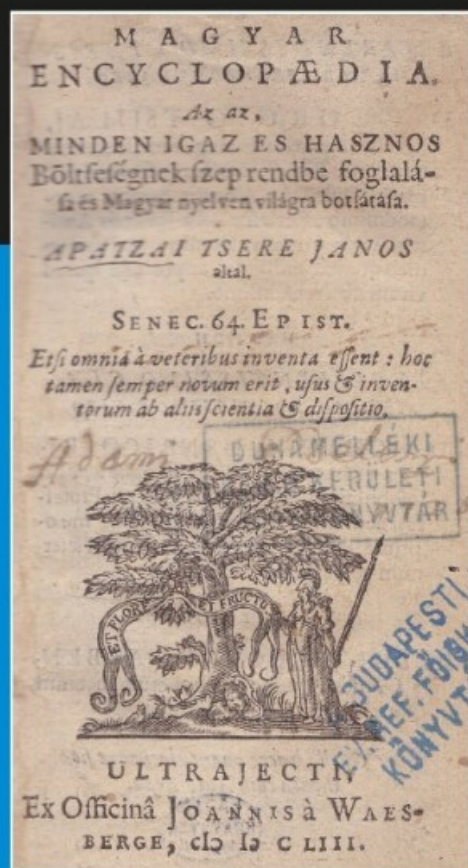


Protestantism, Knowledge and the World of Science

Jan Peter Balkenende
Hans Erich Bödeker
Katalin Csízy
Zsigmond Csoma
József Dusnoki-Draskovich
Tibor Fabiny
Miklós Heltai
Pál Heltai
Gábor Ittész
György Kurucz
Péter Pásztor
Miklós Péti
Viktória Semsey
Borbála Zsuzsanna Török
János Ugrai
Hendrik Vanmassenhove
József Zsengellér



Edited by György Kurucz

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Protestantism, Knowledge and the World of Science / Protestantismus, Wissen und die Welt der Wissenschaften

Edited by György Kurucz

<https://orcid.org/0000-0002-4293-6515>

Történettudomány / History (12970)

theology, education history, history of sciences, social history

<https://doi.org/10.56037/978-2-343-11864-2>

Open Access

<https://openaccess.hu/>

PROTESTANTISM, KNOWLEDGE
AND THE WORLD OF SCIENCE

* * *

PROTESTANTISMUS, WISSEN
UND DIE WELT DER WISSENSCHAFTEN

L'Harmattan Hongrie



COLLECTION KÁROLI

Collection dirigée par Enikő Sepsi

ISSN 2062-9850

**PROTESTANTISM, KNOWLEDGE
AND THE WORLD OF SCIENCE**

**PROTESTANTISMUS, WISSEN
UND DIE WELT DER WISSENSCHAFTEN**



COLLECTION OF PAPERS / AUSGEWÄHLTE STUDIEN

Edited by / Herausgegeben von
GYÖRGY KURUCZ

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary
L'Harmattan Publishing
Budapest, 2017

Series Editor: Enikő Sepsi

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary
Kálvin tér 9.
H – 1091 Budapest
Hungary

Papers Reviewed by / Aufsätze lektoriert von
Thomas Cooper
Róbert Hermann
Beata Kilz
Lilla Krász
Richard Major

© Authors, Editor, 2017
© Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, 2017
© L'Harmattan Publishing, 2017

ISBN 978-2-343-11864-2

Published by Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary
and L'Harmattan Publishing
2017

Publication Sponsored by Reformation Memorial Committee
Project No. REB-16-1-KONYV-0012

500
reformáció

Cover illustration courtesy of Ráday Könyvtár

Volumes Available

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-267-5979
harmattan@harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt
1085 Budapest, Horánszky utca 20.
Tel.: +36-1-445-2775
parbeszedkonyvesbolt@gmail.com

webshop.harmattan.hu | amazon.com

CONTENTS / INHALT

JAN PETER BALKENENDE: Foreword 7

SCHOOL AND MORALITY

* * *

BILDUNG UND MORALITÄT

GÁBOR ITTZÉS: The University of the Reformation	
– The Reformation of the University: The Case of Wittenberg	11
KATALIN CSÍZY: Fürstenspiegel in der protestantischen Literatur und Pädagogik	39
TIBOR FABINY: “The Process of the Text”	
– The Reformation Hermeneutics of William Tyndale.	53
JÓZSEF ZSENGELLÉR: The Hebrew Language and Comparative Linguistics in the Early Centuries of Hungarian Protestantism.	63
MIKLÓS PÉTI: “dictates to me slumbring” – Dictation and Inspiration in <i>Paradise Lost</i>	77

PERCEPTION AND DISSEMINATION

* * *

PERZEPTION UND DISSEMINATION

HANS ERICH BÖDEKER: The Religious Beliefs of the Educated Classes in Germany	87
GYÖRGY KURUCZ: Protestantische Gelehrte und die Vermittlung moderner Ökonomiekonzepte in Ungarn zur Wende des 18. und 19. Jahrhunderts	131

ZSIGMOND CSOMA: Protestantische Pastoren und Lehrmeister als Weinbauer, Gärtner und Landwirte im Ungarn der Frühen Neuzeit . . .	159
BORBÁLA ZSUZSANNA TÖRÖK: The Intellectual Resources of Modern Governance	183

EXPERIENCE AND REPRESENTATION

* * *

ERFAHRUNG UND REPRESENTAZION

JÁNOS UGRAI: Auf Zwangslaufbahn – schwungvoll. Das Sárospataker Reformierte Kollegium am Vorabend des ungarischen Vormärz	203
JÓZSEF DUSNOKI-DRASKOVICH: Bildungsreisen eines protestantischen Intellektuellen in den 1860er Jahren (Mihály Zsilinszky)	213
VIKTÓRIA SEMSEY: Protestant Education in Spain before and after the Constitutional Declaration of Freedom of Religion in 1869. . .	223
HENDRIK VANMASSENHOVE: Hermann Lotze – Science, Belief and the Late Nineteenth Century.	229
MIKLÓS HELTAI – PÁL HELTAI: A Pioneer of Modern Pedagogy in Hungary: Sándor Karácsony (1891–1952)	237
PÉTER PÁSZTOR: A Calvinist Apologetic from the Fiction and Essays of Our Time	251
List of Contributors / Autoren	257

LECTORI SALUTEM!



This volume contains the edited papers of an international conference organised by the Faculty of Humanities of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary as a program of *The Day of Hungarian Science* on 29-30 November 2012. In addition to the customary objective of recording and disseminating the results of an event involving scholars from various countries, this publication is meant to contribute to the aims of a series of workshops and conferences, as well as commemorative events, organised under the auspices of *Refo500*.

This conference was about *Protestantism, knowledge and the world of science* and covered religious, cultural and social developments from the sixteenth to the twentieth century. It is essential to be aware of the moral foundation of convictions and practices, for knowledge of the tradition of the Reformation can be very helpful to understand fundamental social, intellectual as well as spiritual changes of early modern Europe.

Then, nineteenth century Europe was undoubtedly influenced by the French Revolution and the huge impact of the Industrial Revolution, both with very problematic social consequences. The twentieth century showed a fundamental increase of the role of government, and the Second World War led to the concept of the welfare state. Now in the twenty-first century, people see the necessity to think, talk and act in terms of values. The financial crisis of 2008 was not only a financial crisis, it was in its essence a moral one. Consequently, private companies do seem to understand more and more that they have to deliver value. The original concept of the nation-state is fading away and being replaced by new public-private alliances, and people are beginning to understand and accept that it is necessary for them to seek to find long term solutions.

These choices are all connected with the role of values. Sustainability is one of them. Other values are stewardship, public justice, responsibility, solidarity. The key question of this century will be how to combine new views, insights,

solutions, technologies with convictions about the moral quality of society. I am convinced that more attention will be given to the moral dimension of social issues. It is essential and inevitable.

At the same time I am convinced that the tradition of Protestantism can and should be a guiding force in this era of radical changes. The relationship between God and the human being, the inspiration of Christian values and their significance for reflection on social developments are instrumental in building a better society.

Protestantism can be a source of inspiration even in the twenty-first century. This brings me to the meaning of a man, Dr. Abraham Kuyper, who played such an important role in Dutch society in the second half of the nineteenth and the beginning of the twentieth century. Kuyper was a brilliant student in theology and wrote his DTh thesis when he was a young man. He started as a minister in the Protestant State Church in the village of Beesd. There he noticed that ordinary people had an enormous knowledge of the Bible and very strong convictions. He then really understood the meaning of Calvinism. These experiences changed his convictions and his whole life. Christian values and Calvinism became his foundation. He was convinced that God was sovereign in all domains of life. His deeply-rooted Christian belief was not only a matter of religious consciousness and theology, but also a fundamental source of inspiration, both for his developing views on society, and for taking action. He founded a Christian newspaper, *De Standaard*, in 1872; the first political party in the Netherlands, the Anti-Revolutionary Party (against the anti-Christian principles of the French Revolution), in 1879; the Free University in Amsterdam (with a strong focus on Sphere Sovereignty), in 1880; and the Reformed Churches in the Netherlands in 1892. In 1891 he gave a fundamental speech about the relationship between the big social issues of those days and the Christian religion at the first Christian Social Congress. In 1901 he became Prime Minister.

The central element in Kuyper's thinking and acting were Christian values and convictions. He demonstrated this clearly in his famous Stone Lectures in 1898 at Princeton Seminary in the USA. These lectures were about the significance of Calvinism for philosophy of life, religion, politics, science, art and the future. Kuyper did show how inspirational and deeply rooted convictions can be used as constructive means of criticism in both the cases of theology and of society.

Protestantism, knowledge and the world of science are connected. This book is not only an analysis of history, it is also a source of inspiration for the future. That was the real meaning of this conference.

Jan Peter Balkenende

SCHOOL AND MORALITY
* * *
BILDUNG UND MORALITÄT

THE UNIVERSITY OF THE REFORMATION — THE REFORMATION OF THE UNIVERSITY: THE CASE OF WITTENBERG¹

—◀▶—
GÁBOR ITTZÉS

INTRODUCTION: THE FOUNDATION OF WITTENBERG UNIVERSITY (1502–1508)

Founded in 1502, Wittenberg University obviously predates the movement of which it became a crucial venue and vehicle.² It was not until 1527 that a Ref-

¹ Research for this paper was supported by the Bolyai János Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences. An earlier version was presented at the Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Texas. My paper has benefited much from the responses there, and from my research at Bridwell Library. I am grateful to the Dean and faculty who participated in the discussion and especially to William J. Abraham, who was instrumental in making my visit possible.

App. Appendix 'Verzeichnis der Professuren an der Philosophischen Fakultät mit chronologischen Listen ihrer Inhaber (1502–1817)' in H. Kathe, *Die Wittenberger Philosophische Fakultät 1502–1817*, Köln – Weimar – Wien, Böhlau, 2002. 455–470, cited by the identification number of the professorship.

UBW *Urkundenbuch der Universität Wittenberg*, 2 vols., W. Friedensburg (ed.), Magdeburg, Historische Kommission, 1926–1927.

TRE *Theologische Realenzyklopädie*, 36+5 vols., G. Müller – G. Krause (gen. eds.), Berlin – New York, De Gruyter, 1976–2007.

WA Br *D. Martin Luthers Werke: Briefwechsel*, 18 vols. Weimar, Böhlau, 1930–1985.

² Of the rich literature on the early history of Wittenberg University and its faculties, see esp. FRIEDENSBURG, Walter, *Geschichte der Universität Wittenberg*, Halle (Saale), Niemeyer, 1917; FICKER, Johannes (ed.), *Liber Decanorum: Das Dekanatsbuch der theologischen Fakultät zu Wittenberg*, Halle (Saale), Niemeyer, 1918–1923; BAUER, Karl, *Die Wittenberger Universitäts- und die Anfänge der deutschen Reformation*, Tübingen, Mohr, 1928; ALAND, Kurt – HARTWIG, Hans – Kiy, Rolf (eds.), *Wittenberg: 1502–1817*, vol. 1 of *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 3 vols., Halle (Saale), Martin-Luther-Universität, 1952; JUNGHANS, Helmar, *Wittenberg als Lutherstadt*, Berlin, Union, 1979. esp. 51–59 and 102–105; BRECHT, Martin, *Martin Luther*, 3 vols., J.L. Schaaf (trans.), Minneapolis, Fortress, 1985–1993, vol. 1., 107–123 and 275–297, vol. 2., 239–250, and vol. 3., 115–134; NUTTON, Vivian, *Wittenberg Anatomy*, in O. P. Grell – A. Cunningham (eds.), *Medicine and the Reformation*, London – New York, Routledge, 1993, 11–32; SCHEIBLE, Heinz, *Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform:*

ormation university as such was established in Marburg, and that school was not recognised by the Emperor until 1540.³ Wittenberg University, by contrast, came into being as a late medieval institution of higher learning.

Its foundation was necessitated by the 1485 division of the House of Wettin. Undivided Saxony had one of the oldest universities in Germany,⁴ but when Leipzig fell to the Albertine line at the time of the division, the Electoral lands remained without a school of higher education. Elector Frederick the Wise (1463, 1486–1525), succeeding his father, Ernest (1441, 1464–1486) the following year, sought to rectify that situation from the beginning of his reign. His efforts came to fruition in the opening years of the sixteenth century. Wittenberg University was effectively founded in 1502, when it received imperial recognition⁵ from Maximilian I (1459–1519).⁶ Five years later (1507) it was also recognised by the Pope,⁷ which was a crucial step for the financial security of the school, as a considerable number of teaching positions were supplied by church endowments or the religious orders settled in the Electoral capital. The process was completed the next year (1508), when Frederick

Zum Quellenwert von Lutherbriefen, in M. Beyer – G. Wartenberg (eds.), *Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melancthon am 16. Februar 1997*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996, 123–144; SCHEIBLE, Heinz, *Melancthon: Eine Biographie*, München, Beck, 1997, 28–56; LÜCK, Heiner (ed.), *Martin Luther und seine Universität: Vorträge anlässlich des 450. Todestages des Reformators*, Köln – Weimar – Wien, Böhlau, 1998; DINGEL, Irene – WARTENBERG, Günther (eds.), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602: Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2002; KATHE, Heinz, *Die Wittenberger Philosophische Fakultät 1502–1817* Köln – Weimar – Wien, Böhlau, 2002; ARNO, Sames (ed.), *500 Jahre Theologie in Wittenberg und Halle 1502–2002: Beiträge aus der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zum Universitätsjubiläum 2002*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2003; LÜCK, Heiner, Wittenberg, Universität, in TRE vol. 36, 2004, 232–243; KOCH, Hans Theodor, *Die Wittenberger Medizinische Fakultät (1502–1652): Ein bibliographischer Überblick*, in S. Oehmig (ed.), *Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 289–348; SCHEIBLE, Heinz, *Die Philosophische Fakultät der Universität Wittenberg von der Gründung bis zur Vertreibung der Philippisten*, *Archiv für Reformationsgeschichte* 98 (2007), 7–44.

³ SCHNEIDER, Hans, Marburg, Universität, in TRE vol. 22, 1992, 68–75, here 68–69.

⁴ Second only to Heidelberg in today's Germany, the University of Leipzig was founded in 1409, when German students and faculty withdrew from Prague after the John Hus affair and the Decree of Kutná Hora, which granted three votes to the Czech nation against the one combined vote of the three other nations, including the Germans (cf. SPINKA, Matthew, *John Hus: A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 1968, 94–100).

⁵ UBW 1:1–3 (No. 1).

⁶ He was German King from 1486 and *de facto* Emperor after the death of his father (Frederick III, 1415, 1452–1493), but the Pope only recognised him as Emperor-elect in 1508, and he was never crowned.

⁷ UBW 1:17 (No. 19).

issued the first statutes for the whole university and each of the faculties.⁸ The Leucorea, as the university was called from the Greek translation of the city's name meaning 'white hill' (*Weißenberg*), was thus a young school at the time of the Reformation's beginning. It was a prestige undertaking for the Elector, who was therefore committed to its continued existence and success.

The main goal of the whole enterprise was to secure a steady supply of well-trained clerics for the government, which can be seen in the strength of the law school. But in typical late medieval fashion, the university had four faculties: an undergraduate college and three graduate schools (theology, law, medicine) as we would call them today.⁹ Universities offered a complex set of academic degrees whose conferral presupposed the fulfilment of a number of requirements, mostly classes taken or, in case of advanced degrees, offered. Education was largely lecture-based, and lectures in turn were based on textbooks, which led to a great flourishing of the commentary as an academic genre. While perhaps the most successful academic textbook of all times has been Peter Lombard's *Sentences*, a mainstay of Western cultural history for over 400 years, upon which virtually all significant medieval theologians commented, arguably the greatest intellectual achievement of the Middle Ages was the rediscovery of Aristotle, roughly at the same time as the growth of universities. Hence 'the Philosopher,' as Aristotle was often reverently called, became vitally important in (and for) medieval higher education. Schools of interpretation – notably the Thomist, Scotist, and Ockhamist traditions – developed around his oeuvre, and some of their disagreements, such as the nominalist/realist debates, deeply divided the academic world.¹⁰

This general climate helped shape the particular features of Wittenberg University as well. The early years were marked by much change and fluctuation, but on the whole the Leucorea was characterised by a moderate Scotist *via antiqua* approach. Humanism was on offer at the level of course listings, but

⁸ UBW 1:18–58 (Nos. 22–26). That the statutes were issued by the lord of the land rather than the university itself shows that Wittenberg followed Tübingen's lead rather than the example of the Italian schools. Several high-ranking officials, including Johann von Staupitz (1460–1524), Dean of the Faculty of Theology and Vicar-General of the German Congregation of Augustinians, were responsible for the Swabian connection.

⁹ For the broader cultural historical developments briefly summed up in this paragraph, cf. GRENDLER, Paul F., *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011, and LEINSLE, Ulrich G., *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn etc. Schöningh, 1995.

¹⁰ Witness, e.g., the developments at Prague in the early fifteenth century, already alluded to (cf. n. 4, above). Sachiko Kusakawa, however, offers a helpful reminder that the conflict of the *viae* was not inevitable. KUSUKAWA, Sachiko, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancthon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 12.

was hardly represented in terms of examination requirements. For those who wanted to graduate, it remained in a sense optional, while scholastic learning was requisite and quite generously supplied.¹¹

It is from these beginnings that Wittenberg developed into the foremost academic centre of the Reformation—a transition that required time and initiative. In reviewing the complex processes of change, I will concentrate on structures rather than individuals. My primary focus will be on faculty positions as an indicator of the institution's intellectual profile, including its theological orientation, rather than on the incumbents. Given its size, the availability of sources, and the nature of developments, the Faculty of Arts will receive special attention, but I will also discuss the transformation of the higher faculties.

A LATE MEDIEVAL UNIVERSITY ESTABLISHED (1507–1508)

In the spring of 1507, 38 lecturers, including bachelors, masters and doctors, offered altogether 45 regular and occasional courses (*ordinarii et extraordinarii*) at Wittenberg University.¹² In that year, the number of the All Saints' Collegiate Church's canonries (*Allerheiligenstift*) was raised to twelve, and their incumbents were required to assume teaching responsibilities at the university.¹³ Five¹⁴ masters taught the undergraduates while three of the seven doctors were assigned to the Faculty of Theology and four to the law school.¹⁵ These professors received no extra pay for their work at the university, thereby greatly reducing the strain the institution placed on the Electoral treasury. In a similar fashion, the Augustinian order also staffed two teaching positions. They provided a doctor for the Biblical chair in the theology faculty and a magister

¹¹ This can be clearly seen in our most important sources, the Rotulus of 1507 – the earliest extant course catalogue of the university, UBW 1:14–17 (No. 17) – and the statutes of 1508 (cf. n. 8, above).

¹² ZÖLLNER, Walter, *Herausbildung und Weiterentwicklung der Wissenschaftsgebiete an der Universität Wittenberg bis zum Ende der Lutherzeit (unter besonderer Berücksichtigung der Artistenfakultät)*, in H. Lück, (ed.), *Martin Luther*, 117–132, here 121. Cf. UBW 1:14–17 (No. 17).

¹³ UBW 1:17 (No. 19).

¹⁴ At least in principle. One of them, Johann Rachals (*f.* 1507–1523) was exempted from those duties throughout his life (UBW 1:84, No. 63).

¹⁵ KATHE, *Philosophische Fakultät*, 26. Scheible's reconstruction differs, but his different versions are not strictly coherent with each other either (cf. *Melanchthon*, 30 vs. 55; Aristoteles, 130–131). Cf. UBW 1:15 (No. 17), where four law faculty members are listed with endowed ecclesiastical positions.

to read ethics in the college,¹⁶ and the Franciscans also covered a chair in theology.¹⁷ The rest of the appointments had to be funded by the university or the Elector.

In 1507, four sets of lectures were read both in a Scotist and a Thomist way in the Faculty of Arts.¹⁸ They included Aristotle's (1) logic; (2) natural philosophy, physics and *De anima*; (3) *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *De meteoris* and *Parva naturalia* as well as (4) the logic of Petrus Hispanus (13th c.).¹⁹ Grouped with these were courses on moral philosophy, later briefly taught by Luther, metaphysics, and grammar. Except for the latter, using the work of the Italian Humanist Johannes Sulpius Verulanus (c.1430–after 1490), and the lesser logic, all lectures were based on Aristotelian texts. A smaller collection of four classes were offered in *humanis litteris*: on Virgil and Valerius Maximus, Suetonius, Sallust, and a contemporary poem in praise of Wittenberg. A more even distribution among the extraordinary instructors, five listed for 'philosophy' and five for 'secular letters,' could achieve little to balance the overall picture. Scholasticism was the order of the day with Humanism relegated to a secondary position (*Table 1*).

Of the higher faculties,²⁰ medicine was the weakest. It had only a single regular professorship in 1507. In the law school, the predominance of canon law was tangible in the early years of the university.²¹ The Rotulus of 1507 lists six full professors, all doctors, of church law, and only two, one a doctor, of Roman law. Unfortunately, their fields are only given for the Roman lawyers.²² Altogether five instructors offered classes in theology, one of them apparently as an *extraordinarius*. Their fields are again left unnamed (*Table 2*).

¹⁶ Martin Luther (1483–1546) was recruited for Wittenberg through this system: first as a Master lecturing on the *Nicomachean Ethics*, later as von Staupitz's successor in Biblical studies.

¹⁷ UBW 1:15 (No. 17), 1:37 (No. 23).

¹⁸ UBW 1:15–16 (No. 17).

¹⁹ Peter's identity and hence the actual dates of his life, are debated, cf. SPRUYT, Joke, Peter of Spain, (rev. entry), in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2012 edition), online: <http://plato.stanford.edu/entries/peter-spain/> (last accessed 30 May 2013).

²⁰ UBW 1:14–15 (No. 17).

²¹ In fact, Lück notes that in the earliest years only canon law was taught and civil law was introduced with some delay. LÜCK, Heiner, Die Wittenberger Juristenfakultät im Sterbejahr Martin Luthers, in id., (ed.), *Martin Luther*, 73–93, here 76n.

²² For helpful overviews of the fields of law in the Middle Ages and the early modern period, see GRENDLER, *Universities*, ch. 13, esp. 434–435, and LÜCK, Die Wittenberger Juristenfakultät, 76–77.

Table 1 Regular courses in the Faculty of Arts (1507)

App.	Course	Text (Author)	Orientation
11	Greater logic	Aristotle	Scotist
11	Greater logic	Aristotle	Thomist
14 b)	Natural philosophy, physics and <i>De anima</i>	Aristotle	Scotist
14 b)	Natural philosophy, physics and <i>De anima</i>	Aristotle	Thomist
11	Lesser logic	Petrus Hispanus	Scotist
11	Lesser logic	Petrus Hispanus	Thomist
14 b)	<i>De coelo et mundo, De generatione et corruptione, De meteoris</i> and <i>Parva naturalia</i>	Aristotle	Scotist
14 b)	<i>De coelo et mundo, De generatione et corruptione, De meteoris</i> and <i>Parva naturalia</i>	Aristotle	Thomist
3 a)	Ethics	Aristotle	Scholastic
13	Metaphysics	Aristotle	Scholastic
6	Grammar	Sulpitius	Humanist
2	Poetry	Virgil & Valerius Maximus	Humanist
5	History	Suetonius	Humanist
–	[Poetry]	Silius Italicus & Sybutus	Humanist
[20] ²³	[Rhetoric]	Sallust	Humanist

Table 2 Regular professorships in the higher faculties (1507)

Faculty	Specification	Funding	No. of chairs
Theology	<i>Not given</i>	Augustinians	1
Theology	<i>Not given</i>	Elector	1
Theology	<i>Not given</i>	All Saints'	1
Theology	<i>Not given</i>	Franciscans	1
Law	Canon law	All Saints'	4
Law	Canon law	Elector	2
Law	Roman law [*]	Elector	2
Medicine	<i>Not given</i>	Elector	1
<i>Total</i>			<i>13</i>

* *Codex and Institutiones.*

The stipulations of the 1508 statutes²⁴ differed somewhat in detail from the 1507 status quo, but they confirmed the general tendency. In most fields they

²³ Kathe does not list the course. It should be logically grouped under history (the text expounded was the *Jugurthine War*), but the instructor, Balthasar Vach or Phacchus (c.1480–1541), is listed, in addition to Latin poetry, for rhetoric.

²⁴ UBW 1:56 (No. 26).

established fewer chairs than had been available in the previous year, but the scholastic orientation was now codified. In the Arts faculty, they provided for Aristotelian logic and natural philosophy (including *De anima*) as well as the logic of Petrus Hispanus to be read in three ways (*viae*) each. Their expositors should represent Scotism, Thomism, and the school of Gregory of Rimini (c.1300–1358). It is probably a sign of the strength of the Augustinians' influence at Wittenberg that the third *via* is tied to a prominent member of their order rather than, as might be expected, to the father of nominalism, William of Ockham (c.1287–c.1347).²⁵ A chair in ethics and metaphysics, one in mathematics, and a third in grammar were added. Finally, space was made for three Humanist lectureships, although their actual content remained entirely unspecified (*Table 3*).

Table 3 Regular professorships established in the Faculty of Arts (1508)

App.	Chair	Text (Author)	Orientation
11	Greater logic	Aristotle	Scotist
11	Greater logic	Aristotle	Thomist
11	Greater logic	Aristotle	Gregorii
14 c)	Natural philosophy	Aristotle	Scotist
14 c)	Natural philosophy	Aristotle	Thomist
14 c)	Natural philosophy	Aristotle	Gregorii
11	Lesser logic	Petrus Hispanus	Scotist
11	Lesser logic	Petrus Hispanus	Thomist
11	Lesser logic	Petrus Hispanus	Gregorii
3 a) & 13	Ethics and metaphysics	Aristotle	Scholastic
[12]	Mathematics	<i>Not specified</i>	Scholastic
6	Grammar	<i>Not specified</i>	Humanist
[2, 20]	+ 3 unspecified chairs		Humanist

In the faculty of theology, five teaching positions were established in 1508.²⁶ Three sponsored by the Collegiate Church and one each by the Augustinians and the Franciscans. Graduate students were also given a number of time slots in which to offer classes. The law school was given seven professorships.²⁷ Usually, we do not learn from the document which were tied to the All Saints' endowment. On the other hand, in all but one case we are informed of the actual field. With three chairs in canon law and three in Roman law, the picture

²⁵ On the philological debates surrounding this somewhat unexpected precedent, see SCHEIBLE, *Aristoteles*, 129., and literature cited there.

²⁶ UBW 1:37 (No. 23).

²⁷ UBW 1:45 (No. 24).

is now much more balanced than the year before. In the medical faculty, one full professorship is established in practical medicine, but a junior position is also created in speculative medicine²⁸ (Table 4).

Table 4 Regular professorships established in the higher faculties (1508)

Faculty	Chair	Funding or branch of law	No. of chairs
Theology	<i>Not specified</i>	Augustinians	1
Theology	<i>Not specified</i>	Franciscans	1
Theology	<i>Not specified</i>	All Saints'	3
Law	<i>Not specified</i>	All Saints'	1
Law	Codex and Digest	Roman law	2
Law	Sixth Book and Clementinae	Canon law	1
Law	Institutiones	Roman law	1
Law	Decretals	Canon law	1
Law	Decretum	Canon law	1
Medicine	Practical medicine	Elector	1
Medicine	Speculative medicine	Elector	1
<i>Total</i>			<i>14</i>

The 1508 proposal, however, remained to some extent just that. It was more grandiose than a university of about 200 students would warrant. It nevertheless gives an accurate picture of the founders' vision for the university and, together with the actual facts of 1507 recorded in the Rotulus, reveals a fairly typical late medieval institution of higher learning.

ON THE EVE OF THE REFORMATION (1516)

In 1516, Wittenberg University employed twenty-two permanent faculty members, half of them in the Faculty of Arts.²⁹ Law professors had much higher salaries than members of the other faculties: typically twice as much as the professor of medicine, and up to eight times as much as lecturers in the Arts faculty.³⁰ This is also an indication of the leading role assigned to the law school.

The ambitious plan of the 1508 statutes was never fully realised. There were only two sets of lectures – a Scotist and a Thomist – on the core subjects of

²⁸ UBW 1:49 (No. 25). The teaching plans for both lectureships are worked out in great detail (*ibid.* p. 50), but their discussion would lead us too far afield. The second position was not filled until 1518 (cf. UBW 1:86–87, Nos. 65, 67).

²⁹ UBW 1:77–78 (No. 57). On the twelve lectureships at the Arts faculty, see below.

³⁰ UBW 1:77–78 (No. 57). Cf. KATHE, *Philosophische Fakultät*, p. 28. See also Table 5 and Table 6.

logic and natural philosophy, which should have been covered threefold. The institutionalisation of the nominalist way did not come into being. Four of the six extant lectureships, all three Scotist courses³¹ and the Thomist *logica minor*, were covered by canons of the Collegiate Church. The rest of the lectures were not in principle bound to particular schools. They included ethics, metaphysics (in actual fact independent rather than combined as proposed in 1508), and, from 1514, mathematics³² as well as Latin grammar and classics. The first three courses were based on Aristotle's works in medieval translation. While the latter two appointments covered three lectureships, since Vach was established to teach both Latin poetry and rhetoric,³³ of the Humanist courses only grammar was a degree requirement. Taken together, all but three of the twelve lectureships (counting Vach's dual appointment as two) in 1516 were scholastic in nature, and they included all of the relatively well-funded (endowed) chairs. At this stage, Humanism played a decidedly auxiliary role (*Table 5*).

In terms of academic orientation, scholasticism was also the order of the day in the theology faculty. In addition to the disputations, there were only three regular theological lecture courses on offer in 1516.³⁴ The Augustinians' Biblical professorship was outnumbered by those of their scholastic colleagues, and the bulk of the courses, including graduate students' required exposition of the *Sentences*, also represented the high medieval tradition. Nor should the Biblical chair be considered, in and of itself, any evidence for a 'Fore-Reformation' drive; it was a regular arrangement. Before Luther, there seems to have been no significant impulse to reform theology at Wittenberg.³⁵ In the same year, there was still only one chair in medicine³⁶ (*Table 6*).

³¹ Given the stability and financial security of these endowed positions, this is a clear sign of the general pre-eminence of Scotism at Wittenberg.

³² UBW 1:73–74 (No. 54).

³³ That is clear not only from the longevity of his double coverage (1503–1521, after which he continued to teach poetry for another twenty years), but also from his increased salary whereby for the two classes he received time and a half the usual remuneration for masters in the Arts faculty, which was supplemented by the university to bring it to a full double salary (UBW 1:77, No. 57). He in fact held two lectures a day, poetry at 8 am and rhetoric at 4 pm (*ibid.*). The same arrangement, including lecture times and salary, was confirmed in 1517 (UBW 1:84, No. 63). By contrast, Bonifatius Erasmi de Rode, a.k.a. Master Zörbig (c.1480–1560) did not receive dual income for his coverage of astronomy and mathematics (UBW 1:78, No. 57). Indeed he only delivered a single lecture a day, at 2 pm (*ibid.*).

³⁴ UBW 1:77 (No. 57).

³⁵ BRECHT, *Luther*, vol. 1, 120–121; cf. SCHEIBLE, *Aristoteles*, 126.

³⁶ UBW 1:77 (No. 57).

Table 5 Regular professorships in the Faculty of Arts (1516)

App.	Chair	Text (Author)	Orientation	Funding
11	Greater logic*	Aristotle	Scotist	All Saints'
11	Greater logic*	Aristotle	Thomist	Elector (20 fl.)
14	Natural philosophy**	Aristotle	Scotist	All Saints' + 20 fl.†
14	Natural philosophy**	Aristotle	Thomist	Elector (20 fl.)
11	Lesser logic*	Petrus Hispanus	Scotist	All Saints'
11	Lesser logic*	Petrus Hispanus	Thomist	All Saints' + 20 fl.†
3 a)	Ethics**	Aristotle	Scholastic	Augustinians
13	Metaphysics**	Aristotle	Scholastic	University (20 fl.)
1 & 12	Astronomy~/Mathematics**	Aristotle	Scholastic	Elector (20 fl.)
6	Grammar*	Sulpitius	Humanist	Elector (20 fl.)
2	Latin poetry	<i>both covered</i> Latin classics	Humanist	Elector (40 fl.)**
20	Rhetoric	<i>by B. Vach</i> Latin classics	Humanist	

* Required for BA. † Supplement from the Electoral treasury.

** Required for MA. ** Including supplement from the university.

Table 6 Regular professorships in the higher faculties (1516)

Faculty	Chair	Orientation or branch	Funding
Theology	Disputations*	Scholastic	All Saints'
Theology	Scripture	Biblical	Augustinians
Theology	<i>Not specified</i>	Nominalist (G. Biel)	All Saints'
Law	Decretals	Canon law	All Saints'
Law	Institutes	Roman law	All Saints' + 20 fl.†
Law	Codex	Roman law	Elector (100 fl.)
Law	Sixth Book	Canon law	All Saints'
Law	Old digest	Roman law	Elector (160 fl.)
Law	New digest	Roman law	Elector (80 fl.)
Law	Decretum	Canon law	All Saints'
Medicine	<i>Not specified</i>	<i>Not specified</i>	Elector (70 fl.)

* Same person also held a Thomist lecture course voluntarily, free of charge.

† Supplement from the Electoral treasury.

With seven chairs, the Faculty of Law was obviously the flagship of the university. The tendencies we noticed earlier continued: Roman law was on the rise. By 1516, the balance was tipped in its favour with four professorships over the three remaining in canon law (Table 7).

Table 7 Overview of the number of regular professorships in the higher faculties (1507–1516)

Faculty	1507	1508 (proposed)	1516
Theology	4	5	3
Law (Roman)	2	3	4
Law (Canon)	6	4	3
Medicine	1	2	1
<i>Total</i>	<i>13</i>	<i>14</i>	<i>11</i>

In 1507 four canonries of the Collegiate Church had been dedicated to teaching ecclesiastical law, but by 1516 one canon had switched to civil law, as had Wolfgang Stähelin, whose salary came from the state treasury. Christoph Scheurl, the other regular professor of canon law on the Elector's payroll in 1507, moved to Nuremberg in 1511, and the new appointment, filled by Christian Beyer, was in Roman law. In other words, whereas the Elector funded two professorships each in canon law and civic law in 1507, by 1516 he instead supported three Roman lawyers at the university, and a position in the same branch formerly financed by the treasury – lectureship on the *Institutiones* – was now largely covered from the income of an endowed canonry (Table 6).

What we see on the eve of the Reformation in Wittenberg is, then, a fairly typical late medieval university. But there are signs of the changing times. Kenneth G. Appold identified the rise of early modern universities *ex privilegio*, as opposed to the more purely medieval tradition *ex consuetudine*.³⁷ Many of the identifying marks – deliberate foundation by a territorial ruler; a more public and secular (rather than quasi-monastic) character; decreased internationality; or a more effective exercise of influence by the local sovereign, often governed by pragmatic considerations (clearly visible in the refashioning of the law school) – certainly apply to the Leucorea. Other traits, however, betray a more traditional side. The university depended, in a medieval fashion, on church endowment guaranteed by papal decree for more than half of its operating costs (Table 8). The area where the traditionalism of Wittenberg was most visible is the educational content it offered. The Leucorea was clearly scholastic in orientation even if its intellectual climate included a significant Humanist component. But there was a constant push for more of the latter.

³⁷ APPOLD, Kenneth G., Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism, in R. Kolb (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture: 1550–1675*, Leiden, Brill, 2008, 65–115, here 66–75; cf. LÜCK in TRE vol. 36, 232.

Table 8 Overview of the number of regular professorships by faculty and source of funding (1516)

Funding	Theology	Law	Medicine	Arts	Total
All Saints'	2	4		4	10
Augustinians	1			1	2
Elector/University		3	1	7 ³⁸	11
Total	3	7	1	12	23

HUMANIST REFORMS AND THEIR AFTERMATH (1518–1520)

The breakthrough came in the winter semester of 1517–1518.³⁹ In the spring of 1518,⁴⁰ the Elector established seven new chairs in the Faculty of Arts.⁴¹ Three of them were given to the study of Aristotle *textualiter secundum novam translationem*, and the stipulated new translations were those of Humanist scholarship. The three lectureships include (1) logic, (2) physics and metaphysics, and (3) zoology. The latter is to be read in yearly alternation with Quintilian. Our sources are rather reticent. Physics and metaphysics were surely meant in tandem, but *De animalibus* and Quintilian may have been intended as two independent chairs in principle, although they were *de facto* combined in the first appointment.⁴² Metaphysics, physics, and natural philosophy had already been included in the curriculum, the latter two read in both a Thomist and a Scotist way, although metaphysics was not bound to a *via*. What is now established, however, is not a new scholastic way, e.g. the missing nominalist *via* specified in the 1508 statutes, but a Humanist alternative.

The remaining four positions confirm the same. Two of them, also filled in the spring of 1518, were assigned to the *pedagogium*, to teach elementary

³⁸ Counting Vach's two chairs separately. In the literature, professorships are usually treated by the number of incumbents. That would reduce this figure by one, bringing the total to 11 for the faculty and to 22 for the university. Note that Andreas Bodenstein von Carlstadt (c.1480–1541), professor of theology, was also absent in 1516, and his lectureship was covered by Nicolaus von Amsdorf (1483–1565), who also delivered his regular classes on Aristotelian logic *secundum viam Scoti* (UBW 1:77, No. 57). Those two positions are self-evidently differentiated in the literature.

³⁹ On the Humanist reforms of Wittenberg University, see, in addition to sources cited in n. 2 above, OZMENT, Steven, *The Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven – London, Yale University Press, 1980, 309–317.

⁴⁰ For the dating to the end of March or April, see SCHEIBLE, Aristoteles, 131n.

⁴¹ UBW 1:85–86 (No. 64).

⁴² The Aristotelian half of the chair was discontinued after 1521 as it was made redundant by the lectureship on Pliny's zoology (UBW 1:100, No. 82, 1:118, No. 109; cf. KATHE, *Philosophische Fakultät*, 56 and App. 17, 18, 21).

classical languages (Latin, Greek, and Hebrew) to incoming students. The other two professorships, again in Greek and Hebrew, were, with God's help, to be filled soon (*Table 9*). This emphasis on languages is a clear indication of Humanist influence. To the Greek chair a young Tübingen scholar by the name of Philip Melanchthon was invited in the summer, who arrived with a reform programme, boldly announced in his inaugural speech.⁴³ It took a few more years before those proposals could be implemented, and the intervening time left its mark on the project.

Table 9 New Humanist professorships in the Faculty of Arts (1518)

App.	Chair	Text (Author)	Funding
11	Logic	Aristotle (new translation)	Elector
16 & 13	Physics and metaphysics	Aristotle (new translation)	Elector
21 & 18	Zoology and Rhetoric	Aristotle and Quintilian	Elector
7	Greek	[Language and literature]	Elector
8	Hebrew	[Language and literature]	Elector
15	Elementary Latin/Greek/Hebrew	[Language]	Elector
15	Elementary Latin/Greek/Hebrew	[Language]	Elector

What we see here is an addition of new faculty positions to the already extant pool and, hence, an enrichment of the course offerings in the spirit of Humanism.⁴⁴ What we do not see is a cancellation of the conventional late medieval teaching material or a change in the examination system. The formal requirements remained scholastic. That was not for a lack of initiative, but institutional change needs time. There was pressure mounting both from professors, under Luther's leadership, and students to do away with requirements that were increasingly felt outdated and detrimental to the study of theology.⁴⁵ Yet we know that scholastic courses continued unbroken into the early 1520s as did the conferral of degrees.⁴⁶ Heinz Scheible identified this first stage of reform of the

⁴³ KEEN, Ralph (trans.), *On Correcting the Studies of Youth' in A Melanchthon Reader*, New York etc., Peter Lang, 1988, 47–57.

⁴⁴ All of the chairs established in 1518 were filled by 1520 (UBW 1:99–100, No. 82).

⁴⁵ Cf. WA Br 1:160, No. 66 (31 March 1518, to Staupitz); 1:174, No. 75 (18 May 1518); 1:196, No. 90 (2 Sep 1518); 1:262, No. 117 (9 Dec 1518); 1:325, No. 144 (7 Feb 1519, all four letters to Spalatin), 1:349–350, No. 155 (23 Feb 1519, to Frederick the Wise); 1:359, No. 161 (13 March 1519, to Spalatin). Georg Spalatin (1484–1545), court chaplain and secretary to the Elector since 1512 as well as an early and influential supporter of Luther's cause, was the key contact person at the court for those pushing for university reform.

⁴⁶ This can be clearly documented from the sources (cf. e.g. UBW 1:89–118, Nos. 71–109), and the reconstruction has been carefully done by KATHE, *Philosophische Fakultät*, 70–71 and App., esp. Nos. 1, 3, 11, 13, 14), and SCHEIBLE, *Aristoteles*, 133–138. See also *Table 10*, below.

university as Humanistic in character, and distinguished it from the Reformation renewal proper. In the former regard, Wittenberg was no trend-setter, but rather followed the example of other leading institutions such as Vienna, Ingolstadt, Erfurt, Heidelberg, Tübingen and Leipzig.⁴⁷

It is important to note at this point that Melanchthon himself was brought to the Saxon capital by this first wave of university reform. When he announced his Aristotelian programme upon arrival, it perfectly blended in with changes already afoot at Wittenberg. Luther was also well impressed with his new colleague's inaugural speech and saw in him an ally. He by no means perceived Melanchthon's proposal as hostile to or compromising his own efforts. In fact, whatever his commitment to educational reform within his own institution, he had not yet publicly articulated a vision. That he did for the first time in the 1520 treatise *To the Christian Nobility*, where the twenty-fifth reform proposal called for a renewal of higher education.⁴⁸ There he advocated an almost complete rejection of Aristotle, whom he called a 'damned, conceited, rascally heathen [...] sent [...] as a plague upon us for our sins.'⁴⁹ Indeed, here we are in many ways at the height of Luther's critique of the late medieval ecclesiastical system. Melanchthon also came under his senior colleague's sway and temporarily abandoned his plan to renew the study of the Philosopher. His critique of Aristotle was at times no less sharp than Luther's.⁵⁰

The stakes were much higher in these tumultuous years than mere educational reform at home. Luther was travelling throughout Germany, debating or being interrogated. The indulgence controversy propelled him to international fame, and as he was forced to work out the implications of his initial position, his attack widened to include the very foundations of late medieval theology and church authority. Yet the push for reform also continued. As students flocked to the Saxon university,⁵¹ their interest in traditional courses slackened.

⁴⁷ SCHEIBLE, Heinz, *Die Reform von Schule und Universität in der Reformationszeit, Lutherjahrbuch* 66 (1999) 237–262, here 259–260.

⁴⁸ LUTHER, Martin, *An Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation: Concerning the Reform of the Christian Estate*, in C.M. Jacobs (trans.), *The Works of Martin Luther: With Introduction and Notes*, repr. of the Philadelphia Edition, 6 vols., Grand Rapids, Baker, 1982, vol. 2, 87–164, here 146–153. His famous letter to Jodocus Trutfetter (c.1460–1519) on 9 May 1518 is considered a private expression in this context (WA Br 1:170, No. 74).

⁴⁹ LUTHER, *To the Christian Nobility*, 146.

⁵⁰ SCHEIBLE, *Aristoteles*, 141–142 and evidence cited therein.

⁵¹ The number of matriculations rose rapidly from 242 in 1517 to 579 in 1520. Surely, it was sharply reduced thereafter and reached as low as 73 in 1527. TREU, Martin, *Die Leucorea zwischen Tradition und Erneuerung: Erwägungen zur frühen Geschichte der Universität Wittenberg*, in H. Lück (ed.), *Martin Luther*, 31–51, here 48. Nevertheless, new student enrolment continued unbroken to be the highest among all German universities until the mid-1570s, at

THE COLLAPSE OF THE OLD WAYS (EARLY 1520S)

The old system finally caved in around the time of Luther's exile in the Wartburg. Scholastic lectures became deserted and were discontinued. Scotist natural philosophy had ended in 1519 as had the Thomist greater logic in 1520. The next year saw the termination of their counterparts, Thomist natural philosophy and Scotist greater logic⁵² (Table 10).

Table 10 Discontinuation of old professorships in the Faculty of Arts

App.	Chair	Continuation	Date
14 c)	Natural phil. (Scotist)	<i>Discontinued</i>	1519
11	Greater logic (Thomist)	<i>Discontinued</i>	1520
11	Greater logic (Scotist)	Greater logic (no <i>via</i>) (App. 11)	1520/1521
14 c)	Natural phil. (Thomist)	<i>Discontinued</i>	1520/1521
11	Logic (new translation)	Elements of logic and rhetoric (App. 11)	1521
20	Rhetoric	Elements of logic and rhetoric (App. 11)	1521
21	Zoology (Aristotle)	<i>Discontinued</i> (Pliny, App. 17)	1521
11	Lesser logic (Thomist)	Elements of logic and rhetoric (App. 11)	1521/1522
11	Lesser logic (Scotist)	Elements of logic and rhetoric (App. 11)	1522
3 a)	Ethics (Nicomachean)	<i>Discontinued</i>	1522 or earlier
11	Greater logic (no <i>via</i>)	<i>Discontinued</i>	1523
16	Physics (new translation)	<i>Discontinued</i> (reorganised in 1535)	1523
6	Latin Grammar	Elementary Latin/etc. (App. 15)	1523/1524
13	Metaphysics	Logic (Dialectic) (App. 11)	1525

After intensive negotiations between the Elector and the university in June 1521, the lecture rota was heftily redefined.⁵³ Further lectures were discontinued or reshaped. Aristotle's zoology and logic (based on a new translation) as well as Vach's rhetoric chair were all eliminated in the process. New classes were also introduced. The logic of the *viae*, slowly dying out, was replaced in 1520 by a new lectureship on the same topic not bound to any school,⁵⁴ to which now a new course was added on the elements of logic and rhetoric, substituting for the Humanist course established in 1518. Greek grammar was offered on

least on the average of half-decade figures. JUNGHANS, *Wittenberg*, fold-out diagram after 224. Cf. LÜCK, *Juristenfakultät*, 78.

⁵² Cf. n. 46, above. What Kathe (*Philosophische Fakultät*, 71., and App. 11) takes to be a new chair in greater logic after the discontinuation of the Scotist lectureship (cf. UBW 1:100, No. 82), Scheible (Aristoteles, 134–135.) interprets as a continuation of the Thomist lectureship. The sources are not specific enough to settle the matter. I follow Kathe here.

⁵³ UBW 1:111–119. (Nos 103–109).

⁵⁴ Cf. n. 52, above.

the basis of Melanchthon's textbook. Mathematics was split into two, higher and lower, if only in principle because they were, as yet, covered by the same person on alternating days (*Table 11*).

Table 11 Reorganisation of chairs in the Faculty of Arts (1521)

App.	Chair	Current funding	Future funding
12	Mathematics (higher and lower)	All Saints'	All Saints'
11	Lesser logic (Petrus Hispanus): Scotist	All Saints'	—
11	Lesser logic (Petrus Hispanus): Thomist	All Saints'	—
11	[Amsdorf's canonry, no longer covering the Scotist greater logic]	All Saints'	—
—	[Rachals' canonry exempt from teaching]	All Saints'	—
11	Greater logic (no <i>via</i>)	Elector	All Saints'
6	Priscian and Greek grammar (Melanchthon)	Elector (20 gl.)	Elector
16	Physics (Aristotle <i>modo et ratione Melanchthonis</i>)	Elector (20 gl.)	All Saints'(?)**
11	Elements of logic and rhetoric	Elector (20 gl.)	Elector
18 & 17 b)	Quintilian and Pliny	Elector (n.d.)	All Saints'(?)**
2 & 20*	Poetry and rhetoric (Latin)	Elector (n.d.)	All Saints'
7	Greek	Elector (n.d.)	Elector
8	Hebrew	Elector (50 gl.)	All Saints'
15	Elementary Latin/Greek/Hebrew (1)	Elector (20 gl.)	Elector
15	Elementary Latin/Greek/Hebrew (2)	Elector (20 gl.)	Elector

* See also No. 11.

** See n. 55.

If the first phase of reforms in 1518 represented an additive approach, the old classes were definitely retreating by now, and the new courses were effectively replacing them. Another crucial difference between the late 1510s and the early 1520s was that institutional reforms were now essentially following events in the classroom. Lectures had to be reorganised because students no longer attended them, or reform-minded professors no longer offered them.

The rearrangement also included refinancing, at least in the form of a proposal. Money from the discontinued chairs was to be reallocated. More importantly, the Elector wanted to make full use of the Collegiate Church's canonries. For the time being, they were in the possession of people who were either exempt from teaching (Rachals), had given up their scholastic teaching load but not their endowed position (Amsdorf), or were still holding on to their now rather obsolete lectureships, as did both professors of lesser logic. Plans were nevertheless drawn up for the reallocation of those funds once they

become available⁵⁵ (*Table 11*). It is also clear from the list that the shift that began in 1518 with the establishment of new Humanist lectureships promoting the study of languages continues further. The chair in Hebrew is highly paid, and although we have no exact data for its counterpart in Greek here, we know that Melanchthon's salary was even higher.

The decline of old-style teaching continued for some time. Within a year of the introduction of the new course on the elements of logic and rhetoric, it subsumed lesser logic, and both scholastic chairs devoted to the work of Petrus Hispanus came to an end. Luther's first position, the lectureship on the *Nicomachean Ethics*, long under attack both by faculty and students, may have become defunct even earlier. The chair in metaphysics, briefly regaining its independence in 1523, was given up two years later. Since the newly established pedagogical position took care of teaching Latin, the old chair in grammar, after some reshuffling, was finally relinquished in 1523–1524. Other recent reform arrangements also had to be abandoned. Both the new Humanist chair in Aristotelian physics, established in 1518, and the professorship on greater logic, created in 1520 as a more up-to-date substitute after the collapse of the Scotist lecture course,⁵⁶ were discontinued after 1523 (*Table 10*).

Hand-in-hand with the decline of traditional teaching went a plummeting in the number of graduations. With the requisite classes obliterated, degree requirements could no longer be met, and degrees were not conferred. Formal graduation effectively ceased after 1522–1523. A typical student career in those years would consist in taking theology classes for some time, usually without having fulfilled the standard prerequisites by obtaining a BA from the Faculty of Arts first, and then, without graduation, assuming an evangelical preaching position.⁵⁷ By the early to mid-1520s, practically the entire late medieval scholastic educational system had broken down at Wittenberg. After the rearrangement of the course offerings, a reform of the order of study was also badly needed.

⁵⁵ There is some inconsistency in the plans. They were outlined in two versions within the same document (UBW 1:117–118, No. 108). Both included Hebrew, poetry and rhetoric, and mathematics, as well as logic. One version had Quintilian; the other, physics in the fifth slot.

⁵⁶ Cf. n. 52, above.

⁵⁷ SCHEIBLE, *Melanchthon*, 35; Aristoteles, 128 and 136–139.

RENEWAL (1523–1526)

The programme of renewal was outlined in Melanchthon's 1523 oration commonly known as *Encomium eloquentiae*,⁵⁸ which inaugurated what we might call the third phase of reform. When he became Rector the following winter semester, he quickly moved to put the proposal into practice and issued a new order of study.⁵⁹ Matriculating students were to present themselves to the Rector, who would assign them an advisor. It was the latter's task to prescribe a course of study for each student as seemed to fit him best. To replace the practice of philosophical disputations, which he thought otherwise not useless but which was now fallen by the wayside, Melanchthon instituted fortnightly declamations to be delivered, in turn, by the professors of rhetoric and grammar, on the one hand, and the students, under the professors' guidance, on the other. This arrangement provided a unique opportunity for exercise. Disputations also survived, however, in a renewed form. Their subject matter was from now on not metaphysics but the natural sciences, mathematics and physics. Professors of those subjects were also enjoined to offer monthly disputations. Last but not least, Melanchthon emphasised the importance of eloquence and the necessity of learning to speak well.

The material shift codified by Melanchthon's reform, replacing logic with rhetoric – that is, speculation with philology –, neatly embodies the contrast between outgoing scholasticism and the new theology of the Reformation. Melanchthon's study plan was geared towards the training of public speakers for the preaching ministry. It took about two years to introduce fully the new programme,⁶⁰ but it proved a great success in the service of evangelical preaching and confessional debates. Melanchthon himself wrote hundreds of eloquent speeches for academic and other occasions, many of which were delivered by his friends and students rather than by himself.⁶¹

⁵⁸ MELANCHTHON, Philip, Praise of Eloquence, in S. Kusukawa – C. F. Salazar (eds.), *Orations on Philosophy and Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 60–78.

⁵⁹ UBW 1:128–130 (No. 131). On the university reforms of the 1520s, see also DINGEL, Irene, Luther und Wittenberg, in A. Beutel (ed.), *Luther-Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 168–178, here 170–171.

⁶⁰ A proposal for the renewal of was made already in spring 1523 (UBW 1:124, No. 122), and two rhetoricians were finally installed in 1525 (UBW 1:132–134, No. 139).

⁶¹ For a systematic catalogue of his speeches, see KOEHN, Horst, Philipp Melanchthons Reden: Verzeichnis der im 16. Jahrhundert erschienenen Drucke, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 55 (1984) 1277–1496.

In 1526, Melanchthon penned a new ordinance for the Faculty of Arts.⁶² It is the completion of his work begun three years before. Great emphasis is placed on a graded system of study. No higher learning is possible without proper grounding. College education is divided into three levels, with their sequence to be strictly observed. The first, primarily situated in the context of the *pedagogium*, has the acquisition of a solid command of Latin for its goal. It may lead to a BA. The second level (MA) covers the full range of knowledge available, which Melanchthon refers to as the encyclopaedia, at a deeper level. Natural sciences play an important, though by no means exclusive, role. Greek and, for future theologians, Hebrew are also taught here. The pedagogical goal is concerned with personal and intellectual formation rather than sheer knowledge. The third level serves the preparation for the higher faculties, each according to its specific requirements. The transition between different levels is defined more in terms of skills acquired than in terms of formal credit points gathered. Melanchthon also names some authors and texts (e.g. Terence, Cicero, Virgil, Erasmus, Proclus, Quintilian) who should serve as the content of teaching. The curriculum is thus thoroughly modernised from that of 1507–1516.

The founder of Wittenberg University did not live to see these developments. By the time Melanchthon wrote up this document, John the Steadfast (1468, 1525–1532) had succeeded his elder brother Frederick as Elector of Saxony. A few months after his accession, the Elector introduced financial reforms at the university.⁶³ Faculty received significant pay raises,⁶⁴ with professors of languages (in line with the trend we have observed before) receiving the highest remuneration (*Table 12*). Melanchthon's salary was doubled to 200 guilders a year,⁶⁵ something of a stellar payment. He was also made a university reformer, a high standing administrative official. Luther, hitherto unpaid as a monk but now newly wed, henceforth received similar compensation. They were also established as distinguished university professors (as they would be called today), with the freedom to choose whatever they wanted to lecture on. All this was financed by the secularisation of the All Saints' endowment. The Collegiate Church's community once numbered 81, but now there were barely more than 15 members left. Incomes had fallen into arrears, but their reorganisation for the purposes of the university provided much of the necessary funds.

⁶² UBW 1:146–147 (No. 148).

⁶³ UBW 1:132–145 (Nos. 139–147).

⁶⁴ Previous incumbents of now obsolete scholastic positions such as Jakob Premsel and, apparently, Johann Reuber, or frail emeritus professors such as Thomas Eschus, were given a modest stipend of 20 to 30 guilders each (UBW 1:136, No. 139, and 1:43, No. 145).

⁶⁵ The raise was apparently a token of appreciation of his personal merit; the chair itself continued to be subsidised with 100 guilders.

Table 12 Regular professorships in the Faculty of Arts (1525)

App.	Chair	Salary
7	Greek	60 gl.
8	Hebrew	60 gl.
18 & 19	Quintilian (also rhetorician)	60 gl.
11 & 19	Elements of logic and rhetoric (also rhetorician)	60 gl.
2	Poetry	40 gl.
12	Mathematics	40 gl.
16	Physics	30 gl.
15	Elementary Latin/Greek/Hebrew	30 gl.

In terms of academic positions, the changes well underway by 1521 have now been completed. The exact number of professorships is not entirely clear,⁶⁶ but we are largely back at (or slightly below) the pre-reform level of 1516 with twelve⁶⁷ chairs—but with what a difference in terms of teaching content! All scholastic chairs were gone by 1525 (metaphysics apparently cancelled that year). Practically nothing remained of the lectureships that had built the backbone of undergraduate training barely ten years before. And some more recent experiments had also been abandoned. One of the pedagogical positions had been struck; attempts to renew the grammatical professorship were ultimately abandoned and the chair given up. On the other hand, two rhetoricians were now established, even if they were chosen from within the faculty and did not increase the number of appointees. Overall, a completely new curriculum had been developed, at the heart of which stood the study of languages, not only Latin but also Greek and Hebrew. It was also supplemented by a fair doze of natural sciences⁶⁸ (*Table 12*).

Structural changes were less dramatic in the higher faculties, but the content of teaching was also altered there. Medicine now had two professorships. The number of faculty in the law school slightly declined from 1516, but the big change was that all five instructors were Roman lawyers. Canon law had not been taught since the early 1520s in Wittenberg. The reversal of the balance between the secular and ecclesiastical branches of law, observable since the university's inception, had thus reached its logical conclusion. The intellectual driving force of the high school was now visibly located in the theology

⁶⁶ Melanchthon was not bound to any professorship with a definite content, but he did teach; Premsel was still on the faculty list albeit without a teaching assignment, and there might have been some doubling beyond the dual appointments of the rhetoricians.

⁶⁷ Cf. n. 38, above.

⁶⁸ Instead of lecturing on Quintilian, Johannes Longicampianus (c.1495–1529) in fact taught lower mathematics from 1525 until his death.

faculty (Table 13). The three professors of theology, all representatives of the new evangelical movement, were, with Melanchthon, effectively recognised as the overseers of university affairs.

Table 13 Overview of regular professorships by faculty (1525)

Faculty	No. of chairs	Salary range
University professorships	2	200 gl.
Theology (excl. Luther)	2	60–[n.d.] gl.
Law (Roman)	5	30–160 gl.
Medicine	2	70–80 gl.
Arts (excl. Melanchthon)	c.8	30–60 gl.
<i>Total</i>	<i>19</i>	

SECURING THE NEW STRUCTURES (1533–1536)

With the changes outlined above, the reorganisation of Wittenberg University along Reformation lines was essentially complete. After 1527, student enrolment began again to increase, and the Leucorea was to maintain its position as the most popular place of higher education of the Empire for decades. What was needed was some fine-tuning and cementing, which was ultimately achieved under John Frederick the Magnanimous (1503, 1532–1547, 1554), who succeeded his father in the Electorate in 1532.

First, Melanchthon drew up new statutes for the theological faculty in 1533.⁶⁹ He stipulated four professorships, but specified only three of them: one each in Old Testament, New Testament, and the church Fathers, especially Augustine. All theology was to be Biblically grounded; even doctrinal theology was to take the form of exegesis. Quarterly disputations were also to be held in this school. More important, Melanchthon devised a set of rules for the attainment of higher degrees. There had been no doctoral graduation at Wittenberg for almost a decade. The need to ensure a continuing supply of properly qualified scholars was now recognised and provided for. In the early summer, the first doctoral examinations since 1525 had taken place in the presence of John Frederick.⁷⁰ One of the new ThDs, Caspar Cruciger (1504–1548), then became a professor of theology.⁷¹

⁶⁹ UBW 1:154–158 (No. 171).

⁷⁰ UBW 1:158 (No. 174).

⁷¹ Further on Cruciger, see WENGERT, Timothy J., Caspar Cruciger (1504–1548): The Case of the Disappearing Reformer, *Sixteenth Century Journal* 20 (1989) 417–441.

In the spring of 1535, extensive negotiations and careful preparations began between the university and the Elector.⁷² As a result, in May next year John Frederick issued a new charter (*Fundationsurkunde*) for the university, crowning the work of his uncle and father.⁷³ The preparatory material offers detailed insight into the actual state of the institution in terms of structure, finances, and personnel at several points. Naturally, there are some variations, but what is remarkable is the similarity to the data from 1525, and thus the constancy and endurance of the arrangements worked out then, especially in comparison with the previous ten years of the university's history. Whereas the period 1516–1526 was a decade of unparalleled change and transformation, the years between 1526–1536 strike us with their stability. What is codified now, in 1536, is nothing really new from the mid-1520s. The reforms Luther had pushed for and Melanchthon was instrumental in bringing about, and the structures they helped develop, are now formally written into the constitution of Wittenberg University.

Intended as an enduring arrangement that secures the maintenance of the whole institution, the charter speaks in terms of structures, positions, general rules. Individual names are not mentioned; actual appointments were treated in separate documents. It is clear from the background material that particularities such as extra pay (Luther now received 300 guilders a year, and several other people's income was also supplemented) or unique academic arrangements (Luther and Melanchthon were free to choose their lectures) were taken into account, but ultimately treated as accidental, and not incorporated into the university's establishment.

The Faculty of Arts continues to be the lowest ranking but the most sizable. It is endowed with eleven chairs, largely those already in place in 1525. Gone are the lectureships on Pliny and Quintilian, but a second Latin professorship is created in Terence and grammar. The elementary course on logic and rhetoric is dropped, and the long drawn-out reshuffling of the centrepiece of scholastic heritage finally reaches its conclusion in the two chairs for dialectic and rhetoric. There also exists a position in ethics (to replace the old Aristotelian chair), but it remains vacant. There is apparently some confusion about the identity of the rhetoricians, but they continue to be selected from within the faculty.⁷⁴

⁷² UBW 1:162–172 (Nos. 183–192).

⁷³ UBW 1:172–184 (No. 193).

⁷⁴ In the list of professorships, the lecturers on dialectic and rhetoric are made responsible for the fortnightly declamations (UBW 1:177 No. 193); in the section on disputations and declamations, the professors of Greek and Terence are named as rhetoricians and assigned the duty of overseeing the declamations (UBW 1:178.).

The highest ranking (and best paid) jobs remain the professorships in Biblical languages (*Table 14*).

Table 14 Regular professorships in the Faculty of Arts (1536)

App.	No. ^a	Chair	Salary
8	1	Hebrew	100 gl.
7 & 19**	2	Greek (also rhetorician)	100 gl.
2	3	Poetry	80 gl.
2 & 19**	4	Terence and grammar (also rhetorician)	80 gl.
12 a)–b)	5–6	Mathematics (lower and higher)	80 gl.
11 & 19**	7	Dialectic (also declamations)	80 gl.
20 & 19**	8	Rhetoric (also declamations)	80 gl.
16	9	Physics	80 gl.
3 b)	10	Moral philosophy	80 gl.
15	11	Elementary Latin/Greek/Hebrew	40 gl.

^a *In the list of the Fundationsurkunde (LIBW 1:177, No. 193).* ^{**} *See n. 74.*

The four positions in the theological faculty we saw in Melanchthon's statutes of 1533 are essentially kept although only three are termed professorships. The first two have a full teaching load, while the third only a half, because the incumbent is also required to preach. In exchange, the town preacher has to offer lectures at the university, to make up for the missing half-load. All theology is essentially Biblical; the role of patristics in the curriculum is weaker than in Melanchthon's statutes. The law school had four professorships, including, as second in rank, canon law. The reintroduction of ecclesiastical jurisprudence was a result of the recognition of its indispensability in marriage and inheritance matters. As before, law professors were required to assume court duties as well. The medical school received a third lectureship, dedicated to anatomy. Overall, theologians remain the most highly paid among the faculty (*Table 15*).

Quarterly disputations, on top of those needed for graduation, in each of the higher faculties and bi-weekly disputations and declamations in the Faculty of Arts, are prescribed in addition to the daily routine of regular lectures, the consistent performance of which is strictly enjoined upon all faculty. The necessary funding is provided by the dissolution of the (previously secularised) All Saints' endowment and the permanent incorporation of all its incomes into the university finances.

Table 15 Regular professorships in the higher faculties (1536)

Faculty	No.*	Chair	Branch of study	Req.**	Salary
Theology	1	New Testament [†]	Scripture	Dr.	200 gl.
Theology	2	Old Testament ^{††}	Scripture	Dr.	200 gl.
Theology	3	Epistles (Paul, Peter, John)	Scripture & preaching	Dr.	200 gl.
Theology	[+1]	Town preacher ^{†††}	Preaching & scripture	Lic.	+60 gl. [§]
Law	1	Digest	Roman law	Dr.	200 gl.
Law	2	Decretals	Canon law	Dr.	180 gl.
Law	3	Codex	Roman law	Dr.	140 gl.
Law	4	Institutions	Roman law	Lic.	100 gl.
Medicine	1	Hippocrates and Galen	Greco-Roman	Dr.	150 gl.
Medicine	2	Rasis and Avicenna	Persian	Dr.	130 gl.
Medicine	3	Anatomy		Lic.	80 gl.

* In the lists of the Fundationsurkunde (UBW 1:174–176 No. 193).

** Minimal degree requirement.

† Romans, Galatians, Gospel of John.

†† Genesis, Psalms, Isaiah, supplemented with Augustine's *De spiritu et litera*.

††† Lecturing on the Gospel of Matthew, Deuteronomy and the Minor Prophets.

§ In addition to his income as preacher.

CONCLUSION: WITTENBERG UNIVERSITY REFORMED

The charter of 1536 required unpacking and interpretation as time passed by,⁷⁵ and Melanchthon eventually wrote new statutes for the university and some of its faculties in 1545.⁷⁶ These, however, only amounted to fine-tuning, and did not affect the fundamental arrangements effectively developed in the 1520s and formally established in 1536.

The restructuring of the Leucorea was substantially completed in less than a decade between the late 1510s and mid-1520s. Changes were made in three major stages. First, in 1518, a number of new chairs were added to the already extant pool of largely scholastic professorships in the Faculty of Arts. They broadened the course offerings, greatly strengthening the study of languages. They also included some classes such as logic, physics, or metaphysics, whose content had been treated by the scholastic traditions but now they were to be expounded on the basis of new translations, that is, the approach was novel. The old courses, however, continued, and the examination requirements, securing

⁷⁵ E.g. in 1538, cf. UBW 1:203ff (No. 212).

⁷⁶ UBW 1:255–277 (Nos. 271–273).

the institutional relevance of scholastic learning, were not yet modified. That came in later steps.

Once the old system had collapsed under pressure from faculty and the weight of shifting student interests, lectureships could be cancelled. Very little of the original curriculum survived this stage. The only course already taught in 1507 and still in place in 1536 was Latin poetry.⁷⁷ Mathematics, established somewhat later, also showed great resilience. Rhetoric and physics survived with some changes, and, after much reshuffling, even logic found a much reduced but renewed place in the curriculum (*Table 16*). These continuities should not hide the basic fact that scholasticism lost its ground and Humanist scholarship made tremendous advances, which is most visible in the strong coverage of the three languages, Latin, Greek, and Hebrew.

Table 16 Overview of regular professorships in the Faculty of Arts (1507–1536)

App.	Chair	1507	1516	1518	1521	1525	1536**
11	Greater logic	Scotist	Scotist	Scotist			
11	Greater logic	Thomist	Thomist	Thomist			
14 b)–c)	Natural philosophy	Scotist	Scotist	Scotist			
14 b)–c)	Natural philosophy	Thomist	Thomist	Thomist			
11	Lesser logic	Scotist	Scotist	Scotist	Scotist		
11	Lesser logic	Thomist	Thomist	Thomist	Thomist		
14 b)	<i>De coelo et mundo etc.</i>	Scotist					
14 b)	<i>De coelo et mundo etc.</i>	Thomist					
3 a)	Ethics	Scholastic	Scholastic	<i>n. d.</i>			No. 10***
13	Metaphysics	Scholastic	Scholastic	see physics			
12 [b])	Mathematics [higher]		Scholastic	filled	filled	filled	No. 5
12 a)	Lower mathematics				see higher math.	filled	No. 6
6	Grammar	Humanist	Humanist	Humanist	filled		
2	Grammar and Terence						No. 4
2	Latin poetry	Humanist	Humanist	Humanist	filled	filled	No. 3
20	Rhetoric	[Humanist] [†]	Humanist	Humanist	see Latin poetry		No. 8

⁷⁷ Incidentally, still taught by the same Balthasar Vach, one of the longest-serving professors in the first half-century of the Leucorea.

App.	Chair	1507	1516	1518	1521	1525	1536**
5	History	Humanist					
–	[Poetry]	Humanist					
11	Logic (no <i>via</i>)				filled		
11	Logic (new translation)			Humanist			
11	Elements of logic and rhetoric				filled	filled	
11	Logic (Dialectic)						No. 8
16	Physics (new translation)			Humanist	filled	filled	No. 9
17	Pliny			Humanist	<i>see Quintilian</i>		
21	Zoology			<i>see Quintilian</i>			
18	Quintilian			Humanist	filled	filled	
8	Hebrew			Humanist	filled	filled	No. 1
7	Greek			Humanist	filled	filled	No. 2
15	Elementary Latin, Greek & Hebrew (1)			Humanist	filled	filled	No. 11
15	Elementary Latin, Greek & Hebrew (2)			Humanist	filled		

* *Vach lectured on Sallust.*

** *As listed in the Fundationsurkunde.*

*** *Vacant.*

The curriculum was affected not only as regards course contents but also by the renewal of teaching methods when disputations were reconceived and, especially, declamations introduced in the third phase of reforms. Melanchthon, who was the key administrator in shaping the new order, also rethought the examination system and the whole order of study. Examinations and the course of study were reorganised to meet the needs of the day. They had to satisfy student expectations, and also respect the new role of the Arts faculty as a place of thorough preparatory learning, without which the higher faculties could not function.

With Melanchthon's reorganisation, university reform regained momentum and once more took the initiative. No longer did it merely respond to impulses from below or from outside, it again pointed the way forward in the training of intellectuals. Overall, the Humanism promoted by these institutional changes was not self-serving, but the educational programme was designed to prepare

students for the service of God, not least in the context of a learned ministry in which the proclamation of the gospel took centre stage.

The higher faculties were also considerably reshaped by the renewal of the university. Medicine was the poor relation among the graduate schools, yet it was perhaps the greatest winner of the whole development. The number of medical professorships increased from one to three, a proportionately unparalleled success. Whatever its merit from a twenty-first-century perspective, within the context of the sixteenth century 'Wittenberg anatomy,' a special kind of integration of medical knowledge with philosophy and theology, was highly successful.⁷⁸

The law school underwent a twofold change. On the one hand, forces pre-dating and essentially independent of the Reformation set in motion a process that radically altered the faculty's internal structure. Whereas at the time of the university's foundation Roman law was missing from the course offerings and canon law held the day, by the early 1520s their fortunes were completely reversed, and canon law was altogether dropped from the curriculum. Later the total omission was rectified, but ecclesiastical law never regained its lost ground and remained the weaker branch.

The overall importance of the law school as a whole also decreased considerably as the sixteenth century progressed. Initially, it was the largest of the three graduate schools, and clearly the most prestigious faculty, which was also reflected in professorial salaries. The Reformation, however, changed that. Theology gained ascendancy, and its pre-eminence was reflected in institutional structures by the mid-1530s. Salaries had become highest here, and it was also comparable to the law school in the number of established professorships (*Table 17*). The leading university administrators were also recruited from the theology faculty. Naturally, the Reformation left its imprint on the school's educational programme as well. Scholastic theology, holding sway in the early 1500s, was quickly gone. From the 1520s on, all theological scholarship was Biblical, which is mirrored in the teaching content assigned to the individual chairs. By the 1530s, all of them were responsible for the exposition of various sets of Biblical books.

University finances were thoroughly reorganised as well. At the beginning of our timeline stands a papal grant of enlarged resources. At the end of the period we find the All Saints' endowment not only secularised but actually incorporated into the university, establishing a secure and enduring financial base for it.

⁷⁸ NUTTON, *Wittenberg Anatomy*.

Taken together, the developments analysed above and summarised here transformed the Leucorea from an essentially late medieval institution into the leading university of the Reformation, adapted to its new role by virtue not only of its faculty, but also of its institutional structures, educational programme, and financial base. On closer examination we have seen that the process of change was characterised by much experimentation; there were detours, dead-ends, circuitous routes, indirect advances. However, if we take a step back and look at the big picture, the transition appears remarkably swift and efficient. The essential part took place within a few short years. The success is surely unthinkable without Luther's drive, Spalatin's diplomacy, and Melanchthon's organisational genius, but beyond individual merit the collective achievement also shows what creative energies the Reformation released, and what capacity its theological impulses had to transform social institutions far beyond the sphere of theology and church life.

Table 17 Overview of regular professorships by faculty (1507–1536)

Faculty	1507	1508	1516	1518	1521	1525	1536
Theology	4	5	3	3	3	2+1	3+1
Law	8	7	7	n. d.	1*	5	4
Medicine	1	2	1	2	2	2	3
Arts	15	15	12	18	13	8+1	11
<i>Total</i>	28	29	23	23+	19 [†]	17+2	21+1

* Only one law lecture is listed in the catalogue, but the inventory may not be complete.

FÜRSTENSPIEGEL IN DER PROTESTANTISCHEN LITERATUR UND PÄDAGOGIK¹

KATALIN CSÍZY

„Höre niemals auf, unüberwindlicher Kaiser, mit Eifer dich zu bemühen! Wie ein Mensch, der den Aufstieg auf der Leiter einmal begonnen hat, von seinem Gang nach oben nicht eher ablässt, als bis er die höchste Sprosse erklimmen hat, so musst auch du an dem Aufstieg im Schönen festhalten, damit du auch die Herrschaft im Himmel genießen kannst. Diese Herrschaft im Himmel möge dir und deiner Gemahlin Christus gewähren, der der König aller Könige und aller Untertanen ist für alle Ewigkeit. Amen.“

(Agapetos, *Ekthesis*, Kap. 72)

Die während der Zeit der Reformation sehr beliebte literarische Gattung war schon am Anfang eine politisch-philosophische Ausdrucksweise des Gremiums der Fürsten, Könige oder Bürger. Anhand des klassischen Wissenschaftssystems werden die Fürstenspiegel in die Einheit der praktischen Wissenschaften eingereiht, wo das erste Gebiet Ethik ist, das zweite die Ökonomie, dann das dritte *ta Politika*, d.h. das erste (die Ethik) bezieht sich auf den Einzelmensch, das zweite (die Ökonomie) auf den Haushalt, das letzte (die Politik) also auf die politischen Fragen, besonders Recht, Gesetz und die Person des Gesetzgebers. Die drei anderen Wissenschaftsbereiche sind Metaphysik oder Theologie, Mathematik und Physik als theoretische Wissenschaften definiert.²

¹ Diese Studie wurde mit der Förderung des Bolyai János-Forschungsstipendiums der Ungarischen Akademie der Wissenschaften erstellt.

² Singer, Bruno: Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Bibliographische Grundlagen und ausgewählte Interpretationen: Jakob Wimpfeling, Wolfgang Seidel, Johann Sturm, Urban Rieger. München: Fink, 1981, S. 24.; Hein, Christel: Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Europäische Hochschulschriften Reihe XX, Philosophie Bd. 177. Frankfurt am Main / Bern / New York: Peter Lang, 1985, S. 25ff.; Maróth, Miklós: Die Araber und die antike

Die Fürstenspiegel bieten dem König, dem Regenten oder den Leitern der Gesellschaft einen ethischen Spiegel, in dem sich die idealen Eigenschaften widerspiegeln sollen. Das Bild, d.h. die Schrift ist jeweils eine erwünschte Fassung, auch ein Idealbild, das einerseits die Untertanen vom Fürsten erwarten, andererseits bezieht es sich auf die Regeln, sogar die schriftlichen und ungeschriebenen Gesetze, die der Leiter in Betracht ziehen soll. Trotzdem sind die Fürstenspiegel keine *par excellence* „staatsrechtlichen Schriften“. ³ Daneben gibt das Genre immer auch einen Befund über die Gesellschaft und über die Sitten, obwohl je ein Fürstenspiegel viele *konoï Topoi*, also Gemeinplätze beinhaltet. Diese Thematik bezieht sich besonders auf die Tugendlehre der Philosophie, die vorwiegend in der Rhetorik erörtert wurde.

Der Ursprung der sogenannten *Speculum regum* blickt zuerst ins Mittelalter zurück. Früher meinte man, dass diese Gattung nur im Mittelalter, während der Karolingischen Zeit mit den Schriften von Smaragd von St. Mihiel (*Via Regia*), Sedulius Scottus, Hinkmar oder Jonas von Orléans geboren wurde. ⁴ Heutzutage sind wir der Meinung, dass die Ratschläge-Texte schon im alten Orient eine besondere Gattung vertreten hatten. ⁵ Als erster Text kann die Lehre von Djedefhor aus dem alten Ägypten erwähnt werden, die um 2500 v. Chr. formuliert worden war. Die Mahnungen von Ptahotep während der Zeit der fünften Dynastie (um 2400 v. Chr.) gilt als ein anderes Beispiel, wie die Paränesen von Siduri aus dem Gilgameš-Epos (um 1100 v. Chr.). ⁶

Die griechisch-römische Antike bedeutet eine besondere Station, weil wir über viele Quellen verfügen, nicht nur aus dem konkreten Bereich der Fürstenspiegelliteratur, sondern auch aus dem Bereich anderer Gattungen, wie z.B. Rhetorik, Historie und Philosophie.

Zu den berühmtesten Werken zählen Xenophons *Kyroupädie*, *Die Erziehung von Kyros dem Größten*, dann die zyprischen Reden von Iskorates, d.h.

Wissenschaftstheorie. Leiden / New York / Köln: E. J. Brill, 1994, S. 153ff.; Csízy, Katalin K.: Proverbiumok és proveriális kifejezések Iulianus Apostata beszédeiben. PhD Dissertation, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba: 2006, S. 124–125.

³ Singer, Die Fürstenspiegel, S. 24.

⁴ Havas, László: Az uralkodói és polgártükörnek mint irodalmi műfaj gyökereihez. In: Antik Tanulmányok. Studia Antiqua Bd. 56., Heft 1, 2012, S. 65–89; Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister. Übersetzt und erläutert von Blum, Wilhelm. Bibliothek der griechischen Literatur 14. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981, S. 1.

⁵ Berges, Wilhelm: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters. Monumenta Germaniae Historica 2. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1938.

⁶ Havas, Az uralkodói, S. 66.; Hadot, Pierre: Fürstenspiegel. In: Klauser, Theodor (Hgg.): Realexikon für Antike und Christentum, Bd. 8. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1970, S. 555–632., bes. S. 556–564.; Havas, László / Kiss, Sebestyén (Hgg.): Uralkodó és polgár antik tükörben. Bd. 1-2., Agatha XXI., Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007, Bd. 1. S. 10.

Die Mahnreden für Euagoras und Nikokles. Aufgrund dieser Bücher können wir bereits einen Kanon aufstellen, in dem es anschaulich gemacht wird, wie sich ein König benehmen soll und welche Pflichten er hat.⁷ Diese Darstellung zeigt eine enge Verwandtschaft mit der Abbildung von Platon. Der Philosoph schrieb in seinem Werk über den *Staat*, im sechsten Buch skizzierte er bereits die königlichen Eigenschaften, dieses Thema wurde im Weiteren auch im Staatsmann (*Politikos*) angesprochen.

