

Walter Sparn

Von der „fides historica“ zur „historischen Religion“

Die Zweideutigkeit des Geschichtsbewußtseins der theologischen Aufklärung

Summary: From the outset Protestant theology was conscious that its scientific objects were in one respect historical phenomena. In the 18th century, however, and against the background of its growing knowledge of history, theology had to renounce its traditional distinction of divine “dogma” and human “history”. Even the eclectic method, developed around 1700 (in order to relieve historical research of dogmatical claims but to leave dogma unquestioned in its own field: J. F. Buddeus, Chr. M. Pfaff, L. von Mosheim), became insufficient when dogmatic interest itself began to move away from traditional dogma. A new mentality which saw itself as both religious and enlightened, demanded a historical criticism of dogmatic tradition; a criticism which would consequently reach the Bible, making the revealed canon a historical source (the “neologists”, e. g. J. J. Spalding, J. W. F. Jerusalem, J. S. Semler, also G. E. Lessing). In this critical “history of dogma” and “history of the Old and New Testament” theology handed over its traditional role as the basic science (*Leitwissenschaft*) to philosophy and became itself a positive discipline.

The measure of its criticism, however, was admittedly only religious subjectivity, grounding itself on the dogmatic construction of an “essence of Christianity” and in the historical construction of a divine “education of mankind”, and trying to prove the “perfectibility of Christianity” in the course of human history. Founded only on subjectivity, the historical consciousness of enlightened theology was therefore ambiguous; it was continually forced to ignore its own historical (and social) determination. Only the realization of the historicity also of the subjective principle of theology resolved this ambiguity (J. G. Herder, F. Schleiermacher); that meant that the theological enlightenment in the first sense had been overcome.

Schlüsselwörter: Aufklärung, Dogma, Eklektik, Geschichte, Geschichtsschreibung, historische Kritik, Philosophie, Theologie; XVII Jh., XVIII Jh.

Dem alten Vorurteil, das Jahrhundert der Aufklärung habe keinen Sinn für die Geschichte gehabt, wird mit guten Gründen seit Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer widersprochen, und die neueren Forschungen belegen im einzelnen, daß dieses Jahrhundert nicht zuletzt darin ein „philosophisches“ war, daß es „die Geschichte“ oder die „Weltgeschichte“ zum Gegenstand des Denkens gemacht und erstmals eine „Philoso-

* Vortrag, gehalten auf dem XXII. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte („Die Wissenschaften bei der Entdeckung der Geschichtlichkeit ihrer Gegenstände im 18. und frühen 19. Jahrhundert“), 31. 5.–2. 6. 1984 in Göttingen.

phie der Geschichte“ konzipiert hat. Selbstverständlich wurde auch in der Theologie des 18. Jahrhunderts, da sie mit der Philosophie noch immer in enger, wenngleich sich tiefgreifend verändernder Wechselwirkung stand, die *Geschichte* zu einem neuen, wichtigen Thema; und zum ertragreichen Feld ihrer wissenschaftlichen Arbeit wurde die Geschichte durch eine bis heute erstaunlich gelehrte Erschließung von Quellen und durch eine bahnbrechende Ausbildung philologischer Methoden. Gleichwohl bedeutet das neue Bewußtsein der Geschichte in der Theologie noch mehr und anderes als in den philosophisch-historischen Disziplinen. Denn in diesen konnte die Ausbildung einer Wissenschaft der Geschichte ohne weiteres der Absicht der *Aufklärung* zugeordnet werden, nämlich der Ablösung von den maßstäblichen Ansprüchen der Vergangenheit (Tradition, Institution, Religion) auf die Gegenwart; hier konnte man geschichtliche Überlieferung und gegenwärtige Geltung scharf trennen und durfte sagen: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“, jedenfalls solange man sich dieser letzteren so sicher war wie Gotthold Ephraim Lessing¹.

In der Theologie dagegen konnten geschichtliche Überlieferung und gegenwärtige Geltung nicht schlechthin getrennt werden, weil ihr wichtigster Gegenstand, die göttliche *Offenbarung*, Ereignisse der Vergangenheit darstellte und nur in Gestalt einer Quelle oder Urkunde, wie man nunmehr sagte, vorgegeben war. Die protestantische Theologie hat in reformatorischem Freiheitsbewußtsein die aufklärerischen Postulate der Emanzipation und der Autonomie grundsätzlich mitgetragen; aber diese Postulate konnten im Blick auf die Geschichte nicht das einzige Wort sein. Die völlige Trennung des einst Gewesenen und Geltenden von dem jetzt Geltensollenden hätte für die Theologie den Verlust nicht nur ihrer traditionellen Substanz, sondern auch ihrer religiösen Funktion im Zusammenhang des Christentums bedeutet. Das Geschichtsbewußtsein, das sich in der Theologie des 18. Jahrhunderts ausbildet, ist darum ein ambivalentes Phänomen. Beredten Ausdruck findet es in dem Seufzer desselben Lessing, bekanntlich „nicht Theolog“, aber „Liebhaber der Theologie“: Da historische Nachrichten von Wundern, wie zuverlässig auch überliefert, eben keine Wunder seien, nämlich jetzt im 18. Jahrhundert selbst erfahrene und geprüfte Wunder, so verdiene der einen Gotteslohn an ihm, der ihm über den „garstige[n] breite[n] Graben“ helfen könne, der sich zwischen der biblischen Welt des Glaubens und der auf überzeugendem Augenschein und vernünftigen Beweisen bestehenden Gegenwart aufgetan habe². Es wäre jedoch wiederum ein Vorurteil zu meinen, die Theologie habe sich einer aufklärerischen Entwicklung nur halbherzig anschließen können; ihre Schwierigkeiten mit der Geschichte sind vielmehr spezifisch theologische. Denn sie mußte die Geschichtlichkeit ihres Wissens gar nicht erst entdecken; sie hatte immer schon ein klares Bewußtsein davon, daß sie ihr Wissen der Geschichte verdankte, aber sie hatte in und von der geschichtlichen Überlieferung als solcher die göttliche Offenbarung unterschieden. Was dann die theologische Aufklärung kennzeichnet, ist, aufgrund veränderter theologischer Begriffe von beidem, Offenbarung und Geschichte, die Erschütterung des überlieferten und die Begründung eines neuen Verhältnisses von Geschichte und Offenbarung³.

1 Dogma und Historie

1.1 Für die altprotestantische Theologie war es keine Frage, daß ihre Gegenstände als solche eine sich in der Zeit und im Raum zwischen Schöpfung und Gericht erstreckende

Geschichte hatten; eine Geschichte, die zugleich *historia mundi* und *oeconomia salutis* war, wie etwa Philipp Melancthon formuliert hatte. Überdies verstand die Theologie diese ihre Gegenstände auch qua gewußte geschichtlich, verstand also auch sich selbst in dieser Weise, nämlich als *theologia viatorum*, im Unterschied zum ewigen Wissen Gottes von sich und von allem, der *theologia Dei*. Beides stellte ein wichtiges Merkmal der Selbstunterscheidung der Theologie (noch die Leitwissenschaft von Wissenschaft überhaupt) von der Philosophie, der vernünftig-menschlichen Wissenschaft, dar. Denn die Philosophie war, zumal als Metaphysik, auf das sich gleichbleibende, zeitlose Sein, auf das Substantielle ausgerichtet, ja insofern sie an den Gedanken Gottes teilhatte, konnte sie sich, gefährlicher Weise, sogar als *philosophia perennis* verstehen⁴.

