ECKART DAVID SCHMIDT

Jesus in Geschichte, Erzählung und Idee

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

86

Mohr Siebeck

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

Christof Landmesser (Tübingen) · Martin Laube (Göttingen)
Margaret M. Mitchell (Chicago) · Philipp Stoellger (Heidelberg)

86

Eckart David Schmidt

Jesus in Geschichte, Erzählung und Idee

Perspektiven der Jesusrezeption in der Bibelwissenschaft der Aufklärung, der Romantik und des Idealismus

Mohr Siebeck

Eckart David Schmidt, geboren 1969; Studium der Theologie, Diakoniewissenschaften und Musik in London, Mainz, Heidelberg und Freiburg i. Br.; 2019 Habilitierung; derzeit Vertretungsprofessur für Theologie des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 437265475

ISBN 978-3-16-159628-5 / eISBN 978-3-16-159629-2
DOI 10.1628/978-3-16-159629-2

ISSN 0440-7180 / eISSN 2569-4065 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Die vorliegende Monographie ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im November 2018 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommen wurde. Viele Menschen haben zum Werden dieser Arbeit beigetragen; die Veröffentlichung gibt Gelegenheit, ihnen herzlich zu danken.

Herrn Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn danke ich für die Zeit als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl für Neues Testament zwischen Frühjahr 2009 und Sommer 2016 und die freie Hand, die er mir immer ließ, mit der ich Arbeiten wie die vorliegende verwirklichen konnte. Ihm gilt auch mein Dank für die Erstellung des Erstgutachtens, den Herren Prof. Dr. Ruben Zimmermann sowie Prof. Dr. Jörg Lauster für die Erstellung der Zweit- und Drittgutachten.

Zur mühseligen Arbeit des Korrekturlesens bot sich mein geschätzter *collega in rebus musicis* Christoph Rox an. Wohl selten waren dem Autor einer akademischen Qualifikationsschrift nicht nur hilf-, sondern auch geistreiche Korrekturen sowie stilistische Verbesserungsvorschläge samt ausführlichen – teils sachlichen, teils das Geisteswissenschaftliche als solches aufs Feinste aufspießenden – Kommentaren nicht nur dienlich, sondern haben ihn ebenso herzhaft zum Schmunzeln bewegt. Danke!

Aufrichtig danken möchte ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Unterstützung bei den Druckkosten.

Für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der *Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie* danke ich nicht zuletzt den Reihenherausgebern Prof. Dr. Pierre Bühler, Prof. Dr. Christof Landmesser, Prof. Dr. Margaret Mitchell und Prof. Dr. Philipp Stoellger. Die Betreuung des Publikationsprozesses von Verlagsseite durch Frau Elena Müller sowie die Herren Tobias Stäbler und Tobias Weiß erfolgte immer reibungslos und unkompliziert. Ihnen allen sei an dieser Stelle sehr herzlich gedankt.

Mai 2021 Eckart David Schmidt

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

I. Prolegomena

1. *Einleitung zur Themenstellung und Vorbemerkungen* 3

2. *Prolegomena* 11

2.1 Zu den Epochenbegriffen 11
2.1.1 Termini allgemeiner kulturgeschichtlicher Epochen 11
2.1.1.1 „Aufklärung“ 11
2.1.1.2 „Romantik“ 15
2.1.1.3 „Idealismus“ 19
2.1.2 Spezifische Ansätze zur Periodisierung in der Geschichtswissenschaft 22
2.1.2.1 „Pragmatismus“ und „Aufklärungshistorie“ 22
2.1.2.2 „Sattelzeit“ 24
2.1.3 Spezifische Ansätze zur Periodisierung in der Literaturwissenschaft 27
2.1.3.1 „Aufklärungsliteratur“ 27
2.1.3.2 „Goethezeit“ 28
2.2 Geschichte als Wissenschaft, Erzählung und Idee: Zeitgenössische Entwürfe der Geschichtsschreibung und -philosophie 29
2.2.1 „Zuschauer und Sehepunckte“: Perspektivität der Geschichtsschreibung bei J. M. Chladenius (1742.1752) 29
2.2.2 „Aus dem Vergangenen etwas Gegenwärtiges machen“: Geschichtsschreibung als Wissenschaft und Kunst bei J. Chr. Gatterer und A. L. v. Schlözer (1765–1784) 36
2.2.3 Der Dichter als Historiker und Geschichtsphilosoph: Fr. Schiller (1788–1789) 42
2.2.3.1 Geschichtsschreibung: Wissenschaft und Kunst 42
2.2.3.2 *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789) 45

2.2.4 Weltgeschichte Gottes und Humanität: J. G. Herder (1774; 1784–1791) ... 47
2.2.4.1 *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) ... 48
2.2.4.2 *Ideen zur Philosophiegeschichte der Menschheit* (1784–1791) ... 50
2.2.5 Weltgeschichte als „die Entwicklung des Begriffes der Freiheit“: G. W. Fr. Hegel ... 54
2.3 Ergebnisse ... 58

II. Geschichte: Kritik und Erzählung

3. *Rund um den Fragmentenstreit* ... 63

3.1 Voraussetzungen: Das Denken des späten 18. Jahrhunderts ... 63
3.2 Der Eisbrecher: Reimarus’ *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (herausgegeben 1774–1778/1972) ... 74
3.2.1 Einleitung: „Vernünftige Menschen!“ ... 74
3.2.2 Motivation und Methode: Der autobiographische Ansatz der *Apologie* und die *Vernunftlehre* (1756–1766) ... 80
3.2.2.1 Der autobiographische Ansatz der *Apologie* ... 80
3.2.2.2 Reimarus’ Geschichtshermeneutik nach seiner *Vernunftlehre* (1756–1766) ... 83
3.2.3 Methode und Durchführung: Die Jesusgeschichte als Apologie ... 86
3.3 Urevangelium, Fundamentaltheologie und Geschichtsteleologie: G. E. Lessing (1775/76–1780) ... 94
3.3.1 Der „garstige breite Graben“ als fundamentaltheologisches Problem (1777) ... 94
3.3.2 Die „Urevangeliumshypothese“ (ab 1775/76) ... 98
3.3.3 Geschichtsteleologie in der *Erziehung des Menschengeschlechts* (1776/1780) ... 102
3.4 Eine Antwort auf Reimarus: J. S. Semlers *Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten* [sic] (1779) ... 106
3.4.1 Semlers allgemeine hermeneutische Entscheidungen ... 107
3.4.2 Semlers *Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten* (1779) ... 111
3.5 Exkurs: Eine sozio-politische Interpretation zu Reimarus’ Jesusbild ... 117
3.6 Ergebnisse ... 120

4. *Der Weg zum frühen Jesusroman* 125

4.1 Die Fortschritte der historischen Bibelkritik bis zur Jahrhundertwende und ihre Konsequenzen 125
4.1.1 Aufschwung der Textkritik: Bis zu K. Lachmann 125
4.1.2 Die ersten Säulen der Einleitungswissenschaft 130
4.1.2.1 Forschungsfortschritt über ein halbes Jahrhundert: J. D. Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* ([1]1750 bis [4]1788) 130
4.1.2.2 Immer mehr Philologie und Quellenkritik, immer weniger Dogmatik: J. G. Eichhorn, Einleitungen in die *Urgeschichte* (1779) und ins *Alte Testament* vor 1800 ([1]1780–1783; [2]1787 sowie [2]1790) 145
4.1.3 Emanzipation der historischen Exegese und der Dogmatik: J. Ph. Gabler (ab 1787) 158
4.2 Die ersten Jesusromane: Vergessene Marksteine der Jesusliteratur 168
4.2.1 Prolegomena 168
4.2.1.1 Romanhistorische Aspekte 168
4.2.1.2 Erste Beobachtungen zum Genre des „Jesusromans“ 176
4.2.2 „Der weiseste, tugendhafteste und liebenswürdigste Sterbliche“: K. Fr. Bahrdts Bibelparaphrasen und Jesusromane (1782–1787) 182
4.2.2.1 Überblick über Leben und Werk Bahrdts bis zu den *Neuesten Offenbarungen Gottes* (1773–1774) 182
4.2.2.2 *Briefe über die Bibel, im Volkston* und *Ausführung des Plans und Zweks Jesu* (1782–1793) 187
4.2.2.3 *Die sämtlichen Reden Jesu* (1786–1787) 195
4.2.2.4 Ergebnisse 199
4.2.3 Ein Kuriosum: G. Fr. Hegels *Leben Jesu*, Jugendwerk des Philosophen (1795) 201
4.2.3.1 Darstellung und Charakteristika 201
4.2.3.2 Interpretationen 204
4.2.4 „Der tugendhafteste edelste Mensch, die Zierde der Menschheit“: K. H. G. Venturini, *Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth* (1800–1802) 211
4.2.4.1 Überblick über Leben und Werk Venturinis 211
4.2.4.2 Die *Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth* 227
4.3 Ergebnisse 246

III. Urbild, Idee – und Geschichte

5. *Widersprüchliche Tendenzen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts* 253

5.1 Voraussetzungen: Das Denken des frühen 19. Jahrhunderts 253
5.2 Die Fortschritte der Bibelkritik nach der Jahrhundertwende 261
5.2.1 Von der Aufklärung zum Idealismus: J. G. Eichhorn (1804–1827) 261
5.2.2 Das Johannesevangelium inauthentisch: K. G. Bretschneider (1820) 270
5.2.3 Über die Türschwelle der Romantik zur mythischen Schrifterklärung: W. M. L. de Wette (1801–1826) 273
5.2.3.1 Staunen statt Verstehen: *Eine Idee über das Studium der Theologie* (1801) 274
5.2.3.2 Weitere Schriften bis zu seiner *Einleitung in das N. T.* (1826) 277
5.2.4 Einige originelle Ansätze: Fr. Schleiermacher als Exeget (1807–1832) 286
5.3 Die vielen Gesichter des späten Rationalismus: Die ersten umfassenden kritischen *Leben-Jesu*-Darstellungen 299
5.3.1 Was heißt schon rationalistisch?: H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (1828) 300
5.3.1.1 Bis zum *Leben Jesu* 301
5.3.1.2 Das *Leben Jesu* 310
5.3.1.3 Ergebnisse 320
5.3.2 Die erste „wissenschaftliche Betrachtung" des Lebens Jesu: K. Hase, *Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen* (1829) 322
5.3.2.1 Biographische und fachliche Kontextualisierung 322
5.3.2.2 Das *Leben Jesu* 326
5.3.2.3 Ergebnisse 333
5.4 Ergebnisse 335

6. *Schleiermacher und sein Vermächtnis* 338

6.1 Urbild und Geschichte: Fr. Schleiermacher 339
6.1.1 Prolegomena: Chronologisches und Editorisches 339
6.1.2 Der „historische Jesus" bei Schleiermacher 343
6.1.2.1 *Reden über die Religion* (1799) mit besonderem Blick auf die Fünfte Rede 343
6.1.2.2 *Die Weihnachtsfeier* (1806) 349
6.1.2.3 *Der christliche Glaube* ([1]1821/22; [2]1830/31) 362

6.1.2.4 Ein weiteres Gesicht des späten Rationalismus im frühen 19. Jahrhundert: Die *Leben-Jesu*-Vorlesung (gehalten 1819–1832; herausgegeben 1864) 378
6.1.3 Vorläufige Zusammenfassung und Ergebnisse 388
6.1.4 Aktuelle Stimmen zu Schleiermachers *Leben Jesu* und seiner Christologie 390
6.2 Zeitgenössische Antworten auf Schleiermacher und Alternativen: F. Chr. Baur und D. Fr. Strauß 395
6.2.1 Der frühe F. Chr. Baur: Idealistisch formierter Historiker – historisch informierter Idealist (1823–1835) 395
6.2.1.1 Vorbemerkungen 395
6.2.1.2 Baurs Kritik gegen Schleiermachers Christologie als idealistische 400
6.2.1.3 Baurs idealistische Kritik gegen Schleiermachers Christologie 407
6.2.1.4 Ausblick: Baurs spätere Christologie 417
6.2.2 Der frühe D. Fr. Strauß: Junger Revoluzzer im *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (^{1}1835/36–^{4}1840) 419
6.2.2.1 Vorbemerkungen. Die Überarbeitungen der vier Auflagen bis ^{4}1840 419
6.2.2.2 Strauß' Jesus im *Leben Jesu* 428
6.2.2.3 Strauß' Kritik gegen Schleiermacher 438
6.2.2.4 Strauß' idealistische „Christologie" 443
6.2.2.5 Ausblick: Strauß' spätere Christologie 449
6.3 Exkurs: Politische Interpretationen zu Jesusbildern des 19. Jahrhunderts 458
6.4 Nach Strauß: Rückgewinnung des Geschichtlichen im Zeichen der Philosophie 466
6.4.1 Kurzer Überblick über Strauß' Wirkungsgeschichte bis hin zu H. J. Holtzmanns *Synoptische Evangelien* (1863) 466
6.4.2 Rückgewinnung des Geschichtlichen: Chr. H. Weißes *Evangelische Geschichte* (1838) 471
6.4.2.1 Weißes Beitrag zur synoptischen Quellenkritik: die „Spruchsammlung" 473
6.4.2.2 Weißes „historischer Jesus" 477
6.4.2.3 Weißes „historischer Jesus" im philosophischen Kontext 481
6.5 Ergebnisse 486

7. *Was ist der „historische Jesus"?* 491

8. *Anhang: Chronologisch-tabellarischer Überblick* 498

Literaturverzeichnis 509
Stellenregister 583
Namenregister 587
Sachregister 598

I. Prolegomena

1. Einleitung zur Themenstellung und Vorbemerkungen

Forschungsgeschichte – vor noch nicht allzu langer Zeit ein wenig beachtetes und gewürdigtes Randthema im Arbeitsspektrum der Bibelwissenschaften – hat sich in den letzten Jahren zu einem rapide wachsenden Zweig der neutestamentlichen Forschung entwickelt. Fragestellungen, wie biblische Texte und Methoden, diese zu erschließen, in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten wahrgenommen bzw. entwickelt werden, haben sich zunehmend als ein breiter Strom des exegetischen Forschungsfeldes etabliert. Zahlreiche exegesegeschichtlich orientierte hermeneutische Entwürfe sind in den letzten Jahren erschienen;[1] sie werden ergänzt durch Monographien, Sammelbände und Einzelaufsätze.[2] Eine ganze Anzahl von internationalen Journalen und Buchreihen mit ebenfalls exegesegeschichtlichen Schwerpunkten ist in den letzten wenigen Jahren neu ins Leben gerufen worden.[3] For-

[1] Die vier Bände REVENTLOW, Epochen (1990–2001), waren hierfür im deutschsprachigen Bereich ein markantes Großprojekt und sind zum Standardwerk geworden. Bereits früher datiert, ebenfalls mit stark exegesegeschichtlichem Anteil, STUHLMACHER, Verstehen ([1]1979). An jüngeren dahingehenden, immer wieder auch mehrbändigen Werken ist etwa zu verweisen auf BAIRD, History (1992–2013); CARLETON PAGET u.a. (Hgg.), The New Cambridge History of the Bible (2012–2016); HAUSER/WATSON, History of Biblical Interpretation (2003–2017); LUTHER/ZIMMERMANN, Studienbuch (2014); WISCHMEYER, Handbuch (2016); YARCHIN, History ([2]2011, [1]2004); ZWIEP, Tussen tekst en lezer (2009–2013); oder das fünfbändige speziell zur Rezeptionsgeschichte des Alten Testaments ausgelegte Werk SAEBØ, Hebrew Bible – Old Testament (1996–2015).

[2] An weiteren Monographien und Sammelbänden ist ausschnitthaft z.B. zu verweisen auf BAUSPIESS/LANDMESSER/LINCICUM, Baur (2014); BLUM/KAMPLING, Aufklärung (2012); JOHN/RINKER (Hgg.), Exegese (2015); KLUMBIES, Herkunft (2015); LIEB/MASON/ROBERTS (Hgg.), The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible (2011); MOXNES, Jesus (2012); REISER, Bibelkritik (2007); DERS., Kritische Geschichte (2015); STEIGER, Philologia sacra (2011). Zusätzlichen nenne ich aus einer großen Anzahl beispielhaft die forschungsgeschichtlich geclusterten Beiträge in BYRSKOG/HÄGERLAND (Hgg.), Mission, 5–74; GEMÜNDEN/HORRELL/KÜCHLER (Hgg.), Jesus, 373–428; sowie die Einzelbeiträge HORN, Kommentierung (2012); MEISER, Rezeptionsgeschichte (2014) u.v.m.

[3] Etwa das aus mehreren großen Projekten des Verlags Walter de Gruyter bestehende Großprojekt *The Bible and Its Reception*, bestehend aus der *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (seit 2009), der Buchreihe *Studies of the Bible and Its Reception* (seit 2013),

scherinnen und Forscher äußern zunehmend die Notwendigkeit einer Metareflexion des eigenen Fachs[4] oder merken den Ausbleib einer solchen als Defizit an.[5]

Freilich ist das in kurzer Zeit deutlich angestiegene Interesse nicht nur an Exegese, sondern an deren *Exegetinnen und Exegeten* sowie den Umständen und Motivationen ihrer Tätigkeiten nicht zuletzt auch eine logische Konsequenz *einerseits* aus dem Bewusstwerden für rezeptionsorientierte sowie kontextuelle Hermeneutiken[6] sowie *andererseits* aus den Einsichten von Geschichtsschreibung – einschließlich der innerbiblischen – als Ausdruck einer kollektiven Gedächtnisleistung, die sich immer in konkreten geistesgeschichtlichen Wirkfeldern niederschlägt.[7] In beiden Forschungsbereichen geht es um die Kontextualisierung der Rezeptionsträger, im ersteren um die der eigenen Rezeption, im anderen um die Rezeption von Quellautoren o.ä. Kurz gefasst lässt sich heute gewiss ohne Scheu sagen: Exegesegeschichte ist in der Exegese angekommen.

Diese Arbeit möchte unterschiedliche Zugänge innerhalb einer begrenzten Periode der Geschichte der Jesusforschung einer neuen und detaillierten Betrachtung unterziehen. Der gewählte Zeitraum liegt grob zwischen der zweiten Hälfte des 18. und dem frühen 19. Jh., d.h. zwischen H. S. Reimarus' *Fragmenten*, veröffentlicht in den 1770er Jahren, und D. Fr. Strauß' *Leben Jesu* in den 1830ern und etwas darüber hinaus, d.h. in den ersten ca. 70 Jahren dessen, was häufig als „First Quest der historisch-kritischen Jesusforschung" bezeichnet wird.[8] Statt einer Geschichte der historisch-kritischen

---

dem *Journal of the Bible and Its Reception* (seit 2014), sowie der ganz neuen Reihe der *Handbooks of the Bible and Its Reception* (seit 2016).

[4] So unlängst BECKER, Rez. zu Baird, 390.

[5] So KLUMBIES, Herkunft, 11, als Aufhänger für seine eigenen forschungsgeschichtlichen Abschnitte a.a.O., 15–64.

[6] Vgl. hierzu etwa die „Klassiker" ECO, Nachschrift; RICŒUR, Philosophische und theologische Hermeneutik; DERS., Vorwort; aus geschichtswissenschaftlicher Sicht: JORDAN, Theorien, 168–174; für biblisch-neutestamentliche bzw. allgemeiner theologische Ansätze: KÖRTNER, Leser, bes. 44–61.88–136; LUZ, Hermeneutik, 263–312; OEMING, Hermeneutik, 89–139; WISCHMEYER, Hermeneutik, 91–125; DIES., Texte.

[7] Dieser Arbeitsbereich hat sich in den letzten wenigen Jahren zu einem weiten Feld entwickelt. Als beispielhafte Arbeiten hierzu nenne ich auch hier die „Klassiker": ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis; DERS., Religion und kulturelles Gedächtnis; HALBWACHS, Das kollektive Gedächtnis; DERS., Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen; sowie als exemplarische Publikationen mit spezifisch bibelexegetischem Fokus: HÜBENTHAL, Memory; DIES., Markusevangelium; KEITH, Literacy; ZIMMERMANN, Geschichtstheorien. Vgl. hierzu den Bericht in SCHMIDT, Vom „historischen" Jesus, 70–74 (mit Lit.).

[8] Es erübrigt sich hier eine Diskussion zu unterschiedlichen Differenzierungen oder Zählungen der „quests" der historischen Jesusforschung. In aller Regel spricht man von drei Phasen, gelegentlich ergänzt durch eine vierte (freilich ganz umstrittene) Phase der

Jesusforschung soll diese aber in ihren mentalitätsgeschichtlichen Bezügen untersucht werden: zuerst natürlich der allgemeinen Exegesegeschichte, aber auch der säkularen Geschichtsforschung und Historiographie, der Literatur sowie der Philosophie, ferner auch der Real- und Politikgeschichte. Die Ausgangsthese für die Arbeit lautet, dass Jesusforschung und forschende Jesusliteratur nie *nur* Jesusforschung bzw. Jesusliteratur darstellen, sondern Spiegel der eigenen Zeit, der eigenen kulturellen Fragestellungen und Kontexte sind. Dies bedeutet, dass Jesusforschung dann betrieben wird, wenn sich ihre Autoren von ihr für ihre gegenwärtige Situation und Kultur Sinn versprechen, und dass Jesusforschung *auf eine solche Weise* betrieben wird, *wie* sich die Autoren von ihr für die gegenwärtige Situation und Kultur Sinn versprechen. Ein wesentlicher Baustein der Arbeit liegt daher in der Sichtung, inhaltlichen Darstellung und kritischen Auswertung der historischen Quellen; häufig ist die Differenzierung in ihren unterschiedlichen Ausgaben nötig.

