

KLAUS BERGER

Die Bibel und ihre
philosophischen Feinde



Klaus Berger

Die Bibel und ihre philosophischen Feinde

Studium der Theologie (Bd. 1)



PATRIMONIUM-VERLAG 2015

IMPRESSUM

1. Auflage 1986

© Verlag Katholisches Bibelwerk
unter dem Titel »Exegese und Philosophie«
ISBN 3-460-04231-1



2., überarb. Auflage 2015
© Patrimonium-Verlag
In der Verlagsgruppe Mainz
Alle Rechte vorbehalten

Erschienen in der Edition PATRIMONIUM THEOLOGICUM

Patrimonium-Verlag
Abtei Mariawald
52396 Heimbach/Eifel
www.patrimonium-verlag.de

Gestaltung, Druck und Herstellung:
Druck & Verlagshaus Mainz GmbH
Süsterfeldstraße 83
52072 Aachen
www.verlag-mainz.de

Abbildungsnachweise:

UMSCHLAG (v. oben links im Uhrzeigersinn):

- Bild 1: »Nietzsche187a« by F. Hartmann - Photography by F. Hartmann in Basel. Scan processed by Anton (2005). Wikimedia Commons -
<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nietzsche187a.jpg#>
- Bild 2: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:1831_Schlesinger_Philosoph_Georg_Friedrich_Wilhelm_Hegel_anagoria.JPG#
- Bild 3: http://2.bp.blogspot.com/-UpP2NygVr98/UXFqx8Yf_6I/AAAAAAAAAgc/Ze9AsCRStE/s1600/Bultmann.jpg
- Bild 4: <http://blog.nielskoschoreck.de/wp-content/uploads/2015/02/Martin-Heidegger.jpg>

ISBN-10: 3-86417-037-0

ISBN-13: 978-3-86417-037-9

INHALT

VORWORT ZUR 2. AUFLAGE	7
VORWORT ZUR 1. AUFLAGE	8
KAPITEL I – HISTORISCHE EINFÜHRUNG	9
1. Notwendigkeit und Zielsetzung dieses Buches	10
2. Der Aufbau des Buches	11
3. Kurzdarstellung der in diesem Buch nicht weiter behandelten Positionen in chronologischer Abfolge	12
KAPITEL II – FERDINAND CHRISTIAN BAUR, F. W. J. v. SCHELLING UND G. W. F. HEGEL	31
1. Biographisches	33
2. Zur Bedeutung Kants für F. C. Baur	43
3. Die Bedeutung der Philosophie für den Exegeten Baur	43
4. Übereinstimmung und Differenzen mit Hegel	47
5. Abschließende Würdigung	54
KAPITEL III – DAVID FRIEDRICH STRAUSS UND GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL	57
1. Biographisches	60
2. Hegelianismus und das »Leben Jesu«	61
3. Die Bedeutung der Philosophie für den Neutestamentler Strauß	65
4. Historizität und Wahrheit	66
5. Aufklärerischer Rationalismus bei D. F. Strauß	72
6. Der Mythosbegriff bei D. F. Strauß	72
7. Abschließende Würdigung	74
KAPITEL IV – FRANZ OVERBECK UND FRIEDRICH NIETZSCHE	79
1. Biographische Aspekte	81
2. Die beiden Schriften des Jahres 1873	83
3. Die Gemeinsamkeiten von Religion und Kultur	86
4. Overbeck und Nietzsche zur Soziologie des Urchristentums	90
5. Jesus und Paulus sowie das Problem der Christologie	91

6. Zusammenfassende Thesen	94
--------------------------------------	----

KAPITEL V – WILHELM BOUSSET, THOMAS CARLYLE
UND JAKOB FRIEDRICH FRIES 99

1. Biographisch wichtige Daten über das Verhältnis W. Boussets zu Th. Carlyle und J. F. Fries	101
2. Übersieht zur philosophiegeschichtlichen Einordnung W. Boussets	103
3. Das Geschichtsbild von Thomas Carlyle bei W. Bousset	106
4. Religiöse Verehrung der großen Persönlichkeiten und Christologie	113
5. Das Evangelium als Persönlichkeitsreligion.	118
6. Arbeit und heroische Tat bei Carlyle und Bousset	124
7. Zur theologiegeschichtlichen Bedeutung	128
8. W. Bousset und Jakob Friedrich Fries	133

