

Hans Schwarz

THEOLOGIE IM GLOBALEN KONTEXT



Die großen Themen und Personen
des 19. und 20. Jahrhunderts

TVG
BRUNNEN

Hans Schwarz

Theologie im globalen Kontext

*Die großen Themen und Personen
des 19. und 20. Jahrhunderts*

 **BRUNNEN**
Verlag GmbH · Giessen

Amerikanische Originalausgabe:
Hans Schwarz, *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*,
Grand Rapids (Mi): William B. Eerdmans, 2005.

1. deutsche Ausgabe:
Hans Schwarz: *Theologie im globalen Kontext: Die letzten zweihundert Jahre*,
Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 2006.

Übersetzung: Hardy Sünderwald,
stark überarbeitet und ergänzt von Hans Schwarz.

Bibelzitate folgen der Lutherbibel, revidierter Text 1984,
durchgesehene Auflage in neuer Rechtschreibung,
© 1999 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

2., überarbeitete Auflage 2016

© 2016 Brunnen Verlag
Umschlagmotiv: Shutterstock
Umschlaggestaltung: Jonathan Maul
Satz: Uwe Bertelmann
ISBN 978-3-7655-7712-3

Inhalt

VORWORT	11
VORWORT ZUR NEUAUFLAGE	12
EINLEITUNG	13
KAPITEL 1: DIE EINDÄMMUNG DER AUFKLÄRUNGSFLUT	17
1. Die Grenzen der Vernunft erkennen: Immanuel Kant.....	18
2. Religion als Gefühl absoluter Abhängigkeit: Friedrich Schleiermacher	23
Weiterführende Literatur	31
KAPITEL 2: HEGELS SYSTEM UND SEINE ZWEIGE	33
1. Hegels christliche Synthese von Vernunft und Offenbarung	33
2. Der Angriff der Linkshegelianer gegen die Religion: David Friedrich Strauß und Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Friedrich Engels.....	38
3. Die Betonung der Entwicklung bei den Rechtshegelianern: Ferdinand Christian Baur, Alois Emanuel Biedermann	52
4. Vermittlung zwischen Glauben und Wissen: Richard Rothe, Julius Müller und Isaak August Dorner	56
5. Kierkegaards Dialektik im Gegensatz zum System	61
6. Ralph Waldo Emerson, der erste Philosoph des amerikanischen Geistes und Amerikas Hegel	64
Weiterführende Literatur	67
KAPITEL 3: EINE NEUE ART VON ORTHODOXIE	71
1. Ein versöhnlicher Christozentrismus: Horace Bushnell.....	71
2. Protestantischer Katholizismus: Die Mercersburger Theologie: Philip Schaff und John Nevin.....	75
3. Der biblisch fundierte calvinistische Konfessionalismus der Princeton- Theologie: Archibald Alexander, Charles Hodge, A.A. Hodge, B.B. Warfield	79
4. Gottes Liebe in Christus – der Schlüssel zu sozialem Engagement: F.D. Maurice.....	84
5. Der niederländische Kampf mit der Moderne	88
a) <i>Vom Modernismus zum Konfessionalismus</i>	88
b) <i>Ein biblischer Radikalismus: Hermann Friedrich Kohlbrügge</i>	91

6. Rückkehr zum biblischen Erbe in Deutschland	93
a) <i>Die Schrift als Norm: Johann Tobias Beck</i>	93
b) <i>Schrift, Bekenntnis und Erfahrung – Die Erlanger Schule: Adolf von Harleß, J.C.K. Hofmann, Reinhold Frank</i>	97
Weiterführende Literatur	101
KAPITEL 4: ROMANTIK UND DIE PIETISTISCHE ERWECKUNG	105
1. Romantisches, konfessionelles Luthertum: Claus Harms, Wilhelm Löhe, August Vilmar	105
2. Wächter der lutherischen konfessionellen Identität: Ernst Wilhelm Hengstenberg	112
3. Eine evangelikale Leidenschaft für Christus und für Studenten: August Tholuck	114
4. Menschen zu Christus führen: Charles Grandison Finney	116
5. Eine christozentrische Theologie des Herzens: Samuel Tylor Coleridge ...	119
6. Die Oxfordbewegung: John Keble, John Henry Newman, E.B. Pusey	122
Weiterführende Literatur	129
KAPITEL 5: DER KULTURPROTESTANTISMUS	133
1. Das Erbe Kants und der lutherischen Reformation: Albrecht Ritschl.....	133
2. Das Erbe Schleiermachers: Wilhelm Herrmann	139
3. Wiedergewinnung eines wissenschaftlichen Fundaments – oder der Höhepunkt des Kulturprotestantismus: Adolf von Harnack	142
4. Kulturprotestantismus und die Folgezeit: Martin Rade	149
Weiterführende Literatur	151
KAPITEL 6: DIE HERAUSFORDERUNG DURCH DIE INDUSTRIELLE REVOLUTION	153
1. Das soziale Evangelium (<i>social gospel</i>) in Amerika: Washington Gladden, Richard Ely, Walter Rauschenbusch	154
2. Die englische Antwort auf soziale Probleme	162
a) <i>Fürsorge für die Armen – Die evangelikale Lösung</i> :.....	162
b) <i>Christlicher Sozialismus, Teil 1: John M.F. Ludlow, F.D. Maurice, Charles Kingsley</i>	164
c) <i>Christlicher Sozialismus, Teil 2: Stewart Headlam und William Temple</i>	166
d) <i>William und Catherine Booth und die Heilsarmee</i>	171
3. Die deutsche Reaktion auf Sozialprobleme	173

a)	<i>Das Erbe des Pietismus – Christliche Innere Mission: Johann Friedrich Oberlin, Theodor und Friederike Fliedner, Friedrich von Bodelschwingh, Johann Hinrich Wichern</i>	173
b)	<i>Christliches sozial-politisches Engagement und der Evangelisch-soziale Kongreß: Adolf Stoecker und Friedrich Naumann</i>	178
4.	Die Schweizer religiösen Sozialisten und die Blumhardts: Hermann Kutter und Leonhard Ragaz, Johann Christoph und Christoph Blumhardt	183
5.	Von reaktionär zur Differenzierung: Die Rolle des Katholizismus.....	187
a)	<i>Die päpstlichen Enzykliken</i>	187
b)	<i>Die Linderung menschlicher Not: Wilhelm Freiherr von Kettler, Adolph Kolping, Jacques Maritain und John Courtney Murray</i>	190
	Weiterführende Literatur	195

KAPITEL 7: EINDÄMMUNG DER FLUT DES NATURWISSENSCHAFTLICHEN MATERIALISMUS..... 201

1.	Die materialistische Gesinnung in Deutschland: Ludwig Büchner, Carl Vogt, Jacob Moleschott und Ludwig Feuerbach	203
2.	Die Herausforderung durch den monistischen Darwinismus in Deutschland: David Friedrich Strauß, Ernst Haeckel, Christoph Luthardt und Otto Zöckler	209
3.	Die britische Kontroverse um Darwin.....	221
4.	Die amerikanische Version des Darwinismus	225
a)	<i>Kein Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion</i>	225
b)	<i>Evolutionstheorie in theistischem Gewand</i>	226
c)	<i>Von Berührungsangst zur Übernahme. Protestantische Theologie und Evolutionssdenken</i>	233
	Weiterführende Literatur	245

KAPITEL 8: DIE HERAUSFORDERUNG DER RELIGION 251

1.	Der Babel-Bibel-Streit: Friedrich Delitzsch	251
2.	Die Religionsgeschichtliche Schule: Ernst Troeltsch und Rudolf Otto.....	253
3.	Kritik und Neubewertung der positiven Religion: Auguste Comte, James G. Frazer und William James	261
4.	Das Christentum unter den Weltreligionen: Nathan Söderblom und Einar Billing	268
5.	Motivforschung und darüber hinaus: Die Lunder Schule: Anders Nygren, Gustaf Aulén, Gustaf Wingren und Knud E. Løgstrup.....	271
	Weiterführende Literatur	278

KAPITEL 9: DER KAMPF UM JESUS.....	283
1. Die Leben-Jesu-Forschung und ihre anfängliche Sackgasse: Johannes Weiss und Albert Schweitzer.....	283
2. Der Ausweg aus den Fesseln der historischen Forschung: Martin Kähler und Rudolf Bultmann	290
3. Die erneute Erforschung (James M. Robinson) und die weitergeführte Forschung.....	300
a) <i>Die weitergeführte Forschung in Deutschland: Joachim Jeremias und Ethelbert Stauffer.....</i>	300
b) <i>Die weitergeführte Forschung in Skandinavien: Harald Riesenfeld und Birger Gerhardsson.....</i>	302
c) <i>Die weitergeführte Forschung in Großbritannien und in den USA: Charles H. Dodd, Thomas W. Manson, Vincent Taylor, Norman Perrin und Raymond E. Brown.....</i>	304
4. Eine dritte Phase der Erforschung des historischen Jesus.....	310
Weiterführende Literatur.....	312
KAPITEL 10: DIE DIALEKTISCHE THEOLOGIE.....	319
1. Rückkehr zur eigentlichen Aufgabe der Theologie: Karl Barth.....	319
2. Kontroverse Mitarbeiter: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten und Emil Brunner.....	329
3. Von Weiterführung zur Umkehr: Dietrich Bonhoeffer, John A.T. Robinson und die Gott-ist-tot-Theologen.....	337
Weiterführende Literatur.....	344
KAPITEL 11: DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN GOTT UND WELT AUS NORDAMERIKANISCHER PERSPEKTIVE.....	347
1. Empirische Theologie: Die Chicagoer Schule	347
a) <i>Die sozialgeschichtliche Betonung bei Shailer Mathews und Shirley Jackson Case.....</i>	348
b) <i>Die theozentrische Phase und ihr Übergang zum Prozessdenken: Henry Nelson Wiemann, Bernard Meland, Bernard Loomer und Daniel D. Williams</i>	354
2. Prozessdenken.....	360
a) <i>Philosophische Grundlegung: Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne.....</i>	360
b) <i>Entfaltung der Prozesstheologie: John B. Cobb, Jr. und David Ray Griffin....</i>	366
c) <i>Prozesstheologie mit existenzialistischem Einschlag: Schubert M. Ogden.....</i>	372

3. Theologie und Kultur	375
a) <i>Die Verbindung zwischen Kultur und der christlichen Botschaft: Paul Tillich und Langdon Gilkey</i>	376
b) <i>Christus und Kultur oder Der lange Schatten Karl Barths: Die Gebrüder Niebuhr</i>	386
Weiterführende Literatur	396
KAPITEL 12: EUROPAS BETONUNG DER BEZIEHUNG CHRISTI ZUR WELT	403
1. Schottischer Christozentrismus	403
a) <i>Das Evangelium ist maßgeblich: Peter T. Forsyth</i>	403
b) <i>Christozentrische Erkenntnis Gottes: Die Gebrüder Baillie</i>	406
c) <i>Theologie als Wissenschaft vom dreieinigen Gott: Thomas F. Torrance</i>	411
2. Englische konservative Kritik	415
a) <i>Die biblische Grundlage: Charles H. Dodd, Charles F.D. Moule, D.E. Nineham</i>	415
b) <i>Verbindung von klassischer Überlieferung mit der Moderne: John Macquarrie, Richard Swinburne und John Hick</i>	418
3. Skandinavische Erweckungsbewegungen	421
a) <i>Pietistische Laienfrömmigkeit: Paavo Henrik Ruotsalainen, Hans Nielsen Hauge und Carl Olof Rosenius</i>	422
b) <i>Die kirchliche und sakramentale Frömmigkeit von Nicolai Frederic Severin Grundtvig</i>	426
Weiterführende Literatur	428
KAPITEL 13: THEOLOGIE IST NICHT NUR PROTESTANTISCH	433
1. Der Eintritt der römisch-katholischen Theologie in die ökumenische Gemeinschaft.....	433
a) <i>Ein Reformator ohne Heimat: Hugues Félicité Robert de Lamennais</i>	434
b) <i>Die Neuscholastik: Joseph Kleutgen, Matthias Scheeben, Johann Baptist Heinrich, Désiré Joseph Mercier und Jacques Maritain</i>	435
c) <i>Die katholische Tübinger Schule: Johann Sebastian von Drey, Johann Adam Möhler, Johann Baptist Hirscher und Karl Adam</i>	436
d) <i>Die Herausforderungen der Zeit annehmen: Anton Günther, Antonio Conte di Rosmini-Serbati und Johann Michael Sailer</i>	439
e) <i>Überrascht von den Reaktionen des Ersten Vatikanum: Johann Josef Ignaz von Döllinger und Karl Joseph von Hefele</i>	444

f)	<i>Modernistische Tendenzen?: Alfred Loisy, George Tyrell und Maurice Blondel</i>	446
g)	<i>Eine neue Theologie: Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac und Jean Daniélou</i>	449
h)	<i>Verkündigung in einer neuen Tonart: Hugo und Karl Rahner, Romano Guardini, Odo Casel, Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar</i>	455
i)	<i>Reaktion auf das Zweite Vatikanum: Johann Baptist Metz, Hans Küng und Edward Schillebeeckx</i>	464
j)	<i>Im Umgang mit Tradition und Moderne: David Tracy</i>	468
k)	<i>Ein Papst unter den Theologen: Benedikt XVI.</i>	470
2.	Die Wiedergewinnung der orthodoxen Tradition	474
a)	<i>Russland öffnet sich dem Westen: Makarij Bulgakov</i>	475
b)	<i>Abgrenzung gegen den Westen – die slawophile Bewegung: Aleksej Chomjakov und Vladimir Solov'ev</i>	476
c)	<i>Progressivität der russischen Theologie: Dimitrij Merežkovskij und Michail Tareev</i>	478
d)	<i>Russische Theologie im Exil: Sergij Bulgakov, Vladimir Lossky und Georges Florovsky</i>	479
e)	<i>Russische Theologie auf fremdem Boden: Alexander Schmemmann und John Meyendorff</i>	482
f)	<i>Orthodoxe Theologie in Osteuropa und Griechenland: Dumitru Staniloae und Justin Popovic, Nikos Nissiotis, Joannis Zizioulas und Christos Yannaras</i> 485	
	Weiterführende Literatur	488
	KAPITEL 14: DAS AUFTAUCHEN NEUER STIMMEN	503
1.	Der Drang nach Befreiung	503
a)	<i>Schwarze Theologie: James H. Cone, Deotis Roberts und Cornel West</i>	503
b)	<i>Der Kampf der Befreiungstheologie: Clodovis und Leonardo Boff und der Vatikan, Gustavo Gutiérrez</i>	509
2.	Die Emanzipierung der anderen Hälfte der Menschheit (feministische Theologie)	518
a)	<i>Eine biblische Hermeneutik: Luise Schottroff und Elisabeth Schüssler Fiorenza</i>	519
b)	<i>Eine Gemeinschaft Gleichgestellter: Rosemary Radford Ruether</i>	524
c)	<i>Jenseits von Gott dem Vater: Mary Daly</i>	528
d)	<i>Womanist Theology: Delores Williams</i>	530

3. Stimmen aus Afrika.....	532
a) <i>Eine praktische Theologie: Desmond Tutu</i>	533
b) <i>Der afrikanische kulturell-religiöse Hintergrund: John Mbiti und Kwesi Dickson</i>	535
c) <i>Als Frau Theologie betreiben: Mercy A. Oduyoye</i>	539
4. Theologie mit asiatischem Gesicht.....	541
a) <i>Die Dialektik und Realität des Kreuzes: Kazoh Kitamori und Kosuke Koyama 542</i>	
b) <i>Eine Erzählungstheologie (Story Theology): C. S. Song</i>	546
c) <i>Minjung-Theologie: Byung-Mu Ahn</i>	548
5. Indische Tradition und Dalit-Theologie	549
a) <i>Hindus im Umgang mit dem Christentum: Swami Vivekananda, S. Radhakrishnan, Mahatma Gandhi und B. Upadhayay</i>	549
b) <i>Kompromissloser Gebrauch indischer religiöser Eigentümlichkeiten: A. J. Appasamy, P. Chenchiah und V. Chakkarai</i>	551
c) <i>Eine christozentrische ökumenische Theologie: M. M. Thomas</i>	554
d) <i>Christus unter den Religionen Indiens: Stanley Samartha und Raimon Panikkar</i>	555
e) <i>Dalit-Theologie: Arvind Nirmal und V. Devashayam</i>	561
6. Die Theologie der Pfingstbewegung	563
a) <i>Die Anfänge: Charles Fox Parham und William J. Seymour</i>	563
b) <i>Eine pfingstliche Theologie: Myer Pearlman, Ernest Swing Williams und French L. Arrington</i>	565
c) <i>Globale Ausbreitung: Simon K. H. Chan und Frank D. Macchia</i>	568
Weiterführende Literatur	571
KAPITEL 15: EIN LEBENDIGER DIALOG	585
1. Theologie der Hoffnung: Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg.....	585
2. Theozentrische Theologie: John Hick und Paul Knitter.....	597
3. Theologie und Naturwissenschaft: Ralph Wendell Burhoe, Ian Barbour und Karl Heim.....	605
Weiterführende Literatur	615
SCHLUSSWORT	619
BIBLIOGRAFIE	623
NAMENSREGISTER	625
SACHREGISTER	635

Vorwort

Vor über dreißig Jahren wurde ich von der „Arbeitsgruppe Theologie des 19. Jahrhunderts“ der Amerikanischen Akademie für Religion (*American Academy of Religion*) gebeten, einen Vortrag über den „Darwinismus zwischen Kant und Haeckel“ zu halten. Ich nahm die Einladung an und fand die Gruppe sehr sympathisch. Seitdem habe ich aktiv an ihren Sitzungen teilgenommen und viel von meinen Kollegen in dieser Arbeitsgruppe gelernt. Ich entdeckte auch, wie sehr sich der Einfluss zahlreicher Theologen des 19. Jahrhunderts auf wichtige theologische Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts und sogar bis in unsere Zeit ausgewirkt hat. Auch ergab sich im 19. Jahrhundert ein intensiver internationaler Austausch, besonders zwischen Deutschland, Großbritannien und Amerika. Daher dachte ich mir, dass im Zeitalter des World Wide Web der Geschichte dieser Art von Beziehungen zwischen Jahrhunderten und Kontinenten nachgegangen werden sollte, zumal sie sich im 20. Jahrhundert global bis nach Afrika, Nord-, Mittel- und Südamerika, Asien und Australien ausgedehnt hat. Was mich dabei am meisten faszinierte, war nicht so sehr der Unterschied zwischen dem einen und dem anderen theologischen Standpunkt, sondern inwieweit sich Biografie und Theologie bei den einzelnen Gestalten ergänzen.

Zweihundert Jahre in einen globalen Kontext zusammenzubringen, ist wahrlich ein gewaltiges Unterfangen, und ich bin sicher, fast jeder Leser würde sich wünschen, dass dieser oder jener Gesichtspunkt mit einbezogen worden wäre. Der Kürze (wenn denn fast 800 Seiten kurz sind) und des Umfangs wegen mussten jedoch viele Dinge, die mir selber sehr am Herzen liegen, ausgelassen werden. Ich habe mich bemüht, wenigstens diese Personen und Bewegungen einzubeziehen, die über ihre eigenen konfessionellen und geografischen Grenzen hinaus Einfluss ausübten. Der hauptsächliche Brennpunkt blieb zwar die Theologie, doch gab es Personen wie Karl Marx und Alfred North Whitehead und Bewegungen wie die Religionsgeschichtliche Schule, die sich entscheidend auf die Theologie auswirkten. Während einige Bewegungen deutlich von anderen abgelöst wurden, liefen andere nebeneinander her und wieder andere überlagerten sich teilweise. Ich habe versucht, die Geschichte chronologisch darzubieten. Manchmal musste ich jedoch der Zeit vorausgreifen, um dann wieder einige Jahrzehnte zurückzugehen. Auch habe ich versucht, Personen und Dinge aus demselben Blickfeld zu betrachten, damit die Darstellung nicht zu sehr an Zusammenhang verliert. Auf diese Weise hoffe ich, dass die Geschichte im Großen und Ganzen sachgerecht wiedergegeben wurde. Für alle offensichtlichen Lücken oder Fehler trage ich die alleinige Verantwortung.

Ich möchte mich bei meiner ehemaligen Assistentin, Frau Dr. Andrea König, für die Übertragung der englischsprachigen Zitate bedanken, für das Erstellen der deutschsprachigen Literaturhinweise und tatkräftige Hilfe beim Anfertigen der Register. Frau Dagmar Weiß ist für die Mithilfe beim Korrekturlesen zu danken. Hildegard Ferme gebührt besonderer Dank dafür, sich mit einem Chef abzufinden, der ihr oftmals mehr vorsetzte, als man für gewöhnlich erledigen kann. Aber immer wieder tippte sie die Manuskripte mit Genauigkeit und unermüdlicher Schnelligkeit. Zudem half sie auch entscheidend

beim Korrekturlesen und beim Anfertigen der Register. Sodann möchte ich meinen Kollegen danken, die mir mit vielen wertvollen Anregungen geholfen haben: Darrell Jodock (Gustavus Adolphus College) für das kritische Durchlesen des gesamten Manuskripts, Adam Seigfried (Universität Regensburg) und Otto Weiss (Universität Wien) für Vorschläge zur Wiedergabe der Geschichte der katholischen Theologie, D.W. Jesudoss (*Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute*, Chennai, Indien) für Anmerkungen zur indischen Tradition und zur Dalit-Theologie, und Marios Begzos (Universität Athen, Griechenland) für seine Hilfe bei der Wiedergabe der orthodoxen Geschichte. Mein Dank gehört ebenso den Mitarbeitern an den Bibliotheken der Universität Regensburg und des *Lutheran Theological Southern Seminary* (Columbia, South Carolina, USA) für die Bereitstellung von Material, das oftmals schwer aufzufinden war. Nicht zuletzt gilt mein Dank meiner Frau Hildegard, die einen Ehemann erduldet, der sich allzu oft in sein Arbeitszimmers flüchtete, um an diesem Text zu arbeiten.

Regensburg, 2005

Hans Schwarz

Vorwort zur Neuauflage

Herrn Uwe Bertelmann danke ich ganz herzlich, dass er dem Text, der im englischen Sprachbereich äußerst positiv aufgenommen wurde, nun auch in der deutschen Sprache zu einer verbesserten Neuauflage verhalf. So konnte ich das Manuskript nochmals durchsehen und eine Vielzahl von Übersetzungsfehlern und sprachliche Unebenheiten der Übersetzung aus dem englischen Original ausmerzen und auch einige kleine, aber wichtige Änderungen und Ergänzungen anbringen. Auch danke ich Herrn Helmut Burkhardt, dass er das ursprüngliche Manuskript sorgfältig durchlas und mir mit seinen Anregungen zu einem besseren Buch verhalf.