Eine wichtige Gruppe bedeuten die neupythagoreischen Schriftsteller, z. B. Diotogenes, Sthenidas und Ekphantos, die über den frommen Herrscher, der als ein irdischer Vertreter der Gottheit gilt, erörtern. Die aus dem 3. und 2. Jh. stammenden Quellen gelten als Bindeglied zwischen dem Heidentum und Christentum, weil sie eben die göttliche Berufung des Königs beschreiben. Die Frömmigkeit, also auf Griechisch *Eusebeia* oder *Hosiotēs*, in der lateinischen Sprache *Pietas*, bildet den Grundpfeiler der Definition des guten Herrschers.⁸

Werfen wir einen Blick auf die lateinischen Werke. Drei Beispiele sollen hier bloß angeführt werden. Cicero, einer der bedeutendsten lateinischen Autoren stellte in seinem Werk *De officiis* (*Von den Pflichten*) ein bürgerliches Ethos dar. Grundsätzliche Begriffe sind *honestum* und *utile* – das Ehrliche und das Nützliche, die sich auf den Nutzen des ganzen Staates beziehen. Es handelte sich hier um den gemeinen Nutzen, der später während des 19. Jahrhunderts, nachdem die Ethik und Politik von Machiavelli voneinander getrennt wurden, eine andere Bedeutung erhielt.

Seneca erörterte in seinem Werk *De clementia* – d.h. *Über die Milde*, wie weit der Herrscher großzügig sein sollte. *Clementia* gilt im Römischen Reich als eine Haupttugend, besonders wenn wir an den berühmten *Clupeus virtutis*, an den Ehrenschild des Augustus denken, den der Senat Augustus für seine Großmütigkeit (*virtus*), Milde (*clementia*), Gerechtigkeit (*iustitia*) und für seine

⁷ Mandilaras, Basilius G. (Hgg.): *Opera omnia. Isokrates. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Tom. 1-3., Monachii / Lipsiae: K. G. Saur, 2003.; Csízy, Katalin K.: *Emperor and Priest*. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae*, Bd. 50., Heft 4, 2010, S. 419–430., bes. S. 425.

⁸ Hense, Otto (Hgg.): *Ioannis Stobaei Anthologii Libri Duo Posteriores*. Tom. 1–2., Berolini: Weidmann, 1958, Tom. 2., S. 36ff., S. 79–81., 263–279.; Thesleff, Holger: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. In: *Acta Academica Aboensis, Humaniora*, Bd. 24., Heft 3, 1961, S. 7ff.; Delatte, Louis: *Les Traités sur la Royauté d'Épiphane, Diotogène et Sthénidas*. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule XCVII), Liège / Paris: E. Droz, 1942, S., 151.; Csízy, Katalin K.: *Über die Relation zwischen den Tugenden eines Priesters und eines Herrschers. Die Brieffragmente 89a und 89b von Julian dem Abtrünnigen*. In: *Acta Academiae Scientiarum Hungariae*, Bd. 50., Heft 1, 2010, S. 79–87. bes. S. 84–85; dies., *Emperor*, S. 425ff.

Frömmigkeit (*pietas*) gab.⁹ In der griechischen Fürstenspiegelliteratur ist die Milde (*praotes - clementia*) von der Philanthropie — von Menschenfreundlichkeit — untrennbar.¹⁰

Der dritte römische Autor war Plinius der Jüngere, der die Regentenliteratur von Grund auf beeinflusste. Er verfasste einen *Panegyricus* für den Herrscher Trajan, der oft als guten Kaiser erwähnt wurde.¹¹

Eine besondere Gruppe schaffen die christlichen Schriftsteller, wie z.B. Eusebius und Augustinus – beide genossen großes Ansehen – von denen der erste die östliche, der zweite die westliche Tradition beeinflusste. Eusebius lebte in der Umgebung Konstantins des Großen, er übte eine schöpferische Wirkung auf die byzantinischen Autoren, wie z. B. Photios, aus.¹² Die *Vita Constantini*, „Das Leben des Konstantins“ und die *Triakontaeterikos*, d. h. die Rede an Konstantin den Großen — als er seine dreißigjährige Regierung jubierte — sind Werke, die die Merkmale der antiken Tradition des guten Herrschers von den platonischen Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Gemessenheit) bishin zu den isokratischen Gedanken der maßgebenden Erziehung (*paideia*) und des Pflichtbewusstseins des Herrschers tragen. Eusebius ist der erste Autor dieser Gattung, der das Gott fürchtende Benehmen als christliche Kardinaltugend der Herrscher betont, daneben stellte er den Kaiser als Gesandten Gottes auf Erden dar.¹³ Dank dieser Vorstellung wurde der Kaiser in den Karolingischen Spiegeln als *Vicarius Dei* — Statthalter Gottes erwähnt, indem er als *imago Dei* erschien.¹⁴

Wir möchten an dieser Stelle die Fürstenspiegel der Karolinger und des Hochmittelalters nicht systematisch darlegen, weil unser Ziel es ist, die antike Tradition mit der Literatur der Reformation zu verbinden, um in Anbetracht

⁹ Havas, László / Hegyi W., György / Szabó, Edit: *Római történelem*. Budapest: Osiris, 2007, S. 717.

¹⁰ Ruiter, S. Tromp de: De vocis quae est ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ significatione atque usu. In: *Mnemosyne*, Bd. 59., 1931, S. 271–306, bes. S. 281ff.; Downey, Glanville: *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*. In: *Historia*, Bd. 4., Heft 2–3, 1955, S. 199–208, bes. S. 203ff.; Hunger, Herbert: ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites. In: Sonderabdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1963, S. 1–20., bes. S. 9; Csízy, Über die Tugenden, S. 86.

¹¹ Mynors, Roger Aubry Baskerville (Hgg.): *Plinius Secundus, Caius, Minor, Panegyrici Latini XII. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1964.; Singer, Die Fürstenspiegel, S. 45.

¹² Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, S. 9–11.

¹³ Havas / Kiss, *Uralkodó és polgár*, S. 119–136.; Csízy, *Emperor*, S. 426–429.

¹⁴ Berges, *Die Fürstenspiegel*, S. 26ff.; Maccarone, Michele: Il sovrano „vicarius Dei“ nell'alto medioevo. In: Bleeker, C. Jouco (Hgg.): *La Regalità sacra: contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni (Roma aprilia 1955)*. Leiden: Brill, 1959, S. 581–594.

der späthumanistischen und frühneuzeitlichen Werke und Erziehung einige Konsequenzen ziehen zu können.

Die Zahl der Fürstenspiegel zeigte zwischen den 15. und 18. Jahrhunderten ein dynamisches Wachstum, so verdoppelte sich z. B. die Zahl der Werke vom 15. auf das 16. Jahrhundert. Aus dem 15. Jahrhundert sind uns über 17 Ausgaben in Deutschland bekannt, im 16. Jahrhundert gibt es 39 Fürstenspiegel, im 17. Jahrhundert 69, und im 18. Jahrhundert bereits über 55. Warum erfolgt ein solcher Aufschwung während dieser Epoche? Der maßgebende Forscher, Bruno Singer, betont, dass die Gattung in der Tradition des Renaissance-Humanismus stehe.¹⁵ Die Schrift des Erasmus, die *Institutio Principis Christiani* (*Die Erziehung des Christlichen Fürsten*) wird das nachzuahmende Exempel des Genres und des christlichen Fürsten, sowohl für Katholiken als auch für Protestanten. Es ist „Die Krönung der Fürstenspiegelliteratur“ — wie es Singer formuliert hat.¹⁶ Der Renaissance-Humanismus gilt als eine Verlängerung und Wiedergeburt der antiken moralisierenden Fürstenspiegelliteratur, die mit der Berücksichtigung der Wirklichkeit aktualisiert wird. Es kann ohne Zweifel behauptet werden, dass diese Schriften zur Entwirrung der Politikwissenschaft beitragen, damit diese Wissenschaft zu einer selbstständigen Disziplin entwickeln kann.¹⁷

Die Gattung erreichte ihre Blüte sowohl in Deutschland, als auch in Ungarn im Laufe des 17. Jahrhunderts. Unter dem Einfluss der europäischen Nationalliteraturen wurden mehrere Werke übersetzt oder neu geschrieben. Es ist bemerkenswert, dass die ungarischen Schriften aus protestantischen Kreisen stammen, vorwiegend aus Siebenbürgen, d.h. aus dem mehr oder weniger selbstständigen Fürstentum, aus dem Gebiet, von wo die ungarischen Einheitsbestrebungen ausgingen.¹⁸ Die geschichtlichen Zielsetzungen sind sowohl in Ungarn als auch auf deutschem Gebiet ähnlich: Diese Schriften stehen im Dienste der Regierung, sie legalisieren die Macht und die Kraft des Fürsten — wie es Emil Hargittay, der hervorragende ungarische Forscher des 17. Jahrhunderts dieser Gattung behauptet.¹⁹ Nehmen wir z. B. das Werk von György Szepsi Korotz, das er István Homonnai, dem Oberbefehlshaber der ungarischen

¹⁵ Singer, *Die Fürstenspiegel*, S. 45.

¹⁶ ebd. S. 21.; Erasmus Desiderius von Rotterdam: *Institutio Principis Christiani*, 1515. In: Welzig, Werner (Hgg.), *Ausgewählte Schriften in Acht Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968–1980, Bd. 5, S.110–357.

¹⁷ Singer, *Die Fürstenspiegel*, S. 45.

¹⁸ Hargittay, Emil: *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény régi magyarországi fejedelmi tükrökben*. Budapest: Universitas, 2001, S. 19.

¹⁹ Hargittay, Emil: *A fejedelmi tükrök műfaja a 17. századi Magyarországon és Erdélyben*. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, Bd. 99., Heft 5-6, 1995, S. 441–484., bes. S. 441.

Armee von István Bocskai (1605–1606), empfahl. Der protestantische Pastor in Sárospatak war auch der Kanzlist von Bocskai. Der Titel seines Werkes lautet: *Basilikon dóron* (1612) „Königliches Geschenk“, ist aber eine Übersetzung des Werkes von Jakob I. (1566–1625) aus dem englischen Königreich.²⁰ Der kalvinistische Pastor, János Pataki Füsüs schrieb sein Opus unter dem Titel *Királyoknak tüköre* — „Spiegel der Könige“ (1626). Es ist weder eine Übersetzung noch eine Kompilation, aber der Schriftsteller berief sich auf antike und mittelalterliche Autoritäten, unter anderem auch auf Erasmus und Kálvin/Johannes Calvins *Institutio Christianae Religionis* — „Unterweisung in der christlichen Religion“. Er widmet sein Werk Gábor Bethlen (1613–1629) („az mi Istenől adatott Királyunk, BEHLEN GÁBOR“).²¹ Er tituliert Bethlen einen König, obwohl Bethlen diese Würde nicht zuteil wurde.

János Draskovich und András Prágai übersetzten die Schrift von Antonio Guevara, dem Hofpredikator des Kaisers Karl V. mit dem abgekürzten Titel *Relox* (*Libro llamado relox de principes* 1529). Die Werke sind im Jahre 1610 und 1628 erschienen, zuerst nur der zweite Teil von János Draskovich in Graz, dann der erste und der dritte Teil mit der Wiedergabe von András Prágai, der das ganze Buch unter dem Titel *Fejedelmeknek serkentő órája* — „Anspornende Stunde der Fürsten“ in Bártfa (Bartfeld) edierte.²² Die beiden ungarischen Schriftsteller benutzten aber die lateinische Übersetzung des deutschen Johann Wanckel aus dem Jahre 1601.²³ Das Werk stellt eine fiktive Biographie von dem idealen römischen Philosophenkaiser Marcus Aurelius dar, der ehemalige ursprüngliche Titel war *Libro aureo de Marco Aurelio* und war im Jahre 1527 von Guevara herausgegeben. Das Werk ist mit dem Spiegel von Erasmus, d.h. mit *Institutio Principis Christiani* verwandt, den er für Kaiser Karl V. schrieb.²⁴ Draskovich empfahl sein Werk seiner Frau, während Prágai seine Schrift dem Großfürsten György Rákóczi (1630–1648) widmete, der seinem Sohn auch einen ähnlichen Ratschläge-Text formulierte.²⁵

²⁰ *Basilikon dóron*. Az angliai, scotiai [...] első Jacob kiralynac, az igaz hitnec oltalmazojanak etc. Fia tanitasaert irtt kiralyi ajandeka, Mellyet magyar nyelvre forditott Szepsi Korotz Geörgy (...) 1612. Oppenheimumban. In: Borsa, Gedeon / Hervay, Ferenc / Holl, Béla (Hgg.): Régi Magyarországi Nyomtatványok (RMNy) 1601–1635. Bd. 2., Budapest: Akadémiai Kiadó, 1983, S. 1038ff.; Hargittay, A fejedelmi tükör, S. 443–452.; ders., *Gloria*, S. 39ff.; Vincze, Hanna Orsolya: The Politics of Translation and Transmission. *Basilikon Doron in Hungarian Political Thought*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, S. VIIIff.

²¹ Borsa / Hervai / Holl, RMNy, Bd. 2., S. 1347ff.; Hargittay, A fejedelmi tükör, S. 452–457.; ders., *Gloria*, S. 50ff.

²² Borsa / Hervai / Holl, RMNy, Bd. 2., S. 994 ff.; Hargittay, *Gloria*, S. 56 ff.

²³ Hargittay, A fejedelmi tükör, S. 459.

²⁴ ebda. S. 457–464.; Hargittay, *Gloria*, S. 58.

²⁵ Zeitlich wurde die Schrift von Rákóczi durch ein anderes Werk überholt, nämlich dem Brief von

Das ist die *Fejedelmi parainesis* — „Fürstliche Paränese“ aus dem Jahre 1637, die mit den Kapiteln der *Mahnungen* von Stephan dem Heiligen verglichen werden kann.²⁶

Gehen wir ein bisschen zurück auf ein Werk der Spätantike oder des Frühmittelalters, um die Beziehungen zwischen den altertümlichen und neuzeitlichen Werken zu nachvollziehen zu können.

Der im Motto zitierte Autor Agapetos, der Diakon an der Hauptkirche von Konstantinopel, an der berühmten *Hagia Sophia* war, verfasste eine Schrift an seinen Herrscher und Lehrling Justinian (527-565) unter dem Titel *Ekthesis kephalaion parainetikon* — *Auslegung von paränetischen Kapiteln* oder *Scheda regia* — *Königliches Verzeichnis*.²⁷ Im Folgenden verweisen wir nur ganz kurz auf *Ekthesis*. Die Anfangsbuchstaben der 72 Kapitel ergeben ein Akrostichon: „Unserem gottgefälligen und tieffrommen Kaiser zugeeignet von dem unwürdigen Diakon des Agapestos“ — auf Griechisch lautet dieser Satz folgenderweise:

Τῷ θειοτάτῳ καὶ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ ἡμῶν Ἰουστινιανῷ, Ἀγαπητὸς ὁ ἐλάχιστος
διάκονος

[„Unserem gottgefälligen und tieffrommen Kaiser Justinian zugeeignet von dem unwürdigen Diakon Agapetos“]

Warum soll dieses Werk für uns hochinteressant sein? Weil Agapetos' Schrift zu einem Schulbuch, zu einem Musterbeispiel bis in die Neuzeit wurde. Es war ein wichtiges Bindeglied zwischen der Antike und dem Christentum, das in dem griechischen Sprachunterricht benutzt wurde, nicht nur wegen seiner Hochsprache und rhetorischer Kunstmittel, sondern auch wegen seinem

István Vetéssi, dem Priester von Mezöterem, in dem der Autor seine Ansichten über die Kunst des Regierens formulierte. Die literarische Epistel stammt aus dem Jahre 1631, sechs Jahre früher als die „Fürstliche Paränese“. Tarnóc, Márton (Hgg.): *Magyar gondolkodók. 17. század*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979, S. 120–132.

²⁶ Heltai, János / Holl, Béla / Pavercsik, Ilona / P. Vásárhelyi, Judit (Hgg.): *Régi Magyarországi Nyomtatványok (RMNy) 1636–1655*. Bd. 3., Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000, S. 722. In der Handschrift von Rákóczi etwas anders formuliert: Szilágyi, Sándor: *Rajzok és tanulmányok*. Bd. 1., Budapest: Athenaeum, 1875, S. 199–210.; Hargittay, A *fejedelmi tükör*, S. 464–468. Eine andere Schrift beweist uns, dass die fürstliche Mahnung eine wichtige Rolle bei der Machtübergabe spielte. Papp, Sándor: *II. Rákóczi György és a Porta*. In: Kármán, Gábor / Szabó, András Péter (Hgg.): *Szerencsének elegyes forgása. II. Rákóczi György és kora*. Budapest: L'Harmattan, 2009, S. 99–170.

²⁷ Agapetus Diaconus: *Expositio capitum admonitorium*. In: Migne, Jacques Paul (Hgg.): *Patrologia Graeca* 86., Bd. 1., Parisii, 1865, S. 1163–1185. Umfassende Literatur: Bellomo, Antonio: *Agapeto Diacono e la sua scheda regia*. Bari, Avellino, 1906.

ethischen Inhalt beliebt war.²⁸ Für diese Tatsache sprechen mehrere Übersetzungen aus dem deutschen Gebiet. Um die Beliebtheit der *Ekthesis (Scheda regia)* zu erläutern, möchten wir einige von diesen Werken nennen. Zwei deutsche Übersetzungen: eine stammt von Nikolaus Krumpach aus dem Jahre 1530 und ist in Wittenberg gedruckt, die andere von Nikolaus Glaser wurde im Jahr 1619 in Bremen herausgegeben.²⁹ Von den lateinischen Übersetzungen wurden drei Ausgaben für den Schulgebrauch benutzt: eine stammt aus Augsburg aus dem Jahre 1523, dessen Autor wir nicht kennen, das andere wurde von Meinrad Molther übersetzt, aber es ist keine wortwörtliche Übersetzung, sondern ein auf eigenständige Weise geschriebenes Werk, das in Hexametern verfasst wurde. Dieses Werk ist dem bayerischen Herzog und Pfalzgrafen bei Rhein Ludwig V. gewidmet und ist im Jahre 1527 in Hagenau im Elsaß im Druck erschienen. Als ein anderes Beispiel können wir noch die Herausgabe von Johann Augustin Groebel erwähnen, der seine Übersetzung zusammen mit dem griechischen Text im Jahre 1733 erscheinen ließ. Doch Blum, der deutsche Philologe, bezeichnete das Werk von Molther als „bemerkenswert“.³⁰

Wir wiesen bereits in der Einleitung darauf hin, dass die byzantinischen Spiegel bei der Entwicklung des Genus sehr bedeutend waren. In dem Fürstenspiegel von Agapet wird schon der christliche Kaiser dargestellt und die Vorschriften sind theologisch begründet. Der Kaiser wurde von Gott zu seiner Würde berufen, sodass er als Schuldner des Gottes gilt (Kap. 5).³¹ Die Schrift entbehrt nicht die christliche Gleichheitsidee (Kap. 8, 16, 21, 40): wie der Kaiser, so die Menschen sind verpflichtet, ein gottgefälliges Leben zu führen.

Jedes Kapitel beruhte auf dem Grundgedanken der Gegenseitigkeit oder Reziprozität. Wer belohnt, wird selber belohnt; wer hingegen eine Strafe erteilt oder sich als Steuermann ungerecht verhält, dem wird im Jenseits ebenfalls eine Strafe zuteil. Der Herrscher soll ein guter Steuermann sein und soll sein Schiff mit voller Weisheit steuern. Die von Alkaios (7–6 Jahrhundert v. Chr.) stammende Idee des Staatsschiffs kommt in unserem Text mehrmals vor (Kap. 2, 10, 52, 70).

Ein anschauliches Beispiel können wir im Kapitel 2 auffinden:

²⁸ Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, S. 35.; Nesselrath, Heinz Günther (Hgg.): *Einleitung in die Griechische Philologie*. Unter Mitwirkung von Ameling, Walter et al. Stuttgart / Leipzig: Teubner, 1997, S. 325.; Ritter, Adolf Martin: „Kirche und Staat“ im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike. Bern: Peter Lang, 2005, S. 118.

²⁹ Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, S. 35f.

³⁰ ebd. S. 36f.

³¹ ebd. S. 33.

„Wie der Steuermann eines Schiffes immerdar wachsam bleibt, so ist es auch mit dem scharfsichtigen Geist des Kaisers. Mit fester Hand hält er das Steuerruder von Gesetz und Ordnung, in kraftvoller Weise treibt er die wachsenden Ströme der Gesetzlosigkeit zurück, damit das Schiff des Weltstaates nicht in die Fluten der Ungerechtigkeit gerate.“³²

Das bekannte Sonnengleichnis, eine Reminiszenz von Plato, kommt nicht nur mit Bezug auf die Sonne, sondern auch in Zusammenhang mit Gold auf (Sonne: Kap. 43, 51; Gold: Kap. 34, 38).

Im Kapitel 51 können wir die charakteristische Allegorie über Licht und Wahrheit – wie in der berühmten Bibelstelle bei Malakias (3,20) – Christus als *Sol iustitiae* auffinden:

„Die Leistung der Sonne ist es, mit ihren Strahlen die Schöpfung zu erleuchten; die Tüchtigkeit des Herrschers besteht darin, sich der Bedürftigen zu erbarmen. Leuchtender aber noch als die Sonne ist der Herrscher, dem die Furcht Gottes eigen ist; denn die Sonne muss der Ablösung des Tages durch die Nacht weichen, aber dieser Herrscher weicht nicht dem Zugriff böser Menschen, sondern er bringt durch das Licht der Wahrheit auch das geheime Unrecht an den Tag.“³³

Der Kaiser soll Gott befolgen. Der Weg führt mit dem Gedanken der Verähnlichung mit Gott (*Homoiosis*) (Kap. 3 und 40) dazu, dass sein erstrangiges Ziel darin besteht, Gott ähnlich zu sein.³⁴ Dies kann nur mit Hilfe der Selbsterkenntnis erreicht werden, somit erhält die antike Idee eine religiöse Begründung. bzw. Fundierung³⁵ Der Gedanke *Gnothi sauton* — die Selbsterkenntnis — führt ihn zur Bescheidenheit, sodass er die Hochmut und den Stolz ablehnt (Kap. 11). Die Furcht Gottes (Kap. 15 und 51) gilt als Anfang der Weisheit (Kap. 17 = Ps 111,10: Ein Preislied auf die Wundertaten des Herrn — „Die Frucht des Herrn ist der Anfang der Weisheit; alle, die danach leben, sind klug.“ und Ijobs 28,28, Sprichwörter 9,10 und Ecclesiasticus 1,16 — *Initium sapientiae timor Domini.*). Wie diese Idee schon von Eusebius, dem Kirchenvater und Kleriker im Hof von Konstantin dem Großen, betont wurde.³⁶ Der Mensch soll niemals vergessen, dass er dem Tode verfallen ist (Kap. 14, 15, 24, 33, 38, 71, 72). Das Gebet bewirkt

³² Blum, Byzantinische Fürstenspiegel, S. 59.

³³ ebd. S. 73 f.

³⁴ Csízy, Emperor, S. 430.; Hein, Die Definition, S. 86 ff.; Csízy, Katalin K.: Die Definition der Philosophie in den Werken von Julian dem Abtrünnigen. In: Acta Academiae Scientiarum Hungariae, Bd. 47., Heft 4, 2007, S. 421–431, bes.: S. 427f.

³⁵ Blum, Byzantinische Fürstenspiegel, S. 33.

³⁶ Csízy, Emperor, S. 426–430.

Gottes Vergebung (Kap. 61-64), und wenn der Kaiser mit Gott spricht, kann er den wahren Ruhm erreichen (Kap. 15).³⁷ Aber am Ende seines Lebens muss er eine Rechenschaft vor Gott ablegen.

Eine schöne Formulierung dieser Idee passt wirklich gut zu unserem literarischen Genus des Fürstenspiegels – Kapitel 24 in der Übersetzung von Blum:

„Die klaren Spiegel zeigen uns die Bilder unseres Antlitzes so, wie sie ursprünglich sind, also ein heiteres Antlitz dann, wenn wir fröhlich sind, ein mürrisches dann, wenn wir unwillig oder traurig sind. Genauso gleicht sich auch das gerechte Gericht Gottes unserem Handeln an; denn wie unsere Taten sind, so verfährt das Gericht mit uns.“³⁸

Im Kapitel 9 können wir erneut das Spiegelgleichnis treffen:

„Der Kaiser muss seine Seele, mag sie noch so sehr von Sorgen und Nöten geplagt sein, wie einen Spiegel reinigen, damit sie immerdar von dem göttlichen Glanz erfüllt werden kann und sich von diesem Licht her für die politischen Entscheidungen belehren lässt. Denn nichts bringt den Menschen so sehr dazu, das Notwendige zu sehen, wie eben dies, dass der Mensch seine Seele allezeit rein bewahrt.“³⁹

Wir finden eine Anspielung auf das Sehvermögen im Kapitel 12, wo das körperliche Auge neben das geistliche gestellt wird:

„Wende dich ab von den betrügerischen Worten der Schmeichler, da sie ja der räuberischen Art der Raben entsprechen. Diese aber können nur die leibliche Augen heraushacken, die Schmeichler jedoch wollen das vernünftige Denken der Seele abstumpfen, in dem sie die Wahrheit der Dinge zu sehen nicht zugestehen wollen. Denn entweder loben sie manches Mal solche Verhaltensweisen, die eigentlich getadelt werden müssten, oder sie tadeln gar nicht selten Vorkommnisse, die noch über jedes Lob weit erhaben sind. Auf diese Weise verfehlen sie sich bei jeder der beiden Möglichkeiten, indem sie entweder das Böse loben oder aber das Gute verhöhnern.“⁴⁰

Die Haupttugend des Herrschers ist die Frömmigkeit (*pietas/eusebeia* Kap. 5, 15, 48, 51, 54, 58, 60, 68), eben in dieser Eigenschaft ist die Legitimation des Kaisers begründet, deswegen erkennen die Untertanen ihn als ihren Herrn

³⁷ Blum, Byzantinische Fürstenspiegel, S. 34.

³⁸ ebd. S. 66.

³⁹ ebd. S. 9.

⁴⁰ ebd. S. 62.

an(Kap. 35). Die Kaiserherrschaft wird gerade in Folge der Tugenden zu einer in den Himmel führenden Leiter (Kap. 59 und 72), und die Liebe der Untertanen, also die Philanthropie, pflastert diesen Weg bis hinauf, wie die berühmte Jakobsleiter (Gen 28,11) in der Bibel. Obwohl der Autor hier nicht dieses griechische Wort (*Philanthropie*) benutzt, spricht der Inhalt alledem für diese Bezeichnung. Wir finden an dieser Textstelle: *patrikon pothon*, d.h. „väterliche Liebe“.

In unserem Text lautet es wie folgt im 59. Kapitel:

„Führe deine Kaiserherrschaft hier auf Erden in der richtigen Weise, damit sie dir zu einer Leiter werde hinauf zu dem Ruhm des Himmels; denn wer diese Herrschaft in guter Weise verwaltet, wird nach dieser Aufgabe auch des himmlischen Ruhmes gewürdigt. Nun erfüllen diese Aufgabe diejenigen Herrscher in richtiger Weise, die ihren Untertanen väterliche Liebe erweisen, denen aber andererseits von ihren Untertanen die dem Herrscher geschuldete Furcht entgegengebracht wird; so können sie durch Strafandrohung falsches Verhalten schon vorher verhindern und brauchen sie die Strafe selbst gar nicht erfahren zu lassen.“⁴¹

Der Begriff der Philanthropie bekam unter dem Einfluss des Redners aus dem 4. Jahrhundert, von Themistios, ihre grundlegende Bedeutung. Bei Agapet können wir die Menschenfreundlichkeit in mehreren Kapiteln auffinden (Kap. 6, 20, 40, 50).

Die Philanthropie wurde ein Leitmotiv sowohl der Renaissance als auch der späteren Reformpädagogik. Wir können mit gutem Gewissen behaupten, dass auch das Werk des Agapet, das diese Grundlinien schon im 6. Jahrhundert aufzeichnete und als Schulbuch auch inhaltlich befolgt wurde, zu dem gleichen Ergebnis kam.

Im Kapitel 20 wurde die Menschenfreundlichkeit aus einem der wichtigsten Aspekte der Interpretation, also in Bezug auf die Feinde, betont:

„Unsere Kaiserherrschaft muss zu Recht verehrt werden, denn den Feinden zeigt sie ihre Macht, den eigenen Untertanen aber erweist sie ihre Menschenfreundlichkeit. Die Feinde besiegt diese Herrschaft mit Waffengewalt, aber in der Liebe, die keine Waffe braucht, lässt sie sich von den eigenen Leuten besiegen. Denn diese Kaiserherrschaft macht zwischen Freunden und Feinden einen ebenso großen Unterschied wie er zwischen wilden Bestien und frommen Schafen besteht.“⁴²

⁴¹ ebd. S. 76.

⁴² ebd. S. 65. Über diese Bedeutungsaspekte der Philanthropie: Downey, *Philanthropia*, S. 201.

Es besteht kein Zweifel daran, dass die paränetischen Schriften in der protestantischen Pädagogik benutzt wurden. Eben das Buch von Agapet können wir in der Bibliothek von Debrecen auffinden. Es gibt ein griechisches Exemplar aus dem Jahre 1628 von Kiew.⁴³ Wir wissen allerdings nicht mit Bestimmtheit, ob diese Ausgabe in Ungarn auch im Unterricht angewandt wurde.

Die Spuren führen uns nach Heidelberg. In der berühmten *Bibliotheca Palatina* finden wir drei lateinische Auflagen von Agapet aus dem 16. Jahrhundert auf.⁴⁴ In Heidelberg war Agapet gewiss ein beliebter Autor. Uns sind Leiter der Heidelberger Universität bekannt, die selber Fürstenspiegel formulierten: z.B. Jakob Wimpfeling, der Rektor von 1481 mit seinen zwei Schriften *Philippica* und *Agatharchia* (aus dem Jahre 1498) die Gattung bereicherte wie auch der Prorektor von 1586, Hippolyt von Colli, der der Nachwelt mit seinem Werk *Princeps* (1593) einen Regentenspiegel hinterließ.⁴⁵ Kehren wir aber nun kurz zu unseren ungarischen Autoren aus dem 17. Jahrhundert zurück. Dank dem gewissenhaften Werk von János Heltai können wir dem Weg der ungarischen protestantischen Studenten folgen. Obwohl Heidelberg während dem dreißigjährigen Krieg im Jahre 1622 von Tilly und durch die Katholische Liga erobert wurde und die Werke der berühmten *Bibliotheca Palatina* in den Besitz von der *Bibliotheca Apostolica Vaticana* gelangt sind, können wir dennoch behaupten, dass unsere ungarischen Autoren, Szepsi Korotz, Pataki Füsüs und Prágai, die an der Universität Heidelberg studierten, die Bücher der *Bibliotheca Palatina* lesen konnten, weil sie alle vor der Eroberung von Heidelberg dort verweilten.⁴⁶ In diesem Falle als *terminus ante quem* können wir das Jahr 1622 in Betracht ziehen und als *terminus post quem* kann das Jahr 1541 zur Sprache kommen, weil die erste Ausgabe der Bibliothek, d. h. die oben erwähnte Übersetzung von

⁴³ Agapetos: Glavizny poucitel'ny Carju Iustinianou (...) pro kraegranesijou ellinski izlozeny, slavenski ze pr'vee napecatany. Kiew: 1628.

⁴⁴ Maffei, Raffaele (Onasander), De optimo imperatore eiusque officio Nicolao Saguntino interprete. Basileae: 1541.; Huggelin, Johann (Hgg., Übers.): Agapetus. De officio Christiani Regis, ad Iustinianum Caesarem opusculum paraeneticum, saluberrimis praeceptum referunt. Mvlhvsii: Petrus Fabricius, 1560.; Ranfft, Johannes (Iohannes Placeus) (Hgg., Übers.): Agapetus. Paraeneses: Scripta ad D. Imperatorem Iustinum [...]. Vuitebergae: 1567. – Hiermit möchte ich die Gelegenheit erfassen, um Dr. Karin Zimmermann, der Stellvertretenden Leiterin der Abteilung der Handschriften und Alte Drucke in der Universitätsbibliothek Heidelberg meinen herzlichen Dank auszusprechen. Sie war bei meiner Arbeit äußerst hilfsbereit, in dem sie die oben genannten Exemplare in der Universitätsbibliothek Heidelberg herausuchte.

⁴⁵ Singer, Die Fürstenspiegel, S. 75., 133.

⁴⁶ Szepsi immatrikulierte sich am 11. März 1611 an der Universität, S. 328, Pataki am 22. Juli 1616, S. 310, Prágai war in der Periode 1616-1618 ein Student der Universität zu Heidelberg, S. 313, Rákóczi war ein Mäzen, S. 315. Heltai, János (Hgg.): Adattár a heidelbergi egyetemen 1595-1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról. In: Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve 1980, Budapest: 1983, S. 310, 313, 315, 328.

Onasander = Nicolaus Saguntinus aus diesem Jahr stammt.⁴⁷ Die Universität Heidelberg spielte sowohl in der Kultur von Ungarn als auch von Siebenbürgen eine sehr determinative Rolle. Die absolvierten Studenten waren vorwiegend in mehreren Bereichen tätig, neben der Fürstenspiegelliteratur und Poetik übten sie im Schulwesen und in der protestantischen Predigerliteratur eine bedeutende Wirkung aus.⁴⁸

Wir können es mit Recht annehmen, dass dieses oben dargestellte Werk von Agapetos, das als ein gängiges Schulbuch benutzt wurde, auch für unsere ungarischen Verfasser als ein hervorragendes Vorbild gelten konnte.

Dies kann auch durch die Tatsache unterstützt werden, dass die Politik zuerst an den protestantischen Universitäten als selbstständiges Studium unterrichtet wurde, wobei die Fürstenspiegel eine bedeutende Rolle erhielten.⁴⁹

Obwohl unsere ungarischen Autoren Agapetos wortwörtlich nicht zitieren und auf Agapetos namentlich nicht hinwiesen, konnten sie dennoch in Betracht der Beliebtheit des Werkes auch von Agapetos inspiriert werden. Das Werk aus dem 6. Jahrhundert lebt bis in die Neuzeit weiter, wie auch seine Formulierung im Kapitel 40 niemals ihre Gültigkeit verlieren werden:

„Das ehrenvollste von allen Dingen ist die Kaiserherrschaft; und diese wiederum ist dann am stärksten eine echte Kaiserherrschaft, wenn der Träger dieser Gewalt nicht zu Eigenmächtigkeit und Anmaßung neigt, sondern auf Recht und Billigkeit achtet, wenn er also das Menschenfeindliche ablegt — es ist ja nur tierisch — und eine menschenfreundliche Gesinnung zeigt, denn eine solche Leutseligkeit ist Gott ähnlich.“⁵⁰

⁴⁷ Maffei, Raffaele (Onasander): *De optimo imperatore eiusque officio Nicolao Saguntino interprete*, Basileae, 1541.

⁴⁸ Heltai, *Adattár*, S. 244–246.

⁴⁹ Hargittay, *Gloria*, S. 14.

⁵⁰ Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, S. 70.

“THE PROCESS OF THE TEXT”

THE REFORMATION HERMENEUTICS OF WILLIAM TYNDALE

— ◀ ▶ —
TIBOR FABINY

The father of English Bible translation and thus of English Protestantism is, undoubtedly, William Tyndale (1492?–1536). Several articles have already been published on Tyndale as a biblical scholar¹, as a translator², as a maker of the English language³ but only a few scholars have tried to explore Tyndale's hermeneutics⁴.

The issue of the literal sense is a frequently debated question in biblical studies. The Old Testament scholar Brevard S. Childs in a 1976 article argued that it was both an “ancient and modern problem”⁵. He pointed out that while during the time of the Reformation the literal sense meant the explicative theological sense of the text as well as the historical reference. However, for the historical-critical method, emerging in the eighteenth century, the *sensus literalis* became simply *sensus historicus*, and this method was characterized by a total commitment to this new understanding of the literal sense. The general assumption has been that there is an unbroken line of continuity between the Reformation and the eighteenth century with regard to the literal sense. Arguing against this mainstream, Hans Frei, in his *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974), has demonstrated the discontinuity between the Reformers and the eighteenth and nineteenth century critics.⁶

¹ HAMMOND, Gerald, William Tyndale's Pentateuch: Its Relation to Luther's German Bible and the Hebrew Original, *Renaissance Quarterly*, 33 (1980), 351-385.

² CUMMINGS, Brian, The Theology of Translation, in J. T. Day – E. Lund – A. M. O'Donnell (eds.), *Word, Church and State. Tyndale Quincentenary Essays*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1998, 36–61.

³ DAVIES, Norman, *William Tyndale's English of Controversy*, The Chamber Memorial Lecture delivered 4 March 1971 at University College London, London, University College, 1971.

⁴ PARKER, Douglas, Tyndale's Biblical Hermeneutics, in *Word, Church and State*, 87–101.

⁵ BREVARD, S. Childs, The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem”, in H. Donner *et al.* (eds.), *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 88–99.

⁶ FREI, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century*

Tyndale's writings are in a way all hermeneutical treatises, and I am suggesting that he raises modern questions concerning the nature of the literal sense. In the following paper I wish to show (1) what Tyndale means by the literal sense when he radically rejects allegory, permitting at the same time certain forms of it; (2) how frequently Tyndale and his colleague John Frith (1503-1533) use the modern-sounding term "process of the text" in their writings; (3) how their ideas conform both to the Fathers of the Church, and to some modern views of textuality.

TYNDALE'S LITERAL SENSE

The Prologue to the 1525 Cologne Fragment⁷ and its expanded edition *A Pathway into Holy Scripture* (1531)⁸ might be considered as the first documents of Lutheran-type hermeneutics in English. Nevertheless I would propose "The Four Senses of Scripture", the last long section of *The Obedience of a Christian Man* (1528), as the first *par excellence* hermeneutical treatise in English. It is here that Tyndale gives a definition of the literal sense:

"... the scripture hath but one sense, which is the literal sense. And that literal sense is the root and ground of all, and the anchor that never faileth, whereunto if thou cleave, thou canst never err or go out of the way. And if thou leave the literal sense, thou canst not but go out of the way."⁹

Tyndale rejects the medieval *Quadrige*, or, "Four senses of Scripture" the idea of which goes back to John Cassian (c365-c435) a contemporary of Augustine. Tyndale emphasized "the one sense" which is the "root", the "ground" and the "anchor" of every signification.

Tyndale shared the Lutheran and Reformation principle of *sacra scriptura sui ipsius interpres* when he said:

Hermeneutics, New Haven – London, Yale University Press, 1974.

⁷ POLLARD, Alfred W. (ed.), *Tyndale, William, The Beginning of the New Testament. Translated by William Tyndale 1525. Facsimile of the Unique Fragment of the Uncompleted Cologne Edition*, Oxford, Clarendon Press, 1926.

⁸ WALTER, Henry (ed.), *Tyndale, William, A Pathway into the Holy Scripture*, in, *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale*, The Parker Society 42, Cambridge, Cambridge University Press, 1848, 1–28.

⁹ DANIELL, David, (ed.), *Tyndale, William, The Obedience of a Christian Man*, London, Penguin Books, 2000, 56.

“The scripture giveth record to himself and ever expoundeth itself by another open text. If the Pope cannot bring for his exposition the practicing of Christ or of the Apostles and prophets or an open text, then is his exposition false doctrine.”¹⁰

THE “PROCESS OF THE TEXT”

In the age of “word-processors” Tyndale’s idea of the “process of the text” strikes us as surprisingly modern. To my knowledge the English reformers William Tyndale and John Frith are quite unique in using this terminology. Though it conforms to the idea of *sacra scriptura sui ipsius interpres* and the *analogia fidei* principles of the main reformers, there is no similar terminology either in Latin or in German. I hope to show how modern the term is.

Tyndale in the *Obedience* recommends his reading of Scripture according to the “process of the text” as it corresponds to Christ as the foundation (christological reading) and the “common articles of faith” (confessional reading) and the “open scriptures” (hermeneutical reading). He makes it clear that this sense is obtained by the Holy Spirit and this reading is for the benefit of the congregation:

“Prepare thy mind therefore unto this little treatise; and read it discreetly; and judge it indifferently. And when I allege any scripture, look thou on the text whether I interpret it right: **which thou shalt easily perceive by the circumstance and process of them**, if thou make Christ the foundation and the ground...”¹¹

In the last part of *The Obedience* Tyndale writes:

“... when we have found out the **literal sense of the scripture by the process of the text, or by a like text of another place**, then go we, and as the scripture borroweth similitudes of worldly things, even so we again borrow similitudes or allegories of the scripture, and apply them to our purposes; which allegories are no sense of the scripture, but free things besides the scripture, and altogether at the liberty of the Spirit.”¹²

¹⁰ TYNDALE, *Obedience*, 172.

¹¹ TYNDALE, *Obedience*, 30. The bold text is always my addition: TF.

¹² TYNDALE, *Obedience*, p. 158.

The allegorizers, or, the followers of Origen “forgot the order and the process of the text”¹³ when they imposed allegories on the text. False interpreters, says Tyndale, in his Preface to Genesis:

“... darken the right way with the mist of their sophistry... with worldly similitudes and apparent reasons of natural wisdom, ... clean contrary unto the **process, order, and meaning of the text**; ...Which thing only moved me to translate the new Testament... that they might see **the process, order, and meaning of the text**...”¹⁴

For Tyndale the “process of the text” is entirely Christological for “The scriptures spring out of God, and flow unto Christ, and were given to lead us to Christ. Thou must therefore go along by the scripture as by a line, until thou come at Christ, which is the way’ s end and resting-place.”¹⁵

William Tyndale’s younger colleague John Frith (1503–1533) who is said to have assisted him in translating the Bible and probably in answering Sir Thomas More’s allegations in his *Dialogue Concerning Heresies* (1529), uses the expressions “the process of the texts”, or, “the process of Scripture” also with conspicuous frequency in his *A Book ... Answering Unto M. More’s Letter, which he wrote Against the First, Little Treatise that John Frith Made Concerning The Sacrament of the Body and Blood of Christ*¹⁶, written in the Tower within a few months of his martyrdom. When More charged that with his figurative interpretation of the words of the Last Supper Frith contradicted Luther, who had affirmed the real presence, Frith’s reply was “Luther is not the prick that I run at, but the Scripture of God. I do neither affirm nor deny anything because Luther so saith, but because the Scripture of God doth so conclude and determine.”¹⁷

The Swiss reformers, Frith says, “... more purely expound Scripture, and that **the process of the text** doth more favour their sentence.”¹⁸ For Frith both common sense and the authority of St Augustine dictate that Jesus’ words

¹³ TYNDALE, *Obedience*, p.160.

¹⁴ DANIELL, David, (ed.), *Tyndale’s Old Testament*, In a modern spelling edition, New Haven, Yale University Press, 1992, 4.

¹⁵ TYNDALE, *Obedience*, 169–70.

¹⁶ FRITH, John, *A boke made by Iohn Frith prisoner in the tower of London answeringe vnto M. Mores lettur which he wrote agenst the first litle treatyse that Iohn Frith made concerninge the sacramente of the body and bloude of, christ vnto which boke are added in the ende the articles of his examinacion before the bishoppes ... for which Iohn Frith was condempned a[n]d after bur[n] et ... the fourth daye of Iuli. Anno. 1533., Imprinted at Monster [i.e. Antwerp], Anno 1533 (really London, 1533). A modern version edition is by N. T. Wright (ed.), *The Work of John Frith*, Oxford, Sutton Courtenay Press, 1978. 318–455.*

¹⁷ WRIGHT, *The Work of John Frith*, 341.

¹⁸ WRIGHT, *The Work of John Frith*, 342.

concerning the Last Supper cannot be interpreted in the literal sense, but only in a figurative way: “... but now, in our matter, **the process of Scripture** will not stand with the literal sense, as shall hereafter appear. And therefore necessity compelleth us to expound it figuratively, as doth St Austin and other holy doctors...”¹⁹

If the literal sense is absurd, or, gross, the dynamic process of the text teaches us to take it figuratively:

“... because the literal sense is impossible, and cannot be true; **meaning that cannot stand with the process of scripture** but that other texts do of necessity constrain me to construe it spiritually²⁰... I say that this gross imagination may not stand with the process of Scripture which is received, as it shall appear by certain texts...”²¹

TYNDALE’S AND FRITH’S “PROCESS OF THE TEXT” IN A PATRISTIC, REFORMATION AND MODERN LITERARY CONTEXT

Tyndale’s idea of the “process of the text” is analogous to the idea of the “scope” used by the Athanasius of Alexandria (296–373) and by the famous Reformation theologian Matthias Flacius Illyricus (1520–1575). Athanasius said:

“Now the scope and character of Holy Scripture, as we have often said, is this, it contains a double account of the Saviour; that he was ever God, and is the Son, being the Father’s Word and radiance and wisdom; and that afterwards for us he took flesh of a Virgin, Mary Bearer of God, and was made man. And this scope is to be found throughout inspired Scripture, as the Lord himself has said, ‘Search the Scriptures, for they are which testify of me.’”²²

One of the hermeneutical rules of Matthias Flacius Illyricus’ monumental *Clavis Scripturae* is that the literal sense was to be disclosed “by the scope, purpose, or intention of the whole book”. “Scope” was meant to express how the part of a book interrelated, how they corresponded to the perspective of the total work. The Reformers’ use of “scope”, said Gerald T. Sheppard, is not an

¹⁹ WRIGHT, *The Work of John Frith*, 352.

²⁰ WRIGHT, *The Work of John Frith*, 383.

²¹ WRIGHT, *The Work of John Frith*, 391.

²² Quoted by МИНОС, Vasil, Basic Principles of Orthodox Hermeneutics, in M. Mayordomo (ed.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments, (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2005, 60.

idiosyncrasy inspired by the Greek Fathers, but reflects a wide-ranging, text-oriented proposal common to a perception of textuality of Scripture during the post-Reformation period in Europe, England and New England.²³

This implies that by means of the “scope” the *sensus litteralis* is being expanded: the scope is the figural dimension of the literal sense. For William Perkins and for other Reformers, both the proper and figural expositions belong to the literal sense, which he called “the full sense of the Holy Ghost”.²⁴

Tyndale acknowledged the existence of allegories within Scripture, but he was keen to emphasise that these allegories always serve the literal meaning. How different is this type of allegory is from the one which is imposed upon the text while the literal is taken away. Tyndale complains that the Pope took away the literal sense, locked it up with his traditions and the four senses of scripture. Tyndale mocks the tropological sense as “chopological” and says that both tropological and anagogical are ultimately allegorical. When Tyndale uses “allegorical” modern literary criticism would, in most cases, use “metaphorical”. He defines allegory as “strange speaking and borrowed speech”.²⁵

“Neverthelater, the scripture useth proverbs, similitude, riddles, or allegories, as all other speeches do; but that which the proverb, similitude, riddle, or allegory signifieth, is ever the literal sense, which thou must seek out diligently: as in the English we borrow words and sentences of one thing, and apply them unto another, and give them new significations.”²⁶

Tyndale recognizes that the last Book of the Bible, the Book of Revelation is highly metaphorical book and we have difficulty of finding its literal sense. The apocalypse, or revelations of John, are allegories whose literal sense is hard to find in many places.²⁷

Tyndale, not unlike Luther, came to reject the four senses of Scripture and claimed that the letter and the spirit cannot be separated from one another. For Luther the literal meaning was basically the only meaning, but his interest was not exclusively in the *sensus litteralis*, as in the case of Lyra and the rabbinic exegesis, but in the *sensus litteralis propheticus* and therefore, his interpretation

²³ SHEPPARD, Gerald T., *Between Reformation and Modern Commentary: the Reception of the Scope of Biblical Books*, in G. T. Sheppard (ed.), *William Perkins, A Commentary on Galatians*, New York, The Pilgrim Press, 1989, LXIV.

²⁴ *Ibid.*, LXI.

²⁵ TYNDALE, *Obedience*, 156.

²⁶ TYNDALE, *Obedience*, 156.

²⁷ TYNDALE, *Obedience*, 157.

of the Psalms was christological. Luther did not separate the letter and the spirit as if the spiritual sense were ontologically a higher one.

For Luther the spirit is concealed in the letter, the exegete must draw it out from the letter. Thus he wrote: "The Spirit turns into the letter, but the letter must in its turn constantly become its spirit again."²⁸ Luther believed in the primacy of a "spiritual understanding" and the "spiritual meaning" of the Bible, but this has nothing to do with the allegorical sense or the spiritual meaning of the Quadriga. Luther's concept of spiritual understanding was, rather, the recognition that man understands the proclamation of God in faith with the help of the Holy Spirit. One can discern the spirit as distinct from the letter only in an attitude of humility as God also humbled himself in human body, even to the scandal of the cross. Only with the help of the spirit can man understand that God hides himself in his revelation and reveals himself in his hiddenness.

Tyndale, like Luther, recognized that the spirit is not to be sought outside of the letter but within.

"God is a Spirit, and all his words are spiritual. His literal sense is spiritual, and all his words are spiritual. When thou readest (Matt. i.), 'She shall bear a son, and thou shalt call his name Jesus; for he shall save his people from their sins;' this literal sense is spiritual, and everlasting life unto as many as believe it... all God's words are spiritual, if thou have eyes of God to see the right meaning of the text, and whereunto the scripture pertaineth, and the final end and cause thereof."²⁹

At the end of my paper, let me turn to modern textual theory to show how modern Tyndale's view is. For modern critics, the text is not an objectivation of an idea but it has a life of its own. Paul Ricoeur in his study "What is a Text?" elaborates this idea. In the actualization of the text, he says, reading becomes like speech. Interpretation should appropriate not the intention of the author but the intention of the text. The essence of Ricoeur's new theory of interpretation is that the text itself has intention: the text speaks, the text orientates our thought. Therefore interpretation is not an act on the text but of the text.³⁰ Appropriation is the recovery of what is at work, in labour, in the text. Reading is only resaying what the text says by itself, it is an act in which the destiny of the text is "fulfilled". Therefore it is more proper to speak about "textual intention" rather than "authorial intention".

²⁸ EBELING, Gerhard, *Luther: An Introduction to His Thought*, London, Collins, 1972, 99.

²⁹ TYNDALE, *Obedience*, 162.

³⁰ RICOEUR, Paul, What is a Text?, in D. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry* Vol. 1, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1986, 253–246. Quotation, 241.

On the other hand the literary critic Northrop Frye said in his *The Great Code* (1982) “one of the central issues of the present book [is] the nature of ‘literal’ meaning”.³¹ This literal meaning, he says, is warranted by the “shape” of the Bible when read it as a unity of narrative and imagery. “... the primary and literal meaning of the Bible... is its centripetal or poetic meaning... This primary meaning... arises simply from the interconnection of words, is the metaphorical meaning...”³² So just as Tyndale said that the literal sense is the spiritual sense, Frye asserted that the literal sense is the metaphorical sense.

To describe the effect of reading on meaning, Frye has adopted Dante’s term of “polysemous” meaning. This expression does not imply many different meanings, nor does it contradict the primacy of the literal meaning. The Reformers’ and Tyndale’s formula that “no passage is to be interpreted in more than one sense” remains unchallenged. Frye describes what he means by this term as follows:

“One of the commonest experiences in reading is the sense of further discoveries to be made within the same structure of words. The feeling is approximately ‘there is more to be got out of this’, or we may say... that every time we read it we get something new out of it. This ‘something new’ is not necessarily something we have overlooked before, but may come rather from a new context in our experience...”³³

Commenting on Dante’s four senses Frye writes: “What is implied here is a single process growing in subtlety and comprehensiveness, not different senses, but different intensities or wider contexts of a continuous sense, unfolding like a plant out of a seed...”³⁴

CONCLUSION

William Tyndale’s and John Frith’s idea of the dynamism and openness of the literal sense and their idea of the “process of the text” is quite unique terminology in English which, according to my knowledge, has no direct equivalence in Latin or German. This category, so familiar to us in the age of word-processors, conforms not only to the hermeneutics of the church Fathers and the Reformers but also to Paul Ricoeur’s and Northrop Frye’s views on textuality. All these

³¹ FRYE, Northrop, *The Great Code. The Bible and Literature*, London, Routledge, 1982, 45.

³² FRYE, *The Great Code*, 61–2.

³³ FRYE, *The Great Code*, 220.

³⁴ FRYE, *The Great Code*, 221.

scholars were keen on preserving the integrity of the literal sense ("not different senses") and they are also able to avoid the trap of historicists or intentionalists who wanted to fix the meaning in an external, historical or biographical reality. What is common in their theories is that meaning is not conceived as something static or fixed entity but rather as a continuous, unfolding process, "unfolding like a plant out of a seed". That is the reason we find that Tyndale's and Frith's ideas of "the process of the text" strikingly modern.

THE HEBREW LANGUAGE AND COMPARATIVE LINGUISTICS IN THE EARLY CENTURIES OF HUNGARIAN PROTESTANTISM

—◀—▶—
JÓZSEF ZSENGELLÉR

INTRODUCTION

A renowned historian of Hungarian comparative philology, József Hegedűs (1926–2014), stated that “the interest of Hebrew-Hungarian comparative linguistics reflects the main tenor of the linguistic literature of the sixteenth and seventeenth centuries: the companionless of Hungarian, its total dissimilarity, and its special and original features compared to the Indo-European languages.”¹ Another contemporary Hungarian linguist, László Honti, in his “Myths of the origin of the Hungarian language”, also refers to writers who worked on the relationship between Hebrew and Hungarian.²

In this short article I would like to argue that despite their naïve or scientifically primitive view of the Hebrew-Hungarian linguistic relations, from the point of view of our modern cognitive systems, the first centuries of Protestantism provided the first descriptions and the first comparative analysis of the Hungarian language on the contemporary European scientific level.

¹ „Szemben [azzal] az általánosnak mondható felfogással, amely szerint a magyar nyelvazonlítás kezdeteit (XVI–XVII. század) a héber–magyar nyelvazonlítás jellemezte, arra az álláspontra vagyunk kénytelenek helyezkedni, hogy a héber–magyar nyelvazonlítás is a XVI–XVII. századi magyar nyelvészeti irodalom alaphangját: a magyar nyelv társtalanságát, az (indo)európai nyelvektől való teljes eltérést és különleges, eredeti jellegét tükrözi sajátos formában”. HEGEDŰS, József, *A magyar nyelv összehasonlításának kezdetei az egykorú európai nyelvtudomány tükrében*, Budapest, Akadémiai, 1966, 90.

² HONTI, László, Mítoszok a magyar nyelv eredete körül, *Nyelvtudományi Közlemények* 101 (2004), 137–151.

HEBREW AS THE SOURCE OF COMPARATIVE PHILOLOGY
OF THE SIXTEENTH CENTURY

In his book *The Search for the Perfect Language*, Umberto Eco (1932–2016) emphasizes that the incontrovertible idea of Hebrew as humanity's primordial language before the confusion of tongues at the Tower of Babel changed during the sixteenth and seventeenth centuries. He states that "not only do the interpreters wish to go back to the text in its original version, but they do it with the conviction that the original and holy language of scripture was the only one capable of expressing its sacred truth."³ So we are in the middle of a period when Hebrew was studied because it was one of the three holy languages of the Bible, because it was the only language expressing the truth of Scripture, and because it was the first language of mankind.⁴

During the sixteenth century Christian Hebrew scholarship was born as an academic discipline.⁵ The Humanist motivation for a return to the sources of the Christian faith resulted in different activities. Chairs of Hebrew language were founded at several European universities. Hebrew presses, which emerged to supply Jewish interests, supplied the needs of Christian customers. Jewish experts were willing to instruct interested Christian pupils. All of these impacts together "made Hebrew education possible for greater numbers of Christian scholars than ever before" as Stephen Burnett remarks.⁶ He writes further on:

"Johannes Reuchlin and the two Buxtorfs, father and son, provided the intellectual foundation for these developments by producing scholarly aids in the form of grammars and dictionaries of Hebrew of far higher quality than had been available previously and above all by publishing a Latin language manual to introduce Christian students to the intricacies of the Masorah. Thanks to his exposure to Arabic, Louis Cappel could conceive of a Semitic language that did not require vowel points to be read and understood. Albert Schultens, also a student of Arabic, revolutionized the practice of comparing Hebrew with other Semitic languages by proposing that

³ ECCO, Umberto, *The Search for the Perfect Language*, Oxford, Blackwell, 1995, 75.

⁴ WAKEFIELD, Robert, *On the Three Languages, 1524*, trans. G. Lloyd Jones, New York, Binghampton, 1989, 72.

⁵ BURNETT, Stephen G., *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660). Author, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden, Brill, 2012, 49–91.

⁶ BURNETT, Stephen G., Later Christian Hebraists, in M. Saebø, (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. 2. From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 785–801., especially 786–7.

Hebrew and Arabic were 'twin sister' languages, both descendants of the primordial language."⁷

Burnett concludes that these philological breakthroughs together gave birth to such sub-disciplines of biblical studies as textual criticism and comparative philology.

Not only the theological thinking and comparative philology, but also the social reality of this period was connected to Hebrew language and society. As it is declared in *De republica Hebraeorum* of Petrus Cunaeus (1586-1638),⁸ the republic of the ancient Hebrews was seen as a model for the Dutch republic of this era.

HUNGARIAN PROTESTANT PHILOLOGISTS OF THE SIXTEENTH AND SEVENTEENTH CENTURIES

Hungarian peregrination started in 1522 in Wittenberg and later in other German, Swiss and Dutch universities.⁹ Theology was the most popular area of studies, and Hebrew, as the holy language, was also one of its major subjects. Talented Hungarian students were not only engaged in learning of Hebrew but also involved by their famous teachers in studying and examining other Semitic languages, such as Aramaic, Syriac and Arabic. These studies also involved the comparative analyses of the languages of ancient texts¹⁰ Analysis of these texts strengthened the linguistic sensitivity of the Hungarian students and broadened their horizons in grammar. The patriotism of the most talented Hungarian Protestant students prompted them to use their knowledge to write Hungarian grammars and make linguistic comparisons with the sacrosanct language, Hebrew.

⁷ BURNETT, Later Christian Hebraists, 787.

⁸ CUNAEUS, Petrus, *De republica Hebraeorum*, Lugundi Batavorum, Ludovicum Elzevirium, 1617.

⁹ On the impact of Dutch Hebraism on Hungarian peregrination see my article on György Komáromi Csipkés (1628-1678) and the influence from the Netherlands on Christian Hebraism in Hungary, in S. Schorch, (ed.), *Christliche Hebraistik im östlichen Mitteleuropa von der Renaissance bis zur Aufklärung. Christian Hebraism in Eastern Central Europe from the Renaissance to the Enlightenment*, (Berlin, forthcoming)

¹⁰ Thomas Erpenius (1584-1624) said in his inaugural lecture at Leiden University in 1620 that "[Hebrew] is susceptible of so much illumination from Arabic, both with regard to expression and to figures of speech, and the meaning, origin and etymology of words, as to deserve a book in itself." JONES, Robert, (trans.), Thomas Erpenius (1584-1624) on the Value of the Arabic Language, *Manuscripts of the Middle East* 1 (1986) 20.

The first comparative philological work on Hungarian was the *Grammatica Hungarolatina* of János Sylvester (cca1504–after 1551) from 1539.¹¹ The author studied theology and sacred languages in Wittenberg, and later became professor of Hebrew and Greek at the University of Vienna in the 1540's and 1550's.¹² In this book Sylvester not only described Latin grammar in comparison with Hungarian, but gave long analyses of the similar and dissimilar features of Hungarian versus Greek and Hebrew. Therefore the printed outline of *Grammatica Hungarolatina* contained both Greek and Hebrew characters.¹³ Sylvester pointed at the similarity of Hungarian and Hebrew usage of consonants and vowels,¹⁴ particles,¹⁵ the differentiation between transitive and intransitive inflections,¹⁶ and the pronominal origin of possessive affixes.¹⁷ Sylvester stated that “this fact clearly brings to light the greatness of our language that without doubt is related to the holy Hebrew.”¹⁸ Sylvester seems to be one of the first Christian Hebraists who discussed the relation of Hebrew and vulgar languages on a philological level. Only the Spanish, the Italian, the French and Czech languages were treated like this before.¹⁹ *Grammatica Hungarolatina* was written only thirty-three years later than the ground-breaking *De Rudimentis Hebraicis* of Johannes Reuchlin (1455–1522)!²⁰ Though the *Grammatica Hungarolatina* utilized the results and method of Reuchlin, its main source regarding

¹¹ SYLVESTER, Ioannes, *Grammatica Hungarolatina in usum pueroru reces scripta Ioanne Sylvestro Pannonio autore*, Naeneai/Sárvár, 1539. I use the recent critical edition, SYLVESTER, Ioannes, *Grammatica Hungarolatina*. Edidit, introduxit et commentariis instruxit Stephanus Bartok, Budapest, 2006, <http://mek.oszk.hu/05700/05725/05725.pdf>, accessed 4 September 2016. The aim of the book was to teach students familiar in Latin how to learn Hungarian.

¹² “Sylvester embodied the Erasmian idea of ‘homo trilinguis’”. See Bartók’s preface to his edition of Sylvester’s *Grammatica*, 7–16. especially 8.

¹³ Hebrew characters were used in SYLVESTER, *Grammatica*, 35–38, 50, 54, 62, 69, 75 and 82–83.

¹⁴ SYLVESTER, *Grammatica*, 35: “Cum Latinus sermo unum tantum S habeat, noster tria, idque iuxta Hebraeae linguae proprietatem.... Primum genus Hebrae – schin dextrum, secundum – samek, tertium – schin sinistrum vocant.” Ibid., 40: “Vocales omnes in nostra lingua, ut in Hebraea, duplicis sunt et potestatis et figurae dempta I littera.”

¹⁵ Ibid., 36.

¹⁶ Ibid., 69: “Quaeres manifestissime ostendit magnam nostrae linguae cum sacra illa Hebraea esse affinitatem. Ut autem id cunctis sit manifestum, nostram linguam cum Hebraea quoque coniungemus.” 85.

¹⁷ Ibid., p. 61: “Ut in Hebraea lingua, ita in Hungarica sciat puer pronominum aliud esse affixum, alium separatum.”

¹⁸ “... quae res manifestissime ostendit, magnam nostrae linguae cum sacra illa, nimirum hebraea, ess affinitatem.” SYLVESTER, *Grammatica*, 45.

¹⁹ TELEGI, Zsigmond, A magyar nyelvtanírás kezdetei és a héber grammatika, *MTA Judaisztikai Kutatócsoport Értesítő* 3 (1990), 13.

²⁰ REUCHLIN, Johannes, *De rudimentis hebraicis libri III*. Pforzheim, 1506, (repr.) Hildesheim – New York, 1974.

the Hebrew parallels was the *Hebräisch und chaldäisch Grammatik* (1523–25, 1531) of Matthaeus Aurogallus (Goldhahn) – as has been pointed out by a Hungarian scholar, Róbert Dán.²¹ Sylvester referred to ancient, early mediaeval and contemporary scientific literature such as the Roman rhetors, Cicero and Marcus Fabius Quintilianus; the Latin grammarians Aulus Gellius; Diomedes; Donatus and Priscianus; the Byzantine geographical writer Stephanus Byzantinus; the Italian poet and orator Battista Guarinus; the German polyhistor and Reformer Philip Melanchthon, the Italian humanist Sulpitius Verulanus (Giovanni Sulpizio da Veroli), and the English grammarian Guilielmus Lilius (William Lily).²² These mentions or notes were not simple references to the authors; Sylvester was in debate with their point of views. Consequently his *Grammatica* was a dynamic part of the grammatical discussion of his era.²³

Nevertheless, the first independent description of the Hungarian language was produced only seventy years after Sylvester's *Grammatica Hungarolatina* by Albert Szenczi Molnár (1574–1634). This learned Protestant theologian and linguist studied in Wittenberg, Heidelberg, Strasbourg, Herborn and Altdorf. He translated the main works of the Calvinist reformation into Hungarian, compiled a Latin-Hungarian dictionary, corrected and republished the Bible in Hungarian, and wrote a Hungarian Grammar. At the end of the preface of his *Novae Grammaticae Ungaricae*, Szenczi Molnár presented a short description of the theory of Johannes Goropius (1519–1572) on the certain numbers of languages.²⁴ By doing so, Szenczi Molnár distanced himself from the contemporary habit of searching for a direct affinity between “vulgar” languages and Hebrew. Even so, Szenczi Molnár utilized several features of the Hebrew grammar in his *Novae Grammaticae Ungaricae*, and referred to the Hebrew language as it would be a natural point of reference. For example, at the very beginning of his grammar he used the Hebrew vowel system and some consonants as first-hand parallels to illustrate the Hungarian phonology.²⁵ The Hebrew article

²¹ DÁN, Róbert, Sylvester és a ‘lingua primigenia’, in R. Dán (ed.), *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, Budapest, Akadémiai, 1973, 40–41.

²² A detailed analysis of Sylvester's sources is presented by István Bartók in his “Explanatory Notes”. See his edition of Sylvester's *Grammatica*, 119–134.

²³ HEGEDŰS, József, Johannes Sylvester's Grammatical legacy (1539) and its European background, *Acta Linguistica Hungarica* 55 (2008), 41–57.

²⁴ SZENCZI MOLNÁR, Albert, *Novae grammaticae hungaricae succincta methodo comprehensae*, Hannoveriae, Thomae Villeriani, 1610, 23–24.

²⁵ Patach, Segol, Chamets and Tsere among the vowels (Ibid., 29–30), Shin, Zayin, Jod, Samech among the consonants were mentioned (Ibid., 30–31). Concerning the length of the vowels he writes: “Affectiones syllabarum in tempore et accentu tant variae et multiplices sunt in haec lingua, ut omnia Hebraeorum puncta et accentus omnes locum invenirent, in scriptura nostra Ungarica si literis Hebraicus uteremur.” Ibid., 35.

– exemplified the Hungarian usage of articles.²⁶ He used the radix of the verbs invented by Reuchlin, and, as he wrote in the preface, he followed the practice of Hebrew grammars in taking third person singular first in the conjugation.²⁷ The first and second types of the “first –*nac* ending” conjugation of the verbs were equated (*respondat*) to the Hebrew Qal and Hifil.²⁸ The *particula* of the Hebrew grammars used without any comment for the uninflectible class of words,²⁹ since this category was already well known in Hebrew grammars. The last Hebrew phenomenon of his grammar was *pronomem affixum*, the special form of the Hungarian expression of genitive.

The next Hungarian grammarian of considerable achievement was István Geleji Katona (1589–1649) who studied in Heidelberg and wrote a short Hungarian grammatical work in 1645; this was the first time a grammar was published in Hungarian: *Magyar grammatikatska*.³⁰ This is not a systematic grammar but a collection of observations on problems with spelling rules, usage and the constructions of words.³¹ It is divided into two parts; the first is dealing with the correct orthography and spelling, the second with the correct pronunciation.

As regards our topic, it is worth considering Geleji Katona’s introduction. He begins his book by saying: “Hungarian is one of the Oriental languages, which is obvious from the fact that it has no kinship to any other language but Hebrew.”³² Geleji Katona thought this because of the unique letters used in writing Hungarian, different from anything in the Greek or Latin alphabets;³³

²⁶ Ibid., 32.

²⁷ “...in conjugationibus verborum nore Hebraeorum Grammaticorum tertiam personam, quam radicem esse cujuslibet verbi deprehendi, primo loco posui...” Ibid., 22. Concerning the innovation of *radix* (shoresh) see LAW, Vivien, *The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 247–250.

²⁸ SZENCZI MOLNÁR, *Novae grammaticae*, 93, 98.

²⁹ On this phenomenon see VLADÁR, Zsuzsa, Szenczi Molnár Albert grammatikájának fordítási kérdései, in *Novae Grammatica Ungaricae*, (facsimile ed.), Budapest, 2004, 9–26. especially 21 and 25. See also her reference on SCHENKEVELD, Dirk M., From *particula* to *particle* – the genesis of a class of words, in I. Rosier (ed.), *L’héritage des grammairiens latins de l’antiquité aux lumières*, Louvain-Paris, Peeters, 1988, 81–93.

³⁰ GELEJI KATONA, István: *Magyar Grammatikatska, avagy az igaz magyar irásban és szövegszerkesztésben kívántató néhány szükséges observatio*, Gyula-Fejir-Váratt, typ. principis, 1645.

³¹ This short work was bound together with his other book: GELEJI KATONA, István, *Titkok titka*, Gyula-Fejir-varatt, typ. principis, 1645.

³² “A magyar nyelv egy az Orientalis lingvák közzül, melly meg-tetszik mind e’ből, hogy az igen kivált képpen valo és semmi egyéb nyelvekvel, az egy Sidon küvöl (hogy tudjam) rokonsága nintsen...”

³³ “... tulajdon fáját régi bötüi vagynak, melyek sem a’ Sido, sem a’ Görög, sem pedig a’ Deák bötükvel semi hasonlatosságok nintsen...” He is referring to the cuniform letters used by Hungarians (székely rovásírás) before the tenth-twelfth centuries.

and because of its direction of writing from right to left as with other oriental languages,³⁴ – although as he remarked, during the centuries since the building of the tower of Babylon (Babel) these characteristics changed, and in his days Hungarian was already written by Latin characters and from left to right. But he did not compare the two languages in detail. There is simply one reference to the common use of affixes concerning *pronomem affixum*.³⁵ He also referred to certain Hebrew loanwords in Hungarian such as “Szombat” (Shabbat).³⁶

By the middle of the seventeenth century the relation between the Hebrew and Hungarian languages were taken for granted, and the *pronomem affixum* was one of the most common characteristics for this comparison. György Komáromi Csipkés (1628–1678) was an avid representative of this concept after studying theology and Hebrew first in Sárospatak and later in Utrecht. He became professor of Eastern languages and philosophy at the *Illustrious School* of Debrecen, a chartered royal city in the Great Hungarian Plane. In several of his works he discussed the contact between Hebrew and Hungarian. His first work is a speech he gave in 1651 in Utrecht under the title: *Oratio hebraea continens elogium linguae hebraeae*. In this speech Komáromi exalted Hebrew as the most holy of languages. He made a comparative linguistic analysis in Aramaic, Syriac, Arabic, Greek, Latin and Hungarian. Concerning Hungarian he tried to point the correspondence in content between some Hebrew and Hungarian words, but finally homonymy seems to be the method he used.³⁷

In his inaugural speech held in Debrecen on 8th August 1653, when Komáromi Csipkés started his career as a professor,³⁸ he repeats some considerations on the Hebrew language he mentioned in his previous *oratio* in Utrecht,³⁹ but

³⁴ “... jobbtól, mint egyéb Nap-keleti nyelvek, balra irattatik...”

³⁵ “Az affixumok is a Magyar szókban, mint szintén a’ Sidoban szépen meg-vagynak.” GELEJI KATONA, *Magyar Grammatikatska*, C2.

³⁶ GELEJI KATONA, *Magyar Grammatikatska*, C4.

³⁷ KOMÁROMI CSIPKÉS, *Oratio hebraea, continens Elogium linguae hebraeae ...*, Utrecht, J. Waesberg, 1651, 11. VENETIANER, Lajos, A héber-magyar összehasonlító nyelvészet, *IMIT Évkönyv* 4 (1898), 136–164. See especially 162–164. referring to this practice of Hungarian Christian scholars, but he failed to mention Komáromi Csipkés among them. Cf. LANZERITSCH, Mária, Komáromi Csipkés György: *Oratio Hebraea*, in G. Lancsák – E. Hargittay (ed.), *Írók és művek a XVII–XVIII. században*. Budapest, ELTE BTK, 1984, 22–24.

³⁸ *Oratio ingaruralis. De linguae hebraeae utilitate, dignitate, necessitate* i.e. On usefulness, dignity and necessity of the Hebrew language.

³⁹ There is a general misunderstanding among Hungarian historians, who assume that this *Oratio inaguralis* is merely the Latin version of Komáromi Csipkés’ previous *Oratio hebraea*. Some general considerations are repeated, but they are two totally different texts. Cf. e.g. the remarks of MÁRKUS Mihály, *Komáromi Csipkés György: Egyháztörténeti értekezés*. Budapest, Református Sajtóosztály, 1990, who quoted the text of this *Oratio inaguralis* as that of the

now he deals first of all with the question of the original language of mankind.⁴⁰ In his analysis he refers to Homer, Plato, Aristotle, Clement of Alexandria, Ambrose, Augustine, Maimonides, Judah Moscato, Ephodæus, Robert Bellarmine, Antonius Sleidanus, William Whitaker, Johannes Buxtorf, Martin Luther, Philip Melancthon, Johann Heinrich Alsted, Gisbertus Voetius and several others who demonstrate the priority and sanctity of the Hebrew language. Komáromi Csipkés asserted that those versed in Hebrew were ever more learned, just as those who were immersed in scholarship were always more profound.⁴¹ For this reason, it should be noted that this work is not a philological analysis, rather a philosophical oration, presented on the scientific level of the seventeenth century.

Komáromi Csipkés worked in parallel on his Hebrew grammar and his Hungarian grammar which resulted in several correlations. *Hungaria illustrata*, his Hungarian grammar⁴² in Latin, was published in Utrecht in 1655, but according to its *prefacio* it was finished on 17th November 1653 in Debrecen. This grammar did not follow the method of any previously published Hungarian grammars.⁴³ In this work Komáromi Csipkés did not base his analyses on the previous Latin grammars as it was customary in his time; rather he took Hebrew as paradigmatic for building up a Hungarian grammar. Komáromi Csipkés justifies this method by arguing: “Concerning the similarity and kinship of our language to other languages, Hungarian does not correspond to any other language on Earth save to the Hebrew.”⁴⁴ His examples are meant to represent the correspondence of Hebrew with the ancient Hungarian cuneiform script, the system

Schola hebraica, since it is bound in the same book behind the Hebrew grammar and the page numbers continues that of the Hebrew grammar. See 30–31.

⁴⁰ KOMÁROMI CSIPKÉS, *Oratio inaguralis*, p. 144: “Non ob aliam proculdubio rationem, quam quia lingua haec toti humano generi ante confusionem linguarum, teste Mose communis, in familia Heberi filii Selach, post eandem confusionem remanserit.” (Beyond doubt that this is the language of the whole human race before the confusion of tongues, and according to the testimony of Moses, it was continuously used in the family of Heber, son of Selach, after the confusion.)

⁴¹ KOMÁROMI CSIPKÉS, *Oratio inaguralis*, p. 160: “Eos qui linguam hebream calluerunt semper doctiores fuisse, ut eos qui scholasticis incubuerunt, semper profundiores.”

⁴² The goal of this grammar is given in its subtitle “Brevis, sed methodice naturae & genii, linguae Hungaricae, explicatio, anungaros in discenda lingua ista facilians, promovens, & Hungaros efficiens.”

⁴³ Apparently, he did not know the grammar of János Sylvester, but mentioned the books of Albert Szenci Molnár and István Geleji Katona, although he did not use them. Komáromi Csipkés, *Hungaria Illustrata*, 15–16.

⁴⁴ “Quantum denique ad ejusdem, cum linguarum aliquâ convenientiam & affinitatem, lingua Hungarica, nulli linguarum sub coelo tam est similis, ac Hebraicae.” KOMÁROMI CSIPKÉS, *Hungaria Illustrata*, 23.

of suffixes, and the impossibility of inflection of adjectives.⁴⁵ Komáromi Csipkés was the only scholar to apply the structure of Hebrew grammar to Hungarian, although naturally the entire work is a mixture of Latin and Hebrew grammatical bases.⁴⁶ There were several features of Hebrew grammar already used in contemporary Latin *ars grammatica*, such as the tripartite division of words: *nomen, verbum, particula*; or the use of *shoresh/radix*, or the *pronomem affixum* or *nomen analogum* utilized by the previous Hungarian grammars discussed above, as well as by Komáromi Csipkés.⁴⁷

There are three direct points in this work where Komáromi Csipkés refers to Hebrew practice:

a) "The description of place and time is made by fixing an "i" at the end of the *denominativa*: as *földi* (*terrenus*), *városi* (*oppidanus*), *debreceni* (*debrecenius*), *tegnapi* (*hesternus*) etc. as in Hebrew."⁴⁸

b) The other reference is the acronym *Moshewekalebethan*, which is referred to in the prefixed case of broken prepositional particles in Hungarian.⁴⁹

c) Thirdly, he also mentions the similar meaning of the definite article הַ.

Komáromi Csipkés' method of correlating Hebrew and Hungarian was not just listing homonyms here, but analysing common features in grammar. First of all, he mentioned the parallel changing of vowels of words by declination,⁵⁰ although he notes that in Hungarian this change takes place only in the last syllable of the root, while in Hebrew it happens in previous syllables as well.⁵¹ Concerning conjugation, he mentions that, as in Hebrew, Hungarian conjugation is also based on the root of the 3rd person singular, and that suffixes are

⁴⁵ KOMÁROMI CSIPKÉS, *Hungaria Illustrata*, 21, 38.

⁴⁶ VLADÁR, *Egy rendhagyó magyar grammatika*, 17.

⁴⁷ Interestingly, he did not use previous Hungarian grammars, though he mentioned that he had once seen Szenczi Molnár's, could not remember when and where. "neutrius opera uti potuerim; nullius grammaticam inspexerim. Memini me olim obiter vidisse D. Molnaris Grammaticam; sed ubi, quando non jam memini. Scriptum vero R.D. Stephani Gelei, hactenus mihi vidisse non contigit, ..." KOMÁROMI CSIPKÉS, *Hungaria Illustrata*, 15–16.

⁴⁸ KOMÁROMI CSIPKÉS, *Hungaria Illustrata*, pp. 32–33: "Denominativa notantia rationibus circumstantiarum loci & temporis, quocunque modo; derivantur affixa sola vocali, i. ut *Földi*, *terrenus*, *varasi oppidanus*, *Debreceni*, *Debrecinus*. *Tegnapi*, *hesternus* &c. Non secus apud Hebraeos."

⁴⁹ VLADÁR, *Egy rendhagyó magyar grammatika*, 278–279, has misunderstood Komáromi's reference to this word. It does not refer to the acronym itself, but to the cases described under this rubric (*vocibus memorialibus*) in Komáromi's Hebrew grammar: KOMÁROMI CSIPKÉS, *Schola Hebraica*, 111.

⁵⁰ "Mutatio vocalinum, ut non modicam in lingua Hebraea, creat difficultatem, ita et in Hungarica." KOMÁROMI CSIPKÉS, *Hungaria Illustrata*, 55.

⁵¹ *Ibid.*, 57.

also used at the end of the conjugated verbs.⁵² In his categorization there are three types of conjugation. These are 1) according to meaning; 2) according to objects; 3) according to quality. According to Komáromi the first two types are based on Hebrew grammar. In type 1) there are 8 kinds from which 7 correspond to the Hebrew *binyanim*.⁵³ Type 2), conjugation with object, has four kinds, and corresponds to the Hebrew conjugation with suffixes.⁵⁴

The Hungarian grammar of Komáromi Csipkés is quite extraordinary, and not because it uses Hebrew parallels, but because it takes the conjugational and suffix system of the Hebrew language as a base of the categorization of Hungarian conjugation. And this grammar was quite well known in his time throughout Europe: it survives in a large number of libraries.⁵⁵ In his Hebrew grammar, *Schola hebraica* published in 1654 in Utrecht, Komáromi Csipkés described the necessity and importance of learning Hebrew: "To understand Hebrew fundamentally, we must grasp the very mind [or thought-process or essence] of the Hebrew language, by which not only words are written, read and understood, but also by which the ideas of the Hebrew spirit, the Hebrew style, are expressed in letters, in speeches, and in poetry."⁵⁶ This is a descriptive grammar with few examples,⁵⁷ nonetheless, it sometimes refers to specific Hungarian parallels, such as the third person singular as the root of the verb, and the similar usage of ם (*i*) at the end of a word to sign the origin (e.g. *Jerushalmi*).⁵⁸ The correlation of Hebrew-Hungarian parallels in the two grammars highlights

⁵² Ibid., 80–81. Komáromi, a little unscrupulously, suggests that only Hungarian possesses such features in parallel with Hebrew. Cf. VLADÁR, *Egy rendhagyó magyar grammatika*, 23, 61, and 275.

⁵³ Ibid., 108. In Hebrew there are seven *binyanim* (buildings) in the conjugation of verbs.

⁵⁴ Ibid., 108–109. This feature was also mentioned in the grammar of János Sylvester, but he did not utilise it as the basis of categorization as opposed to Komáromi Csipkés. See VLADÁR, *Egy rendhagyó magyar grammatika*, 24.; TELEGDÍ, *A Magyar nyelvtanítás kezdetei*, 10–11.

⁵⁵ There are copies in the Sächsische Landesbibliothek, Dresden; Bayerische Staatsbibliothek, München; Bibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität, München; Staatsbibliothek, Berlin; Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel; Universitäts und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle; Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen; the British Library, London.

⁵⁶ KOMÁROMI CSIPKÉS, *Schola Hebraica*, 27. "Per to fundamentaliter intellegere autem linguam hebraicam, intelligimus eam linguae hebraeae cognitionem, qua non solum scripta et lecta intelligantur, sed et, qua conceptus animi hebraicae, stylo hebraico, exprimentur in epistolis, orationibus et versibus hebraicis."

