

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
ABHANDLUNGEN · NEUE FOLGE, HEFT 133

Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848)
Beiträge zu Biographie und Werkgeschichte

Herausgegeben von
Gunther Wenz

Vorgelegt
in der Sitzung vom 8. Mai 2009

MÜNCHEN 2009
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEIM VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

ISSN 0005-710X

ISBN 978 3 7696 0951 6

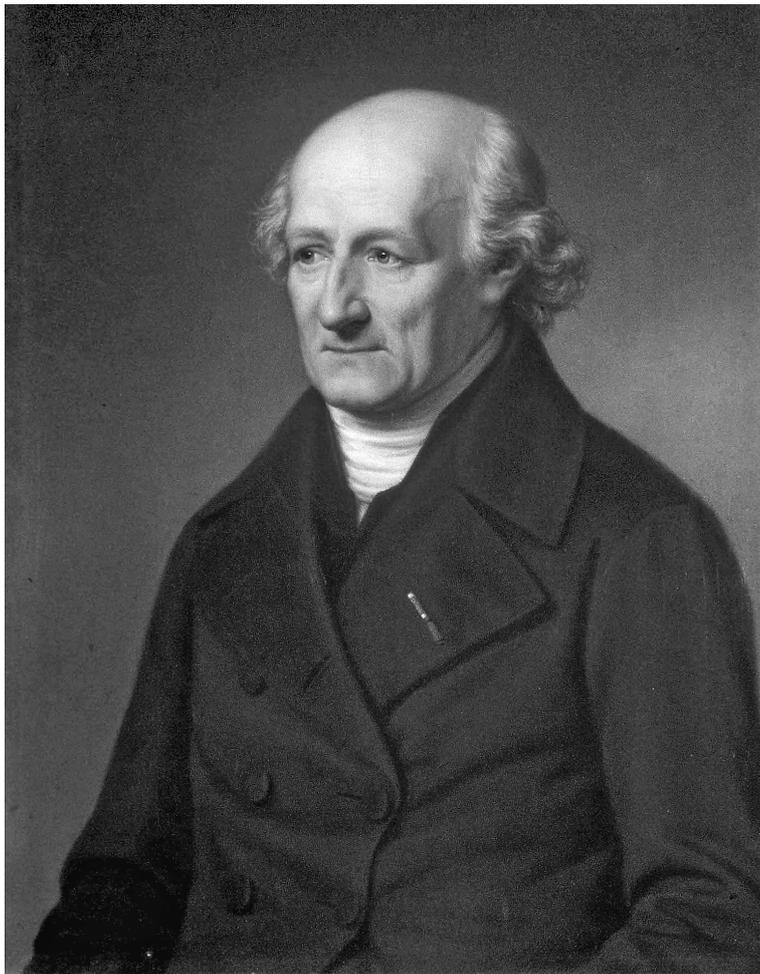
© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2009

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany



FRIEDRICH IMMANUEL NIETHAMMER
1766–1848

Aus: Bayerische Akademie der Wissenschaften,
Geist und Gestalt, Dritter Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung,
München 1959, S. 64.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
<i>Gunther Wenz</i> : Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848)	I
<i>Christian Danz</i> : Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). Niethammer als Fichterezipient	15
<i>Gunther Wenz</i> : Antisupranaturalistische Ethiktheologie im Anschluss an Kant. Niethammers Schrift „Über Religion als Wissenschaft“ von 1795	29
<i>Heinz-Elmar Tenorth</i> : Allgemeines Normativ von 1808. Niethammer als Schulreformer	65
<i>Günter Henke</i> : Niethammer als Architekt und Organisator der Evangelischen Kirche in Bayern. Eröffnungsrede bei der ersten Generalsynode in Ansbach 1823	83
<i>Andrea Schwarz</i> : Niethammers Leben anhand der überlieferten Quellen. Ein Werkstattbericht	109
Autorenverzeichnis	125

Vorwort

Friedrich Immanuel Niethammer, welcher der Bayerischen Akademie der Wissenschaften seit 1808 als außerordentliches, seit 1822 als ordentliches Mitglied angehörte, ist in seinen Jenaer Jahren bis zu den Verwicklungen, die der Atheismusstreit von 1798/99 für ihn mit sich brachte, als produktiver Religionsphilosoph im Anschluss an Kant und als Theologe in Erscheinung getreten, der sich der Bekanntschaft Fichtes, Schellings und Hegels sowie Goethes, Schillers, Hölderlins u. a. erfreuen durfte. Nach dem Wechsel von Jena nach Würzburg und später nach München hat er nur noch wenige theoretisch anspruchsvolle Schriften publiziert. Die Niethammerforschung hat sich daher vorzugsweise auf die Jenaer Zeit konzentriert (vgl. bes. D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena [1790–1794].* Zwei Bände, Frankfurt a. M. 2004, hier: II, 945–1060: Vier Phasen in Niethammers Religionstheorie). Doch verdienen die Aktivitäten in Bayern verstärkte Aufmerksamkeit. Sie zeigen Niethammer als profilierten Pädagogen, Schulorganisator sowie als einen wichtigen Gestalter evangelischen Kirchenwesens.

Der vorliegende Band versammelt Vorträge zu Biographie und Werkgeschichte Niethammers, die anlässlich eines Kolloquiums gehalten wurden, das der Herausgeber im Herbst 2008 in Zusammenarbeit mit der Kommission für die Herausgabe der Schriften von F. W. J. Schelling und der Kommission für Theologiegeschichtsforschung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in den Nymphenburger Räumen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung veranstaltete. Herrn Prof. Dr. Heinrich Meier sei für die gewährte Gastfreundschaft herzlich gedankt. Die von den Vortragenden jeweils gewählte Darstellungsart wurde beibehalten, eine formale Angleichung der Texte auch in den Anmerkungsstellen nicht angestrebt. Der Eindruck des Unfertigen, der sich gelegentlich einstellen mag, ist nicht unbeabsichtigt: der Sammelband soll Perspektiven für die weitere Niethammerforschung erschließen, kein Gesamtbild zeichnen.

Vorangestellt ist den Tagungsbeiträgen eine knappe Einführung des Herausgebers in Niethammers Lebensgeschichte. Die dank der Forschungen insbesondere von D. Henrich vergleichsweise gut bekannte Jenaer Zeit wird exemplarisch durch Studien zur Niethammer'schen Fichte- (Christian Danz, Wien) und Kantrezeption (Gunther Wenz, München) repräsentiert. Die beiden folgenden Texte konzentrieren sich auf die zweite Lebenshälfte Niethammers, die er zumeist in München verbrachte. Dort trat er zunächst vor allem als Schulreformer mit dem Allgemeinen Normativ von 1808 in Erscheinung, das durch die erziehungstheoretische Schrift über den Streit des Philanthropinismus und des Humanismus theoretisch fundiert wurde. Darauf ist die Studie von Heinz-Elmar Tenorth, Berlin, bezogen. Günter Henke, Neuendettelsau, stellt Niethammer als Architekten und Organisator der Evangelischen Kirche in Bayern vor und zwar unter besonderer Berücksichtigung seiner Eröffnungsrede bei der ersten Generalsynode in Ansbach 1823.

Das Geburtsdatum Niethammers wird in den biographischen Nachschlagewerken unterschiedlich angegeben, nämlich teils mit dem 6., teils mit dem 26. März 1766. Die definitive Behebung dieser Unstimmigkeit ist nicht das einzige Verdienst der Arbeit der Direktorin des Archivs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Andrea Schwarz, Nürnberg. Ihr Werkstattbericht über Niethammers Leben anhand der überlieferten Quellen enthält eine Fülle von Hinweisen, denen nachzugehen sich lohnen und die Forschung bereichern wird.

München, 26. März 2009

Gunther Wenz

GUNTHER WENZ

Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848)

An einem Maiabend des Jahres 1795 fand in Jena eine denkwürdige Begegnung statt. Über die Inhalte, die während des Treffens beredet wurden, gibt lediglich eine dürre Notiz im Tagebuch des Gastgebers Aufschluss: „Viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und dass für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben.“ Zugegen waren neben dem Hausherrn Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg, Novalis genannt. Fichte, damals 33 Jahre alt und seit einem Jahr Philosophieprofessor in Jena, stand gerade im Begriff, eine eigenständige Grundlegung der Kant'schen Transzendentalphilosophie vorzunehmen und die Konzeption seiner Wissenschaftslehre auszuarbeiten. Sein Freiheitsdenken, das sich in der ursprünglichen Tathandlung des sich selbst setzenden Ichs fundiert wusste, begeisterte das studentische Publikum. Binnen kürzester Zeit war der Ich-Philosoph zum intellektuellen Star der Alma mater Jenensis geworden. Auch Hölderlin, der seit November 1794 in Jena weilte und regelmäßig Fichtes Vorlesungen besuchte, stand in seinem Bann, wenngleich sich bei ihm erste Zweifel an der radikalen Theorie der Tat meldeten. Ähnlich erging es seinem jungen, eben erst 23 Jahre alt gewordenen Dichterkollegen Novalis, der sich seit seinem Jurastudium 1790/91 wiederholt in Jena aufhielt. Er fand bald Anschluss an den – Fichte gegenüber eher distanzierenden – Jenaer Romantikerkreis um die Gebrüder August Wilhelm und Friedrich Schlegel, dem neben Caroline Schlegel, der späteren Frau Schellings, und Dorothea Veit-Schlegel, geb. Mendelssohn, u. a. auch Ludwig Tieck und Clemens von Brentano angehörten. Die Begegnung zwischen Novalis und Hölderlin war übrigens die erste und einzige, von der wir wissen.

Schauplatz der illustren Abendrunde vom Mai 1795 war die Jenaer Wohnung von Friedrich Immanuel Niethammer (26. 3. 1766–1. 4. 1848). Im Württembergischen Beilstein, einer nahe Heilbronn gelegenen Amtsstadt, als Spross eines alten Pfarrergeschlechts geboren, hatte Niethammer als Heranwachsender die zu seiner Zeit landesüblichen Stationen auf dem Weg durchlaufen, der ihn – wie viele seiner männlichen Ahnen zuvor – ins Pfarramt führen sollte. Er war nach Besuch der Lateinschulen in Beilstein und Brackenheim Klosterschüler in Denkendorf (1780–1782) und Maulbronn (1782–1784), sodann Student der Philosophie und Theologie im Tübinger Stift. 1786 erlangte er den Magistergrad, 1789 beendete er sein Studium mit dem Konsistorialexamen. Alles sprach für die baldige Übernahme eines geistlichen Amtes in der Württembergischen Landeskirche. Doch Niethammer war im Laufe seiner Studienjahre in eine Glaubenskrise geraten und insbesondere an dem biblizistischen Offenbarungsverständnis irre geworden, das sein wichtigster theologischer Lehrer, Gottlob Christian Storr, der einflussreichste Vertreter der lutherischen Orthodoxie im damaligen Deutschland und Begründer des sog. Tübinger Supranaturalismus, prononciert und mit Mitteln moderner Apologetik vertrat.

Nach Storr, der in Friedrich Gottlieb Süskind und den Gebrüdern Flatt bedeutende Schüler fand, hebt die Mitteilung göttlicher Wahrheiten, wie sie in der Offenbarung statthat, die Regeln menschlichen Denkens zwar nicht einfachhin auf, sie übersteigt aber alle Vernunft-einsicht in suprarationaler Weise und findet ihre Beglaubigung in wunderbaren, übernatürlichen Begebenheiten, die sie begleiten. Beurkundet ist das Wundergeschehen göttlicher Offenbarung in der Heiligen Schrift, die es vollmächtig bezeugt und an ihm insofern partizipiert, als sie als durch Gottes Geist inspiriert zu gelten hat. Niethammer konnte sich vom Recht dieser traditionellen, von Storr aktuell aufbereiteten Annahmen nicht nur nicht überzeugen, er empfand sie vielmehr als im Widerspruch zu seinem Wahrheitsbewusstsein stehend. Das Bedürfnis nach verlässlicher Neuorientierung wurde in Anbetracht des inneren und des bevorstehenden äußeren Konflikts mit den überkommenen Autoritäten kirchlichen Glaubens immer dringlicher. Niethammer erhielt solche Orientierung vom Werk Immanuel Kants, das ihm einen Ausweg aus seinem geistigen Dilemma eröffnete und zum entscheidenden Impuls, ja zum beständigen Beweggrund seiner eigenen Denkentwicklung wurde.

Wann genau Niethammer in seiner Tübinger Zeit Kants Philosophie kennengelernt hat, lässt sich nicht mehr feststellen. Eine eingehendere Lektüre hat anscheinend erst nach Studienabschluss stattgefunden, wobei anfangs die praktische Philosophie im Zentrum des Interesses gestanden haben dürfte. Erste Lektüeranleitungen und Verstehenshilfen empfing Niethammer, der als Senior noch eine Weile im Stift blieb, wahrscheinlich von seinem Freund Carl Immanuel Diez. Der durch einen glücklichen Umstand ermöglichte Wechsel nach Jena Mitte April 1790 erschloss die Chance, das Kantstudium mit gesteigerter Intensität fortzusetzen. Die Universität Jena war damals bereits ein Hort des Kantianismus, nicht zuletzt dank des Wirkens von Karl Leonhard von Reinhold, der seit 1787 als Philosophieprofessor an der Salana lehrte und als einer der bedeutendsten Kantinterpreten seiner Zeit galt. Anfangs Jesuitennovize wurde der geborene Wiener nach Aufhebung des Ordens im Jahr 1773 übergangsweise Barnabit, also Regularkleriker des hl. Paulus, um später zum Protestantismus zu konvertieren und den Standpunkt einer moderaten Aufklärung einzunehmen, den er vorher noch attackiert hatte. Die Wendung zu Kant erfolgte Mitte der 80er Jahre und darf bis Beginn der Lehrtätigkeit in Jena 1787 als vollzogen vorausgesetzt werden. Durch seinen Landsmann Eberhard Gottlob Paulus wurde Niethammer sogleich bei Reinhold eingeführt. Obwohl er anfangs einige Startschwierigkeiten hatte und wegen Geldmangels Jena sogar für einige Monate (Frühjahr bis Jahresende 1791: Zwischenaufenthalt und Hilfskrafttätigkeit in Gotha) wieder verlassen musste, fand er doch verhältnismäßig raschen Zugang zur dortigen akademischen Gelehrten-gesellschaft und machte Bekanntschaft mit fast allen, die an der Alma mater Jenensis und in ihrem Umfeld Rang und Namen hatten. Eigens erwähnt zu werden verdient die Freundschaft mit Franz de Paula von Herbert, den Niethammer von Dezember 1793 bis April 1794 in Klagenfurt besuchte.

Von besonderer Art war Niethammer Verhältnis zu Friedrich Schiller, der am 26. Mai 1789 im Griesbach'schen Auditorium vor zahlreicher Hörschaft seine akademische Antrittsrede als a. o. Professor der Philosophischen Fakultät zum Thema „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ gehalten hatte. Der auf seine Weise ebenfalls Kant verpflichtete Dichter lud Niethammer zum „Schwabentisch“, einer landsmännischen Mittagsgesellschaft, und stellte für ihn Möglichkeiten bereit, gegen Entgelt als Übersetzer und Mitarbeiter an der Zeitschrift „Neue Thalia“ tätig zu werden. Erwähnung verdient vor allem die

von Niethammer besorgte deutsche Ausgabe der Geschichte des Malteserordens nach Vertot. Schiller, der sich mit dem Plan eines Dramas über die Malteser seit 1788 bis in seine letzten Lebensjahre immer wieder beschäftigt hat, ohne ihn je zu realisieren, versah sie in seiner Eigenschaft als Herausgeber mit einer Vorrede. In der Folge entstand eine herzlich zu nennende Freundschaft, wobei die Kant'sche Philosophie ein nie versiegender Quell für gegenseitige Mitteilung war. 1797/98 verwendete sich Schiller bei Goethe dafür, seinem schwäbischen Landsmann ein theologisches Extraordinariat in Jena zu verschaffen, das Niethammer auch erhielt (10. 3. 1798), nachdem die Ernennung zum a. o. Professor der Philosophie bereits im November 1793 erfolgt war. Weniger erfolgreich war der Einsatz des Dichters bei der Wiederbesetzung des theologischen Ordinariats zehn Jahre später. Der lange gehegte Wunsch Niethammers, ordentlicher Professor für Theologie in Jena zu werden, ging trotz Fürsprache Schillers nicht in Erfüllung. Ungeachtet der bitteren Enttäuschung, die diese Entwicklung für ihn bedeutete, blieb das Freundschaftsverhältnis zu Schiller und seiner Familie ungetrübt. Am 25. Juli 1804 bringt Charlotte Schiller, geb. von Lengefeld, im Hause Niethammers – dieser hatte im Oktober 1797 die junge Witwe seines fünf Jahre zuvor verstorbenen Kollegen Döderlein geheiratet – ihr viertes Kind, Emilie Henriette Luise, zur Welt.

Friedrich Schiller hat mehrfach die Überzeugung geäußert, dass an keinem Ort der Welt auf derart engem Raum so viele vorzügliche Menschen und hervorragende Geister zu finden gewesen seien als im Jena seiner Zeit. Dieses Urteil enthält gewiss keine Übertreibung. Ostern 1794 folgt Fichte einem Ruf als Nachfolger Reinholds, 1798 wird der 23jährige Schelling, der seit langem schon in regem Briefverkehr mit Niethammer stand, an die Salana berufen, seit 1801 ist auch Hegel präsent, der dritte im Bunde der großen Repräsentanten des Deutschen Idealismus. Mit Hegel verband Niethammer die innigste und beständigste Freundschaft. Man kannte sich bereits aus dem Tübinger Stift. In den für Hegel eher kargen Jenaer Jahren bot Niethammer immer wieder Unterstützung an, nicht zuletzt in finanzieller Hinsicht. Auch in späteren Jahren machte er seinen Einfluss geltend, um dem Freund behilflich zu sein. Er vermittelte ihm eine Stelle bei der Bamberger Zeitung und setzte sich dafür ein, dass er Gymnasialdirektor in Nürnberg wurde. Hegel hat Niethammer diese Freundschaftsdienste lebenslang nicht vergessen, auch wenn dieser den spekulativen Gedankenflügen des großen Dialektikers ebenso zurückhaltend begegnete wie den Entwicklungen, die Fichte und Schelling in ihrem Denken nahmen. Entscheidende wissenschaftliche Einflüsse oder Abhängigkeiten lassen sich nirgends feststellen. Niethammer verharrte gedanklich im unmittelbaren Umkreis Kants, dessen Werk für seine Religionsphilosophie und Theologie grundlegend blieb. Das Verhältnis zu Hegel litt darunter offenkundig nicht. Ein umfänglicher Briefwechsel von ungetrübtter Herzlichkeit dokumentiert beider lebenslange Verbundenheit, in welche die Familien eingeschlossen waren. 1814 wird Niethammer Pate von Hegels Sohn Thomas Immanuel Christian, dessen Vornamen der Vater dialektisch auf den im Patennamen vermittelten Gegensatz von ungläubigem Zweifel und christlichen Glauben deutete, was der Pate nicht ohne mentale Reserven zur Kenntnis nahm.

Unter den vielen bedeutenden Kontakten, die Niethammer in seinen Jenaer Tagen und in ihrem Gefolge sonst noch pflegte, sei nur noch die Bekanntschaft mit Goethe erwähnt, der sich von ihm in der Zeit vom 5. September bis zum 3. Oktober 1800 einen philosophischen Grundkurs erteilen ließ. In Briefen an Schelling und Schiller kommt der Olympier in dankbarer Anerkennung auf seine gedanklichen Fortschritte im Zusammenhang der Kolloquia

Niethammers zu sprechen, der, wie der Dichterstürm erinnert, ihm mit freundlicher Beharrlichkeit die Haupttrüffel der Philosophie zu entsiegeln trachtete. Später, während seiner Münchener Zeit, wollte Niethammer Goethe mit Unterstützung der bayerischen Staatsregierung für die Erstellung eines religiösen Volksbuches und einer Liedersammlung zur Erbauung und Ergötzung der Deutschen gewinnen. Doch wurde keines der beiden Projekte je realisiert. Der guten Beziehung tat dies keinen Abbruch. Weimarbesuche in den Jahren 1816 und 1826 belegen dies. Man bespricht aktuelle Entwicklungen, u. a. in Bezug auf die evangelische Kirche in Bayern, und gedenkt im Übrigen unter Zusicherung gegenseitiger Verbundenheit vergangener Zeiten.

Für geraume Zeit fühlte sich Niethammer in Jena dem Himmelreich nahe. Auch was sein eigenes Werk anbelangt, waren die Jahre an der Salana in theoretischer Hinsicht mit Abstand die anregendsten und produktivsten. In rascher Abfolge wurden religions- und moralphilosophische Konzeptionen auf kantischer Basis entworfen. Mit einer ersten größeren Schrift qualifizierte sich Niethammer im August 1792 für eine akademische Laufbahn an der philosophischen Fakultät. Die ursprünglich lateinisch verfasste erste Hälfte der Monographie enthält eine kritische Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff des Tübinger Supranaturalismus, die zweite, die als Grundlage der fälligen Disputation diente, schließt an Fichtes Traktat „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ an, der Ostern 1792 anonym in Königsberg erschienen war und anfangs für ein Werk von Kants eigener Hand gehalten wurde. Die deutsche Buchfassung seiner philosophischen Doppeldissertation hat Niethammer Anfang Oktober 1792 fertiggestellt und unter dem Titel „Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ publiziert. Auch die zweite selbständige Hauptschrift „Über Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden“, die im Winter 1794/95 abgeschlossen und im Mai 1795 veröffentlicht wurde, ist vom Standpunkt einer kantisch begründeten Vernunftlehre aus konzipiert. Entsprechendes gilt neben den mannigfachen Aufsätzen und kleineren Texten, die in Jena produziert wurden, für die am 28. Oktober 1797 zum Zwecke der Aufnahme als a.o. Professor in die theologische Fakultät verteidigte lateinische Disputationsschrift, die in deutscher Fassung 1798 unter dem Titel „Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens“ dem Publikum vorgelegt wurde.

In kritischer Hinsicht ist für alle Entwürfe Niethammers die Prämisse bestimmend, dass es für die Realität einer tatsächlich ergangenen Offenbarung keine hinreichenden theoretischen Überzeugungsgründe gebe und geben könne. Ein objektiver Faktizitätsbeweis von Offenbarung sei nicht nur nicht erbracht, sondern generell nicht zu erbringen. Der offenbarungstheologische Ansatz des Tübinger Supranaturalismus habe damit als gescheitert zu gelten. Ist ein Wissen von der Wirklichkeit einer Offenbarung aus Theoriegründen heraus, die objektiv zu verifizieren sind, nicht zu erlangen, dann hat deren Realität – so die entscheidende Alternative, vor die sich Niethammer gestellt sieht – entweder als nicht gegeben und faktisch unmöglich zu gelten, oder sie ist durch praktische Vernunftgründe zu fundieren und zur Gewissheit zu bringen. Letzteren Weg, den er für den theologisch einzig gangbaren hielt, schlug Niethammer ein. Nur auf der Basis praktischer Vernunft, also auf dem Fundament des apriorisch gültigen Sittengesetzes, das mit Gewissensgewissheit gewusst wird, lassen sich Religion, Offenbarungsglaube und eine theologische Wissenschaft begründen, die ihren Namen verdient.

Werden zur vollständigen Erfüllung des sittlich Gesollten Religion und Offenbarung erfordert, so folgt nach Niethammer deren reale Möglichkeit hieraus von selbst, und ein vernünftiger Religionsglaube an die Wirklichkeit von Offenbarung ist begründbar. Alle konstruktiven religionsphilosophischen und offenbarungstheologischen Entwürfe Niethammers sind entsprechend auf den vernunftpraktischen Erweis abgestellt, den er für erbringbar und von ihm tatsächlich erbracht hielt, dass Moral für den Vollzug ihrer Selbstrealisierung der Religion und des Offenbarungsglaubens in unveräußerlicher Weise bedürfe. Religion sei daher sittliche Pflicht und der Glaube an Offenbarung eine moralische Notwendigkeit. Dass dabei unter Offenbarung kategorial anderes verstanden wird als im Tübinger Supranaturalismus, ist klar. Im Offenbarungsgeschehen erschließt sich nach Niethammer keinerlei suprarationales Wissen, das unsere Kenntnis von einer transzendenten Welt begründen und anreichern könnte, wohl aber die empirisch nicht zu erlangende Gewissheit, dass Gott die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit garantiert sowie durch seine Vorsehung gewährleistet, dass rechte Gesinnung, gutwilliges Handeln und ganzheitliches Wohlergehen letztendlich koinzidieren.

Wie immer man den Ansatz von Niethammers Religionsphilosophie und Offenbarungstheologie beurteilen mag: dass sie unbeschadet der Absage an überkommene dogmatische Annahmen, zu der sich ihr Autor aus Gründen intellektueller Redlichkeit verpflichtet fühlte, aus einem christlichen Bewusstsein heraus und in kritischer Solidarität mit der Kirche konzipiert wurden, steht außer Zweifel. Umso mehr musste Niethammer der hochoffiziell und gerichtsmäßig geltend gemachte Vorwurf betreffen, willentlich zur Verbreitung gottlosen Gedankenguts beigetragen zu haben. 1798/99 wurde er in den Atheismusstreit verwickelt. Damit hatte es folgende Bewandnis: Ab 1795 gab Niethammer zunächst allein, seit 1797 zusammen mit Fichte ein „Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ heraus mit dem editorischen Ziel, der Rezeption und konstruktiven Fortbildung des Kant'schen Denkens dienlich zu sein, dem er sich seit Ende seiner Tübinger Studientage verpflichtet wusste. Die Absicht war bei aller erstrebten Wissenschaftlichkeit auch auf allgemeine Volksbildung über den engeren Kreis von Fachgelehrten hinaus gerichtet. Führende Geister der Zeit erklärten sich zur Mitarbeit bereit, so dass die Zeitschrift einen guten Anfang nahm, bis im ersten Heft des achten Bandes ein Aufsatz des Fichteschülers F.K. Forberg veröffentlicht wurde, dessen provokative Schlussthesen eine Welle der Entrüstung hervorriefen. Forberg leugnete, dass Gott ein transzendentes Personwesen von besonderer Substanz sei, dem allwissende Vernunft und allmächtiger Wille eignen, und identifizierte die sittliche Grundordnung der Welt mit dem Wesen der Gottheit. Fichtes beigegebene Studie „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ glättete die Wogen der Entrüstung nicht, sondern ließ sie eher noch höher schlagen.

Bald schon schalteten sich kirchliche und staatliche Obrigkeiten in die Fehde ein. Ende Oktober 1798 erstattete das Dresdner Oberkonsistorium Anzeige gegen Forbergs Aufsatz und wandte sich mit dem Ersuchen um Intervention an den Kurfürsten von Sachsen. Von sächsischer Seite wurde kurz danach die Konfiszierung des gesamten Journalheftes ministeriell verfügt. Weiter aufgeheizt wurde die Stimmung durch das „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus“. Auch der Weimarer Hof bezog Stellung. Fichte und Niethammer wurden als Herausgeber des Philosophischen Journals aufgefordert, sich gegenüber der Klage in schriftlicher Form zu verantworten. Erste-

rer hatte damals schon Pläne gefasst, sich mit einer Appellationsschrift direkt an die Öffentlichkeit zu wenden. Diese Schrift wurde umgehend erstellt und unter folgender Überschrift vertrieben: „J. G. Fichtes, des philosophischen Doktors und ordentlichen Professors zu Jena, Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstliches sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen.“ Der Titel war mit dem Zusatz versehen: „Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert.“ Ihr Erscheinen löste ab Mitte Februar 1799 eine breite, kontrovers und hitzig geführte Debatte und eine Flut von Stellungnahmen aus. Am 18. März reichten Fichte und Niethammer gemeinsam ihre einverlangten Verantwortungsschreiben ein, die Anfang Juni im Druck erschienen.

Um kurzen Prozess zu machen und nur noch das Ergebnis der Affäre zu benennen: Fichte wurde unter Vermeidung des äußeren Anscheins verletzter Lehrfreiheit seines Amtes enthoben und aus dem Jenaer Universitätsdienst entlassen; Niethammer kam mit einem Verweis davon. Trotz dieses für ihn vergleichsweise günstigen Ausgangs markiert der Atheismusstreit eine tiefe Zäsur im Gelehrtenleben Niethammers. Dass ihm unterstellt wurde, atheistische Auffassungen nicht nur faktisch, sondern willentlich und mit Absicht verbreitet zu haben, war ihm unerträglich und Anlass zu berührender Klage. Sei es bereits von äußerster Härte, einen Menschen in aller Öffentlichkeit zu beschuldigen, Religion und Moralität zu untergraben und vernichten zu wollen, so sei es doppelt hart, diese Anschuldigung einem Lehrer gegenüber zu erheben, der bisher alle Kraft seines Geistes und all sein Gedankenvermögen daran gesetzt habe, dem immer allgemeiner werdenden Verderben religiöser Kaltsinnigkeit entgegenzuarbeiten und der studentischen Jugend die Religion ehrwürdig und ihr künftiges Amt wichtig zu machen.

Es ist ein Indiz für die tiefe Verstimmung und Verunsicherung, die der Atheismusstreit in ihm bewirkte, dass Niethammer in den verbleibenden fünf Jenaer Jahren seine gesamte literarische Produktion einstellte. Auch später ist er nur noch in weitaus geringerem Maße literarisch tätig geworden als in Jena. Seine konstruktiven Versuche, ein eigenes System der Religionsphilosophie und Offenbarungstheologie auszuarbeiten, stellte er gänzlich ein. Dazu hat neben den Frustrationen im Zusammenhang des Atheismusstreits sicher auch eine gewisse Resignation bezüglich seiner theoretischen Möglichkeiten beigetragen, die geistigen Aporien, vor die er sich gestellt sah, einer gedanklich stringenten Lösung zuzuführen. Man kann das auch so formulieren: Niethammer begann immer mehr einzusehen, dass die Religion auf Fragen bezogen ist, die zu stellen zwar kein Denker umhin kann, die aber weder durch theoretische noch auch durch praktische Vernunft hinreichend und befriedigend zu beantworten sind.

Nachdem man ihn entgegen anders lautender Versprechungen unter Verweis auf sein beschädigtes Ansehen nicht zum Ordinarius der Theologie hatte aufrücken lassen, verließ Niethammer Jena nach knapp eineinhalb Jahrzehnten nicht ohne Bitternis, um einen Ruf an die Universität Würzburg zu folgen, wo er ab Wintersemester 1804/05 als Professor für das Fach der Sittenlehre und der Religionsphilosophie tätig war. Gleichzeitig wurde er zum protestantischen Generalkonsistorialrat und Oberpfarrer der kleinen Würzburger evangelischen Gemeinde ernannt. Zum Antritt seines Amtes als Oberpfarrer hat er am 1. Advent 1804 eine Andachtsrede gehalten, die zusammen mit einer „Ankündigung der Feier des neubeginnenden Kirchenjahres“ publiziert vorliegt, welche sich auf dasselbe Ereignis bezog. In der „Ankündigung“ entwickelt Niethammer in programmatischer und zugleich auf die lokalen main-

fränkischen Gegebenheiten bezogener Intention Grundzüge einer ökumenischen Theologie versöhnter Verschiedenheit, die sowohl den Vorzügen der protestantischen als auch denjenigen der katholischen Religionspartei Rechnung zu tragen und den Willen zu wechselseitiger Bereicherung und Ergänzung zu fördern beabsichtigt. Zur Erfüllung ihres Begriffs sei die christliche Religion erst dann gelangt, wenn sich katholisches Fühlen und protestantisches Denken nicht länger ausschließen, sondern gegenseitig so durchdringen, dass Gefühl und Gedanke eins werden und sich zu jener innigen Andacht erheben, in der Gott im Geiste angebetet werden will. Die im Stil erbaulicher Rede vorgetragene Adventspredigt ist auf denselben versöhnlichen Grundton gestimmt: Im entwickelten religiösen Bewusstsein, zu dessen Pflege es des regelmäßigen Gottesdienstbesuchs bedarf, sind innigste Empfindung und äußerste Denkanstrengung geschwisterlich vereint. Anklänge an Jacobis und Schleiermachers Religions- und Glaubensverständnis lassen sich entdecken, ohne freilich explizit zu werden. Deutlich erkennbar ist Niethammers entschiedene Abkehr von der aktionistischen Denkungsart des frühen Fichte.

Neben seiner Würzburger Professur und der Stelle als Konsistorialrat und Oberpfarrer übernahm Niethammer seit Anfang April 1805 zusätzlich das Amt eines protestantischen Oberschulkommissärs für Franken. Für seinen weiteren beruflichen Werdegang wurde dies insofern bedeutsam, als er als bayerischer Staatsbeamter in besagter Funktion verbleiben konnte, nachdem Würzburg infolge des Pressburger Friedens von Bayern als Großherzogtum an die Sekundogenitur des Hauses Habsburg gefallen war und für protestantische Theologen an Ort und Stelle keine akademische Verwendung mehr bestand. Seit Anfang 1806 war Niethammer für kurze Zeit in kirchlicher und schulischer Funktion in Bamberg tätig, bis er im Jahr darauf von der bayerischen Regierung zum Zentralschulrat der protestantischen Konfession beim Innenministerium ernannt und nach München versetzt wurde, wo er die zweite Hälfte seines Lebens verbrachte.

Jena wurde sein Glücksstern, steht in einer Kurzbiographie Niethammers zu lesen. Diese Bemerkung hat zumindest für seine dortige Anfangszeit volle Berechtigung. Entsprechendes kann man für die Anfänge in München kaum oder nur mit erheblichen Vorbehalten sagen. Das soziale Klima an der Isar war nach Niethammer Empfinden rauer als an der Saale, und er brauchte lange, um mit Land und Leuten einigermaßen vertraut und im neuen beruflichen Umfeld halbwegs heimisch zu werden. Immer wieder drängte es ihn zur Flucht ins akademische Lehramt. Doch blieb ihm dieser Ausweg verstellt. Besonders dramatisch gestalteten sich die Verhältnisse im bayerischen Schulstreit, in den sich Niethammer bald schon verwickelt sah. Dass die Beteiligten zu Zeiten sogar um Leib und Leben fürchten mussten, belegt das Attentat auf den streitbaren Neohumanisten Friedrich Thiersch.

Thiersch war auf Vermittlung Niethammers hin 1809 an das 250 Jahre zuvor von Herzog Albrecht V. von Bayern gegründete Gymnasium Monacense berufen worden, das seit 1824 Altes und seit 1849 nach einem seiner wichtigsten Gönner (Wilhelm V.) Wilhelmsgymnasium heißt. Seit 1877 hat es seinen Sitz in einem Gebäudekomplex an der nach Thiersch benannten Straße nahe dem Maximiliansforum. Zuvor war es im Renaissancebau der später sog. Alten Akademie an der Neuhauser Straße und anschließend im ehemaligen Karmeliterkloster untergebracht. Nach Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773, dem die Führung der Schule bis dahin anvertraut war, ging die Lehranstalt in staatliche Verwaltung über, und es begann ein jahrzehntelang währender Streit um Struktur und Gestaltung des Erziehungs-

wesens. Schon vor Dienstantritt Thierschs hatte der Schulkampf teilweise fanatische Züge angenommen. Anhänger der Aufklärungspädagogik und sog. Neohumanisten machten gegeneinander Front und zeigten wenig Bereitschaft zum Ausgleich. Erheblich kompliziert wurde die Angelegenheit dadurch, dass Gegensätze zwischen Alteingesessenen und sog. Zugereisten den pädagogischen Richtungsstreit vielfach überlagerten. Zur Eskalation kam es am 28. Februar 1811. Thiersch hatte gerade eine Abendgesellschaft verlassen und war dabei, die Türe zum Schulgebäude zu öffnen, als ihn ein Dolchstoß traf und zu Boden warf. Glücklicherweise blieb er am Leben. Sein Schädel war dick genug, um die Messerattacke abzuwehren. Die Waffe, so wird berichtet, streifte lediglich die Hirnschale, um von dort schräg in die Halsmuskeln einzudringen.

Selbst wenn er von körperlichen Angriffen verschont blieb, hatte doch auch Niethammer mit persönlichen Anfeindungen beständig zu leben, seit er am 28. Februar 1807 in das unter Montgelas neugebildete, von Freiherr von Zentner geleitete bayerische Ministerium des Innern als Rat für schulische Angelegenheiten berufen und nach erfolgter Einrichtung und amtlicher Anerkennung einer obersten Schulbehörde in Bayern im darauffolgenden Jahr zum zuständigen protestantischen Referenten für die öffentlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalten ernannt worden war. Bald bekam er die schwierige Aufgabe einer erneuten Reform des öffentlichen, insbesondere des höheren Schulwesens zugewiesen. Niethammer stellte sich ihr mit hohem persönlichen Engagement. Mit dem „Allgemeinen Normativ der öffentlichen Unterrichtsanstalten in dem Königreiche Bayern“, dessen Programmatik er in einer umfangreichen Begleitschrift theoretisch fundierte, suchte er seine pädagogischen Ideen im bayerischen Schulwesen zu verwirklichen. Am 3. November 1808 wurde sein Reformwerk Gesetz. Der Aufbau des Bildungswesens sieht danach neben der Volksschule den eigenständigen Typ so genannter Studienschulen vor, deren primäre Stufe, die für geeignete Volksschüler zugänglich ist, vom 8. bis 12. Lebensjahr für die höhere Allgemeinbildung vorzubereiten hat. Es überwiegt der Sprachunterricht; verbindliche Fremdsprache ist Latein. In der Sekundarstufe der Studienschule gabelt sich das System in einen progymnasialen und einen realschulischen Zweig, wobei der Übergang von der Volksschule nur noch in den letzteren möglich ist. An die bereits zweigeteilte Sekundarschule schließen sich die so genannten Studieninstitute an, die jeweils vier Jahre umfassen: das naturwissenschaftlich-neusprachliche Realinstitut einerseits und das Gymnasialinstitut mit den klassischen Sprachen als Kernfächern andererseits.

Obgleich sich das Allgemeine Normativ und die Neugliederung des allgemeinbildenden Schulsystems, die durch das Regelwerk verbindlich wurde, nicht direkt aus ihr deduzieren lassen, wird man in der Schrift über den „Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit“, die Niethammer 1808 bei Friedrich Frommann in Jena erscheinen ließ, die theoretische Basis seines pädagogischen Reformwirkens erblicken dürfen. Seinen spezifischen Sitz im Leben hat das Werk in den konkreten Auseinandersetzungen um die bayerische Schulpolitik der damaligen Zeit, die Niethammer allerdings in den Kontext des zeitgenössischen pädagogisch-geistesgeschichtlichen Diskurses im Allgemeinen einzuordnen versuchte. Dabei intendierte er keine alternativen Gegensätze, sondern war um vermittelnden Ausgleich und integrierende Aufhebung der durch die Titelbegriffe benannten Ansätze bemüht, deren Streit er durch Abstraktionsvermeidung zu befrieden suchte. Zwar duldet es keinen Zweifel, dass der humanistischen Pädagogik der Vorzug gegeben wird. Doch versucht Niethammer ihre Einseitigkeiten konsequent dadurch zu ver-

meiden, dass er auch dem Philanthropinismus ein – wenngleich beschränktes – bildungstheoretisches und –praktisches Recht einräumt.

Den antiaufklärerischen Anklagen gegen das überkommene Erziehungssystem eine neue Beschuldigung hinzuzufügen, ist erklärtermaßen ebenso wenig Niethammers Absicht wie eine Rückkehr zu den Gelehrtschulen vor der Aufklärungszeit. Als aufgehobenes Element soll der Philanthropinismus erhalten bleiben, dessen Abkehr vom ständisch geprägten Bildungswesen affirmiert wird. Was an ihm kritisiert wird, ist neben der Neigung zur Einheitschule sein pädagogischer Utilitarismus und das tendenzielle Bestreben, den Gehalt des Bildungsgutes zum bloß zweckbestimmten, lediglich an seiner Brauchbarkeit zu bemessenden Konsumgut herabzusetzen. Dadurch werde verkannt, dass der Mensch nach Maßgabe seiner anthropologischen Wesensbestimmung zu einer Persönlichkeit heranzubilden sei, die – weil Selbstzweck in sich – nicht in äußeren Zwecken der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse aufgehe, so wichtig diese auch seien. Ebenso falsch wäre es freilich, den Menschen zu einem rein intelligiblen Ich zu stilisieren und seine sinnlichen Neigungen abstrakt zu negieren. Der Mensch ist animal rationale und eine leibhafte Seele, also eine Differenzeinheit, die zu Unterscheidungen nötigt, aber keine Trennungen erlaubt. Seiner Bestimmung als vernunftbegabtes Geistwesen vermag der Mensch nur zu entsprechen, wenn er sich nicht von seiner Sinnlichkeit beherrschen lässt. Doch erfordern Humanität und humane Sittlichkeit zugleich sensible Bezugnahme auf sinnliche Belange, ohne deren Berücksichtigung Menschenbildung nicht möglich ist.

Niethammers Wirken als Theoretiker und Praktiker der Pädagogik war zu seiner Zeit unstritten und ist es bis heute geblieben. Unstrittig dürfte sein, dass sein Bildungskonzept im Zusammenhang steht mit Intentionen, die er als Religionsphilosoph und Theologe im Anschluss an Kant verfolgte. Den Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts seiner Zeit suchte er in der Erwartung zu beheben, dass Sittlichkeit und Sinnlichkeit in ihrem Verhältnis zueinander keinen prinzipiellen und dauerhaften Antagonismus begründen. Diese zuletzt religiös bestimmte Hoffnung bildete das Grundmotiv seiner Pädagogik und das Fundament jener bildungstheoretischen Grundschrift, deren Inhalt der Niethammerfreund Hegel in einer Kurzanzeige in der *Bamberger Zeitung* vom 17. Juni 1808 folgendermaßen wiedergegeben hat: „Der Hr. Vf. begreift unter *Philanthropinismus*, die von den Philanthropinen ausgegangene Ansicht des Erziehungswesens, welche den Zweck des Erziehungsunterrichts nur in eine Bildung des Menschen für seinen zeitlichen Beruf, in eine Ausrüstung mit recht vielen brauchbaren Kenntnissen, Erwerbung technischer Fertigkeiten u. s. f. setzt; unter *Humanismus* dagegen die Ansicht, welche die allgemeine Bildung des Menschen, die Bildung des Geistes an und für sich zum Zwecke macht. Dieser Gegensatz der Pädagogik, der zunächst in Ansehung des Gymnasialunterrichts in allgemeinere Anregung gekommen ist, wird in der angezeigten Schrift in seiner Allgemeinheit untersucht, und in einem besondern Abschnitt in seiner Anwendung auf die verschiedenen Arten des Erziehungsunterrichts betrachtet. Es erhellt, wie interessant und wichtig eine solche Untersuchung zu einer Zeit ist, wo von deren Entscheidung die Art und Weise der gesammten Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten von ganzen Ländern, und somit die Wohlfahrt von Generationen abhängt.“ Nur am Rande sei vermerkt, dass es Niethammer als Verdienst anzurechnen ist, den aus dem Neulateinischen stammenden Begriff „Humanismus“ spezifisch geprägt und mit einer neuartigen Bedeutung versehen zu haben, um mit ihm diejenige Form

der Erziehung und Bildung zu charakterisieren, welche – nach dem Vorbild der erst seit ca. 1870 mit dem gleichnamigen Terminus bezeichneten Epoche und im Anschluss an die Gestalten der klassischen deutschen Philosophie und Literatur – vor allem auf das Studium der Humaniora ausgerichtet ist.

Niethammers erziehungstheoretische Grundsatzschrift konnte nicht verhindern, dass sein „Allgemeines Normativ“ eine bloße Episode in der bayerischen Schulgeschichte blieb. Kurz nach ihrem Entstehen war die Niethammer'sche Bildungsreform schon wieder in Auflösung begriffen. Dies ist insofern wenig verwunderlich, als es in Bayern von 1773 bis 1830 nicht weniger als acht elementare Umgestaltungen des Erziehungswesens gab. Attackiert wurde Niethammers Bildungsplan vor allem von drei Seiten: in der Studiensektion des Innenministeriums von dem erprobten Schulmann und Katholiken Joseph Wismayr, der als wichtigster Verfasser des „Lehrplan(s) für alle kurpfalz-bayerischen Mittel-Schulen“ von 1804 zu gelten hat und dessen Pädagogik durch die Prinzipien eines aufgeklärten, an Brauchbarkeit und Gemeinnutz orientierten Philanthropinismus mit starker Traditionshaftung bestimmt war; im schulischen Bereich selbst insbesondere durch den Studiendirektor am Münchener Wilhelmsgymnasiums Cajetan von Weiller, einem erbitterten Gegner des Niethammer'schen Normativs; schließlich von Seiten der altbayerischen Gelehrtenopposition, deren Widerstand mit der Neubegründung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ihren Anfang nahm und sich in den sog. Aretin'schen Händen fortsetzte. Der Widerstand gegen das Normativ, der vor allem der Gestaltung der Realinstitute galt, blieb allerdings nicht auf die genannten Gegner beschränkt, sondern dehnte sich auch auf die neuhumanistische Gruppe aus, die auf innere Widersprüchlichkeiten aufmerksam machte und mangelnde Konsequenz kritisierte.

Trotz mannigfacher Rückschläge darf man die Langzeitwirkung der Niethammer'schen Schulreform nicht gering veranschlagen. Sie trug trotz ihrer Defizite nicht unwesentlich zu dem durch Thiersch 1830 errungenen Sieg des Neuhumanismus bei. Auch in Niethammers Wirken als Kirchenorganisator stellten sich dauerhafte Erfolge nicht kurzfristig, sondern erst allmählich ein. Am Anfang stand ein persönlicher Eklat. Obwohl er die erste Stelle einzunehmen berechnete Aussicht hatte, wurde Niethammer bei der Mitgliederbestellung des Generalkonsistoriums des bayerischen Protestantismus auf eine Weise zurückgesetzt, die er als beschämend und erniedrigend empfand. Statt seiner erhielt H. K. A. Haenlein die Ernennung zum ersten protestantischen Rat. Politische Gründe waren hierfür maßgebend. Auch später blieb Niethammers kirchenhierarchischer Rang nachgeordnet. Bis zu seiner Emeritierung hatte er nie ein oberstes Leitungsamt inne. 1817 erhielt er die Bestätigung des Titels Oberkonsistorialrat, im Dezember des darauffolgenden Jahres wurde er im Zuge kirchlicher Umorganisation zum zweiten Oberkonsistorialrat ernannt. Zum Oberkonsistorialpräsidenten hingegen avancierte J. C. A. Freiherr von Seckendorf, zum ersten Oberkonsistorialrat Haenlein, dem bereits 1808 der Vorzug gegenüber Niethammer gegeben worden war. Trotz solcher für ihn schmerzlichen Zurücksetzungen hat er im Verlauf seiner Münchener Zeit immer mehr in kirchenpraktischer Arbeit seine Erfüllung gefunden und seine theologischen Begabungen und Fähigkeiten fast ausnahmslos in deren Dienst gestellt. So wurde er zu einem der entscheidenden Architekten der organisatorischen, aber auch der geistigen Verfassung eines evangelischen Kirchenwesens in Bayern.

Unter der Regierung Maximilians IV. (I.) Joseph (1799–1825; seit 1806 König) und unter der politischen Leitung Montgelas' (1799–1817) entwickelte sich Bayern fortschreitend von

einem spätf feudalen zu einem absolutistischen Gemeinwesen aufgeklärt-liberalen Zuschnitts. Für die Religionspolitik waren die Prinzipien allgemeiner Toleranz einerseits sowie staatlicher Kirchenhoheit im Sinne des Territorialismus andererseits grundlegend. Die Umgestaltung Bayerns zu einem konfessionsparitätischen Staat vollzog sich auf dieser Basis. Durch den Zuwachs traditionell evangelischer Gebiete an Bayern, wie er vor allem seit dem Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803 erfolgte, wurde dieser Transformationsprozess nicht unwesentlich forciert. War das bayerische Kurfürstentum bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein nahezu einheitlich katholisches Land, so betrug der evangelische Anteil der Gesamtbevölkerung 1816 bereits ein knappes Drittel.

Die zivile Gleichstellung der evangelischen Bürger war, auch wenn sie sich realpolitisch nur schrittweise verwirklichen ließ, von Anfang an erklärtes Ziel der Konfessionspolitik Montgelas'. Diese den Aufklärungsideen der Gewissens- und Religionsfreiheit verpflichtete Politik kam der evangelischen Bevölkerung naturgemäß sehr entgegen, setzte der Ausbildung eines selbständig verfassten protestantischen Kirchenwesens aber zugleich enge Grenzen, sofern sie im absolutistischen Sinne unbeschränkter Staatssouveränität zu erfolgen hatte. Zwar fand das Recht, das eigene Bekenntnis selbst zu bestimmen und die Religion nach Maßgabe der jeweiligen Konfessionszugehörigkeit ungehindert auszuüben, mehr und mehr Anerkennung. Die Freiheitsgewähr, Mischehen einzugehen oder konfessionsunabhängigen Zugang zu Staatsämtern zu finden, war grundsätzlich gegeben. Auch wurde es den Protestanten seit Sommer 1801 gestattet, sich in Altbayern niederzulassen, nachdem sich zuvor schon im Zuge der Einheirat der lutherischen Prinzessin Karoline Friederike Wilhelmine von Baden, mit welcher der bayerische Kurfürst in zweiter Ehe verbunden war, eine protestantische Hofgemeinde in München gebildet hatte.

Mit dem Edikt vom Januar 1803 war noch vor dem Reichsdeputationshauptschluss und der Erhebung Bayerns zum Königreich auf dem Papier volle Religionsfreiheit für die Protestanten erreicht, und der planmäßigen Gestaltung einer gemeinsamen kirchlichen Verfassung für sie stand rechtsgrundsätzlich nichts mehr im Wege. Die Dringlichkeit entsprechender Maßnahmen wurde durch die territoriale Entwicklung mit Zugewinnen von überwiegend protestantisch bevölkerten Ländereien weiter gesteigert. Doch erwies sich der staatliche Absolutismus bei ihrer Durchführung insofern als ein Hemmnis, als er seinen Anspruch auf uneingeschränkte Souveränität auch in Religionsangelegenheiten im Falle der Protestanten über die äußere Ordnung hinaus auf innere Belange auszudehnen suchte. Während die volle staatliche Kirchenaufsicht in Bezug auf die katholische Kirche aus realpolitischen Gründen nicht zu erreichen war, suchte man sie im Hinblick auf den bayerischen Protestantismus konsequent durchzusetzen. Folgerichtig wurde dieser von Seiten der zuständigen Staatsbehörde nur als eine Vereinsgröße betrachtet, die sich aus der Summe örtlicher Religionsgesellschaften ergibt, nicht aber als eine ihrem inneren Wesen gemäß gestaltete Institution von staatsdifferenter Eigenständigkeit.

Es ist eines der wichtigsten Verdienste, die sich Niethammer um die Entstehung eines verfassten evangelischen Kirchenwesens in Bayern erworben hat, diesem staatspolitischen bzw. staatskirchenrechtlichen Trend im Interesse voller Realisierung der im Prinzip bereits in den Jahren 1799–1803 zur Durchsetzung gebrachten konfessionellen Parität und im Interesse kircheninstitutioneller Konsolidierung und Etablierung des bayerischen Protestantismus mit dem ihm eigenen diplomatischen Geschick entgegengearbeitet zu haben. Nachdem er in den Jah-

ren seit 1804 seinen Teil zur Vorbereitung der künftigen evangelischen Kirchenverfassung auf Provinzebene beigetragen hatte, wirkte er ab 1807 entscheidend an der Vereinheitlichung der evangelischen Kirchengebiete und an der inneren und äußeren Ausgestaltung der protestantischen Gesamtgemeinde in Bayern mit, bis in den Jahren 1817 bis 1819 der Durchbruch gelang, ihr eine selbständige konsistorial-synodale Verfassung zu geben, womit ein entscheidender Abschluss der Entwicklung hin zu einer wesentlich nach Maßgabe selbstbestimmter Prinzipien verfassten evangelischen Kirche in Bayern erreicht war.

Zwar ließ die rechtliche Stellung der Kirchenleitung gegenüber staatlichen Behörden noch manches zu wünschen übrig, doch war der Selbstständigkeitsstatus der evangelischen Kirche in Bayern zu Beginn der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts im Wesentlichen gesichert, und man konnte sich, nachdem ihre äußerliche Gestalt relativ festen Bestand gewonnen hatte, ihrem inneren Ausbau zuwenden. Auch hierzu hat Niethammer wichtige Beiträge geleistet. Genannt sei als erstes sein Engagement für den Erhalt theologischer Lehr- und Forschungseinrichtungen an den Universitäten in Erlangen und Altdorf. Im Falle der Erlanger Fakultät hatte er Erfolg, wohingegen er die Aufhebung der Universität Altdorf, an die er selbst sich beworben hatte, nicht verhindern konnte. Statt eine kirchliche Hochschule in Bayern einzurichten, wollte Niethammer die künftigen Geistlichen der evangelischen Kirche lieber an auswärtigen Universitäten studieren lassen. Eine Auflösung des Zusammenhangs von Theologie und Universität, den er für beide Seiten für konstitutiv hielt, musste nach seinem Urteil unter allen Umständen verhindert werden.

Weitere Arbeitsgebiete, in denen er sich besonders engagierte, waren die Schaffung einer neuen Agende, die Einführung eines katechetischen Lehrbuchs sowie die Erstellung einer Ordnung für die landeskirchlichen Theologenprüfungen, an denen er jahrzehntelang mitwirkte. Große Verdienste hat er sich ferner um das Synodalwesen sowie um die Einführung von Kirchenvorständen bzw. Presbyterien erworben. Auf Antrag der ersten der seit 1823 üblicherweise in vierjährigem Turnus in Ansbach und Bayreuth tagenden Generalsynoden wurde übrigens die Bezeichnung „Protestantische Gesamtgemeinde“ durch „Protestantische Kirche“ ersetzt (Bescheid des Königs vom 28. Oktober 1824). War hiermit ein weiterer Schritt zur Konsolidierung evangelischen Kirchenwesens in Bayern getan, so hat Niethammer die Realisierung seines Vorschlags einer allgemeinen Einführung von örtlichen Kirchenvorständen, mit denen er die kirchliche Binnenverfassung im Sinne gemeindlicher Partizipationsrechte fortgestalten wollte, nicht mehr erlebt. Dieser Vorschlag wurde erst 1850, zwei Jahre nach seinem Tod, verwirklicht.

Was die theologische Entwicklung Niethammers in seinen letzten drei Lebensjahrzehnten anbelangt, so darf die Schwierigkeit nicht unterschätzt werden, die durch die dürftige Quellenlage gegeben ist. Niethammer – der sein Schulamt bereits zum Jahresende 1825 aufgab, aber bis März 1845 Oberkonsistorialrat blieb – hat in diesen langen Jahren kaum noch Schriften publiziert, und auch die damaligen Briefe ergeben, soweit sie erhalten sind, nur ein sehr lückenhaftes Bild. Der Eindruck, den die literarischen Zeugnisse hinterlassen, ist nicht eindeutig. Zwar finden sich durchaus zahlreiche Hinweise auf eine positiv-kirchliche, dem konfessionellen Luthertum zugeneigte Einstellung. Auch die Erweckungsbewegung ließ Niethammer nicht gänzlich unbeeindruckt. Doch ist das Verhältnis zu den Erweckten, sofern sie als Theologen gelten wollten, überwiegend distanziert, und eine Reserve, ja ein Misstrauen gegenüber der ganzen Bewegung ist bei genauerem Zusehen nicht zu verkennen. Von einem

wie auch immer gearteten Bekehrungserlebnis Niethammers in der Münchener Zeit und einem plötzlichen Durchbruch zu bisher unerkannten Wahrheiten wissen wir nichts. Der Eindruck kontinuierlicher Entwicklung drängt sich überall auf.

Zutreffend allerdings ist, dass sich Niethammers Traditionsbindung im Laufe der Jahre seiner kirchenamtlichen Tätigkeit verstärkte. Die sich steigernde Wertschätzung der symbolischen Bücher der Wittenberger Reformation gehört in diesen Zusammenhang. Der Neigung der pfälzischen Kirche, die Verbindlichkeit der lutherischen Bekenntnisschriften zu minimieren, leistete er heftigen Widerstand. Vor allem Luther selbst wird ihm wichtig. Zu dem von F. Roth zum Reformationsjubiläum 1816/17 herausgegebenen Sammelband „Die Weisheit D. Martin Luthers“ steuerte er ein zeitgeistanalytisches Vorwort bei. Im Augustanajahr 1830 edierte er selbst in modifizierter Aufnahme des alten Plans eines deutschen Volks- und Hausbuches auf der Basis der Erstauflage der Walch'schen Ausgabe eine Sammlung von „Luthers Predigten über die Evangelien auf alle Sonn- und Feiertage“, die er vor allem aus dem Evangelienteil der Kirchenpostille von 1520 auswählte. Ursprüngliche Einsichten der Reformation gewinnen auf Niethammers Denken Einfluss, auch wenn sie theologisch nicht ausgearbeitet werden. Dass er in hamartiologischer oder soteriologischer Hinsicht je kantische Rahmenbedingungen verlassen hätte, ist nicht zu erkennen. Auch die Auskunft, er sei auf seine alten Tage zum Tübinger Supranaturalismus seines Lehrers Storr zurückgekehrt, ist mit Vorsicht zu genießen, selbst wenn sie sich auf ihn selbst zurückführen lässt. 1798 hatte der Weimarer Generalsuperintendent J. G. Herder unter Bezug auf Niethammers Doktordisputation und alle seine bisherigen Schriften konstatiert, dieser sei ganz und gar Kantianer. Es spricht vieles für die Annahme, dass sich daran in den folgenden fünfzig Jahren bei allen erfolgten Modifikationen nichts Grundsätzliches geändert hat.