Regensburg 2015

Hans Schwarz

Einleitung

Ein Student sagte einmal zu mir: „Es gibt nichts Überholteres als die Zeitung von gestern.“ Der Zweck einer Zeitung ist es schließlich, Neues zu bringen und nicht, uns alte Informationen vorzusetzen. Macht es überhaupt Sinn, sich mit vergangenen Ereignissen zu beschäftigen, wenn es uns nicht einmal gelingt, alle Neuigkeiten, die uns an nur einem Tag begegnen, zu verarbeiten? Sind wir nicht immer mehr zu einer Hier-und-jetzt-Generation geworden, der es stets nur um das Neuste in Sport, musikalischer Unterhaltung und Wissenschaft geht?

Keine Generation sah sich jemals tagtäglich so viel Neuem ausgesetzt wie unsere. Dies haben wir zum großen Teil dem gewaltigen Fortschritt und der Verbreitung der Informationstechnik durch das World Wide Web, das Kabelfernsehen sowie den enormen Fortschritten in der Ausbildung zu verdanken. – Heutzutage besitzen mehr Menschen einen Dokortitel als in allen vorangegangenen Jahrhunderten zusammen. Während wir täglich von einem Übermaß an Neuem konfrontiert werden, betonen wir wie vielleicht nie zuvor, woher wir kommen und wo wir bereits gewesen sind. Denn wo wir gewohnt haben, welche Grund-, Mittel-, Ober- oder Hochschule wir besucht haben, das sind allesamt wichtige Beziehungspunkte für unser Leben.

Gerade dieses Verwurzelte sein in der Vergangenheit macht die Konfrontation mit der Gegenwart sowohl erträglich als auch bedeutungsvoll. Hätten wir keine Vergangenheit, würden wir einfach auf den Wellen der Gegenwart dahintreiben. Allein die Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft gibt uns Orientierung, weil sie sowohl nach vorn wie zurück ein Bindeglied zur Gegenwart darstellt. Die Gegenwart erhält einen Sinn, wenn es eine Zukunft gibt, auf die wir uns zu bewegen; und wir können die Gegenwart viel besser verstehen, wenn wir ihre Vergangenheit betrachten. In zunehmendem Maße erkennen wir, dass selbst das völlige Aufgehen in der Gegenwart nichts an der Tatsache ändert, dass wir zu einem hohen Grad Produkte unserer Vergangenheit, der genetischen Vorgaben unserer Eltern, der empfangenen Ausbildung und unserer bisherigen zwischenmenschlichen Begegnungen sind. Daher können wir nur davon profitieren, wenn wir uns der Vergangenheit zuwenden, um zu sehen, woher wir gekommen sind.

In der christlichen Theologie ist es sogar noch wichtiger, sich den Wurzeln zuzuwenden. Im Gegensatz z.B. zum Buddhismus ist der christliche Glaube nicht nur Unterweisung oder Lehre, sondern ein geschichtlich begründeter Glaube, der von der Beziehung Gottes zu seinem Volk und zur ganzen Welt lebt und diese Geschichte immer wieder erzählt. Aus ihrem jüdischen Kontext heraus war sich die christliche Theologie schon immer bewusst, wie viel sie dem Gedankengut früherer Persönlichkeiten wie Augustin (354-430), Teresa von Ávila (1515-1582) oder Johannes Calvin (1509-1564) verdankt. Sogar die christlichen Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften, obwohl sie gelegentlich ergänzt wurden, stammen schließlich aus längst vergangenen Jahrhunderten und verbinden uns mit der christlichen Überlieferung.

Wenn wir uns nun der Geschichte der Theologie zuwenden, wollen wir nicht die letzten beiden Jahrtausende behandeln, sondern uns lediglich auf die letzten zweihundert

Jahre konzentrieren. Der Grund dafür ist sehr pragmatischer Art. Vor fast einhundert Jahren veröffentlichte Albert Schweitzer (1875-1956) sein berühmtes Buch *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [ursprünglicher Titel: *Von Reimarus zu Wrede*] (Tübingen: Mohr Siebeck, UTB, 1906, 1984), in dem er die vorangegangenen zweihundert Jahre behandelte. Schweitzer begann mit Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), einem Vertreter der Aufklärung, zeigte dessen Beeinflussung durch britische Deisten auf wie John Toland (1670-1722) und Matthew Tindal (1657-1733) und schloss mit William Wrede (1859-1906), der uns mit seinem Buch *Das Messiasgeheimnis* (1901) mit der relativ modernen Methode der Leben-Jesu-Forschung konfrontiert.

Es wäre wohl kaum sinnvoll, ungefähr einhundert Jahre nach Schweitzer eine Theologiegeschichte zu verfassen, die wieder mit der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts anfängt und bis zur Gegenwart führt. In heutigen Forschungskreisen begegnet man selten den radikalen und überzogenen Argumenten eines Reimarus. Eine Ausnahme mag der Göttinger Neutestamentler Gerd Lüdemann (geb. 1946) sein, der in ziemlich übereinstimmender Weise mit Reimarus der Ansicht ist, dass die Mehrzahl der christlichen Grund Lehren wie die Auferstehung Christi, die Jungfrauengeburt Jesu und die meisten neutestamentlichen Wunder unhaltbar seien und sogar behauptet, dass die Pfarrer zum großen Teil nichts von dem glauben, was sie mit den Worten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses aussprechen.

Obwohl die augenscheinliche Diskrepanz zwischen Wissen und Glauben den meisten noch zu schaffen macht, sind wir auf fast allen Wissensgebieten mit unseren Behauptungen viel zurückhaltender geworden als noch vor einem knappen Jahrhundert. Der Grund, weshalb wir vorsichtig geworden sind, ist nicht nur der, dass unsere Erkenntnis der Wirklichkeit stets nur bruchstückhaft sein kann, obwohl man sich nicht damit herausreden sollte, dass die Flut an neuen Informationen es einem unmöglich macht, den immer weiter werdenden Wissenshorizont aufzuarbeiten.

Es gibt vielmehr einen anderen wichtigen Begrenzungspunkt für unsere Erkenntnis. Bereits zum Ende der Aufklärungsperiode wies der Philosoph Immanuel Kant mit überzeugender Klarheit auf, dass wir mit unseren Beweisen auf die empirische Welt der Erscheinungen begrenzt sind. Mit unserer Vernunft allein können wir nicht das erreichen, was jenseits dieser Welt liegt. Der Theologe Friedrich Schleiermacher fügte dem noch hinzu, dass wir auch der Intuition bedürfen. Dennoch blieben beide Mahnungen unbeachtet. Der Optimismus des 19. Jahrhunderts gewann die Oberhand und damit der Gedanke, dass einzig und eigentlich nur diese Welt zählt. Des Weiteren wurden alle Dinge, die nicht der Vernunft entsprechen, als unzuverlässige Verbündete im Streben um die Weltbeherrschung angesehen. Doch an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert schien unsere Welt in ihrer Gestalt nicht so einfach zu sein, wie man es sich vorher gedacht hatte. Kaum ein halbes Jahrhundert später betrachtete man wissenschaftliche Fortschritte, die sich auf die materielle Lebensgrundlage beschränkten, als Bedrohung eben dieser Grundlage. Daher suchte man nach anderer, geistlicher Führung, um wissenschaftliche Fortschritte dem menschlichen Leben zugänglicher zu machen. Kant und Schleiermacher schienen somit letztendlich gerechtfertigt dazustehen.

Darüber hinaus sollte man noch einen weiteren einschränkenden oder besser formativen Einfluss beachten. Einerseits wäre es wohl zu einfach zu behaupten, dass es nichts

Neues unter der Sonne gibt, sondern nur neue Kombinationen von bereits bestehenden Trends – eine Behauptung, die deutlich durch wissenschaftliche Entdeckungen und technologische Fortschritte widerlegt wird –, doch andererseits lebt niemand wie auf einer Insel einfach für sich. Das Leben der Menschen und die Erfolge und Bestrebungen, die damit verknüpft sind, müssen immer in dem jeweiligen Kontext gesehen werden. Wir haben uns daher auch darum bemüht, den biografischen Kontext der maßgeblichen Stimmen der Theologie zu berücksichtigen, wo immer es machbar und notwendig war. Natürlich machte es der Umfang des zu behandelnden Gebietes erforderlich, dies oft in radikaler Kürze zu tun. Aber wir hoffen, wenigstens etwas Licht auf den Kontext geworfen zu haben, aus dem wichtige Stimmen hervorgegangen sind.

Kapitel 1

Die Eindämmung der Aufklärungsflut

Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher verkörpern Gegensätzliches. Kant betonte als Philosoph Vernunft und Erkenntnis, während der Theologe Schleiermacher wieder Anschauung und Gefühl in die Religion einführte. Als führender Vertreter der Aufklärung, der gleichzeitig an ihrem Ende steht, zeigte Kant auch die Grenzen der Vernunft auf und wandte sich damit gegen einen seichten Rationalismus. Seine Hauptideen lebten in der Theologie bis weit in das 19. und 20. Jahrhundert weiter. Dasselbe kann für Schleiermacher gesagt werden. Während er durch die Romantik beeinflusst war, faszinierte er weit über seinen Tod hinaus die Theologen, besonders die, die sich im 20. Jahrhundert mit der Hermeneutik beschäftigten. Zum Beispiel nannte der Neutestamentler Ernst Fuchs die Hermeneutik eine „Sprachlehre des Glaubens“.¹ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wiesen Kant und Schleiermacher in je eigener Weise die Theologie darauf hin, sich mit ihrer eigenen Aufgabe zu befassen. So ist nicht überraschend, dass Karl Barth Porträts von beiden im Flur seines Hauses hängen hatte.²

Immanuel Kant schrieb in seinem berühmten Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ (1784):

*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 Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*³

Kant ist ein Verfechter der menschlichen Freiheit in politischen und religiösen Angelegenheiten und der Herrschaft des menschlichen Intellekts und Verstandes über alle heteronomen Mächte. Die Menschheit soll nicht länger von jemand oder etwas anderem abhängig sein. Kant bezeichnet solche Abhängigkeit als Unmündigkeit. Wir sind mündig geworden und fähig, unser eigenes Schicksal zu bestimmen. Dies ist die optimistische Einstellung, die bisher in der Moderne die Oberhand behalten hat. Wenn wir jedoch fähig sind, unsere eigene Zukunft zu schmieden – welchen Platz hat da noch der Glaube? Sind wir dann nicht auch fähig, uns selbst zu erretten? Die Frage, welchen Platz der Glaube

¹ Ernst Fuchs, „Hermeneutik?“ (1959/60), in: Ders., *Glaube und Erfahrung*, Tübingen: J.C.B. Mohr/Siebeck, 1965, 135, wo er die Hermeneutik eine „Sprachlehre des Glaubens“ nennt.

² Vgl. Karl Barth, *How I Changed My Mind*, Einf. und Nachwort von John D. Godsey, Richmond, VA: John Knox, 1966, 11.

³ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? Berlinische Monatsschrift*, Dezember-Heft 1784, 481(-494). S. a. Neudruck „Was ist Aufklärung?“, hg. v. Horst D. Brandt mit einem Text zur Einführung von Ernst Cassirer, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, 20. Bei Zitaten von deutschen Autoren ist die Schreibweise weitgehend der heutigen Rechtschreibung angeglichen.

einnimmt, wenn wir scheinbar alles unter Kontrolle haben, war ein Problem, das in den letzten Jahrhunderten immer wieder auftauchte und besonders für Kant sehr wichtig war.

1. Die Grenzen der Vernunft erkennen: Immanuel Kant

Im Vorwort zur zweiten Ausgabe seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1787) konstatierte **Immanuel Kant** (1724-1804): „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen ...“⁴ Kant versuchte in seiner *Kritik der reinen Vernunft* aufzuzeigen, was wir mit Sicherheit wissen können. Dass für ihn der Glaube nicht Willkür war, machte er deutlich, als er in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1793) schrieb: „... *ungläubig* aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an *theoretischer* Begründung ihrer Realität fehlt, alle Gültigkeit abspricht. Er urteilt also dogmatisch.“⁵ Für Kant waren Gott und die Unsterblichkeit der Seele vernunftgemäße Ideen, was soviel heißt, dass sie weder unlogisch noch irrational sind, sondern dass es unsererseits höchst vernünftig ist, daran festzuhalten.⁶ Wo jedoch der Dogmatismus vorherrscht, würden diese „Glaubenssachen“ in Misskredit geraten.⁷ Kant ist sehr besorgt über jegliche Art religiöser Indoktrinierung. In dieser Hinsicht fühlt er sich als Vertreter der Aufklärung, denn, wie er schrieb:

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in *Religionssachen* gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.⁸

In seinem König, Friedrich dem Großen (1712-1786), hatte Kant natürlich einen sehr einflussreichen Gönner. Von 1750 bis 1753 weilte sogar Voltaire (1694-1778), ein maßgeblicher Vertreter des französischen Deismus, am Hofe Friedrichs des Großen, bis seine scharfe Zunge ihn in Schwierigkeiten brachte und er den Hof verlassen musste.

Immanuel Kant wurde 1724 in der wohlhabenden ostpreußischen Stadt Königsberg geboren. Seine Eltern waren Johann Georg Kant, der schottischer Abstammung war, und Regina Kant, geborene Reuter, von der er in hohem Alter sagte:

Meine Mutter war eine gütige, liebevolle, fromme und aufrichtige Frau und eine zärtliche Mutter, die ihren Kindern durch fromme Erziehung und ein tugendhaftes Vorbild die Furcht Gottes beibrachte. Oft nahm sie mich nach außerhalb der Stadt mit und lenkte meine Aufmerksamkeit auf die Werke Gottes, sprach mit frommer

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliografie von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998 (BXXX) 30.

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (§ 91), mit einer Einl. und Bibliografie, hg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001, 412 (B 464).

⁶ Vgl. Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970, 17.

⁷ So Kant, *Kritik der Urteilskraft* (§ 91), 411f., wo er zwischen „Glaubenssachen“ und „Tatsachen“, ähnlich den mathematischen Eigenschaften (405), unterscheidet.

⁸ Kant, *Was ist Aufklärung?*, 26-27.

Begeisterung von seiner Allmacht, Weisheit und Güte und gab mir eine tiefe Ehrfurcht vor dem Schöpfer aller Dinge ins Herz.⁹

Zusammen mit ihrem Mann war sie sehr vom lutherischen Pietismus beeinflusst. Die Frömmigkeit und moralische Aufrichtigkeit seiner Eltern hinterließen bei dem jungen Immanuel Kant einen großen Eindruck. Als er noch nicht einmal 22 Jahre alt war, waren seine beiden Eltern jedoch bereits verstorben. Sie hatten ihm zwar kein Geld hinterlassen, dafür aber ein Vorbild an moralischer Sittlichkeit. Der pietistische Einfluss war auch am Gymnasium, dem *Collegium Fridericianum*, zu verspüren, das Kant durch die Hilfe seines Pastors besuchen konnte, sowie zum großen Teil auch an der Universität.

Als Kant sich im Herbst 1740 an der Universität Königsberg einschrieb, hatte Friedrich der Große den Thron bestiegen, und unter seiner Regierung gab es keine religiösen Einengungen mehr. Der König förderte sogar französische Frivolität und Skeptizismus. Streitereien zwischen den Pietisten und Rationalisten in Königsberg beeinflussten Kant, der sich mit dem Studium der Mathematik und Physik an der Universität befasste, gegen die etablierte Religion. 1744 begann Kant sein erstes Buch über das Problem der kinetischen Kräfte zu schreiben (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*), das 1747 erschien, wobei sein Onkel für die Druckkosten aufkam. Im vorangegangenen Jahr war sein Vater verstorben, und um sich selbst zu versorgen, nahm der junge Immanuel für neun Jahre verschiedene Stellen als Hauslehrer an. Zuerst unterrichtete er die Kinder eines reformierten Predigers in der Nähe von Königsberg und dann die einer anderen Familie in Arnsdorf, ungefähr einhundert Kilometer südwestlich von Königsberg. Das war die weiteste Strecke, die er sich je von seiner Heimatstadt entfernt hat. Schließlich wurde er Hauslehrer bei Graf Kayserling, der die meiste Zeit in Königsberg lebte. In der Familie des Grafen wurde er durch den Umgang mit vielen ranghohen Personen und Würdenträgern auch mit gesellschaftlicher Etikette vertraut. Diese neun Jahre als Hauslehrer förderten nicht nur seine ausgezeichnete Redegewandtheit, sondern gestatteten ihm zudem das ungestörte Studium seiner Lieblingsfächer.

1755 erschien die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in der Kant versuchte, den Ursprung der Himmelskörper zu ergründen. Er ging davon aus, dass im Anfang Materie als ein Urnebel verstreut war, woraus durch die Anziehungskraft der Teilchen die Sonne entstand und schließlich die Planeten und die Monde. Diese Theorie ist jetzt noch als Kant-Laplace-Theorie bekannt, da Pierre-Simon Laplace (1749-1827) später dieselbe Theorie aufstellte und besser begründete. Obwohl das Werk Friedrich dem Großen gewidmet war, sah der König nie ein Exemplar davon, weil der Herausgeber noch während der Drucklegung bankrott ging. Nachdem Kant noch drei weitere lateinische Schriften verfasst hatte, wurde er 1755 Privatdozent an der Universität Königsberg. Zuerst hielt er Vorlesungen über Mathematik und Physik, und dann auch über Logik and Metaphysik, was drei bis vier Vorlesungen pro Tag bedeutete. Er unterrichtete sogar über Themen wie physikalische Geografie und militärische Befestigungen. Zweimal misslang es ihm, einen Lehrstuhl in Königsberg zu bekommen, aber er hatte auch Angebote der

⁹ Zitat von Johann H.W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, London: Macmillan, 1882, 7.

Universitäten Erlangen und Jena ausgeschlagen. 1770 erhielt Kant endlich an seiner *Alma Mater* einen Lehrstuhl für Mathematik, den er dann gegen eine Professorenstelle für Logik und Metaphysik eintauschte.¹⁰ Von da an unterrichtete er nur noch zweimal am Tag, von sieben bis neun Uhr morgens, was ihm mehr Zeit für seine literarische Beschäftigung einbrachte. Darüber hinaus gab er private wie öffentliche Vorlesungen über die unterschiedlichsten Themen wie Physik, rationale Theologie und physikalische Geografie. Schon als Privatdozent war Kant bei seinen Studenten sehr beliebt und sein Ruhm verbreitete sich rasch. Im Mai 1786 schrieb Johann Georg Hamann (1730-1788), dass er mit seinem Sohn bereits um sechs Uhr morgens zu Kants Vorlesungssaal gekommen sei – eine Stunde vor Beginn der Vorlesung – um sich einen Sitz zu sichern.¹¹

Als Resultat von über einem Jahrzehnt sorgfältiger Untersuchungen erschien 1781 Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Eine zweite Ausgabe von 1787 machte diese wichtige Veröffentlichung leider nicht lesbarer, da sie wie die Lehrbücher dieser Zeit sehr kompliziert verfasst ist mit strengen Einteilungen und Unterteilungen, präzisen Begriffen und Satzstrukturen. Er behandelt die altherwürdige Frage, was man wirklich wissen könne, und widerlegt den britischen Empirismus von John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-1776), die behaupteten, dass der menschliche Beobachter nur ein rein passiver Empfänger beim Betrachten der Welt ist. Nach Kant ist genau das Gegenteil richtig, denn wir spielen eine wichtige Rolle beim Betrachten der Welt. Raum und Zeit sind *a priori* Formen menschlicher Wahrnehmung. Die räumlichen und zeitlichen Eigenschaften der Gegenstände, die wir wahrnehmen, stammen nicht von Sinneseindrücken her, sondern von unserer Interpretation dieser Daten. Das heißt, wir interpretieren unsere Sinneseindrücke, die wir empfangen, mit räumlichen und zeitlichen Begriffen. Mit dieser Schlussfolgerung betonte Kant die wichtige Stellung des Betrachters.

Kant ging noch einen Schritt weiter und vertrat die Ansicht, dass unser Wissen sowohl Sinneseindrücke als auch unsere eigene Erkenntnisweise von Gegenständen widerspiegelt. Was sich uns durch unsere Sinne in Raum und Zeit an Phänomenen erschließt, wird durch die Kategorien angeordnet, mit denen wir diese Objekte ordnen und einen Rahmen für unsere Erkenntnis bereitstellen. In der Metaphysik hingegen fehlt die Sinneserfahrung und so gelangen wir zu gegensätzlichen Behauptungen. Beide Seiten des Arguments scheinen vernünftig begründet zu sein. Die Behauptung eines freien Willens gegenüber dem Determinismus, einer Erstursache gegenüber keiner Erstursache, und eines Gottes gegenüber keinem Gott enthält jeweils gleichwertige Vernunftgründe, denn epistemologische Betrachtungen führen uns nicht von den *Phaenomena* (den Erscheinungen, die

¹⁰ Vgl. Reinhold Bernhard Bachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg: Friedrich Nicolovius Verlag, 1804, zweiter Brief, 14.

¹¹ Bericht von J.H.W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, 88. Johann Georg Hamann (1730-1788) war mit Kant befreundet, der ihm 1767 Stelle als Übersetzer bei der preußischen Zollverwaltung vermittelte. Doch war Hamann der Aufklärung gegenüber distanziert und lehnte Kant strikte Unterscheidung der Bereiche der Phänomene und des Noumenalen ab. Auch ist die Vernunft nach Hamann geschichtlich und damit kontextuell bedingt, etwa durch Erziehung und Erfahrung. Deshalb kann Erkenntnis durch die Vernunft weder begründet noch widerlegt werden. Obwohl Hamann ein Einzelgänger war, hatten ihn viele Zeitgenossen wie Goethe und Herder sehr geschätzt.

sich zeigen) zu den *Noumena* (den Dingen an sich). Für Kant bedeutete dies, dass zwar die objektive Wirklichkeit eines höchsten Wesens nicht durch den spekulativen Gebrauch der Vernunft bewiesen werden kann, aber ebenso wenig ist sie dadurch zu widerlegen.¹² Immanuel Kant verglich die Betonung der aktiven Rolle des Betrachters mit der kopernikanischen Revolution in der Astronomie.¹³ Kants Kritik war in der Tat revolutionär, weil er die Bedeutung des Beobachters herausstellte, eine Behauptung, die erst viel später in der modernen Kernphysik bestätigt wurde. Doch mit der Behauptung, dass Raum und Zeit zum Beobachter gehören, lag Kant falsch. Hier stellte Albert Einstein (1879-1955) fest, dass Raum und Zeit zum Materiellen, also zur Materie gehören und nicht Instrumente des Beobachters für die Wahrnehmung sind.

Während Kant eine spekulative Metaphysik ablehnte, war er nicht gegen Religion und Ethik, wie man aus seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) ersehen kann. Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit übersteigen zwar die menschliche Sinneserfahrung, aber sie sind von den Sinnen abgeleitete Postulate für das moderne Leben. Kant schloss seine Untersuchungen der praktischen Vernunft mit dem Eingeständnis ab:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.¹⁴

Die beiden Bereiche der Vernunft, der theoretische und der praktische, waren in Kants eigenem Leben zutiefst miteinander verbunden und lassen sich auf den pietistischen Einfluss seiner Mutter zurückführen.¹⁵ Selbst Unsterblichkeit wurde in die praktische Sphäre versetzt, denn sie macht die Zielsetzung der Vollkommenheit erst möglich und gibt unserem Leben somit eine moralische Bedeutung.¹⁶ Doch Kant vermisste diese Art von Moralität in der öffentlichen Religion, womit er die Kirche meinte.