⁵⁷ In writing this grammar Komáromi utilised *inter alia* BUXTORF, Johannes, *Thesaurus Grammaticus linguae sanctae hebraeae*, Basileae, L. Regis 1609/1629; BELLARMINE, Robert, *Institutiones linguae hebraicae*, Lugduni, 1596, and KISMARJAI WESZELIN, Pál, *Brevis Institutio ad Locutionem Linguae Hebraeae*, Franeker, 1643, cf. the references in KOMÁROMI CSIPKÉS, *Schola Hebraica*, 17–18, 21, 24, and 45.

⁵⁸ KOMÁROMI CSIPKÉS, *Schola Hebraica*, 53, 37 and 42. There are other references to the Hungarian grammar, such as 41.§VI.

the consistency of Komáromi Csipkés concerning the common grammatical foundations of the two languages.

For the sake of completeness the work of a Jesuit, Pereszlényi Pál (1631–1689), should be noted as well. Pereszlényi taught first Latin and later Hebrew and Old Testament at the Catholic university of Nagyszombat [presently Trnava, Slovakia].⁵⁹ His *Grammatica Lingvae Ungaricae* was published there in 1682.⁶⁰ This work does not refer to its sources, but previous researches have pointed out that *De institutione grammatica* of the Portuguese Jesuit, Emmanuel Alvarez, and *Grammatica Hungarolatina* of Albert Szenczi Molnár, formed its basis.⁶¹ At the start of his book, Pereszlényi glances at two concrete connections with Hebrew, and a few grammatical parallels, then asserts that “In certain other respects, too, Hungarian follows the sacred tongue, which is proof that it draws its lineage from that primal mother of all languages, at the first genesis of tongues in Babylon.”⁶²

This seems a throw-away comment, since his *Grammatica* takes the Hebrew examples as self-evident without further explanation; nor does explore the possibilities of this parallel. There is no Hebrew letter in the work, and references to the pronominal origin of possessive affixes;⁶³ to the 3rd person singular as

⁵⁹ The University of Nagyszombat was founded by Cardinal Péter Pázmány (1570–1637), a Jesuit himself. Later this University was moved to Pest, and nowadays it is called Eötvös Lóránd University (ELTE).

⁶⁰ PERESZLÉNYI, Pál, *Grammatica Lingvae Ungaricae*, Tyrnaviae, Typ. Academicis, 1682. Recent reprint edition with Hungarian translation and notes: PERESZLÉNYI, Pál, *A magyar nyelv grammatikája. Grammatica Lingvae Ungaricae. Hasonmás kiadás fordítással*. C. Vladár, Zsuzsa (trans.), Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság, 2006.

⁶¹ On Alvarez see C. VLADÁR, Zsuzsa, Bevezetés Pereszlényi Pál nyelvtanának fordításához, in PERESZLÉNYI, *A magyar nyelv grammatikája*, 11–26. especially 21. On Szenczi Molnár see SZATHMÁRI, István, *Régi nyelvtanaink és egységesülő irodalmi nyelvünk*, Budapest, Akadémiai, 1968, 303–323. Aside from Alvarez’s *De institutione grammatica*, which served as a structural and analytical pattern for Pereszlényi, the examples of the Hungarian language were taken from the Bible translation of another Jesuit, György Káldi (1573–1634), and from the works of the prominent theologian, Cardinal Péter Pázmány.

⁶² “... in alijs quibusdam Sacrae lingvae imitatricem Ungaricam... Quod argumento est hanc ab illa primarum lingvarum Matre in Babylonica Idiomatum Genesi stemma duxisse.” Pereszlényi, *Grammatica*, 2.

⁶³ “...quam Ungari miram Hebraeorum brevitatem aemulantes, ex ultimis Pronominum literis, aut syllabis, substantive affixis, formare solent.” Pereszlényi, *Grammatica*, 2. “Nota hic, his Pronominibus possessivis, Enyim, Tied, övé, Miénk, Tiétek, övék, Ungaros imitate artificium Hebraeorum, breviter, & una voce complestendi substantive cum Pronominibus possessivis per omnes personas, & numerous; imo etiam exrendere ad ipsa verba saltem secundae (ut hic nominatur) Conjugationis. Tradentur haec ars capite saquenti. Quam Ungarorum cum Hebraeis aemulationem facile advertent, qui Hebraicorum affixorum notitiam habent.” *Ibid.*, 44–45.

radix;⁶⁴ and to Hiphil and Hophal as parallels of the causative conjugation of Hungarian verbs,⁶⁵ are the only specific comparisons between the two languages. Pereszlényi possibly assumed his readers would be less familiar with the nuances of Hebrew grammar than the readers of Sylvester, Szenczi Molnár or Komáromi Csipkés. Having no other work of Pereszlényi's at our disposal, it would be unfair to say anything more about his knowledge of Hebrew. His *Grammatica* seems to be a genuine schoolbook meant for Hungarian students, though it always compares Hungarian grammatical elements with Latin ones, and describes some grammatical features more clearly and originally than any previous grammar.⁶⁶

To conclude our survey of grammarians we should throw some light on the activities of Miklós Tótfalusi Kis (1650–1702) who commenced studying theology in the Protestant school of Nagyenyed⁶⁷, then went on to learn typography for nine years in Amsterdam. Miklós Tótfalusi Kis founded a printing house in Kolozsvár in 1693.⁶⁸ He made a revision of the Hungarian translation of the Bible (Amsterdam, 1683) which was highly criticised because of its modifications of the previous editions. Tótfalusi wrote an *Apologia Bibliorum* in 1697⁶⁹ in which he defended his work. The third part of this book is called *Ratiocinatio de orthographia (Orthographical rationale)*;⁷⁰ it is not a systematic grammar and only the orthographical problems of Hungarian are discussed, nevertheless it utilises several other grammatical features of Hungarian.

⁶⁴ PERESZLÉNYI, *Grammatica*, 74. “ob quam causam etiam Hebraei pro radice ponunt tertiam personam.” This description is taken from Szenczi Molnár, *Novae Grammaticae*, 86. Cf. Dán, Róbert, Szenci Molnár Albert és Conrad Vietor, in S. Csanda – B. Keserű (ed.), *Szenci Molnár Albert és a magyar késő-renaisszánsz*, Szeged, MTA Irodalomtudományi Intézet, 1978, 286.

⁶⁵ “...habent Ungari verba Mandativa... correspondentque Hebraicis verbis in *Hiphil*”; “Item quaedam, quae significant actionem ejusdem in leipsum, ficut apud Hebraeos verba *Hophal*,...” PERESZLÉNYI, *Grammatica*, 114.

⁶⁶ The major achievement of Pereszlényi in describing the Hungarian language was his morphological analysis. Cf. CSER, András, Pál Pereszlényi and the development of morphological analysis in the early grammars of Hungarian, *Acta Linguistica Hungarica* 55 (2008) 3–21.

⁶⁷ Today's Aiud in Transylvania, Romania. Egidio-polis or Brucla in Latin and Straßburg am Miesch in German.

⁶⁸ Clausenburg in German, today's Cluj-Napoca in Transylvania, Romania. This was the first printing house in Hungary printing Hebrew books. Cf. DÁN, Róbert, *A héber könyv Magyarországon*, in D. D. Frank (ed.), *Dán Róbert, Fejezetek a héber könyv történetéből Magyarországon*, Budapest, Jordan Euro-Atlanti, 2010, 15–20, especially 16.

⁶⁹ TÓTFALUSI KIS, Miklós, *Apologia Bibliorum*, Claudiopoli, 1697.

⁷⁰ ZSILINSZKY, Éva (ed.), *Tótfalusi Kis Miklós: Számvetés a helyesírásról. Ratiocinatio de orthographia*, Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság, 2011, 24–96. The original work has no page numbering, therefore the page numbering of this reprint edition will be used from now on. (The reprint text is on even pages, the Hungarian translation is on odd pages).

By way of introduction his *Ratiocinatio* mentioned the previous grammar writers, Szenczi Molnár, Geleji and Medgyesi, as scholars who were correcting “*abusum & corruptelarum*” “to give a good example in urging their nation to apply the correct use of language in speech as well as in writing.”⁷¹ This is also the goal of Tótfalusi Kis, who declared his opponents illiterate (*rudiores*), and maintained that the Bible translations were made on the behalf of the common people, since “those who understand Latin and other languages could use the Hebrew, Greek, and Latin Bibles.”⁷² Latin, Greek and Hebrew are the most natural sources of reference for the *Ratiocinatio* to illustrate with parallels the correct pronunciation and writing of Hungarian.

Considerable knowledge of Hebrew is expected of his readers by Tótfalusi Kis,⁷³ who uses Hebrew characters and does not explain his Hebrew grammatical references.⁷⁴ Consequently we can presume that by the end of the seventeenth century it was natural to use the characteristics of Hebrew grammar when teaching Hungarian grammar. Throughout *Ratiocinatio* elements of Hebrew grammar are employed: *pronomem affixum* (pp. 28, 30, 38),⁷⁵ *status constructus* (p. 28), *radix/thema* (pp. 30, 38-50, 64), *radix* as the 3rd person singular (p. 40, 72),⁷⁶ Hebrew conjugation (*Kal*: pp. 40, 56, 68; *Pihel* [sic!]: pp. 40, 56, 66, 68; *Hiphil*: p. 40), the tripartite division of the parts of speech: *nomen*, *verb* and *particle* (p. 48, 56, 62), the use of the particle ׀ (p. 50), *litterae servile* (p. 60), Hebrew phonetics (pp. 72–92: *begadkefat* letters, *s’wa’ mobile*, *mater lectionis*, *maqgef*, *dagesh lene*, *dagesh forte*).⁷⁷

We can assert, therefore, with Róbert Dán, “that in Hebrew philology Miklós Tótfalusi Kis exceeded the knowledge required for Bible translation, and as a

⁷¹ “...ut inducer possent gentem ad curam linguae suae habendam, tum in loquendo, tum in scribendo.” ZSILINSZKY, *Tótfalusi: Ratiocinatio*, 24.

⁷² “...qui linguam Latinam vel etiam alias lingvas intelligunt, illi possunt etiam Bibliis Hebraic. Graec. vel Latinis uti & utuntur” Ibid., 78–80.

⁷³ Dán assumes that “... the knowledge of Hebrew, though on an elementary level, was attainable in Hungary.” DÁN, Róbert, A héber stúdiumok háttere Magyarországon, in R. Dán (ed.), *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, Budapest, Akadémiai, 1973, 25–36, especially 34.

⁷⁴ Cf. Tótfalusi’s remark: “ut taceat de Hiphil, quod omnibus notum est” (except Hiphil, that is known by all). ZSILINSZKY, *Tótfalusi: Ratiocinatio*, 40.

⁷⁵ The invention of Tótfalusi is to differentiate between the root (*radix*) and the affix. Cf. the note of C. Vladár in ZSILINSZKY, *Tótfalusi: Ratiocinatio*, 100, n. 8.

⁷⁶ Tótfalusi differentiated the Hebrew *radix* as 3rd person singular perfect tense from the Hungarian *radix* as 3rd person singular present tense. ZSILINSZKY, *Tótfalusi: Ratiocinatio*, 40.

⁷⁷ In this section Tótfalusi explains the orthography of Biblical personal names alone, consequently only Hebrew and Greek phonetic rules are referred to.

good philologist achieved his goal of putting his statements on a sound scientific basis.”⁷⁸

CONCLUSION

Those Hungarian Protestant peregrines who were well-trained in Hebrew “were aware of the fact that classical Latin is in form and grammar insufficient to reflect to all the philological characteristics of Hungarian.”⁷⁹ They therefore utilized the status of Hebrew as the primordial language of humanity, a fundamental idea in that era. In the sixteenth and seventeenth centuries a basic knowledge of Hebrew was common among the learned, who regarded it as a necessary part of their training, and so using Hebrew to describe the Hungarian language seemed a natural project.

Hegedűs dismisses their project as “totally irrelevant and devoid of any profound analysis, seeking naively to show a Near Eastern origin for the Hungarian language.”⁸⁰ But it was philologically sound according to the lights of contemporary international science. Its aim was not merely, and not primarily, to connect Hungarian to Hebrew, but to produce a viable system for describing the special phenomena of our language. By doing this they created the first works of Hungarian comparative linguistics.

⁷⁸ “...Tótfalusi Kis Miklós a héber filológiában túljutott a szövegfordításhoz tapadó szükséges ismereteken és széleskörű tudományos bázisra támaszkodva jó héber filológusként végezte el a maga elé tűzött feladatát.” DÁN, Róbert, Tótfalusi Kis Miklós és a héber filológia, in Sz. Gomba – G. Haiman (ed.), *Tótfalusi Kis Miklós előadások. Debrecen, 1985. április 25–27. Nicholas Kis Tótfalusi. Conference reports. Debrecen, Hungary 25-27 April 1985*, Debrecen, 1985, 31–38, especially 35-36. On the skill and ability of Tótfalusi to Hebrew philology see also KOLTAI, Kornélia, Tótfalusi Kis Miklós munkájának hebraisztikai vonatkozásai, in Zsilinszky, *Tótfalusi*, 17–21.

⁷⁹ “A külföldi egyetemeken tanult tudós elit számára világos, hogy a klasszikus latin nyelv mint kizárólagos minta, továbbá a latin kategóriarendszer átvétele nem elégséges valamennyi magyar nyelvi jelenség lefedésére.” KOLTAI, Tótfalusi Kis Miklós, 17.

⁸⁰ “Teljesen hangsúlytalan, mindenféle behatóbb elemzés nélküli megnyilatkozásokról van szó, melyek lényege az, hogy a magyar nem nyugati, hanem “napkeleti” nyelv, éppúgy, mint a héber.” HEGEDŰS, *A magyar nyelv összehasonlításának kezdetei*, 291.

“DICTATES TO ME SLUMBRING”
– DICTATION AND INSPIRATION IN *PARADISE LOST*

MIKLÓS PÉTI

Critics have long recognized that education is of one of the key themes of *Paradise Lost*.¹ Four of the twelve books of the epic (5, 6, 7, and 8) are devoted to the instruction of Adam and Eve by the archangel Raphael, which God authorizes “Least wilfully transgressing he [i.e. Man] pretend / Surprisal, unadmonisht, unforwarnd” (*PL* 5.244–245),² while in the last two books the archangel Michael reveals the future of mankind, predominantly to Adam,³ but indirectly also to Eve (cf. *PL* 12.610–623). Several attempts have been made to trace in these and other parts of the epic the idea of a reformed education put forth in Milton’s treatise *Of Education*,⁴ and the past few decades have seen an unprecedented surge in criticism concerning the ways in which Milton’s epic educates readers through active choice-making in the interpretive process, and thus serves on a practical level the purpose of “justify[ing] the wayes of God to men” (*PL* 1.26).⁵ It is interesting

¹ For a brief general overview of the question see LEWALSKI, Barbara K. (ed.), *John Milton: Paradise Lost*, Oxford, Blackwell, 2007, xvii–xxv. Research for this paper was supported by the Hungarian Scientific Research Fund, OTKA (Grant No. 101928), and the Bolyai János Research Scholarship.

² In this paper I quote Barbara Lewalski’s edition of *Paradise Lost* (LEWALSKI 2007) and give parenthetical references to book and line numbers within the text. On Raphael’s special educational method, see THICKSTUN, Margaret Olofson, Raphael and the Challenge of Evangelical Education, *Milton Quarterly*, 35 (2001), 245–257.

³ On Michael’s special method of instruction see, LARES, Jameela, *Milton and the Preaching Arts*, Cambridge, James Clarke, 2001, 158–162, and WHEATLEY, Chloe, *Epic, Epitome, and the Early Modern Historical Imagination*, Farnham, Ashgate, 2011, 121–123.

⁴ See, e.g. BUNDY, Murray W., Milton’s View of Education in “Paradise Lost”, *The Journal of English and Germanic Philology*, 21 (1922), 127–152.; HILLWAY, Tyrus, Milton’s Theory of Education, *College English*, 5 (1944), 376–379.; COIRO, Ann Baynes, “To Repair the Ruins of Our First Parents”: *Of Education* and Fallen Adam, *Studies in English Literature 1500–1900*, 28 (1988), 133–147.; ALLEN, Michael, Divine Instruction: *Of Education* and the Pedagogy of Raphael, Michael, and the Father, *Milton Quarterly* 26 (1992), 113–121.; SCHULER, Stephen J., Sanctification in Milton’s Academy: Reassessing the Purposes in and the Pedagogy of *Paradise Lost*, *Milton Quarterly* 43 (2009), 39–56.; etc. For the most recent comprehensive attempt see, GORE, Jeffrey, *Repairing the Ruins: John Milton’s Of Education and the Early Modern Culture of Obedience*, University of Illinois at Chicago, PhD dissertation, ProQuest, 2008.

⁵ This trend in Milton criticism is due to the influence of Stanley Fish’s argument articulated in

to observe, furthermore, that Milton uses the language of education in his poetic self-presentation, most conspicuously in the several invocations, or proems, of the epic. In Book 1 the epic narrator asks the Spirit, to “Instruct” him (*PL* 1.19); in Book 3 he confesses to be “Taught by the heav’nly Muse to venture down / The dark descent, and up to reascend” (*PL* 3.19–20); and in Book 7 he invokes Urania (the heavenly Muse) to “govern” his song (*PL* 7.30). The vocabulary of instruction is also present, albeit indirectly, in the invocation to Book 9 where the narrator pleads to obtain

answerable style [...]
 Of my Celestial Patroness, who deignes
 Her nightly visitation unimplor’d,
 And dictates to me slumbring, or inspires
 Easie my unpremeditated Verse (*PL* 9.20–24)

These last lines seem to present a paradoxical situation. The *OED*’s pertaining definition of the verb “dictate” (which actually quotes Milton’s lines for illustration), i.e. “[t]o state or express in the form of words which are to be written down; to say or read aloud (matter which is to be transcribed)” (*OED* s.v. “dictate” 1a) and “[t]o speak or read in this way; to give dictation” (*OED* s.v. “dictate” 1b), implies a conscious receiver in the communication process, whereas the verb “slumber” denotes a state of mind inert, and a subject neither in profound sleep nor fully awake (*OED* s.v. “slumber” 1a). Were we to take the described situation literally, we would imagine the poet as a drowsy student dozing off – or even unwilling to emerge from a nap – to the drone of the Muse’s voice. We should, however, remember, that “such formulations are conventional,” even appropriate to Milton’s prophetic self;⁶ and the strange situation may well be interpreted in the context of the allegorical dream visions of medieval literature.⁷ Indeed, Milton himself seems to insist that we take these “nightly visitations” seriously: in the invocation to Book 7 he also mentions how Urania visits his “slumbers Nightly” (*PL* 7.29), and sets his “Celestial Patroness” (*PL* 9.21) explicitly against the traditional, classically-inspired figure of the Muse: “For thou art Heav’nlie, shee an empty dreame” (*PL* 7.39).

Thus, while it has been suggested as an explanation for the passage under discussion that Milton thought he was possessed,⁸ “slumbring” might actu-

Surprised by Sin. The Reader in Paradise Lost, Cambridge, Harvard University Press, 1967, (2nd ed.) 1997.

⁶ Cf. NITCHIE, George W., Milton and his Muses, *Journal of English Literary History*, 44 (1977), 77.

⁷ Cf. FOWLER, Alastair, *Milton: Paradise Lost*, Harlow, Longman, 2007, Rev. 2nd ed., 469n.

⁸ *Ibid.*

ally be a traditional motif. But what about the use of the verb "dictate"? Is the reference to "dictation" by the Muse peculiar to *Paradise Lost*, or is it also a traditional theme reaching back to Milton's classical and/or mediaeval and early modern European predecessors? In what sense may "instruction" by the heavenly Muse be described as dictation? And does Milton provide mutually exclusive alternatives when he says that Urania dictates *or* inspires, or is this merely a list of different choices to describe the same process?

Although the lines under discussion are among the most well-known sections of the epic, criticism has rarely addressed these questions. My purpose in this paper, therefore, is to consider some ways in which the word "dictate" and the notion of dictation might be interpreted in the different historical and cultural contexts of Milton's epic project. A thorough consideration of Milton's special view of inspiration should naturally account for the various, e.g. epistemological, ethical, didactic, and even theological, aspects of the motif of dictation; within the confines of this paper I can only attempt some preliminary and tentative answers to the question above focusing mostly on how reference to dictation by the Muse contributes to Milton's self-presentation as an epic poet.

It is a commonplace that dictation functions as an intermediary between oral and written discourses, and has always been associated with a wide range of scenarios and methods of written composition, from the simplest didactic exchange between a master and a pupil, to more complex interactions between authors and scribes, officers and secretaries, or even more recently, nominal writers and their so-called ghosts.⁹ Even among the ancients opinion had been divided over whether dictation helps or hinders the creative process – Dio Chrysostom and Quintilian represent the extreme differences in this question¹⁰ – but its use was widespread in any written composition.¹¹ From antiquity to Milton's time (and well beyond), however, dictation and the asymmetric power relation it involves between master and scribe were simply taken for granted. In Milton's *Of Education*, for example, we find a complete humanist curriculum largely inspired by Milton's early schooldays at St. Paul's in London (where dictating was a basic, well-documented method),¹² but among the frequent references to the students writing and reading no mention is made of taking or

⁹ See HONEYCUTT, Lee, Literacy and the Writing Voice: The Intersection of Culture and Technology in Dictation, *Journal of Business and Technical Communication* 18 (2004), 294–327.

¹⁰ See, Dio Chrysostom 18.18 (for) and Quintilian 10.3.31 (against).

¹¹ Cf. PARK, Yoon-Man, *Mark's Memory Resources and the Controversy Stories (Mark 2:1-3:6): An Application of the Frame Theory of Cognitive Science to the Markan Oral-Aural Narrative*, Leiden, Brill, 2010, 46–48.

¹² Cf. STRYPE, John, *A Survey of the Cities of London and Westminster*, Vol. 1, London, 1603, 25, 164. / <https://www.hrionline.ac.uk/strype/> accessed 22 September 2016.

giving dictation. Notwithstanding this scarcity of reference in Milton's career, dictation and written composition were inseparable even beyond the school bench. Appointed in March 1649 to be Secretary for Foreign Tongues, he obviously had to take dictation from his superiors, and, after he became blind in 1652 he himself was to employ amanuenses to dictate to. Further, he famously dictated *Paradise Lost* (as well as all of his later works), which prompted Richard Bentley (1662–1742) to “attempt a Restoration of the Genuine Milton,”¹³ and initiated a cult of its own in the work of generations of painters from George Romney (1732–1802) to Mihály Munkácsy (1844–1900).¹⁴ Finally, in Milton's case we should not forget about the cognate expression “dictator,” and the author's ambivalent positions on dictatorship, whether they be related to King Charles, Cromwell, God's monarchy in heaven, or conversely Satan, whom Milton actually names the “Great Dictator” in *Paradise Regained* (PR 1.113).

There is, thus, a variety of general contexts involving education, authorship, diplomacy, and the legitimate or illegitimate use or abuse of power to interpret the concept of dictation—and Milton, characteristically, has an intellectual stake in all of these. But his choice of word to describe the process of inspiration is also significant in the context of early modern English literature. Researching the Chadwyck-Healey Literature Online database (LION) for the verb “dictate” and its cognate terms (“dictate” as a noun, and “dictator”) within the period between 1471 and 1700, we might find some interesting interpretations and connotations of the word-family. In accordance with the transparent status of dictation as an educational method, very few texts actually refer to pedagogical situations; the most explicit example being probably in Samuel Colvil's *Whiggs Supplication: or The Scotch Hudibras* (1681):

Sundry Philosophick Asses,
By Dictating, Teaching Classes
Not taking an account again
Making Boys spend their time in vain. (735–738)¹⁵

Far more common, but—given the import of epistolography in early modern culture—perhaps less surprising, is the reference to dictating letters, especially in dramatic texts (in spite of this, the word, quite incredibly, does not appear

¹³ BENTLEY, Richard (ed.), *Milton's Paradise Lost. A New Edition*, London, 1732, a^v

¹⁴ For an overview cf. KOVÁCS, Anna Zsófia, Milton Dictating to His Daughters. Varieties on a Theme from Füssli to Munkácsy, in G. Ittész – M. Péti (eds.), *Milton Through the Centuries*, Budapest, L'Harmattan, 2012, 322–337.

¹⁵ All the quotations below are taken from LION.

in either Shakespeare or Marlowe – both of whom refer to dictators, though). A similarly great number of texts in the period mention dictation by God, the Spirit, or even Satan – in these we can perhaps see the influence of the then-burgeoning dictation theory in Protestant hermeneutics. A characteristic occurrence of the word from 1634 is the *Mirrouer of New Reformation*, an anti-protestant work, pointing out that Beza in his *Creophagia* "preferr'd to be the Diuels scribe" and "without doubt he writ it against the Testament of the Sonne of God, while the Diuel did dictate it unto him." Another example for the same use, but with the opposite value attached to dictation, could be taken from Samuel Wesley's *Life of Christ* (1693):

What passes here, what here we've *done* or *said*,
 Shall be by after-Ages, wond'ring read.
 Four *Scribes* will I to that great *Task* assign,
 Whilst the blest *Spirit* shall dictate every *Line*. (7.363–366)

Or we could consider the following couplet from the front matter of Chapman's *Odyssey* (actually a translation of a Greek epigram):

The great Mæonides doth onely write;
 And to him dictates, the great God of Light.

The above examples are just a sample of the many occurrences of the concept of dictation in early modern literature, and are thus far from representative. However, even from this limited selection of quotes it becomes clear that dictation functions as a thing indifferent: it is always through the qualities and intentions attributed to the persons participating in the dictation process that it becomes part of any critical argument. Milton's use of the word and its cognates throughout his *oeuvre* seems to follow suit: in answer to Salmasius's *Defence of the King*, for example, he refers to his adversary in the *Angli pro populo Anglicano Defensio* as a "vile, mercenary foreigner" who is *perfugarum dictata exscribentus* that is, a "transcriber of what some fugitives dictate."¹⁶ In *Areopagitica* we even find two different types of dictation implicitly contrasted. Expatiating on the pointless and harmful activity of licencing, Milton exclaims:

¹⁶ MILTON, John, *Defensio Pro Populo Anglicano*, Londini, Du Guardianis, 1651, 185; WASHINGTON, Joseph (trans.), *A Defence of the People of England*, London, Nathaniel Rolls, 1695, 188.

"I hate a pupil teacher, I endure not an instructor that comes to me under the wardship of an overseeing fist. [...] Nay, which is more lamentable, if the work of any deceased author, [...] come to their hands for licence to be Printed, or Reprinted, [...] and who knows whether it might not be the dictat of a divine Spirit, yet not suiting with every low decrepit humor of their own [...] the sense of that great man shall to all posterity be lost, for the fearfulness or the presumptuous rashness of a perfunctory licencer."¹⁷

Here book licensors are compared to pupil-teachers (among whose chief tasks must have been dictation to novices), and are explicitly set against the inspired author who receives "dictates" from a "divine Spirit." It seems then that for Milton taking dictation, if received from the appropriate source, might be able to invest with, or divest of authorship as well as authority. In the quoted instances we might recognize traces of Milton's later view on authorship in *Paradise Lost* where, according to Lehnhof, the "desire to assert his authorial status is mitigated by a reluctance to recognize any author aside from God." On the basis of the above excerpts and the actual text of the invocations, however, it seems difficult fully to endorse Lehnhof's argument that Milton "renounc[es] authority" and "effectively surrenders authorship to God, thereby stepping out of the role of the rival-creator,"¹⁸ since the very act of receiving dictation from the heavenly Muse at the same time endows the text of the epic with an authority that manifests itself in Milton's authorship (hence the frequent references to the song as at least partly Milton's intellectual property).¹⁹ It is perhaps not a mere coincidence that the only other occurrence of the word "dictate" outside the invocation to Book 9 in the text of the epic—Adam's warning to Eve that her Reason might "dictate false, and misinforme the Will" (9.355)—treats the same problem of authority from a gendered perspective.

How should we conceive of the Muse's "dictation" in light of the above? Taking into consideration the facts that the narrator claims to receive dictation in a quasi-unconscious state (slumbering), and that his blindness figures emphatically in his poetic self-presentation, we can rule out the possibility that the verb in the invocation to Book 9 refers to Milton's composing of the epic in writing (which, for all we know, never actually took place). Rather, we might find it helpful to

¹⁷ KERRIGAN, William – RUMRICH, John – FALLON, Stephen (eds.), *The Complete Poetry and Essential Prose of John Milton*, New York, Random House, 2007, 948.

¹⁸ LEHNHOF, Kent Russel, *Paradise Lost and the Concept of Creation*, *South Central Review* 21 (2004), 15–41, especially 34.

¹⁹ Cf. "my adventurous Song" (*PL* 1.13); "my Song" (*PL* 3.413); "still govern thou my Song" (*PL* 7.30); "if all be mine" (*PL* 9.46), etc.

draw on the contexts in which the noun "dictate," i.e. an "authoritative utterance or pronouncement attributed to a particular person or source" (*OED* s.v. "dictate" 3a) occurs to describe or explain a range of psychological activities.

In the corpus of texts under scrutiny (*LION*), we may often come across expressions about the dictates of Conscience, Love, Lust, Nature (i.e. human nature), or Virtue, to name just a few of the dozens of possible concepts and faculties associated with the word. Only in a few of these cases is it possible to interpret the expression literally, denoting an utterance to be committed to writing. Interpreted against this background, the celestial Muse's dictation to the slumbering poet would amount to driving or prompting, or, in short, "moving" the poet with the force of a command to compose the epic. Indeed, the other verbs Milton uses to invoke the aid of the muse, "instruct" and "govern", express not so much the narrator's need for information (the "copious matter" of the song (*PL* 3.413)), as his attempt to get the right bearings. But however abstract Milton's conception of inspiration by the Celestial Patroness might be, the poet's choice of words does evoke—at least temporarily—the literal sense of the word, the actual activity of taking dictation from the Muse. This sense is revised in the course of the reading experience: as soon as readers establish the grammatical function of "slumbering," they are bound to realize that the pedagogical or secretarial conventions of dictation simply do not apply here. When the Celestial Patroness "dictates to [the epic narrator] slumbering," she in fact "inspires" (*PL* 9.23), as the continuation of the line (in which Milton uses the conjunction "or" in the sense of *sive*, i.e. to "conflate difference")²⁰ suggests. In other words, readers realize that (somewhat paradoxically) taking dictation from the Muse, an activity which one would normally associate with the surrender of individual creativity, actually contributes to the creative process, resulting in Milton's ambitious project, the "unpremeditated Verse" (*PL* 9.24). Needless to say, this effect is indirectly amplified by the narrator's frequent references to blindness, a disability that presupposes a reverse role (i.e. that of the one dictating) for the narrator than that described in the proem. As a result, the motif of dictation in the description of inspiration, while fully retaining its potential to confer authority on the creative process, is disentangled from its traditional associations of a concrete activity of committing a verbal utterance to writing.

This reinterpretation of dictation complements other aspects of Milton's self-presentation in *Paradise Lost* (e.g. the reference to the "unpremeditated Verse" or the Muse's "easy" inspiration), but it is important to note that we also find a

²⁰ HERMANN, Peter C., *Paradise Lost*, the Miltonic "Or," and the Poetics of Incertitude, *Studies in English Literature 1500-1900*, 43 (2003), 185.

similar strategy of self-fashioning at the very beginning of the poet's career. In his first published piece, the poem entitled "On Shakespeare" Milton similarly reinterprets the idea of the monument by pointing out that it takes readers to commemorate the Bard: "each heart / Hath from the leaves of thy [Shakespeare's] unvalued book / Those Delphick lines with deep impression took" ("On Shakespeare" lines 10–12).²¹ Here the poem's vocabulary (book, impression, leaves) and its actual physical setting (it was printed in the Second Folio) make it clear that Milton commemorates Shakespeare in the context of print culture.²² Yet these early lines also play on the literal sense: the catachrestic image of hearts taking Shakespeare's lines "with deep impression"—that is, as pages to be printed on—might simply refer to being (literally) strongly influenced and even moved by Shakespeare's "Delphick lines."²³ But while decades later, in his reference to the Muse's dictation, Milton seems to promote an essentially spiritual view of inspiration encumbered by material constraints ("evil days," old age and blindness), in this early poem he cherishes the material traces and effects of inspiration, the actual printed book and the astonished readers.

Be that as it may, there is something deeply traditional in Milton's poetic self-presentation in the invocation to Book 9. By managing to disengage the process of poetic creation from writing, the narrator becomes akin to ancient inspired bards. In early Greek epic (in Hesiod and Homer), the vocabulary of poetic inspiration includes expressions of "teaching" as well as "moving" or "prompting" to song, and these might actually signify different perspectives on the same poetic process.²⁴ The *Odyssey*, reputedly Milton's favourite epic, is full of such references: the narrator claims that the Muse prompted the bard (*Odyssey* 8.73), whereas Odysseus praises Demodocus for being well taught by the Muse (*Odyssey* 8.481). One of the bards, Phemius, even makes a dual claim: he confesses to be an autodidact, at the same time he claims the Muse has planted song in his soul (*Odyssey* 22.347). In receiving the celestial Muse's dictation while slumbering, Milton's epic narrator presents himself like Homer's bards: both as someone possessed, i.e. prompted, moved, or instructed by the Muse, and as someone already in possession of the gift of song.

²¹ REWARD, Stella (ed.), *John Milton: Complete Shorter Poems*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, 44.

²² On this point, see MENGES, Hilary, Books and Readers in Milton's Early Poetry and Prose, *English Literary Renaissance* 42 (2012), 119–145.

²³ Cf. *OED* s.v. "impression" 6b

²⁴ For a comprehensive survey, see TIGERSTEDT, E. N., *Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato*, *Journal of the History of Ideas* 31 (1970), 168.

PERCEPTION AND DISSEMINATION

*** * ***

PERZEPTION UND DISSEMINATION

THE RELIGIOUS BELIEFS OF THE EDUCATED CLASSES IN PROTESTANT GERMANY IN THE SECOND HALF OF THE EIGHTEENTH CENTURY

—◀—▶—
HANS ERICH BÖDEKER

I

For Immanuel Kant (1724–1804), as one among many, the Enlightenment, most aptly summarized perhaps as the rise of the faith in the ability of the individual to think for oneself, was primarily a struggle against theology. This was one of the most constant factors in his worldview, and in the worldview of many of his German contemporaries. Kant saw the “regulations and forms” of theology as the “shackles of an internal state of tutelage.”¹ He thus considered the main thrust of the Enlightenment to lie in religious matters, an opinion he expressed several times, and not only in his 1784 essay on the Enlightenment.² Advocates of the Enlightenment aimed to be able to exercise reason openly and freely, and to think for themselves without being directed or influenced by anyone else. Attaining one’s “maturity” in this sense was understood as the freedom to “[make] public use of one’s reason in every respect”. And rational thinking expressed itself precisely both in doubts about dogmas and in criticism of the social face of institutional Christianity. For the German Enlightenment too, Christianity was no longer a self-evident truth; it subjected theology and church to a continuous process of criticism.

¹ Quoted from LIEPERT, Anita, *Aufklärung und Religionskritik bei Kant*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 22 (1974), 359–70, here 362.; cf. CRUMBACH, Karl-Heinz, *Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum*, München – Mainz, Kaiser, 1977.; WINTER, Aloysius, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*. *Europa memoria*, Vol. 1, Hildesheim, Olms, 2000.; HÖFFE, Otfried (ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin, Akademie, 2010.

² KANT, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in *Preußische Akademie der Wissenschaften* (ed.), *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Berlin, Georg Reimer, 1902, 35. (hereafter cited as KANT, *Schriften* AA, i.e. Akademieausgabe)

The German Enlightenment conducted a protracted debate with theology;³ however, from the outset the German Enlightenment was more strongly oriented toward theology than it was in the other countries of Western Europe.⁴ The aim was to purify Christianity, not abandon it, to achieve a new piety and, with the aid of mature and responsible thinking, to overcome the contradictions between salvation and knowledge, religion and reason. The German Enlightenment's criticism of specific aspects of religion and Christianity did not exclude the possibility of accepting some of the fundamental tenets of Christianity. The Enlightenment was a product of religious debates, and not merely a rebellion against it. In the Protestant German Enlightenment struggle against what its protagonists regarded as outdated articles of faith and religious forms, these very protagonists occasionally went so far as espousing deistic and even atheistic positions. However, radical theologians such as Johann Konrad Dippel (1673–1734), Johann Christian Edelmann (1698–1767), Johann Lorenz Schmidt (1702–1749), Carl Friedrich Barth (1740–1792) and Johann Heinrich Schulz (1739–1823) and radical non theological authors such as Karl von Knoblauch

³ For the state of art cf. especially ANER, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle/Saale, Max Niemeyer, 1929.; HIRSCH, Emmanuel, *Geschichte der Neueren Evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 4 vols., 3rd edition, Gütersloh, Gerd Mohn, 1964.; BARTH, Karl, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1947.; SPARN, Walter, *Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland*, in R. Vierhaus (ed.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 18–57.; BÖDEKER, Hans Erich, *Die Religiosität der Gebildeten*, in K. Gründer-K. H. Rengstorf (eds.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Vol. 14, Heidelberg, Lambert Schneider, 1989, 145–195.; NOWAK, Kurt, "Vernünftiges Christentum"? *Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*, Leipzig, Theologische Literaturzeitung, 1999, BEUTEL, Albrecht – LEPPIN, Volker (eds.), *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen "Umformung des Christentums"*. *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Vol. 14, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004.; BARTH, Ulrich, *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.; BEUTEL, Albrecht – LEPPIN, Volker – STRÄTER, Udo (eds.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit. Arbeiten zur Kirchen- und Religionsgeschichte*, Vol. 19, Leipzig, Theologische Literaturzeitung, 2006.; BEUTEL, Albrecht, *Aufklärung in Deutschland. Die Kirche in ihrer Geschichte*, Vol. 4, Part 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.; BEUTEL, Albrecht, *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

⁴ Cf. for instance SORKIN, David, "A Wise, Enlightened and Reliable Piety": *The Religious Enlightenment in Central and Western Europe, 1689–1789*, Southhampton, University of Southhampton, 2002.; SORKIN, David, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton, Princeton University Press, 2008.; MONDOT, Jean (ed.), *Der Kampf der Aufklärung. Kirchenkritik und Religionskritik zur Aufklärungszeit. Concepts & Symbols of the Eighteenth Century in Europe*, Berlin, Berliner Wissenschaftsverlag, 2004.

(1756–1794) were entirely untypical of eighteenth-century Germany.⁵ At the time, the will to reform and transform basic articles of religion had a greater impact.

The Enlightenment did not approach theology and the Church merely from the outside. The process of questioning Christianity and the Church, which were no longer seen as absolute entities, “took place within the Church; indeed the Church itself implemented this process through its appointment of agents; it came about through the will of the faithful. Therein lies the real crisis which the Enlightenment caused in the church.”⁶ And religious issues were no longer confined to the theological discourse proper. Theological topics continued to influence public debate. Not only did theology try to promote certain views of theological issues among the public; the laity also took part by publishing theological writings.

Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), the freest and most experienced spokesman of the German Enlightenment, launched his final and most important theological attack in the 1770s. This precipitated the so-called “Fragmentenstreit” (Fragments Dispute), a theological conflict about the relationship between reason and revelation, in which the Christian sensibility, claiming to have “grown up” and attained its “maturity”, struggled to comprehend the rational content of revealed religion. The theological chapter of the German Enlightenment was not yet closed, and for Lessing, it was always more important than the political and social chapter.⁷

Again, it was characteristic of the German Enlightenment that Lessing fought out this issue before the tribunal of a lay public. By publishing the

⁵ Cf. for this long time neglected topic especially SCHRÖDER, Winfried, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, 2. mit einem neuen Nachwort versehene und bibliographisch aktualisierte Auflage, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2012, and for a short survey see BEUTEL, *Aufklärung* (note 3) 287–295, WILD, Reiner, Freidenker in Deutschland, *Zeitschrift für historische Forschung* 6 (1979), 253–285, which is still a stimulating article.

⁶ SCHMIDT, Kurt Dietrich, *Grundriß der Kirchengeschichte*, 3rd ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 442.

⁷ On the context cf. BOEHART, William, *Politik und Religion. Studien zum Fragmentenstreit (Reimarus, Goeze, Lessing)*, Schwarzenbek, Martienss, 1988.; KRÖGER, Wolfgang, *Das Publikum als Richter. Lessing und die “kleineren Respondenten” im Fragmentenstreit*, Nendeln, KTO Press, 1979.; see also BOLLACHER, Martin, *Lessing, Vernunft und Geschichte: Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, (Studien zur deutschen Literatur), Vol. 56, Tübingen, De Gruyter, 1978. Arno Schilson surveys the literature in Lessings Christentum Kleine Vandenhoeck Reihe 1463 (Göttingen 1980), for the contents of the “Fragments” and the thrust of Lessing’s criticism see SCHILSON, Arno, *Lessing and Theology*, in B. Fischer-T. C. Fox (eds.), *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing*, Woodbridge, Camden House, 2005, 163–170.

Fragmente Lessing was deliberately and against the wishes of his orthodox opponents addressing a reading public which had become accustomed to dealing with theological writings. The polemics surrounding the *Fragmente* reveal that at least in Protestant Germany, the “Fragmentenstreit” involved broad sections of the educated classes. The debate about religion as “an issue of the human being” (J. J. Spalding) had been transferred into the bourgeois public sphere and multiplied by the flourishing moral weeklies, review journals,⁸ and literary journals. Even the contemporary works of literature reflected a preoccupation with religious subjects.⁹

In part the debate with theology and the biblical worldview took the form of a superficial discussion of theological despotism and superstitious stupidity. No one castigated this discussion more sharply than Lessing: “Don’t dare tell me about the freedom of thought and writing that you have in Berlin. It amounts to nothing more than the freedom being put on the market together with many a stupidity directed against religion. An honest man must soon be ashamed to make use of this freedom.”¹⁰ On the other hand, Lessing himself experienced in the “Fragmentenstreit” and later Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) in the “Atheismusstreit” (Atheism Debate)¹¹ that neither Protestant theologians nor the Protestant Church were strongholds of toleration or Enlightened breadth of mind.

The most powerful intellectual impetus of the Enlightenment and its real driving force derived not from a rejection of belief, but from a new ideal devotion, a new piety created from new forms of religion. Indeed, the Enlightenment,

⁸ Cf for instance KIRSCHER, Roger, *Théologie et Lumières. Les théologiens “éclairés” autour de la revue de Friedrich Nicolai “Allgemeine Deutsche Bibliothek (1765–1792)”*, Villeneuve-d’Asq, Septentrion, 2001.

⁹ Cf. still SCHÖNE, Albrecht, *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*, 2nd ed., Palaestra, Vol. 226, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968; see also MARTENS, Wolfgang, *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*, Tübingen, Niemeyer, 1989; FRIEDRICH, H. E. – HAEFS, W. – SOBOTH, C. (eds.), *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen*. Berlin, De Gruyter, 2011, and WEIDNER, Daniel, *Bibel und Literatur um 1800*, München, Wilhelm Fink, 2011.

¹⁰ Gotthold Ephraim Lessing to Friedrich Nicolai (25.8.1769), in: LACHMANN, Karl (ed.), *Gotthold Ephraim Lessing, Sämtliche Schriften*, 3rd ed., 23 Vols., Stuttgart-Berlin-Leipzig, G. J. Göschen, 1886 – 1924, (hereafter cited as Lessing Schriften LM), vol. 17, 298.

¹¹ For further discussion see KODALLE, Klaus – Michael OHST, Martin (eds.), *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren. Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Vol. 4, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999; ESSEN, Georg – DANZ, Christian (eds.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, and for the biographical background see LA VOPA, Anthony, J., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762–1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, especially chapters 12 and 13.

far from totally rejecting religion, addressed itself to religious questions and attempted to provide its own answers and new justifications of religion.

This structural transformation in the religious beliefs of supporters of the Enlightenment during the second half of the eighteenth century is the subject of this essay. It limits itself to a reconstruction of the main features of the Enlightenment religious-philosophical discourse, and it is not intended as a comprehensive study of the history of piety.¹² Section II begins with an analysis of the subjectivization and individualization of religious conviction. Since the middle of the eighteenth century, the claim by supporters of the Enlightenment that they had “come of age” in religious matters was both a starting point and the aim of the debate that subjected dogma to critical scrutiny. This claim increasingly came to be recognized as the principle behind Enlightened theology, guiding the selection and substantive revision of the traditional articles of religious faith. Criticism of traditional dogma led to careful reinterpretation and ultimately rejection of substantial parts of orthodox dogma, such as the orthodox idea of God and the doctrine of original sin, as well as the traditional notion that man had been created in the image of God (Section III). The development of a religious subjectivity and Enlightened criticism of dogma converged in the rationalization of religion. Traditional historical dogma was replaced by a practically-orientated, seemingly undogmatic conception of “the essence of Christianity” (Section IV).¹³ In the final section Enlightened religious beliefs are presented as beliefs that were predominant among the educated classes (*Gebildeten*). A fundamental feature of the Enlightened religious discourse was the differentiation between Christians with and without a formal education. In theoretical terms this differentiation of two classes of Christians went back to the distinction between church theology – for the uneducated people – and religion – for the educated minority (Section V).

¹² On this cf., among others, FÜRSTENBERG, Friedrich, Der Strukturwandel Protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem, *Archive de Sociologie des religions*, 4 (1959), 71–80.; BOURDIEU, Pierre “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, 12 (1971), 295–334.; DÜLMEN, Richard van, “Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung”, *Geschichte und Gesellschaft*, 6 (1980), 36–59.; DREHSEN, Volker, “Protestant Piety Movements in the Process of Modern Social Differentiation”, *Social Compass*, 29 (1982), 167–85.; THADDEN, Rudolf von, “Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte”, *Geschichte und Gesellschaft*, 9 (1983), 598–614.; see also as a synthesis HÖLSCHER, Lucian, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München, Beck, 2005, chapter 2.

¹³ Cf. WAGENHAMMER, Hans, *Das Wesen des Christentums. eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, *Tübinger Theologische Studien* 2, Mainz, Matthias Grünewald, 1973.

II

As traditional theological principles, governing expectations, ways of thinking and empirical knowledge were questioned in the eighteenth century, a new concept of Christianity developed. The Enlightened religious subject demanded certainty of belief; a growing awareness of individual dignity emerged, answering directly only to God. This meant that Enlightened subjects were no longer prepared to put up with being kept in theological leading strings. Their plea for recognition that they had come of age in religious matters was the turning point in the emergence of an Enlightened religious awareness, something that can hardly be imagined without the long-term process by which subjectivity emerged.¹⁴

The young Gotthold Ephraim Lessing, son of a parson and student of protestant theology, was well aware of the specific conditions governing this change in consciousness, and of its dimensions. "Time will tell whether the person who has learned the fundamental doctrines of Christian teaching and is always repeating them, but without understanding them, who goes to church and takes part in all the rites because it is the useful thing, is a better Christian than someone who has once prudently doubted and has found conviction, or is at least seeking it by the path of inquiry." This is what the twenty year old theology student Lessing wrote to his father, who, although to an extent receptive to new theology, was deeply concerned about his son's religious development. In his letter Lessing continued: "The Christian religion is not a work that one should accept from one's parents on trust. Most people inherit it from their parents in the same way that they inherit property, but their behaviour shows what Christians they are."¹⁵

Lessing, who rejected the state of theological tutelage, could no longer unquestioningly and uncritically see Christianity as a tradition that one could simply accept from ones parents on trust. He demanded forms that would allow him to continue being a Christian without losing his intellectual and moral integrity. Lessing believed that people had to "earn" religious truth "for

¹⁴ Cf. JELLOUSCHEK, Hans, "Zum Verhältnis von Glauben und Wissen", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 93 (1971), 306ff.; THIELECKE, Helmut, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1983.; OELMÜLLER, Willi, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, with a new introduction, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1979.; EBERSOLD, Günther, *Mündigkeit. Zur Geschichte eines Begriffs*, Frankfurt/M. et al, Peter Lang, 1980.

¹⁵ Lessing to his father (30 May 1749); LESSING, *Schriften LM*, Vol. 17, 17f., cf. YAMASUTO, Toshi-masa, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2002, chapter 1.

themselves", not merely accept it. Otherwise, he claimed, man was no longer the subject of his belief, but merely the recipient of someone else's belief. This Enlightened pathos of searching for truth harmonized well with Lessing's high esteem for intellectual and religious subjectivity.

This demand for unconditional recognition of human dignity and freedom was a basic feature of the theological thinking and argumentation of Lessing and his German contemporaries. In 1778, he still declared it his duty "to examine with my own eyes, *quid liquidum sit in causa christianorum*".¹⁶ The credibility of faith of which Lessing repeatedly tried to convince himself was all too often arrogantly and self-confidently thrust aside as a religious problem by his orthodox contemporaries. Again and again, Lessing and others were forced energetically to defend the principle of the dignity of the religious subject. In his reply to his main orthodox adversary in the "Fragmentenstreit", Johann Melchior Goeze (1717–1786),¹⁷ who objected that in Lessing's interpretation the "inner truth" of religion had atrophied into a merely subjective function, Lessing explicitly defended the notion of having come of age in religious matters. In the attribution of "inner goodness" and of "inner truth", Lessing emphasized the connection between subjective experience and the moral motive, orientated by the needs of human beings, which was recognized by contemporary philosophy. This was a basic feature of the view according to which people had come of age in religious matters as opposed to a theonomic view of reality.¹⁸

Lessing's declaration that he was an "enthusiast for theology, not a theologian"¹⁹ expressed the distance separating Lessing from the institutionalized and official theology of his day. The distinction between "enthusiast for theology" and "theologian", predicated upon the notion of thinking (experiencing) for oneself, supported Lessing's claim to individual religious beliefs, which presupposed the freedom to make one's own judgement. In declaring this, however, Lessing threatened the officially sanctioned separation between private opinion and spiritual authority in religious matters.²⁰

The formation of an Enlightened religious subjectivity was also a basic feature of theological developments from the middle of the eighteenth century

¹⁶ Quoted from BARTH, *Protestantische Theologie* (note 3), 203.

¹⁷ Cf. REINITZER, Heimo – SPARN, Walter (eds.), "Verspätete Orthodoxie". *Über D. Johann Melchior Goeze (1717–1786)*, Wiesbaden, Harrosowitz, 1989; HÖHNE, Hans, *Johann Melchior Goeze. Stationen einer Streiterkarriere*. Münster, LIT, 2004.

¹⁸ Cf. LESSING, *Anti.Goeze. Sechster*, Schriften LM, Vol. 13, 178f.

¹⁹ LESSING, Gotthold Ephraim, *Axiomata I*, in H. G. Göpfert (ed.), *Lessings Werke, Theologische Schriften III/ Philosophische Schriften*, Vol. 8, München, Hanser, 1979, 130.

²⁰ *Ibid.*, 109. On the context, cf. BOLLACHER, *Vernunft und Geschichte* (note 7), 80ff, 94f.

on.²¹ This involved more than the mere transfer of contemporary philosophical concerns to theology and the Church or the expression of general eighteenth-century transfer. After all, there was a tradition within Protestant theology which regarded religious individualism as legitimized both by the New Testament notion of faith and the idea of freedom put forward by the Reformation. The emphasis which Protestant Enlightened theology placed on the right to freedom of religious individual belief brought it into conflict with old Protestant orthodoxy, which was attempting to prevent the imminent disintegration of a unified religious culture. Furthermore, Pietism, in standing up for freedom of conviction, a relaxation of the obligation to confess to a religious creed, and the ending of religious polemics, had prepared the ground for theological Enlightenment, even if, for reasons of dogma, it was often critical of it.²²

The theologian Johann Joachim Spalding (1714–1804) turned the development of natural theology into a dependent science of men based on the philosophy of religion. At the same time, building upon the premises of contemporary philosophy, he advocated religious subjectivity. Thus he retrospectively wrote in his autobiography: “I learned to come to terms with myself more and more, and conscience became increasingly important to me.”²³

Above all, however, it was Johann Salomo Semler (1725–1791), the leading representative of historical-critical Enlightenment theology in Germany,²⁴ who reflected upon and developed new approaches to religious individualism in the theological discourse. Semler deserves the credit for having applied the crucial distinction between religion and theology to the modernization of theology.²⁵

²¹ Cf. SPARN, “Vernünftiges Christentum” (note 3).

²² Cf. especially BRECHT, Martin (ed.), *Pietismus im 18. Jahrhundert. Geschichte des Pietismus*, Vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. See also WALLMANN, Johannes, *Der Pietismus*, 2nd ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, as well as useful surveys SCHMIDT, Martin, *Pietismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972, and SCHARFE, Martin, *Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus*, Gütersloh, Mohn, 1980.

²³ SPALDING, Johann Joachim, *Lebensbeschreibung von ihm selbst aufgesetzt und herausgegeben mit einem Zusatz von dessen Sohn Karl Ludewig Spalding*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1804, 15.; for Spalding see now BEUTEL, Albrecht, *Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

²⁴ Cf. HORNIG, Gottfried, *Die Anfänge der historisch – kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, and SCHRÖTER, Marianne, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.

²⁵ Cf. HESS, Hans-Eberhard, *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, PhD thesis, Free University of Berlin, 1974, and AHLERS, Botho, *Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1980, 101ff.

In making this distinction he did not believe that he was introducing anything new. He thought that he was merely bringing up to date a tradition that had long existed. For old Protestant theology, subscribing to the true doctrine as revealed in the Bible, to the *theologia vera*, defined a Christian. Semler, however, distinguished between religion and theology in the sense that subscribing to a Christian religion was what made a Christian, while the term "theology" was reserved for the specialized knowledge possessed only by the Christian teachers, professors, or clergy. In making this distinction Semler's aim was to establish theology as an academic discipline, define its place in the Church, and deprive it of the right it claimed to represent the generality and universality of Christian belief and thinking.

In addition to discriminating between theology and religion, Semler drew a distinction between "public" and "private religion"²⁶ and between "public" and "private theology".²⁷ The notion of "private religion" as opposed to "public religion" meant a personal belief in God, a commitment to the word of God as it had been expressed in the Bible. The element of personal choice and private religion meant that in his beliefs and his practice, the individual was bound neither by traditional doctrines nor by the authority of the church. The private religion of the individual Christian who was prepared to think for himself was no longer committed to the official church dogma.²⁸ This "true, private Christian religion" followed no "prescribed forms"; everyone practiced it "according to his own conscience."²⁹

Thus private religion expressed itself where Christians had found their own independent access to and appropriation of the fundamental truths of the Christian religion. It involved their conscience and feelings, understanding and will, whereas for many, official religion had degenerated into a habit which did not involve their inner selves. If, however, private religion was the individual's personal matter, it was also subject to change as a result of new experiences, ideas and knowledge. But for Semler, private religion meant neither

²⁶ SEMLER, Johann Salomo, *Versuch zu einer freien theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches*, Halle, C. H. Hemmerde, 1777, 7ff., and passim; on the subject of "private religion" cf. esp. RENDTORFF, Trutz, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neuen Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1966, 36ff.; HORNIG, Gottfried, *Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers Begründung des religiösen Individualismus in der Protestantischen Aufklärungstheologie*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 21 (1979), 198–211.

²⁷ *Ibid.*, 181 and passim.

²⁸ SCHÜTZ, C. Gottfried (ed.), *Johann Salomo Semlers letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion*, Königsberg, Nicolovius, 1792, 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

establishing a Christianity of conviction with merely private significance nor limiting Christian belief to an internal sphere of feeling and emotion; in his view it proved its worth mainly in the field of charity.

According to Semler, official theology as “official church doctrine”³⁰ was the reverse of true theology. He interpreted church doctrine and theology as a form of domination.³¹ And in his view the domination of church doctrine was “superficial” and strained, and it conflicted with the claim by supporters of the Enlightenment to have come of age in religious matters. Semler’s critical investigation of Church theology in his work *Versuch einer freien theologischen Lehre* paved the way for limiting the significance of theology to that of a scholarly, academic discipline.³² “Whatever ... is meant by the universality and infinity of religion, one thing is clear: it is intended to make way for theology and an understanding of Christianity which have cast off the shackles of orthodoxy, but are capable of refuting the charge of *apostasy*.”³³ Semler wanted to resist dependence on the criteria of church doctrine, which denounced any free activity by a thinking Christian as a step “outside”, by presenting this “external area” as a space for Christian freedom and “a more general form of Christian existence”. But this does not make religion limitless; it is just that the church must not be allowed to define the limits.³⁴ In Semler’s view, the only limit of the “application of reason to the Christian doctrine and religion”³⁵ was godlessness. Thus the differentiation between “private” and “public religion” was valid only in the context of a Christian society.

Contemporary orthodoxy rejected Semler’s attempt to distinguish between theology and religion because it permitted an individual selection of dogma. Nevertheless, it was widely recognized and soon became part of the established repertoire of arguments in contemporary theological debate. According to Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709 – 1789), one of the leading contemporary “neological” theologians, this distinction was intended to make clear that religion was a matter of individual maturity.³⁶ Thus the term “religion”

³⁰ SEMLER, *Freie Lehrart*, (note 26), § 58.

³¹ SEMLER, Johann Salomo, *Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen*, Leipzig, Beer, 1786, 62. He speaks of the “citizen of the Church” as the “vassal of the Church”, who is preferred to the “moral Christian”, cf. 88, 228f.

³² Cf. HESS, *Semler*, (note 25), 49ff.

³³ RENDTORFF, *Kirche und Theologie*, (note 26), 58ff.

³⁴ SEMLER, *Freie Lehrart*, (note 26), 209.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. especially MÜLLER, Wolfgang Erich, *Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Eine Untersuchung zur Theologie der “Betrachtung über die vornehmsten Wahrheiten der Religion”*, Berlin, De Gruyter, 1984, 35ff., cf. also SCHIKORSKY, Isa, *Gelehrsamkeit und Geselligkeit. Abt Johann Friedrich*

came to designate a more comprehensive context in which doctrine was of only partial significance. "Religion" became the most general category of an undogmatic definition of Christianity. Eventually, it came to mean an individual, Enlightened religious feeling as opposed to dogma, theology and doctrine.

The foreword to Johann Gottfried Herder's (1744–1803) *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* provides a good example of this usage: "Any word that is about religion should be written religiously, that is, conscientiously, and also demands to be read in the same way. ... Religion addresses human feelings; it speaks to impartial conviction. In all groups and classes of society man is permitted to be man only in order to perceive and practice religion. Religion intervenes in all human preferences and drives them in order to harmonize them with itself and direct them to the right path. When religion parts company with a doctrine, it leaves every doctrine in place; but religion does not want to be doctrine. Doctrines separate and provoke bitterness; religion unifies: for in all human hearts it is but one."³⁷

The distinction between theology and religion, between private and public religion, runs through the entire religious theory of the Enlightenment. For Kant, "statutory church belief" contrasted with "pure religious belief".³⁸ And even in Georg Wilhelm Friedrich Hegel's (1770–1831) earliest fragments, which helped him establish his own opinions on the crucial theological questions of the day, we find, among other things, a differentiation between public and private religion.³⁹ He also discussed it as the difference between objective and subjective religion. Against the background of Semler's writings in particular, the historical origins not only of individual points, but also of the whole construction of Hegel's theological argument become clear. This applies especially in passages in which Hegel does not represent the special interest of the professional, free, rational theologian, but argues in favour of the subjectivity of religion. Unlike Semler, however, Hegel thought this difference through, seeing

Wilhelm Jerusalem (1709–1789) in seiner Zeit, Braunschweig, Klosterkirche Riddagshausen, 1989.

³⁷ HERDER, Johann Gottfried, *Christliche Schriften*. 5. Sammlung: Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen, in B. Suphan (ed.), *Sämmtliche Werke*, Berlin, Weidemann, 1876, (hereafter quoted as HERDER, *Werke*) vol. 20, 133–265, here 135.; cf. WOLFES, Matthias, "Das höchste Gut, was Gott allen Geschöpfen geben konnte, war und bleibt eigenes Daseyn." Herders Ideal freier Religiosität, in M. Keßler - V. Leppin (eds.), *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes. Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Vol. 92, Berlin - New York, 2005, De Gruyter, 193–308.

³⁸ Cf. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Schriften AA*, Vol. 6, 109–111.

³⁹ On this cf. OELMÜLLER, *Unbefriedigte Aufklärung* (note 14), 79ff. See also KRÜGER, Hans Joachim, *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, Stuttgart, Metzler, 1966, and TIMM, Hermann, *Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel*, Frankfurt/M., Syndikat, 1979.

the full implications of the rupture. Enlightened criticism of theology was not seen by Hegel as coming from the moderate statement in Semler's "Freie Lehre", in which he explicitly recognized the legitimacy of both Enlightened criticism and church theology as theological attitudes. Hegel asked what this criticism could achieve for religion itself, and thus, against its own one-sidedly emancipated will, turned the Enlightenment back to Christian doctrine and tradition. In this context the young Hegel transformed the traditional problem of the "positivity" of the Christian religion into that of religion itself.

In this respect, Friedrich Schleiermacher's (1768–1834) famous and far-reaching early work, *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) should also be seen not only as an inauguration of a new approach but also as a document of an older one.⁴⁰ In his outline of religion in this book, Schleiermacher was clearly driving at what, in the discourse of the late Enlightenment, was called "private religion" and defined by the fact that it possessed its own potential, independently of official theology. In his arguments Schleiermacher explicitly exposed a "private religion" going beyond the church and official theology. He saw himself as a member of the educated and cultivated classes speaking outside the discipline of theology. He was not addressing theologians on their own ground, but was interested in a dialogue with those who had private views on free religion.⁴¹ He turned to those who were "capable" and "worthy" of "educated" contempt for orthodox religion. And for this reason, the qualities which he sought,⁴² those which allowed people to reflect in an informed way on criticism of religion, were the ability and freedom to pursue an individual and true religion. The declared goal of his "Reden" was to awaken these qualities, to point those who possessed them in the right direction, and, ultimately, to support them in differing from orthodox religion. However, Schleiermacher also saw that church doctrine and individual religious belief were not completely alien to each other. In fact, he attempted to reconstruct the original connection upon which, ultimately, the difference between theology and religion, and public and private religion rested.⁴³

⁴⁰ On this cf. RENDTORFF, *Kirche und Theologie* (note 26).

⁴¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in G. C. Pünjer (ed.), *Kritische Ausgabe*, Braunschweig, 1897, 4, 16; cf. BARTH, Ulrich et al. (eds), *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft*, Berlin - New York, De Gruyter, 1999. See also HUBER, Friedrich (ed.), *Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionsverständnis*, Neukirchen, Foedus/Neukirchner, 2002.

⁴² *Ibid.*, 22f.

⁴³ Cf. RENDTORFF, *Kirche und Theologie* (note 26), 118f, cf. NOWAK, Kurt, *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, and CROUTER, Richard,

Neither the distinction between theology and religion, and public and private religion, nor the explicit call for individual religious belief were exclusive to theological and philosophical discourses. These concepts eventually entered the common language of the educated classes, both in reference to Semler and independently of him. In the second half of the eighteenth century they had become an important part of the Enlightened discussion. The idea that everyone had his/her own private religion was, for instance, quite familiar to the young Johann Wolfgang Goethe (1749–1832),⁴⁴ whose writings and letters were strongly influenced by the ecclesiastical and theological issues both of the Enlightenment and of the movement for spiritual renewal (“Erweckungsbewegung”). He could read the arguments in *Die einzige wahre Religion* (1756),⁴⁵ written by his uncle Johann Michael von Loën (1694–1776), or follow them in Justus Möser’s (1720–1794) response to the work of Jean-Jacques Rousseau (1712–1778).⁴⁶ The idea that everyone had his/her own religion was a recurrent one in Goethe’s work. In *Brief des Pastors* (1773) he wrote: “for on closer examination each of us has his own religion.”⁴⁷ And to Schiller, Goethe wrote that Karl Leonhard Reinhold’s (1757–1823) comments concerning the dispute on Fichte’s alleged atheism amounted to the old saying “that each of us creates his own kind of God and that no one can or ought to deprive him of it.”⁴⁸ Goethe had always claimed that his own religion, which had little to do with a church, represented real religion and true piety. Like all supporters of the Enlightenment, he was convinced of the authenticity and legitimacy of private religion as opposed to theology and the religion of the Church. Looking back to his youth, Goethe wrote in his autobiography: “I studied the different opinions

Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2005.

⁴⁴ On this cf. THIELECKE, Helmut, *Goethe und das Christentum*, München – Zürich, Piper, 1982.; cf. BOLLACHER, Martin art. *Christentum*, in WITTE, Bernd et al. (eds.), *Goethe Handbuch*, vol. 4/1, Stuttgart et al., Metzler, 1998, 165–175, and SCHINGS, Hans-Jürgen art. *Religion*, *Ibid.*, vol. 4/2, 892–898.

⁴⁵ Cf. LOËN, Johann Michael von, *Die einzige wahre Religion, allgemein in ihren Grund-Sätzen, verwirrt durch die Zänkereyen der Schriftgelehrten*, Frankfurt, Fleischer, 1756, esp. the beginning of the second part.

⁴⁶ Cf. still WOLFF, Hans M., Möser’s religiöse Anschauungen und die Aufklärung, *Germanic Review*, 16 (1941), 161–176, here 163.

⁴⁷ GOETHE, Johann Wolfgang, Brief des Pastors zu*** an den neuen Pastor zu***, in E. Trunz (ed.), *Goethes Sämtliche Werke*, Hamburg, Christian Wegner, 1948, ff. (hereafter cited as *Goethe Werke*, HA), Vol. 12, 228–239, here 234.

⁴⁸ J. W. Goethe to F. Schiller, 31 July 1799; the text of the letter in German can be found in RASCH, Wolfdiétrich, *Goethes “Iphigenie auf Tauris” als Drama der Autonomie*, München, Beck, 1979, 115. This English version is available in HERZFELD, Marianne von – MELVIL SYM, C. (trans.), *Letters from Goethe*, Edinburgh, Edinburgh University Publications, 1957, 295.

with diligence, and as I have often heard it said that in the end every human being has a religion of his own, nothing seemed more natural to me than that I should fashion one for myself, and this I did with much satisfaction.”⁴⁹ No doubt, he believed that the creation of individual religious belief presupposed the concept of “natural religion”, something that should form the core of any religion.

The Göttingen lawyer Johann Stephan Pütter (1725–1807) was closer to the Church than Goethe and many of his contemporaries. As a regular church-goer, he never worked on Sundays. But even for him religious belief was a thoroughly personal matter. His distinct intellectual, rational religiosity was based on the claim that he had come of age in religious affairs. Like Goethe, he created his own religious system which was “useful” and “properly ordered”. “For years”, Pütter wrote in his autobiography, “I had made it my business, devoting every Sunday to this invention, to draw up a religious system in a way which seemed to me most usefully to permit a properly ordered overview of the whole and its application to my condition. I achieved this by diligent use of the Bible and all the teachings which I could glean from the sermons, writings or conversations of experienced theologians.”⁵⁰

Finally, we should mention, both as the peak and as the end of the Enlightenment process of the privatization of religion, Friedrich Schiller’s well known verses, titled “My Belief”: “Which religion do I confess? None of those that you mention! And why none? Because of religion.”⁵¹ The claim of the educated classes (*Gebildeten*) that they had come of age in matters of religion could hardly be better illustrated. The consistent privatization of religion in the age of Enlightenment raised individual sophistication *in rebus religionis* to a program. Thus the focus of religion shifted quite logically from the idea of God to the believing subject, from *fides quae creditur* to *fides qua creditur*.

The coining and dissemination of the terms “private religion”, “private theology”, and “private Christianity”, etc.⁵² demonstrate that in the second half

⁴⁹ GOETHE, Dichtung und Wahrheit, part III, book 15, in id., *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Stuttgart – Berlin, [no date], (hereafter cited as GOETHE, *Werke JubA*), Vol. 24., 228; cf. also 201, 209. This English translation is from STEELE SMITH, Minna – BREUL, Karl (trans.), *J. W. von Goethe, Poetry and Truth. From my own Life*, Vol. 2, London, G. Bell & Sons, 1908, 175.

⁵⁰ PÜTTER, Johann Stephan, *Selbstbiographie zur dankbaren Jubelfeier seiner 50jährigen Professorenstelle zu Göttingen*, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1798, 599f.

⁵¹ FRICKE, Gerhard – GÖPFERT, Herbert G. (eds.), *Friedrich Schiller, Sämtliche Werke, Gedichte/Dramen I*, 4th ed. vol. 1, München, Carl Hanser, 1965, 130.

⁵² Cf. HÖLSCHER, Lucian, Religion im Wandel. Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe, in W. Gräßl (ed.), *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, Gütersloh, Kaiser, 1999, 45–62.

of the eighteenth century piety, religious belief, and thinking were starting to separate themselves from the church. The fact that the individual had come of age in religious matters meant that during the Enlightenment a Christianity came into being which was emancipated from the Church. "Church" was no longer identical with "Christianity".

III

"Private religion", the individual, self-reliant appropriation of the truths of Christianity served as a basic feature of the Enlightenment criticism of distinct Christian dogmas. Criticism of the notion of an arbitrary God, which had begun to develop in theology and philosophy in the late Middle Ages, lay at the heart of the call for religious subjectivity. Resistance to what had been called "theological absolutism"⁵³ was an issue of the Enlightenment from the start. For such a God, the world was merely a demonstration of the unlimited sovereignty of His hidden will, not a place in which human aspiration to happiness and autonomy could potentially be fulfilled.

In Gottfried Wilhelm Leibniz's (1646–1716) view, God's sovereign will was limited. For him, God was no longer an arbitrary ruler who acted according to His inscrutable judgement. In fact, Leibniz bitterly refuted this view.⁵⁴ He believed that the basic outlines of God's action were susceptible to reason, even if particular acts were not. Leibniz presupposed that faith and reason were in harmony with each other, and this paved the way for the rationality of creation to be recognized. His notion of God was nothing more than a philosophical version of the Christian idea of God, but it differed quite crucially from the orthodox God. In simplified terms, we could say that Leibniz transformed Luther's unknown God into a revealed God of love, and that the revelation in the gospels was no longer the sole source of knowledge of God's will.

The theological Enlightenment enthusiastically espoused Leibniz's notion of God. The theologian and philologist Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) provides a good illustration of the growing disenchantment with the orthodox

⁵³ For the topic "theological absolutism" see BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, rev. version, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988., esp. second part: *Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung*.

⁵⁴ Cf. KIRCHMANN, J. H. von (trans.), LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Théodicée. Préface*, id. *Theodizee*, Leipzig, Dürr, 1879, II §6, §79 passim., cf. especially SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Die Rationalität der Theodizee*, in H. Poser – C. Asmuth et al. (eds.), *Nihil sine ratione. Nachtragsband, VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2002, 350–357.

idea of God. In his book, *Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion* he saw the God of orthodoxy as fear-inspiring and terrifying. Reimarus went so far as to interpret dissatisfaction with the old belief as the cause of the spread of atheism.⁵⁵ Johann August Eberhard (1731–1809) in turn tried to develop a concept of God which reflected the individualization and increased self-confidence of the supporters of the Enlightenment: “How can we attribute to God, as an additional merit, a blind, arbitrary power which, among humans, we detest under the hated name of tyranny? And yet it is not going too far to accuse the defenders of God’s unconditional power of presenting God as an involuntary tyrant. For they base the happiness and misery of rational beings on the will of God, not merely on a will which we cannot understand, one whose motives we cannot examine; they also claim explicitly that this will is guided by no knowledge, is moved by no causes.”⁵⁶

As a result of their difficulties with the concept of an all powerful, arbitrary God, Protestant Enlightened theologians conceived of a God who granted men insight into his ideas and decisions, who limited his sovereignty, and who allowed open access to his motives. In fact, in his reflections, Reimarus, for instance, drew an explicit comparison with a civil constitution.⁵⁷

The Protestant theological Enlightenment had lost the Lutheran ethos of blind belief and unconditional obedience. As time went by, Enlightened theologians felt increasingly secure in their knowledge and possession of God. In his *Betrachtungen* Jerusalem assumed human beings possessed knowledge of God’s wise intentions, for “their reason is His reason, their feelings are His immutable will; their good and His good are one; His law and their nature are one; the law that they feel within themselves is the imprint of His own supreme perfection.”⁵⁸ Unlike orthodox Lutheran theologians after Luther, Jerusalem

⁵⁵ Cf. REIMARUS, Hermann Samuel, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg, Carl Ernst Bohn, 1772, “Vorbericht”. See also Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Ein “bekannter Unbekannter” der Aufklärung in Hamburg, Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Hamburg, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, and WALTER, Wolfgang (ed.), *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Beiträge zur Reimarus-Renaissance in der Gegenwart. Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Hamburg*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1998.

⁵⁶ EBERHARD, Johann August, *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung von der Seligkeit der heiden*, Berlin - Stettin, Friedrich Nikolai, 1778, 45.

⁵⁷ Cf. REIMARUS, *Abhandlungen* (note 55), pp. 670f.; “Just as in a civil society no exception can be made before the law for one or the other individual without this having wider consequences, and frequent exceptions rob the laws themselves of their force and upset the whole constitution of the state should God so soon forcibly intervene in nature; obstruct, disturb, alter ... the rule? This would change the essence and the nature of things themselves, and strongly support evil.”

⁵⁸ JERUSALEM, Johann Friedrich Wilhelm, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der*

accepted the presence of God only where there is congruence between human and divine categories.

What is more, Enlightened theologians increasingly came to see belief in God as *potestas absoluta* not only as a worship of arbitrariness, but also as a denial of any possibility of human self-assertion. The aims of the theological Enlightenment were to remove fear and to gain an interest in and openness toward the world. "Can God", asked Johann August Eberhard (1739–1809), pastor and professor of philosophy in Halle, "demand mindless obedience and can He base His sovereignty over us on anything but reason and justice? ... The idea of never-ending torment is in friendly league with it; one supports the other ... the horror of religious darkness ruled by a blood thirsty despot. That is why this disfigured religion contains nothing that revives, nothing that gives succor, nothing that could open the heart in a beam of divine love, nothing that would allow the heart to find comfort in the thought of God and in His image a model for imitation. Nothing but doubts and fears tearing apart the tormented soul, for it sees no fitting punishments, but only suffering without end."⁵⁹ This vehement attack on the contents of the old faith cannot conceal however, that neither Eberhard nor most of the German supporters of the Enlightenment were prepared to dispense with religious guidance altogether. The aim of these theological elaborations was not liberation from all anxieties, but a "mild, inspired awe".⁶⁰

August Friedrich Wilhelm Sack's (1703–1786) thoughts about God "not only contained nothing dreadful and disheartening, but in fact something ... peaceful and joyous."⁶¹ "I never", he continued, "felt like a human being with more seemliness and pleasure than when I opened my understanding to the omnipresent evidence of His power, wisdom and goodness, and my heart to the feelings of devotion and love which flowed from them."⁶² For Enlightened theologians, God's wisdom and goodness had become a demonstrable truth. Consequently, for Sack and his contemporaries, they were part of "a providence, which my understanding and my heart require for me to be fully reassured and comforted."⁶³ For Enlightened theologians, God was a known quantity

Religion, Vol. 1, Braunschweig, Waisenhaus, 1772, 335f.

⁵⁹ EBERHARD, *Neue Apologie des Sokrates* (note 56), 346f.

⁶⁰ *Ibid.*, 344.

⁶¹ SACK, August Friedrich Wilhelm, *Vertheidigter Glaube der Christen*, parts 1-7, Berlin, Haude und Spener, 1748–1751, part 4, 33.

⁶² *Ibid.*, part 1, 82.

⁶³ *Ibid.*

that one could count on; according to Spalding, God was “substantiated moral perfection”.⁶⁴

Kant, too, constantly reflected upon “the religious notions and theological doctrines that on the one hand interpreted the will of God as arbitrary and something absolutely alien to men, and, on the other, saw the will of the ethical and religious human being ... as derived from the will of this arbitrary God.”⁶⁵ In his view a free and critical subject could only justifiably accept a religion and morality which had overcome the “empty” or “anthropomorphic” notion⁶⁶ “of an egotistical and despotic divine will”.⁶⁷ Kant rejected a heteronymous derivation of the human will from the will of an arbitrary God in order to make “free belief” possible, and not in order to justify the autonomy of practical reason. He could not imagine Enlightened subjectivity allowing itself to be bound by morality if it was not based on the idea that God was holy and just. For him, man as a rational, free and ethical being ought not to be thought of as a means used by God or a higher intellect for perfecting the universe. “God cannot sacrifice a »rational« creature in the universe; but he can permit it to sacrifice itself. (Here it is assumed that God uses the rational creature merely as a means for perfecting the whole. But there is no moral value in a world in which rational beings are used merely as means to an end).”⁶⁸ For Kant, any such idea of God was fundamentally incompatible with the possibility of humans as beings who could act in moral freedom.

In Kant’s view, Christianity had to be stripped of false notions, especially that of an arbitrary God. This distancing from the orthodox, official Lutheran view of God was accompanied by a change in religious consciousness, as well as by the emergence of a view of the self which regarded the human being as autonomous, a development which was only made possible by this emancipation. The transformation of the orthodox idea of God coincided with the emergence of the modern idea of freedom. For Goethe, for instance, the projection of the master-servant relationship onto the relationship between God and man was totally alien. In his view, it had nothing to do with religious feeling under the conditions created by the Enlightenment. He described the contemporary state of religious awareness using the model of relations between human beings and

⁶⁴ SPALDING, Johann Joachim, *Die Bestimmung des Menschen nebst einigen Zugaben*, Leipzig, Weidmann, 1794, 97.

⁶⁵ OELMÜLLER, *Unbefriedigte Aufklärung* (note 14), 134.

⁶⁶ KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in E. Cassirer (ed.), *Werke*, 11 vols., Berlin, Cassirer, 1912–1922, hereafter cited as KANT, *Werke*.

⁶⁷ KANT, *Schriften AA*, vol. 18, 474.

⁶⁸ *Ibid.*, vol. 17, 202.

the Olympian Gods.⁶⁹ The heroine of his drama *Iphigenie auf Tauris* represents the process of human self-assertion against the unreasonable demands of the Gods: a fine and developed sense of any threat to freedom and self-determination and the demand for autonomy. Goethe was depicting a refusal to submit to the Gods, not a struggle against them.⁷⁰ The protagonists of the Enlightenment discerned the orthodox interrelationship between the conventional idea of God and that of sin.

Supporters of the Enlightenment rejected the dogma of original sin, because it declared that human moral powers were ultimately ineffective and made man totally dependent on divine grace. Enlightened theologians thought that burdening all humans with guilt for Adam's disobedience was contrary to God's absolute goodness.

With Leibniz a fundamental reinterpretation of original sin began. The notion gradually gave way to the idea of metaphysical evil. Evil itself was no longer recognized as an efficient cause in the world or in man. Human corruption became mere human imperfection.⁷¹ While humanity after the fall was the starting point of Martin Luther's thinking, natural men provided the point of departure for Leibniz's reflections on theology. Ultimately, the image of the sinner was replaced by that of a free human being created by God.

Christian notions of a sinful corruption of humanity had already been swept away by the moral weeklies of the mid-eighteenth century.⁷² The journal *Der Mensch*, for example, suggested, that, although "the corrupt character with which we are born [has] permeated [us]", it is nevertheless "something alien, which goes against our nature." While humans were conceived in sin, he wrote, corruption was "not naturally part of human nature ... but had been added to it."⁷³ In other words, sinfulness was accidental, not an essential part of human nature, while the basic features of virtue, he argued, were integral to human nature. The reality of innate sin and the indispensability of divine grace were denied. Evil was now seen as something purely human. The power to overcome it also lay exclusively with men, and it was of course a part of this new

⁶⁹ Cf. RASCH, *Iphigenie auf Tauris* (note 48), 27ff.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Cf. LEIBNIZ, *Theodizee* (note 54), II, § 20, §29, §31; cf. WOLFF, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 4th ed. with occasional additions, Frankfurt/M. - Leipzig, 1738, § 1056; cf. for the theological tradition SCHUBART, Anselm, *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

⁷² Cf. MARTENS, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart, Metzler, 1971, esp. 231ff.

⁷³ Quoted from MARTENS, *Wochenschriften* (note 72), 233.

conception that man alone was capable of conquering it. Atonement, prayer and divine assistants were no longer necessary; what was needed was a rational-ethical conscience. The notion of the total corruption of human nature was replaced by ideas of weakness, flaws and misdirected inclinations, which in every case the human being was capable of overcoming with the aid of reason. Directly connected with these efforts to play down the hereditary nature of human corruption or even to deny it altogether were attempts to repudiate the pessimistic Christian understanding of man.