Niethammer, der auf dem Münchener Südfriedhof seine letzte Ruhestätte gefunden hat, war kein Denker allerersten Ranges und keine Leuchte von der Strahlkraft eines Schiller und Goethe oder Fichte, Schelling und Hegel. Zum bayerischen Oberkonsistorialrat, so möchte man hinzufügen, hat es gleichwohl gereicht, ja man wird sagen dürfen, dass er unter den Repräsentanten der kirchenleitenden Organe seiner Zeit und seiner Region intellektuell durchaus hervorragte. Aber das ist nicht das Entscheidende; wichtiger für die Würdigung seiner Person und seines Lebenswerkes ist die Wahrnehmung, dass Niethammer unverkennbar ein entwickeltes Bewusstsein seiner eigenen Grenzen hatte. Dieses Bewusstsein unterschied ihn nicht nur wohlthuend von Zeitgenossen, die ihre Beschränktheit gerade dadurch unter Beweis stellten, dass sie ihre Fähigkeiten für grenzenlos hielten – es ist zugleich die Voraussetzung für das auf Ausgleich bedachte Wesen, das für Niethammer charakteristisch war und ihn nicht nur zu einem Mann der Freundschaft, sondern in Theorie und vor allem in der Praxis zu einem verständigungsorientierten Strategen von ausgezeichnetem Vermittlungsgeschick werden ließ, der Bleibendes schuf oder doch mitbewirkte.¹

¹ Vgl. ferner: G. Wenz, Hegels Freund und Schillers Beistand. Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848), Göttingen 2008 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Hg. v. Chr. Axt-Piscalar und G. Wenz Bd. 120); ders., Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator, München 2008 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jahrgang 2008, Heft 1).

CHRISTIAN DANZ

Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). Niethammer als Fichterezipient

„Die ersten Dutzend Anhänger sich zu schaffen, recht blinde, gehorsame, enthusiastische Anhänger, ist für den neuen Religionsstifter das Schwerste. Hat er aber nur erst die, so geht das Werk weit besser von Statten. [...] Besonders die Weiberchen! Es ist zu bekannt, wie vortrefflich sie sich alle Häupter neuerer Religionen und Sekten, gleich dem Stifter der ersten – im Paradiese, zu Nutze zu machen gewusst haben.“¹ Die zitierte Bemerkung stammt aus Gotthold Ephraim Lessings Breslauer Fragment *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion* von 1760, in dem er die Standardbeweise der theologischen Apologetik für den übernatürlichen Ursprung der christlichen Religion – Wunder-, Weissagungsbeweis sowie die schnelle Ausbreitung des Christentums – geradezu umkehrt. Die Entstehung des Christentums lasse sich auch ohne Rekurs auf eine göttliche Offenbarung ganz natürlich erklären. Der Streit um natürliche und geoffenbarte Religion, in dem Lessing in der zitierten Passage Stellung bezieht, durchzieht das gesamte 18. Jahrhundert und hatte in dessen zweiter Hälfte gerade auch durch Lessings Veröffentlichung der *Fragmente eines Ungenannten* eine neue Qualität bekommen. Betrifft er doch nicht weniger als die autoritativ-normative Grundlage des protestantischen Lehrsystems, wie es vom Altprotestantismus auf der göttlich inspirierten Schrift errichtet wurde. Die historische und erkenntnistheoretische Kritik der Aufklärung sowie des englischen Deismus hatten diese Grundlage des altprotestantischen Lehrsystems zunehmend zerstört und die vormalige Geltungsgrundlage der christlichen Religion durch die natürliche Religion ersetzt.²

Dass es mit der Offenbarung nichts sei, ist freilich nicht Lessings letztes Wort in der Debatte geblieben. In seinem Kommentar zu dem durch ihn selbst ausgelösten Fragmentenstreit, der *Erziehung des Menschengeschlechts* von 1780,³ unternahm Lessing den Versuch einer funk-

¹ G.E. Lessing, *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion*, in: ders., *Werke*, 14. Theil. Theologische Schriften. Erste Abteilung, hrsg. v. C. Groß, Berlin o.J., S. 221–239, hier S. 235.

² Zur Rezeption des englischen Deismus in der deutschen Aufklärungstheologie siehe C. Voigt, *Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2003.

³ G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Freimäurergespräche und anderes. Ausgewählte Schriften*, Weimar/Leipzig 1981, S. 81–103. Zu Lessings Stellung innerhalb der Aufklärungstheologie siehe K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. IV, Gütersloh 1952, S. 120–165. Einen prägnanten Überblick bietet A. Beutel, *Aufklärung in*

tionalen Rehabilitierung des Offenbarungsgedankens im Rahmen einer geschichtsphilosophischen Explikation des Religionsbegriffs. Gegenüber dem ungenannten Fragmentisten, dem Hamburger Orientalisten Hermann Samuel Reimarus, unterscheidet Lessing zwischen der natürlichen Religion und der Vernunftreligion und vermittelt beide geschichtsphilosophisch durch die positiven Offenbarungsreligionen des Judentums und des Christentums.⁴ Die Vernunftreligion, so Lessing, sei nicht nur von der natürlichen Religion zu unterscheiden, sondern sie sei auch geschichtlich durch die positiven Offenbarungsreligionen vermittelt. Für Lessing liegt das Ziel der Geschichte in der Selbsterfassung der Vernunft. Die Offenbarung ist zwar für diese Selbsterfassung der Vernunft nicht konstitutiv, wohl aber vermittelt sie der Vernunftreligion diejenigen inhaltlichen Bestimmungen, an denen sie sich selbst erst herausarbeitet.

Der mit dem Namen Lessing und seiner Stellungnahme zum Streit zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion angedeutete problemgeschichtliche Kontext bildet den Hintergrund von Friedrich Immanuel Niethammers im Oktober 1792 auf Deutsch in Jena erschie- nener Schrift *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*,⁵ die er im August desselben Jahres der philosophischen Fakultät der Universität Jena als Habilitationsschrift in ihrem ersten Teil in lateinischer Sprache unter dem Titel *De vero revelationis fundamento* vorlegte. Niethammers Aufnahme von Fichtes früher Religionsphilosophie ist weniger ein Kommentar zu dieser,⁶ sondern darf, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, als eine Weiterführung der Tübinger Debatten um natürliche und geoffenbarte Religion verstanden werden, die dieser in den ersten beiden Jahren der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts mit Immanuel Carl Diez auf dem Hintergrund der eingangs mit dem Namen Lessing angedeuteten Debattenlage auf der einen Seite und der Offenbarungstheologie ihres Lehrers Gottlob Christian Storr auf der anderen geführt hatte.⁷ Niethammer nimmt also Fichtes Offenbarungsschrift mit ganz eigenen Inten-

Deutschland, Göttingen 2006, S. 317–322. Zur Erziehungsschrift Lessings siehe D. Cyranka, Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005; ders., Natürlich – positiv – vernünftig: Der Religionsbegriff in Lessings *Erziehungsschrift*, in: U. Kronauer/W. Kühlmann (Hrsg.), *Aufklärung. Stationen – Konflikte – Prozesse*, Eutin 2007, S. 39–61.

⁴ Vgl. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Freimäurergespräche und anderes. Ausgewählte Schriften*, Weimar/Leipzig 1981, S. 81–103, hier S. 82. Dazu D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*, S. 356–358, 397–399.

⁵ F. I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Eine philosophische Abhandlung*, Jena 1792. Einen Überblick über die theologische und philosophische Entwicklung Niethammers bieten G. Lindner, *Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum*, Nürnberg 1971. Siehe jetzt G. Wenz, *Hegels Freund und Schillers Beistand. Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848)*, Göttingen 2008.

⁶ So H. Winter, *Die theologische und philosophische Auseinandersetzung im Protestantismus mit J. G. Fichtes Schrift Versuch einer Kritik aller Offenbarung von 1792. Kritische Rezeption und zeitgenössische Kontroverse als Vorphase zum sogenannten Atheismusstreit von 1798/99*, Frankfurt/Main u. a. 1996, S. 181–198; M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines „Versuchs“ von 1792*, Mainz 1986, S. 359–371.

⁷ I. C. Diez, *Über die Möglichkeit einer Offenbarung (frühere Fassung)*, (Mitte bis Ende Januar 1791), in: I. C. Diez, *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-*

tionen auf, und zwar auch dort, wo er scheinbar Fichtes moralphilosophischer Begründung des Offenbarungsgedankens folgt.

Der Aufklärung von Niethammers Fichterezeption gelten die nachfolgenden Überlegungen. Einzusetzen ist mit einem kurzen Blick auf Fichtes eigene Begründung des Offenbarungsgedankens in der Offenbarungsschrift von 1792. Weiterhin ist der Problemhorizont von Niethammers Anschluss an Fichte auszuleuchten. Und schließlich möchte ich in einem dritten und letzten Abschnitt auf Niethammers Aufnahme von Fichtes Begründung der Offenbarungsreligion eingehen und mit ein paar kurzen Bemerkungen zur Bedeutung von Fichtes früher Religionsphilosophie für die weitere Entwicklung von Niethammers religionsphilosophischem Denken enden. In diesem Zusammenhang wird dann auch noch einmal auf die eingangs angedeutete Fassung des Offenbarungsbegriffs von Lessing zurückzukommen sein.

1. Fichtes Offenbarungsschrift von 1792

Johann Gottlieb Fichtes Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, die zur Ostermesse 1792 zunächst ohne Vorwort und anonym erschien und für die erwartete Religionsschrift Kants gehalten wurde, gilt der Begründung der Möglichkeit der Offenbarung Gottes im Horizont einer an Kant angelehnten moralphilosophischen Religionstheorie. Mit diesem vordergründigen Anliegen der Offenbarungsschrift, das im Folgenden allein interessieren soll, ist freilich die Intention von Fichtes Erstlingswerk noch nicht vollständig beschrieben. Es ist sowohl in der erhalten gebliebenen Urschrift,⁸ die Fichte im Sommer 1791 dem Meister in Königsberg eigenhändig überreichte, als auch in der publizierten Druckfassung, ein gutes Stück Selbstverständigung ihres Autors über eine transzendentalphilosophische Grundlegung einer Religionsphilosophie. In ihr führt Fichte Überlegungen weiter, die er bereits in den *Aphorismen über Religion und Deismus* von 1790 ausgeführt hatte und die zu einem Nebeneinander von Religion und Spekulation, von praktischen und theoretischen Vermögen führten. Der eigentümliche und verschlungene Argumentationsgang der Offenbarungskritik sowie der Anschluss an die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* ausgeführte Ethiktheologie erklärt sich, dies kann hier freilich nur angedeutet werden, aus dieser Problemstellung der *Aphorismen*.⁹ Im Folgenden kann es weder um den Ort der Offenbarungsschrift von 1792 im Rahmen der werkgeschichtlichen Entwicklung Fichtes gehen, noch um eine genaue Rekonstruktion von

Jena (1790–1792, hrsg. v.D. Henrich, Stuttgart 1997, S. 115–138; ders., Über die Möglichkeit einer Offenbarung (spätere Fassung (Anfang bis Mitte März 1791), in: ebd., S. 139–150. Dazu D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1794), Bd. 2, Frankfurt/Main 2002, S. 962–979.

⁸ J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, in: J. G. Fichte, Nachgelassene Schriften 1791–1794, hrsg. v.R. Lauth/H. Jacob (= J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. II/2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, S. 27–123 (zit. als GA II/2).

⁹ F. Wittekind, Theologie und Religion in J. G. Fichtes Offenbarungsschrift, in: NZSTh 39 (1997), S. 87–105, kommt das Verdienst zu, den undurchsichtigen Deduktionsgang von Fichtes Offenbarungsschrift auf dem Hintergrund der in den *Aphorismen über Religion und Deismus* von 1790 skizzierten religionsphilosophischen Konzeption entscheidend aufgeklärt zu haben. Wittekind's Untersuchung ist für die folgende Rekonstruktion von Fichtes Offenbarungskritik vorausgesetzt.

Fichtes Deduktionen von Religion und Offenbarung sowie die Frage, ob Fichte sein Deduktionsziel, nämlich eine transzendentalphilosophische Begründung der Offenbarung, wirklich auf überzeugende Weise durchgeführt hat.¹⁰ Ich beschränke mich lediglich auf drei Aspekte von Fichtes Offenbarungsschrift, die für die Beurteilung von Niethammers Deutung von Fichtes Erstlingswerk von Interesse sind. Dies betrifft einmal die von Fichte vorgenommene moralphilosophische Begründung der Religion, zum anderen die Begründung der Offenbarungsreligion im Rahmen einer Abstufung unterschiedlicher Moralstufen. Und schließlich ist drittens danach zu fragen, wie Fichte das Verhältnis von Religion und Offenbarung bestimmt. Dabei geht Fichte, wie übrigens auch Niethammer und Diez, in allen Fassungen der Offenbarungsschrift von dem überlieferten Offenbarungsbegriff aus, der diese als eine von Gott in der Sinnenwelt verursachte sinnlich wahrnehmbare Belehrung versteht.¹¹

Fichtes Begründung der Offenbarung setzt ein mit einer Deduktion der Religion, die jedoch zu drei unterschiedlichen Religionsbegriffen führt.¹² Erst durch diese Unterscheidung von drei differenten Religionsbegriffen ergibt sich für Fichte die Möglichkeit einer Ableitung der geoffenbarten Religion. Fichtes Deduktion der Religion ist an der eher unkantischen Leitfrage orientiert: „Wie entsteht nun aus Theologie Religion?“ (GA I/1, 23) Zwar knüpft Fichte in dieser Deduktion der Religion an Kants Ethiktheologie und die diese tragenden Grundbegriffe an, gibt diesen jedoch eine neue, gegenüber Kant veränderte Deutung. Dies wird nicht nur an der bereits genannten Leitfrage von Fichtes Deduktion der Religion ersichtlich, wie aus Theologie Religion entsteht, sondern auch an seiner Umdeutung des Endzweckgedankens der reinen praktischen Vernunft. „Es ist durch die Gesetzgebung der Vernunft, schlechthin a priori, und ohne Beziehung auf irgend einen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nemlich DAS HÖCHSTE GUT, d.i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit.“ (GA I/1, 19) Während der erste Teilsatz Kants Endzweckgedanken aus der *Kritik der Urteilskraft* aufnimmt,¹³ verknüpft der zweite im Unterschied zu Kant bereits für die reine praktische Vernunft Sittlichkeit und Glückseligkeit. Für Kant kommt die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit bekanntlich nicht auf der Ebene der reinen praktischen Vernunft vor, sondern erst in der Anwendung der reinen praktischen Vernunft auf den Menschen als ein sinnlich-endliches Vernunftwesen, welches jeder-

¹⁰ Zur werksgeschichtlichen Entwicklung von Fichtes Religionsphilosophie siehe E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914; F. Wittekind, Religiosität als Bewußtseinsform. Fichtes Religionsphilosophie 1795–1800, München 1993; U. Barth, Pantheismusstreit, Atheismusstreit und Fichtes Konsequenzen, in: K.-M. Kodalle/M. Ohst (Hrsg.), Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren 1999, S. 101–123; B. Pecina, Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins, Tübingen 2006, S. 31–73.

¹¹ Vgl. J.G. Fichte, Versuch einer Critik aller Offenbarung, in: J.G. Fichte, Werke 1791–1794, hrsg. v. R. Lauth/H. Jacob (= J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. I/1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 41 (zit. als GA I/1): „Der Begriff der Offenbarung ist also ein Begriff von einer durch übernatürliche Causalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachten Wirkung, durch welche er sich als moralischer Gesetzgeber ankündigt.“

¹² Ausführlich hierzu F. Wittekind, Theologie und Religion in J. G. Fichtes Offenbarungsschrift, S. 95–103.

¹³ Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, A 418: „Die moralischen Gesetze aber sind von der eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben.“

zeit nicht nur durch reine Vernunftgründe, sondern auch durch sinnliche Handlungstribe bestimmt ist.

Diese Differenz zur Kantischen Konzeption schlägt sich nun sowohl in Fichtes Gottes – als auch in dessen Religionsbegriff nieder. Dem Gottesbegriff der Theologie kommen nach Fichte zwei Bestimmungen zu. Einmal ist Gott die Veranschaulichung der praktischen Vernunft in ihrer vollkommenen Realisierung.¹⁴ Neben diese Bestimmung Gottes stellt Fichte noch eine zweite, nämlich Gott „als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister“ (GA I/1, 23). Diese zweite Bestimmung des Gottesgedankens zielt auf die Einheit der theoretischen und der praktischen Vermögen in der praktischen Vernunft, so dass der Gottesgedanke als Repräsentation dieser Einheit für den Menschen fungiert.¹⁵ Darüber hinaus fügt Fichte in seine Konzeption noch den Gottesgedanken der Kantischen Ethiktheologie ein, nämlich Gott als moralischer Gesetzgeber. Dieser Gottesgedanke, der sich in der ursprünglichen Konzeption Fichtes zunächst wie ein Fremdkörper ausnimmt, wird für die Grundlegung der Offenbarungsreligion beansprucht.¹⁶

Dementsprechend ist für Fichte Religion in der allgemeinsten Bedeutung das Gewahrwerden der Einheit des Selbstbewusstseins am Ort des Menschen und die Repräsentation dieser Einheit durch den Gottesgedanken.¹⁷ Der zweite Religionsbegriff hat seinen Anhalt an der Bestimmung Gottes als Richter nach dem Moralgesetz. Religion in der eigentlichsten Bedeutung schließlich bezieht sich auf eine solche Bestimmung des Willens, „durch das dem Gewichte des Gebots hinzugefügte Moment, daß es Gebot Gottes sey“ (GA I/1, 37).

Mit dem zuletzt Ausgeführten ist bereits der Übergang zu Fichtes Ableitung der geoffenbarten Religion gewonnen. Obwohl Fichte in der Überschrift des Paragraphen 3 nur von einer „*Eintheilung der Religion überhaupt in die natürliche und geoffenbarte*“ (GA I/1, 36) spricht, führt er doch bereits hier die drei Religionsformen Vernunft-, Natur- und Offenbarungsreligion ein, die dann für die weitere Darstellung grundlegend bleibt.¹⁸ Fichte unterscheidet damit wie bereits Lessing in der Erziehungsschrift zwischen Vernunftreligion, natürlicher Religion und geoffenbarter Religion. Allerdings gibt er diesen drei Religionsformen eine andere

¹⁴ Dieser Bestimmung zufolge ist Gott verstanden als „die vollkommenste Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz beobachtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; und zugleich als den Alleinseligen, weil er der Alleinheilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, als das HÖCHSTE GUT selbst, dessen Möglichkeit sie postuliert“ (GA I/1, 22f.).

¹⁵ Vgl. J.G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, GA I/1, 23: „So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine THEOLOGIE, die wir haben mußten, um unsere theoretischen Ueberzeugungen, und unsere practische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen, aber noch keine RELIGION, die selbst wieder als Ursache auf dieser Willensbestimmung einen Einfluß hätte.“

¹⁶ Siehe hierzu F. Wittekind, Theologie und Religion in J.G. Fichtes Offenbarungsschrift, S. 96.

¹⁷ Vgl. J.G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, GA I/1, 36: „Hiedurch [sc. wenn Religion so aus der Theologie entsteht, dass ‚theoretische und practische Vernunft in Uebereinstimmung gesetzt‘ werden] erst wird Einheit in den Menschen gebracht, und alle Functionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet.“

¹⁸ Vgl. hierzu F. Wittekind, Fichtes Verständnis der Religion und ihrer Formen nach den Jenaer Platner-Vorlesungen, in: Religionsphilosophie (= Fichte-Studien Bd. 8), hrsg. v. K. Hammacher/R. Schottky/W.H. Schrader, Amsterdam/Atlanta 1995, S. 225–242, bes. S. 230.

Begründung und eine andere Anordnung als Lessing. Der Unterschied zwischen Vernunft-, Natur- und Offenbarungsreligion resultiert für Fichte aus der Unterscheidung von Form und Inhalt im Hinblick auf die Identifizierung von Gott und Moralgesetzen. In der Vernunftreligion ist Gott inhaltlich identisch mit dem Moralgesetz. Bei der Identifizierung von Gott und Moralgesetz unter dem Aspekt der Form unterscheidet Fichte zwischen Natur- und Offenbarungsreligion. In der Naturreligion wird dem Menschen seine Moralität als Ausdruck des Endzwecks der Schöpfung bewusst.¹⁹ Die Ankündigung Gottes als Gesetzgeber der Moral in der Sinnenwelt durch eine „übernatürliche Causalität“ (GA I/1, 41) bezeichnet hingegen die geoffenbarte Religion.

Diese drei Religionsformen verbindet Fichte mit unterschiedlichen Stufen der Moral. Deren höchste Stufe, von der Fichte offen lässt, ob sie jemals ein Mensch erreicht, ist dadurch charakterisiert, dass das Sittengesetz durchgehend als Prinzip der Willensbestimmung fungiert. Dieser Stufe der moralischen Vollkommenheit entspricht die Vernunftreligion. In ihr wird das Moralgesetz zwar durch den Gottesgedanken repräsentiert, aber Gott wird aufgrund der durchgehenden Bestimmung des Willens durch das Moralgesetz nicht als Gesetzgeber verstanden. Die zweite Stufe der Moral ist durch einen permanenten Widerstreit von Sittlichkeit und Sinnlichkeit im handelnden Menschen ausgezeichnet. Dieser Moralstufe ordnet Fichte die Naturreligion zu. Sie setzt, wie Fichte unterstreicht, die „erste, höchste Bestimmung des Willens, dem Moralgesetz überhaupt zu gehorchen“ (GA I/1, 55), schon voraus und verstärkt lediglich die Verbindlichkeit des Moralgesetzes für den jederzeit durch sinnliche Handlungsantriebe bestimmten Willen des Menschen durch die Vorstellung von Gott als Gesetzgeber der Moral. Die unterste Stufe der Moral bzw. der Unmoral liegt darin, dass „nicht einmal der Wille da ist, ein Moralgesetz anzuerkennen, und ihm zu gehorchen“ (ebd.). Der Mensch auf dieser Stufe ist in seinem Handeln allein durch sinnliche Bestimmungsgründe des Willens bestimmt. Es ist diese Stufe der Moralentwicklung des Menschen, die durch den Ausfall der moralischen Willensbestimmung charakterisiert ist, die für Fichte zur Grundlage der Behauptung der Offenbarung wird.²⁰

In der Offenbarungsreligion ist damit im Unterschied zu dem von Fichte abgeleiteten Religionsbegriff die Bestimmung Gottes als des Gesetzgebers der Moral nicht von der bereits vorhandenen Moralität des Menschen abhängig. Vielmehr soll die Offenbarung dem der Sinnlichkeit verfallenen Menschen erst die Stimme der Vernunft erwecken und ihn auf diese Weise zur Moral führen. Die Offenbarung, so wenig sie nach Fichte durch übernatürliche Kausalität den sittlich bestimmten Willen hervorzubringen in der Lage sein kann, sondern allein Aufmerksamkeit für das Moralgesetz durch ein Faktum in der Sinnenwelt erwecken soll, wird damit als eine Vorstufe der Moral bzw. der Religion verstanden. Wo Offenbarung

¹⁹ Vgl. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, GA I/1, 38: „Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgesetzes in uns durch das Selbstbewußtseyn, zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck, den er bey unserer Hervorbringung hatte.“

²⁰ Vgl. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, GA I/1, 56: „Es müßte also zum Behuf der Nothwendigkeit einer Offenbarung gezeigt werden können, daß Menschen, und ganze Menschengeschlechter möglich seyen, die durch herrschende Sinnlichkeit des Sinns für Moralität entweder gänzlich, oder doch in einem so hohen Grade beraubt wären, daß man von diesem Wege aus gar nicht auf sie wirken könnte“.

notwendig ist, damit der Mensch zur Moral kommt, ist also noch keine Religion, und wo Religion ist, da ist Offenbarung überflüssig. Von einer Offenbarungsreligion, um deren Begründung es Fichte ja zu tun war, kann damit nicht die Rede sein. Dieses Resultat unserer Überlegungen wirft nun abschließend die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Offenbarung auf.

Die eben skizzierte Einordnung der Offenbarung in die unterschiedlichen Stufen der moralischen Entwicklung und das damit verbundene Dilemma für die Offenbarungsreligion ist freilich Fichte selbst nicht verborgen geblieben. Um die Möglichkeit einer auf göttlicher Offenbarung beruhenden Religion zu begründen, geht Fichte am Ende des Paragraphen 6 der Offenbarungsschrift auf die mittlere Moralstufe zurück und ordnet die Offenbarung solchen vernünftigen Wesen zu, „in denen das Moralgesetz seine Causalität [...] in einzelnen Fällen verloren habe“ (GA I/1, 66).²¹ Der Offenbarungsbegriff erhält hier erst, wie Fichte eigens vermerkt, seine eigentlichste Funktion, indem er als pädagogisches Vehikel für Menschen fungiert, denen bereits die Stimme der Vernunft bewusst geworden ist, deren sittliche Willensbestimmung sich jedoch in einem dauernden Konflikt mit sinnlichen Handlungsantrieben befindet.²² Die Offenbarung dient hier als sinnliche Verstärkung der Verbindlichkeit des Moralgesetzes durch die Vorstellung von Gott als Gesetzgeber der Moral. Das Bedürfnis nach Offenbarung setzt also auf der zweiten Stufe, auf der Natur- und Offenbarungsreligion nebeneinander bestehen, das bereits durch das Moralgesetz bestimmte Willensvermögen voraus. Die Offenbarung verstärkt dem unter der momentanen Dominanz der Sinnlichkeit stehenden Menschen die Verbindlichkeit des Moralgesetzes, indem durch die Einbildungskraft die sinnliche Vorstellung von Gott als dem Gesetzgeber der Moralität erregt wird.²³

Fichte spitzt damit die Offenbarungsthematik auf die Frage zu, wie unter den Bedingungen eines jederzeit durch sinnliche Bestimmungsgründe bestimmten Willens sittliches Handeln möglich wird. Dies kann, da die sittliche Willensbestimmung in der Freiheit des Menschen ihren Grund hat, nur durch pädagogische Mittel geschehen und hierfür steht die Offenbarung Gottes in der Sinnenwelt. Der Offenbarungsreligion obliegt damit in der Offenbarungsschrift Fichtes die Aufgabe, die durch den Widerstreit von Sinnlichkeit und Sittlichkeit charakterisierte innere Verfassung des Handlungsbewusstseins im Medium von sinnlichen Vorstellungen Ausdruck zu verleihen. Insofern thematisiert die Offenbarungsreligion den Zwiespalt der Willensbestimmung des endlichen Menschen und ist ein Bestandteil der Realisierung des sittlich Guten in der Welt.

²¹ Siehe hierzu F. Wittekind, Fichtes Verständnis der Religion und ihrer Formen nach den Jenaer Platner-Vorlesungen, S. 231 f.

²² Fichte unterscheidet in diesem Kontext zwischen Materie und Form der Offenbarung. „Da im ersten Falle die Offenbarung noch gar nicht als das, für was sie sich giebt, vernünftiger Weise anerkannt werden kann, so könnte man diese ihre Function die der Offenbarung an sich, insofern sie von unserer Vorstellungsart ganz unabhängig ist, oder ihrer Materie nach (*functio revelationis materialiter spectatae*) nennen; hingegen das, was sie im zweyten Falle zu leisten hätte, die Function der Offenbarung, insofern wir sie dafür anerkennen, oder ihrer Form nach (*functio revelationis formaliter spectatae*), und, da Offenbarung eigentlich nur dadurch es wird, daß wir sie dafür erkennen, der Offenbarung im eigentlichsten Sinne.“ J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, GA I/1, 66.

²³ Vgl. J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, GA I/1, 67 f.

2. Niethammers Offenbarungsschrift und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund

Niethammer hat das Erscheinen des *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung* „unter die merkwürdigsten Erscheinungen unseres Zeitalters gezählt“, und zwar deshalb, weil durch sie „der ganzen Wissenschaft der Offenbarung eine andere Form und ein anderes Fundament gegeben worden“.²⁴ Es kann hier unbeachtet bleiben, wann Niethammer erfahren hat, dass diese Schrift nicht aus der Feder Kants stammt, sondern aus der Fichtes.²⁵ Wichtiger ist für uns der Umstand, dass Niethammer in der Schrift eine Begründung für die Offenbarungsreligion gefunden hat, die in seinen Augen eine tragfähige Alternative sowohl zu dem Offenbarungsbegriff seines Tübinger Lehrers Storr als auch zu der Kritik dieses Offenbarungsbegriffs durch seinen Freund Immanuel Carl Diez eröffnete.²⁶ Diez hatte im Frühjahr des Jahres 1791 unter dem Titel *Über die Möglichkeit einer Offenbarung* zwei Skizzen ausgearbeitet, in denen er im Rückgriff auf die Kantische Vernunftkritik den Offenbarungsbegriff der theologischen Lehrtradition, dem auf abgeschwächte Weise auch noch sein Lehrer Storr verpflichtet war, einer erkenntnistheoretischen Prüfung unterwarf. Das Resultat dieser Prüfung fiel entsprechend vernichtend aus, indem Diez mit Gründen die Unhaltbarkeit dieses Offenbarungsbegriffs zu zeigen versuchte. Der erste Teil von Niethammers Offenbarungsschrift knüpft an diese Diskussion an und bietet sowohl Zustimmung als auch Kritik zur Offenbarungskritik seines Freundes Diez. Der Hinweis, dass durch die *Kritik aller Offenbarung* die Offenbarungsreligion eine neue Form und ein neues Fundament erhalten habe, zielt deshalb auch nicht nur auf den Offenbarungsbegriff seines Tübinger Lehrers Storr, sondern ebenso auf die Kritik von Diez. Bevor der Frage nachgegangen werden kann, wie Niethammer Fichtes in der Offenbarungsschrift ausgeführte Religionsphilosophie aufgenommen hat, ist im Folgenden ein kurzer Blick auf die Debatte mit Diez zu werfen. Ich gehe zunächst in aller Kürze auf den Grundgedanken der Offenbarungskritik von Diez ein und skizziere dann die Aufnahme dieser Kritik am überlieferten Offenbarungsgedanken durch Niethammer im ersten Teil seiner Offenbarungsschrift.

Diez geht in seiner Offenbarungskritik mit der theologischen Lehrtradition, die er der Kritik unterziehen möchte, von dem überlieferten Offenbarungsbegriff aus, der diese als eine durch göttliche Kausalität in der Sinnenwelt hervorgebrachte Wirkung versteht.²⁷ Mit diesem

²⁴ C. I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 5.

²⁵ Siehe hierzu D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich, S. 970f.

²⁶ Zu Niethammers Kritik an der Offenbarungstheologie seines Tübinger Lehrers Gottlob Christian Storr siehe W. G. Jacobs, Offenbarung und Vernunft. Über Friedrich Immanuel Niethammers Religionskritik, in: PhJb 88 (1981), S. 50–69. Zu Storrs Theologie siehe D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich, S. 29ff.; A. F. Koch, Diez' Kritik der Möglichkeit einer Offenbarung, in: I. C. Diez, Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisse Tübingen-Jena (1790–1792), hrsg. v. D. Henrich, Stuttgart 1997, S. 987–1032.

²⁷ I. C. Diez, Über die Möglichkeit einer Offenbarung (frühere Fassung), S. 119: „Kann ich zu einer Wirkung b <Gott als> die <auf> übernatürliche <Weise wirkende> Ursache annehmen?“ Zu der von Diez ausgeführten Offenbarungskritik und ihrem problemgeschichtlichen Hintergrund siehe A. F. Koch, Diez' Kritik der Möglichkeit einer Offenbarung, in: I. C. Diez, Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisse Tübingen-Jena (1790–1792), hrsg. v. D. Henrich, Stuttgart 1997, S. 987–1032; D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich, Bd. 1, S. 122 ff.

Begriff der Offenbarung ist nicht nur das Problem verbunden, wie eine übernatürliche Kausalität in der Sinnenwelt Wirkungen hervorbringen soll, sondern auch, wie eine solche Offenbarung zu identifizieren ist. Die Frage, wie es Menschen überhaupt möglich sein soll, eine göttliche Offenbarung zu erkennen, steht denn auch im Blickpunkt der Argumentation von Diez. „Eine göttliche Offenbarung“, so Diez, „die für mich göttliche Offenbarung sein soll, muß ich als eine solche erkennen.“²⁸

Wir können hier dem Argumentationsgang von Diez nicht im Einzelnen nachgehen, sondern müssen uns auf zwei Aspekte seiner Kritik an dem überlieferten Offenbarungsbegriff beschränken, die für Niethammers Schrift von Relevanz sind. Diese betreffen einmal den Begriff der Offenbarung und zum anderen die Argumente, welche Diez gegen die Möglichkeit einer Offenbarungserkenntnis vorbringt. Was zunächst den ersten Aspekt betrifft, so ist zu sagen, dass Diez nicht nur den überlieferten Offenbarungsbegriff der Lehrtradition teilt, sondern wie diese auch der Meinung ist, dass die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis der Offenbarung im Rahmen der theoretischen Vernunft zu erörtern sei. Offenbarungserkenntnis ist also ein Fall von Gegenstandserkenntnis. Damit ist schon der zweite Aspekt berührt, nämlich das durchschlagende Argument von Diez gegen den überlieferten Offenbarungsbegriff. Als von Gott, als einer übernatürlichen Ursache verursachte Wirkung eines Faktums in der Sinnenwelt, ist ein solches Faktum nur dann zu identifizieren, wenn es gelingt, von der Wirkung auf die Ursache sicher zurückzuschließen. Aber eben dies, so der kritizistische Einwand von Diez, den er in seinen beiden Abhandlungen zur Möglichkeit einer Offenbarung entwickelt, ist nicht möglich. Denn um eine Wirkung in der Sinnenwelt auf eine göttliche Ursache zurückzuführen, ist nicht nur ein Wissen um diese Ursache beansprucht, so dass mit Recht gesagt werden kann, Gott hat diese Wirkung hervorgebracht, sondern überdies werde die Kategorie der Kausalität, welche nur in der Erscheinungswelt Anwendung finden kann, auf eine unzulängliche Weise auf die noumenale Sphäre angewandt.²⁹ Kann aber eine angebliche göttliche Offenbarung durch den Menschen gar nicht als solche erkannt werden, dann ist freilich auch nicht mehr zu sehen, inwiefern die natürliche Religion durch die geoffenbarte ergänzt werden müsse.

Friedrich Immanuel Niethammer hat der eben skizzierten Kritik seines Freundes Diez an dem überlieferten Offenbarungsbegriff in einer bestimmten Hinsicht zugestimmt, jedoch unter dem Eindruck von Fichtes Offenbarungsschrift nicht nur andere Konsequenzen aus ihr gezogen als Diez, sondern der Offenbarungsreligion auch ein anderes Fundament zu geben versucht. In gewisser Weise folgt er damit einem Hinweis, den Diez selbst am Ende der zweiten Fassung seiner Offenbarungskritik gegeben hatte. Diez spielt hier auf Kants Ethiktheologie aus der *Kritik der Urteilskraft* an, von der er sagt, dass er diese Schrift Kants noch nicht gelesen habe, aber er deutet doch die Möglichkeit einer alternativen Begründung der Offenbarung im Horizont der praktischen Vernunft an, freilich nur um diese alternative Begrün-

²⁸ I. C. Diez, Über die Möglichkeit einer Offenbarung (spätere Fassung), S. 139.

²⁹ Vgl. I. C. Diez, Über die Möglichkeit einer Offenbarung (spätere Fassung), S. 146: „Erstlich nehmen wir eine letzte Ursache an, und der Grundsatz der Kausalität läßt uns, sofern er objektive Realität hat, nie bei einer Bedingung als der letzten Stille stehen, sondern heißt uns, in indefinitum zu einer vorhergehenden über[zu]gehen. Zweitens nehmen wir die reale Möglichkeit dessen an, was dem Begriff nach möglich ist, was wir aber durch keine Erfahrung bewähren können.“

dung gleich zu verwerfen.³⁰ Niethammer stimmt Diez darin zu, dass eine göttliche Offenbarung, unter der er eine „*von Gott unmittelbar geschehene Belehrung*“ in der Sinnenwelt versteht,³¹ von der theoretischen Vernunft nicht als solche erkannt werden könne. Die Argumente, welche Niethammer zur Begründung für diese These im ersten Teil seiner Schrift anführt, finden sich zum Teil auch bei Diez. Allerdings folge, so Niethammer, aus dem Nachweis, dass eine göttliche Offenbarung von der theoretischen Vernunft aufgrund der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht erkannt werden könne, nicht die weiterreichende und auch von Diez gezogene Konsequenz des Nichtseins einer Offenbarung. Auf einen „objektiven Ueberzeugungsgrund von dem Dasein einer Offenbarung“ sei zwar, so Niethammer, „auf immer Verzicht“ zu tun, aber „Unerweislichkeit [sei nicht] mit Nichtsein – welches Erweislichkeit des Gegentheils voraussetze – zu verwechseln“. Aus dem „Mangel an Beweisen für“ eine Offenbarung folgt noch lange kein Erweis für „das Nichtsein“ derselben.³² Auch Niethammers These, dass aus der theoretischen Unerkennbarkeit einer göttlichen Offenbarung nicht deren Nichtsein gefolgert werden könne, weiß sich mit Kants Erkenntniskritik in Übereinstimmung. Aufgrund der Erfahrungsbezogenheit alles Erkennens lasse sich über das Übersinnliche weder positiv noch negativ etwas ausmachen.³³ Insofern sei zwar durch die theoretische Vernunft die Möglichkeit einer Offenbarung nicht zu erweisen, aber daraus folge eben auch nicht ein Erweis der Unmöglichkeit aller Offenbarung. Vielmehr zeige sich nur, dass sowohl von den Verteidigern als auch von den Kritikern der Offenbarungsreligion diese in ihrem begründungstheoretischen Fundament völlig verkannt sei. Die Entdeckung einer alternativen Begründung der „Ueberzeugung von der Wirklichkeit einer Offenbarung“ im Horizont der praktischen Vernunft, sei, so Niethammer, das Verdienst des *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung*.³⁴ Niethammers Aufnahme von Fichtes Begründung der Offenbarungsreligion ist nun in den Blick zu nehmen.

3. Niethammers Fichte-Rezeption in der Offenbarungsschrift

Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* machte Niethammer mit einer solchen Grundlegung der Offenbarungsreligion bekannt, die scheinbar den Einwänden von Diez standzuhalten vermochten, welche sich ja, wie gezeigt, auf deren Begründung im Horizont der theoretischen Vernunft bezogen. Insofern wird man in Niethammers Schrift *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung* vor allem eine Weiterführung der Debatte über die Offenbarungsreligi-

³⁰ I. C. Diez, *Über die Möglichkeit einer Offenbarung* (spätere Fassung), S. 147. Siehe hierzu auch A. F. Koch, *Diez' Kritik der Möglichkeit einer Offenbarung*, S. 1032.

³¹ F. I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 18.

³² F. I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 36.

³³ F. I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 44 f.: „Daraus erhellt aber schon von selbst die Unmöglichkeit eines solchen Beweises, indem dazu nichts geringeres erfordert würde, als eine vollständige Kenntniss des Endlichen sowohl als des Unendlichen und ihres Verhältnisses zu einander, Erkenntniss des Uebersinnlichen in uns und des Uebersinnlichen ausser uns, und ihres wechselseitigen *realen* Einflusses. Von diesem Gebiete sind wir aber ganz abgeschnitten, alle Einsicht in die Natur des Uebersinnlichen ist durch die Schranken unseres Erkenntnisvermögens ausgeschlossen, mithin auch alle Einsicht einer solchen Unmöglichkeit einer Offenbarung.“

³⁴ F. I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 46.

on mit seinem Freund Diez sehen dürfen.³⁵ Erst unter Einbeziehung dieses Problemhorizonts wird Niethammers aufs Ganze gesehen doch recht eigentümliche Aufnahme der von Fichte ausgearbeiteten Begründung der Offenbarungsreligion verständlich. Diese ist nämlich, wie schon ein kurzer Blick auf Niethammers Schrift zeigt, keineswegs auf die gesamten Ausführungen Fichtes in seinem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* bezogen, sondern Niethammers Aufmerksamkeit gilt geradezu ausschließlich der Begründung der Offenbarungsreligion im Horizont der praktischen Vernunft. Allein aus diesem Grund, der seinen Hintergrund in der Debatte mit Diez hat, übergeht er die von Fichte in den ersten Paragraphen der Offenbarungsschrift ausgearbeitete Deduktion der Religion und wendet sich gleich der Deduktion der Offenbarung zu, wie sie von Fichte in den Paragraphen 4 und 5 seiner Schrift ausgeführt ist. Dieser Zugriff auf Fichtes Offenbarungsschrift durch Niethammer hat nun aber zur Folge, dass er Fichtes unterschiedliche Religionsbegriffe von vornherein vereinheitlicht, so dass bei ihm allein diejenige Bestimmung der Religion im Vordergrund steht, die in der ursprünglichen Konzeption Fichtes zunächst wie ein aus Kant übernommener Fremdkörper wirkt, nämlich die Bestimmung der Religion als Bewusstsein des Sittengesetzes unter der Vorstellung, dass Gott der Gesetzgeber der Moral sei.³⁶ Damit fällt in Niethammers Deutung von Fichtes Offenbarungsschrift derjenige Gottesgedanke weg, der die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft repräsentiert. Der mit diesem Gottesgedanken verbundene Religionsbegriff, demzufolge Religion das Gewährwerden dieser Einheit am Orte des Subjekts sei, findet bei Niethammer folglich auch keine Berücksichtigung mehr. Wir können im Folgenden nicht auf die von Niethammer vorgelegte Deduktion der Offenbarung im Einzelnen eingehen, sondern werden uns auf die zwei Aspekte beschränken, die wir bereits bei Fichte in den Blick genommen haben, nämlich einmal die Einordnung der Offenbarungsreligion in das moralische Stufenschema und zum anderen das Verhältnis von Offenbarung und Religion.

Was zunächst die erste Frage betrifft, die Einordnung der Offenbarungsreligion in das moralische Stufenschema, so ist zu sagen, dass Niethammer die von Fichte im Paragraphen 6 ausgeführte Unterscheidung von Vernunft-, Natur- und Offenbarungsreligion von vornherein so aufbaut, dass er von unterschiedlichen Stufen der Moralentwicklung ausgeht und diesen erst in einem zweiten Schritt die drei unterschiedlichen Religionsformen zuordnet. Dadurch werden Fichtes entsprechende Ausführungen durchsichtiger. Mit Fichte unterscheidet Niethammer drei Stufen der Moralentwicklung. Diese Stufenfolge in der Moralentwicklung resultiert für Niethammer im Unterschied zur Erstauflage von Fichtes Offenbarungsschrift aus einer Analyse des menschlichen Begehrungsvermögens, also aus der Triebstruktur des menschlichen Willens.³⁷ Er unterscheidet zwischen einem höheren und einem niederen

³⁵ Diese Intention der Schrift ist zu Recht von D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, Bd. 1, S. 708 f., Bd. 2, S. 961, 969, unterstrichen worden.

³⁶ Religion sei, so Niethammers Bestimmung, derjenige „moralische Zustand des Menschen [...], in welchem die um des Moralgesetzes willen angenommenen Sätze praktisch auf ihn wirken; in welchem er Gott als moralischen Gesetzgeber erkennt, und diese Vorstellung auf die Bestimmung seines Willens mitwirkt“ (F.I. Niethammer, *Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 59).

³⁷ Fichte selbst hat in der zweiten Auflage der Offenbarungsschrift im Jahre 1793 den ursprünglichen zweiten Paragraphen, welcher der Deduktion der Religion gewidmet war, durch eine Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion ersetzt, und die Deduktion der Religion in den Paragraphen 3 verschoben.

Begehrungsvermögen und verbindet diese Vermögen mit einem uneigennütigen Trieb, der seinen Ort in dem oberen Begehrungsvermögen hat, und einem eigennütigen Trieb, den er dem unteren Begehrungsvermögen und seiner Neigungsbehaftetheit zuweist.³⁸ Aus dieser Ausdifferenzierung der Triebstruktur des menschlichen Willens gewinnt Niethammer die Möglichkeit, verschiedene Grade der Causalität des Sittengesetzes im Hinblick auf die beiden Begehrungsvermögen abzustufen. Diese unterschiedlichen Grade der Sittlichkeit richten sich jeweils danach, inwieweit das Moralgesetz als der uneigennütige Trieb das obere Begehrungsvermögen bestimmt – also von diesem anerkannt ist – und dann auf das durch sinnliche Neigungen beeinflusste untere Begehrungsvermögen wirkt, so dass sich eine Abstufung von Unterordnungen des unteren Begehrungsvermögens unter die Forderung des Moralgesetzes ergibt.

Die höchste Stufe der Moralität liegt da vor, wo der jederzeit durch sinnliche Bestimmungsgründe affizierte Mensch diese dem Moralgesetz als dem Bestimmungsgrund des oberen Begehrungsvermögens vollständig unterordnet, so dass er „nie die Forderungen seiner sinnlichen Natur hört“.³⁹ Auch Niethammer lässt es offen, ob ein Mensch jemals diese Stufe der Moralität erreicht. Die zweite Stufe der Moral ist durch den Widerstreit der sittlichen und sinnlichen Bestimmungsgründe auf der Ebene des unteren Begehrungsvermögens charakterisiert, wobei von dem Menschen das Moralgesetz als Bestimmungsgrund des oberen Begehrungsvermögens bereits anerkannt ist. Aber durch den Widerstreit von Sinnlichkeit und sittlicher Pflicht ist die „Causalität des Moralgesetzes auf das *untere* Begehrungsvermögen [...] gehindert“.⁴⁰ Die unterste Stufe der Moral bzw. der Unmoral liegt da vor, „wo nicht einmal der Wille da ist, ein Moralgesetz anzuerkennen, oder wo die Triebe der Sinnlichkeit die einzigen Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens sind“.⁴¹ Von einem Bewusstsein des Menschen um das Moralgesetz, sei es im ganzen menschlichen Leben oder nur in einzelnen Perioden desselben, kann auf dieser Stufe der Moralentwicklung also keine Rede sein.

Diesen aus der Analyse der Triebstruktur abgeleiteten Stufen der Moral weist nun Niethammer wie Fichte unterschiedliche Religionsformen zu. Wir können uns hier gleich der Offenbarungsreligion zuwenden, welche Niethammer der untersten Stufe der Moral zuordnete, von deren Denkbarkeit die gesamte Deduktion des Begriffs der Offenbarung abhängt.⁴² Wäre ein solcher Zustand menschlicher Verfallenheit nicht denkbar, so wäre auch eine Offenbarung nicht nötig. Vielmehr würde dann die Naturreligion ausreichen, um dem sittlich

³⁸ F.I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 53: „Die Forderung des uneigennütigen Triebes, welche das Moralgesetz ist, muss also auf das obere sowohl als auf das untere Begehrungsvermögen eine Causalität haben.“

³⁹ F.I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 55.

⁴⁰ F.I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 56.

⁴¹ F.I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 57.

⁴² Vgl. F.I. Niethammer, Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 49: „Wenn es vernünftige Wesen gibt, welche zur Sittlichkeit nicht anders zu bringen sind als durch Religion, und zur Religion nicht anders als durch Offenbarung: so sind wir berechtigt, Offenbarung als wirklich anzunehmen.“ Vgl. auch ebd., S. 50: „Alles kommt also nur darauf an, zu zeigen: dass es Menschen geben könne, welche nicht anders zur Sittlichkeit gebracht werden können, als durch Religion, und zur Religion nicht anders als durch Offenbarung.“

handelnden Menschen in seinem inneren Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit die Verbindlichkeit des Moralgesetzes durch die Vorstellung von Gott als Gesetzgeber der Moral zu verstärken. Auch für Niethammer ist die in der Sinnenwelt geschehende Belehrung über Gott als moralischen Gesetzgeber die einzige Möglichkeit, durch die sinnlich bestimmte Menschen, denen die Stimme des Sittengesetzes nicht bewusst geworden ist, zur Moral gebracht werden können. Die Offenbarung ist damit eine Vorstufe, für Niethammer sogar zur Religion und von dieser zur Moral.⁴³ Wo also Offenbarung notwendig ist, da ist noch keine Religion, und wo Religion ist, da ist eine Offenbarung nicht mehr erforderlich. Niethammers Begründung der Offenbarungsreligion endet damit zunächst in demselben Dilemma wie die Fichtes.

Niethammer ist jedoch wie auch Fichte bei diesem, für die von ihm angestrebte moralphilosophische Grundlegung der Offenbarungsreligion ruinösem Resultat, nicht stehen geblieben und hat das Verhältnis von Offenbarung und Religion im weiteren Fortgang seiner Schrift einer Neubestimmung unterzogen. Auch Niethammer ordnet die Offenbarung der zweiten Moralstufe zu, die dadurch charakterisiert ist, dass das Sittengesetz bereits anerkannt, die Kausalität des oberen Begehrungsvermögens auf das untere aber durch die sinnlichen Neigungen gehemmt ist. Niethammer verbindet jedoch die Zuordnung der Offenbarung zu der zweiten Moralstufe mit der Bestimmung, dass bei einem „Subjekte der Offenbarung [...] die Causalität des Sittengesetzes überhaupt fehlen“ muss.⁴⁴ Die Auflösung dieses Widerspruchs knüpft nun an Niethammers Theorie des Willens und die mit ihr verbundene Unterscheidung zwischen oberem und unterem Begehrungsvermögen an. „Es kommt also alles darauf an, zu zeigen, dass bei moralischen Wesen in dieser Klasse [sc. der zweiten Moralstufe], bei welchen der Voraussetzung gemäss das Sittengesetz Causalität auf das obere, nur nicht immer auf das untere, Begehrungsvermögen hat, der Fall eintreten könne, wo es seine Causalität *gänzlich* d.h. also zugleich auch auf das obere Begehrungsvermögen verliert, und wo die Wiederherstellung derselben durch Naturreligion unmöglich ist.“⁴⁵

Fichte hatte in diesem Zusammenhang nur von einem momentanen Übergewicht der Sinnlichkeit über das Sittengesetz gesprochen und nicht von einem gänzlichen Zurücktreten der Kausalität des Sittengesetzes. Niethammer verstärkt damit auf der zweiten Stufe der Moral die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung dadurch, dass er die Kausalität des Sittengesetzes gänzlich zurücktreten lässt, freilich mit dem Preis, dass die problematische Deutung der Offenbarungsreligion als Vorstufe zur Religion von ihm zementiert wird.

Ich komme zum Schluss. Niethammer hat die von ihm 1792 im Anschluss an Fichte entwickelte Begründung der Offenbarungsreligion – wie übrigens Fichte selbst – bald wieder fallen gelassen. In seiner 1795 erschienenen Schrift *Ueber Religion als Wissenschaft* hat er ausdrücklich eine solche Begründung der Offenbarungsreligion, wie er sie selbst 1792 vorgelegt

⁴³ F.I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 50f.: „Zur Moralität durch Religion geführt werden, heißt: ein Moment der Willensbestimmung zum Gehorsam gegen das Moralgesetz durch die Vorstellung, dass es Gottes Gesetz sei, erhalten. Zur Religion durch Offenbarung gebracht werden, heißt: die Vorstellung, dass das Moralgesetz Gesetz Gottes sei, nicht aus dem *Uebernatürlichen in uns*, durch die Vernunft, sondern aus etwas *Uebernatürlichem ausser uns*, in der Sinnenwelt, erhalten.“

⁴⁴ F.I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 76.

⁴⁵ F.I. Niethammer, *Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 76f.

hat, als ungenügend zurückgewiesen.⁴⁶ Insofern wird man sagen können, dass die Offenbarungsschrift von 1792 Niethammer der Selbstverständigung diene. In der von Fichte ausgearbeiteten moralphilosophischen Begründung der Offenbarungsreligion erblickte Niethammer eine Alternative, die es ihm erlaubte, angesichts der ihm zunehmend deutlich gewordenen Unhaltbarkeit des Offenbarungsbegriffs der theologischen Lehrtradition einerseits und der Kritik an diesem Offenbarungsbegriff durch seinen Freund Diez andererseits, an dem Offenbarungsbegriff festzuhalten. Die von Fichte ausgearbeitete transzendentalphilosophische Begründung der Religion im Rahmen des praktischen Bewusstseins hat Niethammer denn auch festgehalten. Allerdings hat Niethammer den Offenbarungsbegriff, der in der Schrift von 1792 leitend ist und der ihm aus seinem Studium vertraut war, einer Neubestimmung unterzogen. An die Stelle des überlieferten Offenbarungsbegriffs, demzufolge die Offenbarung Gottes eine übernatürliche Belehrung in der Sinnenwelt sei, tritt in den weiteren Schriften ein geschichtsphilosophischer Offenbarungsbegriff.⁴⁷ Einen solche hatte freilich bereits Lessing in der Erziehungsschrift, und man muss sagen, seiner Zeit weit voraus, vorgeschlagen.

⁴⁶ Vgl. F.I. Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, Neu-Strelitz 1795, S. 34.

⁴⁷ Dies hat Schelling in seiner Besprechung von Niethammers Schrift *Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum*, die 1798 unter dem Titel *Ueber Offenbarung und Volksunterricht* in dem von Niethammer und Fichte herausgegebenen *Philosophischen Journal* erschien, eigens herausgestellt. „Die Geschichte der Religion ist dann eine fortgehende Offenbarung, oder symbolische Darstellung jener Ideen, so wie überhaupt die ganze Geschichte unsers Geschlechts nichts anders ist, als die fortgehende Entwicklung des moralischen WeltPlans, den wir als prädestiniert durch die Vernunft (insofern sie absolut ist), annehmen müssen.“ F.W.J. Schelling, Ueber Offenbarung und Volksunterricht, in: ders., Historisch-Kritische Ausgabe Bd. I/4, hrsg. v. W.G. Jacobs/W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 224–256, hier S. 255.

GUNTHER WENZ

Antisupranaturalistische Ethiktheologie im Anschluss an Kant. Niethammers Schrift „Über Religion als Wissenschaft“ von 1795

1. *Religionswissenschaft im Anschluss an Kant*

1798 konstatierte der Weimarer Generalsuperintendent Johann Gottfried Herder unter Bezug auf die bisherigen Publikationen Niethammers, dieser sei ein „ganz u. gar Kantischer Philosoph“¹. Die Richtigkeit dieses Urteils wird durch die Schrift mit dem umständlichen Titel „Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden“² uneingeschränkt bestätigt. Die Monographie, die das zweite religionstheoretische Hauptwerk Niethammers nach der philosophischen Abhandlung „Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ von 1792 darstellt, wurde im Winter 1794/95 fertiggestellt und im Mai 1795 im Verlag der Hofbuchhandlung Neustrelitz anonym veröffentlicht. Binnen Jahresfrist war die Anonymität behoben und Niethammer als Autor identifiziert. Man vergleiche dazu die Schlussbemerkung der Rezension vom „Freytag, den 29sten Jäner 1796“ in der „Oberdeutsche(n) allgemeinen Litteraturzeitung“, wo es heißt: „So eben verlautet, dass Hr. Prof. Niethammer in Jena Verfasser dieses Werkchens sey, welches dem Rec. um so glaubwürdiger vorkommt, je mehr man darin gewisse Lieblingsmeinungen des Verfassers antrifft, die er auch anderswo, z. B. im Vorberichte zu seinem philosophischen Journale geäußert hat.“³

¹ J. G. Herder, Briefe. Siebenter Band: Januar 1793 – Dezember 1798, Weimar 1982, 392 (Nr. 404). Eine wichtige Quelle für Niethammers frühe Jahre ist das „Curriculum vitae“, das seiner theologischen Dissertation „De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo“, Jena 1797, beigegeben ist. Vgl. ferner NND XXVI (1848), 291 ff.; ADB XXIII (1886), 689 ff.; DBETH 2 (2005), 982 = GBBE 2, 1400 f. sowie W. G. Jacobs, Niethammer, Friedrich Immanuel, in: Neue Deutsche Biographie. Hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 19. Bd., Berlin 1999, 247.

² Neustrelitz 1795. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Zu Niethammers religionstheoretischen Schriften insgesamt und seiner Religionsschrift von 1795 im Besonderen vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen/Jena (1790–1794). 2 Bde., Frankfurt a. M. 2004, hier: II, 942–1060, bes. 980 ff. Zur Umorientierung des Lebensplanes Niethammers in jener Zeit vgl. a. a. O., 996 ff. Dort wird auch mehrfach auf den für Henrichs Niethammervverständnis wichtigen Vorsehungsgedanken Bezug genommen (bes. 1001 f.). Zum Echo, das Niethammers Religionsschrift von 1795 in der Gelehrtenwelt fand, vgl. a. a. O., 1004 ff.

³ Rez. „Ueber Religion als Wissenschaft ...“, in: Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung. St. XIII [29. I. 1796], Sp. 193–198, hier: 198. Die Rezension verdient auch unter dem Gesichtspunkt geisteswissenschaftlicher Kontextualisierung Interesse. Sie stellt heraus, dass die „Erscheinung der Kantischen phi-

Gewidmet ist die Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft“ Baron Franz de Paula von Herbert, den Niethammer im Jenaer Schillerkreis kennen gelernt und in dessen Klagenfurter Besitzungen er Ende 1793/Anfang 1794 mehrere Wochen zugebracht hatte.⁴ Er machte damals unliebsame Bekanntschaft mit den Polizeibehörden. Mag sein, dass die Beschränkung der Dedikation auf den Abdruck der Anfangsbuchstaben des freisinnigen Freundes durch „Furcht vor politischer Verfolgung“⁵ veranlasst war. Wie die Doppeldissertation von 1792 gliedert sich Niethammers Werk in einen kritischen und in einen konstruktiven Teil: Der kritische bestreitet, dass ein Beweis für den göttlichen Ursprung einer Offenbarung im supra-naturalistischen Sinne tatsächlich erbracht wurde: darüber hinaus wird faktisch infrage gestellt, ob er überhaupt je zu erbringen oder nicht prinzipiell ein unmögliches Unterfangen sei. Der konstruktive Teil versucht sodann unter Bezug auf Kant und seine 1793 erschienene Religionsschrift eine Begründung und Explikation von Religion und Glauben auf vernunftapriorischer Basis zu erbringen.

Zur Ostermesse 1792 war ohne Namen des Verfassers Fichtes „Versuch einer Critic aller Offenbarung“ (vgl. FGA I/1, 17–123) erschienen. Das im Juli/August 1791 binnen weniger Wochen in Königsberg entstandene und am 18.8. selbigen Jahres mit einem Begleitschreiben des Autors an den dortigen Großmeister der Philosophie übersandte Werk wurde vom Publikum geraume Zeit für Kants lange erwartete Religionsschrift gehalten. Nachdem der Irrtum behoben und Fichtes Urheberchaft bekanntgegeben war, kam Kants echte Religionsschrift auf den Buchmarkt. Ihr „erstes Stück“ war im Frühjahr 1792 von der „Berlinischen Monatschrift“ bereits vorab publiziert worden; rechtzeitig zur Ostermesse 1793 erschien sie in Gänze. Niethammer wird das Kantbuch über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ bald intensiv studiert haben. Auch mit einschlägigen Diskussionen im Klagenfurter Herbertkreis während seiner Anwesenheit ist zu rechnen. Wie immer es sich im Einzelnen damit verhalten haben mag: Faktum ist, dass Niethammers Text „Ueber Religion als Wissenschaft“ in konstruktiver Hinsicht ganz von Kants Religionsschrift bestimmt ist. Zwar wird kein Kommentar oder Teilkommentar geliefert, wie im Falle der philosophischen

losophischen Religionslehre ... von unseren philosophirenden und nichtphilosophirenden Theologen sehr verschieden aufgenommen“ (Sp. 193) wurde, und vermerkt, „dass die großen Erwartungen von dem Einfluße jener Schrift auf den ganzen Geist des Religionsstudium keineswegs in Erfüllung gegangen sind“ (Sp. 194). Hieraus erhelle das Motiv, das „den ungenannten (aber gewiss nicht namenlosen) Verfasser zur gegenwärtigen Untersuchung“ (Sp. 194f.) bewogen habe.