Diese Studie möchte damit auch ein Stück exegetische Erinnerungsgeschichte innerhalb der eigenen Disziplin leisten, um dem Verblassen des Gedächtnisses an große Exegeten vergangener Zeiten entgegenzuwirken. Nicht selten ergeben sich dadurch Überraschungseffekte, Ideen, die heute als „neu" gefeiert werden, bereits ähnlich bei den Alten vorzufinden, oder Ideen, die heute als „überwunden" gelten, als nie wirklich dort so vertreten worden zu sein zu erkennen. Geschichte lehrt Demut, und sie lehrt, auch den eigenen Standpunkt als historisch eingebunden zu begreifen.

Der Radius der Arbeit wird durch mehrere Faktoren begrenzt. Zum einen liegt ihr Schwerpunkt auf der Theologiegeschichte des Protestantismus in Deutschland. Zweifellos wäre das Thema durch Einbeziehung insbesondere französischer und britisch-irischer sowie katholischer Theologen zu bereichern. Die hier vorgenommene Beschränkung in konfessioneller sowie in geographischer Hinsicht folgt – neben arbeitspragmatischen Gründen – den meisten auch noch jüngeren Veröffentlichungen mit exegesegeschichtlichem Fokus,[9] zudem waren mit der Mitte des 18. Jh. wohl doch protestantische

„no quest", unbeschadet dessen, dass diese Einteilung immer wieder auch kritisiert, ergänzt, verfeinert oder ganz verworfen wird. THEISSEN/MERZ, Jesus, 21–33, unterscheiden beispielsweise fünf Phasen; MARSH, Quests, erkennt neun. Eine m.E. überzogen scharfe Kritik an der Einteilung der drei „quests" liegt vor in F. BERMEJO RUBIO, The Fiction of the 'Three Quests'. An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm, JSHS 7 (2009), 211–253. Zu Diskussionen über Methoden der gegenwärtigen Jesusforschung vgl. die Beiträge in SCHMIDT (Hg.), Jesus, *quo vadis*.

[9] Auch die meisten angelsächsischen Veröffentlichungen zur Exegesegeschichte des 18., 19. und auch noch des frühen 20. Jh. sind maßgeblich durch die protestantische Exegese Deutschlands geprägt. O'NEILL, Authority, etwa bespricht ausschließlich deutsche Autoren. SMART u.a. (Hgg.), Nineteenth Century Religious Thought in the West, besprechen in ihrem ersten Band ausschließlich deutsche Autoren und ergänzen im zweiten und dritten Band internationale Perspektiven, v.a. der dritte Band weist allerdings dennoch

Gelehrte in Deutschland in der theologischen Wissenschaft führend geworden.[10] Eine dritte Begrenzung der Arbeit liegt in den Genres der betrachteten Quellen. Der Fokus liegt auf Werken, die sich selbst als Beiträge zur oder wenigstens als im engen Kontakt mit der theologischen Wissenschaft verstehen. Ausgeklammert bleiben damit Werke der Frömmigkeitsliteratur wie Lieder, Andachtsbücher usw. Ein vierter Aspekt des Themas, der nur eingeschränkt berücksichtigt werden kann – obwohl er für die Gesinnung der Arbeit eigentlich naheliegen würde –, ist der Niederschlag der exegetischen Jesusforschung in der gleichzeitigen dogmatischen Christologie. Eine strenge Grenze kann es hier natürlich nicht geben, schon alleine deswegen, da sich die innertheologischen Disziplinen natürlich erst innerhalb des betrachteten Zeitraums langsam anfingen auszudifferenzieren. Viele Theologen, die zur Sprache kommen, haben sowohl alt- als auch neutestamentliche Werke verfasst, zusätzlich auch dogmatische und kirchengeschichtliche, teilweise auch säkularhistorische oder literatur- und kulturgeschichtliche. Den Blick über den Rand der neutestamentlichen Exegese hinaus erfordert das Thema daher sowieso. Nichtsdestotrotz liegt der Schwerpunkt der Studie auf dem Umgang der Autoren mit den Jesuserzählungen aus den biblischen Evangelien.

Der Aufbau der gesamten Arbeit ist wie folgt: Aufgeteilt ist sie in drei große Blöcke: „I. Prolegomena“, „II. Geschichte: Kritik und Erzählung“ und „III. Urbild, Idee – und Geschichte“. Der erste, deutlich kürzeste Block besteht aus zwei einführenden bzw. vorbereitenden Kapiteln. Kapitel 1. beschreibt und kontextualisiert die Themenstellung und weist auf einige äußerliche Besonderheiten zur konkreten Durchführung der Arbeit hin. Kapitel 2. nennt und diskutiert die für die Ausarbeitung relevanten Epochenbegriffe aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen (Abschnitt 2.1) und führt sodann in unterschiedliche Konzeptionen des Geschichtsverständnisses innerhalb der betrachteten Epochen ein (Abschnitt 2.2).

---

einen Schwerpunkt auf deutschen Denkern auf. Einen stärkeren internationalen Fokus setzen BAIRD, History, vol. 1; BIRCH, Road.

Ebenso wird Exegesegeschichte desselben Zeitraumes immer noch fast ausschließlich als *protestantische* Exegesegeschichte behandelt. Der Klassiker von REVENTLOW, Epochen der Bibelauslegung, etwa beinhaltet im gesamten vierten Band („Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert“) in 35 Abschnitten nur vier nicht-protestantische Personen, davon zwei Juden und zwei Katholiken: Elias Levita (1469–1549), Richard Simon (1638–1712), Baruch de Spinoza (1632–1677) und – als chronologisch letzten – Pierre Daniel Huet (1630–1721). In LUTHER/ZIMMERMANN (Hgg.), Studienbuch, sind in der Epoche zwischen Luther und Ratzinger/Benedikt XVI. – mit der einzigen Ausnahme von Spinoza – sämtliche besprochene Autoren Protestanten. O'NEILL, Bible's Authority, bespricht ausschließlich Protestanten. Allgemein zur Exegese der katholischen Aufklärung jetzt den Sammelband LEHNER, Aufklärung; sowie REISER, Catholic Exegesis.

[10] So auch REVENTLOW, Epochen IV, 9; ohne die konfessionelle Zuspitzung auch bei REISER, Einführung, 26–29.

Die beiden wesentlich umfangreicheren Blöcke II. und III. umfassen die eigentliche exegetische Arbeit. Kapitel 3. „Rund um den Fragmentenstreit" wird eingeleitet durch einen kurzen Abschnitt mit einer zeitgeschichtlichen Charakteristik des aufgeklärten 18. Jh. (3.1). Die drei großen Namen dieses Kapitels sind sodann Reimarus, Lessing und Semler. Die für dieses Kapitel relevanten Veröffentlichungen der drei genannten Autoren liegen in einem sehr begrenzten Zeitraum, nämlich zwischen 1774 und 1779: Reimarus' *Apologie* bzw. die von Lessing herausgegebenen *Fragmente* machen hier den Anfang (3.2). Von kaum zu überschätzender mittel- und langfristiger Importanz ist dann die fundamentaltheologische Frage zum Verhältnis zwischen Glaube und dem neuen Geschichtsverständnis (3.3). Semlers Schrift *Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten* [sic] von 1779 ist schließlich der Hauptbeitrag des Hallenser Hermeneutikers zum Fragmentenstreit, ohne auf Reimarus' oder Lessings kritische Linie einzuschwenken (3.4).

Kapitel 4. „Der Weg zum frühen Jesusroman" besteht im Kern aus zwei Unterabschnitten. Abschnitt 4.1 ist ein exegesegeschichtlicher Abriss mit Schwerpunkt auf dem 18. Jh. – mit einigen früheren Vorläufern und späteren Entwicklungen bis K. Lachmann. Die wichtigen Errungenschaften der Exegese der Zeit werden in die drei Bereiche Textkritik (4.1.1), Einleitungswissenschaften (4.1.2) und die Emanzipation von historischer Exegese und Dogmatik (4.1.3) unterteilt. Der Abschnitt 4.2 zeigt sodann, wie diese Errungenschaften, obschon sie alle die historische Dimension der biblischen Texte betreffen, in Folge *nicht* die ersten historisch-kritischen Jesusbücher nach sich ziehen, sondern die ersten Jesusromane (4.2.2 zu K. Fr. Bahrdt und 4.2.4 zu K. H. G. Venturini). Vielleicht als Jesusnovelle zu bezeichnen ist das kleine Frühwerk zum *Leben Jesu* von G. W. Fr. Hegel, das ebenfalls historische Plausibilitäten mit bewusst fiktiven Elementen mischt (4.2.3). Eingeleitet wird dieser Abschnitt mit einem Abriss zur Geschichte des Romans im allgemeinen sowie zum Jesusroman im besonderen (4.2.1). Chronologisch befinden wir uns mit diesen Werken in den Jahren und wenigen Jahrzehnten unmittelbar nach dem Fragmentenstreit, also zwischen den 1780er und 1790er Jahren bis knapp über der Jahrhundertwende (1802).

Zwischen den Kapiteln 4. und 5. „Widersprüchliche Tendenzen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts" und damit auch zwischen den beiden großen Blöcken II. und III. besteht eine relativ klare chronologische Zäsur. Der Abschnitt 5.1 steht analog zu 3.1 mit einem kurzen Stimmungsbild der Epoche nach der Jahrhundertwende. 5.2 setzt – ebenfalls nach der Jahrhundertwende – 4.1 fort und zeigt mit Eichhorn und Bretschneider die weitere Distanzierung der Exegese von der alten Orthodoxie mit neuen historischen Erkenntnissen sowie insbesondere mit de Wette eine Bibelhermeneutik, die den Mythos, die Ästhetik und das Staunen zu Paradigmen der Bibellektüre macht. Auch den exegetischen Leistungen Schleiermachers gilt ein eigener Abschnitt (5.2.4). Der nächste Abschnitt 5.3 entspricht 4.2 und bespricht die

beiden großen Leben-Jesu-Bücher des späten Rationalismus: Paulus' und Hases (1828 und 1829). Beide Autoren versuchen bei all ihren im Vergleich zu Bahrdt und Venturini sehr maßvollen rationalistischen Erklärungsmodellen Verständnis für die Jesusgeschichte zu ermöglichen, und zwar aus ihrer Sicht *innerhalb* ihrer kirchlichen Eingebundenheit. Hase vertritt den Anspruch, das erste „wissenschaftliche" *Leben Jesu* überhaupt zu schreiben.

Zwischen den Kapiteln 5. und 6. „Schleiermacher und sein Vermächtnis" besteht keine chronologische Grenze; der Betrachtungszeitraum für 6. beginnt mit den *Reden* Schleiermachers (1799), also fast zur selben Zeit wie 5., deckt mit Strauß' *Leben Jesu* (ab 1835) und Weißes *Evangelischer Geschichte* (1838) noch die 1830er Jahre ab und erreicht damit die chronologische Abschlussgrenze der Arbeit insgesamt. Dieses letzte Forschungskapitel 6. geht von Schleiermachers Urbild-Christologie und seiner Jesus-Exegese aus; es ist dieser theologisch neue Ansatz, der die Kapitelgrenze rechtfertigt, wohingegen Schleiermachers Exegetik bereits im exegesegeschichtlichen Abschnitt 5.2 diskutiert wird. Der Spur des Balles, den Schleiermachers Christologie ins Rollen bringt, wird in diesem Kapitel weiter gefolgt: Baur und Strauß schreiben beide gegen Schleiermacher an (6.2), Weiße schreibt gegen Strauß (6.4). Schlagwörter der Jesusrezeption der drei großen Autoren dieses Kapitels (Schleiermacher, Strauß, Weiße) geben Block III. den Titel „Urbild, Idee – und Geschichte".

Jedes der Kapitel 2. bis 6. schließt zusätzlich mit einem eigenen Abschnitt mit Zwischenergebnissen.

Obwohl die vorliegende Arbeit selbstverständlich auch erhebliche exegesegeschichtliche Anteile enthält, ist ihr eigentliches Anliegen mehr hermeneutisch als historisch. Dies soll abschließend das letzte Kapitel 7. verdeutlichen, in dem die Quintessenz aus der Beschäftigung der besprochenen Theologen in ihren unterschiedlichen Epochen und Einflüssen seit Reimarus gezogen wird: Was nun ist der „historische Jesus"?

Im Anhang Kapitel 8. sind schließlich die wichtigsten Daten aus den unterschiedlichen Disziplinen zur besseren Übersicht synoptisch zusammengestellt.

Einige weitere Vorbemerkungen:

Das Thema bringt die Begegnung mit großen Theologen ihrer Zeit mit sich, derer heute häufig nur in wenigen Zeilen und nicht selten in entsprechend (teils freilich notwendig) vereinfachenden Darstellungen gedacht wird, die aber damals teilweise revolutionäre Forschungsleistungen erbracht haben und teilweise mit ungemeinem Fleiß, Sammelleidenschaft, Strukturleistung und Akribie riesige Œuvres der Nachwelt hinterlassen haben. Vielbändige Reihen von Monographien mit jeweils mehr als 800 Druckseiten sind keine Seltenheit, man denke nur etwa an Eichhorns zwölfbändige *Geschichte der Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten*, an de Wettes elfbändiges *Handbuch zum Neuen Testament* u.v.m. Die Tiefenbeschäftigung mit dem Œvre selbst *eines* dieser großen Denker über die Jahrzehnte seines Wirkens wäre in manchen Fällen monographiefüllend. Hier musste eine Auswahl getroffen werden. Hierzu kommt ein weiterer Faktor: Überarbeitun-

gen von Monographien in weiteren Auflagen erfolgten damals häufig wesentlich tiefgreifender als heute üblich (extrem etwa bei Reimarus, Michaelis und Reinhard, aber auch Schleiermacher, weniger bei Strauß). In der gegenwärtigen Sekundärliteratur sind diese Überarbeitungen fast nie berücksichtigt (Ausnahmen bestätigen die Regel) und führen nicht selten zu vergröberten Schlussfolgerungen. Da es in der vorliegenden Studie auf die Hermeneutik der Jesusrezeption der jeweiligen Theologen in ihrem epocheübergreifenden Bogen ankommt, sind Detailinformationen über unterschiedliche Auflagen ein- und desselben Werkes sowie Entwicklungen der Positionen der jeweiligen Autoren dann berücksichtigt, wenn sie für ihr Verständnis sowie die Gesamtargumentationen relevant sind (z.B. bei Michaelis und Reinhard).

Das Thema bringt ebenfalls die Begegnung mit einigen der großen Denker der Geistesgeschichte mit sich, die innerhalb der Bibelwissenschaft bislang – wenn überhaupt – nur am Rande ihrer Beschäftigung in den Blick genommen worden sind, zu denen aber Diskurse in anderen Disziplinen – sei es der systematischen Theologie, der Kirchengeschichte, der Geschichtswissenschaft, Literaturtheorie oder der Philosophie – unter der Perspektive *derer* spezifischer Fragestellungen geprägt ist, und dort teilweise intensive, differenzierte und auch sehr umfangreiche Forschungsliteratur hervorgebracht hat. Dies gilt z.B. für Chladenius, Herder und Schiller, insbesondere aber für Hegel und Schleiermacher. Als Exeget verfolge ich mit Respekt vor diesen Diskursen mein Thema und hoffe dadurch, zu den unterschiedlichen fachspezifischen Diskursen aus *dieser* Sicht beizutragen zu können. Zu anderen historischen Autoren liegt hingegen sehr wenig oder fast gar keine aktuelle und substantielle Literatur vor (z.B. zu Michaelis, de Wette, Weiße; von Reinhard, Bahrdt oder Venturini ganz zu schweigen); in diesen Abschnitten ist der Charakter der vorliegenden Studie so gut wie reine Quellenforschung. Nutzen und Gebrauch von Sekundärliteratur ist daher in den unterschiedlichen Abschnitten notwendig sehr ungleichmäßig.

Die Eigenarten in Orthographie und Interpunktion der historischen Texte des 18. und 19. Jh. sind in Zitaten so genau wie möglich übernommen worden. Als nicht sinnvoll hat es sich erwiesen, alle Abweichungen zu heutigen Rechtschreibregeln oder auch orthographische Inkonsequenzen innerhalb eines einzelnen Werkes eigens zu markieren. Dadurch wäre die Lesbarkeit der Zitate allzu sehr beeinträchtigt worden. „[Sic]“ ist daher nur in einzelnen, für den heutigen Leser, die heutige Leserin besonders irritierenden Fällen gesetzt worden. Die typographischen Ligaturen Ae, ae, Æ, æ, Å, å usw. sind in heutige Umlaute Ä, ä usw. umgewandelt. Analoges gilt für die unterschiedlichen ß-Ligaturen. Die Kommatype |/| ist durch |,| ersetzt. Bei Texthervorhebungen innerhalb eines Zitates ist in den Anmerkungen vermerkt, ob sie original sind oder vom Autor des vorliegenden Buches stammen. Im Original durch Sperrung, Fettdruck oder größeren Schriftsatz erfolgte Hervorhebungen sind durch Kursive ersetzt.

Zur Vermeidung eines sprachlichen Missverständnisses sei noch darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung „Jesus“ vs. „Christus“ bzw. „Jesus der Geschichte“ vs. „Christus des Glaubens“ oder „des Kerygmas“, die heute häufig genutzt wird, um die damit verbundene theologische Differenzierung auch sprachlich sichtbar zu machen – wenn auch gerne mit einem problematisierenden Kommentar –,[11] in der Literatur des bearbeiteten Zeitraums

[11] Stellvertretend nenne ich den Sammelband DANZ/MURRMANN-KAHL (Hgg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus; DANZ, Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker; MARGUERAT, Historical Jesus and Christ of Faith; REISER, Kritische Geschichte, 153–155; THEISSEN, Vom historischen Jesus; ZIMMERMANN, Jenseits, 154; sowie ganz neu (freilich unter forschungsgeschichtlichem Vorzeichen): BENDEMANN, Historischer Jesus.

noch nicht existiert. Die historischen Autoren sprechen ganz mehrheitlich (nicht völlig durchgängig) von „Christus“, auch wenn sie ihn historisch-kritisch zu rekonstruieren meinen. Die Diktion der historischen Autoren ist in den entsprechenden Abschnitten jeweils so weit wie möglich authentisch übernommen.

2. Prolegomena

2.1 Zu den Epochenbegriffen

Πάντα ῥεῖ – *alles fließt*, und daher stellt sich am Anfang einer historisch ausgerichteten Studie zuerst die Frage nach Abgrenzung. Äußere Ereignisse, deren Jahreszahlen später als periodenbildend interpretiert werden und als solche (nicht zuletzt auch aus didaktischen Gründen) in die Geschichtsbücher eingehen, sind häufig – nicht immer – Reaktionen oder Antworten auf bzw. Höhepunkte oder Verdichtungen von bereits länger bestehenden, nicht selten widersprüchlichen Entwicklungen.

Wie gesagt beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit Texten und Strukturen zwischen der Mitte des 18. Jh. und den späten 30er Jahren des 19. Jh. Sie erstreckt sich damit auf die Epochen, die grob als „Aufklärung" (oder „Spätaufklärung") und „Romantik" bzw. „Idealismus" bezeichnet werden können. Was berechtigt die Abgrenzung dieser Periode?

2.1.1 Termini allgemeiner kulturgeschichtlicher Epochen

2.1.1.1 „Aufklärung"

Was die im Untertitel der Arbeit gewählten Epochenbezeichnungen „Aufklärung" und „Romantik" anbelangt, so ist die erste davon in einer exegesetheologischen Studie gewiss die geläufigere und weniger überraschende; sie findet zur Periodisierung in etlichen auch neueren kirchen- und exegesegeschichtlichen Darstellungen Niederschlag.[1] *Wann* jedoch „*die* Aufklärung" stattgefunden habe, wird durchaus unterschiedlich bestimmt. Als Epochenbegriff chronologisch gelegentlich mehr oder weniger mit dem 18. Jh. identifiziert[2] – das Todesjahr Kants (1804) liefert hierfür einen prägnanten Markstein

[1] Kirchengeschichtlich z.B. bei BEUTEL, Kirchengeschichte; DERS./LEPPIN, Religion und Aufklärung; LAUSTER, Verzauberung, 401–443; exegesegeschichtlich z.B. bei BULTMANN, Bibelrezeption; den Untertitel von REVENTLOW, Epochen IV; BÖHL/HAURY, Bibel, 211–216.

[2] So etwa in HOFMANN, Einleitung, 7; SCHNEIDERS, Aufklärung, 7.15; auch die Aufteilung in vier Einzelperioden von SCHNEIDERS, Hoffnung, 44f., zit. in: BEUTEL, Kirchengeschichte, 27, die jedoch alle die Epochengrenzen anschließend durch differenzierende begriffsgeschichtliche Ausführungen auffächern.

wenigstens nach vorne – werden auf der einen Seite mit Descartes (1596–1650) auch Strömungen schon im frühen 17. Jh., oder mit Spinoza (1632–1677) und Leibniz (1646–1716) Strömungen im hohen und späten 17. Jh. als Frühphase „der" Aufklärung begriffen;[3] auf der anderen Seite rubriziert etwa Reventlow im vierten Band seiner *Epochen der Bibelauslegung* auch noch Gabler (1753–1826) und Eichhorn (1752–1827) dazu.[4]

Begriffsgeschichtlich gesehen wurde das Etikett „Aufklärung" oder „aufgeklärt" bereits zeitgenössisch zur Charakterisierung für die eigene Zeit verwendet, jedoch natürlich noch nicht als Bezeichnung für eine abgeschlossene Epoche. Im Französischen sieht Descartes schon 1637 in seinem Traktat zum rechten Vernunftgebrauch *Discours de la méthode*, dass seine berühmte Einsicht „je pense, donc je suis"[5] zu Einsichten führt, die „fort clairement et fort distinctement"[6] begriffen werden könnten; das Begriffspaar „clairement et distinctement" als Kriterium für verstandesgemäße Einsichten (im Gegensatz etwa zu Träumen) findet sich in den *Discours* noch häufiger sowie dann etwa auch in der frz. Erstübersetzung seiner *Meditationes de prima philosophia* (urspr. lat. 1641, frz. 1647) fast standardisiert. Leibniz übersetzt frz. „éclairer" meist mit dt. „erleuchten" und kann diesen Begriff rationalistisch oder auch religiös benutzen.[7]

Auch in der dt. Erstübersetzung (1720) der berühmten *Essais de théodicée* (1710) steht für „éclairer" meistens „erleuchten". „De forte qu'on peut dire, que le triomphe de la veritable Raison éclairée par la grace divine est en même tems le triomphe de la Foy & de l'amour", heißt z.B.: „Also kan der Triumph der rechten und durch die göttliche Gnade erleuchteten Vernunft zugleich der Triumph des Glaubens und der Liebe genennet werden".[8] „Et nous trouvant animés d'un zele qui ne peut manquer de lui plaire, nous avons sujet d'espérer qu'il nous éclairera …", heißt: „Und da wir nun befinden, daß wir von einem solchen Eyfer angetrieben werden der ihm [sc. Gott] nothwendig gefallen muß; so haben wir Ursache zu hoffen, er werde uns erleuchten …".[9] Die „religion la plus pure & la plus éclairée" ist jedoch schon die „reinste[] und ausgeklärteste[] [sic] Religion".[10]

Im Deutschen hat das Verb „aufklären", „aufklaren" oder „ausklären", „ausklaren" ab dem 17. Jh. zunächst meist meteorologische Grundbedeutung, z.B.

