

INHALT

Vorwort	5
Gerold Prauss Das ontologische Problem von Ding und Eigenschaft	7
Günter Abel Einzelding- und Ereignis-Ontologie	21
Holger van den Boom Das ontologische Interesse	51
Rainer Habermeier Klassische Ontologie und Relativismus	67
Friedrich Rapp Metaphysische Systeme und Wissenschaftliche Theorien - Ein Strukturvergleich	99
Christoph Hubig Ontologie des Kunstwerks	115
Ulrich Johannes Schneider Zur "Konstruktion des Gegenstandes" in den Geistes- wissenschaften - Eine historische Anmerkung	135
Herbert Hörz Gesetz und Zufall	157
Hans Poser: Wovon handelt ein Gedankenexperiment?	181
Hans-Werner Schütt Die Synthese des Harnstoffs und der Vitalismus	199
Ingolf Biehuseu Ontologische Implikationen der chemischen Nomenklatur	215
Herbert Mehrtens Anschauungswelt versus Papierwelt - Zur historischen Interpretation der Grundlagenkrise der Mathematik	231
Hans-Georg Lichtenberg Analytizität und logische Erkenntnisquelle bei Frege	277
Personenregister	323

Ontologie und Wissenschaft

Philosophische und wissenschaftshistorische Untersuchungen
zur Frage der Objektkonstitution

Kolloquium an der
Technischen Universität Berlin, WS 1982/83

Herausgegeben von Hans Poser und Hans-Werner Schütt

Mit Beiträgen von G. Abel, I. Biehuseu, H. van den Boom, R. Habermeier,
H. Hörz, Ch. Hubig, H.-G. Lichtenberg, H. Mehrtens, H. Poser, G. Prauss,
F. Rapp, U. J. Schneider, H.-W. Schütt

TUB-DOKUMENTATION Kongresse und Tagungen

Berlin 1984

Heft 19

ULRICH JOHANNES SCHNEIDER (BERLIN)

ZUR "KONSTRUKTION DES GEGENSTANDES" IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN - EINE
HISTORISCHE ANMERKUNG

*Die Aprioris aller Forschung sind nicht selber a priori abzuleiten, sondern entstehen im denkenden Verkehr mit dem Objekt und bewähren sich an ihrer Fruchtbarkeit, wodurch der ganze Gedanke der Erzeugung des Gegenstandes durch Denken sehr bedeutend eingeschränkt wird.
(Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, 1922)*

Einleitung

Daß Gegenstand einer Geisteswissenschaft nur sein könne, was dazu gemacht wird, ist selber philosophische Rede von dem, was nicht ist, aber sein soll.

Die allgemein unterstellte 'uneigentliche' Ontologie der Geisteswissenschaften wird in dem Satz formuliert, sie konstituierten sich und ihren Gegenstand, indem sie diesen konstruierten. Anders als die das 'Gegebene' erforschenden Naturwissenschaften stellten sich die Geisteswissenschaften Literatur, Kunst, Musik, Religion und Philosophie vor als etwa geistig 'Gemachtes', das - als Vergangenes - gedacht werden müsse. Die philosophische Metapher 'Konstruktion' hat in dieser Redeweise den ursprünglichen, rationalistischen Sinn einer Erkenntnis durch schöpferische Vernunft behalten, insofern gesagt wird, daß die Geisteswissenschaften ihre Gegenstände denken müßten, um sie zu haben.

Wie immer Konstruktion genauer bestimmt wird, ob beispielsweise logisch als Begründung, wissenschaftstheoretisch als Methode oder ideologiekritisch als Projektion, hängt vom jeweiligen Begriff der Geisteswissenschaft ab; daß Geisteswissenschaft konstruierendes Denken überhaupt sei, ist das eigentliche philosophische Problem. Es stellt sich mit Rücksicht auf die geschichtliche Ausbildung der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert als historisches Problem.

Erst seit dieser Zeit gibt es in Deutschland die akademische Tradition der philologischen Erforschung der Geistesgeschichte. Als Institution der bürgerlichen Gesellschaft verwalten die Geisteswissenschaften deren 'geistiges Erbe'. Was ihnen als Gegenstand gilt, Kultur und Geschichte vor allem

der europäischen Nationen, war Konstrukt im Sinne des Historismus: vergangenheitsbewältigende Aneignung zur Selbstbegründung, ein "umgekehrter Ahnenkult"¹.

Wenn solche Arbeit am Kanon der bürgerlichen Bildung forschungspragmatisch also einerseits die Probleme des Historismus impliziert, so sind es wissenschaftslogisch die der Hermeneutik², welche als Methode der Geisteswissenschaften deren Fixierung auf Texte (Bilder, Partituren) bestimmte. Die immanente Auslegung begriff ihre Gegenstände, unter den ästhetischen Normen des Klassischen und des Originellen, als Kunstwerke. Konstruiert war damit die exklusive Repräsentativität der Texte in intersubjektiv verbürgter Anerkennung.

An solche, mit den Stichworten Historismus und Hermeneutik hier nur grob umrissene historische Gestalten der Konstruktivität richtet sich die philosophische Frage nach den Bedingungen von konstruierendem Denken in den Geisteswissenschaften. Zur Antwort mag der philosophischen Absicht eine historische Untersuchung genügen, welche die Entstehung des geisteswissenschaftlichen Denkens anzeigen soll. Als Beispiel dient die Bibelwissenschaft zur Zeit ihres sogenannten 'Durchbruchs' zum historischen Denken³ am Ende des 18. Jahrhunderts. Sie mag hier als Geisteswissenschaft gelten, weil sie historisch auf Texte geht.

Ob aber mit der durch Lessing provozierten 'Leben-Jesu'-Debatte die biblische Theologie als historische Wissenschaft im Sinne des 19. Jahrhunderts begonnen habe, wird erst Thema der Untersuchung sein⁴. Denn beim Rückgang auf den sogenannten Anfang darf nicht fälschlich das geschichtlich Frühere als 'noch nicht' oder 'fast schon' Späteres gewertet werden. Darum soll die Analyse sich streng regional auf den bibelwissenschaftlichen Diskurs des 18. Jahrhunderts begrenzen, d.h. auf das, was zur Bibel ausgesagt ist. Daraus müssen sich einerseits die Bedingungen der Gegenständlichkeit des Bibeltextes, d.h. des konstruierenden Denkens der historischen Theologie, andererseits die Legitimation der geistesgeschichtlichen 'Ursprungslegende' erweisen lassen. Die Diskursanalyse muß also die Konstruktionshypothese der Theorie der Geisteswissenschaften einlösen, indem sie die (selbst wieder geschichtliche) Überlagerung von konstruierendem Denken und Konstruktionsbewußtsein (seit dem 18. Jahrhundert) problematisch nimmt.

Deshalb ist die Analyse in allen Schritten Kritik der traditionellen Geschichtsvorstellung und deren Behauptung von Beginn und Entwicklung des 'historischen Interesses', weil es geschichtslogisch "die Eigenschaft alles

Selbstverständlichen (ist), das eigentliche Problem zu enthalten und zu verdecken"⁵.

Diese Kritik des überlieferten Bildes der Theologiegeschichte gibt ein Modell für andere Geisteswissenschaften ab, insofern auch deren Selbstverständnis aus der Vorstellung lebt, man hätte immer nur seinen Gegenstand verschieden interpretiert, aber niemals verändert.