⁴ „In der Vorrede, die eine Anrede an Herbert ist, sagt Niethammer, die Schrift sei durch dessen Wunsch veranlasst worden, Mißverständnisse von Kants Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beiseite zu räumen und ‚eine richtigere Ansicht jener Schrift befördern zu helfen‘. Leicht lässt sich auch vorstellen, dass Herbert Niethammers Anwesenheit während der ersten Monate des Jahres 1794 dazu genutzt hatte, um mit ihm, der Theologe, Kantianer und Autor einer religionstheoretischen Habilitationsschrift war, Kants neuestes Werk zu besprechen.“ (D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich II*, 980)

⁵ M. Frank, „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M. 1997, 436; vgl. 422f., 433. Frank äußert sich ausführlich über Niethammers Leben und geistige Entwicklung, seinen Anschluss an die Kritik der sog. Grundsatzphilosophie sowie über die Konsequenzen, die sein Wahrheitsbegriff bei Novalis und Friedrich Schlegel zeitigte. In der 18. und 19. Vorlesung finden sich detaillierte Informationen zu Niethammers Einleitungsaufsatz zum Philosophischen Journal, der zur selben Zeit wie die Schrift über Religion als Wissenschaft erschienen ist und nicht nur für Hölderlin höchst einflussreich wurde.

Abhandlung über Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Doch ist die religionstheoretische Gedankenentwicklung eindeutig an Kants Vorgaben orientiert. „Die Linienführung der Argumentation von Niethammers Schrift ist ... auf eine Rechtfertigung von Kants Verfahrensweise ausgerichtet.“⁶

Welche Intentionen Niethammer in Bezug auf Kants Religionsschrift näherhin verfolgt, ist im Einzelnen dem an Herbert gerichteten (unpaginierten) Vorwort zu entnehmen. Die Schrift soll dazu beitragen, „den Gesichtspunkt in die Augen springender zu machen, aus welchem in jener Schrift das Verhältniß der positiven Religion zu der reinen Vernunftreligion betrachtet wird“. Im Unterschied zu den „beiden entgegengesetzten Hauptparteien“ zeitgenössischen Denkens (Rationalismus und Supranaturalismus), denen er gleichermaßen Missverstand und Missdeutung der Kant'schen Intentionen attestiert, steht für Niethammer fest, dass Kant dieses Verhältnis richtig wahrgenommen und angemessen bestimmt habe. An der nötigen Rücksichtnahme habe er es dabei bei aller Prinzipienklarheit nicht fehlen lassen: seine Methode sei weder revolutionär noch reaktionär, sondern auf kontinuierlichen Fortschritt zum Guten ausgerichtet. Zwar könne das Endziel des Prozesses nicht in Zweifel gezogen werden: „Nach dem ganzen Gang der Entwicklung des menschlichen Geistes läßt sich erwarten, daß einst die positive Religion von den Zusätzen, welche Zeitbedürfniß in derselben eingeführt und bisher erhalten hat, allmählich gereinigt, zur reinen Vernunftreligion wird erhoben werden, sobald das Menschengeschlecht in seiner Ausbildung überhaupt diejenige Stufe wird erreicht haben, wo die Wahrheit ohne Hülle es nicht mehr blenden wird.“ Bis es aber und damit es dazu kommt, ist es sinnvoll und im wohlverstandenen Interesse der Vernunft, den Mittelweg zu wählen zwischen „dem Geiste des trägen Orthodoxismus“ und demjenigen „der Revolution, der nichts bauen will ohne erst alles zerstört zu haben“.

Es folgen Ausführungen, die sich sehr ähnlich im editorischen Vorbericht über Zweck und Einrichtung (und im programmatischen Einleitungsaufsatz) des Philosophischen Journals einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten finden, das Niethammer ab 1795 zunächst allein, seit Anfang 1797 zusammen mit Fichte herausgab. Der Grundsatz lautet hier wie dort, „daß es der Vernunft nicht weniger widerspreche, irgend eine Wahrheit durch gewaltsame Revolutionen ins gemeine Leben einzuführen und zu verbreiten, als es ihr auf der andern Seite widerspricht, ängstlich an obsoleten Formen zu hängen, und die kleinste Aenderung an denselben als Hochverrath am Staate und an der Religion zu verschreien“. Nachgerade jene, die nicht lediglich zu akademischer Religionswissenschaft, sondern zu religiösem Volksunterricht berufen seien, müssten das notwendige pädagogische Augenmaß walten lassen, um das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten: sinnvolle Kritik einer gegebenen Religion lässt sich nach Niethammer nur üben, wenn deren Traditionsbestände nicht abstrakt negiert, sondern konstruktiv mit den Sinngehalten der Vernunftreligion vermittelt werden. Apriorische Religionswissenschaft muss sich deshalb, um eine entsprechende Vermittlung zu leisten, auf die Überlieferungen gegebener Religion einlassen und aufgeschlossen sein für Traditionen religiöser Erfahrung, die sie sich anzuverwandeln hat, damit in ihrer Zeit das Ewige zum Vorschein komme und der Spruch aus 2. Petr 1,19 sich erfülle, mit dem Niethammer sein Vorwort beschließt.

⁶ D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich II*, 991.

2. Positive Offenbarungsreligion und Religion der Vernunft in ihrem Verhältnis zueinander

Thema der Religionsschrift Niethammers ist ihrem Titel gemäß die Bestimmung des Inhalts und die richtige Behandlungsart der Urkunden von Religionen, die in der Regel die gegebenen oder die historischen, gelegentlich auch die Religionen positiver Offenbarung genannt werden. Um ihrer Wahrheit gewahr und gewiss zu werden, genügt es nicht, die Faktizität ihres Gegebenseins und die Positivität ihres Offenbarungsanspruchs einfachhin zu konstatieren oder ein lediglich subjektives Gefühl geltend zu machen, um auf diese Weise die Wahrheit einer historischen Religion zu begründen. Die Überzeugungsgründe für ihre Wahrheit, die sich im Gefühl nur in der Weise eines unbestimmten und in seiner Unbestimmtheit uneindeutigen, zur Zweideutigkeit neigenden Empfindens zum Vorschein bringen, müssen vielmehr prinzipiell bedacht und durch Prinzipialisierung wissenschaftlich fundiert werden. Dazu bedarf es prinzipiengeleiteter und begriffsbestimmter Beweisverfahren, ohne welche die Wahrheit gegebener Religionen weder mit Gewissheit erkannt noch überzeugend vertreten werden kann. Nur durch sie lassen sich die religiösen Gefühle und Vorstellungen von bloßen Einbildungen unterscheiden und als etwas erweisen, was berechtigten Anspruch auf allgemeinverbindliche Geltung hat.

Der für die Verifikation einer gegebenen Religion notwendig erforderliche Beweis, ohne den ihr Wahrheitsanspruch keine objektive Geltung hat, kann nach Niethammer auf zwei mögliche Weisen geführt werden. Entweder es lässt sich zeigen, dass den mit einer gegebenen Religion verbundenen Gefühlen und Überzeugungen „etwas transcendentales in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes gegründetes, zu Grunde liege; in welchem Falle die Religion als etwas dem Menschen mit seiner Vernunft selbst gegebenes, Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat, und den Grund der Ueberzeugung von ihrer Wahrheit in sich selbst enthält. Oder wir werden von der Wahrheit d.h. der objektiven Gültigkeit jener Gefühle durch Erfahrung unmittelbar überzeugt, indem wir sie mit einer objektiv gegebenen unmittelbar göttlichen Religion übereinstimmend und eben dadurch bestätigt finden.“ (9; bei N. teilweise gesperrt) Ein dritter Fall jenseits dieser Alternative ist für Niethammer nicht denkbar, weil ein berechtigter Grund der Überzeugung von der objektiven, von bloßer Einbildung unterscheidbarer Gültigkeit einer Vorstellung überhaupt und damit auch jedweden religiösen Vorstellungsgegenstandes nur auf zweierlei Weise möglich ist, nämlich entweder „unmittelbar aus Erfahrung, oder aus dem, was vor aller Erfahrung vorausgesetzt wird, um die Erfahrung möglich zu machen, d.h. aus den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes“ (ebd.; bei N. teilweise gesperrt). Was den unmittelbar aus Erfahrung zu führenden Beweis der Wahrheit einer gegebenen Religion anbelangt, so steht er zwar unter dem Vorbehalt, dass „eine Wahrheit nicht unmittelbar als Wahrheit erfahren werden“ (10) kann: auch die Wahrheit einer gegebenen Religion lässt sich sonach nicht unmittelbar in Erfahrung bringen. „Allein, wenn nur eine unmittelbare Erfahrung von einer Bedingung, von der die Wahrheit unmittelbare Folge ist, gegeben werden kann, so ist dies eben so viel.“ (Ebd.) Ist mithin eine unmittelbare Erfahrung von ihrem göttlichen Ursprung erwiesen, so kann der Beweis der Wahrheit einer gegebenen Religion als geführt gelten. „Denn was von Gott, der Quelle aller Wahrheit, selbst gegeben ist, das müssen wir als wahr gelten lassen.“ (Ebd.)

Darf der aus der unmittelbaren Erfahrung göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion geführte Beweis als gelungen gelten, wenn sich das Faktum übernatürlicher Offenbarung verifizieren lässt, so ist diese Verifikation nach Niethammer, wenn überhaupt, nur dadurch zu leisten, dass die Positivität einer gegebenen Religion als göttlich gesetzte Positivität erwiesen wird. Denn wie der positive Gehalt jedes Erfahrungsgegenstandes nicht apriori vorherbestimmt, sondern nur aus demjenigen gewonnen werden kann, was an ihm als gegeben wahrzunehmen ist, so kann auch der Inhalt einer positiven Religion allein aus ihrem Gegebensein entnommen sowie in ausschließlichem Bezug auf ihr Gegebensein beurteilt werden, dessen göttlicher Ursprung behauptet wird. Niethammer scheut sich nicht, religionswissenschaftlichen Umgang mit positiven Offenbarungsreligionen, wie er von deren Eigenart und Anspruch her nahegelegt, ja zwingend geboten werde, mit naturkundlichen Verfahren zu vergleichen: „so wie wir von Gegenständen der Naturkunde unsre Begriffe erst aus den Merkmalen zusammensetzen, die wir in der Wahrnehmung an ihnen entdecken, so werden wir auch aus dem, was wir an einer solchen gegebenen Religion wahrnehmen, unsern Begriff von Religion überhaupt und von dem was dazugehöre oder nicht gehöre, bestimmen müssen.“ (10f.; bei N. teilweise gesperrt) Entsprechend kann der Beweis der Wahrheit und Geltung einer gegebenen Religion ihrem offenbarungspositiven Selbstverständnis gemäß nur dadurch erbracht werden, dass ihr Grund in seiner ausschließlich auf Gott zurückzuführenden Faktizität in Erfahrung gebracht wird.

Den Begriff, der nach Urteil Niethammers einer positiven Religion gemäß ist und ihrem Selbstverständnis entspricht, muss seiner Auffassung nach ein Offenbarungsglaube korrespondieren, der allein auf göttliche Ursprungserfahrung baut, ohne sich apriorischer Vernunftargumente zu apologetischen Zwecken zu bedienen. Vernunftglaube und Offenbarungsglaube haben nichts miteinander gemein. Die Möglichkeit ihrer Verbindung schließt Niethammer als unstatthaft und als den Begriffen widersprechend aus, die er mit Vernunftreligion und positiver Offenbarungsreligion verbindet. Diese können einander nicht beigeordnet werden; möglich ist nur ein Unterordnungsverhältnis. Der Offenbarungsgläubige unterscheidet sich vom Vernunftgläubigen dadurch, „daß er die Ueberzeugung von der Wahrheit der gegebenen Religion lediglich auf die Ueberzeugung von der Göttlichkeit derselben gründet, ohne auf ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft Rücksicht zu nehmen“ (15). Der Vernunftgläubige hinwiederum bemisst die von positiver Religion geltend gemachte Offenbarung nicht an ihrem etwaigen göttlichen Ursprung, sondern erachtet die Inhalte einer gegebenen Offenbarungsreligion als gültig nur, sofern sie mit Vernunft übereinstimmen.

Die antagonistische Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarungsglauben und Vernunftglauben bzw. positiver Offenbarungsreligion und Religion der Vernunft, wie Niethammer sie in der Einleitung von „Religion als Wissenschaft“ vornimmt, wird durch den beigegebenen Hinweis nur scheinbar abgemildert, beabsichtigt sei kein religionswissenschaftlicher Sachentscheid, sondern lediglich die Beschreibung einer Verfahrensalternative, deren Unausweichlichkeit mit Gründen aufgewiesen werden soll. Das Problem, dessen Lösung der Untersuchung aufgegeben sei, laute nicht, ob sich der göttliche Ursprung einer gegebenen Religion erweisen lasse oder ob ein solcher Beweis nicht zu erbringen sei. Auch die Erhebung möglicher Widerlegungsgründe des Anspruchs einer gegebenen Religion auf göttlichen

Ursprung bzw. die tatsächliche Durchführung eines Gegenbeweises werde nicht angestrebt. Aufgesucht werden sollen lediglich die Grundsätze, „nach welchen man in der Erklärung und Bestimmung des Inhalts einer gegebenen Religion zu verfahren habe, wenn von derselben bewiesen ist, daß sie göttlichen Ursprungs sei“ (17; bei N. teilweise gesperrt). Nicht der Beweis als solcher hat nach Niethammer zu interessieren, sondern lediglich die Folge, die sein Gelingen oder sein Misslingen jeweils zeitigt. Entsprechend zerfällt die Untersuchung, wie es heißt, „von selbst in zwei Haupttheile: 1) wie eine gegebene Religion, unter der Voraussetzung, daß sie einen absolutgöttlichen Ursprung habe, zu beurtheilen sei; 2) wie sie zu beurtheilen sei, unter der Voraussetzung, daß sie nicht absolut göttlichen Ursprungs sei.“ (18; bei N. teilweise gesperrt)

Die Untersuchung scheint sonach von bloß methodischer Art und auf reine Verfahrensfragen abgestellt zu sein, ohne Sachentscheide zu insinuieren. Dass diese Annahme unzutreffend ist, dürfte Niethammer klar gewesen sein und blieb auch den Anhängern und namentlich den Gegnern seines Konzepts nicht verborgen. Denn tatsächlich hat die in Anschlag gebrachte religionswissenschaftliche Methodenalternative nicht nur weitreichende Folgen, sondern bereits implizite Voraussetzungen von entscheidender Bedeutung, durch welche die Sache selbst betroffen ist. Sie läuft faktisch darauf hinaus, den Beweis der Wahrheit, welche vom Offenbarungsglauben beansprucht wird, undurchführbar und unmöglich zu machen, um den Geltungsanspruch positiver Religion auf diese Weise ganz den Kriterien der Vernunft und den Grundsätzen vernünftiger Religion zu unterstellen. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn man die von Niethammer geltend gemachten Erfordernisse für einen Beweis des göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion in Betracht zieht. Sie sind von der Art, dass sie einen solchen Beweis schon im Ansatz unmöglich machen. Nicht dass Niethammer ausdrücklich transzendental argumentieren und explizit nach den Bedingungen der Möglichkeit offenbarungsautoritativer Wahrheitsansprüche positiver Religion fragen würde! Aber faktisch läuft sein Verfahren auf einen Unmöglichkeitsbeweis offenbarungspositiver Begründung gegebener Religion hinaus. Der Offenbarungsglaube ist nicht nur nicht verifiziert und verifizierbar, sondern falsifiziert durch sich selbst.⁷

⁷ D. Henrich (Grundlegung aus dem Ich II, 986) hält es für „denkbar, daß Niethammer jeden Ansatz zu einem Möglichkeitsbeweis vermied, weil er in Wahrheit zu der Meinung neigte, er werde gegen sein Gegenstück, den Unmöglichkeitsbeweis, nicht standhalten können. Man müßte dann sagen, daß er de facto dem Unmöglichkeitsbeweis zuneigte oder zustimmte. In diesem Falle wäre seine Aufforderung an die Theologen, den Wirklichkeitsbeweis zu führen, eine Kriegsliste; und manche von ihnen werden sich seine Schrift auch so erklärt haben.“ Sie hatten, wie sich zeigen wird, gute Gründe für diese Erklärung. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Henrichs Bemerkung zu Niethammers Niemeyer-Rezension (Rez. August Hermann Niemeyer, Briefe an christliche Religionslehrer. Bd. 1: Ueber populäre und praktische Theologie, Halle 1796, in: Neues theologisches Journal, Bd. 8, 11. St., 1796, 1073–1127), die in der Tat ebenso wie die noch eigens zu behandelnde Besprechung der Storrmonographie über Kants philosophische Religionsschrift im selben Journal offensichtlich werden lässt, dass in Niethammers „Religion als Wissenschaft“ von 1795 der orthodoxen Theologie das Zugeständnis vernünftiger Möglichkeit positiver Offenbarung „nur unter einer Bedingung gemacht worden ist, von der für den Verfasser in Wahrheit feststand, dass sie nicht zu realisieren ist“ (D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1010).

3. Erfordernisse für einen Beweis des göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion

Der dem Tübinger Supranaturalismus von Niethammers theologischem Lehrer Gottlob Christian Storr (1746–1805) sachlich nahestehende Georg Friedrich Seiler (1733–1807), „einer der entschlossensten Schützer des alten Glaubens wider den Zeitgeist“⁸, war Herausgeber eines Rezensionsorgans mit dem schönen Namen „Gemeinnützige Betrachtungen der neuesten Schriften, welche Religion, Sitten und Besserung des menschlichen Geschlechts betreffen“. Seiler ist möglicherweise auch Autor der Besprechung, die 1796 der Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft“ in besagtem Organ zuteil wurde. Der Hauptvorwurf ist derjenige einer *petitio principii*. Das Resultat der Arbeit stehe von vornherein fest. Denn es sei unschwer erkennbare Absicht des Autors, „die Forderungen eines Beweises für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion so hoch zu spannen, daß die Leser auf den Gedanken gerathen werden, sie seyen gar nicht zu erfüllen“⁹. Könne aber für den unmittelbaren Ursprung der geoffenbarten Religion kein rechter Beweis gegeben werden, bleibe im Grunde nichts anderes übrig, als sich an die Vernunftreligion zu halten und alles Positive, jede außerordentliche Gottesoffenbarung, wie sie in der Bibel beurkundet sei, fahren und dahinfallen zu lassen. Welche Folgen dies zeitige, werde exemplarisch an Kants Idee des Sohnes Gottes ersichtlich, die als von der Historie Jesu Christi und der Positivität seiner Offenbarungsgestalt gänzlich abgehoben erscheine.

Ähnlich wie der Rezensent in den „Gemeinnützige(n) Betrachtungen“ äußerte sich derjenige im Intelligenzblatt „Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek“: Der von Niethammer geforderte „Beweis für den unmittelbar göttlichen Ursprung einer Religion ist seiner Natur nach unmöglich“¹⁰. Was Niethammer fordere, könne nach Maßgabe dieser Forderung unmöglich erfüllt werden. Der Begriff positiver Offenbarung, wie er ihn aufstelle, sei erkenntlich auf Selbstdestruktion angelegt. Kurzum: Niethammer lasse im ersten Abschnitt seiner Untersuchung den Supranaturalismus an seinem Begriff zugrunde gehen, um im zweiten umso unkritischer Kant („dem Orakel des Verfassers“¹¹) folgen zu können, dessen moralische Vernunftreligion auf Postulate setze, deren Realitätsbeweis sie erklärtermaßen schuldig bleiben müsse. Sie gleiche einer Religion, die Verheißungen gebe, ohne sie je erfüllen zu können. Sie biete Gesetz, aber kein Evangelium.

Man wird den beiden kritischen Rezensenten Scharfsinn zumindest insofern zuzuerkennen haben, als sie sich nicht darüber hinwegtäuschten oder hinwegtäuschen ließen, dass die von Niethammer verfolgten Methodenfragen mit Sachentscheiden untrennbar verbunden sind. Entsprechend der geforderten Verfahrenskonsequenz sind die den beiden Unterabteilungen von „Religion als Wissenschaft“ aufgegebenen Titelfragen notwendig auf methodische Fol-

⁸ E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. IV. Bd., Gütersloh 1975, 98.

⁹ Rez. „Ueber Religion als Wissenschaft ...“, in: Gemeinnützige Betrachtungen der neuesten Schriften, welche Religion, Sitten und Besserung des menschlichen Geschlechts betreffen, hg. v. G. F. Seiler, 1. St., 1. Abt., 1796, 129–143, hier: 131.

¹⁰ Rez. „Ueber Religion als Wissenschaft ...“, in: Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek, 25. Bd., 1. St., 1. H., No. 24, 1796, 223–230, hier: 225.

¹¹ A. a. O., 228.

gerichtigkeit unter der Bedingung einer vorausgesetzten Prämisse angelegt: Wie ist der Inhalt einer gegebenen Religion und ihrer Behandlungsart unter der Voraussetzung zu bestimmen, dass sich der göttliche Ursprung einer Religion erweisen oder nicht erweisen lässt? Der jeweils gesetzte Fall bzw. die in Anschlag gebrachte Voraussetzungsalternative wird dabei, so will es scheinen, dem Belieben anheimgestellt bzw. als Gegensatzprämisse der Untersuchung axiomatisch und ohne weitere Prüfung eingeführt. Doch dieser Schein trügt. Denn weit davon entfernt, die Prämisse erwiesenen göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion ungeprüft einzuführen, wendet sich Niethammer sogleich der Analyse der Erfordernisse zu, die Voraussetzung als solche in Geltung zu setzen. Gefragt wird im Falle des Anspruchs göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion nicht nur, welche methodischen Konsequenzen aus diesem Anspruch folgen, gefragt wird zugleich, was geleistet werden muss, um den Anspruch bzw. die vorausgesetzte Annahme zu rechtfertigen. Zwar ist Niethammers Interesse nicht auf Einzelargumente und auf die konkrete Durchführung eines solchen Erweises gerichtet. Wohl aber interessieren ihn die erforderlichen Bedingungen seiner Möglichkeit.

Möglich ist der Erweis göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion Niethammers Urteil gemäß unter zwei Voraussetzungen: zum einen muss sich die Denkbarkeit und vernünftige Möglichkeit eines göttlichen Ursprungs, zum zweiten dessen Tatsächlichkeit im Sinne historischer Faktizität erweisen lassen. Ist die Möglichkeit göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion prinzipiell undenkbar, wird bereits die Frage nach der Tatsächlichkeit dieses Ursprungs unmöglich und das Problem löst sich in Nichts auf. Die Prüfung der Tatsächlichkeit göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion setzt also die Denkbarkeit solchen Ursprungs als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Ist diese Möglichkeitsbedingung gegeben, hängt der Erfolg der Prüfung ausschließlich am historischen Faktizitätsnachweis der Tatsächlichkeit des göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion. Befriedigend ist ein solcher Nachweis Niethammers Anforderungen zufolge nur geführt, wenn er zu assertorischen und nicht lediglich zu Wahrscheinlichkeitsurteilen berechtigt. „Ein nicht völlig befriedigend geführter Beweis ist gar kein Beweis. Lässt sich also der Beweis für den absolut göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion nicht befriedigend führen, so ist gar nichts bewiesen.“ (97; bei N. teilweise gesperrt) Denn auf eine lediglich problematische Überzeugungsbasis lässt sich die Wahrheitsgewissheit einer Religion nicht gründen.

Was erfordert wird, um die Voraussetzung des absolut göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion als Faktum zu erweisen, wird im ersten Abschnitt der ersten Abteilung der Niethammer'schen Religionsschrift im Einzelnen dargelegt. Die Darlegungen entsprechen im Wesentlichen den Inhalten des ersten Teils der Doppeldissertation, die Ende 1792 unter dem Titel „Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ erschienen ist. Danach ist eine gegebene Religion im Unterschied zur Vernunftreligion Offenbarungsreligion deshalb zu nennen, weil sie ihr Gegebensein auf eine göttliche Verursachung, eben auf eine Gottesoffenbarung zurückführt. Näher bestimmt wird der in Anschlag gebrachte Offenbarungsbegriff im Sinne einer unmittelbaren Bekanntmachung durch die Gottheit zum Zwecke übernatürlicher Belehrung, die zu ihrer Beglaubigung von einer supranaturalen Tatsache aus der übersinnlichen Welt begleitet wird.

Gründet eine gegebene Religion ihrem Anspruch gemäß in einer göttlichen Offenbarung, so hängen ihre Wahrheit und Geltung vom Erweis der Realität dieser Offenbarung, also da-

von ab, dass sie tatsächlich als eine durch übersinnliche Faktizität beglaubigte göttliche Kundgabe stattgefunden hat und in Erfahrung zu bringen ist. Ein solcher Wahrheits- und Geltungsbeweis gegebener Religion hat sich nach Niethammer aus zwei Komponenten zusammensetzen: Zu beweisen ist erstens das faktische Geschehensein einer Offenbarung in der sinnlichen Erfahrungswelt und zweitens, dass es sich bei der in ihrer empirischen Faktizität zu verifizierenden Offenbarung tatsächlich um eine übersinnliche Gegebenheit handelt. Den ersten Beweis hat der Historiker auf der Basis geschichtlicher Zeugnisse, den zweiten der Philosoph durch den Nachweis zu erbringen, dass die vom Historiker in ihrer empirischen Faktizität erwiesene außerordentliche Begebenheit notwendig Wirkung einer übersinnlichen Ursache sein könne, sein müsse und tatsächlich ist. Mit Niethammer zu reden: „Das Geschehensein der Thatsache selbst als Thatsache muß zuerst erwiesen sein; alsdann aber muss auch noch überdies erwiesen werden, daß die wirklich geschehene Thatsache übersinnlich, d.h. Wirkung einer übersinnlichen Ursache sei. Das erstere hat der Historiker, das zweite der Philosoph zu leisten.“ (22; bei N. teilweise gesperrt)

Was das Verhältnis beider Beweisvollzüge anbelangt, so plädiert Niethammer dezidiert für Sonderung und für den Verzicht auf jegliche Vermischung, die nur Verwirrung erzeuge und das erforderliche Verfahren prinzipiell kompromitiere. So müsste der Historiker auf den Philosophen nur dann hören, wenn dieser die grundsätzliche Unmöglichkeit tatsächlicher Offenbarung zu beweisen vermöchte. Ob sich die Möglichkeit derselben philosophisch begreifen lasse, bleibe für den Historiker hingegen gleichgültig. Er könne sich damit zufrieden geben, dass der Philosoph ihre Nichtunmöglichkeit einräume. Auch gehe ihn die Frage nichts an, ob die außerordentliche, von einer gegebenen Religion als Offenbarung qualifizierte Tatsache, deren wirkliches Geschehensein er nachzuweisen hat, als Wirkung einer supranaturalen Ursache zu erweisen sei.

Statt historische und philosophische Aufgaben zu vermischen, fordert Niethammer, sie je für sich und in größtmöglicher Konzentration auf die jeweiligen Beweisnotwendigkeiten wahrzunehmen, die sowohl dem einen als auch dem anderen Fach äußerste Disziplin abverlangen und keine wechselseitigen Kompensationen erlauben. Der Historiker hat das wirkliche Geschehensein der Tatsache, auf die eine Offenbarungsreligion ihr Gegebensein gründet, nicht nur wahrscheinlich zu machen, sondern als „völlig evident“ (26) und als „unwidersprechlich“ (30) zu erweisen, ohne sich dabei philosophischer Anleihen wie etwa eines vorgefassten Wunderbegriffs zu bedienen (vgl. 23). Operiert er mit einem supranaturalen Wunderbegriff, macht sich der Historiker nicht nur einer Überschreitung der Grenzen seiner Disziplin, sondern zugleich einer *petitio principii* schuldig; belässt er es bei einem problematischen Urteil, ohne einen kategorischen Beweis zu erbringen, so ist der Erfolg für den angestrebten Zweck „um gar nichts besser, als wenn das Gegentheile wirklich erwiesen wäre. Denn, wir suchen ein Faktum, worauf wir unsre Ueberzeugung von der Wahrheit einer gegebenen Religion gründen wollen. Dieses Faktum, welches wir als Ueberzeugungsgrund gebrauchen wollen, darf nicht problematisch bleiben, sondern muss apodiktisch (vorweisbar) gewiß sein.“ (27; bei N. teilweise gesperrt) Was hinwiederum die Aufgabe des Philosophen betrifft, so genügt es nach Niethammer nicht, eine vom Historiker unwiderleglich als empirisch-tatsächlich nachgewiesene Gegebenheit von der Art, auf die sich eine gegebene Religion gründet, als eine nicht unmögliche bzw. mögliche Wirkung einer übersinnlichen Ursache zu erweisen. Philosophisch bewiesen werden muss vielmehr, dass besagte Wirklichkeit not-

wendigerweise supranatural gewirkt und in keiner Weise aus natürlichen Ursachen erklärt werden kann. Dieser Beweis ist allein durch den historischen Nachweis einer in ihrer Art singulären und analogielosen Begebenheit noch nicht erbracht, sosehr dieser den Ausgangspunkt philosophischen Rasonnements darstellt.

Erst wenn Historiker und Philosophen die an sie gemachten Forderungen gehörig zu erfüllen und die ihnen aufgegebenen Beweise in der vorgesehenen Reihenfolge je gesondert und zu ihren Teilen vollkommen zu erbringen vermögen, kann sich daraus nach Niethammer ein vollendetes Ganzes ergeben, durch welches die Überzeugung von dem göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion als wahr und begründet gelten darf. Alle anderen Beweisverfahren sind dazu prinzipiell unfähig, weil sie allesamt in einem Zirkel enden. Am Ende der ersten Abteilung des ersten Abschnitts der Religionsschrift wird dies an Beispielen belegt. Dabei wird u.a. die Annahme abgewiesen, die Niethammer geraume Zeit vorher im Anschluss an Fichte noch geteilt hatte, dass sich nämlich aus dem möglichen historischen Fall eines gänzlichen moralischen Ruins der Menschheit oder einzelner ihrer Teile Vorteile für eine Apologie positiver Offenbarung gewinnen ließen. Denn nicht nur sei der geschichtliche Beweis für dieses zwar denkbare, aber der Ehre Gottes und der Menschheit gleichermaßen zuwiderlaufende (vgl. 37) Faktum noch ungleich schwerer zu erbringen als alle möglichen sonstigen Faktizitätsbeweise; und selbst für den Fall, dass er sich je erbringen ließe, wäre damit nur die Möglichkeit, nicht aber die Tatsächlichkeit eines göttlichen Eingreifens im Sinne eines supranaturalen Offenbarungszeugnisses erwiesen. Da sich nach seinem Urteil auch alle sonstigen Beweisverfahren für das tatsächliche Ergangensein einer supranaturalen Offenbarung als nicht führbar erweisen und damit erübrigen, verbleibt für Niethammer als der „einzig mögliche“ (41; bei N. gesperrt) Beweis für den göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion der von ihm gekennzeichnete, auf den alle ihre Anstrengungen zu konzentrieren den Apologeten positiver Offenbarung anempfohlen wird.

4. Falsche und richtige Prinzipien der Inhaltsbestimmung einer gegebenen Religion von erwiesenermaßen göttlichem Ursprung

Gesetzt, der einzig mögliche Beweis des göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion lässt sich auf die geforderte Art erbringen, dann kann nach Niethammer deren Inhalt sowohl dem Buchstaben als auch dem Sinn nach nicht anders als nach Maßgabe dessen bestimmt werden, was im schieren Gegebenen positiver Religion gegeben ist. Der bloße Begriff absoluten Gegebenseins und das Kriterium, woran dieses erkannt wird, bieten den einzig sachgemäßen Anhalt, das Prinzip der Inhaltsbestimmung einer gegebenen Religion zu finden. Hieraus folgt nach Niethammer von selbst die oberste und einzige Regel, die es bei der Bestimmung der Inhalte einer gegebenen Religion im Speziellen sowie im ganzen, welches dem Besonderen sein spezifische Bedeutung zuweist, verfahrensmäßig zu beachten gilt: „daß alles bloß historisch zu behandeln sei“ (59), will heißen: nach Maßgabe der schieren Positivität seines Gegebenseins.

Sind die in der Urkunde einer gegebenen Religion enthaltenen Nachrichten als durch supranaturale Tatsachen beglaubigte Kundgaben aus einer übersinnlichen Welt faktisch erwiesen, so verbleibt nichts zu tun, als dieselben „sorgfältig zu sammeln und zu einem voll-

ständigen Ganzen (entweder als System oder als bloßes Aggregat) zusammen zu ordnen“ (ebd.). Jedes andere oder darüber hinausgehende Verfahren muss nach Niethammer als unstatthaft gelten. Zwar enthält der Begriff einer von Gott gegebenen Religion nach äußerer Betrachtung drei Bestimmungsmomente, so dass zunächst drei Beurteilungsprinzipien als möglich erscheinen. Doch von innen und von demjenigen her, was ihr Wesen ausmacht, ist positive Offenbarungsreligion in Form und Gehalt nur vom Begriff des Gegebenseins überhaupt zu erfassen, der absolute Positivität als ihren Inbegriff erkennen lässt.

Absolute Positivität ist das einzige Prinzip, aus dessen konsequenter methodischer Befolgung heraus sich eine „völlig reine“ (45) Darstellung einer gegebenen Religion und ihrer Inhalte ergeben kann. Hingegen wäre es unangemessen und ihrem Wesen zuwider, die Positivität gegebener Religion und die Eigentümlichkeit ihrer Inhalte von einem apriorisch vorgegebenen Begriff der Religion oder Gottes her bestimmen zu wollen. Auf homologe Weise kann der Inhalt einer gegebenen Religion nur von ihrer absoluten Positivität her bestimmt werden, welcher der allgemeine Religionsbegriff und der Gottesbegriff logisch und sachlich nachgeordnet sind. Hingegen wäre es wider den Begriff gegebener Religion, ihren Inhalt von einem apriorischen Begriff Gottes oder der Religion her zu bestimmen. Gott und Religion sind im Rahmen einer gegebenen Religion begriffliche Umschreibungen der Absolutheit und Unbedingtheit ihrer Positivität, nicht aber apriorische Größen, an denen sich deren Wahrheit bemessen ließe. Man würde demnach die Inhalte einer gegebenen Religion einem heterologen Prinzip unterwerfen, wollte man sie von einem apriorischen Religions- und Gottesbegriff her bestimmen.

Kann das einzig richtige Prinzip zur Inhaltsbestimmung einer gegebenen Religion nur im Gegebensein überhaupt, also im Grundsatz absoluter und unbedingter Positivität gefunden werden, so ist dieser Grundsatz zunächst dem Buchstaben nach und mithin dahingehend zur Geltung zu bringen, dass nach der Verbindlichkeit von Offenbarungsurkunden und Heiligen Schriften gefragt wird. Gehören ihre Überlieferungen insgesamt oder etwa nur in Teilen zum verbindlichen Inhalt einer gegebenen Religion? Eine dem Begriff positiver Religion entsprechende Antwort auf diese Frage kann nach Niethammer nur dahingehend lauten, dass zum Inhalt einer gegebenen Religion der ganze Inhalt ihrer kanonischen Urkunde zu rechnen ist. Andernfalls bedürfte es eines äußeren oder inneren Kriteriums und einer Auswahl, welche unter der Bedingung der Positivität einer gegebenen Religion nicht gegeben ist und nicht gegeben sein kann. Ein äußeres Kriterium ist nicht nur faktisch, sondern deshalb nicht aufzufinden, weil der Autoritätsanspruch einer Offenbarungsurkunde einer gegebenen Religion grundsätzlich ungeteilt und ohne Sonderung in Geltung stehen muss. Aber auch mögliche interne Beurteilungskriterien sowohl positiver als auch negativer Art fallen aus. Sowenig ein apriorischer Religions- und Gottesbegriff oder der vorgefasste Begriff eines Offenbarungszwecks ein positives Internkriterium homologer Beurteilung liefern können, sowenig ist der theoretischen und praktischen Vernunft ein negatives zu entnehmen, weil sich der suprarationale Anspruch einer gegebenen Religion ihrem Selbstverständnis gemäß nicht an anderen Gesetzen bemessen lässt.

Der Aufweis theoretischer und praktischer Unvernünftigkeit, gegebenenfalls Vernunftwidrigkeit ihrer Inhalte kann für eine gegebene Religion nach Niethammer solange kein schlagender Einwand sein, als sie an ihrer Positivität festhält. Am supranaturalen Wunderverständnis wird dies exemplifiziert. Ein supranaturales Wunder ist seinem Begriff nach eine

Begebenheit, die in der sinnlichen Erfahrung nach Maßgabe der Gesetze sinnlicher Erfahrung nie vorkommen kann und trotzdem, ja in bestimmter Weise gerade deshalb als Realität behauptet wird. Ist die Möglichkeit eines Wunders als einer seinem Begriff nach unmöglichen Naturbegebenheit von übernatürlicher Tatsächlichkeit nach den Grundsätzen einer gegebenen Offenbarungsreligion nicht auszuschließen, sondern im Gegenteil entschieden zu affirmieren, so fallen nicht nur die Gesetze der theoretischen Vernunft als negative innere Kriterien der Beurteilung der Inhalte positiver Religion aus; es ist fernerhin mit supranaturalen Offenbarungsvorschriften zu rechnen, die außerhalb des Sollensgesetzes praktischer Vernunft auf wundersame Weise Geltung beanspruchen und nicht aus Gründen apriorischer Moral, sondern auf eine Autorität hin anzuerkennen sind, die sich allein durch Erweis ihrer übernatürlichen Faktizität beglaubigt. Wie aber, wenn ein auf wundersame Weise offenbar gewordenes Gebot transmoralischer Art nicht auf Gott, sondern auf den Teufel zurückzuführen wäre? Nach Niethammer lässt sich eine diabolische Verkehrung des supranaturalen Autoritätsanspruchs, wie er positiven Geboten gegebener Religion zumindest virtuell eigen ist, unter den Bedingungen des Offenbarungsglaubens nur vermeiden, wenn die Macht und Möglichkeit, Wunder zu tun, ausschließlich Gott und guten Geistern, die ihm gehorsam sind, vorbehalten wird. Denn „wenn es dem Teufel verstattet wäre Wunder zu thun“ (77), könnte nicht ausgeschlossen werden, „daß die ganze Offenbarung von dem Satan herrühre“ (ebd.; bei N. teilweise gesperrt).

Mit dem Hinweis, dass unter den Bedingungen supranaturalen Offenbarungsglaubens nur durch schiere Dezision das Ergebnis zu erreichen sei, „nichts der Moralität widersprechendes in den Inhalt der geoffenbarten Religion aufnehmen zu müssen“ (76), ist eine Pointe formuliert, der eine argumentative Schlüsselfunktion für das Gesamtkonzept zukommt. Doch macht Niethammer von dem Argument im gegebenen Zusammenhang nur in dem Sinne Gebrauch, dass er für die Inhaltsbestimmung einer gegebenen Religion definitiv alle kriteriologischen Prämissen ausschließt, die den buchstäblichen Geltungsanspruch kanonischer Urkunden und Heiliger Schriften einschränken könnten. Ihr Inhalt ist nicht nur auswahlweise, sondern ganz zum Inhalt gegebener Religion zu rechnen, wobei es Gottes unerforschlichem Ratschluss anheimzustellen ist, wozu er dasjenige gegeben hat, was wir weder theoretisch begreifen noch praktisch auf unseren moralischen Endzweck zu beziehen wissen.

Was schließlich den Sinn des buchstäblich Vorgegebenen betrifft, so ist bei seiner Entschlüsselung keinesfalls philosophisch bzw. nach Weise einer apriorischen Religionswissenschaft, sondern allein gemäß dem *sensus literalis* bzw. *sensus historicus* zu verfahren, für dessen Erhebung „die grammatikalischen und hermeneutischen Gesetze schlechterdings das oberste Kriterium“ (93; bei N. teilweise gesperrt) sind. Allein der historische Wortsinn vermag über die Bedeutung des Buchstabens zu entscheiden. Das inhaltliche Ganze einer gegebenen Religion lässt sich demnach nur so erheben, dass ihre Urkunde insgesamt wörtlich genommen und im wörtlichen Sinne zu einem System oder Aggregat von Sätzen geordnet wird. Niethammer verbindet diese Feststellung mit einer Attacke auf die „neologischen Schrifterklärer“ (ebd.), von der man meinen könnte, sie stamme von Storr persönlich oder von einem treuen Anhänger der Schule des Tübinger Supranaturalismus.

Trotz der Neologieschelte, die auf ihre Zustimmung zielte, ist den Supranaturalisten und denen, die ihnen theologisch nahestanden, von Anfang an nicht entgangen, dass als der eigentliche Bezugspunkt und Gegenstand von Niethammers Kritik nur ihre Denkungsart in

Frage kam. Vor allem durch den beiläufigen, aber durchaus zielsicher gesetzten Hinweis auf einen möglichen, faktisch nur durch schiere Dezsion auszuschließenden satanischen Ursprung von Offenbarung fühlten sich die Supranaturalisten getroffen. Ihr gegen Niethammer geltend gemachtes Hauptanliegen richtete sich daher auf den Nachweis, dass eine göttliche Offenbarung nicht nur faktisch nichts Vernunftwidriges enthalte, sondern prinzipiell nicht enthalten könne. Zwar sei der Offenbarungsgehalt suprarational. Aber die Übervernünftigkeit der Offenbarung und ihrer Geheimnisse sei niemals unvernünftig oder gar widervernünftig. Vielmehr gilt für die göttlichen Offenbarungsinhalte der theologische Grundsatz: „Sie dürfen nichts Widersprechendes enthalten.“¹²

In den Reihen der Tübinger Supranaturalisten hat man sich in epischer Breite und mit hohem Argumentationsaufwand darum bemüht, einen entsprechenden Beweis zu führen, um den Zentralangriff Niethammers parieren zu können. Ein einschlägiger Versuch wird bereits im ersten Stück des Schulorgans des Tübinger Supranaturalismus in einem anonymen Artikel unternommen.¹³ Er stammt, wie Dieter Henrich nachgewiesen hat¹⁴, von Carl Christian Flatt, dem Bruder des Herausgebers des „Magazins für christliche Dogmatik und Moral“. Der jüngere Flatt will darin erstens zeigen, in welchem Verhältnis aus der Vernunft nicht erkennbare übernatürliche Lehren einer Offenbarung zu Form und Materie des menschlichen Erkenntnisvermögens stehen müssen, um auf dieser Grundlage sodann zweitens die Frage zu erörtern, wie sich der absolut göttliche Ursprung einer Offenbarung erweisen lasse. Die Möglichkeit, „sich aus dem inneren Zusammenhang von Jesu Leben und seinen Prophezeiungen, aber auch aufgrund des Wunderbeweises von der Wirklichkeit einer Offenbarung zu überzeugen“¹⁵, hält Flatt für gegeben. Was aber ersteres Problem betrifft, so habe zu gelten, dass Offenbarungslehren „weder den formellen noch den materiellen Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens widersprechen dürfen“¹⁶. Eine angebliche Offenbarung Gottes, die im Widerspruch zu ausgemachten Vernunftgrundsätzen steht, könne daher unmöglich sein, was zu sein sie beanspruche. Zwar könne die Vernunft den positiven Gehalt einer Offen-

¹² Rez. „Ueber Religion als Wissenschaft ...“, in: Gemeinnützige Betrachtungen, a. a. O., 135.

¹³ Vgl.: Wie ist der absolut göttliche Inhalt einer angeblichen Offenbarung erkennbar? mit Hinsicht auf die Schrift: „Ueber die Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen, und der Behandlungsart ihrer Urkunden. 1795“, in: Magazin für christliche Dogmatik und Moral 1. St. (1796), 67–103. Vgl. F. W. Graf, Theologische Zeitschriften, in: E. Fischer u. a. (Hg.), Von Almanach bis Zeitung. Ein Handbuch der Medien in Deutschland 1700–1800, München 2000, 356–373, hier: 367: „Die einflussreichste Zeitschrift der Supranaturalisten war das von den Tübinger Theologen J. F. Flatt und F. G. Süskind seit 1796 herausgegebene *Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrag der Religion*, das den Zeitgenossen als das Organ der sog. älteren Tübinger Schule galt. Die theologischen Kantianer propagierten ihre ‚protestantische Freiheit‘ in mehreren, zum Teil nur kurzlebigen systematisch-theologischen Organen. In polemischer Stoßrichtung gegen Flatts *Magazin* gründete der Gießener Theologe und Pädagoge J. E. C. Schmidt 1799 ein *Magazin für Religions- und Sittenlehre und ihre Geschichte*. Auch einige Zeitschriften ‚für Moral‘, für ‚Moral und Religionsphilosophie‘ und für ‚das Studium der systematischen Theologie‘ lassen erkennen, daß die systematisch-theologischen Zeitschriften im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert zunehmend als Forum für theologie- und kirchenpolitische gemeinsam agierende Theologengruppen dienten.“

¹⁴ Vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1004 Anm. 212.

¹⁵ D. Henrich, a. a. O. II, 1123.

¹⁶ Wie ist der absolut göttliche Inhalt einer angeblichen Offenbarung erkennbar?, a. a. O., 77.

barung nicht vorherbestimmen, um ihn auf diese Weise überflüssig zu machen. Die Fähigkeit, als Ausschlusskriterium möglicher Offenbarung zu fungieren, komme ihr gleichwohl zu.

C. C. Flatts Grundthese wird auch in dem Aufsatz „Ueber das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung“¹⁷ vertreten, den Friedrich Gottlieb Süskind im zweiten Stück des Magazins für christliche Dogmatik und Moral im Frühjahr 1797 unter direkter Bezugnahme auf Niethammers Religionsschrift publizierte. Süskind „versucht, Niethammers These zu widerlegen, einmal als wirklich erkannte Offenbarungen könnten auch Gehalte haben, die unserer Vernunft widerstreiten. Weiter versucht er zu begründen, dass es möglich ist, eine Offenbarung, die als Mitteilung aus der übersinnlichen Welt verstanden werden muß, auf Gott und nicht auf irgendwelche anderen höheren endlichen, guten oder bösen Wesen zurückzuführen.“¹⁸ Wie immer man Süskinds „penibel organisierten und langatmigen Traktat“¹⁹ und die Einlassungen des jüngeren Flatt beurteilen mag: eindeutig belegt und bewiesen wird durch sie, dass man ihm Lager Storrs die Ausführungen Niethammers als einen prinzipiellen Angriff auf den Supranaturalismus wahrgenommen hat. Dass diese Empfindung nicht irrtümlich war, zeigt deutlicher noch als seine Religionsschrift die Kritik, die Niethammer gegen die Prinzipien der Storr’schen Dogmatik 1795 in einer umfangreichen Rezension der deutschen Fassung der *Annotationes* im 8. Band des von Paulus herausgegebenen „Neuen theologischen Journal“ richtete.²⁰

Die Besprechung ist ganz auf den in § 1 der *Annotationes* umschriebenen Verfahrensgrundsatz Storrs konzentriert, mit welchem nach Niethammers Urteil „das übrige ohnehin steht und fällt“²¹. Diesem Grundsatz zufolge könne nach Maßgabe Kant’scher Philosophie einerseits ein Datum, was wider die Interessen praktischer Vernunft gerichtet sei, niemals Offenbarungsanspruch erheben; andererseits sei eine vernünftige Berechtigung vorhanden, die Grenzen theoretischer Vernunft zu transzendieren und transzendente, durch historische Offenbarung erschlossene Sachverhalte assertorisch zu bejahen und zu lehren, wenn hierfür ein notwendiges praktisches Interesse der reinen Vernunft gegeben sei. Dem hält Niethammer

¹⁷ F. G. Süskind, Ueber das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung, in: Magazin für christliche Dogmatik und Moral 2. St. (1797), 89–193.

¹⁸ D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1124.

¹⁹ A. a. O. II, 1125. Alles der Erörterung Werte ist von D. Henrich (vgl. a. a. O., 1122–1136 sowie 947f.) aufgeführt, der auch Süskinds umfangreiche Rezension von Niethammers Disputation „De persuasione pro revelatione“ in den Tübingischen gelehrten Anzeigen vom 2., 5. und 12. April 1789 ausführlich dargestellt hat (a. a. O., 1044 ff.).

²⁰ Rez. D. Gottlob Christian Storr’s Bemerkungen über Kant’s philosophische Religionslehre. Aus dem Latein. Nebst einigen Bemerk. des Uebers. über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung, in Beziehung auf Fichte’s Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Tübingen, bey Cotta 1794, in: Neues theologisches Journal Bd. 8, 10. St. (1795), 1007–1032. Zur Zuschreibung der anonymen Rezension an Niethammer vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1006f.

²¹ Rez. Storr, a. a. O., 1029; zur gebrauchten Wendung vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1011 Anm. 234 sowie 1047 Anm. 342. Auf Süskinds Versuch, Fichtes Offenbarungsschrift in den apologetischen Dienst von Storrs Dogmatik zu stellen, ist Niethammer in seiner Besprechung nur noch anhangsweise und zum Beleg dafür eingegangen, „wie leicht es sey, das in der Kritik aller Offenbarung gebrauchte Raisonement zu missbrauchen“ (Rez. Storr, 1031).

entgegen, dass sich in der reinen praktischen Vernunft nirgends ein Datum finde, welches positive Gegenstände des Offenbarungsglaubens als Bedingung voraussetze. Die Positivität von Offenbarungsreligion bzw. die Wahrheit ihrer historisch-positiven Bestände durch Verweis auf praktische Vernunftnotwendigkeit zu beglaubigen, sei demnach vernünftigerweise nicht möglich. Zu einem assertorischen Glauben könne nur ein notwendiges Datum praktischer Vernunft berechtigen, wohingegen empirische Data, auch wenn sie als wohlbegründet angenommen werden, niemals diejenige Vernunftnotwendigkeit enthalten, die nötig ist, um sie assertorisch bejahen zu können und bejahen zu müssen. Indem sie diese Einsicht zur Geltung bringt, ist die Kant'sche Philosophie denkbar ungeeignet, als Verteidigungsmittel supranaturaler Offenbarungstheologie zu dienen, da sie deren Möglichkeit dezidiert ausschließt. Summa summarum: der Verfahrensgrundsatz Storrs entspricht den Prinzipien Kant'scher Philosophie nicht nur nicht, sondern widerspricht ihnen. Denn festsetzen lässt sich ihnen zufolge von übersinnlichen Gegenständen theoretisch weder Affirmatives noch auch Negatives, kurzum: „überhaupt nichts – läugnend und bejahend nichts!“²²

5. *Wider die Offenbarungslehre des Tübinger Supranaturalismus*

Das Zentrum der Jenaer Gedankenarbeit Niethammers, zu deren bemerkenswertesten Produkten die Schrift über Religion als Wissenschaft zu rechnen ist, bildete das Problem der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung. Auf die Lösung dieses Problems waren seine seit Anfang der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts in rascher Folge entstehenden literarischen Produktionen in ihrer überwiegenden Mehrzahl ausgerichtet. In dieser Zeit vollzog sich ein grundlegender Bedeutungswandel nicht nur der politischen Sprache, sondern auch der religiösen und theologischen Sinnbestimmungen. Besonders betroffen von diesem Wandlungsprozess war das christliche Offenbarungsverständnis.²³ Ihrem traditionellen Begriff zufolge ist Offenbarung die Mitteilung von übervernünftigen Wahrheiten über Gottes Wesen und Willen. Als solche hebt sie zwar die Regeln menschlichen Denkens nicht einfachhin auf, sie geht aber über alle Vernunft Einsicht suprarational hinaus und findet ihre Beglaubigung vor allem in den wunderbaren, übernatürlichen Begebenheiten, die sie begleiten. Beurkun-

²² Rez. Storr, 1023; ferner 1025: „Mit einem Wort, wer mit seiner Behauptung von jenen übersinnlichen Gegenständen von dem Gesichtspunkt, der das objektive Vorhandenseyn oder Nichtsvorhandenseyn derselben betrifft, ausgeht, und das eine oder das andre entscheiden (oder auch nicht entscheiden) zu können glaubt, der widerspricht den eigentlichen Grundsätzen der Kantischen Philosophie, weil er dann schon die ganze Frage anders gefasst hat, als diese Philosophie sie zu fassen gestattet.“

²³ Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Hg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg 1986, 173: „Alles, was nun seit Jacobis Zeit von Philosophen wie Fries und Theologen, auch in Schriften gesagt ist, ist dieses: Was wir von Gott wissen, wissen wir unmittelbar durch Anschauung, Uranschauung, intellektuelle Anschauung, unmittelbares Wissen vom Geistigen. Man nennt dies auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn als Offenbarung im theologischen Sinn, als die Kirche. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgeteiltes von außen nimmt; der Glaube im theologischen Sinn ist Glaube an etwas, was ein äußerlich Gegebenes ist durch Lehre, kein unmittelbares Wissen aus uns selbst. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier [der] Ausdruck von Offenbarung und Glaube gebraucht wird im philosophischen Sinne und wieder im theologischen Sinne.“

det ist das Wundergeschehen göttlicher Offenbarung in der Heiligen Schrift, die es vollmächtig bezeugt und an ihm insofern partizipiert, als sie als durch Gottes Geist inspiriert zu gelten hat.

Konkret konfrontiert wurde Niethammer mit dem skizzierten Offenbarungsverständnis in Form der Dogmatik seines Tübinger Lehrers Gottlob Christian Storr (1746–1805), des damals einflussreichsten Vertreters der lutherischen Orthodoxie in ganz Deutschland. Seine 1793 in lateinischer Sprache erschienene, bereits Jahre vorher in Vorlesungen traktierte Dogmatik „*Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita*“ (deutsch 1803)²⁴, die in Württemberg zeitweise als offizielles Lehrbuch Verwendung fand, hatte Storr ganz auf die systematische Entfaltung der biblischen Hauptlehren und ihre Verteidigung gegen Angriffe des Zeitgeistes angelegt. Apologetischen Zwecken diene insbesondere die Bezugnahme auf Kants Erkenntnistheorie, die beweisen sollte, dass philosophisches Wissen auf die endliche Sphäre der sinnlichen Welt beschränkt und daher zur Feststellung und Beurteilung übersinnlicher Offenbarungstatsachen weder befähigt noch befugt sei. Durch klare Einsicht in die Grenzen der Vernunft habe Kant Raum für den Glauben geschaffen, dessen – auf der Autorität der Heiligen Schrift und der in ihr beurkundeten Gottesoffenbarung basierende – Gewissheit vernünftigerweise durch kein Wissen infrage gestellt werden könne. Ein Recht zur Bibelkritik wird der Vernunft mithin dezidiert bestritten, weil die von der Schrift bezeugte übersinnliche Offenbarungswirklichkeit nicht in ihre Zuständigkeit falle. Statt die üblich gewordene Überheblichkeit der Vernunft, die aus mangelnder Einsicht in die eigenen Grenzen folge und daher nicht als aufgeklärt, sondern als unaufgeklärt zu beurteilen sei, weiter zu befördern, habe Kant sie zu heilsamer Selbstbeschränkung veranlasst. Halte sich die Vernunft in den Grenzen, die ihr durch Kant gesteckt seien, dann habe sie nicht nur von der Behauptung er-

²⁴ Vgl. W. Sparr, Religiöse Autorität durch historische Authentie! Die „biblische“ Dogmatik von Gottlob Christian Storr (1793), in: M. Franz (Hg.), „... an der Galeere der Theologie“? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen, Tübingen 2007, 67–103. Zu „G. Chr. Storrs ‚Bemerkungen über Kant’s philosophische Religionslehre‘“ vgl. den gleichnamigen Beitrag von W.G. Jacobs, a. a. O., 169ff. Für Niethammers Biographie und Werkgeschichte ist folgendes Urteil von Sparr von besonderer Bedeutung: „Im Rückblick von den Debatten der neunziger Jahre kann man nicht sagen, dass die von Storr angestrebte Vermittlung von Glaube und Wissen und zugleich von Historie und Offenbarung gelungen war. Der Schritt von historisch erwiesener Authentie von Personen und Ereignissen zur normativen Geltung von Lehren als göttlich offenbart wäre nur bei Strafe generellen Indifferenzismus vermeidbar gewesen, andererseits konnte er diese Geltung nicht zureichend und daher auch nicht ausschließlich begründen. Storrs Erbe blieb aber, wollte man nicht Lessing und den Rationalisten folgen, die unabweisliche Aufgabe der Vermittlung von *Genese* und *Geltung*, von zufälligen Geschichtswahrheiten und ewigen Vernunftwahrheiten; Hegels Philosophie des Christentums als absoluter Religion und Schellings Philosophie seit der Freiheitsschrift entwickeln dann ganz neue Konzepte dieser Vermittlung. Den Kritizismus Kants aufzunehmen, um dem noch dogmatischen und daher grundsätzlich grenzenlosen Rationalismus der Aufklärung zu begegnen, gab dem Glauben jedoch nicht in dem Sinn einen Platz, dass positive Religion für Storr: die historisch als authentisch erwiesenen Lehren Jesu und seiner Apostel, durch die praktische Vernunft als notwendig postuliert würden. Storrs ‚biblische‘ Glaubenslehre setzte daher einen neuen *Dogmatismus* in Gang, der die Vernunft für eine supranaturale Offenbarung instrumentalisieren mußte. Nicht zufällig schlossen sich F.H. Jacobi oder J.L. Ewald und viele andere Fromme diesem dogmatischen und insofern selber rationalistischen Supranaturalismus nicht an.“ (A. a. O., 99f.)

wiesener Unmöglichkeit suprarationaler Offenbarung Abstand zu nehmen, sondern deren vernünftige Möglichkeit offen einzuräumen. Aufgabe der Theologie sei es dann, die übernatürliche Faktizität der Offenbarungswirklichkeit aufgrund des Zeugnisses der Heiligen Schrift aufzuzeigen und deren Gehalt lehrhaft zu ordnen.