[3] Vgl. kirchengeschichtlich etwa BEUTEL, Kirchengeschichte, 21; LEGASPI, Enlightenment, 74–81; SITZMANN/WEBER, Übersichten, 58f.; literaturgeschichtlich bei ALT, Aufklärung, 7f.; philosophiegeschichtlich bei CASSIRER, Philosophie, 1–36.

[4] Vgl. REVENTLOW, Epochen IV, 209–226, mit den Überschriften 126.227. Gerade durch die zweite hier bezeichnete Überschrift wird deutlich, dass die Orientierung an Jahrhundertgrenzen nur eine ungefähre sein kann.

[5] DESCARTES, Discours, 58.

[6] DESCARTES, Discours, 58; auch a.a.O., 32.66.

[7] Vgl. Alt, Aufklärung, 3.

[8] LEIBNIZ, Théodicée (1710), 56; LEIBNIZ, Théodicée (1720), 116.

[9] LEIBNIZ, Théodicée (1710), 113; LEIBNIZ, Théodicée (1720), 180.

[10] LEIBNIZ, Théodicée (1710), unpaginierte Seite „2" des Preface; LEIBNIZ, Théodicée (1720), 2.

„die sonn klart […] auff“ (1602), „nach ein paar Stunden klarete es wieder auf und wurde feines wetter“ (1724), aber auch im medizinischen Sinne: „artzneyen, dadurch die finstern melancholischen dünste außgekläret werden“ (1612) oder: „ihr augen klahrt euch auff, und reibt den schlaf aus euch“ (1696).[11] In K. Stielers Lexikon *Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs* (1691) erscheint das Verb noch nicht als eigenes Lemma, sondern als Unterlemma zu „klären“, ebenfalls mit meteorologischer Hauptbedeutung „das Wetter kläret sich auf, nubes dissipantur, […] die Luft hat ausgekläret“, dann auch önologisch „der Wein klärt sich ab“; für „Klarheit“ sieht aber auch er schon die Möglichkeit der übertragenen Bedeutung „Verstandesklarheit“.[12] Ab dem frühen 18. Jh. wird die Metaphorik des Lichts, aber auch des Erwachens weitergeführt und im übertragenen Sinne (vielleicht vermittelt durch das Französische[13]) auf die Kultur der eigenen Zeit übertragen: „[Manche Leute] lesen die bücher nicht, daß sie dardurch ihren verstand aufklären, daß sie ihre begierden zu dem guten und tugendhafften lencken“ (1721); „daß sie [sc. die religion] so wohl unsern verstand auszuklären, gegeben sey, als unsere hertzen zu ändern“ (1732).[14] 1730 meint Gottsched, „Zaubereyen“ und „Wunderwerke“ auf der Theaterbühne seien nicht mehr glaubhaft, und „schick[t]en“ sich daher „für unsre aufgeklärte Zeiten nicht mehr“.[15] 1780 zeigt sich Goethe in einem Brief an Charlotte Stein darüber erschüttert, dass es im „aufgeklärten 18ten Jahrhundert“ noch Brandunglücke gebe.[16]

Als frühester Beleg für das Substantiv „Aufklärung“ gilt ebenfalls (völlig beiläufig und in dieser Zeit noch ganz einzeln) Stielers genanntes Lexikon. Häufig und im umfassenden Sinne einer höheren Kultur und eines höheren Vernunftgebrauchs wird es jedoch erst ab den 1770er Jahren verwendet: „wenn das Ägyptische Volk jemals zu einem so hohen Grade der Aufklärung sollte gelangen können …“ (1770)[17]; „ob jemals ein großer zweck über die (ganze) allmalige aufklärung des ganzen menschengeschlechts obwalte?“ (1771/72); „und so hat der mensch eine natürliche anlage zur aufklärung“ (1791).[18] Berühmt geworden ist J. Fr. Zöllners 1783 in der *Berlinischen Monatsschrift* (übrigens nur nebensächlich und mit skeptischem Unterton in einer Fußnote) gestellte Frage, was „Aufklärung“ – eben das neue Modewort der Zeit – eigentlich bedeute.[19] Antworten auf diese Frage verfassten die

[11] Belege bei GRIMM, Wb-NB III, s.v.
[12] STIELER, Sprache, 968f.
[13] So die Vermutung bei PÜTZ, Aufklärung, 11.
[14] Belege bei GRIMM, Wb-NB III, s.v.
[15] GOTTSCHED, CD 582/1730 (= 625/1751).
[16] SW 29, 271, 28f. (an Charlotte Stein, Brief Nr. 224, 24.–26.6.1780).
[17] WW 9/1, 163.
[18] Belege bei GRIMM, Wb-NB III, s.v.
[19] ZÖLLNER, „Ist es rathsam …“, 516. Zöllner verteidigt in diesem Artikel die traditionelle kirchliche Eheschließung gegen die modernen, verwirrenden Ansichten, die unter

größten Denker der Zeit (u.a. Schiller, Herder, Wieland, Hamann, Mendelssohn, Lessing), die berühmteste davon stammt bekanntermaßen von Kant (1724–1804), publiziert in derselben Zeitschrift ein Jahr später:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“.[20]

Während in all diesen Belegen der Begriff der „Aufklärung“ zwar deutlich auf die eigene Zeit bezogen, aber immer noch inhaltlich gefasst wird, erscheint er als Bezeichnung für eine als abgeschlossen betrachtete Epoche erst im frühen 19. Jh. im Kontext aufklärungskritischer Abgrenzungstendenzen, und zwar zum ersten Male in G. W. Fr. Hegels zwischen 1820 und 1830 gehaltenen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bzw. der *Philosophie der Religion*, wo das 18. Jh. reflektiv dann auch als „aufgeklärtes Zeitalter“ oder „Aufklärung“ genannt werden kann.

Negativ und ablehnend konnotiert, aber noch inhaltlich, nicht epochal gemeint, nutzt er „Aufklärung“ z.B. noch in folgendem Zitat aus der *Philosophie der Religion*. Er nennt das Denken,

„das die *Äußerlichkeit*, in welcher Form sie auch erscheine, *zerstört* und ihr Trotz bietet, […] das negative und formelle Tun, das in seiner konkreten Gestalt die *Aufklärung* genannt worden, daß das Denken sich gegen die Äußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt […] Die Aufklärung weiß *nur* von der Negation, Schranke, von der Bestimmtheit als solcher und tut deswegen damit dem Inhalt schlechthin unrecht“.[21]

Als – völlig negativ rationalistisch gezeichneter – Epochenbegriff wird „Aufklärung“ dann schließlich in seiner *Geschichte der Philosophie* beschrieben:

---

dem Begriff „Aufklärung“ in der Gesellschaft kursierten. Seine Frage ist also beinahe als rhetorische aufzufassen.

[20] Ursprünglich in Berlinische Monatsschrift 4 (1784), 481–494; aufgenommen in KANT, W 6, 51–61 (= GS 8, 33–42); ebenfalls enthalten in BAHR, Aufklärung, 9–17.

Als Beispiel für eine der anderen Abhandlungen auf Zöllners Frage sei noch die erste Replik, die in der Berlinischen Monatsschrift erschien, diejenige von M. Mendelssohn (1729–1786), zitiert. Zwei Monate vor Kant präsentierte Mendelssohn den Essay *Ueber die Frage: was heißt aufklären?*, formulierte aber recht allgemein, konzedierte die Neuheit der gemeinsam eingeführten Begriffe Aufklärung, Kultur und Bildung und schlug gleichsam als vorläufige Definition vor: „Bildung, Kultur und Aufklärung sind Modifikationen des geselligen Lebens; Wirkungen des Fleißes und der Bemühungen der Menschen ihren geselligen Zustand zu verbessern“ (ursprünglich: Berlinische Monatsschrift 4 [1784], 193–200; enthalten in GS 6, 1, 113–119; ebenfalls in BAHR, Aufklärung, 3–8). Zu diesem Beitrag vgl. BEHM, Mendelssohn, 250–268.

[21] HEGEL, W 17, 333.339f. (originale Kursivsetzung).

„Die deutsche Aufklärung, welche ohne Geist mit verständiger Ernsthaftigkeit und dem Prinzip der Nützlichkeit die Ideen bekämpfte …“.[22]

2.1.1.2 „Romantik“

„Romantik“ ist als Epochenbegriff eher in den Kulturwissenschaften in Bezug auf Literatur, bildende Kunst oder Musik gebräuchlich. Wissenschaftsgeschichtlich hingegen wird der Begriff eher seltener verwendet,[23] theologiegeschichtlich ist er bislang fast ganz unüblich.[24]

---

[22] Vgl. HEGEL, W 20, 308–313, Zitat: 310; vgl. zur Sache insgesamt BEUTEL, Art. Aufklärung I., 929f.; DERS., Kirchengeschichte, 17.

[23] Für Beispiele vgl. JORDAN, Geschichtstheorie, 218, mit Anm. 694. Reventlow etwa überschreibt den vierten Band seiner exegese- und hermeneutikgeschichtlichen Reihe *Epochen der Bibelauslegung* mit „Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert“. In diesem Band findet sich ein Kapitel „Die Bibel in Pietismus und deutscher Aufklärung“ (126–226), die bis zu J. J. Griesbach, H. E. G. Paulus, J. G. Eichhorn und J. Ph. Gabler führen, die Epoche danach wird nur äußerlich formal „Bibelwissenschaft im 19. Jahrhundert“ betitelt (a.a.O., 227–324). Selbst im großen fundamentaltheologischen Entwurf H. VERWEYENS wird der *aufklärerischen* Linie der Offenbarungsgeschichte nachgegangen und dann lapidar ergänzt: „Auf das verwirrende Erscheinungsbild der Romantik ist hier nicht näher einzugehen“ (Gottes letztes Wort, 58). Vgl. ebenso lapidar in SCHULZ, Romantik, 97.

[24] Eine (vorläufige) Ausnahme ist J. LAUSTER, Verzauberung, 472–494, der in seiner großen Kulturgeschichte des Christentums im Kapitel zur „Sattelzeit“ (zu diesem Begriff sofort unter Abschnitt 2.1.2.2.) auch einen Abschnitt zu „[r]omantische[n] Transformationen“ des Christentums im frühen 19. Jh. einschließt. Doch auch er beschreibt diese „Transformationen“ auf der Basis von Beispielen aus der Kunst: eines Gedichts von Eichendorff (*Mondnacht*, erstveröffentlicht 1837) und einiger Gemälde von C. D. Friedrich (u.a. *Abtei im Eichwald*, 1809/10; *Zwei Männer bei der Betrachtung des Mondes*, 1819/20). Anhand dieser Kunstwerke analysiert Lauster die religiöse Dimension der ästhetischen Empfindung der Zeit: „Das Gedicht *Mondnacht* macht die religiöse Dimension einer Dichtung der Sehnsucht deutlich. […] Die Sprache der Dichtung tritt hier an die Stelle der Sprache der Religion, um die Bewusstseinszustände, die Gefühle und die Stimmungen zu artikulieren, die der Religion zugrunde liegen. […] Caspar David Friedrich [lenkt] den Blick auf das Ungeheure, Gewaltige und Unfassbare, das zur Religion hinzugehört. Sein *Mönch am Meer* zeigt, wie die Unfassbarkeit und Unendlichkeit der Welt dem Menschen Demut abnötigt und ihn zugleich schützend umfängt“ (a.a.O., 484.485.489; originale Kursivsetzungen).

Lauster bezieht sich in diesem Kontext auch auf „die theologische Romantik“ Schleiermachers (mit Verweis auf dessen berühmtes Diktum „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“), die Friedrich mit seinem Sinn für die Ewigkeit und das Unerforschliche beeinflusst habe (a.a.O., 489). Vgl. auch a.a.O., 487, mit Verweis auf den Kunsthistoriker BUSCH, Friedrich, 74, der Schleiermacher für „den bedeutendsten Einfluss“ von Friedrichs „gedankliche[r] Prägung“ hält. Das Zitat Schleiermachers ist zu finden in KGA I/2, 212, 31f.

Immer wieder wird von einem „disparaten“, ja „verwirrenden“ Erscheinungsbild der „Romantik“ und von ihrer „irreduziblen Vielfalt“ gesprochen,[25] und diese Charakterisierung dürfte den „Romantikern“ selbst aus der Seele sprechen. Auch hier ist die Verwendungsgeschichte des Begriffs aufschlussreich.[26] Etymologisch schlussendlich bis hin zur „Ewigen Stadt“ *Rom* zurückzuziehen, bezeichnet „romanz“ (< „romantice“) im Altfranzösischen die romanische Volkssprache im Gegensatz zur Gelehrtensprache Latein. „Roman“ als Gattungsbegriff taucht in zunächst provenzalischen Werken des 12. Jh. auf und bezeichnet volkssprachliche Dichtungen (in Vers oder Prosa), „die im Kern weder über eine theologische noch eine historiographische Objektivität verfügten“.[27] Als berühmte Beispiele sind zu nennen der *Roman d'Alexandre*, *Roman d'Énéas*, *Roman de Renart*, *Roman de Thèbes*, *Roman de Troie*, alle verfasst im späten 12. Jh.[28] Das Adjektiv „romantic“ bedeutet demnach zunächst „romanhaft“, abgeleitet dann häufig „phantasievoll“, „unwahr“, „wunderbar“, „nicht alltäglich“. In dieser Bedeutung erreicht der Begriff (vermittelt über das Englische) in unterschiedlichen Varianten die deutsche Sprache („romantisch“, „romanisch“, „romanzisch“ sind im 18. Jh. alle belegt). Als frühester bekannter Beleg gilt Heideggers *Mythoscopia romantica*: „sobald sie die romans recht gekostet, fangen sie an sich romantischer galantereyen zu befleißen“ (1698), während wenige Jahre zuvor in Stielers Lexikon (1691) noch gar kein Eintrag zu „romantisch“ o.ä. aufgenommen ist. Das ganze 18. Jh. hindurch kann das Adjektiv im deskriptiven – und häufig pejorativen – Sinne Landschaften, Bauwerken, Kleidung, Benehmen oder selbst mittelalterlichen Kunstwerken und Dichtungen beigelegt werden, wie z.B. den Minneliedern und Epen des 12. und 13. Jh. So etwa noch bei Kant, der das sittenlose Mittelalter schildert, wo es „eine seltsame Art von heroischen Phantasten“ gegeben habe, „welche sich Ritter nannten und Abenteuer aufsuchten, Turniere, Zweikämpfe und romanische Handlungen“ (1764; in den Ausgaben ab 1771 heißt es dann „romantische Handlungen“).[29] Herder beschreibt die unterschiedlichen Einflüsse im europäischen Mittelalter als „romantisches Abenteuer“.[30] Novalis plant noch im ganz späten 18. Jh., sich im Soldatenstand zu disziplinieren, auf dass diese Erfahrung ihm „Hand an [s]eine Bildung legen […] und in ihrem hellen Lichte […] manche romantische Jugend-

[25] So etwa bei BEUTEL, Kirchengeschichte, 204; SCHULZ, Romantik, 10–12.76–78; VERWEYEN, Gottes letztes Wort, 58; HÜHN, Deutungskonflikt, 17. Zur Thematik vgl. aktuell die beiden grundlegenden Beiträge HÜHN, Deutungskonflikt; und DERS./SCHIEDERMAIR, Romantikforschung; sowie auch den gesamten Sammelband.

[26] Ausführlich bei IMMERWAHR, Romantisch, 79–112; knapper bei PIKULIK, Frühromantik, 73–79.

[27] Vgl. KREMER/KILCHER, Romantik, 40–43, Zitat: 40.

[28] Vgl. knapp KLEIN, Mittelalter, 67–70.

[29] GS 2, 256 = W 1, 884.

[30] W 4, 50.

idee verschwinden und nur der stillen, zarten Wahrheit, dem einleuchtenden Sinn des Sittlichguten, Schönen und Bleibenden den Plaz überlassen“ werde: „Der Romantische [sic] Schwung wird in dem alltäglichen, sehr unromantischen Gange meines Lebens viel von seinem schädlichen Einfluß auf meine Handlungen verlieren“ (1793).[31]

Doch nur wenige Jahre später hat sich die Idee desselben Autoren vom Romantischen ins Positive gewendet, und er sieht darin ein neues Entwicklungsideal seiner Zeit (1797/98):

„Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den urspr[ünglichen] Sinn wieder. Romantisiren ist nichts, als eine qualit[ative] Potenzirung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identificirt. […] Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe[,] so romantisire ich es“.[32]

Fr. Schlegel kann „romantisch“ immer noch im Sinne von „nicht alltäglich“ deskriptiv, aber nun eben positiv konnotiert verwenden. Er kontrastiert das „Gemeine“ im alltäglichen Leben mit seiner „romantischen und angenehmen Erscheinung“,[33] schätzt selbst die absurden Inhalte schlechter Romane „als die einzigen romantischen Erzeugnisse unsers unromantischen Zeitalters“[34] und lobt Cervantes und noch mehr Shakespeare, in dem er „den Kern der romantischen Fantasie“[35] findet (1800). Auch sein Bruder A. W. Schlegel findet „romantische Poesie“ und „romantische Dichter“ bereits im vernakularen Mittelalter (1803/04).[36]

Für Hegel ist „romantische Kunst“ „die gesamte Kunst *nach* der klassischen Kunst Griechenlands einschließlich ihrer Ausstrahlung nach Rom“ und damit die „Kunst der christlichen Zeit“ mit starker religiöser Rückbindung, aber auch die des vom Natürlichen gelösten Geistigen und der Vertiefung der Subjektivität in sich selbst.[37] Als solche ist das Romantische bei Hegel durchaus negativ konnotiert:

„Der wahre Inhalt des Romantischen ist die absolute Innerlichkeit, die entsprechende Form die geistige Subjektivität, als Erfassen ihrer Selbständigkeit und Freiheit. Dies in sich Unendliche und an und für sich Allgemeine ist die absolute Negativität von allem Besonderen […]. Indem die romantische Kunst in der Darstellung der absoluten Subjektivität als

[31] NOVALIS, Schriften IV, 109, 19–22.34–110, 2; vgl. dazu PIKULIK, Frühromantik, 76.

[32] NOVALIS, Schriften II, 545, 14–21. Zu Novalis als Dichter der Epochengrenze vgl. JAESCHKE/ARNDT, Klassische Deutsche Philosophie, 106–110; PINKARD, Philosophy, 144–148.

[33] KA 2, 289.

[34] KA 2, 330.

[35] KA 2, 335. Weitere Belege bei GRIMM, Wb VIII, s.v.

[36] Vgl. KAV II/1, 1–9 u.ö.

[37] Vgl. HÜHN, Deutungskonflikt, 22f.; NOWAK, Romantik, 39f.; JAESCHKE, Kritik, 157–161, Zitat: 158.

aller Wahrheit, die Vereinigung des Geistes mit seinem Wesen, die Befriedigung des Gemüts, die Versöhnung Gottes mit der Welt und dadurch mit sich zu ihrem substantiellen Gehalte hat, so scheint auf dieser Stufe das *Ideal* erst vollständig zu Hause zu sein. […] [D]er Inhalt der romantischen Kunst, in betreff auf das Göttliche wenigstens, [scheint] sehr *verengt*. […] Der ganze Inhalt konzentriert sich dadurch auf die Innerlichkeit des Geistes, auf die Empfindung, die Vorstellung, das Gemüt, welches nach der Einigung mit der Wahrheit strebt, das Göttliche im Subjekt zu erzeugen, zu erhalten sucht und ringt und nun nicht sowohl Zwecke und Unternehmungen *in der Welt* der Welt wegen durchführen mag, als vielmehr zur einzig wesentlichen Unternehmung den inneren Kampf des Menschen in sich und die Versöhnung mit Gott hat […]. Und tritt nun der Mensch gar erst aus diesem absoluten Kreise heraus und macht sich's mit dem Weltlichen zu tun, so wird der Umfang der Interessen, Zwecke und Empfindungen um so unberechenbarer, je tiefer der Geist, diesem ganzen Prinzipe gemäß, in sich geworden ist und sich deshalb in seiner Entfaltung zu einer unendlich gesteigerten Fülle der inneren und äußeren Kollisionen, Zerrissenheiten, Stufenleitern der Leidenschaft und zu den mannigfachsten Stadien der Befriedigungen auseinanderlegt. Das schlechthin in sich allgemein Absolute, wie es im Menschen seiner selbst bewußt ist, macht den inneren Gehalt der romantischen Kunst aus, und so ist auch die ganze Menschheit und deren gesamte Entwicklung ihr unermeßlicher Stoff".[38]

Das Substantiv „Romantik" als Epochenbegriff findet sich gleichwie im Falle von „Aufklärung" in Abgrenzungshaltung, noch nicht bei Hegel, sondern zuerst bei H. Heine (1797–1856). In seinem Traktat *Romantische Schule* (1836) sagt er die „romantische Schule" tot – „die vielleicht schönste Totsagung der romantischen Bewegung, welche die Kritik hervorgebracht hat"[39] – und polemisiert dabei gegen die aus seiner Sicht monopolisierte Goethe-Verehrung seiner Zeit:

„Was war aber die romantische Schule in Deutschland? Sie war nichts anders als die Wiedererweckung der Poesie des Mittelalters, wie sie sich in dessen Liedern, Bild- und Bauwerken, in Kunst und Leben, manifestiert hatte. Diese Poesie aber war aus dem Christenthume hervorgegangen, sie war eine Passionsblume, die dem Blute Christi entsprossen".[40]

Und Heine setzt fort, indem er die Passionsblume als „durchaus nicht häßlich, sondern nur gespenstisch"[41] und als Symbol für melancholische Leidensverliebtheit schildert. Mit Goethes Artikel *Über die christlich patriotisch neudeutsche Kunst* habe dieser

„seine Alleinherrschaft in der deutschen Literatur [begründet und sich gegen die Brüder Schlegel durchgesetzt]. Von jener Stunde an war von den Herren Schlegel nicht mehr die Rede; nur dann und wann sprach man noch von ihnen […]; man sprach nicht mehr von Romantik und klassischer Poesie, sondern von Goethe und wieder von Goethe".[42]

---

[38] Vgl. insgesamt HEGEL, W 14, 127–242, Zitat: 129f.137.138.