The rejection of the dogma of original sin by Enlightened theologians culminated in the 1770s. As early as 1745, when he still accepted most other dogmas, Jerusalem was already attacking the doctrine of original sin.⁷⁴ He saw Adam as just a human being who had sinned, but "this sin was not hereditary; nor can there be any question of Adamite sin being imputed to his descendants".⁷⁵ Sharply criticizing "morose Augustine", Jerusalem denied that man was "totally incapable of doing good".⁷⁶ On the contrary, he insisted that there was "a good direction" in human nature.⁷⁷ Jerusalem explicitly asserted this Enlightened view of man against the official, orthodox one.⁷⁸

In 1777 Semler, also sharply criticized Augustine's teachings. In Semler's assessment, Augustine's interpretation of original sin had turned "all humans without distinction into a completely equal *massa perditionis*."⁷⁹ Consequently, he did not count it among the "basic articles of faith",⁸⁰ and anyone could reject it. "Nobody, not a single human being, will be damned by God because of original sin."⁸¹ For the Enlightenment, such damnation would be totally incompatible with God's goodness and justice. Once again, Hermann Samuel Reimarus expressed this most clearly when he stated that it was tantamount to blasphemy to suggest that "God would charge all humans with someone else's sin and then punish them for it."⁸²

The existence of absolute evil was equally firmly denied by Friedrich Schleiermacher.⁸³ His guiding theological principle was that of inherent human

⁷⁴ Cf. ANER, *Theologie der Lessingzeit*, (note 3), 158ff.

⁷⁵ *Ibid.*, 160.

⁷⁶ *Ibid.*, 160.

⁷⁷ *Ibid.*, 162.

⁷⁸ JERUSALEM, Johann Friedrich Wilhelm, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Part 2, vol. 2, 4th ed. Braunschweig, Waisenhaus, 1779, 707.

⁷⁹ SEMLER, *Freie Lehart* (note 26), 362.

⁸⁰ *Ibid.*, 368.

⁸¹ *Ibid.*, 362.

⁸² Alexander, Gerhard (ed.), REIMARUS, Hermann Samuel, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Frankfurt/M., Insel, 1972, vol. 2, 466.

⁸³ Cf. QUAPP, Erwin H. U., *Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten*,

goodness. For him, sin never constituted the whole of human nature, not even its most obvious manifestations. Schleiermacher's achievement was to correct orthodox doctrine by presenting human nature and the powers inherent in it as disturbed, rather than destroyed. In this respect too, he came from the traditions of Enlightened protestant theology.

Kant rejected the notion of "original sin, that is, a sin committed by Adam and Eve", "as a result of which ... a tendency to commit similar transgressions is said to have been inherited by their descendants on the grounds that all humans were fully responsible for themselves",⁸⁴ for "every bad action, if we are seeking its rational origin, must be looked at as if the human being had committed it while in a state of innocence."⁸⁵ Rather, he saw all vices as resulting from an inadequate cultivation of natural talents or their unreasonable use. Kant, however, did not want to belittle the ethical problem of evil. He developed this nexus in the image of the "radical evil" in man.⁸⁶ In it he expressly rejected any natural, biological notion of original sin because it fundamentally failed to address not only the phenomenon of human freedom and responsibility, but the phenomenon of evil too. He criticized those who, all too optimistically, played down evil, as well as those who, with supposed heroic pessimism, assumed that humanity had been completely corrupted by evil.

The doctrine of the inherited sinfulness of human nature as a *topos* which stood in the way of free rational activity by man was a focus of criticism in the work of the young Hegel.⁸⁷ According to him, the subject emasculated by the dogma of original sin was confronted in the doctrine of the dual nature of Christ. However, in Hegel's view the doctrine of original sin was not an explanation of the wretchedness of the human condition, but only a theological concealment. For Hegel, belief in God elevated not man, but God Himself; belief in Christ did not represent the incarnation of an absolute from the beyond, but a projection into the beyond by those who were bound to this world. But this criticism of the theological interpretation of man as a natural being undoubtedly went beyond temporary philosophical and theological positions.

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

⁸⁴ KANT, Immanuel, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), in K. Vorländer, (ed.), *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Philosophische Bibliothek, 47, unchanged reprint of the 1913 edn, Hamburg, Felix Meiner, 1961, 64.

⁸⁵ KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in K. Vorländer (ed.), *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Philosophische Bibliothek, 45, unchanged reprint of the 1956 edn., Hamburg, Felix Meiner, 1961, 43.

⁸⁶ *Ibid.*, 183.

⁸⁷ Cf. KRÜGER, *Theologie und Aufklärung* (note 39).

Goethe closely followed the contemporary theological debate about original sin. He rejected the doctrine “that by the fall human nature has been so corrupted to its innermost core, so that not the least good could be found in it, and that therefore man must renounce all trust in his own powers.”⁸⁸ The deliberate suppression of man’s moral capacity seemed to him particularly pernicious, for this impaired human autonomy and made man totally dependent on divine arbitrariness, which Goethe rejected. His complete confidence in human nature came through again in his rejection, based on a total misunderstanding, of Kant’s image of “radical evil”. Goethe was offended by the fact, that as he saw it, Kant in the end, “dirtied his clean philosopher’s mantle with the blemish of ‘radical evil’”.⁸⁹

“However different the other paths they followed – in their condemnation of the pessimism based on the notion of sinfulness and their optimistic belief in the capacity of human nature for development ... all the spirits of the age, from Goethe ... to Nicolai, from Herder to the simple village priest, were united.”⁹⁰ Ultimately, the image of the sinner was replaced by that of a free and self-reliant human being, created by God.

The Enlightenment’s firm condemnation of pessimism based on a notion of sinfulness was the main prerequisite for its belief in the capacity of human nature for development, and thus for the Enlightenment enthusiasm for education. For Enlightened theologians and philosophers, for Johann Gottlieb Töllner (1724–1774), Eberhard, Schleiermacher etc., rejecting the doctrine of original sin meant that “original sin” became a pedagogical problem.⁹¹ “Behind education”, Kant stated, “lies the immense secret of the perfection of human nature. It is delightful to imagine that human nature will be better and better developed by education and that it can be given a form that is appropriate to humanity. This opens up a prospect of a happy humankind in future.”⁹²

Corresponding to the explicit emphasis on human dignity was the fact that Enlightenment theology placed the traditional dogma of man as made in the

⁸⁸ Cf. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit; Werke HA*, vol. 10, 43f. This English translation is from J. W. von Goethe, *Poetry and Truth. From My Own Life*, introduced and edited by Karl Breul, revised transl. by Minna Steele Smith, vol. 2, 174.

⁸⁹ GOETHE, *Werke Juba*, vol. 37, 288.

⁹⁰ ANER, *Theologie der Lessingzeit* (note 3), 288.

⁹¹ Cf. TÖLLNER, Johann Gottlieb, *Theologische Untersuchungen*, Vol. 1, Part 2, Riga, Hartknoch, 1773, 56–105, 159–200.; SALZMANN, Johann Daniel, *Kurze Abhandlungen über einige wichtige Gegenstände aus der Religions- und Sittenlehre*, facsimile reprint of the 1776 edn., with an afterword by A. Fuchs, Stuttgart, Metzler, 1966; EBERHARD, *Apologie* (note 56), 282ff.

⁹² Kant cited in Johann Bernhard Basedow’s *Ausgewählte Schriften*, ed. by Hugo Göring, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne, 1889, II f.

image of God even more firmly than before at the heart of its anthropology.⁹³ When Jerusalem or Sack, for example, rejected the idea that man had lost his Godlikeness because of original sin, they retained the concept of *imago dei*, but interpreted it in a completely new way. "I know, Oh God! I am a worm", wrote Jerusalem, "a mere nothing compared with You; but I am also your image, which You have honoured by revealing to it Your nature, which makes You the supreme being."⁹⁴ According to Jerusalem, man carried "the sublime image of his Creator" in his reason.⁹⁵ Man was limited by comparison only with God, who was perfection, and with no other living being: "And who are we? By comparison with Him infinitely small infinitely superior to all other creatures..."⁹⁶

On the basis of Creation and the divinity of his own reason, man was able to recognize God's intentions and his own destiny. By realizing his destiny, man could work to perfect the world. Man's actions, taking his likeness to God as a point of reference and deriving from God's love, converted man into a manifestation of divine perfection.⁹⁷ Consequently, Jerusalem could say about man: "He should be a God here on earth ... this is his great vocation, and if he fulfills it, than he carries the image of the Creator worthily."⁹⁸ Thus, religion indicated the path to perfection for humanity.

By juxtaposing the Son of God and the ideal human being, Enlightened theology repeatedly emphasized man's affinity with God, even the divinity of man himself. Herder's view of man's likeness to God belongs in this context.⁹⁹ He saw man as "the image of God in all his power, versatility and allure and, at the same time, a symbol and embodiment of the whole visible and invisible world!"¹⁰⁰ In the tradition of the Enlightenment, Herder derived a man's likeness to God not from the incarnation of Christ, but from the individual actions of man, from his personal "imitation of the Highest".¹⁰¹ This ignored the Pauline assumption that original sin had broken the *imago*, which needed to be restored through Christ, and thus totally devalued Christ's historical incarnation and act of redemption,

⁹³ Cf. KRAUSE, Reinhard, *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770-1805)*, Arbeiten zur Theologie, 2nd series, vol. 5, Stuttgart, Calwer, 1965, 67ff.

⁹⁴ JERUSALEM, *Betrachtungen* (note 58), vol. 1, 259f.

⁹⁵ *Ibid.*, 283.

⁹⁶ *Ibid.*, 330; cf also SACK, *Vertheidigter Glaube* (note 61), Part 4, 73f.

⁹⁷ *Ibid.*, 338.

⁹⁸ *Ibid.*, 339, cf. MÜLLER, *Jerusalem* (note 36), 114 ff.

⁹⁹ For Herder's comments on man's likeness to God cf. esp. his *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*; HERDER, *Werke*, vol. 13, 163ff.

¹⁰⁰ HERDER, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, *Werke*, vol. 6, 21.

¹⁰¹ HERDER, *Lehren zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*; *Werke*, vol. 13, 163.

which in the Christian view was crucial for salvation. For Herder, man was “an analogue of the pervasive, all-feeling Godhead”, even “a god on earth”.¹⁰²

Consequently, man had only to realize himself in order to realize his likeness to God and his own divinity; the model lay within man himself.¹⁰³ Herder saw man’s “higher intellectual power” and the gift of understanding and reason as the structural features of man’s resemblance to God. “No, gracious God”, he wrote, “you did not abandon your creation to cruel chance! You gave instinct to the animals, and you etched your image, religion and humanity in the soul of man.”¹⁰⁴ The idea of man as the image of God no longer meant merely that he resembled God because of his creative powers, but that man was actively involved in the process of educating himself toward humanity. Thus Herder presents man’s likeness to God as a natural aptitude, in which his relationship with God is closely related to the state of being human, to religion and humanity. On the other hand, it is also true “that we are not yet fully human, but are daily becoming it.”¹⁰⁵ Correspondingly, we read elsewhere that man is becoming “more and more the image of God.”¹⁰⁶ Herder’s idea of an involving likeness with God no longer fully accorded with traditional Christian anthropology. In treating humanity as a relative absolute, Herder’s notion of man becoming divine was an important stage in the development of the concept of human autonomy.

From this concept of man as made in God’s image it was only a small step to the idea of the divine nature of mankind. The tension inherent in Lessing’s awareness of “human divinity” was typical of Enlightenment thinkers. Lessing had also identified the sweeping away of the orthodox separation between the divine and the human as the central image of Goethe’s ode *Prometheus*. In this context, the myth of man’s likeness to God lost its pedagogical and heuristic function for Lessing, because the self-assured, thinking, and reasoning individual who freely made his own decisions set his own purpose against God’s divine providence. As a “limited God”, man was called to achieve independence and the elevation of instinct into reason.¹⁰⁷

¹⁰² Ibid., cf. also vol. 15, 1.

¹⁰³ On contemporary pantheism, the study of which, however, is beyond the scope of this article cf. TIMM, Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Vol. 1, *Die Spinozarennaissance*, Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, vol. 22, Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 1974., *ibid.*, *Die heilige Revolution. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Frankfurt/M., Syndikat, 1978.

¹⁰⁴ Ibid., 191. Cf. also 387.

¹⁰⁵ Stolpe, Heinz (ed.), HERDER, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin – Weimar, Aufbau, 1965, Vol. 1, 340.

¹⁰⁶ Cf. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele; Werke*, vol. 8, 291 f.

¹⁰⁷ LESSING, *Das Christentum der Vernunft; Schriften LM*, vol. 16, 177, § 20; 178, § 22.

Goethe's *Zahmes Xenion*: "The more you feel that you are human, the more like the Gods you are",¹⁰⁸ sums up the critical, Promethean and humanitarian mentality for which humans were never merely means, but always also an end. It elevated man to his destiny by assimilating him into the sphere of the Gods. For Goethe, man was the most perfect and the highest being. Made in God's image, mankind possessed divine features.¹⁰⁹ Goethe's religious philosophy climaxes in the notion of man's reverence for his own divinity. "The feeling of human dignity, objectified, equals God", was Goethe's brief comment on Kant.¹¹⁰

In his reading of Kant, Schiller interpreted the phrase "God in us" to mean "moral independence" and "Godlikeness" as the "destiny" and "the goal toward which man aspires."¹¹¹ For Schiller, the idea of man as the image of God did not merely constitute protest against theological orthodoxy, but was also a measure of humanity pursuing its earthly destiny. "Man bears within his personality ... a predisposition for divinity ... the path towards divinity, if one can call something that never leads to its goal a path [has been] revealed to man in his senses."¹¹² Man was to become God – Schiller's goal never changed. Later, however, he no longer found "divinity" in the purely moral will. In *Ästhetischen Briefe*¹¹³ a new way opened through beauty. Godlikeness could be created in harmonious mediation between "wisdom" and "love", "thinking" and "feeling", "grace" and "dignity" – these were the poles around which Schiller's thinking revolved, especially in his later theoretical writings, mainly on aesthetics.¹¹⁴ Nevertheless, Schiller's belief in man's perfectibility in and through beauty had nothing to do with aestheticism. Ultimately, this doctrine of the deification of man by beauty was less a philosophy than a belief. Schiller not merely proclaimed it in his *Ästhetischen Briefe*; for him, the most appropriate medium for portraying this concept was always the work of art itself. Nevertheless, Schiller's belief in man's perfectibility in and through beauty had nothing to do with aestheticism. In his view the difference between divine humanity and the

¹⁰⁸ Goethe, cited in BOLLACHER, *Vernunft und Geschichte* (note 7), 269.

¹⁰⁹ Goethe, *Sprüche*, 903, quoted from FRANZ, Erich, *Goethe als religiöser Denker*, Tübingen, Mohr, 1932, 14f.

¹¹⁰ Goethe, *Randbemerkung zu Kants Kritik der Urteilskraft*, § 86, note, quoted from FRANZ, *Goethe als religiöser Denker*, (note 109), 120.

¹¹¹ SCHILLER, Friedrich, *Philosophie der Physiologie*, in G. Fricke – H. G. Göpfert (eds.), *Sämtliche Werke*, (hereafter cited as SCHILLER, *Werke*), 5th revised edition, vol. 5, München, Hanser, 1976, 250.

¹¹² SCHILLER, *Philosophie der Physiologie*, *Schiller Werke*, vol. 5, 251.

¹¹³ SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, *Schiller Werke*, vol. 5, 570–669.

¹¹⁴ Cf. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, *Schiller Werke*, vol. 5, 433–488, 483 ff.

Godhead lay in the fact that even a divine man would always retain a merely individual perfection.¹¹⁵

IV

This Enlightened criticism of dogma was the prerequisite for a new belief. The self-confident protagonists of the Enlightenment aimed at a reasonable belief; they were convinced that despite all differences, reason and revelation could coexist in harmony. The congruence of faith and reason became a leitmotiv of eighteenth-century theological and philosophical discussions.

Leibniz's writings on religion had a double thrust: he integrated revealed religion into his philosophical system, but only on condition that from now on any biblical exegesis that went against reason was inadmissible.¹¹⁶ This view was later picked up by Christian Wolff (1679–1754): "...divine reason is the source of all truth, and, because of its perfection, it cannot bring forth anything inconsistently; thus what God is said to have revealed cannot go against the truth of reason."¹¹⁷ He conceived of the relationship between reason and revelation as complementary. The counter-rational objection founded on the notion of God's will and omnipotence was inadmissible, "because the reason for God being willing to or able to do anything must also be rationally explicable."¹¹⁸ In this context Wolff made a comprehensive list of criteria for the truth of revelations, and he drew up a system of natural or rational religion. He repeatedly drew attention to suitability as a defense of Christianity.

Nevertheless, there were many variations of detail in the idea of the congruence of faith and reason which formed the central feature of the Enlightenment religious discourse. Lessing's view was that revelation gave men nothing "that human reason, left to itself, would not discover for itself; it merely gives him the most important of these things more quickly." Until men perceived revealed truth as rational, he claimed, they remained unmerited "for the tuition of historical truth", in regard of "providing evidence of necessary rational truth".¹¹⁹

In his study *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Principal

¹¹⁵ On the context cf. KAISER, Gerhard, *Vergötterung und Tod. die thematische Einheit in Schillers Werke*, Stuttgart, Metzler, 1967., and KÖPCKE-DÜTTLER, Arnold, Friedrich Schillers Entwurf eines prometheischen Christentums. Versuch einer Pädagogik der Selbsterhebung, *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1982), 282–300.

¹¹⁶ LEIBNIZ, *Theodizee* (note 54), vol. 1, § 39.

¹¹⁷ WOLFF, *Vernünftige Gedanken* (note 71), § 1014.

¹¹⁸ *Ibid.*, § 80.

¹¹⁹ LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777); *Schriften LM*, vol. 13, 5.

Truths of Natural Religion) Hermann Samuel Reimarus depicted the natural religion of reason and the worship of God it involved in glowing terms. He professed himself a believer in natural religion in which “healthy reason and natural law ... are the real source of all duties and virtues”, in which God is “honoured most humbly, in accordance with rational knowledge.” According to him, any belief that “is not built upon the rudiments of a rational religion” is blind.¹²⁰

Enlightened theologians repeatedly professed the congruence of reason and revelation. Spalding left behind the “barren, dark passages of formalistic religion”,¹²¹ and he called for “a rational notion of the way in which God acts. ... Above all else I should like to see reason receive its crucial rights, undiminished and in full, in inquiry and investigation.”¹²² In Jerusalem’s view, it was not only through revelation that human reason gained a certain degree of insight into the relationship with God. At the same time, he measured the extent and substance of human knowledge of revelation in terms of the development of human reason. Thus he tried to combine his view of the dependence of reason on revelation with his developmental scheme of religion.¹²³ “Up, up my soul!”, Sack exhorted himself in his *Apologie des Christentums* “in order to investigate whether the foundations upon which you have so far built your faith and hopes are true or false.”¹²⁴

Jerusalem’s term “simplicity” summed up the idea that religious statements require no special understanding of dogma and applied to all human beings.¹²⁵ He justified his call for “simplicity” in religion by pointing out that people needed comprehensible instructions in order to practice virtue and attain righteousness. For Jerusalem, the religion of Jesus was at the highest stage of “simplicity”; it was “universal” in that it could lead all humans “to a true and rational knowledge of God”.¹²⁶ Consequently, in his view, “religion” was “the most reliable rational doctrine.” All doctrines which “are accepted as essential elements of religion without knowledge and examination” now came under the heading of “superstition”, “because they have no essential bearing on our

¹²⁰ REIMARUS, Hermann Samuel, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*, 2nd. corrected edition, Hamburg, Piscator, 1755, 720f.

¹²¹ SPALDING, Johann Joachim, *Vertraute Briefe die Religion betreffend*, 3rd edition with an addition, Breslau, Löwe, 1788, 189.

¹²² SPALDING, Johann Joachim, *Gedanken über den Werth der Gefühle in den Christentum*, 5th newly revised and corrected edition, Leipzig, Weidmann, 1784, xiii.

¹²³ Cf. JERUSALEM, *Betrachtungen* (note 58), vol. 3., 801., on this cf. MÜLLER, *Jerusalem* (note 36), 97ff.

¹²⁴ SACK, *Vertheidigter Glaube* (note 61), Part 1, 76.

¹²⁵ Cf. JERUSALEM, *Betrachtungen*, (note 58), vol. 5, 801.

¹²⁶ *Ibid.*, vol. 1, 412.

righteousness or our reassurance".¹²⁷ Reasonableness was declared the crucial criterion of religion: every rational being had the right to think for himself: "Religion without cognition is humanity without reason."¹²⁸ Jerusalem's interpretation paradigmatically left no room for the holy mysteries, for religion was only recognized as religion to the extent that it was known. Ever more determined, he turned from a rational religion of revelation to a revealed religion of rationalism, and he increasingly came to equate reason and revelation. From this theological position it was only a small step to seeing religion merely as one of the mediums with which to fashion a broader intellectual culture.¹²⁹

Kant's concept of "pure rational faith" (*reiner Vernunftglaube*) fits in this context. In discussing the postulate of the highest good in his *Kritik der praktischen Vernunft*, he tried to clarify the idea of "pure rational faith", which was intended largely to correspond to Christian doctrine.¹³⁰ The "moral necessity" of God was a subjective "need" which presupposed ethical convictions and, "in a practical light, can be called belief, indeed, a belief in pure rational faith because pure reason ... is the source from which it springs."¹³¹ This did not mean a belief in reason, not even within the narrow bounds of Kant's *Kritik der reinen Vernunft*, but a belief which necessarily sprang from moral reason, without therefore being equated with morality. Kant drew a distinction between pure rational faith on the one hand and the various manifestations of belief in revelation on the other. He fully approved of rational faith as the essential core of all belief in revelation, which he regarded merely as an aid to reflection. He set the "principle of pure rational religion" (*Vernunftreligion*) against the belief of churchgoing Christians in "suffering and reward."¹³² Kant identified the former with the process of Enlightenment: "The reason for any transition to a new order of things must lie in the principle of pure rational religion as a divine (so not empirical) revelation that is constantly being experienced by all human beings. Once grasped after mature reflection, it is put into practice by reforms gradually implemented, in so far as the new order has to be the result of human efforts."¹³³

Adopting Kant's concept of *Vernunftreligion*, Friedrich Emmanuel Niethammer (1766–1848) attempted to "define the content of religion" and to draw up "principles concerning how its sources should be treated" in his study, *Über*

¹²⁷ Ibid., 407.

¹²⁸ Ibid., 411.

¹²⁹ Cf. Ibid., 745 ff.

¹³⁰ Cf. OELMÜLLER, *Unbefriedigte Aufklärung* (note 14), 204.

¹³¹ Vorländer, Karl (ed.), KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, 38, unchanged reprint of the 9th edition. of 1929, Hamburg, Meiner, 1959, 144 f.

¹³² KANT, *Werke*, Vol. 6, 325; vol. 7, 352.

¹³³ Cf. KANT, *Religion; Schriften AA*, vol. 6, 122, 124.

Religion als Wissenschaft, which was anonymously published in 1795. In his view the “veils” or coverings are still necessary as a temporary expedient, but they would be gradually dispensed with, “clearly an expression of the progress of knowledge.” Niethammer expected that one day, “when the human spirit has gone through the whole course of development ..., positive religion, gradually purified of the accretions which it has acquired in response to the needs of the time, will be elevated into pure *Vernunftreligion*”. This will happen, he suggested, as soon as humankind has reached the stage “at which unveiled truth will no longer dazzle it.”¹³⁴

For contemporaries, intellectual involvement remained an indispensable condition for any religious certainty, but it was not the only one. Few supporters of the Enlightenment claimed that the rational dimension of religion accounted fully for its truth. Rather, they combined belief in a specific canon of fundamental ethical and religious truths with the warmth and sincerity of a sensitive heart. It was the Enlightened theology and not the young Friedrich Schleiermacher that defined emotion as the core of religion. The heart as the seat of feeling could be elevated into something “sacred”, so that feeling and religion came to represent two sides of the same coin: “A person with no religion has no sensibility ... a person with the wrong religion has the wrong sensibility.”¹³⁵ Feeling could hardly be rated more highly. Ultimately, sensibility, virtue and religion were so closely intertwined that an insensitive person was almost considered to be Godless and immoral.

The Enlightened theologians could not ignore this mode of religion, especially because of their critical distance from Pietism. Johann Joachim Spalding excluded from his deliberation both Wolff’s pure reasoning and the unfree type of emotionality which submitted to the prescribed standards of a penitential struggle. But for him both motives continued to be effective in a lively, active moral feeling which was “heartfelt” and “reasonable” in equal measure.¹³⁶ He transformed the apparent autonomy of both reason and emotion into the concept “the integral human being” (*ganzer Mensch*), integrated “head and

¹³⁴ NIETHAMMER, Friedrich Immanuel, *Über Religion als Wissenschaft. Zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden*, Neustrelitz, Hofbuchhandlung, 1795, preface; cf. LINDNER, Gerhard, *Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum*. PhD thesis, University of Erlangen, Nürnberg, 1971.

¹³⁵ BEST, Renate, *Juden und Judenbilder in der gesellschaftlichen Konstruktion einer deutschen Nation (1781–1804)*, in H.-G. Haupt – D. Langenwiesche (eds.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt – New York, Campus, 2001, 200.

¹³⁶ Cf. SPALDING, Johann Joachim, *Die Bestimmung des Menschen*, 5th edition, Leipzig, Weidmann und Reich, 1768, 5.

heart" (*Kopf und Herz*).¹³⁷ In the young Swiss theologian Johann Caspar Lavater (1741–1801), who visited and stayed with him for some time in 1763, Spalding found someone who exemplified this "noble, engaging Christianity": "And the whole warm life of his heart was nevertheless at the time so fully under the sway of an Enlightened, reflective and steady reason ..."¹³⁸

For Jerusalem, too, reasonable subjectivity acquired an effective emotional dimension. He regarded pious "emotion" as an authentic theological principle. Although it was only concerned with the rational evidence of revelation, this was not absolutely necessary. In its simplicity it was sufficient reason for religion and theology: "my experience is my proof."¹³⁹ Because human reason, schooled by Christ's teaching, could recognize God as the creator of the world through intercession from nature, Jerusalem also spoke of a direct relationship between men and God. The ultimate purpose of Christian religion is "to connect men with God as closely and directly as possible, without mediators and intercessors, and to make them willing to do good through trust, gratitude and love of God, which is the easiest and most powerful truth."¹⁴⁰ This sort of religiosity did not rest upon "deep, metaphysical deductions", but turned to "feeling" and spoke directly to the "heart".¹⁴¹

Herder merely emphasized the emotional moment of Enlightened religion: "Religion, even seen as an intellectual exercise, represents the highest humanity, the supreme blossoming of the human's soul ... an exercise for the human heart and the purest direction of its capabilities and powers."¹⁴² On the other hand, he also criticized merely devotional sentiment for diminishing faith, a temptation to which he himself repeatedly fell victim.

Nor did the young Fichte ever suggest that religious truth was fully exhausted by its rational functions.¹⁴³ Rather, he believed that only the religion of the heart achieved the goal of all religions, namely, "the bringing to perfection of

¹³⁷ Cf. LENZ, Jakob Michael Reinhold, Anmerkungen übers Theater, in F. Blei (ed.), *Gesammelte Schriften*, München – Leipzig, Cassirer, 1909–1913, Vol. 1, 221.; for the context cf. SAUDER, Gerhard, *Empfindsamkeit. Voraussetzungen und Elemente*, vol. 1, Stuttgart, Metzler, 1974.

¹³⁸ SPALDING, *Lebensbeschreibung* (note 23), 37.

¹³⁹ JERUSALEM, Johann Friedrich Wilhelm, Predigt über Mt. 22, 39–46, in id., *Zweite Sammlung einiger Predigten*, Braunschweig, Schröder, 1752, 306; Id., *Betrachtungen*, (note 58), vol. 2, 9.

¹⁴⁰ Jerusalem, P. C. (ed.), JERUSALEM, Johann Friedrich Wilhelm, *Nachgelassene Schriften*, second and final part, (Braunschweig, Schulbuchhandlung, 1793, 298.

¹⁴¹ JERUSALEM, Johann Friedrich Wilhelm, Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, Hinterlassene Fragmente, in P. C. Jerusalem (ed.), *Nachgelassene Schriften*, part one, Braunschweig, Schulbuchhandlung, 1792, 300.

¹⁴² HERDER, *Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Werke, vol. 13, 163.

¹⁴³ Cf. PREUL, Reiner, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin, De Gruyter, 1969.

the whole human being”, that is, the “illumination of the understanding and improvement of the heart.”¹⁴⁴ In the context of reflections of sensibility, the young Fichte also described the Christian religion as a “religion of the heart”, a “religion of the good heart”, a “religion of the soul”, an “inner religion”.¹⁴⁵ He contrasted this with a “merely intellectual religion”, a mere “external religion”, which he rejected as a “religion of the memory and the mouth” because it was incapable of touching and transforming men’s inner lives.¹⁴⁶ All forms of a Christianity which had degenerated “into a purely academic study”, in particular, the modern confessional Christianity of habit, he described critically as “religion of the intellect”.¹⁴⁷ This term was synonymous with the Enlightened term *Vernunftreligion* (reasonable religion), which had become vulgarized, and whose meaning had been devalued. Fichte’s criticism of intellectual religion was twofold: first, he suggested, it must necessarily decline into a mere academic discipline which would be the religion of a few intelligent people only,¹⁴⁸ and second, for the many it would degenerate into a “religion of the memory and the mouth”.¹⁴⁹ The intellectualism and indifference which he criticized were symptoms of the same complaint. Fichte regarded indifference above all as an essential feature of north German Christianity of his time.¹⁵⁰

The emotionalization of religious awareness that erupted in connection with sensibility was summed up by Friedrich Schleiermacher in a letter to Friedrich Heinrich Jacobi: “Religiosity is a matter of feeling; what we call religion in order to distinguish it from this in fact is always more or less dogmatics...”¹⁵¹ Schleiermacher defined the distinct sphere of religion in a way independent of morals, referring to the misleading term sense of feeling. However, he did not understand sense of feeling as pure sentimentality or as pure emotion; instead he conceived of sense of feeling as an existentialist moment.¹⁵²

¹⁴⁴ FICHTE, Johann Gottlieb, *Nachgelassene Schriften*, in R. Lauth – H. Jacob (eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Series 2, Vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962, 87.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 75, cf. 87 ff.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 75, 89.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 83, 89.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 87.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 89.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Friedrich Schleiermacher to Friedrich Heinrich Jacobi, in Jonas, L. – Dilthey W. (eds.), *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, Vol. 1, 1st edition, Berlin, Reimer, 1858, 349f.

¹⁵² Cf. BARTH, Ulrich, *Christentum und Selbstbewusstsein: Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhangs von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

The earliest and most perfect non-theological exponent of this religion of the heart and feeling was the poet and moral philosopher Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769). The son of a minister and himself a former student of theology, Gellert was by far the most German author of the second half of the eighteenth century. His treatise, *Betrachtungen über die Religion* aspired to this internalization of religious truth. He believed that the purifying and liberating force of Christianity as the “teaching which makes us wise, virtuous and happy” could only be developed with reference to depths of feeling and sensibility.¹⁵³ Sensibility was the dominant force in Gellert’s personal religious beliefs; as far as he was concerned, anything that did not translate into religious feelings remained merely cold thought.

Beginning in the late 1780s, the term religiosity emerged; at the time, it was equated with piety. Religiosity meant a religious spirit that was based in subjective feeling: “religiosity”, an anonymous article stated in 1798, is “subjective religion that counterbalances our sensuousness.”¹⁵⁴

Equating Christianity with the religion of the heart implied a connection between religion and morality, piety and an ethical view of the self in the medium of a feeling for what is good and true. This was to emerge more clearly later. As religious confession was subjectivized, the moral motif emerged ever more strongly. With time, the ethicized view of humanity necessarily and increasingly spread to religion. Even many leading theologians accepted the view according to which Christian truth was moral in character. The moralism typical of all eighteenth-century theology was repeatedly expressed by Lessing. And in his *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, Wilhelm Abraham Teller (1734–1804), the Helmstedt theologian, reflected on the ideas of moral perfection and inner happiness.¹⁵⁵ Following Spalding, religion was to be seen as “virtue for God’s sake”, which defined what was to be taught and learned in theology.¹⁵⁶

It was only logical that Semler restored the biblical canon to the historical tradition and thus limited its potential authority to “moral teaching” and “instructions for inner improvement”.¹⁵⁷ He retained the notion of revelation,

¹⁵³ Cf. GELLERT, Christian Fürchtegott, *Betrachtungen über die Religion*, in: Id. GELLERT, *Sämtliche Schriften*, Part 5: Reden und Abhandlungen, Leipzig, 1769, 96–123.

¹⁵⁴ Cf. for the transformation of the religious language in the eighteenth century especially HÖLSCHER, *Religion im Wandel* (note 52).

¹⁵⁵ TELLER, Wilhelm Abraham, *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, Helmstedt – Halle, Hemmerde, 1764. “Vorrede” (no page numbers); Cf. NÜSSELER, Angela, *Dogmatik fürs Volk. Wilhelm Abraham Teller als populärer Aufklärungstheologe*, München, Herbert Utz, 1994.

¹⁵⁶ SPALDING, Johann Joachim, *Über die Nutzbarkeit des Predigamtens und deren Beförderung*, Berlin, Voß, 1772, 55.

¹⁵⁷ SEMLER, Johann Salomo, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, Part 1, Halle,

but in essence it was synonymous with a personal, moral religion, and he presupposed that both had a supernatural impact. Thus for him, too, everything depended on the moral success of religion. For Semler, "inner religion was different for different people; only its moral impact was the same."¹⁵⁸ Religion was moral in nature,¹⁵⁹ that is, its "main target ... is individual people themselves, their own moral history, however unequal they may be in social terms and in way of life. A living knowledge of all true evil and misery is to turn these people, who are so corrupt, ruined, and disorderly, into inwardly good people."¹⁶⁰ Religion aimed for moral improvement of the individual on the basis of his own insights, stimulated by religious doctrine. The form was unimportant.

Jerusalem believed that the inner nature of religion was such that it ensured human virtue. Without it, man could not achieve his moral destiny. He saw Christianity as the best means of promoting good in the world because it cast light on reason, improved morals, and strengthened its goodwill among men. "Any religion, any worship of God which does not aim to perfect man, whose ultimate purpose is not virtue and the improvement of man, cannot be pleasing to God."¹⁶¹ "...be perfect, as your Father in Heaven is perfect."¹⁶² Consequently, religion gave man the aim of perfecting himself by holding out the prospect of coming to resemble God by acting morally. This argument was by all means part of the Enlightenment theory of perfectibility.

Enlightened theologians saw Christianity as providing instructions for the achievement of happiness. Ultimately, even orthodoxy would no longer ignore this predominant tendency.¹⁶³ Morality was regarded as man's original direction, for virtue was the way to happiness, and religion had the task of teaching man the "holy obligation of virtue";¹⁶⁴ "By nature, religion and virtue are one."¹⁶⁵ Thus man and his needs became the crucial factor, and the question asked of God was to what extent man could fulfil them. Spalding always "came back to his original purposes, desires and needs of our rational human nature, to the

Hemmerde, 1771, "Vorrede".

¹⁵⁸ Cf. HOFFMANN, Heinrich, *Die Theologie Semlers*, Leipzig, Kreysing, 1905, 60.

¹⁵⁹ SEMLER, Johann Salomo, *Magazin für die Religion*, vol. 1, Halle, Hemmerde, 1780, "Vorrede", xxxiii.

¹⁶⁰ SEMLER, *Freie Lehrart* (note 26), § 51, cf. also § 62: "Anyone who is in Christ, or is a Christian, must be a new person, as it were, a new creature and, by his moral state and behaviour prove himself to be a follower of Christ."

¹⁶¹ JERUSALEM, *Nachgelassene Schriften*, Part 1, (note 141), 303.

¹⁶² *Ibid.*, 308.

¹⁶³ Cf., for example, ANER, Karl, *Das Luthervolk. Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit*, Tübingen, Mohr, 1917, 118.

¹⁶⁴ Cf. SPALDING, *Vertraute Briefe* (note 121), 121f.

¹⁶⁵ JERUSALEM, *Betrachtungen* (note 58), vol. 1, 360.

great and simple aim of being at peace with oneself, and thus logically to the indispensable feeling of the relationship of man against God."¹⁶⁶

Being at peace with oneself had become the supreme goal; being at peace with God was ultimately no more than a means of achieving it. This moral orientation, however, had an impact on the selection of doctrines which could be used in religious instruction. The subjects of this instruction were "the truth of religion", or "principals of Christianity". They could provide justification for practical behaviour, for "[t]his is our religion; the love of God, which actively expresses itself in a general benevolence and love of mankind."¹⁶⁷ Orthodoxy and Pietism had already required the doctrine of faith and knowledge of God to be practical; what was new was a demand for experience not only of "works" but also of "faith". The innovation was not so much the reduction of religion to morality, but to see morality and religion as serving to realize "human destiny".¹⁶⁸ The Christian religion was practical to the extent that it made the achievement of this destiny possible and subject to experience. Thus it was "the most perfect religion one can imagine and that God can demand; the only one that can make us similar to God, charitable towards others, perfect in ourselves, satisfied and happy."¹⁶⁹

In his work *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kant had traced the "meaning of religion" back to the tenet "that there is simply no salvation for man unless he incorporates in general moral principles into his way of thinking."¹⁷⁰ What remained, then, was "pure moral religion"¹⁷¹ as a concept that, because it was an attribute of human reason, could maintain itself. In the concept of "pure moral religion", therefore, Kant combined criticism of theology and positive religion with an attempt to bring out the humanistic content of Christianity. "To the extent that morality is founded upon the concept of man as a free being who nevertheless, through his reason, binds himself by absolute laws, man requires neither the idea of another being over him in order to recognize his duty, nor any driving motive other than the law itself, in order to do his duty."¹⁷² Thus Kant explained the reciprocal dependence of freedom and unconditional practical law as the central destiny of man. He also summed up a long tradition of philosophical criticism of revealed religion by pushing

¹⁶⁶ SPALDING, *Vertraute Briefe* (note 121), 327.

¹⁶⁷ SPALDING, *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes* (note 56), 128, cf. also JERUSALEM, *Betrachtungen* (note 58), vol. 1, 4th edition, 271.

¹⁶⁸ Cf. SPARN, *Vernünftiges Christentum* (note 3), 38 ff.

¹⁶⁹ JERUSALEM, *Betrachtungen* (note 58), vol. 1, 4th edition, 360.

¹⁷⁰ KANT, *Religion; Schriften AA*, vol. 6, 121.

¹⁷¹ Cf. *ibid.*, Vol. 6, 84, 111, 118, 153ff.

¹⁷² KANT, *Religion* (note 85), 3.

to an extreme the traditional reduction of the function of religion to morality and ethics. He did this by rejecting the concept of purpose as incompatible with purely formal moral law that makes absolute demands, thus exposing the limits of morality.

Furthermore, Kant declared that morality inevitably leads towards religion, by which it expands into the idea of a potent, external moral lawgiver, in whose will the ultimate purpose (creation) is what at the same time can and should be "the ultimate purpose of mankind."¹⁷³ Indeed, "at the level of religion, as the highest cause fulfilling these laws", morality "represents an object of veneration", and appears "in its majesty."¹⁷⁴ This, however, must not obscure the fact that religion owes its existence to the human weakness for making actions depend on ultimate purposes, culminating in the idea of the highest good. "Religion (seen subjectively) is recognizing that all our duties are divine commandments. The religion which demands that I must know beforehand that something is divine commandment in order to acknowledge it as my duty is revealed religion (or one which requires revelation); by contrast, one which demands that I must know that something is a duty before I can acknowledge it as a divine commandment is a natural religion."¹⁷⁵ Kant, it is true, no longer recognized the validity of certain religious duties *vis-à-vis* God. This included the comprehensiveness, rational demythologizing of all its supernatural dogmas and the theses of the "moral improvement of human kind", which "is the real purpose of all rational religion."¹⁷⁶

Kant repeatedly and in many different ways defended true morality against a false traditional concept of religion. Although morality leads towards religion, that is, to the recognition of duties as divine commandments, for Kant "divine" did not mean "literally given by God", but signified something as compelling and dignified as if it had originated from a perfect being. Thus for Kant the concepts of God, divine laws, holiness and so on referred to ideals created by man out of the need for moral improvement; ultimately, they were ideals which arose out of the nature of man. The following note by Kant, dating from the mid 1790s, is also characteristic: "Religion is the highest recognition by man of his duties as (*tamquam*) divine commandments. This does not require one to believe that there is a God; it is enough for one to make for oneself an idea of such a being ..."¹⁷⁷ In this sense he interpreted the essence of Christianity

¹⁷³ Ibid., 6.

¹⁷⁴ Ibid., 8.

¹⁷⁵ Ibid., 170f.

¹⁷⁶ Ibid., 122f.

¹⁷⁷ KANT, *Schriften*, AA, vol. 19, 646f.

as morality; the Christian principle of morality, however, is “itself theological” inasmuch as the autonomy of pure practical reason stands for itself, because it does not see knowledge of God as its will at the basis of these laws, but only the achievement of the highest good on condition that these laws are obeyed. It does not even see the real motive for obeying these laws as lying in their desired consequences. The extent to which religion had already become less significant is also shown by the fact that Kant described the moral necessity of accepting the existence of God not as a duty, not merely as a human need. Even without religion man would have to obey the law of morality.

Fichte, too, building on Kant, put forward this view when he referred to virtues which constitute “the real essence” of the Christian religion: “Surrender to the will of God, patience, meekness, sacrificed for the good of the whole ... love of one’s enemies, deep inside into the human heart.”¹⁷⁸ “It is absolutely necessary, and the essence of religion, that man, who insists on the dignity of his reason, should draw upon faith in this moral world order, the transcendence, this divinity which is infinitely superior to all things transient”, Fichte continued, and “regard every one of his duties as a disposition by this order, believe every one of its consequences to be good, that is, beatifying, and submit joyfully.”¹⁷⁹ Man realized the “kingdom of God on earth” in moral action. Ultimately, Fichte’s religion dissolved into morality, or perhaps it would be more accurate to say into free independence, for this was no longer morality in the traditional sense.

As the “morally necessary” cause, God himself was part of ethical action in Fichte’s sense. He was seen as the consummation of morality, and the concept of God was regarded as merely a verbal expression of this living consummation.¹⁸⁰ “This is the true faith; this moral order is the divine, which we accept. It is constructed by doing right ...”¹⁸¹ From the orthodox point of view, therefore, the accusation of atheism directed at Fichte was not entirely groundless, even though it did not do justice to his religious zeal and conviction.¹⁸² Fichte did indeed attempt to “argue away” the existence of God as an independent being. He remained true to himself: “Morality and religion are, in absolute terms,

¹⁷⁸ FICHTE, *Nachgelassene Schriften*, (note 144), 92.; Cf. also 87: “According to this perfecting the whole man is a divine service, and its sublime purpose is illuminating the understanding, and improving the heart.”

¹⁷⁹ FICHTE, Johann Gottlieb, Appellation an das Publikum gegen die Anklage de Atheismus, in I. H. Fichte (ed.), *Werke*, vol. 5, Berlin, 1834-1846, reprinted Berlin, De Gruyter, 1971, 208.

¹⁸⁰ Cf. FICHTE, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, *Werke*, vol. 5, 177-89.

¹⁸¹ *Ibid.*, 185.

¹⁸² On Fichte’s alleged atheism see note 11.

one”, he insisted during the atheism dispute;¹⁸³ “both are interventions by the transcendental, the former through action, the latter through faith.”¹⁸⁴ This, however, remains tied to the “moral revelations of the spirit, which gain reality in action.”¹⁸⁵

According to Kant, morality was merely the “most important part of the highest good”, and “moral principles teach us not so much how to be happy as how to be worthy of happiness.”¹⁸⁶ Fichte, by contrast, considered morality as self-sufficient enough to translate the “Kingdom of God” into reality, even if only by an endless process. This systematization, which led to a totally ethicized Christianity, did not mean that religion had been sacrificed to morality and absorbed by it, but only that religious truths were rigorously related to an ethical view of self and could only be perceived as such. Neither the Enlightened theologians nor Fichte, despite this ambivalence, ever suggested that its ethical foundation accounted fully for the truth of religion. Under the influence of the Enlightenment the religious impulse slowly gave way to a moralizing that promoted independence. This new development appears as a process of gradual transformation of the religious awareness of sin and repentance into moral self-discipline.¹⁸⁷

V

In order to circumscribe Enlightened religion, the supporters of the Enlightenment coined, among others ideas, the notion of “private religion”. It served as a shorthand term for the self-determination of religious belief, for the individualization of religion and for the distancing from the protestant church. The claim to autonomy led to an individualistic undogmatic religion as a result of the criticism of traditional religion. Enlightened reasoning became the test for religion’s humanity. The subjective religion manifested the claim to be entitled, distinctly, to give voice against the Church’s pretension. This individualization of religion exhibited a crucial feature of the Enlightenment religiosity. The Enlightened Christians no longer assumed the Church to be the sole bearer of

¹⁸³ FICHTE, Appellation an das Publikum (note 179), 193 – 238, 209.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ STRACK, Friedrich, *Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrich von Hardenbergs*, Tübingen, Niemeyer, 1982, 206.

¹⁸⁶ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (note 131), 143, 169.

¹⁸⁷ On this cf. the fruitful approach in KITTSTEINER, Heinz-Dieter, From grace to virtue: concerning a change in the presentation of the parable of the prodigal son in the 18th and early 19th centuries, *Social Science Information* 23 (1986), 955-975.

Christian truths, but rather turned also to the distinct religious consciousness of the individual Christian. This dissociation from the Church, however, was not the end of religion, but only the transformation of its traditional appearance.¹⁸⁸

Private religion was obviously from its inception limited to the “more capable individuals”, as Semler had once put it. He elaborated extensively and specifically upon this “theory of two classes of Christians” within the discussion of Enlightenment individualization of religious consciousness.¹⁸⁹ Going against the orthodox line, he defended the right to one’s own perceptions, freedom for theology, doctrine and research, and the “private religion” of the thinking Christian. He explicitly tied the assertion of religious freedom to a specific level of reflection. And given the low standard of education of large sections of the population at that time, Semler reckoned that only a small minority would be bearers of an independent “private religion”. He never failed to refer to the distinction, which he believed that religion had always drawn, between two “classes” of people. Semler’s main concern was that the “capable” should have “the freedom of morally experienced Christians”.¹⁹⁰ Their capabilities entitled them to this freedom, for it enabled them to achieve the ultimate purpose of religion. “Thinking Christians no longer need a teacher.”¹⁹¹ “Only the weak need external order and guidance.”¹⁹² The Church, with its doctrines, provided for “incapable Christians” exactly what “capable Christians” were able to work out for themselves. This distinction between the religion of the educated individual, private religion, and the religion of the Church was one of the most effective transformations within the modern religious culture.

In the preface which Lessing planned for *Nathan der Weise*, for example, (two legible pages survived among his papers, but have since disappeared), the antithesis between reason and revelation acquired an “educational” dimension and foundation: for the less educated “rabble” – revelation; for “scholars” or philosophers, that is in contemporary terms, the *Gebildeten* (educated classes) – reason. Philosophy was seen as the concern exclusively of those who were capable of Enlightenment, even though for Lessing this dichotomy dissolved into a historical-philosophical perspective. Lessing suggested that lower religious

¹⁸⁸ Cf. for the Protestant concept of church, BÖDEKER, Hans Erich, Kirche als Religionsgesellschaft im Diskurs der deutschen protestantischen Aufklärung. Eine Strukturskizze, in L. Hölscher (ed.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung*, Göttingen, Wallstein, 2007, 53–89.

¹⁸⁹ Cf. RENDTORFF, *Kirche und Theologie* (note 26), 53ff.

¹⁹⁰ SEMLER, *Freie Lehrart* (note 26), 6f.

¹⁹¹ *Ibid.*, 8.

¹⁹² *Ibid.*, 180.

instructions should be left to a positive religion that relied on authority, while the more highly educated could obey their own reason.¹⁹³

This view, held by all members of the educated classes, was expressed most clearly of all by Goethe. "Anyone who possesses science and art has religion as well; anyone who possesses neither of these had better have religion."¹⁹⁴ The close reciprocal relationship between education and religion, based on the Enlightened anthropologization of religion, appeared early in Goethe, who repeatedly and persistently explained and defended his "private Christianity". To him, the "true believers" were people of culture and education, of discrimination and taste in things of the world, in the arts, in science and scholarship.

Goethe's statement is emblematic for the transition from the foundational interrelationship between education and private religion to the reciprocity between *Bildung* and religion. The fading of orthodox Protestant piety in the second half of the eighteenth century brought about the reevaluation of *Bildung*. The concept of *Bildung* had religious roots, and contemporaries were still aware of its religious moments.¹⁹⁵ The reciprocal relationship between *Bildung* and religion which was characteristic of the Protestant German educated classes no longer had any connection with the orthodox concept of religion. For Friedrich Schlegel (1772–1829), religion, understood as an awareness of contingency, was the expression of man's submission to a law that was not his own. From this point of view man was not, in essence, free. Therefore, this religion could not educate him, and for Schlegel, as for many of his contemporaries, orthodox theology was merely "a supplement" to *Bildung*, or even a surrogate education.¹⁹⁶

The religion of the educated classes, by contrast, was to all intents and purposes identical with *Bildung*. In 1798, writing in the journal *Athenäum*, Schlegel conceptualised the *Bildung* character of religion: "... and nothing is religious in the strict sense unless it is a product of freedom. We could say: the greater the freedom the more religious; and the more we have of *Bildung*, the less inclined we are to rely on religion."¹⁹⁷ The *Gebildeten* believed that they could dispense

¹⁹³ LESSING, *Schriften, LM*, vol. 14, 445.

¹⁹⁴ GOETHE, *Gedichte und Epen, Werke HA*, vol. 1, 36f.

¹⁹⁵ Cf. TIMM, Hermann, *Bildungsreligion im deutschsprachigem Protestantismus – eine grundbegriffliche Perspektivierung*, in R. Koselleck (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, 57–79.

¹⁹⁶ Cf. RICHTER, Wilhelm, *Der Wandel des Bildungsgedankens, Die Brüder Humboldt, Das Zeitalter der Bildung und die Gegenwart*, Berlin, Colloquium, 1971.

¹⁹⁷ SCHLEGEL, Friedrich, *Athenäumsfragment Nr. 233*, in J. Minor (ed.), *Prosaische Jugendschriften*, 2nd edition, vol. 2, Wien, Konogen, 1906, 241.; on the context of *Bildungsreligion* cf. also MÜLLER, Ernst, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion. Philosophien von der Aufklärung bis zum*

altogether with any form of Church-based Christianity. This was also the line taken by Wilhelm von Humboldt (1767–1835) in his early study *Über Religion* in 1789, incidentally his only work devoted to religion. For him, religion had been entirely absorbed into the context of ideas and feeling. Humboldt, who was interested in the autonomy of *Bildung* as a direct counterpart to Kant's autonomy of knowledge and morality, saw religion as a part of high education. "However much religious ideas contribute to moral affectability on the one hand, they are not inseparably linked with it on the other. The mere idea of intellectual perfection is fulfilling and edifying enough, and is no longer set to require a different manifestation or form."¹⁹⁸ For Humboldt religion was a significant but not necessary element in education. Religion could assist man in his *Bildung*, but it was no longer an absolute requirement. Thus Humboldt had subordinated religion to the general term of *Bildung*. In his own way, he represented the further development of a tradition which had started with Lessing and to a certain extent also with Wieland, Friedrich Nicolai and others: that of the *Gebildeten* seeing themselves as spokesmen and prophets of human dignity, truth, humanity and religion, and thus offering a humanistic message and culture in addition to that proclaimed by the Church.

The young Friedrich Schleiermacher, too, was part of this context, although he very soon broke with the aesthetic enthusiasm for religion displayed by the Romantics. Friedrich Schlegel was certainly right when, in his review, he interpreted the *Reden* as an attempt to harmonize the previously antagonistically opposed forces of "Christianity" and "education of the age".¹⁹⁹ One of Schleiermacher's main aims was indeed to convince his educated audience that as "true" representatives of science, scholarship and art, they were *ex professo*, as it were, religious. When he spoke "of *Bildung* towards religion", he was referring to a comprehensive educational experience in the course of which a man gradually "raised himself above the common standpoint" and achieved an independent, more profound worldview. *Bildung* towards religion meant "an endless forming and shaping of the personality" by transferring ones capacity for enthusiasm, mainly for art, science and scholarship, to the person being educated.²⁰⁰ Schleiermacher's descriptions of *Bildung* show clearly that in essence, it meant the

deutschen Idealismus, Berlin, De Gruyter, 2004, and see also BRAUNGART, Wolfgang – FUNKE, Gotthard – KOCH, Manfred (eds.), *Ästhetische und religiöse Erfahrung der Jahrhundertwenden um 1800*, vol. 1, Paderborn et al., Schöningh, 1997.

¹⁹⁸ HUMBOLDT, Wilhelm von, *Über Religion*, in A. Leitzmann (ed.), *Gesammelte Schriften (Akademieausgabe)*, vol. 1, Berlin, Behr, 1903, 52.

¹⁹⁹ Cf. Friedrich Schlegel's review of Schleiermacher's *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, *Athenäum* 2 (1799), 285–300.

²⁰⁰ SCHLEIERMACHER, *Reden* (note 41), 51, cf. also 37, 62.

same as religiosity. "The phenomenal affinity between *Bildung* and religion proves to be a phenomenal identity. Religion describes the state of the human being who is in the course of perpetual *Bildung*."²⁰¹ At the same time, he regarded clergymen as a significant driving force of the educational process.²⁰²

Within Schleiermacher's science of man, all his statements about the "enhancement of life" in fact described nothing but *Bildung* as such. *Bildung* towards religion ultimately proved to be *Bildung* pure and simple. In his *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, which was published nine years after the *Reden*, Schleiermacher not surprisingly used the expression in his account of academic *Bildung* that he had earlier used to describe religious *Bildung*. The parallels between scholarly and religious life are obvious.²⁰³

Hegel, too, never failed to emphasize the purpose of religion as the means of humanistic *Bildung* and education. "Our palladium" he wrote for example to a friend, "is neither the totality of the regulation of councils, nor the clergy charged with maintaining them, but only the general education of the common people. Our more immediate palladium therefore consists of the universities and the general educational institutions."²⁰⁴ Or again: "Protestantism consists less of a particular confession than of the spirit of reflection and of higher, rational *Bildung*."²⁰⁵

VI

The members of the educated classes saw themselves as spokesmen and prophets of human dignity, truth, humanity and religion, and thus as offering a humanistic message and culture in addition to that proclaimed by the Protestant Church. The "true believers" were people of culture and education, of discrimination and taste in things of the world, in feeling, science and scholarship. Goethe was one of the first to take the word "church" out of the context of revelation and apply it to the world and to the art. As early as 1771 he wrote:

²⁰¹ WINTZSCH, Hans Ulrich, *Religiosität und Bildung. Der anthropologische und bildungsphilosophische Ansatz in Schleiermachers Reden über die Religion*, Zürich, Juris Druck, 1967, 121.

²⁰² Cf. STROUP, John, *The Struggle for Identity in the Clerical Estate. Northwest German Protestant Opposition to Absolutist Policy in the Eighteenth Century*, Leiden, Brill, 1984, passim.

²⁰³ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Mit einem Anhang über eine neu zu errichtende*, Berlin, Realschule, 1808, 108ff.

²⁰⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel an Friedrich Immanuel Niethammer, 10.10.1816, in J. Hoffmeister (ed.), *Briefe von und an Hegel*, 4 vols, Hamburg, Felix Meiner, 1952–1960, vol. 2, 141.

²⁰⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel an Friedrich Immanuel Niethammer, 3.11.1810, *ibid.*, vol. 1, 337.

"... in all countries thinking people, the true believers, will always remain an invisible church." He located it in the area of education and taste. Elsewhere he had stated: "Those who really want to live the true *Leben Menschen*, want to advance more quickly ... those who are serious must therefore adhere to a quiet, almost compressed Church, because to set themselves against the broad tide of the day would be to no avail."²⁰⁶

Members of the largely bourgeois educated classes – lawyers, officials, professors, teachers and clergy – were, in the main, both carriers and targets of this Enlightened religious feeling.²⁰⁷ With their growing self-confidence, they voiced a claim to power in all areas of life, reason, critical thinking, Enlightened humanity, and purified feeling. A fundamental feature of their theological discourse was a separation between Christians with and without a formal education. In theoretical terms, the differentiation of these two classes went back to the systematic separation of theology and religion. Religious Enlightenment referred to the educated classes, the *gebildeten Stände*. Private religion was thus the religion of the *Gebildeten* and, above all, of theologians, who gained insight into their own conduct, both academic and pastoral. A large proportion of the clergy (but not all) participated in this transformation of religious feeling.

This period, however, also witnessed the beginning of a serious decline in theology as a discipline and as a profession, a development of great significance for German cultural history. While it was rare for an established theologian to leave the profession – except for cases such as those of Joachim Heinrich Campe and Christian Gotthelf Salzmann, who switched from theology to teaching, an area in which the boundaries were fluid anyway – it was much more common for people to change direction, either during their theological studies or immediately after having completed them. Gottfried August Bürger (1747–1794), Johann Heinrich Voß (1751–1826), Thomas Abbt (1738–1766), Gotthold Ephraim Lessing, Christian Friedrich Schubart (1739–1791), Jakob Michael Reinhold Lenz (1751–1792), Ludwig Timotheus Spittler (1752–1810), Johannes von Müller (1752–1809), Johann Gottlieb Fichte, and Georg Wilhelm Friedrich Hegel are among those who took this course.

Many of them, and even more others who did not embark upon theological studies at all but who became scholars, officials, or writers, came from the

²⁰⁶ Johann Wolfgang Goethe quoted from the article *Kirche* in Jacob und Wilhelm Grimm (eds.), *Deutsches Wörterbuch*, Vol. 5, Leipzig, Hirzel, 1873, 790–796.

²⁰⁷ Cf. BÖDEKER, Hans Erich, Die "gebildeten Stände" im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert: Zugehörigkeit und Abgrenzungen. Mentalitäten und Handlungspotentiale, in J. Kocka (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation*. Teil 4, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, 21–52.

families of clergymen. The fact that sons of the clergy were now moving into non-theological professions in large numbers was another consequence of the Enlightenment. The social group which thus came to the fore, and must be called an elite, brought with it a particular intellectual and moral schooling and language which it never fully lost. As this group spread through society, so did specific special attitudes, shaped by an academic training, a classical education, the need to appear morally exemplary, and a strong professional ethos.

The same group had become the most important force for the transmission of forms of religious thinking and expression to the secular world. This prevented Enlightenment thinking from losing its connection with religion. The Protestant German Enlightenment was from its beginnings and its essence an Enlightening of religion. Significantly, in the German Enlightenment criticism of religion and its substantiation came into being in tandem and were, in terms of their arguments, reciprocally interrelated. The Enlightenment understood itself as Christian and as an attempt to provide the fundamental principles of Christianity a reasonable basis, released from the narrow confines of both the Church and orthodox theology. After all, Enlightened religion did not culminate in a negative criticism of religion, but aimed at the formation of a religion that tied together autonomous self-determination and reasonable individual religious consciousness, discharging the traditional authoritarian and standardized orthodox protestant religion.

“Secularization”, in the form which it took during the second half of the eighteenth century, especially in the Protestant part of Germany, prevented a turning away from religion. Conversely, it was a crucial factor in the creation of the intellectual climate in which German culture could blossom around 1800. In shorthand terms, this culture could be described as secular, that is, moral-aesthetic in form, and religious, if not Christian in the strict sense, in motivation.²⁰⁸

²⁰⁸ This interpretation has been influenced by SHEEHAN, Jonathan, Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization, *American Historical Review* 108 (2003), 1061–1080.; BARTH, Ulrich Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion, in U. Barth (ed.), *Religion in der Moderne*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 127–165.; HÜBINGER, Gundolf, “Säkularisierung”. Ein umstrittenes Paradigma der Kulturgeschichte, in U. Schneider-L. Raphael (eds.), *Dimensionen der Moderne. Festschrift für Christof Dipper*, Frankfurt/M.-Berlin-Bern, Peter Lang, 2008, 93–106.; and BORUTTA, Manuel, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), 347–376.

PROTESTANTISCHE GELEHRTE UND
DIE VERMITTLUNG MODERNER ÖKONOMIEKONZEPTE
IN UNGARN ZUR WENDE DES 18.
UND 19. JAHRHUNDERTS

— ◊ —
GYÖRGY KURUCZ

EINLEITUNG

Bei der Betrachtung des gesellschaftlichen und bildungsgeschichtlichen Wirkungsumfelds der Reformation in Ungarn, bietet sich als Ausgangspunkt der folgende Grundsatz: Verglichen mit dem in den nördlichen Gebieten Ungarns lebenden deutschsprachigen städtischen Bürgertum und der in dieser Region sesshaften Slowakisch sprechenden Bevölkerung, die überwiegend lutherischer Glaubensbekenntnis war, wurden der in Transdanubien, in der Region zwischen der Donau und Theiss bzw. in den östlich der Theiss liegenden Gebieten lebende und der kalvinistischen Glaubensbekenntnis angehörende Kleinadel und das Bauerntum ungarischer Nationalität mittels des mit der Zeit immer weiter ausgebauten Schulnetzwerks selber zu Trägern und Vermittlern von Bildung und Wissen. Ebenso gehörten in Siebenbürgen die, die sich des kalvinistischen Glaubens anschlossen, fast ausschließlich dem ungarischen Adel oder der ungarischen bäuerlichen Bevölkerung an. Die vom Puritanismus inspirierten Erweckungsbewegungen des 17. Jahrhunderts in Flandern und England, der geistige bzw. intellektuelle Ansporn mit englischen und flandrischen Wurzeln, die in Ungarn geborenen Werke und das von Rason durchdrungene und aufgeklärte Denken u.a. des ungarischen János Tolnai Dali (1606–1660) und János Apáczai Csere (1625–1659) zeugten auf Grund der immer greifbarer präsenten und allmählich fruchtebringenden Verbundenheit mit westeuropäischen protestantischen Wissenszentren von bedeutenden Potentialen und Kapazitäten auf dem Gebiet des Wissenstranfers.¹

¹ Mályusz, Elemér, Magyarország története a felvilágosodás korában. Budapest: Osiris, 2002, S. 56–59., 148–151. Es war nicht ungewöhnlich, dass Apáczai sein aus wissenschaftsgeschichtlicher Sicht bedeutendes ezyklopädisches Werk in Utrecht herausgab: Magyar Encyklopaedia. Azaz minden igaz és hasznos Böltseségnek széprendbe foglalása és Magyar nyelven világrabotsátása Apatzai Csere János által. Utrajecti: Joannis á Waesberge, 1653.

Das bestehende Beziehungsnetzwerk und die funktionsfähige Vermittlung und Übertragung von Wissen konnten sich in der Zeit nach der Vertreibung der Osmanen aus Ungarn bzw. nach dem Freiheitskampf von Ferenc Rákóczi II. in Folge der Rekatholisierungsbestrebungen der zentralistischen Regierungsführung der Habsburger nicht entsprechend wirksam entfalten. Das Wissenstransfer in den ungarischen Gebieten des Habsburger Reiches öffnete in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ungleich der Entwicklung in Westeuropa, längst keine entsprechenden neuen Dimensionen wie es auf Grund der Ausgeprägtheit des institutionellen und persönlichen Beziehungsnetzwerk hätte mit Recht erwartet werden können. Der mittlerweile im wissenschaftlichen Leben Ungarns und Siebenbürgens, insbesondere in den Naturwissenschaften, einsetzende Rückstand musste aufgeholt werden. Es war allerdings nicht vor der zweiten Hälfte der Regierungszeit Maria Theresias (1740–1780), dass es sich mittels der Tätigkeit und dem Wirken des aus Flandern stammenden Arztes der Herrscherin, Gerard van Swieten (1700–1772), eine Möglichkeit hierfür ergab. Obwohl die Regierung lange Zeit versuchte das Studium der protestantischen Peregrinanten an ausländischen Universitäten lediglich auf theologische Fächer einzugrenzen, wuchs der Wunsch unter den ungarländischen protestantischen Studenten immer weiter an, neben Theologie nicht nur juristische, sondern ebenfalls naturwissenschaftliche und vor allem medizinische Studien zu absolvieren. Ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besuchten die Peregrinanten aus Ungarn und Siebenbürgen neben den als traditionell geltenden Universitäten in Flandern (Leiden, Utrecht, Franeker), in der Schweiz (Basel, Zürich, Genf) und in Obersachsen, die wahrhaftig als traditionelle Wissenszentren definiert werden können, mit Vorliebe die zu dieser Zeit als modern geltende, von dem englischen König und hannoverischen Kurfürsten Georg II. gegründete Universität, Georgia Augusta in Göttingen.²

² Szabó, Miklós: Erdélyi diákok külföldi egyetemjárása a XVI–XVIII. században In: Csetri, Elek/ Jakó, Zsigmond/ Sipos, Gábor/ Tonk, Sándor (Hgg.): Művelődéstörténeti tanulmányok. Bukarest: Kriterion, 1980, S. 152–168.; Futaky, István: Göttinga. A göttingeni Georg-August Egyetem magyarországi és erdélyi kapcsolatai a felvilágosodás idején és a reformkor kezdetén. Budapest: ELTE Levéltár, 2007.; Balogh, Piroska: Heyne és Schedius Lajos. A tudományos interakció modellje a göttingeni paradigmában. In: Gurka, Dezső (Hgg.): Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában. Budapest: Gondolat, 2010, S. 127–140.; Krász, Lilla: „Bibliothekmedizin“ kontra „Göttinger Medizin“. Magyarországi és erdélyi diákok a göttingeni orvosi fakultáson a 18. században. In: Gurka, Dezső (Hgg.) Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában. Budapest: Gondolat, 2010, S. 161–173. Über die Gründung der Universität und die wichtigsten Merkmale ihrer Tätigkeit im 18. Jahrhundert: Saada, Anne: Die Universität Göttingen. Traditionen und Innovationen gelehrter Praktiken. In: Bödeker, Hans Erich/ Büttgen, Philippe/ Espagne, Michel (Hgg.) Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken,

Das letzte Jahrzehnt des Jahrhunderts brachte nunmehr auch in Ungarn mit Hinblick auf die Rezeption und Vermittlung von ökonomischen und agrarwirtschaftlichen Kenntnissen eine wesentliche Veränderung. Im Hintergrund dieses Wandels konnte auf keinen Fall die mittlerweile über lange Jahre in Kriege und bewaffnete Konflikte verwickelte zentralistische Regierung der Habsburger vermutet werden, obschon die Behörden von Zeit zu Zeit tatsächlich kampagnenartig den Kenntniszugang mittels der Verbreitung von Wissensmaterialien unterstützten – es wurden z. B. kleinere Pamphlets oder simple „Anweisungen“ zu anbautechnischen Themen in den innerhalb des Königreichs Ungarn gebräuchlichen Sprachen veröffentlicht. Letztendlich war es aber die Gründung einer unikalen Institution, die das Fundament für die Fachausbildung schuf und der Vermittlung moderner agrarwirtschaftlicher Prinzipien verbunden war sowie dazu beitrug, dass ein entscheidender Schritt in Richtung des breiteren Rezeptionsumfelds und der modernen Wissenszirkulation unternommen werden konnte. Aus diesem Grund verdient es unsere besondere Beachtung, dass es an dem 1797 von Graf György Festetics (1755-1819) in Keszthely gegründeten Georgikon³ in den ersten zwei Jahrzehnten des Bestehens dieser höheren landwirtschaftlichen Schulinstitution drei bedeutende Lehrerpersönlichkeiten gab, die jeweils von einem mehrjährigen Studienaufenthalt an westeuropäischen protestantischen Universitäten heimkehrend eine prägende Rolle spielten. Obwohl sie ein Studium der Theologie absolviert hatten, machten sie sich nach ihrer Heimkehr nach Ungarn in erster Linie als Verfasser von agrarischen Werken, praxisorientierte Fachgelehrte, Professoren der landwirtschaftlichen Akademie von Keszthely, somit als Bedienstete von György Festetics einen Namen.

Letztendlich war es das Georgikon, das erstmals in Ungarn den Versuch unternahm eine Umstrukturierung der traditionellen – auf den Ackerbau in Monokulturen, vorwiegend Getreidepflanzen, beharrenden – Anbaumethoden durchzuführen, und zwar entlang rationellen Betriebswirtschaftskonzepten

institutionelle Geographie, europäische Netzwerke. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 23–46. Zur Immatrikulation der ungarländischen Studenten: Selle, Götz von (Hgg.): Die Matrikel der Georg August Universität zu Göttingen 1734–1837. Hildesheim–Leipzig: August Lax, 1937. Über die Rolle der Religion und Protestantischen Aufklärung: Kuhn, Thomas K.: Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

³ Deininger, Imre (Hgg.): A keszthelyi M. Kir. Gazdasági Tanintézet (1865-1885) Évkönyve az itt fennálló Georgikon (1797-1848) rövid történeti vázlatával. Keszthely: Keszthelyi Magyar Királyi Gazdasági Tanintézet, 1885.; Kurucz, György: Advanced Farming and Professional Training: The First Hungarian College of Farming, 1797-1848. In: Vivier, Nadine (Hgg.): The State and Rural Societies. Policy and Education in Europe 1750-2000. Rural History in Europe 4. Turnhout: Brepols, 2008, S. 195-214.

nach englischem und flandrischem Vorbild, sowie die so erlangten Fachkenntnisse und Errungenschaften auf nationalwirtschaftlicher Ebene umzusetzen. Die Neuerungen beschränkten sich allerdings nicht einzig auf die Einführung moderner Agrartechnik; sie richteten sich gleichermaßen auf die Anwendung von Lohnarbeit sowie die Vermittlung und die ersten Schritte zur ungarländischen Verbreitung neuer Konzepte der Betriebswirtschaftslehre als potentiellen Ausgleich der Periodizität bei der Konjunktur landwirtschaftlicher Produkte. Das Georgikon leistete somit einen wesentlichen Beitrag zur Neugestaltung der Produktionsstruktur des Königreichs Ungarn, eines der mit Hinsicht auf die Lebensmittelherstellung und die Produktion von Industrierohstoffen bedeutendsten Länder des Habsburgerreiches.⁴

Im Folgenden sollen in dem hier zur Verfügung stehenden Rahmen der Aufbau und die Organisation der Hochschulinstitution von Keszthely – eine Bildungsstätte, die den Grundstein zur Jahrhunderte langen Tradierung der landwirtschaftlichen Ausbildung in Ungarn niederlegte – sowie die Tätigkeit und das Wirken von drei emblematischen, einem längeren Studienaufenthalt im Ausland folgend nach Keszthely kommenden Lehrerpersönlichkeiten näherer Untersuchung unterzogen werden. Hierbei kann es nicht umgangen werden die Korrelationen in Verbindung mit dem auf Grund der Tätigkeit und das Wirken dieser Lehrerpersönlichkeiten ausformenden Curricula, dem weiteren Rezeptionsumfeld und dem internationale Beziehungsnetzwerk sowie den spezifischen Zügen ihrer konkret praktischen Lehrtätigkeit und ihres fachschriftstellerischen Wirkens umfassend darzustellen. Hierbei sei darauf hingewiesen, dass das Georgikon ebenfalls mit Hinblick auf seinen konzeptionellen und zielbewusst erweiterten Fachbibliothekbestand, dank u. a. der tatkräftigen Unterstützung seines Gründers Graf György Festetics, bedeutendes Ansehen genoss, und zwar nicht allein im Königreich Ungarn, sondern ebenfalls in den anderen Ländern des Habsburgerreiches.⁵

⁴ Zur allgemeinen und übergreifenden Darstellung zeitgenössischer Politikgeschichte, s. Balázs, Éva H.: Hungary and the Habsburgs 1765-1800. Budapest: Central European University Press, 1997. Betreffend die statistischen Daten zur Landwirtschafts- und Industrieproduktion, insbesondere mit Hinsicht auf die Ertragsrate Wilson, Charles / Parker, Geoffrey (Hgg.) An Introduction to the Sources of European Economic History 1500-1800. New York: Cornell University Press, 1977, S.121. Zu den Besonderheiten der zeitgenössischen Agrarproduktion in Ungarns N. Kiss, István: Az agrármonokultúrák és Magyarország aktív külkereskedelmi mérlege, 16-18. század. In: A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei 1981-1983. Budapest: Magyar Mezőgazdasági Múzeum, 1981, S. 209-227.

⁵ Erzherzog Johann, der mit der Stiftung des Johanneums in Graz die Grundlagen für die fachschulische Ausbildung in der Steiermark schuf, beschrieb mit den folgenden Worten seine Eindrücke, die er während seines Aufenthalts in Keszthely sammelte, in einem an Festetics gerichteten Brief: „Ich habe die Gelegenheit gehabt, Ihren patriotisch rühmlichen Eifer während meines

FACHAUSBILDUNG UND INSTITUTIONELLE RAHMENBEDINGUNGEN

In den ersten Jahren nach der Gründung des Georgikons verband sich der auf praktische, in den Lehrbetrieben angeeignete Kenntnisse gestützte Unterricht eng mit dem Namen von Ferenc Pethe (1763–1833), dem einstigen Schüler des Reformierten Kollegiums von Debrecin (Debrecen). Pethe studierte anfangs in Utrecht Theologie, später unternahm er eine längere Studienreise nach England und Frankreich und wurde während seines Aufenthaltes in Wien zwischen 1795 und 1797 als Redakteur der ersten ungarischsprachigen Agrarzeitschrift bekannt.⁶ Es kann sicherlich nicht als Zufall betrachtet werden, dass Pethe in dem von ihm verfassten Leitartikel dem Dienst von Reichtum und Gemeinschaft, als gekoppelte Konzepte, eine vorrangige Stellung einräumte. Laut seinen Ausführungen, die vermutlich in seinen Erfahrungen mit gesellschaftlich und wirtschaftlich weiter entwickelten westeuropäischen protestantischen Ländern begründet waren, kann das Ansammeln von materiellen Gütern niemals als eigentliches bzw. eigennütziges Ziel betrachtet werden. In seiner Zeitschrift findet sich die Manifestation des von ihm verlauteten Mottos „bereichert euch, damit ihr glücklich werdet“ in Form einer Art von Aktionsplan wieder. Im Sprachgebrauch von Pethe konzipiert sich Wohlstand nicht ausschließlich als Korrelat des verbraucherzentrischen Verhaltens, sondern viel mehr als Instrument zur Erhebung einer im weiteren Sinn verstandenen Gemeinschaft, in diesem Fall also des Landes.⁷ In der Argumentation von Pethe ist Armut nicht ein Umstand, der entsprechend den christlichen Werten zur Vervollkommnung des Einzelnen oder der Gemeinschaft – mittels der Ausübung karitativer Tätigkeiten – beiträgt, sondern ganz im Gegenteil, sie ist eine Belastung sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft als Ganzes. Graf Festetics,

Aufenthalts in Keszthelyl zu beobachten, der Sie rastlos zu dem schönen Ziel streben lässt, alles zu thun, was nur immer zur Vervollkommnung des Feldbaues und Veredlung der Viehzucht förderbar ist. Ihr vortreffliches Institut, des Georgicons, dass ich mit vergnügen besah, ist ein sprechender Beweis davon, und es wird vieles der Gedanke zu meiner Erholung in geschäftsfreien Stunden beitragen, mich mit Ihnen in einiger Verbindung in ökonomischer Hinsicht zu wissen...“ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár (Ungarisches Staatsarchiv: Im weiteren siehe MNL OL), Festetics Levéltár (Familienarchiv Festetics: Im weiteren siehe Festetics Lt.) P 235 110. d. No. 525 f. 1. Zur umfangreichen Biographie von Festetics. Kurucz, György: Keszthely grófia. Festetics György. Budapest: Corvina, 2013.

⁶ Eine ausführliche Beschreibung der Zeitschrift bietet Kurucz, György: Pethe Ferenc az első magyar agrárszaklap élén! In: Agrártörténeti Szemle Bd. 28., Heft 1-2, 1986, S. 34-55.

⁷ Die u. a. von Pethe angesprochene Problematik wurde zu einem Thema, das in unzähligen Werken aufgegriffen wurde, die ganze Bibliotheken füllen würden, wobei ein Band sicherlich nicht fehlen dürfte, nämlich das nunmehr als klassisch geltende bzw. emblematische Werk von Max Weber, das mittlerweile eine Vielzahl von Ausgaben erlebte, über die Interrelationen zwischen protestantischer Ethik und Kapitalismus.

der bereits in seinen jungen Jahren das als klassisch geltende Werk von Adam Smith über den Wohlstand der Nationen gelesen hatte, mag sich wohl gerade aus dem Grund für die Anstellung von Pethe entschieden haben, weil sie beide ähnliche wirtschaftsphilosophische Vorstellungen vertraten.⁸

Pethe war ab 1797 für vier Jahre Professor am Georgikon. Nach seinem Abschied übernahm im Jahre 1801 János Asbóth (1768–1823) – der einstige Schüler des evangelischen Lyzeums von Sopron (Ödenburg), später Theologiestudent an der Georgia Augusta in Göttingen, dann Lehrer im evangelischen Lyzeum von Késmárk (Käsmark/ Kežmarok, heute in der Slowakei) – die mit dem Fach „Oekonomie“ verbundenen Unterrichtsverpflichtungen.⁹ In den 1810er Jahren wurde Asbóth als Mitglied des Directio, das zentrale Verwaltungsorgan der Gutsbesitze von György Festetics, mit der Aufsicht der Produktionserlöse auf den gesamten Besitzümern des Grafen von Keszthely betraut, aber seine Aufgabenbereiche umfassten ebenfalls die Mitwirkung an dem Absatz von Produkten auf den österreichischen Märkten, an denen in Folge der Napoleonischen Kriege häufige Konjunkturschwankungen zu beobachten waren.¹⁰ Zu dieser Zeit, somit zur Mitte der 1810-er Jahre, fand Károly György Romy (1780–1847) ebenfalls Anstellung beim Grafen Festetics. Romy war einst Schüler von Asbóth am Lyzeum von Käsmark und hatte ebenfalls ein Studium der Theologie an der Universität von Göttingen absolviert. Am Georgikon unterrichtete er drei Jahre lang praxisorientierte Wirtschaftskunde. Die von Romy ausgeübte Lehrtätigkeit sowie sein Wirken als Verfasser von ökonomischen Werken entzog sich bislang der Aufmerksamkeit der fachwissenschaftlichen Forschungen zu dieser Epoche, und zwar trotz der Tatsache, dass es Romy war, der ein Exemplar des im scharfen Ton und auf Latein verfassten gesellschaftskritischen Werkes von Gergely Berzeviczy, ebenfalls ein früherer Göttinger Student, über die Lage des Bauerntums – *De conditione et indole rusticorum* – nach Göttingen sandte.¹¹

⁸ Festetics verfügte bereits 1778 über ein Exemplar der deutschen Übersetzung des Buches von Adam Smith, wobei die deutsche Fassung und das auf Englisch herausgegebene Originalwerk im gleichen Jahr publiziert wurden s. Smith, Adam: *Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichtümern*. Bd. 1–2. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1776–1778. Um einen Einblick in die vom Grafen Festetics in seinen Jugendjahren angesammelten Bücher zu bekommen s. die folgende Auflistung „Bücherkatalog des Gnädigen Herrn Grafen George v. Festetics“ MNL OL Festetics Lt. P 274 246 d. ff. 533–563.

⁹ Kurucz, György: *Göttingentől Keszthelyig: Asbóth János (1768–1823) tanári és uradalmi tisztii tevékenysége, 1801–1818*. In: *Századok*, Bd. 147., 2013 Heft 4, S. 1031–1060.