1. Rationalistische Aufklärung: H.S. Reimarus

Die durch Lessings Veröffentlichung der "Fragmente eines Wolfenbütteler Ungenannten" (1774, 1777, 1778) ausgelöste Debatte über Theologie und Religion markiert geistesgeschichtlich die Schlußphase der Aufklärungsepoche: religiöse Überzeugung (Glaube) und theologisches Wissen (Forschung) verweigern sich der kirchlichen Autorität (Dogma)⁶; Religion wird eine 'Angelegenheit des Menschen', wie der Berliner Propst J.J. Spalding ein Buch betitelt, ihre Geltung bleibt 'innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft', wie Kant schreibt⁷. So hätten am Ende des Jahrhunderts Frömmigkeit und Philosophie der Gedankenfreiheit in Religionsangelegenheiten zum Sieg verholfen, wobei Lessings Auseinandersetzung mit dem Deismus und Jacobis daran anschließende Erörterung des Atheismus als Schritte dieser Emanzipation figurierten⁸. Daß die Fragmente geistesgeschichtlich Epoche machten, soll also heißen, daß sie beispielhaft Religionskritik als Hauptanliegen der Aufklärung ausweisen⁹.

Tatsächlich beschuldigte der Autor, der Hamburger Orientalist Reimarus, in sozusagen aufklärerischer Weise die Apostel des Betrugs. Sie seien keineswegs fromme Jünger, sondern eigennützige Sektierer gewesen: "Es ist aus ihren eigenen Nachrichten klar, daß die Apostel und alle Jünger Jesu sich durch lauter zeitliche Absichten, nämlich teils der Hoheit und Herrschsucht, teils reicher Vorteile an Gütern, bewegen lassen, Jesu als einem weltlichen Messias nachzufolgen, und daß sie diese Hoffnung und Absicht bei seinem Leben nimmer fahren lassen, sondern noch nach seinem Tode äußern."¹⁰ Der Zweifel an der Wahrheit der Bibel betrifft hier die Autorität der Kirche, die das Werk der Apostel ja fortzusetzen vorgab.

Den Argumenten nach stehen die Fragmente in der Tradition der deistischen Polemik gegen das positive Christentum. Reimarus hat die englischen Deisten gekannt¹¹, es fällt nicht schwer, die Erkenntnis seiner Abhängigkeit von ihnen zum Argument wider seine Originalität zu wenden¹². Ein solcher Einwurf gegen Reimarus, wiewohl er dessen Feststellung für die Geistesgeschichte kompliziert, bringt deren Prinzip an den Tag: den Glauben an die Existenz

und Geschichte von untereinander durch ein Spiel des Aufnehmens und Fallens verknüpften Meinungen.

Für Reimarus aber war tatsächlich die Verwendung gebrauchter kritischer Formeln im wörtlichen Sinn seinem Anliegen äußerlich: er schrieb seine "Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" - voraus Lessing seine Fragmente brach - privat, für sich: "Die Schrift mag im Verborgenen, zum Gebrauch verständiger Freunde liegen bleiben; mit meinem Willen soll sie nicht durch den Druck gemein gemacht werden, bevor sich die Zeiten mehr aufklären."¹³ Heimlichkeit war in der Tat notwendige Voraussetzung für die Ausbildung von Reimarus' Meinung: es gelangten in Deutschland die 'vernünftigen Gedanken' des Rationalismus', etwa Christian Wolffs, öffentlich nie zu der Radikalität, wofür in England beispielsweise Anthony Collins mit seinem "Discourse of Free-Thinking" (1713) einstand¹⁴. Das politische System der konfessionell unterschiedenen Kleinstaaten konservierte gleichsam den religiösen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts, und damit die kirchliche Orthodoxie, welche die reine Vernunft ins private Versteck zwang. Dort war sie zwar vom absolutistischen Staat unter den Schutz des freien Gewissens gestellt¹⁵, gegen die kirchliche Autorität aber nur als heimliche Beichte möglich. Daß der 'vernünftige Verehrer Gottes' - Reimarus - seine Klage gegen die Priester als Betrüger an der Lehre Jesu allein im privaten Geständnis formulieren konnte, bezeugt, daß der Vernunftanspruch im 18. Jahrhundert als individuelle Einsicht auftrat, die sich gegen die gesellschaftlich sanktionierte Religion definieren mußte.

Die freidenkerische meditatio versprach also, was sie nicht besaß: Allgemeinheit. "Die Vernunft kann gar nicht unter einem Gehorsam stehen, ihr Beifall ist nichts Willkürliches, ihr muß zuvor Genüge geschehen, ehe man glauben kann, daß eine Lehre wahr, daß ein Zeugnis göttlich sei"¹⁶. Das Politische dieses Anspruchs war, daß die reale staatliche Gleichheit aller Subjekte vor dem Fürsten als Gleichheit des moralischen Bewußtseins aller Bürger gegen die diskriminierende Autorität der Kirche legitimiert wird: Gewissensfreiheit war bürgerliche Freiheit.

Mit der Behauptung, die Entdeckung des Historischen verdanke sich der Aufklärungskritik, verallgemeinert die Geistesgeschichte diesen Kampf individueller Einsicht gegen herrschende Orthodoxie, indem sie von seinem historisch-sozialen Ort abstrahiert. Sie folgt mit dieser Interpretation bezeichnenderweise der späten Aufklärung, welche die öffentliche Durchsetzung ihrer Ideale - nach der Definition Kants - für "beinahe unausbleib-

lich" hielt¹⁷. Demgemäß wird im Fall Reimarus Lessings Publikation der Fragmente zum notwendigen - und selbstverständlich genommenen - Schritt der Realisation des ursprünglichen Anspruchs auf Allgemeinheit, welcher die Bibelkritik von der Meinung zur Lehre, von der Beichte zur Predigt führt. Daß Reimarus als ein 'Märtyrer des Schweigens' in der Geschichte Platz nimmt¹⁸, folgt eben daraus, daß man den theoretischen Anspruch der Vernunft zum Maßstab ihres historischen Auftretens macht. Beispiel dieser idealistischen Interpretation ist die Behauptung, die Veröffentlichung durch Lessing realisiere die Meinung von Reimarus als geschichtliches Datum.

Reimarus zielte auf das Begründungsdilemma der lutherischen Theologie, einerseits den christlichen Glauben auf die Überzeugungskraft der Bibel zu stützen, andererseits aber dies durch Auslegung zu erweisen. Die orthodoxe Inspirationstheologie reproduzierte dieses Dilemma in der zirkelhaften Definition der 'heiligen Schrift als heiligen Schrift'¹⁹. Solcher Rettung der Bibel vor der Geschichte widersprach der Rationalismus: "Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheit demonstriert werden."²⁰

Es war darum für Reimarus nur ein einziges Argument, die Autorität der Kirche und die Bibel historisch zu nennen. Die philologische Kritik war ideologische, der Nachweis einer Differenz zwischen der Lehre Jesu und der der Apostel ihr zentrales Argument: die Religion Jesu als moralischer Glaube und individuelle Überzeugung steht allem entgegen, was sich mit 'Sektentum' und 'Zeremonie' verbindet, also aller öffentlichen Religion²¹. "Jesus hat sein ganzes Lehramt darin gesetzt, die Bekehrung und ein rechtschaffenes tätiges Wesen zu predigen."²² Das Reich Gottes dieses Messias' war das Reich individueller Freiheit und Moralität: "Jesus trieb nichts als lauter sittliche Pflichten, wahre Liebe Gottes und des Nächsten; darauf heißet er die Hoffnung zu seinem Himmelreich und zur Seligkeit bauen."²³ Der Vernunftanspruch auf Allgemeinheit, im 18. Jahrhundert moralisch und als Forderung an das Individuum vorgetragen, radikalisiert sich in der Bibelkritik zur Leugnung gesellschaftlicher Wahrheit überhaupt²⁴.