[39] HÜHN, Deutungskonflikt, 24.

[40] SW 8/1, 126. (= SA 8, 9), zit. auch in HÜHN, Deutungskonflikt, 24.

[41] SW 8/1, 126.

[42] SW 8/1, 149f. (= [mit aktualisierter Orthographie] SA 8, 31); vgl. auch KREMER/KILCHER, Romantik, 50f.

Was an dieser Stelle festzuhalten ist, ist zum einen, dass sich der Epochenbegriff „Romantik“ nur wenig später etablierte als der der „Aufklärung“ sowie dass die Bewegungen selbst als chronologisch sich deutlich überschneidend zu betrachten sind: In dem Jahrzehnt, als Goethe und Schiller in Weimar ihre Zusammenarbeit begannen (1796), traf sich im benachbarten Jena bereits die neue Generation von Fichte, den Schlegel-Brüdern, Tieck und auch Novalis. Zum anderen ist mit der Verwendung des Begriffs „Romantik“ als Epochenbegriff ein weiteres Datum in der Mitte der 1830er Jahre gewonnen, das bereits in Abschnitt 2.1.1.1 in den Blick kam.

Sowohl „Aufklärung“ als auch „Romantik“ gelten bis heute als allgemeingebräuchliche kulturgeschichtliche Epochenbegriffe; im folgenden Unterabschnitt 2.1.1.3 sowie den beiden Abschnitten 2.1.2 und 2.1.3 soll jedoch zusätzlich auf weitere Periodenbegriffe eingegangen werden, die geeignet sind, den hier betrachteten Zeitraum noch besser zu erfassen.

2.1.1.3 „Idealismus“

„Idealismus“ oder „Deutscher Idealismus“ als philosphiegeschichtlicher Epochenbegriff wird i.d.R. auf die vergleichsweise kurze Periode zwischen den letzten Jahren des 18. Jh. und dem Todesjahr Hegels (1770–1831) bezogen und umfasst im wesentlichen das Denken ihrer Hauptvertreter Fichte (1762–1814), Hegel und Schelling (1775–1854), teilweise auch Kant, wobei dieser manchmal auch ausdrücklich aus „dem“ Idealismus ausgenommen wird,[43] andere Male eingeschlossen wird oder sogar als dessen Begründer gilt. Wird er hinzugerechnet, lässt man die Epoche gelegentlich schon mit dessen kritischen Schriften, also zuerst der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), beginnen, ansonsten gelten Werke wie Fichtes *Versuch einer Critik aller Offenbarung* (1791), seine *Wissenschaftslehre* (1794) oder Schellings *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) als die Frühwerke des Idealismus. Als solcher wird der Begriff gängig verwendet: So lautet der Übertitel für G. Gamms *Der Deutsche Idealismus* (2012) „Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling“, das von H. J. Sandkühler herausgegebene *Handbuch Deutscher Idealismus* (2005) behandelt dieselben drei Denker zuzüglich Kant,[44] dieselbe Auswahl nimmt – mit Selbstdistanzierung[45] – R. Hiltschers *Einführung in die Philosophie des deutschen Idealismus* (2016) vor. Gelegentlich wird der Begriff „Idealismus“ freilich auch vermieden, wie in W. Jaeschke/A. Arndts *Klassischer Deutscher Philosophie von Fichte bis Hegel* (2013).

---

[43] So beispielsweise in GAMM, Idealismus, 11; VERWEYEN, Philosophie und Theologie, 316–318.

[44] Vgl. SANDKÜHLER (Red.), Einführung, 3.

[45] „… wobei Kant eigentlich noch nicht zu den Vertretern des Deutschen Idealismus zu zählen ist“ (HILTSCHER, Einführung, 9).

Eine nähere Betrachtung erfordert allerdings – wie bei jedem Epochenbegriff – Differenzierungen. Als solcher belegt ist der Begriff des Idealismus bereits zeitgenössisch, zunächst freilich durch die -ismus-Endung als Ideologiebegriff, und zwar negativ als Ablehnungsbegriff konstruiert.[46] Als früheste Belege der personalisierten Form „Idealist" in der deutschen Literatur gelten Nennungen in Chr. Wolffs sog. *Deutschen Metaphysik* (eigentlich: *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes*, 1720). Er bezeichnet dort „Idealisten" diejenigen, die „der Welt weiter keinen Raum als in den Gedancken der Seele und der Geister einräumen";[47] wenig später setzt er die „Idealisten" den „Egoisten" gleich, da die „der Welt keinen weitern Raum ein[räumen] als in [ihren] Gedancken".[48] Dieser pejorative Sinn hat sich ja auch bis heute gehalten.

Uneinheitlich und in seiner Wertung schwankend bleibt die Verwendung im ganzen 18. Jh. Wer im 18. Jh. „Idealismus" in positivem Sinne verstanden haben möchte, ergänzt das Substantiv durch ein klärendes und wiederum abgrenzendes Adjektiv. Kants *Kritik der reinen Vernunft* beispielsweise enthält ein Kapitel mit der Überschrift „Widerlegung des Idealismus", in dem der Autor präzisiert: „Der Idealism (ich verstehe den *materialen*) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt";[49] nach unterschiedlichen Differenzierungen (auch begrifflicher Art) nennt er seinen eigenen Idealismus den „echten Idealismus", der inhaltlich zum Ausdruck komme im Satz: „Alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit",[50] wenig später kann er dann auch vom „eigentlichen Idealism" sprechen.[51] Grimms Wörterbuch (1877) verzeichnet nur ganz wenige Einträge zu dieser Wortgruppe, und zwar positiv bzw. künstlerisch konnotierte aus der Aufklärungszeit: Der Idealismus ist einfach „lehre von der ursprünglichkeit und wesenheit des ideals", ein Dichter muss seinen Gegenstand „idealisieren", „idealistisch" ist nicht dasselbe wie „phantastisch" (alle Zitate bei Schiller).[52]

Die „idealistischen" Philosophen der Folgegeneration ringen dann ihrerseits um das rechte Verständnis des Begriffs.

Der Kombinationsbegriff „Deutscher Idealismus" als Epochenbezeichnung stammt erst aus den 1840er Jahren und wurde wieder als Gegenbegriff durch

[46] Vgl. auch SANDKÜHLER (Red.), Einführung, 1f.
[47] 513 (§ 942).
[48] 515 (§ 944).
[49] GS 3,190 (originale Hervorhebung).
[50] GS 4, 374.
[51] GS 4, 374.
[52] GRIMM, Wb IV/2, s.v.

„materialistische“ Vertreter eingeführt.[53] Nachdem L. Feuerbach (1804–1872) schon 1841, nur wenige Jahre nach D. Fr. Strauß’ (1808–1874) *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36[54]), mit seiner radikalen Projektionsthese im *Wesen des Christentums* einen neuen Ton in der Theologie der Zeit angeschlagen hat und 1843 in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* die Hegelsche Philosophie als einen lediglich „theologisierten“ Rationalismus zurückgewiesen hat,[55] plädieren K. Marx/Fr. Engels in *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845) gegen den „Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus“. Es gebe keinen gefährlicheren Feind in Deutschland gegen den „reale[n] Humanismus“ als diesen.[56] Sie rekapitulieren die Geistesgeschichte Deutschlands in den vorausgegangenen zwei Jahrhunderten und sehen im kommenden Materialismus die zielführende Alternative der Zukunft:

„Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nachdem Hegel sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem *deutschen Idealismus* vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die spekulative Metaphysik und auf alle Metaphysik. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen“.[57]

Mit diesen Vorstößen der neuen Generation, der „Linkshegelianer“ oder „Junghegelianer“,[58] endet die philosophiegeschichtliche Epoche des „Idealismus“.

---

[53] Vgl. SANDKÜHLER (Red.), Einführung, 2f.

[54] So die angegebenen Jahreszahlen der Erstausgabe der Bände. Der zweite Band lag jedoch bereits im November 1835 vor (so zutreffend HUNDT, Redaktionsbriefwechsel, Apparat 178, u.a.).

[55] Vgl. RATTNER/DANZER, Junghegelianer, 89–110.

[56] MEW 2, 7. Mit der „heiligen Familie“ meinen Marx und Engels die Brüder Bruno und Egbert Bauer samt Freundeskreis; vgl. hierzu aktuell kurz VIETH, Philosophische Schriften, 50f.

[57] MEW 2, 132 (eigene Hervorhebung; original teilweise hervorgehoben).

[58] Diese Begriffe gehen auf STRAUSS selbst zurück, der in Folge der Kontroversen um sein *Leben Jesu* eine Klassifikation der Anhänger der – Strauß’ Meinung nach mehrdeutigen – Hegelschen Christologie in „rechte Seite“, „Centrum“ und „linke Seite“ vornahm (vgl. Streitschriften 3, 95–126). Vgl. aktuell zu ihnen die Sammelbände RATTNER/DANZER, Junghegelianer; QUANTE/MOHSENI (Hgg.), Die linken Hegelianer.

2.1.2 Spezifische Ansätze zur Periodisierung in der Geschichtswissenschaft

2.1.2.1 „Pragmatismus" und „Aufklärungshistorie"

Die Rede von einem „historischen Pragmatismus" oder einer „pragmatischen Geschichtsschreibung" stammt natürlich grundsätzlich schon aus der griechischen Antike (Polybios' πραγματικὴ ἱστορία), erhält aber in der Mitte des 18. Jh. neuen Aufschwung in dem Bewusstsein, dass „die" gesamte Geschichte eine zusammengehörige Einheit bildet. Gatterer beschreibt z.B. im Jahre 1765 eine mögliche Art der Geschichtsschreibung als „pragmatisch", „wenn sie die Ursachen und das ganze Triebwerk der Begebenheiten entdeckt".[59] Zwei Jahre später, 1767, formuliert er: „Es giebt also, eigentlich zu reden, nur eine Historie, die *Völkergeschichte*", und fände es ideal – obschon unerreichbar –, wenn eine vollständige Geschichtsschreibung die „Dinge der Welt" vollständig in *einen* „pragmatischen" Zusammenhang brächte.[60]

Als Ablehnungsbegriff wird er ziemlich genau ab dem ersten Jahrzehnt des 19. Jh. verwendet – herausragend bei Schelling[61] und wiederum bei Hegel, aber insgesamt bei etlichen anderen Historikern in der ersten Hälfte des 19. Jh. Es wird hiermit die Geschichtsschreibung einer vergangenen Epoche charakterisiert, als deren herausragende Vertreter man Gatterer, Schlözer, Schrökh, Lessing, Schiller, Herder, Kant und andere sieht. Zeitlich wird der historische „Pragmatismus" aus der Sicht des frühen 19. Jh. also ziemlich genau in der zweiten Hälfte des 18. Jh. gefasst. Inhaltlich lobt man das in den Geschichtswerken der Literaten und Historiker dieser Zeit erblickte Streben nach einer geordneten, auf die Erforschung von Motiven, Absichten, Zielen und Konsequenzen strukturierten Darstellung der Begebenheiten, andererseits kritisiert man ihren „Schematismus" und die Sprödigkeit der Darstellung, ebenfalls verworfen wird die in dieser Phase erkannte Absicht der Historiker, ihre Geschichtsdarstellungen aus pädagogischem Zweck mit Blick auf die praktische Nutzanwendung und verbesserte Lebensführung des Lesers zu lenken. Gelegentlich wird in diesem Kontext „pragmatisch" mit „didaktisch" beinahe gleichgesetzt.[62]

In gegenwärtigen geschichtstheoretischen Werken wird die pragmatische Geschichtsschreibung im Kern eigentlich gleichbleibend, nur an den Rändern offen charakterisiert: G. Kühne-Bertram sieht ihre Charakteristik vornehmlich darin, „historische Ergebnisse *durch psychologische Erforschung der Motive, Absichten und Ziele* der geschichtlich wirksam handelnden Menschen aufzuklären und sie dann in geordneter und verknüpfter Weise so darzustel-

[59] GATTERER, Universalhistorie, 3.

[60] TDAH, 627.659; häufiger zitiert, u.a. in CHRISTOPHLER, Geschichte, 119; CORZILLIUS, Geschichte, 378; VIERHAUS, Historisches Interesse, 271.

[61] Vgl. ZEDELMAIER, Schellings Vorlesung, 190–195.

[62] Belege und Beispiele bei JORDAN, Geschichtstheorie, 55–80.

len, *daß sie dem Leser lehrreich und für sein eigenes Handeln nutzbringend* sind".[63] D. Fulda ergänzt zu Kühne-Bertrams Zusammenfassung noch die Aspekte der systematischen Darstellung sowie der – nach Meinung der zeitgenössischen Historiker – dadurch zum Ausdruck kommenden Wissenschaftlichkeit.[64] St. Jordan fasst die Aspekte des geschichtlichen Pragmatismus schließlich in drei Punkten zusammen:

„Erstens eine Anordnung von ‚Tatsachen' oder ‚Fakten' in einem Ursache-Wirkung-Konnex, *zweitens* eine Form didaktischer Geschichtsvermittlung, die von gesetzten apriorischen Werten ausgehend die Geschichte als Beispielsammlung benutzt, um moralische Maximen zu lehren, und *drittens* eine Epoche der Geschichtswissenschaft, die mit dem Zeitabschnitt identisch ist, der heute als ‚Aufklärungshistorie' bezeichnet wird".[65]

„Pragmatische" Geschichtsschreibung wird damit nicht nur für Pädagogik und Politik von besonderem Interesse, sondern auch für die Theologie. Th. Prüfer fügt diesen Aspekten der pragmatischen Aufklärungshistorie dann zusätzlich noch das Charakteristikum des angestrebten Lesevergnügens beim Publikum bei.[66] Mehrheitlich wird dieses allerdings erst als Charakteristikum geschichtlicher Darstellungen im klassischen Historismus des 19. Jh. genannt.[67]

Maßgeblich in Folge der Arbeiten zur Historismusabgrenzung von H.-W. Blanke aus den 1980er und den frühen 1990er Jahren wird diese Phase der Geschichtsschreibung (also ab ca. 1750/60) häufig auch mit dem bereits 1936 von Fr. Meinecke geprägten Etikett der „Aufklärungshistorie" bezeichnet.[68] Der dahinterstehende Aufklärungsbegriff in diesem Kontext wird also nach hinten enger gefasst als in anderen (ideen-, philosphie-, literaturgeschichtlichen) Kontexten. D. Fulda, der sich Blankes geschichtsperiodischem Konzept gegenüber eigentlich sehr kritisch verhält, übernimmt dennoch den Begriff

---

[63] KÜHNE-BERTRAM, Aspekte, 169 (eigene Hervorhebungen), zit. ebenfalls in: FULDA, Wissenschaft, 60 (dort irrtümliche Seitenangabe: 179).

[64] Vgl. FULDA, Wissenschaft, 60–62, mit Bezug v.a. auf GATTERER, Vorrede (dort zit. nach: BLANKE/FLEISCHER [Hgg.], Theoretiker, Bd. 2, 466–478).

[65] JORDAN, Einleitung, XXXI; vgl. auch BLANKE, Art. Aufklärungshistorie. Ausführlicher zum historischen Pragmatismus vgl. JORDAN, Geschichtstheorie, 55–66.

[66] PRÜFER, Bildung, 103, mit Verweis auf HAHL, Reflexion, 53–55.

[67] So z.B. bei JORDAN, Theorien, 51.

[68] Vgl. bei MEINECKE, Entstehung des Historismus, 11.193–242 (bezogen auf die Schotten D. Hume [1711–1776] und W. Robertson [1721–1793] sowie den Engländer E. Gibbon [1737–1794], die ebenfalls alle ihre Hauptwirkungszeiten in den letzten Jahrzehnten des 18. Jh. hatten); DERS., Allgemeines. Ebenso bei BLANKE, Art. Aufklärungshistorie; DERS., Historiographiegeschichte, insbes. 50–55; DERS., Wiederentdeckung; sowie den Titel der Textsammlung BLANKE/FLEISCHER, Theoretiker der Aufklärungshistorie. In der jüngeren Geschichtswissenschaft vgl. etwa bei BÖHL, Geschichte, 377–382; FISCH, Weg; FULDA, Wissenschaft, 49–58; JORDAN, Geschichtstheorie, 12.25.30.42.46.47.48.50.53. u.ö., in Kapiteltiteln 213–222.

der Aufklärungshistorie für die Periode der letzten Jahrzehnte des 18. Jh. und definiert sie chronologisch und inhaltlich wie folgt:

„Mit ‚Aufklärungshistorie' bezeichne ich […] diejenigen deutschsprachigen Historiker oder Geschichtsschreiber samt ihrer geschichtswissenschaftlichen oder historiographischen Tätigkeit, die seit etwas 1760, also in der ‚Ausbreitungsphase' der Aufklärung in Deutschland, die überkommene polyhistorische, reichsgeschichtliche oder ‚galante' Historie zu reformieren unternahmen, und zwar nach Prinzipien, die sich als ‚aufklärerisch' bezeichnen lassen (Vernunfturteil, Begründungspflicht, Systematisierung des Wissens, Professionalisierung, didaktische Wirkung, bürgerliche Emanzipation). Aufklärungshistoriker sind demnach nicht *alle* Historiker, die zur Zeit ‚der' Aufklärung Geschichte erforscht oder geschrieben haben. Das schließt nicht nur die Historiker der Frühaufklärung aus, sondern nimmt insbesondere auch Rücksicht auf die Überlappung geistesgeschichtlicher ‚Epochen' am Ende des Jahrhunderts. Für wen andere Leitbegriffe wichtiger wurden als die oben genannten (wie auf geschichtstheoretischer Ebene etwa für Herder ‚Individualität', ‚Ästhetik' und ‚Verstehen'), wird der Trennschärfe des Begriffs wegen dann nicht mehr zur Aufklärungshistorie gerechnet, auch wenn sich noch manche ihrer Züge bei ihm finden".[69]

2.1.2.2 „Sattelzeit"

Aus viel neuerer Zeit hingegen stammt der Begriff der „Sattelzeit". R. Koselleck hat ihn 1972, zuerst im ersten Band des Lexikons der *Geschichtlichen Grundbegriffe*, eingeführt. Dieser hatte einen ganz zentral begriffsgeschichtlichen Fokus und sollte die Epochenschwelle ab ca. 1750 bezeichnen, in der „politisch und sozial zentrale Begriffe geschaffen [wurden], die auch heute noch Gültigkeit haben".[70] Als Indizien hierfür führt Koselleck drei Kriterien an:[71]

1.) die Neuprägung von Bedeutungsgehalten oder die komplette Neubildung von Schlagwörtern an, die auch im heutigen Sprachgebrauch keiner Übersetzung mehr bedürfen wie „Demokratie", „Revolution", „Republik", „Fortschritt" (als Kollektivsingular), „Entwicklung", viele „-ismus"-Komposita (z.B. „Sozialismus", „Republikanismus", auch „Materialismus" und „Idealismus") – und eben auch, analog zu „Fortschritt": „Geschichte";[72]

2.) „die Verzeitlichung der kategorialen Bedeutungsgehalte", das heißt die Unterwerfung von Denkkategorien unter ihre eigene Geschichtlichkeit; und

3.) die Ideologisierbarkeit vieler Ausdrücke und Konzepte, wie sie sich in Abstraktionsformen wie „Fortschritt" oder „Freiheit" niederschlägt.

---

[69] FULDA, Wissenschaft, 53f. (originale Hervorhebung); vgl. wesentlich kürzer auch BORGSTEDT, Aufklärung, 83f.

[70] So die Zusammenfassung in JORDAN, Theorien und Methoden, 32.

[71] Vgl. KOSELLECK, Einleitung, XV–XIX (das Wort „Sattelzeit" findet sich a.a.O., XV); DERS., Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen.

[72] Vgl. auch BRUCH, Art. Geschichtswissenschaft, 125; JAEGER, Geschichtsschreibung, 7–15.

