Verhältnisbestimmung von natürlicher und geoffenbarter Religion zu Unrecht vernachlässigt.

Aufmerksamkeit verdienen auch die Arbeiten von Hans Nordmann. In seiner Dissertation⁶¹ rekonstruiert er den geistigen, den theologischen und religionsphilosophischen Kontext des Spaldingschen Denkens und Schrifttums. Er bescheinigt Spalding eine eklektische Grundhaltung, die „eine Ableitung bis in die kleinsten Züge hinein bei ihm unmöglich“⁶² mache. Im Blick auf unsere Studie ist diese Einlassung zugleich Warnung und Ansporn, die bis heute offenen Fragen nach den geistesgeschichtlichen Bezügen der Bestimmungsschrift differenziert zu rekonstruieren. Sein Oeuvre speise sich aus der englischen Moralphilosophie, Wolffscher Aufklärungstheologie und orthodoxem Biblizismus, wobei Shaftesbury vor allen anderen Priorität zukomme. „Mit Shaftesbury Übereinstimmendes bietet fast jeder Abschnitt in Sp.[alding]s Werken“⁶³. Nordmanns Gesamturteil fällt wenig schmeichelhaft aus: Spaldings „Gedankenwelt ist in sich unhaltbar“⁶⁴. Letztlich scheiterte sein System an seinem Unvermögen, aufklärerische Weltanschauung mit biblischem Denken zu vermitteln.

Verdienstvoll ist Nordmanns 35seitige Werkbiographie von 1936.⁶⁵ Hervorzuheben sind hier vor allem die kurzen wie instruktiven Zusammenfassungen der akademischen Qualifikationsarbeiten des jungen Spalding sowie früher Zeitschriftenbeiträge zu unterschiedlichsten Sachthemen, die bis dahin noch vollständig unberücksichtigt geblieben waren. Den Inhaltsangaben der Disputation (1735) und Dissertation (1736) ist Interessantes und Weiterführendes über Spaldings frühe wissenschaftliche Lektüren ausländischer und deutscher Literatur zu entnehmen und der erste Nachweis erbracht, dass und wie stark Spalding in dieser Frühphase einerseits unter dem Einfluss wolffscher und wolffianischer

⁶⁰ Vgl. ANER, Theologie der Lessingzeit.

⁶¹ Vgl. NORDMANN, Johann Joachim Spalding.

⁶² Ebd., S. 40.

⁶³ Ebd., S. 41.

⁶⁴ Ebd., S. 43.

⁶⁵ Vgl. NORDMANN, Leben und Werke.

Philosophie und Theologie gestanden hat. Andererseits macht Nordmann deutlich, dass Spaldings „*Journal*“⁶⁶ einen über das Fachtheologische im engeren Sinne weiten Horizont aufspannte. Daraus sind erste wichtige Hinweise für Spaldings Beschäftigung mit den zeitgenössischen ästhetischen und literaturtheoretischen Debatten zu entnehmen. Auch einen ersten Blick in die Shaftesbury-Übersetzungen und die von Spalding besorgten Vorreden sowie Hinweise zur Wirkungsgeschichte der Shaftesbury-Übersetzungen im deutschen Geistesleben verdanken wir Nordmanns Arbeit.

Spaldings erste Auflage der Bestimmungsschrift würdigt Nordmann als „aus einem Guß“ bestehend und ganz aus dem „Geist Shaftesburys“⁶⁷ schöpfend. Mit ersten Ansatzpunkten für einen Vergleich der zahlreichen Auflagen dieser Schrift schließt der Bibliograph sein Resümee zur Bestimmungsschrift.

Nordmanns würdigende Zusammenfassung von Spaldings „*Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthume*“ von 1761 mündet in einen Hinweis zur unmittelbaren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte in den Debatten zwischen Pietismus und Aufklärungstheologie über diese Schrift. Der Spätphase des Spaldingschen Schaffens gibt Nordmann verhältnismäßig wenig Gewicht. Sein Schwerpunkt liegt also auf Spaldings früherer und mittlerer Schaffensphase. Er schließt seine Werkschau mit einigen Überlegungen zur Entwicklung innerhalb von Spaldings Oeuvre. Er konstatiert: „Während in der Frühzeit die innere Geschlossenheit und Sammlung der Sp[alding].schen Art sympathisch berührte, so erweckt sie gegen Ende seines Berliner Amtswirkens den Eindruck einer gewissen Erstarrung.“⁶⁸ Von der „schwungvolle[n] Genialität der ursprünglichen Auffassung von der Bestimmung des Menschen“⁶⁹ sei im Spätwerk nicht mehr viel zu spüren. Erst wieder das Alterswerk Spaldings, „*Religion, eine Angelegenheit des Menschen*“ von 1797, finde zur Klarheit und Apologetik der Bestimmungsschrift zurück.

Für den Zeitraum nach dem Ersten Weltkrieg kann man – von den genannten Studien abgesehen – mit Kurt Nowak von einem „antiaufklärerische[n] Klima“⁷⁰ sprechen, in dem auch die noch junge Spaldingforschung nicht recht gedeihen konnte. In den 1920er und 30er Jahren stehen daher die genannten Werke allein auf weitem neo-orthodox dominiertem Felde.

Die kirchenpolitischen Verwerfungen innerhalb der protestantischen Kirchen und Theologie während des Dritten Reiches haben die aufklärungskritische Atmosphäre nur verschärft, so dass im Rückblick gar von einer „*Damatio*“⁷¹ des gesamten Aufklärungs- und Kulturprotestantismus gesprochen werden konnte.

⁶⁶ Ebd., S. 56.

⁶⁷ Ebd., S. 58.

⁶⁸ Ebd., S. 70.

⁶⁹ Ebd., S. 69.

⁷⁰ NOWAK, Vernünftiges Christentum, S. 13.

⁷¹ Ebd., S. 14.

Karl Barths „protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“ von 1946/7, die auf einer Vorlesung von 1932/33 fußte und eine ausführliche Vorgeschichte des 18. Jahrhunderts und des deutschen Idealismus vorschaltete, kommt zwar im Einzelnen zu einer differenzierten Darstellung, schließlich aber doch zu einem ihrem Programm einer dezidiert theologischen Perspektive verpflichteten negativen Gesamturteil.⁷² Durch die Politisierung der Theologie und mit ihr auch der historischen Verifizierungen eigener Standpunkte, die nicht ohne generelle Vereinnahmungen auf der einen und ebenso generellen Verdikten auf der anderen Seite einherging, machte sich nach dem 2. Weltkrieg jeder zugleich verdächtig, der sich wieder nüchterner und wissenschaftlich redlicher der Aufklärungsepoche zuwendete. Es ist an erster Stelle Emanuel Hirsch zu nennen. Die fünf Bände seiner „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“ sind zum größten Teil der europäischen Aufklärung gewidmet. Dem Urteil Nowaks, es sei ein „Glück und Unglück der Aufklärungsforschung“⁷³, dass Emanuel Hirsch ihr Initiator nach dem Zweiten Weltkrieg war, ist zuzustimmen. Das Glück besteht darin, dass Hirsch die Aufklärung einerseits gesamteuropäisch in den Blick nahm und die Epoche zwischen 1650 und 1800 in den Rahmen seiner Theorie der Umformungskrise des neuzeitlichen Christentums einrückte, die er dezidiert nicht als Verfallsgeschichte deutete. Vielmehr vermag es seine ideen- und problemgeschichtliche Analyse, jeweils weiterführende Gesichtspunkte und Entwicklungen herauszuarbeiten. Damit hat er der evangelischen Aufklärungsforschung eine Niveauvorlage geboten, die wohl bis heute unübertroffen ist.

Das Unglück besteht darin, dass die kirchen- und theologiepolitische Verurteilung Hirschs auch kollateral seine Aufklärungsdeutung traf. Seine Theologiegeschichte zeitigte denn nicht die Wirkung, die ihr aus sachlichen Gründen zugestanden hätte.

Spalding ist für Hirsch „das Haupt der praktisch-kirchlich gerichteten Neologie“⁷⁴. Ihm widmet er in seinem Kapitel zu den Neologen immerhin 16 Seiten. Die Bedeutung der Neologie bestehe in der Reduktion des Lehrbestandes „auf das in praktischer Erfahrung als wahr Erlebbar“⁷⁵. Es gehe Spalding darum, dem inneren Erleben des Menschen „Wahrheit und Wert von Religion und Christentum“⁷⁶ zugänglich zu machen. Wie Aner ist Hirsch einerseits an der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, andererseits an der dogmenkritischen Arbeit dieser Gruppe von Aufklärungstheologen orientiert und erblickt in Spaldings Grundsätzen den gedanklichen Ausgangspunkt, von

⁷² Vgl. BARTH, Die protestantische Theologie, S. 16–152. – Diesbezüglich aussagekräftig sind vor allem die jeweiligen Kapitelzusammenfassungen, in denen Barth sein *et ceterum censeo* gegen die Aufklärung(stheologie) einschärft.

⁷³ Vgl. NOWAK, Vernünftiges Christentum, S. 15.

⁷⁴ HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, S. 30.

⁷⁵ Ebd., S. 15.

⁷⁶ Ebd., S. 16.

dem die übrigen Neologen nur im Detail abweichen. Hirsch skizziert bezeichnenderweise den Gedankengang des „Anhangs bey der dritten Auflage“, in dem Spalding gegen späorthodoxe Kritik seinen positiv-konstruktiven Offenbarungsbegriff entfaltet.

Das Neue bei Spalding bestehe auch in der „Auffassung des Christlichen in seinem Verhältnis zum Menschlichen“⁷⁷, genauer zu dem, was seinem zeitlichen und ewigen Glück förderlich ist. Dieser Hauptgesichtspunkt bedingt es denn auch, dass Hirsch der Bestimmungsschrift selbst mit ihrem Konzept eines natürlichen Tugend- und Religionsbegriffes relativ wenig Augenmerk schenkt.

Nach dieser Leitperspektive hebe Spalding die Unterscheidung von Fundamentalem und Nichtfundamentalem auf die neue Ebene der Frage nach dem Wesentlichen und Unwesentlichen des Christentums. Demgemäß leite er eine „tiefgreifende Vereinfachung des Christentums“ ein und bereite damit den Weg zum Neuprotestantismus. Diesem Reduktionsverfahren widmet sich Hirsch in Hinsicht auf Spaldings Zugriff auf die dogmatischen Lehrbestände und geht die einzelnen Lehrstücke durch (Heilige Schrift, Trinitäts-, Zweinaturen-, Satisfaktions- und Rechtfertigungslehre). Ohne es direkt auszusprechen, sieht Hirsch in Spaldings Wesensbestimmung des Christentums auch den Ansatz einer Unterscheidung von Theologie und Religion, die dann von Semler auf den Begriff gebracht wurde.

Einen besonderen Schwerpunkt legt Hirsch zum einen auf Spaldings Ermäßigung der „augustinischen Lehre von Erbschuld und Erbsünde“. Hier sei er am deutlichsten von der orthodoxen Dogmatik abgewichen. Mit der Kritik der Erbsündenlehre habe Spalding zugleich das „schwerste theologische Fragmal“⁷⁸ anzupacken begonnen, das die Neologie als ganze beschäftigte. Der Theologiehistoriker stützt sich jedoch mit seiner Interpretation weniger auf die Bestimmungsschrift als vielmehr auf diejenigen Texte Spaldings, in denen er explizit erbsündenkritische Argumente vorträgt.

Zum anderen würdigt Hirsch Spaldings Ewigkeitsvorstellung in Hinblick auf die religiös-moralische Funktion des Predigers, wie sie Spalding in seiner Nutzbarkeitsschrift (1772) entfaltet. Diese sei darin zu erblicken, den Sinn der Menschen auf die in Zeit und Ewigkeit liegende moralische Weltordnung zu wecken. Zugleich betont er, dass der Ewigkeitsglaube als Vollendungsglaube ohne jedwede Vergeltungsvorstellung die Selbstzwecklichkeit der Tugend nicht unterminiere.

Spaldings praktische kirchengeschichtliche Bedeutung bestehe nach alledem darin, dass er durch seine Unterscheidung von Fundamentalem und Nichtfundamentalem bzw. zwischen Religionspraxis und kirchlicher Lehre die Möglichkeit eröffnet habe, seine Reformideen in der Predigt- und Unterrichtspraxis

⁷⁷ Ebd., S. 24.

⁷⁸ Ebd., S. 29.

trotz dogmatischem Konservatismus zu übernehmen, was einer „gründlicheren Einfiltrierung des Neuen in Theologie und Kirche“⁷⁹ förderlich gewesen sei.