Mit direktem Bezug auf Kants Religionsschrift hat Storr sein supranaturalistisches Programm in den „Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam“ entfaltet, die 1793 in Tübingen erschienen sind. Sein Schüler und späterer Nachfolger Friedrich Gottlieb Süskind, der ihn schon bei der Abfassung des Werkes unterstützt hatte, gab es im folgenden Jahr in deutscher Sprache heraus. Zugleich stand er seinem Lehrer sachlich dadurch bei, dass er seiner Übersetzung eine von Storr'schen Prämissen geleitete Auseinandersetzung mit Fichtes 1792 erschienenem „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ anhängte.²⁵ Dass Kant die „Annotationes“ in der Vorrede zur zweiten Auflage der Religionsschrift ausdrücklich begrüßte und den „gewohnten Scharfsinn“²⁶ ihres Verfassers belobigte, will nicht viel heißen, zumal sich die folgende Bemerkung, eine Entgegnung sei in Anbetracht der Beschwerden, „die das Alter, vornehmlich der Bearbeitung abstrakter Ideen, entgegen setzt“ (ebd.), wohl kaum mehr zu erwarten, wenn nicht als höhnische Abfuhr, so doch als Signal mangelnden Interesses zu verstehen gibt. Tatsächlich scheint Storrs Schrift mit konstruktivem philosophischen Geist wenig gemein zu haben: „In einer minutiösen Kleinarbeit nach dem Vorbild der dicta-probantia-Methode zieht er (sc. Storr) Grenzaussagen aus Kants Kritik der praktischen Vernunft, seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und v. a. seiner Religionsphilosophie heran, um die Vereinbarkeit des biblisch begründeten Offenbarungsglaubens mit der kritischen Philosophie Kants als des Exponente(n) der Aufklärung darzutun.“²⁷ Die Schrift, deren historische Wahrheit weithin noch pauschal vorausgesetzt wird, vermittele allgemeingültige Belehrung über die göttlichen Dinge und ermögliche somit eine übernatürliche Erweiterung der von Kant zurecht als beschränkt gedachten menschlichen Erkenntnis. Die Möglichkeit solcher Erkenntniserweiterung könne nicht generell bestritten werden, da es unstatthaft sei, von der menschlichen Unfähigkeit, transzendente Wirklichkeiten zu erkennen, auf deren ontisch-ontologische Irrealität zu schließen: Storr versucht also unter Berufung auf Kant jenen metaphysischen Realismus wiederzubeleben, den zu bekämpfen dieser sich vorgenommen hatte. Angesichts solcher Ungereimtheiten verwundert das Ausbleiben einer Antwort des Philosophen nicht. Auch versteht man die kritische Vehemenz, mit der sich Niethammer gegen die supranaturalistische Offenbarungslehre abgrenzte. Dass er dabei seinen Tübinger Lehrer Storr vor Augen hatte, duldet keinen Zweifel; offenbar gab dieser nicht nur das exemplarische Anschauungsbeispiel, sondern auch den historischen Anlass für den Begriff, den Niethammer vom Supranaturalismus hatte. Irregeworden ist Niet-

²⁵ Vgl. D. Gottlob Christian Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersetzers über den aus Principien der practischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung, Tübingen 1794.

²⁶ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hg. v. K. Vorländer, Hamburg 1956, 15 (XXIV).

²⁷ W. Reich, Der Offenbarungsbegriff im Supranaturalismus. Eine überlieferungs- und wirkungsgeschichtliche Untersuchung, theol. Diss. München [maschinenschriftl.] o.J., 105; vgl. zum Verhältnis Storrs zu Kant bes. 104–139.

hammer am Supranaturalismus Storrs und seiner Schule²⁸ bereits in Tübingen. Literarisch entfaltet hat er seine Kritik am Storrismus erstmals in seiner philosophischen Dissertation „De vero revelationis fundamento“ von 1792 und ihrer erweiterten deutschen Fassung, die noch im gleichen Jahr ebenfalls in Jena unter dem Titel „Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Eine philosophische Abhandlung“ erschienen ist. Der supranaturalismuskritische Teil der Religionsschrift von 1795 schließt an die 1792 entfaltete Kritik an und treibt sie

²⁸ Zum engsten Kreis der sog. Älteren Tübinger Schule, deren Gründer und Haupt Storr gewesen ist, zählten Johann Friedrich Flatt (1759–1821), Friedrich Gottlieb Süskind (1767–1829) und Carl Christian Flatt (1772–1843), der Bruder von Johann Friedrich. Johann Friedrich Flatt lehrte seit 1785 als außerordentlicher Professor der Philosophie in Tübingen, wo er als erster Vorlesungen über Kant hielt. Literarische Früchte der Beschäftigung mit dem Revolutionär der Denkungsart waren die fragmentarischen Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Kausalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Bezug auf die Kant'sche Philosophie von 1788, Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion von 1789 und „Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes“ von 1792. Im selben Jahr wurde Flatt außerordentlicher, 1798 ordentlicher Professor der Theologie. 1796 begründete er als Zentralorgan des Tübinger Supranaturalismus das „Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrag der Religion“; ab 1803 fungierte Süskind als Mitherausgeber.

Johann Friedrich Flatts Bruder Carl Christian gelangte erst auf Umwegen zum Tübinger Supranaturalismus. 1797/98 hatte er „Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott“ vorgelegt, mit denen er einen Beitrag zur Entscheidung langanhaltender dogmatischer Streitfragen zu leisten hoffte. Dabei problematisierte er die traditionelle Theorie vom Strafleiden Christi. Die Zurücknahme dieser Auffassung soll ihm von Storr zur Bedingung seiner 1804 erfolgten Berufung auf eine Dogmatik-Professur in Tübingen gemacht worden sein. Faktum ist, dass C. C. Flatt die Grundgedanken seiner Versöhnungslehre in späteren Schriften und Vorlesungen nicht mehr vertreten, sondern sich ganz der von Storr und seinem Bruder vorgegebenen Richtung angeschlossen hat. 1803 hat er Storrs Lehrbuch der christlichen Dogmatik in einer deutschen Übersetzung mit Erläuterungen versehen herausgegeben.

Der Niethammer schon aus Altersgründen nahestehendste und persönlich vertrauteste Repräsentant der Tübinger Schule war Friedrich Gottlob Süskind. 1794 gab er seiner Übersetzung von Storrs lateinischer Abhandlung über Kants Religionslehre eine Studie bei mit dem Titel: „Über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung“. Drei Jahre später veröffentlichte Süskind im Flatt'schen Magazin einen Beitrag „Über das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung“, der sich neben Kant vor allem mit Fichte auseinandersetzte. Kritische Texte zu Schellings Philosophie folgten. Süskinds Bemühen ging weniger dahin, das System Storrs, zu dem er sich seit 1794 öffentlich bekannte, materialiter auszubauen, als es in seinen fundamentaltheologischen Grundlagen zu sichern und zu verteidigen. Dies lässt sich aus seinen zahlreichen, zum Großteil anonym erschienenen Rezensionen ebenso ersehen wie aus den apologetischen und exegetischen Abhandlungen, die Süskinds Namen tragen. Sein Hauptinteresse richtete sich auf die Befestigung des Offenbarungsbegriffs in seiner supranaturalistischen Fassung. Detailliert dargestellt ist Süskinds Weg hin zur Tübinger Dogmatik und seine Entwicklung bis zu Beginn der Lehrtätigkeit als Tübinger Professor im Herbst 1798 bei D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1061–1188, wobei wiederholt auf Süskinds Verhältnis zu Niethammer Bezug genommen wird. In Süskinds Rezension der Disputationsschrift Niethammers zum Antritt seiner theologischen Professur in Jena sind die Einwände des Tübinger Supranaturalismus gegen dessen Denken in großer Ausführlichkeit dargelegt (vgl. F. G. Süskind, Rezension von: Friedrich Immanuel Niethammer, *De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo*, Jena 1797, in: TüA 27. St., 2. April 1798, 209–216; 28. St., 5. April 1798, 217–224; 30. St., 12. April 1798, 233–240).

insofern in die Konsequenz, als auch von einer möglichen Begründung des Offenbarungsglaubens, wie Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ sie nahezu legen schien, dezidiert Abstand genommen wurde. Obwohl die im Frühjahr 1792 erschienene, von Niethammer emphatisch begrüßte Schrift die Religionsphilosophie strikt apriorisch zu begründen suchte, bot sie doch einen möglichen Anknüpfungspunkt für die Verteidigung eines supranaturalistischen Offenbarungsverständnisses. Für einen spezifischen Fall nämlich hatte Fichte die vernünftige Möglichkeit faktischer göttlicher Offenbarung im Medium der Sinnlichkeit konzediert. Eine sinnliche Offenbarung Gottes und seiner übersinnlichen Wirklichkeit sei vernunftapriorisch unter der Voraussetzung denkbar, dass zur Sittlichkeit bestimmte Wesen ohne diese nicht zu ihrer moralischen Bestimmung gelangen könnten. „Wenn ... endliche moralische Wesen, d.i. solche Wesen, welche außer dem Moralgesetze noch unter Naturgesetzen stehen, als gegeben gedacht werden; so läßt sich, da das Moralgesetz nicht bloß in demjenigen Theile dieser Wesen, der unmittelbar und allein unter desselben Gesetzgebung steht, (ihrem obern Begehrungsvermögen) sondern auch in demjenigen, der zunächst unter den Naturgesetzen steht, seine Causalität ausüben soll, vermuthen, daß die Wirkungen dieser beiden Causalitäten, deren Gesetze gegenseitig ganz unabhängig von einander sind, auf die Willensbestimmung solcher Wesen, in Widerstreit gerathen werden. Dieser Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz kann nach Maaßgabe der besondern Beschaffenheit ihrer sinnlichen Natur der Stärke nach sehr verschieden seyn, und es läßt sich ein Grad dieser Stärke denken, bey welchem das Sittengesetz seine Causalität in ihrer sinnlichen Natur entweder auf immer, oder nur in gewissen Fällen, gänzlich verliert. Sollen nun solche Wesen in diesem Falle der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, so muß ihre sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen.“ (FGA I/1,47)

Das Gewicht dieses ominösen Arguments und der Eindruck, den es auf Niethammer gemacht hat, sollten nicht allzu hoch veranschlagt werden. Zwar hat er es ausdrücklich rezipiert und sich zu eigen gemacht – doch nicht, ohne das Recht eines möglichen supranaturalistischen Gebrauchs dezidiert in Abrede zu stellen. Verwendung findet das Argument wie bei Fichte nur in einem eindeutig antisupranaturalistischen Kontext und auf der Basis rein vernunftapriorischer Deduktion von Religion und Offenbarung. Jede andere Verwendungsart gilt Niethammer als unstatthaft. Was hinwiederum Fichte angeht, so hatte die hypothetische Annahme, wonach es einer durch sinnliche Erfahrung vermittelten Offenbarung intelligibler Wahrheit göttlicher Idealität bedürfe, wenn Menschen durch ihre Verfallenheit ans Sinnliche vernünftiger Einsicht in das sittlich Gebotene entbehrten, in seiner Religionsphilosophie eine eher marginale und randständige als zentrale Bedeutung. Bald wurde sie ganz aufgegeben – wohl auch unter dem Eindruck spöttischer Kritik, die sie auf sich zog, sowie ihres Missbrauchs im Interesse einer Restauration supranaturalistischen Offenbarungsverständnisses. Niethammer schloss sich dem Verzicht widerspruchlos an und verzichtete seinerseits auf das ominöse Argument. Der Versuch, die vernünftige Möglichkeit sinnlich erfahrbarer Offenbarungsfaktizität durch Verweis auf den denkbaren empirischen Fall vollkommener menschlicher Sinnlichkeitsverfallenheit zu plausibilisieren, spielt in seinen Folgeschriften keine Rolle mehr. Umso entschiedener hat Niethammer an der von Fichte im Sinne Kants vorgenommenen vernunftapriorischen Deduktion des Religionsbegriffs festgehalten, ohne die nach seinem Urteil auch von Offenbarung nicht vernünftig die Rede sein kann.

Niethammer war seit Ende seiner Tübinger Zeit Kantianer und Fichte nur insoweit verbunden, als dieser sich an den ursprünglichen Einsichten Kants orientierte. Kant hatte nicht nur den Stifter aus der Krise befreit, welche die Abkehr vom Tübinger Supranaturalismus mit sich brachte, er blieb auch fernerhin in Kritik und Konstruktion sein Leitstern. Die Schrift über „Religion als Wissenschaft“, deren erklärtes Vorbild die Kant'sche Religionslehre von 1793 darstellt, belegt dies in Form und Inhalt eindeutig. Wann genau Niethammer im Laufe seiner Zeit im Tübinger Stift Kants Philosophie kennengelernt hat, lässt sich nicht mehr feststellen; eine eingehendere Beschäftigung hat anscheinend erst nach Studiumsabschluss stattgefunden, wobei anfangs die praktische Philosophie im Zentrum des Interesses gestanden haben dürfte. Lektüeranleitungen und Verstehenshilfen empfing Niethammer, der als Senior noch eine Weile im Stift verblieb, wahrscheinlich von seinem Stiftskollegen und Jahrgangsgenossen Immanuel Carl Diez (1766–1796)²⁹, der ihm auch später in Korrespondenz und persönlicher Begegnung vielfach verbunden blieb. Wie immer es sich genau verhalten haben mag: Tatsache ist, dass es antisupranaturalistische Anhänger der Kant'schen Philosophie in Tübingen schon vor Hegel, Hölderlin und Schelling gab. Noch bevor diese das Stift bezogen, hatte dort die Revolution der Denkungsart bereits um sich gegriffen und eine Reihe von Anhängern gefunden, die den Helden der nachkantischen Philosophie das Feld bereiteten. Die Spannung zwischen der Philosophie Kants und der Lehre der Kirche erbrachte erhebliche Glaubenszweifel und Frömmigkeitsprobleme. Im Falle von Diez führten sie zur erklärten Apostasie vom Christentum; für Niethammer ergaben sich andere Auswege, die jedoch nichts an seiner dezidierten Kritik des Tübinger Supranaturalismus änderten.

Für den Begründungszusammenhang der in Jena entworfenen religionstheoretischen Konzeptionen Niethammers spielt die Offenbarungslehre des Tübinger Supranaturalismus nur noch in kritischer, nicht aber in konstruktiver Hinsicht eine Rolle. Motive der Storr'schen Lehrbildung blieben nur insofern präsent, als sich im Realisierungszusammenhang kantischen Denkens das praktische Vernunftproblem unweigerlich einstellt, wie die endgültige Übereinstimmung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität gewährleistet werden kann. An diesem Problem hat sich Niethammer im Anschluss an Kant mit besonderem Einsatz abgearbeitet. Ist Glückseligkeit eine notwendige Materie menschlichen Wollens und ein unveräußerliches Verlangen jedes endlichen Vernunftwesens, dann kann der Bestand der Moral nicht unter Absehung von ihrer Realisierung unter den Bedingungen sinnlicher Endlichkeit behauptet werden, welche ohne Religion und ohne offenbare Gründe berechtigter Hoffnung auf Gott nicht zu gewährleisten sei. Kurzum: Räume man im Unterschied zu einer rigoristischen Pflichtenethik, wie die Stoiker und Fichte sie vertreten, dem menschlichen Streben nach Glückseligkeit einen legitimen Platz in der praktischen Philosophie ein, indem man mit Kant das Verlangen nach Glück als einen unvermeidlichen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes Menschenwesens anerkenne, dann führe an der Annahme des höchsten Guts und an der Akzeptanz der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Menschenseele und der Realisierbarkeit einer Welt der Freiheit praktisch kein vernünftiger Weg vorbei.

²⁹ Zu Diezens Kritik am Tübinger Supranaturalismus vgl. im Einzelnen D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich I, 122–226. Ferner: ders., Philosophisch–theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings, in: ders., Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991, 171–213.

6. *Fundament und Grundbegriff apriorischer Religionswissenschaft*

Kants Revolution der Denkungsart beinhaltet eine Kritik traditioneller metaphysischer Psychologie und Kosmologie sowie eine Verabschiedung der überkommenen rationalen Ontotheologie. Zwar muss die theoretische Vernunft als das Vermögen, die Verstandesregeln unter Prinzipien zu vereinen, die idealen Begriffe der Menschenseele, des Weltganzen und Gottes ausbilden. Aber sie kann von ihnen keinen objektiven, sondern lediglich einen regulativen, also einen solchen Gebrauch machen, der keinerlei Gegenstandsanschauung assoziiert. Weder lässt sich die durch das transzendente Ich repräsentierte Einheit des Bewusstseins als immortale Seelensubstanz vorstellig machen, noch die Welt als ein an sich existierendes Ganzes in Erfahrung bringen. Wie das die Einheit des Bewusstseins identifizierende „Ich denke“ nur Einheit im Denken ohne gegebenen Anschauung ist, so benennt der Begriff der Welt als des Inbegriffs aller Erscheinungen nichts anderes als die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge. Auch alle Versuche klassischer Ontotheologie, mit dem Gottesbegriff objektives Dasein zu verbinden, müssen nach Kant scheitern. Physikoteologische, kosmologische und ontotheologische Gottesbeweise haben gleichermaßen als unschlüssig zu gelten.

Nach Kant entbehren Psychologie im Sinne von Seelenmetaphysik, metaphysische Kosmologie und Ontotheologie einer durch Gründe theoretischer Vernunft fundierten objektiven Basis. Wie die Idee des Ich und des Weltganzen muss auch die Idee Gottes als eines höchsten Wesens für den theoretischen Vernunftgebrauch ein bloßes, wenngleich fehlerfreies Ideal bleiben, ein Begriff, dessen Realität zwar nicht widerlegt, aber ebenso wenig bewiesen werden kann wie die auf Freiheit hin angelegte Zweckmäßigkeit der natürlichen Welt oder die Unsterblichkeit und Ewigkeitsform der Menschenseele. Zu beheben ist dieses Defizit theoretischer Vernunft nur durch praktischen Vernunftgebrauch und eine ihm entsprechende Moral- bzw. Ethikotheologie, welche zusammen mit der unsterblichen Menschenseele und der Realität bzw. Realisierbarkeit einer intelligiblen Welt der Freiheit auch das Dasein Gottes zu postulieren berechtigt und befähigt ist.

Postulate sind nach Kants eigener Definition praktische Sätze von unmittelbarer Gewissheit; theoretisch betrachtet handelt es sich um Hypothesen, die in praktischer Vernunftabsicht notwendig sind. Weil moralische Freiheit nach Kant der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher nicht nur die subjektive Evidenz seiner Geltung, sondern zugleich den Anspruch objektiver Realität unmittelbar mit sich führt, Natur durch spontanes Handeln zweckmäßig gestalten und durchdringen zu können, darf und muss sich praktische Vernunft in der Lage wissen, das Dasein Gottes, die Beständigkeit des intelligiblen Ich sowie die schließliche Wirklichkeit einer Welt realisierter Freiheit als theoretische Hypothesen mit praktischer Vernunftgeltung zu postulieren. Während die theoretische Vernunft unvermögend ist, ihrem Verlangen nach einer absoluten Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten objektive Geltung zu verschaffen, ist die der theoretischen – aus Gründen zu fordernder Selbstentsprechung der Vernunft – kanonisch vorzuordnende praktische Vernunft mit Vernunftnotwendigkeit dazu bestimmt, die unbedingte Totalität ihres Gegenstandes als *conditio sine qua non* ihrer selbst in Anschlag zu bringen.

Kants Primärbezeichnung für die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut. Fungiert als oberstes Gut der Sittlichkeit Tugend als

Würdigkeit zur Glückseligkeit, so beinhaltet das höchste und vollendete Gut die Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Dabei bleibt die Tugend als das oberste Gut die Bedingung des höchsten Gutes insofern, als die vollendete Einheit von Tugend und Glückseligkeit nur nach Maßgabe der Tugendhaftigkeit gedacht werden kann; ein praktischer Ungedanke, der tendenziell der Unsittlichkeit zuneigt, wäre nach Kant indes nicht nur die Forderung einer nicht tugendbedingten Glückseligkeit, sondern auch die metaphysische Annahme beständiger Inkongruenz von Tugend und Glückseligkeit. Um sie zu vermeiden, ist praktische Vernunft nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, die Idee des höchsten Gutes und mit ihr diejenige Gottes, der unsterblichen Seele und der intelligiblen Welt realisierter Moral auszubilden. Die Idee der Existenz Gottes ist ein konstitutives Implikat der Idee des höchsten Gutes, da nur ein Wesen, das absoluter Sittenrichter und allmächtiger Herr der sinnlichen Welt zugleich ist, die Übereinstimmung von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Glückseligkeit und Tugend zu gewährleisten vermag. Aus diesem Grund ist es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Das moralische Postulat Gottes als eines höchsten ursprünglichen Gutes hinwiederum ist mit demjenigen einer die Intelligibilität der Freiheit gewährleistenden und die Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit realisierenden Welt untrennbar verbunden. Diese wird als abgeleitetes höchstes Gut in der Idee eines Reiches Gottes vorstellig, in welcher Natur und Sitte vollkommen (also nach Maßgabe der Sittlichkeit) eins sind. Zusammen mit dem höchsten Wesen Gottes und einer intelligiblen Welt hat schließlich auch die Unsterblichkeit der Menschenseele als Postulat der reinen praktischen Vernunft Anspruch auf moralische Objektivität, sofern nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Ichexistenz verlässlich auf eine letztendliche Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit gehofft werden kann, die den Gesetzen der Pflicht gemäß ist.

Mit der gegebenen Skizze von Grundzügen Kant'schen Denkens sind die Rahmenbedingungen des konstruktiven Konzepts benannt, das Niethammer 1795 in seiner Schrift „Religion als Wissenschaft“ entwirft. Vorausgesetzt ist, dass ein befriedigender Beweis für den absolut göttlichen Ursprung einer positiven Offenbarungsreligion faktisch nicht geführt und wohl auch prinzipiell nicht zu führen ist. Ein nicht befriedigend zu führender oder geführter Beweis aber ist nach Niethammers Urteil gar kein Beweis. Denn auf einen lediglich problematischen Erweis ihres göttlichen Ursprungs lässt sich die Wahrheit einer Religion und die gewisse Überzeugung ihrer Geltung niemals gründen. Nur ein apodiktischer Beweis kann als religiöse Überzeugungsbasis fungieren. Ist ein unwiderleglicher und jeden Widerspruch ausschließender Beweis nicht zu führen, so hat der Beweis als nicht nur nicht erbracht, sondern als so viel wie ein erbrachter Gegenbeweis zu gelten. Denn eine auf einem lediglich problematischen Überzeugungsgrund basierende Religion entbehrt im Grunde des Fundaments gewisser Wahrheit und kann für das religiöse Bewusstsein niemals wahr sein. Sie ist in Wirklichkeit nicht wahr, ja nicht nur nicht wahr, sondern unwahr.

Statt sie zu beheben, verstärkt ein lediglich problematischer Beweis des göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion die Probleme ihrer Begründung nach Niethammer dergestalt, dass mit der Wahrheit gegebener Religion auch diejenige der Religion überhaupt ungewiss zu werden und verloren zu gehen droht. Denn das subjektive Empfinden und unbestimmte Gefühl der Religion, das ihr Allgemeinbegriff umschreibt, erlangt objektive Gültigkeit erst in der und durch die gegebene Religion, ohne deren kriteriologische Funktion bezüglich des Gewissheitsgrundes der Wahrheit das religiöse Fühlen jedes objektiven

Merkmals der Unterscheidung von bloßem Wahn und leeren Hirngespinnsten entbehren müsste (vgl. 100). Will man es nicht bei diesem religionswissenschaftlich desaströsen Ergebnis belassen und sich andererseits nicht in dem Zirkel einer beständigen *petitio principii* verfangen, in welchem eodem actu die Wahrheit gegebener Religion aus dem religiösen Gefühl und die Wahrheit religiösen Gefühls aus der axiomatisch vorausgesetzten Gültigkeit gegebener Religion abgeleitet werde, bleibe als einziger Ausweg nur, „die Religion als etwas in der ursprünglichen Anlage des menschlichen Geistes gegründetes“ (102) zu erweisen, um so die objektive Gültigkeit religiösen Fühlens und der Religion selbst in ihrer Allgemeinheit und in ihrer konkret gegebenen Bestimmtheit darzutun. Kant habe diesen Weg gewiesen und damit die Religionswissenschaft aus dem defizitären Zustand befreit, in dem sie bisher verharrete. Statt sich fernerhin an Faktizitätserweisen des göttlichen Ursprungs gegebener Religion abzumühen, wie man sie bisher vergeblich zu erlangen suchte, sei es an der Zeit, entschlossen „die in dem menschlichen Geiste a priori vorhandene Grundlage aller Religion aufzusuchen“ (ebd.), um der problematischen Ungewissheit ein Ende und das religiöse Gefühl und mit ihr die gegebene Religion auf eine assertorische Gewissheitsbasis zu stellen, die Grundlage jeder Religionswissenschaft sein muss, welche ihren Namen verdient.

Lässt sich das Vorhandensein einer religiösen Grundlage im menschlichen Geist apriorisch erweisen, so kann auf der Basis dieses religiösen Aprioris nach Niethammer über Begriff und objektive Gültigkeit von Religion überhaupt entschieden und den gegebenen Religionen ein Kriterium zuerkannt werden, mittels dessen von Innen heraus über ihre Wahrheit befunden und zwischen Verbindlichem und Unverbindlichem, Rechtem und Falschem unterschieden werden kann. „Hat man nämlich einmal die Religion als ein (im strengsten Sinne) wissenschaftliches Ganzes vor sich, das in der ursprünglichen (moralischen) Anlage des Menschen a priori Grund und Haltung hat, so hat man eben damit auch zugleich das Schema zur Beurtheilung für alle gegebne Religionen. Diese sind alsdenn nur als eben so viele Versuche, den a priori vorhandenen Begriff darzustellen, anzusehen, und enthalten gerade so viel Wahres, als in ihnen von dem Inhalt jenes Begriffes richtig dargestellt gefunden wird; so wie man dagegen auf der andern Seite in diesen gegebenen Religionen selbst – inwiefern sie alle, mehr oder weniger, darauf hinzielen, diese a priori aufgegebenen Fragen zu beantworten – für den Ursprung a priori des Begriffes von Religion eine historische Bestätigung findet.“ (103; bei N. teilweise gesperrt) Aus dem Inhalt der zitierten Passage ergibt sich die formale Gliederung der zweiten Abteilung der Niethammer'schen Religionsschrift. In einem ersten Abschnitt wird erörtert, wie Religion überhaupt auf der Basis menschlicher Geistigkeit vor aller Erfahrung zur Gewissheit gebracht und in Begriff und objektiver Geltung apriorisch begründet werden kann, um auf diese Weise „Religion als Wissenschaft aufzustellen“ (ebd.). Ist die Religionswissenschaft durch Aufweis ihrer apriorischen Basis prinzipiell fundiert, ist zum Zweiten „zu zeigen, wie eine gegebene Religion nach dieser Wissenschaft, als dem aufgestellten Schema, zu beurtheilen sei“ (ebd.).

Um der objektiven Gültigkeit der Religionswissenschaft gewiss zu sein und keiner bloßen Hypothese und leeren Idee aufzusitzen, muss der Ursprung des Grundbegriffs, auf den diese in allen ihren Einzelmomenten bezogen ist, aus der originären Anlage und Wesensverfassung des menschlichen Geistes nachgewiesen werden. Dieser Ursprung ist in der Forderung der Realisierung des höchsten Gutes gegeben, wie sie von der praktischen Vernunft als eine unbedingte, in ihrem Wesensgesetz begründete erhoben wird. Während die bestimmte Forde-

rung, das Ideal des höchsten Gutes zu realisieren, als moralischer Endzweck dem Sittengesetz inhärent und der Geistigkeit des Menschen kraft praktischer Vernunft unmittelbar aufgegeben ist, gibt theoretische Vernunft durch ihr Verlangen, die Möglichkeit dieser Forderung und ihrer Erfüllung einzusehen, sich selbst ein Problem auf, das notwendig gelöst werden muss, ohne durch Theorieanstrengungen reiner Vernunft einer Lösung zugeführt werden zu können. Soll die theoretische Vernunft durch dieses Dilemma nicht in einen Widerspruch zu sich selbst und in einen Gegensatz zur praktischen geraten, deren Primat aus Gründen aktueller Vernunft auch theoretisch anzuerkennen ist, dann bedarf es einer Wissenschaft, die ein durch theoretische Vernunft gestelltes, aber durch reine Theorie nicht zu lösendes Problem auf eine Weise löst, die praktischer Vernunft gemäß ist und der theoretischen eine Einsicht erschließt, die sie zwar unmittelbar aus sich heraus nicht zu gewinnen vermag, für die sie aber grundsätzlich offen ist, um im Falle ihrer Erschließung in die Lage versetzt zu werden, den Möglichkeitsgrund der Realisierung des Ideals des höchsten Guts, welche als moralischer Endzweck durch das Sittengesetz praktischer Vernunft unmittelbar gefordert ist, zwar nicht im Sinne reiner Vernunft erkennen, wohl aber auch in theoretischer Hinsicht vorbehaltlos anerkennen zu können. Diese Wissenschaft ist die Wissenschaft der Religion. Wie Wissenschaft reiner Vernunfttheorie gründet sie sich auf den Primat der praktischen Vernunft und auf die sittengesetzliche Endzweckforderung der Realisierung des Ideals des höchsten Guts. Die Begründung möglicher Erfüllung dieser Forderung und damit die Lösung eines theoretisch notwendig aufgegebenen, aber durch reine Vernunft nicht lösbaren Problems, führt sie mittels der Idee der Gottheit herbei.

Die Gottesidee ist durch reine Theorie allein realiter nicht erschwinglich. Die theoretische Vernunft vermag entsprechend von sich aus nur einen unbestimmten Begriff von der Möglichkeitsbedingung, das Ideal des höchsten Guts zu realisieren, zu erlangen und muss sich ohne Religion bei der Einsicht in die bloße Nichtunmöglichkeit solcher Realisierung bescheiden. Einen bestimmten Begriff vom Grund möglicher Realisierung des moralischen Endzwecks erschließt für sie erst die Wissenschaft der Religion, welche die Theorie die von ihr immerhin als denkbar in Anschlag gebrachte Voraussetzung Gottes so denken lässt, dass sie die Möglichkeit der Verwirklichung des Ideals des höchsten Guts konkret begreift und Gott als den einzig möglichen Grund solcher Möglichkeit erfasst.

Bleibt zu fragen, welcher epistemische Status der Religionswissenschaft und der religionswissenschaftlichen Idee Gottes zukommt. Anerkennt die theoretische Vernunft die Gottesidee als die einzig mögliche Voraussetzung, unter der sie ein Absolutnotwendiges, nämlich die Forderung des Sittengesetzes, die Idee des höchsten Gutes zu realisieren, als bestimmt möglich zu denken vermag, dann ist sie theoretisch berechtigt und praktisch verpflichtet, sie als objektiv gültig im Sinne von allgemeinsubjektiv anzuerkennen. Die theoretische Vernunft kann von der Gottesidee nur einen regulativen Gebrauch machen. Diese Annahme der transzendentalen Dialektik Kants wird von Niethammer nicht revoziert. Weil aber, was die praktische Vernunft gebietet, für die theoretische Vernunft nicht nur verpflichtend ist, sondern auch notwendigerweise denkbar und realiter möglich sein muss, kann ihr die Gottesidee nicht lediglich als fiktives Gedankenprodukt gelten. Sie muss ihr vielmehr in theoretischer Hinsicht allgemeinsubjektive Gültigkeit attestieren. „So gründet die theoretische Vernunft den Glauben an das Dasein Gottes, und sichert dem Begriffe der Gottheit und der ganzen Religionswissenschaft durch ihn, als dem Grundbegriff desselben, seine Gültigkeit.“ (106; bei N. teilweise gesperrt)

Glauben ist nach Niethammer kein bloßes Meinen und nicht lediglich subjektive Überzeugung und individuelles Fürwahrhalten im Unterschied zu objektivem Wissen. Zwar ist der Glaube kein Wissen von transzendentalen Wahrheiten, die unmittelbar in den Gesetzen der Vernunft gründen und deren Erkenntnis aus der Subjektivität des erkennenden Subjekts direkt hervorgehen. Denn der Glaube, der in der Wissenschaft der Religion zum entwickelten Bewusstsein seiner selbst kommt, ist nicht auf einen in den ursprünglichen Gesetzen des Subjekts unmittelbar gegründeten, sondern auf einen Gegenstand gerichtet, dessen Dasein „ausser dem Subjekte“ (107) vorhanden ist. Dennoch eignet dem Glauben als Überzeugung von dem Dasein seines Gegenstandes, will heißen: von der Realität der Gottesidee nach Niethammer ein gewisses Wissen der mittelbaren Art, sofern gezeigt werden kann, „daß die theoretische Vernunft, um sich eine bestimmte Forderung der praktischen als möglich denken zu können, durchaus die objektive Realität jener Idee voraussetzen müsse, und daß diese die einzig mögliche Voraussetzung sei, bei der sie sich beruhigen könne“ (108). Die Überzeugung des Glaubens gründet mithin nicht „in zufälligen Beschaffenheiten oder Eigenthümlichkeiten gewisser einzelner Subjekte“ (ebd.). Unbeschadet der Tatsache, dass Subjekte nach Niethammer stets Einzelne sind, ist Glaubensgewissheit von nicht lediglich individuell-subjektiver, sondern von allgemeinsubjektiver Bedeutung. Kurzum: Weit davon entfernt, ein bloßes Meinen zu sein, hat der Glaube an die Realität der Gottesidee als „eine allgemeine Bedingung der Vernunft überhaupt“ (ebd.) Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Damit ist das Fundament der Religionswissenschaft gelegt und die Frage im Grundsatz beantwortet, wie Religion als Wissenschaft bestimmt werden kann.

7. *Organon der Theologie*

Emanuel Hirsch hat ihn einen „Rationalisten vom halben Wege“³⁰ genannt, er selbst wollte als rationaler Supranaturalist³¹ gelten. Beide Bezeichnungen können durch die Rezension eine Bestätigung finden, die Gottlieb Jakob Planck (1751–1833), berühmter Kirchenhistoriker und Inhaber hoher kirchlicher Ämter, Niethammers Religionsschrift in den „Göttingische(n) Anzeigen von gelehrten Sachen“ bereits am 9. Juli 1795 zuteil werden ließ. Einerseits rühmt er den noch anonymen Autor als einen „scharfsinnige(n) und consequente(n) Denker“³² und

³⁰ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. V. Bd., Gütersloh 1975, 57; bei H. gesperrt.

³¹ Dem rationalen Supranaturalismus wollten neben Planck auch Theologen wie K. F. Stäudlin oder der Dresdner Oberhofprediger Christoph Friedrich von Ammon zugerechnet werden. „Dem letzteren hat freilich Schleiermacher auf das Bekenntnis zu dieser Richtung mit der Erklärung geantwortet, dass sich dabei niemand ‚etwas gehörig Bestimmtes zu denken wisse‘ und den ironischen Vorschlag hinzugefügt, auch einen irrationalen Supranaturalismus oder supranaturalen Irrationalismus, sowie einen naturalistischen und innaturalistischen Suprarationalismus zu unterscheiden; dann werde das Konzert erst vollstimmig sein (Zugabe zu dessen Sendschreiben an Ammon. S. W. I 5 S. 417f.).“ (O. Kirn, *Art. Rationalismus und Supranaturalismus*, in: TRE 16, 447–463, hier: 461)

³² Rez., „Ueber Religion als Wissenschaft ...“, in: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften*. 109. St., 9. Julius 1795, 1089–1094, hier: 1094. Zum Nachweis der Autorschaft von Planck vgl. D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich II*, 1005 Anm. 215.

lobt die Folgerichtigkeit, mit der er auf den von Kant eingeschlagenen Pfaden voranschreitet, um Religion auf apriorischer Basis zu begründen sowie ein Kriterium ihrer positiven Erscheinungsgestalten zu gewinnen. Andererseits gibt er der Hoffnung Ausdruck, „daß wir mit unserer christlichen Religion noch nicht in dem Fall seyen, diesen Probestein als den einzig anwendbaren erkennen zu müssen“³³. Nichts von derlei Vorbehalten ist in der Besprechung zu lesen, die Johann Benjamin Erhard dem Buch seines Freundes in der Allgemeinen Literatur-Zeitung vom 5. September 1795 gewidmet hat.³⁴ Dass jeder in Kants Fußstapfen treten müsse, „der Religion als Wissenschaft darstellen und ihr praktischen Eingang verschaffen will“³⁵, gilt als ausgemacht. Ein etwaiger Vorbehalt Erhards gegenüber Niethammers religionswissenschaftlichem Konzept ist allenfalls darauf gerichtet, den transzendentalen Ansatz in seiner regulativen und kriteriologischen Funktion etwa dadurch noch unmissverständlicher zur Geltung zu bringen, dass die prinzipielle Unmöglichkeit einer sinnlichen Erschließung übersinnlicher Offenbarung erkenntnistheoretisch aufgewiesen wird. Im Übrigen aber wird Niethammer vorbehaltlos das Verdienst zuerkannt, den Versuch eines selbständigen „Organons der Theologie“³⁶ auf kantischer Basis im Großen und Ganzen erfolgreich, jedenfalls erfolgreicher unternommen zu haben, als das durch vorhergehende Versuche geschah, denjenigen von Fichtes Offenbarungsschrift eingeschlossen.

Niethammer realisiert die Idee eines Organons der Theologie im wesentlichen dadurch, dass er neben Fundament und Grundbegriff apriorischer Religionswissenschaft deren Inhalt und Umfang zu bestimmen sucht. Um die von praktischer Vernunft kategorisch geforderte Realisierung des Ideals des höchsten Guts als möglich zu denken, ist die Annahme der Wirklichkeit der Gottesidee theoretisch alternativlos und die entsprechende Glaubensüberzeugung als eine allgemeinsubjektive Bedingung von Vernünftigkeit überhaupt zu behaupten. Mit dem Erweis des Rechts dieser Behauptung ist das Fundament der ganzen Religionswissenschaft gelegt und der Grundbegriff der Religion als Wissenschaft vollständig bestimmt. Den Rechtserweis zu erbringen, dass die Wissenschaft der Religion auf einem vernünftigen Grund beruht, ist nach Niethammer primär ein philosophisches Geschäft und nicht der Religionswissenschaft selbst, sondern der Philosophie „als dem Hauptgebäude der Wissenschaft“ (109) aufgetragen, von dem aus allen wissenschaftlichen Disziplinen ihre systematische Stätte zugewiesen wird. Was hinwiederum die Binnenverfassung der apriorisch begründeten Religionswissenschaft betrifft, so enthält sie einen praktischen und einen theoretischen Teil. Der praktische Teil, den zu kennen zum „gemeinen praktischen Gebrauch ... völlig hinreichend“ (118) ist, zielt wie das in der Moralphilosophie bedachte Sittengesetz unmittelbar auf Vorsätze moralischen Verhaltens und „stellt unsere Pflichten als göttliche Gebote auf“ (110). Er belässt es aber nicht bei der Beantwortung der Frage, was zu tun ist, um gottgefällig zu sein und selig zu werden, sondern klärt zugleich darüber auf, dass Seligkeit erlangt, wer das Gottgegebene willig tut. Erst beides zusammengenommen macht den praktischen Teil apriorischer Religionswissenschaft aus: er thematisiert im Verein mit Verpflichtungen auch Verheißungen

³³ Göttingische Anzeigen, a. a. O., 1093.

³⁴ Zu Erhard, mit dem sich Niethammer in Jena bald befreundet hatte, vgl. im Einzelnen: D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1189–1392; ferner II, 981; 1006 Anm. 218.

³⁵ Rez. „Ueber Religion als Wissenschaft ...“, in: ALZ Nr. 241, 5. 9. 1795, Sp. 489–493, hier: 493. Zum Nachweis der Verfasserschaft Erhards vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1338.

³⁶ A. a. O., Sp. 490, 493.

und umfasst so „Gesetz und Evangelium“ (111; bei N. gesperrt). Pflicht und Hoffnung sind zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. „Beides trifft man auch gewöhnlich in allen Religionen an; so zwar, daß auch immer die Pflichterfüllung als oberste Bedingung oben an steht, aber nie von ihr getrennt ist die Hoffnung, daß das Bedingte eintreffen werde, wenn der Mensch nur die Bedingung erfüllt habe.“ (Ebd.)

Der theoretische Teil apriorisch begründeter Religionswissenschaft folgt auf den praktischen, dessen implizite Voraussetzungen er expliziert und apologetisch zu rechtfertigen sucht; er thematisiert in der Weise einer „Metaphysik der Religion“ (112; bei N. teilweise gesperrt) zunächst die begründete Möglichkeit der Realisierung des Ideals des höchsten Guts im allgemeinen, um sodann zur Theologie zu führen, „indem er den Begriff der Gottheit als des einzig möglichen Erklärungsgrundes jener Möglichkeit aufstellt“ (ebd.). In dem Gebot, das höchste Gut zu realisieren, ist nicht nur die Forderung enthalten, den zugleich sinnlich und vernünftig bestimmbaren Willen zu interner Heiligkeit zu erheben. Gefordert ist zugleich, eine externe moralische Ordnung in der sinnlich gegebenen Welt hervorzubringen, in der die Natur dem Sittengesetz gemäß geformt ist. Beides setzt die moralische Formbarkeit des Sinnlichen voraus und ist ohne die Erwartung einer unter den Bedingungen der Moral gewährleisteten Übereinstimmung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit nicht denkbar. Die Gewähr für solche Koinzidenz hinwiederum ist nur unter der Voraussetzung gegeben, dass der Idee der Gottheit Realität zukommt, welche Sittengesetz und Naturgesetz in sich begreift. Weil dies der Fall ist, ist Theorie zur Annahme des Daseins Gottes als eines Postulats praktischer Vernunft nicht nur berechtigt, sondern in bestimmter Weise sogar verpflichtet.

Es erhellt, was nach Niethammer von Kant „evident genug dargethan“ (ebd.) worden ist, dass nämlich die einzig gültige Deduktion des Gottesbegriffs von der Forderung der Realisierung des Ideals des höchsten Gutes ihren Ausgang zu nehmen hat. Gott ist der Erklärungsgrund der Möglichkeit einer Verwirklichung der Moral unter den Bedingungen der Endlichkeit, Theologie die Lehre von dem notwendigen und in seiner Notwendigkeit einzig möglichen Bedingungsgrund möglicher Sittlichkeitsrealisierung. Alle Aspekte theologischer Lehre haben sich hieran und damit an der Tatsache zu orientieren, dass „die ganze Theologie ... Moraltheologie“ (113; bei N. teilweise gesperrt) sei. Niethammer illustriert dies am Verhältnis der Lehre von Dasein und Eigenschaften Gottes. Wie das göttliche Dasein nur im moraltheologischen Zusammenhang und unter Anerkennung des Primats praktischer Vernunft berechtigterweise behauptet werden kann, so gilt dies auch für die Prädikation göttlicher Eigenschaften: Gott kann keine Eigenschaft zugeschrieben werden, welche nicht als notwendige Bedingung gedacht werden muss, das Ideal des höchsten Guts zu realisieren.

Theologie als theoretische Religionswissenschaft gibt es nur im Rahmen der praktischen und diese hinwiederum nur auf der Basis einer Philosophie, die sich primär als Wissenschaft praktischer Vernunft begreift und Theorie in Anerkennung des Primats praktischer Vernunftwissenschaft betreibt. Um diese Grund- und Rahmenbedingungen vernünftiger Theologie sicher zu stellen und spekulative Grenzüberschreitungen im Sinne vorkritischer Metaphysik und Dogmatik zu verhindern, plädiert Niethammer entschieden dafür, der konstruktiven Religionswissenschaft einen kritischen Teil beizugeben, welcher die Grenzen vernünftigen Vernunftgebrauchs bestimmt und den aus der Überschreitung dieser Grenzen hervorgehenden dialektischen Schein auflöst. Ohne entsprechende Kritik kann Religions-

wissenschaft nicht konstruktiv sein und nicht entscheiden, was theologisch zu wissen aus praktischen Vernunftgründen nötig und was als vermeintliches Wissen zu beanspruchen unvernünftig, ja widervernünftig und schädlich ist.

8. Niethammer in Jena

Bezieht man das nahegelegene Weimar ein, so waren im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts wohl kaum an einem anderen Ort der Welt auf engstem Raum so viele hervorragende Geister und außergewöhnliche Menschen versammelt wie in Jena und im Umkreis der Salana. Die Anregungen, die Niethammer von den dortigen Gelehrtenzirkeln und insbesondere von den in ihnen mit großer Intensität geführten Kantdiskussionen empfing, prägten seine Theorie und Praxis entscheidend. Sein eigener Beitrag zu den Jenaer Debatten im Kontext der Kant'schen Philosophie lässt sich unbeschadet der Unterscheidung von Phasen seiner Entwicklung insofern auf einen einheitlichen Begriff bringen, als er durchweg vom Bewusstsein eines Problems bestimmt ist, das auch fernerhin und über die Jenaer Zeit hinaus grundlegend sein sollte für Niethammers Denken und Handeln. Dieses Problembewusstsein beinhaltet zwei Konstanten, die nicht zur Disposition gestellt werden: Auf vernunftkompatible Weise erfassen lassen sich Bedeutung und Funktion von Religion und Offenbarung nur unter striktem Verzicht auf supranaturale Ansprüche, welche sich rationaler Kontrolle systematisch entziehen und allein auf das formale Geltendmachen von Autorität stützen. An diesem für sein Jenaer Schrifttum zentralen kritischen Grundsatz hat Niethammer immer festgehalten. Stets festgehalten hat er aber auch an der theologischen Überzeugung, dass die Vernunft um ihrer selbst willen der Religion bedarf, weil es Probleme gibt, die vernünftigerweise weder zu leugnen noch ohne religiöse Aufschlüsse auf vernunftentsprechende Weise zu bearbeiten sind. In der Jenaer Zeit war es vor allem die kantische Problematik des Verhältnisses von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit, welche Niethammers Theoriebildungen herausforderte und u. a. die These provozierte, dass Religion zu haben sittliche Pflicht, d. h. aus Gründen praktischer Vernunft nicht nur möglich, sondern auch nötig sei.

In seiner am 28. Oktober 1797 verteidigten Disputationsschrift „*De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo*“, mit der er die Voraussetzung für seine Aufnahme als außerordentlicher Professor in die Jenaer theologische Fakultät schuf, hat Niethammer die bisher eingeschlagene Linie weiterverfolgt. Die Schrift erhielt für den Buchhandel den Titel „*Doctrinae de Revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae Periculum*“ und wurde 1798 in ihrer deutschen Fassung mit der Überschrift versehen: „Versuch einer Begründung des Vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens“.³⁷ Was in

³⁷ F.I. Niethammer, Versuch einer Begründung des Vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens. Nach dem Lateinischen. Mit einem Anhang, der eine Darstellung des Gesichtspunkts enthält, aus dem diese Begründung aufgefasst werden muß, Leipzig/Jena 1798. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Vgl. hierzu Schellings Aufsatz „Ueber Offenbarung und VolksUnterricht“ (in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Achter Bd. Zweites Heft [1798], 149–163; jetzt in: F.W.J. Schelling, AA I/4, 249–256), in dem sich dieser in Übereinstimmung mit Niethammer gegen das supranaturalistische Verfahren verwahrt, durch die Hintertür der kantischen Philosophie wieder ein-

dem neben der philosophischen Dissertation von 1792 und der Religionsschrift von 1795 dritten Jenaer Hauptwerk über die Notwendigkeit einer gültigen Begründung des Offenbarungsglaubens (vgl. 4–11) und den Gesichtspunkt gesagt wird, von dem die Untersuchung der Offenbarungslehre ihren Ausgang zu nehmen hat (vgl. 12–28), wiederholt nur bereits Bekanntes. Nichts Neues enthält auch der Hinweis, das Bedürfnis des Offenbarungsglaubens (vgl. 28–87) könne stets nur ein praktisch-vernünftiges sein mit der Folge, dass von Offenbarung nirgends als von einer Beglaubigungsinstanz des Sittengesetzes, also nicht im Sinne eines Glaubens an Offenbarung bzw. an durch Offenbarung unmittelbar von Gott mitgeteilte Lehren und Informationen, sondern stets nur als von einem Erscheinungsmedium der Moral und Hilfsmittel ihrer Realisierung die Rede sein dürfe. Die Offenbarungsthematik stellte sich mithin im Vergleich zur Tradition sachlich ganz anders und völlig gewandelt dar: „(Es) ist lediglich das alte *Wort*, gar nichts von dem alten *Begriff* beibehalten.“ (IV) Nicht mehr auf die durch sinnliche Wunder beglaubigte Mitteilung übervernünftiger göttlicher Lehrwahrheiten, die auf Autorität hin zu glauben sind, ist der Offenbarungsbegriff bezogen; er bezeichnet vielmehr das Geschehen der Erschließung religiöser Glaubensgewissheit einer im Grunde bestehenden und im Endzweck realisierten Koinzidenz von Sittlichkeit und Sinnlichkeit nach Maßgabe praktischer Vernunft.

Offenbarungsglaube ist wesentlich Vorsehungsglaube, welcher Glaube der Vernunft nach Niethammer gänzlich gemäß ist, wenn er in Form einer moralisch motivierten Teleologie expliziert wird. Religiöser Vorsehungsglaube beansprucht nicht, an die Stelle naturwissenschaftlicher Welterklärung zu treten, um diese zu ersetzen. Aber er vermag natürliche Welterfahrung mit einem Sinn zu versehen, den diese nicht – jedenfalls nicht in eindeutiger Weise

zuföhren, was durch die Vordertür soeben erst hinausgeschafft wurde. Schelling kommt zu dem Schluss: „Sobald erwiesen ist, daß die Bedingungen der Construction eines Begriffs falsch oder unmöglich sind, muß er aus dem System der Begriffe verschwinden. – Seine *scientifiche* Dignität kann der Offenbarungsbegriff ferner nicht behaupten. Dies hatte der oben genannte Verf. (sc. Niethammer) früher schon, in der Schrift *Ueber Religion als Wissenschaft*, unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte: jener Begriff, zum *Princip* erhoben, zerstöre allen Vernunftgebrauch. Das aber eben ist die Probe, ob ein Begriff *scientifiche* Realität habe; denn jeder Begriff muß, (so wie jede rechtliche *Maxime* zum allgemeinen Gesetz des Handelns) zum allgemeinen *Princip* des Wissens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer, und reeller Begriff ist. Soll nun aber deswegen der Offenbarungsbegriff völlig aus der Welt verschwinden? Diese Frage hat der Verf. jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet, und gezeigt, daß er, wenn er in einem System des Wissens nicht mehr Platz findet, dagegen eine sichre Stelle in der Methodenlehre des Volksunterrichts finden werde.“ (AA I/4, 256; vgl. D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich* II, 1050ff.) Im editorischen Bericht zur kritischen Ausgabe der zitierten Schellingschrift finden sich Hinweise auf ihre Entstehungsgeschichte (vgl. AA I/4, 238–244) sowie auf die Geschichte ihrer frühen Rezeption (vgl. AA I/4, 244–246), die u. a. zeigen, dass der Atheismusstreit bereits seinen Schatten vorauswirft. Dies ist auch an der Rezeptionsgeschichte von Niethammers Dissertation zu belegen, etwa an ihrer Besprechung durch Süskind in den Tübingischen gelehrten Anzeigen (27. Stück 2. April 1798, 209–216; 28. Stück 5. April, 217–224; 30. Stück 12. April, 233–240), wo es heißt: „es läßt sich, wenn man sich mehrerer ähnlicher Erklärungen anderer kritischer Philosophen aus den neuesten Zeiten erinnert, wohl schwerlich läugnen, dass die neueste kritische Philosophie eine immer sichtbarere Tendenz zu einem *skeptischen Atheismus* zeigt, insofern man unter dieser Benennung von jeher, und zwar mit allem Recht, dasjenige System verstanden hat, welches alle Möglichkeit, die *Wirklichkeit des Daseyns Gottes ausser der Idee* durch gültige theoretische oder practische Gründe zu behaupten, läugnet.“ (A. a. O., 218)

– zu generieren vermag. Zwar nimmt auch der Vorsehungsglaube auf *bruta facta* Bezug, aber deren Sinn geht nicht unmittelbar aus ihrer Faktizität, sondern aus der Art und Weise ihrer Beurteilung im Lichte vernunftreligiöser Betrachtung hervor. Was unter äußeren Erfahrungsgesichtspunkten lediglich als eine bloße Begebenheit nach Naturgesetzen erscheint, kann in ethiktheologischer Perspektive mit vernünftigem Recht als ein Geschehen beurteilt werden, das unter der Leitung göttlicher Vorsehung steht, die für den Gang der Dinge sowohl im Einzelnen als auch und vor allem im Ganzen sorgt, auf dessen Sinn sich glaubensgewisse Moral verlassen kann.

Von Dieter Henrich, der dem Vorsehungsglauben eine für sie entscheidende Bedeutung zuerkannt hat, stammt der Vorschlag, die Jenaer Entwicklung Niethammers in vier Phasen zu gliedern: In einer ersten, deren Überzeugungsstand am ausführlichsten in der im Frühjahr 1792 verfassten Einleitung in die deutsche Bearbeitung der Geschichte des Malteserordens von Vertot dokumentiert sei, vertrete Niethammer den kantisch begründeten Standpunkt eines Rationalismus der praktischen Vernunft, der „mit einer Theorie der Religionen als Medien der Selbstentwicklung der Vernunft verbunden“³⁸ werde. Mit der Wirklichkeit von Offenbarungen rechnet Niethammer nach Henrich in dieser Phase nicht. Diese gelten unter den Bedingungen reiner Vernunftreligion nicht nur als entbehrlich, sondern als unmöglich. Von der vernunftreligiösen Möglichkeit faktischer Offenbarung wurde Niethammer nach Henrich erst durch Fichtes „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ überzeugt. Die Fichte-schrift habe ihn wie viele andere ihrer Leser „darauf gebracht, der Offenbarungsglaube der Menschen möchte doch aus Gründen hervorgehen, die auch von der Kantischen Position aus eine andere Art von Aufmerksamkeit als die einer historisch-psychologischen Erklärungen verdienen“³⁹. Lasse sich ein menscheitsgeschichtlicher Zustand denken, in welchem der Bestand der Moral nicht anders als durch eine göttliche Offenbarung in der Erfahrungswelt hergestellt und gewährleistet werden könne, sei auch ihre Möglichkeit prinzipiell gegeben und ihre empirische Faktizität immerhin denkbar.

Auch unter den Bedingungen der Fichte'schen Offenbarungsschrift von 1792, welche nach Henrich die zweite Phase der Religionstheorie Niethammers bestimmt, bleibt Fundament einer möglichen Theorie tatsächlicher Offenbarung allein die praktische Vernunft. Der gegenüber der ersten Phase vollzogene Wandel hält sich damit in engen Grenzen. Im Übergang von der zweiten zur dritten Phase der Jahre 1795/96 überwiegen ebenfalls die Kontinuitätsmomente die Momente der Diskontinuität. An der Möglichkeit einer Relevanz der Offenbarungsthematik für eine an Kant orientierte Religionsphilosophie hält Niethammer fest, wengleich er die eigentümliche These, mit der Fichte die Denkbarkeit faktischer Offenbarung 1792 begründet hatte, im Verein mit diesem aufgibt. Niethammer ist in der dritten Phase seiner Entwicklung nach Henrich vor allem damit beschäftigt, der Vernunftreligion, auf deren Basis allein verlässlich über Möglichkeit und Wirklichkeit von Offenbarungen zu urteilen sei, einen Gehalt zuzudenken, der diese nicht nur als vernünftig, sondern auch als religiös erscheinen lasse. Unter Wahrung ihrer Grundlagen werde die kantische Religionstheorie in dem Interesse rezipiert und fortentwickelt, der Religion genau jene Lebensbedeutung zu sichern, „von der mit den Tübinger Dogmatikern auch viele andere meinten, sie müsse mit

³⁸ D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich II*, 960.

³⁹ A. a. O. II, 963.

dem konsequenten Kantianismus dahinschwinden“⁴⁰. Dabei gelange Niethammer zu einer Neubestimmung des Offenbarungsbegriffs, die von der supranaturalistischen charakteristisch unterschieden und zugleich kennzeichnend sei für den Bedeutungswandel, den der Begriff der Offenbarung in weiten Teilen der nachkantischen Philosophie erfahren habe. Als wichtigstes philosophisch-offenbarungstheologisches Problem, das durch den Atheismusstreit nur umso dringlicher wurde, erwies sich für Niethammer gemäß Henrich die epistemologische Frage, wie von der Einsicht in die Notwendigkeit, einen fundierten Grund von Selbst und Welt denken zu müssen, zur Erkenntnis fortzuschreiten sei, dass es sich bei diesem Grund nicht lediglich um eine gesetzte Voraussetzung, sondern um eine sich selbst voraussetzende Voraussetzung handle, der Wirklichkeit an sich selbst zugesprochen werden könne. Im Übrigen lasse Niethammers Interesse an der Methodologie der Religionstheorie nach, und zum Hauptzweck seiner religionstheoretischen Schriften werde der Aufweis der Bedeutung der Vernunftreligion für das konkrete Selbstverständnis und die Lebenspraxis von Menschen. Die Vernunftreligion erfülle eine sittliche Funktion, welche praktische Vernunft allein und ohne sie nicht zu erfüllen vermöchte; insofern sei Religion zu haben sittliche Pflicht.

Den Charakter der Religion als sittliche Pflicht hat Niethammer mit Nachdruck herauszustellen versucht. Zu einem stimmigen Konzept, das seinen eigenen Anforderungen an eine überzeugende Religionstheorie entsprochen und die unveräußerliche Bedeutung der Religion für vernünftige Subjektivität und Selbsttätigkeit durchschlagend erwiesen hätte, gelangte er nach Henrichs Urteil dabei allerdings nicht. Durch die Wirren des Atheismusstreits zusätzlich irritiert und verunsichert, stellte Niethammer seine schriftstellerische Tätigkeit für geraume Zeit ein, um erst zu Beginn seiner Würzburger Zeit 1804 mit zwei kleineren Texten wieder an die Öffentlichkeit zu treten, die nicht aus akademischem, sondern aus Anlass seines pfarramtlichen Dienstantritts konzipiert wurden. Eine deutliche Abkehr von Fichte und eine terminologische Nähe zu Jacobi und Schleiermacher lässt sich nach Henrich in dieser vierten und letzten Phase unschwer erkennen. Im Übrigen sind die beiden Beiträge ihrem Entstehungsanlass gemäß eher erbaulicher Rede als präziser Begriffssprache verpflichtet. Religions-theoretische Aufschlüsse von hinreichender Präzision lassen sich aus ihnen nicht gewinnen. Auch später hat sich Niethammer am philosophisch-religionstheoretischen Diskurs seiner Zeit nicht mehr oder nur noch marginal beteiligt.