Die rationalistische Auslegung der Bibel aber zeigt indirekt ihre gesellschaftliche Aggressivität: sie verweist auf den mißverstandenen, betrogenen Jesus wie auf den Ort der eigenen Vernunft, die - als Atheismus - im Privaten existieren mußte. Auch die Freiraumerlogen sind Zeugen dieser aufklärerischen Intellektualität, die den Anspruch auf Allgemeinheit an sich selbst durch gesellschaftliche Isolation und den Geheimnischarakter ihrer Rede unter-

läuft²⁵. Dieser perennierende Widerspruch zwischen Absicht und Wirklichkeit zeichnet die rationalistische Bibelkritik, d.h. die Wendung der kritischen Vernunft gegen das positive Christentum als Opposition des privaten Gewissens gegen die bürgerliche Öffentlichkeit. Die Dialektik des Privaten und des Kritischen, also die politische Natur der Aufklärung, war im 18. Jahrhundert historische Bedingung der Vernünftigkeit.

Schon deren spätes Selbstbewußtsein hat in der Legende der vom Einzelnen aus sich entdeckenden allgemeinen ratio ihr ursprüngliches Problem negiert und in einer Geschichtserzählung aufgehoben. Was Diderot der Aufklärung prophezeite, daß sie nach Gott die Fürsten stürzen werde²⁶, vermag aus Lessings Fragmenten niemand mehr herauszulesen: sie werden als Zeugnisse polemisch getrübt Geschichtsforschung angesehen.

Das Feuer - im Bild Lessings - war gelöscht, als man ihm Luft gab²⁷. Indem die rationalistische Bibelkritik ihre politische Spitze verlor, wurde sie tauglich zur Wissenschaft²⁸.

2. Pietistische Wissenschaft: Semler

Die Annahme, die Kritik des 18. initiierte die historische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, führt konsequent zu der Behauptung, daß im Falle der Theologie die gelehrte Forschung nur dank der rationalistischen Bibelauslegung zur Wissenschaft geworden sei²⁹. Kronzeuge dieser These, daß die gegen die Religion inaugurierte Begrifflichkeit positiv zum Instrument historischer Forschung werden konnte, ist der Hallenser Theologe J.S. Semler, der seit dem 19. Jahrhundert als "Vater der freien Geschichtsforschung auf dem Gebiete der deutschen Theologie" gilt³⁰.

In seinem Buch "Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten" (1779) ficht Semler die historische Kritik am apostolischen Christentum mit dem Einwand nieder, sie beträfe nur Kontingentes, nicht das Wesen der christlichen Religion: "Die ganze Einrichtung der ersten Gesellschaft in Jerusalem war nur *local*, ist nicht auf alle anderen Kirchen ebenso angewendet oder eingeführt worden."³¹ Semlers Eifer, die groben Gegensätze der Fragmente in viele Dichotomien des Neben- und Hauptsächlichen aufzulösen³², veranlaßte Lessing zu der Notiz: "Wenn wir von Herrn Semler nicht glauben sollen, daß er mit meinem Verfasser (d.i. Reimarus) einerlei Meinung sei, so muß er uns ohne Anstand deutlich und bestimmt sagen, was das *Locale* der christlichen Religion sei, welches man unbeschadet jener Allgemeinheit (erg.: des Christentums)

ausmerzen könne."³³

Diese Unterstellung der insgeheimen Ähnlichkeit zwischen Semler - d.h. seiner Scheidung von exoterischem und esoterischem Christentum - und Reimarus - der vom Kirchenglauben die Frömmigkeit unterschied - ist implizite Voraussetzung der wissenschaftsgeschichtlichen Behauptung, die historisch-theologische Forschung sei von der rationalistischen Kritik abhängig. Genauer lautet die These, daß die Grundkategorien der biblischen Theologie des 19. Jahrhunderts, also die Differenzierungen zwischen öffentlicher Religion (positives Christentum) und privater (Lehre Jesu), zwischen Heiliger Schrift und Wort Gottes und allgemein zwischen Theologie und Glaube direkt oder indirekt-
apologetisch Konsequenzen der 'vernünftigen Bibelkritik' seien³⁴.

Gegründet ist diese wissenschaftsgeschichtliche These, und damit auch die Unterstellung, daß Semler über Reimarus nicht wesentlich hinausgelangte³⁵, durch die Reduktion von Meinung auf ihre Begrifflichkeit. Datum ist nicht allein, was sich gesagt findet, vielmehr wird das eigentlich Gemeinte aus dem Gesagten extrahiert, die Aussage darauf reduziert. Damit aber nimmt die Wissenschaftsgeschichte eine Voraussetzung unausgewiesen in Anspruch: die mögliche Pluralität von Wahrheit. Was durch unterschiedliche Begrifflichkeit als unterschiedliche wissenschaftliche Position einer Disziplin feststellbar ist, muß jeweils, kann aber nicht beides wahr sein. Daß die wissenschaftliche Vernunft aber nicht den einfachen Wahrheitsbegriff des Rationalismus besitzt, wird in jener Behauptung vom Ursprung des wissenschaftlichen Denkens aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts verdeckt. Wie die Geistesgeschichte die Meinung verabsolutiert, indem sie deren Genesis ignoriert, so die Wissenschaftsgeschichte den Begriff, indem ihr dessen Geltung gleich ist. Aber weder meinungs- noch begriffsgeschichtlich läßt sich Semler fassen³⁶.

Semlers Rechtfertigung der apostolischen Lehre - gegen Reimarus - stützt sich auf die Vorstellung der allgemeinen Schülerschaft der Christen gegenüber Jesus. Die Apostel stehen als erste vor der unendlichen Aufgabe, "nach und nach den geistlichen Keim der Lehrsätze Jesu genauer aufzusuchen"³⁷. Die Erkenntnis der esoterischen Religion als Religion Christi schließt ein exoterisches Glaubensbekenntnis nicht aus: "Jesus hat neue Ideen gelehrt; alle Christen wenden sie nun an, notwendig auf sehr verschiedene Weise."³⁸ Alles Äußerliche oder "*Locale*" des Glaubens ist historisch nicht im rationalistischen Sinn des Falschen, sondern relativ und unwesentlich gegenüber dem, was für Semler in pietistischer Tradition³⁹ die auf das Gefühl⁴⁰ gegründete innere Überzeugung bedeutet: "Das Urteil über das Wahre und Falsche ist eine

individuelle Handlung, kann also nicht notwendig nur auf eine einzige Art stattfinden."⁴¹

Diese Religion ist unpolitisch, weil sie zwang- und anspruchlos ihre Wahrheit leben will: der Wunsch nach "freier moralischer Industrie"⁴² aller bürgerlichen Gewissen, als späte Konsequenz der *pia desideria*, richtet sich allein gegen dogmatische Orthodoxie. Deren Legitimation, seit Luther *sola scriptura*, gehört für Semler – wie auch für Lessing – zu den entbehrlichen Äußerlichkeiten der Glaubensgewißheit⁴³. Die Bibel als fromme Geschichte der ersten Christen ist kein notwendiges Instrument im ewigen Heilsplan Gottes; jede gelehrte Forschung kann sich somit nur auf den, in der pietistischen Vorstellung der *oeconomia salutis* allerdings schon mitgedachten paradoxen Begriff der 'Mitwirkung am Wirken Gottes' berufen⁴⁴ – grundsätzlich ist die Bibelforschung glaubensirrelevant⁴⁵. Als Disziplin des Wissens gehört sie zur exoterischen Religion, zum Bereich der durch Zeichen vermittelten Überzeugung (Offenbarungsreligion), dergegenüber der innere Glaube unsagbar bleibt⁴⁶. Die pietistische Frömmigkeit trennt ursprünglich das Gemeinte vom Gesagten, wie Semler die individuelle Sittlichkeit Jesu von der Lehre der Apostel: als Gegensatz der unendlichen Wahrheit und ihrer (endlichen) Interpretation.