Trotz des besonderen Zusammenhangs von Theologie und Historie konnten die geschichtlichen Dinge jedoch nur von beschränkter theologischer Bedeutung sein. Die Geschichte war zwar der Schauplatz des providentiellen Wirkens Gottes, aber auch des dämonischen Wirkens der Sünde; selbst Gott trat nicht eindeutig als Täter der Geschichte in Erscheinung, so daß sie geradezu „Gottes Mummerey“ darstellte, wie schon Martin Luther es ausdrückte. Sie konnte nur, im Blick auf das ewige Heil, den Ort seiner Hervorbringung und Austeilung abgeben und konnte, im Blick auf das irdische Leben, den Schatz menschlicher Erfahrungen und Weisheit sammeln und überliefern⁵. In beiden Hinsichten begründete die Zeitfolge keine unüberschreitbaren Abstände. Denn die menschlichen Erfahrungen waren nach dem Sündenfall im wesentlichen gleichartig – darum konnte die Geschichte als „Lehrmeisterin des Lebens“ gelten. Und die allerdings zeitlich sich entwickelnde Heilsgeschichte war von absoluter Relevanz, so daß ihre Fortschritte die Vorgeschichte einholten; beispielsweise konnte auch ein alttestamentlicher Mensch bereits Christ sein, nämlich an den sogleich nach dem Sündenfall verheißenen Christus glauben; der in der Zeit erschienene Christus ging sogar selbst durch seinen Hinabstieg in das Reich der Toten den Weg durch die Geschichte nochmals zurück.

Alle diese mittelbaren Beanspruchungen der Geschichte durch die Theologie hatten ihre dogmatische Begründung und zugleich methodische Entsprechung im sogenannten Schriftprinzip, das den *res historicae*, auch den in der Bibel selbst überlieferten, nur die Bedeutung der äußeren, zeitlichen Darstellung innerer, ewiger Heilsgüter zumaß; diese letzteren wurden in den *res dogmaticae* als solche benannt. Dementsprechend wurde der Glaube, der sich auf die geschichtliche Überlieferung als solche bezog, *fides historica* genannt: eine mindere, als solche nicht heilsame Form des Glaubens. Für heilsam galt erst der Glaube, der den göttlichen Heilsverheißungen vertraute, sich also auf die dogmatischen oder „Glaubensartikel“ der Bibel bezog⁶. Die wesentlichen Inhalte des Glaubens standen, wenn man so will, in einem historischen Entdeckungszusammenhang, aber in einem dogmatischen Geltungszusammenhang.

1.2 Die theologische Unterscheidung von Dogma und Historie (die nur von chiliastischen Positionen nicht akzeptiert wurde) ist eine der Ursachen für die Blüte der philologisch-historischen Arbeit, der Polyhistorie, in den protestantischen Universitäten des 17. Jahrhunderts. Der theologische Begriff der Geschichte ließ gegen Ende dieses Jahrhunderts überdies einen Vorgang zu, der nicht unmittelbar theologisch, sondern in erster Linie philosophiekritisch motiviert war, der dennoch auch die Theologie in das Jahrhundert der Aufklärung mitzog: die Ausbildung einer prinzipiellen Eklektik.

Diese *philosophia eclectica* wurde schnell das vorzügliche Mittel der Realdisziplinen, sich von den Vorgaben, den „Vorurteilen“ der systematischen Philosophie, das heißt

vor allem der schulüblichen aristotelischen Metaphysik zu lösen und ihre Gegenstände nach Gesichtspunkten zu verstehen und zu verknüpfen, die diese selbst nahelegten; so kam diese eklektische Prämisse in der Physik dem „Experiment“, in der Ethik und Politik der rhetorischen „Praxis“, in der Historie der „Observation“ von Quellen und Urkunden zugute. Eine solche Eklektik, ausgebildet zumal in der 1694 neugegründeten Universität Halle und hier von Christian Thomasius⁷, bedeutete in der Theologie, über die Kritik des Schularistotelismus hinaus, die leitenden Gesichtspunkte des dogmatischen Systems von der historischen Forschung bewußt zu unterscheiden. Damit wurde nicht schon die traditionelle Dogmatik bestritten, aber die Unterscheidung von dogmatischer Geltung und historischem Stoff wurde noch stärker als bislang betont, nämlich auch methodisch fixiert. Im Zuge dieser Entwicklung, für die an erster Stelle der philosophische Kollege des Thomasius in Halle und nachmalige Jenenser Theologe Johann Franz Budde(us) genannt werden muß⁸, konnte innerhalb der Theologie eine historische Fachwissenschaft entstehen. Sie entwickelte ein kritisches Moment gegenüber den überlieferten Geschichtsvorstellungen, stellte jedoch das dogmatisch Relevante, also etwa die biblische Geschichte als kanonisch geltende, nicht in Frage.

Diese neue Historie konnte aber immerhin die Geschichte des Christentums, sogar die der protestantischen Konfessionen, als menschliche Geschichte schreiben – absehbend von dogmatischen Geltungsansprüchen, nämlich in Unterscheidung der Geschichtsschreibung vom Glauben des Geschichtsschreibers. An die Stelle der apokalyptischen Darstellung der Geschichte unter dem Gegensatz von Gottesreich und Teufelsreich, von Gnade und Sünde, von Orthodoxie und Häresie, trat daher eine „pragmatische“ Darstellung des Zusammenhanges der menschlichen Meinungen, Absichten und Taten, die im ganzen von der göttlichen Vorsehung bestimmt, im einzelnen aber von menschlichen Tätern verantwortet waren. Die bedeutenden Namen, die für die philologisch-historische Observation und Kritik in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stehen, vertreten zugleich diese *pragmatische Geschichtsschreibung*: die Schüler Buddes Johann Georg Walch und Jacob Brucker, sowie insbesondere Christoph Matthäus Pfaff, Johann August Ernesti, Johann Lorenz Mosheim, Johann David Michaelis, Christoph August Heumann⁹.

Die drei letzten Namen weisen zugleich darauf hin, daß die neue, 1734/37 gegründete Universität Göttingen und in ihr die Theologische Fakultät dieser Entwicklungsstufe zugehört. Unter dem Vorzeichen einer gemäßigten Dogmatik, einer „moderierten Lehrart“, welche die Geltung der fundamentalen Glaubensartikel nicht antastete, im übrigen aber die Freiheit des Gewissens und die religiöse Toleranz einschloß, sollte die Theologische Fakultät der unvoreingenommen philologischen und historischen Arbeit dienen¹⁰.