Orientiert man sich am Zentralbestand des religionsphilosophisch-theologischen Werkes Niethammers, das im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in kaum mehr als fünf Jahren entstanden ist, dann überwiegt trotz einer offenbarungstheologischen Variante der Eindruck positioneller Geschlossenheit. Die Abkehr vom supranaturalistischen Standpunkt ist seit geraumer Zeit vollzogen, der mit Storr assoziierte Offenbarungsbegriff in seiner Substanz zersetzt. Nach Maßgabe des auszugsweisen Kommentars und der Paraphrase, die Niethammer ihr im Rahmen seiner philosophischen Dissertation gegeben hat, hat die Offenbarungsschrift Fichtes den Tübinger Supranaturalismus nicht etwa rehabilitiert, sondern die Einsicht seiner Unhaltbarkeit bestätigt, zu der man im Tübinger Stift bereits unabhängig von Fichte gelangt war. Wenn Niethammer bekennt, durch diesen sei der Wissenschaft von der Offenbarung ein neues, allein tragfähiges Fundament gegeben worden, dann bezieht sich dies primär auf die kantische Basis, von der aus argumentiert wird, und weniger auf die ominöse hypothetische Konstruk-

⁴⁰ A. a. O. II, 1003 f.

tion, aus der sich die Denkbarkeit und vernünftige Möglichkeit einer sinnlichen Gottesoffenbarung ableiten ließ. Der baldige Wegfall dieser Konstruktion sowohl bei Fichte als auch bei Niethammer hat keineswegs den Charakter einer grundstürzenden gedanklichen Kehre. Die Annahme, wonach mit einer durch sinnliche Erfahrung vermittelten Offenbarung vernunftreligiöser Einsicht zu rechnen sei, wenn Menschen durch ihre Verfallenheit ans Sinnliche das Bewusstsein des sittlich Gebotenen entbehrten, bleibt bei beiden Episode, so unterschiedlich sich ihre weiteren Denkwege gestalteten. Für Niethammer hatte der Verzicht auf die von vorneherein eher marginale Annahme die ebenso umstandslose wie entschiedene religionsphilosophische Konzentration auf die durch Kant bereiteten Grundlagen zur Folge, denen er nicht nur in seiner Religionschrift von 1795, sondern auch darüber hinaus treu verbunden blieb.

Hegel, Hölderlin und dann auch Schelling haben geraume Zeit nach Niethammer das Tübinger Stift bezogen. Die Jüngeren waren dem Älteren verbunden, teils eher förmlich, wie im Falle Schellings, teils wie bei Hegel in enger und lebenslanger Freundschaft. Hölderlin erblickte in seiner Jenaer Zeit in Niethammer sogar seinen Mentor. In der Absage an den Tübinger Supranaturalismus war man sich einig. Doch den weit ausgreifenden Schritten, welche die drei Großen je auf ihre Weise über Kant hinaus taten, vermochte ihr älterer Stiftskollege ebenso wenig zu folgen wie den ichphilosophischen Entwicklungen Fichtes. Niethammer blieb ein, wenn man so will, konservativer Kantianer. Den tatsächlichen oder vermeintlichen Mangel an Systematizität in Kants Denken durch ein oberstes Prinzip beheben zu wollen, kam ihm unter dem Einfluss Karl Leonhard Reinholds und Fichtes allenfalls kurzfristig in den Sinn. Zwar scheint er eine Weile mit einer prinzipientheoretischen Fortentwicklung des Kantianismus im Sinne eines Rekurses auf einen obersten Grundsatz sympathisiert zu haben. Insbesondere sein 1793 in dem von Schmid und Snell edierten „Philosophische(n) Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl“ veröffentlichter „Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft“⁴¹ lässt Tenden-

⁴¹ F.I. Niethammer, Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes, aus der Form der reinen Vernunft, in: Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl. Zweiter Bd. Zweites Heft (1793), 1–72. In diesem Beitrag bemüht sich Niethammer, den Grundsatz des Sittengesetzes in seiner absoluten Notwendigkeit und Allgemeinheit apriorisch zu deduzieren und zu beweisen, dass eine verbindliche Regel moralischer Praxis von der Vernunft nicht aus Erfahrung und durch empirieorientierte Pragmatik, sondern nur gewonnen werden könne, wenn sie das Gesetz, nach dessen Maßstab sich der Wille in Rücksicht eines Begehrens selbst zu bestimmen hat, „von aller Erfahrung unabhängig bloß aus sich selbst schöpft“ (45). Liegt das so beschriebene Unternehmen im Rahmen der Kant'schen Philosophie, so scheint das Ansinnen, das moralische Gesetz aus der Form der reinen Vernunft abzuleiten, darüber hinaus auf eine Grundsatzphilosophie zu verweisen, wie Reinhold und in kritischem Anschluss an diesen Fichte sie vertreten haben. Die Form der Vernunft, die ihre Vernünftigkeit ausmacht, besteht nach Niethammer in der absoluten Einheit, welche aller Differenz vorauszusetzen und in allem Mannigfaltigen zur Geltung zu bringen das ursprüngliche Gesetz vernünftiger Tätigkeit ist. Praktische Gestalt nimmt das Formgesetz der Vernunft in der Maxime an, welche die Vernunft aus sich selbst heraus dem Willen überhaupt vorschreibt, nämlich absolut eins sein zu sollen und seine absolute Einheit in allen Willensvollzügen dadurch unter Beweis zu stellen, dass diese verallgemeinerungsfähig gestaltet werden. Konkret bedeutet dies, dass die Regeln, nach welchen jedes wollende Subjekt sich zu bestimmen hat, so beschaffen sein müssen, dass sie gleichermaßen für alle wollenden Subjekte gelten können. Der kategorische Imperativ als das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist damit aufgestellt, welches nach Niethammer nichts anderes ist als das auf den Willen angewendete Grundgesetz der reinen Vernunft selbst.

zen in dieser Richtung erkennen. Doch verfolgte Niethammer diesen Weg nicht weiter, sondern kehrte sich von ihm ab. Er anerkannte die Kritik des Jenaer Freundes Johann Benjamin Erhard, wonach die Vorstellung unrichtig sei, dass sich das sittliche Bewusstsein aus einem ihm vorhergehenden Wissen bzw. Formprinzip der Vernunft ableiten lasse.⁴² Der ansatzweise unternommene Versuch einer prinzipien- bzw. metatheoretischen Herleitung des Sittengesetzes wurde im Sinne des anerkannten Primats praktischer Vernunft und einer zu akzeptierenden Unüberbietbarkeit der orientierenden Evidenz des moralischen Bewusstseins aufgegeben. Niethammer hält sich fortan an Erhards Grundannahme, wonach die Gehalte der Philosophie aus der Evidenz der sittlichen Grundeinsicht und in Abhängigkeit vom praktisch-moralischen Bewusstsein auf analytische Weise zu gewinnen und nicht aus einem Prinzip zu deduzieren seien, welches dem Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft als spekulative Prämisse vorangehe. Auch teilt er die Auffassung des Freundes, ohne sie in vergleichbarer Drastik wie dieser auszusprechen, dass nämlich Fichtes Wissenschaftslehre „als verfehlt und als mit Kant nicht vereinbar“⁴³ zu beurteilen sei, weil sie die benannte methodische Regel missachte: „Das setzende Ich“, so Erhard, „kann setzen was es mag, ich werde mich nur hüten nicht darein zu treten.“⁴⁴

⁴² Am 26. Juli 1793 hatte Niethammer unter Bezug auf seinen „Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft“ den Freund brieflich wissen lassen, er wolle Einheit in das Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie bringen und Erkenntnis- und Begehrungsvermögen auf einen gemeinsamen Wurzelgrund zurückführen (vgl. W. Baum [Hg.], Friedrich Immanuel Niethammer. Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis. Mit einer Ergänzung: Franz de Paula von Herbert, Mein Abtrag an die Welt, Wien 1995, 60–65, bes. 64). Erhard widersetzte sich diesen Bestrebungen, wie aus seinem Antwortschreiben vom 9. August 1793 (vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich II, 1329f.) hervorgeht. Das Wissen des Guten, das den Ausgangspunkt aller Philosophie im Sinne Kants bilde, könne aus keinem anderen Wissen und aus keinem theoretischen oder praktischen Prinzip deduziert werden, das ihm vorhergehe. Statt von anderwärts hergeleitet zu werden, sei es im sittlichen Bewusstsein unmittelbar zu ergreifen und auf seine Voraussetzungen, Implikationen und Folgen hin zu analysieren. Niethammer, der seit 1791 eng mit Erhard befreundet war und häufig mit ihm korrespondierte, blieb von dieser Argumentation nicht unbeeindruckt. Er hat den Einwand des Freundes akzeptiert und sich korrigieren lassen, wie ein Brief an Erhard vom 8. November 1793 beweist (vgl. W. Baum [Hg.], a. a. O., 69f.). Die Ableitung des Moralgesetzes aus der reinen Form der Vernunft sei verfehlt. Das sittliche Bewusstsein, durch welches Philosophie unmittelbare Orientierung erhalte, könne durch keinen Deduktionsbeweis substituiert werden.

⁴³ D. Henrich, a. a. O. II, 1299. Folgt man Manfred Frank, dann hat Niethammer „die Erschütterung des Modells einer Deduktion aus oberstem Grundsatz als Ermütigung zu einem skepsisfreundlichen und grundsatzfeindlichen Philosophieren verstanden ..., das in unendlicher Progression einem Prinzip sich nur entgegenarbeitet, ohne seine Erreichung für möglich zu halten“ (M. Frank, „Unendliche Annäherung“, 406). Insofern habe Niethammer als ein Wegbereiter frühromantischen Philosophierens zu gelten, dessen charakteristisches Kennzeichen die Sehnsucht nach dem Unendlichen sei, das unter den Bedingungen der Endlichkeit wohl durch unendliche Annäherung zu erstreben, nicht aber zu ergreifen und auf den Begriff zu bringen sei. Wie immer man diese Einordnung beurteilen will: Faktum ist, dass in den geistesgeschichtlich so entscheidenden Jahren nach 1790 nicht nur Tendenzen zu einer Fortbildung des Kant'schen Denkens im Sinne des Idealismus, sondern umgekehrt auch Motive zu einer „Rekantianisierung der idealistischen Philosophie“ (a. a. O., 502) wirksam waren.

⁴⁴ Brief Erhards vom 2. November 1794, in: W. Baum (Hg.), a. a. O., 112–114; hier: 112.

9. Zusammenfassender Epilog

Gesetzt, der Beweis des absolut göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion lässt sich nicht befriedigend führen, sind Fundament und Begriff, Inhalt und Umfang der Religionswissenschaft nach Niethammers Schrift von 1795 nur auf apriorische Weise, also nach Maßgabe der ursprünglichen Anlage des menschlichen Geistes vor aller bestimmten Erfahrung zu begründen, und jede gegebene Religion hat an der apriorischen Verfassung des Geistes bzw. am Gesetz der vom Primat des Praktischen bestimmten Vernunft den Maßstab ihrer Geltung. Die Bestimmung ihres verbindlichen Inhalts sowie die Verfassung und Auslegung von Buchstaben und Sinn ihrer Urkunden bemessen sich dann an einem transzendental begründeten Religionsbegriff und einer ihr entsprechenden Religionswissenschaft. Für wahr und gültig anerkannt wird eine positive Religion demnach nur in den Beständen, die mit der Vernunftreligion übereinstimmen.

Diese Behandlungsart scheint auf den ersten Blick für den Geltungsanspruch einer gegebenen Religion sehr nachteilig zu sein, weil sie ihr abspricht, den Grund der Überzeugung ihrer Wahrheit in sich zu tragen. In Wirklichkeit aber ist der vermeintliche Nachteil nach Auffassung Niethammers ein Vorteil, weil die Vernunftreligion einer gegebenen Religion auf vermittelte Weise jenen Anteil an Wahrheit und Gültigkeit zu sichern vermag, den sie von sich aus nicht hat, solange der Beweis für ihren absolut göttlichen Ursprung noch nicht vollendet ist. Zwar will sich Niethammer, wie er in diplomatischer Umständlichkeit und in erkennbar strategischer Absicht vernehmen lässt, gerne bescheiden, „nicht behaupten zu wollen, daß Nachrichten aus einer übersinnlichen Welt auch durch eine unmittelbare Veranstaltung der Gottheit nicht mitgeteilt werden könnten“ (124; bei N. teilweise gesperrt); gleichwohl sei es ein Faktum von mehr als lediglich historischer Bedeutung, dass wir solche supranaturalen Offenbarungsmitteilungen „schlechterdings nicht verstehen und nie anders, als wie ein verschlossenes Geheimniß, bloß, wie sie gegeben sind, nachsagen könnten; da alles, was aus dem Gebiet des Uebersinnlichen in unsre Erkenntniß kommen kann, a priori schon in unsrer Vernunft vorhanden ist und, wenn wir es verstehen sollen, darin auch vorhanden sein muß.“ (Ebd.) Aus diesen, für die Gesamtkonzeption entscheidenden Sätzen erhellt, dass das Problem einer gegebenen Offenbarungsreligion in der schieren Positivität ihres Begriffs und ihres in Anschlag gebrachten Glaubensgrundes und nicht nur und auch nicht primär darin besteht, den Beweis ihres absolut gültigen Ursprungs bisher nicht befriedigend erbracht zu haben. Denn selbst für den Fall, dass er erbracht sein würde, wäre das Bewiesene kein offenes, sondern ein in sich verschlossenes, der Vernunft gänzlich entzogenes Geheimnis, das nur als ein unbegreifliches brutum factum behauptet werden könnte.

Die eigentliche Pointe der Argumentation Niethammers zielt auf die Einsicht, dass der einer positiven Offenbarungsreligion nach Maßgabe ihrer eigenen Verfassung und Logizität abverlangte Beweis ihrer Wahrheit und Geltung von zwangsläufig selbstdestruktiver Dialektik ist, insofern sich der Beweis, sobald er erbracht ist, eigentlich in einen Misserfolg kehrt, da er das eben erst mit Vernunftmitteln Bewiesene unter der Hand jedem Vernunftzugriff entzieht. Wird diese selbstdestruktive Dialektik durchschaut, die einer sich auf supranaturale Offenbarung gründenden positiven Religion in Form ihrer Positivität nicht nur äußerlich, sondern dem Begriff nach eignet, dann wird die Bestellung der Vernunftreligion zur Bemessungs-

grundlage aller religiösen Erscheinungen unmittelbar einleuchten. Der Vernunftreligion und ihrem von apriorischer Religionswissenschaft erhobenen Gehalt ist daher die Funktion des Kriteriums und Prüfmittels positiver Religion bzw. gegebener Religionen vorbehaltlos zuzuerkennen. Diese allein vermögen die Wahrheit religiöser Inhalte zu bestimmen und die rechte Behandlungsart religiöser Urkunden zu gewährleisten.

Vernünftige Religionswissenschaft hat das durch Scheindialektik zu suprarationaler Transzendenz Erhobene „auf seine transcendente Bedeutung“ (126) zurückzuführen, zwischen vernünftigen, vernunftindifferenten und un- bzw. widervernünftigen Gehalten zu unterscheiden und zu sondern, um die historisch überkommene Religion und ihre traditionelle Dogmatik in Kritik und Konstruktion auf eine Weise anzuverwandeln, die nach Niethammer ebenso vernünftig wie religiös ist. Die zunächst nach strengen Regeln professioneller Historiographie aufzubereitenden Urkunden einer gegebenen Religion sind dabei so auszulegen, dass ihr zeitüberlegener Sinn erkennbar und ihre Verwendung für die aktuelle Religionslehre durch vernünftige Auslegung gesichert wird. Kants Religionsschrift habe durch ihre Deutung biblischer Wahrheiten ein vortreffliches Beispiel der geforderten Behandlungsart gegeben und die wahre Methode aufgezeigt, die Vernunftreligion unter Bezug auf die historischen Urkunden einer positiven Religion zu lehren (vgl. 130).

HEINZ-ELMAR TENORTH

Allgemeines Normativ von 1808. Niethammer als Schulreformer

Vorbemerkung

Friedrich Immanuel Niethammer hat seinen festen Platz in der bildungshistorischen Forschung und in der bildungstheoretischen Diskussion. Hier wie dort wird sein Platz vor allem durch seine Streitschrift gegen den Philanthropinismus definiert, meist erst sekundär, wenn überhaupt durch das Normativ.¹ Die Pädagogen überlassen aber auch die Schrift von 1808 keineswegs dauerhaft den Theologen, wie das die zurzeit dominierende theologische Rezeption Niethammers vielleicht nahelegen könnte. Innerhalb der Erziehungswissenschaft wird Niethammers „Streitschrift“ vielmehr noch aktuell zu den „Schlüsselwerken der Pädagogik“ gerechnet², wenn auch nicht im Konsens beurteilt.

Wie es Streitschriften erwarten lassen, ist der Platz zwar fest etabliert, aber nicht unumstritten. Nicht erst seit Friedrich Paulsen gibt es einerseits sehr kritische Bemerkungen³, über den

¹ Zum Beleg, allein aus der Handbuchliteratur: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte Bd. II, 18. Jahrhundert (München 2005), S. 117 (im Kap. „Pädagogisches Denken“ bei U. Herrmann, aber im Kontext der Bemühungen der Fichteaneer und Kantianer „die Wissenschaft von der Erziehung auf klarere begriffliche Grundlagen zu stellen“; S. 163 (bei Walter Sparn, mit Niethammers Streitschrift als Indiz für das Auseinandertreten religiöser und theologischer Aspekte in der Theorie der Bildung), S. 305 (pauschal und für den Neuhumanismus im Gelehrtenschulwesen), S. 412 (für die Entgegensetzung von Bildung und Beruf); sowie Bd. III, 1800–1870 (München 1987), bes. S. 71 (im Hinweis auf die Streitschrift bei Jäger/Tenorth im Abschnitt „Pädagogisches Denken“), S. 108 (bei Jeismann im Kontextkapitel zu Schulpolitik und -verwaltung), S. 160 zum Normativ, S. 255 für die Neuordnung der Lehrerbildung von 1809 (im Kap. Lehrerbildung von Tenorth); Max Liedtke: Gesamtdarstellung. In: ders. (Hrsg.): Handbuch der Geschichte des Bayerischen Bildungswesens. 2. Bd.: Geschichte der Schule in Bayern von 1800 bis 1918. Bad Heilbrunn 1993, S. 11–133, zu Niethammer S. 27 (für den politischen Kontext nach 1803/04), 62 f. sowie 90 f. (für die Streitschrift und das Normativ)

² Für diese Zuordnung vgl. – leider erst nach meinem Vortrag erschienen – Klaus Prange: Schlüsselwerke der Pädagogik. Bd. 2: Von Fröbel bis Luhmann. Stuttgart 2009. Dort wird Niethammers Schrift auf den Seiten 40–53 behandelt, sogar mit knappen Hinweisen auf den bildungspolitischen Kontext und das Normativ, sonst aber konzentriert „auf die bleibende Botschaft“, die sich in ihrem kritischen Gehalt auch aktualisieren lasse (S. 44).

³ In der Herbart-Forschung wird dessen Kritik überliefert: „das Buch ist so voll leerer übler Laune und wahrer Undankbarkeit gegen eine ganze Reihe von Vorgängern, so voll übel angebrachter Philosophie, um trivialen Dingen einen Schein der Neuzeit zu geben, verteidigt eine gute Sache so schlecht Und liest sich gleichwohl so gut, ist so bequem zum Nachsprechen eingerichtet ...“ und später, in einem Brief nach Bremen: „Ich habe lange nichts Schlechteres bei so viel Prätension und selbst gutem Willen gesehen.“ (J.F. Herbarts Pädagogische Schriften. Hrsg. von O. Willmann/Th-Fritsch. 3. Bd., Osterwieck/Leipzig 1919, in den „Vorbemerkungen“ zu den Schriften zur praktischen Pädagogik, zit. S. 4).

historischen Gehalt dieser Schrift, aber auch über die philosophische Qualität, ohne dass Paulsens Schlussfolgerung und Empfehlung sich durchgesetzt hätte: „Es wäre wohl endlich an der Zeit, über solche Lukubrationen [bei Nacht erzeugte wissenschaftliche Arbeiten; nächtliche Ergüsse, wäre Paulsens Ton angemessen, H.-E.T.] zur Tagesordnung überzugehen und nicht für ein Werk, das so rücksichtslos nach eigengemachten, schiefen Begriffen die Tatsachen verdreht, eine sehr ‚ehrenvolle Stellung in der Geschichte der Pädagogik‘ zu fordern, wie“ – so verweist Paulsen – „noch Elspeger⁴ tut.“⁵

Nicht einmal die Bildungstheoretiker sind Paulsen aber in diesem Urteil und Vorschlag gefolgt, im Gegenteil. Kontinuierlich im 20. Jahrhundert war Niethammer vielmehr Thema, zuerst und meist in einer Standardversion, als Exempel für die Verurteilung des Philanthropinismus und die Legitimität der Aufklärungskritik⁶, dann auch, gegen die meist geübte Attribuierung, in der bildungshistorischen Apologie der Aufklärung⁷. Theoretischen Ertrag bringt das vor allem dann, wenn Niethammers binäre Codes nicht nur dupliziert, sondern in ihrem theoretischen Sinn als Vorarbeit an neuen Einheitsbegriffen, dem der Bildung, gelesen werden. Herwig Blankertz⁸ z.B. hat in dieser Weise scharfsinnig (und nicht ohne Gegenrede zu

Herbart verteidigt auch Wismayrs Lehrplan („kein kompetenter Richter“ habe in der Sache gesprochen, (S. 156), und hält fest: „Ungleich besser [als Niethammers Schrift] sind Fichtes Reden ...“ (S. 435, Anm. 1)

⁴ Paulsen verweist hier zum Beleg auf den Beitrag von Elspeger: Niethammer. In: K. Schmid (Hrsg.): Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens. Bd. V, Gotha 1866, S. 233–237.

⁵ Friedrich Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht. 3., erw. Aufl., 2. Bd., Berlin/Leipzig 1921, zit. S. 233//34.

⁶ Eduard Spranger bringt es in seinem Preußen-Zentrismus allerdings fertig, Niethammer in den thematisch entscheidenden Schriften nahezu vollständig zu ignorieren, vgl. E.S.: Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909, wo Niethammer selbst im einleitenden Kapitel – „Die systematische Bedeutung der Humanitätsidee als Bildungsideal“ – nicht vorkommt, sowie: E.S.: Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens. Berlin 1910 – dort wird Niethammer im einleitenden Text – „Pädagogische Zustände und Strömungen um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts“ – ebenfalls nicht genannt, auch in den systematischen Teilen nicht, bei z.T. analoger Kritik an den Philanthropen (vgl. S. 3f.) und trotz eines knappen Hinweises auf die Dominanz der Sprachen in Bayern (S. 141) oder auf das Griechische und Thiersch (S. 167); Niethammer findet sich erst in der Diskussion der realistischen Anstalten (S. 213f.) und dann freilich sehr lobend: „Was Humboldt für Preußen bedeutet, leistete der Philosoph Niethammer 1808 für Bayern.“ (213), allerdings zur Schrift von 1808 mit der Einschränkung: „unter starker Überspannung der Gegensätze“ (213) von Philanthropinismus und Humanismus: „Er fasste dabei den Humanismus keineswegs tief und war überhaupt mehr ausführlich als scharf.“ (214) und in der Trennung der Bürgerbildung von der humanistischen, wie Spranger unterstellt, dann unkritisch. „seine heftige Polemik verlief ... im Sande“ (214). „Dem entsprach nun auch das ‚Normativ‘ ...“ (214) – ohne in der Konzentration auf die Vorschläge zur realistischen Bildung, für Spranger „der antihumanistische Teil“ in Niethammers Konzept (215), deren Volksschulaspunkte zu diskutieren.

⁷ Hanno Schmitt: Politische Reaktionen auf die Französische Revolution in der philanthropischen Erziehungsbewegung. In: H.S.: Vernunft und Menschlichkeit. Studien zur philanthropischen Erziehungsbewegung. Bad Heilbrunn 2007, S. 307–331, zit. S. 331 die Niethammer-Kritik von F.A. Diesterweg von 1830 (vgl. SW Bd. 2, S. 3–20), der den Philanthropinismus Niethammers als „nicht der historische, sondern der Niethammersche“ glossiert hatte.

⁸ Herwig Blankertz: Berufsbildung und Utilitarismus. Düsseldorf 1963, bes. S. 72 ff.: „Berufsbildung ohne Utilität“.

provozieren⁹) demonstriert, dass man Niethammer durchaus in einer Weise lesen kann, dass nicht nur der Bildungssinn der Realia, sondern auch der des Berufs sichtbar wird.

„Die Bildungslehre Niethammers“¹⁰ liegt heute jedenfalls in einer Form vor, dass man sie jenseits der binären Codes lesen und verstehen kann. Ihre Vereinnahmung für eine kritische Theorie der Moderne dagegen und für eine marxistisch grundierte Theorie vom unauflösliehen „Widerspruch“ von Bildung und Gesellschaft, Bildung und Herrschaft, ja Bildung und Erziehung in der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Theorie, und damit als frühes Exempel des pädagogischen „Universalienstreits“ über affirmative oder kritische Theorie, die man im Umkreis der Heydorn-Schüler finden kann¹¹, ist vor dem Hintergrund dieser Forschungslage eher überraschend. Diese Problemzuspitzung entspricht einer zwar existenten Fraktion der Bildungstheorie und ihrer Weltsicht, aber man kann die gesellschaftsgeschichtliche Problemstellung, die ihr zugrunde liegt, wenn auch anders gewendet, auch schon historisch rekonstruieren und dann an und über Niethammer lernen (ich werde darauf zurückkommen, wenn ich die Volksschulpläne Niethammers diskutiere).

Anders als seine Bildungstheorie ist das Normativ von 1808 und Niethammers Rolle als Schulreformer, die hier im Zentrum der Überlegungen stehen, in der jüngeren Zeit weit weniger behandelt oder gar kontrovers diskutiert worden. Das mag daran liegen, dass mit der älteren bildungshistorischen Forschung¹² die Grundprobleme der Ereignisse, Konstellationen und Krisen weitgehend geklärt sind, wesentlich neue Quellen¹³ sind jedenfalls seither nicht aufgetaucht. Aber dennoch gibt es auch hier Überraschungen, zumal bei der Rezeption der Pädagogen, die für Niethammer als Schulreformer ebenso wie für die Schul- und Bildungspolitik des Neuhumanismus neue Fragen aufwerfen kann. Einerseits gilt das für die politische Verortung Niethammers: Die letzte Edition des Normativs und der Schrift von 1808 im pä-

⁹ Ingrid Lohmann/Rudolf Strässer: Bildung und Praxis. Über den Satz: „Die Wahrheit der Allgemeinbildung ist die spezielle oder berufliche Bildung“. In: G. Kutscha (Hrsg.). Bildung unter dem Anspruch von Aufklärung. Weinheim/Basel 1989, S. 69–83.

¹⁰ Ernst Hojer: Die Bildungslehre F.I. Niethammers. (Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus). Frankfurt a.M./Berlin/Bonn 1965.

¹¹ Peter Euler: Pädagogik und Universalienstreit. Zur Bedeutung von F.I. Niethammers pädagogischer „Streitschrift“. Weinheim 1989; ders: Das Subjekt zwischen Hypostasierung und Liquidation. Zur Kategorie des Widerspruchs für die modernitätskritische Revision von Erziehungswissenschaft. In: ders./Ludwig A. Pongratz (Hrsg.): Kritische Bildungstheorie. Zur Aktualität Heinz-Joachim Heydorns. Weinheim 1995, S. 203–221, bes. S. 207 ff.

¹² Ich nenne nur exemplarisch: Franz Zwerger: Geschichte der realistischen Lehranstalten in Bayern. Berlin 1914 (Monumenta Germaniae Paedagogica [künftig: MGP] Bd. LIII); Adalbert Vágacs. Zur Entstehung der bayerischen Lehrpläne von 1804 und 1808. in: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts 5(1915)4, S. 251–272; Hans Loewe: Die Entwicklung des Schulkampfs in Bayern bis zum vollständigen Sieg des Neuhumanismus. Berlin 1917 (MGP, Beih. II); G. Bögl: Der Wandel der Volksbildungsidee in den Volksschullehrplänen Bayerns. München 1929; Michael Schwarzmaier: Friedrich Immanuel Niethammer, ein bayerischer Schulreformer. I. (und einziger) Teil. Niethammers Leben und Wirken bis zum Jahre 1807. München 1937 (ND Aalen 1974)

¹³ Das Normativ wird in der Regel nach der Edition bei Georg Lurz: Mittelschulgeschichtliche Dokumente Altbayerns, einschließlich Regensburg. 2. Bd.: Seit der Neuorganisation des Schulwesens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zur Säkularisation. Berlin 1908 (MGP Bd. XLII), S. 522 ff. zitiert; das ist auch die Quelle für den Lehrplan Wismayrs von 1804.

dagogischen Kontext liegt nicht zufällig aus dem Jahre 1968 vor, und zwar aus einem Umkreis der Gesamtschulbefürworter jener Jahre.¹⁴ Niethammer wird damit in den Kontext dieser Debatte gestellt und damit wird andererseits gleichzeitig die Theorie des Neuhumanismus als Referenzrahmen für bildungspolitische Aktivitäten neu aufgeworfen; gleichzeitig ist die bayerische Schulpolitik des gesamten 19. Jahrhunderts in der jüngeren Forschung intensiv behandelt worden. Auch von daher kann man einen anderen Blick auf Niethammer werfen.

Es sind deshalb auch diese Fragen, die im Zentrum meiner eigenen Überlegungen über Niethammer als Schulreformer stehen. Zur Verständigung über die Sachlage werde ich, einleitend, und sehr knapp, an die Ereignisgeschichte und die zentralen Themen seiner bildungspolitischen Aktivitäten erinnern, aber vor allem ihre Problematik zeigen (1.), dann diese Befunde immanent aus Niethammers Theorie erläutern und im Kontext der bayerischen Schulpolitik des frühen 19. Jahrhunderts in ihren Konsequenzen zeigen (2.); schließlich suche ich den Kontext der weiteren neuhumanistischen Aktivitäten, exemplarisch durch einen Vergleich mit den preußischen Verhältnissen und den dort diskutierten bildungstheoretischen Prämissen und bildungspolitischen Entwicklungen (3.).

1. Niethammer als Schulreformer – der Kreis seiner Aktivitäten

Was immer man über Niethammer als Schulreformer sagt, es ist zu wenig, wenn man dabei nur auf das Normativ von 1808 blickt. Ohne Zweifel, es steht aus guten Gründen im Zentrum der zeitgenössischen Auseinandersetzungen und der bildungshistorischen Analysen, aber Niethammers Aktivitäten in der Schulpolitik nach 1803¹⁵ erschöpfen sich nicht in diesem Referenztext. Man findet vielmehr ein Bündel an Texten und Maßnahmen, die es insgesamt erlauben, Niethammers Aktivitäten und die seiner Amtsgenossen sowohl bildungstheoretisch als auch bildungspolitisch als Versuch zu interpretieren, die Modernisierung des bayerischen Schulwesens umfassend voranzutreiben. Das erlaubt es deshalb auch, ihn historisch und politisch in einen funktional äquivalenten gesellschaftlichen und legitimationspolitischen Zusammenhang wie die preußischen Reformer nach 1806 zu stellen. Letztlich geht es bei Niethammer wie bei Humboldt um den Versuch, in der Klärung von Bildung und der Formen ihrer institutionellen Realisierung die Konstitution von Staat und Nation zu sichern und ihre Identität im Bewusstsein und Handeln ihrer Bürger zu erzeugen.

Dabei sind auch die Ausgangsprämissen strukturell durchaus vergleichbar: Nachdem er 1807 als Zentralschulrat nach München berufen wurde, fand Niethammer nicht nur eine zentral wie regional neugeordnete Bildungsverwaltung vor, sondern auch umfassend ausgear-

¹⁴ Werner Hillebrecht (Bearb.): Friedrich Immanuel Niethammer: Philanthropinismus – Humanismus. Texte zur Schulreform. Weinheim/Berlin/Basel 1968 (Kleine Pädagogische Texte Bd. 29; Hrsg. von Margret Fischer, Carl-Ludwig Furck, Georg Geißler und Wolfgang Klafki). Bei Hillebrecht (S. 68–78) findet sich auch die das Normativ erweiternd-erläuternde „Bekanntmachung ...“ von 1809.

¹⁵ Übersicht über die von Montgela inspirierte Schul- und Bildungspolitik u. a. Albert Reble: Das Schulwesen. In: Max Spindler (Hrsg.): Handbuch der bayerischen Geschichte. 4. Bd., Das Neue Bayern. München 1975 S. 949–990 und für die ganze Epoche natürlich Eberhard Weis: Montgela. 2. Bd.: Der Architekt des modernen bayerischen Staates 1799–1838. München 2005, bes. S. 608 ff.

beitete Pläne zur Detailsteuerung der Schulreform. Diese Pläne, vornehmlich Lehrpläne, die hier zuerst und z. T. allein als Steuerungsinstrument der Bildungsreform entworfen worden waren, lieferten wohl auch einen der wesentlichen Anlässe für die Berufung der „Nordlichter“ in die Bildungspolitik Bayerns. Den vorliegenden Lehrplänen aus dem Geist der Aufklärung, vor allem dem Wismayrschen von 1804¹⁶, wurde politisch so etwas wie ein Modernitätsdefizit zugeschrieben, also die zu starke Verhaftung an die Tradition oder an die falsche „moderne Pädagogik“, wie die Streitschrift urteilt. Niethammers erster und wesentlicher Auftrag war es deshalb, dieses Defizit zu beseitigen. Er arbeitete also, genau genommen, schon an der „Reform der Reform“.¹⁷

In gut politischer Manier hat er das von ihm wahrgenommene Defizit bearbeitet: Zuerst wird es durch binäre Codierung sichtbar gemacht, damit Freund und Feind klar und nachhaltig unterschieden, begrifflich etikettiert und als konfligierende Lager fixiert werden können – „Philanthropinismus“ hier, „Humanismus“ dort. Niethammer hat damit zugleich (neben Westenrieder) auch seine hauseigenen Opponenten, vor allem die Kollegen Oberstudienräte Wismayr und Hobmann und den ebenfalls als Diskutanten sowie gutachterlich beteiligten Pädagogen Kajetan Weiller eindeutig platziert. Der Streit über den Philanthropinismus ist also keineswegs eine nur literarische Fehde, auch nicht nur eine philosophische Auseinandersetzung oder ein bildungstheoretisch transformiertes Exempel christologischer Argumentation, sondern er ist unmittelbar politisch, sowohl gedacht wie argumentiert, und die Schrift lässt sich insofern in ihrer Rhetorik auch und vor allem als eine bildungspolitische Programmschrift lesen. Die Konsequenzen ihrer theoretischen und politischen Position manifestieren sich im Normativ von 1808 und den dazu gehörenden Begleittexten, eingeschlossen seine umfangreichen Visitationsberichte über die Gymnasien der bayerischen Städte¹⁸. Aber die positionellen Prämissen gehen auch in weitere politische Vorgaben ein, z. B. in die im 11. Juni 1809 in Kraft gesetzten Vorgaben zur Neuordnung der Lehrerbildung an den Elementarschulen¹⁹ bzw. – und vor allem – an den Mittelschulen²⁰, in die Neuordnung der Lehrpläne für die Volksschulen, die Niethammer mit seinen Voten von 1811 wesentlich mit bestimmt (und 1824, also nach dem schon 1815/16 vollzogenen Abschied von der Bildungspolitik des Normativs, äußert er sich im alten Geist noch einmal zur Schulordnung für die höheren Schulen).

Niethammers Intention und Rolle als Schulreformer reicht also eindeutig über die Neugestaltung der höheren Schulen hinaus. Er versucht einen Zugriff auf das Gesamtsystem der öf-

¹⁶ Der Münchener Pädagoge Kajetan Weiller hat wahrscheinlich mehr Anteil an diesen Lehrplänen als die übliche Zuschreibung an Wismayr erkennen lässt, vgl. Vágacs 1915.

¹⁷ Ein anonymes Rezensionen der Schrift von 1808 benutzt in der Allgemeinen Literatur-Zeitung auch schon diese Zuschreibung, wenn er Niethammer unterstellt, er fordere „eine Reform der neuern Reformierung“ (vgl. Allgemeine Literatur-Zeitung Num. 255 vom 1. September 1808, S. 8). Ich danke Friedrich Wilhelm Graf für den Hinweis auf diese Quelle.

¹⁸ Hinweise über die Ergebnisse und Leitlinien dieser als mustergültig beurteilten Visitationen gibt Schwarzmaier a. a. O., S. 85 ff., vgl. auch Loewe a. a. O., S. 48 ff.

¹⁹ Vgl. Bögl a. a. O., S. 102 f. zum „Allgemeinen Regulativ für die Ordnung der Schullehrer-Seminarien und die Bildung der Volksschullehrer“ vom 11. Juni 1809.

²⁰ Vgl. Zwerger a. a. O., S. 331 ff. für die einschlägigen Versuche der Ordnung der Ausbildung bis zu der Instruktion vom 30. September 1809 und der Ministerial-Entschliebung vom 31. 8. 1811 (S. 334 f.).

fentlichen Bildung unterhalb der Universität und es ist deshalb auch nur in diesem Sinne, wenn man dieses Gesamtsystem in den Blick nimmt. Ohne Zweifel dominiert auch dann die höhere, gelehrte, akademische, „freie Bildung“, nicht die Volksbildung. Im Strukturmodell des Normativs von 1808 kommt die Volksschule entsprechend nur marginal vor. Das Normativ gliedert die „öffentlichen Unterrichtsanstalten des Königreiches ... in zwei Hauptclassen“, und zwar „A. Allgemeine Bildungsschulen, Volksschulen“ und „B. Besondere Bildungsschulen, Studienanstalten“²¹ (No § 1). In der Bezeichnung gleich, nämlich als „Bildungsschulen“ qualifiziert, unterscheiden sich diese beiden Schularten aber sehr deutlich in ihren Aufgaben.

Während die „Volksschulen ... die jedem Menschen unerlässliche Bildung zur Aufgabe haben“, ist der „Zweck“ der „Studienanstalten“ mehrfach bestimmt, nämlich „theils eine gelehrte, theils überhaupt eine höhere als die bloß allgemeine Bildung“ zu geben. Die näheren Einzelheiten zu den Volksschulen werden in § 2 und 3 erschöpfend abgehandelt, die restlichen Abschnitte des Normativs, fünf wohl gegliederte Teile – im ersten die §§ 4 bis 12, der zweite Teil über die „Bestimmung der Lehrstundenzahl“ (8 Paragraphen) der dritte, die „Bestimmung der Lehrordnung in den Studienanstalten“ (6 Paragraphen), der vierte Teil, die „Bestimmung des Lehrer Personals und der unter ihnen zu vertheilenden Lehrstunden“ (3 Paragraphen) sowie der fünfte Teil, die „Bestimmung der Lehrbücher“ – beziehen sich allein auf das höhere Schulwesen. Auch die „Bekanntmachung über die neue Einrichtung der öffentlichen Unterrichts-Anstalten im Königreich Baiern“ von 1809 geht nur unter Ziff. 1²² auf die Volksschulen ein, trennt sie scharf von den „Studienanstalten“ ab²³ und verspricht eigene „Vorschriften“ für die Zukunft (die es nach 1809 gibt und weiter in den neuen Volksschul-Lehrplänen von 1811).

Bemerkenswert an diesem Text von 1809, der ja der Erläuterung des Normativs von 1808 dient, ist aber vor allem, dass schon vorab den „Volksschulen“ gleichzeitig abgesprochen wird, „im strengen Sinne des Wortes Elementarschulen zu seyn“. Man muss deshalb für die von Niethammer inspirierte Bildungspolitik seit 1808 nicht allein „Volksschulen“ von „Elementarschulen“ deutlich unterscheiden, sondern darf die „Volksschulen“ auch nicht mit den „Primärschulen“²⁴ verwechseln, von denen das Normativ im Kontext der höheren Schulen spricht. Volksschulen werden als Anstalten konzipiert, die am ehesten noch den alten „deutschen Schulen“²⁵ entsprechen und damit systematisch, also curricular, organisatorisch, in der

²¹ Nachweise aus dem Normativ künftig in Klammern im Text, und zwar mit (No § ...); Nachweise aus Niethammers Streitschrift von 1808 ebenfalls in Klammern aber mit (Streit, S. ... [nach der Auflage von 1808]).

²² Lurz a. a. O., AS. 584ff, im Wortlaut: „I. Die **Volksschulen** sind von den **Studienanstalten** ganz zu trennen, und hören auf, im strengen Sinne des Wortes **Elementarschulen** zu seyn. Über die **Volksschulen** werden die nöthigen Vorschriften noch besonders folgen.“ (Hervorhebung dort)

²³ Das hatte Niethammer schon in den „Bemerkungen ...“ zu Wismayrs Lehrplan getan (vgl. Zwerger a. a. O., S. 271 ff.), die zwar einen gemeinsamen Unterbau der höheren Schule, aber keine Eingliederung der Volksschulen vorsehen.

²⁴ In Wismayrs Kommentar heißen sie verächtlich „Zwitterschulen“, weil sie weder rein der Volksbildung noch der gelehrten Bildung zurechenbar sind, sondern eine unvereinbare Vielfalt von Funktionen zugeschrieben erhalten; Niethammer wiederum verwendet den Ausdruck für die Schulen nach Wismayrs Plan (Streit S. 30).

²⁵ Das ist auch in einem Kommentar von 1808 Niethammers Begriff (vgl. Bögl a. a. O., S. 102).

Lehrerschaft und didaktisch, abgetrennt sind von allen Formen der höheren, bildungstheoretisch als legitim erachteten Bildung.

Beide Dokumente, das Normativ und die Bekanntmachung, vor allem aber die hier genannten Abgrenzungen verweisen damit auf das Zentralproblem der Niethammerschen Schulpolitik: Der Aufgabe konfrontiert, ein neues System der Schulen zu konstruieren, arbeitet er mit Prämissen, die in sich widersprüchlich sind, die jedenfalls den modernen Prämissen der Schulorganisation nicht in konsistenter Weise entsprechen. Einerseits in dem Versuch höchst modern²⁶, innerhalb der höheren Schulen durch das Prinzip der Gabelung Geistes- und Naturwissenschaften, Realia und Humaniora, curricular zu ihrem je eigenen Recht kommen zu lassen und sie als gleichwertige Möglichkeiten der höheren Bildung auszuweisen, nimmt er, andererseits, in Kauf, die Volksschulen nach ganz anderer Gesetzlichkeit zu organisieren. Die Frage ist, ob das mit seinem eigenen Programm aus der Streitschrift in Übereinstimmung zu bringen ist – und meine These heißt, dass Niethammer dieses Prinzip der Unterscheidung der „Classen“ der Schulen in den anthropologischen und politischen Prämissen seiner systematischen Schrift ebenso angelegt hat wie er – in der Kritik an Wismayr – demonstriert, dass er das curriculare Prinzip einer einheitsschulischen Organisation schon vor ab verschenkt.

2. *„Classen“ der Bildung, „Classen“ der Gesellschaft – Niethammers pädagogisch-politische Prämissen und die Schulpolitik in Bayern nach 1810*

Das bildungstheoretisch-bildungspolitische Systemproblem, auf das ich hiermit für die Niethammersche Variante des Neuhumanismus aufmerksam machen will, wird in der zeitgenössischen Kontroverse eher verdeckt als sichtbar gemacht. Landsmannschaftlich-traditionalistische, konfessionelle und philosophische Argumente – neben den wechselseitigen Unverträglichkeiten der beteiligten Akteure und den organisatorischen Implikationen der protestantischen und der katholischen Schulwelt, z. B. in der Frage der Lyzeen und damit des Hochschulzugangs – dominieren zeitgenössisch die Diskussionslage, und zwar in einer Weise, dass Niethammer zunächst erfolgreich ist, 1815/16 aber das Scheitern des Normativs erleben muss. Ich verzichte auf die Rekapitulation dieser ereignisgeschichtlichen Aspekte, auch mit Bedauern, weil mir damit die Möglichkeit genommen wird, die Kampfrhetorik der Akteure mit Vergnügen auszubreiten, eine Polemik, die zumal Niethammer, wie seine Briefe an Hegel zeigen, aber nicht allein er vorzüglich beherrschen. Es ist jedenfalls nicht ohne Anlass, dass Niethammer in diesen Auseinandersetzungen quasi amtlich ein „ganz ungeeignetes Benehmen“ attestiert wird, und nicht nur wegen seiner „Anmaßung einer Repräsentantschaft des protestantischen Religionsteils in Schulsachen“²⁷.

Aber ich lasse die wechselseitigen Attribuierungen und Beleidigungen („das literarische und pädagogische Gesindel“²⁸, wie Niethammer seine Gegner in einem Brief an Hegel

²⁶ Reble 1975, S. 959, spricht zu Recht von einem „der interessantesten bayerischen Schulversuche“, Zwerger zitiert Kommentare, die im einheitlichen Unterbau der höheren Schulen Schulstrukturen nach 1900 vorweggenommen sehen (etc.).

²⁷ Zit. bei Hojer 1965, S. 157.

²⁸ Niethammer an Hegel 1815, zit. Hojer 1965, S. 156 – vs. „Weiller und Konsorten“; vgl. ebd. für das folgende Zitat.

nennt) ebenso außer Acht wie die schlechten Wünsche für die Verächter der eigenen Theorie („das dumme Pfaffenvolk in Bayern mag faul und dumm bleiben“, ebd.) und konzentriere mich auf drei Aspekte der systematischen Begründung seiner Schulpolitik bei Niethammer: seine Unterscheidung der Adressaten der Bildung, sein Begriff von Individualität und seine Vorstellung vom Lehrplan, bevor ich diese Aspekte in den weiteren Fortgang der Schulpolitik nach 1810 einordne.

Insgesamt will ich damit belegen, dass Niethammers Bildungskonzeption – und zwar bildungspolitisch genau so wie bildungstheoretisch – ausweislich des Normativs und der Umfeldtexte, aber auch in der Streitschrift einem radikal bildungs-hierarchischen, in sich widersprüchlichen, weil meritokratisch und zugleich über das „Schicksal“ legitimierten Modell von Bildungsorganisation und gesellschaftlicher Schichtung und Herrschaft folgt; und abschließend soll wenigstens knapp ausgeführt werden, dass er damit innerhalb des Neuhumanismus relativ singulär bzw. isoliert steht, also nicht zugleich als Muster aller bürgerlichen Bildungstheorie und ihrer Begründungen von Schulorganisation gelesen und kritisiert werden darf. Historisch gedacht ist Niethammer damit der reaktionären Schulpolitik nach 1810 zugleich näher als es seine Streitschrift zunächst vermuten ließe und seine bisherigen Rezipienten eingeräumt haben.

(1) *Classen des Bildungssystems – Classen der Bevölkerung*

Die lapidare Unterscheidung, ja scharfe Trennung, die das Normativ in der Bildungsorganisation zeigt, ist in der Streitschrift ausführlich vorweg genommen und begründet worden. Niethammer diskutiert das Thema dort, wo er die Adressaten der „freien Bildung“ bestimmt, und er diskutiert es in einer Weise, dass die „Hauptclassen“ der „Bildungsanstalten“ einer Sozialstruktur entsprechen, die ebenfalls in Klassen geteilt ist, und zwar in ‚Bildungsclassen‘, wie ich sagen würde. Differenzen der Adressaten, d. h. „Artverschiedenheiten der Lehrlinge“ (Streit S. 337), die das Bildungssystem berücksichtigen muss, sind für Niethammer in mehrfacher Weise gegeben und begründet, nach dem Geschlecht (Streit, S. 322 ff.); und für die weibliche Natur (Streit, S. 328 ff.) und für die männliche werden die Konsequenzen der Geschlechterdifferenz für die Gestaltung der Bildungsorganisation und die Teilhabe an Bildungsprozessen in scharfer Trennung diskutiert (Streit, 330 ff.). Niethammer unterscheidet aber auch nach den Berufsarten, auf die Bildung zielt (Streit S. 398 ff.)²⁹, und schließlich nach den „individuellen Anlagen“ (Streit S. 337 ff.).

Konzentriert auf den letzten, für die Organisationsstruktur folgenreichsten Aspekt kennt Niethammer solche Adressaten höherer Bildung, denen er „ausgezeichnete Geistesfähigkeit“ zuschreibt – und das kann man noch als ein auf Natur und Lernfähigkeit zielendes pädagogi-

²⁹ Bögl 1929, S. 123 demonstriert die Unterscheidungen (vgl. Niethammer, Streit 1808, S. 312 ff.) in einer Matrix: „Eintheilung der Berufsarbeiten“:

		Nach ihrem Objekt	
		Innenwelt, geistige Arbeit	Außenwelt, Handarbeit
Nach ihrer Form	Hervorbringend (praktisch)	Produktiv	Operativ
	Betrachtend (theoretisch)	Spekulativ	Kontemplativ

sches Argument verstehen. Aber gleichzeitig kennt und akzeptiert er auch solche Adressaten höherer Bildung, die „zwar von der Natur nicht gerade durch eminente Geistesgaben begünstigt, dafür aber von dem Schicksal mit Glücksgütern bereichert, frei von der Noth und dem Druck äußerer Verhältnisse, zu einer ausgebreiteteren Geistesbildung Zeit und Mittel zu verwenden haben.“ (Streit S. 337)

Die Anerkennung bzw. Einbeziehung dieser zweiten Gruppe³⁰, erscheint ihm in seinem von Individuen ausgehenden Konzept schon deswegen kein Widerspruch, weil „auch solche äußere Verhältnisse des Individuums, wie seine inneren, nicht als bloßer Zufall, sondern vielmehr beide auf gleiche Weise als Bestimmungen einer höheren Ordnung zu betrachten sind, die zur Bestimmung der Individualität unabänderlich gehören und berechnet werden müssen.“ (Streit S. 338) So konstituiert sich für ihn „die wichtigste Classe“ (S. 356), die, die primär der Bildung teilhaftig werden soll, der – wie er metaphorisch sagt – „Gelehrten-Stand“. Ich nenne das metaphorisch, weil dieser Stand nicht allein die Gelehrten umfasst, sondern alle „Staatsbeamten und Geschäftsmänner“ (S. 356f.), solche also, die in zweifacher Weise definiert sind: über intellektuelle Begabung und über Besitz. Für beide gemeinsam gilt, dass niemandem „Zugang“ in die bedeutsamen Ämter und Funktionen „gestattet werden [dürfe], der sich nicht durch Bildung in dem Gebiete der Geistesideen hinreichend dazu legitimiert hätte“ (Streit S. 357), er muss „eingeweiht“ sein in das „Heiligtum des höchsten geistigen Lebens“ (S. 358), wie Niethammer hinzufügt.

Das ist seine Position im Blick auf höhere Bildung. Ich nenne sie meritokratisch, soweit Bildung eine Rolle spielt, und sozial-elitär und im meritokratischen Kontext selbstwidersprüchlich, wenn Besitz hilfsweise, aber natur- und schicksalhaft legitimiert, als alternatives Zugangskriterium ausreicht. Und man kann sehr gut verstehen, dass die Volksschullehrer in Bayern auf diese Position noch nach 1900 „nur mit Empörung“³¹ reagieren konnten. Sie haben es jedenfalls nicht, wie z.B. die spätere Literatur, als Indiz für „die versöhnliche Art Niethammers“³² exkulpiert oder „als charakteristisch für seine Zeit“ bewertet oder als typisch bürgerlich und deswegen widersprüchlich³³; denn – wie noch zu zeigen ist, – die anderen Neuhumanisten folgen Niethammer in dieser Hinsicht weder in den Begründungen noch schulorganisatorisch (zu schweigen von seinen republikanischen schweizerischen Referenzen, auf die er sich meint berufen zu können³⁴).

³⁰ In der aktuellen amerikanischen bildungspolitischen Diskussion werden die derart Privilegierten als „the stupid sons of the rich“ charakterisiert (vgl. zum Problem Jerome Karabel: *The Chosen. The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Yale and Princeton*. Boston/New York 2005 sowie meine Besprechung in: *Zeitschrift für Pädagogik* 53(2007), S. 265–268).

³¹ Bögl. a. a. O., S. 127.

³² Hojer 1965, S. 91, S. 90 für das folgende Zitat; der immerhin aber auch einräumt, „dass Niethammer mit seiner Begründung des Eliteprinzips in einen Widerspruch geraten ist“ (S. 90). Bögl's Bemerkung findet Hojer im Übrigen selbst „Ausdruck einer unhistorischen Denkweise“ (Hojer 1965, Anm. 47, S. 181).

³³ Euler a. a. O. formuliert das als seine Generalthese.

³⁴ Niethammers explizit genannter Gewährsmann ist Ernst August Evers, vor allem mit seiner Schrift: „Über die Schulbildung zur Bestialität“ Aarau 1807. Evers macht in Aarau jedenfalls eine ganz andere Politik, republikanisch und in Verteidigung der Helvetik. Fritz Osterwalder: *Pestalozzi – ein pädagogischer Kult. Pestalozzi's Wirkungsgeschichte in der Herausbildung der modernen Pädagogik*. Weinheim/Basel 1996, bes. S. 84ff., zeigt diese Position von Evers und hält auch schon fest, dass die deutsche Rezeption von Evers wegen der Niethammerschen Fehl-Rezeption systematisch irreführend ist.

Dem Volk dagegen, der „anderen Classe“, fehlen in Niethammers Theorie beide Vorzüge. Sie ist „weder innerlich noch äußerlich vorzüglich begünstigt“ und insofern kann man sie auf die untere Stufe der Bildung, die „notwendige Menschenbildung oder Vernunftbildung beschränken“ (Streit S. 338). Ja Niethammer nimmt an, dass auch die Humanitätsbildung durchaus „verschiedene Grade“ kennt. „In der gewöhnlichen Schulbildung muß man sich meistens schon damit begnügen, den Geist nur einigermaßen von den Fesseln der Animalität frei zu machen, um ihn vor dem Untergehen in der Thierheit zu bewahren.“ (Streit S. 105) Weil damit allein die Vernunft nicht überlebt, deshalb muss es die andere Bildung, die „höhere Humanitätsbildung“ (ebd.), für die andere „Classe“ geben, für die „gebildete Classe“, für die „Priester der Vernunft“ (Streit S. 105), den „Kern einer Nation“ (Streit S. 356).

*(2) Auslese und Identifikation der Individualität – oder das Vertrauen
in die „Anlage“ bzw. die „innere Natur“*

Wie kann Niethammer diese folgenreiche Differenz in der Konstruktion der Adressaten rechtfertigen? Es ist sein Begriff der „Individualität“ (Streit S. 320 u.ö.), der „inneren Natur“, der „individuellen Anlagen“ bzw. des „inneren Berufs“ (Streit S. 328) des Menschen, die seinen Optimismus anthropologisch begründen, und es ist sein Vertrauen in die pädagogische Praxis der höheren Schulen, die dafür die institutionelle Garantie tragen müssen.

Nimmt man zunächst den Aspekt der Individualität, dann weiß Niethammer natürlich selbst, dass „Individualität“ als Konzept, der nativistischen Annahmen ungeachtet, mit problematischen Implikationen belastet ist; denn ihm fehlt zunächst ja jede Engführung. Eine unkontrollierte Vielfalt, die, wie er sagt, „unauflösliche Unbestimmtheit“ (Streit S. 335), würde nämlich die Möglichkeiten eines jeden Pädagogen und einer jeden Bildungsorganisation überfordern. Seine Lösung besteht darin, dass er die Menschen typisiert, und zwar „nach dem inneren Beruf der Individuen“ (Streit S. 335), und „der einzige Weg“ der Konstruktion von Individualität in der Bildungsorganisation besteht dann darin, dass die Pädagogen „die inneren Anlagen aus(bilden), die wir die ausgezeichnetsten an ihnen finden“ (Streit S. 336) – und das sind dann zum Glück der Typik nach nur die beiden, in denen das Normativ seine Gabelung offeriert.

Im Blick auf den zweiten Punkt, die Identifikation des „inneren Berufs“ und die Berücksichtigung der „Anlagen“, muss die Bildungsorganisation einlösen, was als Kriterium für ihren Abschluss gilt, „dass die Bildung nicht durch den [jetzt: äußeren] Beruf, sondern der Beruf [also die Position in der Gesellschaft] durch die Bildung bestimmt werde.“ (Streit S. 342, vgl. auch S. 331). Gemeinsam ist – in der Unterstufe des im Normativ entworfenen Bildungssystems der Gebildeten, in den „Primärschulen“, – auf dieser Stufe die Elementarbildung der Gebildeten, und das ist das Lateinische, das die Lernprozesse vom 8 bis zum 1. Lebensjahr bestimmt, lange genug, so Niethammer, dass man danach begründet nach Gymnasial- und Real-Instituten unterscheiden kann, vorbereitet durch die „Sekundärschulen“, die Progymnasien und Realschulen umfassen, sich in den Sprachen unterscheiden und auf die Studieninstitute vorbereiten (deren Zahl wiederum auch vom „Localbedürfnis“ abhängt, also zunächst nur für Augsburg und Nürnberg notwendig schien³⁵).

³⁵ Vgl. die Bekanntmachung von 1809 (vollständig bei Hillebrecht a. a. O., S. 68–78), Ziff A. 12, mit der das Normativ erläutert wurde.

Im Normativ ist es einerseits der gemeinsame Unterbau, der die Verantwortung trägt, weil man den Kindern nicht früh ansieht, was aus ihnen werden kann; dann die Zuweisung in „Natur“ oder den „Geist“. Wie auch immer die Zuordnung und Auslese ausfällt oder praktiziert wird (kriterial, operativ und prozedural lässt Niethammer hier viele Fragen offen), das Volk jedenfalls bleibt außen vor, seine Lernprozesse werden nicht einmal als Grundform der Bildung konzipiert.