Diese pietistischen Voraussetzungen der (aufgeklärt oder neologisch genannten) Theologie des 18. Jahrhunderts⁴⁷ machen die Auseinandersetzung Semlers mit Reimarus erst möglich: theoretischer Streit wird eingeräumt, weil er seine praktisch-religiöse Bedeutung verloren hat. Semlers nachdrückliche Forderung einer freien Universität ohne Rücksicht auf orthodoxe Dogmatik und rationalistische Wahrheitsprätention zielt auf diese Freistellung des historischen Wissens⁴⁸.

Darum ist wissenschaftliche Aussage unter solchen Prämissen nicht das in impliziter Begrifflichkeit Faßbare, vielmehr das relativ zur Überzeugungsgewißheit Sagbare. Semlers Gemeinsamkeit mit Reimarus liegt demgemäß nicht in der Ähnlichkeit der Logik ihrer Meinung, sondern in deren Kongruenz auf der Ebene möglicher Meinung überhaupt, d.h. auf dem Niveau eines identischen Diskurses.

3. Der Diskurs der Bibelwissenschaft

Wenn die Wissenschaftlichkeit der Theologie des 19. Jahrhunderts sich im historischen (statt dogmatischen) Umgang mit der Bibel manifestiert, dann wäre schon die Abkehr von einer orthodoxen Instrumentalisierung der Heiligen

Schrift gleichbedeutend mit ihrer Entdeckung als des eigentlichen Gegenstandes wissenschaftlicher Forschung⁴⁹. Die Exegetik im engen Sinn als Auslegung zur vernünftigen Belehrung oder frommen Erbauung machte einer allgemeinen, gewissermaßen zweckfreien Hermeneutik Platz. A. Schweitzer illustriert diese Vorstellung der Ausbildung wissenschaftlicher Aufmerksamkeit auf den Text durch das Bild abfallender Vorurteile⁵⁰, wodurch der Blick auf 'die Bibel' selbst frei würde: jenseits der jeweiligen Prämissen könnte sie in 'sachlicher' Absicht aufgefaßt werden. Da Sachlichkeit in dieser Auffassung notwendig durch den Begriff des Gegenstandes definiert wird, tut dieser Zirkel nur die Überzeugung kund, es gebe überhaupt für die historischen Wissenschaften etwas Gegenständliches, worauf sie sich richteten. Der Bezug der Meinung auf ein identisch Gegebenes – hier: die Bibel – ist also implizite Behauptung der Geschichte der historischen Wissenschaften.

Wissenschaft wird damit als Rede über ein Gegebenes begriffen: der Bibeltext gleichsam als Ding an sich der historischen Theologie. Daß die Aufklärung auf das historisch-hermeneutische Denken des 19. Jahrhunderts hinführt, soll also heißen, daß die Anerkennung des Bibeltextes als Gegenstand der Forschung schon im Horizont desjenigen Diskurses geschieht, der durch den pietistischen Begriff der Glaubenswahrheit und die rationalistisch-kritische Vorstellung der Bibel bestimmt ist.

Tatsächlich nimmt Semler die beiden Testamente nicht mehr in orthodoxer Absicht als Vorlage und Vorbild pastoraler Didaktik; nach ihm hat niemand die Evangelien noch "pragmatisch als die lehrreichste und interessanteste Geschichte" behandeln wollen⁵¹. Semler nennt sich selber "Dolmetscher", "der nichts in die Schrift hineingetragen, sondern sich aus ihr allein von ihrem Inhalt und Verstand hinlänglich versichern" will⁵². So scheint die 'freie theologische Lehrart' – die Semler 1777 zu seinem Programm erklärt hatte⁵³ – eine philologische Untersuchung des Bibeltextes möglich zu machen: jüdische Ausdrücke wie 'Messias' und 'Gottessohn', die für das Christentum neben der Auferstehung wichtigsten Beweise der Einzigkeit Jesu, werden nur aus den Quellen und dem zeitgenössischen Bewußtsein erklärt: "Man muß die Historie der jüdischen Begriffe wirklich gelten lassen und (sie) in die Zeit stellen, wo sie da sind"⁵⁴.

Dennoch ist diese Auslegung tatsächlich nicht in die Immanenz des Textes beschränkt, sondern transzendiert sie ihren Voraussetzungen gemäß: die historischen Bedingungen der wissenschaftlichen Problemstellung in der Theologie, die die Möglichkeit des Sagbaren relativ zur individuellen Überzeugung

bestimmen⁵⁵, legen positiv das wissenschaftliche Interesse auf das Moralische fest. Das Neue Testament wird zum Buch über Jesus: daß die moderne Bibelwissenschaft als Leben-Jesu-Forschung beginnt, erweist den historischen Diskurs als ursprünglich moralischen.

Durch zwei Denkmodelle ordnet die Theologie den Text auf das zu, was als sein Inhalt gilt: er ist Protokoll des Lebens Jesu, und Glaubenszeugnis seiner Jünger. Jesus erscheint einmal als tugendhafter Mensch und zum anderen als religiöser Prophet.

In erster Hinsicht sind die Evangelien Biographie eines "großen Mannes des Altertums"⁵⁶. Der Wittenberger Theologe F.V. Reinhard vergleicht Jesus mit Sokrates: beide gingen für ihre Überzeugung in den Tod, dieser aber ohne gleichuniversale Tugendideale wie jener⁵⁷. Semler nennt Jesus in ähnlicher Absicht einen "Zeugen der Wahrheit" und "bedächtigen Märtyrer" gleich dem Reformator Jan Huß⁵⁸. Solche profanierenden Vergleiche sind Konsequenz der Überschreitung des Textes auf seinen 'Inhalt', auf seine 'Hauptfigur' hin. Zum Problem wird deshalb, wie gut die moralische Integrität des Individuums Jesus bezeugt ist. Der Altdorfer Theologe Joh. Chr. Döderlein prüft in seinen "Antifragmenten" gegen Reimarus (1778) den Bibeltext auf seine Glaubwürdigkeit, indem er die darin erwähnten Zeugen auf ihre Tugendhaftigkeit prüft⁵⁹. Scharfsinnig argumentiert er gegen den aufklärerischen Widerspruchsbeweis (von der Unzuverlässigkeit der Schrift), daß gerade die Verschiedenheit der Evangelien beispielsweise im Auferstehungsbericht die Wahrheit des Geschehens verbürge, während eine einzige Version betrügerische Absprache vermuten ließe⁶⁰. Das Zeugenverhör der Apostel und Evangelisten sowie das Studium ihrer historischen Protokolle⁶¹ geben so die Überzeugung vom moralischen Jesus: einem "Menschen, dessen Leben heilig, dessen Taten außerordentlich, dessen Tod feierlich war"⁶².