Joseph Schollmeiers Monographie „Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung“ (1967; Dissertation 1965) stellt so etwas wie eine Pionierleistung für die Spaldingforschung nach 1945 und bis heute einen ihrer festen Referenzpunkte dar. Die Studie unternimmt den Versuch einer umfassenden Interpretation von Spaldings Werk. Der Bestimmungsschrift widmet Schollmeier eine systematische Analyse, wobei er davon ausgeht, dass dieser Text die „Grundfrage“ für Spaldings Denken allgemein formuliere und „die Grundlage [sei], die hinter allen Schriften Spaldings“⁸⁰ stehe. Instruktiv ist die Rekonstruktion von Spaldings „Kritik an Orthodoxie und Pietismus“⁸¹, wobei er sich jedoch ausschließlich auf die Nutzbarkeitsschrift (1772) und die Vertrauten Briefe (1784) bezieht. Der wohl bedeutendste Beitrag Schollmeiers für die Spaldingforschung besteht in der Rekonstruktion der „Quellen von Spaldings Theologie“⁸². Dabei ist dreierlei bemerkenswert. Zum einen stellt er den schottischen Moral-Sense-Theoretiker Francis Hutcheson in seiner Bedeutung für Spalding Shaftesbury zur Seite: „Von nicht geringerer Bedeutung für Spalding als Shaftesbury ist dessen Schüler Hutcheson gewesen.“⁸³ Dies macht Schollmeier an einigen Aspekten des Moral- und Religionskonzeptes Spaldings bzw. Hutchesons fest, ohne jedoch im Detail konkrete Belege zu liefern. Diese rezeptions- und ideengeschichtliche These ist dann von vielen Spaldingforschern ungeprüft perpetuiert worden (wie im Folgenden deutlich wird). Zum anderen veranschlagt Schollmeier einen nachhaltig prägenden Einfluss des anglikanischen Bischofs und Theologen Joseph Butler auf Spalding. Dieser These kann in unserem Rahmen nicht nachgegangen werden. Denn auch wenn er das Hauptwerk Butlers schon einige Jahre vor seiner Übersetzung von 1756 kennengelernt hat⁸⁴, so sind doch in der Bestimmungsschrift noch keine Anleihen von Butlers Theologie zu verzeichnen. Schließlich widmet Schollmeier dem Einfluss durch den Berliner reformierten Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack einige Seiten⁸⁵, den Spalding seit den frühen 1740er Jahren kannte und schätzte. Für unsere Studie ist vor allem die Frage bedenkenswert – auf die Schollmeier jedoch nicht eingeht –, inwieweit Spalding hinsichtlich der Gattung des Selbstgesprächs von seinem neologischen Kollegen abhängig war.

Im Ganzen ist in Bezug auf die Methodik der Studie Schollmeiers anzufragen, ob eine Orientierung an den klassischen dogmatischen Lehrtopoi dem Spalding

⁷⁹ Ebd., S. 31.

⁸⁰ SCHOLLMEIER, Johann Joachim Spalding, S. 56.

⁸¹ Ebd., S. 70–84.

⁸² Ebd., S. 145 (S. 145–210).

⁸³ Ebd., S. 156.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 181, Anm. 44.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 184–210.

eigenen nichtdogmatischen Charakter seiner theologischen Literatur angemessen ist und ob nicht der konstruktive Beitrag Spaldings zum religionstheologischen Diskurs dadurch zu kurz kommt. Insgesamt ist der Wertung Dreesmans zuzustimmen, dass Schollmeier eine zwar „historisch instruktive, systematisch aber kaum befriedigende Studie“⁸⁶ vorgelegt habe.⁸⁷

Hätte Kurt Nowak seinen Bericht zur Aufklärungsforschung in der evangelischen Theologie nach 1945 nur einige Jahre nach 1999 verfasst, wäre er sicherlich in dem Abschnitt zu den „Gestalten des Aufklärungszeitalters“ im Blick auf Spalding zu einem anderen Ergebnis gekommen. Dort gewinnt er den „Eindruck, dass sich die personenbezogene Aufklärungsforschung in der evangelischen Theologie neben mancherlei sonstigen Studien (vor allem zu Spalding, Jerusalem, Toellner) schwerpunktmäßig auf Semler konzentriert“⁸⁸. Seit den späten 1990er Jahren macht Spalding seinem bis heute bekannteren akademischen Aufklärungstheologen nicht ohne Erfolg Konkurrenz. Er gehört heute mit Semler zu den beiden Neologen, zu denen zahlreiche Einzelstudien erschienen sind, was auch durch zahlreiche Einzeleditionen und die bereits erwähnte Kritische Gesamtausgabe der Schriften Spaldings befördert wurde und wird.

Seit Ende der 1990er Jahre ist ein neues editorisches Interesse am Werk Spaldings festzustellen. 1997 hat es Wolfgang Erich Müller unternommen, die Frühschrift über die „Bestimmung des Menschen“ in der Reihe „Theologische Studien-Texte“ beim Verlag Spenner⁸⁹ und die Spätschrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ in der „Bibliothek klassischer Texte“ bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft neu zu edieren. Damit wurden die seit langem nicht mehr zugänglichen Texte mit neuen Ausgaben dem akademischen wie auch interessierten Publikum leicht und preiswert verfügbar gemacht. Gerade für den seminaristischen Gebrauch sind die Texte gut zu verwenden. Die Bestimmungsschrift wird in der Erstausgabe von 1748 und in der letzten Auflage von 1794, zuzüglich der diversen Zugaben, abgedruckt. Dem Ganzen stellt Müller eine Einleitung voran, in der nach einer biographisch-bibliographischen Skizze und editorischen Hinweisen der Gedankengang der Bestimmungsschrift gebündelt zusammengefasst wird. In seinen abschließenden Überlegungen zum kirchen- und theologiegeschichtlichen Ort der Bestimmungsschrift würdigt er Spaldings anthropologischen Entwurf: „Es ist das bleibende Verdienst Spaldings, auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht zu haben, daß eine theologische Anthropologie des Bezugs auf die jeweilige Lebenswelt bedarf.“⁹⁰ Dies betreffe sowohl

⁸⁶ DREESMAN, *Aufklärung der Religion*, S. 27.

⁸⁷ Es sei gewürdigt, dass die Monographie Schollmeiers eine umfangreiche Bibliographie Spaldings bietet (vgl. SCHOLLMEIER, *Johann Joachim Spalding*, S. 233–248), die bis heute für eine Orientierung im Oeuvre des Aufklärungstheologen dienlich ist.

⁸⁸ NOWAK, *Vernünftiges Christentum*, S. 75.

⁸⁹ Das Verdienst Müllers wird leider geschmälert durch die editorische Ungenauigkeit der Textwiedergabe.

⁹⁰ MÜLLER, *Einleitung (Bestimmung des Menschen)*, S. XIX.

zeitgenössische Denkströmungen (u. a. Shaftesbury), aber auch die Ablösung der Theologie als Leitwissenschaft durch die Philosophie.

In seinem Vorwort zur „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“⁹¹ nimmt Müller seinen Ausgangspunkt bei der chronologischen Gleichzeitigkeit von Spaldings Alterswerk und Schleiermachers Frühwerk, den ‚Reden über die Religion‘, und mahnt eine stärkere Beachtung der aufklärungstheologischen Wegbereitung für Schleiermachers Religionskonzept an. Wie Schollmeier insistiert auch Müller auf ein prägendes Gewicht Francis Hutchesons auf Spalding⁹². Dies bleibt nicht nur bei Schollmeier, sondern auch bei Müller weitgehend analytisch unausgewiesen.

Während Müller auf die zeitliche wie thematisch-inhaltliche Nähe von Spaldings Religionsschrift zu Schleiermachers Reden vorerst nur hingewiesen hat, so hat diese Fragestellung sowohl aus der Richtung der Schleiermacherforschung wie auch vonseiten der Spaldingforschung bald Resonanz gefunden. Auf dem großen Schleiermacherskongress anlässlich des 200sten Jahrestages der Reden hat sich eine Vielzahl von Beiträgen dem Verhältnis Schleiermachers zur Aufklärung gewidmet. Neben Namen wie Spinoza, Johann August Eberhard, Herder, Kant und Vertretern der englischen Aufklärung taucht der Spaldings gleich zweimal auf. Während Wolfgang Virmonds (Berlin) Vortrag „Bemerkungen zu Schleiermachers Schlobittener Stil-Vorträgen von 1791. Mit einem Exkurs über die ‚Reden‘ (1799) und Spaldings ‚Religion‘ (1797)“ sich nur am Rande mit dem Verhältnis beider Religionskonzeptionen befasst, widmet der Kirchenhistoriker und ausgewiesene Spaldingkenner Albrecht Beutel (Münster) mit seinem Beitrag „Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797)“⁹³ dem Thema gesonderte Aufmerksamkeit. Dies führte dazu, dass im Anhang des Kongressbandes der 1. Auflage von Spaldings Alterswerk „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ die Ehre zuteil wurde, abgedruckt zu werden.⁹⁴

Beutel rekonstruiert neben den biographischen Kontakten zwischen dem Berliner Konsistorialrat und dem romantischen Prediger „vier zentrale Aspekte“⁹⁵ der Bestimmung der Religion hinsichtlich ihrer Unterschiede und relativer Gemeinsamkeiten. Diese lassen sich sowohl bezüglich der literarischen Form, der Gefühlsdimension von Religion, der Unterscheidung der Religion von Metaphysik und Moral als auch schließlich hinsichtlich des Aspekts der Abhängigkeit des Menschen von Gott ausmachen. In einem letzten Schritt werden in aller Kürze drei weitere Vergleichspunkt benannt: religiöse Individualität, die Funktion in-

⁹¹ Vgl. SPALDING, Religion (1997). – Die Edition gibt den Text der 3. Auflage von 1799 wieder.

⁹² Vgl. MÜLLER, Einleitung (Religion), S. XVII.

⁹³ Vgl. BEUTEL, Aufklärer höherer Ordnung.

⁹⁴ Vgl. SPALDING, Religion (2000).

⁹⁵ BEUTEL, Aufklärer höherer Ordnung, S. 289.

stitutionalisierter Religion bzw. Kirche und schließlich das Verhältnis von natürlicher und positiver Religion. – Das Verhältnis beider Texte lasse sich in all diesen Punkten – so das Urteil Beutels – nur als ein komplexes Gemenge von Analogien und Differenzen begreifen, wobei Spaldings Religionsschrift als eine „wichtige Voraussetzung“⁹⁶ von Schleiermachers Reden zu stehen komme. Es lässt sich die „Analogie zwischen den beiden Religionsschriften nicht übersehen“, wenngleich auch die „zwischen ihnen bestehende Differenz“⁹⁷ deutlich sei. Das Fazit Beutels betrifft aufgrund des Thematisierungskontextes ausschließlich Schleiermacher, der nicht nur als Pietist, sondern auch als Aufklärer höherer Ordnung zu apostrophieren sei.⁹⁸

Auch wenn sich die Vergleichsstudie vornehmlich dem Alterswerk Spaldings widmet, werden Fragen aufgeworfen, die *cum grano salis* schon für Spaldings Frühwerk resp. seine Bestimmungsschrift von Interesse sind. Dies betrifft vor allem die Gefühlsdimension. Auch in der „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ (1797) verwendet Spalding neben dem Gefühlsbegriff den Empfindungsbegriff. Es wäre anzufragen, ob Beutel das für die Entwicklung der empirischen Psychologie des 18. Jahrhunderts sehr schwer zu bestimmende Verhältnis beider Kategorien, das sich auch in Spaldings Oeuvre widerspiegelt, ausreichend im Auge hat. Festzustellen ist jedenfalls, dass, während Spalding vorzugsweise den Empfindungsbegriff verwendet, Beutel durchgängig von der Gefühlsdimension von Religion spricht⁹⁹.

Albrecht Beutel hat zahlreiche weitere Aufsätze zu Johann Joachim Spalding folgen lassen, in denen zwei Forschungsperspektiven zu erkennen sind. Zum einen geht es dem Kirchenhistoriker, wie bereits in der Spalding-Schleiermacher-Studie, um den Vergleich Spaldings mit anderen klassischen neuprotestantischen Konzepten¹⁰⁰ sowie in diskursgeschichtlicher Hinsicht um theologische Debatten Spaldings mit berühmten Zeitgenossen.¹⁰¹ Zum anderen hat Beutel einige der zahllosen Predigten des neologischen Kirchenmannes Spalding in frömmigkeits- und homiletikgeschichtlicher Perspektive untersucht¹⁰² und damit deutlich gemacht, dass theologiegeschichtliche Aufklärungs- resp. Spaldingforschung sich nicht nur am Paradigma der dogmen- und ideengeschichtlichen Lehrentwicklung zu orientieren habe, sondern dass die Neologie auch religions- und christentumspraktisch innovativ war. Damit hat Beutel einen Faden der Auf-

⁹⁶ Ebd., S. 309.

⁹⁷ Ebd., S. 308.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 307–310.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 293–298.

¹⁰⁰ Vgl. BEUTEL, Spener und Spalding.

¹⁰¹ Vgl. BEUTEL, Spalding und Herder; vgl. ders., Spalding und Goeze [Einleitung].

¹⁰² Vgl. BEUTEL, Theologie der Predigt nach Spalding; vgl. ders., Aufklärung des Geistes; vgl. ders., Frömmigkeit als Empfindung. – Weiterhin sind Beutels instruktiven inhaltlichen Einleitungen in der Kritischen Spaldingausgabe zu nennen.

klärungsforſchung um 1900 wieder aufgenommen und in das Gewebe ſeiner Spaldingdeutung eingeflochten.

Im Folgenden ſollen nur diejenigen Aufſätze Beutels Berücksichtigung finden, die für das Thema vorliegender Studie von Relevanz ſind.