Ab wann genau der Begriff „Geschichte“ im heutigen Sinne als Kollektivsingular verwendet wird, lässt sich nicht präzise bestimmen. In Breite setzt er sich in den 1770er Jahren durch. Mögliche Belege in Chladenius' *Allgemeiner Geschichtswissenschaft* (1752)[73] sind umstritten. Koselleck meinte, dass er diese moderne Begriffsverwendung noch nicht kannte, fand bei ihm aber Belege für die Entwicklung in Richtung dieser Verwendung.[74] Dagegen hat D. Fulda argumentiert, der Kosellecks Chladenius-Belege als echte Singularverwendungen versteht und damit die Verwendung des Kollektivsingulars „Geschichte“ bei Chladenius negiert.[75] Auch M. Corzillius sieht im Fehlen dieser Verwendung bei Chladenius gerade ein Anzeichen für dessen Verwurzelung in der traditionellen, voraufklärerischen Geschichtsschreibung.[76]

Ein klares, sogar titulares Beispiel findet sich aber bei den *Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit* des Baslers I. Iselin (1728–1782), erstveröffentlicht 1764. Bei ihm wird auch die inhaltliche Neuausrichtung dieser Begriffsverwendung sichtbar: Er setzt bei allen Menschen den „Trieb zur Vollkommenheit“ voraus,[77] legt seinem Geschichtsdenken somit eine psychologische Anthropologie zugrunde, und stellt dann die Entwicklung der Menschheit von der „Barbarey“ bzw. der „Wildheit“[78] über sprachliche, kulturelle, politische, philosophische und moralische Entwicklungen, Rückschläge im Mittelalter bis hin zu seiner eigenen Zeit dar, die freilich immer noch durch Rückfall in die Barbarei und Unmoral gefährdet sei: die Entwicklung sei noch nicht am Ende.[79] Historisch denken heißt jetzt, „die“ Geschichte als Einheit zu denken: *Geschichte* umfasst die gesamte Menschheit. Historiker werden *die* Universalgeschichte schreiben, *die* Geschichte der Menschheit, *die* Geschichte der Welt, wie z.B. J. Chr. Gatterer, A. L. Schlözer,[80] Fr. E. Boysen in seiner zehnbändigen *Allgemeinen Welthistorie* (1767–1772) oder etwas später – um an dieser Stelle bereits einen Forscher zu nennen, der in der Theologie vorrangig als Alt- und Neutestamentler wahrgenommen wird, J. G. Eichhorn in seiner *Weltgeschichte* (1799–1814).[81]

Die Beiläufigkeit und Selbstdistanzierung, mit der Koselleck zunächst von „Sattelzeit“ sprach, wurde zunächst durch die Vorschaltung des Adverbs „sozusagen“ sowie durch die Setzung des Wortes in Anführungszeichen doppelt sichtbar. Koselleck begrenzte sie zudem zunächst nur nach hinten, nicht nach vorne. Doch noch im Erscheinungsjahr des besagten Lexikonbandes veröffentlichte er einen Aufsatz, in dem er bereits ohne Anführungsstriche und einschränkendes „sozusagen“ von der „sogenannten Sattelzeit zwischen

[73] Zu ihm vgl. sofort in Abschnitt 2.2.1.

[74] Vgl. KOSELLECK, Vorwort, VIII f.; DERS., Art. Geschichte, 649.652.

[75] Vgl. jetzt neu FULDA, Sattelzeit, 7–9, bereits DERS., Wann begann, 144.

[76] Vgl. CORZILLIUS, Geschichte, 374.

[77] ISELIN, Muthmassungen, Bd. 1, 96.

[78] Hierzu bei ISELIN, Muthmassungen, Bd. 1, 165–243.

[79] Hierzu bei ISELIN, Muthmassungen, Bd. 2.; vgl. ZEDELMAIER, Anfang, 248–268.

[80] Zu ihnen vgl. sofort in Abschnitt 2.2.2.

[81] Vgl. z.B. BENRATH, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie, 638; CORZILLIUS, Geschichte, 378; KOSELLECK, Historia, 50; ZEDELMAIER, Anfang, 133–183. Weiter zu Iselin bei SOMMER, Geschichte; DERS., Sinnstiftung, 247–268; sowie den Sammelband GISI/ROTHER (Hgg.), Iselin. Zu Eichhorn in dieser Arbeit in Abschnitt 4.1.2.2 und 5.2.1.

rd. 1750 und rd. 1850“ wie einem bereits geprägten, feststehenden Ausdruck sprach.[82]

Mittlerweile ist der Begriff in etlichen Darstellungen aufgegriffen und inhaltlich noch weiter geschärft worden.[83] J. Osterhammel hat ihn in jüngster Zeit sogar auf weltgeschichtliche Phänomene angewendet (während Koselleck aufgrund seines begriffsgeschichtlichen Ansatzes ja nur den deutschen Sprachraum in Blick genommen hatte) und dabei auch auf die Zeit 1770 bis 1830 eingegrenzt. Gerade in seinem globalen Ansatz misst Osterhammel bezeichnenderweise auch dem Siebenjährigen Krieg entscheidende Bedeutung zu.[84]

J. Lauster – so weit zu sehen ist der einzige Autor, der den Begriff der „Sattelzeit“ bislang auch theologiegeschichtlich nutzt – ergänzt lapidar, dass die Umbruchszeit zwischen 1770 und 1830 mit den Säkularisationsbestrebungen der Französischen Revolution bis hin zu Christenverfolgungen in den Jahren 1792 und 1793, „auch für das Christentum eine Zeit des Übergangs“ gewesen sei:[85]

„Die Französische Revolution und die napoleonische Ära beschleunigten die von der Aufklärung in Gang gesetzte Suche nach einer neuen Gestalt des Christentums. In

[82] KOSELLECK, Theoriebedürftigkeit, 14.

[83] Vgl. etwa SCHMITZ-EMANS, Einführung, 19–22. Eine vorsichtig kritische Revision der Koselleck’schen Periodenabgrenzung hat jüngst FULDA, Wann begann, vorgenommen, indem er auf die Wandlung im Zukunftsbegriff und damit des historischen Wahrnehmungshorizontes schon ab 1700 hinweist.

[84] Osterhammels sieben Charakteristika der „Sattelzeit“ sind (vgl. OSTERHAMMEL, Verwandlung, 102–109):

1.) das neue (weltweite) Expansionsbestreben der europäischen Großmächte – zunächst Englands, Frankreichs und Russlands – sowie die Etablierung Preußens zur Großmacht im Siebenjährigen Krieg (mit Kampfschauplätzen auch in Nord- und Südamerika, Indien und selbst den Philippinen) und der damit verbundene globale Kräfteoptimismus der europäischen Mächte (Niederlage Chinas im Opiumkrieg 1842);

2.) die Stärkung der „weißen“, nationalstaatlich gestärkten Position in der Welt durch Unterdrückung und Kolonialisierung nicht-weißer Jäger- und Hirtengesellschaften (etwa in Australien und Amerika);

3.) die Steigerung eines staatlichen Zusammengehörigkeitsbewusstseins durch die Idee nationaler Identität (statt territorialstaatlicher Selbstidentifikation);

4.) eine Phase von zunächst erfolglosen Demokratisierungsschüben gegenüber oligarchischem Spätabsolutismus und Adelsherrschaft;

5.) (weniger deutlich) die allmähliche Abschaffung überkommener gesellschaftlicher Hierarchien, allmähliche Abschaffung des Sklavenhandels und Aufstieg des Bürgertums;

6.) die allmählichen Auswirkungen der Industrialisierung auf die Wirtschaftskraft des Einzelnen (beschleunigtes statistisches Pro-Kopf-Realeinkommen ab ca. 1820);

7.) – eher auf Europa bezogen, global gesehen jedoch weniger deutlich – der Einschnitt durch die Todesjahre Hegels (1831), des Utilitaristen und Sozialreformers J. Bentham (1832), L. v. Beethovens (1827), F. Schuberts (1828) u.a.

[85] Vgl. LAUSTER, Verzauberung, 445–463, Zitat: 445.

Deutschland erörterten die Philosophen des Idealismus die Möglichkeiten, die Gehalte des Christentums in einem kohärenten System zu denken, und die Romantiker exerzierten vor, wie sich die Welt und ihr Geheimnis im Gefühl erschließt und wie dies besser und tiefer in Literatur, Kunst und Musik artikuliert werden konnte als in der Religion. Musik, Kunst und Literatur emanzipierten sich von einer bloßen kirchlichen Indienstnahme, ohne dadurch an religiösen Bezügen zu verlieren – im Gegenteil".[86]

2.1.3 Spezifische Ansätze zur Periodisierung in der Literaturwissenschaft

2.1.3.1 „Aufklärungsliteratur"

Wie bereits erwähnt, sind sowohl „Aufklärung" als auch „Romantik" in der Literaturwissenschaft völlig gebräuchliche Begriffe: Als „Aufklärungsliteratur" gilt immer wieder relativ unproblematisiert diejenige des 18. Jh.;[87] Schillers Todesjahr 1805 – nahe genug an der Jahrhundertwende – gilt gerne als nominelle Grenze.[88] Analoges gilt auch für den Epochenbegriff der literarischen deutschen „Romantik". Er wird gelegentlich noch in drei Phasen als Früh-, Mittel- (oder: Hoch-) und Spätromantik unterteilt; die dabei verwendeten Orientierungsjahreszahlen sind erstaunlich häufig politikgeschichtliche: 1786 (Todesjahr Friedrichs II. von Preußen) oder 1789 (Französische Revolution) für den Beginn der Frühromantik, 1815 (Wiener Kongress) bis 1830 (Julirevolution) für die Hochromantik, 1848 (Märzrevolution) für das Ende der Spätromantik; Kremer/Kilcher und Schmitz-Emans hingegen gliedern nach einschlägigen „romantischen" Autoren und ihren Werken.[89]

In Bezug auf Aufklärungsliteratur trifft G. Willems eine interessante empirische Differenzierung mit Blick auf die heutige Rezeption: Denn heute – so Willems – würden die Autoren, die zwischen 1680 und 1710 geboren wurden, praktisch nicht mehr oder nur in Ausnahmesituationen gelesen, z.B. B. H. Brockes (1680–1747), J. J. Bodmer (1698–1783), Fr. v. Hagedorn (1708–1754) oder A. v. Haller (1708–1777). Kaum besser stehe es mit denjenigen, die in der Jahrhundertmitte als Erfolgsautoren galten, z.B. F. Gellert (1715–1769) oder Fr. G. Klopstock (1724–1803). Lessing, Schiller und Goethe hingegen, die eher in den letzten drei oder vier Jahrzehnten des 18. Jh. wirkten oder sogar – im Falle von Schiller und Goethe – das 19. Jh. erreichten, seien auch in der heutigen Rezeption allgemein präsent und im kulturel-

[86] LAUSTER, Verzauberung, 445. Einer kritischen Überprüfung der Koselleck'schen Denkmuster gehen die Beiträge im Sammelband DÉCULTOT/FULDA (Hgg.), Sattelzeit, nach.

[87] So etwa im entsprechenden Band WILLEMS, Geschichte Bd. 2, bes. 7–28; ebenso bei ALT, Aufklärung (dort bereits im Vorwort, IV); BAASNER, Einführung, 7 („von etwa 1790 bis nach 1800"); LAUER, Grundkurs Literaturgeschichte, 86–101, u.a.

[88] So etwa bei GREIF, Klassik, 20.

[89] Vgl. mit Variationen im Detail auch bei BÖHL, Dichtung, 90; KREMER/KILCHER, Romantik, 47–50; LAUER, Grundkurs Literaturgeschichte, 140; SCHMITZ-EMANS, Einführung, 76–80; STEPHAN, Kunstepoche, 185.

len Bewusstsein fest verankert.[90] Willems führt diese Differenzierung nicht begrifflich fort, bereitet damit aber einen weiteren in der Literaturwissenschaft gebräuchlich gewordenen Epochenbegriff vor: den der „Goethezeit".

2.1.3.2 „Goethezeit"

Den Begriff der „Goethezeit" prägte in den 1920er Jahren der Literaturhistoriker H. A. Korff[91] – bezeichnenderweise also in den Jahren der Weimarer Republik – für die Zeit der literarischen Hauptwirksamkeit Goethes, also ca. 1770–1830 (*Götz von Berlichingen* 1771–1773; *Faust II* abgeschlossen 1831). Er deckt damit beinahe dieselbe Zeit ab wie Kosellecks „Sattelzeit" und gewinnt seinen Reiz zusätzlich dadurch, dass Koselleck den Beginn seiner „Sattelzeit" ja ganz wesentlich begriffsgeschichtlich angesetzt hat, und Willems diesen Ansatz aufgrund der heutigen Literaturrezeption empirisch effektiv bestätigt.

Korff hatte mit seiner Neuprägung einem damals bereits längst gefestigten Klassik-Mythos und Goethe-Kult auch begrifflich Heimatrecht gegeben. Der Begriff ist aufgrund der Ausrichtung einer ganzen Epoche auf eine einzelne Person freilich umstritten, wird gelegentlich auch ganz vermieden, nicht zuletzt auch deswegen, weil damit die Fortschreibung eines zumindest in ihrer Spätphase ohnehin kaum ohne nationalistische Note denkbaren Mythos deutscher Literatur befürchtet wird.[92] Dennoch wird er auch weiterhin genutzt – wenn auch i.d.R. mit gewisser Selbstdistanzierung[93] – und ist vielleicht gerade geeignet, die Epochengrenze Aufklärung *versus* Romantik zu überbrücken. Auch Willems behält ihn trotz einer mehr als 60-seitigen Problematisierung

---

[90] Vgl. WILLEMS, Geschichte, Bd. 2, 8f.

[91] Vgl. seine vierbändige, zuerst zwischen 1923 und 1953 erschienene Darstellung der Literaturgeschichte in besagtem Zeitraum unter dem Titel *Geist der Goethezeit*.

[92] Ausführlich dazu WILLEMS, Geschichte, Bd. 3, 17–81. Den literarischen Nationalismus der Zeit charakterisiert er: „[D]ie Literaten und die meisten von denen, die sich mit Literatur beschäftigten, [empfanden sich] bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, bis hin zu Goethe und seinem Kreis, als Kosmopoliten, als ‚Weltbürger', also als Menschen, denen die deutsche Literatur nicht unbedingt näher und wichtiger wäre als die große Literatur der alten Griechen und Römer und der modernen Italiener, Engländer, Franzosen und Spanier, als Homer und Vergil, Dante und Petrarca, Shakespeare, Cervantes und Rousseau. […] Das hat sich gerade in der Zeit zwischen 1770 und 1830 geändert. Die aufklärerische Vorstellung vom Allgemein-Menschlichen, von der allgemeinen Menschennatur wurde hier mehr und mehr vom Nationalismus, vom *Gedanken der Nation als Dominante des kulturellen Lebens* überlagert, wenn nicht vollends beiseite gedrängt. Man verstand sich nun nicht mehr in erster Linie als aufgeklärte Weltbürger, sondern als guter Deutscher, so wie jenseits der Grenzen als guter Franzose, als guter Engländer" (21).

[93] So beispielsweise bei GREIF, Klassik, 14; ULRICHS, Vernunft, 25f.; ohne erkennbare Distanzierung bei BÖHL, Dichtung, 90–107, der diesen Begriff als Oberbegriff für die Unterepochen „Sturm und Drang" (1770–1780), Klassik (1789–1815) und Romantik (1789–1830) verwendet.

germanistischer Epochenschemata bei und stellt die Literaten der Zeit dann auch in Bezug zu der dominanten und auch schon zu Lebzeiten geradezu überschwänglich gefeierten Gestalt Goethes dar.[94]

Gleichwohl sollte die Wahl von Epochen*benennungen* auch nicht überschätzt werden. Unterschiedliche Forscher nutzen unterschiedliche Begriffe für dieselbe Zeit und mit Bezug auf dieselbe Fachdisziplin, und jeder von ihnen hat seine Gründe, den einen Begriff zu verwenden und den anderen zu vermeiden: U. Karthaus etwa spricht in einem literaturgeschichtlichen (!) Werk ausdrücklich mit Verweis auf Koselleck von „Sattelzeit“,[95] St. Greif bevorzugt „Klassik“,[96] I. Stephan spricht von „Kunstepoche“[97] und M. Böhl und Willems schließlich von „Goethezeit“.[98]

2.2 Geschichte als Wissenschaft, Erzählung und Idee: Zeitgenössische Entwürfe der Geschichtsschreibung und -philosophie

2.2.1 „Zuschauer und Sehepunckte“: Perspektivität der Geschichtsschreibung bei J. M. Chladenius (1742.1752)

1742 bzw. 1752 publizierte der Erlanger J. M. Chladenius (1710–1759)[99] seine beiden Hauptwerke: die *Einleitung zur Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* und die *Allgemeine Geschichtswissenschaft*. Chladenius

„spielt in der Geschichte der historischen Hermeneutik und Erkenntnistheorie eine wegweisende Rolle. […] Er hat – rückblickend – für die jahrtausendealte Tradition der Historie eine Erkenntnistheorie nachgeliefert, wie sie zuvor noch nicht auf den Begriff gebracht worden war. Zugleich aber enthält seine Theorie zahlreiche Elemente, die in unsere Zeit vorausweisen“.[100]

Dieser hohen Einschätzung Kosellecks, der das Vorwort zum Wiederabdruck von Chladenius’ *Allgemeiner Geschichtswissenschaft* von 1985, dem ersten seit dem 18. Jh., verfasste, hatte er schon in einigen Beiträgen aus den

[94] Insbesondere auch der junge L. v. Ranke suchte das Vorbild des berühmten Weimarers in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh und distanzierte sich von ihm ab den 1830er Jahren (vgl. FULDA, Wissenschaft, 299–343). Zur zeitgenössischen Goethe-Verehrung vgl. WILLEMS, Geschichte, Bd. 3, 219–230.

[95] KARTHAUS, Sturm und Drang, 26–28.

[96] GREIF, Klassik, 18–20.

[97] STEPHAN, Kunstepoche.

[98] BÖHL, Dichtung, 90–107; WILLEMS, Geschichte, Bd. 3.

[99] Für biographische Angaben zu Chladenius vgl. DAUGIRDAS, Chladenius, 217f. (im Anschluss an MÜLLER, Chladenius, 7–26); WESSELING, Art. Chladenius.

[100] KOSELLECK, Vorwort, VII.

1970ern Ausdruck verliehen;[101] maßgeblich geht Chladenius' mittlerweile in Breite zugestandene herausragende Rolle für die Geschichte der Hermeneutik sowie die Entwicklung des erneuerten Geschichtsverständnisses im 18. Jh. auf seine Arbeiten zurück. Fast gleichzeitig mit Koselleck, aber unabhängig von ihm, hatte allerdings auch P. Szondi herausgestellt, dass mit Chladenius die Hermeneutik „die lange Periode [verließ], in der es sie nur als spezielle, einem bestimmten Gebiet zugewandte gab", und nun zum ersten Mal als *allgemeine* Verstehenslehre auftrat (1975).[102] Und ebenfalls fast gleichzeitig (1976) nahmen H.-G. Gadamer und G. Boehm die ersten Abschnitte des zentralen 8. Kapitels „Von Auslegung Historischer Nachrichten und Bücher" aus Chladenius' *Einleitung* in ihre Textsammlung *Seminar: Philosophische Hermeneutik* auf[103] und unterstrichen damit dessen Importanz für die Geschichte der Hermeneutik.

Mittlerweile wird zwar nicht ganz durchgängig, aber doch in der deutlichen Mehrzahl kleinerer oder größerer hermeneutikgeschichtlicher oder geschichtshermeneutischer Darstellungen Chladenius gesonderte Aufmerksamkeit, ja epochale Dignität zugesprochen.[104] Auf der anderen Seite fehlen aktuelle ausführliche Abhandlungen oder Monographien zu ihm und seinem Werk.[105]

---

[101] Am bekanntesten wohl im vielzitierten Artikel KOSELLECK, Art. Geschichte, 696; auch DERS., ‚Neuzeit', 313f.; DERS., Standortbindung, 184–189.195.203; DERS., Terror, 280.

[102] SZONDI, Einführung, 30. Diese Monographie beruht auf Vorlesungen Szondis, die er bereits in den 1960ern an der Freien Universität Berlin gehalten hatte. Auf diesen Vorlesungen basiert auch der Artikel HENN, „Sinnreiche Gedanken", der zwar erst 1976, also ein Jahr später als Szondis Monographie, im Druck erschien, jedoch bereits fertiggestellt war, bevor Szondis Monographie publiziert war (vgl. HENN, „Sinnreiche Gedanken", 264).

[103] Vgl. GADAMER/BOEHM, Seminar, 69–79.

[104] So z.B. bei BLANKE, Aufklärungshistorie und Historismus, 81; BRUCH, Art. Geschichtswissenschaft, 125; CORZILLIUS, Geschichte, 373; GRONDIN, Einführung, 85; HARDTWIG, Verwissenschaftlichung, 154; HENN, „Sinnreiche Gedanken", 240; JORDAN, Theorien und Methoden, 32; LAU, Erzählen, 42 (insgesamt a.a.O., 41–70); LEHMANN-BRAUNS, Neuvermessung, 176f.; PRÜFER, Bildung, 246; REILL, Geschichtswissenschaft, 171; STANLEY, Tradition, 92; SZONDI, Einführung, 27–30; vergleichbar auch METZGER, Geschichtsschreibung, 119. Er fehlt allerdings vollständig in der (umfangreichen) Darstellung bei GROSS, Antike, 85–114. Wenig hervorgehoben wird Chladenius bei JOISTEN, Hermeneutik, 85–89. Auch in WIERSING, Geschichte, 287, wird ihm nur in einem kurzen Absatz Aufmerksamkeit gegönnt; als epochale Vorläufer der Aufklärungshistorie werden in diesem Werk stattdessen Ch.-L. Montesquieu (1689–1755), G. Vico (1668–1744) und Voltaire (1694–1778) besprochen, für die Zeit ab 1770 übernimmt v.a. Herder (1744–1803) eine Schlüsselrolle (vgl. a.a.O., 253–260.274–283; Verweis auf dessen eminente Rolle a.a.O., 287).