In zweiter Hinsicht sind die Evangelien und Apostelbriefe Zeugnisse des christlichen Glaubens an den Jesus als "Erzieher und Wohltäter"⁶³. Unter der Voraussetzung, daß die Lehre Jesu den Evangelien sicherer zu entnehmen sei als die Umstände seines Lebens⁶⁴, steht im Zentrum von Reinhardts "Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf" (1781) Jesus als "Verbesserer" der Moral mittels Religion⁶⁵. Der Bibeltext gilt als frühes Glaubensbekenntnis der Jünger: Die Schriften des Neuen Testaments sind Fragmente einer Tradition mündlichen Unterrichts seit Jesu Tod⁶⁶, sie vermitteln in zeitgebundenen Begriffen die ewige christliche Botschaft: "den göttlichen Gedanken von einer wirklichen

Umschaffung und Wiedergeburt der ganzen Menschheit"⁶⁷.

In beiden Hinsichten wird das Neue Testament im Handlungszusammenhang einer Religionsgemeinschaft analysiert und bezogen auf Personen, über die es berichtet, von denen es entworfen und an die es gerichtet ist. So ist die Bibel Buch über Moral, aber auch moralisches Zeugnis - entsprechend der theologischen Prämisse, daß Moralität Prinzip schlechthin der christlichen Religion und (darum) Kriterium der Auslegung sei⁶⁸. Diese Doppelbedeutung von 'Moral' für die Theologie des 18. Jahrhunderts erweist sich, wenn die spezielle Frage nach der Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments, d.h. nach dem Verhältnis der Evangelien und Apostelbriefe zum heilsgeschichtlichen Ereignis des Lebens Jesu allein unter der Voraussetzung der fundamentalen, allgemeinen Diskrepanz von Moralischem und Historischem gestellt werden kann, also immer auf die religiöse Relevanz des Bibelglaubens überhaupt zielt.

Deshalb hat die theologische Entscheidung, was moralischen Sinn besitzt und was nicht, ihren systematischen Ort (im 18. Jahrhundert) in der gelehrten Bibelforschung: diese prüft - als Organon der praktischen Vernunft - ihren Gegenstand auf seine "mögliche Wirkung durch Freiheit"⁶⁹.

Wenn die Auferstehung Jesu sowohl historisch, auf der Grundlage der Apostelberichte, als auch moralisch, aus dem Glauben an die Göttlichkeit Jesu, für wahr gilt, so kann doch die moralische Überzeugung die historische Gewißheit entbehren⁷⁰. Das zeigt den juristischen Charakter dieser scheinbaren Alternative: über Geschichte wird im Namen der Moral verhandelt. Die Auslegung radikalisiert sich somit als moralische Urteilsfindung, als Prozeß über ein Geschehen: Jesus, seine Jünger, das Judentum, die Evangelien und Apostelbriefe stellen vor, was der Fall ist, wozu die historisch-theologische Wissenschaft in Distanz tritt, wie es ihr spezifischer Anspruch auf Wahrheit vorschreibt: sie richtet über Täter und Zeugen.

Der theologische Gegensatz des Moralischen zum Historischen reproduziert sich in dieser Einstellung des einfachen Abstands der Theologie sowohl von der Bibel als auch vom 'Leben Jesu'; er bestimmt erst wissenschaftliches Begreifen zur Rede über einen Gegenstand: "Objektive Wahrheit gibt es freilich, ob man sich aber derselben genähert oder davon entfernt habe, ist und bleibt stets etwas Verschiedenes, muß immer verschieden sein, weil es eben ein moralisches Urteil ist."⁷¹ Dieses Urteil definiert Auslegung als objektivierende Theorie.

Die biblische Theologie des 18. Jahrhunderts⁷² ist also vergegenständlichendes Bewußtsein, ohne aber deshalb die Bibel als ihren ausschließlichen

Gegenstand zu nehmen. Sie erklärt das Neue Testament vielmehr im Zusammenhang eines 'Geschehens': der Stiftung und Verbreitung der christlichen Religion.

Diese moralisch-funktionalistische Auslegung der Bibelwissenschaft ist hier nicht Vorbereitung pragmatischer Belehrung, sondern selbst historischer Diskurs, in dem die wissenschaftliche Rede vom Gegenstand ursprünglich getrennt ist.

4. Zusammenfassung: Moralität und historischer Diskurs

Der historische Diskurs ist ganz durch moralisches Bewußtsein bestimmt: sein Denken ist in die Subjektivität des moralischen Individuums des 18. Jahrhunderts eingeschrieben.

Dem moralischen Bewußtsein ist 'historisch' alles Unwesentliche: *cognitio historica inadaequata*. Daß innere Selbstgewißheit äußerer Stütze nicht bedarf, war politisches Argument der 'vernünftigen Verehrer Gottes' gegen den Bibelgebrauch der Kirche⁷³, es wurde affirmativ zum Ausdruck des theologisch nicht Verbotenen (*adiaphora*), Prinzip der religiösen Toleranz gegenüber der Bibelwissenschaft⁷⁴. So greift der historische Diskurs dort Platz, wo die bilderverbietende Autorität vom moralischen Denken zersetzt ist und sagbar wird, was im kritischen Sinn der Aufklärung liegt, ohne noch politisch virulent zu sein.

Historisches Wissen und Fragen ist somit in den "moralischen Raum" beschränkt⁷⁵, gebunden an die praktische Vernunft des 'autonomen' Subjekts, die es ursprünglich vom Dogma befreite. Auf diese Weise stellt sich der historische Diskurs - im Dienst "freier moralischer Gemütsfassung"⁷⁶ - den Texten gegenüber, eröffnet beispielsweise die Möglichkeit von Bibelwissenschaft, indem er sich die 'Hl.Schrift' als "Ding oder Sache" vorstellt⁷⁷.

Solch vergegenständlichendes Bewußtsein ist der historische Diskurs allein als Disziplin 'autonomer' Subjektivität. Wenn er als Aussage sich dem Vergangenen urteilend überordnet, behauptet er den unendlichen Abstand der Gleichgültigkeit gegen sein Objekt - wie es (für die Bibelwissenschaft) in dem Diktum Lessings und Semlers formuliert ist, die 'Hl.Schrift' sei dem Glauben im Grunde entbehrlich, sei kein 'moralischer Gegenstand'⁷⁸. Unter dieser Prämisse, als Legitimationsgrund historischer Forschung, wird Vergangenes zum Fremden, welches das "Costume" seiner Zeit trägt⁷⁹, d.h. zum verfremdet - verkleidet - Bekannten: Der Behauptung einer allgemeingültigen Moral gemäß wird alles Historische einem emphatisch gegenwärtigen Verständnis

subsumiert. So ist für Semler beispielsweise das Pflingsterlebnis der Apostel nur den Umständen nach vom Erweckungstaumel des Predigers Krause verschieden, sind für Döderlein die Evangelisten anderen Chronisten des Altertums ebenbürtig, lebt für Reinhard Jesus vergleichbar tugendhaft wie Sokrates⁸⁰. Die moralische Selbstsicherheit, die hier sogar den Religionsstifter in den Kalkül ziehen kann, verantwortet überhaupt den Gestus gebieterischen Interpretierens, das fraglos den historischen Gegenstand als das depraviert Aktuelle bestimmt.