2 Dogmenhistorie

2.1 Die eklektische Prämisse schützte freilich nicht nur das historische Interesse vor dogmatischen Ansprüchen, sondern legte zugleich das Verhältnis beider gleichsam still. Sie konnte in der Theologie daher nur solange für zureichend gelten, als das dogmatische Interesse sich nicht seinerseits wesentlich und willentlich von der traditionellen Dogmatik abgelöst hatte. Eine solche Ablösung vollzog sich in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts; weniger ausdrücklich natürlich unter den Philologen und Historikern in der Theologie, zunehmend entschieden, ja fördernd bei den Praktikern und

Dogmatikern. Die Gründe dafür liegen sicherlich auch im Fortgang der historischen Arbeit und ihrer Nötigung zur historischen Kritik; aber nicht in ihr allein und als solcher. Entscheidend wurde vielmehr die Verknüpfung von theologischen Motiven, die bis dahin nur getrennt wirksam gewesen waren: die eklektische Historiographie im Stile Buddes, die rationale Systematik nach dem Vorbild Christian Wolffs und die fromme Innerlichkeit des Halleschen Pietismus. Die gegenseitige Durchdringung und Entwicklung dieser Motive, die sich im ersten Jahrhundertdrittel noch geradezu ausschlossen, da sie in „Parteien“ beheimatet waren, ist zunächst freilich weniger ein wissenschafts- als vielmehr ein *frömmigkeitsgeschichtliches* Datum. Denn möglich und zugleich erforderlich wurde sie kraft einer veränderten Mentalität, die an die Stelle der besonderen, allmählich obsoleten pietistischen Maßstäbe für christliche Religion und Theologie die allgemeinere Anforderung religiös-moralischer „Empfindung“ setzte. In dieser Selbsterfahrung konnte sich die sonst bloß rationale Subjektivität des wolffianischen Denkens zur frommen vertiefen und konnte sich die sonst bloß irrationale Objektivität, auf die sich die pietistische Frömmigkeit begründet hatte, zu einer vernünftig darstellbaren und geschichtlich ausweisbaren erweitern.

Die frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung zu diesem neuen, so frommen wie aufgeklärten Typus von Religiosität vollzog sich unter dem extensiven literarischen, aber auch unter dem intensiven persönlichen Einfluß holländischer und englischer, in der humanistischen und spiritualistischen Tradition stehender Theologen und Philosophen wie Lord Shaftesbury, Joseph Butler, Samuel Crell und James Foster. Dafür seien hier nur drei besonders wichtige Namen genannt: der Hallenser Siegmund Jacob Baumgarten, durch seine ausgebreiteten historischen Arbeiten, seine zahlreichen Übersetzungen von und Berichte über die ausländische Literatur und dann durch seine vielen Schüler einflußreich; Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, der pädagogisch wirksame Braunschweiger Hofprediger und Gründer des Collegium Carolinum (1745), Vorläufers der Technischen Universität; sowie der um die Aufklärung der Pfarrerschaft verdiente Berliner Konsistoriale Johann Joachim Spalding, Verfasser eines seit 1748 viele Male aufgelegten Grundbuchs der theologischen Aufklärung über *Die Bestimmung des Menschen*¹¹.

Die von der veränderten, aufgeklärt-frommen Religiosität ausgehende Theologie stellt dann allerdings sogleich auch ein neues *wissenschaftsgeschichtliches* Datum dar. Denn sie durfte sich zugleich als aufgeklärt und als christlich verstehen: als aufgeklärt, da sie das empirische Phänomen religiöser Selbsterfahrung vernünftig darlegen konnte; als christlich, da sie die ausgearbeitete und vollständige Verwirklichung dieser Religiosität „christlichen Glauben“ nennen und als eine „fromme Empfindung“ beschreiben konnte, die durch die göttliche „Offenbarung“ in Christus hervorgerufen wurde. Diese neue Theologie begründete sich also religionsphilosophisch und offenbarungstheologisch zugleich. Daß sie etwas Neues war, wurde von ihren Gegnern durchaus erkannt: Die von den oben Genannten und ihren Schülern seit den fünfziger Jahren ausgebildete Theologie wurde nach literarischem Beispiel „Neologie“ genannt¹².

Tatsächlich waren die Neologen, gemessen an der dogmatischen Tradition, zunehmend deutlich heterodox. Das muß hier deshalb gesagt werden, weil die aufgeklärt-fromme Selbsterfahrung, die nun zum Prinzip von Theologie wurde, dieser nicht nur veränderte praktische Zwecke setzte (das tat sie, ihrer eigenen Verfassung entsprechend, in erster Linie), sondern auch deren theoretische Inhalte tiefgreifend beeinflusste; und hier ist am wichtigsten, daß das neue Prinzip von Theologie die überlieferte Zuordnung von *Historie* und *Dogma* sprengte. Denn nun war nicht mehr das tradierte, für objektiv

genommene Dogma, sondern die empirische religiöse Subjektivität der Träger des dogmatischen Anspruchs der Theologie auf gültige Wahrheit; und diese Subjektivität war an der historischen Tradition allerdings interessiert, sofern sie sich auf diese stützen konnte, aber sie stellte sich sofort kritisch zur historischen Tradition, wo diese sie im Stich ließ oder gar widersprach. Darum hat die theologische Aufklärung ein zweideutiges Verhältnis zur Geschichte, und darum setzt sie das kritische Potential der historischen Methode gegenüber jeder autoritativ auftretenden historischen Tradition, also gegenüber der dogmatischen, grundsätzlich frei. Zwar setzte auch sie, als fromme, sich einen geschichtlichen Grund voraus; aber diesen setzte sie sich, als aufgeklärte, wirklich selbst, das heißt frei voraus. Wie ausschließlich nur durch sich selbst die aufgeklärt-fromme Subjektivität sich auf ihren geschichtlichen Grund bezog und von der Objektivität der geschichtlichen Vermittlung glaubte unabhängig zu sein, das spricht etwa J. W. F. Jerusalem so aus¹³:

Jetzt leugne man alle Wunder, man leugne die Erfüllung der Prophezeyungen, womit die unmittelbare Göttlichkeit dieser Wahrheyten [sc. des Christentums] bestätigt sind. [...] Alles was ich verlieren könnte, wäre dies, daß ich den Feinden dieser Lehre ihren göttlichen Ursprung nicht so deutlich zu beweisen wüßte. Mein Glaube aber bleibt unbeweglich. Meine Erfahrung ist mein Beweis.

Der „Simplicität“ des theologischen Prinzips entspricht die „Simplicität“ der offenbaren Wahrheit des Christentums.