¹⁰ Einen Überblick zur zeitgenössischen Betriebswirtschaft bietet Csité, András: *Egy presztízs orientált nagybirtok üzem a 18–19. század fordulóján. A keszthelyi Festetics uradalom*. In: Kapiller, Imre (Hgg.): *Zalai Gyűjtemény 34. Zalaegerszeg: Zala Megyei Levéltár, 1993, S. 77–114.*

¹¹ Fried, István: *Adatok Romy Károly György sajtó- és kiadvány-vállalkozásainak történetéhez*In:

Während Pethes Wahl bei der geographischen Bestimmung seines Studienaufenthalts auf die niederländischen Provinzen fiel und er somit eindeutig die Jahrhunderte langen Traditionen der reformierten Peregrinanten folgte, so lassen sich eindeutig andere Bedenken hinter der Entscheidung von Asbóth und Romy vermuten, entlang denen sie die eine oder andere Bildungsinstitution für ihre höhere Studien auswählten. Die zwei jungen Männer, die beide evangelischen Intellektuellenfamilien mit kirchlicher Bindung entstammten, trafen eine bewusste Wahl als sie sich für ein Studium an der Universität von Göttingen entschieden, insbesondere, wenn man bedenkt, dass sowohl Jena als auch Halle in Frage gekommen wären, da diese seit geraumer Zeit Studenten aus Ungarn empfangen. Der 1734 von dem Kurfürsten von Hannover, Georg II. König von Großbritannien (1727–1760), gegründete Georgia Augusta war eine Institution, die den speziellen wissenschaftspolitischen Ideen der Epoche entsprach. Ihr Ansehen verdankte die Universität in erster Linie den naturwissenschaftlichen Fakultäten, und dies führte dazu, dass Göttingen immer mehr zum europäischen Zentrum von empirischen, analytischen naturwissenschaftlichen Forschungen wurde. János Kis, der unmittelbar nach Asbóths Studienzeit in Göttingen ankam, sogar im gleichen Haus eine Unterkunft fand und der später zum evangelischen Superintendenten wurde, beschreibt in seinen Rückerinnerungen auf anschauliche Weise die Besonderheiten der Universität: „Nebst allen andersweitig erforderlichen und nötig erachteten wissenschaftlichen Institutionen und Einrichtungen, die an jeglichen ordnungsgemäß und rechtshaft ausgestatteten Universitäten als wünschenswert zu betrachten seien, genießt Göttingen die vorteilhafte Präsenz einer unikalen Bibliothek, die aus insgesamt dreitausend Bänden und fünftausend Handschriften bestellt sei, wobei hier zu erwähnen es wert erscheint, dass nach Meinung der hohen Gelehrte die hier befindlichen Materialien, insbesondere die neue Literatur betreffend, in ganz Deutschland und vielleicht in ganz Europa als wohl die reichste und vollendste Ansammlung zu betrachten sei (...) Die zahlreich versammelten hoch angesehenen Lehrer vermochten unter der Jugend einen recht spektakulären Kontest in die Wege zu leiten. Dies sollte auf geraume Weise dazu beitragen, dass alle Jahre wieder an allen vieren der wissenschaftlichen Fakultäten auf Kosten des Königs von Großbritannien den Studenten jeweils eine Themenfrage vor Augen geführt werde, wobei der

Magyar Könyvszemle, Bd. 95., Heft 3, 1979, S. 288–297. Für eine bessere Einsicht in die ernsthaften Zensurschwierigkeiten in Verbindung mit der Veröffentlichung von Werken s. Balázs, Éva H.: Berzeviczy Gergely a reformpolitikus, 1763–1795. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967, S. 233. Für ein besseres Verständnis der allgemeinen politischen, gesellschaftlichen und bildungsgeschichtlichen Verhältnisse s. Mályusz, Magyarország története, S. 294–323.

Preis in einer goldenen Medaille bestellt sei, die dem Gewicht von 26 Gold entspricht.¹² János Asbóth, wie dies aus den Rückerinnerungen von Kis zu entnehmen ist, gewann mit seiner theologisch-philosophischen Abhandlung die im Zitat erwähnte Auszeichnung. Zudem wurde sogar seine Schrift 1791 in Göttingen veröffentlicht – später im Jahre 1804 widmete Asbóth, nunmehr als Direktor des Georgikons, ein Exemplar dieser Veröffentlichung dem Grafen Festetics.¹³ Hier sei erwähnt, dass im gleichen Jahr eine Rezension über Asbóths Abhandlung in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen erschien.¹⁴ Da Asbóth unseren gegenwärtigen Kenntnissen nach keine autobiographischen Schriften bzw. kein Tagebuch hinterließ, stehen uns derzeit auch keine Hinweise aus erster Hand über seine Studienzeit in Göttingen zur Verfügung. Anhand der uns zugänglichen unmittelbaren Quellen ist es uns aber möglich einen Teil seines Beziehungsnetzwerks zu rekonstruieren, insbesondere da sein Name auf den Matrikeln einiger der Professoren aufzufinden ist. Als Beispiel sei hier der Physiker und Mathematiker Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) angeführt, der als „Freund der Ungarn“ galt.¹⁵ Nach seiner Heimkehr aus Göttingen war Asbóth für längere Zeit in Kásmark tätig. Sein Name ist ab 1796 unter den Lehrern des Lyzeums aufgelistet. Laut dem Dokumentennachlass seines Schülers, Károly Rumi, unterrichtete er Naturkunde, Dogmatik und, wie dies aus dem Vorwort des von Rumi verfassten und 1808 veröffentlichten landwirtschaftlichen Fachbuches zu entnehmen ist, allgemeine Ökonomie.¹⁶

Das Georgikon öffnete seine Tore im Sommer 1797 und entwickelte mit der Zeit ein ausgefächertes Bildungssystem, das mehrere Schulen vereinernd eine mehrstufige fachliche Ausbildung ermöglichte. Die wohl bedeutendste dieser fachlichen Bildungseinrichtungen war die „Schule für wissenschaftliche Oekonomie“, die für sog. Hauptpraktikanten eine höhere landwirtschaftliche

¹² Kis, János: Kis János superintendens' Emlékezései életéből. Első közlemény. Sopron: özv. Kulcsárné, 1845, S. 101–102.

¹³ Joannis Ásbóth, Nobilis Sopronio Hungari, Commentatio de interpretatione codicis sacri ad communia omnes libros interpretandi principia revocata. In certamine literario civium Academiae Georgiae Augustae Die IV. Junii MDCCXCI premio a Rege M. Britanniae Aug. constituto ab ordine theologorum ornata. Göttingae: 1791.

¹⁴ Göttingische Gelehrte Anzeigen (Im weiteren siehe GGA) 1791, I., S. 1001. Der Rezensent war Professor Christian Gottlieb Heyne (1729–1812), Sekretär der GGA.

¹⁵ Futaky, Göttinga, S. 38.

¹⁶ Lipták, Johann: Geschichte des evangelischen Lyzeums A.B. in Kesmark. Kežmarok: Selbstverlag des Lyzealpatronates, 1933, S. 210. Die Notizen betreffend, die aufgrund der Vorlesungen Asbóths im Lyzeum zusammengestellt wurden s. Országos Széchényi Könyvtár (Ungarische Nationalbibliothek Széchényi: Im weiteren siehe OSZK), Kézirattár (Manuskriptensammlung), Quart. Lat. 88, Quart. Lat. 600, Quart. Lat. 1240.; Rumi, Karl Georg: Populäres Lehrbuch der Oekonomie. Bd. 1-2. Wien: Schaumburg, 1808, Bd. 1. IV.

Ausbildung anbot. Die Studienzeit dauerte 3 Jahre, wobei das akademische Jahr jeweils Anfang November ansetzte. Das in Trimester eingeteilte Studienjahr wurde Ende September abgeschlossen und die Studenten mussten sowohl eine theoretische als auch eine praktische Prüfung ablegen. Der erste Schulplan wurde in seinen Grundrissen, u. a. dank der Mitwirkung von Ferenc Pethe, bereits im Zeitraum 1797–1798 fertiggestellt.¹⁷ Die verschiedenen Unterrichtsfächer wurden ihrem Lehrinhalt gemäß in drei Gruppen eingeteilt, demnach wurden allgemeine landwirtschaftliche (*rustica*) Kenntnisse in die erste Gruppe eingeordnet, mathematische und technologische gehörten zur zweiten und die in Verbindung mit Veterinärmedizin zur dritten Gruppe.¹⁸ Zu Studienbeginn wurden im ersten Triennium die erforderlichen Kenntnisse zum Pflanzenanbau, Garten-, Wiesen-, und Weinbau sowie zur Forstwirtschaft angeeignet. Die Unterrichtsinhalte des zweiten Studienjahrs richteten sich auf die Umsetzung des zuvor erworbenen Wissens mittels der Vermittlung von praktischen Kenntnissen zu den „Handwerken und ihre internen Betreibung“. Im dritten Studienjahr folgte abschließend der Unterricht von Gutsverwaltungs- sowie juristischen Kenntnissen, die auf drei Fächer aufgeteilt wurden: 1. „Die Verfügungen des Hochgeborenen Herren die Gutswirtschaft betreffend“; 2. „Verwaltung der Besitztümer“; 3. „Anweisungen des Herren an seine Offiziere.“ Die Studenten erhielten im Rahmen des praktischen Unterrichts ebenfalls eine Ausbildung in Architektur, technische Ausführung von Wirtschaftsbauten, wie auch großer Wert auf die Aneignung von mathematischen, Buchhaltungs- und geometrischen Kenntnissen gesetzt wurde. Die Hauptpraktikanten sollten ebenfalls entsprechende zeichnerische Fähigkeiten entwickeln, was u. a. durch die uns überlieferten Prüfungszeichnungen belegt ist.¹⁹ Aus der für den 28. August 1803 datierten Prüfungsvorlage werden die Dauer (ganze zwei Tage), der zeitliche Ablauf und die Reihenfolge der Prüfungsfächer ersichtlich. Um halb acht am ersten Morgen legten drei kurfürstliche Stipendiaten ihre Prüfungen in „Oekonomie“ ab, die anderen Hauptpraktikanten kamen eine Stunde später an die Reihe. Anschließend wurden wieder die drei Stipendiaten geprüft, diesmal aber in Geometrie. Nach einer kurzen Pause folgten die Prüfungen in Botanik, die von Viertel vor elf bis nachmittags um halb eins andauerten. Die für den Nachmittag angesetzten Prüfungen begannen um zwei Uhr, als erstes in „Hydrotechnik“ und ab drei Uhr in Technologie.

¹⁷ Report von Karl Bulla an die Directio vom 6. September 1797. MNL OL Festetics Lt. P 283 13. d. ff. 82-86

¹⁸ MNL OL Festetics Lt. P 283 13. d. ff. 89-91

¹⁹ MNL OL Festetics Lt. P 383 4. d., OSZK Fol. Germ. 1460. ff. 2-3., Magyar Mezőgazdasági Múzeum (Ungarisches Landwirtschafts Museum: Im weiteren siehe MMgM) Adattár II. 1077

Am zweiten Tag kamen dann Mathematik bzw. Betriebsbuchhaltung an die Reihe, und anschließend wurden die Hauptpraktikanten auf ihre Kenntnisse zu den praktischen Fragen in Verbindung mit den Betriebsanweisungen von Nagyváthy geprüft.²⁰ In diesem Zusammenhang soll ebenfalls erwähnt werden, dass die Originalfassung der in Manuskriptform zugänglich gemachten Vermerke zu den Grundanforderungen der Prüfungen vom Grafen persönlich durchgelesen und mit seiner Signatur beglaubigt wurden.²¹

János Asbóth, der als Verwaltungsoffizier der Besitztümer des Grafen und als Professor des Georgikons bedeutenden Einfluss auf das Leben der Studienanstalt hatte, verfasste 1806 einen neuen Schulplan. Er behielt die Dreiteilung der Unterrichtsfächer bei und so wurde weiterhin zwischen „betrieblichen Fächern“, „zur Mathese gehörenden Fächern“ und „Historia Naturalis und veterinären Fächern“ unterschieden. Seine Neuerungen richteten sich in erster Linie auf die Schwerpunktierung der Lehrinhalte der einzelnen Gruppen, somit wurde die Hydraulik und die Hydrotechnik markanter in den Lehrstoff der Unterrichtsfächer der zweiten Gruppe eingebunden und die dritte Gruppe wurde mit den Fächern Chemie und Heilkunde ergänzt. Täglich eine Stunde war für die einzelnen Fächer vorgesehen, d. h. wöchentlich sechs Stunden, und die wöchentliche Stundenzahl des theoretischen Unterrichts betrug insgesamt 18 Stunden.²² Diese Aufteilung der Unterrichtsfächer blieb bis 1823 unverändert. Aus den uns überlieferten Prüfungsurkunden geht hervor, dass lediglich die erbrachten Leistungen der Absolventen in den Sammelfächern, also Betriebswirtschaft, Mathese usw., pro Triennium vermerkt wurden. Im Weiteren enthielten die Prüfungsurkunden Informationen zu den praktischen Kenntnissen sowie Beurteilungen hinsichtlich der sittlichen Haltung bzw. des Betragens und Fleißes der Absolventen. In Verbindung mit den vom Lehrplan abgedeckten Fachbereichen, was auf Grund der angebotenen Unterrichtsfächer beurteilt werden kann, gab es auch in den späteren Jahren keine wesentlichen Veränderungen. Mit der Zeit wurden allerdings die in den Prüfungsurkunden vermerkten übergreifenden Bezeichnungen der einzelnen Gruppen der Sammelfächer, so z.B. „rustica“, abgelöst und an ihre Stelle trat die konkrete Aufzählung der absolvierten Unterrichtsfächer, wie z.B. Agrarwirtschaft, Pflanzenanbau usw. Ab dem Studienjahr 1821–1822 erfolgte mit der Einführung des Sprachenunterrichts eine inhaltliche Ergänzung des Lehrplans. Lodovico Angelis wurde mit dem Unterricht des Sprachen Französisch,

²⁰ MNL OL Festetics Lt. P 279 35. d. ff. 601-602v

²¹ OSZK Quart. Hung. 3714, 8708

²² OSZK Quart.Germ.1240 ff. 6-6v., OSZK Fol. Germ. 1460 ff. 1-2

Englisch und Italienisch betraut.²³ Der Grund ist darin zu suchen, dass der Graf entsprechend den fachbildungsspezifischen Vorstellungen seines Vaters, Graf László Festetics (1785-1846), die Lehrer, talentiertere Offiziere und Schüler des Öfteren auf Studienreisen schickte. Der spätere Archon des Georgikons, Pál Geric (1792-1868), wurde z.B. ab März 1820 von László Festetics auf eine mehrjährige Reise in die deutschen Fürstentümer, in die Niederlande, nach England und Frankreich versandt. Laut den Instruktionen des Grafen erhielt er den Auftrag mit ausländischen Wissenschaftsinstitutionen bzw. Fachgelehrten Kontakt aufzunehmen und Beziehungen zu Textilherstellern auszubauen, um potentielle Absatzmärkte für die auf den Besitztümern der Familie Festetics gezüchtete Baumwolle zu erkunden.²⁴

Ebenfalls beim Pflanzenbau und Tierzucht wurde großer Wert darauf gelegt, mit den neuesten Entwicklungen und Trends Schritt zu halten. Pethe, Asbóth sowie die späteren Lehrer des Georgikons waren alle mitsamt überzeugte Fürsprecher des intensiven Ackerbaus, der regelmäßigen Nährstoffzuführung des Bodens sowie des ständigen Pflanzenschutzes und der Unkrautbekämpfung.²⁵ Die vielfältigen Versuche und Unterfangen zur Bodenverbesserung mittels der Zuführung von Kalk und Mergel, zum Drainieren, zur Anpassung der Wechselwirtschaft an die hiesigen klimatischen Bedingungen und die vorherrschende Bodenqualität, die Schafszucht des Lehrbetriebs usw. trugen gemeinsam dazu bei, dass die Absolventen des Georgikons zu Kennern und ungarländischen Vermittlern der weiter entwickelten westeuropäischen landwirtschaftlichen Technologien wurden. Außerdem bekamen sie die Möglichkeit sich kritisch mit der Betrachtungsweise der traditionsgemäßen ungarischen Betriebswirtschaft und den vorherrschenden determinierenden Faktoren auseinanderzusetzen. Die Nutzung der Brachfelder sowie die dringende Suche nach Lösungsansätzen zur Einbeziehung dieser Flächen in die Betriebswirtschaft, waren wichtige und bislang ungelöste Problembereiche, die anfangs Ferenc Pethe und später János Asbóth beschäftigten. Ihre in dieser Angelegenheit unternommenen Schritte und Bestrebungen lassen sich anhand den von ihnen ausgegebenen und später als Lehrmaterial verwendeten Instruktionen sowie durch die mit ihren Namen verbundenen Experimenten

²³ MNL OL Festetics Lt. P 383 4. d.

²⁴ Kurucz, György: Tanulmányúton Nyugat-Európában: Geric Pál georgikoni tanár angliai levelei gróf Festetics Lászlóhoz. In: Agrártörténeti Szemle Bd. 39., Heft 3-4, 1997, S. 655-724.; ders. Válogatás Geric Pál georgikoni tanár nyugat-európai jelentéseiből és leveleiből. In: Fons Bd. 13 Heft 2, 2006, S. 245-296.

²⁵ S. z.B. die ausführliche Instruktion von Asbóth vom 30. August 1809 über die Anwendung von Dünger untermischt mit Mergel sowie die intensive Pflanzenbetreuung MNL OL Festetics Lt. P 283 3. d. ff. 104-104v.

zur Produktionssteigerung und besseren Nutzung der Wechselwirtschaft nachvollziehen.²⁶

Interessant ist, dass in der Zeit vor Asbóths Ankunft in Keszthely jeder Bewerber es für wichtig erachtete zu betonen, dass er in Göttingen studiert hatte, wobei ebenfalls angegeben wurde bei welchem der renommierten Göttinger Professoren die jeweilige Person immatrikuliert hatte. In diesem Zusammenhang sei das Beispiel von László Németh, einem Lehrer des evangelischen Gymnasiums in Győr, angeführt, der übrigens später eine der Töchter von János Asbóth heiratete.²⁷ In seinem Brief vom 12. Oktober 1800 bewirbt sich Németh ebenfalls für das Amt des Ökonomeprofessors. Hierin beschreibt er, dass er praktische, betriebswirtschaftliche Erfahrungen auf dem Gutsbesitz seines Vaters gesammelt hatte und „(...) theoretische vom Herrn Professor Beckmann an der Universität von Göttingen, allerdings wurde es von mir zu der Zeit nicht für dringend und erforderlich gehalten um die Ausstellung einer Bezeugnisschrift zu bitten (...)“²⁸ Dieser Satz verdient auch aus dem Grund unsere besondere Beachtung, weil es Johann Beckmann (1739–1811) war, der mit seinen Universitätsvorlesungen und Werken bzw. mit dem Redigieren von landwirtschaftlichen, lebensmitteltechnologischen und ökonomischen Veröffentlichungen einen bedeutenden Beitrag zur Vermittlung von rationalen betriebswirtschaftlichen Konzepten innerhalb den deutschen Fürstentümern bzw. in Richtung der Länder des Habsburgerreichs leistete.²⁹ Dieser Satz von Németh war wohl bei Festetics auf reges Interesse gestoßen, insbesondere, da der Begründer des Georgikons gerade zu dieser Zeit Ferenc Pethe die Übersetzung des mehrbändigen Lehrbuches von Beckmann (ab 1769 in Göttingen erschienen) mit dem Titel *Grundsätze der deutschen Landwirtschaft* in Auftrag gegeben hatte, um ein geeignetes und einheitlich anwendbares Lehrbuch für den Unterricht in seiner Schulinstitution vorlegen zu können.³⁰ Es war also keineswegs Zufall, sondern vielmehr auf Festetics' intentionelle und zielstrebige Bestanderweiterung der Bibliothek zurückzuführen, dass er über Wiener,

²⁶ MNL OL Festetics Lt. P 283 3. d. ff. 137v., 196. Asbóth bezog sich in seinen Instruktionen auf das folgende Werk von Leopold Trautmann (1766–1825), Professor der Universität Wien: Trautmann, Leopold: Versuch einer wissenschaftlichen Anleitung zum Studium der Landwirtschaftslehre. Bd. 1–2. Wien: Anton Strauß, 1814–1816.

²⁷ Im Evangelischen Landesarchiv (im weiteren siehe EOL) befindet sich das Memoirenbuch des evangelischen Priesters von Dörgicse, István Síkos, der zugleich ein Bekannter von Asbóth war, mit den Inschriften der jüngeren Schwestern von Asbóth. EOL V. 183. ff. 83v, 87v.

²⁸ MNL OL Festetics Lt. P 279 22. cs. ff. 384–385. László Németh immatrikulierte am 14. Oktober 1791 an der juristischen Fakultät, während János Kis sich an dem gleichen Tag an der theologischen Fakultät einschreiben ließ. Selle, Die Matrikel der Georg August Universität, S. 332.

²⁹ Göttinger Gelehrte. Bd. 1, S. 54–55.

³⁰ MNL OL Festetics Lt. P 279 20. cs. f. 80

Pester und Leipziger Buchhändler zahlreiche Werke von Beckmann für seine Fachbibliothek in Kestthely beordern ließ.³¹ Ein weiterer Beleg dieser gezielten Bestandserweiterung der Bibliothek ist dem Antrag von József Pruzsinszky, Exactor und Lehrer des Georgikons, vom 16. Dezember 1800 zu entnehmen: „(...) Mich untertänigst der weisen Entscheidung Eurer Hochgeborenen anvertrauend wende ich mich ehrerbietig mit der Bitte um oeconomicus Bücher an Euch, Eurer Hochgeborenen möge die Anschaffung der besagten Bücher beordern.“³² György Festetics unterstützte entschieden, und unausgesprochen erwartete sogar, dass die Mitglieder des Lehrerkollegiums am Georgikon regelmäßig seine gut ausgestattete, stets mit der neuesten Fachliteratur erweiterte Bibliothek benutzten, um so ihren Wissenstand tätig zur erweitern und zu aktualisieren. In diesem Zusammenhang finden wir einen einschlägigen Verweis in einem von Asbóth an Festetics gerichteten Brief vom 29. November 1801: „Um mir eine komplettere Ausarbeitung des Unterrichtsmaterials des mir unterstellten oeconomicus Fachs zu ermöglichen und meine entsprechend für nötig erachtete Vorbereitung für den Unterricht zu unterstützen, wende ich mich höflich an Euren Hochgeborenen mit der untertänigsten Bitte in Auftrag zu geben, dass meiner Wenigkeit Zugang gewähret werde zu den folgenden neuesten Gelehrtenwerken.“³³ In seinem an die Directio gerichteten Antrag vom 2. Januar 1803, formulierte Asbóth eine ähnliche Bitte, wobei er sich auf das Folgende berief: „(...) zur weiteren Ergänzung und Vervollkommnung meiner Kenntnisse, die ich als Lehrer des Faches oeconomicus anzuwenden gedenke und zur möglichst vollständigsten Ausarbeitung meinerseits der in diesem Jahr vorgeschriebenen fünf Unterrichtsfächer, erbitte ich um die wertvolle Erlaubnis, die eventuell von mir für die oben erwähnten Studien benötigten Bücher aus dem reichen Bibliothekbestand des Hochgeborenen und ehrwürdigen Grafen bereitzustellen.“³⁴

³¹ Eine beachtenswerte Buchreihe in diesem Zusammenhang Beckmann, Johann: *Beyträge zur Oekonomie, Technologie, Polizey- und Cameralwissenschaft*. Theil 1-12. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1779–1791. Bd. Nr. 20 der 1799 in Göttingen unter dem Titel *Physikalische ökonomische Bibliothek* veröffentlichten Reihe von Johann Beckmann wurde am 24. Juni 1800 in den Bestand der Bibliothek aufgenommen. MNL OL Festetics Lt. P 279 21. d. f. 346.

³² MNL OL Festetics Lt. P 279 23. d. f. 182. Es lässt sich nicht eindeutig feststellen auf welches Werk Thaers Pruzsinszky verweist. Albrecht Thaer war für die deutsche Vermittlung bzw. Umsetzung von fachliterarischen Werken der englischen landwirtschaftlichen Praxis bekannt. Kurucz, Keszthely grófa, S. 206–208., 226.

³³ MNL OL Festetics Lt. P 279 27. d. f. 662.

³⁴ MNL OL Festetics Lt. P 279 32. d. f. 9. Dem Bericht des Sekretärs Imre Csapó ist zu entnehmen, dass Ende 1803 Asbóth die Werke von zwei englischen Autoren, Francis Home und Humphrey Marshall, aus der Bibliothek entliehen hatte. MNL OL Festetics Lt. P 279 36. d. ff. 596–597.

Auf den wahren Prestigewert eines Studiums an der Universität von Göttingen verweist auch das Beispiel von Mathias Rombauer. Wie zuvor Németh, argumentierte Rombauer in seinem in Körmöcbánya (Kremnitz/Kremnica, heute in der Slowakei) geschriebenen Bewerbungsbrief, in dem er die Eignung seiner Person für die vakant gewordene Professorenstelle am Georgikon bzw. seine Qualifikationen näher erläuterte, dass er zwischen 1781 und 1784 die Vorlesungen von Johann Beckmann besucht hatte. Im Weiteren verfügte der Bewerber über ein eindeutig überzeugendes Empfehlungsschreiben, nämlich über einen aus Kisselmec (Štiavnička, heute in der Slowakei) stammenden und für den 13. November 1800 datierten Brief, in dem Baronin Bossányi, Festetics' Tante mütterlicherseits, ihrem Neffen versicherte, dass Rombauer ihre volle Unterstützung genoss.³⁵

Obwohl in der Dokumentensammlung der Directio keinerlei Anweisungsschrift bezüglich der Entscheidung von György Festetics in Verbindung mit der vakanten Professorenstelle aufzufinden ist, enthält der für den 15. November 1800 datierte und in Kásmark verfasste Brief von János Asbóth an den Leiter der Directio, Ignác Piestyánszky, eindeutige Verweise, die darauf schließen lassen, dass er ein konkretes Versprechen aus Keszthely erhalten hatte: „Der gnädige Herr mag sich leicht Vorstellungen davon machen, welche starken Gefühle in mir aufgekommen sind als ich Ihren liebenswürdigen Brief vom 31. Oktober am 12. November in die Hände bekommen habe. Das wohl am meisten überwältigende Gefühl war der tiefste Dank und die ehrliche Verbundenheit in Richtung Ihrer werten Person und der ehrwürdigen, mir sofern persönlich nicht bekannten Mitglieder der Directio, wobei ich über das in mich gesetzte Vertrauen und die Wertschätzung meiner Wenigkeit vonseiten so herausragender Persönlichkeiten äußerst geehrt fühle und ich alles in meiner Kraft stehende unternehmen werde, um dem in mich gesetzten Vertrauen gerecht zu werden, unabhängig von dem Ausgang der Entscheidung hinsichtlich meiner Bewerbung für das vakant gewordenen Amt am Georgikon.“³⁶ Die Ankunft Asbóths in Keszthely geschah zur gleichen Zeit als die niedere Schule für Gartenbau eröffnet wurde. Um für die entsprechende Publizität der neuen Bildungseinrichtung zu sorgen, veranlasste Festetics, dass in der deutsch- und ungarischsprachigen Presse über die Inauguration berichtet wurde. Die Anzeige gab zugleich bekannt, dass „(...) entsprechend der im Vorjahr (sic!) erfolgten Ausschreibung für das Amt des Verwalters und Professors für Oekonomie, aus der Reihe der vorzüglich qualifizierten Herren, die sich für das vakant gewordene Amt beworben haben, Herr

³⁵ MNL OL Festetics Lt. P 279 22. d. ff. 163-165, 168

³⁶ MNL OL Festetics Lt. P 279 22. d. f. 226

János Asbóth, der einst in Göttingen studiert und bis zuletzt für fünf Jahre in Kásmark Naturwissenschaften, Philosophie, Oekonomie und Technologie zur vollen Zufriedenheit aller Beteiligten unterrichtet hatte, auserwählt und mit dem besagten Amt betraut wurde.³⁷

Selbstverständlich konnte das Ansehen der Bildungsstätte in Keszthely für lange Frist nicht allein in der Qualitätssicherung des Unterrichts begründet sein, es war zweifelsohne ebenso abhängig von der Leistungsfähigkeit des Lehrbetriebs. Der Lehrbetrieb des Georgikons, wo alle landwirtschaftlichen Fachbereiche ausgehend vom Feldpflanzenanbau, Küchengartenbau, über die Fruchtproduktion bis hin zur Tierzucht vertreten waren, erfüllte, den Intentionen des Grafen Festetics entsprechend, u.a. eine repräsentative Funktion, und zwar mit der Zielsetzung die Publizität der durch die Unterrichtsinhalte vermittelten rationellen Ökonomiekonzepte und ihrer erfolgreichen Anwendung in der Praxis zu gewährleisten. Die Beziehungen zwischen der Directio und dem mit der Leitung des Lehrbetriebs betrauten Lehrer waren keineswegs frei von Spannungen. Schon aus diesem Grund lohnt es sich das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Träger des „Amts am Georgikon“, in diesem Fall die Person von Asbóth in seiner Funktion als leitender Lehrer, und dem Directio näherer Untersuchung zu unterziehen. Selbstverständlich darf in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen werden, dass verglichen mit Pethe, und später Asbóth, der Direktor, Ignác Piestyánszky, über keine so subtile Bildung bzw. umfassende Kenntnisse sowie über keine ausländischen Erfahrungen verfügte. Dieser ebenfalls aus psychologischer Sicht nicht ganz belanglose Umstand mochte dazu beitragen, dass die interpersonellen Beziehungen in Mitleidenschaft gezogen wurden, was sich selbstverständlich negativ auf die Leistungen der Institution als Ganzes auswirkte.³⁸ Auf die uns zur Verfügung stehende Quellen berufend soll aber an dieser Stelle nachdrücklich betont werden, dass János Asbóth von vornherein und offenkundig die positionale Autorität der Personen, die Konstituenten des vertikal ausgerichteten Hierarchiekonstrukts der Gutsverwaltung waren, unweigerlich anerkannte. Asbóth

³⁷ Der deutsch- und ungarischsprachige Entwurf der Anzeige ist in der Dokumentensammlung der Directio aufzufinden: MNL OL Festetics Lt. P 279 25. d. f. 564.

³⁸ Die Beziehungen zwischen Ferenc Pethe und der Directio waren aus vielerlei Hinsicht überlastet. Dies war die Zeit als die Hochschule und der Lehrbetrieb sich im Aufbau befanden, was allen Beteiligten bedeutende Bürden auftrug, so musste u.a. die Anschaffung des landwirtschaftlichen Geräteinventars und die Anstellung der benötigten Arbeitskraft, nunmehr nicht als Entledigung des Robots (!), abgewickelt werden. Dies mag der Grund dafür gewesen sein, dass er in „Relation des Georgikons“ im Juni 1800 die folgenden bitteren Worte notierte: „Mir erscheint es als werde ich wohl von der Verwaltung keinen einzigen Schritt erwarten können (...)“ MNL OL Festetics Lt P 279 21. d. f. 274v.

mochte allerdings, ähnlich wie sein Vorgänger, Ferenc Pethe, als überzeugter Vertreter der auf die Abschaffung der traditionsgemäßen Anbaumethoden abzielenden rationellen Betriebswirtschaftskonzepte (Wechselwirtschaft, Anwerbung von Lohnarbeitern, Einführung von technologischen Neuerung im Weinbau usw.) in den Mitgliedern der Directio leicht den Eindruck erweckt haben, dass die Directio als Verwaltungsorgan, die mit Direktor Piestyánszky an ihrer Spitze die Aufsicht der Produktion auf den weiteren Besitztümern ausübte, nicht über angemessene Fachkenntnisse verfügen würde.

In Zusammenhang mit János Asbóth soll darauf hingewiesen werden, dass die Anerkennung seiner Person, die fachliche Kompetenz seines Wissensstands auf keinen Fall in Frage gestellt werden konnten, insbesondere, da er in dieser Zeit auf Grund des Empfehlungsschreibens seines einstigen Professors, Heinrich August Wrisberg (1739–1808), vom 8. November 1801 zum korrespondierenden Mitglied der Göttinger Gelehrtensozietät gewählt wurde.³⁹ Die hochrangige Anerkennung, die dem einstigen Göttinger Studenten zuteilwurde, mochte wohl jegliche Bedenken, die in Festetics in Verbindung mit der fachlichen Kompetenz seines Bediensteten aufgekommen waren, aus dem Weg geräumt haben. Hierbei bot sich dem Grafen von Keszthely zugleich die Gelegenheit zur bewussten Nutzung des bestehenden Beziehungsnetzwerks von Asbóth nach Göttingen, um so den weiteren Ausbau der Publizität des Georgikons zu fördern. Schon bald verfasste Asbóth seine *Beschreibung des Georgikons, oder der Gräflich-Georg-Festetitschischen Schule der Oeconomie zu Keszthely am Balaton im Szalader Comitате in Ungarn*, die er nach Göttingen versandte.⁴⁰ Es kann als ein allgemein gültiges Postulat angesehen werden, dass sowohl die Directio als auch die Professoren des Georgikons bei der Ausführung ihrer Arbeit der unmittelbaren Aufsicht des Schulgründers, somit des Grafen Festetics, unterstanden. Das belegt auch die Tatsache, dass der Graf die Originalfassung der für den Schulunterricht als Lehrbuch vorgesehenen Vorlesungsschrift persönlich durchgelesen und mit seiner Signatur versehen hatte.⁴¹ Bislang ist uns lediglich ein solches Lehrbuch bekannt, die eine Abschrift auf Latein der Vorlesungsreihe von Asbóth aus dem Jahr 1805 zum Unterrichtsfach Technologie

³⁹ Göttingen, Archiv der Academie der Wissenschaften Pers. 12 Nr. 38

⁴⁰ Asbóths Beschreibung wurde von Heyne rezensiert. GGA 1803, I. S. 745-749. Festetics gab in Auftrag, dass eine Kopie der nach Göttingen versandten Beschreibung von Asbóth auch der Directio übergeben werden sollte. MNL OL Festetics Lt. P 279 35. d. f. 38v. György Festetics wurde im Rahmen der am 1. August 1802 einberufenen Sitzung der Sozietät zum Ehrenmitglied ernannt s. Archiv der Academie der Wissenschaften Pers. 12 Nr. 41. Die diesbezügliche Nachricht ließ Professor Heyne in seinem Brief vom 19. August 1802 dem Grafen zukommen. MNL OL Festetics Lt. P 279 30. d. ff. 514-514v.

⁴¹ OSZK Quart. Hung. 3714, 8708.

enthält.⁴² Der thematische Inhalt der Abschrift bezieht sich auf die Angaben zu den Eigenschaften der verschiedenen Pflanzenöle, Lebensmittelaufarbeitung, Verwendung von Industriepflanzen, Konservierung von Lebensmitteln sowie die Kategorisierung von verschiedenen Mineralen. Auf Grund der Gliederung, Themenauswahl sowie Themenbehandlung der Vorlesungen von Asbóth ergeben sich Parallelitäten, die keinen Zweifel daran aufkommen lassen, welchen bedeutenden Einfluss das Wirken von Johann Beckmann auf den Professor des Georgikons hatte.⁴³

Das hohe Ansehen, das Asbóths Person umgab, kann ebenfalls daran nachvollzogen werden, wie sein prägender Einfluss zur Mitte der 1810er Jahre sogar indirekt wirksam wurde, obschon er mittlerweile als Mitglied der Directio verschiedene Funktionen innerhalb diesem höchsten Verwaltungsorgan der Besitztümer des Grafen versah. Nach der Ankunft von Károly György Romy in Keszthely beauftragte György Festetics Asbóth die Abschrift der Vorlesungen des jungen „Ökonomieprofessors“, die ebenfalls als Lehrbuch diente, durchzulesen. Somit überprüfte und korrigierte Asbóth den Text und ergänzte diesen sogar an zahlreichen Stellen mit seinen eigenen Vermerken. Die Vorlesungen belegen eindeutig das geistige Wirken von Adam Smith, die auf mehrere Jahrzehnte zurückblickende Fachautortätigkeit von Arthur Young und selbstverständlich die Rolle von Albrecht Thaer bei der Umsetzung und Vermittlung der englischsprachigen Fachliteratur. In Rumys Vorlesung vom 6. November 1815 findet sich eine Ausführung zum Konzept von Arbeit, wobei er die Verichtung von Arbeit als eine wertschöpfende und Profit steigernde Tätigkeit definiert – dieser Teil der Abschrift ist auch aus dem Grund interessant, weil dieser an zahlreichen Stellen mit Vermerken in Asbóths Handschrift versehen ist: „Bodenwerte steigen entsprechend der zugewandten Arbeit an. In kultivierten Landgebieten bildet sich eine bestimmte Ratio zwischen dem Preis von Boden, Arbeit und Naturprodukten, diese Ratio kann, wenn auch für kürzere Zeit, aus der Balance geraten, und doch wird sie nach einiger Zeit von selbst wiederhergestellt. In den Ländern, wo nicht ausreichend Arbeit und Handwerk zur Verfügung stehen, sind die Grundbesitze (sic!) und Fundi üblicherweise preiswert (zum Beispiel in Spanien), der Preis beginnt allerdings in dem gleichen Ratio anzusteigen wie Arbeit und Handwerke verbreitet Anwendung

⁴² *Institutiones Technologiae Oeconomicae (...) per Joannem Asboth Georgici Kesztheliensis Direct. et Oeconomiae Professor (...) conscriptum per Carolum Zimányi (...) Georgicon Practicantem 1805. OSZK Quart. Lat. 3916/1, 2.*

⁴³ Asbóth stützte sich auf das folgende Werk von Professor Beckmann, das selbstverständlich in der Bibliothek des Grafen in Keszthely aufzufinden war, Beckmann, Johann: *Anleitung zur Technologie* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1802.

finden.“⁴⁴ Rumys Vorlesungen verdienen auch aus dem Grund unsere Beachtung, weil über die Anpassung der westeuropäischen Errungenschaften von landwirtschaftlichen Technologien an die hiesigen Verhältnisse hinausgehend, er sich in diesen ernsthaft mit der Problematik der rationellen Nutzung von Arbeitskraft auseinandersetzte.

An diesem Punkt angelangt, konnte die Fragestellung nicht länger umgangen werden, inwieweit die Arbeitskraftaufwendung durch die im ungarischen feudalen Rechtswesen verankerte Praxis (Robotdienst) als effizient betrachtet werden konnte bzw. welche Vorteile die Anwendung von Lohnarbeit bedeutete, was auch aus dem Grund nennenswert ist, weil diese letztere Art der Arbeit eine der Kernpunkte der rationellen Ökonomie darstellte und auf Grund des Motivationszuwachses höhere Leistungsqualität erzielt werden konnte. In diesem Zusammenhang machte Rummy die Hauptpraktikanten, also die zukünftigen Offiziere, auf die folgende Vorteile aufmerksam: „Das Prinzip, welches in den Fabriken weitgehend Anwendung findet, dass nämlich jegliche anfallende Aufgabe nach Möglichkeit aufgeteilt und voneinander getrennt wird, kann bei der landwirtschaftlichen Arbeit, trotz der begrenzteren Möglichkeiten für die Aufteilung der Arbeit, ebenso angewandt werden, und zwar so, dass zu jeder Art der zur verrichtenden Aufgabe ein anderer Arbeiter eingesetzt wird (...) Die Vorteile der Tagelöhner sind darin begründet, dass wo immer es an einer ausreichenden Zahl von Menschen bestellt ist, diese je nachdem, ob ihr Fleiß und Ausdauer gegebenenfalls für nötig erachtet werden, sie angeworben und wieder weggeschickt werden können, und sobald ihre Arbeit wieder benötigt wird und sie für die Errichtung einer bestimmten Arbeit angeworben werden und einen bestimmten Lohn zugesprochen bekommen, so muss ihre Arbeit längst nicht so streng beaufsichtigt werden. Sie sind schneller und fleißiger, da sie arbeiten, um die Erhaltung deren zu sichern, die zu ihrem Haushalt gehören, und wenn sie ihre Arbeit nicht angemessen verrichten, befürchten sie, weggeschickt zu werden (...) Es gibt keine Zweifel daran, dass die Robot leistenden Untertanen die kultivierteren und besser bewirtschafteten Gutsbetriebe aus vieler Hinsicht behindern mögen, da ihr Vieh schwächer, ihre Werkzeuge beschädigt und nicht einheitlich sind, womit ist es ihnen nicht möglich ist, ihre Arbeit so gut zu verrichten wie eine richtig angewiesene Herrengutskraft, die in unserer Zeit so manche nützlichere landwirtschaftlichen Geräte anzuwenden weiß, es kann von den Leibeigenen nicht erwartet werden, dass sie z[um] B[eispiel] einen tiefer ansetzenden Pflug, Hacke und Kultivator oder ähnliche Geräte beschaffen und mit denen arbeiten, da die anfallenden

⁴⁴ OSZK Quart. Hung. 15 f. 3.

Kosten die Bauern bei weitem überfordern würden. Aus diesen und weiteren Gründen mag es aus der Sicht der Gutsbesitzer und der Leibeigenen nützlicher erscheinen, den Robotdienst mit der Aushandlung eines angemessenen und richtigen Geldbetrages zu erlösen.⁴⁵

Rumys Aufenthalt in Keszthely bedeutete einen wichtigen Meilenstein zum weiteren Ausbau des internationalen Beziehungssystems und der ausländischen Publizität der landwirtschaftlichen Hochschule von Keszthely. Über die deutschsprachige Beschreibung des Georgikons aus der Feder des jungen Ökonomeprofessors wurde eine Rezension in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen veröffentlicht, und es erschienen mehrere Anzeigen im Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung zu dem Aufbau, der Organisation und Tätigkeit der Schule, wie in der gleichen Zeitung auch über die Ernennung Rumys zum Professor berichtet wurde.⁴⁶ Des Weiteren war Romy ebenfalls Autor der deutschsprachigen Veröffentlichung, in der auf die eindeutigen Vorteile hingewiesen wurde, die das Georgikon, im weiteren Sinne die landwirtschaftlichen Fachbildung, für den Staat, die Wissenschaft und die Vermittlung von entsprechend qualifizierten praktischen Kenntnissen leistete.⁴⁷ Die über das Georgikon erscheinenden und das ausländische Publikum anzielenden und aus diesem Grund selbstverständlich auf Deutsch abgefassten Publikationen lösten allerdings unter den heimischen Interessenten, die sich zurzeit der Spracherneuerung in Ungarn der Pflege der ungarischen Sprache verpflichtet fühlten, heftige Kritik aus. Hierbei gilt zu Bedenken, dass die ungarische Sprache zu der Zeit noch längst nicht angemessen ausgeprägt bzw. entwickelt war, um den Anforderungen zur linguistischen Wiedergabe des fachsprachlichen Begriffsumfelds der verschiedenen Fach- bzw. Wissenschaftsbereiche gerecht werden zu können. Ein Beispiel für die formulierte Kritik an den fremdsprachlichen Publikationen findet sich in dem an György Festetics gerichteten Brief des zeitgenössischen Dichters, Dániel Berzsenyi, vom 15. November 1816, in dem er dem Grafen vorwirft, dass die Veröffentlichungen in Verbindung mit dem Georgikon deutschsprachig sind: „Rumi [Romy Károly György] schenkte mir die neuesten Veröffentlichungen des Georgikons. Ich war entsetzt – bestürzt und erstarrt als ich sah, dass diese in deutscher Sprache verfasst waren! – Ich wünsche in Keszthely ein ungarisches Weimar zu sehen.“⁴⁸ Es

⁴⁵ ebd. ff. 10v., 14.

⁴⁶ GGA 1815, II., S. 1319–1320. ; Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung Bd. 12 No. 22, 1815, S. 171.

⁴⁷ Romy, Karl Georg: Von der jetzigen Beschaffenheit des Georgikons zu Keszthely (...). Oedenburg: Sießischen Erben, 1814.

⁴⁸ S. den folgenden Band, zu dem der Herausgeber Oszkár Merényi ebenfalls die Einleitung verfasste: Merényi, Oszkár (Hgg.), Berzsenyi Dániel ismeretlen és kiadatlan levelei Budapest:

ist anzunehmen, obwohl keine weiteren Quellen zur Verfügung stehen, um dies zu belegen, dass dieser Brief den Grafen von Keszthely veranlagt hat, Asbóth die Ausarbeitung eines Planes für die Helikon Festspiele in Auftrag zu geben.

Verglichen mit Asbóth und Romy, war es aber letztendlich Ferenc Pethe, der mit Hinsicht auf seine umfassende Tätigkeit als Fachautor, Zeitschriftredakteur und Herausgeber wahrlich Beachtenswertes leistete – auch wenn in Folge der Konflikte mit einigen der Offiziere der Gutsverwaltung in Keszthely die Veröffentlichung seines umfassenden Fachbuchs, des ersten Bandes von *Pallérozott mezei gazdaság* [Kultivierte Landwirtschaft], schließlich nicht mit der Unterstützung des Grafen Festetics geschah.⁴⁹

Es können aber auf Grund des obigen ebenfalls keine Zweifel daran bestehen, dass die im Rahmen des Bildungssystem des Georgikons geleistete Lehrtätigkeit von Asbóth und Romy, ihr Beitrag zum Erfolg und zur Leistungsfähigkeit des Lehrbetriebs und selbstverständlich ihr Anteil an dem in- und ausländischen Ansehen sowie Publizität der landwirtschaftlichen Hochschule von enormer Bedeutung waren. Zweifellos wurden die von ihnen unterrichteten Absolventen des Georgikons und die in den ungarländischen Gutsverwaltungen und auf den hiesigen Gutsbesitzen Anstellung findenden jungen Offiziere nunmehr unmittelbar zu Trägern und Vermittlern der geistigen Werte der Universität von Göttingen.

LANDBESITZVERHÄLTNISSE UND GESCHÄFTSTÜCHTIGKEIT

Es handelte sich aber nicht allein um die Vermittlung der an den Hochschulwissenschaftszentren in Westeuropa vorherrschenden Geistigkeit und der praktischen Umsetzung des auf Grund der zeitgenössischen Fachliteratur angesammelten Wissenswerks in Ungarn. In der ungarländischen Agrarfachpresse der Zeit lässt sich die Konzipierung eines Programms nachvollziehen, das seiner Art nach systematisierend ausgerichtet war und die einzelnen Elemente der zu dieser Zeit im Land vorherrschenden Besitzverhältnisse und des Rechtswesens grundlegend zu verändern gedachte. Nachdem Ferenc Pethe Keszthely verlassen hatte, fand er auf den gräflichen Besitztümern der Familie Esterházy

Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Bizottsága, 1938, S. 60. Zur Vorgeschichte s. die wahrscheinlich von Károly György Romy stammende kurze Anzeige, die in der erwähnten Jenaer Zeitung erschienen ist. Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung Bd. 12 No. 50 1815, S. 393–394.

⁴⁹ Pethe, Ferenc: *Pallérozott mezei gazdaság* (...) Bd. 1. Sopron: 1805, Bd. 2. (Pozsony: 1808–1813, Bd. 3 Teile 1-7. Bécs: Nemzeti Gazda Kiadóhivatal, 1814.

Anstellung. Später nutzte er die Erträge aus einer mehrjährigen Bodenpacht, um die finanzielle Grundlage für seine erneute Unternehmertätigkeit als Zeitungsredakteur und Herausgeber zu schaffen. Schließlich gab er ab Anfang des Jahres 1814 in Wien seine Agrarzeitschrift unter dem Titel *Nemzeti Gazda* [Nationaler Landwirt] heraus. In seinem in der ersten Ausgabe der Zeitung veröffentlichten Begrüßungsartikel formuliert er in Form einer psychologischen Anamnese seine Kritik an der in Ungarn allgemein vorherrschenden Mentalität, welche seiner Meinung nach durch eine starke Neigung zur Apathie und einer allgemeinen Lethargie gekennzeichnet war. Die Begriffswelt und das Wertesystem seiner Weltanschauung zeugen weiterhin davon, dass er der Nation und den nationalwirtschaftlichen Interessen eindeutig eine prioritärer Stelle einräumte. Die von ihm verfassten und an die Leser der Zeitschrift gerichteten Aufrufe zur Korrespondenz bringen seine Interpretation des Begriffsinhalts von Nation klar zum Ausdruck: Im Gegensatz zu dem vorherrschenden Ständestaatsprinzip verstand er unter Nation nicht nur den Adel, sondern ebenfalls die niederen Schichten der Gesellschaft. Und in Verbindung mit den Letzteren ging er sogar so weit auszusagen, „die da sind die Letzten, werden die Ersten sein“, sofern ihre Taten dem Interesse des *salus publica* dienen. In seinem Programm kommt der Wissenschaft eine wesentliche Bedeutung zu, wobei allerdings sein Verständnis von agrarwirtschaftlichem Wissen nicht identisch ist mit dem komplexen Wissenswerk, welches nach Rumys Wortlaut der als *ars* definierten Disziplin zugeordnet wurde. Pethe deklarierte außerdem, in dem er sich selbstkritisch über seine frühere Tätigkeit als Zeitungsredakteur sowie über die von ihm zuvor vertretenen Prinzipien äußerte, dass seine neue Zeitschrift nicht ausschließlich der praktischen Anwendung agrotechnischer und den Pflanzenanbau betreffender Errungenschaften gewidmet wären, sondern ebenfalls der Vermittlung von Kenntnissen an die Leser mit dem Wunsch, dass sie ein besseres Verständnis der Prinzipien der allgemeinen Betriebsorganisation entwickeln würden.

Die kritische Auseinandersetzung mit den traditionellen Wirtschaftsmethoden bildete ein konstant wiederkehrender Topos in jeder einzelnen Ausgabe der Zeitschrift *Nemzeti Gazda*, aber anstelle der früheren, vorwiegend ad hoc formulierten Kritik, war Pethe in seiner zweiten Zeitschrift bestrebt die Aufmerksamkeit auf die Verkettung, das weitere Umfeld und den Kontext der eng verflochtenen Reihe der Mangelerscheinungen zu lenken. Seine leicht verständliche, aber umso plastische Darstellung der von den Leibeigenen zu entrichtenden Lasten, die er in der Ausgabe seiner Zeitschrift vom 15. März 1814 veröffentlichte, zeugte keineswegs von einer philanthropischen Veranlagung seiner Person, sondern lässt sich in erster Linie auf den in seiner ersten

Zeitschrift deklarierten Grundgedanken zurückführen, demnach er ähnlich wie in seinen Ausführungen über die Dichotomie von Arm und Reich die Lasten der Leibeigenen eindeutig als Hürden des nationalwirtschaftlichen Wachstums definierte. Er verwies aber gleichwohl auf die finanziellen und rechtlichen Eingrenzungen, denen das Bauerntum zwangsmäßig durch die diversen, an den Gutsherrn zu leistenden Abgaben und Diensten ausgesetzt war. „Allerlei Dienste, Verpflichtungen, Geld- und Naturalabgaben lassen des Öfteren die Hälfte der Ernte dahin sickern. Gesinde, Tagelöhner, Räder, Schmiede, Gurtmacher, Seilschläger kosten von Tag zu Tag immer mehr. Der Zehntel und die freie Weidennutzung brachten den Besitzer um die Freiheit sein eigenes Besitz zum eigenen Nutzen anzuwenden. Rechnen wir noch die für den Bodenbesitz anfallenden Steuern, deren Betrag manchenorts bis heute immer mehr anwächst, so sollte es nicht verwunderlich erscheinen, dass die Hochzeit des Feldanbaus weniger spektakulär ist und immer weiter abklingt.“⁵⁰ Eine Woche später erschien in der Ausgabe der Zeitschrift eine kurze Reflexion Pethes über den unzureichenden Absatz der Produkte auf dem Binnenmarkt und die unzureichenden Voraussetzungen für die Gewährung von Krediten, wobei er – wie bereits des Öfteren zuvor – das Beispiel Englands anführend darauf verwies, dass der Adel in Ungarn, den Hochadel mitinbegriffen, nur von dem Wohlstand und der Stellung eines englischen Kaufmanns träumen möge. Wie er auch das wahre Fundament für das offensichtliche Reichtum in den niederländischen Gebieten in dem Zugang zu Krediten, in der Praxis der Kreditgewährung, sah, was die ausschlaggebenden Voraussetzungen für den Handel sowie für jede Art von Wirtschaftsunternehmen schuf.⁵¹ Von prinzipieller Aussagekraft ist ebenfalls, dass Pethe den als „Besitzer des Ungarnreichs“ apostrophierten Herrscher dafür verantwortlich machte, dass „dem freien Handel im Binnenland und in Richtung des Auslands keine Hürden gesetzt werden.“⁵²

Es können wohl kaum Zweifel daran bestehen, dass nach zwanzigjähriger fachschriftstellerischer Tätigkeit und auf Grund der in dieser Zeit angesammelten praktischen Erfahrungen, Pethe sich im Klaren darüber war, wie wenig Spielraum es für weitere Kompromisse und Verzögerungen in der zukünftigen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung Ungarns gab. Als Vorbild diente ihm in diesem Zusammenhang England, wo er selber einige Zeit verbracht

⁵⁰ Nemzeti Gazda [Im weiteren siehe NG] Bd. 1., 1814, I., S. 164–165. Pethes Verweis auf die „steigenden Steuern“ bezieht sich auf die immer weiter anwachsenden staatlichen Steuerlasten, die zur Deckung der anwachsenden Militärausgaben des Habsburger Reiches benötigt wurden, welche wiederum auf den allgemeinen Kriegszustand in Europa zurückzuführen waren.

⁵¹ NG Bd. 1., 1814, I. S. 186.; NG Bd. 2., 1815, I. S. 310–311.; NG Bd. 3., 1816, II., S. 161–164.

⁵² NG Bd. 4., 1817, II., S. 158.

hatte. Bei der Behandlung der Fragenbereiche der Bodenbenutzung und Landbesitzverhältnisse beschränkte er sich allerdings nicht allein auf das Beispiel Englands, wo auf Grund der zeitgenössischen Erfahrungen beobachtet werden konnte, dass die Unterteilung der größeren Gutsbesitze in kleinere Wirtschaftseinheiten keine Hindernisse für die erfolgreiche „Kultivierung“ der Ländereien bedeutete. Er verwies ebenfalls auf die durch die Französische Revolution herbeigeführte und „dem Wunsch der Mehrheit“ folgende Neuordnung. Er nahm also grundlegend Kritik an einem der wichtigsten Pfeiler der Ständeordnung, d.h. an den Geburtsvorrechten des Adels zur Besitzfähigkeit, und zwar mit der Bemerkung, dass „in den verschiedenen Gebieten Europas der französische Trubel so sehr von Erfolg gekrönt war, dass dieser Ungarn nur um eine Haaresbreite verfehlte“. Ein Schlüsselgedanke seiner Argumentation, somit die entsprechende Kapitalbildung als Voraussetzung für die erfolgreiche Unternehmenstätigkeit, berief sich darauf, dass „der Besitz von Landvieh des Weiteren nicht mehr das private Vorrecht des Adels bildet.“⁵³ Er berief sich nicht einfach auf die humanistische Einsicht, wie er dies in seinen früheren Schriften getan hatte, sondern erläuterte in seiner Argumentation, dass es letztendlich die Freiheit des Eigentumserwerbs sei, was mit der Abschaffung des „miserablen Kompilierens der Leibeigenschaft und Frondienste“ in Ungarn dem Einzelnen wirtschaftliche und individuell menschliche Freiheit gewährleisten würde.⁵⁴

Ohne die Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens und der Stabilität der Gesellschaft konnte zu dieser Zeit, zumindest in der Zeit nach dem Abklingen des „französischen Trubels“, eine Regelung der wichtigsten Fragen der Besitzreform nicht eingeleitet werden. Die Einführung der ewigen Ablösung betrachtete Pethe als einen potentiellen Lösungsansatz. Dieser Schritt sollte aber ohne Verzug durchgeführt werden, ansonsten würde der vorherrschende Zustand aus gesellschaftlicher und nationalwirtschaftlicher Sicht ernste Folgen haben. Außerdem sollte seiner Meinung nach die Ablösung nicht freiwillig gemacht werden, sondern pflichtmäßig eingeführt werden. Oder wie dies Pethe formulierte: „(...) es bedarf nicht länger der günstigen Voraussetzungen des Zeitgeistes, man solle nur vom eigentlichen Sinn nicht abweichen: Den Gutsbesitzern sollte nicht erlaubt werden jegliche Einwände zu äußern, ihre Aufgabe bestünde lediglich darin, dass sie ihre Zustimmung gaben, wodurch allein die Festlegung der exakten Summe der Entschädigung den eigentlichen Gegenstand eines entsprechenden gerichtlichen Verfahrens bilden würde.“⁵⁵ Diese Sätze verdienen auch aus dem Grund unsere besondere Aufmerksamkeit,

⁵³ NG Bd. 4., 1817, I., S. 10–11.

⁵⁴ ebd.

⁵⁵ NG Bd. 4., 1817, I., S. 13–14.

weil Pethe mit der pflichtmäßigen Einführung der Ablösung, selbstverständlich sowohl die nationalwirtschaftlichen als auch die gesellschaftlichen Interessen vor Augen haltend, dem Adel keinen finanziellen Schaden zufügen wollte, sondern eine tatsächliche Kompensation vorsah. Im Weiteren hatte er ebenfalls die Umgestaltung des gesamten Systems betreffend — so auch in Verbindung mit der politischen Repräsentanz, den Beiträgen zu den öffentlichen Ausgaben und der Besteuerung — konkrete Vorstellungen bzw. Vorschläge. Als Erstes sollten die Einnahmequellen präzise und zielgenau bestimmt und die so einfließenden Gelder angemessen genutzt werden. Im Weiteren hielt er in Verbindung mit der Besteuerung der „Landwirth“ die Einführung von zwei indirekten Steuerarten — für „Liegenschaften“ und Personen — für erforderlich. Und in diesem Zusammenhang zeigte sich Pethe sogar bereit die Vorzüge und den Nutzen der „ständischen Verwaltung“ anzuerkennen, wobei er auf die politische und juristische Einrichtung des Ständestaates verwies, „sofern die Adeligen, Bürger und die Bauern bei der Ständeversammlung die gleichen Rechte, die gleiche Stellung und das gleiche Mitspracherecht erführen.“⁵⁶ Er hielt die Abschaffung der ständischen Vorrechte für unerlässlich, vor allem weil die sozialen und wirtschaftlichen Interessen der gesamten Nation diese erforderlich machten. Die Vorkenntnisse und den entsprechenden Erfahrungshintergrund seiner Argumentation eignete sich Pethe gerade in der Zeit an als er in der Verwaltung der Großgrundbesitzer angestellt war. Er war der festen Überzeugung, die Umwandlung der bestehenden Verhältnisse läge eindeutig auch im Interesse des Land- und Gutsadels. Somit war es nicht überraschend, dass er auf Grund des vorherrschenden, die Aufnahme von Krediten und die Kreditfähigkeit überhaupt hindernden und in der Aviticitas begründeten Rechtsumfelds die Landwirtschaft als „vom Schicksal geschlagen“ titulierte.⁵⁷

An dem „vor unseren Augen emporsteigenden England“ Beispiel nehmend setzte sich Pethe außerdem für die Aufteilung der Großbesitzer in kleinere Betriebswirtschaften ein, die als Unternehmungen, also pachtvertraglich, betrieben werden sollten. Selbstverständlich ging er hierbei davon aus, dass die Pächter weiterhin ihrer rechtlichen Stellung nach Fröner wären, dennoch versuchte er in seine Empfehlungen die in England üblichen Vertragselemente bzw. Konditionen einzubauen. Er war bestrebt die Arbeitsrente gänzlich aus dem Vertrag zu eliminieren, um so die Interessen der „Pächter“ zu wahren. Bei der Zusammenstellung der einzelnen Artikel des Vertrags wünschte er die in Form von Geld als auch in Naturalabgaben zu entrichtende Ablösung in

⁵⁶ NG Bd. 4., 1817, I., S. 17.; NG Bd. 4., 1817, II., S. 157–158.

⁵⁷ NG Bd. 5., 1818, II., S. 321–329.

Betracht zu ziehen, und um seine diesbezügliche Empfehlung für den Guts-herren noch attraktiver zu machen, sollte bei der Preisgestaltung der Pacht ebenfalls die Qualität bzw. die Lage des Bodens berücksichtigt werden.⁵⁸ Pethe setzte sich vorzugsweise für die Geldablösung ein und zwar aus dem Grund, weil er der Vision von „Landwirth und Kaufmann“ folgend zur Förderung der vom Absatzmarkt abhängenden Produktion, also der Marktproduktion, beizutragen wünschte. Zu seinen weiteren neuen Ansätzen gehörte auch, dass die Höhe des zu entrichtenden Pachtbetrags nicht an die Aussaatmenge gebunden werden sollte, da angesichts der Ertragswerte der Getreideprodukte in Ungarn die Pachtsumme ganze 40% der Ernte konsumiert hätte.⁵⁹ Die zu zahlende Summe sollte von dem Verpächter und dem Pächter entsprechend der über mehrere Jahre lang registrierten Durchschnittsertragswerte des Pachtbesitzes frei ausgehandelt werden. Es erscheint längst nicht nebensächlich, dass Pethe die Interessen des Pächters vor Augen haltend die für Investitionen verwendeten Kosten des Pächters von der Pachtsumme abgeschrieben hätte, um so einen Beitrag zur Förderung der langfristigen und wertbeständigen Investitionen in den einzelnen Regionen zu gewährleisten. Es gab aber zugleich bestimmte Posten, die der Besitzer von vornherein bei der Pachtsumme mitberechnen musste, somit musste er nach englischem Muster für die Reparaturkosten der Straßen und Wege oder der Gebäude aufkommen.⁶⁰ Die Bestimmung der Pachtdauer hielt Pethe für ebenso wichtig, insbesondere, da die Investitionen für beide Vertragspartner erst auf lange Frist Erfolg versprochen. Er vertrat die Meinung, dass die Pachtdauer für mindestens 12 Jahre festgesetzt werden sollte, den optimalen Zeitraum setzte er allerdings bei 20 bis 24 Jahren an. Ein Pachtzyklus von 24 Jahren hätte zwar die in den östlichen Gebieten Englands – somit in den Teilen der britischen Inseln, die aus Sicht der landwirtschaftlichen Produktion für den Feldanbau am meisten geeignet waren – übliche Zeitdauer um 3 Jahre überschritten. Pethe aber rechnete mit der Anbauperiode der an die hiesigen klimatischen Bedingungen besser angepassten Luzerne, die bei der von ihm bevorzugten Wechselwirtschaft zu einen der wichtigsten Pflanzenarten zählte. Er unterteilte den Gesamtzyklus in drei Perioden und nahm so einen Zeitraum von 8 Jahren für die Errechnung der Ertragsrente.⁶¹ Zugleich bedauerte er in einem seiner weiteren Schriften, wie „ungewöhnlich selten es in unserem Land

⁵⁸ NG Bd. 1., 1814, I., S. 374.

⁵⁹ Varga, János: A jobbágyi földbirtoklás típusai és problémái 1767-1849. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967, S. 102-106.; Wilson/, Parker, An Introduction, S. 121.

⁶⁰ NG Bd. 5., 1818, I., S. 342-343., 373.

⁶¹ NG Bd. 1., 1814, I., S. 374.; NG Bd. 5., 1818, I., S. 345., 385-388. Zu den Wirtschaftsverhältnissen in den östlichen Regionen Englands, zu den Eigenheiten der Pachtbestimmungen s. Kent, Nathaniel: General View of the Agriculture of the County of Norfolk. London: Sherwood,

vorkommt, dass der Besitzer nach dem Auslaufen des Pachtvertrags den Pächter für die Reparaturen und die aus freiem Willen getätigten Arbeiten, die zum Nutzen des Gutsbesitzes seien, belohnen würde, was der Besitzer wahrhaftig zu bedauern gewillt sein sollte.“⁶²

Pethe war sich zugleich aber ebenfalls bewusst, dass diese Art der gemeinsamen Unternehmungen von Pächter und Gutsherrn eindeutig auf Reziprozität beruhen sollte. Die Herstellung von Produkten betreffend sollte dem Pächter freie Hand gelassen werden, damit er die Tendenzen bzw. Bewegungen des Marktes seiner eigenen individuellen Einsicht entsprechend folgen könne. Jegliches Mitspracherecht sollte dem Besitzer nur in dem Fall gestattet werden, wenn seine Vorschläge sich auf die effektivere Gestaltung der Produktion bezogen.⁶³ Im gewissen Sinn versuchte Pethe auch in diesem Fall das idealisierte Bild der englischen ländlichen Gesellschaft seinen ungarländischen Lesern vor Augen zu führen, wobei er die Figur des „spirited landlord“, des begnadeten Gutsherrn, präsentierte, der bewusst fachmännisch mit seiner Betriebswirtschaft beschäftigt war. Auf Grund des von Pethe ausgearbeiteten Systems bildeten die Grundlage dieser Unternehmung von Seiten des Besitzers bestenfalls – wie wir dies zuvor gesehen haben – das Pachtland, die für den Wirtschaftsbetrieb geeigneten Gebäude sowie die Wohngebäude und von Seiten des Pächters die eigenen Werkzeuge und Arbeitsinstrumente, die Leistungskraft seines Gespanns und die ihm für zukünftige Investitionen zur Verfügung stehende Geldsumme. Das von Pethe entwickelte System wich lediglich an einer Stelle vom englischen Vorbild ab und erscheint dementsprechend in einem gewissen Sinne inkonsequent. Bei dem Abschließen des Pachtvertrages hätte der Pächter dem Verpächter eine Kautions hinterlegen müssen, deren Summe einen festen Prozentsatz des geschätzten Wertes der auf dem zu verpachtenden Gutsbesitz befindlichen beweglichen Güter entsprochen wäre.⁶⁴ In England gab es kein Präzedenzfall für ein solches Entgelt, das umgehend nach Inbetriebnahme und Nutzung der Pacht zu entrichten gewesen wäre. Eine solche Kautions bot aber immerhin dem Gutsherrn das Gefühl der Sicherheit, obschon der Pächter die rechtmäßig vereinbarten Kosten für seine Investitionen von der Pachtsumme hätte abziehen können, was zugleich bedeutete, dass er eine jährliche, aber immerhin keine feste Summe zu entrichten hatte, insbesondere, da solche Investitionen im Grunde genommen zur Wertsteigerung des Gutsbesitzes beigetragen hätten.

Neely and Jones, 1813.; Young, Arthur: General View of the Agriculture of the County of Suffolk. London: Macmillan, 1813.

⁶² NG Bd. 1., 1814, I., S. 107.

⁶³ NG Bd. 5., 1818, I., S. 374.

⁶⁴ NG Bd. 5., 1818, I., S. 368.

Letztendlich können wir aber auch nicht ausschließen, dass Pethe absichtlich für die Rechte der Pächter eintrat. Hierbei sollten wir nicht vergessen, dass Pethe die Herausbildung der gesellschaftlichen „Mittelschicht“ als ausschlaggebend erachtete, die nicht nur vom Konsum, der „Tilgung“ der hergestellten Produkte lebte, sondern zugleich arbeitsam war und eine den Interessen der Nationalwirtschaft dienende Tätigkeit ausübte.

ZUSAMMENFASSUNG

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kann auf markante Weise der Einfluss der westeuropäischen Wissenszentren anhand der Wissensentwicklung in Ungarn in den Bereichen Naturwissenschaften, moderne Agrarwirtschaft sowie Ökonomie bzw. des für die ungarländische Wissenszirkulation benötigten institutionellen Hintergrunds und des interpersonellen Beziehungskontexts nachvollzogen werden. Die Leistungen der Studenten, die aus dem bestehenden und funktionsfähigen Netzwerk der protestantischen Mittelschulen, aus den evangelischen Lyzeen bzw. dem Reformierten Kollegium in Debrecen hervortretend ihr Studium für eine gewisse Zeit an westeuropäischen Universitäten fortsetzten und über eine enzyklopädische Bildung verfügten, boten für die Gewährleistung der Kontinuität der wissenschaftlichen Rezeption eindeutig günstige Voraussetzungen. Gleichzeitig können auch daran keine Zweifel bestehen, dass der Wirkungsgrad und die Leistungsfähigkeit eines kontinuierlich betriebenen Interaktionsnetzwerks in der agrarwirtschaftlichen Fachausbildung, somit im Falle des Georgikons, bei der Einrichtung und Gestaltung der nötigen institutionellen Voraussetzungen und dem für die fachliche Ausbildung benötigten Kriterienwerk ohne die Initiativebereitschaft und Tatkraft eines ungarischen begnadeten Gutsherren, eines „spirited landlords“, wie dies György Festetics war, zustande gekommen wäre. Dem ungarischen Hochadel angehörende Graf, der von einer komplex ausgeprägten Vision geleitet mittels der Anstellung von Pethe, Asbóth und Romy in Keszthely nicht nur bestrebt war die allerneusten Trends und Errungenschaften bei der Betreibung des Praxis orientierten Lehrbetriebs seiner Institution zu übernehmen und anzuwenden, sondern ebenfalls das Georgikon mit der Vermittlung dieser selben Angestellten, ihre Eingebundenheit in den verschiedenen wissenschaftlichen Sozietäten und die von ihnen unternommenen Studienreisen nutzend, in das weitere westeuropäische Beziehungssystem zu integrieren. Unter den dreien war es aber lediglich Ferenc Pethe, dessen fachschriftstellerische und zeitung-redakteurische Tätigkeit erst dann Beachtung fand, nachdem er Keszthely

bereits verlassen hatte und sein mehrbändiges, zusammenfassendes und praxisorientiertes agrarwirtschaftliches Fachbuch herausgab sowie ab Mitte der 1810er Jahre seine ungarischsprachige Fachzeitschrift in Wien, in der Hauptstadt des Habsburger Reiches, veröffentlichte. Die enorme Bedeutung dieser Zeitschrift liegt gerade darin, dass zwar der Leserkreis dieser Publikation kaum 300 Abonnenten überschritt, aber trotz der scharfen Zensur der Zeit nicht nur Kritik an den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen in Ungarn nahm, sondern in Form von mehrteiligen, in Fortsetzung publizierten Zeitungsartikeln ebenfalls ein Programm zur grundlegenden sozialen und wirtschaftlichen Umgestaltung des Landes unterbreitete.

PROTESTANTISCHE PASTOREN UND LEHRMEISTER ALS WEINBAUER, GÄRTNER UND LANDWIRTE IM UNGARN DER FRÜHEN NEUZEIT

—◀▶—
ZSIGMOND CSOMA

Da die protestantischen Kirchen in Ungarn im Vergleich zur katholischen mit geringeren Einnahmen auskommen mussten, waren die Pastoren gefordert, die kleinen Gärten oder Grundstücke beispielhaft zu bewirtschaften, und ihre Kenntnisse über die Landwirtschaft immer zu erweitern.¹

Der Wechsel der Jahreszeiten, das Wachsen der Gärten erinnerte an das ewige Leben, die zum neuen Leben erwachende Natur an die Vergänglichkeit und das Heil des Menschen nach dem Tod. Im Zeitalter der Aufklärung, des Rationalismus und des Merkantilismus standen die zielstrebige Wirtschaft zur Versorgung der Städte und der gute Steuerzahler, der auch fähig war, sich selber zu helfen, im Mittelpunkt. Der Staat propagierte auch die sinnvoll wirtschaftenden Bauern, die Futtergetreide und Industriepflanzen anbauten, höhere Steuern zahlen konnten. Zahlreiche neue Ansichten und Lehren reformierten das Wirtschaftsleben, und das erste ungarischsprachige Fachbuch erschien am Ende des 18. Jahrhunderts. Das Werk des Calvinisten János Nagyváthy (1755–1819) aus dem Jahre 1791 wurde durch seine Neuartigkeit und seine zusammenfassende Detailliertheit ein großer Erfolg, bildete aber nur die Spitze des Eisberges.²

¹ Auf dies und die Einheit von Theorie und Praxis bin ich bereits in einem meiner früheren Artikel aufmerksam geworden, als ich die Rolle der Schulmeister und des Volksunterrichts in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts untersuchte, oder als ich auf ihre Rolle in der Neupflanzung der Weinreben nach der Reblauskatastrophe aufmerksam gemacht habe (s. dazu: Csoma, Zsigmond: A dunántúli néptanítók és papok küzdelme a filoxéra ellen. In: Agrártörténeti Szemle, Bd. 27., 1985.) Heft 3–4, S. 677–691.; ders., A kertészet fejlődése és a népiskolák, néptanítók szerepe az ismeretek elsajátításában, terjesztésében a 19. sz. második felében In: Somorjai József (Hgg.): Népiskolák Magyarországon. Tatabányai Múzeum Tudományos Füzetek Bd. 1., Tatabánya: Tatabányai Múzeum, 1997), S. 91–126.; ders., Falusi környezet-nagyvárosi ellátás. Budapest: Centrál Európa Közhasznú Alapítvány, 1998, S. 158–179.

² Nagyváthy, János: A szorgalmas mezei gazda. Bd. 1–2, Pest: Trattner, 1791.

Pastoren als Gärtner waren keine Besonderheit dieser Epoche, auch andere Beispiele können im Laufe der Geschichte gefunden werden. Es hat ebenfalls seit dem Beginn der Reformation immer wieder Pastoren gegeben, die das Wirtschaften von Gärten auf einer fachwissenschaftlichen Ebene betrieben. Man denke da nur an den auch in Debrecen tätigen Peter (Juhász) Melius (1532–1572), István Beythe (1532–1612) und seinen Sohn, András Beythe (1564–1599) in Némétújvár (Güssing, heute in Österreich), oder an den auch von ihnen unterstützten, europaweit bekannten Botaniker, Carolus Clusius (1526–1609). Neben den berühmten kirchlichen Persönlichkeiten haben auch zahlreiche namenlose oder kaum bekannte Pastoren auf verschiedenen Fachgebieten wertvolle Beiträge geleistet.³

In meinem Aufsatz möchte ich einen Überblick geben, über den Bekannten und Namenlosen, die um die Wende des 18./19. Jahrhunderts mit dieser gottgefälligen Tätigkeit nicht nur ihrer Kirche, sondern auch ihrer Gemeinde und der Wissenschaft einen Dienst erwiesen hatten. Damit gingen sie auch den protestantischen Bauern sowohl praktisch und theoretisch als auch spirituell mit einem guten Beispiel voran. Sie bildeten die Grundlage für die erstarkende Erkenntnis des 19. Jahrhunderts, wonach die zu wirtschaftlichen Vorbildern gewordenen Pastoren und Lehrmeister die Voraussetzung für das Gemeinwohl bedeuteten. Auf sie stützte sich des Späteren der Staat, und sie gingen nicht nur mit ihren persönlichen Beispielen voran, sondern nutzten für die Weitergabe des neuen wirtschaftlichen Wissens sowohl die Kanzel als auch den Katheder der Schulen.⁴ Man könnte also zahlreiche Beispielen nennen und es scheint kein Zufall zu sein, dass sich die ungarische Geschichtsschreibung mit der Tätigkeit und den Erneuerungen von Bálint Kiss (1772–1853), einem protestantischen Pastor aus Szentes, auseinandersetzte.⁵ In der neueren deutschen Fachliteratur tauchte dann der Gedanke auf, den Obstanbau mit dem Gottesdienst und dem Wohle der Gemeinde zu verknüpfen.⁶

³ Dóczy, Jenő / Wellmann, Imre / Bakács, István (Hgg.): *Bibliographia Oeconomica Hungariae – A magyar gazdasági irodalom első századainak könyvészete (1505–1805)*. Bd. 1., Budapest: M. kir. Mezőgazdasági Múzeum Könyvtára, MDCCCXXXVIII.

⁴ Vgl. mit der 1. Fußnote.

⁵ Labádi, Lajos (Hgg.): *Kiss Bálint református lelképásztor élete és munkássága (1772-1853)*. Szentes: Kiss Bálint Református Általános Iskola, 2015.

⁶ Vgl. Lechtreck von, Hans-Jürgen: *Obstbau als Gottesdienst? Ein niederrheinisches Pastorenporträt als Dokument der Selbstbehauptung katholischer Landpfarrer zwischen Ancien Régime und Säkularisation*. In: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie*, Bd. 45., Heft 2, 1997, S. 204–226.

I.

Es war also keine spezifisch ungarische, sondern eine europäische Erscheinung, dass die Vorkämpfer der auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beruhenden Wirtschaft, der modernen Landwirtschaftsrevolution um die Wende des 18./19. Jahrhunderts Priester, Pastoren und Schulmeister waren. So beschäftigte sich etwa der deutsche Johann Christoph Frommel (1724–1784) aus Bettberg nahe Freiburg 1784 mit dem Klee wie auch Johann Friedrich Mayer (1719–1798) aus Kupferzell empfahl in seinem zwischen 1769 und 1786 veröffentlichten, zehnbändigen Werk den Anbau von Klee und Kartoffeln. In der dörflichen Umgebung von Nutha (bei Zerbst) schrieb Johann August Friedrich Block (?-?) ein vierbändiges Landwirtschaftslehrbuch, welches im Jahre 1774 in Leipzig herausgegeben wurde.⁷ Aber auch Albrecht Thaer (1752–1828), der die europäische Landwirtschaft mit seinen Thesen revolutionierte, war ursprünglich ein Pfarrer auf dem Lande. Wir könnten auch unzählige Beispiele aus Ungarn nennen, man denke nur an den evangelischen Sámuel Tessedik (1742-1820) oder den Jesuiten Lajos Mitterpacher (1734–1814).⁸ In der Zeitschrift *Nemzeti Gazda* (Nationaler Landwirt) von Ferenc Pethe (1762–1832) wurden mehrere Artikel von wirtschaftenden Priestern verfasst, so schrieb etwa der bereits erwähnte kalvinistische Prediger aus Szentes, Bálint Kiss, über den Eisenpflug von Mihály Magyar (?-?), der gleichwohl Prediger in Mezőtúr war. Der Autor merkte auch an, dass es wünschenswert wäre, wenn die Pastoren auch in der Anfertigung der Geräte und in der landwirtschaftlichen Arbeit mit einem Beispiel vorangehen würden. Er hätte ein derartiges Lehrbuch erwartet, wie das 1791 erschienene Werk von Christoph Heinrich Mathesius (?-?) über das Wirtschaften von Pastoren auf dem Lande.⁹ Auch in der „*Nemzeti Gazda*“

⁷ Vgl. ebd. Frommel, Johann Christoph: *Theorie vom Kleebau*. Basel: Carl August Serini, 1784.; Mayer, Johann Friedrich: *Lehrbuch für die Land- und Haußwirth (..)*. Nürnberg: Johann Eberhard Zeh, 1773.; Block, Johann August F.: *Lehrbuch der Landwirtschaft [...]* Bd. 1–4. Leipzig: 1774. S. noch: Kuhn, Thomas K.: *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. S. 206–210.

⁸ Bakács, István: *Mezőgazdaságunk és az agrárszakirodalom a XVIII. században*. In: *Századok*, Bd. 81., Heft 1–10, 1947, S. 140–151.; Tóth, Lajos: *Tessedik Sámuel pedagógiai reformtevékenysége*. Budapest: Tankönyvkiadó, 1980.; Ifj. Barta, János: *Mezőgazdasági irodalmunk a XVIII. században*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973.

⁹ Mathesius, Christoph Heinrich: *Lehrbuch für angehende Landprediger, wie ihre Wirthschaft ihnen und den Pfarrgüthern am nützlichsten einzurichten sey (...)* Mit einer Vorrede vom Herrn Konsistorialrath und Superintendent Oemler. Jena: Cröker, 1791.

wurde bemängelt, dass es keine Abbildungen von den landwirtschaftlichen Geräten gab, die von den ländlichen Priestern gefertigt und benutzt wurden.¹⁰

Bekannt ist das Beispiel von einem Dorfe in Nordungarn, wo die Bewohner mit Unterstützung des örtlichen Pastors ab den 1830-er Jahren anfangen sich mit Obstanbau und Dörren zu beschäftigen, und damit einen Gewinn von 20 000 Forint erwirtschafteten.¹¹ Es konnte kein Zufall sein, dass ein zeitgenössischer Fachautor, János Oláh, 1854 neben seinem Bedauern darüber, dass viel Obst verschwendet wurde, folgendes schrieb: „(...) ich bitte die verehrten Herren Seelsorger, dem ihnen anvertrauten Volk den Anbau und die Veredelung von Obstbäumen schmackhaft zu machen (...)“¹² Die oberwähnten Beispielen weisen allerdings darauf an, dass die Pastoren auf dem Lande, und später die Schulmeister bildeten die Schichten, die eine wichtige Rolle der wirtschaftlichen Modernisierung in den Lokalitäten spielten, und diese wiederum die neuen Lehren.¹³ Von den biblischen Pflanzen ist wohl die Rebe die wichtigste. Sie symbolisiert sowohl die Kraft der christlichen Gemeinschaft, ihre Mitglieder als auch Christus selbst. Der Wein der heiligen Kommunion symbolisiert das Blut Christi und den Bund mit der christlichen Kirche. Die Rebe und der Wein waren auch wichtige Wirtschaftsgüter und Wertgegenstände, Grundlage und Symbol der Wirtschaft zugleich. So ist es nicht verwunderlich, dass nach der großen Welle von Rebplantagen und der Überproduktion von Wein im 18. Jahrhundert viele das Niveau des extensiv gewordenen Weinbaus verbessern wollten. Diese Bemühung war auch wichtig, weil der Wein als nationales Getränk in Ungarn Wohlstand, sein Fehlen hingegen wirtschaftliche Stagnation oder gar Verarmung bedeutete. Deshalb sind die Initiativen, die die protestantischen Pastoren auf diesem Gebiet ergriffen, das Veröffentlichen von Fachliteratur und ihr beispielhaftes Wirtschaften von so enormer Bedeutung.