So wird im historischen Diskurs der Gegenstand jener unendlichen Menge, die das 'Vergangene' repräsentiert, zugeschlagen, indem er mit dem Index des "Localen" versehen und damit als Kandidat aktueller moralischer Wahrheit abgelehnt wird. Nur über den Index, in den seine Besonderheit konzentriert ist, wird der Gegenstand historisch; geschichtliche Forschung - als Arbeit am Index - muß sich dabei dem moralischen Urteil gegenüber durch den ständigen Aufweis ihrer Unwesentlichkeit legitimieren⁸¹; Textkritik ist im historischen Diskurs abhängig von einer (ethischen oder ästhetischen) Norm (des Allgemeingültigen, des Klassischen etc.). So erlaubt das moralische Bewußtsein zwar Distanz zur Vergangenheit, ist vergegenständlichendes Bewußtsein, gesteht aber Abstand nur als äußerliches Verhältnis zu: Geschichtlichkeit als Konnotation, die im Wissen um die 'Umstände' wieder in ein Totalverstehen aufgelöst wird. Textauslegung übt der historische Diskurs deshalb nur in der Weise kriminalistischer Untersuchung, wo die 'Nachricht' beständig auf das 'Geschehen' bezogen wird⁸²: er zielt jenseits des Dokuments auf die darin für angezeigt, bezeugt genommene 'Vergangenheit'. Dieser transzendieren Methode ergibt sich ein Text - wie die Bibel - als Indikator, nicht als Teil der Geschichte oder deren Repräsentant, nicht als Quelle, sondern als Zeugnis.

Wenn also, wie gezeigt, die bibelwissenschaftliche Theologie des 18. Jahrhunderts zwar textkritische, nicht aber textimmanente Auslegung übt, dann unterscheidet sie sich darin prinzipiell von der philologischen Forschung des 19. Jahrhunderts. Die Determination durch das moralische Bewußtsein definiert den historischen Diskurs als *konstruierendes Denken*: die nach ihm strukturierte Wissenschaft setzt überhaupt erst den Gegenstand als Gegenstand aus sich heraus und behandelt ihn nach ihren eigenen Normen (allgemeingültiger Vernünftigkeit), d.h. aber immer als Dokument einer vorausgesetzten 'Vergangenheit'. Darum ist der historische Diskurs nicht Textwissenschaft wie die Philologie des 19. Jahrhunderts, die ihren Gegenstand ausschließlich in den schriftlichen Quellen besitzt, deren Verständnis sie zu erreichen

sucht, sondern beweisende Auslegung und legitimierende Lektüre. Nicht daß Mißverständnis überall angenommen werden muß, sondern daß er immer aufgelöst werden kann, ist die Prämisse des konstruierenden Denkens⁸³. Der historische Diskurs realisiert die dialektische Beziehung jeder Auslegung - als hermeneutische Aufgabe - nur einseitig, weil er die der Geschichte geschuldete Fremdartigkeit des Gegenstandes für hintergebar hält. Darin beweist sich die rationalistische Überzeugung von der Machbarkeit der Geschichte: "Das Tun muß als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend vorgestellt werden"⁸⁴. Für die rationalistische Aufklärung zuerst galt die Bibel als 'menschliches Buch' und deshalb als möglicher Gegenstand von Wissenschaft⁸⁵. Der historische Diskurs argumentiert folglich aus der Gewißheit totaler Verstehbarkeit des Geschehenen: das konstruierende Denken ist im moralischen Selbstbewußtsein, welches Zukunft und Vergangenheit autonom von sich aus zu bestimmen trachtet, darum auch Bewußtsein der Konstruktion, programmatisch Vergegenwärtigung der Geschichte⁸⁶.

So ist der historische Diskurs - zugleich mit der ihm zeitgenössischen Philosophie des Rationalismus - methodisch in die Subjekt-Objekt-Opposition beschränkt; er arbeitet theoretisch, d.h. bestimmend an dem von der Moral ihm postulierten Gegenstand (als dem ihr Äußerlichen). Als solcher Diskurs 'über' die Geschichte steht er im Gegensatz zum hermeneutischen Diskurs des 19. Jahrhunderts, der den einfachen Abstand vom 'Gegebenen' nicht kennt, der nicht Konstruktion, sondern Interpretation ist.

Schluß

Die Analyse des historischen Diskurses, entwickelt an der Ausbildung der Bibelwissenschaft im 18. Jahrhundert, muß ihr letztes Ergebnis, nämlich den radikalen Unterschied des historischen vom hermeneutischen Diskurs (der Philologie des 19. Jahrhunderts) gegen die traditionelle Vorstellung der Geistesgeschichte halten, die eine Kontinuität - wie modifiziert auch immer - der Problemstellung historischen Wissens vom 18. zum 19. Jahrhundert behauptet. In drei Sätzen unterschiedlicher Genauigkeit findet sich diese Kontinuitätsvorstellung formuliert, einmal allgemein geistesgeschichtlich als Fortgang des aufklärerischen Denkens ins wissenschaftliche (s.o. (1)), dann wissenschaftsgeschichtlich als Überführung der rationalistischen Kritik in historische Forschung (s.o. (2)) und schließlich als Behauptung einer 'Geschichte der historischen Wissenschaften', daß mit der Textkritik schon Philologie

beginne (s.o. (3)).

Weil die Kontinuitätsthese sich jeweils auf Abstraktion, Reduktion oder Relationierung von Meinung stützt, also das Gesagte im 'Gemeinten' substituiert, widerspricht ihr die kritische Analyse, welche das Gesagte als Repräsentant des tatsächlich Sagbaren erkennt, also als Element eines Diskurses. Dieser historisch genannte und als konstruierendes Denken beschriebene Diskurs artikuliert moralisches Bewußtsein. Insofern Moralität aber auch Prinzip jener geistesgeschichtlichen Kontinuitätsvorstellung ist, die mit übergreifenden Kategorien wie 'historisches Interesse', 'historisches Denken' etc. die Grenzen des historischen Diskurses ignoriert, wird dessen Legitimation zum Problem.

Wenn gilt, daß allein moralisch ein 'historischer Gegenstand' als Fremdes, gänzlich Verschiedenes und doch jederzeit Einholbares gedacht werden kann (s.o. (4)), so gilt entsprechend, daß nur moralisch geschichtlicher Wandel Fortschritt ist: das "Fortschreiten zum Besseren" ist ein Postulat der praktischen Vernunft⁸⁷. Gegenstands-konstruktion und Geschichtsteleologie sind im moralischen Bewußtsein vermittelt: für die Bibelwissenschaft des 18. Jahrhunderts rechtfertigt sich die Distanz zur 'Hl.Schrift' durch die Vorstellung der "moralischen Geschichte" als ein Abstand des vollkommeneren Begreifens. Schon die Apostel haben Jesu Lehre 'eingesehen' und konnten sie darum 'verbessern' - womit die Aufgabe der Theologie umschrieben ist⁸⁸. Die moralische Überlegenheit des Epigonen, als die im historischen Diskurs programmatisch artikuliert Überzeugung, wird - zugleich - von der späten Aufklärung in der Geschichtsphilosophie festgeschrieben. Erst solche moralisch postulierte Teleologie der einen und selben Geschichte verbürgt die Erscheinung alles Vergangenen als Gegenstand der historischen Wissenschaften. Deren Legitimationsbedürfnis ist darum auch Ursprung der Geschichtsphilosophie⁸⁹.