Freilich hielt die theologische Aufklärung die geschichtliche Grundlage ihres Prinzips zunächst für sehr breit und glaubte, die vorurteilsfreie Untersuchung der Tatsachen der Geschichte würde durchweg für sie, für die Wahrheit einer aufgeklärten christlichen Religion sprechen. Aber diese Grundlage erwies sich schnell als immer schmaler, nicht nur aufgrund der von außen kommenden, etwa der deistischen Kritik am Christentum als einer angeblichen Offenbarungsreligion – die theologische Aufklärung selber arbeitete daran mit, hinter den angeblichen Wahrheiten der tradierten Dogmen die recht menschlichen Tatsachen der Geschichte zu entdecken. Denn sie konnte einen ihren eigenen moralischen und rationalen Anspruch dementierenden historischen Beweis für die Offenbarung von vornherein nicht führen wollen. Die Unmittelbarkeit der Beziehung der aufgeklärt-frommen Subjektivität auf die göttliche Offenbarung machte die *historische Methode* zu einer für die Theologie konstitutiven, sofern diese sich überhaupt auf die geschichtliche Größe „Christentum“ beziehen wollte; aber die historische Methode wurde sofort zur *historischen Kritik*, welche die zwischen Erfahrung und Offenbarung sich erstreckende dogmatische Tradition vor ihr Forum zog, wo sie sich, immer weniger überzeugend, historisch rechtfertigen mußte. ‚Objektive‘ Historie und ‚subjektive‘ Dogmatik gingen im Zeichen der Kritik an der dogmatischen Objektivität der Tradition zusammen. Diese historische Kritik des Dogmas ist die spektakuläre Seite der Theologiegeschichte der Aufklärung seit den sechziger Jahren.

2.2 Die Dogmenkritik der theologischen Aufklärung beginnt, und das dürfte jetzt verständlich sein, mit *historischer Apologetik*, nämlich mit der Verteidigung der Bibel als Offenbarungsurkunde, mit der Verteidigung des „historischen Glaubens“ an ihre Wahrheit. Seit den vierziger Jahren schon wurde die englische antideistische Literatur übersetzt, und sie wurde ergänzt durch eine reiche, den erzielten Auflagen nach zu urteilen bis in die siebziger Jahre sehr erfolgreiche Literatur zur „Rettung“ der geoffenbarten christlichen Religion gegen die „Naturalisten“ und „Freigeister“. Verfasser solcher Apologien sind keineswegs nur Theologen wie S. J. Baumgarten, J. W. F. Jerusalem oder Samuel Hermann Reimar, sondern beispielsweise auch Martin Knutzen, der phi-

losophische Lehrer Kants, der Mathematiker Leonhard Euler, der Naturwissenschaftler Albrecht von Haller oder der frühe G. E. Lessing¹⁴. Die Instanz der Verteidigung der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Offenbarungsurkunde, die gegenwärtige Frömmigkeit, trennte freilich die dazwischen liegende Geschichte als bloß menschliche ab und verteidigte die biblische Geschichte auf Kosten der Kirchengeschichte: Die historische Apologie der Lehre und des Vorbilds Jesu zog sogleich die Kritik der dogmatischen Tradition des Christentums nach sich.

Die neologische *Dogmenkritik* in der zweiten Jahrhunderthälfte braucht hier nicht im einzelnen dargestellt zu werden. Es sei nur bemerkt, daß sie überaus folgerichtig alle jene Elemente der tradierten Dogmatik ausscheidet, die derjenigen Verbindung von sittlicher Natur und übernatürlicher Gnade, von Moralität und Religion widersprechen, welche die aufgeklärt-fromme Selbsterfahrung als solche verkörperte; also die Lehren von der Erbsünde, der stellvertretenden Genugtuung Christi, der Rechtfertigung allein im Glauben, usw. Wichtig ist hier jedoch der methodische Aspekt dieser Dogmenkritik; denn sie bedeutet die historische Betrachtung der Dogmen – vordem ein Widerspruch in sich selbst. Jetzt aber ist die Konzeption einer *historia dogmatum* möglich, die wiederum zunächst apologetisch gemeint ist, aber sogleich kritisch wird. Sie soll, noch über die pragmatische Feststellung der menschlichen, fehlsamen Umstände der Lehrentwicklung hinaus, zwischen wahren und falschen Dogmen unterscheiden: Sie soll das Christentum von den überflüssigen Zusätzen und der abergläubischen Entstellung der Geschichte reinigen und das Wesentliche, die „reine Religionslehre“ aussondern. Was dann, mit einem neuen Ausdruck, das *Wesen des Christentums* heißt, ist am Maß der „Besserung und Gottseligkeit“, der „inneren moralischen Gründe“, der „zur Seligkeit notwendigen moralischen Empfindungen“ gemessen, oder wie die Formeln der praktischen, empirischen Religiosität sonst noch lauten¹⁵.

Es dauerte darum keine dreißig Jahre, und der von Jerusalem oder Baumgarten gedachte apologetische Zweck war von seiner kritischen Instanz aufgezehrt: Der Schüler Baumgartens, *Johann Salomo Semler*, überantwortet den gesamten „gotischen Kunstpalastr“ der Dogmenhistorie und damit der Dogmenkritik; denn, wie dann David F. Strauß endgültig formulieren wird, „die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte“¹⁶.

2.3 Es gibt nichts daran zu deuteln, daß die theologische Aufklärung in wesentlichen Punkten mit der dogmatischen Tradition gebrochen hat, sowohl mit der neueren, der protestantisch-konfessionellen, als auch mit der alten, patristisch-symbolischen. Gegen deren angeblich fortdauernde Verbindlichkeit, „falscher Religionseifer“ nach ihrer Meinung, beriefen sich die Neologen umso betonter auf das reformatorische *Schriftprinzip*, das ja zugleich ein Prinzip der Traditionskritik gewesen war, und riefen den Reformator Martin Luther als „Schutzengel für die Rechte der Vernunft, der Menschheit und christlichen Gewissensfreiheit“ an wie Friedrich G. Lüdke, der Theologe der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“¹⁷. Doch kommt jetzt die Zweideutigkeit des reformatorischen Schriftprinzips, seiner Aufspaltung der Geschichte in menschliche Tradition einerseits und kanonische Bibel andererseits, voll zum Austrag. Zum einen verlieren die kirchlichen Lehrentscheidungen ihren dogmatischen Kontext; Symbole und Konfessionen werden, ganz positivistisch, zum zufällig hier oder dort geltenden, von der Obrigkeit festgestellten Kirchengesetz. Zum andern macht die Unmittelbarkeit, mit der sich die Dogmenkritik auf die Offenbarung bezieht, die *Offenbarungsurkunde* selber zum Opfer historischer Kritik. Wiederum war es apologetisch gemeint, wenn jetzt die Lehr-

bücher des christlichen Glaubens (was früher „Dogmatik“ geheißen hatte) sich auf biblische Formulierung beschränken oder sich als „Wörterbuch des Neuen Testaments“ präsentieren. Aber alles, was der Bibel als Lehre und Vorbild Jesu zu entnehmen war, verdankte sich derselben „praktischen“ Auslegung, die auch der Dogmenkritik zugrundelag: der auf die Beförderung moralischer Vollkommenheit und innerer Glückseligkeit abhebenden.