[105] In K. Daugirdas' junger Darstellung zu Chladenius' Hermeneutik müssen daher Monographien von 1917 (MÜLLER, Johann Martin Chladenius) und 1978 (FRIEDERICH, Sprache und Geschichte) zum Weiterstudium empfohlen werden (vgl. DAUGIRDAS, Chladenius,

Chladenius' herausragendes Verdienst besteht darin, nach der Phase des skeptischen Pyrrhonismus[106] und herausgefordert durch die Erfolge der sich entwickelnden Naturwissenschaften (Fr. Bacon, 1561–1626) und logischen Systeme der Philosophie (R. Descartes, 1596–1650),[107] in der Mitte des 18. Jh. einen hermeneutisch verantworteten Neubeginn historiographischer Reflexion geschaffen zu haben. Dieses hermeneutischen Neuanfangs war er sich auch bewusst. Schon in der Vorrede zur *Einleitung* beklagt er den Mangel an hermeneutischer Reflexion seiner Zeit. Die „Regeln der Auslegung" seien bislang noch nicht zur selben „Glückseligkeit" allgemeiner Anerkennung gelangt wie die „Regeln der Vernunfft-Lehre", da sie nur als Anhang der Logik betrachtet worden seien.[108] Später führt er die Grenzen der „Vernunfft-Lehre" weiter aus: Diese handele nur von solchen Sachen, „die die allgemeine Erkäntniß und Lehren betreffen", auf die „ausführliche[] Betrachtung der Geschichte, Gedichte und anderer sinnreichen Schrifften" könne sie jedoch nicht angewandt werden.[109] Mit seinem Werk wolle er nun die „Auslege-Kunst als eine Wissenschaft" darstellen.[110]

Bei dieser programmatischen Formulierung ist zu berücksichtigen, dass der Begriff „Kunst" (auch „kunstreich", „künstlich", „Künstlichkeit" usw.) im 16. und 17. Jh., aber selbst bis ins hohe 18. Jh. hinein – dann allerdings seltener werdend und zunehmend nur noch in poetischer oder pathetischer Verwendung (z.B. noch bei M. Claudius, 1740–1815) – nicht notwendig in der heutigen Bedeutung i.S.v. „schöpferischer Kreativität", „Artifizialität" verwendet wird, sondern noch im strikt abgeleiteten Sinne von „können" bzw. „kennen", also i.S.v. „‚Wissenheit', dem subjektiven Können oder der subjektiven Fähigkeit des einzelnen […], eine Sache regelrecht durchzuführen oder ein Werk sachgerecht herstellen zu können"[111] (i.S.v. lat. „scientia").[112] Auch das Wort „Wissenschaft"

222); eine Dissertation von R. THIELE (Verstehen und Intention, 1984) erschien nie im Druck.

[106] In Deutschland v.a. bei J. B. Mencke (1674–1732) und Fr. W. Bierling (1676–1728, vgl. TDAH, 154–169), in Frankreich herausragend bei P. Bayle (1647–1706; vgl. sein *Dictionnaire historique et critique*, 1696–1697; dt. 1741–1744; hierzu jetzt bei Neumeister, Bayle) und F. de La Mothe Le Vayer (1588–1672; vgl. seine *Deux discours* (1668), dort insbes. den ersten Teil. Allg. zum Pyrrhonismus bei CORZILLIUS, Geschichte, 369–371; FLEISCHER, Tradition I, 96–122; SOMMER, Sinnstiftung, 151–165; im Sammelband G. SCHLÜTER/C. ZELLE (Hgg.), Historischer Pyrrhonismus; in Zusammenhang mit Chladenius bei KOSELLECK, Standortbindung, 184f.; LAU, Erzählen, 49–51; VÖLKEL, Pyrrhonismus.

[107] Vgl. ausführlich hierzu WIERSING, Geschichte, 207–223.

[108] CHLADENIUS, Einleitung, unpaginierte Seiten „4f.".

[109] CHLADENIUS, Einleitung, 97.

[110] Vgl. CHLADENIUS, Einleitung, unpaginierte Seiten „4–6", Zitate: ebd.

[111] HARDTWIG, Verwissenschaftlichung, 182.

[112] Zahlreiche Belege bei GRIMM, Wb V, s.v. (v.a. 2672–2674). Das Wort „Wissenschaft" bleibt bis ins 16. Jh. ein seltenes Wort und setzt sich erst ab dem 17. gegenüber dem davor gebräuchlicheren Begriff der „Wissenheit" durch (vgl. GRIMM, Wb XIV/2, s.v., zum Zusammenhang mit „Kunst" a.a.O., 785.790f.).

erhielt seine Bedeutung von „Wissen hervorbringende forschende Tätigkeit in einem bestimmten Bereich“[113] erst im späten 18. Jh., bis dahin bezeichnete es „eine Fertigkeit, ähnlich wie ‚Klugheit‘, Einsicht‘ oder ‚Weisheit‘“ („Wissenschaft haben von etwas“).[114] Nicht selten bis ins frühe 18. Jh., gelegentlich noch im 19. (dann aber obsolet werdend), werden die Begriffe „Kunst und Wissenschaft“ als Hendiadyoin gekoppelt.[115] „Auslege-Kunst“ bei Chladenius meint also die „Fähigkeit“, das rechte Wissen um eine angemessene Auslegung. Und wenn diese als „eine Wissenschaft“ dargestellt werden soll, meint dies die systematische Exposition von für die Hermeneutik relevanten Begriffen und Regeln[116] und wird fast zu einer Tautologie – wie er selbst auch schreibt: „[…] daß die darinnen vorgetragenen Lehren eine allgemeine Auslege-Kunst darstellen, das ist, eine solche Wissenschaft, die sich vor alle Arten der Bücher schickt, und vor iede Arten der Bücher zureichend ist“.[117]

Chladenius begründet seinen Ausgangspunkt zur Zuwendung zu einer reflektierten Geschichtshermeneutik biblisch-theologisch. In der Vorrede zur *Geschichtswissenschaft* resümiert er in einer autobiographischen Reflexion, wie ihm bei der Ausarbeitung einer systematischen Theologie die eminente Rolle von Geschichte deutlich geworden sei. Denn unumstritten sei „ein großer Theil der heiligen Lehren von der Art der historischen Erkenntniß“,[118] in den Evangelien ohnehin, aber auch über die Evangelien hinaus hätten „sehr viele Stücke der heiligen Schrift […] dennoch mit der historischen Erkenntniß große Gemeinschaft“. Daher habe er daher den Vorsatz gefasst, sich zur „Vertheidigung der reinen Lehre“ selbst „an die Ausarbeitung der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu wagen“,[119] um die „historischen Capitel und Stellen der heiligen Schrift“ gegen die Anfeindungen des „historischen Scepticism[us]“, behauptete Widersprüche oder „Unbilligkeit“, wie sie von „englischen Freygeister[n], und […] nach ihrem Exempel auch Spötter in Deutschland geschrieben haben“,[120] wappnen zu können.

Zehn Jahre früher hatte er demgegenüber noch eingeschränkt, dass seine „philosophische“ oder „allgemeine Auslege-Kunst“ auf die Heilige Schrift *nicht* in Gänze anzuwenden sei, da diese Geheimnisse enthalte, die die Vernunft übersteigen. Hier könne die philosophische Auslege-Kunst nur propädeutischen, wenngleich immer noch sehr nützlichen Charakter haben, doch „bey einem Buche, welches einen Göttlichen Ursprung, und eine göttliche Weisheit in sich hat“, seien die Regeln, menschliche Bücher auszulegen, unzulänglich.[121]

Die Hauptbegriffe seiner historischen Hermeneutik finden sich bereits in dem früheren der beiden Hauptwerke, der *Einleitung*. Sie werden zehn Jahre spä-

[113] Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache 10, s.v.
[114] Vgl. HARDTWIG, Verwissenschaftlichung, 149–152, Zitat: 149.
[115] Vgl. GRIMM, Wb XIV/2, 790f.
[116] So auch CHLADENIUS, Einleitung, unpaginierte Seite „6“.
[117] CHLADENIUS, Einleitung, unpaginierte Seite „23“.
[118] CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, Vorrede, redaktionell paginierte S. XVII.
[119] CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, Vorrede, redaktionell paginierte S. XVIII.
[120] CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, Vorrede, redaktionell paginierte S. XXII f.
[121] Vgl. CHLADENIUS, Einleitung, unpaginierte Seite „23–26“, Zitate: „24“.

ter in der *Geschichtswissenschaft* vertieft. Das zweifellos am häufigsten herausgehobene Moment hierbei ist zweifellos seine Einführung des Begriffs des „*Sehe-Punctes*" als hermeneutisches Prinzips.[122] Dieser Begriff war lexikalisch gesehen zunächst nichts anderes als die deutsche Übertragung des lateinischen *scopus* (eigentlich: „Zweck", „Ziel"), ein Terminus, der v.a. in der voraufklärerischen Bibelhermeneutik für die übergreifende Hauptaussageabsicht eines Textes verwendet wurde, dem Einzelaussagen zu- und ggf. unterzuordnen waren. Für Ph. Melanchthon (1497–1560) etwa war der *scopus* (bzw. der *status*) einer Schrift ihr inhaltlicher Brenn- oder Kohärenzpunkt, eine Proposition, die die Summe der gesamten Schrift bildet und auf die ihre Exposition und Argumente ausgerichtet sind, wie er am Beispiel des Römerbriefes ausführt. Den *scopus* einer Schrift zu ermitteln, bedeutete – nach der Ermittlung ihres *genus* – den zweiten Schritt zu deren Interpretation; den des Römerbriefes sieht Melanchthon in 3,21–31 ausformuliert. (Der dritte Interpretationsschritt wäre sodann, wie der Aufbau der Schrift durch den *scopus* bestimmt ist.)[123] Und der Lutheraner S. Glassius (1593–1656) forderte in seiner vielfach aufgelegten fünfbändigen *Philologia Sacra* ([1]1623–1636) zur Auslegung eines speziellen Bibelverses die Berücksichtigung von drei *scopi*: dem *scopus universalis*, d.h. dem übergreifenden Aussageziel der gesamten Schrift, das für Glassius Christus selbst war, dem *scopus communis*, d.h. dem übergreifenden Aussageziel des jeweiligen biblischen Buches, und dem *scopus singularis*, d.h. dem unmittelbaren Kontext einer Bibelstelle. Auf diese Weise erhält bei ihm jede einzelne Bibelstelle ihren eigenen *scopus proprius*. Dieses Werk erschien in unterschiedlichen Überarbeitungen zum letzten Male posthum in 13. Aufl., neubearbeitet von G. L. Bauer, im Jahre 1795.[124] Sie fand also auch noch deutlich zu Chladenius' Zeit ihre Leser.[125]

Während *scopus* in der älteren Literatur also ein textbezogener Begriff war, wird er bei Chladenius zu einem leserbezogenen. Er entwickelt seine Vorstellung vom und der Bedeutung des Sehepunktes – wie der Begriff auch nahelegt – aus der Optik. In der Optik sei leicht einsichtig, dass die Erkenntnis eines Körpers vom Sehepunkt, vom „Stand" (d.h. der Blickrichtung, Perspektive) und von möglicherweise zwischen Betrachter und Körper befindli-

[122] Zu Chladenius' Hermeneutik vgl. u.a. CHRISTOPHLER, Geschichte, 89–109; DAUGIRDAS, Chladenius, 218–221; FRIEDERICH, Chladenius; GRONDIN, Einführung, 80–86; LAU, Erzählen, 41–70; KOSELLECK, Standortbindung, 184–188; eine hervorragende Einführung in die *Geschichtswissenschaft* bietet FRIEDERICH, Allgemeine Geschichtswissenschaft.

[123] Vgl. MELANCHTHON, Dispositio, fol. b3^{v}–b4^{r}. Vgl. hierzu ARAND, Melanchthon's Rhetorical Composition, 168f.; WENGERT, Annotations, 128f.; DERS., Übersetzungen, 239f.; vgl. knapp auch JOISTEN, Hermeneutik, 73; zum religionspolitischen Zusammenhang von Melanchthons Schrift bei KUROPKA, Melanchthon, 138–158.

[124] Vgl. THOUARD, *His temporis accommodata*.

[125] Vgl. DANNEBERG, *Grammatica*, 151; JOHANSSON, Leiden, 270–272.

chen weiteren Körpern abhänge. Chladenius umschreibt den Begriff mehrere Male in seinem Werk in unterschiedlicher Ausführlichkeit:

„Der Ort, den unser Auge bey Beschauung eines Cörpers einnimmt, heisset der Gesichtspunckt: oder der Sehepunckt“.[126]

Oder:

„Diejenigen Umstände unserer Seele, Leibes und unserer gantzen Person, welche machen, oder Ursach sind, daß wir uns eine Sache so, und nicht anders vorstellen, wollen wir den *Sehe-Punckt* nennen. Wie nemlich der Ort unseres Auges, und insbesondere die Entfernung von einem Vorwurffe, die Ursach ist, daß wir ein solch Bild, und kein anderes von der Sache bekommen, also giebt es bey allen unsern Vorstellungen einen Grund, warum wir die Sache so, und nicht anders erkennen: und dieses ist der Sehe-Punct von derselben Sache“.[127]

Oder:

„[D]er Sehepunckt ist nichts anders, als der Zustand des Zuschauers, in so ferne daraus die Art des Anschauens, und die Beschaffenheit der Erzehlung kan verstanden werden. Da nun die moralischen Dinge, Händel, Geschäffte und Thaten von denen Zuschauern auf verschiedene Weise angesehen werden, nachdem diese sich in verschiedenen Ständen […], Stellen […], und Gemüthsverfassungen befinden […], so ist dieses zusammen genommen der Sehepunckt in Ansehung aller solcher Dinge, die von Cörpern unterschieden sind. […] Der Sehepunckt ist der innerliche und äusserliche Zustand eines Zuschauers, in so ferne daraus eine gewisse und besondere Art, die vorkommenden Dinge anzuschauen und zu betrachten, flüsset“.[128]

Oder in einem konkreten Beispiel:

„Eben so ist es mit allen Geschichten beschaffen; Eine Rebellion wird anders von einem getreuen Unterthanen, anders von einem Rebellen, anders von einem Ausländer, anders von einem Hofmann, anders von einem Bürger oder Bauern angesehen, wenn auch gleich ieder nichts, als was der Wahrheit gemäß ist, davon wissen solte“.[129]

Die Einsicht von der individuellen Perspektive eines jeden Rezipienten als formgebendes Element seiner eigene Einsicht wird nun auch auf historisches Erkennen übertragen: Chladenius hebt gleich am Anfang des hierfür zentralen 6. Kapitels der *Geschichtswissenschaft* die Unterscheidung zwischen der „wahre[n] Beschaffenheit der Geschichte“ – an anderer Stelle kann er auch vom „Urbild der Geschichte“ sprechen[130] – und den „Erzehlungen“ hervor.

[126] CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, 37; ganz ähnlich auch a.a.O., 93.

[127] CHLADENIUS, Einleitung, 187f.; zit. in JOISTEN, Hermeneutik, 88; SZONDI, Einführung, 80 (Hervorhebung original).

[128] CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, 100; zit. in FRIEDERICH, Chladenius, 61.

[129] CHLADENIUS, Einleitung, 187.

[130] „[…] so wollen wir die Vorstellung einer Geschichte, wie sie lediglich anfangs durch die Sinne ist hervorgebracht worden, das Urbild der Geschichte nennen“ (CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, 127).

Diese verwandeln das „Urbild der Geschichte“ schon durch die Erzeugung der Erzählung und können dann beträchtlich variieren: „Die Geschichte ist einerlei, die Vorstellung aber davon ist verschieden und mannigfaltig“.[131]

Schon in den vorausgehenden Abschnitten führt Chladenius die Perspektivität des Historikers, der Geschichte *erzählt*, detaillierter aus: die Art der „Verwandelung“ im Erzählen hängt von des Historikers Stand, Stellung, Gemütsverfassung, Gelehrtheit, Moral, Interessen ab, ob er von der Sache zum ersten Male oder zum wiederholten Male hört, ob er ihr freundlich oder feindlich gesonnen ist, selbst ob er fröhlich oder traurig, satt oder hungrig ist, usw.[132] Auch die Abhängigkeit der historischen „Erzählung“ von den gewählten Wörtern, also die nochmalige „Verwandelung“ der Geschichte im Versprachlichungsprozess durch „sinnreiche Gedanken“, wird reflektiert.[133]

Da jede „Urkunde“ einer Geschichte von dem ihr eigenen Sehepunkt aus berichtet wird, ist es zur Bildung eines Geschichtsurteils ratsam, möglichst viele Dokumente von unterschiedlichen, möglichst zuverlässigen Betrachtern über eine Geschichte einzuholen. Und dennoch – dies stellt schon Chladenius gegen seine eigentlich apologetischen Schreibinteressen fest – wird in historischen Dingen nie eine Gewissheit des Urteils nach Art einer mathematischen Summe zu erreichen sein:

„Dieses [sc. eine mathematische Gewissheit] aber ist bey dem historischen Zweiffel und der historischen Wahrscheinlichkeit nicht zu erhalten. Es sey der Fall: eine Begebenheit soll sechs Zuschauer gehabt haben. Einer sagt dies, die andern fünffte das Gegentheil aus; so würde jedermann die Aussage der meisten vor sehr wahrscheinlich halten. Darzu aber wäre nöthig, daß sie auch alle 6. einerley Ansehen hätten; und das wird sich nicht leicht zutragen“.[134]

Die Frage nach der „Objektivität“ eines historischen Urteils wird Chladenius daher verneinen müssen. Jedes historische Erzählen ist parteiisch und die Berücksichtigung dieser Parteilichkeit jedes Zeugen, d.h. des je und je eigenen Sehepunktes schafft höhere Wahrscheinlichkeit im historischen Urteil und die „Gegenüberstellung von Sehepunkten bewirkt ihre wechselseitige Kontrolle“.[135] So ist die Anerkenntnis der Sehepunkte Bestandteil für jedes sachgerechte historische Erkennen – je mehr desto besser –;[136] der „Transformationsprozeß von ethisch begründeter Unparteilichkeit *zu methodisch geregelter Objektivität*“, wie H. W. Blanke idealtypisch das Streben der Auf-

[131] Durch Kursivdruck als Zitat ausgewiesen bei KOSELLECK, Standortbindung, 185 (aber ohne Quellnachweis). Seither wird dieser Satz immer wieder als programmatisch für Chladenius’ Geschichtshermeneutik zitiert; bei Chladenius selbst findet er sich aber nicht.

[132] Vgl. CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, 91–115.

[133] Vgl. hierzu z.B. LAU, Erzählen, 64–68.

[134] CHLADENIUS, Geschichtswissenschaft, 332.

[135] FRIEDERICH, Chladenius, 63.

[136] So auch GRONDIN, Einführung, 86.

klärungshistorie zusammenfasste und V. Lau auf Chladenius übertrug,[137] bleibt asymptotisch:

„[D]urch die Arbeiten von Johann Martin Chladenius wird deutlich, dass es keinen vollkommenen Geschichtsschreiber geben kann. Der Historiker kann also nur die wahrscheinlichste Geschichte darstellen und seine eigene historische Situation der Darstellung der Geschichte nicht vollends entziehen. Perspektivische Urteilsbildung ist Teil geschichtlicher Darstellung und von Parteilichkeit zu unterscheiden".[138]

In der Theologiegeschichte und der Geschichte der Bibelhermeneutik wird die Einsicht der unhintergehbaren Perspektivität jeder historischen Einsicht meist erst mit Lessing[139] verbunden, doch schon Chladenius hat die historische Erkenntnistheorie „auf ihren heute noch unüberholten Begriff gebracht. Zugleich […] wird damit Chladenius zum Vorboten der Neuzeit. Denn die zeitliche Gliederung der Geschichte hängt seitdem ab von dem Standort, den ich in ihr beziehe".[140] Und auch, dass mit dieser perspektivischen Rolle des Historikers eine konstruktive Dimension mit einhergeht, hat bereits Koselleck formuliert:

„An poetologischen Kriterien gemessen, die damals aufgegriffen wurden, konnte es sich nunmehr ein Historiker leisten, Geschichte zu ‚produzieren': Ursachen zu gewichten, langfristigen Zusammenhängen nachzugehen, Anfang und Ende einer Geschichte umzudisponieren, er konnte Systeme entwerfen, die der Komplexität der Geschichten angemessener schienen als die bloße Addition von Kenntnissen. […] Schließlich konnte er, eingedenk der Quellenkontrollen, hypothetische Geschichten abfassen, die den Blick mehr auf die Voraussetzungen aller Geschichten lenkten als auf diese selbst. Kurzum, der Historiker konnte Geschichtsphilosoph werden […]".[141]

2.2.2 „Aus dem Vergangenen etwas Gegenwärtiges machen": Geschichtsschreibung als Wissenschaft und Kunst bei J. Chr. Gatterer und A. L. v. Schlözer (1765–1784)

J. Chr. Gatterer (1727–1799), der sich durch die Gründung der *Historischen Akademie* bzw. des *Historischen Instituts* an der Universität Göttingen (1764/1766)[142] auch institutionell für eine neue, stärker professionalisierte

[137] BLANKE, Aufklärungshistorie und Historismus, 81; im Anschluss an ihn auch LAU, Erzählen, 70; etwas vorsichtiger auch bei FRIEDERICH, Chladenius, 63: „Offensichtlich ist Chladenius der Auffassung, daß mit einer solchen unterrichtenden Erzählung und ihren kritischen Vorarbeiten eine objektive Darstellung der Geschichte verwirklicht werden könne".

[138] JAEGER, Geschichtsschreibung, 13.

[139] Zu ihm in Abschnitt 3.3.1.

[140] KOSELLECK, Standortbindung, 185.

[141] KOSELLECK, Standortbindung, 187f.

[142] Vgl. ausführlich GIERL, Geschichte, 16–30.