Hier ſteht an erſter Stelle die Einleitung zur Edition der Beſtimmungsschrift in der Kritiſchen Spaldingausgabe, die einen geringfügig überarbeiteten Aufſatz Beutels wiedergibt.¹⁰³ Es ſind zunächſt neben Hinweiſen zur Entſtehung und zu den Auflagen vor allem Beutels Bemerkungen zur frühen Rezeption, zur Editionsgeſchichte und zu freundschaftlichen Korrekturlektüren im Berliner und anakreontiſchen Literatenkreis aufſchlussreich. Das Hauptaugenmerk des Kirchenhiſtorikers liegt jedoch auf einer ‚frühen Kabale‘ um die Beſtimmungsschrift, die in der biſherigen Forſchung zur Rezeptionsgeſchichte vernachläſſigt wurde. Der erſte, der ſich Spaldings Jugendschrift kritiſch widmete, war kein geringerer als Johann Melchior Goeze, der nachmalige Antipode Lessings. Aufſchlussreich und für aufklärungsepochale Kommunikationswege von exemplariſcher Bedeutung iſt Beutels kirchengeſchichtlich minutiöſe Rekonstruktion der Umſtände und der Chronologie, wonach ſich der Aſcherslebener Diakon Goeze auf einen in Spaldings Freundeskreiſen kursierenden Vorabdruck bezog, der in manchem von der autorisierten 1. Auflage abweicht. Beutel faſſt die „vier fundamentale[n] Einwände“¹⁰⁴ des Rezensenten bündig zuſammen: 1. Undankbarkeit gegen die göttliche Offenbarung, 2. Pelagianismuſvorwurf, 3. Bagatellisierung der Angst vorm Tode und 4. Kritik an Spaldings Unſterblichkeitskonzept. Ohne im Detail Beutels Interpretation zu analysieren, ſo iſt doch für die Spaldingforſchung mit ſeinem Hinweis auf Goezes ſpätorthodox-lutheriſche Kritik an einer Frühschrift der Neologie ein wichtiger Zugewinn ſowohl in methodiſcher wie auch ſachlicher Hinſicht zu verzeichnen. Der methodiſche Aspekt betrifft die Kontrollierbarkeit der je eigenen Analyse in Bezug auf die in der Beſtimmungsschrift zur Debatte ſtehenden Fragen und Probleme, die dem heutigen Leſer nicht ohne weiteres in die Augen ſpringen. Goezes Kritikpunkte helfen diejenigen Themen in den Fokus zu rücken, die nicht nur aus hiſtoriſcher Diſtanz, ſondern bereits damals als problematiſch gewertet wurden. Sachlich ſensibilisieren die Monita Goezes für eine tiefergehende Analyse von Spaldings Haltung zu dieſen Sachpunkten, deren Kritikpotential aufgrund ſeines gänzlich unpolemiſchen Stils *prima facie* nicht unmittelbar ins Auge ſticht. Dieſs betrifft ſeine Verhältnisbeſtimmung von Vernunft und Offenbarung bzw. von natürlicher und geoffenbarter Religion, ſein Unſterblichkeitskonzept und auch ſeine implizite Kritik der traditionell-lutheriſchen (Erb)sündenlehre. Demgemäß bezieht Beutel in ſeine Deutung der Beſtimmungsschrift auch Spaldings „An-

¹⁰³ Vgl. BEUTEL, Spalding und Goeze [Einleitung].

¹⁰⁴ BEUTEL, Spalding und Goeze [Einleitung], S. XXXIX.

hang zur 3. Auflage¹⁰⁵ ein, in dem der angegriffene Autor nicht direkt repliziert, sondern vielmehr seine Position bezüglich des Verhältnisses von natürlicher Religion und Offenbarungsbegriff ausführt.

Eine Gesamtdeutung der theologischen und kirchenreformerischen Leistung Spaldings unternimmt Beutel in seinem Überblicksaufsatz „Johann Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung“¹⁰⁶ von 2003. Hier kann nur derjenige Aspekt benannt werden, der für den Zusammenhang vorliegender Arbeit relevant ist. Beutel vertritt die bildungsgenetische These, dass sich die Entwicklung Spaldings „nicht in distinkt zu unterscheidenden Perioden“ vollzog, jedoch erst seine Rezeption Shaftesburys zu „einer eigenständigen, sein gesamtes Lebenswerk grundierenden Bildung“¹⁰⁷ verhalf. Shaftesburys und der Einfluss weiterer westeuropäischer Denker habe dennoch die Prägung durch Christian Wolff nicht nivelliert, sondern ergänzt.¹⁰⁸ Es ist jedoch zu fragen, ob Beutels ideengeschichtliche Zuordnung einzelner Theoreme der Bestimmungskonzeption Spaldings ohne weiteres zutrifft. Dies betrifft zum einen seine Verhältnisbestimmung von Moralität und Religion, die der Interpret als „Anverwandlung von leibniz-wolffischen Ideen“¹⁰⁹ wertet; zum anderen Spaldings Unsterblichkeitskonzept, das Beutel als Vorwegnahme von Kants Unsterblichkeitspostulat betrachtet¹¹⁰, ohne die shaftesburyanischen Wurzeln zu beachten. So sehr der Hinweis auf Kant zutrifft, stellt sich jedoch die Frage, ob Beutels „transzendentalphilosophische“¹¹¹ Interpretation des erkenntnistheoretischen Vorbehalts Spaldings hinsichtlich der Unsterblichkeitshoffnung verfängt. Diese Deutung hat Beutel denn auch erst an den zunächst gleichlautenden Abschnitt in seinem Aufsatz zu „Spalding und Goeze“ angefügt¹¹².

Vonseiten der Systematischen Theologie hat sich Ulrich Barth mit zwei Aufsätzen zu Spalding geäußert, die in vielerlei Hinsicht eine problemgeschichtliche Vertiefung der Spaldingforschung darstellen. Eingebettet sind sie jeweils in die Konstellationen der Aufsatzbände „Aufgeklärter Protestantismus“¹¹³ und „Gott als Projekt der Vernunft“¹¹⁴. Versucht der erste unter den Leitgesichtspunkten „Freiheit, Subjektivität, Kritik“¹¹⁵ jenseits der Unterscheidung von Alt- und

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. XLIV–XLVIII.

¹⁰⁶ Vgl. BEUTEL, Johann Joachim Spalding.

¹⁰⁷ Ebd., S. 226 f.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 229.

¹⁰⁹ Ebd., S. 231.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ BEUTEL, Spalding und Goeze, S. XXXIV.

¹¹² Vgl. ebd. – In diesem Aufsatz übernimmt der Autor zunächst wortlautgerecht einige Abschnitte aus seinem Überblicksaufsatz zu Spalding (vgl. BEUTEL, Johann Joachim Spalding), um dann jedoch an zitierter Stelle Spaldings letzte Passagen im Unsterblichkeitsabschnitt transzendentalphilosophisch zu interpretieren.

¹¹³ Vgl. BARTH, Aufgeklärter Protestantismus.

¹¹⁴ Vgl. BARTH, Gott als Projekt der Vernunft.

¹¹⁵ BARTH, Aufgeklärter Protestantismus, S. VII.

Neuprottestantismus die Entwicklung eines aufgeklärten Protestantismus von Luthers (früher) Theologie über den Pietismus, Aufklärung und Romantik bis hin zu Schleiermacher zu rekonstruieren, so kommt die Aufklärung in dem zweiten Band in der Perspektive auf den „Zusammenhang zwischen Rationalitätsverständnis und Gottesgedanke bzw. Religionsauffassung“¹¹⁶ in den Blick. Dem englischen Deismus und der Neologie widmet sich der Aufsatz „Mündige Religion – Selbstdenkendes Christentum. Deismus und Neologie in wissenssoziologischer Perspektive“ seinem Titel gemäß im Hinblick auf deren Beitrag zu einem „wissenssoziologischen Transformationsprozeß neuzeitlicher Religions- und Christentumsgeschichte“¹¹⁷. Barth geht es nicht so sehr um epochentheoretische Begründungen und genetische Abhängigkeiten, sondern um strukturelle Äquivalenzen zwischen Deismus und Neologie hinsichtlich ihrer Aufklärung des „religiösen Bewußtseins“¹¹⁸. Stehen Herbert von Cherbury, John Locke, Anthony Collins und John Toland exemplarisch für eine deistische Konjunktur des Konzeptes von natürlicher Religion, das eine „Entkonfessionalisierung des Religionsbegriffs“ und eine „religiöse[n] Emanzipation der Laien“¹¹⁹ als Motive umgreift, so beschließt Barth seinen Durchgang durch die Neologie (Jerusalem, Teller, Tieftrunk) mit Überlegungen zu Spaldings Beitrag zum aufgeklärten Umformungsprozess neuzeitlicher Religionskultur. Mit bildungsgenetischen Hinweisen zu Spaldings Deismusrezeption, die sich explizit v. a. in Spaldings Homiletik dokumentiert, schlägt Barth einen Bogen zum Deismus. Spaldings originärer Beitrag bestehe aber im Vergleich zu seinen deistischen und neologischen Kollegen darin, dass er „aus der Maxime des Prüfens und Selbstdenkens auch methodische Folgerungen hinsichtlich der Entfaltung des Religionsbegriffes zog“¹²⁰. Dies bewehrt Barth exemplarisch an Spaldings Erstauflage der Bestimmungsschrift von 1748. Die Analyse bezieht sich nicht auf Detailfragen, sondern auf die wissenssoziologische Valenz der literarischen „Darstellungsform“¹²¹ und Funktion dieser Schrift. Spaldings Grundthese bestehe darin, dass der anthropologischen Funktion von Religion – Religion entspringe der Frage des Menschen nach sich selbst – auch ihre Darstellungsform zu entsprechen habe, die demgemäß und im Blick auf den skeptischen Zeitgenossen nur in einer nichtautoritativen Anleitung zur humanen Selbstdeutung bestehen könne. Barth stellt in der Spaldingforschung erstmalig heraus, dass hierbei als Reflexionshorizont das „natürliche Glücksstreben“ eine strukturelle Rolle spielt¹²². Neben

¹¹⁶ BARTH, Gott als Projekt der Vernunft, S. IX f.

¹¹⁷ BARTH, Mündige Religion, S. 201.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd., S. 213.

¹²⁰ Ebd., S. 221.

¹²¹ Ebd.

¹²² Frank Grunert hat in seinem Aufsatz zur Eudämonismuskussion in der deutschen Aufklärung bereits einige Beobachtungen zu Spaldings Glücksbegriff in der Bestimmungsschrift notiert, diesen jedoch nicht in seiner konstitutiven Relevanz für dessen anthropologisches,

der glückstheoretischen Perspektive sind Barths bestimmungslogischen Überlegungen wie auch seine Analyse der Korrelation zwischen der „Struktur der Selbstreflexion“¹²³ und der literarisch-rhetorischen Konzeption von besonderem Wert. Barths Hinweis darauf, dass sich das humane Dasein in der Logik von Spaldings Bestimmungsbegriff in „deskriptive und präskriptive Bestimmungen“ ausdifferenziere und dass Spalding implizit von einer „Ebenenunterscheidung zwischen standpunktverhaftetem und reflektierendem Ich“¹²⁴ ausgehe, gründet in dessen eigener facettenreichen Theorie von Selbstdeutung¹²⁵. Damit deutet er an, dass Spaldings Bestimmungsschrift nichts weniger als eine komplexe Theorie von Selbstbewusstsein zugrunde liegt, auch wenn er diese nicht explizit ausweist. Dies unterstreicht Barth mit einem Vergleich von Spaldings Bestimmungskonzept mit Hegels Verfahren in seiner „Phänomenologie des Geistes“¹²⁶. Im Ganzen teile Spalding mit dem Deismus und mit seinen neologischen Kollegen damit in wissenssoziologischer Hinsicht ein und dasselbe Anliegen, das Barth in drei Punkten bündelt: 1. „Allgemeinwerden religiöser Selbstbestimmung, 2. Reduktion des kirchlichen Themenbestandes auf religionspraktisch Relevantes, 3. Entstehung einer religionskompetenten bürgerlichen Öffentlichkeit“¹²⁷. Darin bestehe der überzeitliche Beitrag Spaldings für die Religionskultur eines aufgeklärten Protestantismus.

Der zweite Beitrag Barths geht von der epochentheoretischen These aus, dass sich der Übergang von der Übergangstheologie zur Neologie an der kritischen Überwindung von Christian Wolffs Konzeption einer natürlicher Theologie vollzog. Dies wird an den beiden Wolffianern Hermann Samuel Reimarus und Johann Joachim Spalding exemplifiziert. Der Paradigmenwechsel habe sich v. a. im Übergang vom Begriff der natürlichen Theologie zur natürlichen Religion vollzogen. Wolffs Verdienst bestehe darin, mit seinem Konzept einer *Theologia naturalis* „die christliche Religion und damit Religion überhaupt auf eine gesicherte wissenschaftliche Grundlage zu stellen“¹²⁸. Dabei fungiere die Kategorie der natürlichen Religion als „Nutzanwendung“¹²⁹ der durch die *Theologia naturalis* begründeten Lehre. Reimarus und Spalding haben jedoch die Plausibilität

ethisches und religionstheoretisches Konzept geltend gemacht (vgl. GRUNERT, Objektivität des Glücks, S. 355 ff.).

¹²³ BARTH, Mündige Religion, S. 222.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Barth unterscheidet im Kontext seiner Theorie von Selbstdeutung bzw. seiner „Theorie der konkreten Subjektivität“ folgende „strukturelle[n] Grundspannungen“: „Deuten und Erleben, spontane und habitualisierte Selbstdeutung, deskriptive und normative Selbstdeutung, Verwendung allgemeiner Deuteschemata und individuelle Selbstzuschreibung derselben“ (BARTH, Gehirn und Geist, S. 459). Die Parallele zu seiner Spaldingdeutung dürfte ins Auge fallen.

¹²⁶ Vgl. BARTH, Mündige Religion, S. 223.

¹²⁷ Ebd., S. 224.

¹²⁸ BARTH, *Theologia naturalis*, S. 159.