Diese Auslegung mußte auch innerhalb der Bibel zwischen dem Wesentlichen oder Gültigen und den zeitbedingten Umständen und Akkomodationen unterscheiden¹⁸: Die Dogmenkritik ging notwendigerweise in Bibelkritik über, nämlich in die Unterscheidung des Moralisch-Religiösen vom Historischen im biblischen Kanon selbst. Der hermeneutische Zusammenhang zwischen offener Religion, historischer Bibel und dogmatischer Interpretation, den die traditionelle Inspirationslehre zu fixieren versucht hatte, war damit aufgelöst. Folgerichtig fügte J. S. Semler den so lange aus der Geschichte ausgegrenzten biblischen *Kanon*, das wichtigste Datum der Inspirationslehre, wieder in die Geschichte ein; in seiner *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771/75) riß er den „Zaun“ nieder, den man um die biblischen Bücher gelegt habe – im Vollgefühl des Fortschritts, daß die mögliche Autorität der Bibel nunmehr allein auf ihrem „moralischen Unterricht“, auf ihren „Anleitungen zu innerer Besserung“ beruhe¹⁹.

Die theologische Aufklärung hat, und das ist ein erstes Ergebnis, das traditionelle Verhältnis von Dogma und Historie gründlich revolutioniert (dieses Wort benutzt sie schon 1782); denn sie unterzieht beide Größen dieses Verhältnisses einer tiefgreifenden Revision. An die Stelle des historisch tradierten *Dogmas* tritt die praktisch orientierte (scheinbar adogmatische) Konzeption eines „Wesens des Christentums“. Diese Konzeption ist die Grundlage eines freien Umgangs mit der *Historie*, in dem die Objektivität der Methode die gesamte Geschichte zum Gegenstand von Wissen macht, in dem aber die Subjektivität des (scheinbar adogmatischen) Glaubens aus der geschichtlichen Überlieferung das ihr Gleiche als Bekanntes und immer schon Eigenes übernimmt und das ihr Unähnliche als Vergangenes und bleibend Fremdes abstößt. Wissenschaftstheoretisch bedeutet dies die Trennung von „Bibel“ und „Religion“, wie G. E. Lessing sagt, oder, wie bis heute nachwirkend J. S. Semler in seinem *Versuch einer freieren theologischen Lehrart* (1774/77) feststellt, die Trennung von *wissenschaftlicher Theologie* und gesellschaftlicher, das heißt: öffentlich geltender, aber auch privater, rein *moralischer Religion*. Die theologische Aufklärung war damit, die innerlich-unendliche, „moralische Unerschöpflichkeit des Christentums“ annehmend, bei der Freiheit von aller äußerlich-endlichen „historischen Religion“ angelangt²⁰.

3 Historische Dogmatik

Das aufklärerisch-theologische Pathos der Zuwendung zur Geschichte zum Zweck der Befreiung von ihren Ansprüchen auf die Gegenwart ist eine zutiefst zweideutige Erscheinung. Die Befreiung von aller historischen Religion konnte sich zwar in der Wirkungsgeschichte der reformatorischen Skepsis gegenüber der *fides historica* sehen, aber sie bedeutete die Unmöglichkeit überhaupt einer historischen Legitimation des Christentums. Die Theologie, als Wissenschaft des historischen Phänomens „Christentum“, konnte nur historisch relativieren, und das gegenwärtige Christentum stellte alle historischen Rekurse unter die Bedingung ihrer Subjektivität. Im neuen, von der aufgeklärten Religion getragenen Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Christentums

einschließlich seiner Lehren, standen die *Relativität* der Geschichte und die *Absolutheit* der empirischen Subjektivität in unvermitteltem Gegensatz. Das Geschichtsbewußtsein der theologischen Aufklärung versteht daher die Geschichte als einfachhin anderes *Außeres* und setzt sich selbst als von der äußeren Geschichte nicht abhängige, allenfalls zufällig durch sie ausgebildete, ihrem Wesen nach freie *Innerlichkeit* an. Das Geschichtsbewußtsein der theologischen Aufklärung ist, mit einem andern und bald gebrauchten Wort, *abstrakt*. So jedenfalls, oder mit dem Schlagwort der „geschichtslosen Verstandesaufklärung“, urteilte die nächste, um die Jahrhundertwende auftretende Generation²¹.

3.1 Dieses Urteil muß man gerechterweise in doppelter Hinsicht einschränken. Zum einen ergriff die theologische Aufklärung selber schon die Möglichkeit, die geschichtliche Vermittlung von Religion sich anzueignen, dort nämlich, wo ihr Prinzip an sich konkret war, also an der *empirischen* Konstitution der aufgeklärt-frommen Subjektivität. Im Verlauf der zweiten Jahrhunderthälfte lassen die Neologen die physikotheologische Erklärung der Religion aus der Beziehung des Menschen zu Natur hinter sich, erweitern aber auch ihren eigenen religionsphilosophischen Ansatz bei dem „natürlichen“ Selbstverhältnis des Menschen um die *geschichtliche* Erklärung des empirischen Phänomens der Religiosität. Im Blick auf das Individuum ist der anspruchsvolle Ausdruck hiervon die religiöse und theologische *Autobiographie*. Im Unterschied zu früheren, weitgehend normativ stilisierten, das Falsche und das Wahre kontrastierenden Autobiographien ist ihr Thema jetzt die lebens- und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung: der Zusammenhang, der die dogmatischen und sozialen Brüche übergreift, denen das Jahrhundert der Aufklärung und in ihm der Einzelne, übrigens oft als aufgeklärter Sohn eines der Überlieferung verpflichteten Vaters, ausgesetzt war. Solche Autobiographien, die wichtige Anregungen für die jetzt entstehende empirische Psychologie, die „Erfahrungsseelenkunde“ geben, sind von fast allen aufklärerischen Theologen erhalten; die von Johann Chr. Edelmann, Karl F. Bahrdt oder J. S. Semler sind nur die berühmtesten²².