Seine Meinung von der Kirche, wie wir sie z.B. in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) erkennen können, wurde zum Teil durch seine Erfahrungen mit den Zensoren in Berlin gefärbt. Als Friedrich Wilhelm II. (1744-1797) Nachfolger Friedrichs des Großen wurde und 1788 Johann Christoph Wöllner (1732-1800) zum Kultusminister ernannte, wurden alle Religionslehrer angewiesen, sich streng an die kirchlichen Bekenntnisse zu halten. Der erste Teil von Kants Buch *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* war 1792 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschienen. Als er den nächsten Teil einreichte, lehnten die Zensoren die Veröffentlichung ab. Als Kant

¹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A 641), 707.

¹³ Ebd., (B XVI), 21.

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einl., Sachanmerkung und einer Bibliografie von Heiner F. Klemme, hg. v. Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, 215 (Beschluss).

¹⁵ Ähnlich auch Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, IL: University of Chicago, 1960, 282.

¹⁶ Vgl. Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, 178.

das zensierte Material in seinem nächsten Buch einschloss, trat Wöllner wiederum in Aktion und bezichtigte ihn der Verzerrung und Herabwürdigung vieler wesentlicher und endgültiger Lehren des Christentums. Kant war gegen jegliche endgültige Festlegung in der Religion und viele Jahre lang „ging er nie zur Kirche und hielt sich an keinerlei religiöse Bräuche. Wenn ein neuer Rektor der Universität eingeführt wurde, marschierten die Professoren stets in einer Prozession zum Dom, um den Gottesdiensten beizuwohnen; aber Kant ging an der Kirche vorbei, anstatt hineinzugehen, es sei denn, er war selber der Rektor.“¹⁷

In *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* betrachtete Kant private Gebete, Kirchengang, Taufe und Konfirmation als *Fetischglauben* (262), da man sie als Mittel gebrauche, um „Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein“ (264), anstatt dass „man (im Bereich der Religion jeden Schritt) ... bloß moralisch nimmt“ (261).¹⁸ Wichtig für Kant war die biblische Aussage, dass man Menschen „an ihren Früchten, ... und ein jeder sich selbst erkennen kann“.¹⁹ Kant vertrat keine Selbsterlösung, auch wenn es so klingen mag, wenn er sagte, „dass es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten“.²⁰ Kant bekannte sich zur Notwendigkeit der Gnade, aber nicht als Ersatz für eigenes Bemühen, sondern um das zu erlangen, was nicht in unserer eigenen Kraft steht.²¹ „Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann nach dem Obigen nichts anderes sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.“²² Unsere radikal böse Verfassung erfordert übernatürliche Hilfe zu ihrer Überwindung, und da wir einen freien Willen haben, muss es in unserer Macht liegen, solche Hilfe zu verdienen. Vollkommenheit zu erlangen ist sowohl Freiheit wie Gnade.

Kant war kirchlichen Bräuchen gegenüber zwar kritisch eingestellt, aber er betrachtete die gegenwärtige Zeit doch als die beste in

... der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte ... und zwar so, dass man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu der-

¹⁷ So J.H.W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, 354.

¹⁸ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. v. Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, 261ff.

¹⁹ Ebd., 273.

²⁰ Ebd., 273.

²¹ Vgl. Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, der behauptet (531), dass Kant die Vorstellung einer vorbereitenden Gnade zurückweist, eine Gnade, die menschlicher Tätigkeit notwendigerweise vorausgeht, aber dass Kant „die Notwendigkeit des göttlichen Beistandes“ in diesem Werk fast mit denselben Worten wie in seiner Vorlesung über die Ethik anerkennt (533).

²² Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 39.

jenigen, alle Menschen auf immer vereinigen Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht.²³

Kant war davon überzeugt, dass das Reich Gottes in seinem Kommen Fortschritte macht. Obschon es nicht in sichtbarer Form erscheint, sondern in uns, sollen wir fleißig darum bemüht sein, die reine Religion von ihrer gegenwärtigen Hülle zu befreien. Das bedeutet die Auflösung der kirchlichen Riten und Vorschriften, an deren Stelle dann der reine, moralische Gottesdienst tritt.

Obwohl Kant die Grenzen der Vernunft aufzeigte, blieb er den Überzeugungen der Aufklärung treu. Er verkündete einen rationalen Glauben an Stelle des geschichtlich manifestierten Glaubens der jüdisch-christlichen Überlieferung. Sein Glaube konnte sogar Beten als vernünftig ansehen; nicht im Sinne von der Bitte ums tägliche Brot, sondern als „ein Gebet dieser Art, das in moralischer (nur durch die Idee von Gott gelebter) Gesinnung geschieht ...“.²⁴ Der moralischen Aufrichtigkeit untergeordnet, erhalten viele andere Aspekte des christlichen Glaubens eine neue Bedeutung. Was zuerst wie Ablehnung aussehen mag, stellt sich bei näherer Betrachtung als Umwandlung heraus. Alles dient einem moralischen Zweck und führt zu einem tugendhaften Leben. Obwohl Kant die christliche Religion, und damit auch Gott, menschliche Freiheit und Unsterblichkeit davor bewahrte, empirisch unhaltbar zu werden, schloss er doch alles unter dem moralischen Imperativ ein. Kants Religion hat bis heute überlebt. Jesus, oder der Lehrer des Evangeliums, wie Kant ihn nannte, wird immer noch von vielen Menschen als der große Moralprediger der Bergpredigt angesehen.

2. Religion als Gefühl absoluter Abhängigkeit: Friedrich Schleiermacher

Gegenüber Kants Betonung von Vernunft, Erkenntnis und moralischer Aufrichtigkeit konstatierte **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher** (1768-1834) über die Religion: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“²⁵ Friedrich Schleiermacher, den Karl Barth den „wahren Kirchenvater des neunzehnten (und auch des zwanzigsten?) Jahrhunderts“²⁶ nannte, wurde in Breslau, Schlesien, geboren. Seine Eltern waren der Militärgeistliche Johann Gottlieb Adolph Schleyermacher und dessen Frau Elisabeth Maria Katharina (1736-1783). Von drei Generationen reformierter Pastoren abstammend, hatte er mit seinem Vater meistens nur brieflichen Kontakt, da er

²³ Ebd., 179.

²⁴ Ebd., 264f. (Anm. 1).

²⁵ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. v. Hans-Joachim Rothert, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1958, 29.

²⁶ Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers, Vorlesungen Göttingen Wintersemester 1923/24*, hg. v. Dietrich Ritschl, in: Karl Barth, *Gesamtausgabe, II. Akademische Werke 1923/24*, Zürich: Theologischer Verlag, 1978, 191.

viel auf Reisen war, während seine Mutter eine liebevolle und unterstützende Kraft in seinem Leben war. Doch sie starb, als Friedrich erst fünfzehn Jahre alt war. „Vom siebzehnten Lebensjahr an fand Friedrich Unterstützung bei seinem Onkel Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch (1738-1807), dem Bruder seiner Mutter, einem Professor an der Universität Halle, der sodann die Rolle eines Ersatzvaters übernahm.“²⁷ Davor, im Alter von zwölf bis vierzehn Jahren, besuchte er eine Internatsschule in Pless, wo er sich für klassische Sprachen begeisterte. Zur gleichen Zeit überkam ihn eine seltsame Skepsis, die ihn davon überzeugte, „... dass alle alten Schriftsteller und mit ihnen die alte Geschichte unterschoben wären“.²⁸

Als sein Vater mit der Herrnhuter Brüdergemeine Bekanntschaft machte, besuchte Friedrich Schleiermacher 1783 das *Pädagogium*, die Herrnhuter Schule in Niesky in der Oberlausitz, und zwei Jahre später das Seminar in Barby. Der dortige Unterricht war frei von aufklärerischem Einfluss, außer gegen sie gerichteter Polemik. Schleiermacher hatte hier erste Kontakte mit der aufkommenden Romantik, als er Christoph Martin Wielands Gedichte und Johann Wolfgang von Goethes *Werther* las. Schon bald unterschieden sich seine Überzeugungen so sehr von denen der Herrnhuter Brüder, dass sein Vater ihm 1787 gestattete, Baby zu verlassen und die Universität Halle zu besuchen. Hier begegnete er den kritischen Theologien von Christian Wolff (1679-1754) und Johann Salomo Semler (1725-1791), sowie der Philosophie von Kant. Im Sommer 1790 bestand er sein Examen zum Lizentiat und wurde Hauslehrer in der Familie des Grafen Dohna zu Schlobitten in Ostpreußen. Dort fand er eine herzliche und geistesverwandte Atmosphäre vor, verbunden mit einem konservativen, aber offenen und intelligenten Christentum, das bei ihm einen dauernden Eindruck hinterließ. Nach einem kurzen Aufenthalt als Mitglied einer Lehrerausbildungsstätte in Berlin und Lehrer an einem Waisenhaus im Jahre 1793, erhielt er 1794 eine Pastorenstelle in Landsberg an der Warthe. Schließlich wurde er 1796 Seelsorger an der berühmten *Charité* in Berlin.

Die darauf folgenden sechs Jahre in Berlin waren für Schleiermacher von entscheidender Bedeutung, als er mit den kulturellen und gelehrten Kreisen der Stadt Umgang hatte, besonders mit dem Romantikerkreis um Friedrich Schlegel (1772-1829), der ein enger Freund von ihm wurde. Aus diesem Umgang erwuchs 1799 die Veröffentlichung *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, und er übersetzte auch Platons *Dialoge*, anfänglich zusammen mit Schlegel, dann aber allein. 1802 wurde er Hofprediger in Stolp und zwei Jahre danach Professor sowie Prediger an der Universität Halle. Wegen der Niederlage Preußens gegen Napoleon I. (1769-1821) in der Schlacht bei Jena und Auerstedt im Jahre 1806 wurde die Universität geschlossen. Schleiermacher kehrte nach Berlin zurück, zuerst ohne offizielle Anstellung, und wurde 1809 Professor an der neu errichteten Berliner Universität und erster Dekan der theologischen Fakultät.

²⁷ So Robert F. Streetman, „Perspectives on Johann Gottlieb Adolph Schleyermacher“, in: *Schleiermacher in Context*, hg. v. Ruth Drucilla Richardson, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1991, 8.

²⁸ So Friedrich Schleiermacher in *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1967, 12.

Im selben Jahr erhielt er die Berufung als reformierter Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. Alexander Graf von Dohna, ein Freund aus seiner früheren Berliner Zeit, war Innenminister und holt sich bei Schleiermacher Rat, wie die Universität und besonders die theologische Fakultät zu organisieren sei. Im Jahr darauf wurde Schleiermacher in die Königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin gewählt. Dies gestattete ihm auch, Vorlesungen an der philosophischen Fakultät zu halten, was er oft tat, anfänglich parallel zu Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) und dann zu Hegel. 1821/22 veröffentlichte er in zwei Bänden sein Opus magnum, *Der christliche Glaube*.

Schleiermacher war auch in der Kirche tätig, wo er sich um eine Union von Lutheranern und Reformierten bemühte, an einer neuen Verfassung für die Evangelische Kirche arbeitete und für die Erneuerung der Liturgie eintrat. Bezüglich der Letzteren kam er mit dem König in Konflikt, da dieser ebenfalls liturgische Interessen hatte, die sich jedoch von denen Schleiermachers unterschieden. Am 2. Februar 1834 hielt Schleiermacher seinen letzten Gottesdienst, feierte mit seiner Familie das Abendmahl und starb am 12. Februar.

Am 15. Februar 1834 konnte man einen Trauerzug durch die Straßen Berlins ziehen sehen, wie ihn die Stadt selten zuvor gesehen hatte. Der Sarg, bedeckt mit dem schwarzen Bahrtuch und einfach dekoriert mit einer großen Bibel, wurde von zwölf Studenten der Universität getragen, von denen sich am Schluss sechsunddreißig freiwillig für diesen frommen Dienst bereit erklärt hatten. Darauf folgte ein Trauerzug zu Fuß von fast zwei Kilometern Länge, und diesem wiederum folgten um die einhundert Trauerkutschen, allen voran die Equipagen des Königs und des Kronprinzen.²⁹

Ein Fürst der Kirche und der Theologie war gestorben.

In seinem Jugendwerk *Über die Religion* wandte sich Schleiermacher, der „Vater der modernen Theologie“³⁰ gegen Immanuel Kant, den Philosophen des Protestantismus. Schleiermacher behauptete, dass diejenigen, die Religion als rechte Erkenntnis (Metaphysik) oder rechtes Handeln (Ethik) verstehen, nur ihre Unwissenheit bezeugen, denn das religiöse Leben entsteht aus unserer Beziehung zum Universum. Er sagte von denen, die auf Metaphysik und Moral bedacht sind: „Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen ...“, während er von der Religion erklärte: „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.“³¹ Gegen den Anthropozentrismus Kants bekräftigte Schleiermacher somit, dass wir Teil eines größeren Ganzen sind, das sich uns eröffnet.

In seiner ersten Rede verteidigte Schleiermacher die Religion und hielt seiner Zuhörerschaft Unwissenheit und Missverständnis in Bezug auf Religion vor. Seine zweite Rede konzentrierte sich, wie zuvor erwähnt, auf das Wesen der Religion. In der dritten

²⁹ Berichtet von Frederica Rowan, Übers., in: *The Life of Schleiermacher*, 1:ix.

³⁰ So Curtis W. Christian, *Friedrich Schleiermacher*, Waco, TX: Word Books, 1979, 11.

³¹ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, 29.

Rede „Über die Bildung zur Religion“ behauptete Schleiermacher: „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren“, eine Vorstellung, die von Schleiermachers Beobachtung „der Sehnsucht junger Gemüter nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen“³² untermauert wird. Religion muss in der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Universum gepflegt werden. Religion hat auch ein gesellschaftliches Element, wie Schleiermacher in seiner vierten Rede unterstrich. Je begeisterter jemand von einer Sache bewegt wird, umso stärker ist der Drang, sich darüber anderen mitzuteilen. „... in einem größeren Stil muss die Mitteilung der Religion geschehen“ als in einem schnellen und seichten Austausch, „und eine andere Art von Gesellschaft, die ihr eigen gewidmet ist, muss daraus entstehen“.³³ Seine Herrnhuter Erfahrung zeigt sich auch im Protest gegen den verderblichen Einfluss des Staates auf die Kirche. Abschließend behandelte Schleiermacher in seiner fünften Rede die Weltreligionen und zeigte auf, dass Religion jeweils nur in einer konkreten Gestalt vorhanden ist, denn auch die unmittelbare Erkenntnis des Universums ist nur jeweils in einer konkreten Weise möglich. Die einzelnen Fragmente, denen wir in der Vielheit der Kirchen begegnen, beruhen zwar auf Missverständnissen, aber die Vielheit der Religionen ist im Wesen der Religion verwurzelt. Niemand kann zudem Religion in ihrer Ganzheit besitzen, da der Mensch vergänglich und Religion unvergänglich ist, und daher muss sich jede Religion notgedrungen auch „in Erscheinungen organisieren ..., welche mehr voneinander verschieden sind“.³⁴ Das bedeutet zwar, dass sich die Konfessionen nicht unbedingt voneinander unterscheiden müssen, bei der Vielheit der Religionen hingegen ist der Fall anders.

In seinen *Reden* vertrat Schleiermacher die Ansicht, dass Religion nicht nur ein Mittel zur Besserung der Moral ist oder etwas, das wir uns durch metaphysische Erkenntnis aneignen. Religion ist vielmehr von wesentlicher Bedeutung für menschliche Selbsterkenntnis.

Im Gegensatz zu Schleiermacher müssen wir uns aber bewusst sein, dass Religion verbindliche Folgerungen für menschliches Handeln beinhaltet und kognitive Elemente besitzt. Schleiermacher unterschied auch nicht genügend zwischen dem Universum und Gott und setzte somit beinahe das Universum mit Gott gleich. Ähnlich wie Kant machte er jedoch deutlich, dass Religion kein Aberglaube ist, und weitergehend als Kant bewies er in überzeugender Weise, dass Religion etwas mit Gefühl und unmittelbarer Erkenntnis zu tun hat, mit Aspekten also, die in großem Maße in Kants persönlichem Leben fehlten.

Die *Reden* waren besonders wichtig in Kreisen der Romantiker. Als Schleiermacher jedoch in Halle und später in Berlin lehrte, musste er sich auch mit der eigentlichen Theologie und nicht nur mit Religion befassen. Er legte sein Verständnis von Theologie in seiner *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, in der Erstausgabe von 1811 und dann in einer zweiten Ausgabe von 1830 dar. Für ihn war Theologie nichts anderes als jede andere gelehrte Disziplin. In ihrer Beziehung

³² Ebd., 80f.

³³ Ebd., 100.

³⁴ Ebd., 133f.

zum Christentum hatte Theologie einen historischen und keinen spekulativen Ausgangspunkt. Ähnlich wie Rechtswissenschaft und Medizin hat sie eine praktische Aufgabe zu erfüllen. Wie Schleiermacher schrieb: „Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.“³⁵ Dieser praktische Gesichtspunkt wurde von Schleiermacher noch unterstrichen, indem er die Theologie als positive Wissenschaft bezeichnete. Er erklärte: „Eine positive Wissenschaft überhaupt ist nämlich ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind.“³⁶ Mit dieser Begriffsbestimmung lehnte Schleiermacher jegliche Art von natürlicher, rationaler oder spekulativer Theologie ab.

Der funktionale Charakter der Theologie wird verdeutlicht durch die Beziehung der Theologie zum Christentum. Daher ist es notwendig, das Christentum zu erforschen und zu lehren. Anders als in den *Reden* ist nun nicht mehr Religion für menschliche Selbsterkenntnis wichtig, sondern religiöse Gemeinschaften werden zu notwendigen Elementen „für die Entwicklung des menschlichen Geistes“.³⁷ Um diese Gemeinschaften leiten zu können, muss man in drei Bereichen ausgebildet sein: in philosophischer, historischer und praktischer Theologie. Philosophische Theologie konzentriert sich auf Apologetik und Polemik, indem sie das, was ist, mit dem vergleicht, was sein sollte. Daher sind Apologetik und Polemik nicht als Versuch einer Verteidigung des Christentums zu verstehen, sondern als Klärung ihrer Normen. Als Schleiermacher zur historischen Theologie überging, schloss er die exegetische Theologie des Alten wie des Neuen Testaments, Kirchengeschichte und was er die „geschichtliche Kenntnis des gegenwärtigen Zustands in der Christenheit“³⁸ nannte, unter dieser Rubrik ein.

Dogmatische Theologie, gemäß Schleiermacher, ist die „Kenntnis der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“, was sowohl die eigentliche Dogmatik als auch die Ethik mit beinhaltet. Neben der dogmatischen Theologie gibt es die Kirchenstatistik, unter der Schleiermacher die „Kenntnis des gesellschaftlichen Zustandes in allen verschiedenen Teilen der christlichen Kirche“ verstand. Der dritte Teil betrifft praktische Theologie, die Kirchenverwaltung und Gemeindedienste. Wenn man diese *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* liest, wird deutlich, dass Theologie wie in einer für den Beruf vorbereitenden Institution gelehrt wird, so wie man es heute in den USA, hauptsächlich an kirchlichen Seminaren kennt. Ob es einen besonderen Zweig der philosophischen Theologie gibt, wurde ein Jahrhundert später in der Dialektischen Theologie heiß

³⁵ Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, hg. v. Dirk Schmid, in: Ders., *Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung Schriften und Entwürfe*, hg. v. Hermann Fischer u.a., Bd. 6: *Universitätsschriften – Herakleitos – Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, 2003, 328 (§ 5).

³⁶ Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, 326 (§ 1).

³⁷ Ebd., 334 (§ 22).

³⁸ Ebd., 393f. (§195) für dieses und die folgenden zwei Zitate.

debattiert. Ebenso gewann die Idee, dass Dogmatik und Ethik unter historischer Theologie eingeordnet werden könnten, keine Zustimmung. Dennoch gibt es in einigen theologischen Seminaren in den USA Abteilungen für Geschichte, Theologie und Gesellschaft, die auf eine enge Beziehung zwischen diesen Disziplinen hindeuten, ohne jedoch den einen Bereich dem anderen unterzuordnen. Während Schleiermacher in seiner *Kurzen Darstellung* kaum den materiellen Inhalt der Theologie berührte, war dies ganz anders in seiner Abhandlung über den *Christlichen Glauben*.

Der christliche Glaube oder, wie der volle Titel lautet, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, war das Ergebnis der Vorlesungen Schleiermachers und kann als „das klassische systematisch-theologische Werk evangelischer Theologie in der Neuzeit“³⁹ bezeichnet werden. In der zweiten Ausgabe von 1830/31 machte Schleiermacher keine Änderungen, außer dass er seine Position deutlicher akzentuierte. Er ebnete den Weg für eine Art systematischer Theologie, die zuerst die Religion beschreibt und analysiert, dann zur spezifisch christlichen Religion und schließlich zum evangelischen Glauben übergeht. Schleiermacher versuchte keine thomistische Darstellung christlicher Lehre, wobei alle potentiellen Einwände entkräftet werden sollen. Viel bescheidener wollte Schleiermacher die Notwendigkeit des christlichen Glaubens innerhalb einer Kultur und dem allgemeinen Wahrheitsbewusstsein aufzeigen. Jedem Kapitel wird ein Leitsatz vorangestellt, ähnlich wie Karl Barth es in seiner *Kirchlichen Dogmatik* über hundert Jahre später getan hat.

In Kapitel 3 hören wir das Echo der *Reden*, wenn er schreibt: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaft ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins.“⁴⁰ Dieses Empfinden wird im folgenden Kapitel damit erklärt, „dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind“.⁴¹ Das Gefühl absoluter Abhängigkeit war für Schleiermacher der höchste Grad menschlichen Selbstbewusstseins. Aber der Mensch ist kein Einzelwesen. Verfolgt man Schleiermachers Gedanken in seinen Reden, so drückt er seine Ansicht wie folgt aus: „Das fromme Selbstbewusstsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung notwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßige fließende andererseits bestimmt begrenzte d.h. Kirche.“⁴²

³⁹ So Hermann Fischer, „Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768-1834)“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag (fortan abgekürzt als *TRE*), 30:166.

⁴⁰ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31)*. Teilbd. 1, hg. v. Rolf Schäfer, Ders., *Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung Schriften und Entwürfe*, hg. v. Hermann Fischer u.a., Bd. 13, Teilbd. 1, Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, 2003, 1:19f. (§ 3).

⁴¹ Ebd., 1:32 (§ 4).

⁴² Ebd., 1:53 (§ 6).

Unter den verschiedenen Religionen ist das „Christentum ... eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“.⁴³ Wichtig für den christlichen Glauben ist die in Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung. Schleiermacher stellte hier keine Wahrheitsansprüche auf, sondern blieb rein deskriptiv. Er schrieb: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir vielmehr gänzlich, und setzen dagegen voraus, dass jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einlässt, schon die Gewissheit in sich selbst habe, dass seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.“⁴⁴ Es war kein Skeptizismus, der ihn davon abhielt, die Wahrheit des christlichen Glaubens aufzuzeigen, sondern vielmehr seine Überzeugung, dass es bereits eine innere Gewissheit gibt, nämlich die der Zwiesprache mit dem Göttlichen.