Die französische Fachliteratur zum Weinbau hatte ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die größte Wirkung in Europa seit der antiken römisch-lateinischen Fachliteratur. Ab Ende des 18. Jahrhunderts und Anfang des 19. Jahrhunderts zeigte sich die Wirkung auch in den Anbaumethoden. Die

¹⁰ Nemzeti Gazda [i. W.: NG] Bd. 3., 1816, I. S. 379–380., ebd. 1816, II. S. 236., 263–265. Eine umfangreiche Analyse der Zeitschrift: Kurucz, György: Jobbágy vagy farmer? A Nemzeti Gazda kísérlete a programadásra. In: Agrártörténeti Szemle Bd. 31., Heft 1–4, 1989. S. 1–23.

¹¹ Egri, Antal: Pomológia, vagy is gyümölcsfa tenyésztési tanítás (...). Pozsony: Schreiber, 1852, S. 4.

¹² Oláh, János: Gyümölcsfa - kertészeti vagy a gyümölcsfák tenyésztése, -nemesítése, -növelésének megóvása, -s orvoslásuknak, -úgy a szőlőtövek művelésének alapos előadása (...) *Christ, Vemy, Geiger és Petrich nyomán* [...]. Komárom: Szigler, 1854, S. 45.

¹³ s. die umfangreiche agrarbiographische Sammlung des Ungarischen Landwirtschaftsmuseums: Für, Lajos / Pintér, János (Hgg.): Magyar agrártörténeti életrajzok. Bd. 1–3., Budapest: Magyar Mezőgazdasági Múzeum, 1987–1990.

Franzosen Jean-Antoine Chaptal (1756–1832), François Rozier (1734–1793) und andere begründeten ihre Ansichten ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen, und dies war auch János Nagyváthy bekannt. Die französischen Autoren kamen zu Erkenntnissen auf den Gebieten natürlicher Prozesse – der Gärung und der Biochemie des Weines – die den Weinbauern dazu verhalf, eine nahezu konstante Qualität in der Weinherstellung zu erzielen. In kleineren Aufsätzen und Veröffentlichungen über den Weinbau hatten sich ungarische Verfasser bereits früher auf französische Autoren berufen, den bahnbrechenden Erfolg brachte aber die Arbeit von Chaptal und seinen Partnern.¹⁴ (Sein 1801 erschienenes Werk wurde 1802 ins Deutsche übersetzt. Lajos Mitterpacher fertigte auch ein lateinisches Exzerpt an, welches 1814 auf Deutsch, 1815 und 1818 auf Ungarisch erschien.) Das die französische Fachliteratur über Weinbau weitläufig bekannt wurde, ist zum größten Teil den ungarischen Übersetzungen von József Fábíán, kalvinistischer Pastor in Vörösberény und später in Tótvázsony, zu verdanken. Fábíán wurde am 19. Februar 1762 in Alsóörs im Komitat Veszprém in eine adelige Familie geboren. Er studierte in dem berühmten kalvinistischen Kollegium in Debrecen, am 23. April 1779 trat er in eine höhere Klasse ein und belegte auch erfolgreich ein Theologiestudium. Nach seiner Einweihung zum Priester blieb er in der „Civis Stadt“, zuerst als Lehrmeister in einem Untergymnasium und wurde am 19. September 1789 Senior an der Hohe Schule. Mit seinen Ersparnissen reiste er in die Schweiz und verbrachte zwei Jahre an den Universitäten in Genf und Bern. 1793 kehrte er zurück, und wurde bald Pastor der kalvinistischen Gemeinde in Vörösberény.

Das Büchlein von Chaptal, welches in Frankreich innerhalb von einem Jahr dreimal herausgegeben wurde, wurde von József Fábíán übersetzt, mit den Schriften des Pastors János Gombás (?-?) über das Weinbaugebiet von Somló ergänzt und 1805 veröffentlicht. Er übersetzte auch Bücher anderer Autoren, so etwa die des ausgezeichneten Weinbauforschers Rozier oder das enzyklopädische Werk von Jean Antoine Parmentier (1737–1813), Louis D’Ussieux (1747–1805) und Chaptal, welches unter dem Titel „Visgálódó oktató értekezés a’ szőlő-mívelésről“ („Untersuchende und belehrende Abhandlung über den Anbau der Rebe“) erschien. Das zweibändige Werk wurde „eine Bibel

¹⁴ Nye, Mary Joe: From Chemical Philosophy to Theoretical Chemistry. Dynamics of Matter and Dynamics of Disciplines 1800–1950. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1993, S. 44ff.; McClellan, James: The "Organisational Revolution" of the Seventeenth Century. In: Porter, Roy: The Cambridge History of Science. Bd. 4., Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 96.; Paul, Harry W.: Science, Vine and Wine in Modern France. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, S. 124ff.

des europäischen Weinbaus“, und als solches wurde es in zahlreiche Sprachen übersetzt.¹⁵

Die Ergebnisse des französischen Weinbaus bestimmten auf lange Dauer die Entwicklung des ungarischen Weinbaus. Diese Erkenntnisse wurden durch das Exzerpt des Professors an der Universität in Ofen (Buda), Lajos Mitterpacher, und den detaillierten Übersetzungen des Pastors József Fábíán in weiten Kreisen verbreitet. Obwohl die übersetzte französischsprachige Fachliteratur zahlenmäßig weit unter der deutschen und österreichischen liegt, war ihre Wirkung – gerade wegen der Übertragung in andere Sprachen und ihrer modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse – von europäischer Bedeutung.¹⁶

Als Fábíán nämlich die naturwissenschaftlichen Errungenschaften des damaligen Europas kennenlernte, wurde ihm klar, wie nötig es war diese wissenschaftlich fundierten Kenntnisse in die landwirtschaftliche Praxis seines Heimatlandes umzusetzen. Ihn interessierte vor allem der Weinbau in seiner näheren Umgebung, dem Balaton-Oberland. Fábíán hatte schnell erkannt, wie sehr die Behandlung und Konservierung der ungarischen Weine auf Irrglauben beruhte, wenn man sie im Spiegel der Chemiewissenschaften betrachtete. Aus diesem Grund veröffentlichte er auf eigene Kosten 1805 die Übersetzung von Chaptals neuem Werk (*L'Art de Faire le Vin*) unter dem Titel „A boroknak termesztésekről, készítésekről és eltartásokról való értekezés“ („Abhandlung über Anbau, Fertigung und Konservierung der Weine“). Dass es ein großer Publikumserfolg wurde, zeigt sich auch daran, dass er schon bald an der Übersetzung des nächsten Buches arbeitete. Dieses zweibändige, enzyklopädische Werk, welches eine Fülle an neuen Kenntnissen enthielt, wurde oft zitiert und zu einem Fachhandbuch in Ungarn.

Die Veröffentlichung der ungarischen Ausgabe des enzyklopädischen Werkes von Chaptal sowie den Winzern Rozier, Parmentier und Dussieux wurde von den Vorstehern des Komitats Veszprém, allen voran Obergespan János Eszterházy (? –1840), sowie von 215 Abonnenten finanziert. Wie auch in den früheren Werken, sind wir auch hier Zeugen der noblen Absicht der Spracherneuerung:

¹⁵ *Traité théorique et pratique sur la culture de la vigne (...)* par le Cens Chaptal, l'abbé Rozier, les Cens Parmentier et Dussieux. Bd. 1–2., Paris: Delalain, 1801.; Csoma, Zsigmond: A szőlészeti-borászati szakirodalom kialakulása Magyarországon (18–19. század): a magyarországi szőlészeti-borászati szakirodalmi kezdeményezések. In: Századok, Bd. 132., Heft 4, S. 864–866., s. noch Harry, Science, S. 124.; Spary, Emma C.: *Feeding France. New Sciences of Food 1760–1815.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014. S. 61–84.

¹⁶ Über die europaweite bestimmende Wirkung der französischen Weinbaufachliteratur: Csoma, Zsigmond: Szőlészeti, borászati hagyományok a megújulás és a közösség kötelékében. (Kapcsolatok, hatások, konfliktusok Dunántúl és Európa között a 17. század végétől a 20. század elejéig). Debrecen–Budapest: Centrál Európa Alapítvány, 1994–1995, S. 50–54.

er war bestrebt, für viele fremde Fachwörter ungarische Begriffe zu finden. Es ist ein großer Verdienst des Werkes, dass in der ungarischen ampelografischen Literatur zum ersten Mal hier die berühmten französischen Rebsorten auf 21 Kupferstichen dargestellt werden. (Einige wurden von Ferenc Karacs (1770–1838) angefertigt.) Fábíán tat besonders viel für die Verbreitung der Rebsorte Gutedel (Chasselas) in Ungarn. Zu dieser Zeit gab es hier nämlich keine Rebsorte, die gut transportierbar und haltbar gewesen wäre und einen guten Wein abgegeben hätte. Die Wirkung seiner Werke kann deutlich daran ersehen werden, dass berühmten ungarischen Autoren wie Ferenc Schams (1780–1839) und der Oenolog Ferenc Mayerffy (1776–1845) sich oft auf sie berufen, und dass Redakteur Demeter Görög (1760–1833) – als Zeichen seiner Verehrung – vorschlug, der Gutedel Rebe den Namen Fábíán Rebe (Weißer Fábíán, Goldener Fábíán, Muskat Fábíán usw.) zu geben. Dieser Name wird auch heute noch in der Weinbaufachliteratur verwendet.¹⁷

Während der Übersetzung des Buches von Chaptal, Rozier, Parmentier und Dussieux kam Fábíán der Gedanke, ein kürzeres und zusammenfassendes Werk aus der Sicht des ungarischen Weinbaus zu verfassen, was er aber später nicht in die Tat umsetzte. Er schrieb, dass es ihm bei der Übersetzung vieles auch in Ungarn für anwendbar erschien. Er plante auch ein eigenes Werk über die Geschichte des ungarischen Weinbaus, die Rebsorten, die Erfahrungen der Winzer mit ampelografisch verwendbaren Stichen. Die Übersetzung des zwei-bändigen Buches beendete er 1809. Diese Arbeit war damals keine gewöhnliche Übersetzung. Es bedurfte viel Mut von einem Pastor in Transdanubien zu einer Zeit als die französischen Heere immer weiter vorstießen und Napoleon in Flugblättern und in einer Proklamation für die ungarische Selbstbestimmung warb, ausgerechnet ein französisches Sachbuch zu übersetzen. Dass es dennoch erscheinen konnte, zeigt auch, dass Wien eher bereits war den Mangel an Facharbeiten in den Mittelpunkt zu stellen, statt an der für ungarische Produkte und Weine nachteiligen Zollpolitik zu ändern, was einer der Gründe für die schlechte Qualität der Weine war.¹⁸ Das Werk mit dem Titel „A Visgálódó és oktató értekezés a szőlő-mívelésről. A bor, égettbor, közönséges és fűszeres

¹⁷ Schams, Franz: Ungarns Weinbau (...). Bd. 1–2., Pest: Wigand, 1832–1833, Bd. 1., S. 35.; ders. über Mayerffy's Musterschule: Der Weinbau des Oesterreichischen Kaiserstaates (...) Bd. 1–2. Pest: Heckenast, 1835, Bd. 2., S. 53–55.; Görög, Demeter: Azon sokféle szőlőfajkna lajstroma, a melyeket egy érdemes hazánkfia (...) meghozatott (...). Béts: Bétsi Magyar Újság mellé Toldalékul, 1829.; Rác János: Egy soknevű szőlőfajta. In: Magyar Nyelvőr, Bd. 128., Heft 3, 2004, S. 347–350.

¹⁸ Eckhart, Ferenc: A bécsi udvar gazdaságpolitikája Magyarországon 1780–1815. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1958, S. 35ff.; N. Kiss, István: Monoculture de vigne et qualité des vins dans la Hongrie des XIVe et XVIIIe siècle. In: A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei 1971–1972. Budapest: Magyar Mezőgazdasági Múzeum, 1973. S. 130–132.

etzetek készítésének mesterségével együtt“ („Die untersuchende und lehrende Abhandlung über den Weinbau. Zusammen mit der Kunst der Herstellung von Wein, Branntwein, einfachen und würzigen Essigen.“) wurde schon wegen den Umständen seiner Publikation in den Kampf um die Nutzung der ungarischen Sprache verwickelt, da sie zum größten Teil dank der Abonnements von Ortsvorstehern aus dem Komitat Veszprém und dem Balaton-Oberland, Pastoren, Lehrern und Angestellten von Herrschaftsgütern sowie der persönlichen Opferbereitschaft von Fábíán möglich wurde.¹⁹ Das es aus dem Komitat Fejérkeine Abonnenten gab, lag daran, dass viele die lateinische Übersetzung von Mitterpacher bestellt hatten. Die Übersetzung Fábíáns war auch mit der Entstehung der ungarischen Kunstsprache verbunden, da sie neben dem Lob des Palatins Josephs (1776–1847) auch Kritik von dem Chemieprofessor der Pester Universität, János Schuszter (1777–1838), erntete, der sie im Geiste von dem berühmten Arzten, Mihály Kováts (1768–1851), dem Verfasser des ersten ungarischsprachigen Chemiebuches, bemängelte. Ein Chemiker konnte deshalb ein Fachkritiker der Übersetzung werden, weil Chaptal die Chemie in den Weinbau einführte, und mit ihrer Hilfe die Regulierung der Prozesse feststellte, was eine revolutionäre Erneuerung war. Schuszter nahm am Folgenden Kritik:Erstens berief er sich darauf, dass Fábíán die Prozesse von Oxidation und Desoxidation falsch interpretiert hatte (oxidieren: sauer machen); und zweitens beanstandete er, ob eine Übersetzung der chemischen Elemente und Prozesse überhaupt erforderlich wäre.²⁰ Fábíán war nicht auf dem falschen Weg als er die Begriffe oft umschrieb, statt sie unbedingt übersetzen zu wollen — obschon diese Umschreibung nicht immer richtig waren.

Die von Ferenc Pethe redigierte Nemzeti Gazda machte 1817 auf das Buch Fábíáns aufmerksam: „Es gibt bei uns noch ein Werk, ohne das der Winzer nicht auskommen kann, das Buch über den Weinbau, gefertigt von den berühmten Chaptal, Rozier, Parmentier und Dussieux, welches von T.T. Fábíán übersetzt wurde. Dies ist auch in seiner Gattung in Ungarn einzigartig.“²¹

Die Zeitschrift Tudományos Gyűjtemény (Wissenschaftliche Sammlung) schrieb 1820 mit großer Anerkennung über die Übersetzung: „(...) Mit dieser

¹⁹ Fábíán, József (Übrs. / Hgg.): Visgálódó és oktató értekezés a' szőlő-mivelésről : a' bor, égetettbor, közönséges és fűszeres etzetek' készítésének mesterségével együtt (...). Bd. 1-2., Veszprém: Számmer, 1813–1814.

²⁰ Kováts, Mihály: Chémia vagy természet titka. Bd. 1–4., Buda: Landerer, 1807-1808.; Schuszter's Konzept war kurz davor so festgestellt: „Wenn wir die Gährungen nach ihren produkten, und also den darin wirksamen Prinzipien reihen, so finden wir daß die Wein- und Essiggährung mehr Saures, die faule Gährung mehr Basirtes erzeugen.“ Schuster, Johann: System der dualistischen Chemie des Prof. Jakob Josef Winterl. Bd. 1–2., Berlin: Frölich, 1807, Bd. 2., S. 33.

²¹ Nemzeti Gazda Bd. 4., 1817, II., S. 224.

Arbeit wird nicht nur das Wissenschaftliche Feld Ungarn erweitert, sondern (...) auch unsere Wirtschaft: so wurde es auch von dem Majestätischen Ungarischen Königlichen Statthalterrat anerkannt und in dem majestätischen Brief an die ungarischen Winzer empfohlen.²²

Die Identifizierung der Rebsorten stellte die Winzer mangels einer wissenschaftlichen Klassifizierung vor eine schwere Aufgabe. Auch hier war es Pastor József Fábíán, der einen Lösungsvorschlag unterbreitete. Am Ende des 18. Jahrhunderts kam es in Frankreich bereits die Idee auf, ein selbständiges, ampelografisches Album für die Bestimmung der Rebsorten herauszugeben. Die Vorstellung Roziers in der Übersetzung von József Fábíán lautete wie folgt: „Mir scheint es, dass ein kluger und erfahrener Winzer, mit der Hilfe von zwei-drei guten Zeichnern und Kupferstechern, in zwei Jahren ein ordentliches Herbarium, ein Rebenbuch über die Arten und ihre Unterschiede anfertigen könnte. Die Sammlungen, die heutzutage von Balliard über die Pilze Frankreichs gefertigt wurden, zeigen, dass die Kunst der Zeichner und Kupferstecher auf einem Niveau angekommen ist, dass sie allerhand Formen und Farbspiele schaffen können.“²³ Nach seinen Vorstellungen könnte der Kupferstecher von den nördlichen, schneller reifenden Reben ausgehend sich in Richtung der südlichen Weinbaugebiete bewegen, und so die Arten nach den Längen ihrer Reifezeit abbilden. Nach Rozier hätte ein derartig großes Werk „(...) sowohl botanische als auch wirtschaftliche Ziele, und ich denke, es wäre das schönste Geschenk, welches die Franzosen ihrer Heimat geben könnten.“²⁴ Dies war nur ein Plan, aber sie stellten in dem Buch bereits eine Tabelle zu den wichtigsten Artenmerkmalen – die verschiedenen Ansichten der Blätter, die Farbe der Beeren, die Form, die Behaarung der Blätterkehrseite, die Zahnung des Blattrandes, der Form der Traube – zusammen, die eine ampelografische Beschreibung enthalten müsste.

József Fábíán, der das Werk ins Deutsche, Lateinische und Ungarische übersetzte, machte jedoch – trotz aller guten Absichten – den Fehler, bei der Artenbeschreibung die französischen Bezeichnungen ins Ungarische zu übersetzen, als ob sie selbständige ungarische Sorten wären. Mit den auf Deutsch und Latein übersetzten Artnamen zusammen verursachte er ein beträchtliches Durcheinander. Natürlich war es am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts ein dem Zeitgeist entsprechendes Bedürfnis, die westeuropäischen Verfahren den Umständen des ungarischen Weinbaus entsprechend zu adaptieren.

²² Tudományos Gyűjtemény Bd. 7., 1820, S. 119.

²³ Fábíán, Visgálódó, Bd. 1., S. 195.

²⁴ ebd. S. 198.

Eigentümlicher Weise hatten die Ergebnisse der englischen „neuen Landwirtschaft“ keine direkte Wirkung auf die Weinbaufachliteratur, da England wegen seinen natürlichen Gegebenheiten kaum eine Rolle im Weinbau spielte – ab Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts wurden dort überhaupt keine Reben mehr angebaut. Das neue Fachwissen über den Weinanbau des 18.-19. Jahrhunderts wurde vor allem über das deutsche Sprachgebiet nach Ungarn vermittelt.²⁵ Nach dem Erscheinen des ersten deutschen Fachbuchs über Weinbau (1582), und dem Verfasser des bedeutenden enzyklopädischen Werkes *Georgica Curiosa*, Wolf Helmhard Hohberg (1612–1688), waren es die Arbeiten des evangelischen Pastors M. Balthasar Sprenger (1724–1791), die eine große Wirkung auf den ungarischen Weinbau hatten. Seine Bedeutung kann daran gemessen werden, dass die ungarischen Weingutsbesitzer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich am öftesten auf ihn beriefen, wenn es um reinrassige Pflanzung, die Verbreitung von westeuropäischen Rebsorten und andere zeitgemäße Methoden ging. Auch für János Nagyváthy gehörte Sprenger zur Primärliteratur, als er das erste ungarischsprachige landwirtschaftliche Sachbuch verfasste.²⁶

Es ist verständlich, dass die österreichische Weinbaufachliteratur die Bekannteste in Ungarn war,²⁷ die Autoren aus Niederösterreich und der Steiermark hatten jedoch nicht nur eigene Untersuchungen und Beobachtungen, sondern standen auch unter dem Einfluss der süddeutschen Literatur. Zu den Winzern suchten sie den Weg durch die Prinzipien der „verbesserten“ Landwirtschaft, durch Übersetzungen, Bewertungen und Empfehlungen von ausländischen Werken. Der bekannteste österreichische Fachautor des 18. Jahrhunderts war Johann Wiegand (1707–1776), der mehrere Bücher verfasste, die mehrfach ausgegeben und in zahlreiche Sprachen übersetzt wurden. Zwei davon, eine Anleitung für Tabak- und Leinanbau, sowie das Handbuch für die österreichische Landjugend, wurden ins Ungarische übersetzt. Letzteres Werk wurde wegen der Wirtschaftspolitik und Propaganda des Wiener Hofes fünfmal, in verschiedenen Sprachen herausgegeben und wurde 1780 und 1792 für schulische Zwecke verkürzt ins Ungarische übersetzt. Der Übersetzer, der kalvinistische Pastor und spätere Superintendent Sámuel Szilágyi (1719–1785),

²⁵ Über die bestimmende Bedeutung der deutschen Weinbaufachliteratur vgl.: Csoma, Szőlészeti, borászati hagyományok, S. 54–56.

²⁶ Csoma, Zsigmond: Der Einfluss und die Verbreitung der deutschen und deutschsprachigen Weinbauliteratur in Ungarn während der Landwirtschaftlichen Revolution. In: Szakács, Sándor / Fehér, György / Pintér, János (Hgg.): Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei 1990–1991. Budapest: Magyar Mezőgazdasági Múzeum, 1991, S. 57–75.

²⁷ Über die bestimmende Bedeutung der österreichischen Weinbaufachliteratur vgl.: Csoma, Szőlészeti, borászati hagyományok, S. 57–64.

hebt in dem Vorwort die Notwendigkeit der Veränderungen hervor. Die ungarischen Erklärungen der Fachbegriffe deuten darauf hin, dass der Übersetzer auch die Aufgabe hatte, den Inhalt den ungarischen Umständen anzupassen. Der Lektor der Übersetzung war ein kalvinistischer Arzt, István Weszprémi (1723–1799), die Pflanzennamen wurden von dem Apotheker Antal Tzeizinger übersetzt. Der Szilágyi machte die jungen ungarischen Bauern darauf aufmerksam, dass „(...) diese neuen Lehren über die Wirtschaft, die zu unserer Zeit kommen, nicht irgendwelche neuen, dem Bauernmenschen schadende Erfindungen sind, (...)“, sondern eine Verbesserung und Erweiterung der früheren Kenntnisse. „Man muss sich deshalb vor solchen Werken nicht erschrecken, und sich nicht so zu ihnen verhalten, als ob sie irgendwelche, die Welt beschwindelnde Arbeiten wären. Im Gegenteil, jeder Bauernmensch sollte sich glauben lassen, dass diese Arbeiten für ihren Vorteil geschrieben und der Welt vorgesetzt wurden.“²⁸ Wiegands Buch bemängelte das Niveau des Weinbaus in den meisten Weinbaugebieten. Seit dem Beginn der staatlichen Förderung wurde das wichtigste Ziel die Versorgung der Armee und die Sicherung der Steuergrundlage. Es war aber äußerst selten, dass Bauern diese Fachliteratur gelesen hätten, obwohl sie die eigentliche Zielgruppe gewesen waren. Der Übersetzer Wiegands, Szilágyi, schrieb ergebnislos: „Das einzige, was dem ungarischen Bauern fehlt, ist ein Büchlein in seiner Sprache über die richtige Kunst der Wirtschaft, dass er diese Lehren befolgt und sich für immer von der eigen alten unnützen Bauernphilosophie verabschiedet, welche nur aus dem besteht: So sah ich es von meinem Vater.“²⁹ Auch Sámuel Tessedik war der Ansicht, dass bestenfalls einer von 1000 Bauern je dieses Buch in die Hände bekam. Auch Mitterpacher war nur wenig bekannt. Sogar Nagyváthy verurteilte noch im Jahre 1821 die wirtschaftlichen Kenntnisse, die von Vater auf Sohn übertragen wurden.³⁰

²⁸ Wiegand, János: Az ausztriai paraszt iffjuságot a' jól rendelt mezei gazdaságra oktató kézi könyvetske (...). Póson: Patzkó, 1774, S. 218.

²⁹ ebd. 221-222.

³⁰ Über den Rückstand in der Entwicklung der ungarischen landwirtschaftlichen Fachliteratur: Barta, ifj., *Mezőgazdasági irodalmunk*, S. 28–31. Über die Meinung Tessediks über das Buch Wiegands: Kosáry, Domokos: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*. Budapest: Akadémiai, 1980, S. 643. Über Mitterpacher: Bakács, I., *Mezőgazdaságunk*, S. 146.; Nagyváthy, János: *A magyar practicus termesztő*. Pest: Trattner, 1821, S. 186.

II.

Der bedeutendste Person des Preßburger (Pozsony, heute Bratislava, Slowakei) evangelischen Intellektuellenkreises war der Pastor Mátyás Bél (1684–1749). In seinen Landbeschreibungen beschäftigte er sich mit Hilfe seiner Schüler auch mit den Fragen der Wirtschaft. Bél blieb auch in seinem „De re rustica“, in welchem sein Lehrling, János Matolay (1712?–1772?) über den Weinbau schrieb, dem traditionellen System der Landwirtschaft verpflichtet. Er benutzte aber auch das angehäuften Wissen von der klassischen antiken Literatur bis hin zur Zusammenfassung der landwirtschaftlichen „Hausväter“-Literatur von Hohberg. Bél wollte schon in seinem Buch „Notitia Hungaricae novae“ über ungarische Reben und Weine schreiben. Er plante das Thema der ungarischen Weinbaugebiete in drei Einheiten zu behandeln. In der historischen wollte er die Lage, die Gegebenheiten und die Geschichte der Reben beschreiben, in der wirtschaftlichen die Anbautechnik und in der physikalisch-medizinischen die wichtigsten Eigenschaften und medizinischen Beobachtungen. Damit niemand an seinen großangelegten Plänen zweifelte, hatte er in seinem früher erschienen „Prodromus“-Buch einige Teilkapitel bereits fertiggestellt, unter anderem die über die Reben und Weine von Sopron (Ödenburg).³¹

Der andere bedeutende Pädagoge und Reformator der Wirtschaft und des Gartenbaus war Sámuel Tessedik (1742–1820), mit dessen Lebenswerk wir uns in dieser Studie ausführlicher beschäftigen müssen.³² Tessediks Mutter stammte wie Mátyás Bél aus Pozsony (Preßburg), Tessedik kannte daher seine Arbeiten, die aber noch kein wirkliches Bild von dem alltäglichen Leben und Leiden der leibeigenen Bauern gaben. Zugleich hatte die Aufklärung keine wirkliche Wirkung auf die landwirtschaftlichen Lohnarbeiter gehabt, weder in Westeuropa noch in Ungarn. Ausnahme bedeuteten die Initiativen von kleinerem Radius, wo einzelne, sich für Naturwissenschaften und Wirtschaft interessierende Pastoren oder Lehrmeister es für ihre Herzensangelegenheit betrachteten, die Bauernjugend zu unterrichten (wie auf dem deutschen Gebieten, in Böhmen,

³¹ Bel, Matthias: Hungariae antiquae et novae prodromus (...). Norimbergae: Conradi, 1723.; ders.: Notitia Hvgariae novae historico geographica divisa (...). Bd. 1-4., Viennae: Ghelen, 1735–1742.; Tóth, Gergely: Bél Mátyás „Notitia Hungaricae novae...“ című művének keletkezéstörténete és kéziratának ismertetése. Bd. 1-2., PhD Dissertation, Budapest: ELTE, 2007.

³² Zu Tessediks Schriften über Wein- und Gartenbau, und dessen Beurteilungen vgl.: Csoma, Zsigmond: Tézisek Tessedik Sámuel kertészeti megfigyeléseihez és munkásságához. In: Kertészeti és Élelmiszeripari Egyetem Lippay János tudományos ülésszak előadásai 1992, Budapest, S.786-788.; ders., Szőlészeti, borászati hagyományok, S. 59–60.; Zur Tätigkeit von Sámuel Tessedik: ders. (Mitverfasser: Forgács Emma): A paraszt ember Magyarországon, In: Kollega, Tarsoly István (Hgg.), Magyar könyvek – magyar századok, Budapest: Tarsoly, 1996, 153.

Mähren und Österreich). Diese Beispiele kannte Tessedik von seinem Vater, der tschechisch-mährischer Abstammung war, sowie durch die Tätigkeit des Preßburger evangelischen Kreises, und er hatte auch selbst Erfahrungen gesammelt, als er sich in Erlangen und Göttingen aufhielt. So begann er seine Lehrtätigkeit mit Schülern der Grund- und Mittelstufe, und später seine volkserzieherische- und Reformtätigkeit, wobei er die Bewohner der Umgebung praktisch in landwirtschaftlichen Arbeit unterrichtete und damit ihr Leben veränderte. Wir sehen das Bild des evangelischen Pastors, der die Voraussetzung für die finanzielle Grundlage einer höheren Lebensqualität in der landwirtschaftlichen Produktion und in dem Aufstieg der ländlichen Gebiete sah.

Der Unterricht und das persönliche Beispiel waren wirkungsvolle Methoden zur Verbreitung von Kenntnissen im 18.-19. Jahrhundert, allerdings waren sie nur auf kleine Gebiete und wenige Menschen begrenzt. Die Tätigkeit Tessediks in der Verbreitung der europäischen wissenschaftlichen Errungenschaften auf dem Gebiet der Landwirtschaft und der Dorfentwicklung ist in Ungarn von herausragender Bedeutung wie auch sein persönliches Beispiel und seine Lehrtätigkeit. Er warb neben dem Reform des Weinbaus auch für die Erneuerung der Wirtschaft. Seine theoretische wie auch seine praktische Tätigkeit, seine wissenschaftliche Arbeit bilden einen Rahmen und sind von musterhafter, bahnbrechender Bedeutung. Trotz seinen respektablen Vorstellungen konnte er nicht eine derartige Veränderung bewirken, welche angesichts der investierten Arbeit und Energie hätte erwartet werden können. Objektiv betrachtet müssen wir feststellen, dass seine Wirkung auch in Szarvas (Südostungarn) begrenzt war, es ist aber nicht zu bestreiten, dass seine Vorstellungen seiner Zeit weit voraus waren. Sein Gesamtwerk umfasste drei Gebiete: theoretisch-praktische fachliterarische Tätigkeit, wirtschaftliche Fachbildung und die theoretisch-praktische Weiterentwicklung der wirtschaftlichen Produktion, was sich im Allgemeinen auch auf gesellschaftliche Reformen und die Dorfentwicklung bezog.

Er schrieb neben Lehrbüchern, Lehrplänen und praktischen Bildungsanweisungen auch wissenschaftliche Fachschriften. Letzteres begann er zwar relativ spät, bereicherte seine Arbeiten aber mit seiner ganzen Lebenserfahrung. Er war 42 Jahre alt, als sein erstes, und zugleich wichtigstes Werk erschien. Aber auch so hinterließ er ein reiches Lebenswerk: etwa vierhundert Titel, gedruckt oder als Manuskripte. 1784 erschien sein Hauptwerk *Der Landmann in Ungarn, was er ist und was er sein könnte*, welches der aufgeklärte Graf Ferenc Széchenyi (1754–1820) von János Kónyi ins Ungarische übersetzen ließ und 1786 in Pécs (Fünfkirchen) unter dem Titel „A paraszt ember Magyarországon mitsoda és mi lehetne“ („Was ist und was sein sollte der Bauer in Ungarn“) veröffentlicht

wurde. Er beschrieb, unter welchen schlechten Bedingungen die ungarischen Bauern lebten, und versuchte auch die Gründe dafür zu finden. Er erwähnte die zurückgebliebene Schulbildung, den Mangel an zeitgemäßen Kenntnissen, die schlechten Bedingungen der Landwirtschaft und der Viehzucht, das Siedlungssystem bestehend aus Kleindörfern, die schädlichen Gewohnheiten, den Aberglauben, den Mangel am nötigen Absatzmarkt für die Produkte. Mehr als die Hälfte seines Buches beschäftigte sich mit der Frage, was alles die ideale (in einigen Fällen den modernen Dörfern von heute ähnliche) Dorfordnung enthalten sollte, und wie dieses „ideale“ Dorf sein könnte: die Siedlung, die Straßen und Häuser, und wie die dortigen Bauern profitabel wirtschaften könnten. Tessedik zählte der Reihe nach die Gründe auf, weshalb die Bauern nicht vorwärts kommen konnten. Hierbei erwähnt er die königlichen Erlässe und Gesetze, die der Bauer nicht oder falsch verstand. Die Informationszufuhr an die leibeigenen Bauern, die sich an der untersten Stufe der feudalen Hierarchie befanden, war äußerst spärlich – dem hätte eine angemessene Bildung und die Errichtung von weiteren Wirtschaftsschulen entgegen wirken können, die wiederum dem Allgemeinwohl des Volkes gedient hätten. Als dritten Grund nannte er den Mangel an profitabler Wirtschaft, als vierten die örtlichen Mängel, zu deren Behebung es an Mitteln fehlte. An fünfter Stelle nannte er die weniger bekannten Gründe für das Elend der Bauern. All die Anstrengungen, die die Fachleute schriftlich unternahmen, um die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Spannungen zu lösen, war nicht, oder nur kaum bekannt, vor allem den leibeigenen Bauern, die entweder überhaupt nicht lesen konnten, und wenn doch, hatten sie neben dem vielen Frondienst selten Gelegenheit dazu. Als sechsten Grund nannte er die Schwierigkeiten des Landbaus und die Unterentwicklung der großflächigen Minderstädte und Dörfer in der Tiefebene, anderswo waren gerade die zu kleinen Grundstücke das Problem. Der Frondienst und andere Verpflichtungen der leibeigenen Bauern den Grundherren gegenüber verhinderten und erschwerten ein effektives Wirtschaften des eigenen Landes. Als achten Grund gab er die schlechte Mentalität der Bauern an, deshalb gab es viele, angeblich schädliche Angewohnheiten, die dem Fortschreiten der rationalen Wirtschaft ein Hindernis waren. Das fehlende Vertrauen für die Erneuerungen, und für die Hilfe von Leuten, die unter besseren Umständen lebten, verhinderte ein Wirtschaften und ein Leben auf höherem Niveau. Die Steuerzahler waren wegen dem feudalen Besitz, dem Frondienst und dem Steuerrecht nicht motiviert, fleißiger und besser zu arbeiten. In den Dörfern fehlte die Selbstverwaltung, da den für das öffentliche Leben nötigen Rahmenbedingungen mit den mangelhaften und schlechten Dorfordnungen nicht viel geholfen war. Grundlage sollten nach Sámuel Tessedik gut geplante, übersichtliche und lenkbare neue

Dörfer bilden, solche Plätze, wo all diese Mängel und Gründe das Vorankommen nicht behindern würden. Deshalb fasste er seine Vorstellungen schriftlich zusammen, unter dem Titel „egy jó rendbe vett falu eránt“ („für das in guter Ordnung gehaltene Dorf“). Er tat dies äußerst detailliert: Er gab den Grundriss des Dorfes an, die Haupt- und Nebengebäude, die Gemeinschaftshäuser und wirtschaftliche Objekte und begründete ebenfalls eingehend, warum das eine oder das andere gerade an dem besagten Platz unverzichtbar wären. Dies alles bietet dem heutigen Leser Tessediks mentalhygienische Kenntnisse und Erfahrungen über die leibeigenen Bauern und die Hierarchie der Volksgesellschaft sowie einen Einblick in seine wissenschaftlichen Vorstellungen. Anschaulich verglich er das Bild des alten und des neuen Dorfes wobei er ebenfalls die Unterschiede anführte. Dies ist heute auch deshalb interessant, weil hierdurch belegt werden kann, dass Tessedik eine Persönlichkeit mit weiterem Blickfeld war als man ihn in den 1950er Jahren schematisch darzustellen versuchte und nur seine Arbeit als landwirtschaftlicher Reformator betonte.³³

Sámuel Tessediks Tätigkeit und sein Streben nach wissenschaftlicher Vollkommenheit kann nicht ohne seine Studien in der Jugend und seine Erziehung verstanden werden. Der Großteil seines Lebens und Schaffens fiel auf das 18. Jahrhundert, auf die Zeit der Aufklärung in Europa und Ungarn. Die Aufklärung erreichte allerdings die meisten leibeigenen Bauern, die Arbeiter der Landwirtschaft auch in Ungarn nicht. Gerade aus diesem Grund ist Tessediks Erkenntnis und Tätigkeit wichtig und einzigartig. Typisch für seine populärwissenschaftliche Agrartätigkeit waren die Komplexität und die Kenntnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge. Diese Arbeit erledigte er mit beispielhaftem Enthusiasmus und Ausdauer. Es sollen aber auch seine zeitweiligen Erfolgslosigkeiten und Schwierigkeiten nicht verschwiegen werden, die er nicht zu lösen vermochte, und deren er gerade wegen seiner gesellschaftlich-wirtschaftlich abgestumpften Umgebung nicht Herr wurde.

Sámuel Tessedik verfügte sich in Verbindung mit seiner neuartigen Agrartätigkeit über Kontakte in Europa, und er kannte auch die wichtige Enzyklopädie von Krünitz vom Ende des 18. Jahrhunderts. Ihm waren aber auch die fachlichen Arbeiten von Lajos Mitterpacher, Mátyás Bél, Baron Gábor Prónay (1748–1811), Miklós Skerlecz (1729–1799), Ferenc Mayer, Sámuel Nagy (1773?–1810)³⁴ und Johann Wiegand bekannt, auf die er sich auch berief. Dies alles

³³ Tessedik Sámuel: A parasztok állapotáról Magyarországon. In: Zsigmond, Gábor (Hgg.): Tessedik sámuel és Berzevizcy Gergely a parasztok állapotáról Magyarországon. Budapest: Gondolat, 1979, S. 191–229.

³⁴ Balázs, Éva H.: Hungary and the Habsburgs 1765–1800. Budapest: Central European University Press, 1997. S. 213–246. Es gab sehr viele protestantische Personen mit dem Namen Sámuel Nagy,

hätte sich allerdings ohne sein persönliches Beispiel als zu wenig erwiesen. Die Erfahrungen, die er im Ausland sammelte – ihm waren vor allem die in den deutschen Anbaugeländen geläufigen Kenntnisse bekannt wie auch die dortigen Versuche, verschiedene Sorten heimisch zu machen – bildeten für ihn einen entsprechend geeigneten Hintergrund. Er war der erste ungarische Vertreter des praktischen Unterrichts von Gartenbau und Landwirtschaft, und diese Tätigkeit stand in Verbindung mit den europäischen Initiativen der Zeit. 1761 fertigte er den ersten Plan der praktischen Wirtschaftsschule in Szarvas an, welcher von den Behörden akzeptiert und vom Kaiser genehmigt wurde. Als 1780 beschlossen wurde, die besseren Lehrmethoden in den Dorfschulen einzuführen, bekam er von seinem Grundherrn ein Grundstück für die Anlegung eines Wirtschaftsgartens, wo er ein Jahr später bereits Vorführungen hielt. Er düngte und grub Erde um, pflanzte, errichtete eine Hecke aus mehreren verschiedenen Obstbäumen. Er bepflanzte die Alkaliböden der Tiefebene mit Bäumen, verbreitete die Akazien, schuf zum Schutz der Wiesen Waldstücke, trocknete Heu und baute Scheunen. Er verwirklichte erfolgreich den Anbau von Futtergewächsen wie Klee und Luzerne, förderte so die Stallhaltung der Tiere und erhöhte damit die Produktion von Milch und Milchprodukten in der Region um Szarvas. Dank dem von ihm verabreichten Dünger konnte bei den Hackfrüchten ein höherer Ertrag erzielt werden, und er war der erste, der Eisenegge und Walze benutzte. Er führte auch Erneuerungen in der Imkerei und der Bewässerungswirtschaft ein. Des Weiteren gründete er 1790–1791 in Szarvas drei Obstbaumschulen. Er ließ Obstessig und Schnaps kochen, die Schlempe wurde an Tiere verfüttert. Bei älteren Bäumen wandte er erfolgreich die Beringung und andere neue Pfropfmethode an. 1773 baute er in Szarvas Salat an, der überwintern konnte – diese Sorte war in den angrenzenden Ortschaften bereits bekannt. Zwischen den Bauern verteilte er Samen von Kraut und Möhren. Er experimentierte und wiederholte siebenmal den Versuch, Melonen, Möhren, Kartoffeln sowie Weizen und Wintergerste in den Boden zu säen, ohne ihn neu zu pflügen. Er stellte fest, dass Sellerie und Spargel viel Wasser benötigen, und deshalb in der Tiefebene nicht erfolgreich angebaut werden können. Auf dem Gebiet der Gewürze und der Heilkräuter favorisierte er den Anbau von Safran; der Preisanstieg des ägyptischen Safrans um das zwei-dreifache in 1799 bot auch für die heimischen Hersteller eine entsprechende Motivation. Er schlug zu ihrem Schutz auch vor, den Import von Safran aus dem Ausland zu verbieten. Tessedik experimentierte mit vielen Heilkräutern, unter Leitung

er dachte vielleicht an den kirchlichen Agens in Wien oder an den Arzt aus Komorn (Komárom), der zwischen 1788 und 1810 lebte und ein Freund von Kazinczy war.

seiner Frau stellte er viele für Apotheken her, 1803 hatte er in seinem Garten eine Sammlung von mehr als hundert Heilkräutern.³⁵

Im Vergleich zu dem persönlichen Beispiel, mit dem Tessedik voranging, ist die Wirkung seiner Bücher nur schwer abzuschätzen, obwohl die ihm folgende Generation sie kannte und auch benutzte. Die Wirkung ist auch deshalb schwer zu beurteilen, weil Tessediks erstes Buch sich zum Beispiel aus dem Grund nicht verkaufen ließ, weil es auf Deutsch erschien, „ich brauche es nicht, denn das ist deutsch (...)“, bis es dann 1786 in Pécs dank Ferenc Széchényi auch auf Ungarisch ausgegeben wurde.

Die Gemeinde von Szarvas war seinen Erneuerungen und seiner experimentellen Tätigkeit gegenüber zurückweisend. Als zum Beispiel 1783 sieben Stiere der Gemeinde eine Woche lang seine Baumschule verwüsteten und er um rechtlichen Beistand bat, bekam er die zynische Antwort, dass wenn er keine Obstbäume gepflanzt hätte, die Stiere diese nicht in seinem Garten verwüstet hätten. Opfer des ausgrenzenden Unverständnisses wurde auch der Mann aus Szarvas, den sie als Gärtner Tessediks verspotteten, weil er 2000 Maulbeer- und andere Bäume um sein Gehöft pflanzte. Nach den ständigen Schikanen und Belästigungen, nach dem vierten Verkauf der Grundstücke zog er endgültig weg und ließ sich in Nagylak nieder.

Trotz alledem waren seine Bemühungen auch von Erfolgen gekrönt. 1788 gründete er mit zwölf älteren Frauen in Szarvas die erste planmäßige Gesellschaft der Gartenbauerinnen. Obwohl sie sich, wie Tessedik formuliert, wegen dem „Fanatismus“ im ersten Jahr auflöste, bevor sie für die Erfolge des Gartenbaus werben konnte. Der wirtschaftende evangelische Pastor verteilte mehrmals Samen, Stämme, Pflänzlinge mit Wurzeln, und 1794, als die Zahl der in- und ausländischen Obstsorten auf 300 stieg, wurden diese nach dem Schließen des Tessedik-Instituts in der Umgebung verteilt. 1802, als Tessedik mit erneuter Energie wieder einen Garten gründete, konnte er zufrieden auf seine 2262 Stück junger Obstbäume schauen und feststellen, dass es den Menschen zu dieser Zeit bewusst werde, dass sie auch auf den schwachen Alkaliböden die Möglichkeit des Anbaus hatten.³⁶

Nach Sámuel Tessediks Angaben hatte Szarvas 9649 Einwohner, davon waren 1336 Häusler und Gartenbauer. Die Gartenbauer der Tiefebene, die ihre Felder ohne Bewässerung anbauten, gehörten Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts zu der armen Schicht der Häusler. Deshalb ist es kein Zufall, dass

³⁵ Tessedik's Erinnerungen über seine zweite Ehefrau, Karolina Lissovinyi (1760-1820): Tessedik Sámuel: Önéletírás. In: Zsigmond, Gábor (Hgg.): Tessedik Sámuel és Berzevizcy Gergely a paraszток állapotáról Magyarországon. Budapest: Gondolat, 1979, S. 62–63.

³⁶ ebd. S. 85–86.

Tessedik dem Gartenbau so große Bedeutung beimaß: Er nahm richtigerweise an, die wirtschaftlich-gesellschaftliche Situation der Familienwirtschaften so verbessern zu können. Damit war er den späteren Verfechtern des „Garten-Ungarns“, die die Armut der Landwirte ebenfalls mit dem familiären Gartenbau und dem Aufzeigen von Beispielen beheben wollten, um anderthalb Jahrhunderte voraus. Ebenfalls der Tätigkeit Tessediks ist es zu verdanken, dass eine große Zahl junger Menschen in der Schule von Szarvas, in dem Lehrgarten und in der Umgebung des Pastorenhofes mit den rationalen landwirtschaftlichen Methoden vertraut gemacht wurden. 1791 betrug die Zahl der Schüler mit den früher immatrikulierten zusammen bereits 991.³⁷

Dank der Anstrengungen und des rationalen Wirtschaftens konnte Tessedik zufrieden feststellen, dass sogar die Krankheiten seltener geworden waren, „(...) der Lebensstil der Bewohner ist zwar zum Teil noch der alte, aber sie essen jetzt mehr Hülsenfrüchte, Gemüse, Kraut, Salat und Obst.“³⁸ Die Ratio Educationis von 1777 verlangte von Studenten der philosophischen Fakultät auch schon landwirtschaftliche Kenntnisse. So wurden in allen fünf Graden der ungarischen Schulen, und an der philosophischen Fakultät der von Nagyszombat (Tyrnau / Trnava heute in der Slowakei) zuerst nach Buda (Ofen), dann nach Pest umgezogenen Universität auch landwirtschaftliche Erkenntnisse gelehrt. Mit dieser Aufgabe wurde Lajos Mitterpacher beauftragt. Er übernahm die Idee Tessediks, dass die Pastoren und Lehrer in den Dörfern eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung der landwirtschaftlichen Kenntnisse spielen sollten. 1784 schrieb in einem Fachgutachten an den Statthalterrat, dass es ein Fehler war, den Unterricht von landwirtschaftlichen Kenntnissen an der theologischen Fakultät abzuschaffen, da die Pastoren und Priester so diese wichtige Aufgabe nicht erfüllen konnten. Er legte fest, dass der Landwirtschaftsunterricht in der fünfjährigen Theologenausbildung als eigenständiges Pflichtfach eingeführt werden müsse, denn eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage des Landes sei nur durch eine Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktion zu erwarten.

Generelle und spezifische wirtschaftswissenschaftliche Erkenntnisse konnte man, abgesehen von praktischen Erfahrungen, in organisierter Form bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nirgendwo erwerben. In Ungarn verwirklichte dies Sámuel Tessedik als erster, und er dachte dabei nicht nur an den Unterricht,

³⁷ ebd. S. 74–84.

³⁸ Tessedik ließ dietätische Beschreibungen und die Heilmethoden von verschiedenen Krankheiten in die evangelischen GDorfschulen eingeführen. ebd. S. 70. Er hat auch die Benutzung Tissot's Werke anempfohlen, z. B. Tissot, Samuel-August: Anleitung für das Landvolk in Absicht auf seine Gesundheit (...). Aus dem Französischen übersetzt durch H. L. Hirzel. Wien: Trattner, 1786.

sondern ließ auch unzählige Elemente des zeitgemäßen Wirtschaftens verbreiten, und stellte damit die traditionellen gesellschaftlichen Rahmen in Frage. Ihm schwebte der selbstversorgende und handelnde familiäre Landwirt vor – all dies zu einem Zeitpunkt, als der Kanzler Maria Theresias, Kaunitz, 1776 in einer Denkschrift auf die Rolle und die Möglichkeiten der Dorfschulen bei dem Unterricht von landwirtschaftliche Kenntnissen aufmerksam machte.³⁹

Die Tätigkeit Tessediks auf dem Gebiet des Weinbaus ist nicht bekannt, sie wird von seinen Biographen nur flüchtig erwähnt. Anfang des 19. Jahrhunderts veröffentlichte er mehrere Artikel über das Thema. In erster Linie wollte er die fehlerhaften Methoden verbessern, die zeitgemäße Fachliteratur studieren, wobei er der Muskatellertraube besondere Aufmerksamkeit schenkte. Die in 12 Punkten zusammengefassten Mängel des ungarischen Weinbaus ergänzte er mehrmals in der Zeitschrift „Oekonomische Neuigkeiten und Verhandlungen“. Als wichtigsten Faktor für den guten Anbau sah Tessedik die Rebsorte an. Deshalb nahm er 1774 aus Pozsony (Preßburg/Bratislava, heute in der Slowakei) Vermehrungsmaterial mit und verpflanzte diese auch. Er beobachtete die verschiedenen Rebsorten, konnte aber wegen der großen Vogelplage nur weit entfernt von dem Rebgarten Erfolge verbuchen. Die Verpflanzung von Obstbäumen zwischen die Reben hielt er für falsch, seiner Ansicht nach verschlechterte sich dadurch die Qualität der Weine.

III.

Die protestantischen Pastoren wirtschafteten auch auf dem Gebiet des Obstanbaus beispielhaft. Besonders in Nordost- und West-Ungarn standen viele Obstbäume in den Gärten, deren Früchte zu Produkten verarbeitet werden konnten, und so das Einkommen ergänzten, wenn sie getrocknet verkauft oder im eigenen Haushalt verwendet wurden. Herausragend auf diesem Gebiet war János Bogsch (1745–1821), dessen Büchlein über den Anbau von Obst und Gemüse 1793 in Wien erschien mit dem Ziel, die Vielfalt der angebauten Sorten der Gärten zu erhöhen.⁴⁰ Bogsch war Lehrer an der evangelischen Schule Pozsony (Preßburg/Bratislava, heute in der Slowakei) und empfahl den interessierten Liebhabern des Gartenbaus die Werke Philip Ernst Lüders (1702–1786) sowie sein eigenes Buch, und zwar nicht nur professionellen Gärtnern, sondern auch Bauern und Stadtbürgern, die Gärten besaßen. Obwohl das Werk ziemlich kurz

³⁹ Balázs, Hungary, S. 190–195.

⁴⁰ Bogsch, Johann: Kurze und auf Erfahrung gegründete Anleitung, nützliche Obstbäume und unentbehrliche Küchengewächse für bürgerliche Haushaltungen zu erziehen. Wien: Doll, 1793,

ist (112 Seiten), enthält es seiner Meinung nach alles Wichtige. Die Arbeiten im Garten werden darin nach Monaten eingeteilt und beschrieben. Er schrieb über die Pfropfung, das Äugen, über verschiedene Pfropfwachse, Baumschulen, das Düngen von Bäumen. Detailliert beschreibt er die Eigenarten der einzelnen Obstsorten, vom Apfel, von der Aprikose, der Birne, der Kirsche, der Edelkastanie, der Erdbeere, der Pflaume, dem Pfirsichs und den Walnussbäumen. Er teilt auch allgemeine Erkenntnisse über den Gemüseanbau mit. Die zweite, erweiterte Ausgabe des Buches erschien 1794, ebenfalls in Wien. Den Erfolg des Buches zeigt, dass es 1796 auch auf Ungarisch in Pozsony (Preßburg/Bratislava, heute in der Slowakei) und Pest ausgegeben wurde, auf dem Umschlag mit einem Stich, das einen gemischten Garten zeigt.⁴¹ Auf dem Bild sieht man eine Blumen gießende Frau, in dem Garten einen Mann mit einer Schaufel und in der Ferne einen Toreingang, der in den umzäunten Obstgarten führt. Das Buch wurde am 2. Tag des Sankt Georgs-Monats (April) fertig, das Vorwort schrieb der Verfasser bereits 1795. 1802 erschien die zweite erweiterte ungarische Ausgabe. Die Titelseite und das Bild sind dem früheren ähnlich, aber in dem Titel wurde das Wesentliche mit roter Farbe hervorgehoben, nämlich die Wörter *Gärtner*, *nützlich* und *Unterricht*. Den Erfolg der ersten Ausgabe zeigt, dass zwischen 1796 und 1801 alle Exemplare verkauft wurden.⁴² Die erweiterte Ausgabe von 1802 beschäftigte sich erstmals mit den Obstgärten, mit dem Erziehen von Wild- oder Waldbäumen und den Weinbergen. 1803 erschien die dritte, erweiterte und korrigierte Ausgabe in Wien, in welchem aber der Weinbau nicht behandelt wurde, anders als in der früheren ungarischen Ausgabe.⁴³

Ferenc Pethe (1762–1832), der die westeuropäischen protestantischen Gebiete und Schulen aufsuchte, war ein Wirtschaftsexperte, der sich ausgiebig mit dem Obstanbau beschäftigte, nicht nur als Fachautor, sondern auch als Lehrer im Georgikon und als Leiter des Herrschaftsgutes. In seinem Fachbuch vertrat er die Ansicht, dass die steilen Hänge terrassiert für den Anbau von Obstbäumen geeignet wären. Als Beispiele führte er London, Paris und Wien an, wo man mit Hilfe guter Erde Gärten geschaffen hatte.⁴⁴ Für das Beste hielt er die Erziehung von „Zwergbäumen“, wie er es bei den hochgestellten Herren gesehen hatte. Er empfahl, die Äste der Obstbäume auf der inneren Seite der Steinmauer, auf Gitter aus Holz auszubreiten, und die Krone heckenartig

⁴¹ Bogsch, János: *Házi kertész az az: hasznos és tapasztalásokkal erősített oktatás, mint kellesék hasznos Gyümölcsös fákat, és el-kerülhetetlen konyha beli zöldségeket szembe tűnő haszon vétellel nevelni Pozsony–Pest: Fűskuti Landerer, 1796.*

⁴² Dóczy / Wellmann / Bakács, *Bibliographia*, S. 243.

⁴³ ebd. S. 251.

⁴⁴ Pethe, *Pallérozott*, Bd. II. S. 5.

herzurichten.⁴⁵ So konnte man auf den höheren, südlich gelegenen Hängen einen besseren Temperaturhaushalt erreichen. Die Obstgärten sollten mit lebenden Hecken umzäunt werden, wie er es in Holland gesehen hatte, zum Beispiel mit Haselnusssträuchern, die alle drei Jahre Ruten für Fassreifen sicherten. Er war der Meinung, dass die Quitte, die Mispeln, der Schlehdorn, der Hartriegel, die Rebe, die Johannisbeere, die Stachelbeere, die Brombeere, die Berberitze (er nannte sie von Gott verdammte Dornen), die Hundsrose, die Sauerkirsche und die Kirsche alle als Hecken geeignet waren.⁴⁶ Besonders wichtig für Pethe waren die Baumschulen und die Erziehung von Setzlingen, wobei er die Pflöplinge für das Beste hielt. Ebenso wichtig betrachtete er die Auswahl der Erde und des Anbaugebiets. Er kannte viele Sorten, 38 Apfel-, 46 Birnen-, 29 Pflaumensorten. Auch die Frage der Auswahl der geeigneten Arten waren seiner Meinung nach von großer Bedeutung, aber er traute sich nicht diese zu bestimmen bzw. konkrete Arten zu empfehlen. „Nach den ungarischen Pomonen, traut sich niemand, ein einfaches Obstregister zu schreiben, weder eine gute, noch eine schlechte.“⁴⁷ Bei den Aprikosen nannte er zwei Hauptorten, die „duránci“ und die „magvavaló“, der Walnuss widmete er in seinem Werk lediglich eine einzige Seite.

Ein zuverlässiges Bild über die Situation des ungarischen Gartenbaus bot die Wirtschaftszeitschrift „Patriotisches Wochenblatt für Ungern“. Diese wurde von dem evangelischen János Károly Lübeck (1770–1814) in Pozsony (Preßburg /Bratislava, heute in der Slowakei) gegründet, geplant waren vier Ausgaben im Jahr. Mitarbeiter war Sámuel Tessedik sowie János Leibitzer (1762–1817), der in der Zeitschrift 1804 seine Abhandlung mit dem Titel „Über den Zustand des Gartenbaues in Ungern“ veröffentlichte. Darin zeichnete er ein niederschmetterndes Bild über den damaligen Gartenbau, und über die Wanderverkäufer, deren Betrügereien auch die unternehmungsfreudigen Menschen vom Gartenbau abhielten. Über die verschiedenen Sorten erschien die Arbeit „Einige Obstsorten und deren Beschreibung“ in dem II. und IV. Band der Zeitschrift. Hier nennt er 13 Sorten und beruft sich hauptsächlich auf die pomologische Arbeit des deutschen evangelischen Pastors Johann Ludwig Christ (1739–1813). Er war der erste, der die Mirobolan Pflaume in Ungarn empfahl, sie wurde 1758 zusammen mit französischen Sorten nach Ungarn gebracht und vor allem auf dem Herrschaftsgut der Festetics-Familie in Keszthely angebaut. Die Arbeit von János Leibitzer wurde von der Profession zwar anerkannt, aber seine Beschreibung der Sorten geriet schnell in Vergessenheit, obwohl für Johann

⁴⁵ ebd. S. 9.

⁴⁶ ebd. S. 25.

⁴⁷ ebd. S. 238.

Karl Wiesenbach beim Verfassen seines Fachbuches, welches 1816 in Pest erschien, noch seine Arbeit als Grundlage diente.⁴⁸ Leibitzer schrieb nicht über alle Obstsorten, nur über die Besten. Er gab die Beschreibung der Frucht an, ihr Wachstum, die Eigenschaften des Baumes, den Ertrag und die pomologische Beschreibung der Blätter. Er machte auf die Unterschiede aufmerksam und führte Vergleiche mit der früheren Fachliteratur an. Er beschrieb den „sommerlichen Weinapfel“, die Stettinerbirne, die Edle Ungarische Pflaume, den Großen Kaisersapfel⁴⁹, später die Rote Renette, den „pfündigen Apfel“⁵⁰, die Rosenbirne, den Orangenmuskateller, die Zitronenbirne, die Orangenbirne und die Zuckerpflaume.⁵¹ Leibitzer war der Erste, der eine fachliche Beschreibung der ungarischen Obstsortenbot: insgesamt 26 Äpfel, 49 Birnen, 11 Pflaumen, 12 Kirschen und Sauerkirschen, 7 Aprikosen und 13 Pfirsiche. Für ungarisch hielt er den „Bosmanapfel“, die Besztercer Pflaume, die Große Zuckerpflaume, die Blaue Eierpflaume und die Dunkelbraune Herzkirsche. Dies ist die erste Beschreibung des Bosmanapfels in der Fachliteratur.⁵²

János Leibitzer starb 1817 in Lőcse (Leutschau / Levoča, heute in der Slowakei), aber unter seinen Namen erschienen noch mehrere landwirtschaftliche Monographien, die vermutlich von seinem Sohn geschrieben wurden, der 1809 sein Studium am Georgikon abschloss. Auch er wurde zu einem anerkannten Fachmann des ungarischen Obstanbaus. Als 1831 sein neues, dreibändiges Werk über den Gartenbau die Druckerei verließ, war er bereits Mitglied der Pomologischen Vereinigung in Brünn.⁵³ In dem ersten Band beschäftigte er sich ausführlich mit der Bedeutung der Baumschulen, den Samenschulen, dem Säen der Obstsamen, den verschiedenen Obstsorten und ihrer Veredelung, den dazu nötigen Werkzeugen, den Pfropfmethoden, dem Anfertigen von Pfropfwachs, dem Schnitt der Obstbäume, dem Formen der Laubkronen, den in Töpfen erzogenen Zwergobstbäumen, den Arten, den Obstschädlingen, und schließlich

⁴⁸ Wiesenbach, Johann Karl: Der erfahrene Baum- Küchen- und Blumengärtner, oder Vollständige Anleitung, wie man Baumschulen und Obstgärten anlegen, veredeln und behandeln, Kuechengärten warten und die nothwendigsten Kuechengewächse daraus ziehen, und Blumengärten bearbeiten soll, um daraus die schönsten Blumen zu erhalten. Nebst einem vollständigen Gartenkalender. Drey Abtheilungen. Pesth: Hartleben, 1816.

⁴⁹ Leibitzer, Johann: Einige Obstsorten und deren Beschreibung. In: Patriotisches Wochenblatt, Bd. 2., 1804, pp. S. 289.

⁵⁰ ebd. Bd. 3., S. 221–224.

⁵¹ ebd. Bd. 4., S. 230–238.

⁵² Rapaics, Raymund: Magyar gyümölcsfajták első szakszerű leírója. In: Természettudományi Közlöny, Bd. 69., 8. August 1937, S. 8.

⁵³ Leibitzer, Johann: Der Gartenbau nach den neuesten Ansichten und Bedürfnissen. Ein Taschenbuch für Gartenfreunde, welche Nutzen und Vergnügen im Garten suchen, nach vieljährigen Beobachtungen verfaßt, und mit Garten-Anlagen erläutert. Bd. 1–3., Pest: Wigand, 1831.

mit der empfohlenen monatlichen Arbeit in den Obstgärten. Der zweite Band behandelt detailliert die Pomologie, welches 1831 unter dem Titel „Die Obstlehre (Pomologie)“ erschien.

IV.

Die obigen konkreten Beispiele veranschaulichen, welche wichtige Rolle die ungarischen protestantischen Pastoren und Lehrer um die Wende des 18./19. Jahrhunderts auf den Gebieten des Gartenbaus, des Weinbaus, der Wirtschaft allgemein und des fachliterarischen Schaffens einnahmen. Die Aufklärung, die naturwissenschaftliche Erkenntnisse standen in keinem Widerspruch zum Gottesglauben, sie warben in ihren armen Gemeinden für ein gottgefälliges Leben, immer nach der Ordnung und dem Schönen strebend. Dies taten sie aus der Erkenntnis heraus, dass sie gottgefällig handelten und zugleich neues Wissen erwarben, welches sie zum Wohle ihrer Gemeinschaft benutzen konnten. Die meisten von ihnen schufen auch aus wissenschaftlicher Sicht Beachtliches und Unvergängliches sowohl dem praktischen Gebiet des Gartenbaus als auch auf dem mehr theoretischen Bereich der fachliterarischen Tätigkeit.

THE INTELLECTUAL RESOURCES OF MODERN GOVERNANCE

——
BORBÁLA ZSUZSANNA TÖRÖK

Staatenkunde or descriptive statistics has played a marginal role as a kind of appendix in scholarly forays into Hungarian history of culture, education and scientific knowledge, although the sheer variety of research contexts is impressive. The first such context is the history of “scientific”, that is, modern quantitative statistics. To the extent descriptive works on Hungary were mentioned at all, they were regarded as “predecessors” of the modern practice, but not regarded as pertaining to a scholarly discipline in its own right, with its own intellectual, academic and political background.

Another context of emergence for *Staatenkunde* was the quantifying sorts of social history and historical sociology. Demographers, economic historians and “cliometricians” have recognized the research potential of the significant statistical literature produced on Hungary in the first half of the “long” nineteenth century. However, after descriptive statistics was eliminated from the legal curriculum at the end of the nineteenth century, attention faded in the scientific history of the discipline.

Newer research on *Staatenkunde* has branded it as rather erratic and unreliable.¹ Nevertheless, the discipline also figured as the historical background of modern legal thinking² and last, but not least, on the margin of research on public administration of the eighteenth century.³ It is thus known that the remolding of Hungarian legal education under the auspices of the

¹ BENDA, Gyula, Fényes Elek forrásai, in V. Bácskai – J. Gyurgyák – G. Kövér (eds.), *Társadalomtörténeti tanulmányok*, Budapest, Osiris, 2006, 113–129.

² GÖNCZI, Katalin, *Die europäischen Fundamente der ungarischen Rechtskultur. Juristischer Wissenstransfer und nationale Rechtswissenschaft in Ungarn zur Zeit der Aufklärung und im Vormärz*, Frankfurt, Klostermann, 2008.

³ The great exception is the oeuvre of Róbert Horváth, who studied the pre-1848 era in the history of Hungarian *Staatenkunde* in great detail and with keen theoretical knowledge. Some examples of a large body of his writings: *A magyar leíró statisztikai irány fejlődése*, Budapest, Központi Statisztikai Hivatal, 1966.; *A közgazdasági elemzés Berzeviczy Gergely műveiben*, Szeged, József

enlightened reforms of Maria Theresa (1740–1780) and Joseph II (1780–1790), after the Habsburg Austrian model, envisaged the teaching of the sciences of state (*Staatswissenschaften*). This was particularly important in the training of future bureaucrats of the consolidating central administration.⁴ Such men required training in fields that had not formed part of the curriculum before: natural jurisprudence, cameralist economy (finance, commerce, population policy), *Polizeywissenschaft*, as well as *Staatenkunde* or *Statistik*.⁵ In 1777, *Staatenkunde* was introduced into higher legal education, and the curriculum required textbooks having Hungary as their object, a compulsory project for future professors of the discipline.⁶ The urgency of these issues was highlighted again at the Diet in 1790–1791 after the death of Joseph and in 1792, which stipulated the teaching of proper knowledge on the legal, historical and “statistical” matters of Hungary in the legal faculty of the University of Pest and at the legal academies.⁷

What was descriptive statistics (*Statistik/Staatenkunde*, Hun. statisztika) in Hungary during the Old Régime (1770–1848) – after the institutionalization of the discipline in teaching and before the establishment of the first Statistical Office? What was its purpose, what was its use? My focus is on the teaching material of an established discipline that came to Hungary in multiple ways. For here were many different methods of transfer in the framework of the Habsburg educational reforms of the last three decades of the eighteenth century. My study thus proposes to consider *Staatenkunde* through its contribution, similar to writings on cameralist economy, to the emergence of the modern state, and to the discourse of its governance. My overview will situate the discipline in its German and Austrian theoretical context, and explain the methods and

Attila Tudományegyetem, 1971.; A magyar statisztikai feldőktetés külföldi forrásai és kapcsolatai, in *A magyar statisztikai felsőoktatás kétszáz éve*, Budapest, Központi Statisztikai Hivatal, 1979, 77–91.

⁴ SZÁNTAY, Antal, *Regionalpolitik im alten Europa. Die Verwaltungsreformen Josephs II. in Ungarn, in der Lombardei und in den österreichischen Niederlanden 1785–1790*, Budapest, Akadémiai, 2005, 61–2.

⁵ POÓR, János. *Adók, katonák, országgyűlések, 1796–1811/12*, Budapest, Universitas, 2003.; EVANS, R. J. W., *Austria, Hungary, and the Habsburgs. Central Europe c. 1683–1867*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

⁶ ECKHART, Ferenc, *A jog- és államtudományi kar története, 1667–1935. A Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem története*, vol. 2, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1936, 97–101.

⁷ H. BALÁZS, Éva, *Hungary and the Habsburgs 1765–1800*, Budapest, Central European University Press, 1997, 193–5. See Art 67 of 1790 providing the setting up of select committees to make proposals for the improvement of specific fields, including education. See also, VISI LAKATOS, Mária, A Magyar statisztika oktatás történetének kezdetei, *Statisztikai Szemle* 83 (2005), 568–581, especially 569–571.

structural characteristics of the “Statistical” books, published in considerable number on the territory of Hungary towards the end of the eighteenth and in the first half of the nineteenth century, both as they were used in education, and in broader circulation.

I

Staatenkunde emerged and became institutionalized in Hungarian academe through the initiative of the Habsburg government in the framework of the reforms of the Empress Maria Theresa and Joseph II. The discipline was introduced in higher education by a government that, to increase its political and economic efficiency, looked for models of administrative knowledge at the German universities. The educational reforms started to transform a traditional and confessionally divided schooling system in Hungary. They introduced into the higher tiers of education the so-called sciences of state: a body of disciplines, which also included *Staatenkunde* and Politik.

The social heterogeneity of late eighteenth-century Hungary was indeed well reflected in the structure of its educational system, divided by confessional separation. Most dynamic were the northern and western areas of historic Hungary, with the political-administrative seat of the country in Pozsony (presently Bratislava, Slovakia, Ger. Pressburg) – to be transferred only later to Pest-Buda. These areas were known for their legal academies and advanced Lutheran lycées, which prepared the scholarly career of many scholars, who, after studies in Austria or Germany, often established themselves in the emerging Hungarian cultural capital. Most important centre of higher education was the University of Pest, originally founded in Nagyszombat (presently Trnava, Slovakia), that had already moved to Buda in 1777, then Pest in 1784, and its faculty of law, where *Staatenkunde* was introduced in the course of educational reforms.

Although schools in Hungary were run and largely controlled by the Churches until the mid-nineteenth century, the educational reforms led to a convergence of the curricula despite the confessional fragmentation. I shall thus argue that *Staatenkunde*, with its emphasis on the secular state and on standardized themes of study, witnessed a quick convergence of methods, independent of the confessional and institutional background of the practitioners. However, I would like to bracket the tacit presupposition about the superiority of contemporary Protestant schooling, in contrast to the state-controlled Catholic system. This bias has been formulated in Hungarian historiography with an

anti-Habsburg edge since the mid-nineteenth century.⁸ While acknowledging the fact that peregrinating Protestants feature prominently in the contemporary intellectual elite, and indeed contributed to the effervescence of local intellectual life, a balanced study has to take account also of the educational culture of the Catholic confession, which not only constituted the majority of rank-and-file students, but also displayed patterns of circulation in the ambit of the Habsburg system of higher learning. To what extent these internal Hungarian, Austrian, Croatian, Bohemian, and Galician peregrinations contributed to the circulation of new learning within the bounds of the Habsburg realms, is still little known. Yet, my survey on the academic staff, who taught *Staatenkunde* among other disciplines at the law academies and at the university of Hungary, already confirms the quick spread of new methods and the homogenization of teaching material on Hungarian soil, irrespective of the confessional background, due to the incentive of the Viennese educational policies.

In the age of “philosophic travel”, *Staatenkunde* as a learned practice proliferated not only in its territory of origin, the Protestant North German states, but, already in the last decades of the 18th century, in all of German-speaking Europe, and also in St Petersburg, the Italian states, the Netherlands, France (!) and even Britain. The last is better known for the practice of political arithmetic, yet no less a figure than the Scottish scholar Sir John Sinclair (1754-1835) provides a remarkable definition of statistics as a descriptive science, which will be made known on the Continent through the mediation of August Ludwig Schlözer (1735-1809):

“Many people were at first surprised at my using the new words Statistics and Statistical, and it was supposed, that some term in our own language might have expressed the same meaning. But in the course of a very extensive tour through the northern parts of Europe, which I happened to take in 1786, I found, that in Germany they were engaged in a species of political inquiry, to which they had given the name of Statistics; and though I apply a different idea to that word, for by Statistical meant in Germany an inquiry for the purpose of ascertaining the political strength of a country, or questions respecting matters of state; whereas the idea I annex to the term, is an inquiry into the state of a country for the purpose of ascertaining the quantum of happiness enjoyed by its inhabitants, and the means of its future improvement (...)”⁹

⁸ See in particular HORVÁTH, Mihály, *Huszonöt év Magyarország történelméből 1823-tól 1848-ig*. Vol. 1, Pest, Ráth, 2nd ed, 1868, 52.

⁹ SINCLAIR, Sir John, *The Statistical Account of Scotland 1791-1798*, Vol. 8, Edinburgh, William Creech, XIII, cited by SCHLÖZER, August Ludwig, *Theorie der Statistik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1794, 16–17.

Just as in the hereditary Austrian Lands, the writings of the Göttingen professor Gottfried Achenwall (1719-1772) were compulsory reading at the university and at the law academies in the Kingdom of Hungary, so an account of his understanding of the discipline is essential for the use of further adaptations. Achenwall made *Staatenkunde* the empirical study of the structure of one or several states in a historical perspective.¹⁰ This was to be differentiated from the philosophical (one would say today “scientific” or “theoretical”) sciences of state, the latter including state law and the discipline of *Staatsklugheit* (*prudentia civilis*), the discipline of political decision-making. The goal of the discipline of *Staatenkunde* was claimed to be a contribution to informed decision-making in the administrative process.

Central to the understanding of Achenwall was the concept of the state, which the Göttingen scholar described as follows: “Ein Staat ist eine Gesellschaft von Familien, welche zu Beförderung ihrer gemeinsamen Glückseligkeit unter einem Oberhaupte mit einander vereinigt leben.”¹¹ The state is also defined here as the sum total of *Land* und *Leute*, the first designating the habitat of the latter. The definition of *Land* in a human geographic sense involved a detailed description of its geographical, topographic and chorographic details, complete with the products of the soil and its natural riches. In the case of the inhabitants, it was their numerical extension and their characteristics that played an important role:

“Die natürlichen Eigenschaften einer Nation, wodurch sie sich von anderen unterscheidet, nennet man ihren Character. Er zeigt sich im Körper, noch mehr aber im Gemüthe. Wie verschieden sind nicht die Völker in der Farbe, Länge und Stärke! Es gibt so gar Krankheiten, die gewissen Nationen eigen sind. Hier denkt man mehr witzig, dort mehr tiefsinning. Die Neigungen sind eben so wenig überall einerley. Aus deren verschiedenheit erwachen die verschiedene gewohnheiten der Völker, welche man ihre Tugenden und Laster zu nennen pfliget. Man suche diejenigen aus, die durch ihren Einfluss in die Verfassung und das Wohl des Staates merkwürdig machen.”

The population was regarded as relevant in a twofold sense, both as the sum total of “natural men” in their private surroundings, and also as the assembly of families, who constituted the so-called “civil society,” linked to the “most

¹⁰ ACHENWALL, Gottfried, *Staatsverfassung der heutigen vornehmsten Reiche in Grundriße*, Göttingen, Vandenhoeck, 1762, 3rd ed. 3.

¹¹ *Ibid.*, 2.

prominent of them," the ruler.¹² Both cameralist writings and *Staatenkunde* equated civil society with the state.¹³ The civil society as a well-nourished, well-ordered and populous community had been a prominent subject of the treatises of the Viennese professor of cameralist sciences, Joseph von Sonnenfels (1732–1817).¹⁴ Also in Vienna, the professor of *Staatenkunde/Statistik*, Georg Holzgethan (1799–1860), described the state as "die Realisierung der Rechts-Idee und die Beförderung der geistigen und physischen Wohles errichtete Gesellschaft."¹⁵ These definitions indicate a vision of the state, of civil society and of the welfare of both.¹⁶ It makes part of the general European administrative discourse, described by Michel Foucault, whose main application took place in the academic instruction of future officials.¹⁷ The central tenet of this view was indeed that population constituted the "material" foundation of the state, whose increase is indispensable both for military force and for the provision of nourishment, the diversification of occupations, of intense trade and commerce and eventually for the wealth of the country.

All knowledge concerning the workings of a state could principally derive from the knowledge of *Land* and *Leute* and the peculiarities of state law. Like cameralism, *Staatenkunde* regarded the political territory, its riches, its products and, above all, its population as the economic foundation of rule. *Statistik* described the population of a country relative to its quality, to master and exploit and cultivate its natural environment. The utilitarian principles of improvement were laid out in the textbooks of Achenwall, Schlözer and Johann Christoph Gatterer (1727–1799), and were based on the recognition that human welfare did not simply mean happiness and populousness, but implied the pursuit of increasingly complex wants.¹⁸

¹² Hence enfolded another field of study for *Staatenkunde*, which was the subject of state law. Ibid., 11–12.

¹³ Although Adam Smith, who had "emancipated" the civic sphere as an autonomous realm, separated it from the auspices of the latter. See TRIBE, Keith, Cameralism and the Sciences of State, in M. Goldie – R. Wokler (eds.), *The Cambridge history of eighteenth-century political thought*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 525–546.

¹⁴ Ibid., 527–529.

¹⁵ HOLZGETHAN, Georg, *Theorie der Statistik*, Wien, Mayer, 1829, 19.

¹⁶ Some historians of the sciences of state even hold cameralism and *Staatenkunde* as two variants of the same discipline, see LINDENFELD, David F., *The Practical Imagination: The German Sciences of State in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, 33–45.

¹⁷ FOUCAULT, Michel, Governmentality, in G. Burchell, et al. (ed.), *The Foucault effect. Studies in governmentality with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. London, Harvester Wheatsheaf, 1st ed., 1991, 87–104.; TRIBE, Cameralism, 527.

¹⁸ See Tribe, *Cameralism*, 543.; GIERL, Martin, *Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfang*, Stuttgart / Bad Cannstadt, Frommann – Holzboog, 2012, 173, 176.

“Je mehr bedürfnisse ein Volk kennt, desto aufgeklärter ist es: je mehr einer zu begehren fähig ist, desto mehr kennt er, desto aufgeklärter ist er (...). Ein Volk, das bey Pumpernickel, Schinken und Gerstenbier /.../ zufrieden ist, ist doch in allem Betrachte ein weit schlechteres Volk, als ein Volk, das bey Mandeltorten, Ananas und Syrakuserwein seine bedürfnisse noch nicht befriediget findet, sondern allenfalls auch noch nach Ambrosien und Nektar lüstern ist. Wäre dieß /so/nicht der höchste Grad der Aufklärung auf der Erde: wie würde die Erwartung einer höheren Glückseligkeit /so/ im Himmel (...) begreiflich werden?”¹⁹

The theory of “needs,” that inspired a genuine optimism based on human progress in the Göttingen theoreticians of the discipline, stood also at the basis of the adaptations of the sciences of state in Hungary. Gergely Berzeviczy’s *Ungarns Industrie und Kommerz* identifies for instance commerce and industry as the source of “political weight in the European political system:”²⁰

“Luxus ist in erhöhtes Genuß alles dessen, was Natur, Industrie, Künste und Wissenschaften erzeugen: er ist also eine Aufmunterung des Fleises, er ist wohlthätig, wenn er auf den Verbrauch einheimischer Erzeugnisse Gerichtet ist, und aus dem Zuwachs des inneren Wohlstandes überströmt: so ist er ein wirksames Beförderungsmittel des Commerzes und der Industrie.”²¹

The figure of the ruler as a caring and prudent *pater familias* had been another central notion of cameralist literature, which since its beginning in the late seventeenth century equated the political interests of the absolutist ruler with the economic well-being of the population. By the mid-eighteenth century this personal figure was gradually replaced by a more abstract and functional (administrative) notion of government. This was the case also in the writings of the Göttinger professor Achenwall, who emphasized the practical importance of the discipline in outlining the principles of “wise governance,” that he linked to “internal” and “external” “interests” of a state. We have thus to deal here with an active mandate for government, which in principle was obliged to enhance the material and spiritual well-being of the population, and supposedly

¹⁹ GATTERER, Johann Christoph, *Ideal einer allgemeinen Weltstatistik, in der öffentlichen Versammlung des königl. Histor. Instituts den 2. Oct. 1773 vorgelesen*, Göttingen, Vandenhoeck, 1773, 24, cited by GIERL, *Geschichte*, 175.

²⁰ *Ungarns Industrie und Kommerz*, Weimar, 1802, 103. It was a translation of his anonymously published *De commercio et industria Hungariae, Leutschoviae, Podhoránszki*, 1797.

²¹ *Ibid.*, 120.

resulted in the “tyrannical control and supervision of every facet of economic and public life in the petty states of Germany.”²²

On the domestic terrain, the government thus had to see to it that all its subjects lived in security and justice, and that they prospered spiritually and economically. In the external domain these interests were regarded as levers to boost potentials in competition with the neighbouring states. A permanent self-comparison with these had the function of identifying the relative strengths and weakness of the polity. If Achenwall’s *Staatenkunde* inquired into both the internal and external affairs of the state, those authors from Hungary who focused only on their home country, modified their perspective to the domestic affairs. Thus the *Statistik* by Martin Schwartner (1759–1823), one of the first Protestant professors and chief library custodians at the University of Pest, described the task of the discipline as follows:

“(…) das Bestreben nach Sicherheit und auch positivem und negativem Glück hat den Menschen bewogen einen guten Theil seyner natürlichen Freyheit aufzugeben und in den Staat zu treten. Wie und durch welche Anstalten führt ihn nun die Regierung zu seinem Glücke an? Wie nahe dazu oder wie entfernt davon ist er? Dies ist die große Frage, welche in den letzten Theile der Statistik eines Staates erörtert wird. Man frage also: was tut die Regierung zur Sicherheit seiner Bürger im Staat, in Absicht auf die Erhaltung ihres Lebens und ihrer Gesundheit? In Absicht auf Ihre Vermeerung? (...) Um sie reich zu machen?”²³

The statistical textbooks written in Hungary during the feudal era, operate with similar definitions. They all identify the state with the (civil) society of the inhabitants, and as a benevolent power meant to care for the security, material property and proliferation of the population. Endre Dániel Michnay (1804–1857), professor at the law academy in Pozsony considered in 1844 too that the goal of *Staatenkunde* is to demonstrate “how states use their powers to achieve their goals, and to what extent they achieve their interests.”²⁴ Similar definition is formulated in the work of Gábor Szeremley (1807–1867), professor

²² RAEFF, Marc, The Well-Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth- and Eighteenth-Century Europe: An Attempt at a Comparative Approach, *The American Historical Review*, 80 (1975), 1221–1243, here 1226.