¹²⁹ Ebd.

der „Überzeugungskraft der demonstrativen Vernunft in Sachen Religion“¹³⁰ aus guten Gründen zu bezweifeln begonnen und einen gänzlich anderen Begriff von natürlicher Religion entwickelt. Auch hier kommt im Blick auf Spalding der Bestimmungsschrift besonderes Augenmerk zu, weil sein grundsätzliches Verständnis von Religion erstmalig anzutreffen ist. Barth resümiert in aller Kürze den Gedankengang früher wolffapologetischer Schriften Spaldings, in denen deutlich wird, dass der junge Theologe zunächst in Wolffs Begriff der natürlichen Religion den „Schlüssel zu einem vernünftigen Christentum“¹³¹ erblickte. V.a. durch seine Shaftesburyrezeption sei Spalding jedoch zu einem „gedanklichen Neuaufbruch“¹³² bewegt worden. Die Philosophie des Engländers konnte vornehmlich in der Spalding schon von Wolff, Gottsched und Andreas Rüdiger her bekannten Debatte um den Glücksbegriff und dessen Relevanz für einen zeitgemäßen Begriff von Religion eine neue Klarheit verschaffen. Von Shaftesbury habe er gelernt, dass in Sachen Glück nicht ein „Machtspruch der Vernunft“¹³³, sondern ausschließlich die je eigene Entdeckung dessen, was wirkliches Glück verbürgt, zum Ziel führt. Auch das intramentale Selbstgespräch als literarische Form bzw. adäquate Darstellung habe Spalding von Shaftesbury adaptiert. Gleichmaßen wie das Glück komme auch die Religion, gleichwohl als Funktion des Glücksstrebens, nur auf dem „Weg der Selbstdeutung des Menschen“ bzw. im Modus einer „freien Aneignung und individuellen Selbstzuschreibung“ zu einer „subjektive[n] Plausibilität am Ort der betroffenen Person“¹³⁴. Auch hier steht wieder Barths eigenes Konzept von Lebensdeutung im Hintergrund¹³⁵, womit er indirekt deutlich macht, dass Spaldings shaftesburyanische bzw. glückstheoretische Konzeption von Religion nichts weniger darstellt als einen Meilenstein innerhalb der neuzeitlichen subjektivitätstheoretischen Umformungsbemühungen um Religion und Christentum. Dies wird in seiner Zusammenfassung deutlich: Spalding nimmt „von der Denkfigur des spekulativen Gottesbeweises konsequent Abschied“ und stellt „das religiöse Bewußtsein stattdessen auf eine ethisch-anthropologische Grundlage ..., die den Zugang zur Religion der Freiheit individueller Selbstdeutung übergibt“¹³⁶.

¹³⁰ Ebd., S. 160.

¹³¹ Ebd., S. 167.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., S. 168.

¹³⁴ Ebd., S. 169.

¹³⁵ Hier dürfte Barth auf die letztgenannte strukturelle Grundspannung (Verwendung allgemeiner Deuteschemata und individuelle Selbstzuschreibung derselben; vgl. BARTH, Gehirn und Geist, S. 458f.) rekurrieren. Als allgemeine Deuteschemata kommen in Bezug auf die Bestimmungsschrift zum einen klassische theologisch-ethische Topoi in Frage, die sich Spalding bzw. das fiktive literarische Subjekt im Modus des Selbstgesprächs kritisch-konstruktiv zu eigen macht; zum anderen dann aber auch Spaldings eigene Deutungen, die sich wiederum vom Leser individuell zugeschrieben werden können.

¹³⁶ BARTH, *Theologia naturalis*, S. 171.

Hatte Ulrich Barth bereits den Glücksbegriff in seiner wissenssoziologischen und religionskonzeptionellen Funktion für Spaldings Bestimmungsschrift in den Blick genommen, so widmet Johann Hinrich Claussen in seiner systematisch-theologischen Habilitationsschrift „Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Studien zu einem alltäglichen Begriff“¹³⁷ Spaldings Glücksbegriff ein ganzes Kapitel¹³⁸. Schon in der allgemeinen Einleitung zu seinen Studien deutet der Autor die systematische Korrelation zwischen anthropologischer Bestimmung und Glück in einer allgemeinen Weise an: Glück sei die „Erfüllung eigener Anlagen und Bestimmungen“¹³⁹. Hier wie auch in der Beschreibung der konkreten Freiheit und Offenheit hinsichtlich dessen, was unter Glück und der Bestimmung des Menschen zu verstehen ist, bedient sich Claussen Spaldingscher Grundsätze: „Weder ist man in seinen Bedürfnissen festgelegt, noch vermag man eindeutig zu sagen, was die eigene Bestimmung ist.“¹⁴⁰ Bereits die grundlegenden Ausgangsüberlegungen des Autors zur Wichtigkeit einer ideengeschichtlichen Analyse des Glücksthemas erhellen, dass Spaldings Beitrag zur Sache nicht nur als eine aufklärungsepochale Spielart des Glücksgedankens zur Geltung gebracht wird, sondern schon die generellen Aspekte vor Augen hatte wie auch die „Aktualität eines ewigen Themas“¹⁴¹ begründete. Die Neologie und Spalding als einen ihrer prominenten Vertreter stellt Claussen in eine Linie mit der lutherischen Reformation einerseits und Immanuel Kants praktisch-philosophischer Glückskonzeption andererseits¹⁴².

Spaldings Glücksdenken stellt Claussen zunächst in den Rahmen einer exklusiven protestantismusgeschichtlichen These, dass nämlich die Neologie die „einzige Strömung protestantischer Theologie und Frömmigkeit“ gewesen sei, die „den Glücksbegriff explizit in das Zentrum ihres Nachdenkens gestellt“¹⁴³ habe. Das Geltendmachen des menschlichen Glücksstrebens und damit die „Wertschätzung des menschlichen Lebens“ stelle im Gegensatz zur lutherisch-orthodoxen Erbsündenanthropologie nichts anderes dar als „das originäre religiöse Motiv der Neologie“¹⁴⁴. Oder anders ausgedrückt: Da es dem Menschen um sein Glück zu tun ist, müsse auch Religion und Christentum als dessen Funktion namhaft gemacht werden. Bei Spalding komme dieses Motiv in besonderer Weise zum Tragen, weil es auch seine schriftstellerische Grundhaltung

¹³⁷ Vgl. CLAUSSEN, Glück und Gegenglück.

¹³⁸ „3. Johann Joachim Spalding – Immanuel Kant. A. Die Neologie oder das einfache Glück.“ (CLAUSSEN, Glück und Gegenglück, S. 275 (–325)). Der Abschnitt zur Neologie räumt Spalding einen breiten Raum ein, geht aber auch auf andere Neologen ein. Hier interessieren vornehmlich Claussens Ausführungen zu Spalding resp. seiner Bestimmungsschrift.

¹³⁹ Ebd., S. 2.

¹⁴⁰ Ebd., S. 3.

¹⁴¹ Ebd., S. 2.

¹⁴² Ebd., S. 35.

¹⁴³ Ebd., S. 275.

¹⁴⁴ Ebd., S. 279.

bestimmt, vornehmlich in der Bestimmungsschrift. Da das Glück an das je subjektive Glücksstreben rückgebunden ist und damit auch die Religion, kommt Claussen ähnlich wie Ulrich Barth zu dem Schluss, dass die Neologie und mit ihr Spalding „programmatisch am Subjektivitätsgedanken orientierte Theologie und Spiritualität“ repräsentiert, womit selbstredend auch bei ihm deren Modernitätsrichtung betont wird.

Ohne alle Beobachtungen des Autors würdigen zu können, sei nur einiges erwähnt. Claussens Rekonstruktion der Glücksstufen der Bestimmungsschrift verfügt zunächst über interessante ideengeschichtliche Rückverweise auf die in den vorherigen Kapiteln erörterten Glückskonzeptionen, v. a. Augustins und Aristoteles'. Sodann betont er die eudaimonismuskritische Dimension des ethischen Glücksbegriffes Spaldings¹⁴⁵, wobei auch hier zu fragen ist, ob der unvermeidlich erscheinende Verweis auf Francis Hutcheson mehr ist als nur Perpetuierung der Forschungsliteratur¹⁴⁶. Eine genauere Untersuchung bedürfte zudem die lusttheoretische Dimension des Glücksbegriffs. Hinsichtlich der Religionstheorie verweist Claussen drittens erstmals auf die Bedeutung des religiösen Homoiosis-Motivs, das Spalding von Shaftesbury übernommen habe¹⁴⁷. Dies betrifft viertens auch das vorsehungstheologische Moment¹⁴⁸. Seine Ausführungen zu Spaldings Unsterblichkeitsbegriff heben fünftens dessen im Diesseits glücksstiftenden Wert hervor¹⁴⁹. Auch sein Hinweis auf den Menschenwürdebegriff ist schließlich in Bezug auf Spalding innovativ, bedürfte jedoch für die Bestimmungsschrift einer genaueren Untersuchung¹⁵⁰. Claussens Gesamturteil, dass Spaldings Glücksbegriff deshalb besticht, weil er Glück nicht so sehr in ekstatischen Hochgefühlen und Extremzuständen erblickt, sondern als eine jedem Menschen zugängliche „auf Dauer gestellte[n], harmonisch schöne[n] Grundhaltung“¹⁵¹ zur Geltung bringt, ist – ohne das Ergebnis vorliegender Studie vorwegnehmen zu wollen – rundweg zuzustimmen.

Die jüngst erschienene theologisch-systematische Arbeit (Dissertation, 223 Seiten) von Caroline Tippmann „Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding“ (Leipzig 2011) stellt den anthropologischen Bestimmungsbegriff in seiner relationalen und teleologischen Dimension ins Zentrum ihrer Studie. Ausgehend von der Quellen- und Forschungslage (Kap. 2), die jedoch eine Vielzahl neuerer Forschungsarbeiten zu Spalding aus dem Bereich der Theologie, aber auch Literaturwissenschaft unberücksichtigt lässt, und den zeitgeschichtlichen und biographischen Umständen (Kap. 3) widmet sich Tippmann in den

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 289.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 285; 288 f.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 292.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 293 ff.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 296 f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 298. – Claussen bezieht sich auf die späte Religionsschrift Spaldings „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ von 1797 (vgl. ebd., S. 298, Anm. 77).

¹⁵¹ Ebd., S. 302.

Kapiteln 4 und 8–10 Spaldings Bestimmungsschrift. Ihr Schwerpunkt liegt ohne Frage auf der begrifflichen Rekonstruktion des Bestimmungsbegriffs (Kap. 8–9). Vielsprechend ist eine parallele Kurzinterpretation der 1. und letzten bzw. 11. Auflage der Bestimmungsschrift sowie eine Entwicklungsgeschichte der Auflagen (Kap. 4), wengleich die Komplexität des Problems nicht zur Geltung kommt, bspw. der wahrscheinliche Einfluss Immanuel Kants in den letzten Auflagen. Systematisch aus dem Rahmen fällt Kap. 5, in dem sich die Autorin der „übrigen Hauptschriften Spaldings“ unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Tugend und Religion zuwendet. Zur gedanklichen Erschließung des Bestimmungskonzeptes trägt dies wenig aus. Gleiches betrifft das Kap. 6, in dem Tippmann nach dem spezifisch Christlichen im Oeuvre Spaldings fragt, wobei sie diese Frage auf seine Christologie und seinen Christusglauben einengt. Der Sache angemessener wäre wohl eher die Frage danach gewesen, ob und inwieweit die Bestimmungskonzeption selber christentumstheoretisch zu begreifen ist. Die Überlegungen zu den ‚Gedanklichen Einflüssen auf die Theologie Spaldings‘ (Kap. 7) gehen nur in Bezug auf F. W. Sack über schon Bekanntes hinaus. Verdienstvoll ist die grammatische und inhaltliche Analyse des Bestimmungsbegriffs (Kap. 8.1), jedoch bleibt der Bezug zu Spalding unklar. Auch die Überlegungen zum Bestimmungsbegriff als Losung der Aufklärung (Kap. 8.2) erschöpfen ihr Thema nicht. Dass das Ergebnis schließlich in eine Kritik an Spaldings Konzeption in Bezug auf die Soteriologie und Eschatologie mündet, ist schade.

Hatte sich die Forschung des 19. Jahrhunderts zu Spalding vor allem dem Aufklärungs-Homiletiker gewidmet¹⁵², so wandte sich jüngst wieder eine Studie aus dem Bereich der Praktischen Theologie dem Theologen des 18. Jahrhunderts zu. Die gut 200seitige Dissertation Ulrich Dreesmans unter dem Titel „Aufklärung der Religion – die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings“¹⁵³ fokussiert jedoch nicht vorrangig die Predigtlehre des Berliner Propstes und Konsistorialrates, sondern „macht es sich zur Aufgabe, Spaldings Beitrag zum aufklärerischen Diskurs über Religion historisch auszuloten und systematisch zu rekonstruieren“¹⁵⁴, jedoch in „praktisch-theologischer Absicht“¹⁵⁵. Seiner zentralen These nach liege den eminent praktischen „Gelegenheitsschriften“ des Literaten und Theologen ein voraussetzungsreiches wie anspruchsvolles „Theoriekonzept von Religion“¹⁵⁶ zugrunde, welches es zu rekonstruieren gelte, denn: „Die Theorie der Religion bildet den Homiletik und Liturgik, Katechetik und Poimenik, Pastoraltheologie und Kirchentheorie integrierenden Reflexionshorizont.“¹⁵⁷

¹⁵² Vgl. DREESMAN, Aufklärung der Religion, S. 25, Anm. 86.

¹⁵³ Vgl. DREESMAN, Aufklärung der Religion.

¹⁵⁴ Ebd., S. 51.

¹⁵⁵ Ebd., S. 52.

¹⁵⁶ Ebd., S. 51.

¹⁵⁷ Ebd., S. 52.