Schleiermacher bot eine Religion des Herzens und keine lehrmäßige Rechtgläubigkeit dar. Daher behauptete er: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlichen frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.“⁴⁵ Die Aufgabe der Dogmatik ist es, christliche Erfahrung in durchdachter, überlegter Weise unter Voraussetzung der Schrift und der Überlieferung zu formulieren. Dogmatische Theologie, wie Schleiermacher sagt, „ist die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre“.⁴⁶ Er war sich natürlich bewusst, dass das Christentum nicht immer in verschiedene Konfessionen getrennt war; trotzdem räumte er für seine Zeit ein, dass das, was für den Protestantismus Gültigkeit besitzt, nicht unbedingt auch für Katholiken zutreffen müsse und umgekehrt.

In seiner Darlegung des christlichen Glaubens schenkte Schleiermacher den patristischen und scholastischen Quellen besondere Aufmerksamkeit, aber er verließ sich zu meist doch auf lutherische und reformierte Bekenntnisse und protestantische Orthodoxie. Er behandelte alle maßgeblichen dogmatischen Themen, von der Schöpfung bis zur Vollendung, wobei die Person und das Werk Christi im Mittelpunkt standen. Aber Schleiermacher vertrat keine traditionelle Dogmatik. Traditionelle Dogmen und Bekenntnisse sind ihm zufolge nicht länger unmittelbar verbindliche Normen. Sie sind lediglich historisch bedeutsamer Ausdruck christlicher Erkenntnisse der Vergangenheit. Ob sie heute noch gültig sind, liegt ganz im frommen Selbstbewusstsein des Einzelnen. Selbst die Wirklichkeit Gottes kann nur durch den Glauben anerkannt werden.

Schleiermacher setzte zwar voraus, dass die Wirklichkeit Gottes nicht von religiösen Erfahrungen und menschlichen Glaubenserkenntnissen abhängig ist, dennoch soll nichts als Lehre dargestellt werden, was nicht durch Erfahrung bezeugt war. Selbst das Versöhnungswerk sah er aus dieser erfahrungsbedingten Sicht, da Jesus einen besonderen Platz

⁴³ Ebd., 1:93 (§ 11).

⁴⁴ Ebd., 1:102 (§ 11).

⁴⁵ Ebd., 1:127 (§ 15).

⁴⁶ Ebd., 1:143 (§ 19).

unter allen Völkern einnimmt, nicht wegen seines göttlichen Wesens, sondern wegen seines beständigen und ununterbrochenen Gottesbewusstseins, d.h. wegen seiner völligen Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Errettung bedeutet, dass Jesus den Gläubigen in die Macht seines eigenen Gottesbewusstseins mit hineinnimmt, oder wie Schleiermacher es ausdrückte: „Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Tätigkeit.“⁴⁷ Da Jesus nicht mehr unmittelbar gegenwärtig ist, geschieht Erlösung in der Gemeinde der Gläubigen. Nach der Schrift wird dort das göttliche Werk vermittelt. Aus dem Glauben folgt eine lebendige Gemeinschaft mit Christus. Das Ergebnis ist die Wiedergeburt des Gläubigen. Das neue Leben wird durch die Heiligung dauerhaft und unverbrüchlich. Mit dieser Interpretation werden Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi zweitrangig.⁴⁸ Im Gegensatz zu Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik* begann Schleiermacher bei der Entfaltung des christlichen Glaubens nicht mit der Trinität, sondern schloss mit ihr. Damit deutete er an, dass dieser Lehre noch eine Umgestaltung bevorsteht, da sie zur Gründungszeit der protestantischen Kirche keine neue Behandlung erfahren habe. Außerdem ist sie kein unmittelbarer Ausdruck christlichen Selbstbewusstseins, sondern lediglich eine Kombination mehrerer solcher Ausdrücke, was so viel heißt wie eine abschließende Überlegung des christlichen Glaubens, aber keine Voraussetzung desselben.

Während Schleiermacher der religiösen Erfahrung zu viel Beachtung bei seiner Umgestaltung der christlichen Lehre schenkte, sehen wir heute besonders, wie wichtig Erfahrung und Spiritualität für den christlichen Glauben sind. Schleiermacher hat die Erfahrung wiederentdeckt und machte Schluss mit der Vorstellung, dass Religion nur eine intellektuelle Beschäftigung sei. Darüber hinaus bewies er, dass Theologie keine Wissenschaft um ihrer selbst willen ist, sondern eine solche, die es uns gestattet, sinnvoll und vernünftig in der christlichen Gemeinde tätig zu sein. Theologie und Kirche gehören daher zusammen, wie sowohl Paul Tillich als auch Karl Barth über ein Jahrhundert später betonten. Was Kant für die Vernunft tat, tat Schleiermacher für den inneren Menschen. Auf beiden Gebieten spielt die Theologie nicht die zweite Geige und, wie Schleiermacher deutlich machte, Religion gehört zum Selbstverständnis des Menschen.

⁴⁷ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Aufl. (1830/31). Teilbd. II, hg. v. Rolf Schäfer, in Ders., *Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung Schriften und Entwürfe*, hg. v. Hermann Fischer u.a., Bd. 13, Teilbd. 2, Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, 2003, 2:112 (§ 101).

⁴⁸ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2:466 (§ 159), wo er erklärt, „dass den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen ... jedoch der gleiche Wert wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden.“

Weiterführende Literatur

Immanuel Kant (1724-1804)

- Irrlitz, Gerd, *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag, 2002.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Original-Ausg. hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- , *Kritik der Urteilkraft*. Mit einer Einleitung und Bibliographie hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.
- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, mit einer Einl. und Anmerkungen hg. v. Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- Kühn, Manfred, *Kant. Eine Biographie*. München: Beck Verlag, 2003.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

- Fischer, Hermann, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. München: Beck Verlag, 2001.
- Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31)*. Hg. v. Rolf Schäfer, in ders., *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Hermann Fischer u.a., Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, 2003.
- , *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Dargestellt von Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1967.
- , *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. Hg. v. Dirk Schmid, in ders., *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Hermann Fischer u.a., Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, 2003.
- , *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hg. v. Hans-Joachim Rothert, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1958.
- Seibert, Dorette, *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.

Kapitel 2

Hegels System und seine Zweige

Während Kant die kognitive Funktion der menschlichen Vernunft betonte und Schleiermacher auf Intuition und Gefühl hinwies, versuchte **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831) die beiden in einer schöpferischen Synthese zusammenzubringen, um eine Versöhnung zwischen Religion und Vernunft zu erreichen. Seine Philosophie, die Religion und Kultur miteinander verband, fand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an Universitäten und theologischen Seminaren in Deutschland, Großbritannien und den Vereinigten Staaten großen Anklang. Sogar im 20. Jahrhundert beeinflusste Hegels Gedankengut Theologen wie Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg in ihrem Verständnis der Geschichte in entscheidender Weise. Zusammen mit Kant und Schleiermacher kann Hegel als dritte Hauptgestalt am Anfang des 19. Jahrhunderts angesehen werden, die auf die Theologie bleibenden Einfluss ausübte. Doch mit Karl Marx und Friedrich Engels, deren revolutionärer Geist ebenfalls von Hegels Gedanken lebte, beeinflusste er selbst einige der schärfsten Gegner der Theologie und des Christentums.

1. Hegels christliche Synthese von Vernunft und Offenbarung

Hegel wurde 1770 in Stuttgart geboren. Von 1788 bis 1793 studierte er Philosophie und Theologie am Tübinger Stift. Dieses Stift, das als evangelische Ausbildungsstätte der Universität angegliedert war, war für zukünftige Theologen wie Philosophen eine fruchtbare Ausbildungsstätte. So überrascht es nicht, dass Hegel, zusammen mit Friedrich Hölderlin (1770-1834) und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), das Stift besuchte. Hölderlin wurde einer der bedeutenden deutschen Dichter des 19. Jahrhunderts und Schelling war der philosophische literarische Mentor für Paul Tillich. Diese drei verbündeten sich und entdeckten ihre Begeisterung für die Französische Revolution von 1789, von der sie sich einen frischen Wind erhofften. Sie lasen und diskutierten den Wert der griechischen Antike, besonders das griechische Freiheitsstreben, ebenso aber auch Kants Schriften, für die sich Hegel niemals so recht begeistern konnte, da er „gegenüber allen Behauptungen einer ‚universalen Vernunft‘ tiefe Zweifel hegte“.¹

Hegel befürchtete, wegen seines Stipendiums als Stiffter eine Pfarrstelle übernehmen zu müssen. Aber dies traf nicht zu und so wurde er von 1793 bis 1800 Hauslehrer, zuerst in Bern und dann in Frankfurt am Main. 1801 ging er nach Jena, wo Schelling lehrte, und schrieb eine Abhandlung über den Unterschied zwischen den Systemen von Fichte und

¹ Nach Terry Pickard, *Hegel. A Biography*, Cambridge: Cambridge University, 2000, 37, in seiner umfassenden Studie.

Schelling. Im selben Jahr verfasste er auch seine Habilitationsschrift, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen). In Jena begegnete Hegel nicht nur Schelling, sondern auch anderen hervorragenden deutschen Gelehrten. Seit 1776 hatte Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), der damals als Kultusminister in Weimar residierte, die Aufsicht über die Universität Jena. 1789 kam Friedrich Schiller (1759-1805), der berühmte Dichter und Dramatiker, als außerordentlicher Professor an diese Universität. Seine Antrittsvorlesung lautete: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ 1794 kam Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) hinzu, ebenfalls als außerordentlicher Professor. Schon bald zog er eine enorme Menge Studenten an und legte das Fundament für die typische moderne Auffassung von der Universität als Torhüterin für den Zugang zur gebildeten Elite. Im Jahre 1795 kam auch August Schlegel (1757-1845), eine Hauptvertreter der romantischen Bewegung, nach Jena, während sein Bruder sich erst vier Jahre später dazugesellte.

Durch Goethes Einfluss erhielt Hegel 1805 eine Stelle als außerordentlicher Professor in Jena, und schon zwei Jahre später erschien seine *Phänomenologie des Geistes*. Napoleon hatte damals bereits die Schlacht gegen Preußen bei Jena gewonnen (1806), aber wegen seiner Hochachtung für Goethe schloss er die Universität nicht, obwohl er es mit vielen anderen so getan hatte.² Hegels außerordentliche Professorenstelle brachte ihm jedoch nicht einmal die Hälfte dessen ein, was ein Student an Mindestunterhalt brauchte. Überdies versiegten andere Geldquellen schnell und Hegel war bald mittellos. Als ihm in Bamberg eine Stellung als Zeitungsredakteur angeboten wurde, griff er daher sofort zu. Doch wollte er seine akademische Laufbahn nicht aufgeben und so ließ er sich von seiner Jenaer Professorenstelle beurlauben. Auch wollte er gern seine Freundschaft mit Schelling weiter pflegen, obwohl diese schwer belastet war, denn er hatte sich erlaubt, Schellings Identitätsphilosophie als „die Nacht“ zu bezeichnen, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind“.³ Trotzdem blieben Schelling und Hegel freundschaftlich verbunden, obwohl sie nicht länger miteinander über Philosophie diskutierten. Es ist zudem eine jener Ironien der Geschichte, dass Schelling ein paar Jahre nach dem Tode Hegels nach Berlin berufen wurde, und zwar mit dem ausdrücklichen Auftrag, die „Drachensaat des hegelschen Rationalismus aus den Köpfen der preußischen Jugend“ auszurotten.⁴

1808 bot Nürnberg Hegel die Rektorenstelle an einem Gymnasium an. Er akzeptierte dieses Angebot, obschon er sich weiterhin einen Lehrstuhl an einer Universität erhoffte. Trotz vieler Schwierigkeiten in Nürnberg gelang es Hegel erstaunlich gut, die dortige Schulbildung auf den neuesten Stand zu bringen. Er wurde sogar von der gesellschaftlichen Elite akzeptiert und heiratete 1811 in die berühmte und wohlhabende von-Tucher-

² Vgl. Terry Pickard, 230-233. Es trifft nicht zu, dass die Schlacht bei Jena zum Ende der Professorenstelle für Hegel führte, wie von Josef Simon behauptet, s. „Hegel/Hegelianismus“, in *TRE*, 14:530. Er verließ sie aus rein finanziellen Gründen.

³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980, 17 (Vorrede).

⁴ Nach John Edward Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841*, Cambridge: Cambridge University, 1980, 254.

Familie ein. Durch seinen Unterricht als Philosophieprofessor am Gymnasium tat Hegel sich hervor und wurde sogar Schulreferent. Er baute eine Lehrerausbildungsanstalt, wünschte sich aber immer noch eine Stelle an einer Universität. Als er sich nach einer derartigen Möglichkeit in Berlin erkundigte, erhielt er 1816 einen Ruf als Professor für Philosophie an die Universität Heidelberg, den er gerne annahm. Schon ein Jahr später, nachdem er sich gerade in Heidelberg eingelebt hatte, erhielt er einen Ruf an die Universität Berlin, wo er mit riesigem Interesse begrüßt wurde.

Durch den Umzug nach Preußen zog Hegel dennoch nicht in den Staat um, den er zuvor verachtet hatte; denn nach den Kriegen, die Napoleon Preußen aufgezwungen hatte, war ein neuer preußischer Staat im Entstehen. Die 1810 neu gegründete Universität in Berlin sollte eine Art intellektuelle Führungselite anziehen, die für nötig empfunden wurde, um „den preußischen Staat zu reformieren und wieder aufzubauen und für Preußen einiges von dem Ansehen wiederzugewinnen, das es so plötzlich (durch Napoleons Intervention) verloren hatte“.⁵ Seit Fichtes Tod (1814) hatte kein systematischer Philosoph mehr an der Universität gelehrt, und so wurde Hegels Ankunft mit einer Mischung von Optimismus, Skepsis, Angst und Erwartung begrüßt. Hegel war nicht nur nach Berlin gekommen, um dort einfach zu lehren, sondern mit der Überzeugung, dass eine moderne Universität auch die zentrale Institution des modernen Lebens sei.

Obleich Schleiermacher Hegels spekulative Philosophie nicht besonders leiden mochte, befreundete er sich mit Hegel an und führte ihn in einen der angesehensten Zirkel Berlins ein. Hegels erste Jahre in Berlin waren dennoch nicht sehr ermutigend, da die politische Restauration einige seiner Studenten in Schwierigkeiten brachte. In den 1820ern folgte eine ruhigere Phase, und Hegel schrieb seine eigenen politischen Ansichten in seiner *Philosophie des Rechts* (1821) nieder, worin er vermittelnde Institutionen wie Stände und Körperschaften in der Gesellschaft forderte. Diese Schrift erschien zu einer Zeit, als im politischen Leben Deutschlands gerade eine Debatte über nationale und politische Einheit im Gange war. Hegel sah sich als erfahrene Person, die die Stürme der Revolution und der napoleonischen Kriege überstanden hatte. Seine Philosophie war daher in der Lage, für die sehr notwendige Führung zu sorgen, um dem Leben in Deutschland Zusammenhalt zu geben. Hegels Berühmtheit und Ruf wuchsen zunehmend.

Plötzlich aber, im Jahre 1831, nachdem er bereits eine Zeit lang an ähnlichen Problemen gelitten hatte (vielleicht sogar schon seit 1827), starb er an Magen-Darm-Problemen. Die Ärzte diagnostizierten Cholera, da in der Stadt damals eine derartige Epidemie herrschte.⁶ Die Beerdigung am 16. November 1831 „wurde zu einer eindrucksvollen Prozession. Dem Wagen mit Hegels Leichnam folgte eine große Menge seiner Studenten und Anhängern aus der ganzen Stadt. Selbst seine Gegner waren von der Nachricht seines plötzlichen und unerwarteten Todes erschüttert. ... Es zeigte sich bald, dass Hegel seinen treuen Freunden und Studenten mehr als nur ein Philosoph oder wertvoller Kollege gewesen war; für sie war er von viel größerer Bedeutung gewesen – jemand, der ihnen in

⁵ Nach Terry Pickard, 425.

⁶ Vgl. ebd., 659, der der Ansicht ist, dass Hegel keine Cholerasympptome zeigte.

den Umbrüchen einer modernen Welt eine neue Richtung gewiesen hatte.“⁷ Was aber machte Hegel so wichtig für die Theologie?

Schon früh hatte Hegel sich für theologische Themen interessiert. Während seiner Zeit als Hauslehrer in Bern und Frankfurt verfasste er posthum veröffentlichte Manuskripte wie *Die Positivität der christlichen Religion*, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* und 1795 sogar ein *Leben Jesu*. Während Hegel in Teil I der *Positivität der christlichen Religion* (entstanden 1795/96) immer noch davon ausging, „dass Jesus Lehrer einer rein moralischen ... Religion gewesen sei“,⁸ ließ er solche kantschen Ansichten vom christlichen Glauben in seinem *Geist des Christentums* (ca. 1798/99) hinter sich. Er erklärte nunmehr: Es „zeigt sich dieser über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt, die ein an mehreren Beispielen von Gesetzen durchgeführter Versuch ist, den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen“.⁹ Zu Recht bemerkte er, Kant habe „sehr Unrecht, diese ... Art des Ausdrucks: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, als ein Gebot anzusehen, welches Achtung für ein Gesetz fordert, das Liebe befiehlt.“¹⁰ Hegel hatte demgegenüber erkannt, dass sich Liebe nicht befehlen lässt, „weil in der Liebe aller Gedanke von Pflichten wegfällt“.

Bereits in den 1790er Jahren brachte Hegel die Dialektik zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen zum Ausdruck. Er folgte hier den Gedanken Martin Luthers, der in seinem berühmten Weihnachtslied erklärt:

das in der Unermesslichkeit des Raums unendliche Wesen ist zugleich im bestimmten Raume, etwa wie in dem:

„Den aller Himmel Himmel nicht umschloss,
der liegt nun in Mariä Schoß.“¹¹

Hier haben wir eine Dialektik des Endlichen und des Unendlichen sowie ein Zusammentreffen von Gegensätzen.

In der *Phänomenologie des Geistes* (1807) befasste Hegel sich in seinen abschließenden Betrachtungen mit der Religion. Religion war für ihn das „Bewusstsein des absoluten Wesens überhaupt“.¹² Hegels antikantsche Einstellung zeigte sich wieder, als er schrieb: „in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion, und zwar die Religion der *Unterwelt*“. Wir begegnen hier, so Hegel, der Negativität der Aufklärung. Dennoch gab sich Hegel nicht mit einer streng ethischen Religion zufrieden, wie Kant und viele andere Vertreter der Aufklärung sie darstellten. Hegel wollte von der natürlichen Religion (Religion auf

⁷ Ebd., 660.

⁸ G.W.F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, 108.

⁹ G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, in Hegel, *Frühe Schriften*, 324.

¹⁰ Für dieses und das folgende Zitat s. G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, in Hegel, *Frühe Schriften*, 325.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Systemfragment von 1800*, in: Hegel, *Frühe Schriften*, 424. Vgl. Martin Luthers Lied „Gelobet seist Du, Jesu Christ“, EG 23, Strophe 3, urspr. Text von 1524.

¹² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 363, für dieses und das folgende Zitat.

der Ebene des Bewusstseins) zur Kunst (Religion auf der Ebene des Selbstbewusstseins) und zur offenbarten Religion (Religion auf der Ebene der Vernunft und des Geistes) gelangen. Die offenbarte Religion, nämlich das Christentum, war für ihn die absolute Religion. Der entscheidende Faktor ist die Fleischwerdung. „In ihr wird das Wesen als Geist gewusst, oder sie ist sein Bewusstsein über sich, Geist zu sein. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten.“¹³ Dies bedeutet, dass das göttliche Wesen sich als Geist zu erkennen gibt, indem es sich von sich selbst entfremdet, gleichzeitig aber seine Identität mit sich selbst in seinem Anderssein behält. Hier werden wir wieder zu der Strophe des lutherischen Weihnachtsliedes zurückgeführt, die Hegel schon einmal zitiert hatte. Die Inkarnation machte und macht immer noch Gottes Selbstoffenbarung erst möglich.

„Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u.s.f. sind *Prädikate* eines Subjekts, – allgemeine Momente, die an diesem Punkte ihren Halt haben, und nur erst im Rückgehen des Bewusstseins ins Denken sind.“¹⁴ Das Absolute, das oftmals als ahistorisch und irgendwo im Jenseits wohnend betrachtet wurde, aktualisiert sich nach Hegel im menschlichen Bewusstsein. Gott, der absolute Geist, kommt in der Menschheit zum Bewusstsein und verwirklicht sich in ihr. Hegel stellte philosophische Betrachtungen über das Christentum an und kam zu dem Schluss, dass das Christentum die höchste Religion ist, weil es eine trinitarische Vorstellung von Gott hat.

Was die Lokalisierung und den Raum Gottes angeht, so nannte Hegel drei Formen des universalen Geistes. „So ist dann die erste göttliche Geschichte außer der Welt, raumlos, außer der Endlichkeit als solcher – Gott, wie er an und für sich selbst ist. Der zweite Ort ist die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott in der Welt sein Dasein habend. Der dritte Ort ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, zugleich aber auch, insofern sie sich zum Himmel erhebt, den Himmel auf Erden schon in sich hat, oder als Kirche, voll Gnade, in der Gott wirksam, präsent ist.“¹⁵ Als dreieiniger Gott wirkt der Geist aktiv in der Welt und in der Kirche und ist der Herr der Geschichte. Daraus ergibt sich, dass die Geschichte einen vernünftigen Lauf nimmt, denn Gott erfüllt seine Absichten. Die Geschichte ist weder das Resultat eines blinden Schicksals noch eine bloße Anhäufung zufälliger Geschehnisse, sondern sie ist Gottes Geschichte.

Da der absolute Geist über und in allem ist, geschieht Philosophie nicht in einem Winkel, sondern ist die Wissenschaft „der Einheit der Kunst und Religion“.¹⁶ Während wir in der Kunst äußere Formen wahrnehmen, eröffnet uns die Religion geistige Bilder und vermittelt uns somit, was sie eröffnet hat. Philosophie hält beides zusammen, jedoch nicht

¹³ Ebd., 405.

¹⁴ Ebd., 405.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion*, in: Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984, 5:121.

¹⁶ Hegels *Philosophie des Geistes. Teil 3* in Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, 554 (§ 572).

einfach als bloße Gesamtheit, „sondern vereint sie sogar in eine einfache geistliche Vision, um sie darin dann zu einem selbstbewussten Gedanken zu erheben“. Das vorige und dieses Zitat aus der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 zeigen noch einmal, wonach Hegel strebte: Das Absolute umfasst alles und ermöglicht daher eine Einheit; und da es sich im menschlichen Bewusstsein manifestierte, konnte es der Menschheit eine notwendige Richtungsweisung geben. Da Hegel von der unbewiesenen Voraussetzung ausging, dass seine idealistische Interpretation der Geschichte mit der geschichtlichen Wirklichkeit übereinstimmt, wurden bald Einwände laut und seine Anhänger teilten sich in einen linken und einen rechten Flügel.