Geschichtsschreibung als eigenständige Disziplin verdient gemacht hat,[143] geht einen deutlichen Schritt über Chladenius hinaus.[144] Sein (unvollendeter) *Abriß der Universalhistorie* (1765), sein erstes großes deutschsprachiges Werk, das die Zeit bis ca. 500 n. Chr. abdeckt – ein geplanter zweiter Band erschien nie –, liest sich stilistisch noch sehr trocken, nicht weit von einer bloßen Stichwortsammlung entfernt. Er zählt z.B. auf über 140 Seiten die Namen von Geschichtsschreibern samt Lebensdaten und gelegentlichen kurzen biographischen Angaben auf, die zu bestimmten Epochen – zunächst größeren, später dekadenweise bis 1745 – gearbeitet haben.[145] Die tatsächliche Beschreibung der „Universalhistorie von Erschaffung der Welt bis auf unsere Zeiten" beginnt damit erst auf Seite 193 und läuft in demselben Aufzählungsstil weiter. Über die Landesorganisation in der römischen Kaiserzeit beispielsweise informiert Gatterer folgendermaßen:

„Damit man sich von dem Umfange der Römischen Monarchie zu verschiedenen Zeiten einen desto deutlicheren Begriff machen könne, so wollen wir hier 2. Eintheilungen derselben anführen, die auch um anderer Ursachen willen merkwürdig sind. Die erste ist die Theilung der Römischen Provinzen, die der Kaiser Augustus zwischen sich selbst und dem Rathe vorgenommen. Diejenigen Provinzen, die Augustus dem Römischen Rathe überließ, hiesen [sic] senatorische, die er aber für sich behalten, kaiserliche Provinzen. Die senatorischen waren: Africa … [es folgt eine Aufzählung der Provinznamen]. Die kaiserlichen Provinzen aber waren: der Überrest von Spanien … [es folgt eine Aufzählung der Provinznamen]. Die andere Einheilung, deren wir hier zu erwähnen, für nöthig achten, ist diejenige, die Constantin der Grose zur Einschränkung der grosen Gewalt der Trabanten-Obersten oder der Praefectorum Praetorio gemacht hat … [es folgt eine Aufzählung der Präfekturen]."[146]

Nur zwei Jahre später, 1767, datiert dann aber die bereits oben ausschnitthaft zitierte [147] Idealtypisierung einer „pragmatischen" Geschichtsschreibung, nämlich die „Vorstellung des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in der Welt (*Nexus rerum universalis*)".[148] Eine solche wäre für Gatterer der höchste Grad des Pragmatischen. Denn keine Begebenheit der Welt existiert „insularisch" für sich alleine: „Alles hängt an einander, veranlaßt einander, zeugt

[143] Vgl. BLANKE, Historiographiegeschichte, 193–20; CORZILLIUS, Geschichte, 378; GROSS, Antike, 119–121.

[144] GATTERER beschäftigt sich an keiner Stelle seines Werkes ausdrücklich mit Chladenius. Er verzeichnet lediglich dessen *Geschichtswissenschaft* in einem Literaturverzeichnis (Handbuch, 2; vgl. BLANKE/FLEISCHER, Artikulation, 73, Anm. 178; CHRISTÖPHLER, Geschichte, 109, Anm. 56).

[145] GATTERER, Universalhistorie, 31–175.

[146] GATTERER, Universalhistorie, 569f.

[147] Vgl. Anm. 60.

[148] TDAH, 659. Zu Gatterers Historik vgl. CHRISTÖPHLER, Geschichte, 109–145; zu Gatterer und Schlözer bei LAU, Erzählen, 97–111; zur Entwicklung der Idee „Universalgeschichte" vgl. HAHN, Schiller, 393f.

einander, wird veranlaßt, wird gezeugt, und veranlaßt und zeugt wieder".[149] Dass dies notwendig eine strenge Auswahl der relevanten Daten bedeutet, weiß auch Gatterer, doch stellt dies für ihn kein prinzipielles Hindernis zur pragmatischen Geschichtsschreibung dar.

Zur Frage, wie diese Aufgabe stilistisch zu meistern sei, schreibt Gatterer im selben Jahr im Rahmen eines Preisausschreibens Anweisungen zum Verfassen von Geschichtswerken. Die tönen ganz anders als es sein *Abriß der Universalhistorie* tat:

„Cäsar ist mit 23. Wunden im Senate ermordet worden. Wie abscheulich! Aber dis [sic] will ich nicht lesen, ich will es sehen. Man bringe mich selbst auf das entweyhete Rathaus: man zeige mir Cäsars Mörder, seine Wunden, sein durchlöchertes und blutiges Gewand. / […] Zu einem so edlen Zwecke zu gelangen, als dieser ist, Begebenheiten anschauend zu erzählen und zu gleicher Zeit tugendhafte Bewegungen und ruhmwürdige Entschliessungen in dem Herzen der Leser hervorzubringen, hat der Geschichtsschreiber [] verschiedene Hülfsmittel […]. Eines der vornehmsten besteht darin: Man muß bey dem Leser die Idee des Vergangenen auf alle Weise zu verbannen suchen, oder welches einerley ist, man muß überall, wo man kann, *aus dem Vergangenen etwas Gegenwärtiges machen*, damit der Leser Antheil an der Sache nehme, und dadurch unterhalten, oft auch gerührt werde".[150]

Im Folgenden führt Gatterer noch weiter aus, wie die Geschichtserzählung in den Dienst der Mehrung von Tugend und Empfindung des Lesers zu stellen sei: durch die Einführung handelnder Figuren mit wörtlichem Dialog, um sie für die Sympathie und Antipathie des Lesers anschlussfähiger zu machen – Gatterer spricht in diesem Zusammenhang von „Rollen" wie in einem Schauspiel –, durch lebhafte Schilderung der Schauplätze, und auch durch die weitest mögliche Selbstzurücknahme des Geschichtsschreibers, wobei dieses letztgenannte Moment nicht der Steigerung der Objektivität in der Darstellung dient, sondern der lebhafteren Anschauung der Handlung.[151] Aus all diesen Techniken folgt für Gatterer die *Evidenz* der Geschichte beim Leser.

Dann aber kombiniert er diese Forderung mit der nach „Beweisen" für den „critische[n] Leser", der in historischen Werken – im Gegensatz zu den „eigentlichen Wissenschaften" – nicht durch logische Deduktion, sondern durch die rechte „Demonstration" erfolgen soll. Konkret zählt er auf: durch unverfälschte Urkunden, Denkmäler, „unbegeisterte" Urheber und Augenzeugen, „quellenmäßige Schriftsteller" (die aus Urkunden und Denkmälern „ihre Nachrichten geschöpfet haben"). „Überlieferungen" hätten hingegen nur einen geringen oder gar keinen Grad an „Wahrheit".[152]

Gatterer unterscheidet also zwei Aspekte der Geschichtsschreibung und analog dazu zwei Lesertypen: die der „evidenten Erzählung" und die der

[149] TDAH, 659.

[150] TDAH, 467f. (eigene Hervorhebung; im Original teilweise hervorgehoben; in anderem Ausschnitt zit. in CHRISTOPHLER, Geschichte, 132).

[151] Vgl. TDAH, 468.

[152] Alle Zitate TDAH, 471f.

„historischen Demonstration“ sowie den „empfindenden Leser“ und den „critischen Leser“. Die ausdrückliche Thematisierung des empfindsamen Elements in der Geschichtsschreibung (an vorderer Stelle der Exposition!) rückt die Entdeckung und Förderung ihrer *literarischen* Gestaltung in den Vordergrund, die aber nicht in Widerspruch steht zu ihrer „Beweisführung“; ebenso wird an Gatterers Oppositionsstellung von „Geschichtsschreibung“ im Gegensatz zu „eigentlichen Wissenschaften“ noch das Ringen um Akzeptanz im Wissenschaftskanon deutlich. Welche Funktion – auch welche Freiheiten – dem „erzählerischen“ Element gegenüber dem „demonstrativen“ zukommt, bleibt bei Gatterer allerdings noch offen: Wir finden bei ihm „eine Zusammenstellung – noch keine Verbindung! – von Quellenforschung und Darstellung, wie sie in der Aufklärungshistorik sonst nirgends vertreten wurde“.[153]

Und noch ein Jahr später entwickelt Gatterer Zweifel, ob die durch Jahre und Generationen von Historikern und Rezipienten sich entwickelnde Perspektivität nicht nur unterschiedliche „Seiten der Wahrheit“ ans Licht bringen, sondern nicht vielleicht sogar die „Wahrheit der Geschichte“ selbst verändern würde. Im *Teutschen Livius* (1768) beginnt er einen Satz: „Die Wahrheit der Geschichte bleibt im wesentlichen dieselbe […]“, nur um sich selbst unmittelbar zurückzunehmen: „[…] wenigstens setze ich dieses hier zum voraus, ob ich wol weiß, daß man auch dieses nicht allemal voraussetzen darf“.[154]

Der Fortschritt bei Gatterer gegenüber Chladenius besteht somit in einer konstruktiven Neubewertung der historischen Erzählung gegenüber dem historischen Stoff: Chladenius unterscheidet zwischen der „wahren Geschichte“ und den Erzählungen darüber, wobei diese Erzählungen selbst keinen Beitrag zur „wahren Geschichte“ darstellen, sondern im Rezeptionsprozess möglichst wieder zu subtrahieren sind; bei Gatterer hingegen steht die literarische Ausformung der Geschichtserzählung an der Schwelle, zum notwendig kreativen Bestandteil des historischen Erkenntnisprozesses selbst zu werden.[155] Es lässt sich schon hier ersehen, wie das Genre der Geschichtserzählung damit eine Tendenz in Richtung „Roman“ einschlägt. Und in der Tat sieht auch Gatterer die „Evidenz“ der historischen Erzählung zur „Wahrheit der Romane“ gelangen[156] und bezeichnet die Dichtkunst als Schwester der

[153] FULDA, Wissenschaft, 159; vgl. insgesamt a.a.O., 157–166; auch GIERL, Geschichte, 30–43; SCHARLOTH, Evidenz, insbes. 252–259.

[154] TDAH, 454.

[155] Vgl. auch KOSELLECK, Art. Geschichte, 697f.; DERS., Standortbindung, 190; bei BLANKE, Aufklärungshistorie und Historismus, 84f., nur vage angedeutet.

[156] TDAH, 470.

Historie, für die er nun „eine durch die Dichter geöfnete [sic] Laufbahn vor sich“ sieht.[157]

Auch A. L. (v.)[158] Schlözer (1735–1809), seit 1770 Kollege Gatterers in Göttingen (davor bereits Titularprofessor ebendort), strebt als Ideal der Geschichtsschreibung die Universalgeschichte an, d.h. die Gestaltung der gesamten Geschichte in einem einzigen Zusammenhang, im „nexus rerum universalis“, angefangen von der Erschaffung der Welt – und schreibt selbst eine zweibändige (1772/73).[159] Und auch die Fragestellung der Genregrenze zwischen Geschichts- und Romanschreibung, zwischen Wissenschaft und Kunst, setzt sich bei Schlözer fort. Ebenso wie Gatterer ist ihm die Darstellung von Geschichte in einem sinnvollen, kohärenten gedanklichen Zusammenhang wichtig, und er erkennt zur Herstellung dessen sowohl die quellenkundliche Arbeit und Transparenz als auch die künstlerische Gestaltung an.

1784 beschäftigt ihn die Konkurrenz der Geschichtsschreibung mit dem Roman: er will eine Verwechslung vermeiden. Als entscheidenden Unterschied zwischen beiden sieht er, dass „der Geschichtschreiber, falls er nicht Romanschreiber gescholten werden will, in den Fesseln schwerer Warheit [sic] einherkeicht [= keucht]“. Als „untreuer“ oder „unbrauchbarer“ Geschichtschreiber oder gar „Geschichtverfälscher“ gilt ihm, wer sich diesem Wahrheitsnachweis nicht stellt.[160] An anderer Stelle betont er gar, dass die Geschichtsschreibung *kein* Roman und keine Dichterei sei, weil bei jener alles „war“ zu sein habe. Auch was die Verknüpfung der „Facta“ miteinander anbelangt, habe es der Romanschriftsteller wesentlich leichter. Schon 1773 hat er aphoristisch formuliert: „[D]er Romanschreiber spricht: es werde eine Kette, und es wird eine. Das muß der Historiker bleiben lassen“.[161] Während Schlözer damit die Romanschriftstellerei also als Ablehnungsmodell beschreibt, nutzt er zur Beschreibung dessen, *wie* der Geschichtsschreiber seine Wahrheit nachzuweisen habe, eine Metapher aus einem anderen künstlerischen Bereich: der Malerei.

---

[157] TDAH, 622. Vgl. hierzu auch LÄMMERT, Wandel, insbes. 509–515. Zur Konkurrenz zwischen Roman und Geschichtsschreibung JAEGER, Geschichtsschreibung, 15–33.

[158] SCHLÖZERS Nobilitierung (russischer Erbadel) erfolgte erst 1803/04 ehrenhalber durch Zar Alexander I. (vgl. PETERS, Altes Reich, 424–428). Zu biographischen Informationen vgl. BLANKE, Einleitung, 9–11; für Schlözers politisches Wirken als Radikalaufklärer vgl. MÜHLPFORT, Demokratische Aufklärer II, 191–335 (zu Schlözer „als Begründer kritischer Geschichtswissenschaft a.a.O., 259–299).

[159] Zu Schlözers Geschichtshermeneutik vgl. BECHER, Schlözer; BECHER, Schlözer (hg. v. Wehler), 12–18; FULDA, Wissenschaft, 175–183; GROSS, Antike, 121f.; KOSELLECK, Art. Geschichte, 687f.692; VIERHAUS, Historisches Interesse, 271. Für eine diskursanalytische Sicht auf Schlözers Arbeiten vgl. BECHER, Analyse. Eine aktuelle Monographie zu Schlözer liegt vor bei PETERS, Altes Reich; zur *Universalhistorie* a.a.O., 169–206.

[160] TDAH, 590f.

[161] SCHLÖZER, Universal-Historie II, 337 (zit. in CHRISTÖPHLER, Geschichte, 121).

Es ist nicht das erste Mal, dass Schlözer die Arbeit des Historikers mit der eines bildenden Künstlers vergleicht. In der *Universal-Historie* (1772) zieht er den Vergleich der Geschichtsschreibung mit der Mosaikkunst:

„Einzelne Facta oder Begebenheiten sind in der Geschichtswissenschaft, was die kleinen farbichten Steinchen in der mosaischen Malerei. Der Künstler durch geschickte Austheilung vermischt und ordnet sie, schließt sie genau an einander, und bringt dadurch dem Auge ein fertiges Gemählde auf einer schnurgleichen und ununterbrochenen Fläche entgegen. / Die Kritik gräbt diese Facta aus Annalen und Denkmälern einzeln aus, (die Voltaires machen sie selbst, oder färben sie wenigstens): die Zusammenstellung ist das Werk des Geschichtsschreibers".[162]

Nun fordert er, der Historiker müsse „für jeden Strich, den er in seinem Gemälde anbringt, wie der Landkartenmacher, vor der Kritik ad Protocollum stehen".[163] Die Notwendigkeit quellenkundlicher Solidität und Transparenz ist damit klar gefordert, dadurch jedoch schränkt Schlözer das künstlerische Element nicht ein, sondern verlagert es nur auf eine andere, weniger missverständliche Kunstform. Wenig später im Text breitet er die Malerei-Metapher noch weiter aus. Hier kann er sogar von „Geschicht-Maler" statt „Geschicht-Schreiber" sprechen.

Handwerklich vollzieht sich die Arbeit des Historikers in drei Schritten: er muss „Geschicht*Sammler*" sein (d.h. die „Facta" müssen ihm zu Verfügung stehen); er muss „Geschicht*Forscher*" sein (d.h. er muss sie kennen und evalueren); und er muss „Geschicht*Schreiber*" sein (d.h. er muss sie „in lichte[] Ordnung" bringen).[164] So erst werde aus der Darstellungsform der Weltgeschichte als „Aggregat" die des „Systems".[165] Denn als Aggregat sei die Weltgeschichte eine bloße Nebeneinanderstellung von „Specialhistorien", die – idealerweise vollständig gedacht – auch ein Ganzes ergeben, aber eben noch kein „System". Der Leser würde nur „Sicyoner, Gersauer, und Indostaner" kennenlernen, nicht aber „die Welt, nicht das menschliche Geschlecht". Und Schlözer fasst zusammen:

„Ein Bild in Theile zerschnitten, und aufmerksam nach diesen abgesonderten Theilen betrachtet, giebt noch keine lebendige Vorstellung des Ganzen. […] Noch fehlet der allgemeine Blick, der das Ganze umfasset: dieser mächtige Blick schaffte das Aggregat zum System um, bringt alle Staten des Erdkreises auf eine Einheit, das menschliche Geschlecht, zurück, und schätzes die Völker bloß nach ihrem Verhältnisse zu den grossen Revolutionen [= Entwicklungen, Epochen] der Welt".[166]

---

[162] SCHLÖZER, Universal-Historie I, 44f.
[163] TDAH, 593 (Original teilweise hervorgehoben).
[164] TDAH, 594f. (Interpunktion sic).
[165] Vgl. HAHN, Schiller, 395f.; BECHER, Schlözer (hg. v. Wehler), 14f.; ALT, Natur, 58.
[166] Vgl. SCHLÖZER, Universal-Historie I, 14–19, Zitate: ebd.

2.2.3 Der Dichter als Historiker und Geschichtsphilosoph: Fr. Schiller (1788–1789)

2.2.3.1 Geschichtsschreibung: Wissenschaft und Kunst

Fr. (v.)[167] Schiller (1759–1805) geht – eigentlich wenig überraschend – noch einen Schritt in die Richtung der „Aufhebung pragmatischer Wissenschaftlichkeit“[168] durch Ästhetisierung weiter: „Indem Schiller die historische Einbildungskraft entfesselt, vollzieht er einen epochalen Schritt von der untergegangenen objektivistischen zu einer neuen subjektivistischen Geschichtsschreibung“.[169] Chronologisch gesehen liegen seine historischen Werke alle recht nah beieinander. Abgesehen von der Verarbeitung historischer Stoffe bereits in Dramen wie dem *Fiesko* (1783),[170] *Don Carlos* (1787)[171] oder dem *Verbrecher aus verlorener Ehre* (ursprünglich: „… *aus Infamie*“, 1786)[172] schrieb er als sein historisches (unvollendet gebliebenes) Erstlingswerk den *Abfall der vereinigten Niederlande* (1788), um eine Professur in Jena zu erhalten (ab 1789).[173] Zu seinem Geschichtsverständnis sind insbesondere die Aspekte der Darstellung und Wirkung sowie der Bedeutung hervorzuheben.

In der Vorrede zu den *Niederlanden* versichert Schiller seine Leser seines umfassenden Quellenstudiums und der Problematik widersprüchlicher Quellen (auch Sekundärliteratur) sowie der Grenzen, die er selbst durch Mangel in Einsicht in Primärquellen erkennt. „[H]istorisch treu geschrieben“ will seine Geschichte trotzdem sein, „ohne darum eine Geduldprobe für den Leser zu seyn“, und auch ohne wegen der in sie eingetragenen Kunst „deswegen nothwendig zum Roman zu werden“.[174] Schiller hat also selbst den Verdacht, sein Werk könnte als Roman aufgefasst werden, und verwehrt sich dieser Interpretion, weil er – dies mit Schlözer – damit einen geringeren Grad der „Wahrheit“ für das Werk impliziert sieht. Gleichzeitig sieht er, dass jede schriftliche Niederlegung von Geschichte ein subjektives Moment beinhaltet.[175]

---

[167] Schillers Nobilitierung erfolgte erst 1802.

[168] FULDA, Wissenschaft, 229.

[169] SÜSSMANN, Geschichtsschreibung, 83.

[170] Hierzu bündig bei DÖRR, Schiller, 231–233; KOOPMANN, Art. Fiesko; ROSSBACH, Art. Fiesko.

[171] Hierzu bei LUSERKE-JAQUI, Art. Don Karlos , 92–107; REINHARDT, Art. Don Karlos.

[172] Hierzu informiert KOOPMANN, Art. Verbrecher; KOŠENINA, Art. Verbrecher.

[173] Schillers biographischen Weg zur Geschichtsschreibung hin zeichnet HAHN, Schiller, 389–392, nach; vgl. auch SÜSSMANN, Geschichtsschreibung, 75f.

[174] SCHILLER, Niederlande I, unpaginierte Seite „VI“ der Vorrede.

[175] Vgl. zur Vorrede und Schillers Theorie der Geschichtsschreibung in JAEGER, Geschichtsschreibung, 198–201.

Stilistisch folgt daraus ein Produkt, das tatsächlich relativ wenige Emotionsschilderungen beinhaltet,[176] wenige Figurenreden oder indirekte Reden,[177] nur sehr gelegentliche Schilderungen der Innenperspektive von Figuren,[178] aber auch wenige Jahreszahlen[179] und nicht besonders viele, allerdings doch regelmäßige Fußnoten als Quellenbelege. Dass er seine Quellen tatsächlich durchstudiert hat, ist erforscht und bestätigt.[180] Dennoch lässt Schiller keinen Zweifel, was er mit seiner Geschichte beabsichtigt: Er beabsichtigt eine Freiheitsgeschichte der Menschheit unter dem Zeichen der Vernunft.[181] Darauf weist bereits der erste Satz der Einleitung hin: „Eine der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten, die das sechszehnte Jahrhundert zum glänzendsten der Welt gemacht haben, dünkt mir die *Gründung der niederländischen Freyheit*“, aber auch die gesamte narrative Gestaltung durch Erzählhaltung, Wertungen, Personen- und Situationscharakterisierungen, Zeitschema usw.[182] Niemand würde etwa erwarten, dass Schiller die spanische Inquisition in neutralen Farben zeichnet; Schillers Gegenspielerinnen zu ihr sind aber zwei Abstrakta: die Vernunft und die Geistesfreiheit selbst. In folgendem Zitat lässt sich am Sprachgebrauch (Substantive: „Unterdrückung“, „Habsucht“, „blinder Glaube“, „Einförmigkeit“, „Schrecken und Schande“; Adjektive:

[176] Ausnahmen etwa bei der Abdankung Kaiser Karls V. und Übertragung der Regierung auf seinen Sohn Philipp: „Nachdem der Kaiser geendigt hatte, kniete Philipp vor ihm nieder, drückte sein Gesicht auf dessen Hand und empfing den väterlichen Segen. Seine Augen waren feucht zum letztenmal. Es weinte alles, was herum stand. Es war eine unvergeßliche Stunde“ (SCHILLER, Niederlande I, 80).