Aber auch im Blick auf die Sozietät hat die theologische Aufklärung die geschichtliche Verfassung der empirischen Religiosität wahrgenommen und in zwei bis ins 20. Jahrhundert akzeptierten Formeln benannt. Die eine Formel, *Perfektibilität des Christentums*, spricht der christlichen Religion die Fähigkeit zu, sich im Laufe der Geschichte zu entwickeln und zu vervollkommen – ganz im Gegensatz zur früheren Theologie, die zwar einen Fortschritt zum Ende der Geschichte kannte, diese Eschatologie aber streng von der Geschichte und der praktischen Realisierung des Christentums, von den „Werken“ des Glaubens, unterschied (außer, wie gesagt, in den chiliastischen Strömungen). An die Stelle der überlieferten Orientierung an einer ursprünglichen *Norm* tritt die an einem gewiß überlieferten, aber immer besser auszubildenden *Motiv*. Die andere Formel verknüpft das empirische, eo ipso partikulare, jetzt aber zudem historisch partikularisierte Phänomen des Christentums mit der universalen Geschichte der Menschheit: *Erziehung des Menschengeschlechts*. Im Unterschied zum traditionellen Theologumenon von der pädagogischen Funktion des Gesetzes hinsichtlich der Empfänglichkeit des Menschen fürs Evangelium wurden nun Gesetz und Evangelium, daß heißt die Offenbarung insgesamt, insofern sie autoritativ ergangen und statutarisch festgelegt war, als eine der frühen, kindlichen Stufe der Menschheit angepaßte Äußerung Gottes betrachtet. Mit diesen beiden Wendungen, denen natürlich biblische Vorstellungen zugrundeliegen und die, etwa in der hermeneutischen Theorie der Akkomodation, eine lange theologische Vorgeschichte hatten, versucht die theologische Aufklärung, ihre

Selbstunterscheidung von der Überlieferung zugleich als Zusammenhang mit ihr zu kennzeichnen²³. Diese Formeln stehen zugleich für eine Korrektur der systematischen Überbeanspruchung der philosophischen und theologischen Theorie von der göttlichen Vorsehung; eine Überbeanspruchung, die dem 18. Jahrhundert das Theodizeeproblem zur unlösbaren, weil scheinbar rationalen Aufgabe machte. Wogegen etwa J. F. W. Jerusalem bemerken kann²⁴:

... die Vernunft kennt sich selbst viel zu wenig, als daß sie das Maaß ihrer Kräfte und Sicherheit bestimmen könnte. Die Geschichte der Menschheit, die auch ihre Geschichte ist [!], kann uns allein die Anleitung geben.

Noch in einer zweiten Hinsicht muß man mit dem Tadel an der historischen Abstraktheit des Prinzips der theologischen Aufklärung zurückhalten. Denn dank dieses Prinzips konnte sich die Theologie im Laufe des 18. Jahrhunderts mit der wissenschaftlichen Historie und speziell mit der historischen Kritik der Bibel versöhnen (weshalb die Neologen der Herausgabe der Wolfenbütteler Fragmente, das heißt der radikalen Christentumskritik S. H. Reimarus' durch G. E. Lessing 1774/77 recht kühl aufnehmen konnten). Jenes Prinzip ermöglichte auch, den Tatbestand zu begreifen, daß die wissenschaftliche Funktion der Theologie im ganzen eine andere geworden war. Einst die *Leitwissenschaft* von Wissenschaft überhaupt, das heißt die mit der Prüfung der Wahrheit überhaupt betraute Fakultät, hat sie diese Funktion, wie Immanuel Kant gegen Ende des Jahrhunderts feststellen wird, an die Philosophie verloren. Die Selbsteinschätzung der theologischen Aufklärer, „philosophisch aufgeklärte Theologen“ zu sein, ist der Ausdruck für die nicht leichte Bescheidung damit, daß die Theologie zur *Fachwissenschaft* geworden war – eine Bescheidung, die strukturell durchaus der einstigen Verantwortung der Theologie für die Philosophie entsprach; so daß Lessings Vorwurf, das „vernünftige Christentum“ der Neologen vermische Theologie und Philosophie zum Schaden von Vernunft und Christentum gleichermaßen, sicherlich zu kurz griff²⁵.

Übrigens entsprach dieser theoretischen Neuorientierung auch das praktische Verhalten der theologischen Aufklärer, das in seinem Eifer, auch Übereifer, später dem Spott anheimfiel, dessen zeitgenössische Bedeutung für die Ausbildung einer bürgerlichen Öffentlichkeit jedoch nicht unterschätzt werden darf. Ihre ausgedehnten Aktivitäten für pädagogische, soziale, ökonomische Reformen zum öffentlichen Nutzen wären nicht möglich gewesen, wenn die Theologen ihre neue, zwar durchaus noch besondere, aber auch beschränkte Rolle in einem nicht mehr primär religiös definierten politischen Kontext nicht hätten akzeptieren können.

3.2 Auf der andern Seite läßt sich das Defizit im Geschichtsbewußtsein der theologischen Aufklärung nicht übersehen. Es tritt schon darin zutage, daß ihre Formeln des Zusammenhangs mit der Geschichte zweideutig waren. Von der „Perfektibilität des Christentums“ konnte der sprechen, dem an der fortdauernden Bedeutung der christlichen Ursprünge in einer veränderten Zeit lag; aber auch der, dem die Ablösung von beschränkten Anfängen wichtig war. In der „Erziehung des Menschengeschlechts“ konnte die Zeit der Offenbarung und des Glaubens ebensogut für eine wesentliche, zur Sache in einem inneren Verhältnis stehende Zeit der Geschichte gelten, wie das bei J. F. W. Jerusalem oder bei J. G. Herder der Fall ist; sie konnte aber auch als eine nur äußerliche, zufällige Maßnahme angesehen werden, durch die der Vernunft sachlich nicht mehr zuteil geworden war, als sie grundsätzlich auch von sich aus hätte wissen können, wie das G. E. Lessing meint²⁶. Die theologische Aufklärung geriet also in das Dilemma von *Naturalismus* oder *Rationalismus* (der „absoluten Aufklärung“, in der die Unterscheidung

von Glaube und Vernunft überhaupt wegfiel) und *Biblizismus* oder *Supranaturalismus* (dessen positivistische Statuierung einer Offenbarung sich derselben autonomen Subjektivität verdankte); und sie konnte dies Dilemma nicht aus eigenen Möglichkeiten überwinden. Sie konnte, mit andern Worten, nicht entscheiden, was „wahre Aufklärung“ sei²⁷.

Kraß trat dieses Defizit zutage, als das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 die friderizianische, liberale Religions- und Theologiepolitik beendete. Die Proteste etwa der Hallenser Fakultät oder die Rücktritte einzelner führender Theologen wie J. J. Spalding änderten nichts daran, daß der Widerstand nur für einzelne Wissenschaftler oder für die Wissenschaft als solche begründbar war. Es gibt eine spektakuläre Ausnahme, J. S. Semlers *Verteidigung des königlichen Edikts* (1788) – sie ist jedoch scheinbar; denn Semler bekräftigt hier nur nochmals die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion, die er seit dem Fragmentenstreit 1774/77 vorgetragen hatte, bekräftigt also nochmals die Freiheit der aufgeklärt-frommen Subjektivität gegenüber der historischen und sozialen Objektivität, der „Lehrordnung der äußeren Gesellschaft“. Aber jetzt, im Konflikt beider Größen, zeigte sich, daß ihre Zuordnung nicht hinreichend begründet war. Semler ergriff die Flucht nach vorn und schrieb dies in der Trennung zweier Klassen von Theologen fest: der von dogmatischen Verpflichtungen freien *Wissenschaftslehrer* und der an staatlich sanktionierte Symbole gebundenen *Kirchenlehrer*. Natürlich dementierte jede Theologenbiographie eine solche Trennung, und so blieb Semler nichts übrig, als sie in die Kirchenlehrer selbst zu verlegen, die nun innere Denkfreiheit genießen sollten und zugleich die äußere Bekenntnisbindung vollstrecken mußten. Die hierzu nötigen Annahmen der moralischen Unvollkommenheit der meisten und der allein durch sich selbst überzeugten religiösen Innerlichkeit der Aufgeklärten²⁸ zeigen, daß diese Innerlichkeit vor ihrer äußeren, geschichtlichen Vermittlung die Augen verschließen mußte.