2. Der Angriff der Linkshegelianer gegen die Religion: David Friedrich Strauß und Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Friedrich Engels

Die Links- oder Junghegelianer bestritten Hegels Synthese von Idee und Wirklichkeit und versuchten in ihrer Kritik der Religion zu zeigen, dass die Religion einem reinen Wunsdenken entspringt und der Glaube an Gott nichts anderes ist als eine Projektion menschlicher Wünsche und Sehnsüchte auf ein künstliches Jenseits. Durch diesen Irrtum hat sich die Menschheit von ihrem eigensten Wesen entfremdet. Daher sollte zumindest die traditionelle Religion wenn nicht sogar die Religion überhaupt beseitigt werden. Diese Ansichten vertraten als erste David Friedrich Strauß und Bruno Bauer in der Theologie, Ludwig Feuerbach in der Philosophie und Karl Marx und Friedrich Engels auf der politischen Ebene.

Wie Hegel kam **David Friedrich Strauß** (1808-74) aus Württemberg. Nach Abschluss des Gymnasiums besuchte er das Tübinger Stift, wo er sich von Kants und Schellings Philosophie angezogen fühlte. Er studierte auch Schleiermacher und Hegel und nach einem ausgezeichneten Examen im Jahre 1830 wurde er Vikar. Schon neun Monate später wurde er als Lehrer an das Maulbronner Seminar berufen, wo er Lateinisch, Geschichte und Hebräisch unterrichtete. Wieder blieb er nur für ein paar Monate und zog im November 1831 nach Berlin, um dort bei Hegel zu studieren. *In absentia* wurde er zum Doktor der Philosophie an der Universität Tübingen promoviert. Drei Tage vor Hegels Tod hatte Strauß noch Gelegenheit, ihn zu besuchen und ihn über das Leben in Württemberg und die Vorgänge in Tübingen auf den neuesten Stand zu bringen. Tags darauf besuchte er noch Hegels Vorlesungen, aber schon bald danach war sein Inspirator tot.¹⁷ Strauß blieb eine Zeit lang in Berlin, studierte bei Hegels Schülern und besuchte auch einige Vorlesungen Schleiermachers.

Im Jahr darauf begann Strauß Theologievorlesungen an der Universität Tübingen abzuhalten und arbeitete an seiner Untersuchung über Jesus. In hegelscher Weise (These,

¹⁷ Bez. Einzelheiten über den Besuch von Strauß vgl. Terry Pickard, 657.

Antithese und Synthese) wollte er sein Werk in drei Teile aufteilen: eine Studie der traditionellen Sicht von Jesus, wie man sie in den Evangelien vorfindet, eine kritische Analyse, die die historischen Berichte über Jesus zurückwies, und eine spekulative Rekonstruktion.¹⁸ Als 1835/36 sein *Leben Jesu* in zwei Bänden erschien, fehlte der erste Teil, und der dritte war nur ein Zusatz. Was er vortrug, war lediglich eine völlig negative Kritik der Jesuserzählungen, wie sie in den Evangelien stehen. Im Vorwort zum zweiten Band verglich Strauß sein eigenes Unterfangen mit dem von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), der die Fragmente eines Unbekannten veröffentlicht hatte (d.h. eigentlich *Das Leben Jesu* von Hermann Samuel Reimarus [1694-1768], dem bekannten Hamburger Kritiker der Geschichte Jesu).¹⁹ Indem er sich von Hegel entfernte, vertrat er nicht mehr die Ansicht Hegels, dass die Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen im Jesus der Geschichte stattgefunden habe. Im Gegenteil, er behauptete, die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Naturen erhalte eine viel größere Dimension, wenn man die gesamte Menschheit als ihre Verwirklichung betrachte. „Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde menschliche Geist; ... sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben ... hervorgeht.“²⁰

Es überrascht wohl nicht, dass dieses Buch eine große öffentliche Entrüstung auslöste. Strauß wurde seiner geistlichen Ämter enthoben, und als man ihn 1839 auf einen Lehrstuhl an der Universität Zürich berief, gab es derart starke Proteste, dass man ihn sofort mit einer Pension abfand.²¹ Strauß zog danach von einem Ort zum anderen und wurde schließlich Mitglied des Württembergischen Landtags in Stuttgart, wo er einen gemäßigten Liberalismus vertrat. Aber selbst dieser Abstecher dauerte nur ein Jahr. Zwanzig Jahre lang verfasste er kaum etwas Theologisches bis er dann *Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1863, in 2 Bänden) veröffentlichte. Diese populäre Jesusstudie enthielt nichts Neues. Strauß betrachtete Jesus zwar immer noch als historische Person, sah aber in ihm nur einen Menschen, der die Menschheit verbessern wollte. Nach Strauß enthielten die Evangelien viele unhistorische Elemente und zahlreiche mythische Stellen, da sie von der Voraussetzung ausgingen, Jesus sei der Messias. Strauß wollte, dass seine Leser Jesus als einen Reformers ansahen, auf dessen Einsichten und Ideen nachfolgende Generationen aufbauen müssten, um die Menschheit zu verbessern. Strauß stand im Einklang mit den Ansichten seiner Zeit. Darwins *Entstehung der Arten* war gerade veröffentlicht worden, und die Luft war voll von Ideen evolutionären Fortschritts. Doch das neue

¹⁸ Vgl. im Folgenden William J. Brazill, *The Young Hegelians*, New Haven, CT: Yale University, 1970, 106f.

¹⁹ Vgl. David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 2, 2. verb. Aufl., Tübingen: C.F. Osiander Verlag, 1837 (Vorrede zur 1. Aufl.) viif.

²⁰ Ebd., 740.

²¹ Vgl. Horton Harris, *David Friedrich Strauß and His Theology*, Cambridge: Cambridge University, 1973, 132.

Buch erlangte weder viel Aufmerksamkeit noch die negative Berühmtheit seines ersten *Lebens Jesu*.

1872 schrieb Strauß *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* (Leipzig und Bonn), das seine endgültige Stellung zur Religion widerspiegelte. Um seinen eigenen Standpunkt zu klären, stellte er drei Fragen. Die Frage „Sind wir noch Christen?“ beantwortete er mit einem klaren „Nein!“²² Die Frage, ob wir noch religiös seien, konnte seines Erachtens nur bejahend beantwortet werden. Selbst wenn wir nicht an Gott glauben, sollen wir doch dieselbe Frömmigkeit, die wir einmal Gott entgegengebracht haben, dem Weltall erweisen. Bei der Fragestellung „Wie verstehen wir die Welt?“ appellierte er an Darwins Evolutionstheorie. In seiner letzten Frage „Wie ordnen wir unser Leben?“ befürwortete er die Sittlichkeit des gebildeten Mittelstands. Mit diesem Denkansatz gab er sowohl die Theologie wie auch die hegelsche Dialektik zu Gunsten eines bürgerlichen Materialismus auf. Zwei Jahre später, im Jahre 1874, starb Strauß an Darmbeschwerden und wurde auf eigenem Wunsch ohne Anwesenheit eines Pfarrers und ohne Geläut von Kirchenglocken bestattet.²³

Ähnlich wie seinem Mentor Hegel machte Strauß die Wechselbeziehung zwischen Glauben, Wissen und Geschichte zu schaffen. Doch abgesehen von radikalen Fragestellungen vermochte er keine befriedigende systematisch-theologische Antwort darauf zu geben. Dennoch sagte Karl Barth, dass „er nicht mit Unrecht der in den nichttheologischen und nichtkirchlichen Kreisen wahrscheinlich bekannteste und signifikanteste Theologe des 19. Jahrhunderts ist.“²⁴ Der darwinistische Monist Ernst Haeckel (1834-1919) urteilte ähnlich, dass Strauß „der größte Theologe des 19. Jahrhunderts“ sei,²⁵ wogegen Friedrich Nietzsche (1844-1900) ihn heftig als Spießbürger (wörtl. Philister) angriff.²⁶ Während die eigentliche Theologie zwar hauptsächlich noch in konservativen Händen blieb, verbreiteten sich die neuen Ideen, wie sie durch Strauß' *Leben Jesu* an die Öffentlichkeit gelangt waren, wie ein Strom, der die Deiche durchbricht und das umliegende Land überflutet. Das *Leben Jesu* bewirkte zudem eine längst fällige und kritischere Untersuchung der biblischen Quellen. Auf diese Weise wurden die von Strauß aufgeworfenen Probleme zu einer Agenda für die eigentliche Theologie.

Bruno Bauer (1809-1882) wurde in der alten thüringischen Stadt Eisenberg geboren, die damals zum Herzogtum Sachsen-Altenburg gehörte. 1815 zog seine Familie nach

²² „... wenn wir als ehrliche aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr.“ David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube: Ein Bekenntniß*, 17. Aufl., Bonn: Emil Strauß Verlag, 1904, 26

²³ Nach Thomas K. Kuhn, „Strauß, David Friedrich“, in *TRE*, 32:242.

²⁴ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 3. Aufl., Zürich: Evangelischer Verlag AG Schweiz, 1946, 491.

²⁵ Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Taschenausgabe, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1909, 192.

²⁶ So Friedrich Nietzsche, „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller“, in Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 2. Aufl., Augsburg: Goldmann Verlag, 1992, 45, wo er von einer „Philister-Kultur“ schreibt und Strauß als „Bildungsphilister“ bezeichnet, womit er einen erkonservativen Menschen meint.

Charlottenburg um, wo Bauer die Schule besuchte. 1828 begann er mit seinen theologischen Studien an der Universität von Berlin. Er wurde sogleich ein begeisterter Anhänger Hegels und entwickelte eine zunehmende Abneigung gegen Schleiermacher. Von 1832 bis 1834 arbeitete er unter Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), einem Rechtshegelianer, an seiner Doktorarbeit. Seine Habilitation folgte 1834, gleich nach der Erlangung des Lizentiats. Diese Habilitation wurde nur nach Schleiermachers Tod durch einen Kompromiss in der Fakultät ermöglicht.²⁷ Bauer war nunmehr Privatdozent, obschon er nach dem Willen seines Vaters hätte Pfarrer werden sollen.

Schon zwei Jahre danach gab Bauer erstmals sein eigenes Blatt, die *Zeitschrift für spekulative Theologie* (Berlin 1836-38), heraus. Alle maßgeblichen Hegelianer sandten Beiträge ein, mit Ausnahme von David Friedrich Strauß, da Bauer sein *Leben Jesu* so heftig angegriffen hatte. Im Gegensatz zu Strauß erklärte Bauer, dass alle neutestamentlichen Wunder, einschließlich der Jungfrauengeburt, notwendig sind, um das Zusammenkommen des Göttlichen und des Menschlichen in Jesus deutlich zu machen. 1839 besuchte sogar Karl Marx Bauers Vorlesungen über Jesaja, und sie schlossen Freundschaft. – Bauer besuchte Marx noch 1855/56 in London, obgleich es damals schon zwischen beiden zu einer Entfremdung gekommen war. – 1839 war Bauer noch als konservativer Rechtshegelianer davon überzeugt, dass Hegels Philosophie das christliche Dogma rechtfertige; denn Hegel hatte Theologie und Philosophie dauerhaft miteinander vereint und somit gezeigt, dass Glaube und Wissen miteinander existieren können. Die Dinge standen gut um Bauer. Seine gelehrten Studien wurden eifrig aufgenommen, besonders von jenen Theologen, die mit seinem Angriff gegen Strauß einverstanden waren. Bauer hatte Strauß' Bibelkritik summarisch abgetan, indem er erklärte, dass die Frage nach der wahren Geschichtlichkeit der Evangelienereignisse völlig irrelevant sei, da diese Erzählungen philosophisch erforderlich seien.

Der preußische Kultusminister, Karl Freiherr vom Stein zum Altenstein (1770-1840), der 1818 Hegels Berufung und 1835 die seines Nachfolgers bewerkstelligt hatte, wollte Bauer gern eine wichtige theologische Stellung verschaffen. Da es in Berlin keine Möglichkeit gab voranzukommen, berief Altenstein Bauer an die theologische Fakultät in Bonn. Als unerwarteterweise eine Stelle frei wurde, war vom Altenstein der Meinung, man brauche in ihrer Mitte unbedingt einen Vertreter der hegelschen Philosophie. Diese eigenmächtige Entscheidung empörte die theologische Fakultät in Bonn derart, dass ihre Mitglieder alles versuchten, um Bauer das Leben schwer zu machen. Die Situation schleppte sich ungelöst dahin, bis König Friedrich Wilhelm III. (1770-1840) und Altenstein starben und zwei einflussreiche Gegner der hegelschen Philosophie, König Friedrich Wilhelm IV. (1795-1861) und sein Kultusminister, Johann Albrecht Friedrich Eichhorn (1776-1856), an ihre Stelle traten. Bauer wollte nun seine Stellung sichern und trachtete danach, seine theologische Gelehrtheit unter Beweis zu stellen; und so verfasste er eine Untersuchung des Johannesevangeliums, in der er erklärte, „...dass dieses Evangelium

²⁷ So Joachim Mehlhausen, „Bauer, Bruno“, in *TRE*, 5:314.

gar kein geschichtlicher Bericht, sondern lediglich Ausdruck der Glaubensentwicklung der Kirche“ sei.²⁸

Diese Veröffentlichung von 1840 vereinfachte für Eichhorn die Lösung des Problems. Dieser war nunmehr überzeugt, dass Bauer eine Bedrohung für das rechtgläubige Christentum darstelle, weil er das Johannesevangelium als geschichtlichen Bericht ablehnte. Folglich versuchte er, Bauer aus der theologischen Fakultät in Bonn zu entfernen. Eichhorns Verdacht war in der Tat begründet. Im Jahr darauf veröffentlichte Bauer nämlich seine zwei Bände der *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Ähnlich wie Strauß zuvor, behandelte er die Evangelien als bloße menschliche Dokumente, Produkte menschlicher Kreativität und menschlicher Wissens. Wie Strauß vor ihm, glaubte er an eine fortgesetzte Offenbarung des in der Menschheitsgeschichte innewohnenden Geistes. „Es ist ferner nicht zu leugnen“, schreibt er, „dass die Evangelien von Menschen geschrieben sind und ihr Inhalt samt der Form durch ein menschliches Selbstbewusstsein hindurchgegangen ist“²⁹. Doch im Gegensatz zu Strauß waren die Evangelien für Bauer nicht einfach eine Überlieferung der Gemeinde, sondern kreatives Gedankengut von realen Erfahrungen.³⁰ Während Bauer immer noch an der historischen Existenz Jesu festhielt, waren die Evangelien für ihn nur schöpferische Kunstwerke, die den philosophischen Standpunkt des jeweiligen Verfassers darstellten. „Der historische Christus ist der Mensch, den das religiöse Bewusstsein in den Himmel erhoben hat, d.h. der Mensch, der auch dann, wenn er auf die Erde herabkommt, um Wunder zu tun, um zu lehren und zu leiden, nicht mehr der wahre Mensch ist.“³¹ Wie für alle Junghegelianer waren auch für Bauer die Menschheit zum Subjekt und Gott sowie die Religion zu Objekten des menschlichen Selbstbewusstseins geworden. Die Menschheit habe sich von ihrem eigenen Geist entfremdet und bete diesen nun als transzendent an.

Wie konnte diese Veränderung von einem rechtgläubigen Rechtshegelianer zu einem ausgesprochen atheistischen Linkshegelianer geschehen? Bauers zwei Bücher über Hegel von 1841/42, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* und *Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens aus beurteilt*, werfen etwas Licht darauf. Nach Bauer war es Hegels eigentliche Absicht gewesen, über die innere Beziehung des Selbstbewusstseins zum eigenen Selbst zu sprechen. Hegel bemerkt, so Bauer, dass das „Ich“ von seinem Selbst ein Spiegelbild gemacht habe, um dann dieses Bild als Gott zu verehren. Auch die Gnade Gottes sei nichts anderes als das „Ich“, das dem eigenen, im Spiegel der Transzendenz reflektierten Bild die eigene Hand reiche. Es war klar, dass ein Theologe wie Bauer, für den alles Religiöse nur eine Projektion war, nicht weiter an einer theologischen Fakultät geduldet werden konnte. Da-

²⁸ Nach J.C. O’Neill, *The Bible’s Authority: A Portrait Gallery of Thinkers from Lessing to Bultmann*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1991, 152.

²⁹ Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1974 [1841], 1:xvi, Vorrede.

³⁰ Vgl. ebd., 1:71.

³¹ Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1974 [1842], 3:313f.

rum beriet sich Eichhorn mit den theologischen Fakultäten an allen preußischen Universitäten, ob Bauer noch weiter unterrichten dürfe. Das Echo war unterschiedlich, außer in Bonn, wo man forderte, ihm seine Lehrerlaubnis zu entziehen. Der Kultusminister entschied sodann den Fall, und so verlor Bauer 1842 seine *Venia Legendi*.

Bauer kehrte nach Berlin zurück and meinte, die Junghegelianer würden sich um ihn und seine Sache scharen. Als nichts dergleichen geschah, wurde er zunehmend polemisch, sarkastisch und hitzig. Seine Schrift von 1843, *Das entdeckte Christentum*, wurde von den Zensoren beschlagnahmt, ehe sie herauskam, und erst 1927 kam es zu ihrer Drucklegung. Bauer behauptete, Religion sei die Entfremdung des menschlichen Geistes von der Menschheit und könne sich nur halten, weil die Menschheit schwach, niedergeschlagen, arm und unglücklich sei. In drei Bänden der *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (Berlin 1850/51) leugnete Bauer schließlich die geschichtliche Existenz Jesu. Der Verfasser des Urevangeliums sei ein Denker und schöpferischer Geist des zweiten Jahrhunderts gewesen. Diese abschließende Beurteilung war ähnlich der, wie er sie in einer späteren Veröffentlichung über *Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* (Berlin 1877) äußerte. Darin behauptete er, dass Jesus, und mit ihm das Christentum, die Schöpfung einer philosophischen Gruppe im Römischen Reich des zweiten Jahrhunderts gewesen sei. Doch je mehr Bauer schrieb, umso weniger Einfluss schien er zu haben; und als er 1882 starb, nachdem er in seinen letzten Lebensjahren im Tabakladen der Familie mitgearbeitet hatte, wurde sein Tod von der Öffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen. Walter Montgomery resümierte treffend: „Er war von einem reinen, bescheidenen und noblen Charakter.“³² Durch seine Untersuchungen der Evangelien hat er fraglos großen Einfluss ausgeübt. Während er in seinen Vorstellungen vom Christentum und dessen Ursprung irrte, macht sich heute noch sein Einfluss durch Marx und Feuerbach bemerkbar.

Genau wie Strauß und Bauer begann **Ludwig Feuerbach** (1804-1872) in der Theologie und endete in der Philosophie, ohne jemals seine theologischen Interessen hinter sich zu lassen. Er wurde in Landshut in der großen Familie des bekannten Juristen Anselm Ritter von Feuerbach geboren, der 1813 das neue Strafgesetzbuch des Königreichs Bayern entworfen hatte, das weit über Bayern hinaus Einfluss hatte und sogar in Schwedische übersetzt wurde. Später wurde er Präsident des Appellationsgerichts in Ansbach. Mehrere Brüder von Ludwig Feuerbach erlangten ebenfalls ein gewisses Ansehen in verschiedenen Bereichen wie Archäologie, Philosophie und Mathematik. Nach Abschluss des Gymnasiums in Ansbach begann Feuerbach 1823 sein Studium an der Universität Heidelberg. Er war besonders von Karl Daub (1765-1836) beeindruckt, der Dogmatik las und eine stark von Hegel beeinflusste spekulative Theologie vertrat. Bereits ein Jahr später ging Feuerbach an die Universität von Berlin, um Hegels Vorlesungen sowie die von Schleiermacher und Marheineke zu hören. Zum Leidwesen seines Vaters schrieb er sich an der

³² Diese vom engl. Übersetzer der *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* Albert Schweitzer zugeschriebene Aussage stammt jedoch vom Übersetzer selbst. Vgl. *The Quest for the Historical Jesus*, erste vollständige Ausg., Minneapolis, MN: Fortress, 2001, 125.

Fakultät für Philosophie ein. 1826 ging Feuerbach wieder nach Bayern zurück und studierte an der Universität Erlangen, weil sein Stipendium nach dem Tod des Königs Maximilian Joseph von Bayern (1756-1825) gestrichen worden war und Erlangen billiger war als Berlin. Er hörte zur Hauptsache Vorlesungen in Naturwissenschaften und promovierte 1828 mit einer Arbeit über die Vernunft: *De ratione, una, universali, infinita* (Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft). Im Jahr darauf erhielt er seine *Venia Legendi*.

Feuerbach bekam jedoch keine Professur, da er 1830 anonym eine Schrift unter dem Titel *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* veröffentlicht hatte, in der er ziemlich liberale Ideen vertrat. Er war nahe daran, die hegelsche Dialektik zu zerschlagen, als er in pantheistischer Weise behauptete: „Gott ist das Leben, die Liebe, das Bewusstsein, der Geist, die Natur, die Zeit, der Raum selbst, Alles wie in seiner Einheit, so in seinem Unterschiede.“³³ Indem er eine persönliche Unsterblichkeit verneinte, schrieb er: „Du bist in Gott, also selbst unsterblich“. Das Werk schließt mit einer langen Reihe von Sinngedichten, in denen er sich über alle zeitgenössischen deutschen Bildungsstätten akademischer Theologie und deren Glaube an die Unsterblichkeit lustig machte.³⁴ Obschon die Schrift anonym veröffentlicht worden war, erkannte man ihn bald als Verfasser, und Stil wie auch Inhalt genügten, um Feuerbach von jeglicher permanenten Stelle an einer Universität auszuschließen.

Von 1833 bis 1838 veröffentlichte er drei Bände über die Geschichte der modernen Philosophie, Ergebnisse seiner Vorlesungen an der Universität Erlangen, die ihm den Ruf eines Philosophiehistorikers der hegelschen Schule einbrachten. 1837 heiratete er Berta Löw, Teilhaberin einer Porzellanfabrik in Bruckberg, unweit von Erlangen; und das Paar zog sich für über zwanzig Jahre in die ländliche Einsamkeit zurück. Dies war auch das Ende seiner Verbindung mit dem Universitätsleben. Zwei Jahre danach erschien seine *Kritik der Hegelschen Philosophie*, die einen offenen Bruch mit der hegelschen spekulativen Philosophie markierte.

1841 veröffentlichte Feuerbach das Werk, für das er berühmt wurde: *Das Wesen des Christentums*. Er begann damit, das Christentum anhand der „Methode der *analytischen Chemie*“ „objektiv“ zu untersuchen.³⁵ Feuerbach bediente sich dabei zum ersten Mal seiner Projektionstheorie.³⁶ Er erklärte die Religion für einen „Traum des menschlichen Geistes“.³⁷ „Die Religion ist die *Entzweiung* des Menschen mit sich: Er setzt sich Gott als ein ihm *entgegengesetztes* Wesen gegenüber. Gott ist *nicht*, was der Mensch ist – der Mensch *nicht*, was Gott ist.“³⁸ Aber Religion, wie Feuerbach behauptet, zeigt auch den

³³ Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien*, hg. von einem seiner Freunde, Nürnberg: Johann Adam Stein Verlag, 1830, 247, für dieses und das folgende Zitat.