[177] Ausnahmen z.B. SCHILLER, Niederlande I, 111.142.351.353.419.471f. SÜSSMANN, Geschichtsschreibung, 101, weist im Anschluss an FESTER, Vorstudien, darauf hin, dass Schiller die Reden aus seinen Quellen übernommen, sie jedoch frei übersetzt und sie situativ auch umpositioniert habe.

[178] Ausnahmen etwa bei der Entlassung Margarethas v. Parma als Statthalterin der habsburgischen Niederlande (1559–1567) in SCHILLER, Niederlande I, 542f.

[179] Im Dritten (= letzten) Buch stehen sie als Marginalien am Seitenrand. In diesem Schlussteil gliedert Schiller seine Darstellung wesentlich kleinschrittiger und nennt auch einzelne Tagesangaben der Handlung. Zur Zeitgestaltung der *Niederlande* vgl. SÜSSMANN, Geschichtsschreibung, 87–89.

[180] Vgl. den kurzen Hinweis EDER, Schiller, 706; ausführlicher zu Schillers Quellengebrauch bei JAEGER, Geschichtsschreibung, 215–226.

[181] Vgl. JAEGER, Geschichtsschreibung, 182. Zur Rezeptionsgeschichtes dieses Werkes, die teils den geschichtsforschenden, teils den künstlerisch-philosophischen Aspekt stärker beleuchten, vgl. a.a.O., 183–195.

[182] SCHILLER, Niederlande I, 1 (eigene Hervorhebung); vgl. ebenso FULDA, Wissenschaft, 247f. Eine detailliertere narratologische Analyse der *Niederlande* findet sich bei SÜSSMANN, Geschichtsschreibung, 98–104. Er kommt allerdings – im Gegensatz zu Fulda – zum Ergebnis einer ambivalenten Schilderung der niederländischen Befreiungsströmungen, „als eine Parabel ohne Lehre, als Beispielerzählung für etwas, das nicht benannt werden kann“ (a.a.O., 105).

„unnatürlich“, „despotisch“, „blind“, „todt“ etc.) Schillers wertende Haltung leicht erkennen:

„Inquisition hat es gegeben, seitdem die Vernunft sich an das Heilige wagte, seitdem es Zweifler und Neuerer gab; aber erst um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts […] baute ihr Innocentius der dritte einen eigenen Richterstuhl, und trennte auf eine unnatürliche Weise die geistliche Aufsicht und Unterweisung von der strafenden Gewalt. […] Bald wurde aus einem Werkzeuge despotischer und hierarchischer Unterdrückung ein Instrument der Habsucht. […] Die Vernunft unter den blinden Glauben herab zu stürzen, und die Freiheit des Geists durch eine todte Einförmigkeit zu zerstören, war das Ziel, worauf dieses Institut hinarbeitete; seine Werkzeuge dazu waren Schrecken und Schande“.[183]

Ähnlich auch sieht er die Reformation als „Fackel der Vernunft“,[184] die gegen den „blinden Glauben“, Gebräuche und Missbräuche der römischen Kirche auf dem Tridentiner Konzil keine Chance hat:

„Alle Spitzfindigkeiten der Lehre, alle Künste und Anmaßungen des Heiligen Stuhls, die bis jezt mehr auf der Willkühr beruhet hatten, waren nunmehr in Gesetze übergegangen, und zu seinem Systeme erhoben. Jene Gebräuche und Misbräuche, die sich in den barbarischen Zeiten des Aberglaubens und der Dummheit in die Christenheit eingeschlichten, wurden jezt für wesentliche Theile des Gottesdiensts erklärt, und Bannflüche gegen jeden Verwegenen geschleudert, der sich diesen Dogmen widersetzen, diesen Gebräuchen entziehen würde. […] Es war ein unglücklicher Gedanke, die beleuchtete Fackel der Vernunft den Mysterien der Kirche so nahe zu bringen, und mit Vernunftschlüssen für Gegenstände des blinden Glaubens zu fechten“.[185]

Schiller geht es mit seinem Werk nicht nur um Information, sondern um Begeisterung beim Leser. Er erklärt seine Themenwahl für die Abfassung des Buches mit seiner eigenen Begeisterung, die er zu dem Stoff durch Lektüre eines Buches von „Watson“ über die niederländische Revolution unter Philipp II. selbst empfunden habe.[186] Durch diesen Stoff seien seine eigenen Vorstellungen und Empfindungen angesprochen worden und an dieser Begeisterung wolle er seinen Lesern Anteil geben.[187]

Das Extrembeispiel für die Durchdringung von Wissenschaft durch Kunst und der Erhebung der Kunst zur entscheidenden anthropologischen Erkenntniskategorie ist freilich Schillers großes Gedicht *Die Künstler*, entstanden im

[183] SCHILLER, Niederlande I, 95.99.

[184] So auch SCHILLER, Niederlande I, 69.

[185] SCHILLER, Niederlande I, 248–250. Weiter zu Schillers Werturteilen, Sympathien und Antipathien bei HAHN, Schiller, 406–410; zur Personencharakterisierung und -konstellation bei SÜSSMANN, Geschichtsschreibung, 92–97.

[186] Schiller nennt keine bibliographischen Angaben. Gemeint ist *The History of the Reign of Philip the Second, King of Spain* des schottischen Historikers R. Watson (1777); die deutsche Übersetzung erschien noch im selben Jahr (vgl. hierzu PRÜFER, Bildung, 28f., mit Anm. 4).

[187] Vgl. SCHILLER, Niederlande I, unpaginierte Seite „I f.“ der Vorrede.

Winter 1788/89, also knapp nach den *Niederlanden*. Auch dieses Gedicht ist eine preisende Eulogie an den Menschen der eigenen Zeit („an des Jahrhunderts Neige"), der sich durch Geist, Tat, Stille, Vernunft, Gesetz, Sanftmut reif, stark, frei und zum „Herrn der Natur" geworden ist, die seine, d.h. des Menschen „Fesseln liebet".[188] Es geht hier nicht um Geschichtsschreibung, sondern um die Bedeutung der Geschichte für den Menschen. In dieser, so Schiller, war der eigentliche Motor der Entwicklung der Menschheit von Anfang an die Kunst, die den Menschen von allen anderen „Geistern" auszeichnet. Zeitweilig von der Wissenschaft auf dem Sklavenplatz abgestellt,[189] wird die Kunst den Menschen letztlich auch zur Verschmelzung von beidem führen:[190]

> „Mit euch [sc. den Künstlern], des Frühlings erster Pflanze,
> Begann die seelenbildende Natur;
> Mit euch, dem freud'gen Erntekranze,
> Schließt die vollendende Natur.
>
> Die von dem Ton, dem Stein bescheiden aufgestiegen,
> Die schöpferische Kunst, umschließt mit stillen Siegen
> Des Geistes unermeß'nes Reich.
> Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
> Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
> Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
> Wird er in euren Armen erst sich freun,
> Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
> Zum Kunstwerk wird geadelt sein".[191]

2.2.3.2 Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? *(1789)*

Schillers Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789), wiederum in einem ganz knappen Zeitfenster nach den *Künstlern* gehalten, ist dann ein noch geschichtsphilosophischeres Werk.[192] Es geht hier weniger um die formale Gestaltung, *wie* Werke der Geschichtsschreibung zu verfassen seien oder wie sich das Objekt der Geschichtsschreibung zu ihr selbst verhalte, sondern was Geschichte im umfassenden Sinne meint und welchen Sinn ihr Studium hat. Im Anschluss an das

---

[188] WB 1, 207, 10.

[189] Vgl. WB 1, 218, 383–392.

[190] Vgl. ausführlich hierzu bei PRÜFER, Ästhetische Geschichtsphilosophie.

[191] WB 1, 218, 393–219, 405; vgl. hierzu BROKOFF, Art. *Die Künstler*, 265f.; PRÜFER, Bildung, 324; DERS., Geschichtsphilosophie, 281–288. Vgl. die Anspielung in JAEGER, Geschichtsschreibung, 203. Ausführlich zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst bei Schiller bei FULDA, Wissenschaft, 234–244; JAEGER, Geschichtsschreibung, 201–208.

[192] Zum Abgleich dieser Vorlesung von Schillers individualhistorischen Werken vgl. EDER, Schiller; FULDA, Wissenschaft, 244–251; SÜSSMANN, Geschichtsschreibung, 80f.

universalistische Geschichtsdenken der Aufklärungshistorie (auch bei Gatterer und Schlözer) entwirft Schiller in diesem Text die Entwicklung der Welt und der Menschheit von „rohen Volksstämme[n]“[193] bis zu seiner eigenen Zeit, „unser[em] menschliche[n] Jahrhundert“, das er im typisch aufklärerischen Gestus mit den optimistischsten, stolzesten Farben malt: „Unser sind alle Schätze, welche Fleiß und Genie, Vernunft und Erfahrung im langen Alter der Welt endlich heimgebracht haben“.[194] In Geschichte im umfassenden Sinne „sollten Kirchengeschichte, Geschichte der Philosophie, Geschichte der Kunst, der Sitten, und Geschichte des Handels mit der politischen in Eins zusammengefaßt werden“:[195] Die gesamte Geschichte ist in demselben Strom zusammengefasst und folgt den immer gleichen Prozessen. Im Unterschied zu den Göttinger Historikern lässt Schiller seine universalgeschichtliche Vorstellung nicht mit Gottes Schöpfung beginnen, sondern mit „rohen Völkerstämmen“, „Wilden“, von denen aus mittels des „Licht[s] des Verstandes“, mit „Wissenschaft und Kunst“ die Fortschrittsentwicklung bis hin zu seiner eigenen Zeit, dem „menschliche[n] Jahrhundert“ gegangen sei. Jetzt liege der Sinn der Kenntnis dieser Völker nur in dem beschämenden (!) Rückblick auf das Stadium der eigenen „Kindheit“.[196]

Der Sinn von Geschichte und des Geschichtsstudiums liegt für Schiller nicht in der Ansammlung von Ereignissen einer Ereignis- oder Politikgeschichte, sondern in der Erschließung der „moralischen Welt“ des Menschen. Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass Schiller zur Verdeutlichung des Sinnes von Geschichtsschreibung die Oppositionsbegriffe „Aggregat“ und „System“ von Schlözer übernimmt, aber ihren Sinn neu modelliert. Die gelegentlich hervorgehobene Differenz der Begriffsverwendung durch diese beiden Historiker wird m.E. jedoch überbetont:[197] Bei beiden Autoren ist „Aggregat“ die Darstellungs*form* unterschiedlicher Spezialgeschichten, die idealerweise – theoretisch – vollständig gesammelt sein könnten, aber erst – nach Schlözer – durch den „allgemeine[n]“ oder „mächtige[n] Blick“[198] bzw. – nach Schiller – durch den „philosophischen Verstand“, den „philosophischen Geist“ oder „philosophischen Kopf“[199] zum System gewandelt werden und so eine Vorstellung vom Ganzen geben. Bei beiden Autoren betrifft dieser Zweck auch die Stoffauswahl des Universalhistorikers: Er hebt „[a]us der ganzen Summe der historischen Begebenheiten […] diejenigen heraus, welche auf die *heutige* Gestalt der Welt und jetztlebenden Generationen einen

[193] WB 6, 417.
[194] WB 6, 430.
[195] So Schiller in einem Brief an Körner vom 26. März 1789 (NA 25,231); zit. u.a. in HAHN, Schiller, 396; PRÜFER, Bildung, 231.
[196] WB 6, 417.417.428.413.417; vgl. HAHN, Schiller, 400.
[197] So etwa bei HAHN, Schiller, 398; auch bei ALT, Natur, 58f.; BÖSMANN, Gefühl, 52.
[198] SCHLÖZER, Universal-Historie I, 18f.
[199] Mehrfach WB 6, 414–416.427.

wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben“.[200]

Auf zwei Unterschiede zwischen den Konzeptionen der beiden sei jedoch hingewiesen. Zum einen kommt bei Schiller im Gegensatz zu Schlözer ein teleologisches Moment in die Gestaltung der Weltgeschichte dazu. Das von Schiller geforderte System bezieht sich nicht nur auf die sinnvolle Darstellung von „Specialhistorien“ im Zusammenhang, sondern hat die Aufgabe, „von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprung der Dinge entgegen[zurücken]“[201] und letztlich zu einer umfassenden „Menschenbildung“, dem letztlichen Ziel des Studiums der Universalgeschichte, zu gereichen.[202] Der historische Sinn wird durch seine Folgen in der Gegenwart erzeugt.[203] Stärker ausgeprägt als bei Schlözer ist bei Schiller dabei das künstlerisch-gestaltende Moment. Der „philosophische Kopf“, der an Universalgeschichte interessiert ist und sich nicht nur mit der Ansammlung von disparaten Spezialgeschichten begnügt wie der „Brotgelehrte“, schließt „einen Bund mit den Musen und Grazien“ und findet so „einen Weg zu dem Herzen“ und verdient sich „den Nahmen einer Menschenbilderin“. Die Harmonie, die in der Geschichte gefunden wird, nimmt der Universalhistoriker „*aus sich selbst heraus*, und verpflanzt sie ausser sich in die Ordnung der Dinge d. i. *er bringt* einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt, und ein teleologisches Prinzip in die Weltgeschichte“:[204] Geschichte ist gleichermaßen Sache der Empirik bzw. Analyse, der Philosophie bzw. der Synthese sowie auch der Kunst bzw. der Poesie.[205]

2.2.4 Weltgeschichte Gottes und Humanität: J. G. Herder (1774; 1784–1791)

J. G. (v.[206]) Herder (1744–1803) hörte in Königsberg u.a. Philosophie bei Kant, hatte darüber hinaus aber auch regen Kontakt zu J. J. Rousseau (1712–1778) und J. G. Hamann (1730–1788). Insbesondere seine Bibelhermeneutik

---

[200] WB 6, 425f. Zu Schillers Dreistufenmodell (historische Begebenheiten, überliefert Quellen, Historiographie des philosophischen Geschichtsschreibers) in JAEGER, Geschichtsschreibung, 210f.

[201] WB 6, 426.

[202] Vgl. FULDA, Wissenschaft, 231–234.239–242; PRÜFER, Geschichtsphilosophie, 288; WIERSING, Geschichte, 303f.; sehr knapp bei GROSS, Antike, 123f.

[203] Vgl. ALT, Natur, 58f.

[204] WB 6, 428 (eigene Hervorhebungen); vgl. ALT, Natur, 60.

[205] Vgl. deutlich herausgearbeitet auch ALT, Natur, 64–69; WIERSING, Geschichte, 306. KOLMER, Geschichtstheorien, 32, problematisiert die kreative Rolle, die Schiller dem Historiker beimisst. Für Schiller erwachse der Sinn der Geschichte aus der Projektion subjektiver Haltungen auf das historische Material […] An ihm [sc. Schiller] lässt sich deutlich der Zwiespalt zwischen historiographischer und literarischer Darstellung erkennen“.

[206] Die Nobilitierung erfolgte erst ein Jahr vor seinem Tod, 1802.

der Ästhetik und Empfindung verdankt sich großteils letzterem.[207] Aufklärer war Herder nie – gelegentlich wird er gar als Gegenaufklärer apostrophiert,[208] andere Male wird dieses Verdikt zurückgewiesen.[209] Innerhalb der Exegesegeschichte ist er – im Gegensatz zu Lessings Urevangeliumsthese – insbesondere als früher Vertreter eines *mündlichen* Urevangeliums im Gedächtnis geblieben[210] und damit gerade in den letzten Jahren im Rahmen des „Jesus-Memory-Approach" wieder stärker in den Fokus getreten.[211] Nach Herder sei das mündliche Urevangelium dann in unterschiedlichen Gemeinden in Situationen unterschiedlicher apologetischer Notwendigkeiten verschriftlicht worden. Auf diese Weise wird Herder auch zum Ideengeber für die spätere Formgeschichte.[212] Die Publikation, auf die sich diese Hypothese bezieht, datiert jedoch spät (*Vom Erlöser der Menschen*, 1796) und setzt Herders spätere Geschichtsauffassung bereits voraus.

2.2.4.1 Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit *(1774)*

Viel früher, nämlich von 1774 datiert das erste seiner beiden großen geschichtsphilosophischen Werke, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, ein „Pamphlet"[213] aus Herders Zeit als Hofprediger in Bückeburg (1771–1776). Es ist eine „gezielte Provokation des aufgeklärten Selbstbewusstseins seiner Gegenwart",[214] insbesondere gegen Voltaire und sein historisches „Raisonnement", gegen Friedrich II., der dem Jahrhundert seine eigene „Uniform" verpasst habe,[215] aber auch gegen andere hohe Figuren seiner Zeit wie D. Hume, den schottischen Historiker W. Robertson, an anderer Stelle auch gegen Iselin. Gegen sie wendet er parodistisch die Lichtmetapher der Aufklärer: „Hume! Voltäre! Robertsons [sic]! klassische Gespenster der Dämmerung! was seid ihr im Lichte der Wahrheit?"[216]

Auch Herder kennt eine allmähliche Höherentwicklung der Menschheit von *einem* idealen, gemeinsamen Ursprung aus und auch er vergleicht die

---

[207] Ausführlich vgl. KRAUS, Geschichte, 114–123; vgl. auch in Abschnitt 5.2.3.1.

[208] Vgl. z.B. BRUMMACK, Polemik; GAIER, Gegenaufklärung, 272–276.

[209] So in ALKIER, Urchristentum, 113; FULDA, Wissenschaft, 185.

[210] Vgl. POKORNÝ/HECKEL, Einleitung, 323f.; SCHMITHALS, Einleitung, 77–80; SCHNELLE, Einleitung, 188.

[211] Vgl. z.B. DUNN, Jesus Remembered, 192f.

[212] Vgl. BUNGE, Herders Auslegung, 249; KÜMMEL, Das Neue Testament, 98; BROWN, Jesus, 71–73; THEISSEN, Einleitung, 409.

[213] So nennt es PROSS, Art. Ideen, 173; vgl. BROWN, Jesus, 68.

[214] JOHANNSEN, Art. Philosophie, 161.

[215] W 4, 13.103. Die Bissigkeit, die Herder insbesondere gegen den Preußenkönig wagt, ist enorm.

[216] W 4, 38. Weitere Figuren der Aufklärungsgeschichte, gegen die sich Herder wendet, bei FÖRSTER, Herder, 364.

Menschheitsgeschichte mit der Entwicklung des einzelnen Menschen: das alte Ägypten und die Phönizier, „Zwillinge einer Mutter des Morgenlands“[217] entsprächen der Kindheit, aus beiden habe sich „der schöne griechische Jüngling“[218] entwickelt, Rom entspreche dem „Mannesalter menschlicher Kräfte“.[219] Doch gegen den aufklärerischen Pragmatismus geißelt Herder die „Anmaßung“[220] seiner eigenen Zeit, die eigene Kultur zu erhöhen und andere Völker dagegen niederer zu schätzen. Für ein solches Urteil seien die Einsichten in andere Kulturen ganz unzureichend und der Blick durch eigene Vorurteile verstellt, die die Wahrnehmung zu eigenen Gunsten trübten. Alle Völker und Nationen verbinde Wachsen und Vergehen in „Analogie in der Natur“,[221] Kommen und Gehen, überall finde sich Ackerbau, Philosophie, Kunst und Wissenschaft. Darin liegt Herders epochaler Fortschritt über das Universaldenken der Pragmatisten hinaus, dass er – sehr im Gegensatz etwa zu Iselin, Schiller und Schlözer[222] – jedem Volk, jeder Nation seinen bzw. ihren eigenen Wert aus sich selbst heraus anerkennt.[223]

In folgendem Zitat wird auch wieder der als fließend wahrgenommene Übergang von einem Werk der Geschichtsschreibung zu einem Roman deutlich. Ersteres solle sich im Gegensatz zu zweiterem durch sachliche Korrektheit und angemessene Wertungen auszeichnen:

„Wers bisher unternommen, den Fortgang der Jahrhunderte zu entwickeln, hat meistens die Lieblingsidee auf der Fahrt: Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen. Dazu hat man alsdenn Fakta erhöhet, oder erdichtet: Gegenfakta verkleinert oder verschwiegen; ganze Seiten bedeckt; Wörter für Wörter genommen, Aufklärung für Glückseligkeit, mehrere und feinere Ideen für Tugend – und so hat man ‚von der allgemeinfortgehenden Verbesserung der Welt‘ Romane gemacht – die keiner glaubte, wenigstens nicht der wahre Schüler der Geschichte und des menschlichen Herzens“.[224] „Am Lorbeerkranze, oder am Anblicke der gesegneten Herde, am Warenschiffe und erbeuteten Feldzeichen liegt nichts – aber an der Seele, die das brauchte, darnach strebte, das nun

[217] W 4, 26.
[218] W 4, 26.
[219] W 4, 30; vgl. auch BENRATH, Art. Geschichte, 639.
[220] W 4, 79.
[221] W 4, 41.
[222] Zu dessen Universal-Historie er eine bissige Rezension schrieb (SW 5, 436–440; ebenfalls abgedruckt in SCHLÖZER, Universal-Historie [hg. v. Blanke], 453–456). Vgl. hierzu ALT, Natur, 58; BLANKE, Einleitung, 22f.; SCHLÖZER, Universal-Historie [hg. v. Blanke], 504, Anm. 167. FULDA, Wissenschaft, 191–200, deutet die Herder-Kritik als Zeichen eines Epochenumbruches weg von der Aufklärungshistorie.
[223] Vgl. auch JAEGER, Geschichtsschreibung, 137–158; ZAMMITO, Philosophy, 824f.; sowie die Zusammenfassung bei ALTENA/V. LENTE, Gesellschaftsgeschichte, 117 (vgl. auch das Zitat a.a.O., 118).
[224] W 4, 40 (Original teilweise hervorgehoben); vgl. auch a.a.O., 32f.