Nach Maßgabe der Differenz von individueller, gesellschaftlicher und historisch-krisenhafter Gestalt von Religion rekonstruiert Dreesman zunächst das Freundschaftsmilieu, die englisch-moralphilosophischen Wurzeln, das Konzept der Bestimmung des Menschen wie deren religiöse Dimension. Hier ist es ihm vor allem um die Verschränkung der kognitiven und emotionalen Seite von Religion und um die Frage zu tun, inwieweit das Christentum für Spalding deren „adäquate Darstellung und Auslegung“¹⁵⁸ repräsentiert. Erst im Kontext der Analyse der gesellschaftlichen Religion¹⁵⁹ geht es dann um die interaktiv-kommunikative Dimension von Religion und deren praktisch-theologische Konsequenzen in Spaldings Verständnis pastoraler Handlungsfelder einerseits und eines distinkten Begriffs von Kirche angesichts einer Konstitution eines aufgeklärten Staats- und Gesellschaftsverständnisses andererseits. Schließlich kommt die Krise der Aufklärung im Ausgang des 18. Jahrhunderts für Dreesman gleichermaßen in der Krise ihres metaphysischen Religionsverständnisses zum Ausdruck, die sich in der kritischen Philosophie diskursiv manifestiert wie auch in Spaldings Auseinandersetzungen mit der nachfriderizianischen Religionspolitik in Preußen biographisch und politisch exemplifiziert.

Das systematisch-praktische Interesse Dreesmans ist es, die Relevanz eines aufgeklärten Religionsbegriffes als „Brückenschlag in eine Kultur und Gesellschaft, die sich nicht selbstverständlich als christlich beziehungsweise kirchlich versteht“ deutlich werden zu lassen. Darin zeigt sich ein eminent neuzeit- und modernitätstheoretisches Anliegen seitens des Autors, so dass er Spalding im Anschluss an Albrecht Beutel als „Bahnbrecher der theologischen Moderne“¹⁶⁰ bezeichnen kann. Diese Perspektive bestimmt auch Dreesmans nur vierseitiges Resümee, in dem er das heutige Christentum in genau dem Problemhorizont verortet, welcher bereits in der Aufklärung angefangen habe, die Bedingungen moderner Religionskultur mitzubestimmen. Spalding habe gerade in seiner Bezugnahme auf zeitgenössische Lebenskultur seiner Religions- und Christentumskonzeption ein solches Profil verliehen, welches für diese bis heute Geltung beanspruchen könne.

Unter vier allgemeinen Gesichtspunkten fasst Dreesman die Relevanz von Spaldings Religionstheologie zusammen: 1. mündiges Christentum, 2. empfindsame Religion, 3. Kirche als Institution religiöser Bildung und 4. Theologie als Praxistheorie der christlichen Religion. Damit markiert er Spalding als bedeutenden Gesprächspartner für aktuelle Religions-, Christentums-, Kirchentheorie und Konzeption von Theologie, innerhalb derer die Stichworte Dreesmans heute verhandelt werden. Er rückt Spalding mit seiner Interpretation in die Tradition derjenigen praktischen (Aufklärungs)theologen ein, denen es um die Rekon-

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 133–188.

¹⁶⁰ Ebd., S. 53.

struktion der (religions)theoretischen Konstitutionsbedingungen praktischer Theologie und pastoraler Praxis – ein Begriff Volker Drehsens¹⁶¹ – zu tun ist.

Sicherlich stellt damit die Arbeit denjenigen Beitrag der neuesten Spaldingforschung dar, der einen solch weiten Reflexionshorizont aufspannt, der dem Theorieniveau Spaldings wie auch seiner Relevanz gleichermaßen gerecht zu werden versucht. Es gehört gleichsam zu seinem Programm, aktuelle theologische Reflexionskategorien zur Rekonstruktion Spaldings beizuziehen. Im Detail ist Dreesmans Studie aufschlussreich auch für die in unserer Arbeit im Zentrum stehende Frühphase Spaldings. Dies betrifft zum einen die These, dass das Freundschaftsmilieu, in dem der junge Theologe zuhause war, mit der Rhetorik, der literarischen Stilistik und Gattung und der Art und Weise der Gegenstandsbehandlung in der Bestimmungsschrift in Korrelation steht: Der Unbefangenheit und Freiheit der Freundschaft korreliert ein freier Umgang mit ethischen und religiösen Themen. Die gesellige Kommunikationskultur habe also nicht unwesentlich den undogmatischen und herrschaftsfreien Darstellungsmodus vor allem der Bestimmungsschrift mitbedingt. Diese These und Methode Dreesmans eröffnet erstmals einen genaueren Blick auf die wissenskulturellen resp. -soziologischen Entstehungsbedingungen eines aufgeklärten Begriffs natürlicher Ethik und Religion.

Es lässt sich jedoch prinzipiell anfragen, ob die Monographie dieser weitgespannten Frage- und Aufgabenstellung gerecht wird. So entwickelt die Arbeit zumeist Interpretationsperspektiven, die einer eingehenderen genetischen und exegetischen Analyse bedürften. Im Sinne des programmatischen Geltungsanspruchs Dreesmans in Bezug auf Spaldings Religionstheologie kann die Arbeit aber anregen, die hier aufgenommenen Fäden im Sinne des Autors weiterzuspinnen.

Methodisch stellt sich die Frage, ob die rein systematische Anlage auch die entwicklungsgeschichtliche Seite von Spaldings Denken ausreichend berücksichtigt. Dreesman unterlässt eine genetische Rekonstruktion zugunsten einer synchronen Analyse, die die Unterschiede in den Schaffensphasen des Theologen nivelliert.

Vorerst seien einige Punkte angedeutet. Dies betrifft zum ersten die Gefühls- bzw. Empfindungsthematik. Bereits in Bezug auf Dreesmans Ausführungen zur Verhältnisbestimmung von Neigung, Gefühl bzw. Empfindung und Vernunft bei Shaftesbury ist festzustellen, dass die deutsche Terminologie unvermittelt eingeführt wird und dadurch die Relation von emotiver und kognitiver Dimension innerhalb ethischer und religiöser Erkenntnis unterbestimmt bleibt. Dies betrifft in gleicher Sache Dreesmans Spaldingdeutung. Er identifiziert den Empfindungs- und Gefühlsbegriff, ohne die begrifflichen und terminologischen Differenzierungen bei Spalding zu berücksichtigen und die komplexe Vermitt-

¹⁶¹ Vgl. DREHSEN, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen*.

lungsstruktur rationaler und emotiver Dimensionen ethisch-religiöser Erkenntnis zu entschlüsseln. Es ist hier des näheren zu fragen, ob Dreesmans Kapitel „Religion und Gefühl“¹⁶² mit seiner fast ausschließlichen Analyse der späteren Schrift „Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum“ (1761) auch bspw. schon für die Bestimmungsschrift repräsentativ ist, wo der Empfindungsterminus vorherrscht.

Des Weiteren gehört sicherlich die Frage, inwieweit Spalding von Shaftesburys und von Hutchesons Moralphilosophie abhängig ist, zu den strittigen Problemen der Spaldingforschung, erfordert die Beantwortung doch eine präzise Kenntnis beider Autoren und ein feines Sensorium für die Differenzen bei der Analyse der Spaldingschen Adaptionen. Methodisch ist es höchst fragwürdig, ob im Modus einer Analyse von Spaldings Vorreden zu den Shaftesburyübersetzungen auf „Shaftesbury und Hutcheson“¹⁶³ als Wurzeln der moralischen Empfindung bei Spalding verwiesen werden kann, wenn Hutchesons Einfluss unausgewiesen bleibt.

Schließlich wäre anzumerken, ob der Begriff der Individualität bzw. individuellen Religion für die Religionskonzeption Spaldings einschlägig ist. Dasjenige, was Dreesman durchaus zutreffend vor Augen hat, wäre wohl besser auf den Begriff der Subjektivität und Privatheit gebracht.

Ein Beitrag des Rostocker Praktischen Theologen Andreas Kubik nimmt Spaldings Bestimmungsschrift weniger lehr- und dogmengeschichtlich als vielmehr als „Grundschrift einer aufgeklärten Frömmigkeit“ in den Blick und dies in zwei Perspektiven. Zunächst rekonstruiert Kubik das „Frömmigkeitsprofil“ der Schrift Spaldings. In einem zweiten Schritt unternimmt die Studie den Versuch, „aus ihr [scil. Bestimmungsschrift; G. R.] eine Silhouette, einen Typus – weniger eine konkrete Ausformung – aufgeklärter Frömmigkeit herauszudestillieren, der sich im weiteren Verlauf der Christentumsgeschichte durchgehalten hat, der aber im Diskurs um evangelische Formen von Spiritualität und Frömmigkeit seltsam unterrepräsentiert und daher empirisch auch nicht immer leicht zu entdecken ist“¹⁶⁴. Damit wird nicht der Anspruch einer Rezeptionsgeschichte erhoben; vielmehr geht es der Sache nach um die Typologie einer aufgeklärten Frömmigkeit, die methodisch ihren Ausgangspunkt bei einem ‚typischen‘ aufklärungstheologischen Text nimmt. „Ihre Absicht ist also zugleich theologiegeschichtlicher, genauer: frömmigkeitsgeschichtlicher wie religionshermeneutischer Art.“¹⁶⁵ Eine Religionshermeneutik, die sich der Geltung aufgeklärter Frömmigkeit widmet, – so ließe sich Kubiks Zugriff zusammenfassen – muss sich zugleich deren Genese widmen. Damit weiß sich Kubik dem eigenen Interesse der Neologie verpflichtet, der es nicht nur, aber eben auch um die Etablierung

¹⁶² Vgl. ebd., S. 111–118.

¹⁶³ Ebd., S. 74.

¹⁶⁴ KUBIK, Spaldings Bestimmung des Menschen, S. 1 f.

¹⁶⁵ Ebd., S. 2.

einer neuen Frömmigkeitskultur zu tun war. Der Verfasser reiht sich in einen älteren und jüngeren frömmigkeitsgeschichtlichen Diskurs ein,¹⁶⁶ der in der Theologie- und Aufklärungsforschung bis dato vernachlässigt worden sei¹⁶⁷ und den es zu stärken gelte, – so seine forschungspolitische These.

Kubik skizziert zunächst den Charakter und die Methode der Bestimmungsschrift¹⁶⁸, analysiert in einem zweiten Schritt ihren Stufenbau¹⁶⁹. Problematisch erscheint mir an dieser Stelle die argumentativ-terminologische Amalgamierung Spaldingscher Theoriemomente mit aktuellen gesellschaftlichen Phänomenen wie Lifestyle-Hedonismus, Sport und Fitness¹⁷⁰, um nur einige zu nennen. Trotz des ehrenwerten Anliegens, Spaldings Konzept modernitätshermeneutisch fruchtbar zu machen, sollte die Textanalyse von solchen weitergehenden Überlegungen gesondert erledigt werden. – Dann widmet sich die Studie ausführlich dem Übergang von der Moralität zur Religion¹⁷¹. Die Untersuchungen münden zusammenfassend in eine Heuristik des Frömmigkeitsprofils der Bestimmungsschrift ein, die von Kubik zugleich als Grundsignatur aufgeklärten Protestantismus’ – sowohl in der Theologie wie auch in der gelebten Religion – apostrophiert wird. Genannt werden die Virulenz der Sinnfrage, die Subjektivität der Selbstbestimmung, die Lebensdienlichkeit von Religion, das Streben nach Ganzheit des Lebens, die biographische Dimension von Religion und die Authentizität religiöser Andacht.¹⁷² Der kurze Schluss macht noch einmal deutlich, aus welchem Grunde ein frömmigkeitsgeschichtlicher sowie gegenwartsrelevanter Rekurs auf Spaldings Konzept möglich und fruchtbar ist: Zum einen entwickle Spalding bereits vor Schleiermacher ein Konzept gelebter Religion, die die neuzeitliche Krise der Religion bearbeite und zugleich von der nachmaligen Transzendentalphilosophie Kants unbetroffen blieb. Zum anderen stelle Spaldings Neologie ein Synthesemodell theologischer Durchdringung und lebendiger Frömmigkeitskultur dar, die dem „Auseinanderdriften von gelassener (Volks-)Kirchlichkeit, kritischer Zeitgenossenschaft und ernsthafter religiöser Nachdenklichkeit“¹⁷³

¹⁶⁶ Kubik bezieht sich immer wieder kritisch auf die ältere Arbeit von Heinrich Hoffmann (vgl. HOFFMANN, Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung).

¹⁶⁷ So sehr seiner diesbezüglichen Epochalisierung der neueren Forschungsgeschichte zur Neologie zuzustimmen ist (vgl. KUBIK, Spaldings Bestimmung des Menschen, S. 2 f., Anm. 10), so sehr verwundert es, dass der Autor nicht würdigend auf den frömmigkeitsgeschichtlichen Fokus auch der älteren Forschung eingeht (bspw. Stephan, Zscharnack, Hirsch).

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 3–6.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 6–9.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 7.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 9–14.

¹⁷² Leider schließt jeder Abschnitt stereotyp mit einem allgemeinen Hinweis, dass sich der aufgeklärte Protestantismus den jeweiligen Aspekt zu Eigen gemacht habe. Wenigstens einige Stichworte und Namen würden die ohne Frage zutreffende These belegt und deutlich gemacht haben, was und wen der Verfasser konkret vor Augen hat.

¹⁷³ KUBIK, Spaldings Bestimmung des Menschen, S. 19.

Einhalt zu gebieten in der Lage sei. Darin bestehe Spaldings aktueller Wert sowohl für die systematische wie für die praktische Theologie.

2.2 *Philosophische und germanistische Zugänge*

Neben der immer noch vergleichsweise übersichtlichen theologischen Forschungsarbeit zu Spalding zeichnet sich seit einigen Jahren ein Interesse vonseiten der akademischen Philosophie und Germanistik an Spalding ab, insbesondere an seiner Bestimmungsschrift. Dies begründet sich einerseits durch die anthropologische Fragestellung der Schrift, andererseits aber auch durch die ideen- und rezeptionsgeschichtliche Bedeutung, die dem Text im Aufklärungsdiskurs der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts zukommt. Im Mittelpunkt steht das Titeldiktum der Bestimmung des Menschen hinsichtlich seiner Vor- und Wirkungsgeschichte.