²³ SCHWARTNER, Martin, *Statistik des Königreichs Ungern. Ein Versuch von Martin Schwartner, Professor der Diplomatie, und Erstem Bibliotheks-Custos, aus der Königl. ungarischen Universität zu Pest*, Pest, Trattner, 1798. A second, enlarged, and updated edition of the book was published in two volumes; Vol. 1, 1809 and Vol. 2, 1811. An abbreviated French translation was published in 1813 in Frankfurt-am-Main. All later references to *Statistik* refer to the 1798 edition, 7–8.

²⁴ MICHNAY, Endre Dániel, *Statistika*, Pozsony, Wigand, 1844, 4–5.

of the sciences of state in Sárospatak, and Valerián Ramóczy (1807–1864), professor at the law academy of Győr.²⁵

In this literature, the comprehensive description of the benevolent state and its spheres of activity included *Land und Leute*, that is, the material and intellectual wealth of the country, but also the workings of the state administration and the laws governing the country. These names are representatives of numerous authors of *Staatenkunde* (text-)books, whose publication started in the late 1790s and continued until as late as the 1850s.²⁶ This state-centric approach that proceeded *via* the method of describing was in a sharp contrast with the society-centered perspective of Sinclair, and also with the quantitative Napoleonic statistics. The conceptual identification of state and society corresponded well with the absolutist vision of an immobile political and social order, and continued to be a shared feature of the German, Austrian and Hungarian *Staatenkunde*, from Schlözer through Niemann and their Hungarian adepts. It lasted until the establishment of the Liberal era, signalled by the institutions of nationally organized statistical bureaux.²⁷

The “unit of analysis” that is, the smallest item described by *Staatenkunde*, was called *Staatsmerkwürdigkeit* (meaning “state peculiarity”). The term was introduced by Hermann Conring (1606–1681) and his works written in Latin were translated into German by Achenwall. The notion of *Staatsmerkwürdigkeit* designated data that were relevant for the general welfare, as well as the cause of this relevance.²⁸ Achenwall himself found this notion very broad and prompted his readers to concentrate on the most important factors “ohne welche die ware Einrichtung, Stärke oder Schwäche eines Staats nicht begriffen werden kann.”²⁹ The wealth of such items and occurrences (“Begebenheiten”) had to be delimited and spread out conveniently before the reader. Their change in time was supposed to show the main changes that took place in the life of an empire and indeed, the historical dimension of *Staatenkunde* played an important role since Achenwall. The most important state peculiarities included, again, the population, and the items of economic production – the so-called material cause of the state (more about the structure of *Staatenkunde* below):

²⁵ RAMÓCZY, Valerián, *Álladalmtan*, vol. 1, Pozsony, Bucsánszky, 1847, 1–4.; SZEREMLEY, Gábor, *Politica*, Sárospatak, Nádaskay, 1844, 3–7.

²⁶ KONEK, Sándor, *A statistika elmélete*, Győr, 1847.; Id., *Elméleti fejtegetések a statistika terén*, 2 vols, Pest, Heckenast, 1855.

²⁷ KONEK, *A statistika*, 18–20.

²⁸ ACHENWALL, Gottfried, *Staatsverfassung der heutigen vornehmsten Reiche in Grundrisse*, Göttingen, Vandenhoeck, 1762, 3rd ed., 4.

²⁹ *Ibid.*, 5.

“Die Regierung die Bevölkerung auf das höchste zu treiben zu bemüht seyn soll. (...) Das Kenntniß der Bevölkerung ist also bey allen Theilen der öffentlichen Verwaltung unentbehrlich: die Mittel, dieselbe im Ganzen und ihren Theilen zu übersehen, gehören also keinem Zweige der Staatswissenschaft insbesondere an, sie gehören (...) zu allen.”³⁰

II

Originally a formal academic discipline, *Staatenkunde* increasingly drew on empirical findings and incorporated administrative data. In the course of the nineteenth century the fusion of the two strands of knowledge production led to the shaping of statistical methods as known today. Authors in the academic system, isolated from the spheres of administrative decision making, had limited access to empirical data. Their works often discussed the administrative resources of the state in an abstract, theoretical manner, with little reference to actual politics. The latter required personal experience in the county or central administration, or at least contact with influential officials, as was the case with two very influential Protestant reform intellectuals of the post-Josephist decades, Gergely Berzeviczy and his attentive reader and compiler, Martin Schwartzner. These scholars did not only describe, but, proceeding in the manner of August Ludwig Schlözer, criticized the *status quo*.³¹

Berzeviczy, and later Schwartzner, calculated average values of land extension, population density, and other data concerning the production of agricultural produces. They compared their data with similar data from other countries, in order to assess the material-economic and legal-administrative status of Hungary in a European framework.³² Both of them arrived at the conclusion

³⁰ SONNENFELS, Joseph von, *Grundsätze der Polizey, Handlung, und Finanz*, Vol. 1, Wien, Kurzbeck, 1787, 5th ed., reprint 2003, 26. Other examples that underline the importance of knowing the population and of the riches of the territory include DEMIAN, Johann Andreas, *Versuch über die Staatskräfte der österreichischen Monarchie in Beziehung auf Europa*, Wien, Germanien, 1797.; Id., *Versuch über die Staatskräfte der österreichischen Monarchie in Beziehung auf Europa*, Wien, 1805, 2nd ed. Demian finds it important to establish the “number of working population” and the number of “tax-free, for the state costly” part of the population. See Idem, 66. ŐRI, Péter – PAKOT, Levente, *Census and census-like material pre-served in the archives of Hungary, Slovakia and Transylvania (Romania), 18-19th centuries*. MPIDR working paper WP 2011-020 December 2011.

³¹ BERZEVICZY, *Ungarns Industrie und Kommerz*,

³² See in particular KLUETING, Harm, *Die Lehre von der Macht der Staaten. Das außenpolitische Machtproblem in der “politischen Wissenschaft” und in der praktischen Politik im 18. Jahrhundert*, Berlin, Duncker und Humblot, 1986.

that the country badly needs “Entwicklung und Kultur,”³³ so that Hungary could be among the first-ranked powers of Europe. However, while the openly pro-Josephist Schwartner admonished the Hungarian nobility for clinging to their “old-fashioned privileges,” Berzeviczy, with a keen eye on the economic inequality between his *patria* and the hereditary lands, implicitly accused the Viennese government of menacing the well-being of the country:

“Landwirtschaft, Industrie und Commerz, wodurch das Volk sich Unterhalt und Wohlstand verschafft, wodurch der Staat mächtig wird, erfordern also eine vorzügliche Fürsorge der Regierung, und jede Einschränkung des Unterhalts eines Volks, jedes Hinderniß seiner Industrie, und Commerzes: untergräbt dessen physisches und politisches Daseyn.”³⁴

As a systematic and encyclopaedic discipline, *Staatenkunde* in Hungary was originally a product of the Protestant North German universities.³⁵ It incorporated a long tradition of state description, beginning with the rendering of the whereabouts of the Aristotelian polis, extended by the geographical atlases and cosmographies of the Renaissance and on through the Enlightenment, and by the emergence of focused attention on information on other states that had such an impact on state affairs in the Venetian and Florentine republics, up until the institutionalization of this body of knowledge at the universities of Helmstedt (by Conring), Halle (Gassner, etc.), Jena and, above all, Göttingen. Achenwall was the first scholar that had attempted to transform this *ad hoc* genre of state description into a systematic and “scientific” description of the state as a system.

The system of description has often been characterized as a quasi-mechanical transmission of the so-called “Aristotelian division” of the natural and political realm into a “material cause” (*Staatsgrundmächte*, including *Land und Leute*), a “formal cause”, and finally into a “final cause”.³⁶ More recently this has been seen as a conscious design for rendering the interlocking natural and the cultural-political realms of the state.³⁷ The chief structuring of the “statistical” data thus described first the human and physical geography realm of “nature” (the latter complete with the description of the climate of the state, the inhabitants and the natural riches of the land). For the completion of a

³³ BERZEVICZY, *Ungarns Industrie und Kommerz*, 8.

³⁴ *Ibid.*, 120.

³⁵ More recently about the Göttinger tradition see GIERL, *Geschichte*, 161.

³⁶ HORVÁTH, *A magyar leíró statisztikai irány fejlődése*,

³⁷ See GIERL, *Geschichte*, 177.

“Grundstatistik” of a state, Schlözer advocated the joint work of experts from several disciplines: a mathematician and a physicist for measuring and counting, in order to help the geographer map the “towns and villages and main streets (...) and arable land, the forests etc. The naturalist charted the products of the country while the economist described the agriculture, the way people lived and nurtured themselves, their trade and crafts.”³⁸ Then followed the description of the *Staatsverfassung*, including state law and the functioning of the judiciary, the legal and administrative system, including also the military.

Finally, the *Staatenkunde* of Gatterer, Achenwall and Schlözer attempted to account for historical changes in the structure and functioning of the state. They planned to gauge the former by creating state descriptions of states at different historical moments comparing the corresponding state particularities. According to Gatterer, *Staatenkunde* conveyed eine Kenntnis des Ursprungs der Hauptveränderungen eines Reiches voraus. Die Geschichte der Staatsveränderungen (Revolutionen) eines Reiches ist also das erste, welches in der historischen Staatslehre eines jeden Volks abgehandelt werden muß.³⁹ Hence the importance of *Staatenkunde* in establishing the historiography of the Göttingen Enlightenment, but also in all the historiographical traditions affected by it, including the Hungarian.⁴⁰

Austrian and Hungarian *Staatenkunde* adopted the methods of the Göttinger scholars, albeit with, as a rule, slight modifications. One example was the well-known “Individualstatistik” of Hungary, by Martin Schwartner. The description is arranged in an encyclopaedic format and structured thematically along three main *causae*. The main chapters of the book are entitled “Staatsgrundmächte” (material cause of strength, including chapters on geography, climate, people, natural resources, products, economy and commerce), “Staatsverfassung oder Staatsrecht” (with sections on the fundamental laws of the country) and “Staatsverwaltung” (public administration and the executive branch of the state), as shown in Table 1., a structure maintained in all the editions. One of the most dynamically developing fields in *Staatenkunde* concerned the formal cause, with an increasingly accurate account of the physical geography of states, population structure, products, branches of economy and commerce.⁴¹

A similar structure is found in the state descriptions in the Hungarian adaptations. Dániel Ercsei (1781-1836), professor at the Reformed College of

³⁸ SCHLÖZER, *Theorie der Statistik*, 62.

³⁹ GIERL, *Geschichte*, 179.

⁴⁰ *Ibid.*, *Geschichte*, 177–180.

⁴¹ HORVÁTH, *A magyar leíró statisztikai irány*, 1966, *passim*.

Debrecen, and Pál Magda (1770-1841), who, after teaching various disciplines at several institutions of Hungary, taught *Staatenkunde* at the Reformed College of Sárospatak, both regarded their own works as the “updating” of Schwartner’s well-documented and clearly-structured *Statistik*. This structure is kept throughout the 1840s, although some variations do take place in the meanwhile. An additional goal in the works of scholars like Ercsei and Magda is the translation of the terminology and contents of *Staatenkunde* into Hungarian. Indeed, translations became increasingly widespread, beginning with the 1820s, at the expense of the previously dominant Latin, and partly German, treatises.⁴² The state descriptions by Magda, but also those of Elek Fényes (1807-1876) during the Hungarian Reform Era after the Napoleonic wars, are telling examples for the new demand to make *Staatenkunde* available in Hungarian and other vernaculars, while still using German to reach a broader international readership.⁴³

III

How did the taxonomy of *Staatenkunde* in Hungary modify over time? The most significant change was the disappearance of the historical dimension of description. While Schwartner makes use of the diachronic comparison as an analytical tool in the Göttingen tradition, the next generation of Fényes and Konek produces “presentist” accounts. Also, the explicit and implicit comparison with other states disappears, turning into standard rationalised calculations, such as population density – particularly visible in the works, published in 1847 and in 1868 by Konek.⁴⁴ Some authors concentrate on the first part of the triadic structure of *Staatenkunde* and turn to the material cause, as seen in the description by Demian, who leaves out the characterization of the legal and administrative spheres entirely. However, this classical division of state descriptions is preserved surprisingly long into the nineteenth century, as illustrated, again, by the table of contents in the *Statistik* by Konek.

Róbert Horváth is also right inasmuch as the first part focusing on “*Land und Leute*” becomes the most differentiated and richest domain of *Staatenkunde*.

⁴² ERCSEI, Dániel, *Statistica. Közönséges statistica és Magyar Országának statisticája*, Vol. 1, Debrecen, Csáthy, MDCCCXIV.; MAGDA, Pál, *Magyar Országának és a határőrző katonaság vidékeinek legújabb statisztikai és geográfiai leírása*, Pest, Trattner, 1819, 46–52. Magda does not follow the Göttingen methods fully, but amalgamates them with the earlier style, which described the administrative units of Hungary, the counties, one by one.

⁴³ FÉNYES, Alexius von, *Statistik des Königreichs Ungarn*, 3 Vols., Pest, Trattner – Károlyi, 1843.

⁴⁴ KONEK, *A statistika*, 23.

Surprisingly, given the increasingly professional renderings of the structure, social layering and dynamics of domestic population, stock components of late eighteenth-century *Staatenkunde*, are also preserved. The most prominent are nationality and the rendering of collective identity “markers”. Despite the fact that Hungary did not have a statistical office of its own before 1868, the descriptions comprise a contingent of growing numerical data, inserted into increasingly diversified rubrics. To what extent these data are reliable; is a different question.⁴⁵

All-in-all, the stability of structure and style of descriptive statistics remains unchallenged throughout the first two-thirds of the nineteenth century. It stands for a stability of political vision, rooted in the North German Protestant academic tradition, whose ideal was the paternalist and caretaking *Polizeystaat*. It is after the Austro-Hungarian Compromise that substantial criticism – and substantial anti-Habsburg bias – is voiced about the dry and seemingly objective descriptions of *Staatenkunde*, signalling also its dissolution as a discipline.⁴⁶

⁴⁵ KONEK, Sándor, *Az Ausztriai-Magyar Monarchia statistikai kézikönyve. Az újabb viszonyok szerint teljesen átdolgozott*, 2nd ed, Pest, Heckenast, MDCCCLXVIII.

⁴⁶ I am thinking in the first place of the passionate account by the historian Mihály Horváth. His criticism of Austrian “despotism” reflects his thorough training in the methods of *Staatenkunde*, while he contests vehemently on the ground of national sovereignty the legal entitlement of the monarchy to the “despotic governance” of its Hungarian half. HORVÁTH, *Huszonöt év*, Vol. 1, 5.

APPENDIX

Table 1. SCHWARTNER, Martin, *Statistik des Königreichs Ungern*, Pest, Trattner, 1798.

Contents

<p>I. Ungern's Grundmacht</p> <p>I. Das Land Ungern. Lage desselben auf unserer Erdkugel.</p> <p>Grenzen. Größe Boden, Gebirge Flüsse Landsäen und Moräste. Physisches Klima, Medicinische Geographie.</p> <p>II. Leute in Ungern</p> <p> a. Volksmenge und Bevölkerung</p> <p> b. Verschiedenheit der Menschen.</p> <p> i. Nach den Sprachen</p> <p> ii. Nach der Religion</p> <p> iii. Nach ihrem Wohnorte</p> <p> iv. Nach ihren Berufsgeschäften</p> <p> v. Nach den politischen Landesgesetzen und Privilegien.</p> <p>III. Ungern's Produkte</p> <p>IV. Ungern's Kommerzwesen</p>	<p>II. Ungrische Staatsverfassung oder Staatsrecht</p> <p>I. Einige Prolegomena</p> <p>II. Erb- und Thronfolge. König Franz ist König von Ungern</p> <p>III. Person und Würde</p> <p>IV. Rechte des Königs von Ungern</p> <p>III. Staatsverwaltung Ungerns</p> <p>V. Eintheilung des Reichs</p> <p>VI. Politische Stellen</p> <p>VII. Justizpflege</p> <p>VIII. Armee</p> <p>IX. Finanzen</p> <p>X. Schulen und Aufklärungsanstalten</p> <p>XI. Kirchenregiment und religiöse Aufklärung</p> <p>XII. Fragmente zu einer künftigen Geschichte der ungrischen Polizey in unserem Zeitalter</p> <p>XIII. Staatsinteresse Ungern's, oder wohlthätiger Zusammenhang desselben mit dem Hause Oesterreich.</p>
---	---

Table 2. DEMIAN, Johann Andreas, "Landeskunde von Ungern," in Id., *Statistische Darstellung des Königreichs Ungern und der dazu gehörigen Länder*, Wien, 1805.
Contents

I. Geographische Lage;
II. Grenzen und Nachbarn;
III. Größe;
VI. Physische Beschaffenheit
VII. Einwohner.
• Zahl der Einwohner.
• Verhältnisse der Bevölkerung.
• Völkerschaftliche Verschiedenheit der Einwohner
• Staatsbürgerliche Stände
• Wohnplätze
VIII. Produktion
IX. Fabrikation
X. Handel
XI. Hülfsanstalten
XII. Geistige Kultur

Table 3. FÉNYES, Alexius von, *Statistik des Königreichs Ungarn*,
Pesth, Trattner-Károlyi, 1843.
Contents

<p>I. Die Grundkräfte Ungarns</p> <p>I. Boden</p> <p>II. Einwohner</p> <ul style="list-style-type: none"> • Hinsichtlich ihrer Zahl • Hinsichtlich ihrer Sprache • Hinsichtlich ihrer Religion • Hinsichtlich des Wohnortes • Hinsichtlich der Lebensweise • Hinsichtlich ihres bürgerlichen Standes <p>III. Produkte</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aus dem Pflanzenreiche • Aus dem Thierreiche • Aus dem Mineralreich <p>IV. Veredelnde Betriebsamkeit</p> <ul style="list-style-type: none"> • Von den veredelnden Betriebsamkeit überhaupt <ul style="list-style-type: none"> –aus dem Pflanzenreiche –aus dem Thierreiche –aus dem Mineralreiche <p>V. Handel</p> <ul style="list-style-type: none"> • Von dem ungarischen Handel überhaupt • Innerer Handel • Außerer Handel • Transito-Handel • Schiffahrt • Hilfsmittel des Handels <ul style="list-style-type: none"> –Geld, Maaße, Gewichte –Landstraßen und Eisenbahnen 	<p>II. Ungarns Staatsverfassung</p> <p>I. Grundgesetzte</p> <p>II. Erb- und Tronfolge</p> <p>III. Der König von Ungarn. Die Königin von Ungarn. Ungarische königliche Prinzen und Prinzessinen</p> <p>IV. Rechte des Königs von Ungarn</p> <ul style="list-style-type: none"> a. In politischen Dingen b. Auf dem Landtage <p>III. Ungarns Staatsverwaltung</p> <p>I. Eintheilung des reiches</p> <p>II. Politische Dikasterien</p> <p>III. Das Militär</p>
---	---

Table 4. KONEK, Sándor, *Az Ausztriai-Magyar Monarchia statistikai kézikönyve. Az újabb viszonyok szerint teljesen átdolgozott*, 2nd ed, Pest, Heckenast, MDCCCLXVIII.

<p>Part One. The formal causes of the Austri-an-Hungarian Monarchy</p> <p>I. Territory</p> <ul style="list-style-type: none"> • Geographical position, borders • Extension of the Lands of the empire • Hydrography • Meteorology <p>II. Population</p> <ul style="list-style-type: none"> • General populationist dynamics of the empire <ul style="list-style-type: none"> ◊ General population movements <ul style="list-style-type: none"> –Nuptiality –Birth –Death ◊ Stable population relations <ul style="list-style-type: none"> –Gender –Age –Religion –Nationality etc. <p>Part Two. The general culture of the Aus-tro-Hungarian Monarchy</p> <p>I. Material Culture</p> <ul style="list-style-type: none"> • Agriculture • Mining • Industry • Commerce <p>II. Intellectual culture</p> <ul style="list-style-type: none"> • Educational institutions • Other factors of intellectual culture • The arts <p>III. Moral and religious culture</p> <ul style="list-style-type: none"> • The Churches 	<p>Part Three</p> <p>I. The Constitution</p> <ul style="list-style-type: none"> • The head of the state • Popular representation <p>II. Governance</p> <ul style="list-style-type: none"> • Governmental institutions for shared matters of state • Separate ministries of the two territories • Hungarian ministries and subordinated institutions • Cisleithanian ministries and subordinate institutions • Some results of public administration in? both halves of the Monarchy • State finance of Austria-Hungary <ul style="list-style-type: none"> ◊ Budget ◊ Taxes ◊ Expenses etc. • Austrian-Hungarian military affairs <ul style="list-style-type: none"> ◊ Army ◊ Navy • External affairs of the Austro-Hungarian Monarchy • Monarchy <ul style="list-style-type: none"> ◊ International representation ◊ International political rank
---	---

EDUCATION AND REPRESENTATION

*** * ***

BILDUNG UND REPRESENTAZION

AUF ZWANGSLAUFBAHN – SCHWUNGVOLL
DAS SÁROSPATAKER REFORMIERTE KOLLEGIUM AM VORABEND DES
UNGARISCHEN VORMÄRZ

— ◀ —
JÁNOS UGRAI

EINFÜHRUNG

Das Sárospataker Reformierte Kollegium spielte an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert eine führende Rolle unter den größeren ungarischen Schulen. Das Kollegium hob sich auf Grund seiner wissenschaftlichen und pädagogischen Leistung aus der regionalen Ebene heraus und die Pataker Entwicklungen bauten einen überregionalen Ruf aus. So wurde das Sárospataker Reformierte Kollegium zu einem der wichtigsten ungarischen Institute. Besonders ostensibel erscheint dieser Dynamismus, wenn wir in Betracht ziehen, dass diese progressiven Innovationen im Zeitraum 1796-1816 entstanden. Eben zu jener Zeit, als sich in der Habsburgermonarchie und innerhalb ihrer Grenzen in Ungarn die Tendenz der Reversion durchsetzte. Diese Stagnation gilt auch für das größte reformierte Kollegium, für das Kollegium in Debrecen in dieser Zeit.

Im Folgenden werden zuerst diese Ergebnisse aufgezählt und gruppiert. Danach möchte ich auf die Erklärungen und die Gründe der speziellen Situation des Sárospataker Kollegiums eingehen. Hier ist es unentbehrlich, über die wirtschaftliche Situation des Kollegiums zu sprechen bzw. diese mit den Verhältnissen in Debrecen zu vergleichen.

DAS „SÁROSPATAKER VORMÄRZ“ — ERGEBNISSE UND
ERRUNGENSCHAFTEN, 1793-1830

Die Pataker Errungenschaften lassen sich in drei größere Gruppen einordnen. Zunächst sind die Änderungen des Lehrinhalts zu erwähnen. In Sárospatak konnte man nämlich relativ schnell auf die naturwissenschaftlichen Ergebnisse der Aufklärung reagieren, so wurde das Lehrmaterial für Physik, Chemie, Naturkunde und Geographie zeitgemäßer. Theologie und andere rein theoretische

philosophische Fächer rückten zurück und parallel dazu wurden Kenntnisse wie Mechanik, Statistik, Pädagogik, Gesundheitslehre, Künste — hauptsächlich Zeichnen, technisches Zeichnen — in den Lehrplan eingebaut. Was den Inhalt des Geschichtsunterrichts anbelangt, enthielt es immer mehr Informationen über Ereignisse der modernen Epochen, und hier wurden die ersten größeren ungarischen weltgeschichtlichen Lehrbücher — nicht ohne jeglichen Radikalismus — veröffentlicht. Die juristischen Fächer boten praxisorientierte Kenntnisse.

Die Geistigkeit der Schule verschrieb sich immer mehr der nationalen Betrachtungsweise. Das wichtigste Zeichen dafür ist die Tatsache, dass der ungarische Unterricht in der mittleren und oberen Unterrichtsstufe zuerst im Sárospataker Kollegium, also im Gymnasium, im Jahre 1796 und in der Akademie 1818 eingeführt wurde. Diese Wende spiegelte sich aber auch im Unterrichtsmaterial der Fächer Geografie bzw. Geschichte wieder, in denen sich die Kenntnisse über die ungarische Nation vermehrten. Vielleicht ist es auch kein Zufall, dass die Bewegung zur Erneuerung der ungarischen Sprache teilweise mit dem Sárospataker Kollegium verbunden war. Unter aktiver Mitwirkung von Ferenc Kazinczy versuchten sie — einstweilen ohne langfristigen Erfolg — ungarische Literaturgeschichte zu lehren.

Im dritten Punkt ist es des Weiteren erredenswert über pädagogische, fachmethodische Innovation zu sprechen. Es wurde immer mehr kennzeichnend für die unterschiedlichen Fächer — z.B. für Pädagogik und physische Lehrinhalte, aber in erster Linie fürs Jurastudium —, dass die persönliche Meinung bzw. persönliche Initiative im Unterricht immer mehr begrüßt wurde. Die extrem lehrerorientierte Unterrichtsmethode geriet in Sárospatak im einzigartig rasanten Tempo in den Hintergrund, was von enorm großer Bedeutung war. Hier wurden angesehene politisierende Eliten des Vormärz und der Revolution — wie beispielsweise András Fáy, Lajos Kossuth, László Palóczy, Bertalan Szemere — sozialisiert.¹

Diese Lehrplanänderungen sind zwar in mehreren Phasen abzusondern, bilden jedoch eine kohärente Einheit. Die ersten Bestrebungen erschienen bereits in josephinischen Jahrzehnten, die die Integration der zeitgemäßen, modernen Physik- und naturwissenschaftlichen Kenntnissen erzielten. Die Epochengrenze ist auf den Zeitraum zwischen 1793 und 1796 zu datieren. Der

¹ Szilágyi, István: A gimnáziumi oktatásügy története a magyarországi hely. Hitvallásúaknál különös tekintettel a h. h. tanároknak Pesten 1860-ban tartott egyetemes értekezletére. In: Sárospataki Füzetek, Bd. 5., 1861, S. 224–234; Kosáry, Domokos: Művelődés a XVIII. századi Magyarországon. Budapest: Akadémiai, 1996, S. 489; Ugrai, János: Önállóság és kiszolgáltatottság. A Sárospataki Református Kollégium működése, 1793–1830. Budapest: L'Harmattan, 2007, S. 145–160.

Jura-Professor, Sándor Kövy wurde 1793 im Kollegium angestellt. Kövy war einer der Wenigen, der nicht aus Sárospatak war und kam, um dort etwas ganz Neues einzuführen. Mit ein wenig Übertreibung könnte man behaupten, dass seine Einladung nach Comenius der bedeutendste Schritt war. Er brachte wirklich eine paradigmatische Wende in die Geschichte der Pataker Schule. Von da an berücksichtigte das Kollegium das adelige Interesse der Region. So entstand die umfassende Lehrplanreform von 1796, die die meisten o.g. Neuerungen institutionalisierte und konsolidierte. Es ist wahr, dass sich gegen die Reformen eine beträchtliche traditionsbedachte Opposition bildete, aber die lateinische Sprache konnte die Alleinherrschaft nicht mehr wiedererlangen. Der Versuch von 1803 war nur teilweise erfolgreich, die neuere Lehrplanreform von 1810 hingegen wurde nachfolgend annulliert. In den 1820er Jahren tauchte die Idee des Unterrichts neuer Kenntnisse und Wissenschaften (Statistik, Landwirtschaft, Weltliteratur) auf, aber diese Initiative konnte keinen durchschlagenden Erfolg erzielen. Seltsamerweise erstarrten die Verhältnisse in Sárospatak zu Beginn des Vormärz. Das Schlussdatum der Pataker Reformen ist symbolhaft, da es mit dem Tod von Sándor Kövy zusammenfiel.

DER HINTERGRUND DER SÁROSPATAKER PROGRESSIVITÄT

Die Progressivität in Sárospatak hing einerseits mit den allgemeinen Tendenzen der ungarischen Bildung zusammen. Das Schulwesen war auch in Ungarn einer der wichtigen Entwicklungsbereiche des aufgeklärten Absolutismus. Maria Theresia hat 1777, parallel mit den Schulgesetzen und Verordnungen der Habsburg Monarchie, das erste Ratio Educationis erlassen, das ausschließlich in Ungarn gültig war. Dieses Dekret hatte das gesamte Bildungssystem staatlich geregelt und führte mehrere aufgeklärte Anordnungen ein. Aber eben der Mangel an Sanktionen und der nötigen finanziellen Grundlage war der Grund dafür, dass das erste Ratio nur auf dem Papier verblieb. Die erste Phase der staatlichen Bildungspolitik konnte in Ungarn noch bescheidenere Erfolge erzielen als in Österreich.² Auch die Zahl und die Qualität der verschiedenen Konzepte, Planungen waren weit hinter den österreichischen und auch den böhmischen Dokumenten zurückgeblieben. Die Maßnahmen waren nur wegen der staatlichen Kontrolle und der Vereinheitlichung erfolgreich, aber diese konnten keine ernsten Änderungen im Curriculum und in der Finanzierung

² Kosáry, Domokos: A kétszáz éves Ratio Educationis. In: Magyar Pedagógia, Bd. 77. Heft 3-4, 1977, S. 375–387.

der Studien bewirken. Der Anteil der Staatskasse an den Kosten war auch weiterhin nicht nennenswert. Die ungarischen Kulturzentren waren für die Ausarbeitung und Verwirklichung von eigenständigen pädagogischen Bemühungen meistens ungeeignet. Es sind nur einige Ausnahmen wie Johann Genersich in Késmárk (Käßmark/Kežmarok, heute in der Slowakei) oder Sámuel Tessedik in Szarvas zu erwähnen.³

Nach dem Toleranzpatent Josephs II. (1781) verfügten die Protestanten über ungestörte schulische Autonomie. Sie konnten ihr Schulwesen selbst verwalten. Die protestantischen Schulen konnten im Vergleich zueinander auch ihren eigenen Weg gehen. Es ist eine sehr interessante und lehrreiche Frage, ob bzw. inwieweit diese protestantische Autonomie eine langfristige Wirkung auf die ungarische Gesellschaft ausübte. Wahrscheinlich haben diese Vorrechte die Modernisierung auch noch am Ende des 19. Jahrhunderts gehindert, und sie haben zum Beispiel auch die Möglichkeit der schnellen Einrichtung eines einheitlichen Bildungssystems vereitelt. Das Problem sollte aber auch aus einem anderen Aspekt betrachtet werden. Demnach ermöglichten die miteinander ringenden Alternativen den Durchbruch der progressiven Gedanken und Konzeptionen. Das Sárospataker Beispiel beweist, dass auch diese Argumentation auch stichhaltig sein kann. Die Peregrination und die Erscheinung der nationalen Bestrebungen in der Schule waren wichtige Elemente der protestantischen Schulkultur, die die Entwicklung förderten. Diese waren Faktoren, die im katholischen Sektor geringere Rolle spielen konnten.

Diese Autonomie vermischte sich auf eigenartige Weise mit einer Ausgeliefertheit. Die Protestanten schlossen sich nämlich nicht an das durch die I. und II. Ratio Educationis (1776 und 1806) geregelte Schulnetz an, mussten aber dafür die für ihre Tätigkeit erforderlichen Mittel selbst schaffen und konnten keine königliche Unterstützung erwarten. An diesem Punkt angelangt wird der Fall von Sárospatak lehrreich — vor allem im Vergleich zum größten, berühmtesten Kollegium in Debrecen.⁴

³ Kosáry, Művelődés a XVIII. századi Magyarországon, S. 403–450.

⁴ Mályusz, Elemér: A türelmi rendelet. II. József és a magyar protestantizmus. Budapest: Sylvester, 1939.; Bényei, Miklós: Oktatáspolitikai törekvések a reformkori Magyarországon. Debrecen: Csokonai, 1994, S. 49–55.

SÁROSPATAK VERSUS DEBRECEN — DIE STADT UND DAS KOLLEGIUM

Sárospatak war eine wirtschaftlich unbedeutende Marktstadt mit 2-3 tausend Einwohnern in Nordost-Ungarn, nur 80 Kilometer weit von Debrecen entfernt. Es existierten hier neben den Calvinisten, die in Minderheit lebten, 3 verschiedene Kirchen. Das Kollegium bildete in der Stadt einen Fremdkörper. Da die Leitung des Bistums (Superintendentia diesseits der Theiss), dem das Kollegium unterstand, gespalten war, verfügte es über keinen wirklichen Patron, weil die Leitung seines Bistums (Superintendentia diesseits der Theiss) gespalten war. Zwischen den Interessengruppen brachen immer wieder Rivalitäten aus und diese Kämpfe haben sich des Öfteren auf dem einzigen „gemeinsamen Nenner“, dem Kollegium, niedergeschlagen.⁵

Die Vergangenheit der Kollegien illustriert diese Verschiedenheit ausgezeichnet. Die Schule in Debrecen funktionierte auch während der Zeit der heftigsten Gegenreformation ungestört weiter. Das Pataker Kollegium verlor hingegen in dieser Epoche seinen ehemaligen wichtigsten Patron, die berühmte und freigebige Rákóczi Familie, und mußte sogar seine wichtigsten Schätze, die Bände seiner Büchersammlung, jahrelang an verschiedenen Orten sicherstellen. Die Regierung der Habsburger vergab die Güter in der Nähe von Sárospatak konsequent katholischen — mehrmals fremden — Aristokraten, so dass das Kollegium mit der Hilfe eines Patrons nicht rechnen konnte.

Infolgedessen verfügte das Kollegium in Debrecen über drei Einnahmequellen, auf die es eine ruhige, planbare Wirtschaft aufbauen konnte — und an denen es in Sárospatak gänzlich mangelte. Einerseits verfügte es über traditionelle, einträgliche Foundationen noch aus dem 17. Jahrhundert — unter denen mehrere von siebenbürgischen Fürsten gestiftet wurden. Andererseits muss hier die regelmäßige und bedeutende Hilfe der Stadt betont werden. Zu den wichtigsten Posten zählten: der Magistrat kam für den gesamten Gehalt der drei Professoren auf; das Essen bzw. die Verpflegung der Schüler und Studenten wurde durch die städtischen Einwohner garantiert; das Kollegium durfte die örtlichen Mühlen und Brunnen benutzen; die Professoren genossen Steuerfreiheit usw. Und natürlich spielten auch die ausländischen Partner und Förderungen eine wichtige Rolle: Das Kollegium in Debrecen als die größte ungarische kalvinistische Schule bezog jährlich 2-3 tausend Forint an Förderungen aus der Schweiz und den Niederlanden wie auch die Peregrination der Debrecener Studenten aus dem Ausland unterstützt wurde.

Der Sárospataker Magistrat griff nur dann ins Leben des Kollegiums ein,

⁵ Ugrai, Önállóság és kiszolgáltatottság, S. 59–74.

wenn die Schüler oder Akademiker einen Skandal gemacht oder Wasser vom Brunnen gebracht hatten. Die Institution konnte nur so fortbestehen, wenn sie eine weit verzweigte bzw. ausgefächerte Wirtschaft führte. Das Kollegium verfügte über Weingärten, Getreidefelder, Gärtnereien, eine eigene Mühle, Fleischerei, Kneipe und auch einen Steinbruch. In diesen bekamen auch die Studenten vielerlei Aufgaben. Neben dem traditionellen, feudalen Gehöft spielte die Finanzwirtschaft, die Kreditgewährung eine immer größere Rolle. Wegen den unübertragbaren adeligen Gütern gab es in dieser Epoche in Ungarn noch keinen Finanzmarkt und keine Banken. Nur einige Institutionen bildeten eine Ausnahme, so durften z. B. die kirchlichen und schulischen Kassen Kredit zu einem Zinssatz von 6 Prozent geben. Diese Möglichkeit nahm auch das Sárospataker Kollegium in Anspruch. Es mangelte aber an alten, großen Stiftungen, und so mußte die Schule regelmäßig neue Gaben sammeln. Manchmal wurden ganz verzweifelte Pläne geschürt, um die Einnahme zu mehren. So wurden sogar die armen Gläubigen ins Sammeln auch einbezogen. Neben diesen ganz kleinen Hilfen gab es aber natürlich auch größere Foundationen mit einigen Tausend Forint von den adeligen Mittelbesitzern der Region. Und es gab einen substantiellen Unterschied zwischen der Sárospataker und Debrecener Kreditgewährung: Debrecen konnte einige seiner alten und bedeutenden Stiftungen komplett und in einem Stück auf lange Frist ausleihen. Der fragmentierte Pataker Kapitalbestand hingegen wurde in viele Richtungen aufgeteilt und erschwerte dadurch sowohl die Registratur der Schuldner als auch das Eintreiben der Schulden.⁶

Die Pataker Bestrebungen waren mit der Zeit auch von Erfolg gekrönt. Trotz enormer Unsicherheiten und Schwankungen, gelang es dem Sárospataker Kollegium ernstzunehmende Einnahmen zu verbuchen. Mit der Zeit wuchsen die Einnahmen in Sárospatak so sehr an, dass das Kollegium damit auch den Wettbewerb mit dem Debrecener Kollegium aufnehmen konnte: so konnte man z. B. zwischen 1793-1803 in Sárospatak cc.40 tausend, und auch in Debrecen nur 56 tausend Forint sammeln. Ähnliches können wir in Verbindung mit der Frage der schülerischen Beiträge beobachten: in beiden Kollegien gab es das Schulgeld, und die Schüler oder ihre Eltern mussten noch unter mindestens 5-6 weiteren Titeln Geldsummen einzahlen. Während das Schulgeld in Debrecen eher nur symbolisch war, erreichte der Anteil der in Sárospatak eingezahlten Beiträge gelegentlich ganze 20 Prozent der Gesamteinnahmen. Und die

⁶ Rác, István: Az ország iskolája. A Debreceni Református Kollégium gazdasági erőforrásai. Debrecen: Debreceni Református Kollégium, 1995, S. 143–216.; Hörcsik, Richárd: A Sárospataki Református Kollégium gazdaságtörténete 1800–1919. Sárospatak: Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár, 1996, S. 17-92.

schülerischen Lasten konnten noch weiter anwachsen, weil den Privatlehrern eine bedeutende Rolle beigemessen wurde und sie durch die Schüler abgesondert entlohnt wurden.

All das bedeutet also, dass das Kollegium in Debrecen keine zu großen Anstrengungen im Bereich der Spendenaktionen und des Gehöfts machen musste und auch die Schulgelder hatten die Jugend nicht belastet. Die aus den ständigen städtischen Förderungen Hilfe und den alten bedeutenden Stiftungen einfließenden Mittel garantierten eine ruhige Betätigung des Kollegiums, so konnte hier auch eine größere Investition planmäßig und schrittweise ausgeführt werden. Im Unterschied dazu hatte das Pataker Kollegium solche Aufgaben zu leisten, die mit dem Unterricht schwer vereinbar waren. Es musste auch die Arbeit seiner Schüler in Anspruch nehmen. So konnte es von einem Tag auf den anderen leben. Das Kollegium schuldete seinen Professoren manchmal jahrelang, und musste in den schwereren Jahren sogar mit den täglichen Ausgaben (Heizung, einfachen Lehrmittel usw.) sparen. Dieser große Unterschied kann auch anhand der Bauarbeiten in den zwei Städten gut illustriert werden. Im Jahre 1801 ist fast das ganze Debrecen abgebrannt, so wurden auch die Schulgebäude zerstört. Die Stadt und auch das Kollegium konnten diese Tragödie binnen 10-15 Jahren verschmerzen. Eben in diesen Jahren wurde mit den Bauarbeiten in Sárospatak angefangen. Hier bereitete man sich bereits Jahrzehnte lang darauf vor, endlich die auffälligen Gebäude und Häuser zu renovieren. Trotz allem ist die Arbeit nur sehr langsam vorangegangen, sie musste sogar jahrelang aufhören und konnte so erst Mitte der 1840er Jahre beendet werden.⁷

AUSBLICK IM INTERESSE DER INTERPRETIERUNG

Die Unterschiede im Bestehen dieser zwei Institutionen hatten neben den automatischen, direkten Konsequenzen auch wichtige mittelbare Auswirkungen. Es ist eindeutig, dass das Debrecener Kollegium mehrere Professoren anstellen und mehrere Schüler und Studenten aufnehmen konnte wie auch mehrere Debrecener Studenten ausländische Universitäten besuchen konnten. Aber die ruhigen Verhältnisse hatten die Modernisierung des Lehrstoffes nicht beschleunigt. Debrecen wurde zum Bollwerk des traditionellen Lehrplanes.

Im Gegensatz dazu konnte das Sárospataker Kollegium ihr schweres „Handicap“ nur so mindern, wenn es auf die Ansprüche seiner Region und seiner Hörerschaft besser achtete. Hier blieb z.B. die Schüler- und Studentenvertretung,

⁷ Ugrai, *Önállóság és kiszolgáltatottság*, S. 75–106.

das klassische Coetus, wegen der erforderlichen Mitwirkung bzw. Arbeit der Schüler weiterhin stark. Und natürlich musste das Kollegium auch die Bestrebungen der Hauptpatronen, des regionalen Adels akzeptieren. Infolgedessen wurde hier zum ersten Mal in Ungarn die ungarische Lehrsprache eingeführt, aber man hatte auch die Proportion der naturwissenschaftlicheren Fächer mit außergewöhnlichem Eifer und in relativ kurzer Zeit vermehrt und viele Neuerungen (z.B. die juristische Übung) eingeführt, die die progressive politische Sozialisierung der Pataker Schüler und Studenten vorbereiteten. Zu diesen gehörte das Verein „Panzerland“ (bis 1822) an, das der Wirkungsbereich ungarländischer Komitate modellierte, sowie das Verein „Palatinale Königliche Gerichtstafel“ (ab 1832). Die Errichtung des Jugendvereins in Sárospatak (in 1832) wirkte ebenfalls in dieser Richtung. So wurden mehrere ehemalige Sárospataker Studenten zu bedeutenden Politikern des ungarischen Vormärz.

In Sárospatak erfolgte die beispiellos schnelle Einführung der inhaltlichen Elemente der Aufklärung und der nationalen Entfaltung in Folge der schulischen Autonomie bzw. den finanziellen Zwänge.

ZUSAMMENFASSUNG

Auf Grund der Übersicht der Geschichte des Kollegiums kann nicht behauptet werden, dass all dies ausschließlich für den untersuchten Zeitraum zutrifft.⁸ Es ist sogar ausgesprochen auffällig, dass die Sárospataker Schule von Zeit zu Zeit aus Engpässen durch ähnlich progressive Maßnahmen rauskommen konnte. All dies hatte bereits im 17. Jahrhundert seine Tradition. Die Einladung von Comenius, der einen internationalen Ruf genoss, bzw. die Tätigkeit von János Dali lassen sich als Antwort auf den gegenreformatorischen Druck deuten. Diese Antwort erwies sich als erfolgreich und wirkte sich noch lange auf das Denken und Selbstwertgefühl der Sárospataker aus: Comenius verfasste hier Teile seines Hauptwerkes, worauf die Menschen in Sárospatak mit Grund stolz waren.

Zwei Generationen später, in den 1710–1730er Jahren, entfiel der Unterricht in Patak. Studenten und Professoren flüchteten gemeinsam vor der rekatholisierenden Gewalt nach Gönc, Kaschau und Siebenbürgen. Unter solchen Umständen war es schon an sich ein großes Ergebnis, dass es gelang, das Kollegium neuzugründen. Patak wurde nur 1714 zum *loca articularia* erklärt, aber

⁸ Übergreifend zur Geschichte des Kollegiums: Dienes, Dénes / Ugrai, János: A Sárospataki Református Kollégium története. Sárospatak: Hernád, 2013.

danach wurde der Qualitätsunterricht durch einzigartige intellektuelle Bestrebungen (experimenteller Physikunterricht von István Simándi oder Philosophie von János Csécsi jr.) garantiert. Unter den herausragenden Errungenschaften der Epoche sollen wir auch die Organisierung des Kirchendistrikts jenseits der Theiss erwähnen, was später wichtige organisatorische Rahmen für die Tätigkeit des Kollegiums sicherte.

Nach dem dargestellten Zeitraum geriet das Pataker Kollegium Mitte des 19. Jahrhunderts wieder in große Gefahr. Im Zeitalter des Neoabsolutismus waren neue Schritte gegen die zentralisierenden, katholisierenden und germanisierenden Tendenzen des Entwurfs der II. Ratio Educationis nötig, um die endgültige Vergrauung zu vermeiden.

Diesmal war die Antwort die selbständige Lehrerbildung in Patak, bzw. die Tätigkeit von József Árvay und die von János Erdélyi, dem überregional anerkannten Literaturhistoriker. Ebenfalls auf diese Zeit werden die Reorganisation und der Neubeginn der juristischen Akademie datiert, die im Zeitalter des Dualismus ihre Blütezeit erlebte. Eine wichtige Entwicklung am Ende der 1850er Jahre war die Erscheinung der Zeitschrift, Sárospataker Hefte. Es gab einen Ansporn zur Zeitungsgründung in dieser Epoche. Zeitschriften wie Sárospataker Hefte, Protestantische Kirchen- und Schulzeitung, Sárospataker Jugendblatt, Sárospataker Reformierte Zeitungen, Beiträge zur Geschichte des Komitats Zemplén sind wichtige Abdrücke eines pulsierenden intellektuellen Lebens. All das war schon deshalb nötig, da Sárospatak seinen Machtverlust gegenüber Miskolc, die sich damals immer schneller entwickelte und eine führende Rolle in der Region einnahm, auf diese Art und Weise verlangsamen konnte.

Über Trianon kann dasselbe ausgesagt werden, was im Fall des Friedens von Szatmár auch wahr war. Komitat Zemplin war wegen seiner geographischen Lage durch die Schäden, die die nationale Tragödie, der verlorene erste Weltkrieg und das Friedensdiktat verursachten, mehrmals betroffen. Patak fand sich an der Landesgrenze wieder, was den Kontakt mit den wichtigsten Komitaten des Einflussbereiches des Kollegiums durchschnitt.

Die periphere Lage des Gebiets wurde durch die Ausgeliefertheit und Armut der ländlichen Bevölkerung nur noch weiter verstärkt. Aus dieser Lage konnte das Pataker Kollegium nur mit Hilfe von Innovationen ausbrechen, so durch das Organisieren eines Englischen Internats, was die Herzensangelegenheit von Kunó Klebelsberg war, durch die Talentfindung, und -förderung von István Harsányi im dörflichen Kinderkreis oder durch die Dorfforschungsbewegung von Kálmán Újszászy. Mit den zwei letzteren Initiativen wandte sich das Kollegium eindeutig an die arme ländliche Bevölkerung und nahm damit die kulturelle Behandlung der vielseitigen, traditionellen sozialen Probleme

des Gebietes auf sich. Die Verstaatlichung und die Epoche des Staatssozialismus bedeuteten die letzte Gefahr, die die kulturelle Position von Sárospatak gefährdete. Die geistige Basis in Sárospatak war von einer Heterogenität gekennzeichnet und es folgte ein eigentümlicher Zeitraum, in dem Sárospatak auf mehreren Beinen stehen musste.

BILDUNGSREISEN EINES PROTESTANTISCHEN INTELLEKTUELLEN IN DEN 1860ER JAHREN (MIHÁLY ZSILINSZKY)

—◀▶—
JÓZSEF DUSNOKI-DRASKOVICH

Mihály Zsilinszky hatte ein langes, inhaltvolles Leben.¹ Er ist 1838, also vor der Revolution und Freiheitskampf von 1848/49 geboren. Als Jugendlicher empfing er in den 1850er Jahren wichtige Impulse vom passiven Widerstand gegen die neoabsolutistische Politik der österreichischen Regierung. Seine Karriere konnte sich nach dem Ausgleich im Rahmen der Österreichisch-Ungarischen Monarchie entfalten. Der begabte Bauernsohn wurde zu einem namhaften Intellektuellen, Historiker und Akademiker, er spielte eine bedeutende Rolle im öffentlichen Leben und in der lutherischen Kirche. Es zählte aber wirklich zu einem Ausnahmefall damals, dass er auch als Politiker eine Karriere machen konnte. Er wurde in mehreren Zyklen zum Abgeordneten gewählt, zweimal zum Obergespan ernannt, und zehn Jahre lang (1895-1905) nahm er den Posten des Staatssekretärs für Unterrichts- und Religionswesen ein. Am Ende musste er noch die Tragödie des ersten Weltkriegs und den Zerfall der Monarchie mitansehen. Er starb im Jahre 1925.

Zsilinszky stammte aus Békéscsaba, einem großen, mehrheitlich von evangelischen Slowaken bewohnten Dorf auf der Ungarischen Tiefebene, das mehr als 20.000 Einwohner zählte und erst 1840 zum Marktflecken wurde.² Sein Vater war ein angesehener, wohlhabender Bauer slowakischer Herkunft (mehrmals Richter und Kurat), die Mutter eine Ungarin. Der Vater ließ den Sohn studieren und hoffte, dass er ein lutherischer Pfarrer werde also dem traditionellen Weg des sozialen Aufstiegs folgen würde. Nach den Grundschulen besuchte er acht

¹ Die Darstellung und Daten der Laufbahn Zsilinszkys basieren auf der Abhandlung: Dusnoki-Draskovich, József: Följegyzések Zsilinszky Mihály pályakezdéséről. In: Erdész, Ádám / Kátona, Csaba (Hgg.): A múlt felfedezői. Epizódok és arcélek a Magyar Történelmi Társulat és a Békésvármegyei Régészeti és Mívelődéstörténelmi Társulat Múltjából. Gyula: Békés Megyei Levéltár / Magyar Történelmi Társulat, 2011, S. 35–76.

² Erdei, Aranka: Békés megye társadalma és gazdasága 1828-ban. Gyula: Békés Megyei Levéltár, 1986, S. 81.; Haan, Lajos: Békés-csaba. A város története a kezdetektől a XIX. század harmadik harmadáig. Békéscsaba: Békés Megyei Közgyűlés Önkormányzati Hivatala, 1991, S. 19.

Jahre lang das evangelisch-lutherische Gymnasium von Szarvas. Das ebenfalls vorwiegend von Slowaken bewohnte Szarvas war die zweitgrößte Siedlung nach Békéscsaba im Komitat Békés. Das Gymnasium florierte seit 1843 — unter dem Direktorat von Péter Vajda (1808–1846) —, so erhielt Zsilinszky dort eine gute Ausbildung. Er setzte seine Studien ab 1858 an der vereinigten Protestantischen Theologischen Akademie fort, die drei Jahre vorher in Pest gegründet wurde. Zsilinszky erinnerte sich später an die beispielhaften guten Beziehungen der lutherischen und kalvinistischen Lehrer und Pastoren. Die Ereignisse der Proteste (Gedenkfeste, Begräbnisse führender Persönlichkeiten) gegen die Willkürherrschaft der österreichischen Regierung — besonders gegen den Protestantenpatent — waren prägend für ihn.

Zsilinszky beendete seine Studien mit dem damals üblichen ausländischen Universitätsbesuch. Er verbrachte ein Semester vom 17. Oktober 1860 an in Halle an der Martin-Luther-Universität und ein weiteres Semester (vom 23. April bis zum 13. August 1861) an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.³ Er ließ sich an den beiden Universitäten an den theologischen Fakultäten inskribieren. Er wählte theologische, kirchengeschichtliche und philosophische Kurse. Seine Freunde hörten Vorlesungen von Johann Gustav Droysen (1808–1884) und Franz Bopp (1791–1867). Möglicherweise hörte er sich auch einige an, aber es gibt dafür keine Belege in seinen Notizen. Sie nahmen sich vor, die Vorlesungen Raumers über die Geschichte des Mittelalters zu besuchen, aber Raumer sprach in der ersten Lehrveranstaltung mit voreingenommenem Hass über die mittelalterlichen Ungarn, deshalb besuchten sie seine Vorlesungen im Weiteren nicht mehr. Zsilinszky berichtet übrigens davon, dass die Ungarn in Berlin mit Sympathie empfangen wurden: „Überall, wo wir mit den deutschen Vettern zusammenkamen, wurde es politisiert, auch sie und wir schilten die tyrannischen Österreicher.“⁴

Es ist interessant, dass die meisten Studenten aus dem Komitat Békés (insgesamt 137 Personen) gerade in diesen Jahrzehnten (1850–1874) ausländische Universitäten besuchten. Später gab es immer mehr Möglichkeiten an ungarischen Universtäten und Hochschulen zu studieren. Die lutherischen Jugendlichen besuchten natürlich vor allem die deutschen Universitäten (Halle, Jena, Göttingen, Erlangen usw.) Nach der Gründung im Jahre 1810 wurde bald

³ Szögi, László: Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2001, Nr. 382 und 4562.

⁴ Zsilinszky, Mihály: Györy Vilmos emlékezete. In: Békésvármegyei Régészeti és Mívelődéstörténelmi Társulat Évkönyve XI (1884–85) Gyula: 1886, S. 53. Zsilinszky's Freunde in Berlin waren Vilmos Györy (1838–1885), der evangelischer Pfarrer, Schriftsteller und Übersetzer wurde, und Gyula Benka (1838–1923), der sich an der Berliner Universität am gleichen Tag inskribieren ließ, und der in Szarvas auch ein Lehrerkollege von Zsilinszky wurde.

die Berliner Universität am populärsten.⁵ Der Schwiegervater von Zsilinszky, der lutherische Pfarrer und Historiker aus Békéscsaba, Lajos Haan (1818-1891) besuchte z. B. 1841 die Universitäten von Jena und Berlin. Er publizierte 1844 ein Büchlein mit dem Titel *Jena Hungarica* mit der Biographie von 1249 ungarischer Studenten in Jena.⁶

Ich habe drei frühe Reisen von Zsilinszky ausgewählt, bei denen er Tagebücher geschrieben hat. Die erste Reise führte 1861 (nach dem 13. August) von Berlin aus durch Deutschland in die Schweiz und von dort durch Österreich nach Hause. Dadurch gehörte sie also noch zum Universitätsbesuch und bildete einen Teil der Peregrination. Die Kosten wurden offenbar vom Vater finanziert. (Während seines Aufenthaltes in Berlin, war es auch der Vater, der ihn benachrichtigte, dass er zum Lehrer des Gymnasiums von Szarvas gewählt wurde.) Die zweite Reise führte im Sommer 1862 nach Oberungarn (die heutige Slowakei). Das letzte Mal reiste er 1864 nach Norditalien und in die Schweiz. Er wurde in diesem Jahr zum ordentlichen Lehrer ernannt, was zugleich eine Lohnerhöhung bedeutete. Er musste von einem Kollegen noch 100 österreichischen Gulden ausleihen. Das war eine längere Reise, wobei er mehrere Wochen in Zürich („dem Athen der Schweiz“) verbrachte. (Von Pest kam er am 14. Juli in Triest an, das letzte Datum ist der 24. August in Zürich.)⁷ Natürlich fuhr er später noch mehrmals ins Ausland, so z. B. 1877 und 1888 nach Italien, wo er auch sein Jugendideal, den in Emigration lebenden Lajos Kossuth (1802-1894), also ein verehrtes „lebendiges Denkmal“ der Politik, besuchte. Er war mindestens einmal in Frankreich und, leider erst ziemlich spät, 1908 als Teilnehmer einer organisierten wirtschaftlichen Studienreise in England.

Zsilinszky schrieb in seinen Erinnerungen davon, dass er in den Universitätsferien große Reisen in Deutschland unternahm, besonders aber an Orte, wo Luther und seine Mitarbeiter (wie Melancthon) gewirkt hatten. Er dürfte etwa Jena, Eisleben und Wittenberg besucht haben. Er besuchte aber auch die Wirkungs- und Grabstätten anderer Reformatoren (Zwingli, Calvin usw.).⁸ Im Jahre 1864 besichtigte er in Genf das berühmte Calvin-Haus, die Kirche, wo er gepredigt hatte, den Stuhl, in welchem er gesessen hatte, die Denkmäler der

⁵ Szögi, László, Békés megyei hallgatók az európai egyetemeken 1918 előtt. In: Bárka, Bd. 18., Heft 6, 2010, S. 84-88.

⁶ Haan, Ludovico: *Jena Hungarica sive memoria Hungarorum*. Gyulae: Leopoldi Réthy, 1858.

⁷ Der schriftliche Nachlass von Mihály Zsilinszky wird im Evangelischem Landesarchiv (Evangelikus Országos Levéltár) in Budapest bewahrt. Ich habe vor allem die Dokumente seiner ersten Lebensperiode (bis zum Jahre 1875) geforscht (EOL VIII. 2. 1. und 17-18. d.). Die Reisetagebücher befinden sich ebenda (18. d. 341-343. cs., es fehlt 340. cs.). Es gibt noch da auch ein Skizzenbuch von ihm (345. cs.).

⁸ EOL VIII. 2. 17. d. (338. cs.)

vielen Pfarrer und die Akademie. Zu seinen wichtigsten Reisezielen gehörten also die Erinnerungsorte der Reformation. Er zeichnete gern, und wir finden in seinem Skizzenbuch die Grabdenkmäler deutscher Philosophen, wie Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) und Friedrich Schleiermacher (1768–1834) wie auch die Gedenksäule Alexander von Humboldts (1769–1859) in Tegel. Im Falle von Zsilinszky kann also über kulturellen Tourismus bzw. Kulturtourismus gesprochen werden.⁹

Zur näheren Untersuchung seiner Reisen benutze ich im Weiteren einige Gesichtspunkte von Peter Burke.¹⁰ Wir können in diesem Sinne zuerst die Frage stellen (die wir teilweise schon beantwortet haben), wer eigentlich dieser Reisender war? Zsilinszky war damals ein junger lutherischer Intellektueller, der sich noch weiterbilden wollte, ein junger Lehrer mit vielen Ambitionen. 1861 beendete er seine Studien in Berlin und wußte bereits, dass er als Lehrer in Szarvas tätig werden würde. Leider ist das erste Heft, das den größten Teil der ersten Reise enthält, im Archiv verschollen. Wir wissen aber, dass er sich am 13. August an der Universität ausskribieren ließ und sich alsdann aus Berlin auf dem Weg machen konnte. Er fuhr zuerst nach Dresden und in die Sächsische Schweiz, dann nach Thüringen (wahrscheinlich war er in Erfurt, Eisenach, Wartburg), von dort zum Rhein (er erwähnt Heidelberg) und schließlich in die Schweiz (Basel, Zürich). Die Fortsetzung der Reise ist im zweiten Heft enthalten: von Schaffhausen (am 1. Sept.) über Konstanz, Friedrichshafen, Ulm, Augsburg, München, Salzburg, Hellbrunn, Linz, Wien bis Pozsony (Pressburg /Bratislava, heute Slowakei) am 10. September. In diesem Teil bietet die Beschreibung der bayerischen Hauptstadt, München, ein Beispiel dafür, wie er ein bedeutendes Reiseziel besichtigte und dieses in seinen Beschreibungen wiedergab. Für München hatte er drei Tage, und er wollte jede Minute ausnutzen. Die Hauptstädte, wie Berlin, Dresden und München, waren für ihn vor allem als Zentren der Kultur von Interesse. Auch in Italien (Venedig, Verona, Mailand) und im Schweizerland (Zürich, Basel, Genf, Bern) besuchte er eine Reihe von Großstädten.

Was besichtigte er? Diese Frage habe ich bereits zuvor zum Teil beantwortet und es ist natürlich, dass er im allgemeinen die berühmten Sehenswürdigkeiten

⁹ Zur Problematik des Kulturellen Tourismus s. Bauernkämper, Arnd / Bödeker, Hans Erich / Sruck, Bernd (Hgg.): *Reisen als kulturelle Begegnung von 1780 bis heute*. Frankfurt am Main / New York: Campus, 2004.

¹⁰ Burke, Peter: *Directions of the History of Travel*, In: Andersson, Lars M. / Jansdotter, Anna / Tornbjær, Charlotte / Persson, Bo E. B. (Hgg.): *Rätten*. En Festskrift till Bengt Ankarloo. Lund: Nordic Academic Press, S. 176–198. S. auch Maurer, Michael: *Kulturgeschichte. Eine Einführung*. Köln / Weimar / Wien: 2008.; ders.: *Aufriß der historischen Wissenschaften*. Sektoren. Bd. 3. Stuttgart: Reclam, 2008, S. 361–369.

aufsuchte. Kunst und Ästhetik gehörten zu seinen Lieblingsbereichen. Er besuchte Museen, Gemäldegalerien, verschiedene (auch naturkundliche) Sammlungen und besichtigte Gebäude und Statuen. Über seinen künstlerischen Geschmack kann behauptet werden, dass ihn besonders die klassizistische und neoklassizistische Kunst seiner Zeit anzogen (die Werke von Canova, Thorwaldsen, Kaulbach usw.). Er kaufte sich das Verzeichnis der Neuen Pinakothek in München und war auch im Museum und in der Werkstatt von Schwanthaler. Anscheinend passte die antikisierende Stilrichtung zu seiner protestantischen Auffassung: Einfachheit, Klarheit und Funktionalität standen im Vordergrund. Die Kirche ist ein Ort des Gebets und soll nicht ausgemalt und geschmückt sein. In München gefiel es ihm die rote und gelbe Bemalung der neoromanischen Basilika des Heiligen Bonifatius nicht. Die Kirchen in Venedig fand er für geschmückt und überfüllt. Er schrieb „vom Babel des Markus“ (San Marco). Dagegen hatte er Gefallen an der neuen protestantischen Kirche in Luzern (und auch an der reformierten Kirche in Genf). In katholischen Städten fühlte er sich weniger zu Hause und hatte im Allgemeinen etwas zu kritisieren.

Auch die berühmten Theater in den Hauptstädten gehörten zu den Sehenswürdigkeiten, die er aufsuchte. Er besichtigte das Hoftheater in München und das Burgtheater in Wien. Im letzteren sah er sich Schillers *Don Carlos* an. Die Vorstellung hatte ihm gefallen, er fügt aber hinzu, dass die Einrichtung und die Dekoration des Burgtheaters nicht zu loben wären. Auch unser Nationaltheater ist mehr wert, von den Theatern in Dresden, Berlin und München nicht zu sprechen. Er interessierte sich selbstverständlich für das Schulwesen, er besuchte Universitäten und Gymnasien. In Bern sammelte er sogar Materialien über die schweizerischen Gymnasien. Zu den kulturellen Institutionen zählten natürlich auch die verschiedenen Bibliotheken. Die Entfaltung des „Bildungs- bzw. Kulturtourismus“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist in der Tatsache begründet, dass sich die öffentlichen Sammlungen, Museen, Gemäldegalerien, Bibliotheken und auch die Theater immer mehr verbreiteten.¹¹

Weniger gewöhnlich war es aber, dass er auch Industrieobjekte, Werkstätten (nicht nur künstlerische) besichtigte, darunter mehrere Fabriken in der Schweiz. In Oberungarn machte er einen Besuch im Bergwerk von Schemnitz und in der Münze von Kremnitz – obschon diese bereits zu den Sehenswürdigkeiten zählten. Er bewunderte die Naturschönheiten, sogar einige der „grandiosen Naturschauspiele“:¹² Wasserfälle (z.B. bei Schaffhausen), Quellen, Berge und Täler sowie Gletscher. Er wollte sich „in den romantischen Tälern

¹¹ Burke, *Directions*, S. 180ff.

¹² Maurer, *Kulturgeschichte*, S. 366.

von Helvetien unterhalten“. Er machte Bergtouren in den Wengernalpen und in Oberungarn, vor allem wegen der schönen Aussicht und nicht, um Gipfel zu erobern. Aus Schemnitz machte sich eine große Gesellschaft um ein Uhr in der Nacht auf den Weg, um den Sonnenaufgang von einem mehr als dreitausend Fuß hohen Berg zu bewundern. Als er in der Hohen Tatra wanderte, schaute er sich lange die Lomnitzer Spitze an. Er meinte, dass dieser der höchste Gipfel von Ungarn wäre. Zsilinszky traf in den Gebirgen der Schweiz bereits die Anfänge des modernen Massen(berg)tourismus: Interlaken war überfüllt mit Engländern und Franzosen, überall sah man Gaststätten und Läden. Der Alpinismus begann bereits zur Mode zu werden. In der romantischen Berglandschaft Oberungarns besuchte man vor allem die berühmten Quellen und Bäder. Die Bade- und Kurorte (Sziác und Schmek, ungarisch Ótátrafüred) waren mit Gästen überfüllt und Zsilinszky konnte kaum eine Unterkunft bekommen. Er stellte fest, dass es an Bequemlichkeit fehlte, wodurch ein Teil der Gäste enttäuscht wurde. Er spazierte am Morgen „zu den wunderbaren Quellen am Fuße der Karpaten, aus denen das beste Wasser der Welt entspringt“. Viele Leute fahren nur wegen dieses Wassers nach Schmek. Das Meer und die Meeresküste scheinen für ihn noch kein eigenständiges Reiseziel gewesen zu sein. Von den Sitten und Bräuchen der Völker schrieb er wenig. In Arona am Lago Maggiore beobachtete er lächelnd die einfache Belustigung des Volkes und die provinzielle Kunst. Es wurde abends musiziert und getanzt. Mit mehr Anerkennung betrachtete er einige traditionellen Feste in Zürich. Die Gastronomie der Länder und Landschaften war hingegen für ihn kein Thema von nennenswertem Interesse.

Was war der Zweck seiner Reisen? Der altgewohnte Topos der Pilgerfahrt mit Stationen kommt nur einmal im Text vor. Sein Ziel hingegen war weltlich und konkret: Er wollte den Rheinfall bei Schaffhausen mit den eigenen Augen sehen. Die Naturschönheiten offenbarten ihm die Macht und Herrlichkeit Gottes. Er hatte die Absicht, „die zwei dichterischsten Länder Europas“, Italien und Helvetien, kennen zu lernen. Italien war wegen seiner großen Geschichte und bedeutenden Kunstwie auch wegen seiner Naturschönheiten anziehend. Die Schweiz galt für ihn als die Heimat einer heldenhaften, kleinen Nation, in der das Gefühl der Freiheit immer noch das alte war, und deren Volk zu den lebensstüchtigsten, gebildeten und glücklichen Völkern Europas zählte. Er wollte nicht nur das Ausland, sondern auch „die wunderbare Landschaft der Heimat kennen lernen“. Zu seinem Lieblingsplan gehörte die Bewanderung Siebenbürgens mit einigen Freunden. Nachdem aber dieser Plan gescheitert war, entschied er sich 1862, allein nach Oberungarn zu fahren: „Das erste Jahr meiner Lehrtätigkeit war glücklich vergangen und die Ferien begannen, was

hätte ich Nützlicheres damals tun können, als die Fundgrube meiner wenigen Kenntnisse und Erfahrungen zu bereichern und vergrößern.“ Er betonte also, dass er eine nützliche Bildungsreise machen wolle, wobei das Reisen auch eine Unterhaltung, ein Zeitvertreib sein sollte. Wie es Peter Burke behauptet: „der Tourist ist ein Mensch, der der Lust wegen reist“.¹³ Zsilinszky schrieb 1864 eindeutig, dass er zu seiner Unterhaltung, aber ganz besonders wegen der Vermehrung seines Wissens noch einmal ins Ausland fahren wolle. Am Ende der Reise im Jahre 1861 stellte er fest: „das war die rosigste Periode meines Lebens“. Das Reisen gehörte für ihn zur Selbstbildung, und es ist so verständlich, dass ihm eine einzige Reise nicht genügte. Er hatte allerdings eine schlechte Meinung von Leuten, die sich nur aus Zeitvertreib und zu ihrer Unterhaltung in einem Badeort aufhielten und die Zeit mit Unnützlichkeiten verbrachten.

Die Wirkungen seiner Reisen waren natürlich vielfältig, einige sollen hier angeführt werden. Sein Horizont wurde erweitert. Er lernte z. B. die chinesische Kunst kennen und zu schätzen. In Venedig besichtigte er den Dogenpalast und die darunter liegende Folterkammer. Der Kontrast ließ ihn über die Bestimmung des Menschen nachdenken. Sein humanistischer Glaube an der Größe und Majestät des Menschen geriet ins Schwanken. Das Gespräch 1864 mit zwei Professoren in Genf übte eine besondere Wirkung auf ihn aus. Einen von ihnen („hon. Prof. K.“) besuchte er auch in seiner Wohnung, und er schrieb davon einen wichtigen Satz: „Wir unterhielten uns über alles, aber besonders über unser verelendetes Vaterland.“ Beim Abschiednehmen sagte der Professor: „Gedenken Sie meins in Ungarn!“ Das kann nur so gedeutet werden, dass dieser Professor entweder ein Ungar (in Emigration) war oder ein Ausländer, der Ungarn oder die protestantischen Kirchen in Ungarn besonders unterstützte. Zsilinszky wollte die Erinnerung an diese Gespräche damit kennzeichnen, dass er sie in seinem Tagebuch nicht notierte. Er behauptete aber: „Wenn ich nichts anderes in Calvins Stadt gesehen hätte, als diese Männer, würde meine Reise schon völlig entlohnt sein.“ Es war allerdings keine zufällige Begegnung: Er muss die Professoren mit einem Empfehlungsbrief von zu Hause aufgesucht haben.

Obwohl es noch nicht das spätere reiche und stabile Land war, sah er in der Schweiz (und vor allem in Zürich) vieles, was als Muster für Ungarn hätte dienen können. Er besuchte das Gymnasium in Bern und erhielt auch schriftliches Material über das Schulwesen. Die besichtigten Maschinen-, Eisen-, Ziegel- und andere Fabriken waren für ihn nur zu beneiden. „Wann werden wir ähnliche haben?“ – seufzte er auf. „Die Schweiz ist das Land der Freiheit,

¹³ Burke, *Directions*, S. 178.

der Name der Ungarn wird da geehrt. Wenn du dich aber ernsthaft mit einem vernünftigen Schweizer unterhältst, wird er seine Verwunderung darüber bekennen, wie ein solches lebensstüchtiges Volk hinter den anderen gebildeten Völkern so sehr zurückbleiben kann. Man kennt unsere Verfassungsmäßigkeit und Normen, aber statt passiven Widerstands und Beharrens würde von uns mehr Aktivität gefordert, besonders auf dem Gebiet der Industrie, der Kunst und der Wissenschaft“ – fasste er seine Erfahrungen zusammen. Er schrieb über die Wichtigkeit der Vereine bei den öffentlichen Angelegenheiten. Széchenyi wollte in Ungarn den Geist der Vereinigung entfachen. In der Schweiz war der Geist der Vereinigung überall offensichtlich. Die Parole hieß: „Vereinigt ist alles möglich.“ Er hebte das Interesse für die öffentlichen Institutionen hervor. Die Schweizer könnten mit Recht auf ihre Anstalten stolz sein, die am besten eingerichtet waren und über reiche Geldfonds verfügten: Spital, Arbeitshaus, Altersheim, Witwenanstalt. In den Straßen sah man keine verlassene, elende Kerle und Bettler. Zsilinszky fand auch die Verordnung für beachtenswert, wonach ein jeder junger Mann vor der Heirat beweisen sollte, dass er über ein Vermögen verfüge, womit er seiner Frau einen ehrlichen Unterhalt sichern könne. Wenn er durch Unglück zugrunde ging, wurde er aus der Kantonkasse unterstützt. Auch das Schützenfest der Knaben gefiel ihm. Die Knaben wurden früh zu Soldaten und Patrioten erzogen. Die Ungarn mussten dagegen zehn Jahre lang als Soldaten in fremden Ländern dienen.

In Zürich traf er ungarische Jugendliche, die im berühmten Polytechnicum studierten. Kálmán Szily (1838–1924), der Vorsitzender ihres Selbstbildungskreises lud ihn zum Abschiedsfest ein.¹⁴ Er gab Zsilinszky das eben in Genf erschienene Buch (Fünfundzwanzig Jahre aus der Geschichte Ungarns von 1823 bis 1848)¹⁵ des ungarischen Historikers Mihály Horváth (1809–1878). Als Zsilinszky dieses Buch las, fasste er einen großen Gedanken, den er in drei Jahren verwirklichen mochte. Er entschloss sich, die Kossuth-Lieder in Ungarn zu sammeln. Das Buch ist 1868 mit dem Titel „Kossuth im Herzen und in der Dichtung des ungarischen Volkes“ erschienen.¹⁶ Szily führte ihn auch ins Lesemuseum ein. In einem Saal befanden sich etwa 900 verschiedene Zeitungen und Zeitschriften, im anderen die Bibliothek mit Flugblättern, die in den übrigen Ländern publiziert und verboten wurden. Überall herrschte eine große Stille, weil die erste Regel hieß: „Im Lesezimmer darf nicht gesprochen werden.“ Zsilinszky fügte hinzu:

¹⁴ Kálmán Szily studierte außer Zürich auch in Berlin und Heidelberg. Er wurde Lehrer, später Dekan und Rektor der Technischen Universität in Budapest.

¹⁵ Horváth, Mihály: Huszonöt év Magyarországtörténelméből 1823-tól 1848-ig. Bd. 1-2., Genf: Puky, 1864.

¹⁶ Kossuth a magyar nép szívében és költészetében. Költeményfüzér. Pest: Kilián, 1868.

„Hier nimmt man das ernst, nicht wie in Ungarn, wo man in den Lesezimmern der Kasinos nicht nur sprechen, sondern auch sich fast jeden Tag zanken darf.“ Er besuchte auch die Stadtbibliothek, wo er die Schriften der ungarischen protestantischen Prediger, die unter der Herrschaft Leopold I. im Jahre 1675 auf die Galeeren geschickt wurden, zu studieren und zu kopieren begann.

Er fuhr an einem Tag nach Männedorf, wo die Jungfrau Dorothea Trudel (1813–1862) eine Heilanstalt gegründet hatte. Die Kranken wurden durch Gebet, Handauflegung und Salbung geheilt. Sie führte ein heiliges Leben und vollführte mit Hilfe eines starken Glaubens Wunderheilungen. Die Ärzte stellten sie als Zauberer und Quacksalber vor Gericht, allerdings ohne Erfolg. Zsilinszky betrachtete die Wundertaten und diese konkrete Wirkung des Gebets mit Skepsis, er sammelte aber in der Heilanstalt nur gute Eindrücke und Erfahrungen.

Auf welche Weise erfolgte die Reise statt? Zsilinszky hatte die Reisen genau geplant – den Zeitraum für den Aufenthalt in einer Stadt, die aufzusuchenden Sehenswürdigkeiten. Er behauptete, dass er gerne Pläne machte, die aber oft über den Haufen geworfen würden. Wichtige Gesichtspunkte waren die Sparsamkeit und die Preisgünstigkeit. Italien fand er für teuer und Venedig kostete ihm das meiste Geld. Er fuhr nur einmal in der zweiten Klasse mit der Eisenbahn (von Verona bis Mailand für sieben Gulden). Er benutzte deutschsprachige Reiseführer von Baedeker und Müller. Wenn es nötig war, nahm er sich einen Bergführer oder einen Cicerone in Großstädten, so z. B. in Venedig, die ihm wie ein Labyrinth vorkam. Er mochte die Reisegefährten, mit denen er sich vernünftig unterhalten und die Erlebnisse besprechen konnte. Manchmal wurde auch über die ungarischen Angelegenheiten diskutiert. Ein österreichischer Händler aus Laibach (heute Ljubljana, Slowenien) schimpfte die Ungarn aufgrund der „Augsburger Tante“ (die Augsburger Postzeitung oder Abendzeitung). Zsilinszky antwortete ihm in ähnlichem Ton, sein Diskussionspartner blieb jedoch ruhig und lächelnd. „Man sollte ihn in die Klasse der Dickhäuter einreihen, allerdings entfendeten wir uns nicht“ — notierte er.

Die Errungenschaften der Industrialisierung haben das Reisen erleichtert, und er konnte meistens mit der Eisenbahn fahren. Er benutzte aber auch das Schiff (auf dem Bodensee und Genfer See, auf der Donau), die Postkutsche, den Eilwagen und den einfachen Wagen. In den Bergen Oberungarns musste er allerdings einige Strecken zu Fuß überwinden.

Warum und an wen schrieb er die Reisetagebücher? Er notierte in den Mussestunden der Reisen die Ereignisse, wobei er stets den Aufenthaltsort und das Datum angab. Von Zeit zur Zeit war er mit den Tagebucheinträgen im Rückstand. Die letzten Phasen der drei Reisen hatte er nicht notiert. Er fasste überwiegend die eigenen Erfahrungen und Eindrücke in Schrift. Gelegentlich

berichtete er aufgrund der Reiseführer von einigen Sehenswürdigkeiten, die er wegen Zeitmangels nicht besichtigt hatte. Er schrieb wahrscheinlich vor allem für sich selbst, um seine Erinnerungen zu bewahren. Er konnte aber auch daran gedacht haben, dass er einige Teile aus den Tagebücher seiner Familie Freunden oder eventuell seinen Schülern vorlesen werde. Ans Publizieren hatte er nicht gedacht, denn er hatte nur einen Bericht über die Schweizer Gymnasien geschrieben, der im Jahrbuch des Gymnasiums von Szarvas erschienen war.¹⁷

Zusammenfassend lässt sich noch Weiteres feststellen. Zsilinszky war ein gebildeter, vielseitiger, aufgeklärt und liberal denkender, zugleich aber ein religiöser Mensch, der mit seiner Tätigkeit besonders dem Vaterland und der ungarischen evangelischen Kirche dienen wollte. Er muss sich seiner bäuerlichen Herkunft nicht geschämt haben, wollte aber eindeutig ein Bürger und Intellektueller in einer bürgerlichen Gesellschaft werden. Auch aus dieser Hinsicht war die Selbstbildung für ihn sehr wichtig (als junger Lehrer lernte er noch Französisch und Englisch), Benjamin Franklin zählte zu seinen Idealen. Wie in seiner Ausbildung und Laufbahn vermischen sich auch im Laufe seiner frühen Reisen alte, traditionelle Elemente mit modernen Zügen. Seine Reisetagebücher stellen eine interessante Mischung von traditoneller Peregrination (*peregrinatio academica*), von Reiseberichten aus der ungarischen Reformzeit (1830–1848), in denen der fortgeschrittene Westen vielfach als Musterbeispiel den zurückgebliebenen ungarischen Verhältnissen gegenübergestellt wurde, und letztendlich von modernem Tourismus dar. Er setzte mit seinen Studien eine lange Tradition lutherischer Vorfahren fort, sammelte aber bereits modernes Wissen in Pest, Halle und Berlin. Für ihn reichte eine Studienreise nicht mehr aus, er machte als junger Lehrer weitere Bildungsreisen. Zu den Zweckmäßigkeit der Bildung und Nützlichkeit gesellten sich auf seinen Reisen weitere, wie die Lust, das Amüement und die Unterhaltung. Als Reisenden kennzeichnete ihn besonders eine vielfältiges Interesse. Seine bürgerlichen Bildungsreisen waren ihrer Art nach individueller als die Reisen de ungarischen Reisenden in den früheren Jahrhunderten, aber es blieb immer noch eine „ars“. Die Reisen sollten genau geplant werden, man musste mit Zeit und Geld wirtschaften, es gab Sehenswürdigkeiten, die man sich unbedingt ansehen sollte, und schließlich sollte ein Reisetagebuch verfasst werden. Die Tagebücher von Zsilinszky führen nicht nur in verschiedene Länder, Landschaften und Ortschaften, sondern auch zur besseren Kenntnis der Persönlichkeit des Verfassers.

¹⁷ Zsilinszky Mihály: Naplótöredékek egy-két svajci gymnasiumról. In: Tatay, István (hgg.): A Békési Ágost. Hitv. Evang. Esperességtől föntartott s igazgatott Szarvasi Főiskola értesítője az 1865/6-iki tanévről. Arad: Réthy, 1866, S. 1–9.

PROTESTANT EDUCATION IN SPAIN BEFORE AND AFTER THE CONSTITUTIONAL DECLARATION OF FREEDOM OF RELIGION IN 1869

—◀▶—
VIKTÓRIA SEMSEY

In nineteenth century Spain the advance of Protestant education and Protestantism in general was a slow process because of the dominance of the Catholic Church. The process livened up after the constitutional declaration of freedom of religion in 1869, and was given free rein along when educational freedom was introduced in the conservative constitution from 1876, but it stopped spreading after that. Thus Spanish Protestantism faces several factors that make its particular situation different from anywhere else in Europe.

The Catholic Church in Spain, which has organized the life of the population for sixteen hundred years, still dominated the nineteenth century. It was interwoven with the national sentiment: the purity of the Catholic Church was intended to provide the unity of the country.