(3) *Lehrplanreform – und das Problem der Grundbildung*

Schon in der „Bekanntmachung“ von 1809 war erläutert worden, dass die Volksschulen sich nicht allein organisatorisch, in der Zeitdauer und curricular von den Anstalten der höheren Bildung unterscheiden, sondern ihre Adressaten „auch der Lehrmethode nach ganz anders behandeln, als es für einen Studenschüler erforderlich und gedeihlich ist.“³⁶ Niethammer sagt deshalb an dieser Stelle auch noch einmal ausdrücklich, dass es „nicht ohne Nachtheil“ für die Studenschulen sei, wenn „die Volksschulen zum Elementarunterrichte für die Studenschulen dienen“. Man müsse daher, schreibt er dem König als fürsorgerischen Akt zu, „den Volksschulen, als den für die Volksbildung so wichtigen Anstalten, ihre eigentümliche Bestimmung ungestört und ungeteilt ... sichern, und die von der fremdartigen Bestimmung zum Elementarunterrichte für das gelehrte Studium ... befreien“³⁷. Wie sich solche Art „landesväterlicher Fürsorge“ für die Ungleichheit der Bildung, abgestützt in unterschiedlichen Formen der Beschulung, der Organisation, der Lernzeit, der Curricula und der Methode, noch mit der Annahme der Bekanntmachung verträgt, dass „die Anlagen zur höchsten Bildung an keinen Stand der Staatsbürger gebunden sind“ und deshalb „die Studenschulen auch für keinen Stand unzugänglich“ seien, kann man allein meritokratisch erklären, dass „Anlage und Fleiß“³⁸ solche Zugangsbedingungen richten sollen. Aber dieses Argument hatte Niethammer 1808 schon selbst entwertet. 1809 sorgt er organisatorisch allerdings dann noch für weitere Verwirrung, indem er die „Realschulen“, den modernen Zweig der Sekundarschulen, als „gesteigerte Volksschulen“ betrachtet und sie einerseits als Aufstiegskanal in die Studieninstitute und andererseits als Weg in die höheren gewerblichen Berufe definiert, wobei sie freilich vorzugsweise für Schüler der „Primärschulen“ gedacht sind, nicht etwa für die aus Volksschulen.³⁹

Seine weitere Begrenzungsarbeit für Status und Lernziele die Volksschule zeigt denn auch deutlich, dass die basale Unterscheidung von Gelehrtenbildung und Volksbildung des Normativs von 1808 sich in der Folgezeit durchhält. Es sind vor allem die erläuternden Hinweise zum Volksschullehrplan von 1811⁴⁰, in denen sich die Handschrift Niethammers verfolgen lässt. Dieser Lehrplan, nach langen Umwegen aus der Kritik des Wismayrschen Lehrplans von 1804 entstanden, zeigt schon in der publizierten Fassung, welchen politischen Schwierigkeiten er seine endgültige Gestalt verdankt. Dem Text des alten, z. T. modifizierten Lehrplans

³⁶ Bekanntmachung, Ziff B.I, vollständig bei Hillebrecht (Teil B auch bei Zwerger S. 296–303, zit. S. 296, auch für das folgende Zitat).

³⁷ Bekanntmachung 1809, zit. Zwerger a. a. O., S. 297.

³⁸ Bekanntmachung ... S. 297.

³⁹ Bekanntmachung ... S. 301.

⁴⁰ Lehrplan für die Volks-Schulen in Baiern. Nebst einer dazugehörigen Instruction für Lehrer und Lehrerinnen. Zweite Auflage mit einer näheren Bestimmung der Lehrordnung. München 1811.

von 1804 folgt eine „Instruction“ an die Lehrpersonen und schließlich, als „Dritte Hauptabtheilung“, eine „Nähere Bestimmung der Lehrordnung in den verschiedenen Classen der Volksschule.“ Das muss hier nicht im Detail diskutiert werden, deskriptiv ist das z. T. schon geschehen⁴¹, ich will aber die entscheidenden systematischen Punkte hervorheben, auch weil sie in der Niethammer-Diskussion bisher nicht die Beachtung gefunden habe, die ich ihnen zuschreibe.

Entscheidend an diesem Lehrplan ist, dass Niethammer die Differenz von „Volksbildung“ einerseits, „Elementarbildung“ andererseits in den von ihm verfassten „Näheren Bestimmung“ noch einmal systematisch zuspitzt. Das Problem der „Allgemeinen Bildung als elementarer Bildung“⁴², das z. B. Hojer primär als Problem der Curricula behandelt und für die Anstalten der höheren Bildung, die das Normativ strukturiert, stellt sich deshalb auf einer ganz basalen Ebene noch einmal neu, und zwar in Niethammers Sinn neu: Volksbildung ist keine Elementarbildung, das ist seine These. Volksbildung ist damit aber auch nicht Teil der Allgemeinen Bildung, sondern allenfalls Konstruktion der Differenz zur „Thierheit“, noch nicht Bildung in einem wirklichen Sinne. Der Lehrplan von 1811 sagt das in den neuen Teilen ganz deutlich, schon im Vergleich von § 1 der „Instruction“, noch Teil des alten, z. T. schon modifiziert, mit dem Beginn der „Näheren Bestimmung“, in Niethammers Form der Erneuerung also⁴³:

§ 1 sagt noch: „Volksschulen sind als öffentliche Unterrichts-Anstalten, in welchen die ersten, allgemeinsten und jedem Menschen unentbehrlichsten Kenntnisse gelehrt werden, in jedem Staate von großer Wichtigkeit; ihr Einfluß auf das Wohl ganzer Länder und Nationen ist unbemessbar.“ Biographisch, für den Lebenslauf und für alle Lernprozesse habe diese Schule und ihr Lehrer eine eindeutige Funktion (§ 3): „Er legt den Grund zur Ausbildung der körperlichen und geistigen Kräfte des Kindes, zum ganzen künftigen Menschen.“

Das ist noch der alte Ton, er kann auch die strukturierenden Prinzipien des Wismayschen Lehrplans, die Ordnung des ganzen Wissens⁴⁴ in die sechs Dimensionen von „Gott, Mensch, Natur, Kunst, Sprache, Zahl und Maaß“ (§ 8) wiederholen. Aber dieses aufklärerische Programm der Elementarbildung als Grundbildung für alle Lernprozesse⁴⁵ wird jetzt schon von

⁴¹ Vor allem bei Bögl a. a. O., der allerdings die entscheidende systematische Pointe in der Bestimmung der Differenz von Volksbildung vs. Elementarbildung gar nicht sieht; auch bei Hillebrecht wird (einleitend zu ders. 1968, bes. S. 32–35) die Volksschulkonzeption Niethammers überhaupt nicht als Problem gesehen oder berücksichtigt, sondern nur auf realistische Bildung und Berufsbildung abgehoben. Auch Hojer diskutiert das Problem nur entschärft.

⁴² Hojer 1965, S. 74–81.

⁴³ Nachweise aus dem Lehrplan von 1811 für die Instruction im folgenden Text nach §§ der Ausgabe von 1811, für die „Nähere Bestimmungen ...“ nach Seitenzahl.

⁴⁴ Bei Wismayr gelten diese Dimensionen als Struktur des Wissens überhaupt, und zwar ohne Unterschied für niedere oder höhere Bildung.

⁴⁵ Bei Ernst Christian Trapp: Versuch einer Pädagogik. Berlin 1780, S. 317 wird im Sinne von Grundbildung, die er dann als „allgemeinnützig“ qualifiziert, im Geiste der Aufklärung erwartet, dass diese Kenntnisse „Anfänge, Quellen und Mittel aller übrigen sind“. Trapp nennt dann „Sprechen, lesen, schreiben“, Rechnen und interpretiert diese Vorgaben eindeutig kompetenztheoretisch (wie Humboldt, s. u., und analog zu Condillac) als „Zeichen verstehen, Zeichen selbst machen können, und mit Zahlen umzugehen wissen.“ Anders als Niethammer liegt dem bei Trapp natürlich auch die Annahme zugrunde, dass diese Kompetenzen graduiert und graduierbar sind (vgl. Trapp S. 322 ff vs. Niethammer Streit).

Niethammer mit dem Begrenzungsprogramm und seiner Perspektive auf die Volksschule verbunden:

„§ 5 Nur das *allgemein* brauchbare, das in *jedem* Stand [Hervorhebung dort] Anwendbare darf und soll in den Volksschulen, und zwar auf dem kürzesten Wege, in dem einfachsten, ungekünsteltesten Vortrage, und nach der zweckmäßigsten immer vom Leichtesten und Fasslichsten zu dem Schwereren fortschreitenden Methode gelehrt werden. Dieß ist die Lehrart der Natur.“

Im dritten Teil des Lehrplans, in der „Näheren Bestimmung der Lehrordnung ...“ wird dann nicht allein das curriculare Konzept der Ordnung des Wissens nach seinen Themen und der aufsteigenden Reihung problematisiert, sondern auch die Zuschreibung der Kompetenzstufung vom Elementaren – und noch 1804 damit Teil der volksschulischen – zur höheren Bildung, allein mit der Begründung, dass die ehrgeizigen Ziele des alten Lehrplans nicht erreichbar gewesen seien.

Curricular konzentriert sich die Erläuterung jetzt auf „die Übung des Lesens“ (S. 84), „des Schreibens“ (S. 85) sowie „die Wohlanständigkeits-Lehre“ und die „Gesundheits-Lehre“ (S. 87), später dann auch noch das „Rechnen“ und die „Religion“ – also alle Elemente der alten deutschen Schulen, jenseits aller aufklärerischen oder neuhumanistischen Innovation (S. 88f.), „Gedächtnisübung“ und „Verstandesübung“, wiederkehrend auf den späteren Perioden. Insgesamt sei für die Phase wichtig, „auf die Elementarübungen und auf die unbedingt wichtigen Lehrgegenstände zu beschränken, und dagegen die *minder unentbehrlichen* vorzugsweise der späteren Unterrichtsperiode zuzuweisen.“ (S. 86, Herv. dort)

Diese Perioden des Lernens werden aber von Niethammer 1811 selbst in ihrem grundlegenden Bildungsanspruch entwertet. Er kennt zwar die Differenz der Stufen, der ersten, der „*Elementarübungen*“, der folgenden, der „*nothwendigen Lehrgegenstände*“ so dass der Lernende „einen hinlänglichen Grund gelegt“ habe“, so dass „der Schüler gehörig ausgerüstet (ist), um nicht nur ohne Vernachlässigung des Nothwendigen zu den *gemeinnützlichen Lehrgegenständen* fortgeführt zu werden, sondern auch in diesen letzteren Gegenständen eine wirklich nützliche bleibende Kenntniß zu erlangen“ – allerdings: mit dem Primat des Nothwendigen vor dem Gemeinnützlichen (S. 101, Herv. dort) „Höhere Forderungen werden mit Recht der Realschule als höherer Bürgerschule, zugewiesen“ (S. 106) resümiert Niethammer und wehrt sogar, etwas scheinheilig, die Sorge ab, noch mit seinen neuen Vorgaben sei „das Ziel der Volksschule ... zu hoch gesteckt“ (S. 107). Nur, das folgt am Ende, das Erreichen dieser Ziele ist nicht der Maßstab der Schularbeit, wie das sonst in alten Volksschulplänen galt; denn Niethammer „ist doch nicht der Meinung, die Erfüllung dieses ganzen Umfanges durchgängig als Bedingung der Entlassung aus der Volksschule vorzuschreiben; es wird vielmehr, zur Vermeidung dieses Missverständnisses, erklärt, dass Lehrlinge, die das gesetzliche Alter vollendeter Schulpflichtigkeit bereits erreicht und während dieser Zeit die Schule fleißig besucht haben, aus der Schule entlassen werden können, sofern sie wenigstens in den *nothwendigen* Unterrichtsgegenständen hinreichend Genüge leisten.“ (S. 108, Herv. dort)

Gleichwie, das ist nicht mehr „die jedem Menschen unerlässliche Bildung“, wie es Niethammer noch im Normativ selbst sagte (No 1808, § 1), oder die „nötigsten Kenntnisse“ als Form der Grundbildung, wie man bei Wismayr lesen und curricular zwischen Gott, Mensch und Welt abgesichert sah, auch kein Rückgriff auf die Tradition der Braunschen Reform im

rein aufklärerischen Geist⁴⁶, sondern das ist Volksbildung als disziplinierendes Begrenzungsprogramm.

(4) Die bayerische Schulpolitik nach 1810 – soziales Klassenschulsystem

Für die bayerische Schulpolitik nach 1810 bildet sich damit im Lehrplan von 1811 und im Organisationsmodell von 1808 schon die Realität ab, die flächendeckend erst im frühen 19. Jahrhundert folgen wird, begründet und legitimiert durch Niethammers Reflexion und Kommentierung der Volksbildung. Das ist Volksbildung als rigide Sozialisationspraxis⁴⁷, disziplinierend, in der Absicht der mentalen Kontrolle im Sinne der traditionellen Sozialisationsinstanzen zwischen Staat, Familie und Kirche. Als Schulstruktur setzt sich ein Schema einer dualen Ordnung durch, in der Volksbildung und höhere Bildung strukturell – organisatorisch, curricular, didaktisch, in den Berechtigungen bzw. als berechtigungslose Einrichtungen – getrennt sind, so wie es das Normativ 1808 schon vorgezeichnet hatte – und wir wissen, dass die Option des Übergangs in die höhere Schule weitgehend Fiktion war, allenfalls einzelnen Schülern offen stand. Niethammers revolutionäre und innovative Pläne für die höhere Schule und die realistischen Anstalten dagegen blieben ohne Realisierungschance, schon 1815 wird der Plan revidiert. Thiersch denkt nur noch gymnasial, von den alten Sprachen aus und philologisch, von Niethammers neuartigem Blick auf die Realia bleibt nichts.

3. Niethammer als Neuhumanist – oder die preußische und die bayerische Variante eines bildungstheoretischen Programms

Im Blick auf Thiersch wird dann vom „endgültigen Sieg des Neuhumanismus“⁴⁸ gesprochen. Wird man das auch für Niethammer sagen können, ist er wenigstens ein Schritt auf diesem Weg? Ich denke nein, weder in seinem Gabelungsmodell der höheren Schulen ist Niethammer der Sieger, auch nicht Teil des mainstreams der Neuhumanisten, und man darf auch seine Volksbildungspläne nicht als *communis opinio* der Neuhumanisten betrachten. Ein Vergleich mit den einschlägigen preußischen Reflexionen (nicht mit der Bildungspolitik der Folgezeit), belegt das eindeutig.

Schon theoretisch finden sich hier andere Ideen, im Blick auf den Beruf und die höhere Bildung, aber vor allem auch für die Elementarbildung: Humboldts Litauischer Schulplan trennt die Anstalten der „speciellen“ von denen der „allgemeinen Bildung“ eindeutig ab: „Was das Bedürfnis des Lebens oder eines einzelnen seiner Gewerbe erheischt, muss abgeson-

⁴⁶ Christian Keck: Das Bildungs- und Akkulturationsprogramm des bayerischen Aufklärers Heinrich Braun. Eine rezeptionsgeschichtliche Werkanalyse als Beitrag zur Kulturgeschichte der katholischen Aufklärung in Altbayern. München 1998.

⁴⁷ Unentbehrlich für die Analyse dieser Phase der Schulpolitik ist Werner K. Blessing: Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts. Göttingen 1982 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft Bd. 51); für die Folgezeit und die Kontinuität dieser Politik im pädagogisch modernisierten Gewande Marcelo Caruso: Biopolitik im Klassenzimmer. Zur Ordnung der Führungspraktiken in den Bayerischen Volksschule (1869–1918). Weinheim 2003.

⁴⁸ Loewe a. a. O.

dert, und nach vollendetem allgemeinen Unterricht erworben werden. Wird beides vermischt, so wird die Bildung unrein, und man erhält weder vollständige Menschen, noch vollständige Bürger einzelner Klassen.“ Auch curricular denkt Humboldt anders, nicht binär (Humaniora vs. Realia), sondern sein Lehrplan lebt von triadischen Figuren. Mathematisch, linguistisch und historisch bestimmt er als notwendige Kenntnisse, denen er dann als viertes Feld das Ästhetische hinzufügt. Die Lehrpläne in Preußen bleiben jedenfalls von den bayerischen sehr verschieden⁴⁹ und Thiersch findet sich nicht zu Unrecht „zwischen die alte Schulweisheit in Bayern und zwischen die neue Schulweisheit in Preußen beinahe in die Mitte gerathen“⁵⁰. Für die höheren Schulen ist angesichts der Sprachdominanz der Gymnasien Niethammers Scheitern aber ebenso offenkundig wie angesichts des ein Jahrhundert währenden Kampfes um die Anerkennung und Gleichwertigkeit der realistischen Anstalten (das hat Paulsen schon beschrieben).

Aber auch die Volksbildung stiftet kein Kontinuum zwischen den bayerischen und den preußischen Neuhumanisten. Bei aller Gemeinsamkeit, u. a. für die Rolle der Individualität als des ausschlaggebenden Faktors im Bildungsprozess, sind doch die schulstrukturellen Differenzen manifest, schon in der Erwartung an Einheit und Differenz⁵¹, zumindest dann, wenn man auf der Ebene der theoretischen Konstruktionen bleibt, wo man Niethammer ja auch findet, und dann Humboldt oder Süverns Schulgesetzentwurf zum Vergleich heranzieht.

Für Humboldt gilt jedenfalls Einheit als Organisationsprinzip, zumindest Einheit als Prinzip der Lernorganisation. Er unterschied bekanntlich nur drei „Stufen des Unterrichts“, Elementar-, Schul- und Universitätsunterricht, und er gab dem nicht nur ein didaktische, sondern auch eine politisch-pädagogische Begründung im Blick auf die Nation und die Rolle der Bildung, die von Niethammers elitär-meritokratischer Mischform in der Begründung der Rolle der Gebildeten im Staat deutlich entfernt ist, wie Spranger in der Interpretation Humboldts formuliert: „Was sich über die Volksbildung erhebt, tritt damit aus dem Bereich

⁴⁹ Im Vergleich kennt der bayerische Lehrplan von 1835 neben den dominierenden Sprachen und ihren Begleitfächern insgesamt während der gesamten acht Schuljahre von Lateinschule und Gymnasium nur 24 Stunden Mathematik gegenüber z.B. 73 Stunden Latein und 36 Stunden Griechisch (24:109=22% Anteil); der preußische Lehrplan von 1837 umfasst immerhin neben Mathematik noch Rechnen, geometrische Anschauungslehre, Physik und Naturbeschreibung, Fächer die im bayerischen Lehrplan vollständig fehlen, und die als Fächergruppe im preußischen Lehrplan innerhalb der gesamten neunjährigen Gymnasialzeit immerhin auf 47 Stunden kommen, gegenüber 42 für Griechisch und 86 für Latein (47:128 – ein Anteil von 36,7%, vgl. die Stundentafel im Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte Bd. III, S 172, 175).

⁵⁰ Friedrich Thiersch: Ueber gelehrte Schulen. Zweiter Band: Die hohen Schulen mit besonderer Rücksicht auf die Universität in München. Stuttgart/Tübingen 1827, S. 41.

⁵¹ Schleiermacher hat im Blick auf die Ungleichheit von Natur und Stand von der Schule jedenfalls erwartet: „Die Erziehung mag tun, was sie will, die Ungleichheit wird immer wieder zum Vorschein kommen. (S. 134) aber: „Die Ungleichheit soll kein Werk der Erziehung selbst sein. (135) ... von dem Einzelnen selbst, seinen Anlagen und seiner freien Selbstätigkeit ausgehend, nicht als ihm von der Erziehung gewaltsam aufgedrungen, oder vorenthalten.“ (S. 136)“ (Vorlesung von 1826, Ed. Weniger, Bd. 1, 1957, vgl. auch S. 158: „In jeder Beziehung aber zeigt es sich als wohlthätig, wenn der Übergang in einen anderen Stand nicht gehemmt ist. Das Mittel, diese Annäherung an das Kastenwesen zu verringern, besteht in nichts anderem als in größerer Erweiterung des geselligen Verkehrs.“)

der Nation heraus in den des *Individuellen*. Beides aber darf nie von einander absolut getrennt werden.“ Und Humboldt selbst sagt dann: „Die niederen Stände bedürfen zu ihrer Bildung der höheren viel weniger, sie sind eigentlich selbständig, wie die Natur auch nicht des Menschen, wohl aber er ihrer bedarf. – In die höheren Stände bringt man aber das Volksmäßige nicht, wenn man nicht den Volksunterricht so anordnet, dass er eine allgemeine Grundlage wird, die niemand verschmähen kann, ohne sich selbst verachten zu müssen, und auf der nachher jedes andere aufgebaut werden kann. Es muß daher gar keinen doppelten, sondern nur einen in beschränkterem Raume stehen bleibenden und einen weitergehenden Unterricht für die Geringsten und Vornehmsten geben, und die Erziehung leidet kaum nur noch diesen Unterschied. Ebenso ist es da, wo in der Nation die zweite Trennung angeht, die des Gelehrten und des Geschäftslebens. ... Da man nie den Menschen abrichten darf, und ein bloß abgerichteter auch immer ein unnützer und gefährlicher wäre, sondern immer bilden muß, so muß auch zwischen diesen beiden Ständen der Weg derselbe sein, und nur ein Punkt eintreten, wo die einen stehen bleiben, die anderen weitergehen. – Diese Grundsätze haben gewiß nirgends so fest bestanden und sind so unverbrüchlich befolgt worden als bei uns, wie ich dies Fach leitete. Es war gerade nicht mein Verdienst, aber wir waren mehrere, die das Rechte einsahen, und ich hatte Einfluß, es durchzusetzen.“ (Humboldt 1814, An Caroline IV, S. 380f. zit. Spranger 1910, S. 135f., Anm. 2)

Das ist ein politisch wie bildungstheoretisch anderes Programm als man es bei Niethammer findet, in der Politik mit Anerkennung für das Volk und in der impliziten Lerntheorie auf einer in sich einheitlichen, wenn auch gestuften, aber jeweils anschlussfähigen Logik fundiert. Neuhumanismus, so muss man zuerst resümieren, ist also mit widersprüchlichen Prämissen der Art, die Niethammers Text zeigt, keineswegs zwingend verbunden.

Die Realität nach Humboldt sah dann allerdings auch in Preußen anders aus. Das Gymnasium konnte zwar als „als Einheitsschule“ (Spranger 1910, S. 9, auch S. 139: „Ideal der formalen Universalität“) verstanden werden, so wie „Einheitsschule“ auch als Begriff für die Pläne Niethammers⁵² verwendet wird, aber es war doch – in der Deutung von Jeismann – allein die „Einheitsschule des Bürgertums“. Bis 1918 war auch das Bildungssystem in Preußen in seiner historischen Gestalt ein Zwei-Säulen-Modell, keineswegs neuhumanistisch, weder in der Intention noch in der Realität, sondern ein soziales Klassenschulsystem⁵³, darin von dem Schulstrukturmodell nicht unterschieden⁵⁴, das Niethammer meinte aus der Kritik der Aufklärung als ein System des „Humanismus“ begründen zu können. Mit den preußischen

⁵² Schwarzmeier a. a. O.

⁵³ Zu dessen strukturprägenden Merkmalen Detlef K. Müller: Sozialstruktur und Schulsystem. Göttingen 1978 sowie zur didaktischen und schultheoretischen Interpretation Jürgen Diederich/Heinz-Elmar Tenorth: Theorie der Schule. Berlin 1997, bes. Tab. 57.

⁵⁴ Hojer 1965, S. 135 gibt ein Strukturmodell für den „Aufbau des Bildungswesens nach dem Normativ von 1808“: Dieses Schema zeigt zwar die Trennung der zwei Säulen deutlich, und zutreffend auch als Niethammers Programm, aber die Übergänge von der Volksschule in die Studienanstalten hat Niethammer so nicht konzipiert, und die Größenordnungen lassen keineswegs die Proportionen erkennen, die diese beiden Säulen nach der Zahl der Besucher haben sollten und historisch gehabt haben. Die Volksschule, für mehr als 90% der Alterskohorte gedacht und historisch eingerichtet, erscheint in diesem Schaubild nicht einmal halb so groß wie die Studienanstalten für die kleine Elitegruppe.

Neuhumanisten kann man dieses System aber wenigstens noch bildungstheoretisch und in seiner Differenz zur Theorie problematisieren, Niethammer dagegen hat ihm in seiner Praxis als Schulreformer aktiv vorgearbeitet und in seiner schulbezogenen Reflexion eine vermeintlich bildungstheoretisch begründete Legitimation gegeben. Ihrem Status nach ist Niethammers Text deshalb weder neuhumanistisch noch in einem politischen Sinne bürgerlich oder liberal wie Humboldts Position, sondern in sich widersprüchlich, konservativ und beharrend-ängstlich, im Kern vormodern.

GÜNTER HENKE

Niethammer als Architekt und Organisator
der Evangelischen Kirche in Bayern.
Eröffnungsrede bei der ersten Generalsynode in Ansbach 1823

1.1 Einführung¹

Wie eine Reihe von weiteren hervorragenden und verdienten Männern unter ihren früheren Einwohnern hat die Stadt München auch ihren Bürger Friedrich Immanuel Niethammer besonders geehrt, indem sie ihm im Stadtteil Obermenzing eine Straße widmete. Das geschah 1947, fast genau ein Jahrhundert nach Niethammers Tod. Sein Grab liegt im Südfriedhof unter anderen prominenten Münchnern.

Von einem heute im Südosten Münchens lebenden Nachkommen Niethammers erhielt ich die Kopie eines Schreibens vom 2. Mai 1977, in dem der damalige Oberbürgermeister Georg Kronawitter diese Straßenbenennung bestätigt und hinzufügt, dass sich im Verzeichnis „Münchens Straßennamen“ folgender Vermerk über Niethammer finde: „*Philosoph, Professor, Geheimer Rat, bedeutender Schulreformer in München, Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*“.

Gut vier Jahrzehnte seines Lebens hat Niethammer in der gerade in dieser Zeit politisch, kulturell und wirtschaftlich aufblühenden bayerischen Hauptstadt gelebt und gewirkt, – nachhaltiger als dies oft nach außen hin sichtbar wurde. Sein Wirken verband sich mit dem einer ganzen Reihe weiterer bedeutender Männer, die der bayerische Kurfürst und spätere König Maximilian Joseph I. zur Öffnung des Landes und insbesondere zur Neugestaltung des gesamten Staatswesens in München versammelte, um dem neuen Bayern Gestalt und Form zu geben – allerdings nicht immer zur Freude der Repräsentanten des alten Bayern, die ihre bisherige Stellung in Gefahr sahen.

Nach dem gewaltigen Zuwachs neuer Territorien in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts infolge der für Bayern günstigen politischen Lage und der Gunst Napoleons sowie durch Säkularisation und Mediatisation stellte sich zwingend die Aufgabe, dem neuen Bayern und insbesondere den evangelischen Territorien in den neuen Gebieten ein gemein-

¹ Das folgende Referat greift vielfach auf die 1974 im Druck erschienene Erlanger Dissertation des Verfassers zurück: Günter Henke, Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der Protestantischen Gesamtgemeinde bis zur Errichtung des Oberkonsistoriums (1799–1819), Ius Ecclesiasticum Band 20, München 1974 (zitiert: H, S.) – Eine prägnante Einführung in „Die Entstehung der evangelischen Landeskirche und die Entwicklung ihrer Verfassung (1806–1918)“ gibt Hartmut Böttcher in: Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, Band 2, St. Ottilien 2000 (zitiert: B, S.)

sames Gesicht und einheitliche Strukturen zu geben. Das Land und die Vielzahl der landesherrlichen Kirchenwesen in ihm zu einer neuen Einheit und Gemeinsamkeit zu führen, das wurde in besonderem Maße die Aufgabe und das Werk Friedrich Immanuel Niethammers.

1.2 Friedrich Immanuel Niethammer – seine Herkunft und sein Weg

Niethammer stammte aus dem von der oberdeutschen Reformation her besonders geprägten Württemberg. In Beilstein war Friedrich Immanuel am 26. März 1766 als Pfarrerssohn und Spross einer alten schwäbischen Theologenfamilie zur Welt gekommen. Sein Vater, Johann Elias Niethammer war Diakonus und später Stadtpfarrer in Beilstein. Auch die Mutter, Eleonore Elisabeth, geb. Doerner, war Pfarrerstochter. Ihre Familie ließ sich auf Regina Burckhardt zurückführen, die man wegen ihrer vielfältigen verwandtschaftlichen Beziehungen auch die „schwäbische Geistesmutter“ genannt hat. Durch sie steht Niethammer in verwandtschaftlicher Verbindung zu weiteren bedeutenden Schwaben, wie z.B. Hölderlin und Schelling, die sich später zuerst in Jena mit seiner blühenden Universität und dann schließlich in München zusammenfanden.

In seinen „Wünschen aus der Landeskirche“ berichtet ein anonymen Verfasser im Jahre 1862, „die ganze in den Jahren 1808 und 1809 vorgenommene Organisation unserer Landeskirche“ sei, „wie wir aus dem Munde des damaligen Referenten, des seligen Herrn „Geheim- und Oberkonsistorialrats von Niethammer, eines geborenen Altwürttembergers, selber wissen, der württembergischen Kirche mutatis mutandis nachgebildet worden“. Württemberg als Muster für den Bau der werdenden bayerischen Landeskirche? (H, S. 42f)

So einleuchtend das klingt: man wird diesen Hinweis doch mit einem deutlichen Fragezeichen versehen müssen, – vor allem, wenn man die Geschichte und die Entwicklung der beiden großen benachbarten Landeskirchen im Süden Deutschlands bis heute anschaut und sie einander gegenüberstellt. Nachbarliche Einflüsse und Beziehungen ergaben sich im oberdeutschen Raum eher zur Schweizer Reformation und für Franken eher zu Preußen als zu Württemberg.

Und schon darin unterschieden sich die Voraussetzungen für den Aufbau der evangelischen Kirche in Bayern und in Württemberg, dass in Württemberg Ausgangspunkt von der Reformation an der evangelische Landesherr und die evangelische Landeskirche war, während in Bayern verschieden geprägte und verschieden große evangelische Kirchen und Gemeinden zu einem gemeinsamen Kirchenwesen unter dem katholischen summus episcopus zusammengefügt werden mussten. Die eigene altbayerische Mentalität trug das Ihre bei.

Dennoch: es blieb für Niethammers Wirken in Bayern von erheblicher Bedeutung, dass er innerlich vom eigengeprägten oberdeutschen Typ lutherischer Reformation her kam, der aus dem Predigtgottesdienst lebte. „Des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit“ (2. Petr. 1,25) setzte Niethammer traditionsgemäß unter eine Lithographie, die sein Porträt zeigt. So stellte sich ein bewusster protestantischer Theologe und Kirchenmann in damaliger Zeit gern dar.

1.3 „Evangelisch in Bayern“

So könnte man mit einem heute gängigen Slogan Niethammers Lebenswerk beschreiben. Es vollzog sich im Ringen um die Entstehung und Gestaltwerdung der Evangelischen Kirche in Bayern in der Spannung zwischen Territorialismus und Kollegialismus. Das Ergebnis war eine „konsistoriale Verfassung mit synodalen Zügen und eine im Rahmen des Summepiskopats des (katholischen) Königs begrenzt selbstständige Verwaltung.“ In dem Vorschlag, die bayerische Landeskirche in drei Propsteien in Augsburg, Nürnberg und Speyer zu gliedern, klangen kurzzeitig episkopale Töne an, die sich aber nicht behaupten konnten. (B, S. 15)

Bereits in Würzburg hatte Niethammer eine berufliche Dreifachstellung inne: als Universitätslehrer, als protestantischer Oberschulkommissär für Franken und zugleich als Oberpfarrer der aus Gründen der konfessionellen Parität eben erst gebildeten evangelischen Stadtgemeinde Würzburg. Die Verbindung von akademischer Theologie und der Liebe zu gestaltender, praktisch-organisatorischer Tätigkeit im evangelisch-kirchlichen Bereich war Niethammer wie auf den Leib geschnitten. Sie bewährte sich bald auch in seinem Münchner Wirken als Architekt und Organisator der zu gestaltenden evangelischen Landeskirche ganz besonders. Hier konnte Niethammer seine Interessen erfolgreich zur Wirkung bringen.

1.4 Der Beginn in Würzburg

Am 1. Advent 1804 trat Niethammer in einem festlichen Gottesdienst sein Amt als Oberpfarrer an. Er hatte zu dieser Feier eine „Ankündigung der Feier des neubeginnenden Kirchenjahres am 1. Advent 1804 im Namen der Protestantischen Gemeinde zu Würzburg“ (!) verfasst und – wie auch seine Predigt – als „Andachtsrede“ im Druck herausgegeben. Darin pries er die Toleranzpolitik des Kurfürsten und bezeichnete es – hier schon in diplomatischer Weise auf die Eigenrechte der Protestanten hinweisend – als ihr Ziel:

„nicht, alle Parteien in *Eine* äußere Form aufzulösen; sondern für jede das Streben nach geistigem Leben und Licht in ihren eigentümlichen Formen frei zu machen, und so alle durch eine innere Vereinigung zu der Einheit und Verbrüderung zurückzuführen, die zwischen den Bekennern *Eines* Stifters ihrer Kirche, *Eines* Glaubens, *Eines* Geistes, *Eines* Gottes – wie sie innerlich unauflöslich ist – auch äußerlich nie hätte unterbrochen werden sollen. Katholiken und Protestanten hätten gemeinsam eine wahrhafte Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, wie sie der gebenedeite Stifter unserer gemeinschaftlichen Religion von seinen Anhängern gefordert hat.“ So stellt Niethammer gleich zu Beginn sein ökumenisches Denken ganz im aufklärerischen Gewande dar. Dies ist die Basis seiner organisatorischen Arbeit.

„Beide“, so sagt er, „beten Gott an im Geiste: im Gefühl die eine, im Gedanken die andere.“ Beide Formen haben ihr Recht und müssen voneinander lernen. Das Ziel bleibt – auch im Organisatorischen – die innere Vereinigung beider, „die äußerlich wohl noch lange getrennt bleiben müssen, und deren Trennung nur dann auch äußerlich wird aufhören können, wenn von beiden Seiten die innere Vereinigung wird vollendet sein.“ Die Anbetung Gottes im Gedanken sah Niethammer als die schon vorgerücktere Form des Christentums an. (H, S. 53)

Mit einer *ökumenisch* gestimmten *Grundsatzrede* begann Niethammer 1804 sein Wirken in Bayern. Ebenfalls mit einer Grundsatzrede erleben wir ihn später auf der Höhe seines Wirkens in seiner *Eröffnungsrede* als königlicher Kommissar bei der Generalsynode in Ansbach im September 1823/1824 – nun im Namen seiner Kirche – vor ihren gewählten Synodalen.

Friedrich Immanuel Niethammer: *Philosoph, Professor, Geheimer Rat, Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*: das beschreibt sein vielfältiges Wirken in der bayerischen Hauptstadt jener bewegten Jahre. Geliebt ist für viele seine Aufgabe als der hervorragende *bayerische Schulreformer*, als den man ihn bis heute fast ausschließlich kennt. Aber als der Mann der evangelischen Kirche in Bayern, als ihr Architekt und Organisator blieb er lange Zeit fast unbekannt. Dass Schule und Kirche untrennbar zusammengehören, das war Niethammer nie zweifelhaft. Das bestätigte sich ja in der Praxis seines Doppelressorts täglich.

Welche Vorbehalte und Vorbelastungen Niethammer als Vertreter der Protestanten in Bayern von Anfang an immer wieder neu entgegenschlugen und regelmäßig spürbar blieben, zeigen beispielhaft die Erfahrungen, die Niethammer bei Stellenbesetzungen und selbst bei der immer wieder nötigen Durchsetzung seiner Gehaltsansprüche durchstehen musste. Immer wieder fand er sich in die zweite Reihe zurückgesetzt. Kein Wunder, dass Protestanten in Bayern in der latenten oder auch offenen Furcht lebten, nicht wahrgenommen und gehört zu werden und gegenüber der Übermacht der einheimischen Katholiken ins Hintertreffen zu geraten oder das reformatorische Erbe der Väter zu verlieren. Die konfessionellen Verhältnisse blieben sensibel.

2.1 Die Organisation des evangelischen Kirchenwesens in Bayern in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts

Der Zeitraum für das Werden und Wachsen und für die Strukturierung und die Gestaltung der Organisation der Protestantischen Kirche im neuen Bayern, umfasst besonders die ersten beiden Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, genauer die Jahre von 1804–1824. Er gliedert sich in zwei größere Phasen mit einem regionalen Vorspiel, das Niethammers Zeit von 1804 bis 1807 im eben errichteten fränkischen Generalkonsistorium Würzburg betrifft, das dann für kurze Zeit nach Bamberg verlegt wurde. Niethammers anschließendes Wirken in München lässt zwei Schwerpunkte von 1807–1817 und von 1817–1824 erkennen.

Die erste Phase von 1807–1817 beinhaltet folgende Stichpunkte: Bestandsaufnahme in den Würzburger und dann Münchner „Schemata“, einer groß angelegten Fragebogenaktion, Bildung der Konsistorien und weiteren Instrumente der Kirchenleitung, Dekanatsgliederung, Generaldekanate, verfassungsrechtliche Grundlagen in der Konstitution von 1808 und den sie ergänzenden Edikten.

Zur zweiten Phase von 1817–1824 gehören die Stichpunkte: Montgelas' Sturz und die Zeit nach Montgelas. Neuordnung des Staatswesens, Verfassung und Konkordat, Kollegialismus und Territorialismus, Niethammers Streben nach der Einrichtung von Presbyterien, Generalsynoden, Protestantenedikt, Religionsedikt, Errichtung des Oberkonsistoriums als Durchbruch zu einer weitgehend selbstständigen Kirchenleitung.

Als Niethammer 1807 nach München kam, bestanden fünf Konsistorien als Mittelbehörden: München für evangelische Gemeinden in Altbayern, die sog. Kriegs- und Domänen-

kammer für das Gebiet der Markgrafschaft Ansbach, Ulm für den schwäbischen Bereich, Amberg für die Oberpfalz und Bamberg für Franken ohne Ansbach. Die Konstitution von 1808 zog vor allem in diesem Mittelbereich Neuorganisationen nach sich. Im Bereich der Kirchenleitung, die nun Evangelische wie Katholiken umfasste, wurde als Oberbehörde die Kirchensektion des Ministeriums errichtet. Sie fungierte als oberste Kirchenleitung. Ihr gehörte auch Niethammer an. Im Bereich der Mittelbehörden wurden an Stelle der Konsistorien Generaldekanate gebildet. Dekanate als Zwischenstufe zwischen Pfarrämtern und Generaldekanaten, eingerichtet und z. T. wie bisher bestätigt.

In den Jahren 1808 und 1809 hatte die neue bayerische Verfassung eine große Verwaltungs- und Strukturreform nach sich gezogen, die einen grundlegenden Umbau des Staatswesens bedingte. Die neuen Gebiete in Franken und Schwaben wurden mit den verschiedenen altbayerischen und anderen Gebieten zu einer neuen Einheit zusammengefasst und Gesamtbayern nach französischem Muster in 15 Kreise eingeteilt, die nach Flüssen benannt wurden.

Für die Beschreibung und Regelung der Tätigkeit des Generalkonsistoriums war nach der Konstitution von 1808 eine Konsistorialordnung angekündigt und erarbeitet worden, an der Niethammer intensiv beteiligt war. Sie umfasste drei Teile, die sich auf die drei Ebenen der staatlichen und zugleich der kirchlichen Verwaltung bezogen: „Instruktion für das Generalkonsistorium der protestantischen *Gesamtgemeinde* des Königreichs Baiern, Spezialinstruktion für die *Generalkreiskommissariate* in Beziehung auf das Kirchenwesen der protestantischen *Gesamtgemeinde* des Königreichs Baiern und Spezial-Instruktion für die *Distrikts-Dekane*.“

„Mit der Konsistorialordnung war ein umfangreiches Organisationsstatut für die Protestantische Gesamtgemeinde festgelegt. Dieses Organisationsstatut war die Grundlage für das allmähliche Zusammenwachsen zu einer einheitlichen Landeskirche. Sieht man in einer Kirchenverfassung lediglich die Zusammenfassung der grundlegenden Rechtssätze über Organisation und Funktionsweise einer Kirche, dann kann die Konsistorialordnung vom 8. 9. 1809 als erste Verfassung der bayerischen Landeskirche bezeichnet werden.“ (B, S. 12)

1808–1809–2008–2009: In den letzten Monaten beginnt der Gedanke an eine große, landeskirchenweite Feier des 200jährigen Jubiläums der Evangelischen Kirche in Bayern sich zu entfalten und anknüpfend an das Datum des Erlasses der Konstitution von 1808 und der Konsistorialordnung vom 8. 9. 1809 die Gedanken und die Phantasie vieler Evangelischen in Bayern zu beflügeln. So etwas wie ein vielfältiges Erntedankfest könnte es werden, in dem auch die äußere und innere Prägung der Landeskirche in den Dank und das Gebet einbezogen wird, hinführend auf einen abschließenden Festgottesdienst zum Erntedank 2009.

2.2 Die Entwicklung der verfassungsrechtlichen Grundlagen für Leben und Gestalt der Protestantischen Gesamtgemeinde in Bayern

In der spannungsvollen Situation der Jahre 1808/09 sah Niethammer sich gefordert, sich im Bereich der Kirche und des Schulwesens für die Rechte der Protestanten entschieden und nachhaltig einzusetzen und Ordnungen und Strukturen zu schaffen, die die Toleranz- und Paritätsgesetzgebung des neuen bayerischen Staats in die Wirklichkeit des Lebens umzusetzen

und weiterentwickelten. Die Basis dazu boten im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts die beiden verfassungsrechtlichen Grundgesetzaare, das

Toleranzedikt vom 26. August 1801, und das *Religionsedikt* vom 10. Januar 1803, – beide noch in kurfürstlicher Zeit – und dann nach der Erhebung zum Königreich die

Konstitution vom 1. Mai 1808 und daraus folgend das *Religionsedikt* vom 24. März 1809, als Niethammer bereits in seinem zweiten Jahr im Münchner Innenministerium wirkte.

Hinzu kam als „Dienstanweisung“ die *Konsistorialordnung* vom 8. September 1809.

Der Fixierung der staatskirchenrechtlichen Grundlagen folgte dabei jeweils die Umsetzung in die konkreten kirchlichen Ordnungen. Diese Entwicklung wiederholte sich unter neuen politischen Umständen und für die Dauer ein Jahrzehnt später beim Erlass der

Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 mit ihren Anhängen *Religionsedikt* und *Protestantenedikt*, dem Pendant des Konkordats.

So stellt sich das Werden des verfassungsmäßigen, rechtlichen Gerüsts der evangelischen Kirche in Bayern dar, auf dem Friedrich Immanuel Niethammer an entscheidender Stelle arbeitete und die entscheidenden und nachhaltigsten Impulse gab. Zum ersten Mal seit der Unterdrückung der reformatorischen Bewegung in Altbayern kamen in diesen Jahren durch die politischen Ereignisse und Neuordnungen, insbesondere durch die Ergebnisse des Reichsdeputationshauptschlusses und weitere territoriale Neuordnungen evangelische Gebiete beträchtlicheren Umfangs zu Bayern. Sie begannen mit dem Frieden von Lunéville 1805 und endeten erst mit dem Münchner Vertrag mit Österreich von 1816.

Das Ergebnis: in seinem rechtsrheinischen Teil umfasste das Königreich im Jahre 1816 bei einer Gesamtbevölkerung von 3 160 000 Einwohnern 752 000 Evangelische (23,8% der Einwohnerschaft) in 774 Pfarreien mit 911 Pfarrern. In diese bewegte und wechselhafte Situation hinein bekam Niethammer in Würzburg und dann mit dem Wechsel über Bamberg in die kirchliche Zentralbehörde nach München die Aufgabe für die Zusammenführung und die Gestaltung der evangelischen Gebiete. Bereits in Würzburg ging er an diese Aufgabe mit großem Eifer. In München reifte vieles, was in Würzburg begonnen hatte.

Die nächste Stufe der verfassungsrechtlichen Entwicklung stellt das „Edikt die Religionsfreiheit in den kurfürstlichen Herzogtümern Franken und Schwaben betreffend“ vom 10. Januar 1803 (*Religionsedikt*) dar. Es erklärte die grundsätzliche und vollkommene bürgerliche Gleichberechtigung der drei durch den Westfälischen Frieden anerkannten christlichen Konfessionen. Von besonderer Bedeutung war es, dass nun den in der Diaspora lebenden Angehörigen einer Konfession die Bildung eigener Gemeinden gestattet wurde und dabei nur noch die formelle Genehmigung durch die staatliche Obergewalt erforderlich

derlich sein sollte. Die kirchliche Organisation der Protestanten in Altbayern war damit nur noch eine pragmatisch zu regelnde Verwaltungsangelegenheit. Die rechtliche Voraussetzung zur Bildung einer evangelischen Kirche in Gesamtbayern war nun gegeben.

2.3 Die Erhebung Bayerns zum Königreich am 1. Januar 1806

Dass Bayern 1806 zum Königreich erhoben wurde, bot die neue Basis für die Verfassung von Staat und Kirche von Napoleons Gnaden. Sie erst machte Bayern politisch voll handlungsfähig. Sie zog die Notwendigkeit nach sich, die Grundlagen der Staatsverfassung und der kirchlichen Ordnung umfassend neu zu regeln. Als unabhängiges und selbstständiges Königreich konnte und musste Bayern seine rechtlichen Grundlagen und sein Staatswesen neu formulieren und gestalten. Dies geschah durch den für Staat und Kirche bedeutsamen Erlass der ersten bayerischen Konstitution vom 1. Mai 1808.

2.4 Konstitution vom 1. Mai 1808

Sie bildete das Grundgesetz für Staat und Kirche im neuen Bayern, dessen Gedächtnis sich in diesem Jahr zum *200. Mal* jährt. Es steht wohl zu erwarten, dass dieses Jubiläum unter den anderen Jubiläen dieses Jahres von staatlicher, kultureller und von kirchlicher Seite besonders beachtet und gewürdigt werden wird.

Ein erster Beitrag dazu war bereits die Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs München vom 22.02.-4. 5. 2008 unter dem Titel „*Bayerns Anfänge als Verfassungsstaat. Die Konstitution von 1808*“. Ein sehr schöner und informativer Ausstellungskatalog erschien dazu.

Der Text der Konstitution war in erstaunlich kurzer Zeit in großer Konzentration erarbeitet und vom König zur Einführung am 1. Oktober 1808 unterzeichnet worden. Nur wenige Seiten und lediglich 45 Paragraphen umfasste das Werk. Es enthält neue, wesentliche Grundsätze, so die Formulierung der menschlichen Grundrechte, die in weiteren Verfassungen bis 1918 wieder aufgenommen wurden. Staatssouveränität und Zentralismus als die Grundprinzipien der Innenpolitik Montgelas' fanden in der Konstitution und den in ihrem Gefolge erscheinenden Gesetzen und Verordnungen ihren Niederschlag. Es war Max Josephs Minister Graf Montgelas, der die Texte vorbereitet und geprägt hatte. Eine neue Epoche in der Geschichte der bayerischen Staatsverwaltung begann mit dem Erlass der Konstitution, die dann im Jahre 1818 im Zusammenhang mit dem Konkordat, mit dem Erlass der Verfassungsurkunde, dem Religionsedikt sowie dem Protestantenedikt ihren Abschluss fand.

Die Konstitutionsurkunde von 1808 erhielt das Datum des 1. Mai 1808. Ihre Einführung wurde auf den 1. Oktober festgesetzt. Bis dahin sollten noch die entsprechenden ergänzenden gesetzlichen Ordnungen erlassen werden. Die Organisationskommission leistete bis zu diesem Zeitpunkt in der Tat ein außerordentliches Arbeitspensum. Von den insgesamt 30 Gesetzen und Verordnungen, die im Zusammenhang mit der Konstitution erschienen, wurden 23 bis zum Oktober 1808 fertiggestellt. Sieben weitere folgten bis zum Jahre 1812. Diese Edikte bildeten mit der Konstitution eine Einheit. Denn die hastig erlassene Verfassung war zunächst eigentlich wenig mehr als ein Konzept, das die Leitlinien entwarf, die noch der näheren Bestimmung bedurften.

2.5 Die ersten protestantischen Leitungsbehörden in Bayern

Mit der Bildung von Konsistorien als Mittelbehörden für die einzelnen ehemals selbstständigen Provinzen und Territorien, aus denen das neue Bayern sich zusammenfügte, begann der Aufbau einer evangelischen Landeskirche in Bayern. Zunächst wurde eine gemeinsame Verwaltungsstruktur aufgebaut. Die Konsistorien waren wegen ihres nicht überall gleichen geschichtlichen Hintergrunds zunächst nicht gleichförmig. Ihnen oblag mit den kirchlichen Angelegenheiten zugleich die Leitung des Schulwesens. Kirche und Schule gehörten selbstverständlich zusammen.

Für die fränkischen Provinzen war durch Verordnung vom 4. April 1804 ein „*protestantisch-reformiertes General-Konsistorium*“ als Sektion bei der ersten Deputation der Landesdirektion Würzburg errichtet worden. Zu Konsistorialräten in Würzburg wurden die Professoren der theologischen Fakultät Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Christoph David Martini und Friedrich Immanuel Niethammer ernannt. Ein Jahr später trat der reformierte Professor Karl Heinrich Fuchs als weiterer Rat hinzu. Wichtige Initiativen gingen seit seiner Berufung von Niethammer aus. Das Würzburger Konsistorium sollte zugleich die Leitung der protestantischen Gemeinden in der Provinz Bamberg übernehmen. Das war wohl der Grund dafür, dass es die Bezeichnung „Generalkonsistorium“ erhielt, die es von den übrigen konsistorialen Behörden unterschied. Zu seinem Bereich gehörten die damaligen Fürstentümer Würzburg und Bamberg, die Reichsstädte Rothenburg und Schweinfurt, die Reichsdörfer Gochsheim und Sennfeld und die durch den preußisch-bayerischen Landesvergleich erworbenen Gebiete, die Ämter Solnhofen im Neuburgischen, Insing, Lauenstein, Seibelsdorf, Streitberg, Prichsenstadt und Kleinlangheim sowie die Condominate Segnitz, Gosmannsdorf, Giebelstadt, Ingolstadt, Mainstockheim, Neuses am Berg und Schernau. Schon die Übersicht zeigt, welche Kleinarbeit beginnen musste, um all diese ehemals selbstständigen Territorien zu einer äußeren und später auch inneren Einheit zusammenzufügen.

3.1 Bestandsaufnahme: Niethammers Würzburger „Schema von 1804“

Niethammer bewies als Konsistorialrat sofort einen klaren Blick für die anstehenden praktischen Aufgaben und ergriff die entscheidende Initiative für eine gemeinsame kirchliche Organisation der fränkischen Gemeinden: unmittelbar nach seinem Amtsantritt verfasste er ein fragebogenartiges „Schema“, an Hand dessen die Pfarrämter einen statistischen Bericht über den religiösen und kirchlichen Zustand der Gemeinden erstellen sollten. Bereits am 1. August 1804 ging das Schema im Druck an alle Pfarreien hinaus. Bis zum 1. November sollten die Berichte beim Konsistorium vorliegen.

Das Schema ähnelt in seinem Aufbau dem bedeutend umfassenderen Fragebogen, den Niethammer später als Mitglied der Kirchensektion im Münchner Innenministerium ebenfalls unmittelbar nach Übernahme seines neuen Amtes entwarf und der von dort aus an alle evangelischen Gemeinden Bayerns versandt wurde. Die Erfahrungen im regionalen fränkischen Konsistorium kamen Niethammer in der zentralen Kirchenleitungsbehörde zustatten.

Das sehr ins Einzelne gehende Würzburger Schema gliedert sich in acht Hauptpunkte. Der erste Abschnitt betrifft die *Gemeinde* selbst, die Zahl den Stand und den Beruf ihrer Glieder. Bemerkenswert für die spätere Verfassungsentwicklung ist die Frage nach *presbyterialen Ämtern* in der Gemeinde, die der zweite Abschnitt stellt: es wird Aufschluss verlangt über eventuell vorhandene „Vorsteher“ der Gemeinde, über deren Aufgaben, Einsetzung und Vollmacht sowie über die Erfahrungen, die man mit einer solchen Institution gemacht habe. An dieser frühen Stelle begegnet also zum ersten Mal ein Hinweis auf das presbyteriale Institut, für das Niethammer sich nahezu zwei Jahrzehnte später so energisch einsetzte, – hier allerdings noch in ganz unbestimmter Form.

Das Schema fährt in seinem dritten Abschnitt fort mit der Frage nach dem *Vermögen* der Gemeinde an Liegenschaften, Kapitalien und Stiftungen und nach deren Verwaltung; eine sehr eingehende Darstellung wird im vierten Abschnitt über das *Pfarramt* gefordert. Es verlangt hier zunächst Auskunft über die bisherige kirchliche Verfassung, über Kirchenleitungsbehörden, Patronatsrechte und Besoldungsverhältnisse. Es fragt dann nach den Aufgaben der Pfarrer im Einzelnen, den Gottesdiensten und den darin gebrauchten liturgischen Formularen und Perikopenordnungen sowie den Gesangbüchern, nach Kasualpredigten, Katechismusunterricht, Schulbesuch, Schulprüfungen, Konfirmandenunterricht, Sonntagsschulen, Privatermahnungen, Taufen, Privattaufen, Beichten, Austeilung der Kommunion, Privatkommunion, Krankenbesuch. Es fragt schließlich nach der Art und der Verwendung der Kirchenbücher und nach dem rechtlichen Verhältnis zur anderen Konfession in gemischten Gebieten.

Der fünfte Abschnitt sollte offenbar der künftigen Anlage von Personalakten für die *Pfarrer* in den Gemeinden dienen. Sie erkundet deshalb Personalien, Vorbildung, besondere Interessen und beruflichen Erfolg der einzelnen Pfarrer. Die letzten drei Abschnitte schließlich beziehen sich auf das Schulwesen und den *Kantoren-* und *Mesnerdienst*.

Es war ein recht umfassender Fragenkatalog, den Niethammers Schema den Pfarrern vorlegte. Er beschränkte sich nicht nur auf die für die laufenden Konsistorialgeschäfte notwendigen Daten, sondern zeigte deutlich seine Abzweckung auf den Entwurf einer neuen, einheitlichen kirchlichen Ordnung für die protestantischen Gemeinden in Franken. Von Anfang an war es die verfassungsmäßige Gestaltung der evangelischen Kirche, die Niethammer im Auge hatte.

Diesem ersten Fragebogen folgten kurz darauf zwei weitere von Niethammer verfasste, ergänzende Schemata, mit deren Hilfe genauere Unterlagen über die finanziellen Mittel und das Vermögen der einzelnen Gemeinden gewonnen werden und die Aufsicht über deren Haushaltsplanung in die Hand genommen werden sollte. Auf weitere Sicht sollten die darauf einkommenden Berichte das Material für eine einheitlichere Besoldungsregelung und kirchliche Finanzverwaltung liefern.

Welchen Erfolg das Konsistorium mit seiner Befragungsaktion hatte, wie viele Berichte tatsächlich eingingen und welches Ergebnis sie brachten, lässt sich nicht mehr feststellen. Man darf wohl annehmen, dass die Berichte von den Pfarrern nicht immer sehr bereitwillig gefertigt wurden und nur zu einem Teil noch während der Tätigkeit der bayerischen Verwaltung in Würzburg, die 1806 ein vorläufiges Ende fand, einliefen. Immerhin aber nahm Niethammer später bei der Vorbereitung eines Schemas für alle evangelischen Gemeinden in Bayern ausdrücklich Bezug auf den von ihm in Würzburg erarbeiteten Fragebogen und äußerte sich befriedigt über den Erfolg, den man damit gehabt hatte.

3.2 Der Entwurf einer Konsistorialinstruktion für die fränkischen Gebiete

Auf den so gewonnenen Unterlagen konnte das Würzburger Konsistorium aufbauen, als es wenig später die Arbeit an dem ihm bei seiner Konstituierung aufgetragenen Entwurf einer Konsistorialinstruktion aufnahm. Sie wurde zwar noch im Herbst 1804 in Angriff genommen. Ihre Fertigstellung verzögerte sich jedoch. Erst im Sommer 1805 konnte das Konsistorium seinen Entwurf vorlegen. Dieser Entwurf stellt tatsächlich nicht nur eine Dienstordnung für das Konsistorium selbst dar, er war vielmehr *der erste Versuch, den evangelischen Gemeinden im neuen Bayern eine gemeinsame Gestaltung und gemeinsame rechtliche Ordnungen zu geben.*

Für die Entwicklung der bayerischen evangelischen Kirchenverfassung kommt dem Entwurf große Bedeutung zu. Er zeigt, von welchen Anschauungen und Zielen das Würzburger Kollegium und in ihm Niethammer als derjenige, der später in der Münchner Kirchenleitung eine entscheidende Rolle spielen sollte, sich zu dieser Zeit leiten ließen. Im Mai 1805 trug Niethammers Kollege Paulus dem Kollegium dazu einen Beschlussentwurf vor unter dem Titel: „Entwurf einer *Konsistorialinstruktion für die protestantische Kirche der kurfürstlichen fränkischen Provinzen*“. Dass der Titel bereits von der „protestantischen Kirche“ in Franken sprach, enthielt schon ein Programm. Es war Niethammers Ziel, der werdenden evangelischen Kirche eine eigenständige, theologisch begründete Gestalt zu geben und sie nicht nur im Sinne einzelner kirchlicher Vereine als „Gesamtgemeinde“ zu verstehen, die sich zu religiösen Zwecken zusammentaten.

Beide Tendenzen, das Streben nach Verselbstständigung vom allgemeinen staatlichen Verwaltungsorganismus und nach Kompetenzerweiterung gegenüber anderen staatlichen Stellen, musste sich notwendig ergeben, wenn das Konsistorium sich zugleich als Staatsbehörde und als Vertretung der evangelischen Kirche im kollegialistischen Sinne verstand. Die katholische Kirche hatte in den bischöflichen Behörden ihre eigenen, vom Staat unabhängigen Leitungsorgane. Der Staat hatte ihnen lediglich für die weltlichen und gemischten Angelegenheiten seine Behörden zur Seite stellen können.

Für die evangelische Kirche aber fielen beide Seiten der Kirchenleitung, die geistliche und die weltliche, im Konsistorium zusammen. Die Institution des Konsistoriums schloss von vornherein die Möglichkeit des Konflikts zwischen dem landesherrlichen Territorialismus und dem sich demgegenüber geltend machenden kirchlichen Kollegialismus ein. Für die Zukunft musste die Entwicklung der Konsistorialverfassung in Bayern davon abhängig sein, inwieweit einerseits in der evangelischen Kirche selbst die Auffassung von dem „kirchlichen Verein“ mit seinen Rechten und Pflichten gegenüber dem Staat im Sinne einer rationalistischen Ekklesiologie bestimmend blieb und inwieweit andererseits die evangelische Kirche ihre Rechte durch die katholische Seite gefährdet sah und deshalb die eigene Position zu stärken versuchte.