Eingedenk dieses Problems müßte die Analyse des historischen Diskurses vom Aufweis des konstruierenden Denkens schließlich zur Kritik seiner Selbstrechtfertigung werden. Diese Kritik wäre eine der Geistesgeschichte, die - als Erbin der Geschichtsphilosophie - Vergangenheit nur kontinuierlich denken kann und somit - anti-historistisch - Früheres und Späteres aufeinander hin liest⁹⁰. Unter solchen Prämissen verdeckt liegt der Bruch zwischen dem historischen Diskurs (des 18. Jahrhunderts) und dem hermeneutischen Diskurs (des 19. Jahrhunderts). Dadurch bleibt nicht allein die Einsicht in das "historische Apriori" (Foucault) des konstruierenden Denkens der sogenannten Geisteswissenschaften verwehrt, sondern auch der Beginn der geschichtsphilo-

sophischen Rechtfertigung historischen Wissens unerkannt, d.h. aber der Beginn der Geistesgeschichte, deren Vorstellung jene Einsicht seitdem ersetzt.

Die Kritik der Geistesgeschichte würde schließlich umgekehrt zur Notwendigkeit einer Analyse des hermeneutischen Diskurses führen, der – als philologische Textwissenschaft – sich dann bildet, wenn die teleologische Geschichtsvorstellung verschwindet, weil es das 'autonome' moralische Subjekt nicht mehr gibt, das sie besitzt. Die Konzentration auf den Text als einzig Gegebenes historischer Erfahrung ist Zeichen des Verlustes der Sicherheit universalgeschichtlicher Vermittlung des eigenen Selbst, so daß die Suche nach Identität zur Aufgabe wird: "Das Geschäft des Verstehens und Auslegens ist das allmähliche Sichselbstfinden des denkenden Geistes."⁹¹

Der hermeneutische Diskurs geht auf Gegenstände im Sinne des Historismus als Quellen (nicht Dokumente), er ist ein Enthusiasmus der Bildung (nicht Kritik des Vergangenen) und er übt Hermeneutik im Dienst einer (im weitesten Sinn) ästhetischen Erfahrung. Es wäre aber zu zeigen, wie er gleichwohl sich geschichtsphilosophisch als Erbwalter der Vergangenheit legitimiert und dem historischen Diskurs sich gleichzumachen sucht, indem er seine Praxis, also Interpretation, als Konstruktion ausgibt. Diese in die Theorie von Geisteswissenschaft übernommene scheinbar selbstverständliche Annahme gilt es zu korrigieren: der Rekurs auf den historischen Diskurs des 18. Jahrhunderts ist dazu ein erster Schritt.

Anmerkungen

1. K. Löwith: Die Dynamik der Geschichte und der Historismus, in: Eranos-Jahrbuch 21, 1952, S. 240.
2. Vgl. dazu H.G. Gadamer über Dilthey: Wahrheit und Methode, Tübingen 1965 (2. Aufl.), S. 205-228.
3. O. Merk: Art. "Bibelwissenschaft II", in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 6, Berlin 1980, S. 381.
4. Vgl. O. Schmiedel: Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1902, S. 1; P. Tillich: Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens II (Schriften aus dem Nachlaß) Stuttgart 1972, S. 57.
5. E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (I: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie), Tübingen 1922, S. 25.
6. Vgl. C.L.H. Dedekind: Die Zeichen der Zeit am Ende des 18. Jahrhunderts, Wolfenbüttel 1798/99, Bd. 1, S. 1; Bd. 2, S. 240-243; E. Troeltsch: Religions-

wissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts, in: Preußische Jahrbücher Bd. 114, 1903, S. 30-56.

7. J.J. Spalding: Religion, eine Angelegenheit des Menschen, Berlin 1797 (4. Aufl. 1806); I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793.
8. Vgl. zu Lessing A. Schilson: Lessings Christentum, Göttingen 1980; zu Lessing und Fr.H. Jacobi H. Timm: Gott und die Freiheit, Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit Bd. 1, Frankfurt (Main) 1974.
9. Vgl. R.Piepmeier Art. "Aufklärung I", in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 4, Berlin 1979, S. 575-592.
10. (H.S.Reimarus:) Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, noch ein Fragment des Wolffenhüttelschen Ungenannten, hrsg. v.G.E. Lessing (Braunschweig 1778), 4. Aufl. 1835, S. 146 (§ 53).
11. Vgl. H.G. Reventlow: Das Arsenal der Bibelkritik des Reimarus: Die Auslegung der Bibel, insbesondere des AT bei den englischen Deisten, in: H.S. Reimarus, ein 'bekannter Unbekannter' der Aufklärung in Hamburg (Kolloquium), Göttingen 1973, S. 15-43.
12. Vgl. A.C. Lundsteen: Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung, Kopenhagen 1939.
13. H.S. Reimarus: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Einleitung; mitgeteilt im Vorbericht zur (nur angefangenen) Publikation in: Zeitschrift f. historische Theologie, Jg. 1850, H. 4, S. 523; (Der integrale Text wurde erstmals im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg v.G. Alexander in 2 Bänden, Frankfurt (Main) 1972 ediert).
14. Vgl. dazu U. Horstmann: Zur Geschichte der Gedankenfreiheit in England. Am Beispiel A. Collins: A Discourse of Free-Thinking, Königstein 1980.
15. Vgl. dazu und im folgenden R. Koselleck: Kritik und Krise (1959), 3. Aufl. Frankfurt (Main) 1979.
16. (H.S. Reimarus:) Von Verschreieung der Vernunft auf den Kanzeln, Lessing-Fragmente, Ausgabe 1835, S. 221.
17. Vgl. I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), Akad. Ausgabe Band VIII, S. 54.
18. D.Fr. Strauß: H.S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862, S. VI, 25.
19. Vgl. J.G. Toellner: Grundriß einer erwiesenen Hermeneutik der heiligen Schrift, Züllichau 1765, S. 8 und passim (der von Lessing als "scharfsinnig" gelobte Toellner (Lessing, Werke VII, 307) war Theologieprofessor in Frankfurt/Oder, gest. 1774).
20. G.E. Lessing: Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), Werke (=Ausgabe München 1970-79) Bd. VIII, S. 11f.