³⁴ So korrekt nach James A. Massey in seiner Einl. zu Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, xxiii.

³⁵ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: *Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke*, Bd. 5, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1973, 6, Vorwort z. 1. Aufl.

³⁶ So Jörg Salaquarda, „Feuerbach, Ludwig“, in *TRE*, 11:145.

³⁷ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: *Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke*, Bd. 5, hg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1973, 20, Vorrede zur 2. Aufl.

³⁸ Ebd., 75.

wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier auf. Nur Menschen haben eine Religion, da sie über sich selbst als Individuen nachdenken können.³⁹ Feuerbach wollte nicht die Religion abschaffen, sondern lediglich darauf hinweisen, dass sie zum Menschsein dazu gehört, aber nichts mit einer transzendenten Realität zu tun hat. Sie ist eine (notwendige) Projektion des menschlichen Geistes, besonders wenn wir das Leben nach dem Tode betrachten, wodurch die Lebenserfahrung eines Menschen und ihre Negativität in etwas Positives, in ein besseres Leben nach dem Tode projiziert wird. „Der Glaube an das Jenseits ist daher der Glaube an die *Freiheit der Subjektivität von den Schranken der Natur* – also der Glaube an die Ewigkeit, Unendlichkeit“⁴⁰.

Feuerbach betrachtete Religion nicht als Teil einer Kindheitsphase der Menschheit, wie Sigmund Freud (1856-1939) es tat, und er rief die Menschen auch nicht dazu auf, dieses „Opium des Volks“ auszumerzen, wie wir es von Marx und Engels hören. Doch die Saat für diese Entwicklung war bereits ausgestreut. In der Periode der frühen 1840er Jahre wurde Feuerbach zum Anführer der Linkshegelianer und übte großen Einfluss auf Marx und Engels aus, wie Letzterer über die Wirkung des Buches *Das Wesen des Christentums* zugab: „Die Begeisterung war allgemein. Wir waren alle momentan Feuerbachianer.“⁴¹ Es überrascht daher nicht, dass Marx 1845 seine *Thesen über Feuerbach* entwarf. Was Feuerbach für Marx und Engels und viele andere fortschrittlich gesinnte und revolutionäre Leute so attraktiv machte, war das Vertauschen der Theologie mit der Anthropologie, der Liebe zu Gott mit der Liebe zur Menschheit und die Gleichsetzung des Göttlichen mit dem Menschlichen. Dadurch konnte die Menschheit zu neuen Höhen aufsteigen. Feuerbach schrieb: „*Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen*, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d.h. *angeschaut* und *verehrt*, als *ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen* – alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.“⁴² Die Menschheit soll sich selbst und ihre Werke anbeten, und die Liebe zu Gott soll in die Liebe zur Menschheit umgewandelt werden. „Die Liebe kann sich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menschheit; nur dann ist sie eine *gründliche*, im Prinzip geschützte, *garantierte, freie* Liebe, denn sie stützt sich auf den *Ursprung* der Liebe, aus dem selbst die Liebe Christi stammte. Die Liebe Christi war selbst eine *abgeleitete* Liebe.“⁴³

1848/49 wurde Feuerbach von revolutionär gesinnten Studenten eingeladen, im Heidelberger Rathaus eine Vorlesungsreihe zu veranstalten. — 1848 war bekanntlich das Revolutionsjahr, als die Deutschen, vornehmlich Studenten und Intellektuelle, die Demo-

³⁹ Vgl. ebd., 1.

⁴⁰ Ebd., 314.

⁴¹ So Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, rev. Sonderausdruck aus „Die Neue Zeit“ mit Anhang „Karl Marx über Feuerbach. Vom Jahre 1845“, Verlag von J.H.W. Dietz, Stuttgart 1888, in Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 21, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz Verlag, 1962, 272.

⁴² Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 48.

⁴³ Ebd., 439.

kratie forderten; eine Revolution, die schon bald erstickt wurde. — Diese Vorträge wurden 1851 als *Vorlesungen über das Wesen der Religion* veröffentlicht. Während Feuerbach im *Wesen des Christentums* hauptsächlich versucht hatte, das Christentum auf seine anthropologische Grundlage zu reduzieren, behandelte er in den *Vorlesungen über das Wesen der Religion* die Religion im Allgemeinen. Nunmehr wurde die Grundlage der Religion nicht länger in der Menschheit selbst gesehen, sondern in der Natur. In jeder Hinsicht sei die Menschheit in ihrer Existenz von der Natur abhängig. „Das aber, wovon der Mensch abhängt, was die Macht über Tod und Leben, die Quelle der Furcht und Freude ist, das ist und heißt der *Gott* des Menschen.“⁴⁴ Die Kräfte der Natur wurden in menschenähnliche Wesen, d.h. in Gottheiten umgewandelt. Um zu einem Verständnis der Religion zu gelangen, bezog sich Feuerbach nun nicht mehr auf eine einzelne Ursache und wollte aufzeigen, „dass die Religion die menschliche Glückseligkeit zu ihrem *Zwecke* hat“.⁴⁵ Das Aufgeben der Religion ist somit ein Beitrag zum Streben nach Glück und seiner Erlangung.

Wenn wir nicht mehr ein besseres Leben *glauben*, sondern *wollen*, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir auch ein besseres Leben *schaffen*, so werden wir wenigstens die krassen, himmelschreienden, herzerreißenden Ungerechtigkeiten und Übelstände, an denen bisher die Menschheit litt, beseitigen. Aber um dieses zu wollen und zu bewirken, müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige, wahre Religion setzen, an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft ...⁴⁶

Mit diesem Bekenntnis zum Fortschritt und zur Vervollkommnung der Menschheit trug Feuerbach entscheidend zum optimistischen Ton des 19. Jahrhunderts bei, was einerseits noch nie dagewesenen Fortschritt und andererseits großes Elend für die weniger Glücklichen brachte.

Doch für Feuerbach selbst gab es keinen Fortschritt. 1860 machte die Porzellanfabrik bankrott, und ohne Einkommensquelle wurde er nun von einigen Freunden finanziell unterstützt. Feuerbach zog in einen Ort nahe bei Nürnberg um, wo er bis zu seinem Tode wohnte. Mit Begeisterung las er Marx' *Kapital* und trat sogar der Deutschen Sozialdemokratischen Partei bei.⁴⁷ 1872 starb er, fast vergessen von der deutschen Öffentlichkeit, wurde aber dennoch auf dem Johannisfriedhof in Nürnberg begraben, wo berühmte Persönlichkeiten wie der Maler Albrecht Dürer (1471-1528) beerdigt sind.

Karl Marx (1818-1883) war der Sohn eines angesehenen Rechtsanwalts aus Trier, der vom Judentum zum Protestantismus konvertiert war. Der junge Marx fing 1835 in Bonn seine Universitätsausbildung mit dem Jurastudium an. Er hielt es dort kaum ein Jahr

⁴⁴ Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, in: Ludwig Feuerbach *Gesammelte Werke*, Bd. 6, hg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1967, 91. Vgl. dazu Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge: Cambridge University, 1995, 161f., der auf die Veränderung vom *Wesen des Christentums* zu den *Vorlesungen* hinweist.

⁴⁵ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 225.

⁴⁶ Ebd., 319.

⁴⁷ Nach Marx in W. Wartofsky, *Feuerbach*, xx.

aus und wechselte dann auf Anraten seines Vaters nach Berlin über, wo er sich zuerst in Rechtsstudien und schon bald danach in die Philosophie vertiefte, wobei er Hegels Gedanken als Brücke zwischen beiden Bereichen empfand. Marx fühlte sich zu Hegel hingezogen, weil dieser Philosoph den natürlichen, geschichtlichen und geistlichen Aspekt der Welt als einen konstanten Umwandlungs- und Entwicklungsvorgang verstand und darstellte. Seine Bekehrung zu Hegel wurde durch ein gründliches Studium der hegelischen Schriften vervollständigt. Gleichzeitig machte sich Marx zunehmend einen leichtlebigen Lebensstil zu Eigen.⁴⁸ 1839 entschied er sich, an einer Doktorarbeit zu schreiben, um sich eine Universitätsstellung als Philosophieprofessor zu verschaffen. Im Jahr darauf arbeitete er mit Bruno Bauer zusammen, um Hegels *Philosophie der Religion* zu redigieren. Bauer trieb ihn zudem an, seine Doktorarbeit zu beenden und zu ihm nach Bonn zu kommen. Pflichtgemäß reichte er 1841 seine Dissertation ein, jedoch nicht in Berlin, sondern in Jena, einer Universität, die für leichte Promotionen in Philosophie bekannt war. Tatsächlich wurde er *in absentia* promoviert.⁴⁹ Nun schloss er sich Bruno Bauer in Bonn an und erweiterte seine Dissertation, um dort einen Lehrauftrag zu erhalten. Doch diese Pläne lösten sich in nichts auf, als Bruno Bauer wegen seiner unorthodoxen Lehren seine Lehrerlaubnis entzogen wurde und Karl Marx als Gleichgesinnter hervortrat. Marx übernahm die Redaktion der *Rheinischen Zeitung*, zog aber bald wegen politischer Schwierigkeiten nach Paris. Dort begegnete er Friedrich Engels, mit dem er von da an zusammenarbeitete.

Friedrich Engels (1820-1895) hatte anfänglich eine Kaufmannslehre gemacht, da sein Vater in Barmen eine Textilfabrik besaß. Während seines Militärdienstes in Berlin ließ sich der junge Engels beurlauben, um Vorlesungen an der Universität zu hören, wo er mit der Philosophie Hegels bekannt gemacht wurde. Ähnlich wie Marx hatte er Interesse an literarischen Projekten und arbeitete mit ihm an der *Rheinischen Zeitung* zusammen. Als er für das Geschäft seines Vaters in London arbeitete, sah er sich mit den sozialen Bedingungen der Arbeiterklasse konfrontiert und setzte sich für soziale Veränderungen ein. Seit 1844, als er zum ersten Mal Karl Marx in Paris begegnet war, kam es zwischen beiden zu einer engen Zusammenarbeit. Während Marx kaum jemals seinen eigenen Lebensunterhalt verdiente und Engels aus einer wohlhabenden Familie stammte, trug Letzterer auch hauptsächlich zum Lebensunterhalt der Familie von Marx bei. 1848 veröffentlichten sie gemeinsam das *Kommunistische Manifest*, das die Herrschaft der Arbeiterklasse forderte. Schon bald erkannten sie, dass ihre beabsichtigte Revolution noch in weiter Ferne lag. Trotzdem setzten sie ihre Energie weiterhin für soziale Veränderungen ein. Was Marx und Engels erreichen wollten, wird aus These XI in Karl Marx' „Thesen über Feuerbach“ von 1841 deutlich: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern*.“⁵⁰

⁴⁸ Zu Einzelheiten vgl. David McLellan, *Karl Marx. His Life and Thought*, New York: Harper & Row 1973, 32ff.

⁴⁹ Zu Einzelheiten vgl. ebd., 40.

⁵⁰ Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Über Religion*, 2. und überarbeitete Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 1976, 232.

Warum wollte Marx über Feuerbach hinausgehen? Wiederum scheint die Antwort klar zu sein:

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdoppelung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbstständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.⁵¹

Feuerbach war kein revolutionärer Aktivist. Aber er meinte zu wissen, dass die Menschheit sich ihrer eigentlichen Aufgabe widmen könne, nämlich sich selbst zu verbessern, sobald die religiöse Welt aufgelöst sei. Im Gegensatz dazu wollte Marx die Dinge nicht ihrem natürlichen Lauf überlassen, sondern die geschichtliche Entwicklung beschleunigen. Er wurde Zeuge des Anfangs der industriellen Revolution und des Elends, das sie über die Arbeiterklasse brachte. Daher war er ungeduldig und beschrieb die Situation mit folgenden Worten:

Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende *industrielle* Bewegung für Deutschland zu werden, denn nicht die *naturwüchsig entstandene*, sondern die *künstlich produzierte* Armut, nicht die mechanisch durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer *akuten Auflösung*, vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes, hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmählich, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armut und die christlich-germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten.⁵²

Eigentlich zeigten sich weder Marx noch Engels mit dem Proletariat solidarisch. Marx war ein gewohnheitsmäßiger Verschwender und für seinen finanziellen Unterhalt von Engels abhängig, wogegen Engels ganz ansehnlich vom Ertrag der Fabrik leben konnte, die seinem Vater gehörte. Doch obgleich sie die Arbeiterklasse ziemlich gönnerhaft behandelten, gelang es ihnen, die Arbeiterbewegung zu konsolidieren und inspirieren, als sie auf Bitten des Zentralkomitees des Kommunistischen Bundes das *Manifest* der Kommunistischen Partei verfassten. Das Ziel war, die auseinanderklaffenden Fraktionen innerhalb des Bundes durch die Darlegung der Grundsätze und Ziele zu der Bewegung zu vereinen und zu begeistern. Das *Manifest* beginnt mit der pauschalen Behauptung: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“⁵³ Und es endet mit den aufschlussreichen Worten:

Die Kommunisten erklären es offen, dass ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnungen. Mögen

⁵¹ Ebd., 230f. (These IV).

⁵² Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz Verlag, 1964, 390f.

⁵³ Karl Marx, *Das kommunistische Manifest*, 4. Ausg. mit einem neuen Vorwort von Friedrich Engels [1890], in: *Sozialdemokratische Bibliothek, Sammlung von Abhandlungen über Theorie und Geschichte des Sozialismus*, 3. Bd., Heft XXV-XXXIV, hg. vom Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, Leipzig 1971, XXXIII, 9.

die herrschenden Klassen vor einer Kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.

Proletarier aller Länder, vereinigt euch!⁵⁴

Dies war der Anfang eines Klassenkampfes, der angesichts wiederholter Spannungen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern in so gut wie allen Ländern immer noch nicht beendet ist. Doch die kommunistische Bewegung als solche endete mit einem großen Misserfolg. Vielleicht hätten Marx und Engels die Religion nicht so summarisch verwerfen sollen, umso mehr als sie selber zugaben, dass es im Urchristentum bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit der modernen Bewegung der Arbeiterklasse gegeben hatte. Während das Christentum ursprünglich eine Bewegung unterdrückter Menschen gewesen war, beschuldigten sie die Christen, die soziale Veränderung im Diesseits abgelehnt zu haben. Stattdessen hätten die Christen sich die Erlösung aus ihrer Misere „im Himmel, im ewigen Leben nach dem Tod, im nahe bevorstehenden ‚Tausendjährigen Reich‘“ erhofft.⁵⁵ So folgerte Marx verächtlich: „Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut“⁵⁶. Da jedoch das Proletariat Mut, Selbstachtung, Stolz und ein Gefühl der Unabhängigkeit braucht, um sein Ziel zu erreichen, muss es die Religion abschaffen. „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁵⁷

Alles andere Trachten müsse als nutzlos aufgeben werden, forderte Marx, denn die religiöse Welt sei nur ein Spiegelbild der wirklichen Welt. Tatsache sei, dass „der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat“.⁵⁸ Marx behauptete demnach: „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks.“⁵⁹ Sobald Religion dann als allgemeine Theorie dieser Welt aufgehoben wird – eine Theorie, die nur der Ausbeutung der Arbeiterklasse und der Vertröstung auf ein besseres Jenseits diene –, würden wir auch die fantasievolle himmlische Wirklichkeit aufgeben und uns der irdischen Wirklichkeit zuwenden.

Wenn man an die überwältigende, der Welt entrückte Ausrichtung der Negrospirituals denkt, die meistens nur die Hoffnung auf ein besseres Jenseits und nicht auf ein besseres Diesseits auszudrücken sich getrauten, können wir Marx' Behauptung wohl verstehen, dass „Religion ... der Seufzer der bedrängten Kreatur“ ist. Aber wir können seiner Schlussfolgerung, sie sei „das *Opium* des Volks“, nicht zustimmen. Religion ist sicherlich in diesem Sinne missbraucht worden; aber da der jüdisch-christliche Glaube seinem eigentlichen Wesen nach ein vorwärts blickender und Welt verändernder Glaube ist, konnte

⁵⁴ Ebd., 32.

⁵⁵ Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Urchristentums*, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 22, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz Verlag, 1963, 450.

⁵⁶ Karl Marx, *Der Kommunismus des „Rheinischen Beobachters“*, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 4, 200.

⁵⁷ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 1, 385.

⁵⁸ Ebd., 378.

⁵⁹ Ebd., 378f., für dieses und die folgenden zwei Zitate.

das nie sein Hauptzweck sein. Zweifellos ist auch einiges an Wahrheit in der Behauptung, die Religion sei ein Werkzeug der Kapitalisten zur Ausbeutung der Arbeiterklasse und diene mit ihrer Vertröstung auf ein besseres Jenseits zur Rechtfertigung dieser Ausbeutung. Aber man macht es sich doch offensichtlich viel zu einfach, wenn man Religion lediglich als Interpretation gegenwärtiger Zustände betrachtet. Religion ist ebenso unterschieden eine vorauslaufende Vorwegnahme des „Jenseits“ in irdischer Form. Es mag sein, dass Engels etwas Derartiges gespürt hat, als er eingestand: „In den Volkserhebungen des christlichen Westens (kommt) ... eine neue ... ökonomische Ordnung ... auf, (und) die Welt kommt vorwärts“, während im Kontext anderer Religionen, selbst wenn die Volkserhebungen „siegreich (sind) ... lassen sie die alten ökonomischen Bedingungen unangerührt fortbestehen. Es bleibt also alles beim alten, und die Kollision wird periodisch.“⁶⁰ Doch sowohl Engels als auch Marx waren so stark von Feuerbach beeinflusst, dass sie kein Vertrauen in die weltverändernde Funktion der Religion hatten.

Karl Marx setzte sich in der Feindschaft zwischen Proletariat und Bourgeoisie für „eine totale Revolution“ ein.⁶¹ Sobald die Arbeiterklasse emanzipiert sei, trete „an (ihre) Stelle ... eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“⁶² Es ist nicht ohne Bedeutung, dass „frei“ im obigen Satz zweimal erscheint. Anstelle von Versklavung und Gewalt schwebte Marx ein „Reich der Freiheit“ vor, in dem sozialisierte Menschen „die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden“⁶³. Während der „Wilde“ mit der Natur ringen muss, um sich mit allem Nötigen zu versorgen und leben zu können, ist die moderne sozialisierte Menschheit „jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion“. Die Menschheit hat den Punkt erreicht, „wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört“. Dann entsteht das Reich der Freiheit. Diese neue wirtschaftliche Gesellschaftsstruktur und die damit einhergehende neue Kulturentwicklung werden von Marx in höchsten Tönen gepriesen:

In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont

⁶⁰ Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Urchristentums*, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 22, 450, in einer Fußnote.

⁶¹ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*, übers. v. E. Bernstein u. K. Kautsky, m. Vorwort u. Notizen v. Friedrich Engels, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 4, 182.

⁶² Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei (1848)*, in: Marx/Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Bd. 1, 18. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 1970, 45.

⁶³ Für dieses und folgende Zitate siehe Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dritter Bd.: *Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, hg. von Friedrich Engels, in Marx/Engels, *Werke*, Bd. 25, 828.

ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!⁶⁴

Was bedeutet es, dass „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden“ ist? Wenn Bedürfnis immer noch die Herrschaft ausübt, wo ist dann das Reich der Freiheit? Wenn Materie die Lebensgrundlage ist, können wir aus der Materie nur herausholen, was wir hineinstecken. Obschon wir jetzt Schmiede unseres eigenen Schicksals sind, ist es doch immer noch Schicksal; denn sobald uns auch nur für einen Augenblick die Energie ausgeht, wird das, was wir gebaut haben, zusammenfallen.

Um hier und jetzt schon die ideale Welt zu errichten, die man sich einst im Jenseits vorstellte, ist die Vernunft nach Marx in der Lage, die materiellen Lebensvorgänge zu kontrollieren.⁶⁵ Die Natur wird der Menschheit unterworfen, um deren Bedürfnissen und Wünschen zu dienen. Es geht nicht um die Frage, ob die Natur hervorbringen kann, was Marx sich für die Menschheit vorstellte, sondern ob die Menschheit die nötige vernünftige Herrschaft auch wirklich ausüben kann. Marx' Vorstellung (dass wir in einem voll entwickelten Sozialismus weder Institutionen noch eine Gesetzesordnung brauchen, da jeder freiwillig mitmacht) ist bereits von der kommunistischen Wirklichkeit widerlegt worden. Des Weiteren haben sich Arbeitsteilung und die Überwindung des Unterschieds zwischen geistiger und körperlicher Arbeit als frommer Wahn entpuppt, wie Maos permanente Revolution zeigte, als man Universitätsprofessoren auf Ackerfelder schickte und Bauern Vorlesungen halten ließ.

Als Marx seine Vision der paradiesischen Dimensionen entwickelte, vergaß er zwei wesentliche Dinge: Feuerbach hatte Religion eine Projektion genannt und behauptet, die Menschheit projiziere auf die Leinwand des Jenseits alles, was sie nicht erreichen könne. Die Menschheit habe sodann diesen vergötterten Dingen göttliche Attribute zugeschrieben. Aber genau diese ideale Vision wurde nach Marx' Ideen mit der Zukunft der Menschheit verbunden. Somit überschätzte er die Menschheit und – wie die marxistische Revolution zeigte – seine utopische Vision endete in einer Katastrophe apokalyptischen Ausmaßes. Des Weiteren gestattete Marx den Menschen nie, sich zu entspannen, da er ja alles Jenseitige bestritt und somit niemand da war, der für die Menschheit sorgen konnte, als die Menschen selbst. Das bedeutet, dass seine Vision von einem Reich der Freiheit sich in ein Reich neuer Versklavung verwandelte.⁶⁶

⁶⁴ Karl Marx, „Kritik des Gothaer Programms“ (1875), in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Bd. 2, 18. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 1970, 17.

⁶⁵ Vgl. Guntram Knapp, *Der antimetaphysische Mensch: Darwin – Marx – Freud*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1973, 139–40.

⁶⁶ Eine gute Kritik der marxschen Vision enthält: Walter Bienert, *Der überholte Marx: Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht*, 3. Aufl., Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1975, 261–70.

3. Die Betonung der Entwicklung bei den Rechtshegelianern: Ferdinand Christian Baur, Alois Emanuel Biedermann

Rechtshegelianer, die in ihren Ansichten konservativ und entschieden theistisch waren, brachten in der Theologie im engeren Sinne außer Philipp Konrad Marheineke (1780-1846) keine prominenten Vertreter hervor. Man sollte jedoch wenigstens den Juristen Eduard Gans (1798-1839) erwähnen, bei dem Marx in Berlin studiert hatte, sowie den Philosophiehistoriker Kuno Fischer (1824-1907). Es gibt noch ein paar andere, die genannt werden könnten, obwohl sie eigenständige Theologen waren.