Je mehr sich später die Gegenkräfte des katholischen Bayern gegen die an Bedeutung gewinnende evangelische Kirche erhoben, und je mehr die Protestanten sich im 2. Jahrzehnt des Jahrhunderts mit der Lutherrenaissance theologisch wieder auf ihre konfessionelle Eigenprägung zurückbesannen, desto mehr musste sich auch die konsistoriale Kirchenleitung ihrer Funktion als eigenständige Repräsentation der protestantischen Kirche bewusst werden. Des-

to mehr musste sich in ihr auch die Tendenz zu unabhängiger und umfassender Leitung der evangelischen Kirche und die Auseinandersetzung mit dem staatlichen Territorialismus verstärken. Desto mehr musste sich in fernerer Zukunft schließlich auch die reine Konsistorialverfassung als ungenügend erweisen und durch presbyteriale und synodale Elemente von unten her ergänzt und verändert werden. Dieser Weg zeigt sich in der Tätigkeit Niethammers beim Bau der evangelischen Kirchenverfassung in Bayern besonders deutlich. Dass Niethammer von Anfang an die Eigenrechte der Kirche im Sinne des Kollegialismus energisch verfocht, trat schon in seiner Arbeit in Würzburg zutage.

Das Bild, das die Würzburger Konsistorialinstruktion mehr oder weniger direkt vom Leben einer evangelischen Kirchengemeinde zeichnet, von ihrem Aufbau, ihren Verflechtungen mit den Nachbarschaften und ihren verschiedenen Aufgaben, muss in diesem Überblick unterbleiben. Die Würzburger Instruktion zeigt sich ja als Ausgangspunkt und Muster für die Kirchenordnungen, die Niethammer in seiner Tätigkeit immer wieder unter neuen Umständen in neuer Weise formuliert und herausgegeben hat.

3.3 Zwischenstation im Konsistorium Bamberg

Große und durchgreifende Veränderungen der Staatsverwaltung hatte das Jahr 1806 mit der Erhebung Bayerns zum Königreich gebracht. Die politischen Entwicklungen, die die Abtretung des Würzburger Gebiets nach einer recht kurzen bayerischen Zwischenherrschaft zur Folge hatten, führten auch dazu, dass das Konsistorium Würzburg, dessen Arbeit soeben Früchte zu tragen begannen, schon kurz nach Neujahr durch Erlass vom 29. Januar 1806 nach Bamberg, der Hauptstadt seines verkleinerten Wirkungskreises in Franken, verlegt wurde.

Seine Räte, die sich in Würzburg vor einer ungewissen Zukunft sahen, zogen es vor, im bayerischen Dienst zu bleiben. Niethammer und sein Kollege Fuchs wurden als Konsistorialräte nach *Bamberg* übernommen. Niethammer behielt dabei zusätzlich auch sein Ressort als protestantischer Oberschulkommissär für Franken. Anfang 1806 traf er in Bamberg ein. Im dortigen Konsistorium war er, solange er dort wirkte, der führende Mann. Das bestätigt auch eine Notiz seines Vorgesetzten Graf von Thürheim, bei den personellen Veränderungen im Konsistorium solle „Konsistorialrat Niethammer bei der Landesdirektion zu Bamberg als protestantischer Referent in Episkopal- und Schulsachen mit Nutzen zu belassen sein.“ (H, S. 104)

Das Konsistorium Bamberg setzte die in Würzburg begonnene Arbeit geradlinig fort. Es galt wiederum zuerst, die Unterlagen über die Pfarreien zu vervollständigen. Am 30. April 1806 ließ das Konsistorium deshalb erneut die Vorschrift zu einem statistischen Bericht der Gemeinden vom 1. August 1804 in geringfügig veränderter Form an die Pfarrämter hinausgehen, ein Zeichen dafür, wie gering der Erfolg des Konsistoriums im Bamberger Bereich gewesen war. Das Reskript betonte den territorialistischen Standpunkt des Ministeriums in einer Weise, wie sie die Regierung Montgelas kaum an einer anderen Stelle so grundsätzlich und so deutlich ausgesprochen hat:

„Da das Jus episcopale über protestantische Kirchen von der höchsten Staatsgewalt ausgeht und diese seit der Säkularisation des Bistums Bamberg in der Person des Bischofs nicht

mehr vereinigt ist, auch Wir selbst durch den Reichsdeputationshauptschluss berechtigt waren, liberalere Grundsätze in Ansehung der Duldung Unserer protestantischen Untertanen einzuführen, und dieselben von dem bisherigen Zwange zu befreien, so soll es bei unserer Anordnung vom 4. April 1804 sein Verbleiben behalten, durch welche die Anordnung der Episkopalrechte über die *Kirchen Augsburgischer Konfession* im Fürstentume Bamberg Unserer alldasigen Landesdirektion als protestantischem Kollegium übertragen worden ist.“ (H, S. 105)

4.1 Niethammers Berufung in das Münchner Ministerium

Die staatsrechtlichen Veränderungen, die die Erhebung Bayerns zum Königreich mit sich brachte, bewirkten auch eine Neuformierung der Ministerien und der gesamten Staatsverwaltung. Im Zuge der Neugliederung und Neubesetzung der Leitungsstellen in der Münchner Regierungszentrale stellte Graf von Thürheim, der fränkische Generalkommissär, auf eine Anfrage seines Vorgesetzten hin Friedrich Immanuel Niethammer ein hervorragendes Zeugnis über seine Tätigkeit in Würzburg und in Bamberg aus: ihm sei „ein anderes, besseres Individuum, welches mit größerem Nutzen als der Konsistorialrat Niethammer zu dieser Stelle verwendet werden könne, nicht bekannt“. (H, S. 118)

„Niethammer hat, gleich nach seiner Berufung in die Dienste Eurer Königlichen Majestät nebst seinen Funktion als Professor stetshin die Geschäfte eines Konsistorialrats und späterhin auch jene eines protestantischen Oberschulkommissärs mit Eifer und Vorliebe versehen und dafür weit gründlichere und geläufigere Talente entwickelt als für das Lehramt selbst. Insbesondere hat er sich im administrativen Fache jederzeit so benommen, dass er hierin ohne Anstand jedem Rate an die Seite gesetzt werden kann.“

Auch Niethammer selbst erwartete für sich nicht, dass er lange in Bamberg bleiben würde. Vorübergehend schien ihm seine Aufgabe dort, und er hatte schon seit geraumer Zeit mit der Möglichkeit einer Berufung nach München gerechnet: so hatte er es etwa in einem Brief seinem Jenaer Freund Hegel gegenüber angedeutet. Bemerkenswert ist, dass er von seiner Konsistorialtätigkeit in Bamberg offenbar so befriedigt war, dass er in dieser Zeit nicht die Rückkehr an eine Universität anstrebte, sondern einer erweiterten Verantwortung in der Leitung der evangelischen Kirche in Bayern entgegensah.

Am 28. Februar 1807 erfolgte die Ernennung Niethammers zum „Zentralschulrat der protestantischen Konfession“ beim Innenministerium mit Wirkung vom 1. März 1807. Sie wurde ihm über das Generalkommissariat zugestellt. Zugleich wurde Niethammer zu sofortigem Antritt seiner neuen Stelle aufgefordert. Die Anstellung eines protestantischen Rates für das Schulwesen wurde also mit größter Eile und Entschlossenheit, aber zugleich behutsam und vorsichtig durchgeführt, um das spannungsvolle Miteinander zwischen den Kräften des alten, katholischen Bayern und den protestantischen Reformern möglichst wenig zu gefährden.

Niethammer war als protestantischer Zentralschulrat in eine bisher ausschließlich mit Katholiken besetzte Behörde berufen worden. Zudem war er als protestantischer Oberschulkommissär bereits in Auseinandersetzungen mit dieser Behörde verwickelt gewesen. Schon deshalb musste er seinerseits sich von vornherein als Vertreter der Evangelischen im Ministerium fühlen. Reibungen waren vorprogrammiert.

Hinzu kamen von Anfang an Niethammers eigene Erwartungen im Blick auf seine Stellung im Ministerium: sein Schulamt sah er zunächst nur als einen Übergang zu einer eigentlich kirchlichen Tätigkeit in der neu zu bildenden evangelischen Kirchenleitung an. Nachdem sich seine Hoffnungen auf die leitende Stellung im Generalkonsistorium dann zerschlugen, musste er umso stärker bemüht sein, in der Studiensektion zugunsten der Evangelischen zu wirken. Auch seine Gegner bekämpften ihn nicht in erster Linie als Reformers des Schulwesens, sondern als den „Haupturheber des hereindringenden Luthertums.“ Dies machte noch deutlicher, dass Niethammer sein vorwiegend kirchliches Interesse nicht verhehlte.

4.2 Niethammers „Generalschemata“ von 1807

Von vornherein hatte Niethammer bei seiner Berufung nach München nicht so sehr nach einem Amt in der Leitung des Schulwesens gestrebt, sondern erwartet, in der neu zu konstituierenden Kirchenleitung selbst für die evangelischen Gemeinden Bayerns wirken zu können. Sein Ziel war die Stelle des Vorstands in einem künftigen protestantischen Generalkonsistorium. Gleich bei seinem Dienstantritt erklärte er seinen Vorgesetzten, „dass ich entweder das übernommene Amt eines protestantischen Zentralschulrates überhaupt nur vorläufig und bis zu Beendigung des Hauptgeschäftes der Revision der Lehrpläne beizubehalten, oder doch auf jeden Fall meine Hauptbestimmung bei dem kirchlichen Geschäfte erwarten zu dürfen wünsche.“ (H, S. 163)

Dies war ihm auch zugesichert worden. So meinte er, seine anfängliche Stellung als protestantischer Zentralschulrat werde nur eine Übergangslösung bis zum Abschluss der Lehrplanrevision und zur Formierung eines eigenen evangelischen Generalkonsistoriums darstellen. Seine Erwartungen sah er auch dadurch bestätigt, dass ihm als dem einzigen evangelischen protestantischen Rat im Ministerium von Anfang an wichtige Vorarbeiten zu einer allgemeinen Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden in Bayern übertragen wurden. Für ihn bedeutete dies eine direkte Fortsetzung der Arbeit, die er in Würzburg und Bamberg begonnen hatte, – nun auf höherer Ebene der Verwaltungshierarchie. An die im fränkischen Konsistorium geleisteten Vorarbeiten konnte er im Ministerium unmittelbar anknüpfen. Seine Würzburger Arbeit trug erste Früchte. Auch im gesamt-bayerischen Raum begann er zuerst mit einer umfassenden Bestandsaufnahme des Lebens der protestantischen Gemeinden. Wenige Wochen nach seinem Amtsantritt, am 12. Juli 1807, präsentierte Niethammer einen Entwurf unter der Überschrift:

4.3 „Skizze der Hauptpunkte

worüber zur Grundlage einer umfassenden neuen Organisation der protestantischen Kirchenverfassung eine gleichförmige Beschreibung einzuholen wäre.“ (H, S. 163 f) In einer einleitenden grundsätzlichen Vorbemerkung ging Niethammer davon aus, „dass die einzelnen Kirchen“ im neuen Bayern, die untereinander eine „große Verschiedenheit in Verfassung und Gebräuchen“ aufweisen, „durch ihre Vereinigung unter der Königlich-Bayerischen Regierung nunmehr *Eine Evangelische Gesamtgemeinde in dem Königreiche Baiern* bilden.“ Damit war zum ersten Mal ein

Begriff genannt, der in der Folgezeit von der Regierung bewusst als offizielle Bezeichnung aufgenommen und bis 1824 fast ausschließlich gebraucht wurde.

Die Regierung hatte damit eine Bezeichnung für die evangelische Kirche, die es ihr ermöglichte, beiden Konfessionen die Parität zu gewähren und dennoch die katholische Seite nicht dadurch zu verletzen, dass von zwei Kirchen gesprochen wurde. In der Auseinandersetzung um die Bezeichnung der Evangelischen als „Kirche“ oder doch nur als eine „Gesamtgemeinde“, die später immer bewusster geführt wurde, klärte sich allmählich auch evangelisches Selbstbewusstsein in Bayern.

Niethammer lag jedenfalls ein rein technischer Gebrauch des Begriffs „Gesamtgemeinde“, wie ihn die Regierung Montgelas verstand, fern. Vielmehr bemühte er sich nachhaltig darum, ihn durch die theologisch gefüllte Bezeichnung „Kirche“ abzulösen. Erst auf einen Antrag der Ansbach-Bayreuther Generalsynode vom Herbst 1823 hin gelang dies endlich im abschließenden Bescheid des Königs vom 28. Oktober 1824 auf die Ergebnisse der Generalsynode. Der König stellte darin fest, die Bezeichnung „Kirche“ sei „passender und würdiger“ und der Analogie und der ausgesprochenen Gleichheit der christlichen Konfessionen gemäß.

Bezeichnend ist, dass das Oberkonsistorium im Jahre 1824 nicht irgendeinen Tag, sondern den konfessionell hoch befachteten Tag der Confessio Augustana dazu wählte, dem König die Petition der Synode vorzulegen. Da empfing die Evangelische Kirche nicht mehr nur die Weisungen des Königs auf dem Verwaltungswege, sondern sie sprach selbst für sich durch ihre berufenen Amtsträger in einem Bekenntnisakt, der aussprach, was Grundlage des Glaubens der evangelischen Kirche ist.

Deshalb kommt dem 28. Oktober 1824 in der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern ein ganz besonderes Gewicht zu. Dieses Datum könnte man als den eigentlichen Geburtstag der Evangelischen Kirche im Neuen Bayern begehen, wenn man von seiner theologisch-ekkesiologischen Bedeutsamkeit ausgeht. Bezüglich der äußeren Entwicklung ihrer Rechtsstellung im Neuen Bayern jedoch ist es die *Konstitution vom 1. Mai 1808* in Verbindung mit dem auf ihr aufbauenden ersten Religionsedikt vom 24. März 1809, die den Grundstein für den Bau der evangelischen Kirche in Bayern legte.

In der genannten Skizze der Hauptpunkte vom 12. Juli 1807 stehen die beiden Begriffe „evangelisch“ und „protestantisch“ noch nebeneinander, ohne dass ein bewusster Unterschied festzustellen wäre. Da Niethammer zwar von „evangelischen Gemeinden“, aber von „protestantischen Konsistorien“ und „protestantischen Pfarreien“ spricht, könnte man allenfalls vermuten, dass für ihn der Begriff „protestantisch“ damals noch durch die alte reichsrechtliche Prägung mitbestimmt war.

Als Ziel der von ihm erarbeiteten „Schemata“ nannte Niethammer „die Entstehung und Einführung einer gleichförmigen Kirchenverfassung für die ganze evangelische Gesamtgemeinde des Königreiches“. Diese sei freilich „solange die verschiedenen protestantischen Konsistorien einzelner übergegangener Länder und Städte in ihrer Trennung und Unabhängigkeit voneinander fortbestehen, gar nicht zu erwarten“.

Deshalb sei die nächste Aufgabe erst einmal die Vereinheitlichung der kirchlichen Organisation. Die „große Verschiedenheit in Verfassung und Gebräuchen der einzelnen evangelischen Gemeinden“ sei „ein Übelstand, der eine baldige Remedur wünschen lässt“, doch müsse man eben diese Unterschiede beim Entwurf einer neuen einheitlichen Organisation ernst nehmen und berücksichtigen, „teils um das Vorzügliche von allen, das beizubehalten

sein dürfte, in die neue Organisation mit aufzunehmen, teils um die Eigenheit einzelner Kirchen, sofern sie wesentlichen Erfordernissen nicht entgegen sind, desto mehr schonen zu können“.

Dazu müsse man sich zunächst einen umfassenden Überblick verschaffen. Zwar gäben „die unterm 18. Dezember v. J. bereits eingeforderten und nunmehr vollständig vorliegenden tabellarischen Beschreibungen der protestantischen Pfarreien in den verschiedenen Provinzen Aufschlüsse über mehrere zu jenem Zweck erforderlichen Hauptpunkte“, doch seien diese Beschreibungen zu wenig einheitlich und zu unvollständig. Sie enthielten „noch nicht alle jene Punkte, deren bestimmte Kenntnis zur Grundlage des Entwurfs einer allgemeinen Organisation der Evangelischen Gesamtkirche des Königreiches vorliegen muss.“ Deshalb sei es erforderlich, noch einmal eine vollständigere Beschreibung einzuholen, die teils von den Konsistorien, teils von den Pfarrern zu fertigen seien. In nunmehr 9 ausführlichen Abschnitten beschreibt Niethammer den Inhalt der – wie er sagt – einzelnen „Fragpunkte“.

Nach der Beratung im Kreis der Kollegen legte Niethammer bereits am 27. August 1807 eine noch weit differenziertere Neufassung der Schemata vor, die nun bis in kleinste Punkte hinein ein wertvolles Bild vom Leben in den Gemeinden und vom Wirken der Pfarrer und weiterer Mitarbeiter zeichnet. Niethammer unterscheidet darin Punkte, die alle Pfarrämter zu beantworten haben sollten, und solche, deren Beantwortung durch die Konsistorien genüge.

Von vornherein waren das Material und die Informationen, die das Generalkonsistorium durch die einkommenden Berichte erhielt, natürlich nicht als einmalige Aktion gedacht, sondern als ein stetig wachsender Schatz, auf den bei Bedarf zurückgegriffen werden konnte als Basis für Entscheidungen für die Gestaltung des äußeren und inneren Aufbaus der Gemeinden sowie für die Kommunikation zwischen Kirchenleitung, Dekanaten und Pfarrämtern.

Wenn in den folgenden Jahren Stück für Stück weitere evangelische Gebiete zu Bayern kamen, so wurden die Generalschemata auch an die neuen evangelischen Kirchenbehörden zur Beantwortung hinausgegeben und auf diese Weise die Unterlagen ergänzt. So wurden bei der Eingliederung Bayreuths die beiden Schemata am 5. Oktober 1810 der königlichen Hofkommission in Bayreuth mit dem Auftrag zugestellt, „die Kriegs- und Domänenkammer zu Bayreuth anzuweisen, dass dieselbe in möglichst kurzer Zeitfrist die Beantwortung der darin aufgestellten Fragpunkte von sämtlichen unter ihrer Konsistorialaufsicht stehenden Pfarrstellen genau und vollständig abfassen lasse, und diese Beantwortungen mittelst Berichts übergebe.“ (H, S. 179f)

Dabei sollte die Konsistorialbehörde in ihrem Generalbericht wiederum besonders auf die Fragen der Kirchenverfassung eingehen und ihre eigenen Vorschläge zu Verbesserungen des Kirchenwesens beifügen. Als die Berichte bis zum Sommer 1811 noch nicht vorlagen, forderte das Generalkonsistorium am 13. Juli 1811 die Einsendung bis spätestens Ende des Monats. Der Generalbericht des Bayreuther Konsistoriums wurde daraufhin am 16. August abgeschlossen und mit den Beilagen eingesandt.

Als Würzburg 1814 wieder bayerisch geworden war, verlangte das Generalkonsistorium am 24. Juni 1815 auch von der dortigen Hofkommission eine „Beschreibung der protestantisch-lutherischen und reformierten geistlichen Stellen und der sämtlichen funktionierenden Geistlichen, dann die zu ihrer und ihrer Relikten Unterstützung vorhandenen Mittel und Anstalten“, allerdings ohne dabei die Generalschemata zu verwenden. Der Bericht darauf erfolgte am 8. Februar 1816.

Damit verfügte das Generalkonsistorium über Beschreibungen sämtlicher evangelischer Kirchengebiete und Gemeinden in Bayern. Niethammer als Kirchenorganisator: das beginnt und setzt sich fort mit Niethammer dem Datensammler. Übrigens hat Niethammer auch Reisen gern dazu benützt, sich an Ort und Stelle ein authentisches Bild zu verschaffen, auch wenn das damals ein wenig mühsamer war als heute.

4.4 Die Errichtung des Generalkonsistoriums in München

Bereits seit längerem bestand der Plan, für die evangelischen Gemeinden in Bayern eine oberste gemeinsame Kirchenleitungsbehörde unter dem Summepiskopat des Königs zu schaffen. Im Sommer 1808 nahm er konkretere Formen an. Die Neuorganisation der Ministerien im Anschluss an den Erlass der Konstitution bot der Regierung auch die Möglichkeit, ein protestantisches Generalkonsistorium als zentrale Behörde zu errichten.

In einer Eingabe an den König vom 12. 10. 1808 stellte Niethammer u. a. auch seine Vorstellungen über die Bildung der evangelischen Kirchenleitung dar, „dass nämlich das protestantische Generalkonsistorium in der kirchlichen Ministerialsektion insofern eine eigene Abteilung bilde, als dasselbe in liturgischen Gegenständen eine den katholischen Generalvikariaten parallel laufende Behörde ausmacht, in welcher Eigenschaft dasselbe drei wirkliche theologische Räte bedarf, um die bischöfliche Gewalt Eurer Königlichen Majestät in Glaubens und Gewissenssachen Allerhöchstdero protestantischen Untertanen vollständig repräsentieren zu können.“

Tatsächlich schien bereits alles darauf hinzudeuten, dass Niethammer die Stelle des ersten Rats in der neu zu konstituierenden Behörde übertragen würde. Er selbst hatte diesen Wunsch geäußert. Montgelas hatte ihm Hoffnungen darauf gemacht, und Georg Friedrich von Zentner, der führende Mann in Kirchenangelegenheiten im Ministerium, sowie Max von Branca, der leitende Mann der Kirchensektion, hatten ihm ausdrücklich versprochen, seinen Wunsch zu unterstützen. Schließlich hatte der König persönlich ihm schon zum „Ersten Konsistorialrat“ gratuliert, und damit war seine künftige Ernennung am Hofe umgehend ein offenes Geheimnis. Welche Bloßstellung, dass ihm dann diese Position wiederum im letzten Augenblick nicht übertragen wurde!

In den Ministerialakten begegnet der Plan zur Errichtung einer obersten Kirchenleitung der Protestanten zum ersten Mal im Protokoll der Sitzung des Geheimen Rats vom 8. September 1808. Ein eigener Punkt war darin Niethammers besonderem Interesse gewidmet: das Generalkonsistorium habe sich „vorzüglich angelegen sein lassen, die bereits angefangene Beschreibung des gesamten Kirchenwesens in Unserem Königreiche zu vollenden und in einer allgemeinen, nach der gegenwärtigen Territorialeinteilung Unseres Reiches bearbeiteten Übersicht darzustellen, sofort auf dieses Werk eine den vernünftigen Forderungen Unserer protestantischen Untertanen entsprechende Verfassung ihrer gesamten Gemeinde zu gründen, und Uns diese in einer allgemeinen Kirchenordnung zur Sanktion vorzulegen“.

Zum ersten Mal begegnet hier der Hinweis auf eine solche *evangelische Kirchenordnung für Bayern*, an die Niethammer in der Folgezeit immer wieder erinnerte. Den Erlass einer allgemeinen Konsistorialordnung hatte zuerst bereits das Reskript vom 21. Dezember 1806 in Aussicht gestellt. Er sollte gemäß der Instruktion nach der Konstituierung des Generalkonsis-

toriums erfolgen und nähere Bestimmungen über dessen Arbeit enthalten. Das Projekt einer allgemeinen Kirchenordnung aber bedeutete ein umfassendes Gesetzeswerk, das die Verfassung und Organisation der protestantischen Gesamtgemeinde in Bayern in allen ihren Teilen regeln sollte.

Die Instruktion für die Kirchensektion wurde am 5. Oktober 1808 veröffentlicht, allerdings unter dem Datum des 8. September 1808. Genau ein Jahr später – am 8. September 1809 – folgte die bereits erwähnte Konsistorialordnung.

4.5 Die Ausformung der kirchenleitenden Organe 1808–1810

Nach der Errichtung des Generalkonsistoriums in München wurde der Ausbau einer einheitlichen und zentralisierten kirchlichen Verwaltungsorganisation für die protestantischen Gebiete rasch vorangetrieben. Niethammer hatte bei der Vereinheitlichung der evangelischen Kirchengebiete an der Basis angesetzt und sich zunächst darum bemüht, durch seine General-schemata einen genauen Überblick über die vorhandene Vielfalt der kirchlichen Ordnungen zu gewinnen und daran anknüpfend zu neuen Verwaltungseinheiten zu gelangen.

Die neu gebildete Kreiseinteilung des gesamten bayerischen Staatsgebiets und die Konstituierung der Generalkommissariate machten in entsprechender Weise zunächst den Aufbau neuer kirchlicher Mittelorgane notwendig. Dies geschah vor allem in den Jahren 1808–1810 Schritt um Schritt von der Spitze bis zur Basis der kirchlichen Verwaltungshierarchie: von der Errichtung des Generalkonsistoriums bis zum Aufbau einer Einteilung des gesamten neuen evangelischen Kirchengebiets in Bayern in Dekanate.

Gerade diesem letzten Projekt widmete Niethammer sein besonderes Interesse und seine besondere Aufmerksamkeit. Die Niederschriften, Verhandlungen, immer wieder neuen Entwürfe, Veränderungen der Zuständigkeiten und der Zusammensetzung der Gremien, von denen die Akten ein spannendes Bild entwerfen, zeigen, welche Kräfte und Tendenzen bei den Referenten und Organisationskommissionen jeweils wirksam waren. Sie sind in der diesem Referat zugrundeliegenden Arbeit im einzelnen analysiert und dargestellt worden.

In allem sollte nicht übersehen werden, dass Niethammer auch seine organisatorische Aufgabe am Aufbau und an der Gestaltung der bayerischen Landeskirche nicht als eine rein äußerliche verstand, sondern dass sich in seinem Wirken die Liebe zu seiner Kirche und ihrem inneren Leben und Wachsen durch den Geist und das Wort Gottes ausspricht. Immer deutlicher wird dies im Laufe seines in der Praxis reifenden Wirkens in der Münchner Kirchenleitung.

4.6 Der Abschluss des verfassungsrechtlichen Reformwerks in den Jahren um 1817/18

Die beiden bis an den Rand gefüllten Reformjahre 1808/09 im Anschluss an den Erlass der Konstitution 1808 und an ihre ergänzenden Edikte hatten den ersten Schub in der Gestaltung und Formung der Protestantischen Gesamtgemeinde im neuen Bayern gebracht. Die tiefgreifenden kulturellen und politischen Bewegungen prägten Europa neu. In Bayern folgte auf den Sturz Montgelas' eine tief eingreifende weitere Neugliederung der Staats- und Kirchen-

verfassung mit Zentrum in den Jahren 1817/1818. Die Kirchensektion als oberste Kirchenleitung wurde aufgelöst. Die Leitung der evangelischen Kirche wurde jetzt vom Ministerium selbst wahrgenommen. Ihre Mitglieder trugen den Titel „Oberkonsistorialrat“. Weiterhin jedoch blieb das Generalkonsistorium keine wirklich selbstständige Behörde, sondern blieb dem Innenministerium integriert.

Am 26. 5. 1818 trat eine neue *Verfassung* in Kraft, an der der Kronprinz prägend mitgearbeitet hatte. Der Verfassung waren als Anhänge 1 und 2 angefügt: eine Neufassung und Fortschreibung des *Religionsedikts* vom 24. 3. 1809, das die allgemeinen staatskirchenrechtlichen Bestimmungen regelte, und ein neu erarbeitetes *Protestantenedikt*, das als Pendant zu dem ebenfalls angefügten *Konkordat* von 1817 konzipiert war und wie dieses unter den Protestanten in Franken zu erheblicher Besorgnis und Unruhe hinsichtlich ihrer Stellung und ihrer Rechte im neuen Bayern geführt hatte. Konkordat und Protestantenedikt regelten jeweils die inneren Angelegenheiten der beiden Kirchen.

Als begrenzt selbstständige Kirchenleitung wurde das bisherige Generalkonsistorium zum *Oberkonsistorium* umgebildet. Es wurde geleitet von einem protestantischen Präsidenten (wiederum nicht Niethammer!) und 5 Oberkonsistorialräten (4 Geistliche und 1 Weltlicher), darunter Niethammer. Es blieb dem Innenministerium untergeordnet. Erster Präsident wurde der Jurist Carl August Freiherr von Seckendorf. Als Mittelbehörden wurden 3 Konsistorien in Ansbach, Bayreuth und Speyer eingerichtet.

Damit erhielt die Protestantische Kirche in Bayern 1818 eine konsistoriale Verfassung mit synodalen Zügen (durch die zögerlich eingeführten Presbyterien und die Generalsynoden ab 1823) sowie eine Annäherung an eine episkopale Spitze, die Niethammer jedoch nach ersten Erwägungen im Kollegium wieder fallen ließ.

5.1 Der Beginn des inneren Ausbaus der Protestantischen Kirche

Niethammers erste Sorge beim inneren Ausbau der neuen Landeskirche galt dem *Pfarrerstand*. Bei den Pfarrern musste ansetzen, wer in den Gemeinden lebendiges Wachstum erreichen und Gemeindeaufbau leisten wollte. Dabei erkannte Niethammer in seiner nüchternen und realistischen Art, dass es vielfach nicht großer theologischer Aktionen zur Verlebendigung bedurfte, sondern z. B. einfacher und wirksamer und dauerhafter Maßnahmen zur Existenzsicherung der Pfarrer. Daher lagen ihm Regelungen und Bemühungen am Herzen, die der wirtschaftlichen Sicherung des Pfarrerstandes dienten. Maßnahmen zur wissenschaftlichen Hebung und Fortbildung, wie sie schon zuvor in den Pfarrkapiteln üblich waren, sollten daneben freilich nicht fehlen.

Zwei Forderungen waren es vor allem, die in den vielfältigen Vorschlägen zur Reform der Kirche in diesen Jahren immer wieder erhoben wurden: zum einen der Ruf nach konsequenter Handhabung der Kirchenzucht, zum andern das Verlangen nach einer Hebung des Pfarrerstandes durch schärfere Bedingungen bei den Prüfungen und Anstellungen, durch Einrichtungen für eine intensivere Fortbildung und durch eine genauere Überwachung der Amtsführung und des persönlichen Lebenswandels.

In diesen Bereich fiel schon frühzeitig die Prüfungs- und Beförderungsordnung vom 23. Januar 1809 und ihre Weiterentwicklung. Die Fülle der Archivalien zu diesem Thema

zeigt, wie stark dieser Punkt die Phantasie bei Pfarrern und Kirchenleitungen anregte. Auch Niethammers Handschrift in diesen Konvoluten zeigt, dass ihm die Fragen der Pfarrbesoldung und -versorgung wichtig waren. Auch die Errichtung der Allgemeinen Unterstützungsanstalt für protestantische Geistliche vom 25. März 1812 ist naturgemäß mit seinem Namen verbunden.

Im Jahre 1812 erschien auch das von Niethammer initiierte „Protestantische Kirchenjahrbuch“. Es umfasste 508 Seiten und entsprach in seinem Inhalt weithin dem uns bekannten „Personalstand“. Niethammer hatte dazu einen ausführlichen Entwurf geliefert. Das Kirchenjahrbuch sollte – so Niethammers ausgesprochene Absicht – das persönliche Zusammenhaltungsgefühl zwischen den Pfarrern stärken und ihre Kenntnis der bayerischen Landeskirche fördern. Die Finanzierung wurde durch den Zwang zum Kauf für alle Pfarrer gewährleistet. Seine 2. Auflage konnte erst 1821, nun unter dem Titel „Amtshandbuch“, erscheinen.

5.2 Die Einführung eines einheitlichen Gesangbuchs

Der Plan zu einem gemeinsamen, einheitlichen Gesangbuch an Stelle der etwa 30 verschiedenen Gesangbücher, die in den neuen bayerischen Territorien in Gebrauch waren, reichte bereits in Niethammers Würzburger Zeit zurück. Schon dort hatte Niethammer einen ersten Vorstoß für das Gesangbuchprojekt unternommen.

Am 12. November 1804 hatte das Würzburger Konsistorium in einem Schreiben an die Superintendenten von Rothenburg und Schweinfurt eine Bestandsaufnahme über die verschiedenen in seinem Bereich eingeführten Gesangbücher begonnen. Am 11. Dezember 1805 unterbreitete Niethammer dem Kollegium seine „*Vorschläge zu Verfertigung eines neuen Gesangbuches für die dem protestantischen Konsistorium zu Würzburg untergeordneten Gemeinden*“, ein sehr eingehendes, 35 Folio-Seiten umfassendes Referat. (H, S. 273f) Es war von vornherein als Denkschrift konzipiert, die die Grundlage eines allgemeinen, in allen evangelischen Gebieten Bayerns gemeinsam einzuführenden Gesangbuchs bilden sollte. Von daher erklärt sich auch die Ausführlichkeit, mit der Niethammer hier die grundsätzlichen Fragen eines neuen Gesangbuchentwurfs behandelte. Damit war ein Anstoß gesetzt, der sich durch die folgenden Jahre mit verschiedener Intensität hindurchzog, bis schließlich Ende Oktober 1814 der Druck der ersten Auflage (675 Seiten, ohne Noten) vollendet war.

5.3 Weitere Veröffentlichungen für die Gemeinden

Die Jahre um das Reformationsjubiläum 1817 waren von einer ausgesprochenen Lutherrenaissance erfüllt. Evangelischen Christen wurde bewusster, was die Kirche an Vater „Luther“ und der lutherischen Reformation hatte. Auch Niethammer machte es sich zur persönlichen und zur dienstlichen Aufgabe, Jung und Alt den Reformator näher zu bringen. So gab er 1816 gemeinsam mit Friedrich Roth ein dreibändiges Werk mit dem Titel „Die Weisheit Luthers“ heraus, zu dem er die Vorrede verfasste.

Eine Lebensbeschreibung Luthers wurde als Sonderdruck zur Verteilung beim Reformationsjubiläum 1817 in den Gemeinden herausgegeben. Im Jahre der Confessio Augustana,

1530, erschienen „Luthers Predigten über die Evangelien auf alle Sonn- und Fest-Tage für unsere Zeit bearbeitet.“ Im Gefolge des Gesangbuchs strebte Niethammer seit den 20er Jahren die Veröffentlichung einer gemeinsamen Agende an, die allerdings erst 1854 erscheinen konnte. Über ein reformatorisches Grundwissen sollte möglichst jeder Evangelische verfügen.

5.4 Niethammers „Eröffnungsrede“ bei der ersten General-Synode der Protestantischen Kirche in Bayern im September 1823 in Ansbach

Zwei bedeutsame Reden Friedrich Immanuel Niethammers markieren jeweils in ihrer Weise einen wichtigen Einschnitt auf dem Weg seines Wirkens für die Evangelische Kirche im neuen Bayern: Da ist einmal die schon erwähnte *Predigt* („Andachtsrede“) vom 1. Advent 1804 zur Übernahme seines neuen Amtes in Würzburg, im nunmehr bayerischen Franken. Und da ist zum anderen fast 20 Jahre später seine *Eröffnungsrede* als königlicher Kommissär bei der ersten Generalsynode 1823 in Ansbach, bei der sich zum ersten Mal die Protestantische Kirche als selbstständige Gemeinschaft in der Gestalt ihrer Synodalen darstellte. In beiden Fällen geht es nicht nur um den Abschluss einer wesentlichen Phase in der Entwicklung und Entfaltung der bayerischen Landeskirche, sondern um eine „Eröffnung“ im weiteren Sinne als einen neuem Anfang mit neuen Hoffnungen und neuen Zielen.

Seine Synodalrede hat Niethammer zusammen mit ausführlichen Berichten über Verlauf und Inhalte der vierzehntägigen Synodaltagung in einem sehr instruktiven, 260 Seiten umfassenden Handbuch veröffentlicht, unter dem Titel „*Öffentliche Nachricht* von der ersten Versammlung der General-Synoden der Protestantischen Kirche in Baiern disseits des Rheins im Jahre 1823“. Öffentlich Nachricht zu geben, die protestantische Kirche ins Licht der Öffentlichkeit zu ziehen als eine neue Kraft in Bayern, sich nicht zu verstecken oder verstecken zu lassen: das war Niethammer wichtig. Das zeigte schon das „Protestantische Kirchen-Jahrbuch“ von 1812.

In seiner Eröffnungsrede vereint Niethammer, was ihm als Beamten des bayerischen Staates und zugleich als Sprecher der sich darin präsentierenden evangelischen Kirche wichtig ist:

„*Evangelisch in Bayern*“ leben und „*öffentliche Nachricht*“ geben von der Kraft des Evangeliums – das sind zwei Schlagworte, die beschreiben können, was Friedrich Immanuel Niethammer im Blick auf die evangelische Kirche in Bayern wichtig war, und worin er ihren „Beruf“ sah unter den Gegebenheiten seiner Zeit und Welt.

„*Öffentliche Nachricht*“ zu geben, in die Öffentlichkeit hinauszugehen, die Kirche hörbar, spürbar und sichtbar zu machen in ihrem Leben und in ihrer Gestaltung, ihren Strukturen – durch Gottes Geist und daher non vi, sed verbo. Dazu braucht es für alle die Bildung aus dem Evangelium, besonders durch die sorgfältige Verkündigung, die Predigt des Wortes Gottes im Gottesdienst und wo sonst die Gemeinde sich in seinem Namen trifft.

Um auch der kommenden Generation eine christliche Grundbildung und Prägung nicht schuldig zu bleiben, sondern weiterzugeben, braucht es gerade für die Kinder und die Jugend die bewusste Pflege des Katechumenen- und Konfirmandenunterrichts, von der Niethammer ausdrücklich spricht. Kirche und Schule treffen sich für ihn darin in ihrem gemeinsamen „Beruf.“

Anhang:

Friedrich Immanuel Niethammer

Eröffnungsrede (kommentierter Text)

bei der General-Synode zu Ansbach im September 1823

Niethammer leitet seine Rede ein mit dem Hinweis auf die Bedeutung der gegenwärtigen Stunde für die evangelische Kirche in Bayern. Sie hat weitgehende Eigenständigkeit errungen. Sie hat ihre Gestalt, ihre Strukturen und ihre Gemeinsamkeit gewonnen. Aus einer protestantischen Gesamtgemeinde ist die Evangelische Kirche in Bayern geworden. Ein Ziel wurde erreicht, auf das mit großen Hoffnungen hingestrebt wurde.

„Ehrwürdige Versammlung!

Ein wichtiger Beruf vereinigt uns hier. Was der Kirche werth ist und seit langen Jahren schon der Wunsch der Bessern war, die *Herstellung der äußeren und inneren Ordnung der Kirche*, soll von uns berathen und zur Einführung vorbereitet werden. Der heutige Tag, an dem wir diesen Beruf antreten, ist deßhalb für unsere ganze Kirche ein Tag der *Freude* und der *Hoffnung*: Lassen Sie uns diesen *Tag beginnen mit Gebet und Dank*.“

Gebet und Dank an Gott – das eben ist ja der Gottesdienst der in Christi Namen versammelten Gemeinde – steht am Beginn einer neuen Epoche der bayerischen evangelischen Kirche. Dann erst folgt die Verbeugung gegenüber dem Monarchen: „Unsere erste *Pflicht*“, sagt Niethammer, „sey heute die Pflicht des Dankes gegen seine Majestät, unsern allergnädigsten König und unserer Kirche obersten Schutzherrn. Er hat in seiner Weisheit wohl erkannt, daß nur ein *wahrhaft christliches Volk* auch ein *vollkommen treues Volk* sey, und daß die Auflösung der kirchlichen Ordnung auch die Ordnung des Staates und selbst das bürgerliche und häusliche Glück der Familien mit Verderben bedrohe.“ Treue ist die Tugend, die alles trägt.

Darum hat er nicht nur die „*Rechte der Kirche* auf's Neue vest gegründet und *ihre Verfassung* mit der Verfassung des Landes unzertrennbar verbunden, sondern auch seinen ernstesten Willen ausgesprochen, daß die Kirche die ihr zurückgegebenen Rechte vor allem anderen dazu anwende, ihre eigene innere Ordnung so herzustellen und zu verbessern, daß sie dem *Berufe* gemäß, der ihr von Gott und ihrem Stifter Christus gegeben ist, *Heil und Segen über die Menschheit zu verbreiten*, von Neuem in den Stand käme. Zu dem Ende hat er auch unsrer Kirche nicht nur alle die Rechte, die ihr durch frommgesinnte, heldenmüthige *Vorfahren* errungen sind, auf's Neue bestätigt, und ihr alle die Einrichtungen und Mittel eines segensreichen Wirkens, die durch lang bewährte gesezliche Anordnungen bestanden haben und noch bestehen, auf's Neue gesichert, sondern er hat diesen Einrichtungen, die Kirche in ihrem Inneren zu ordnen und zu ihrer Bestimmung wirksamer zu machen, eine neue wichtige hinzugefügt.“

Damit leitet Niethammer über zur Beschreibung der mit dieser Tagung der Generalsynode erreichten Synodalverfassung der evangelischen Kirche in Bayern. Sie ist sein großes Ziel, das allerdings auf die Vollendung in der allgemeinen Einführung der in der Landeskirche noch

umstrittenen Kirchenvorstände bzw. Presbyterien noch wartet. Niethammer fährt fort mit dem Blick auf die versammelten Synodalen:

„Daß wir hier versammelt sind, das Wohl unserer Kirche durch auserwählte Stellvertreter selbst zu berathen und die unter Seinem Königlichen Scepter *äußerlich vereinigten protestantischen Kirchen vieler Landesgebiete zu Einer gemeinsamen Ordnung* auch *innerlich zu vereinigen*, ist allein das Werk und die freie Gabe Seiner hohen Weisheit und Gnade. Ihm allein haben wir diesen großen Vorzug zu danken, den viele unserer Schwesterkirchen anderer Länder noch entbehren. Diesen Dank spreche ich in unser aller Namen mit der tiefsten Ehrfurcht aus, zugleich aber auch in unser aller Namen den festen Entschluß: unsern Dank nicht nur in Worten, sondern in der That zu beweisen, indem wir die Aufgabe, die uns gegeben ist, mit der Treue erfüllen, die allein jener hohen Gnade uns würdig machen kann.“

Im Folgenden setzt Niethammer sich behutsam mit den vielfältigen, teils auch überzogenen *Erwartungen* auseinander, die sich auf die Beratungen der Generalsynode in besonderer Weise richteten. Die Kritiker müssten sich deutlich machen, „dass von vornherein durch eine gesetzliche Vorschrift unsern Beratungen ihr Kreis genau bezeichnet ist. Sie sind auf die *innern Angelegenheiten der Kirche* beschränkt.

Wer diese Schranke zu eng fände, dem könnte nicht die Sicherung unserer Kirche, die in der Landesverfassung liegt, und nicht die ganze Wichtigkeit der Angelegenheiten, die uns wirklich zur Berathung zugewiesen sind, gehörig klar geworden seyn. Er würde nicht eine Erweiterung der Gränze nach Außen von uns verlangen, wenn er sähe, wie viel uns *nach Innen zu thun* aufgegeben ist, und wenn er zu der Erkenntniß gelangt wäre, dass die wirksamste Sicherung des Wohls unserer Kirche nicht von ihrer äußern Stellung, sondern am allermeisten und gewissesten von dem abhängt, was wir *nach Innen daran bauen*.

Andere versprechen sich von uns, daß wir vor allem anderen gegen die *Verführungen zum Abfall* von unserer Kirche, über welche sich neuerlich von allen Seiten vermehrte Klagen vernehmen lassen, neue Waffen schmieden werden.“ Es gilt, darum zu kämpfen, daß die Kirche von einer inneren geistlichen Erneuerung her wieder ein klares Gesicht und neue Wirkungskraft erhält. Das ist die neue Herausforderung, auf die die protestantische Kirche in Bayern zugeht. Aber, so Niethammer:

„Die einzige Waffe, die die Kirche kennt, ist die Waffe des Geistes, und diese soll auch bei uns sicher nicht versäumt werden. Was soll denn der bedauernswerthe Mitbruder unserer Kirche, der das Unglück hat, in Verlockungen zum Abfall zu gerathen, den Versuchern entgegenzustellen, wenn er keinen rechten Grund seines Glaubens hat, und nicht einmal recht weiß, was seine Kirche lehrt und glaubt? Und wie soll er dieß *wissen*, wenn er es nicht gelehrt worden? Und wie soll er es *gelehrt* werden, wenn es an der *Unterweisung* fehlt, oder wenn *jeder Lehrer sein eigenes Evangelium prediget*, und die Lehrmeister sich selbst und ihre Zuhörer verwirren?“

Niethammer – so wird hier deutlich – ist alles andere als ein trockener kirchlicher Bürokrat. Hier kommt er wirklich zum Zentrum seiner Anliegen als Theologe: „Wie fundamental wichtig für die Gemeinde ist es“, so betont er, „daß es an der christlichen *Unterweisung* nicht fehlt, daß unsern Kindern allen ein guter Grund der *evangelischen Lehre* gelegt werde, daß wir einen deutlichen, wahrhaft christlichen *Katechumenen- und Confirmanden-Unterricht* herstellen, daß kein Glied unserer Kirche aus der Schule in die Welt übergehe ohne von dem Grund unsers Glaubens eine klare, lebendige Erkenntniß erlangt zu haben, und dann, daß nicht das

einfache Wort des Evangeliums mit Willkür nach Menschenweisheit und dem Zuhörer unkenntlich und unverständlich werde, und daß nicht unsere Predigten den Verstand finster und das Herz kalt lassen.

Aber auch darüber lassen Sie uns wachen, daß unsere Seelsorger nicht wie die Miethlinge schlafen oder fliehen, wenn der Wolf kommt, die Heerde zu zerstreuen, sondern daß sie, nach dem Beispiel des guten Hirten, ihrer Heerde fleißig warten, und auch die verirrtten Schafe wieder zu der Heerde sammeln.“ Kirche und Schule in ihrem Miteinander sind die Säulen des Glaubens und die Basis neuen kirchlichen Lebens in den Gemeinden.

Protestantische Freiheit ist ein weiteres Stichwort, das nicht unbedacht und ungeprüft gebraucht werden sollte. Von der Freiheit eines Christenmenschen sprachen Luther und die Väter. Manche „hoffen von der General-Synode, daß sie die Freiheit der einzelnen Mitglieder der protestantischen Gemeinden nicht nur bewahren und erhalten, sondern auch erweitern und gegen alle Verfügungen der obern kirchlichen Behörde, worüber nicht zuvor jeder Einzelne um seine Einwilligung gefragt werden, sichern werde; und sie wollen nur unter solcher Bedingung der Kirche angehören, und sich zu Voraus gegen alle Anordnungen, auch wenn sie nach den Berathungen der General-Synode verfügt würden, feierlichst verwahrt haben.

Denen wollen wir nur sagen, was sie vielleicht selbst noch nicht recht bedacht haben, daß es eigentlicher Demokratismus der Kirchenverfassung ist, den sie fordern, und wir wollen ihnen zu gut halten, daß sie das Wort nehmen, ohne sich um die *Kenntniß der Verfassung, welche die protestantische Kirche von Luther an* gehabt hat, bemüht zu haben, und ohne den klaren Buchstaben der *Constitution* und ihrer *Edicte* gebührend zu achten. Es reicht vollkommen hin, sie auf den Buchstaben der *Edicte* zu verweisen.

Noch andere fürchten von der General-Synode, daß sie nicht nur zu größerer Freiheit der einzelnen Mitglieder der protestantischen Kirche nicht führen, sondern vielmehr sogar die bestehende protestantische Freiheit, die durch Gut und Blut unserer im Glauben unüberwundenen Vorältern erkaufte protestantische Freiheit, zu beschränken, wohl gar zu vernichten trachten werde. Zwei Bedingnisse pflegen sie als das Wesen dieser Freiheit zu setzen:

(1) einestheils, daß der protestantische Geistliche *völlig ungebunden sey*, seiner Gemeinde als Evangelium vorzutragen, was er als solches nach seiner Ansicht gelten lassen wolle, und dagegen, was er nicht als solches anerkenne, zu verwerfen, und nach Gefallen wohl auch öffentlich zu widerlegen;

(2) andernteils, daß *jedes Mitglied der protestantischen Gemeinde* nicht nur *innerlich* in seinem Glauben und Gewissen, sondern auch *äußerlich* in seinem Leben und Wandel, völlig ungebunden und von allen Verhältnissen und Forderungen der Kirche gänzlich unabhängig seyn müsse. Einer eigentlichen Widerlegung dieser Ansichten bedarf es hier nicht. Die letztern haben sich schon selbst gerichtet, und die *Constitution* in ihren *Edicten* hat das Urtheil über sie ausgesprochen.

Gegen die Erstern aber wollen wir frei und offen aussprechen, daß allerdings die General-Synode geltend machen werde, *was die Kirche als Kirche von ihren Lehrern zu fordern hat*. Danach werden sie unstreitig eine Beschränkung erfahren, aber nicht der Freiheit des eigenen Forschens und Prüfens, welche die Seele wahrer Überzeugung ist, wohl aber des Missbrauchs gänzlich *willkürlicher Behandlung des Evangeliums*, welche die *Auflösung der Kirche* und den *Tod des Christenthums* herbeiführt.“

In diesem Zusammenhang gebraucht Niethammer auch das Stichwort vom widrigen „Zeitgeist“, „der sich allen unseren Unternehmungen drohend entgegenstelle. Sie weisen uns auf die große Kraft hin, die sich in den Lehrmeinungen der Schule wie in den Lebensansichten der Weltmenschen bis zu den äußersten Gegensätzen ausgebildet habe und zeigen uns, daß uns kein Ausweg bleibe, als dem Strom zu folgen, indem die Vereinigung des Zwiespalts undenkbar sey, auf den beiden entgegengesetzten Seiten aber eine an Zahl und Ansehen gleich große Partei stehe, so daß wir uns für keine der beiden Hälften erklären könnten, ohne die andere dagegen zu verlieren“.

„Darum lassen Sie uns die angedrohte Gefahr näher ins Auge fassen, die im Geiste der Zeit liegen soll, damit wir nicht als *Geist* nehmen, was nur ein Gespenst ist, und ohne Grund erschrecken. Doch wollen wir auch das, was wirklich Gefahr droht, uns nicht selbst verbergen, und aus den Uebertreibungen der Kleinmüthigen wie der Uebermüthigen uns Warnung nehmen, um in unsern Schritten Maß und Ziel zu halten“.

Erstaunlich zeitgemäß ist, was Niethammer über die Situation der Kirche damals und heute sagt: „Wahr ist, so stellt er fest, daß *die Zeiten vorüber sind, wo die Kirche die einzige Erzieherin und Lehrmeisterin* war, und wo sie eben deßwegen auch sich das Recht nehmen durfte, als Zuchtmeisterin, wo es noth that, einzuschreiten. Diese Zeiten sind für uns vorüber. Die Kirche hat bei uns ihre Bestimmung der Erziehung in so weit erfüllt, daß öffentliche Zucht und Sitte, durch sie gebildet, ihre eigene Leitung, bei einem großen Theil, selbst übernommen haben. Die diesen Unterschied ihrer Zeit vergessen, und die Kirche zu jener vormaligen Stellung zurückzuführen gedenken, täuschen nur sich selber, und sind den unbedachtsamen Vätern zu vergleichen, die gegen die großjährig gewordenen Söhne noch die Schulruthen erheben möchten.

Eben so *wahr* aber ist, daß die Kirche noch auf diesen Tag, selbst unter uns, für Hunderttausende *die einzige wahre Erzieherin und Lehrerin* ist, und daß auch von denen, die über ihre Leitung sich erhoben dünken, die wenigsten ihrer in der That so ganz entbehren können.

Diejenigen also, die die Kirche auf das Lehramt allein beschränken und sie von aller unmittelbaren Einwirkung auf das Leben und auf religiöse und moralische Bildung ausschließen wollen, die alles, was die Kirche vormals durch ihre Leitung des öffentlichen Lebens vermocht und geleistet hat, durch die öffentliche Sitte, in Verbindung mit dem strafenden Arm der weltlichen Gewalt, ersetzt glauben, täuschen sich nicht weniger, als jene, und sind den übel gerathenen Kindern zu vergleichen, die ihrer Mutter spotten“.

„Ferner *wahr*“ – und damit kommt Niethammer zum *unvermeidlichen Pluralismus* in der evangelischen Kirche – „ferner wahr, auch in Ansehung des Lehramtes der Kirche ist, daß die verschiedensten Ansichten bei den Lehrern und die entgegen gesetztesten Forderungen bei den Zuhörern statt finden, und daß eine Bestimmung über den öffentlichen Unterricht in der evangelischen Lehre des Christenthums ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten in jenen Gegensätzen haben.

Allein *nicht wahr* ist, wenn sie daraus folgern, daß, in solcher Stimmung der Lehrer und der Zuhörer, jede Bestimmung über den Umfang und die Art des christlichen Religionsunterrichtes die Gemeinde entzweien und den einen oder den anderen Theil derselben unzufrieden machen müsse, und daß der Prediger, wie er auch sich wenden möge, doch immer in Gefahr sey, den einen Theil der Gemeinde anzustoßen und aus der Kirche zu vertreiben; und zwar zu einer Zeit, wie sie hinzusetzen, wo es unstreitig mehr Noth wäre, Zuhörer in die Kirche hinein als hinaus zu predigen.

Das *Wahre* vielmehr ist, daß sich ein solcher scharfer Gegensatz nur in den wenigsten Gemeinden findet, daß *die bei weitem größte Zahl nur reines Evangelium will*, das nur das Nichtchristliche der öffentlichen Vorträge die Kirchen leer gemacht hat, wie nur das Verlangen nach Christenthum die größere Zahl jetzt wieder dahin zurück führt. Darnach kann auch die Wahl, wenn zwischen beiden Gegensätzen gewählt werden muß, nicht schwer seyn. Zwischen denen, die an allem, was eigentlich christlich ist, Anstoß nehmen und denen, die alles Absichtliche umgehen alles eigentlich Christliche verwerflich finden, und denen ein Christenthum ohne Christus mit Recht ein Greuel ist, wie sollte die Wahl für die Kirche einen Augenblick zweifelhaft seyn?

Wer in die Versammlungen der christlichen Gemeinde kommt, der sucht dort Christum und sein Wort, und hat ein Recht, von uns zu fordern, daß er finde, was er sucht. Den andern, denen dieser Gottesdienst nicht zusagt, werden wir nicht Rede stehen; wir werden ihnen nicht wehren, sich entfernt zu halten, und ihre Erbauung anderswo zu suchen. Ein Recht, sich zu beklagen, werden sie gegen uns nicht geltend machen. So löst sich der vermeinte Zwiespalt leicht und ganz, so bald wir nur, über jene Irrungen nicht achtbarer Geister der Zeit uns erhebend, *auf den wahren Geist achten, der in und mit dem Evangelium wirkt*.

Dieser *Geist allein* soll uns zur Richtschnur dienen; – ihm getreu, werden wir mit seiner Hülfe vollbringen, was zum Heil der Kirche Christi von uns unternommen wird. In diesem Geiste lassen Sie uns Muth und Vertrauen schöpfen, und unser Werk, wie schreckend auch die Hindernisse scheinen mögen, freudig beginnen. Dazu wollen wir uns mit ernstem Vorsatz bereiten und mit Gebet stärken; den ernstesten Vorsatz uns jetzt feierlich und eidlich angeloben, und dann zu der Ausführung desselben in *öffentlicher Andacht* Gott um seinen *Beistand und Segen* anrufen.“

ANDREA SCHWARZ

Niethammers Leben anhand der überlieferten Quellen. Ein Werkstattbericht¹

Mein Vortrag bietet im Reigen des bisher Gehörten insofern einen Wechsel der Perspektive, als ich mich Niethammer nicht in Bezug auf einen bestimmten Aspekt seines Werkes oder seiner Tätigkeit nähere, mit der Frage nach einem Thema, einem „Betreff“, archivarisch gesprochen der „Pertinenz“, sondern mit der den Quellen soviel gemäßerer Fragestellung nach dem Registraturzusammenhang der schriftlichen Spuren seines Lebens. Mich interessierte das Provenienzprinzip, die Frage, wo, bei welcher Institution jeweils Schriftgut erwachsen sein könnte, das Niethammers Leben dokumentiert². Ich will also mit Ihnen einen Gang durch sein Leben machen und Ihnen vorführen, bei welchen Stellen die Stationen eines Gelehrtenlebens des späten 18./frühen 19. Jahrhunderts dokumentiert sein können. Einen Werkstattbericht habe ich mein Referat im Untertitel genannt, weil ich konkret aufzeigen möchte, wie sich die Suche nach archivalischen Quellen zu einer Person gestalten kann und mit welchen Fragen und Problemen man dabei gelegentlich konfrontiert wird.

Bevor wir uns auf den Weg durch Niethammers Leben machen, will ich zuerst einige für die „Niethammer-Überlieferung“ besonders wichtige Archive und ihre Strukturen vorstellen, damit ich diese Informationen nicht mit seiner Biographie verflechten muss. Niethammer war ab 1804 bis 1845 für den bayerischen Staat tätig, daher sind zuerst die staatlichen bayerischen Archive zu nennen, vor allem das Bayerische Hauptstaatsarchiv³ in München.

Das Bayerische Hauptstaatsarchiv verwahrt in der Hauptsache die Überlieferung der bayerischen Zentralbehörden seit dem Mittelalter, d.h. die Unterlagen des Herzogtums wie auch des frühneuzeitlichen Kurfürstentums, des Königreichs Bayern und des Freistaats Bayern bis in die letzten Jahrzehnte.

Wir werden besonders Unterlagen des *Innenministeriums* zu betrachten haben und zwar vor allem von dessen 1808 errichteter Sektion der kirchlichen Gegenstände, die in Angelegenheiten der Gesamtgemeinde „der im Reich öffentlich rezipierten protestantischen Konfessionen“ als Generalkonsistorium agierte⁴. 1818/19 erfolgte im Zuge der neuen Verfassung die

¹ Die Vortragsform wurde beibehalten, lediglich die Quellen- und Literaturangaben wurden ergänzt.

² Zu den archivwissenschaftlichen Kernfragen von Provenienz und Pertinenz vgl. Gerhard Leidel, Zur Wissenschaftstheorie und Terminologie der Archivwissenschaft, in: *Archivalische Zeitschrift* 84, 2001, S. 9–89, hier besonders S. 43–47.

³ Vgl. *Handbuch der bayerischen Archive* (künftig: HB Archive), hg. vom Bayerischen Archivtag, München 2001, S. 28 ff.

⁴ Verordnung vom 8. 9. 1808, *Königlich-Baierisches Regierungblatt* 1808/2, Sp. 2271 ff., bes. Sp. 2275.

Umbenennung dieses Generalkonsistoriums in Oberkonsistorium⁵. In den Jahren ab 1847 wurde vom Innenministerium das *Ministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten* abgespalten (seit 1918 heißt es *Ministerium für Unterricht und Kultus*)⁶.