Die prominente von Günter Birtsch, Karl Eibl und Norbert Hinske herausgegebene Reihe „Aufklärung: interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte“ widmet diesem Diktum aus theologischer Feder einen ganzen Band.

Die Motive für die Beschäftigung mit dem anthropologischen Bestimmungsbegriff lassen sich für den Initiator und Herausgeber des Bandes, den Trierer Philosophen Norbert Hinske, unschwer ermitteln. Er bezieht sich in seiner Einleitung auf sein Konzept der tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung, das der Autor erstmals als Vortrag 1983 vorgetragen und dann 1990 als Aufsatz veröffentlicht hat¹⁷⁴. Nach seiner dort entfalteten Typologie kommt dem Begriff der Bestimmung des Menschen der Status einer Basisidee zu, also eines Ideentypus neben dem der Programmideen (Aufklärung, Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit, Perfektibilität¹⁷⁵) und Kampfideen (gegen Vorurteile, Aberglaube, Schwärmerie¹⁷⁶). Hinske fragt „nach eben jenen Grundideen und -überzeugungen, die von der deutschen Aufklärung als ganzer mehr oder minder selbstverständlich als sachlich gerechtfertigt angesehen worden sind und die sie damit als eine geschlossene Bewegung überhaupt erst möglich gemacht haben“¹⁷⁷. Insofern Hinske den Bestimmungsbegriff gleichsam in seine Ehrenhalle der Grund- resp. Basisideen aufnimmt, erfährt er zugleich einen epochentheoretischen Bedeutungszuwachs, den er in der bisherigen Aufklärungsforschung nicht innehatte; und mit ihm

¹⁷⁴ Vgl. Vorbemerkung zur deutschen Ausgabe in: Ciafardone, Die Philosophie der deutschen Aufklärung, S. 7–9; vgl. HINSKE, Grundideen der deutschen Aufklärung. – Dieser Text ist überarbeitet und ergänzt wiederabgedruckt in: CIAFARDONE, Die Philosophie der deutschen Aufklärung, S. 407–458. – Hinske wurde zu diesem Konzept angeregt durch die drei Sammelbände Wytttenbach/Neurohr, Aussprüche des reinen Herzens, die ihrerseits ein „Ideenensemble der deutschen (Spät-)Aufklärung“ entwerfen, das auch die Idee der Bestimmung des Menschen als Grundidee der Aufklärung enthält (vgl. HINSKE, Eine alte Katechismusfrage, S. 3).

¹⁷⁵ Vgl. HINSKE, Grundideen der deutschen Aufklärung, S. 412–426.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 426–434.

¹⁷⁷ Ebd., S. 408.

rückt nun auch Spalding in den Fokus dieses Forschungsprogramms. Die erste breitenwirksame Frucht trug Hinskes ideentheoretisches Epochenkonzept in der deutschen Ausgabe des von dem Italiener Raffaele Ciafardone besorgten und bei Reclam erschienenen Einführung und Textsammlung „Die Philosophie der deutschen Aufklärung“, der auch bezeichnenderweise der Aufsatz von Hinske beigefügt wurde. Diese setzt gemäß Hinskes Basisideen mit einem Kapitel „Der Mensch und seine Bestimmung“¹⁷⁸ ein. Ohne sich nur allein terminologisch an dem Diktum festzumachen, wird zunächst die Linie von Leibniz über Thomasius und Wolff bis zu Crusius gezogen, um dann im Anschluss an Spalding die Abbt-Mendelssohn-Debatte folgen zu lassen und mit Kants, Lessings und Schillers Bestimmungskonzept zu schließen. Damit erfährt die Idee der Bestimmung des Menschen durch den Einzug in ein Einführungswerk zur deutschen Aufklärung wie auch durch die exzeptionelle Positionierung des Kapitels eine enorme Popularisierung und Aufwertung. Im Blick auf Spalding ist jedoch zu verzeichnen, dass die Bestimmungsschrift in dem Einleitungstext ausschließlich als titelprägender Ausgangspunkt für die Abbt-Mendelssohn-Debatte zu stehen kommt.¹⁷⁹ Im Ganzen ist dennoch immerhin bemerkenswert, dass durch die Aufklärungsdeutung Hinskes sowohl die Bestimmung des Menschen als auch Spalding als ihr wirkmächtiger Stichwortgeber in den nichttheologischen Diskurs um die deutsche Aufklärung Einzug zu halten begonnen hat.

Als gleichsam nachgeholte Eigenwürdigung Spaldings kann dann der von Hinske besorgte Forschungsband „Die Bestimmung des Menschen“ von 1999 gelten¹⁸⁰. Der Band enthält zunächst eine instruktive Einleitung des Herausgebers, in der Hinske die antiken Wurzeln des Bestimmungsgedankens eruiert. Bereits die Spätaufklärung habe auf die antiken Gewährsmänner der Bestimmungsfrage hingewiesen, ohne dass bei Konfuzius, Zoroaster, Aristoteles, Cicero, Epiktet, Persius und Marc Aurel der Terminus explizit vorkommt. Hinske plädiert denn auch für eine Erweiterung der Begriffsgeschichte um „problem- und ideengeschichtliche Fragestellungen, ohne die die geschichtlichen Hintergründe nicht zureichend zu erhellen sind“¹⁸¹. Er stellt fest: „Eine umfassende Darstellung des Problems steht bis heute aus“¹⁸², auch wenn der Band einige Schlaglichter auf das Problem wirft. Zum Schluss weist er darauf hin, dass Spaldings Bestimmungsschrift nur den einen großen Impuls für die nach 1750 avancierende Anthropologie darstellt, während der andere von Christian Wolffs „Psychologia empirica“ ausging. Auf die zu erwägende bildungs- und ideengeschichtliche Verbindungslinie von Wolff zu Spalding und die Interdependenzen geht Hinske nicht ein.

¹⁷⁸ Vgl. CIAFARDONE, Philosophie der deutschen Aufklärung, S. 39–119.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 43; 70.

¹⁸⁰ Vgl. HINSKE, Die Bestimmung des Menschen.

¹⁸¹ HINSKE, Eine Alte Katechismusfrage, S. 5.

¹⁸² Ebd., S. 6.

Der in diesem Band folgende Beitrag des Philosophen und katholischen Theologen Clemens Schwaiger „Zur Frage nach den Quellen von Spaldings Bestimmung des Menschen. Ein ungelöstes Rätsel der Aufklärungsforschung“¹⁸³ unternimmt einen Versuch, die noch im Dunklen liegenden Wurzeln des Spaldingschen Diktums auszugraben, der immerhin eine wenigleich „anfanghafte[n] Spurensuche“¹⁸⁴ darstellt. Damit kommt erstmals der Bildungsweg Spaldings vor 1748 diesbezüglich in einen schärferen Fokus. Schwaiger gibt zunächst einige sprachgeschichtliche Quellen des Bestimmungsbegriffes an, die Spalding nachweislich gekannt hat, und rekapituliert sodann dessen Rezeption der Philosophien von Wolff und Shaftesbury, wenigleich seine Zuweisung der zweiten „ausdrücklich religiöse[n] Hälfte“ der Bestimmungsschrift zur „Leibniz-Wolffschen Traditionslinie“¹⁸⁵ zu hinterfragen ist. Das innovative Moment an Schwaigers Studie besteht in deren traditionsgeschichtlichen Erörterungen zur literarischen Form des Soliloquiums sowie in dem damit einhergehenden Rekurs auf solche Schriften Shaftesburys, die Spalding nicht übersetzt hat, die aber für die Quellenanalyse unerlässlich wie fruchtbar sind.

Eine Studie, die sich dezidiert der anthropologischen und individualgeschichtlichen Valenz der Bestimmungsschrift widmet, stammt aus der Feder des Philosophiehistorikers und Kenners sowohl von Aufklärungsphilosophie wie auch -theologie Andreas Urs Sommer. Bereits der Titel seines Aufsatzes „Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen“¹⁸⁶ macht deutlich, dass er zwei *prima facie* nichtspaldingsche Reflexionskategorien an ihn heranträgt: einerseits eine sinntheoretische, andererseits eine geschichts- bzw. individualtheoretische Fragestellung. Dies verwundert deshalb nicht, weil Sommer ausgewiesener Kenner der aufklärerischen Geschichtsphilosophie und Geschichtstheorie ist.

Seine These hinsichtlich der individual- wie geschichtsphilosophischen Fragestellung geht zunächst von der Annahme aus, dass allgemein „die um 1750 virulent werdende Frage nach Sinnstiftung durch Geschichte“¹⁸⁷ im Aufkommen war. Mit der Abbt-Mendelssohn-Kontroverse beginne eine individualethische und geschichtsphilosophische Diskussion, die sich „bis Anfang des 19. Jahrhunderts hinzieht“¹⁸⁸. Spaldings Bedeutung für die geschichtliche Sinnstiftungsdebatte seit der Jahrhundertmitte bestehe darin, mit seiner Bestimmungsschrift zunächst ein Konzept entworfen zu haben, „der individuellen Lebensgeschichte Sinn abzutrotzen“¹⁸⁹. Diese Perspektive wurde bald „geschichtsphilosophisch-

¹⁸³ Vgl. SCHWAIGER, Spaldings Bestimmung des Menschen.

¹⁸⁴ Ebd., S. 9.

¹⁸⁵ Ebd., S. 17.

¹⁸⁶ Vgl. SOMMER, Sinnstiftung durch Individualgeschichte.

¹⁸⁷ Ebd., S. 183.

¹⁸⁸ Ebd., S. 168.

¹⁸⁹ Ebd. – Es sei hier darauf hingewiesen, dass Sommer auch die identitätstheoretischen Probleme des individualgeschichtlichen Entwicklungskonzeptes Spaldings rekonstruiert. Sein

geschichtstheologisch[en]¹⁹⁰ entschränkt, u. a. von seinem Neologenkollegen Jerusalem. Kein Geringerer als Kant stehe hier über die Vermittlung Mendelssohns in der Tradition Spaldings, von dem er sich jedoch mit seiner gattungstheoretischen Fassung des Bestimmungsbegriffs explizit absetze¹⁹¹. Der „universalistisch-spekulativen Geschichtsphilosophie“ sei durch Spaldings individualhistorischen Ansatz gleichwohl „der Boden bereitet“¹⁹² worden.

Innerhalb seiner Ausführungen zum Unsterblichkeitskonzept Spaldings kommt nun Sommers geschichtsphilosophische These vor allem zum Tragen. Bei aller Perfektibilität des ethischen Subjektes hienieden und im Jenseits, „deutet Spalding mit keinem Worte an, dass so etwas wie eine Erziehung des Menschengeschlechtes, ein sittlicher oder moralischer Fortschritt in dieser Welt stattfinden könnte“¹⁹³. Spaldings ethische Vervollkommnung des Einzelsubjektes blende jedweden gattungstheoretischen Entwicklungsaspekt aus. Es stellt sich jedoch im Blick auf Sommers einleuchtende Grundthese die Frage, ob der Prozess des introspektiven Ich sich sachlich als Individualgeschichte im eminenten Sinne darstellt oder nicht vielmehr als allgemeine Struktur selbstreflexiver Subjektivität zu bestimmen ist. Sommer räumt selber ein, es handle sich um den „Gang eines ganz gewöhnlichen Ichs“ und nicht um eine „subjektivistisch verstandene Bestimmung“¹⁹⁴. Allererst die Romantik und der deutsche Idealismus haben bekanntlich die humane Individualität zum ethischen und subjektivitätstheoretischen Grundproblem entwickelt.¹⁹⁵ Auch Sommers Diktum vom „individualistisch gefassten ‚Fortschrittsdenken‘“¹⁹⁶ überdehnt m. E. Spaldings Subjekt-konzept und verdeckt geradezu die Spannung zwischen konkretem literarischem Ich und der rezeptionellen Applizierbarkeit am Orte des Lesers.

Seine These hinsichtlich der anthropologischen Bedeutung der Bestimmungsschrift fällt vermittelnd aus: „Die pessimistische Anthropologie paulinisch-augustinischer Provenienz mitsamt Erbsündenlast und prädestinationstheologischem Pessimismus ist zwar nicht einem negativem Vernunftoptimismus, aber doch der Überzeugung gewichen, dass der Mensch mit einiger Anstrengung den Kurs seines Daseins frei zu wählen vermag.“¹⁹⁷ Sommer nimmt den Deutungsansatz von Emanuel Hirsch auf, und interpretiert Spaldings Naturkonzept als

Rückgriff auf das aristotelische Potenz-Akt-Schema verwundert jedoch, liegt doch im teleologischen Bestimmungs- resp. Naturbegriff selber ein Theorem vor, welches sowohl subjektive Identität als auch Perfektibilität gleichsam unter einen Hut bekommt. Dass hier Aristoteles im Hintergrund steht, wäre allererst zu zeigen und betrifft die schwierige Frage nach der begriffsgeschichtlichen Provenienz des anthropologischen Bestimmungsbegriffs.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Vgl. ebd.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd., S. 180.

¹⁹⁴ Ebd., S. 169f.

¹⁹⁵ Vgl. BARTH, Das Individualitätskonzept der Monologen, S. 291–294.

¹⁹⁶ SOMMER, Sinnstiftung durch Individualgeschichte, S. 183.

¹⁹⁷ Ebd., S. 167.