Unter jenen, die begründetermaßen Rechtshegelianer genannt werden können, befindet sich der Historiker und Neutestamentler **Ferdinand Christian Baur** (1792-1860), bei dem David Friedrich Strauß in Tübingen studiert hatte. Baur war der wichtigste Kirchengeschichtler seiner Zeit und wurde als Sohn eines Pfarrers in der Nähe von Stuttgart geboren. 1809 ging er an das Stift in Tübingen und absolvierte es fünf Jahre danach als Bester seines Jahrgangs. Nach kurzem Vikarsdienst kehrte er 1816 als Repetent ans Stift zurück und wurde bereits im Jahr darauf als Professor für klassische Sprachen am Niederen Seminar in Blaubeuren, eine der württembergischen kirchlichen Ausbildungsstätten, berufen. 1821 heiratete er die Tochter eines Stuttgarter Hofarztes. Als Ernst Gottlieb Bengel (1769-1826) starb, der hervorragendste Vertreter der alten Tübinger Schule, die mit Hilfe der kantschen Philosophie die Autorität der Schrift gegen Rationalismus und historische Bibelkritik verteidigte, wurde Baur 1826 die ordentliche Professur für historische Theologie an der Tübinger Universität verliehen. Vierunddreißig Jahre lang wirkte er als akademischer Lehrer und predigte auch an der Stiftskirche im Hauptgottesdienst.

Baur ist Begründer der neuen Tübinger Schule. Er folgte Schleiermacher in der Ansicht, dass die kirchlichen Dogmen Ausdruck der jeweils vom Zeitgeist beeinflussten christlichen Erkenntnis seien; und Hegel, indem er der Dogmenentwicklung eine dialektische Gedankenrichtung beimaß. Für ihn entwickelte sich das Dogma nicht erst nach der Verfassung der neutestamentlichen Schriften, sondern er meinte, eine derartige Entwicklung bereits in den neutestamentlichen Schriften selbst zu erkennen. Daher müsse die neutestamentliche Theologie als „die christliche Dogmengeschichte in ihrem Verlauf innerhalb des neuen Testaments“ betrachtet werden.⁶⁷ Der Yale-Historiker Jaroslav Pelikan (1923-2006) charakterisierte Baur mit diesen Worten: „Es gab mit Sicherheit keinen innerhalb des kontinentalen Protestantismus, der sowohl in historischer Gelehrtheit wie in theologischer Kreativität von so hohem Range war. In der Tat war die Kompetenz dieses phänomenalen Gelehrten derart, dass er für das Studium des Neuen Testaments wie auch für die historische und systematische Theologie Beiträge von weitreichender Bedeutung

⁶⁷ Ferdinand Christian Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, hg. v. Ferdinand Friedrich Baur, Einf. v. Werner Georg Kümmel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, 33.

zu leisten vermochte.⁶⁸ So wichtig Baur auch gewesen sein mag, blieb er in seinem Wirken doch nicht unwidersprochen. Emanuel Hirsch (1888-1972) z.B. sagte von ihm in seiner monumentalen fünfbandigen *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, er sei „der größte und zugleich umstrittenste Theolog, welcher dem deutschen evangelischen Christentum nach Schleiermacher geschenkt worden ist“ und behauptete zudem, er sei „der eigentliche Urheber der historisch-kritischen Theologie“.⁶⁹ Seine zeitgenössischen extremen Kritiker jedoch bezeichneten ihn als einen totalen Hegelianer, einen Pantheisten und selbst einen Atheisten; Beurteilungen, die heute noch Bestand haben.⁷⁰ Wie Peter Hodgson (geb.1934) in seiner erkenntnisreichen Doktorarbeit aufzeigt, gab Baur Hegel den Vorzug vor Schleiermacher, aber er war kein unkritischer Hegelianer. Während er zwar eine pantheistische Geschichtsanschauung vertrat, ermöglichten ihm seine radikale geschichtliche Ausrichtung wie seine Betonung der Christologie doch, über die hegelschen Einschränkungen hinauszugehen.⁷¹

Baurs Abhängigkeit von Hegel zeigt sich besonders in seinem Verständnis der Dogmengeschichte: „Die ganze Geschichte des Dogma ist, so betrachtet, ein stetes Prozessieren des Geistes mit sich selbst, in welchem er in ewigem Widerstreite mit sich selbst, nie wahrhaftig einig mit sich werden kann; er ist ein stetes Binden und Lösen, die nie ruhende Arbeit des Geistes in welcher er gleich der Penelope sein eigenes Gewebe immer wieder auflöst, aber nur dazu, um es von neuem wieder zu beginnen“⁷². So gebe es in der Entwicklung der Geschichte eine Dialektik und zugleich eine göttlich gelenkte Entfaltung der christlichen Wahrheit. Anfänglich herrschte gemäß Baur ein statisches Verständnis der Dogmen vor und „man kannte nur den Gegensatz zwischen katholischer Wahrheit und Häresie“.⁷³ Dann entwickelte sich das Verständnis der Geschichte als „das ewige Einerlei einer sich stets gleich bleibenden Tradition“. Erst durch die Reformation und den Protestantismus ergab sich die Möglichkeit „einer rein historischen Auffassung des Dogmas“ und der Dogmengeschichte und somit folgten „die ersten historischen Untersuchungen über den Gang und die Veränderungen des Dogmas“. Baur versuchte, beides miteinander zu verbinden: eine historische Untersuchung der Entstehung und des Verlaufs des Dogmas, während er zugleich von der göttlichen Lenkung seines Verlaufs überzeugt war. Was aber lehrte Baur tatsächlich?

⁶⁸ Jaroslav Pelikan in seinem Vorwort zu Peter C. Hodgson, *A Study of Ferdinand Christian Baur. The Formation of Historical Theology*, New York: Harper & Row, 1966, ix.

⁶⁹ Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Münster: Th. Stenderhoff, 1984, 5:518.

⁷⁰ Vgl. z.B. Peter C. Hodgson, *A Study of Ferdinand Christian Baur*, 2. Als kurze und faire Abhandlung s.a. Ernst Barnikol, *Ferdinand Christian Baur als rationalistisch-kirchlicher Theologe*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1970, 5, der Baurs Hingabe an die Kirche und seinen aufrichtigen und einfachen Rationalismus hervorhebt.

⁷¹ Vgl. Peter C. Hodgson, 136f.

⁷² Siehe Ferdinand Christian Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. 1, Teil 1, Leipzig: Fues Verlag, 1865, 53.

⁷³ Ebd., 103 und 111f., für dieses und die folgenden Zitate.

Er hielt Vorlesungen über Kirchen- und Dogmengeschichte, neutestamentlichen Studien und Symbolik, d.h. den Vergleich verschiedener Konfessionen. Eines seiner Hauptwerke aus seiner früheren Zeit war *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* von 1835.⁷⁴ Dieses Werk zeigt, dass er sowohl Schelling wie Schleiermacher hinter sich ließ und Hegels Gedankengut aufnahm, in dem er einen Orientierungspunkt gefunden hatte. 1832 brachte Johann Adam Möhler, ein Kollege der katholischen Fakultät der Tübinger Schule (s. Kap. 13), ein Buch mit dem Titel heraus *Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften* (Mainz, mehrere Auflagen). Möhler beharrte darauf, dass die gegensätzlichen Positionen von Katholizismus und Protestantismus nur durch eine Rückkehr des Protestantismus zur katholischen Kirche gelöst werden könnten. 1833 veröffentlichte Baur seine Erwiderung: *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik*. 1836 erschien davon bereits eine zweite Auflage. Baur versuchte aufzuzeigen, dass beide Systeme ihre jeweilige Ansicht der Wahrheit vertreten, zusammengenommen jedoch beide eine Idee anstrebten, die niemals von dem einen oder anderen System allein ausgedrückt werden könne. Darüber hinaus erklärte er, dass die evangelische Kirche sich vom Katholizismus abgrenzen muss, denn sie ist verpflichtet, auf ihrer Protesthaltung zu beharren, dass außer der Schrift keine andere göttliche Autorität anerkannt werden darf.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Wirkens Baus zwischen 1831 und 1851 waren seine neutestamentlichen Untersuchungen, in denen er den Unterschied zwischen dem petrinischen und dem paulinischen Christentum darlegte. Er bestritt zudem die paulinische Verfasserschaft der Pastoralbriefe. Wegen ihrer antignostischen Tendenz gehörten diese einer späteren Periode an. Er wies auch darauf hin, dass das johanneische Evangelium nach den Synoptikern und Paulus ein dritter Schritt in der Entwicklung des Christentums gewesen sei. In dieser Beziehung sind folgende seiner Bücher wichtig: *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums* (1845) und *Über die Komposition und den Charakter des Johanneischen Evangeliums* (1844). In dieser Zeit litt sein Ruf, denn David Friedrich Strauß' *Leben Jesu* erschien, und dieser wurde als Schüler Baus angesehen. Somit wandte sich die gegen Strauß gerichtete Polemik auch gegen Baur.

Bedeutsam sind auch seine Beiträge zur Dogmengeschichte, in denen er die christliche Lehre der Versöhnung in ihrer historischen Entwicklung behandelte (1838), indem er sie in eine Periode vorherrschender Objektivität (bis zur Reformation) und eine Periode allmählich vorherrschender Subjektivität (bis Kant) sowie eine Endphase der Entwicklung (bis Schleiermacher und Hegel) einteilte. Er verfasste auch eine Lehre von der Trinität in drei Bänden und von der Inkarnation sowie der geschichtlichen Entwicklung beider (1841-43). In den 1850ern wandte er sich schließlich der Kirchengeschichte zu und schrieb über *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (1852) sowie eine Un-

⁷⁴ Für das Folgende vgl. „Baur, Ferdinand Christian“, in: *TRE*, 5:354-358.

tersuchung der *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* (1853). Baur war ein produktiver Autor und ein anregender, aber nicht unumstrittener Geist. Noch ein Jahrhundert später erklärten Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann (1906-98), dass sie auf dem Boden stünden, den Baur vorbereitet hatte.

Alois Emanuel Biedermann (1819-1885) war nicht so produktiv wie Baur. Claude Welch (1922-2009) von der *Graduate Theological Union* in Berkeley (USA) nannte ihn jedoch „den prominentesten Dogmatiker, der aus der so genannten Gruppe der Junghegelianer hervorgetreten ist“ sowie den Hauptvertreter eines „freien Christentums“ in der Schweiz.⁷⁵ Das bedeutet, dass er nur in einem begrenzten Sinn als Rechtshegelianer bezeichnet werden kann. Biedermann wurde in Bendlikon nahe bei Zürich geboren und studierte Theologie mit den spekulativen Theologen Wilhelm Vatke (1806-82) und Philipp Marheineke (1780-1846), zuerst in Basel (1837-39) und dann in Berlin (1839-41). 1843 kehrte er nach Basel zurück und übernahm dort eine Gemeinde. Trotz starker Opposition seitens der Konservativen wurde er in Zürich zum außerordentlichen Professor berufen (1850) und 1860 wurde er ordentlicher Professor für Dogmatik. Seine Hauptwerke sind: *Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden* (1844); *Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus* (1849); *Christliche Dogmatik* (1869) und *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (1885).

Während Strauß in Zürich scheiterte, blieb Biedermann ihm dafür dankbar, dass er gezeigt habe, wie das christliche Prinzip nicht mit dem Jesus der Geschichte gleichgesetzt werden könne. Biedermann kritisierte an Strauß, dass er nie sein Versprechen einer spekulativen Entfaltung des christlichen Glaubens eingelöst habe. Aber er nahm bereitwillig Strauß' Schlussfolgerung an, dass das Göttliche in der Menschheit im Allgemeinen, aber nicht in einem Einzelnen Mensch geworden sei. Biedermann gab offen zu, dass er Hegel viel verdanke, folgte diesem aber nicht blindlings. Im Gegensatz zu Hegel wollte er die Religion nicht einfach mit ihrer charakteristischen Denkweise gleichsetzen. Er schätzte zudem die Beiträge Schleiermachers, „des größten Erneuerers der modernen Theologie“, wie er ihn nannte, da Schleiermacher die Besonderheit der religiösen Beziehung im Unterschied zu jeder anderen geistlichen Dimension erkannt habe.⁷⁶

Nach Biedermann ist es Aufgabe der Dogmatik, die religiösen Inhalte des Dogmas spekulativ in der persönlichen theoretischen Bewusstseinsform zu entfalten, Inhalte, die sich durch die Kritik als theoretische Fragestellungen ergeben haben.⁷⁷ Biedermann versicherte, dass die christliche Religion ihr geschichtliches Fundament in der Person Jesu hat, d.h. in seiner religiösen Persönlichkeit. Im religiösen Selbstbewusstsein Jesu ist die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Ich mit einer Glauben hervorrufenden Kraft in die Menschheitsgeschichte eingegangen. Damit hat die Gründung der religiösen Gemeinschaft der Christen stattgefunden. Der absolute Geist hat sich im vergänglichen menschlichen Ich Jesu gezeigt. Bei Betrachtungen Gottes als absoluter Geist wird der

⁷⁵ Claude Welch, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, New Haven, CT: Yale University, 1972, 1:160.

⁷⁶ Alois E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* Orell, Zürich: Füssli & Co., 1869, viii.

⁷⁷ Vgl. ebd.,13.

Gedanke an Gott als Person zwar ausgeschaltet. Doch um der Beschreibung willen ist die Darstellung Gottes als Persönlichkeit sowohl erlaubt als auch notwendig, obgleich Begrenztheit wesentlich zum Begriff der Persönlichkeit dazugehört.⁷⁸

In der religiösen Persönlichkeit Jesu und unseren Glauben daran ist das christliche Prinzip in die Menschheitsgeschichte eingegangen. Die kirchliche Lehre, so behauptete Biedermann, personifizierte das christliche Prinzip mit der Gestalt des Offenbarungsträgers und beschrieb ihn als göttlich-menschliches Wesen. Biedermann hingegen zog es vor, Jesus die göttliche Menschheit zu nennen, die in uns, die wir Kinder Gottes sind, zu einer religiösen Wirklichkeit im geistlichen Leben des Menschen wird. „... so ist dieses *menschlich persönliche Selbstbewusstsein von der Absolutheit des Geistes* die tatsächliche *Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur Einigung persönlichen Geisteslebens*“⁷⁹. In Jesus hat diese „Einigung“ zum ersten Mal stattgefunden. Daher ist er der Urquell der Wirksamkeit dieses Prinzips. Die Person Jesu wird darum zum Vorbild für die Wirksamkeit der Errettung. Diese Betrachtungen zeigen, dass Biedermann in der Behandlung der Person und des Werkes Christi in seiner *Dogmatik* sehr von Schleiermacher beeinflusst war. Im Gegensatz zu Strauß, auf den Biedermann sich häufig in seiner *Dogmatik* bezog, hatte er mehr theologisches Geschick, zu integrieren und einen offenen Dialog zu führen. Er war ein „freier Theologe“, der sich stets bemühte, Stellungnahmen, die sich von seiner unterschieden, ernst zu nehmen und zu respektieren.⁸⁰

4. Vermittlung zwischen Glauben und Wissen: Richard Rothe, Julius Müller und Isaak August Dorner

Neben den radikaleren Linkshegelianern gab es in Deutschland im 19. Jahrhundert eine starke Strömung protestantischer Theologie, die von mehr vermittelnder Art war. Auch sie war sowohl von Schleiermacher wie von Hegel beeinflusst. Ihre Vertreter gingen davon aus, dass ein religiöses Selbstbewusstsein zum Wesen der Menschheit gehört und lehnten die Religionskritik sowie den daraus resultierenden Atheismus der Linkshegelianer ab, die die Theologie in Anthropologie aufzulösen versuchten. Diese Vermittlungstheologen sammelten sich um die Zeitschrift *Theologische Studien und Kritiken* (1828-1941/42), die in insgesamt 109 Folgen erschien. Während ihre Vertreter zwar keine homogene theologische Schule bildeten, schlossen sie sowohl den Rationalismus wie eine rein spekulative Theologie aus.

Am bekanntesten unter ihnen ist **Richard Rothe** (1799-1867), der in Posen, im heutigen Polen, geboren wurde, wo sein Vater in der preußischen Regierung eine hohe Stellung innehatte. 1809 zog die Familie nach Stettin und zwei Jahre später nach Breslau in

⁷⁸ Vgl. ebd., 639 (§ 715f.).

⁷⁹ Ebd., 683 (§ 798), und 691 (§ 815) für das Folgende. Vgl. ebenso die engl. Übersetzung von Teilen aus Biedermanns *Dogmatik* in *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology*. G. Thomasius - I.A. Dorner - A.E. Biedermann, hg. und übers. v. Claude Welch, New York: Oxford University, 1965, bes. 338f.

⁸⁰ So zu Recht Rudolf Dellsperger, „Biedermann, Alois Emanuel“, in: *TRE*, 6:484.

Schlesien, wo er das Gymnasium der reformierten Kirche besuchte. Sein Leben lang hielt er an einem zartfühligen kindlichen Glauben fest, zu dem er schon früh im Leben gefunden hatte, wie er in seinem Tagebuch festhielt:

Ich hatte meinen Herrn und Erlöser ohne jede Hilfe eines menschlichen Lehrers und unabhängig von jeglicher asketischen Methode gefunden, nachdem ich mich schon früh innerlich zu ihm hingezogen fühlte, ohne irgend einen besonderen äußeren Einfluss, unter dem Druck eines sich allmählich vertiefenden Gefühls eines persönlichen wie universalen menschlichen Bedürfnisses. Aber es kam mir nie in den Sinn, dass etwas von einem traditionellen und vorgeschriebenen oder allgemein konventionellen Charakter, etwa in christlicher Glaubenslehre oder christlicher Lebensführung dazugehörte. Kurz gesagt, mein Christentum war von sehr moderner Art; es hielt sich furchtlos nach allen Seiten offen, wo immer es in Gottes weiter Welt in wahrhaft menschlicher Weise Einflüsse empfangen könne.⁸¹

Als Rothe 1817 mit seinem Theologiestudium an der Heidelberger Universität anfang, war er besonders von Daubs spekulativer Theologie beeindruckt und ebenso von Hegel. Daher begleitete er Hegel 1818 bei dessen Umzug nach Berlin. Ihn faszinierte auch der Kirchengeschichtler Johann A. W. Neander (1789-1850), durch den er dann seinen späteren Freund Friedrich August Tholuck kennen lernte. Durch Neanders Einfluss, der einer der Gründer der Erweckungsbewegung in Preußen war, ging Rothe mit in den Gebetskreis des Barons Hans Ernst von Kottwitz (1757-1843), der wiederum von Zinzendorfs Pietismus beeinflusst und seinerseits die zentrale Gestalt der Erweckungsbewegung in Berlin und darüber hinaus war. 1820 bestand Rothe sein theologisches Examen und ging zur praktischen Ausbildung an das Predigerseminar in Wittenberg, während Schleiermacher ihn gern durch den Kultusminister Freiherr vom Stein zum Altenstein für eine akademische Laufbahn gewinnen wollte. Nach seiner Ordination im Jahre 1823 zog Rothe es vor, von 1824 an als Geistlicher an der preußischen Botschaft in Rom zu wirken. Die Nähe zum Zentrum des Katholizismus veränderte seine romantischen Ideen – mehrere Vertreter der Romantik wie Friedrich Schlegel und Clemens Brentano konvertierten zum Katholizismus – ebenso wie sie seinen Pietismus veränderte. Nach und nach wuchs in Rothe die Überzeugung, dass das Reich Gottes, von dem das Christentum der sichtbare Ausdruck war, weder in kirchlichen Strukturen noch in eng verbundenen pietistischen Gemeinschaften verwirklicht werden könne.⁸²

1828 nahm er eine Professorenstelle am Wittenberger Seminar an und 1837 wurde er als ordentlicher Professor für Neues Testament, Dogmatik und Praktische Theologie an die Universität Heidelberg berufen. Zugleich wurde er Universitätsprediger und Leiter des neu gegründeten Predigerseminars. In Heidelberg wurde er einer der Mitbegründer der *Theologischen Studien und Kritiken*. Von 1849-53 war er in Bonn Professor für praktische Theologie. Wegen der schlechten Gesundheit seiner Frau zog er dann 1854 wieder nach Heidelberg zurück, wo er hauptsächlich Kirchengeschichte lehrte. Er beteiligte sich

⁸¹ Wie in John MacPhersons einleitendem Aufsatz zitiert in: Richard Rothe, *Still Hours (Stille Stunden)*, übers. v. Jane Stoddart, New York: Funk and Wagnalls, 1872, 12

⁸² So Falk Wagner, „Rothe, Richard“, in: *TRE*, 29:437.

aktiv an der Arbeit der Badischen Landeskirche und wurde sogar deren Delegierter an der Ersten Kammer des badischen Landtags.

Der namhafte amerikanische Kirchengeschichtler Philip Schaff (1819-1893) sagte von Rothe: „Er hat augenscheinlich viel von Hegel und Schleiermacher gelernt, aber seine Ideen sind einem Prozess der Umwandlung in seinem Gehirn unterworfen und kommen als etwas ganz Neues und Originelles heraus.“⁸³ Rothe unterschied streng zwischen philosophischer und theologischer Spekulation. Während erstere dem Selbstbewusstsein entspringt und nach den Gesetzen der natürlichen Vernunft ihren Lauf nimmt, „beginnt die zweite mit dem Gottesbewusstsein in der menschlichen Seele, beruht auf religiöser Erfahrung und findet ihren objektiven Inhalt zur praktischen Anwendung in der göttlichen Offenbarung“. Rothes „Spekulation“ richtet sich sowohl an Schleiermacher und Hegel (Bewusstsein) wie am Pietismus (religiöse Erfahrung) und am gemeinsamen christlichen Erbe aus. Er zeigte seine Beeinflussung durch Hegel, als er erklärte, dass theologische Spekulation stets mit der Idee Gottes beginne, während Gott für ihn andererseits das absolut und unmittelbar Gewisse ist.

Wichtig ist Rothes *Theologische Ethik* (1845-48), in der er erklärte, dass Ethik die theologische Wissenschaft der Moral als „ein integrierender Teil des Systems der spekulativen Theologie“ ist.⁸⁴ Philip Schaff betrachtete Rothes *Ethik*, die zuerst in drei und in einer zweiten Auflage (1867-71) in fünf Bänden erschienen war, „als das größte Werk spekulativer Theologie, das seit Schleiermachers Dogmatik erschienen ist“.⁸⁵ Es ist sozusagen ein vollständiges System spekulativer Theologie, als es sich nicht nur mit der Moral im weitesten Sinne des Wortes befasst, sondern auch mit den gesellschaftlichen Beziehungen in Familie, Wissenschaft und Kunst, in Kirche und Staat. Rothe erreichte dies unter dem dreifachen Gesichtspunkt der *Güterlehre*, der *Tugendlehre* und der *Pflichtenlehre*. In seiner *Dogmatik* (1863) erklärte Rothe, dass Gott anhand einer unzweideutigen übernatürlichen Geschichte als aktive Person in die Menschheitsgeschichte eingegangen ist und der Menschheit dadurch so nahe kommt, dass selbst ein durch Sünde verdunkeltes Auge Gott erkennen muss. Diese äußerliche Manifestation Gottes werde durch eine innere Erleuchtung vervollständigt. Angesichts dieser Art von Argumentation müssen wir Rothe beipflichten, wenn er sagte: „Als Theolog bin ich ein supranaturalistischer Rationalist.“⁸⁶

Doch Rothe erhielt wegen einer ganz anderen Lehrmeinung Beachtung. Bereits in seiner *Ethik* erklärte er, das Christentum sei „wesentlich ein politisches Prinzip und eine politische Kraft. Es ist staatenbauend und trägt in sich selbst das Vermögen, den Staat zu

⁸³ Nach Philip Schaff, *Germany: Its Universities, Theology, and Religion* Philadelphia, PA: Lindsay and Blakiston, 1857, 363, für dieses und das folgende Zitat.