The admission of the freedom of religion and the expansion of Protestants within Spain was made possible by the weakening position of the Catholic Church in the eighteenth and nineteenth centuries. The legislative granting of liberties energized the Liberal authorities, who supported the Protestant activities in elementary education, the press and book publishing from the second half of the thirties of the nineteenth century.

Between 1833 and 1840 Queen Regent María Cristina ruled the country for the child Queen Isabella II. She was supported by moderate Liberals and promulgated a constitution. One of the constitutional monarchy's reforms was the abolition of the Spanish Inquisition in 1834, a decrepit ecclesiastic establishment that had outlived its era, and had been suspended three times since Napoleonic invasion. The termination of the Inquisition strengthened the civil transformation in the nineteenth century, but not long before this, in 1826, it managed to condemn and execute Cayetano Ripoll (1778–1826), a Catalan Deist teacher. Ángel de Prado Moura, in his book *Las hogueras de la intolerancia* [The Bonfire of Intolerance] closes the subject with this: "in 1834 they

terminated the Inquisition permanently, although it took a few more generations for the traces to disappear from Spanish society for good.”¹

As stated above, there was no legal form of freedom of religion in Spain until 1869, so it seems rather expedient to examine this subject beginning from the year 1834, and consider heretics, Enlightenment thinkers, and the importance of the late elimination of the Inquisition, from the angle of Protestantism. Governments over the next generation were unstable, with frequent revolutions and counter-revolutions, and three radical periods, in 1836-37, in 1854-56, and between 1868 and 1874. It should also be noted that the constitutional monarchy did not allow freedom of religion. The “Constitución non nata” of 1856 established the principle that people could not be persecuted for their convictions if they were not openly against religion, but this constitution was not enacted, because of the changing political situation. All the constitutions of Spain between 1812 and 1869 acknowledge Catholicism as the state religion.

The demand for freedom of religion under the law, which would allow the free action of the Protestant Church, became a definite claim from the middle of the century. It was expressed first in the constitution of 1856, than in that of 1869. In both cases, the actions of the progressive Liberals were the triggers.

The claim for the extension of political and human rights in Spain as well as in other countries came up in the eighteenth century, but for a long time it did not mean any definition of the freedom of conscience or religion against the monolithic power of the Catholic Church.

More Liberal statutes about education preceded the demands for religious freedom: first, in 1813 a Public Committee for Education was established with the purpose of making education available to everyone, to provide a free primary education to all citizens. The draft law did not make it to discussion, since in 1814 the king restored his absolute authority, and withdrew the Liberal laws. The law of 1813 was adapted only in 1821. It defined three levels of education, and kept all power over education in the hands of the Catholic Church. Education took another step ahead in 1838, when a law increased the number of schools. It should be noted that 75 per cent of the population was still illiterate.² The Moyano Law of 1857 tried to extend the education among the population

¹ PRADO MOURA DE, Ángel, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora Del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1996. 234.

² For the interrelationship between social status, property and education, including aspects of literacy, see BELTRÁN TAPIA, FRANCISCO – MARTINEZ-GALLARAGA, Julio, Land Access Inequality and Education in Pre-Industrial Spain, *Discussion Papers in Economic and Social History*, No. 137, June 2015, online: <http://www.economics.ox.ac.uk/.../land-access-inequality-and-education-in-pre-industrial-spain> (last accessed 16 September 2016)

even further.³ As a result, the number of educated people was significantly increased between 1860 and 1880.

The spreading of Krausism and its effect on education helped Protestant spirituality to emerge in the 1860s. The system of Krausism named after the philosophy of the German Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) was introduced into Spain by Julián Sanz del Río (1814-1869), after he studied it for a year in Germany in 1843.⁴ In the era of Krausism, the intellectual form of Protestant ethics ruled education, and left its mark on a significant part of the intellectuals. According to the opinion of many historians, Krausism was halfway between Pietism, Protestantism, and Pantheism.⁵ The tenets of Krause spread to Spanish universities from 1854, and Spanish adaptation of his philosophy flourished between 1854-1868. In this new system of education, teachers avoided corporal punishment, motivated the students to be active, awoke their interests and cared for their inborn intellectual skills. They held lessons outdoors, practicing sports and social games. The case of freedom of Protestant religion in Spain and the unfolding of the Protestant education within it is linked with the strengthening position of the Liberals.

Nevertheless, the Catholic Church strongly resisted Liberal activities until the end of the century. Before the middle of the century, the party against religious freedom was in a strong position in Spanish society. They relied upon the writing of the Catalan theologian Jaime Balmes (1810-1848,) who was firmly against the Protestant religion because of its denial of all authority, because, as he explains it in his work of 1842 *Protestantism and Catholicism Compared in their Effects on the Civilization of Europe*, it leads to atheism. He also says that Liberalism mirrors the vices of Protestantism. He adds that Spain must be grateful for the Inquisition, because it kept the purity of religion. Balmes explains in his book that the Schism caused by Luther interrupted and weakened the civilizing mission of Europe. Europe is disunited because of Protestantism, and thus unable to succeed with its missionary duties on other continents.⁶

³ The Law of Public Instruction was enacted on 9 September 1857 and became known as the Moyano Law for the Minister of Education, Claudio Moyano (1809-1890).

⁴ STOETZER, Otto Carlos, *Karl Christian Friedrich Krause and His Influence in the Hispanic World*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1998.

⁵ DIERKSMEIER, Claus, Eastern Principles within Western Metaphysics, in F. Ochieng'-Odiambo – R. Burton – E. Brandon (eds.), *Conversations in Philosophy: Crossing the Boundaries*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2008, 63-72.

⁶ BALMES, Jaime, *El protestantismo comparado con el catolicismo: en sus relaciones con la civilización Europea*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925. See especially chapter: *Efectos del Protestantismo sobre el curso de la civilización en el mundo contando desde el siglo XVI*, *Ibid.*, 123-125.

The other famous defender of Catholicism, the Spanish Juan Donoso Cortes (1809-1853), published significantly in the middle of the century, writing of Catholicism and the modern era.⁷

The history of nineteenth century Protestantism in Spain had its inspiration from abroad. The November 2011 international conference in Madrid about the Protestant reformation in Spain restated, as does the academic literature, that in the nineteenth century there was a second reformation (or second phase of the reformation) in Spain. This was not the continuation of the sixteenth century reformation, and it is important to note that it arrived via foreigners from the rest of Europe. In addition, it did not gain support in large urban centres as much as in villages and among the poor. The background was in part English Protestant influence, since from the beginning of the century English military help appeared on and off again in Spain; and in part the Liberal Spanish emigrants who had lived in London; and in part of poor villages lacking a parish priest.

There were English (and Portuguese) troops present on the Iberian Peninsula to help against the French from 1808 to 1814. In 1814 and 1823 many Liberals fled from Ferdinand VII's absolutism to England. English-Spanish connections became more intensive after 1833, with the beginning of the First Carlist War, in which English volunteers helped the Queen against the Carlists. Between 1841 and 1843, under the regency of Baldomero Espartero (1840-1843), the English presence increased, because of equity investments, and also in trade and grape production.⁸ In the 1850's exiles living in England and France began to organise help for the Spanish Liberals in removing Isabella II (1833-1868) from the throne. The first Protestant newspaper in Spanish appeared in 1849 in London, with the title *El Catolicismo Neto*.

The nineteenth century reformation in Spain began with the spreading of Bibles. This was however a Catholic version by Félix Torres Amat (1772-1849), translated from the Vulgate. The various different independent churches and sects appeared only after 1868 and mainly from the direction of Gibraltar. The churches arriving at the beginning of the century were the *Comité Metodista de Londres* and the Scottish Evangelization Society from Edinburgh, in addition to the *Sociedad Americana de Tratados Religiosos*. Protestantism spread mainly in the countryside of Andalusia, Galicia, and Catalonia. The first Lutheran

⁷ LARIOS MENGOTTI, Gonzalo, *Donoso Cortés. Juventud, política y romanticismo*, Bilbao, Grafite, 2003.

⁸ HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, José Ramón, El protestantismo en la España de la II. República a la luz de los Informes del Archivo Secreto Vaticano, *Hispania Sacra* 63 (2011), 305-371, especially 308.

cemetery was opened in Malaga with the permission of Ferdinand VII. The colonies with the most foreigners were in Malaga, Cádiz and Sevilla, so they opened the first Protestant churches in these cities.⁹ The Catalan translation of the four Gospels began to spread in 1832, though not in great numbers. The Gospel of Luke is translated into Basque five years later. In 1835 the Englishman George Borrow (1803–1881) and the Methodist Rule began their work as distributors of the Protestant Bible. Borrow published his New Testament in Spanish in 1837.¹⁰

Protestant communities sprang up in Barcelona over time. The Catalanian Lutheran Francisco de Paula Ruet (1826–1878) was exiled for preaching, his student Manuel Matamoros Garcia (1834–1866) was also charged; there was an international outcry. The trial took place in Granada, and he was exiled rather than sent to prison. During the 1850's, more precisely 1854–56, while the so-called progressive government was in power, Protestant activism increased in Madrid. The *Comité para el Fomento del Evangelio en España* [Spanish Committee for the Spread of the Gospel] was born in 1855 and that same year published the Lutheran Bible. Ángel Herreros de Mora (1815–1876), Luis Usoz (1805–1865), and the English engineer William Greene (1819–1878) played an important part in the Madrid committee. Greene received both moral and financial support from England.¹¹

The progressive Liberals had a policy of religious tolerance, and there was greater freedom for a few years after 1854. Protestant books were easier to print. In the 1860s in the outer districts of Madrid, where the Catholic clergy were less active, evangelization began. This happened in the villages near the capital. It should be noted that book publication was still officially illegal at this time. The Nevertheless, Protestant communities working in secret in Madrid published Matthew's Gospel in 4,000 copies. After the failure of the 1854–56 revolution, both Spanish and foreign Protestants were persecuted in Spain and

⁹ VILAR, Juan Bautista, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español actual*, Madrid, Istmo, 1994, 12.

¹⁰ George Borrow (1803–1881) English novel-, and guidebook-writer. His father was a recruiter, his mother was a farmer's daughter. Studied at the Royal High School of Edinburgh, the Norwich Grammar School. He studied law, but languages and literature became his main interests. Travelled all around Europe. His most famous book is *The Bible in Spain*, which has been released six times in London, and twice in the USA. He lived five years in Spain (1835–1840) during the Carlist War, and was imprisoned because of distributing Protestant Bibles on behalf of the Bible Society. <http://www.entrelines.org/leer.asp?a=george-borrow#.Ubr3xuegT5k> (accessed: 14 June 2013)

¹¹ Greene was instrumental in exposing the situation of the Protestant communities in Spain. GREENE, William, *Manuel Matamoros and Fellow-Prisoners; A Narrative of the Present Persecution of Christians in Spain*, London, Morgan & Chase, 1863.

their gatherings became more difficult. The 1868 revolution was of a democratic nature and aimed at removing Isabella II from the throne. With the return of greater freedom exiled Protestants returned, and in 1869 religious freedom was finally declared in the constitution, Protestant churches opened and many communities re-established themselves. Francisco de Paula Ruet opened the first Protestant church in Madrid. The Spanish Reformed Churches' first synod was held in Seville on 15 July 1869. Protestant activity in the following years was focussed on primary education.

The First Spanish Republic in 1873 tried to restrict the Catholic Church from education and between 1873 and 1876 there was still Protestant advancement in Spain, a theological seminary opened in the port of Santa Maria in 1873, and in connection with this, intensive book and pamphlet publishing activity. After the 1874 restoration of Alfonso XII (1875–1885), which benefited the Catholic Church, the number of religious schools increased. Though the conservative constitution of 1876 in its Article 11 declared that “all Spanish may establish and maintain educational institutions, according to the laws in force”, the organising of Protestant schools and religious life slowed down.

The freedom of education was one of the most controversial issues in nineteenth century Spain. The Catholic Church considered freedom of education a mistake until the beginning of the twentieth century, and this attitude defined its relations to the state and to Protestants.¹² At the same time, in the spirit of laws in force since 1869, the conservative politician, Count Toreno (1840–1890) argued that “schools cannot be denied those the constitution allows to have churches”. In the debates before the constitution of 1876, Emilio Castelar¹³ said that one of the main reasons for Spain's backwardness was that education was in the hands of an intolerant church.¹⁴

The 1876 law stated that it didn't matter if the school was public or Protestant, freedom of conscience must be protected. The Catholic Church argued against this, fearing Protestant propaganda in schools. Statistically, nineteenth century Spanish Protestantism was a failure; even in 1933 there seem to have been only about 21,000 Protestants in Spain.¹⁵ Nonetheless the liberation of Protestant education was an important factor in the complicated process of the modernization of contemporary Spain.

¹² PUELLES BENÍTEZ DE, Manuel, *Secularización y enseñanza en España (1874–1917)*, in J.L. García Delgado (ed.), *España entre dos siglos (1875–1931), Continuidad y Cambio*, VII Coloquio de Historia Contemporánea de España, Madrid, Siglo XXI, 1991, 199.

¹³ Emilio Castelar (1832–1899), writer, rhetorician, politician. The last prime minister of the First Republic of 1873.

¹⁴ CARR, Raymond, *España 1808–1975*, Barcelona, Ariel, 1984, 10th ed. 340.

¹⁵ *Ibid.*, 341.

HERMANN LOTZE
– SCIENCE, BELIEF AND
THE LATE NINETEENTH CENTURY



HENDRIK VANMASSENHOVE

INTRODUCTION

Hermann Lotze (1817–1881) was a philosopher and physician. Lotze's anthropology is first characterized by its Cartesian dualism. He took over from Descartes the distinction and separation between mind and body. This would hinder Lotze in his defence of the scientific approach of reality, because he could not deny the influence of the mind on the body, which, however, is problematic if they are considered as separated. From Immanuel Kant (1724–1804) he took over the unknowability of the things outside, Kant's "Dinge-an-sich"; but as with almost all neo-Kantian thinkers, Lotze does not refrain from developing a theory about what the outside really is, and even an all-encompassing theory, which plays a fundamental role in his worldview.¹

Therefore, to save the reality of scientific results, Lotze postulated an immaterial world behind observation, which can be known by a reasoning. The monads of Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) are not retained, because separated things can not interact, but the elements of a whole can. Lotze's system provoked William James (1842–1910) to say that he did not solve the problem, but merely transposes-it into another domain.

The term theism means here that God is the ultimate reality, on which everything depends. Lotze, as a pious Protestant was certain that what is, is what ought to be. In other words ethics defines existence. It is Leibniz's best of all possible worlds, but ontologically applied. This is the teleological aspect of Lotze's thinking: in what is good, lies the ultimate nature of being.

Thus the conclusion can be reached that man is situated in a significant whole, which means that he has a personal relation to God, and that his duty

¹ VANMASSENHOVE, Hendrik, *The Anthropology of Hermann Lotze (1817-1881): A Comparative Approach*, Ghent, Ghent University, 2011.

is religious. It does not mean however that he knows the development of history; because the past cannot be known in its full meaning and the future is not yet clear, but God is the guarantee that existence has sense. Because history is never fully known, Lotze criticized Georg Friedrich Hegel's (1770–1831) worldview based solely on the idea of history.

THE INFLUENCE OF LOTZE

That Lotze had a huge influence is evident from the amount of secondary literature about his thought at the end of his life and soon after his death. Until the 1930s interest remained, but diminished considerably afterwards. From the 1970s on, however, there was renewed interest in his philosophy.

Looking more closely at publications in relation to Lotze the following can be stated. Apart from the earlier economic value theory, a lot of works on value appeared from the 1930s on. As Lotze was the initiator of value theory, it could be assigned to his influence. Before Lotze, works on ethics were always concerned with virtue; with the general adoption of value theory, a significant shift took place. Lotze decidedly developed an all-encompassing approach to value theory.²

But, was it not Friedrich Nietzsche's (1844–1900) "Umwertung aller Werte" which was responsible for this phenomenon? It cannot be denied that Nietzsche's value theory was very influential, but the influence of Lotze must not be underestimated either, certainly not in the academic world. It was from Lotze, and not Nietzsche, that Wilhelm Windelband (1848–1915) learned the value theory that had such a central part in his thought, and from Windelband it passed to the science of history and to sociology. Moreover, Nietzsche himself knew about Lotze. Moreover, Nietzsche himself knew about Lotze, and names him as an influence in the development of his own Perspectivism.

Two main concepts of Lotze were present in the Neo-Kantian school, namely the concepts of value and "gelten", especially as to the cultural and historical approaches. Lotzean thought led for instance to the value debate afterwards. Whereas the Southwest German School emphasized the concepts of "holding" and of value, the Marburger school was focused on the logical unity of thinking. "Holding" in the social sciences became the counterpart of the natural sciences' "fact", and "valuation" served as the foundation of ethics. It was mainly Lotze's

² Of the recent literature with an overview of Lotze's interpretation see WOODWARD, William, R., *Hermann Lotze: An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

theory of knowledge which was adopted by a few thinkers in England to attack the positivist trend there. There he was first known as a critic of Hegel, but afterwards his whole work became appreciated.

Although it is excessive to say that Lotze was a Pragmatist *avant la lettre*, William James, together with Charles Peirce (1839–1914) the father of Pragmatism, came to modify his Pragmatism in line with what he learned in Göttingen. James put aside the speculative metaphysical and immaterial world of Lotze, to embrace the typical American way of looking at things. What is, is what has success, instead of “what is, is what ought to be”. The influence of Lotze on Edmund Husserl’s (1859–1938) Phenomenology could be summarized as follows. Husserl took over the anti-psychologist attitude, but more radically than Lotze, because he intended to eliminate all elements or viewpoints which could be interpreted as subjectivist. After all Husserl wanted to design a scientific radical objective philosophy, thereby creating his concept of uniformity of mental activity. At the same time Gottlob Frege (1848–1925) is the main, but not the only link between analytic philosophy and Lotze. Central is his logic and his anti-psychologist approach, but also the special relation between logic and arithmetic. Analytic philosophy however developed rapidly away from an Idealistic viewpoint.³

Apart from Lotze’s influence on different movements in thinking, attention also can be focused on different fields. In the ethical domain, for instance, Lotze showed the importance of appreciation, which he had discerned already at the epistemological level. The feelings generate valuation, but the values, experienced in concrete situations, do not solely depend on the feelings. The feelings enable the existence of values. They are so to speak catalysts. In theology especially Lotze’s epistemology and concept of the soul are responsible for the development of Protestant thinking in Germany and Methodism in the USA, but also for the development of Personalism.

In aesthetics the beginning of the concept “aesthetic sympathy” can be traced back to Lotze’s *Grundzüge der Aesthetik*. In system theory Reinhart Pester found remarkable analogies between the system theory of Ludwig von Bertalanffy (1901–1972) and what Pester calls Lotze’s “information” theory.⁴ As to value theory, Lotze’s definition was somewhat ambiguous. The feelings are

³ Cf. MENDEHLSON, Richard L., *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁴ PESTER, Reinhart, *Hermann Lotze: Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel Deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.; DAVIDSON, Mark, *Uncommon Sense: The Life and Thought of Ludwig von Bertalanffy (1901–1971), Father of General Systems Theory*, Los Angeles, J.P. Tarcher, 1983.

necessary to generate values, but the world of values is detached from those feelings. This perceived ambiguity led to a double interpretation, one that went in the direction of the feelings, another of the *a priori* forms.

But why did he disappear from the foreground? Different reasons can be put forward. Because his ideas became so common, they also became detached from their mastermind. His ideas were cited without being related to him, because authors no longer realised they were Lotze's idea. Also, after the First World War, anti-German feelings emerged and a regrettable devaluation of German cultural achievements took place. Moreover Lotze did not found a school, and his pupils displayed a critical independence, so Lotzean thought developed independently of his name. Connected to that, Lotze was often misinterpreted, which was not advantageous for his name.

As to the content of his thinking, Realism repressed Idealism. Especially scientific practice was responsible for the rejection of Idealistic speculations; and with the rise of Positivism anti-metaphysic premises left no room for Lotze's speculations. In Continental philosophy the purported scientific objective of Phenomenology, an offspring of Lotzean thinking, undermined Neo-Kantianism. With the separation of theology and philosophy in the academic world, Lotze's idea of the Absolute moved to theology, where it was absorbed, without being attributed to him.

Finally the history of philosophy was neglected in the period after Lotze and when such studies revived, Lotze's name was not taken up.

LOTZE AND THE NINETEENTH CENTURY

In the field of philosophy of science, the mechanical worldview, originating from the seventeenth century, the period known as that of the "Scientific Revolution",⁵ dominated in matters of the inorganic world. It was anti-animistic, but on the whole it retained the providential intervention of God. For Isaac Newton (1643–1727) God's intervention was necessary to be able to understand the world.

The non-natural sciences were designated by the term *Geisteswissenschaften* in German, and by the term "humanities" in English. The two terms do not denote exactly the same however. In the nineteenth century, science was identified with natural science, which appropriates a social-intellectual legitimation

⁵ See SHAPIN, Steven, Science, in T. Bennet – L. Grossberg – M. Morris (eds.), *New Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford, Blackwell, 2005, 314–317.

completely separated from philosophy, and was even in contradiction with the latter.⁶

In the field of medicine Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) took a prominent place in Germany with his philosophy of nature, an anti-mechanical worldview. His speculative approach gave rise to romantic medical thinking and neglected empirical research. He studied the parallelism between the micro- and macrocosmos. He spoke of the *ens mori*, affections that entered the body. He belonged to the last surge of speculative medicine. Even in 1827 Alexander von Humboldt (1769–1859) had attacked speculative *Naturphilosophie* (philosophy of nature).⁷ Lotze would criticise the romantic vitalistic speculations in medicine and defend a mechanistic view, as prepared by Descartes with his man as machine (*homme-machine*). Descartes too was interested in physiology. His research in optics and neurophysiology was remarkable.⁸ It is also notable that Lotze's doctoral dissertation on philosophy had, among others, Descartes as its theme.

Not only physics but also psychology underwent a transition and became a science. The widespread opinion that the activities and contents of the mind could never be measured, and would remain subjective, was contradicted in the early the nineteenth century by Ernst H. Weber (1795–1878) and Gustav Fechner (1801–1887), two teachers of Lotze. They related physical stimuli to mental experiences. Among other things Weber studied the two-point threshold, a case of measuring the smallest distance noticeable to touch at various parts of the body. He ascertained that the smallest threshold (1 mm) was situated on the tongue, the largest (60 mm) on the back. Gustav Fechner, a colleague of Wilhelm Wundt's (1832–1920), studied medicine at Leipzig, where Weber was teaching. He perfected Weber's Law, by stating that the perceived difference of weight is not absolute, but depends in fact on the height of the weights compared. The recognizable difference is expressed as a fraction (1/40), regardless of the weights concerned. Fechner changed the law in a logarithmic formula. Lotze too was to make a contribution towards psychology, namely by establishing his theory of Local Signs, which describes the formation of spatial awareness, by means of the sensations of eye muscle movement in combination with spatial movement of the body. The "local signs" are marks which accompany the sensations produced through stimulation of the sensory nerves of the organ.

Science was in tutelage to the natural sciences and to mathematics. The pantometric thinking was omnipresent and corresponded with Descartes' *res*

⁶ *Rapport van de Gulbenkian Commissie*, 1996, 13.

⁷ Cf. SLUGA, Hans, *Gottlob Frege*, London – Boston – Henby, Routledge & Kegan Paul, 1980, 14.

⁸ SACY, Samuel S de, *Descartes par lui-même*, Paris, Seuil, 1956, 69–83.

extensa. Descartes used the term to denote the physical world, which is measurable; and *res cogitans* to denote the spiritual aspect of the human being. In physics the atomic theory was not yet generally accepted, because there was no direct experimental proof, for example, Marcellin Berthelot (1827–1907), Ernst Mach (1838–1916) and Wilhelm Ostwald (1853–1932) rejected the theory. In 1858 Stanislao Cannizzaro (1826–1910) had already made the distinction between the concepts of molecule and atom, by making a critical examination of the method to determine the atomic weights.

All these realisations fit into a more general tendency, prepared by Friedrich Schleiermacher (1768–1834), an influential Protestant theologian, who defended the independence of science from faith. In this way God is beyond the reach of science, proof, argumentation and discursive thinking⁹. And indeed science developed more and more in a Positivist, materialistic way, whereas Continental philosophy was Idealistic or romantic. Some Neo-Kantians tried to reconcile them, especially Lotze, founding his endeavour on Kant's "Critique of Judgement" (*Kritik der Urteilskraft*).

German academic philosophers restricted themselves to partial questions or historical, philosophical critiques, performed in a spirit of free inquiry, but unable to oppose the overpowering influence of certain dominant ideas which, mainly through the literature of the period, swayed the German intellect.¹⁰ Even the necessity of philosophy was questioned. Neither science nor religion felt any need for such speculation. "In the years from 1830 to 1870 philosophy was wholly on the defensive in German thought. It was only after 1870 that philosophers found some security again."¹¹ In opposition to the other Western philosophical traditions, logic took a prominent place in Germany, beginning with Leibniz and transmitted by the influential Christian Wolff (1679–1754), and it was also logic that incited a reevaluation of philosophy.¹²

The period between the earlier and the later Idealistic school can be called a period of transition. Lotze in Germany, August Comte (1798–1857) in France and John Stuart Mill (1806–1873) and the Utilitarians in England prepared in their own way the changes in thought at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century. Materialism and pessimism in Germany,

⁹ ECO, Umberto, *Weak Thought and the Limits of Interpretation*, in S. Zabala (ed.), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Toronto, McGill-Queen's University Press, 2006, 40.

¹⁰ MERZ, John, *History of European Thought in the Nineteenth Century*, Vol. 3, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1976, 178.

¹¹ SLUGA, *Gottlob Frege*, 1980, 10.

¹² Cf. DRECHSLER, Wolfgang, *Christian Wolff (1679–1754). A Biographical Essay*, *European Journal of Law and Economics* 4 (1997), 111–128.

positivism and social philosophy in France, and naturalism and agnosticism in England, were the best-known types of philosophical thought¹³. The currents of thought preparing a new era were represented by Lotze and some Neo-Kantians in Germany, Charles Renouvier (1815–1903) in France and Thomas Hill Green (1836–1882) and Henry Sidgwick (1838–1900) in England.¹⁴

However, materialism was not restricted to the implicit form within science, but also explicit in the writings of Ludwig Büchner (1824–1899)¹⁵, Hermann Ulrici (1806–1884),¹⁶ Carl Vogt (1817–1895)¹⁷, Jacob Moleschott (1822–1893)¹⁸, and Heinrich Czolbe (1819–1873).¹⁹ Also Feuerbach can be mentioned here,²⁰ whilst in turning down the *a priori* approach, the materialists adhered to a psychological interpretation of logic and mathematics, as mental products. The interest in philosophy of religion is to be connected with rising atheism. For Merz, the question is no longer science versus specific belief, but belief of any sort versus unbelief.²¹

For William James²² Lotze and Gustav Fechner (1801–1887) were the sole original thinkers in opposition to materialism,²³ while Fechner was not even a professional philosopher. Ludwig Büchner²⁴, who founded the German Association of Free Thinkers (*Deutschen Freidenkerbund*) in 1881, also propagated Darwin's theory of evolution in Germany.²⁵ He published 'Darwin's Theory of the Transformation of Species and the First Origin of the World of Organisms' (*Die Darwinsche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung*

¹³ MERZ, *History of European Thought*, vol. 4, 746.

¹⁴ *Ibid.*, 747–748.

¹⁵ BÜCHNER, Ludwig, *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophischen Studien*, Frankfurt-am-Main, Meidinger, 1855.

¹⁶ ULRICI, Hermann, *Glauben und Wissen*, Leipzig, Weigel, 1858.

¹⁷ VOGT, Carl, *Köhlerglaube und Wissenschaft: Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*, Gießen, Rider, 1855.

¹⁸ MOLESCHOTT, Jacob, *Lehre der Nahrungsmittel: für das Volk*, Erlangen, Enke, 1850.

¹⁹ Czolbe wrote a pamphlet addressed to Lotze: *Entstehung des Selbstbewußtseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze*, Leipzig, Hermann Costenoble, 1856. Lotze criticised Czolbe's psychologism. Cf. SLUGA, *Gottlob Frege*, 19.

²⁰ MERZ, *History of European Thought*, vol. 4, 693.

²¹ *Ibid.*, 609.

²² "In Germany the Hegelian impetus had spent itself, and, apart from historical scholarship, nothing but the materialistic controversy remained, with such men as Büchner and Ulrici as its champions. Lotze and Fechner were the sole original thinkers, and Fechner was not a professional philosopher at all." McDERMOTT, John J., *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, 8.

²³ Merz states that Lotze took a leading part in the criticism of materialism MERZ, *History of European Thought*, vol. 4, 693.

²⁴ SATTER, Erich, *Wer Wissenschaft und Kunst besitzt...*, Neu-Isenburg, Angelika Lenz, 2006, 29.

²⁵ Büchner however reinterpreted Darwin in a Lamarckian way. Cf. SLUGA, *Gottlob Frege*, 18.

der Organismenwelt) in 1868. Although Darwin's *On the Origin of Species* came out in 1859, it took some time before his ideas were fully accepted in the academic world. Lotze did know of Darwin's evolutionary theory, and spoke of it during his course of lectures. Although he did not criticise it, he emphasised the spiritual origin of man. According to Max Wentscher (1862–1942), Lotze accepted that in the lower species there must be changes in the genes caused by the necessity to survive and procreate.²⁶ Even now new varieties come into existence. But he also pointed out that for the higher organisms, such "illegitimate" forms were never observed. His statements are very cringing. On the one hand he does not contradict scientific data, on the other hand he attempts to save as much as possible of his religious premises. Merz remarked that Lotze did not do full justice to the philosophical ideas contained in Darwinism,²⁷ or that he did not rightly estimate the importance of it. He termed Lotze pre-evolutionary. Moreover for Lotze the validity of a statement is not dependent upon temporal but on logical evidence²⁸.

CONCLUSION

It would be merely speculative to transfer the thoughts of Lotze into the twenty-first century. Would he be able to maintain a non-Positivistist conception of the sciences in accordance with Protestant or, more generally, religious thinking? Moreover, the Idealistic premises of his system would not charm contemporary scientists. Nevertheless, it is clear that Lotze had a huge influence and that this influence has not yet been extinguished.

²⁶ WENTSCHER, Max, *Fechner und Lotze*, München, Ernst Reinhardt, 1925, 101–102.

²⁷ MERZ, *History of European Thought*, Vol. 4, 227.

²⁸ *Ibid.*, 753.

A PIONEER OF MODERN PEDAGOGY IN HUNGARY:
SÁNDOR KARÁCSONY
(1891–1952)

—◀▶—
MIKLÓS HELTAI – PÁL HELTAI

INTRODUCTION

Sándor Karácsony was born in 1891 in Földes, Hajdú-Bihar County. This area, east of the River Tisza, has been Hungary's Protestant heartland, with Debrecen at its centre. He received his secondary education in the College of the Reformed Church in Debrecen. His Protestant background had a deep influence on his thinking.

Between 1911 and 1914 he conducted university studies in Budapest, Geneva, Munich, Graz and Vienna. When the war broke out he was drafted into the army and was wounded in action, the effects of which lasted throughout his life. He completed his university studies (Hungarian language and literature and German language and literature) in 1918 and he also obtained teaching qualifications in the university of Budapest.

After the war he became a secondary school teacher, first in Kassa (present-day Košice), then in Budapest's Zrínyi Grammar School. Later he took part in the Academy's Hungarian dictionary project as a research fellow.

He played a leading role in the religious youth movements of the time and filled leading positions in KIE, the correspondent of YMCA, the Boy Scouts' Association and in the Evangelical Christian Union of Hungarian Students. He was on the editorial board of the papers of these organisations, and chief editor of some of them. He also played an important role in the renewal of the Hungarian Reformed Church: he edited a Bible reading guide and organised Bible circles and took part in reforming the Church's songbook.¹

¹ KONTRA, György, *Karácsony Sándor, a nagyhírű professzor*, Budapest, Books in Print, 2003. See also HELTAI, Miklós, *Modern nevelés – Magyar nevelés – Karácsony Sándor pedagógiája*, Budapest, Kairosz, 2012.

SCHOLARLY CAREER

While engaged in pedagogical work, youth movements and church activities, Karácsony also continued his studies in psychology, pedagogy, philosophy and linguistics, and in 1929 he obtained a doctor's degree in philosophy, pedagogy and Hungarian linguistics. From 1934 he was professor of pedagogy at the University of Debrecen, and from 1942 full professor. Within his department he set up the Institute for Interpersonal Psychology. His scholarly work, his widely read pedagogical books and lectures and his activities in the youth movements made him one of the best-known pedagogical authorities in the country.² He was especially popular among secondary school and university students. In the pre-war period he made a significant impact on educational and intellectual life in Hungary. After the Second World War, as president of an organisation for adult education, he took part in the short-lived democratic transformation of the country, but when Communists seized control of the country's political and social life, he was ousted from public life, deprived of his university department, forced into early retirement, and finally even his pension was withdrawn. He died in 1952 in Budapest.

A UNIQUE PEDAGOGICAL THEORY

Karácsony created a unique educational theory based on a unique approach to psychology, logic, linguistics and philosophy.³ He was first and foremost an educationist, and he treated the problems of philosophy, psychology, logic and linguistics from the point of view of education, yet in many respects he provided new insights into these disciplines, too, and some regard him as a philosopher⁴ and some emphasize his work in linguistics.⁵

His work reflects his original, creative thinking, which was based on the traditions and spirit of Protestant thinking, his propensity to relate his practical experience to theory, and his problem-sensitivity. He was familiar with new trends of thinking in early 20th century science, but while he respected

² LÁNYI, Gusztáv, *Magyarország, protestantizmus, társaslélektan. Hagyomány és megújulás konfliktusa Karácsony Sándor életművében*, Budapest, 2000, Osiris, 28–31.

³ KONTRA, *Karácsony Sándor*, passim.

⁴ LENDVAI, L. Ferenc, *Protestantizmus, forradalom, magyarság*, Budapest, Akadémiai, 1986.

⁵ FABRICZIUS-KOVÁCS, Ferenc, Nyelvtudomány, kommunikációelmélet, szociálpszichológia, in T. Szecskő – G. Szépe (eds.), *Nyelv és kommunikáció II.*, Budapest, 1969. 41–77.; SIMONCSICS, Péter, *Paradigmaváltás légüres térben. Karácsony Sándor, Lotz János és Laziczius Gyula kísérletei a magyar grammatika megújítására a XX. század 30-as éveiben*, Budapest, Tinta, 2005.

everyone else's opinion, he looked at things with a fresh eye. He had a firm conviction that the transcendental has a role in educational theory and practice.

After the turn of the century new child-centred trends were gaining ground in Europe. There was dissatisfaction with previous theories and practice. Based on his experience in school teaching and the youth movements, as well as on contemporary pedagogical literature, Karácsony developed his own radically new approach to education. In this paper we shall try to provide a summary of that approach.

HIS WORKS

Karácsony laid the foundations for his pedagogical system in ten large volumes, published between 1938 and 1947 with the following series titles: *The Interpersonal Logical Foundations of Educational Science* and *The Interpersonal Psychological Foundations of Educational Science*. A list of the book titles is given in the Appendix.

Here a note on terminology is in place. Karácsony had a novel approach to the problems of pedagogy, linguistics and philosophy, and to express his novel ideas he used a terminology different from the conventional terminologies of these sciences. For this reason his works are not "easily accessible" for those who want to make a cursory acquaintance with them – some more effort is needed.

Those unacquainted with his work might find his frequent use of the word *Hungarian* peculiar. Indeed, most of his titles contain such a reference (*The Hungarian Way of Thinking, A Hungarian Grammar Based on Interpersonal Psychology*, etc.), which might (and in the past did) give rise to misinterpretation. Yet Karácsony was far from being a nationalist. He maintained that the starting point in his investigations was always something that he knew well, and it was the Hungarian language and the Hungarian people that he knew best. This is the reason why he included the adjective "Hungarian" so often in his titles. Subsequently he came to the conclusion that his findings have significance, beyond the Hungarian educational scene, to education in general, that is, they are of universal application.⁶

⁶ KARÁCSONY, Sándor, *A magyar demokrácia*, Budapest, Széplalom, 2011, 13–14.

THE ROOTS OF THE PROBLEM OF EDUCATION

Karácsony wanted to solve a practical problem: his problem was that he found school education ineffective. He observed that in spite of the noblest intentions and a variety of excellent didactic tools coupled with “educative material” of the highest order, the “results” were not proportionate with the effort.

Why should this be so? Karácsony identified two fundamental problems: a linguistic and a psychological one, the problem of language and the problem of intervention.

THE PROBLEM OF LANGUAGE

As a secondary school teacher Karácsony noticed that there was a huge gap between the language that students use at home and the language that they are expected to use at school.⁷ Textbook language, and the language of education in general, poses problems all over the world, especially in the early years of schooling, but also at later stages of the pupils’ school career (cf. Bernstein’s theory, and the literature on educational linguistics).⁸ Karácsony first came up against this linguistic problem as a secondary school teacher, and realized that the problem was even more severe in Hungary, aggravated by the fact that school (textbook) language, just like the standard language used in many other areas of life, was a kind of literal translation from other languages, and was very different from the language used by the pupils at home.

He proposed that textbook language – indeed, the language of science in general – should be reformed to bring it closer to the language spoken by the pupils at home.⁹ More importantly, he suggested that teachers – instead of holding dialectal and vernacular forms of language in contempt – should learn to speak the pupils’ dialect and should adapt their teaching materials accordingly.¹⁰ He also noted that schoolchildren hated grammatical parsing, and that the teaching of grammar was anything but linguistic education.

⁷ KARÁCSONY, Sándor, *A magyar észjárás*, Budapest, Széphalom, 2009, 120–121.

⁸ BERNSTEIN, Basil, *Class, Codes and Control*, Vol. 1, London – Boston, Routledge and Kegan Paul, 1971.

⁹ KARÁCSONY, *A magyar demokrácia*, 36.

¹⁰ KARÁCSONY, Sándor, *A magyarok kincse*, Budapest, Széphalom, 2008, 272.

THE PROBLEM OF INTERVENTION

The psychological problem of education, as identified by Karácsony, was the problem of intervention. Every person is an autonomous being, resisting and resenting intervention. Teachers (according to contemporary educational theory) were supposed to provide emotional, intellectual and volitional education to pupils. Karácsony raised the question: is that possible without intervention into the pupils' psyche? And if so, is there any excuse for intervening in someone else's life, even under the pretext of education?

Karácsony found that education presents teachers with a paradox. Education, even if we take great pains to make it palatable to those being educated, is impossible, since it represents a sort of intervention into someone else's life that will be resented and resisted. It is a mission impossible. Yet it is a necessary, an indispensable intervention, as shown by the massive failure of so-called permissive education. Failing to undertake this intervention is tantamount to abdicating the responsibility of education. So education must be possible.¹¹

A SOLUTION TO THE PROBLEM OF EDUCATION

Thus, the question that Karácsony undertook to answer was this: if education is in principle impossible, yet it must be possible and it does take place all the time in various situations, pedagogical and non-pedagogical, then the right question to ask is this: under what conditions is it possible? What sort of psychological relations make it possible for two partners (teacher and pupil) to cooperate freely, contributing voluntarily to a joint venture, without sustaining damage to their autonomy?

From investigations of folk psychology conducted in his native village and through the study of the works of Wilhelm Wundt (1832–1920),¹² Karácsony found that certain types of psychological relations between sovereign personalities make it possible for one person to exert an influence on another without trespassing on the autonomy of the other, and it is these types of relations that make education possible. He came to realize that education is only possible through interaction in a social relationship, that is, educational theory and practice must be based on a psychology that considers psychological functions as they manifest themselves in the interaction of at least two personalities. This

¹¹ For the possibility of education see KARÁCSONY, Sándor, *Ocsúadó magyarság – Szokásrendszer és pedagógia*, Budapest, Írók Alapítványa, 1942/2002.

¹² WUNDT, Wilhelm, *Völkerpsychologie*, 2. vols., *Die Sprache*, Leipzig, Engelmann, 1904.

realization led him to the conclusion that while direct education through “educational” content, based on the psychology of the individual is impossible, education based on interpersonal psychology is possible. The latter type of psychology is concerned with how people relate to each other (“one person turning towards another”). He called this type of psychology *társaslélektan*, literally “psychology with partners”, which we have translated as *interpersonal psychology*.

Contemporary pedagogy, following traditional psychology, distinguished three broad areas of education, emotional, intellectual and volitional education. As seen from Table 1 below, Karácsony included two more categories into his interpersonal psychology, namely legal relations (law) and religious relations (religion). In the psychology of the individual these would correspond to *sense of well-being* and *faith* respectively. (Sense of well-being does not refer to physical well-being, but rather to a sense of security).

In interpersonal psychology, the various psychological functions appear in a form different from those identified by the psychology of the individual, as shown in Table 1:

Table 1. Psychological functions

Psychological functions in the psychology of the individual	Psychological functions in interpersonal psychology
(sense of well-being)	law, legal relations
emotions	art
intellect	language/science
volition	society
(faith)	religion

Karácsony maintains that direct education of the sense of well-being, emotions, intellect, volition and faith is impossible, but education through the corresponding interpersonal relations is possible. Artistic (aesthetic) education, through interaction between teacher and pupil as between artist and audience, is possible. Linguistic (scientific) education may become possible through the use of language as teacher and pupil use language to discuss (scientific) problems. Social education may become possible if teacher and pupil act together within the framework of a social relationship. In this case, the two partners, teacher and pupil, will mutually exert an influence on each other, and education will become possible. He found that in pedagogical contexts where teacher and pupils interact it is these forms of relations that may have an influence, i.e. educational effect.

While rejecting the possibility of direct ways of education based on the activity of the teacher, prevalent in his age, Karácsony was also critical of early

attempts at “indirect education” based on the needs and interests of pupils. He contended that both direct and indirect approaches to education missed the target in that they concentrated on only one side of the educational equation, and neither of them gave due consideration to the other side of the relationship, where teacher and pupils are interdependent, and it is only their joint efforts that may bear fruit. He maintained that teacher and pupil do and must interact across the whole range of psychological functions, and they must relate to each other with their whole personalities.

Legal relations in education are today identified with the legal regulation of education, and regarded as falling within the domain of legislation, concerned with the rights of children. This attitude, however, misses the point. It disregards the fact that legal relations assume a special form in education: they depend on the distinctive features of the pedagogical context, the main constituent of which is the relationship between teacher and pupil. In a viable legal relationship within an educational context teacher and pupil are not parties with conflicting interests, they are not separated by any rigid hierarchy, but partners who have to work for a common purpose, while fulfilling different tasks. Thus, e.g., teacher and pupil should work out “the rules of the game” together. Such legal relations may create an atmosphere of community, a sense of social well-being, which may foster mutual respect of each other’s autonomy.

As for faith and religion, educational theory has always been reluctant to recognize their role in education, since it has been afraid that by doing so it might encroach upon the territory of religious education in the literal sense. However, it is easy to see that no one can undertake the job of educating people who is not committed through faith to his profession. A teacher must believe in something: the science underlying the subject s/he is teaching, the ideals of humanism, or a religion. Those who have not got this faith can only provide a service at the level of clerks or “educational skilled workers”.¹³

Briefly summarizing the above, education depends on interaction between teacher and pupil. During this interaction, based on interpersonal psychology, they relate to each other as artist and audience, they develop their intellect through discussing (scientific) problems using language, and they develop a community in which both sides have their roles to play in a social-volitional relationship. And if the teacher’s faith shines through the traditional role of teacher, his/her educational work may become confessional: in talking about his/her subject and through his whole behaviour s/he will bear witness to the sense of life, and s/he may attract disciples. This is the master/disciple relationship, a

¹³ KARÁCSONY, *A magyar demokrácia*, 51.

higher form of the teacher/pupil relationship (which, curiously, is condemned as “anti-democratic” in some quarters of the pedagogical profession).

Karácsony often called attention to the strange situation that was, and perhaps is, typical of school work, namely that the fundamental pedagogical relationship in schools is distorted: teachers well-trained in their subjects put questions to students who know much less. It should be the other way round. Naturally, it is the teacher who has more knowledge (in present-day parlance, who is more competent) and has a desire to impart this knowledge, while it is the pupil who is, or should be curious to know. Yet, in spite of this imbalance of knowledge, in a natural pedagogical relationship there should be a two-way flow. If we accept his interpretation of interpersonal psychological relations, this pedagogical antinomy will also be resolved.

FURTHER CONDITIONS OF EDUCATION

Getting down to the thorny problem of how all this should be implemented in pedagogical practice, Karácsony offers the following principles. First, as we have seen, he proposes that education must not be direct, must not aim at educating individual psychological functions, but must happen, as a spin-off of the process of teacher and pupil interacting across the whole range of interpersonal-psychological relations. But even that is not enough.

If the teacher regards education as a social relationship, and – based on principles laid down together with the pupils – s/he aims to achieve a legal, aesthetic, linguistic, social and confessional relationship in every lesson and on each opportunity (taking into consideration the psychological stage of development of the pupils), he might facilitate the intervention, but still has not made it acceptable. To be acceptable, education must meet a further criterion (however reluctant mainstream pedagogical theory seems to accept this), and this is the presence of love in the process of education.

It is a widely recognized fact that the education of children and young people, their socialization, is best achieved in the family, while it is very difficult to make up for lack of family education. Karácsony states explicitly that those who have not been educated in the family will hardly get educated at the school, and he was of the opinion that formal education can only be successful if it is based on the principle of family relations.¹⁴ Naturally, Karácsony was not referring to a kind of family feeling or love that allows children to do whatever they want

¹⁴ KARÁCSONY, *A magyar demokrácia*, 31.

to. Just the opposite: it is only in a real-life, family context where roles become clear and in normal family interaction rules can be agreed upon. Without going into too much detail, if teachers and pupils are able to accept each other as older and younger members of the same family, then there is no doubt that love is present in the relationship. The certainty of love and trust is the foundation of a relationship in which conflicts do not become fatal, intervention in another person's life does not lead to fatal results, and the partners are able to tolerate intervention into their lives.

DEVELOPMENTAL PSYCHOLOGY

Karácsony undertook an in-depth study of the process of education, comprising its legal, aesthetic, linguistic, social and religious aspects, for each stage of the pupils' development. Unfortunately, there is no scope for presenting this in detail, so we shall just provide a few examples.

In one of his best-known studies, called *Magyar nevelés*¹⁵ ("Hungarian Education"), he gives a detailed account of the typical features of the different stages of child development, highlighting the fact that individuals experience the changes of transition across the whole range of their psychological functions, but with the focus on different components at each stage.

As for young children, his most important finding was that their whole psychic life is oriented towards emotions (play), and they "understand" through emotions. At the "growing child stage", the first years of school life (Karácsony sometimes calls this the "kid stage"), the child's growing intellectual awareness is manifested in the passion for collection. Collecting, the mechanical operation of the intellect, represents a transition to future conscious intellectual life. (For this reason this developmental stage is very suitable for acquiring large amounts of lexical knowledge, for rote learning, "memoriter", which will subsequently form latent elements of a person's culture. Therefore it is a severe mistake to cut back on this type of learning at this stage or to ban it by law, as some modern educational systems recommend.)

Adolescence, contrary to popular belief, has its focus on intellectual matters. It is at this stage where a developing psyche will first try to discover the connections between the different facts of life, to understand the underlying rules, and to seek answers to the whys and wherefores of life. A consequence of this, from the point of view of learning, is that students are not happy any

¹⁵ KARÁCSONY, *A magyarok kincse*, 256–276.

more with memorizing bare facts – they expect intellectual food in the form of problems, and feeding them just more facts will actually hinder their intellectual development.

THE ROLE OF LANGUAGE

Karácsony regarded language as the psychic form of all human relations. It is in this sense that he talked about socio-emotional, socio-intellectual, and socio-volitional “languages” (this last should not be confused with body language and gestures), which function in the relations he called “social”: art, language and society, i.e. communication taking place through systems of symbols, signs and acts.

He maintained that all interpersonal interactions take place through the medium of language, and for this reason the success of education crucially depends on language. All education must be “linguistic” education, which we may translate into present-day usage as all education must take place through communication, interaction. Teachers must “find a common language” with pupils if they are to have any (educational) influence on them. This common language varies according to the stage of the pupils’ psychological development.

However, the linguistic education that children received at school at that time was mere grammatical parsing, which they hated. Karácsony contended that this was because the children did not see any connection between grammar and communication. For this reason he wrote a Hungarian grammar based on interpersonal psychology¹⁶, following a top-down approach. Instead of starting with phonetics, morphology and syntax, the book starts with the general features of communication: the purpose of communication, how grammar is used to achieve communication, and what is the role of different grammatical forms from a communicative point of view.

This book gives interesting insights into language and communication. Indeed, some linguists (e.g. Fabriczius-Kovács, 1967, 1969)¹⁷ claim that he was probably among the first to develop a general theory of communication.

Karácsony’s starting point is the mental picture (in today’s linguistic parlance, the *preverbal message*). In the course of discourse, content is transferred from one person to another through linguistic signs, but the meaning of

¹⁶ KARÁCSONY, Sándor, *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon*, Budapest, Széphalom, 2010.

¹⁷ FABRICZIUS-KOVÁCS, Ferenc, Jelentés, társaslélektan, kommunikációelmélet, *Magyar Pszichológiai Szemle*, 24 (1967), 331–346; FABRICZIUS-KOVÁCS, Nyelvtudomány, kommunikációelmélet, szociálpszichológia, *passim*.

linguistic signs is not fully determined by the speaker's intention: it also depends on the listener's interpretation.¹⁸ The speaker ("the one person") has a holistic, unitary "mental picture" and in speaking s/he breaks it down into smaller parts, and the listener ("the other person") reconstructs, from these parts, a unitary mental picture. Communication, then, operates on the model of *holistic picture – breaking down into parts – reconstruction*.

Some linguists claim that Karácsony's linguistic ideas are very similar to some of the ideas put forward by linguists such as Jakobson, and what Chomsky proposed several decades later in his transformational grammar.¹⁹ We can also find interesting parallels between Karácsony's model of communication and pragmatically-oriented models of communication developed some decades later.

From the structure of language Karácsony draws conclusions concerning logic and philosophy. There is no scope in this paper to give a detailed account of his findings. In a nutshell, he says that cognition and understanding is possible not only along the classical Aristotelian lines of logic (proceeding from the individual towards the general; using concepts obtained through abstraction and defined through necessary and sufficient features for logical operations). As the model of communication shows, linguistic signs become meaningful in the text as a whole, through the interrelationships between the different parts of the utterance, designed to make understanding by another person possible. Parataxis is a typical feature of Hungarian grammar, and it also represents an alternative approach to constructing logical theorems.²⁰

Other parallels with later linguistic theories include his ideas on the role of language in thinking, the claim that the structure of language reflects and determines ways of thinking.²¹ This is similar to Benjamin Lee Whorf's (1897–1941) linguistic relativity,²² a controversial theory, although a weak version of it is respectable even today. Karácsony also laid great stress on the view that all dialects are equal – a cornerstone of present-day sociolinguistics.²³ His insistence on the role of language was paralleled by educational linguistics which emerged in Britain in the 1960s, with debates on linguistic deficits and the campaign for "languages across the curriculum", etc.²⁴ It was at this time

¹⁸ This aspect of communication has recently been highlighted by Relevance Theory through its emphasis on the listener's cognitive environment. Cf. SPERBER, DAN – WILSON, Deirdre, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986.

¹⁹ SIMONCSICS, *Paradigmaváltás*, passim.

²⁰ KARÁCSONY, Sándor, *A magyar világnézet*, Budapest, Írók Alapítványa, 2007, 2.

²¹ KARÁCSONY, *A magyar észjárás*, passim.

²² WHORF, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality*, New York, John Wiley and Sons, 1956.

²³ KARÁCSONY, Sándor, *Magyar ifjúság*, Budapest, Széphalom, 2005, 141.

²⁴ See, for example, HAWKINS, Eric W., *Awareness of Language: An Introduction*, Cambridge – New

(about 20 to 30 years later), that educationalists in Britain came round to the view that grammar parsing is a sterile practice, and discovered that a different kind of grammar teaching is needed. It is much more useful to make pupils aware of the fact that language is used for communication, and that acquiring knowledge at school is inextricably linked with acquiring language.

In foreign language learning Karácsony advocated a learning style based on extensive reading and the learning of collocations, just like some of the most recent methodologies.²⁵

IMPACT

As we noted at the beginning, Karácsony had tremendous impact in his own time. He was very popular and was regarded as one of the foremost pedagogical authorities in the country. Through his disciples he influenced the pedagogical practice of many schools, and this influence still exists, at least in the schools of the Reformed Church.²⁶

He also had some influence on pedagogical reforms in Hungary, again mostly through his disciples. However, he had less influence on educational theory and linguistics. The reasons lie in historical circumstance. The Communist dictatorship of the post-war years had little sympathy with Karácsony, because the transcendental bases of his thinking were irreconcilable with prevailing vulgar materialistic doctrines. Under such conditions there was no opportunity to make his work available to international audiences. As a linguist aptly put it, this was “change of paradigm in a vacuum”: he brought (or could have brought) about a change of paradigm in several sciences, but his findings remained within a narrow circle, and were subsequently suppressed for political reasons.²⁷ Some of his principles were (sometimes intentionally) misinterpreted.

In reading his works one realizes with surprise that he was in many respects well in advance of his age. Many of the pedagogic and linguistic principles he advocated are now among the basic tenets of these sciences.

York, Cambridge University Press, 1984.

²⁵ KARÁCSONY, Sándor, *Leckék a leckéről*, Budapest, Az Erő, 1931.; see also HELTAI, Pál, *Iskolai tantárgy-e az idegen nyelv?*, *Nyelvi MÉRCE*, 1 (2001), 13–19.

²⁶ BOGNÁRNÉ KOCSIS, Judit, *Karácsony Sándor pedagógiai modellje és recepciója a református felsőoktatásban*, PhD thesis, Veszprém, 2010.

²⁷ SIMONCSICS, *Paradigmaváltás*, passim.

APPENDIX

Sándor Karácsony's pedagogical works

All the ten volumes were written in Hungarian and were published by Exodus Kiadó Publishers, Budapest. They were republished between 1985 and 2010 by Széphalom Kiadó Publishers.

In the table below, the titles in roman type denote the series title given by the author. The book titles are in italics. The first date refers to the first edition by Exodus, the second date to the date of re-edition by Széphalom Könyvműhely. On the right-hand side English translations are provided.

Due to problems of terminology, the English translations of the titles represent literal renditions, which give only a rough idea of the contents of the book.

Hungarian title, date of publishing	English translation of titles
Sorozattípus: A neveléstudomány társaslogikai alapjai	Series title: The Interpersonal-Logical Foundations of Pedagogy
<i>A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja 1939/2009</i>	The Hungarian Way of Thinking and the Reform of our Public Education System
Sorozattípus: A neveléstudomány társaslélektani alapjai	Series title: Interpersonal-Psychological Foundations of Pedagogy
I. rész: A nyelvi (irodalmi) nevelés és a társaslélek értelmi működése	Part I. Linguistic (Literary) Education and the Intellectual Functioning of the Interpersonal Psyche
<i>1. Magyar nyelvtan társaslélektani alapon 1938/2010</i>	1. Hungarian Grammar on Interpersonal-Psychological Bases
<i>2. A könyvek lelke (Jelrendszer és jelkép-rendszer. Irodalmi nevelés), 1941/2006</i>	The Soul of Books. System of Signs and Symbols. Literary Education
II. rész: A társaslélek felső határa és a transzcendensre nevelés	Part II. The Upper Limit of the Interpersonal Psyche and Education for the Transcendent
<i>1. A magyar világnézet (Világnézeti nevelés) 1941/2007</i>	The Hungarian Worldview. Education for Worldview
<i>2. A magyarok Istene (Vallásos nevelés) 1943/2004</i>	The God of Hungarians. Religious Education
III. rész: A társadalmi nevelés és a társaslélek akarati működése	Part III. Social Education and the Volitional Functioning of the Social Psyche
<i>1. A magyarok kincse (Értékrendszer és axiológia) 1944/2008</i>	The Treasure of Hungarians. System of Values and Axiology

<i>2. Magyar ifjúság (Tettrendszer és etika) 1946/2005</i>	Hungarian Youth. System of Acts and Ethics
<i>3. Ocsúdó magyarság (Szokásrendszer és pedagógia) 1942/2002</i>	Waking Hungarians. System of Customs and Pedagogy
IV. rész: A társaslélek alsó határa és a jogi nevelés	Part IV. The Lower Limit of the Interpersonal Psyche and Legal Education
<i>1. A magyar demokrácia (Függetlenségre – autonómiára nevelés) 1945/2011</i>	Hungarian democracy. Education for Independence and Autonomy
<i>2. A magyar béke (Háborúból békére – reformra nevelés) 1947/2011</i>	Hungarian Peace (From War to education for Peace and Reform)

A CALVINIST APOLOGETIC FROM THE FICTION AND ESSAYS OF OUR TIME

—•—
PÉTER PÁSZTOR

“The requiring of an implicit faith, and an absolute and blind obedience, is to destroy liberty of conscience, and reason also.”

Westminster Confession of Faith, Chapter XX. 2

Calvinism has not fared well in the *Zeitgeist* even though a number of towering figures, the likes of Karl Barth (1886–1968) and Paul Ricoeur (1903–2005), have left ineluctable oeuvres for many generations to ponder. Indeed, in spite of being the most coherent and consistent formulation of the Reformation concept that there is no authority over conscience other than the Word of God, it has come to be regarded as just another form of totalitarianism, alongside Nazism and Communism, as the historian of ideas Richard Webster claimed.¹ Perhaps the reason has not so much to do with modernist individualism and scepticism being able to marshal stronger forces, but with Calvinism’s becoming reserved, self-effacing and inward-turning in the clutter.

Whatever the case, it has recently found a major defence in the slowly, unpretentiously and thoughtfully unfolding work of the American novelist and essayist Marilynne Robinson. It might sound rather benumbing, a misnomer, to dub an imaginative, belletristic enterprise as Calvinist apologetics, but justifying religion has a pivotal role in both the fiction and essay writing of Robinson. Without a doubt, in her understated manner, her essays attempt no less than a re-furnishing of Protestantism, Calvinism in particular, with the intellectual poignancy it used to bear in Western thought and imagination. Several of her essays are polemics for religion and against atheism. This is the very stuff of apologetics, Calvinist apologetics in her case. However, we are justified in

¹ WEBSTER, Richard, *A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship and ‘The Satanic Verses’*, Southwold, Orwell Press, 1990, 32–34.

using the term apologetics for the novel *Gilead*² as well, which is an epistolary novel, a long letter by an old minister preparing for death, to be given to his now seven-year-old son upon growing up, insofar as it is strung with a number of essays on various theological and philosophical conceptions in favour of religion. Nevertheless, I believe, though perhaps somewhat stretching the meaning of the word, “apologetics” is applicable to the strictly fictional element in Robinson’s writing. For her novels, *Gilead* and its twin piece, *Home*,³ read as though they were allegories, like mediaeval moralities, i.e. fictional outworkings of Christian concepts ancient and modern vicariousness, prodigality, personalism, dialogism. Robinson’s greatness as a novelist derives partly from her ability to fulfil our expectations of verisimilitude and psychological plausibility, or authenticity.

Since the French Revolution, it has been regarded the business of young men to revolt against their fathers, debunk authority in general, and carry this to its logical conclusion by questioning the authority and existence of God, a projection of authority into the cosmos. An influential formulation of this was Freud’s Oedipus complex, and another the myth of killing and devouring the primordial father which made the debunking enterprise seem a necessity driven by the unconscious. The Christian message of reconciliation with God the Father through his Son’s vicarious sacrifice might have been an adequate refutation of the Freudian claim, but it seemed for all too many to be an answer based on sheer authority and an argument coming from without, from transcendent sources ungraspable by reason. Though, we all know, reason was likewise debunked by the Freudian enterprise, which thus has a share in the 20th-century’s intellectual-political disasters.

Robinson enters with her story of a Midwestern, middle-of-nowhere Congregationalist-Calvinist minister, John Ames, elucidating the father-son relationship in the case of the bearers of the Christian myth of reconciliation – I am using the word myth in Northrop Frye’s sense of archetypal story – the bearers of the myth of reconciliation, three generations of pastors and their children. She plays out the conflict of father and son on two planes. The first plane is that of moral and intellectual dispute; the second is that of total repudiation. On the first plane, we have our minister explaining to his son what kinds of conflict there were between his grandfather and father, his father and himself. The grandfather had visions: conversed with Jesus Christ and preached abolitionism and fighting in the Civil War from his pulpit with a

² ROBINSON, Marilynne, *Gilead*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2004. See also my Hungarian translation, *Gilead*, Budapest, Magvető, 2012.

³ ROBINSON, Marilynne, *Home*, New York, Hachette Digital, 2008.

gun in his belt; the father, returning from the Civil War, became a pacifist, and preached loving-kindness, to the dismay of the radical grandfather. Historically grounded and bitter, their conflict remained unresolved. The conflict of the father and the son revolves around responding to atheism, with the father finally losing his faith and virtually betraying his son, our testamentizing John Ames. These are vast conflicts with no solution or reconciliation, yet they are transcended by way of the religious consciousness more or less shared, by way of forgiveness offered only subsequently, when too late, but offered all the same: for all qualifications spite is un-Oedipally forgone.

The father-son conflict is played out through repudiation that the eldest son of John Ames' best friend, a Presbyterian minister, says nay wherever his father says yea; he is indeed a prodigal. Much of *Gilead* and all of *Home* is a poignant and cathartic retelling of the central Christian myth of the Prodigal Son. Robinson has the prodigal return home for the two elderly ministers to treat him as they preached in accordance with the word of Christ. Jack, the prodigal son, has done everything to shame his father – stealing, fathering and not accepting a bastard child, not coming home for the funeral of his mother, and now the ageing father, who had been a brilliant mind and a sensitive soul, is unable to respond to his son as he should, as his faith would require him to, as he would want to. Feeble, indignant and wanting only to die, he is unable to give his son what he turns out to desire: a blessing from his father. Oedipal shame upon shame! Yet, Robinson, in an extraordinary *tour de force*, has John Ames recognize what is at stake and vicariously bless his friend's son to let him start a new life.

What Robinson is thus capable of in these two novels is to uphold and assert the Christian myth of reconciliation in the face of the Freudian myth without recourse to authority. For all John Ames' metaphysical flights, he is a reasoner. He inherited his religion and calling from his father; he had no visionary experience to found his faith on, all he has is the God-given faculty of his mind – uniquely his own, unique in all the universe – to respond to and appreciate creation, to discover the meaning of whatever and whoever is sent in his way, “to find meaning in trouble”, as he provides a rationalizing definition of prophesy.⁴ He is grounding his religion in his mind, in his seeking to make sense of his experience, not in any external authority, which he cannot and does not claim to have encountered. This intensely personal approach to a life of faith conceived of as profound mental strife is a beautiful fictional vindication of Calvinism for our time.

⁴ ROBINSON, *Gilead*, 233.

However, Marilynne Robinson's apologetic does not stop with this merely fictional vindication – not that these two novels, both prize-winners, leave us with any sense of want. She continued her apologetic endeavour in an essay about Calvin, eye-catchingly entitled “Marguerite de Navarre” because a title with Calvin in it would have been deterring. In this essay she seeks to delineate the timeliness of the Reformer's thought. Without going into the details of her sustained argument, this has to do with “the unworthy soul in an unmediated encounter with Christ, for all the world as if there were no other souls in the universe whether more or less worthy, as if there were no time, no history, certainly neither merit nor extenuation... the classic Calvinist posture”,⁵ which Robinson identifies with the rise of the modern, complicated self. The other reason for her odd title is that she discovers this posture already in the poetry of Marguerite de Navarre, who received Calvin in her court and probably influenced him.

Of course, Robinson's portrait has nothing to do with the usual clichéd view of Calvin as a stiff-necked authoritarian, policing men's thoughts – clichés the Reformed Church I belong to has not always gone out of its way to dispel. Indeed her Calvin is a mind of great breadth, profundity, humanist scholarship and openness, under whose influence Geneva became a thriving centre of intellectual and spiritual inquiry and a haven of freedom in a Europe bleeding in Counter-Reformation. Moreover, for all the totalitarian and authoritarian claims, Calvin's influence, as Robinson justly observes, undeniably furthered democratic development, the institutions of the rule of law and free inquiry – I cannot remember Nazism or Communism ever exerting this kind of influence. Robinson also removes part of the blame for the burning of Servetus from Calvin, arguing that it was not Calvin's own, but the city's collective decision, made guardedly, upon consultation with other cities around, and that this was the only major breach of morality by Calvin and Geneva. Indeed, grave dogmatic concerns were to be tested: excusing Servetus with his Arianism would have cut the Reformation movement off from twelve hundred years of Trinitarian Christianity, and thereby the Reformation could not have made any claim to mainstream Christianity. Indeed, Robinson is right, Europe was not yet ready for religious tolerance, and it would be anachronistic to demand it. Beautifully written, insightful, Robinson's essay has done a great deal to rehabilitate Calvin's reputation.

⁵ ROBINSON, Marilynne, Marguerite de Navarre, in M. Robinson (ed.), *Death of Adam: Essays on Modern Thought*, New York, Picador, 2005, 218.

In 2010 Marilynne Robinson went on to publish a book-length essay *Absence of Mind*,⁶ carrying further the idea that the human mind is a unique faculty in the universe. She takes to task what she mockingly calls “parascience”, i.e. scientific journalism claiming philosophical import, as distinct from genuine science. She targets and refutes its reductionism, which insists that what we do and think, our decisions and judgments, indeed our very selves, are actually self-deceptions, delusions: mere biological or genetic functions, or impersonal drives of the psyche. The most important disproof of these attempts is the record of insight into human nature we have from ancient times, the testimonies of culture and history. And thus Robinson calls for an account of reality that includes the “felt life of the mind”, “the beauty and strangeness of the individual soul”, the “world as perceived in the course of a human life, of the mind as it exists in time”.⁷ Such an account will not shrink from raising the final questions of old, and will not at all disrupt scientific inquiry, as the most recent achievements of the latter have come round to re-addressing these very questions, though at a much higher level of complexity and scientific truth.

The concept of mind Robinson puts forward goes back to or is corroborated by Calvin’s own extraordinary exaltation of the human mind, even reprobate or unredeemed pagan minds, whose achievements he had no qualms about admiring and putting to good use. Furnished with this concept, Robinson also relates to Freud, as she implicitly did in *Gilead* and *Home*. She has great admiration for the father of psychoanalysis insofar as his attempt to provide an account of mental reality based on the unconscious was a response to the racial myth increasingly engulfing German thought since the middle of the nineteenth century. Had Freud, as Robinson argues, seriously encountered Protestant thinkers, Jonathan Edwards for instance, he might have promulgated a more balanced concept of the mind.

Robinson’s extolling of the mind might seem to be an unqualified espousal of Enlightenment confidence in rationality, which is certainly unwarranted in the light of both investigations into human thinking over the past two hundred years and the experience of history. For all her serene wisdom, however, her tragic sensibilities dispose her to a longing for the hereafter, which is so manifestly evident in Ames’ alter ego, the Presbyterian minister Robert Boughton. This combination of serene wisdom and tragic sensibility is her way of making modern sense of the arch-Calvinian doctrine of predestination, which, of course, has little to share with the hubris of Enlightenment rationality. As

⁶ ROBINSON, Marilynne, *Absence of Mind: The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*, New Haven – London, Yale University Press, 2010.

⁷ *Ibid.*, 35.

she explains in a stunning essay on confession, predestination is “attractive to me because it makes everything mysterious. We do not know how God acts or what he intends toward ourselves or toward others. We know only that his will precedes us, anticipates us, can never look away from us. I think a sense of mystery, therefore reverence, is appropriate to all the questions at hand.”⁸

These brief musings might not have done justice to the many ramifications and beauties of Marilynne Robinson’s imaginative Calvinist apologetic, but it should be clear that readers have responded to this fictional and discursive portrayal of Calvinism. Indeed, Robinson is increasingly seen as one of the major writers of our time.

One is therefore all the more flabbergasted to see the old hammer of doctrinal correctness banging down on Robinson’s endeavours. A professor of theology, I. John Hesselink, has written an appreciative two-part essay on Robinson’s work, but could not resist the temptation of dogmatic censure: Robinson fails to give Christ his due, she lacks the Christology she could have learned from Calvin.⁹ To this criticism Robinson responded by saying that she writes for a secularized readership who would be put off by references to Christ they would perceive as trite. But she was too polite to answer that the professor, before demanding doctrinal correctness in novels, might have noticed that Christ is, as in the Old Testament, the hidden hero of her writing – which, by the by, has no obligation to doctrinal completeness. The professor has failed to notice that nearly every word Robinson has written is a call to pay attention to what ministers have to say, ministers who have every means of offering an all-round Christology. Theological critics might suspend, perhaps forgo, the use of old hammers and take their cue from Robinson, who in her modern idiom, after all, sings with the voice of the Psalmist, Milton and Emily Dickinson.

⁸ ROBINSON, Marilynne, *Credo*, *Harvard Divinity Bulletin*, 36 (2008), 20–32, specially 24.

⁹ HESSELINK, I. John, Marilynne Robinson: Distinctive Calvinist, *Perspectives* (January 2011) see: <http://www.rca.org/page.aspx?pid=7142> accessed 20 September 2016, and Id., Marilynne Robinson: Calvinian, *Perspectives* (March 2011) <http://www.rca.org/Page.aspx?pid=7223>, accessed 20 September 2016.

LIST OF CONTRIBUTORS



JAN PETER BALKENENDE	Erasmus University, Rotterdam
HANS ERICH BÖDEKER	Max Planck Institute for the History of Science, Berlin
KATALIN CSÍZY	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
ZSIGMOND CSOMA	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
JÓZSEF DUSNOKI	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
TIBOR FABINY	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
MIKLÓS HELTAI	Török Ignác Grammar School, Gödöllő
PÁL HELTAI	Pannon University, Veszprém
GÁBOR ITTZÉS	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
GYÖRGY KURUCZ	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
PÉTER PÁSZTOR	translator, editor
MIKLÓS PÉTI	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
VIKTÓRIA SEMSEY	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest
BORBÁLA ZSUZSANNA TÖRÖK	Konstanz University, Konstanz
JÁNOS UGRAI	Miskolc University, Miskolc
HENDRIK VANMASSENHOVE	Ghent University, Ghent
JÓZSEF ZSENGELLÉR	Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest

A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT



MONOGRÁFIA

Lovász Irén: *Szokrális kommunikáció*

Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére*

Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48. értelmezéséhez*

Tóth Sára: *A képzelet másik oldala.*

Irodalom és vallás Northrop Frye munkásságában

Tari János: *A néprajzi és az antropológiai filmkészítés.*

Történeti, elméleti és gyakorlati példák

Buda Béla: *Empátia. A beleélés lélektana*

Németh Dávid: *Pasztorálanropológia*

Szenczi Árpád: *Az ember természete – természetes(en) nevelés.*

A reformpedagógia egy lehetséges reformja

Váradai Ferenc: *Vázlatok az óvodai anyanyelvi-irodalmi nevelésről*

Semsey Viktória (szerk.): *Latin-Amerika 1750–1840.*

A gyarmati rendszer felbomlásától a független államok megalakulásáig

Bagdy Emőke: *Pszichofitness. Kacagás – kocogás – lazítás*

Balázs Siba: *Life Story and Christian Metanarration. The importance of the research results of narrative identity to practical theology*

Kocziszky Éva: *Antifilozófusok*

– Huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez

Honti László: *Magyar nyelvtörténeti tanulmányok*

Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza*

Kun Attila: *A munkajogi megfelelés ösztönzésének újszerű jogi eszközei*

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Életútinterjú*

Görözdi Zsolt: *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*

- Békési Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*
Török Emőke: *Munka és társadalom.*
A munka jelentésváltozásai a bérmunkán innen és túl
- Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza*
Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében
- Erdélyi Ildikó: *A lélek színháza. A pszichodráma és az önismeret útjai*
Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*
- Papp Sándor: *Török szövetség – Habsburg kiegyezés.*
A Bocskai-felkelés történetéhez
- Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*
Balogh Eszter: *Túlélési stratégiák a magyar gazdaságban.*
Esettanulmányok a 2000-es évek elejéről.
- Falussy Lilla: *Trendek a kortárs olasz drámában*
- Bekő István Márton: *Jézus csodáiról szóló elbeszélések Márk evangéliumában*
- Kovai Melinda: *Lélektan és politika. Pszichotudományok a magyarországi államszocializmusban 1945–1970*
- Spannraft Marcellina: *Költészet és szakralitás*
- Németh István: *Műtárgyak a boncteremben. Tanulmányok az orvoslás és a képzőművészet tárgyköréből*
- Homicskó Árpád Olivér: *A magyar társadalombiztosítási és szociális ellátások rendszere*
- Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális tipológiai olvasás*
- Szetey Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*

TANULMÁNYKÖTET

Császár-Nagy Noémi, Demetrovics Zsolt, Vargha András (szerk.): *A klinikai pszichológia horizontja.*
Prof. dr. Bagdy Emőke 70. születésnapjára készített emlékkötet

- Szávay László (szerk.): „*Vidimus enim stellam eius...*”
- Petrőczy Éva, Szabó András (szerk.): *A zsoldár a régi magyar irodalomban*
- Horváth Erzsébet, Literáty Zoltán (szerk.): *Történelmet írunk. Tanulmánykötet Ladányi Sándor tiszteletére 75. születésnapja alkalmából*
- Czeglédy Anita, Fülöp József, Ritz Szilvia (szerk.): *Inspirationen. Künste im Wechselspiel*
- Gudor Botond, Kurucz György, Sepsi Enikő (szerk.): *Egyház, társadalom és művelődés Bod Péter korában*
- Péti Miklós, Ittész Gábor (szerk.): *Milton Through the Centuries*
- Kendeffy Gábor, Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*
- Zsengellér József, Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): „*A Szentek megismerése ad értelmet.*” *Conferentia Rerum Divinarum 1–2.*
- Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarum 3.*
- Pap Ferenc, Szetey Szabolcs (szerk.): *Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lekipásztori működéséről*
- Somodi Ildikó (szerk.): *A mindennapos művészeti nevelés megvalósulásának lehetőségei. Értékközvetítés a művészeti nevelésben*
- Dávid István (szerk.): *Merre tovább kántorképzés? Gondolatok egy konferencián – Nagykovács, 2012. október 5.*
- Hansági Ágnes, Hermann Zoltán (szerk.): *Jókai & Jókai*
- Dringó-Horváth Ida, N. Császi Ildikó (szerk.): *Digitális tananyagok – oktatás-informatikai kompetencia a tanárképzésben*
- Erdélyi Ágnes, Yannick François (szerk.): *Pszichoanalitikus a társadalomban*
- Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna, Vassányi Miklós (szerk.): *Kapcsolatban – Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok*
- Pap Ferenc (szerk.): *Dicsőség tükre. Művészeti és teológiai tanulmányok*
- Tóth Sára, Fabiny Tibor, Kenyeres János, Pásztor Péter (szerk.): *Northrop Frye 100: A Danubian Perspective*
- Spannraft Marcellina, Sepsi Enikő, Bagdy Emőke, Komlósi Piroska, Grezsa Ferenc (szerk.): *Ki látott engem? Buda Béla 75*

- Komlósi Piroska (szerk.): *Családi életre és kapcsolati kultúrára felkészítés*
Dringó-Horváth Ida, Fülöp József, Hollós Zita, Szatmári Petra, Czeglédy
Anita, Zakariás Emese (szerk.): *Das Wort – ein weites Feld*
- Fülöp József (szerk.): *A zenei hallás*
József Fülöp, Szilvia Ritz (Hg.): *Inspirationen II*
- Tóth Sára, Kókai Nagy Viktor, Marjai Éva, Mudriczki Judit, Turi Zita, Arday-
Janka Judit (szerk.): *Szólító szavak. The Power of Words. Tanulmányok Fabiny
Tibor hatvanadik születésnapjára*
- Lázár Imre, Szenczi Árpád (szerk.): *A nevelés kozmológusai. Kodály Zoltán,
Karácsony Sándor és Németh László megújuló öröksége*
- Erdélyi Erzsébet, Szabó Attila (szerk.): *A hit erejével. Pedagógiai tanulmányok*
Makkai Béla (szerk.): *A Felvidék krónikása.
Tanulmányok a 70 éves Popély Gyula tiszteletére*
- Farkas Ildikó, Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia I.*
- Gér András László, Jenei Péter, Zila Gábor (szerk.): *Hiszek, hogy megértsem*
Simon-Székely Attila (szerk.): *Lélekenciklopédia.
A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*
- Papp Ágnes Klára, Sebők Melinda, Zsávolya Zoltán (szerk.):
Nemzet sors identitás
- Vassányi Miklós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): *A spirituális közvetítő*
Julianna Borbély, Katalin G. Kállay, Judit Nagy, Dan H. Popescu (eds.):
English Language & Literatures in English 2014
- Sepsi Enikő, Lovász Irén, Kiss Gabriella, Faludy Judit (szerk.):
Vallás és művészet
- Bubnó Hedvig, Horváth Emőke, Szeljak György (szerk.): *Mítosz, vallás és
egyház Latin-Amerikában. A Bognár Lajos emlékkonferencia tanulmánykötete*
Czeglédy Anita, Sepsi Enikő, Szummer Csaba (szerk.):
Tükör által – Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből
- Méhes Balázs (szerk.): *Lelki arcunk. Tanulmányok Szenczi Árpád hatvanadik
születésnapja alkalmából*
- Spannraft Marcellina, Korpics Márta, Németh László (szerk.): *A család és a
közösség szolgálatában. Tanulmányok Komlósi Piroska tiszteletére*

Horváth Csaba, Papp Ágnes Klára, Török Lajos (szerk.):
Párhuzamok, történetek. Tanulmányok a kortárs közép-európai regényről

Anka László, Kovács Kálmán Árpád, Ligeti Dávid, Makkai Béla,
Schwarczwölder Ádám (szerk.): *Natio est semper reformanda.*
Tanulmányok a 70 éves Gergely András tiszteletére

Fülöp József, Mészáros Márton, Tóth Dóra (szerk.): *A szél fúj, ahová akar.*
Bölcsészettudományi dolgozatok

Zsengellér József, Kodácsy Tamás, Ablonczy Tamás (szerk.): *Felelet a*
mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére

MŰFORDÍTÁS, FORRÁS

Giovanni Pico della Mirandola:

Benivieni neoplatonista versének kommentárja (Fordította: Imregh Monika)

Alice Zeniter: *Szomorú vasárnap, avagy a semmi ágán* (Fordította: Kovács
Veronika, szerkesztette és a bevezetőt írta: Sepsi Enikő)

Szent Ágoston: *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Fordította,
válogatta és a bevezetőt írta: Hamvas Endre)

Paul Claudel: *Délforduló* (Fordította: Székely Melinda)

Veerle Fraeters, Frank Willaert, Louis Peter Grijp (szerk.): *Hadewijch: Dalok*
(Fordították: Daróczy Anikó, Rakovszky Zsuzsa)

Landauer Attila (szerk.): *A Kárpát-medencei cigányság és a keresztyén*
egyházak kapcsolatának forrásai (1567–1953)

Yves Bonnefoy: *Hollán Sándor.*

Harminc év elmékedései, 1985–2015 (Fordították: Gulyás Adrienn, Kovács
Krisztina, Kovács Veronika, Makádi Balázs, Sepsi Enikő)

Vassányi Miklós (írta, fordította, szerkesztette): *Szellemhívók és áldozárok.*
Sámánság, istenképzetek, emberáldozat az inuit (eszkimó), azték és inka
vallások írásos forrásaiban.

Rauni Magga Lukkari, Inger-Mari Aikio: *Örökanyák - Világlányok.*
Számi versek (Fordították: Domokos Johanna, Németh Petra)

L'HARMATTAN FRANCE-HONGRIE, COLLECTION KÁROLI

Anikó Ádám, Enikő Sepsi, Stéphane Kalla (szerk.):

Contempler l'infini

Tibor Fabiny, Sára Tóth (eds.): *The King James Bible (1611–2011).*

Prehistory and Afterlife

Katalin G. Kállay, Mátyás Bánhegyi, Ádám Bogár, Géza Kállay, Judit Nagy,

Balázs Szigeti (eds.): *The Arts of Attention*

Katalin G. Kállay, Nóra D. Nagy, Elizabeth Walsh, Ádám Fónai, Béla Erik

Haga, Péter Káplár, Krisztina Milovszky, Gergely Molnár, Dorina

Obrankovics, Tamás Szanyi (eds.): *This is Just to Say.*

A Collection of Creative Student-Responses

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Layout: Zsanett Kállai
Cover design: László Kára

Printed in Hungary