21. Vgl. Reimarus: Vom Zwecke Jesu..., a.a.O., S. 45 ff (§ 19ff.)
22. Ebd. S. 14 (§ 8).
23. Ebd. S. 13 (§ 7).
24. Vgl. dagegen den spätaufklärerischen 'Populartheologen' K.Fr. Bahrdt: Neueste Offenbarungen in Briefen und Erzählungen, 1773/74, welcher Matth. 3,2 übersetzt: "Bessert euch!, denn Gott ist im Begriff, eine neue Religionsgesellschaft zu errichten" (zitiert nach W. Schrader: Die Geschichte der Universität Halle, Berlin 1894, Bd. 1, S. 502).
25. Vgl. Koselleck: Kritik und Krise, a.a.O., S. 81ff.
26. Diderot in einem Brief 1771, zitiert bei Koselleck: Kritik und Krise, a.a.O., S. 144.
27. Vgl. zu Lessings Bemerkung (in der Einleitung zum letzten Fragment 1778) die Polemik Semlers im Anhang zu dessen Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zwecke Jesu und Seiner Jünger (1779).
28. Vgl. H. Timm: Gott und die Freiheit, a.a.O., S. 62.
29. Vgl. H. Hoffmann: Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1906, S. 235; A.H. Niemeyer: Die Universität Halle nach ihrem Einfluß auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jahrhundert, seit der Kirchenverbesserung dem dritten (1817), in: Niemeyer, Predigten und Reden, 1819, bes. S. XXXVff.
30. E. Zeller: Die Annahme einer Perfektibilität des Christentums historisch und dogmatisch untersucht, in: Tübinger theologische Jahrbücher I, 1842, S. 14.
31. J.S. Semler: Beantwortung der Fragmente..., a.a.O., S. 407.
32. Vgl. ebd. S. 78, 239.
33. G.E. Lessing: Notiz aus dem Nachlaß, Werke VII, S. 664.
34. Vgl. H.W. Krumweide: Geschichte des Christentums, Bd. III, Neuzeit: 17.-20. Jahrhundert (Theologische Wissenschaft Bd. 8), Stuttgart 1977, S. 87ff.
35. Vgl. A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906), 6. Aufl. Tübingen 1950, S. 66ff.
36. Vgl. im übrigen G. Karo: J.S. Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit Lessing, Berlin 1905; L. Zscharnack: Lessing und Semler, Gießen 1905.
37. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 191.
38. Ebd. S. 58.
39. Vgl. A. Ritschl: Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, 3 Bde., Bonn 1880, 1884, 1886, Bd. 2, S. 580.
40. Vgl. dazu J.C. Edelmann: Selbstbiographie, hrsg. v. Klose, 1849, S.189;

- W. Schmithals: Der Pietismus in theologischer und geistesgeschichtlicher Sicht, in: Pietismus und Neuzeit Bd. 4, 1977/78, S. 256.
41. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 397.
 42. J.S. Semler: Zur Revision der kirchlichen Hermeneutik und Dogmatik, Halle 1778, S. 10.
 43. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 283; G.E. Lessing: Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt. Wider den Herrn Pastor Goeze in Hamburg (1788), in: Werke Bd. VIII, S. 128-159.
 44. Der radikale Pietist P. Poiret (1646-1719) schloß davon Gelehrsamkeit noch aus: vgl. sein mehrbändiges Werk Göttliche Haushaltung, Buch V, Teil IV (1735), S. 126f (zuerst frz. 1687, dann lat. 1705).
 45. Vgl. J.S. Semler: Einleitung zu: Baumgartens Evangelische Glaubenslehre, 1759, S. 140; ders.: Beantwortung..., a.a.O., S. 55, 85, 91, 385.
 46. Vgl. dazu auch Fr.H. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn, Vorbericht, in: Werke Bd. IV/1, 1819 (Nachdruck Darmstadt 1976), bes. S. XXI, XXXIf.
 47. Vgl. M. Schmidt: Der Pietismus und das moderne Denken, in: Pietismus und moderne Welt, hrsg. v. K. Aland, Witten 1974 (=Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 12), S. 9-74.
 48. Vgl. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., Vorrede.
 49. Vgl. Fr.A. Tholuck: Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden, in: ders., Vermischte Schriften II, Hamburg 1839, S. 92.
 50. Vgl. A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, a.a.O., S. 47 und passim.
 51. J.J. Heß: Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, 3 Bde., Leipzig und Zürich 1768-1772 (7. Aufl. 1823ff), Bd. 1, S. VI.
 52. J.S. Semler: Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, Bd. 1, Halle 1760, S. 6f.
 53. J.S. Semler: Versuch einer freieren theologischen Lehrart, Halle 1777.
 54. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 74.
 55. Vgl. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 55, 85, 91, 385.
 56. F.V. Reinhard: Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf (1781), 4. Aufl. 1798, S. 10.
 57. Vgl. ebd. S. 306ff.
 58. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 240, 250, 252.

59. J.C. Döderlein: Fragmente und Antifragmente, Nürnberg 1778, S. 15f.
60. Ebd. S. 235.
61. Vgl. ebd. S. 255.
62. Ebd. S. 207.
63. Vgl. F.V. Reinhard: Versuch..., a.a.O., S. 83.
64. J.C. Döderlein: Antifragmente, a.a.O., S. 12.
65. Vgl. F.V. Reinhard: Versuch..., a.a.O., S. 389 u. S. 427.
66. Vgl. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 54, 196, 254.
67. F.V. Reinhard: Versuch..., a.a.O., S. 427f.
68. Vgl. dazu P. Gastrow: J.S. Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G.E. Lessing, Gießen 1905, S. 115, 118.
69. Vgl. I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), Akad.-Ausgabe S. 57 (100).
70. Vgl. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 283 et passim.
71. J.S. Semler: Vorbereitung auf die Königl. Großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi, 1787, S. 59.
72. Vgl. dazu auch J.A. Ernesti: De Theologiae historicae et dogmaticae coniungendae necessitate (1759), in: Ernesti. Opuscula theologica, 2. Aufl. 1792; und J.D. Michaelis: Weitere Erörterung der Meinung Clerici, in: Michaelis zerstreute kleine Schriften gesammelt, 2. Lieferung, Jena 1794.
73. Vgl. H.S. Reimarus: Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten, Lessing-Fragmente, Ausgabe 1835, S. 233f.
74. Vgl. M. Schmidt: Der Pietismus und das moderne Denken, a.a.O., S. 60ff.
75. J.S. Semler: Zur Revision der kirchlichen Hermeneutik und Dogmatik, a.a.O., Vorrede, S. (17).
76. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 91, 292, 350.
77. J.S. Semler: Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, Bd. 2, 1761, S. 183.
78. S. Anmerkung 43, vgl. auch J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 264, 305.
79. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 73.

80. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 440; J.C. Döderlein: Antifragmente, a.a.O., S. 12-22; F.V. Reinhard: Versuch über den Plan, a.a.O., S. 306-317.
81. Vgl. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 304f.
82. Vgl. G.E. Lessing: Über den Beweis des Geistes und der Kraft, a.a.O., S. 9, S. 12.
83. Vgl. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. (20) und F.D.E. Schleiermacher: Hermeneutik, hg. v. M. Frank, Frankfurt (Main) 1977, S. 92f.
84. I. Kant: Der Streit der Fakultäten (1798), Akademieausgabe Band VII, S. 42.
85. Vgl. L. Strauss: Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft (1930), Nachdruck Darmstadt 1981, S. 255ff.
86. Vgl. P. Meinold (über Semler): Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. II, Freiburg 1967, S. 40.
87. I. Kant: Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat (Preisfrage 1791, 1795), Akad.-Ausgabe Bd. 20, S. 307.
88. Vgl. J.S. Semler: Beantwortung..., a.a.O., S. 191, 410.
89. Vgl. E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, a.a.O., S. 11ff; R. Koselleck: "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" - zwei historische Kategorien, in: Soziale Bewegung und politische Verfassung (Festschrift W. Conze), Stuttgart 1976, S. 13-33; H.D. Kittsteiner: Naturabsicht und unsichtbare Hand, Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens, Frankfurt (Main) 1980, bes. S. 153ff.
90. Vgl. die Arbeiten von E. Troeltsch, v.a.: Der Historismus und seine Probleme, a.a.O.; Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen (1922), in: Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924, S. 62-84; Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1901), Tübingen, 2. Aufl. 1912; Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts, (1903), a.a.O.
91. F.D.E. Schleiermacher: Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch, in: Hermeneutik und Kritik, hg. v. M. Frank, a.a.O., S. 327f.