⁸⁴ Richard Rothe, *Theologische Ethik*, 2. Aufl., Wittenberg: Hermann Koelling Verlag, 1869, 1:3 (§ 1).

⁸⁵ Philip Schaff, *Germany*, 361.

⁸⁶ Richard Rothe, *Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothes handschriftlichem Nachlaß*, 2. Aufl., Bremen: Heinsins Verlag, 1888, 261.

bilden und zu seiner Vollendung zu entwickeln.“⁸⁷ Ziel der Geschichte ist das Reich Gottes, ein weltumspannender verfassungsmäßiger Kulturstaat, der durch politische Arbeit auch „unbewusster Christen“ als *cooperatores Dei* herbeigeführt wird. Da der Zweck des Staates die Gesamtheit der moralischen Zielsetzungen umfasst, ist das Christentum im Wesentlichen dazu gedacht, immer weltlicher zu werden, indem es das Kirchengewand, das es seit seinem Eintritt in die Welt getragen hat, ablegt und eine allgemein menschliche, d.h. moralische Dimension annimmt.⁸⁸ Der entscheidende Punkt des Christentums war seines Erachtens die Reformation; denn damals habe es seine kirchengeschichtliche Periode durchbrochen und sei in eine politikgeschichtliche Epoche gelangt. Dort habe es im Prinzip die Kirche abgetan, aber eben nur im Prinzip. Rothe war überzeugt, dass das Christentum das gesamte moralische Leben der Welt und alle gesellschaftlichen Beziehungen derart durchdringen wird, dass es nicht länger eines Raumes für eine getrennte und ausgeprägte religiöse Organisation wie der Kirche bedarf. Diese Theokratie wird alle Völker umfassen und sozusagen mit dem Reich Gottes gleichgesetzt sein. Rothe teilte den Optimismus des 19. Jahrhunderts, einen Optimismus, der in viel weltlicherer Weise von Marx und Engels vertreten wurde, als beide von einer egalitären Gesellschaft träumten. Schaff hatte mit Sicherheit Recht, dass Rothe, der „zwar als Lehrer äußerst beliebt war, ... in seinen Ansichten aber zu originell ist, um eine Schule im engen Sinne des Wortes zu begründen“.⁸⁹

Julius Müller (1801-1878), ein Freund von Rothe, wurde in Schlesien als Sohn eines Pastors geboren und begann 1819 sein Jurastudium an der Universität Breslau. Im Jahr darauf studierte er an der Universität Göttingen, wo sein älterer Bruder Karl Otfried (1797-1840) Vorlesungen über die klassische Philologie und Archäologie hielt. 1821 trat bei Julius Müller eine dramatische Veränderung ein. Er war zwar schon mit der schlesischen Erweckungsbewegung in Berührung gekommen, „bis ich“, schreibt er, „nach Göttingen kam und hier zum ersten Mal von der göttlichen Kraft des Evangeliums im innersten Gemüt ergriffen, den seligen Frieden fand, den Christus allein geben kann.“⁹⁰ Danach studierte er Theologie in Breslau (1822/23) und Berlin (1823/24), wo er durch Tholuck und den Berliner Pietistenkreis beeinflusst wurde, der sich um Baron von Kottwitz geschart hatte. Tholuck half ihn in Breslau seelsorgerlich aus einer tiefen Glaubenskrise, die durch die spekulative Theologie verursacht wurde. Seitdem waren beide eng befreundet. Von 1825 bis 1831 arbeitete er als Pfarrer in Schlesien, wo er die Liturgie der evangelischen Union ablehnte, nicht weil er gegen die Union gewesen wäre, sondern weil er sich gegen die Einmischung des Königs in die kirchliche Freiheit auflehnte, da dieser der Kirche die Union aufgezwungen hatte. 1831 wurde er Universitätsprediger in Göttingen, wo er sich mit einer Arbeit über Luthers Lehre von der Prädestination und dem freien Willen im gleichen Jahr habilitierte. 1834 wurde er außerordentlicher Professor.

⁸⁷ Vgl. Richard Rothe, *Theologische Ethik*, 2. Aufl., 1871, 5:357 (§ 1162).

⁸⁸ Vgl. ebd., 5:397 (§ 1168).

⁸⁹ Philip Schaff, *Germany*, 360f.

⁹⁰ Julius Müller zitiert nach Joachim Mehlhausen, „Müller, Julius“, in: *TRE*, 23:394.

Schon bald wurde Müller über Göttingen hinaus bekannt und folgte 1835 einem Ruf an die Universität Marburg als Professor für Dogmatik. Dort verfasste er sein grundlegendes Werk, *Die christliche Lehre von der Sünde*, von dem 1839 der erste Band erschien und das dann 1844 in einer zweiten Auflage zu einem zweibändigen Werk wurde. Tholuck gelang es, den bereits wohl bekannten Professor nach Halle zu berufen und 1841, nachdem er einen Ruf nach Tübingen abgelehnt hatte, wurde er Berater des Kultusministers Eichhorn.

Müller ist hauptsächlich wegen seines zweibändigen Werkes über die Sünde bekannt, in dem er jeglichen Versuch, Sünde zu „erklären“, mit den Worten ablehnt: „... eine tief ernste religiöse Ansicht findet es vielleicht ratsam das Mysterium unsers sittlichen Daseins unentschleiert wie das Bild zu Sais stehen zu lassen“⁹¹; daher habe er keinen romantischen Wunsch, Lösungen für dieses große Mysterium anzubieten, die uns nur noch in weitere Mysterien verwickeln. Im ersten Teil seiner Abhandlung versucht er, die gefühlsmäßige Kraft der christlichen Ethik herauszufinden und gelangt schließlich zu der Feststellung: „Die wahre Konstruktion des Systems der christlichen Ethik bedarf eines *Prinzipes der Bewegung und Fortschreitung* ... Dieses Prinzip der Bewegung kann sie nirgends anders finden, als in den *göttlichen Taten*; sie sind die Grundgelenke des ethischen Systems, die Faktoren, durch deren Wirksamkeit jede weitere Verpflichtung bedingt ist.“⁹² Diese biblisch fundierte Ausrichtung auf Gott erlaubte ihm eine gewisse Freiheit, für neue Wege offen zu sein, während er durch eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus doch stets auf den liebenden Gehorsam gegenüber Gottes Willen eingestellt blieb.

Müller unternahm besondere Anstrengungen, die Union zwischen Reformierten und Lutheranern funktionsfähig zu machen, ohne die eine Konfession der anderen vorzuziehen oder beide in eine neue Form zu zwingen. Er litt sehr unter dem Übel der Spaltungen im Protestantismus und wollte die Eintracht im Leib Christi fördern. In seinem Buch *Evangelische Union; ihr Wesen und göttliches Recht* von 1854 sagte er: „Das zu vereinen, was innerlich entzweit ist, ist ein nutzloses Unterfangen; aber das zu entzweien, was zusammengehört, ist noch nutzloser.“⁹³ Er diskutierte die lehrmäßigen Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten und zeigte auf, dass sie besonders in Bezug auf Prädestination und Abendmahl verschiedene Aspekte derselben Wahrheit darstellen, ohne sich unbedingt zu widersprechen. Müller versuchte sodann in einer Einigungsformel die lehrmäßige Grundlage für die Evangelische Landeskirche in Preußen zu schaffen, wobei er sich auf die symbolischen Bücher der Reformierten wie der Lutheraner bezog, so weit sie übereinstimmten. Über seine Artikel in theologischen Zeitschriften und seine Predigten hinaus war er durch seine persönliche Frömmigkeit bei seinen Studenten von prägendem Einfluss.

Ein weiterer Vertreter der Vermittlungstheologie war **Isaak August Dorner** (1809-1884), der in Württemberg geboren wurde und zusammen mit David Friedrich Strauß als

⁹¹ Julius Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde*. Zweiter Bd., Breslau: Josef Max Verlag, 1844, 2:489.

⁹² Julius Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde. Vom Wesen und Grunde der Sünde. Eine theologische Untersuchung*, Breslau: Josef Max Verlag, 1839, 1:59.

⁹³ Julius Müller, zitiert in Philip Schaff, *Germany*, 344.

Repetent am Tübinger Stift unterrichtete. Er war mit der schottische Presbyterialverfassung vertraut, die sein Interesse an ekklesiastischen Dingen erweckte. Von 1839-1843 war er Professor in Kiel, wo er mit Hans Lassen Martensen (1808-1884) eine dauernde Freundschaft schloss und dann der Reihe nach in Königsberg, Bonn, Göttingen, und schließlich in Berlin lehrte. Dorner ging noch weiter als Müller in der Befürwortung einer deutschen evangelischen Landeskirche, die als Kirchenbund die Vielfalt in der Einheit gewährleisten sollte. Er war auch für die Trennung von Kirche und Staat. Doch die Zeit war noch nicht reif für solche Ideen. Die einzigen Vorschläge, die in die Tat umgesetzt wurden, waren die *Kirchentage*, von denen der erste 1848 in Eisenach stattfand, sowie die Kirchenkonferenzen. Theologisch war Dorner von Schleiermacher beeinflusst und hatte keinen Kontakt zur Erweckungsbewegung.

Die Rechtfertigungslehre steht im Zentrum seiner Theologie. Aber Dorners christozentrische Methode hielt ihn nicht davon ab, eine Synthese von Glaube und Vernunft zu verfolgen. Nach Dorner leiten wir vom Gottesbegriff anhand philosophischer Logik einen dogmatischen Lehrsatz nach dem anderen ab. Ziel dieser Vermittlungstheologie war es, durch wissenschaftliche Untersuchungen den inneren Zusammenhang und die objektive Grundlage des Glaubens gegen alle relevanten Gegenpositionen herauszuarbeiten. Auf diese Weise erreiche man eine innere Versöhnung, einschließlich der Versöhnung zwischen Glauben und Vernunft, zu einer höheren Synthese. Diese Zielsetzung ist im Grunde hegelianisch und schließt aus, dass man sich irgendwo in der Mitte begegnet oder von einer Position sich zu anderen durchwindet. Dorners System ist von eindrucksvoller Geschlossenheit und er kann noch in relativer ungebrochener Weise die biblische und kirchliche Tradition ehrlich und überzeugend verantworten.

5. Kierkegaards Dialektik im Gegensatz zum System

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) wurde als Sohn eines Wollhändlers und dessen Frau in Kopenhagen geboren. Er war gewiss kein Anhänger Hegels. Doch „das Leben Søren Kierkegaards kann als ein Leben des Wachstums durch Konflikte“ bezeichnet werden.⁹⁴ Ob er Hegels Schriften direkt oder nur durch Vermittlung anderer kannte, ist ungewiss.⁹⁵ Wenn einem die Philosophie Hegels nur flüchtig bekannt ist, kann man „nicht umhin, zahlreiche Passagen zu entdecken, die als krasse Gegensätze zum System formuliert sind“.⁹⁶ Im Oktober 1841 ging Kierkegaard nach Berlin, um Schelling zu hören, der gerade dorthin berufen worden war, um Hegels Pantheismus auszumerzen. Aber Schelling konnte ihn nicht zufrieden stellen und so konzentrierte er sich auf seine eigene Arbeit und brachte die Niederschrift seines Buches *Entweder – Oder* zu Ende, das 1843 veröffentlicht wurde.

⁹⁴ So mit Recht nach Jerry H. Gill, Hg., in seiner Einl. zu *Essays on Kierkegaard*, Minneapolis, MN: Burgess Publishing, 1969, 1.

⁹⁵ Vgl. Henning Schröer, „Kierkegaard, Søren Aabye“, in: *TRE*, 18:140, wo er sagt: „Sicher scheint zu sein, dass er [Kierkegaard] sich erst später mit Originaltexten Hegels beschäftigte (etwa 1836).“

⁹⁶ Nach Walter Lowrie, *Kierkegaard*, New York: Harper Torchbook, 1962, 1:244.

Kierkegaard hatte drei Brüder und drei Schwestern. Aber seine Mutter, alle seine Schwestern und zwei seiner Brüder starben, ehe er noch seinen 21. Geburtstag erreichte. Nur sein älterer Bruder Peder Christian (1805-1888) und er überlebten. Beide waren ziemlich gut in der Schule. Pünktliche Pflichterfüllung und die Liebe zum gekreuzigten Jesus waren die Hauptziele in ihrer Erziehung. Die strenge Erziehung und die Verluste in der Familie verschlimmerten Kierkegaards Melancholie, die ihm das ganze Leben anhaftete. Von 1821 bis 1830 besuchte er eine Privatschule, da sein Vater sich dieses finanziell leisten konnte. Kierkegaard studierte danach Theologie, Ästhetik und Philosophie. Das Jahr 1836 war ein Wendepunkt in seinem Leben, denn sowohl sein Professor Paul Martin Møller (1794-1836), der Hegel klassische Literatur und Moralphilosophie lehrte, wie auch sein Vater starben. Hinzu kam eine persönliche Krise, deren Grund jedoch niemand genau kennt. Diese Krise schien seine Psyche noch mehr zu belasten.

1840 bestand Kierkegaard sein theologisches Examen *cum laude* und er schrieb seine Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. 1841 verteidigte er seine Dissertation. Im Jahr davor hatte er sich mit Regine Olsen (1823-1904) verlobt, aber im folgenden Jahr löste er die Verlobung wieder auf und ging nach Berlin. Wiederum fällt es schwer, eine ausreichende Begründung für die Auflösung der Verlobung zu finden, außer dass er meinte, als Büsser konnte er den Erwartungen seiner zukünftigen Braut nicht genügen. Von da an verfasste er eine wahre Flut von Abhandlungen und philosophischen Aufsätzen. Neben *Entweder – Oder* sind von besonderer Bedeutung *Wiederholung* (1843), *Furcht und Zittern* (1843), *Philosophische Brocken* (1844), *Der Begriff Angst* (1844), *Stadien auf dem Lebenswege* (1846), *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846), *Die Krankheit zum Tode* (1849) und *Einübung im Christentum* (1850). Sein späteres Leben war von Kontroversen gekennzeichnet. Kierkegaard, der oftmals unter einem Pseudonym schrieb, brachte es während seines Lebens nie zu einem literarischen oder philosophischen Durchbruch.

Zum Ende seines Lebens erregte Kierkegaard öffentlichen Spott und Zorn, teils wegen einer im Jahre 1846 von ihm ausgelösten längeren Auseinandersetzung mit dem *Corsar*, einer satirischen dänischen Wochenzeitschrift, und teils wegen seiner schweren Angriffe gegen die dänische Landeskirche und ihren Bischof Jakob Peter Mynster (1775-1854), den er einst sehr geschätzt hatte. Kierkegaards Gesundheit hatte unter den Streitigkeiten gelitten, und seine finanziellen Mittel waren fast erschöpft. Er starb am 11. November 1855, einen Monat, nachdem er auf der Straße zusammengebrochen war. Bei seiner Beerdigung protestierte sein Neffe Henrik Lund (1825-89) dagegen, dass Kierkegaards Ablehnung des offiziellen Christentums auf der Beerdigung nicht erwähnt worden sei.⁹⁷

Es wäre Kierkegaard gegenüber unfair, ihn einfach als einen Spätzünder oder als jemanden zu bezeichnen, der erst nach dem Tode berühmt wurde. Beinahe alle modernen Formen der Existenz-Philosophie und -Theologie, einschließlich der Dialektischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sind in irgendeiner Weise von ihm abhängig. Obschon er zu seinen Lebzeiten nicht akzeptiert wurde, war Kierkegaard doch eine wichtige Stimme seiner Zeit. Er erhob seine Stimme nicht nur gegen ein hegelsches

⁹⁷ Nach Henning Schröer, „Kierkegaard“, in: *TRE*, 18:142.

Christentum der Kultur, sondern auch gegen eine Landeskirche, die sich der Welt angepasst hatte. Kierkegaard sieht das Christentum und die protestantische Theologie seiner Zeit als im Abfall vom neutestamentlichen Christentum begriffen. In *Einübung im Christentum* schrieb er: „Die Christenheit hat das Christentum abgeschafft, ohne es selber richtig zu merken, folglich muss man, wenn man etwas ausrichten will, versuchen, das Christentum wieder in die Christenheit einzuführen.“⁹⁸ Das Christentum habe das Christliche verdorben, und die offizielle Kirche sei hauptsächlich daran schuld. So behauptete er von Bischof Mynster:

... seine Predigt führt an keinem Punkt das Christliche zu dem hin, was es überall im Neuen Testament ist, zu einem Bruch, dem tiefsten, unheilbarsten Bruch mit dieser Welt. Eben so wenig (wie aus seiner unendlichen Angst vor allem Radikalen leicht zu verstehen ist) glich ja das Leben Bischof Mynsters auch nur entfernt einem Bruch mit dieser Welt.⁹⁹

Es geht nach Kierkegaard nicht darum, sich der gegenwärtigen Lage anzupassen, sondern das radikal Andere des Neuen Testaments wieder zu entdecken und beizubehalten.

Es ist nämlich ein unendlich klaffender Unterschied zwischen Gott und Mensch, und daher erwies es sich in der Lage der Gleichzeitigkeit, dass das Christ werden (das Umgebildet-werden zur Gleichheit mit Gott) noch größere Marter, Qual und Pein ist als die größte menschliche, dazu ein Verbrechen in den Augen der Mitlebenden. Und das Gleiche wird stets sich erweisen, wenn das Christ werden in Wahrheit die Bedeutung gewinnt: gleichzeitig werden mit Christus.¹⁰⁰

Dieses Anderssein des Christlichen wird darin gesehen, dass Gott völlig anders sei als wir. Trotzdem dürften wir es nicht zu einem Abstand zwischen uns und Christus kommen lassen. Wir müssen seine unmittelbaren Nachfolger werden, selbst wenn eine solche radikale Jüngerschaft Leiden bedeutet. Das christliche Dasein, zu dem Kierkegaard seine dänischen Landsleute aufrief, ist ein Leben im Gegensatz zum Leben in der Welt. Es ist ein Leben des Leidens, weil es ein Leben in der Jüngerschaft Christi ist, das zudem in Gleichzeitigkeit mit Christus gelebt wird, denn „Christi Leben auf Erden ist nichts, das vergangen wäre ... denn was es an wahren Christen gibt in jeder Generation, die sind gleichzeitig mit Christus“.¹⁰¹ Während Hegel eine Synthese zwischen Glaube und Vernunft und Christus und Kultur anstrebte, stellte sich Kierkegaard dagegen, weil es Christus und den Glauben kompromittierte. Er befürwortete dagegen eine Antithese. Die wagemutigen Entscheidungen des Glaubens und der Existenz sind miteinander verbunden und sollen anstelle der Kompromisse und Halbwahrheiten des konventionellen Christentums stehen. Man muss innerhalb des Christentums zum Christen werden.

Kierkegaards Glaube an Christus betonte die Inkarnation, nämlich das Paradoxon, dass Gott in niedriger Knechtsgestalt zu uns gekommen ist. Das Inkognito des Wesens

⁹⁸ Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, in: Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, 26. Abteilung, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1962, 34.

⁹⁹ Sören Kierkegaard, *Angriff auf das Christentum*. Erster Bd.: *Die Akten*, übers. v. A. Dorner u. Chr. Schrempf, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1896, 122f.

¹⁰⁰ Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, 62f.

¹⁰¹ Ebd., 63f.

Christi und die Unerkennbarkeit seiner Gottheit lassen uns fragen, wie wir überhaupt eine Glaubensentscheidung treffen können. Hier stehen wir also vor einem weiteren Paradoxon, das dem menschlichen Verstand nicht nur unwahrscheinlich, sondern sogar absurd erscheint. Man hat keinen Zugang zu Christus durch historische Nachforschungen oder irgendwelche anderen Vernunftmethoden, sondern nur durch den Glauben, durch den wir Gleichzeitigkeit mit Christus erlangen und so zu sagen die Jahrhunderte überbrücken, die uns von seinem irdischen Leben trennen. Kierkegaard forderte eine dialektische Existenz und eine subjektive oder existenzielle Erkenntnis. Die Betonung der Subjektivität war wiederum gegen Hegel und dessen Vorstellung von objektiver Wahrheit gerichtet. Diese objektive Wahrheit ist auf Beziehung ausgerichtet, auf das Verbundensein mit Gott, was uns sodann eine neue Objektivität verleiht. Kierkegaard erklärte dagegen: „Glaube ist die objektive Ungewissheit zusammen mit der Abstoßung durch das Absurde, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit, was gerade das Verhältnis der Innerlichkeit, potenziert zu seiner höchsten Höhe, ist.“¹⁰² Dabei gibt es immer einen Einsatz oder ein Risiko, denn der Unterschied zwischen Gott und Mensch kann niemals in spekulativer oder vernunftgemäßer Weise überbrückt werden.

Die einflussreichsten Theologen und Philosophen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahmen die Werke Kierkegaards kaum zur Kenntnis. Eine der wenigen Ausnahmen war Hans Lassen Martensen (1808-84), der seit 1840 Kierkegaards Lehrer in Kopenhagen gewesen war. Als dieser 1854 Bischof Mynsters Nachfolge antrat, wurde er von Kierkegaard heftig angegriffen, besonders wegen seiner Grabrede für den verstorbenen Bischof. Trotzdem schätzte er Kierkegaards Kategorie des Individuums und die Bedeutung der persönlichen Glaubensentscheidung. Aber er beschuldigte Kierkegaard, wenig Verständnis für Kirche und Gemeinde zu haben, die doch den Einzelnen in seinem Glauben unterstützten. Kierkegaard gewann erst im 20. Jahrhundert an Bedeutung, als Karl Barth und Rudolf Bultmann sich seine Dialektik des Glaubens, seine Betonung des Christus des Glaubens sowie seinen Kampf gegen ein Kulturchristentum in gewissem Maße zu Eigen machten.

6. Ralph Waldo Emerson, der erste Philosoph des amerikanischen Geistes und Amerikas Hegel

Ralph Waldo Emerson (1803-1882) war keinesfalls ein Hegelianer. Er war „der erste Philosoph des amerikanischen Geistes“.¹⁰³ Doch lebte er in einem geschichtlichen Kontext, dem er sich nicht entziehen konnte. So gab er einerseits 1837 in einem Vortrag an

¹⁰² Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil, in Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, 16. Abteilung, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1958, 2:325.

¹⁰³ Nach Brooks Atkinson in der „Introduction“ zu *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, hg. mit einer biografischen Einl. v. Brooks Atkinson, New York: Random House Modern Library, 1950, ix.