Kritik an der paulinisch-augustinischen Erbsündenlehre. Er verwehrt sich jedoch in einer erfrischend unkonventionellen Diktion gegen gängige Optimismuskritik wider die Aufklärung als ganze und Spalding im Besonderen. Spalding unterdrücke nicht die ethischen und ontologischen „mala“: „Wer bislang der Ansicht war, ‚die‘ Aufklärung habe in einem letztlich besinnungslosen Euphorismus die Welt und den Menschen oder wenigstens deren glorreiche irdische Zukunft nur in Rosatönen wahrgenommen, wird hier von Spalding eines Besseren belehrt.“¹⁹⁸ Wie an diesem Zitat zu bemerken, überzeugt überhaupt Sommers Klarheit einerseits und sein abgewogenes Urteil andererseits. Letzteres betrifft nicht zuletzt die geistes- und ideengeschichtliche Interpretation der Erweichung des Erbsündendogmas in Spaldings Anthropologie.

Sommers Studie besticht des Weiteren durch ihre wissenssoziologische Reflexionsebene, Spaldings Konzept spiegele in „exemplarischer Weise“ einerseits den „antiklerikale[n] Affekt der Aufklärung“ samt Abkehr von traditional-religiösen „Letztverbindlichkeiten“ und „traditionalen Zwängen“¹⁹⁹ und positiv gewendet die Genese eines neuzeitlichen Selbstverantwortlichkeits- und Freiheitskonzeptes wieder. Sommer verfällt jedoch nicht dem Verdikt gegenüber neologischer Religionstheologie, sie habe sich von Offenbarung und theologischen Begründungszusammenhängen verabschiedet. Vielmehr bestehe ihre Leistung in einer Aufklärung der Theologie selber: „Spalding verwandelt das antitheologische Anliegen der Aufklärung in ein Anliegen der Theologie.“²⁰⁰ Eindrücklich ist besonders Sommers Analyse von Spaldings Sinnlichkeitskonzept, das die Sinnlichkeit entdämonisiere und deren Aporetik nicht autoritär, sondern rein aus der Selbstentdeckungsstruktur des Subjektes begründe. Sommer erblickt zudem in der Stufigkeit der Bestimmungsschrift kein einfaches Überwindungs- und Ablösungsschema, vielmehr wird bspw. die Sinnlichkeit als „von der Erbsündenhypothek befreite Sinnlichkeit sehr wohl konstitutiv für das Menschsein und daher gutzuheissen, so lange sie nicht die höhere sittliche Bestimmung des Menschen aushöhlt“²⁰¹.

Es erscheinen jedoch auch einige Interpretamente fraglich. Dies betrifft zunächst Sommers These zum Verhältnis von Moral und Religion: Spalding habe ein „identifikatorisches Verständnis von Religion und Moral“²⁰². Diese Identitätssetzung unterschreitet sicherlich die Komplexität dieser Relation.

Hinsichtlich der Religion behauptet Sommer, „Gott wird [von Spalding; G. R.] als personales Wesen gedacht, das sich um die irdischen Belange kümmert“²⁰³. Mindestens für die 1. Auflage der Bestimmungsschrift trifft diese theologisch-

¹⁹⁸ Ebd., S. 176.

¹⁹⁹ Ebd., S. 169 f.

²⁰⁰ Ebd., S. 170.

²⁰¹ Ebd., S. 174.

²⁰² Ebd., S. 165.

²⁰³ Ebd., S. 174.

personale Deutung so pauschal nicht zu und verkennt die apersonale Dimension des Spaldingschen Letztbegründungsdenkens. Auch die theologiegeschichtliche und philosophiegeschichtliche Titulierung von Spaldings Religionskonzept als „Physikotheologie“ bzw. als „Leibniz-Wolffschen Optimismus“²⁰⁴ dürfte den durchprägenden Shaftesburyanismus unbegründet ausblenden.

Schließlich perpetuiert auch Sommer unbelegt Schollmeiers These, neben Shaftesbury habe wesentlich auch Francis Hutcheson Spaldings Ethikkonzept geprägt²⁰⁵.

Abschließend ist kritisch zu fragen, ob Sommers Schlussfolgerung, „[g]erade Spaldings Bestimmung des Menschen hat, über das letztlich sehr konventionelle Versprechen individueller Unsterblichkeit hinaus, keine Weltorientierungsangebote zu machen“²⁰⁶, nicht die diesbezügliche Leistung des Aufklärers in Hinsicht auf die ethische Orientierung in Sachen Lebensführung unterbewertet.

Der bereits erörterte Bestimmungsband von Hinske stieß auch in der Literaturwissenschaft auf Interesse, das wohl über den Mitherausgeber der Schriftenreihe zur Aufklärung, den Goetheforscher und -herausgeber Karl Eibl vermittelt war. Dies dokumentieren drei Aufsätze²⁰⁷, die sich allesamt der Bedeutung des Begriffs der Bestimmung des Menschen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus verschiedenen Perspektiven widmen und Spalding den Status eines Initiators eines breiten Diskurses zurechnen.

Der Darmstädter Literaturwissenschaftler und Goetheexperte Fotis Jannidis hat sich in zwei Aufsätzen mit dem auf Spalding zurückgehenden Diktum von der Bestimmung des Menschen beschäftigt. In seinem in derselben Schriftenreihe erschienenen Aufsatz „Die ‚Bestimmung des Menschen‘ – Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel“²⁰⁸ geht Jannidis von der Feststellung aus, dass um 1800 eine Flut von Schriften den Buchmarkt überströmten, die die Bestimmung des Menschen im Titel führen. Seine leitende Frage ist, warum diese sprachliche Formel so attraktiv war und was sie bedeutete. Der Germanist referiert denn auch die Konjunktur der Forschungsarbeit zur fraglichen Formel und bezieht sich auf Hinskes und Ciaffardones Arbeiten sowie Studien zur Mendelssohn-Abbt-Debatte, die wiederum Kant zu seinem anthropologischen Aufsatz „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ angeregt habe. Damit ist der rezeptionsgeschichtliche Horizont der Spaldingforschung bis Kant ausgeweitet. Wir werden unten sehen, dass dies auch in der aktuellen Kantforschung eine zunehmende Rolle spielt.

²⁰⁴ Ebd., S. 175.

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 172.

²⁰⁶ Ebd., S. 198.

²⁰⁷ Ein thematisch ähnlich gelagerter Beitrag von Jörn Garber (vgl. GARBER, Bestimmung des Menschen), der sich der Valenz des anthropologischen Bestimmungsbegriffes in der ethnologischen Kulturtheorie der deutschen und französischen Spätaufklärung widmet, geht auf Spalding an keiner Stelle ein.

²⁰⁸ Vgl. JANNIDIS, Bestimmung des Menschen.

Nach Jannidis trägt die linguistische Bestimmung der Formel „Bestimmung des Menschen“ als eines Phraseologismus weniger aus als eine über die historische Semantik noch hinausgehende kultursemiotische Analyse. Sein Fokus richtet sich also vornehmlich auf die Prozesse, die den in Frage stehenden Phraseologismus in den Alltagsvorrat einer habitualisierten und selbstverständlich genutzten Formel überführt haben.

Jannidis steckt jeweils in einer knappen Heuristik zentrale Bedeutungsdimensionen der Bestimmungsformel ab. Einer der stereotypen Verwendungsweisen dieser Reflexionskategorie bestehe in der Rückkoppelung an den Naturbegriff; eine wesentliche Alternative möglicher Bestimmungskonzepte bestehe in der Unterscheidung von individuellem Menschen und Menschheit in historischer Perspektive; und schließlich: Als Telosbestimmungen beschränken sich die meisten Konzepte auf das semantische Feld von Sittlichkeit, Tugend und Glückseligkeit, nach 1800 um Humanität und Bildung ergänzt. Vor 1790 sei hierzu noch die Unsterblichkeit zu rechnen. Er schlussfolgert, dass die überschaubare Vernetzung mit zentralen Themenbeständen des 18. Jahrhunderts einerseits und die mögliche Varianzbreite im Detail andererseits die Stabilität der Formel „Bestimmung des Menschen“ bedingte.

Als formalen Charakter der Formel bestimmt Jannidis die jeweils konnotierte Wertigkeit bzw. Wichtigkeit der Sache, die mit der Formel immer zugleich zur Sprache kommt. Die explizite Wertzuschreibung und Relevanzbetonung gehöre demzufolge wesentlich zur Gattung dazu und diene deren „Auratisierung“²⁰⁹, was wiederum ihrer Stabilisierung genützt habe. Von Bedeutung ist zudem Jannidis' Resümee zu seiner Zielgruppenanalyse der Bestimmungsschriften. Sie seien in der Regel für ein gebildetes und gelehrtes, aber nicht für ein akademisches Publikum bestimmt gewesen.

Von besonderem heuristischen Wert ist Jannidis' Katalog wohl aller 71 Titel, die zwischen 1740 und 1850 den Bestimmungsbegriff im Sinne einer teleologischen Wesensbestimmung im Titel tragen.

Der frühere Aufsatz Jannidis' „‚Bildung‘ als Bestimmung des Menschen – zum teleologischen Aspekt in Goethes Bildungsbegriff“²¹⁰ nimmt seinen thematischen Ausgangspunkt beim teleologischen Aspekt in Goethes Bildungsbegriff und kommt von hier auf die Bestimmungsformel. Der Aufsatz vertritt die These, dass der aufklärerische Bestimmungsbegriff in transformierter Gestalt in den Bildungsbegriff eingegangen sei, was durch die teleologische Dimension beider Kategorien möglich wurde. Jannidis unternimmt es deshalb in einem ersten Schritt, „die Formel von der ‚Bestimmung des Menschen, wie sie im Auf-

²⁰⁹ Ebd., S. 12.

²¹⁰ Vgl. JANNIDIS, *Bildung als Bestimmung des Menschen*. – Es sei hier angemerkt, dass Jannidis Hinskes noch nicht veröffentlichter Bestimmungsband (vgl. HINSKE, *Bestimmung des Menschen*) als Druckfahnen zur Verfügung stand (vgl. JANNIDIS, *Bildung als Bestimmung des Menschen*, S. 6, Anm. 13).

klärungsdenken geläufig war²¹¹, zu skizzieren, bevor er dann die Bezüge des Bestimmungsbegriffes zum Bildungskonzept Goethes rekonstruiert.²¹²

Jannidis bemerkt ein ideenhistorisches Desiderat hinsichtlich des Gedankens von der Bestimmung des Menschen und verweist auf die Vorreiterrolle des oben erwähnten Raffaele Ciaffardone und die Überlegungen im Kontext der Forschung zu kanonisierten Autoren, bspw. Abbt und Mendessohn und deren Debatte um Spaldings Bestimmungsschrift²¹³; der „auslösende Text wurde dabei aber nur wenig beachtet“²¹⁴. Es geht Jannidis um den Grund für den Erfolg von Spaldings Bestimmungsschrift: „Dieser liegt wohl eher in der Art seiner Beweisführung begründet.“²¹⁵ Die Studie besticht durch einige wichtige diesbezügliche Überlegungen. Ein Erfolgsgrund liege darin, dass Spalding ohne Bezug auf die Heilige Schrift oder philosophische Systeme auskomme und allein in dem Rekurs auf die äußere Natur und die innere Natur des Menschen die Bestimmung des Menschen konzeptualisiere. Des Weiteren sei hervorgehoben, dass Jannidis die für das Verständnis von Spaldings Konzept zentrale Unterscheidung zwischen allgemeinem Subjekt und Individuum einführt. Es gehe Spalding bei der Introspektion nicht um die „Besonderheit des Einzelwesens“, sondern um das Wesen „der menschlichen Natur überhaupt“²¹⁶. Hinsichtlich von Spaldings Unsterblichkeitskonzept stellt Jannidis schließlich fest, dass das Jenseits „nicht mehr nur als Ort der ausgleichenden Gerechtigkeit gesehen, sondern vor allem auch als verlängerter Raum für die Perfektibilitäts-Dynamik des menschlichen Existenz“²¹⁷ verstanden werden müsse.

Überschauen wir Jannidis' Forschungsbeitrag, so besteht er – von wichtigen Einzelbeobachtungen im Konkreten abgesehen – in dem Bedeutungserweis, den Spaldings Stichwort und Buchtitel für die ideengeschichtliche und kultursemiotische Rekonstruktion spätaufklärerischer Konjunktur des teleologischen Bestimmungsbegriffes und für den Transfer vom Bestimmungsbegriff zum Bildungsparadigma, bspw. bei Goethe, zukommt. Damit erweist sich Spalding nicht nur für die innertheologische und philosophische Anthropologiegeschichtsschreibung von Interesse, sondern auch für eine methodisch diversifizierte Rekonstruktion der Rezeptionsprozesse in den Debatten um 1800.

In ähnlicher Weise wie Jannidis hat sich vonseiten germanistischer Literaturwissenschaft auch der Experte für die Weimarer Klassik Wolfgang Albrecht zum Aufklärungsdiskurs um die Bestimmung des Menschen zu Wort gemeldet²¹⁸. Der

²¹¹ Ebd., S. 4.

²¹² Auch Reinhard Brandt weist auf die begriffsgeschichtlichen Linien des Bestimmungszum Bildungsbegriff bei Herder hin (vgl. bspw. BRANDT, Bestimmung des Menschen, S. 84 f.).

²¹³ Vgl. JANNIDIS, Bildung als Bestimmung des Menschen, S. 5.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Ebd., S. 7.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Vgl. ALBRECHT, Bestimmung(en) des Menschen.