Die theologische Debatte um die „wahre Aufklärung“ mußte darum zugleich die Kritik der theologischen Aufklärung in eigener Sache bedeuten, die Kritik an ihrer historischen Abstraktheit als einer zugleich religiösen. Positiv formuliert, bestand die Aufgabe nunmehr darin, den *Selbständigkeitsanspruch* und die *Vermittlungsbedürftigkeit* der religiösen Subjektivität innerlich zu verknüpfen. Ansätze zur Lösung dieser Aufgabe sind schon seit den sechziger Jahren zu beobachten; sie gehen von der Entdeckung aus, daß die Sprache der Ort ist, an dem die religiöse Subjektivität und die historische Objektivität sich immer neu vermitteln. Diese Entdeckung bedeutete eine ganz neue Schätzung der historischen Dokumente als sprachlicher Zeugnisse, das heißt als authentische und religiös äquivalente Zeugnisse einer historischen Individualität; und sie bedeutete ein neues Selbstverständnis der Theologie als einer nicht abstrakt-systematisch, sondern nach „historischem Plan“ konstituierten Wissenschaft. Diese Einsichten sprechen etwa Johann Georg Hamann oder J. G. Herder, in anderer Weise auch Friedrich Christoph Oetinger aus²⁹. Mit der ebenfalls neuen Denkart des Kritizismus und der transzendentalen Dialektik schreiten die Religionsphilosophien D. E. Friedrich Schleiermachers und Georg Wilhelm Friedrich Hegels diesen Weg vollends aus. Beide können je auf ihre Weise die *dogmatische Absolutheit* und die *historische Relativität* der Theologie als der Wissenschaft von Offenbarung in der Geschichte verknüpfen. Sie begründen, daß auch die theologische Dogmatik eine historische Disziplin darstellt, deren Thema gleichwohl das Absolute ist³⁰.

Die Historisierung der Theologie, welche die theologische Aufklärung eingeleitet,

aber noch nicht auf sich selbst angewandt hat, ist damit prinzipiell geworden. Inwiefern auch dieses Ziel noch nicht das letzte sein konnte, steht hier nicht mehr zur Verhandlung.

- 1 Gotthold Ephraim Lessing: Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777]. In: Werke, hrsg. von Herbert G. Göpfert. Bd 8, München 1979, S. 12.
- 2 Gotthold Ephraim Lessing: Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt [1778]. In Werke (wie Anm. 1), S. 130; vgl. S. 10.
- 3 Darin ist die im einzelnen sehr weit auseinandergehende Forschung einig, auch die klassischen Arbeiten von Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929; Neudruck: Hildesheim 1964; Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich 1946, 3. Auflage 1960; Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Gütersloh 1949–1954, 4. Auflage 1968. Zu den jüngsten, durchaus noch problematisch unter den Bedingungen der Folgen der Aufklärung stehenden Darstellungen vgl. Martin Schmidt: Artikel Aufklärung, II. Theologisch. In: Theologische Realenzyklopädie [TRE]. Berlin/New York 1977 ff., Bd 4, Sp. 594 ff.; sowie Martin Greschat: Gestalten der Kirchengeschichte. Bd 8: Die Aufklärung. Stuttgart 1983.
- 4 Zugängliche Quellen hierzu bei Carl Heinz Ratschow: Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Teil I, Gütersloh 1964, § 2; Walter Sparn: Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1976, S. 30 ff.
- 5 Martin Luther: Der 127. Psalm ausgelegt [1524]; Vorrede zur Historia Galeatii Capellae [1538]. In: Sämtliche Werke. Weimar 1883 ff., Bd 15, S. 373; Bd 50, S. 383; Philipp Melanchthon: Vorrede zum Chronicon des Johann Carion [1558]. In: Corpus Reformatorum. Halle 1834 ff., Bd 12, S. 712 ff. Vgl. Reinhard Schwarz: Die Wahrheit der Geschichte im Verständnis der Wittenberger Reformation. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76 (1979), 159 ff., sowie Gunter Scholtz: Artikel Geschichte, Historie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh]. Basel 1971 ff., Bd 3, Sp. 344 ff., bes. Sp. 352 ff.
- 6 Quellen hierzu bei Carl Heinz Ratschow (wie Anm. 4), § 12.
- 7 Vgl. Christian Thomasius: Einleitung zur Vernunft-Lehre, Halle 1691 (Neudruck hg. v. Werner Schneiders, Hildesheim 1968); Johann Georg Walch: Philosophisches Lexicon (1726), 4. Auflage Leipzig 1775, sub verbo; Helmut Holzhey: Philosophie als Eklektik. *Studia Leibnitiana* 15 (1983), 19 ff. [Zur Physik siehe F. Krafft: Der Weg von den Physikern zur Physik an den deutschen Universitäten. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 1 (1978), 123–162.]
- 8 Johann Franciscus Buddeus (a): Institutiones Philosophiae Eclecticae. 3 Bde, Halle 1697–1703; derselbe (b): Isagoge historico-theologica ad Theologiam universam singulasque eius partes. Leipzig 1727; vgl. Eberhard H. Pälz: Artikel Buddeus (Budde), Johann Franz. In: TRE (wie Anm. 3), Bd 7, 316 f.
- 9 Zur Bibliographie vgl. Hans-Walter Krumwiede: Geschichte des Christentums. Bd 3 (Neuzeit), Stuttgart 1977, S. 83 ff.; zum Begriff vgl. M. Hahn: Artikel Geschichte, pragmatische. In: HWPh (wie Anm. 5), Bd 3, Sp. 401 f.
- 10 Gerlach Adolf Freiherr von Münchhausen: Votum vom 16. April 1733; Johann Lorenz von Mosheim: Entwurf der Statuten der Theologischen Facultät [Juli 1735] In: Emil F. Röessler: Die Gründung der Universität Göttingen. Göttingen 1855, S. 33 f. und 270 ff.; Notker Hammerstein: Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung. *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), 73 ff.
- 11 Martin Schloemann: Siegmund und Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprottestantismus. Göttingen 1974; Karl Aner (wie Anm. 3), S. 64 ff., 144 ff.; Dominique Bourel: La vie de J. J. Spalding. Problèmes de la théologie allemande au XVIII^e siècle. Paris 1980.
- 12 Vgl. Gottfried Hornig: Artikel Neologie. In: HWPh (wie Anm. 5), Bd 6, Sp. 718–720.
- 13 Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (a): Zweite Sammlung einiger Predigten. Braunschweig 1752, S. 306; derselbe (b): Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Zweyter Theil, Braunschweig 1772, (2. Auflage 1774), S. 9.
- 14 Vgl. Karl Aner (wie Anm. 3), S. 18, 28 f. Zum europäischen Zusammenhang von Kritik und Apologetik vgl. Paul Hazard: Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert. Hamburg 1949, S. 83 ff., 121 ff.
- 15 So etwa Johann Joachim Spalding: Die Bestimmung des Menschen [1748]. 5. Auflage, Leipzig 1768, S. 3;

- Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Erster Theil, Braunschweig 1768 (4. Auflage, 1774), S. 308ff.; vgl. Rolf Schäfer: Artikel Christentum, Wesen des. In: HWPh (wie Anm. 5), Bd 1, Sp. 108ff.
- 16 David Friedrich Strauß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Bd 1, Tübingen/Stuttgart 1840, S. 71.
- 17 Friedrich Germanus Lüdke: Vom falsche Religionseifer. Berlin 1767; Über Toleranz und Gewissensfreiheit. Berlin 1774, S. 204.
- 18 Wilhelm Abraham Teller (a): Lehrbuch des christlichen Glaubens. Helmstedt 1767; derselbe (b): Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre. Berlin 1772, Vorrede; derselbe (c): Die Religion der Vollkommnern [...] als Beylage zu desselben Wörterbuch und Beytrag zu einer Philosophie des Christentums. Berlin 1792.
- 19 Johann Salomo Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Erster Theil, Halle 1771, Vorrede; gegen Gottfried Hornig: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (Göttingen 1961), ist zurecht auf das moralisch-praktische Motiv und Kriterium der Semlerschen Bibelkritik und auf ihren darin unlutherschen Charakter hingewiesen worden, so von Wolfgang Schmittner: Kritik und Apologetik in der Theologie Johann Salomo Semlers. München 1963; Klaus Scholder: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Heinz Liebing u. a. (Hrsgg.): Geist und Geschichte der Reformation. Festschrift für Hanns Rückert. Berlin 1966, S. 460ff.; hier S. 474f.
- 20 G. E. Lessing (wie Anm. 2), S. 131ff.; Johann Salomo Semler (a): Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam. Halle 1774, Praefatio; derselbe (b): Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig 1786, besonders S. 142ff. Vgl. E. Hirsch (wie Anm. 3), Bd 4, S. 48ff.; Johannes Wallmann: Johann Salomo Semler und der Humanismus. In: R. Toellner (Hrsg.): Aufklärung und Humanismus. Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Heidelberg 1980, S. 201ff.
- 21 So etwa Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, bes. S. 144, 155, 277; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie [1822]. In: Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer u. a. Frankfurt am Main 1970, Bd 11, S. 42ff., hier S. 48, 50. Vgl. auch Theodor Mahlmann: Artikel Aufklärung, II. In: HWPh (wie Anm. 5), Bd 1, Sp. 633ff.
- 22 Vgl. Gustav Adolf Benrath: Artikel Autobiographie. In: TRE (wie Anm. 3), Bd 4, 772ff.; speziell zur „Erfahrungsseelenkunde“ vgl. Robert Minder: Glaube, Skepsis, Rationalismus, dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz. Frankfurt am Main 1974.
- 23 Vgl. Gottfried Hornig: Perfektibilität. *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), 221ff.; Rainer Piepmeier: Artikel Erziehung des Menschengeschlechts. In: HWPh (wie Anm. 5), Bd 2, Sp. 735ff.
- 24 J. F. W. Jerusalem (wie Anm. 13), S. 13. Es scheint übrigens, daß der deutsche Kollektivsingulär „die Geschichte“ sich der theologischen Aufklärung verdankt; ihn gebraucht schon Theodor Christoph Lilienthal: Die gute Sache der in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen Göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. Königsberg 1750, S. XXf.; hierher zu rechnen wäre auch die deutsche Übersetzung von Johann Valentin Andreä: Christianopolis [1619] durch David Samuel Georgi. Eßlingen 1741, Kap. 71: Von der Geschichte. Sonst vgl. Reinhart Koselleck: *Historia magistra vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte [1967]. In: *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1979, S. 38ff., bes. S. 50ff.
- 25 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten [1798]. In: Werke, hrsg. von Wilhelm Weischedel. 3. Auflage, Darmstadt 1975, Bd 6, S. 261ff.; hier S. 285f., 291, 296f.; Ludwig Timotheus Spittler: Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen [1782]. 3. Auflage 1792, § 58 (S. 506); Gotthold Ephraim Lessing: Brief an seinen Bruder Karl vom 2. Februar 1774. In: Werke (wie Anm. 1), Bd 7, S. 800f.
- 26 Johann Gottfried Herder (a): Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit [1774]. In: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin 1877f., Bd 5, S. 475ff., bes. S. 487f., 565f.; derselbe (b): Briefe, das Studium der Theologie betreffend [1781], 26. Brief. Ebendort, Bd 10, S. 284ff.; Gotthold Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts [1780]. In: Werke (wie Anm. 1), Bd 8, S. 489ff., bes. §§ 4, 85, 86. Vgl. Hermann Timm: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd 1, Frankfurt am Main 1974, S. 15ff., 275ff.
- 27 Vgl. Werner Schneiders: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg/München 1974.
- 28 J. S. Semler (wie Anm. 20/b), S. 142ff.; derselbe: Vertheidigung des Königlichen Edikts vom 9. Juli 1788 wider die freimüthigen Betrachtungen eines Ungenannten. Halle 1788; vgl. Hans-Eberhard Heß: Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Diss. Berlin 1974.

- 29 Vgl. Sven-Aage Jørgensen: Hamanns hermeneutische Grundsätze. In: R. Toellner (wie Anm. 20), S. 219ff.; Oswald Bayer: Selbstverschuldete Vormundschaft. Hamanns Kontroverse mit Kant um die wahre Aufklärung. In: Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen. Tübingen 1981, S. 66ff.; Klaus Scholder: Herder und die Anfänge der historischen Theologie. *Evangelische Theologie* 22 (1962), 425ff.; Dieter Gutzen: Die Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert. Bonn 1972; Rainer Piepmeier: Oetinger im Zusammenhang der Entstehung der Neuzeit. Diss. Münster 1976.
- 30 Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums [1811/1830], hrsg. von Heinrich Scholz. Leipzig 1910, §§ 195ff.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion [1821/1831]. In: Werke (wie Anm. 21), Bd 16, S. 27ff., 151ff. Zur Besonderheit des Philosophen Hegel gegenüber dem Theologen Schleiermacher in dieser Hinsicht vgl. Friedrich Wilhelm Graf/Falk Wagner: Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart 1982.

Anschrift des Verfassers: Privatdozent Dr. Walter Sparn, Herzog August Bibliothek, Bereich Forschung und Kultur, Schloßplatz 4, D-3340 Wolfenbüttel.