Auch in dessen Unterlagen ist Material über Niethammer und seine Arbeit an der Reform des bayerischen Schulwesens und am Aufbau der evangelischen Kirche enthalten, obwohl dieser ja schon 1848 gestorben ist. Man hat aber in den 1840er Jahren, um das neue „Kirchen“-Ministerium mit den nötigen Erst-Informationen auszustatten, Akten des Innenministeriums weitergegeben, was verständlich ist. Dass diese Akten aber dann beim Kultusministerium verblieben sind, obwohl sie im Innenministerium entstanden waren, entspricht nicht unseren heutigen archivwissenschaftlichen Standards. Besonders bedauerlich sind die Kriegsverluste im Bestand *Kultusministerium*, unter die auch wichtiges Material über die Provinzialkonsistorien, das Generalkonsistorium und die Frühzeit des Oberkonsistoriums fällt.

Mit Gewinn sind auch die *Staatsratsakten* mit den Protokollen der Geheimen-Rats-Sitzungen durchzusehen, in denen auch die wichtigen Entscheidungen in evangelischen Kirchenangelegenheiten festgehalten sind, an deren Vorbereitung Niethammer oft genug beteiligt war. Der Staatsrat war quasi das Kabinett des Kurfürsten bzw. Königs⁷.

Neben dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv verfügt jeder bayerische Regierungsbezirk über ein eigenes staatliches Archiv nur für die Mittel- und Unterbehörden des Bezirks. Wir werden es zu tun bekommen (in chronologischer Reihenfolge) mit den Staatsarchiven Würzburg⁸, Bamberg⁹ und München¹⁰, wobei das letztere (trotz des etwas irreführenden Namens) nur für den Regierungsbezirk Oberbayern, nicht aber für die Stadt München zuständig ist.

Nun wollen wir einen Blick werfen auf das Landeskirchliche Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern¹¹ und seinen Bestand *Oberkonsistorium*¹². In den Akten dieses Bestandes finden wir ebenfalls Niethammers Spuren und wir finden die Unterlagen im Landeskirchlichen Archiv, weil die staatlichen Archivare in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts der Meinung waren, die Oberkonsistorialakten, die die evangelische Kirche betreffen, könne

⁵ Gesetzblatt für das Königreich Baiern 1818, Sp. 437.

⁶ Vgl. Wilhelm Volkert (Hg.), *Handbuch der bayerischen Ämter, Gemeinden und Gerichte 1799–1980* (künftig: *HB Ämter*), München 1983, S. 182 ff.

⁷ Vgl. Reinhard Stauber (Bearb.), *Die Protokolle des Bayerischen Staatsrats 1799–1817*. Bd. 1: 1799–1801, München, Hist. Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften 2006; Esteban Mauerer (Bearb.), Bd. 2: 1802–1807, München 2008.

⁸ Vgl. *HB Archive* (wie Anm. 3) S. 37 ff.

⁹ Vgl. *HB Archive* (wie Anm. 3) S. 22 ff.

¹⁰ Vgl. *HB Archive* (wie Anm. 3) S. 32 ff.

¹¹ Vgl. *HB Archive* (wie Anm. 3) S. 348 ff. Zu seiner Geschichte vgl. Andrea Schwarz, *Die Entstehung des Landeskirchlichen Archivs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und seine weitere Entwicklung*, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 76, 2007, S. 22–36; zu den Beständen s. *Handbuch des kirchlichen Archivwesens. I. Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche* (Hg. Hans Otte unter Mitarbeit von Beate Magen), Neustadt/Aisch 4. Aufl. 1997, S. 11–68.

¹² Zur Organisation der evangelischen Kirche im Königreich Bayern vgl. grundsätzlich *HB Ämter* (wie Anm. 6) S. 229 ff. sowie Matthias Simon, *Die evangelische Kirche* (Historischer Atlas von Bayern, Kirchliche Organisation Erster Teil), München 1960, S. 27 ff. Das Findbuch zum Bestand *Oberkonsistorium* findet sich auf der Homepage des Landeskirchlichen Archivs (künftig: LAELKB): www.archiv-elkb.de.

man an das 1931 neu gegründete Landeskirchliche Archiv der ELKB abgeben. Diese nach dem Pertinenzprinzip durchgeführte Abgabe hat dem Landeskirchlichen Archiv zu einem seiner kostbarsten Bestände verholfen, war aber nach heutigen archivwissenschaftlichen Erkenntnissen ein Unding, weil es nicht sein sollte, dass staatliche Archive Unterlagen von staatlichen Institutionen nach dem Betreffsprinzip an andere nichtstaatliche Archive abgeben.

Ebenso verhält es sich mit den Beständen *Bayerisches Konsistorium Ansbach* bzw. *Bayerisches Konsistorium Bayreuth*¹³. Die Landesdirektionen in Ansbach und Bayreuth (und am Anfang des Jahrhunderts aufgrund der ständigen Gebietsveränderungen auch in Würzburg bzw. Bamberg) agierten als staatliche Mittelbehörden in Erfüllung ihrer Aufgaben als kirchliche Aufsichts- und Vollzugsorgane unter der Bezeichnung Konsistorien. Das Ende dieser staatlichen Konsistorien kam 1920 mit dem Ende der königlich bayerischen Staatskirche¹⁴. Die Unterlagen wurden der neu gebildeten evangelischen Landeskirche überlassen, teilweise wohl auch zur Fortsetzung der Verwaltung. Die Akten der nur kurzlebigen Konsistorien Würzburg und Bamberg waren bereits im 19. Jahrhundert am Anfang des Bestandes *Bayerisches Konsistorium Bayreuth* eingereiht worden.

Ein kurzer Blick sei im Vorfeld auch noch auf die Archive der Universitäten Tübingen, Jena und Würzburg¹⁵, an denen Niethammer studierte oder lehrte, geworfen. Das historische Universitätsarchiv Tübingen befindet sich jetzt im Landesarchiv Baden-Württemberg Abteilung Hauptstaatsarchiv Stuttgart¹⁶, während die beiden anderen Universitäten ihre Unterlagen noch vor Ort verwahren. Einschlägig sind auf der Suche nach Studenten wie Professoren immer die *Rektorats- und Senatsakten*, die in Jena zum *Universitätshauptarchiv*¹⁷ zusammengefasst sind, sowie die *Akten* der einschlägigen *Fakultäten*, im Falle Niethammer also der philosophischen und der theologischen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir uns dem Gegenstand unseres Interesses zuwenden: Niethammer wurde ja bekanntlich im württembergischen Beilstein (im Landkreis Heilbronn) geboren. Eine Anfrage beim dortigen evangelischen Pfarramt ergab, dass im *Taufregister* Friderich Philipp Immanuel Niethammer mit dem Geburtsdatum 26. März 1766 eingetragen ist¹⁸. Natürlich kann man dasselbe Ergebnis auch mit einer Anfrage beim Landeskirchlichen Archiv Stuttgart erreichen, wo man den Eintrag aufgrund einer Recherche in den dort vorhandenen Mikrofilmen der *Kirchenbücher* herausgesucht bekommt¹⁹. Da ich aber

¹³ HB Ämter (wie Anm. 6) S. 230f. sowie LAELKB, Findbücher 4 a,b,c, 5 a,b,d und 6 a,b,c,d,f,g.

¹⁴ Vgl. dazu Wilhelm von Ammon, Reinhard Rusam, *Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, München 2. Auflage 1985, S. 12f.

¹⁵ Zum Universitätsarchiv Würzburg vgl. HB Archive (wie Anm. 3) S. 493f.

¹⁶ Vgl. Landesarchiv Baden-Württemberg (Text: Robert Meier), Stuttgart 2005.

¹⁷ Vgl. Frank Boblenz (Bearb.), *Archivführer Thüringen*, Weimar 1999, S. 253ff. Eine Bestandsübersicht des Universitätsarchivs findet sich in: *Geschichte der Universität Jena. 1548/58–1958. Festgabe zum vierhundertjährigen Universitätsjubiläum Band 2*, S. 437ff.

¹⁸ Pfarrarchiv Beilstein, *Kirchenbücher, Taufen 1746–1782*, S. 144.

¹⁹ Vgl. Gunther Wenz, *Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator* (Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 2008, Heft 1), München 2008, S. 13f. Anm. 10. – Ders., *Hegels Freund und Schillers Beistand. Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848) (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 120)*, Göttingen 2008, S. 13 Anm. 1.

Quellen im Original vorstellen will, verweise ich auf das Pfarrarchiv. Von dort kam auch die Information, Niethammers Vater Johann Elias, der in der Literatur als Pfarrer von Beilstein geführt wird, sei laut Inschriftentafel in der St.-Anna-Kirche von 1771 bis 1805 Pfarrer in Beilstein gewesen²⁰. Das warf natürlich die Frage auf, warum Niethammer 1766 in Beilstein geboren wurde, wenn sein Vater erst fünf Jahre später dort Pfarrer wurde? Eine Lösung hätte vermutlich die genauere Ansicht des Taufeintrags geboten, in dem üblicherweise der Beruf des Kindsvaters genannt wird. Hilfreich war aber auch ein Blick in die Dissertation von Günter Henke²¹, der zu entnehmen ist, dass Niethammers Vater eine Zeit lang Diakonus, also zweiter Pfarrer, in Beilstein war. Die genauen Zeitabläufe konnte ich mit Hilfe der Kollegen vom Landeskirchlichen Archiv Stuttgart²² klären: Dort gibt es eine noch nicht im Druck erschienene *Vorarbeit zu einem neuen württembergischen Pfarrerbuch*, und aus dem Eintrag über Johann Elias geht hervor, dass Niethammers Vater von 1764–1771 Diakonus in Beilstein war, bevor er in die erste Pfarrstelle einrücken konnte, die er dann bis zu seinem Tod mit 72 Jahren innehatte.

Über Niethammers Besuch der Beilsteiner Lateinschule – wohl ab 1772²³ – sind keine Unterlagen im dortigen Stadtarchiv überliefert, ebenso wenig ist Schriftgut über sein Jahr an der Lateinschule in Brackenheim (1779–1780) erhalten geblieben²⁴. Die Unterlagen der *Brackheimer Lateinschule* wurden teilweise an das Landesarchiv Baden-Württemberg Abteilung Staatsarchiv Ludwigsburg abgegeben²⁵, dieser Teil reicht aber nicht vor das Jahr 1831 zurück. Der andere Teil des Schriftgutes der *Brackheimer Lateinschule* wurde im Dekanatsarchiv Brackenheim überliefert, von dort aber vor einigen Jahren an das Landeskirchliche Archiv Stuttgart abgegeben. Auch dieser Bestand setzt erst 1795 ein²⁶.

Möglicherweise ist aber Niethammers Zeit in der Klosterschule von Denkendorf in den Jahren 1780–1782 nachvollziehbar, als er quasi die Unterstufe der Gymnasialzeit durchlief, und zwar ebenfalls in einem Bestand des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart. Das Schriftgut der Denkendorfer Schule wurde nämlich nach deren Aufhebung 1810 an das Evangelisch-Theologische Seminar im ehemaligen Kloster Schöntal im Hohenlohekreis weitergereicht, das dort im selben Jahr im Konventsgebäude zur Unterrichtung der Unterstufe des Pfarrernachwuchses eingerichtet worden war. Nach Aufhebung dieses Seminars wiederum im Jahr 1975 kam das vereinigte Denkendorf-Schöntalische Material in das Evangelisch-Theologische

²⁰ Freundliche Auskunft von Frau Christine Döffinger, Evang. Pfarramt Beilstein.

²¹ Günter Henke, *Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der Protestantischen Gesamtgemeinde (Jus Ecclesiasticum 20)*, München 1974, S. 44. – Gerhard Lindner, *Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 1)*, Nürnberg 1971, S. 1. – Julius Döderlein, *Unsere Väter. Kirchenrat Christof Döderlein, Oberconsistorialrat Immanuel von Niethammer und Hofrat Ludwig von Döderlein*, Erlangen/Leipzig 1891, S. 18.

²² Für die freundliche Auskunft danke ich Herrn Dr. Bertram Fink.

²³ Michael Schwarzmaier, *Friedrich Immanuel Niethammer, ein bayerischer Schulreformer (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 25)*, München 1937, S. 12, bezieht sich auf das Curriculum vitae, das Niethammers theologischer Dissertation von 1797 beigelegt ist.

²⁴ Das Jahr in Brackenheim erwähnt Döderlein (wie Anm. 21) S. 18.

²⁵ Freundliche Auskunft von Frau Dr. Isolde Döbele-Carlesso vom Stadtarchiv Brackenheim.

²⁶ Für die Auskunft danke ich Frau Gudrun Wißmann vom Landeskirchlichen Archiv Stuttgart.

Seminar Blaubeuren. Von dort wurden diese Unterlagen schließlich an das Landeskirchliche Archiv der württembergischen Kirche in Stuttgart abgegeben, und so kommt es, dass im dortigen Bestand *C 9 Seminar Schöntal* ein Büschel mit Denkendorfer Schülerakten und 13 Akteneinheiten über die Klosterschule selbst überliefert sind, in denen sich mit etwas Glück Spuren von Niethammer finden lassen sollten²⁷.

Einfacher gestaltet sich die Suche bei den Unterlagen der gymnasialen Oberstufe des Seminars Maulbronn, das Niethammer von 1782–1784 besucht hat. Das Seminararchiv befindet sich noch vor Ort, im dortigen *Testimonienbuch* der Jahre 1747–1784 werden Niethammer Fleiß und Begabung attestiert, er ist sowohl 1782 wie 1783 als neuntbester von 26 Schülern aufgeführt²⁸.

Die Jahre 1784 bis 1790 verbrachte er als Stiffler an der Universität Tübingen. Sowohl das Stiftsarchiv im Tübinger Stift wie die historischen Unterlagen der Eberhard-Karls-Universität, die mittlerweile im Landesarchiv Baden-Württemberg Abteilung Hauptstaatsarchiv Stuttgart gelagert sind, kann man mit guter Aussicht auf Erfolg auf Immatrikulation, Stipendien, Prüfungen, Zeugnisse, Beurteilungen, Magisterpromotion, Exmatrikulation und andere Ereignisse seines Studentenlebens absuchen²⁹.

Wir verlassen jetzt mit dem 24-jährigen Magister der Philosophie Tübingen und wenden uns mit ihm im Frühjahr 1790 nach Jena, wo er – mit kleinen Unterbrechungen – 14 Jahre bleiben, aber letzten Endes nicht so reüssieren wird, wie er sich das vorgestellt hat. Die Universität Jena bildete Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts – wie allgemein bekannt – ein bedeutendes Zentrum sowohl der Klassik wie etwas später der Romantik³⁰. Als Professoren wirkten dort in jenen Jahren etliche der bedeutendsten Gelehrten der Zeit: Hegel, Fichte, Schelling, Voß, die Brüder Schlegel, Schiller. Niethammer gesellte sich dem Kreis um den Kant-Spezialisten Karl Leonhard Reinhold zu. Obwohl er auch für den Orientalistik-Professor Paulus Indices erstellte, also quasi als Hilfskraft arbeitete, sah er sich bereits im Frühjahr 1791 gezwungen, aus Geldmangel das Studium aufzugeben und in Gotha im Auftrag des Buchhändlers Karl Wilhelm Ettinger Teile der Gothaischen Gelehrten Zeitung zu redigieren. Das Intermezzo dauerte nur bis zum Jahresende 1791, dann konnte er mit Hilfe Schillers, der ihn mit Übersetzungs- und Korrekturarbeiten beauftragte, wieder nach Jena zurückkehren und das Studium fortsetzen³¹. Spannend ist die Überlieferungsgeschichte der

²⁷ Wie Anm. 22.

²⁸ Mein herzlicher Dank gilt Herrn Ephorus Tobias Küenzlen für seine Mitteilungen.

²⁹ Stiftsarchiv Tübingen, Kasten I, Fach 8, 3.4., 15 f. Vgl. Hans-Peter Nowitzki, „Geh hin und predige das Neue Evangelium“. Friedrich Philipp Immanuel Niethammers Weg von der Nostrifikation zur Renuntiation als außerordentlicher Professor der Philosophie in Jena, in: Friedrich Strack (Hg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte* (Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien 17), Stuttgart 1994, S. 94 Anm. 2. – Döderlein (wie Anm. 21) S. 19.

³⁰ Vgl. Eberhard H. Pälz, *Jena, Universität*, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* 16, Berlin/New York 1987, S. 559 ff. – Siegfried Schmidt (Hg.), *Alma mater Jenensis. Geschichte der Universität Jena*, Weimar 1983, S. 127 ff. – Günter Steiger, „Ich würde doch nach Jena gehn“. Ein Buch um Geschichte und Geschichten, Bilder, Denkmale und Dokumente aus vier Jahrhunderten Universität Jena, Jena 1973, S. 86 ff.

³¹ Nowitzki (wie Anm. 29) S. 95.

Gotha-Episode: Niethammer erwähnte das Ganze nämlich nachträglich in einem Brief an den Weimarer Geheimen Rat Jacob Friedrich von Fritsch von August 1793, der im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar überliefert ist³², andererseits beklagte er sich bereits im Oktober 1792 bei seinem Kommilitonen und Freund Johann Benjamin Erhard, der später als Arzt in Nürnberg lebte, brieflich darüber, dass Ettinger vor allem „eine Kindermagd“ zur Betreuung seiner Söhne gebraucht habe³³. Dieser Brief ist Bestandteil der so genannten *Varnhagen-Sammlung*, deren Kern aus den Nachlässen von Karl August von Varnhagen und seiner Frau Rahel Levin besteht und durch umfangreiches Material aus dem Romantikerkreis ergänzt wurde.

Laut aktueller Internet-Auskunft der Zentralen Datenbank für Nachlässe des Bundesarchivs wurde die *Varnhagen-Sammlung* im Zweiten Weltkrieg nach Ostdeutschland ausgelagert und gilt seitdem als verschollen. Das ist sie aber nicht, denn sowohl Hans-Peter Nowitzki in seinem Aufsatz über Niethammer in Jena von 1994³⁴ wie auch Wilhelm Baum in seiner Edition der Korrespondenz Niethammers mit dem Herbert-Kreis von 1995³⁵ weisen darauf hin, wo die *Varnhagen-Sammlung* geblieben ist, nämlich an der Jagiellonski-Universität Krakau, wo man in der Bibliothek die Unterlagen als *Kasten 133* bestellen kann.

Doch zurück zu Niethammers weiterem Schicksal in Jena. Seine ersten Jahre an der Philosophischen Fakultät sind in den *Fakultätsakten* dokumentiert; so findet sich sein Antrag auf Nostrification, d.h. Anerkennung seiner Tübinger Magisterarbeit, sowie um Erteilung der *Venia Legendi*³⁶ im Protokollbuch, beides wurde ihm im Februar 1792 gewährt. Ebenso ist dort und in den *Akten von Rektor und Senat* die intensive Diskussion der Professoren nachweisbar, ob Niethammers Disputationsschrift diesen zum Lesen in nur einem Gebiet oder in allen Gebieten der Artistenfakultät berechtigen solle³⁷. Im Jahr darauf bemühte sich Niethammer intensiv und letztlich erfolgreich gegen den Willen der Fakultätskollegen um die Erlangung einer außerordentlichen Philosophie-Professur. Dies ist nicht nur in den *Rektorats- und Senatsunterlagen*³⁸, sondern auch im Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar³⁹ nachzuvollziehen, da Niethammer sich mit Bewerbungsschreiben nicht nur an die Fakultät, sondern auch an die Fürstenhöfe von Weimar und Gotha gewandt hatte – für die Ernennung von Professoren waren nämlich die Erhalter der Universität, die Herzogtümer Sachsen-Weimar, -Gotha, -Meiningen und -Coburg zuständig⁴⁰ –; von den Höfen wurde ein Fakultätsgutachten angefordert, das eine ablehnende Stellungnahme enthielt. Trotzdem schlug der Weimarer

³² Nowitzki (wie Anm. 29) S. 95 Anm. 6.

³³ Nowitzki (wie Anm. 29) S. 95 Anm. 7.

³⁴ Nowitzki (wie Anm. 29) S. 94 Anm. 1.

³⁵ Wilhelm Baum (Hg.), Friedrich Immanuel Niethammer. Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis, Wien 1995, S. 9f.

³⁶ Universitätsarchiv Jena (künftig: UAJ), M 196, s. Nowitzki (wie Anm. 29) S. 96 Anm. 14.

³⁷ UAJ, M 196, s. Nowitzki (wie Anm. 29) S. 99 Anm. 21 u. S. 97 Anm. 17.

³⁸ UAJ, A 611: Gesuch des Adjunkten Niethammer um die Erteilung einer außerordentlichen Professur für Philosophie, 1793. Herrn Thomas Pester vom Universitätsarchiv Jena danke ich für seine freundlichen Auskünfte.

³⁹ Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar (künftig: ThHStA Weimar), Fürstenhaus A 6437, fol. 46f., vgl. Nowitzki (wie Anm. 29) S. 111 Anm. 59.

⁴⁰ Vgl. Schmidt (wie Anm. 30) S. 135.

Geheime Rat den anderen Höfen vor, Niethammer eine außerordentliche Professur zu verleihen. Nach deren Zustimmung konnte die Ernennung am 18. November 1793 stattfinden.

Unmittelbar nach diesem Erfolg nahm Niethammer eine „Auszeit“: Anfang Dezember verließ er Jena und begab sich nach Kärnten, um im Winter für ein paar Monate bei dem Bleiweißfabrikanten Franz de Paula von Herbert in Klagenfurt zu leben⁴¹. Er hatte Herbert wohl im Frühjahr 1793 in Jena kennengelernt, als dieser an der „modernen“ Philosophie interessierte Mann ein paar Monate dort Vorlesungen hörte⁴². Während seines Aufenthalts in Klagenfurt hat ihm Herbert offensichtlich angeboten, die Leitung der Fabrik zu übernehmen. Doch Niethammer lehnte das interessante Anerbieten nach innerem Ringen ab.

Er kehrte am 10. April 1794 nach Jena zurück, erläuterte seine Entscheidung Herbert gegenüber jedoch ausführlich in einem Brief vom 4. Juli 1794: Darin offenbarte er ihm, dass sein wichtigster Lebensplan sei, Professor in Tübingen zu werden, um dort der kritischen Philosophie einen guten Stand zu verschaffen. Deshalb habe er sich überhaupt um die Professur in Jena bemüht. Nachzulesen sind diese Geständnisse und die philosophischen Unterhaltungen in Wilhelm Baums Edition von Niethammers Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis. Wenn man auf die Originalschreiben zurückgreifen will, muss man einerseits die Österreichische Nationalbibliothek Wien besuchen, wo im Bestand *Autographen 130* die Briefe an Herbert verwahrt werden, andererseits die Bibliothek der Jagiellonski-Universität in Krakau sowie das Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar⁴³.

Nach seiner Rückkehr aus Klagenfurt forcierte Niethammer seine Bemühungen, eine Philosophie-Professur in Tübingen zu erhalten, indem er an Mitglieder der württembergischen Kommission zur Schulreform schrieb. Herbert gegenüber äußerte er jedenfalls am 4. Juli 1794 in einem Brief: „... Ich habe mich... nur bei den bedeutenden Mitgliedern der Kommission... gemeldet“⁴⁴. Wo diese Briefe geblieben sind, ist nicht ohne weiteres festzustellen. Jedenfalls hat meine Nachfrage beim Landesarchiv Baden-Württemberg Abteilung Hauptstaatsarchiv Stuttgart ergeben, dass diese Schreiben weder im dortigen Bestand *Universitätsarchiv Tübingen* noch in den *Landesherrlichen Akten* betreffend die Universität Tübingen in den jeweiligen Abschnitten für Bewerbungen auf Professuren vorhanden sind⁴⁵.

Wenn man die Briefe unbedingt finden wollte, könnte man jetzt im Hauptstaatsarchiv Stuttgart zu klären suchen, welche Personen Mitglieder der Schulreformkommission waren, dann ermitteln, wo deren jeweilige Nachlässe lagern (wenn sie denn erhalten sind) und die Nachlässe dann auf die Niethammerkorrespondenz hin durchsuchen.

Niethammers inoffizielles Gesuch wurde abgelehnt. Von welcher Stelle diese Nachricht allerdings stammte, ist nicht klar, da ja keine offizielle Bewerbung Niethammers vorlag. Nowitzki jedenfalls, der das Faktum der Ablehnung berichtet, beruft sich lediglich auf Nicolais

⁴¹ Vgl. den Brief Niethammers vom 8. II. 1793, ediert in Baum (wie Anm. 35) S. 69f.; hier: S. 70.

⁴² Vgl. Baum (wie Anm. 35) S. 19f.

⁴³ Vgl. Baum (wie Anm. 35) S. 9f. sowie Nowitzki (wie Anm. 29) S. 94 Anm. 1 und S. 95 Anm. 6.

⁴⁴ Baum (wie Anm. 35) S. 99ff.; hier: S. 101.

⁴⁵ A 274 Büschel 23: Vorgänge betreffend Angelegenheiten der Universität Tübingen, insbesondere um Professuren und ihre Besetzung, 1794–1797; A 280 Büschel 8–8d: Bewerbungen um Stellen, Übertragungen solcher, 1792–1796. Für die Mitteilung gilt mein herzlicher Dank Herrn Dr. Hanke.

„Beschreibung einer Reise durch Deutschland“⁴⁶. Nowitzki berichtet auch noch, dass sich Niethammer neben seiner Arbeit am „Philosophischen Journal“ im September 1795 sowohl an der Universität Kiel wie an der Universität Erlangen jeweils um eine Theologieprofessur beworben habe⁴⁷.

Das Schriftgut des Universitätsarchivs Kiel wurde in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts an das Landesarchiv Schleswig-Holstein in Schleswig abgegeben. Aus Schleswig habe ich die Mitteilung bekommen, dass Niethammers Bewerbung nicht nachzuweisen ist⁴⁸. Ebenso verhält es sich beim Universitätsarchiv Erlangen, das jedoch nur die *Rektorats- und Senatsakten* der Zeit verwahrt⁴⁹, die *Fakultätsakten* befinden sich noch bei den jeweiligen Fakultäten. Diese werden im Fall der theologischen Fakultät von einem emeritierten Professor betreut, von dem ich noch keine Nachricht erhalten habe.

1797 promovierte Niethammer in Theologie und stellte anschließend den Antrag auf Übertragung einer außerordentlichen Professur für Theologie, und auch für dieses Verfahren, das am 10. März 1798 schließlich zum Erfolg führte⁵⁰, ist das Universitätsarchiv Jena⁵¹ bzw. für die Stellungnahme der Höfe das Thüringische Hauptstaatsarchiv Weimar⁵² heranzuziehen.

Im Oktober 1797 heiratete Niethammer die 27-jährige Rosine Christiane Eleonore Döderlein geb. von Eckardt aus Coburg, die Witwe des Theologen Johann Christoph Döderlein⁵³. Den Eintrag der Eheschließung findet man in der *Eheschließungsmatrikel* im Stadtkirchenamt in Jena, ebenso wie den *Taufeintrag* des einzigen Kindes Julius von 1798.

Die glücklichen Familienverhältnisse Niethammers korrespondierten jedoch nicht mit seinen beruflichen und im Zuge des Atheismusstreites schmolzen seine Aussichten auf ein gedeihliches Fortkommen durch eine ordentliche Professur dahin, so dass er sich schließlich 1804 frustriert nach Bayern wandte, als von dort ein Ruf an ihn erging. Der Übertritt Niethammers in den bayerischen Staatsdienst erfolgte bekanntlich über eine Professur an der Universität Würzburg.

Zur historischen Situation: Das Hochstift Würzburg war im November 1802 an das Kurfürstentum Bayern gefallen. Bereits im Dezember schlug die juristische Fakultät der Universität vor, „... zur Herbeiziehung ... protestantischer Studenten aus den kurfürstlichen Landen als [auch] vom Auslande her ... einige protestantische Lehrer der Theologie zugleich mit der Obliegenheit, Ius canonicum nach protestantischen Grundsätzen zu lehren“, anzustellen⁵⁴.

⁴⁶ Nowitzki (wie Anm. 29) S. 114 Anm. 74.

⁴⁷ Nowitzki (wie Anm. 29) S. 122.

⁴⁸ Dafür herzlichen Dank an Frau Dr. Dagmar Bickelmann.

⁴⁹ Die freundliche Auskunft verdanke ich Herrn Universitätsarchivar Dr. Clemens Wachter.

⁵⁰ Wie Anm. 47.

⁵¹ UAJ, A 462: Gesuch Niethammers betreffend die Conferirung einer außerordentlichen theologischen Lehrstelle, 1797. Dank wie Anm. 38.

⁵² ThHStA Weimar, Fürstentum Weimar (Weimarer Archiv), 3. Kunst und Wissenschaft – Hofwesen: II. Universität Jena – Personalangelegenheiten der Professoren, Streitigkeiten der Fakultäten und ihrer Mitglieder, 1575–1862.

⁵³ Vgl. Anna Lore Bühler, Rosine Eleonore Niethammer. 1770–1832, in: Oberbayerisches Archiv 90, 1968, S. 158–163.

⁵⁴ Theobald Freudenberger, Zur Geschichte der theologischen Fakultät im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts (Festschrift 400 Jahre Julius-Maximilians-Universität Würzburg), Würzburg 1982, S. 283.

Im Organisationsakt der nun Julius-Maximilians-Universität genannten Hochschule vom November 1803 wurde festgelegt, dass die theologische Fakultät die erste Sektion der zweiten Klasse bilden und in eine katholische und eine protestantische Abteilung eingeteilt werden sollte. 1803 wurde dem Rationalisten Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, der ebenfalls vorher in Jena gelehrt hatte, die Professur für Exegese, Kritik und Dogmatik übertragen. Paulus warb Anfang 1804 bei Friedrich Schleiermacher (damals Hofprediger in Stolp) um Übernahme der Professur für praktische Theologie, die dieser auch zusagte. Der Wechsel von Preußen nach Bayern wurde ihm jedoch von König Friedrich Wilhelm III. verboten⁵⁵.

Dadurch kam Niethammer zum Zug, der auf Vorschlag von Paulus am 5. Juli 1804 zum Wintersemester 1804/05 mit einem Gehalt von 1200 fl. als Professor für Sittenlehre und Religionsphilosophie eingestellt wurde. Damit verbunden waren die Ämter eines wirklichen Rates beim protestantischen Generalkonsistorium Würzburg mit einer Besoldung von 200 fl. sowie des „Oberpfarrers“ (= ersten Pfarrers) der jungen protestantischen Kirchengemeinde Würzburg. Die Verhandlungen, die zu diesem Ergebnis geführt haben, sind nachzulesen in einem *Rektorats- und Senats-Akt* im Universitätsarchiv Würzburg⁵⁶, in einem Akt des *Innenministeriums* über Niethammers Lehrstuhl im Bayerischen Hauptstaatsarchiv⁵⁷ sowie im Bestand der *kurfürstlichen Universitätskuratel*, der staatlichen Aufsichtsbehörde vor Ort, im Staatsarchiv Würzburg⁵⁸.

Niethammers Tätigkeit als Konsistorialrat im 1804 neu gebildeten Generalkonsistorium Würzburg können Sie den Unterlagen im Bestand *Bayerisches Konsistorium Bayreuth* im Landeskirchlichen Archiv entnehmen⁵⁹. Generalkonsistorium hieß die Behörde deswegen, weil sie die Leitung aller damals bayerischen evangelischen Gebiete in Franken innehatte. Das waren vor allem die ehemaligen Hochstifte Würzburg und Bamberg, die Reichsstädte Rothenburg und Schweinfurt⁶⁰. Niethammer versuchte sich als erstes einen Überblick zu verschaffen. Er entwickelte einen Fragebogen, anhand dessen die Kirchengemeinden statistische Auskünfte über die religiösen und kirchlichen Zustände geben sollten, und arbeitete mit am Entwurf einer Konsistorialinstruktion, die versuchte, nicht nur die Aufgaben und Arbeitsabläufe des Konsistoriums, sondern auch die Verhältnisse der evangelischen Kirchengemeinden zu regeln⁶¹.

Was die Tätigkeit Niethammers als Oberpfarrer betrifft, so ist seine Antrittspredigt in der Stephanskirche am 1. Adventssonntag 1804 gedruckt überliefert, aber sonstige pfarramtliche Unterlagen aus dieser Zeit sind laut Auskunft aus dem Pfarramt St. Stephan nicht vorhanden. Vermutlich sind sie bei der Bombardierung Würzburgs am 16. März 1945 vernichtet worden.

⁵⁵ Freudenberger (wie Anm. 54) S. 287.

⁵⁶ Archiv des Rektorats und Senats (ARS) der Universität Würzburg 647 (freundliche Auskunft von Herrn Rudolf Wachter, der im Sommer 2008 das Universitätsarchiv betreute).

⁵⁷ BayHStA, Innenministerium (künftig: MIInn) 23 445.

⁵⁸ StAWü, Universitäts-Curatel 3: Neuorganisation der Universität Würzburg, Berufung auswärtiger Professoren (u. a. Verhandlungen mit Professor Niethammer aus Jena), 1803–1804. Mein herzlicher Dank für diese Auskunft gilt dem Leiter des Staatsarchivs Würzburg, Herrn Dr. Werner Wagenhöfer.

⁵⁹ LAELKB, Bayerisches Konsistorium Bayreuth (künftig: BKB), Fach 4, Nr. 1: Consistorium für die Fürstenthümer Bamberg und Würzburg, Bd. I und II, 1804/1805.

⁶⁰ Henke (wie Anm. 21) S. 70f. – Simon (wie Anm. 12) S. 27.

⁶¹ Vgl. Wenz, Hegels Freund (wie Anm. 19) S. 14. – Henke (wie Anm. 21) S. 72 ff.

Am 3. April 1805 wurde dem Würzburger Professor eine weitere Stelle zugesprochen, die für seine Laufbahn wichtig werden sollte. Ein Akt des *Kultusministeriums* schildert die Suche nach einem protestantischen Oberschulkommissär für Franken⁶². Man hatte mehrere Kandidaten, entschied sich aber für Niethammer mit folgender Begründung: „Dagegen verbindet Consistorialrath Niethammer mit Kenntniß, Thätigkeit und Beharrlichkeit in Geschäften auch eine feste Gesundheit, wie sie zu Visitationsreisen und überhaupt bey Betreibung einer neuen, mit Schwierigkeiten umgebenen Organisation unentbehrlich ist“. Dieses Amt hielt viel Ärger für Niethammer bereit, da der protestantische Oberschulkommissär dem katholischen untergeordnet sein sollte, wogegen Niethammer sich erbittert wehrte. Hierzu gibt es Akten des *Kultusministeriums* (im BayHStA), des *Konsistoriums Bayreuth* (im LAELKB) sowie ebenfalls im Landeskirchlichen Archiv etwas einschlägige Korrespondenz aus den Jahren 1804 und 1805 aus einem *Teilnachlass Niethammers*⁶³. Darauf werde ich am Schluss noch kommen.

Niethammers Professorentätigkeit lief indessen nur schleppend an, es kamen nicht allzu viele evangelische Theologiestudenten nach Würzburg⁶⁴, dafür führten die Zeitläufte zu einer erneuten Schwerpunktverlagerung in seinem Berufsleben: Im Zuge des Friedens von Preßburg wurde Würzburg Ferdinand von Toskana zugesprochen, die protestantische Abteilung der theologischen Sektion stand vor der Auflösung⁶⁵. Niethammer wechselte Ende Januar 1806 nach Bamberg, wo er in bayerischen Diensten weiterhin seine beiden Funktionen als Konsistorialrat und protestantischer Oberschulkommissär ausübte⁶⁶. Unter anderem schlug er in dieser Zeit die Errichtung von protestantischen Dekanaten vor. Seine Zeit in Bamberg ist dokumentiert in einem Akt des *Bayerischen Konsistoriums Bayreuth*⁶⁷, darüber hinaus im Staatsarchiv Bamberg, wo im Bestand *Regierung von Oberfranken* im Abschnitt Volksschulwesen noch Schriftgut der Protestantischen Schulkommission enthalten ist⁶⁸. Dort findet man auch im *Nachlass des Freiherrn Emil Marschalk von Ostheim* in seinen sogenannten Annalen, das sind Abschriften von Presseauschnitten, eine kleine Zusammenstellung zu Niethammer⁶⁹.

Den nächsten Schritt seiner Berufskarriere im Schulbereich dokumentiert der Anfang seines umfangreichen Personalaktes im Bestand *Innenministerium*⁷⁰ des Bayerischen Hauptstaatsarchivs. Den sehr aussagekräftigen Personalakt will ich etwas genauer vorstellen: Das erste Schreiben vom Februar 1807 enthält die Ernennung des Konsistorialrats Niethammer in Bamberg zum Zentralschulrat der protestantischen Konfession beim Innenministerium. Niethammer zog nach München und erhielt den Titel eines Landesdirektionsrats. 1808 wurde er Oberschulrat der Studien-Section, bezog ab 1. Oktober 1808 2200 fl. Gehalt jährlich und sollte bei Bedarf die Kirchensektion in Konsistorialdingen unterstützen.

⁶² BayHStA, Kultusministerium (künftig: MK) 23 112.

⁶³ LAELKB, Sammlung Personen 51 (F. I. Niethammer).

⁶⁴ Vgl. Freudenberger (wie Anm. 54) S. 292 f.

⁶⁵ Vgl. Eberhard Weis, Die Begründung des modernen bayerischen Staates unter König Max I. (1799–1825), in: Alois Schmid (Hg.), Handbuch der bayerischen Geschichte IV, 1, 2. Auflage München 2003, S. 23. – Freudenberger (wie Anm. 54) S. 293 ff.

⁶⁶ Vgl. Henke (wie Anm. 21) S. 103 ff.

⁶⁷ LAELKB, BKB, Fach 4, Nr. 2: Consistorium in der Provinz Bamberg, 1807.

⁶⁸ Vgl. StABa, Regierung von Oberfranken (Rep. K 3 D II).

⁶⁹ Mein Dank gilt Herrn Dr. Klaus Rupprecht vom Staatsarchiv Bamberg für seine Auskünfte.

⁷⁰ BayHStA, MInn 6430.

Im Schulbereich war er in den folgenden Jahren mit grundlegenden Reformen des Schulwesens und der Lehrpläne befasst, wovon zahlreiche Akten des *Innen-* und *Kultusministeriums* künden⁷¹. Als eine seiner wichtigen Aufgaben betrachtete er auch die Rettung der ehemals reichsstädtischen Nürnberger protestantischen Universität Altdorf. An dieser Stelle des Aktes kommt nun ein Einschub, der etwas im Widerspruch zu der stets tatkräftigen Art des Beamten Niethammer zu stehen scheint. Am 1. Mai 1809 bat er nämlich darum, ihm eine erledigte Professur an der Hochschule Altdorf zu übertragen. Er argumentierte: „Es wird mir täglich fühlbarer, dass ich dem praktischen Geschäft, das meinem früheren Leben durchaus fremd war, nicht so gewachsen bin, dass ich mich selbst darin ganz befriedigen könnte, und es erwacht umso mehr in mir die Sehnsucht, zu der wissenschaftlichen Beschäftigung zurückzukehren, der mein ganzes früheres Leben gewidmet war, die ich vielleicht nie hätte verlassen sollen und die ich auch in der Tat nicht aus Neigung, sondern nur aus Gehorsam gegen E.k.M. Willen verlassen habe“. Er erhielt die Stelle nicht, die Universität Altdorf wurde schon im September 1809 aufgelöst.

Niethammer war in der Zeit auch in den zermürbenden Streit mit den Kontrahenten Cajetan Weiller⁷² und Joseph Wismayr verwickelt, und im Dezember 1810 bewarb er sich erneut um eine Professur, diesmal an der „neubayerischen“ Universität Erlangen. Zur Erklärung seines Wunsches schilderte er detailliert die unerquicklichen Arbeitsverhältnisse: Der Sektionsvorstand habe kein Vertrauen mehr zu ihm, Kollegen opponierten offen gegen ihn und der Vorstand sehe sich gezwungen, „zum unzweideutigen Beweise seiner gänzlichen Unparteilichkeit die altbairischen Räte in allem vorzugsweise zu hören“. Auch dieser Wunsch wurde nicht erfüllt. 1811 erhielt Niethammer dann einen Ruf, Superintendent der Herzogtümer Pommern und Rügen zu werden, die damals noch unter schwedischer Landeshoheit standen. Niethammer verhandelte: Er wolle die schwedische Stelle ablehnen, wenn er Direktor der Studiensektion werde. Stattdessen erhielt er lediglich eine Gehaltserhöhung – und blieb dennoch.

Im Zuge der geplanten Umstrukturierung der Behörden im Zusammenhang mit der Etablierung der Verfassung von 1818 bat Niethammer schon im September 1817 um die Stelle des Ministerialrats für die protestantischen Kirchenangelegenheiten im Innenministerium, die ihm jedoch nicht gewährt wurde, ebenso wenig wie die gewünschte Position des ersten geistlichen Oberkonsistorialrates⁷³. Stattdessen erhielt er am 15. Dezember 1818 die Stelle des zweiten geistlichen Oberkonsistorialrats mit einem Gehalt von 2600 fl. und 500 fl. Zulage.

Er erlebte 1824 noch einmal eine Krise, wollte seine Stelle als „oberster Leiter des Schul- und Studienwesens“ zurückgeben, wovon ihn Innenminister Thürheim wieder abbringen konnte⁷⁴. Aber bereits zum Jahresende 1825 wurde der 59-Jährige in den teilweisen Ruhestand versetzt, er gab sein Amt als Oberstudienrat auf, blieb aber Oberkonsistorialrat bis zum März 1845, also noch fast 20 Jahre lang. Mit 79 Jahren wurde Niethammer unter Ernennung zum Geheimen Rat quiesziert, „zugleich gestatten wir demselben, wenn solches seinen

⁷¹ Vgl. Henke (wie Anm. 21) S. 122 Anm. 11.

⁷² Weiller bezeichnete Niethammer im Zug der Auseinandersetzungen als „einen Schikanör und einen Hudler“ (MInn 6430, Blatt 40). Der einschlägige Akt über diesen Streit, MInn 23 638, ist leider derzeit nicht auffindbar. Zur weiteren Entwicklung der Beziehung der beiden Kontrahenten vgl. aber S. 122.

⁷³ BayHStA, MInn 44 805.

⁷⁴ BayHStA, MInn 44 819.

Wünschen zusagen sollte, seine Funktion bei unserem protestantischen Oberconsistorium nach der Masse seiner Kräfte mit schonender Rücksicht auf seine Gesundheit und nach eurer Zuteilung fortzusetzen“. Mit der Feststellung der Höhe der Pension – er erhielt 100% des Aktivgehalts, 3100 fl. – endet der Personalakt.

Wie Niethammer als hochrangiger Schul- und Kultusbeamter konkret gearbeitet hat, kann man in etlichen Akten des *Innen-* und *Kultusministeriums* nachverfolgen, für den Schulbereich z. B. in seinen Entwürfen für eine Revision des Studienwesens und eine Neueinrichtung von Studienanstalten⁷⁵ oder in seiner Analyse der Krise in den öffentlichen Bildungsanstalten des Königreichs, die er vor allem auf eine Krise des Lehrstandes zurückführte (schlechte Ausbildung und Bezahlung, schlechte Versorgung der Witwen und Kinder)⁷⁶. Er zeigte Wege zur Erhaltung der Universität Erlangen auf (man möge die Mittel der aufgelösten Hochschule Altdorf dafür verwenden) und befasste sich mit der Extrabesoldung der Lehrkräfte für gehaltenen Religionsunterricht⁷⁷. Für den Konsistorialbereich sind als Beispiele zu nennen die Einführung der Generalschemata (Fragebögen), wobei eines dieser Schemata nur an die Pfarrer gerichtet war, während das andere von den Konsistorien beantwortet werden sollte⁷⁸. Weitere Themen waren der protestantische Katechismus⁷⁹, die protestantische Kirchenverfassung, die Gottesdienstordnung für die protestantischen Kirchen⁸⁰ oder protestantische Fest- und Feiertage⁸¹.

Aus den *Ordensakten* des Bestandes *Ministerium des königlichen Hauses und des Äußern* geht schließlich hervor, dass der Württemberger Niethammer 1833 mit dem württembergischen Kronorden ausgezeichnet wurde, seither durfte er sich von Niethammer nennen⁸², und 1838 mit dem Ritterkreuz des Civil-Verdienstordens der bayerischen Krone, woraufhin er zur Namensbezeichnung Ritter von Niethammer berechtigt war⁸³.

Das Landeskirchliche Archiv verwahrt in seinem Bestand *Oberkonsistorium*⁸⁴ einen Nebenpersonalakt Niethammers, der etwas andere Facetten seines Arbeitslebens beleuchtet, aus dem daher noch berichtet werden soll: Neben immer wieder erfolgenden Gesuchen um einen meist sechswöchigen Erholungsurlaub, der jeweils gewährt wurde, steht im Zentrum, dass er sich gegen eine von ihm als ungerecht empfundene Behandlung von Seiten seines Arbeitgebers gewehrt hat. 1833 bat er seine vorgesetzte Behörde, das Innenministerium, ihm wieder sein volles Gehalt von 3100 fl. auszuzahlen, das ihm nach seiner Teilquieszierung zum Jahresende 1825 ungerechtfertigter Weise gekürzt worden war. Das Innenministerium gab dem Gesuch nicht statt, stellte ihm aber frei, den „Rechtsweg zu betreten“. Das tat Niethammer und

⁷⁵ BayHStA, MIInn 19 539.

⁷⁶ BayHStA, MIInn 23 854.

⁷⁷ BayHStA, MIInn 2108.

⁷⁸ BayHStA, MK 20026; Niethammers darin enthaltener Vortrag „Die Abforderung einer umfassenden Beschreibung des protestantischen Kirchenwesens im Königreich Baiern betreffend“ vom 27. 8. 1807 ist gedruckt bei Henke (wie Anm. 21) S. 396 ff.

⁷⁹ BayHStA, MK 614, MK 22 882.

⁸⁰ BayHStA, MK 20028 ist derzeit leider nicht auffindbar.

⁸¹ BayHStA, MK 20037.

⁸² BayHStA, Ministerium des kgl. Hauses und des Äußern (künftig: MA) Ordensakten 10 346.

⁸³ BayHStA, MA Ordensakten 12 003.

⁸⁴ LAELKB, Oberkonsistorium (künftig: OKM) Personalakt F. I. Niethammer.

zwar erfolgreich. Im Januar 1838 entschied das Appellationsgericht für Oberbayern, die erste Instanz für Verwaltungsstreitigkeiten, dass Niethammer im Recht sei. Der umfangreiche Prozessakt befindet sich im Staatsarchiv München.⁸⁵ Im September 1838 wurde dieser Entscheid schließlich vom Ober-Appellationsgericht, der obersten juristischen Instanz im Königreich Bayern, bestätigt, woraufhin Niethammer wieder sein volles Gehalt sowie den gekürzten Geldbetrag der vergangenen dreizehn Jahre samt der Zinsen bekam. Dieser Akt ist im Bayerischen Hauptstaatsarchiv zu vermuten.

Im selben Jahr – 1838 – erfolgte, wie bereits erwähnt, die Verleihung des Ritterkreuzes des Civil-Verdienstordens an Niethammer, doch auch diese Auszeichnung erhält einen leicht schalen Beigeschmack, wenn man dem Nebenpersonalakt entnimmt, dass er bereits 1820 und dann noch einmal 1822 vom damaligen Präsidenten des Oberkonsistoriums Seckendorff für diesen Orden vorgeschlagen worden war. Zitat von 1822: „Er hat sich fortwährend durch die bei dem Oberconsistorium geleisteten Dienste als ein für das Beste des Staats und der Kirche gleich gewissenhaft besorgter Geschäftsmann bewährt“. Nach weiteren lobenden Worten heißt es: „Er hat endlich an den Vorbereitungen zu den bevorstehenden, so höchst nothwendigen Generalsynoden den wirksamsten Antheil, und es wird ihn ohne Zweifel die Reihe treffen, eine derselben als Vertreter der höchsten Episkopalgewalt zu präsidieren, und ich brauche es kaum zu bemerken, welchen günstigen Eindruck es machen wird, wenn ein Mann, der mit einem so wichtigen Auftrage erscheint, mit einem öffentlichen Zeichen der Huld und des verdienten Vertrauens des Monarchen geschmückt ist“. Aber günstiger Eindruck oder nicht – Niethammer eröffnete 1823 die Generalsynode in Ansbach, ohne Ritter des Civil-Verdienstordens zu sein.

Es soll noch eine kleine Blütenlese von Themen der Niethammer-Zeit angefügt werden, die man in den Beständen *Oberkonsistorium*, *Bayerisches Konsistorium Bayreuth* und *Bayerisches Konsistorium Ansbach* im Landeskirchlichen Archiv erforschen kann: für das *Oberkonsistorium*: Geschäftsprotokolle in protestantischen Kirchenangelegenheiten⁸⁶, Aufnahmeprüfungen protestantischer Pfarramtskandidaten⁸⁷, die protestantischen Generaldekanate 1808–1819 (die Vorgängerbehörden der Konsistorien)⁸⁸, Fassionen über den Ertrag von Pfarreien⁸⁹, die Einführung neuer Gesangbücher⁹⁰, das protestantische Kirchenjahrbuch für das Königreich Bayern⁹¹, Beantwortung der Fragen zum protestantischen Kirchenwesen⁹², Organisation und Personal von Oberkonsistorium und den Konsistorien Ansbach und Bayreuth⁹³, die verfassungsmäßige Stellung der protestantischen Kirche⁹⁴, die allgemeinen Synoden⁹⁵, die neue

⁸⁵ StAM, Appellationsgericht 1017. Für die freundliche Mitteilung danke ich meinem Mann, Herrn Dr. Christian Kruse, der im Sommer 2008 am Staatsarchiv München beschäftigt war.

⁸⁶ LAELKB, OKM 3131–3132.

⁸⁷ LAELKB, OKM 2412–2413.

⁸⁸ LAELKB, OKM 2139.

⁸⁹ LAELKB, OKM 630–645.

⁹⁰ LAELKB, OKM 544–547.

⁹¹ LAELKB, OKM 604–605.

⁹² LAELKB, OKM 685–690, 2162, 2164–2170, 2173, 2176, 2178–2183.

⁹³ LAELKB, OKM 1779, 2075, 2101.

⁹⁴ LAELKB, OKM 5, 6.

⁹⁵ LAELKB, OKM 2690–2914.

Kirchenagende⁹⁶; auf der Ebene des *Konsistoriums Ansbach* findet man die Beantwortung von Niethammers Generalschema⁹⁷, Akten zur Einrichtung der Dekanate und Generaldekanate und Pfarreibeschreibungen⁹⁸, beim *Konsistorium Bayreuth* neben den Unterlagen der Konsistorien Würzburg und Bamberg analoges Material⁹⁹ zum *Konsistorium Ansbach*.

Erwähnung finden soll natürlich auch noch Niethammers Beziehung zur Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Seit 1808 war er deren außerordentliches Mitglied, im November 1821 schlug ihn ausgerechnet Cajetan von Weiller¹⁰⁰, sein erbitterter Gegner in Schulangelegenheiten, für die Wahl zum ordentlichen Mitglied vor, die dann 1822 erfolgte. Der Personalakt Niethammers im Akademiarchiv enthält lediglich den detaillierten Wahlvorgang. Weitere spezielle „Niethammer“-Akten sind im Archiv nicht vorhanden¹⁰¹.

Friedrich Immanuel Niethammer starb im Jahr 1848 im Alter von 82 Jahren. Das „*Sterberegister*“ der Gesamtgemeinde München, das im Landeskirchlichen Archiv verwahrt wird, besagt, dass er „Samstag, den 1. April, Nachmittag 3 Uhr gestorben [ist] und den 3. ejusdem begraben“ wurde. Als Todesursache ist „Entkräftung“ angegeben¹⁰². Seine letzte Ruhe fand er auf dem Münchner Südfriedhof¹⁰³.

Sein Nachlass nahm verschlungene Wege¹⁰⁴. Die Korrespondenz ging wohl an seinen Stiefsohn Johann Ludwig Döderlein, der als Philologieprofessor in Erlangen lebte. Dessen Tochter Mathilde gab einen Teil der Korrespondenz an die Universitätsbibliothek Erlangen, wo sie in der Handschriftenabteilung unter der Signatur *Manuskripte 2054* einsehbar ist¹⁰⁵. In 44 Unternummern liegen die Briefe an Niethammer, geordnet nach den Namen der Absender: Niethammers Korrespondenzpartner waren die Theologen Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851), Christian Friedrich Schnurrer (1742–1822), Johann Christian Wilhelm Augusti (1771–1841), August Heinrich d'Autel (1779–1835), Johann Friedrich von Gaab (1761–1832), Philipp Konrad Marheineke (1780–1846), Johann Christoph Schmid (1756–1827), Johann Georg Jonathan Schuderoff (1766–1843), Friedrich Gottlieb Süskind (1767–1829), Johann Severin Vater (1771–1826) und Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1843). An Philosophen finden sich Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), Karl Leonhard Reinhold (1758–1825), Friedrich Karl Forberg (1770–1848) und Christoph Gottfried Bardili (1761–1808), außerdem die Philologen Christian Gottfried Schütz (1747–1832),

⁹⁶ LAELKB, OKM 498–500.

⁹⁷ LAELKB, BKA 59.

⁹⁸ LAELKB, BKA 70, 786, 1714–1715.

⁹⁹ LAELKB, BKB Fach 4, Nr. 3, Fach 18, Nr. 1, 2, 3.

¹⁰⁰ Vgl. S. 119.

¹⁰¹ Aktuelle Bestellsignatur des Aktes: Personalakt Niethammer. Für die freundlichen Auskünfte danke ich Frau Dr. Sylvia Krauß, der Leiterin des Akademiarchivs. – Vgl. auch Gunther Wenz, Niethammer (wie Anm. 19) S. 5 f. Anm. 2. Hier wird der Personalakt noch mit seiner früheren Signatur zitiert.

¹⁰² LAELKB, Pfarrarchiv München, Kirchenbücher, Bestattungen 24–42, S. 287.

¹⁰³ Vgl. auch Max Joseph Hufnagel, *Berühmte Tote im Südlichen Friedhof zu München*, Würzburg 4. Aufl. 1983, S. 144 f.

¹⁰⁴ Zu den folgenden Ausführungen über die Schicksale von Niethammers Nachlass vgl. Dieter Henrich (Hg.), *Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise*. Tübingen – Jena (1790–1792), Stuttgart 1997, S. 832–857.

¹⁰⁵ Für die hilfreichen Auskünfte danke ich Frau Sigrid Kohlmann und Frau Evelyn Mühlbauer von der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg.

Karl Philipp Conz (1762–1827), Johann Friedrich Ferdinand Delbrück (1772–1848), Friedrich Jakobs (1764–1847), Georg Friedrich Creuzer (1771–1858) und Friedrich August Wolf (1759–1824), der Pädagoge Karl Ludwig Roth (1790–1868), die Mediziner Johann Benjamin Erhard (1766–1827) und Gotthilf Heinrich Schubert (1780–1860), der Chemiker Johann Karl Friedrich Hauff (1766–1846) und die Juristen Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775–1833), Carl Heinrich von Gros (1765–1840), Friedrich Karl von Savigny (1779–1861) und Heinrich Karl Jaup (1781–1860).

Eine Urenkelin Döderleins ließ 1958 einen anderen Teil der Briefe versteigern. Das Deutsche Literaturarchiv in Marbach¹⁰⁶ ersteigerte die Unterlagen und reichte sie mit Briefen von Niethammer an andere an. Dort befindet sich ein Kasten mit Briefen folgender Korrespondenzpartner (zum Teil sind es dieselben wie im Erlanger Nachlass-Fragment): die Schriftsteller Friedrich Hölderlin (1770–1843), Friedrich Schiller (1759–1805) und Justinus Kerner (1786–1862), die Theologen Paulus, Schnurrer und Karl Grüneisen (1802–1878), die Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Schelling und Reinhold, die Philologen Schütz und Johann Hinrich Voss (1751–1826), der Pädagoge Roth, der Chemiker Hauff und die Buchhändler und Verleger Rudolf Zacharias Becker (1759–1822) und Georg Joachim Göschen (1752–1828).

Ein Teil des Nachlasses von Niethammer wurde von Nachfahren auch vernichtet.

Es ist davon auszugehen, dass in den Nachlässen aller genannten Korrespondenzpartner, aber auch aller anderen Menschen, mit denen Niethammer Kontakt hatte, soweit sie erhalten sind, Briefe von ihm überliefert sein können. Als Beispiele nenne ich hier nur noch einige Briefe Niethammers im Landeskirchlichen Archiv im Nachlass-Bestand *Personen*¹⁰⁷. Die Empfänger der Briefe sind u. a. Paulus, Jean Paul (1763–1825) und Kronprinz Wilhelm von Württemberg (1781–1864; ab 1816: König Wilhelm I.). Günter Henke erwähnt in seiner Arbeit einen Brief Niethammers an Roth, der in der *Autographensammlung*¹⁰⁸ der Bayerischen Staatsbibliothek in München überliefert ist, sowie den Briefwechsel der Familien Niethammer und Döderlein, der sich im Besitz der Familie von Waldenfels befindet¹⁰⁹.

An dieser Stelle, wo die starke Vernetzung Niethammers mit der gelehrten Welt seiner Zeit die Überlieferung fast unüberschaubar macht, möchte ich den kleinen Durchgang beenden in der Hoffnung, dass ich Ihnen vermitteln konnte, wie spannend die Suche nach den schriftlichen Lebenszeugnissen eines homo doctus wie Friedrich Immanuel Niethammer sein kann.

¹⁰⁶ Mein herzlicher Dank gilt Frau Birgit Slenzka vom Cotta-Archiv im Deutschen Literaturarchiv Marbach für ihre Informationen.

¹⁰⁷ LAELKB, Sammlung Personen 2 (J. K. C. W. von Buchrucker), 5. Nachlass Niethammer, sowie Sammlung Personen 51 (F. I. Niethammer).

¹⁰⁸ VII, 1344; vgl. Henke (wie Anm. 21) S. 427.

¹⁰⁹ Henke (wie Anm. 21) S. 427.

Autoren

PROF. DR. CHRISTIAN DANZ, Universität Wien. Evangelisch-Theologische Fakultät. Institut für Systematische Theologie, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

PFR. EM. DR. GÜNTER HENKE, Aicher Straße 15, 91564 Neuendettelsau

ARCHIVDIREKTORIN DR. ANDREA SCHWARZ, Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Veilhofstraße 28, 90489 Nürnberg

PROF. DR. HEINZ-ELMAR TENORTH, Humboldt-Universität zu Berlin. Institut für Erziehungswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

PROF. DR. DR. H. C. GUNTHER WENZ, Ludwig-Maximilians-Universität München. Evangelisch-Theologische Fakultät. Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene. Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