Schwerpunkt liegt methodisch auf einer diskursgeschichtlichen Rekonstruktion der Debatte um den anthropologischen Bestimmungsbegriff im Umfeld Lessings. In seinen expositionellen Ausführungen hebt Albrecht die integrativen Figuren des Spaldingschen Konzeptes hervor: „Körper und Seele, Denken und Fühlen, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Eigen- und Gemeinnutz sowie Schönheit und Nützlichkeit“²¹⁹ habe der nach sich selbst fragende Mensch im Gleichgewicht zu halten. Im engen Anschluss an die Ergebnisse des von Hinske herausgegebenen Bestimmungsbandes²²⁰ und anderer hier verhandelter Forschungsarbeiten²²¹ zielt seine geraffte Rekonstruktion der Bestimmungsschrift in einer Aufzählung von Defiziten, die erst die nachfolgende Debatte zu bearbeiten begann. Diese betreffen v. a. sein Einmünden in „biblisch gegründete Verheißungs- und Vertröstungstheologie“²²². Mit seiner Jenseitperspektive unterschlägt er zentrale Probleme um die Erreichung der Bestimmung des Menschen auf Erden.²²³

Mit der Monographie des Kantforschers Reinhard Brandt „Die Bestimmung des Menschen bei Kant“ (2007)²²⁴ liegt eine Arbeit vor, die vonseiten der Kantforschung der Bestimmungformel wie auch der Bestimmungsschrift Spaldings für die Rekonstruktion der Anthropologie Immanuel Kants eine hermeneutische Schlüsselfunktion zumisst. Der Kantforscher stellt die Analyse der Anthropologie Kants in den Kontext einer eigenen Interpretation der anthropologischen Wende: „Der Übergang vom statischen objektiven Wesen der ontologischen Frage ‚Was ist der Mensch?‘ zur dynamischen, subjektbezogenen und praktischen Bestimmung markiert in der deutschen Philosophie den Weg von Christian Wolff und den Wolffianern zu Kant, oder auch von der ersten zur zweiten Phase der Aufklärung mit der Bruchstelle um 1750. [...] An die Stelle der noch von Wolff kultivierten Ontologie tritt um 1750 eine Existenzphilosophie, die sich im praktischen Ich-Bewußtsein verankert weiß.“²²⁵ Diese existenzphilosophische Anthropologie habe seit der Jahrhundertmitte das Diktum von der Bestimmung des Menschen zu ihrer Leitfrage erhoben, so dass Brandt gar von einer „Bestimmungsphilosophie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“²²⁶ sprechen kann: „Mit der Vorstellung von der Bestimmung des Menschen wird ein Geistesgefühl mitgeteilt, das ein wichtiges Element in der Selbstauffassung der zweiten Aufklärungsphase bildete.“²²⁷ In dieser Sichtweise kommt der Bestimmungsschrift Spaldings eine epochemachende Bedeutung zu, die nichts geringeres als den dreifachen Epochenwechsel markiert 1. von der durch Wolff geprägten Schul-

²¹⁹ Ebd., S. 23.

²²⁰ Vgl. HINSKE, Bestimmung des Menschen.

²²¹ Vgl. Ebd., S. 22–24 (Anmerkungen).

²²² Ebd., S. 24.

²²³ Ebd.

²²⁴ Vgl. BRANDT, Bestimmung des Menschen.

²²⁵ Ebd., S. 15 f.

²²⁶ Ebd., S. 25.

²²⁷ Ebd., S. 125.

philosophie hin zur Frage nach der Existenz des Menschen²²⁸, 2. von einer theoretischen hin zu einer praktischen Philosophie und 3. von einer „christlichen Offenbarungsreligion“ hin zu einer „universalistischen Moralphilosophie“²²⁹. Damit gehe eine wissenssoziologische Entschränkung der Aufklärung einher, die Brandt ebenfalls mit dem Jahr 1748 indirekt mit der Bestimmungsschrift in Verbindung bringt: „Die Aufklärung verschiebt sich nach 1748 von der theoretischen in die praktische Vernunft, vom Erkennen (weniger) zum Wollen (aller).“²³⁰

Brandt These bedeutet im Blick auf die Relevanz Spaldings, dass die Bestimmungsschrift von einer Programmschrift der Neologie gar zu einer „Programmschrift der zweiten Phase der deutschen Aufklärung“ avanciert.²³¹ „Die Abwendung von der spekulativen Metaphysik hin zu einer lebenspraktischen, selbstbewussten Philosophie war in England mit Francis Bacon und John Locke und Shaftesbury schon vollzogen und in Frankreich von Voltaire begonnen worden, Rousseau setzte diese Tendenz ungefähr zeitgleich mit Spalding fort.“²³² Im Sinne dieser großflächigen Epochendeutung lässt der Ideenhistoriker die Bestimmungsschrift gar mit Descartes *Meditationes* auf einer Ebene rangieren²³³.

Diese Würdigung Spaldings ist selbstverständlich zu begrüßen, gleichwohl ist ein gewisser Überschwang zu hinterfragen, bspw. wenn Spaldings Text als „Vorzeichnung“²³⁴ von Kants moralphilosophischer Religionsphilosophie und Kant als in der „Nachfolge Spaldings (und damit Shaftesburys)“²³⁵ stehend zur Geltung gebracht werden soll. En Detail wäre anzufragen zum einen das theologische Konservatismusverdikt gegenüber Spalding²³⁶, das sich gegenüber der von Brandt betonten Programmatik der Bestimmungsschrift widersprüchlich ausnimmt. Zum anderen ist die ideengeschichtliche Heraushebung der stoischen Wurzeln des Bestimmungsparadigmas anzufragen, während platonische, epikureische und aristotelische Traditionen ausgeblendet werden²³⁷. Brandts Titulierung „Spalding der Stoiker“²³⁸ dürfte geistesgeschichtlich und bildungsgeschichtlich zu viel Komplexität reduzieren. Gänzlich überzogen sein dürfte die weltanschauungstheoretische These, „die zweite Epoche der Aufklärung, die

²²⁸ „Mit dem Tod Christian Wolffs (1754) lässt sich das Ende der scholastischen Metaphysik verknüpfen, und das Erscheinen des kleinen Werks von Spalding 1748 ist das Fanal einer neuen Selbstauffassung des Menschen, die um 1800 endet.“ (ebd., 134 f.)

²²⁹ Ebd., S. 25.

²³⁰ Ebd., S. 62.

²³¹ Ebd., S. 61. – Brandt widerspricht sich teilweise selbst, wenn er weiter unten die Bedeutung von Spaldings Bestimmungsschrift als „Symptom für eine Epochenwende“ (ebd., S. 74) relativiert.

²³² Ebd., S. 61 f.

²³³ Vgl. ebd., S. 63.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Ebd., S. 69.

²³⁶ Ebd., S. 19.

²³⁷ Vgl. ebd., S. 15; 64; 85; 143.

²³⁸ Ebd., S. 143.

Zeit von ca. 1750 bis 1800, ändert die Weltanschauung der intellektuellen Wortführer in Deutschland profund. Der Leitbegriff dieser Änderung ist die finale Bestimmung des Menschen, mit der der christliche Kirchenglaube praktisch durch eine neostoische Weltanschauung ersetzt wird.²³⁹ Überhaupt scheint Brandts Hauptanliegen darin zu bestehen, die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und mit ihr auch Kants Philosophie in den Kontext eines Neostoizismus zu rücken.²⁴⁰ Brandt schreibt ein ganzes Kapitel „Die stoische Herkunft der Bestimmung des Menschen“²⁴¹. Er überblendet damit in einer gewissen Unausgewogenheit die stoischen Wurzeln zuungunsten der platonischen und neopikureischen Ideenkonstellationen, wie sie bei Shaftesbury und durch ihn auch bei Spalding anzutreffen sind.

Des Weiteren erscheint Brandts bereits angedeutete Sicht, Spalding billige der Erlösungsreligion keine Funktion mehr zu²⁴², fragwürdig, gerade angesichts des Selbstverständnisses Spaldings, wonach die Bestimmungsschrift zwar ohne Bezug auf jedwede offenbarungstheologische Begründung auskommt, Spalding jedoch den Offenbarungsgedanken nicht aufgibt. Es ist zweifelhaft, ob Spalding in dieser Sache „Ideologiekritik“²⁴³ betreibe, wengleich seine Schrift durchaus eine ideologiekritische Tiefendimension hat, die jedoch in ganz anderer Hinsicht offenzulegen wäre.

Mark-Georg Dehmanns Dissertation „Das ‚Orakel der Deisten‘ – Shaftesbury und die deutsche Aufklärung“ (2008)²⁴⁴ stellt den umfangreichsten Beitrag zur Spaldingforschung vonseiten der Germanistik sowie der Shaftesburyforschung dar. Durch seine Arbeit hat es nicht nur Shaftesbury, sondern auch Spalding in die Feuilletons deutscher Tageszeitungen geschafft²⁴⁵. Es ist dem Rezensenten der Süddeutschen Zeitung im Blick auf Spalding rundweg zuzustimmen: „Eine so verstandene Rezeptionsforschung liefert wichtige Beiträge zur Interpretation der Werke des Rezipienten selbst.“²⁴⁶ Der Autor seziert auf 350 Seiten die kontinentale bzw. deutsche Rezeption des englischen Gentlemanphilosophen. Er setzt mit Le Clerc, Leibniz und der Zeitschriftenliteratur vor 1750 ein, um so

²³⁹ Ebd., S. 135.

²⁴⁰ Auch hier erscheint es als merkwürdige Zurücknahme der Stoizismusthese, wenn Brandt an anderer Stelle eine komplexere ideengeschichtliche Gemengelage einräumt: „Neben, auch gegen stoische Lehrstoffe treten entsprechend problemlos epikureische, skeptische und auch platonische und aristotelische Lehre. Diese Mischlage wird auch dadurch fast unumgänglich, daß bereits in der Antike selbst besonders stoische und platonische Positionen verbunden wurden; dies geht ein in die Antikenrezeption z. B. von Shaftesbury, der einen platonisierenden Stoizismus vertritt, der seinerseits für die deutschen Vorstellungen wichtig wurde, weil Spalding als Shaftesbury-Übersetzer von dieser Verknüpfung abhängig war.“ (ebd., S. 144).

²⁴¹ Ebd., S. 145(–179).

²⁴² Ebd., S. 26; 73.

²⁴³ Ebd., S. 26.

²⁴⁴ Vgl. DEHMANN, Shaftesbury und die deutsche Aufklärung.

²⁴⁵ Vgl. WIECKENBERG, Ein Kabinetstück.

²⁴⁶ Ebd., S. 14.

gleich in einem zweiten Kapitel die breiten Spuren zu verfolgen, die Shaftesbury in der deutschen Aufklärungstheologie hinterlassen hat, insbesondere bei Johann Joachim Spalding. Zugleich spielt Spalding in weiteren der vier Kapitel der Arbeit eine zentrale Rolle, vor allem im Kontext der Analyse literarischer Zirkel von Shaftesbury-Lesern in Berlin²⁴⁷. Es kann in diesem Rahmen auch nicht nur ansatzweise eine Würdigung der ganzen Arbeit Dehrmanns erfolgen. Vielmehr beschränkt sich die folgende Lektüre auf den Ertrag der Studie zur Spaldingforschung.

Zunächst ist zweierlei zu notieren. Zum einen misst der Autor gegenüber bisheriger Rezeptionsforschung zu Shaftesbury²⁴⁸ dem Theologen Spalding einen ungleich höheren Stellenwert zu. Dies ist unter anderem durch Dehrmanns forschungsmethodische These begründet, nach der sich Rezeption „als realhistorischer Prozess auf einer materiellen Grundlage“ vollziehe und stets in „spezifischen Kommunikationskontexten“²⁴⁹ stehe. Spalding komme in dieser Perspektive mit seiner Übersetzungstätigkeit und seiner Mitgliedschaft in diversen Aufklärungszirkeln eine wirkmächtige Rolle zu. Aber nicht nur dies. Spaldings Funktion bestand zum anderen sachlich in dem „Versuch einer radikalen Umwertung des Engländers“²⁵⁰, so dass Dehrmann in der Überschrift zum Spaldingabschnitt auch von dessen „Rechristianisierung Shaftesburys“²⁵¹ sowie von einer „theologischen Rehabilitation“²⁵² sprechen kann.

Vier Interpretationsgesichtspunkte sind für Dehrmanns Deutung von Spaldings Shaftesbur्यानismus des näheren leitend: 1. Spalding habe mit seinem Zugriff auf Shaftesbury für eine Öffnung für Debatten der Zeit in der Philosophie allgemein und in der noch jungen Ästhetik und entstehenden philosophischen Anthropologie im Besonderen gesorgt. Bereits im Zusammenhang der Analyse Leibnizscher Shaftesburylektüre finden sich für unseren Fokus bemerkenswerte Überlegungen. Für unsere Perspektive ist von Wichtigkeit, dass Dehrmann durchweg den sachlichen und wirkungsgeschichtlichen Konnex von deutscher Schulphilosophie und Shaftesbury namhaft macht. Dabei komme Leibniz eine herausragende Rolle zu²⁵³. Seine rationalistische Lesart des Engländers habe nicht wenig dazu beigetragen, dass gerade von der deutschen Schulphilosophie „geprägte Geister wie Gottsched, Mendelssohn oder Sulzer“²⁵⁴ ihre je eigenen und spezifischen Zugänge zu Shaftesbury gefunden haben. Dies betreffe cum grano salis auch Spalding, der seinerseits den Engländer vor dem Hintergrund seiner schulphilosophischen Prägung interpretiert und zudem von ihm Impulse

²⁴⁷ Vgl. DEHRMANN, Shaftesbury und die deutsche Aufklärung, S. 216–270.

²⁴⁸ Vgl. bspw. WALZEL, Shaftesbury; vgl. JORDAN, Shaftesbury und die deutsche Literatur.

²⁴⁹ DEHRMANN, Shaftesbury und die deutsche Aufklärung, S. 24 f.

²⁵⁰ Ebd., S. 14 f.

²⁵¹ Ebd., S. 130.

²⁵² Ebd., S. 154.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 45–58.

²⁵⁴ Ebd., S. 45.