KAPITEL VI – RUDOLF BULTMANN UND MARTIN HEIDEGGER 149

1. Geistesgeschichtlich-genealogische Einordnung R. Bultmanns nach dessen Selbstzeugnissen	152
2. Zur Chronologie der Beziehung zwischen M. Heidegger und R. Bultmann in der Marburger Zeit	154
3. Theologische Grundfragen Bultmanns, die im Verhältnis zu Heidegger eine Rolle spielen	156
4. Die Notwendigkeit der Klärung der »Begriffe«.	158
5. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach R. Bultmann . .	166
6. Die konkreten Auswirkungen der Berührung mit der Philosophie M. Heideggers in der Exegese R. Bultmanns	176
7. Zusammenfassung: Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für R. Bultmann	186
8. Der systematisch-theologische Hintergrund der Heidegger- Rezeption Bultmanns: S. Kierkegaard und W. Herrmann	189
9. Kritik an Bultmanns Verwendung der Existenzphilosophie	198

KAPITEL VII – SYSTEMATISCHER SCHLUSSTEIL 210

A. Funktionen der Philosophie für Exegese	211
B. Methodische Grundlagen für eine inhaltliche Förderung von Exegese durch Philosophie	215
C. Die Gefahren philosophisch orientierter Exegese.	219
D. Ablösung philosophischer Exegese durch Nachfolgephänomene . .	220
E. Das Verhältnis von Exegese und Philosophie als Anfrage an das theologische Verständnis von Sprache	225
Abschließende Thesen	231

VORWORT ZUR 2. AUFLAGE

Zu einer Neuherausgabe des 1986 unter dem Titel »Exegese und Philosophie« erschienenen Buches bin ich gedrängt worden, weil sich der Streit um die Rolle der Bibelexegese in Theologie und Kirche seither dramatisch verschärft hat. Einerseits hat Papst Franziskus im September 2015 in Havanna (Kuba) nachdrücklich und lebhaft davor gewarnt, Theologie mit Ideologie zu betreiben. Und mit Ideologie meinte er jede unkontrolliert eindringende systematische Fremdausrichtung, die Schrift und kirchliche Lehre verdunkeln und sichtbar machen kann. Und andererseits verharrt die mitteleuropäische Schulexegese gerade deshalb trotz in ihren Startlöchern aus dem 19. Jahrhundert, weil ihre Folgen weltweit spürbar werden: in einem wahrhaften Chaos alternativer sogenannter »exegetischer Methoden« und in einer spürbaren Machtlosigkeit des Christentums gegenüber den Argumenten von Islam und Judentum, vor allem aber angesichts neuer Formationen atheistischer Kritiker. Wie dankbar sind alle Gegner doch der historisch-kritischen Exegese, weil sie an den Wurzeln nahezu aller Bäume des Waldes Sprengladungen angebracht hat. Aus diesem Grund ist Ideologiekritik heute brandaktuell. Zu den wesentlichen Aufgaben der Theologie gehört es wohl, Ideologien zu durchschauen und zu brandmarken.

Heidelberg, im September 2015

Klaus Berger

VORWORT ZUR 1. AUFLAGE

Dass Thema »Exegese und Philosophie« betrifft sowohl Glanz als auch Fragwürdiges in der deutschen exegetischen Tradition seit der Aufklärung. Als ich in den Jahren 1970-1974 als Neutestamentler in Leiden (Niederlande) begann, wurde mir das immer wieder deutlich. Denn meine Studenten und Kollegen stießen mich regelmäßig auf den betont systematischen Charakter »meiner« exegetischen Tradition. Die Studenten in Heidelberg brachten dann eine neue Nuance in das Thema hinein, da sie nicht aufhörten, danach zu fragen, wie denn eine Hermeneutik des Neuen Testaments im Zeitalter nach Bultmann aussehen müsse und könne. Die historischen und systematischen Reflexionen dieses Buches verstehen sich als ein erster Beitrag zur Beantwortung dieser Frage. Die Frage »Exegese und Philosophie« wurde schließlich erneut aktuell, als Peter Huschke sein Dissertationsvorhaben über »Die Freiheit von der Sorge im Neuen Testament« begann und es sich als sinnvoll erwies, den intensiven Querverbindungen zwischen Heidegger und Bultmann bezüglich dieses Themas nachzugehen.

Schließlich widmete ich dem Thema ein neutestamentliches Seminar im WS 1983/84, dessen Teilnehmern dieses Büchlein gewidmet sei. Denn sie haben die ersten, etwas unsicheren Schritte ihres Lehrers auf oftmals fachfremdem Gebiet mit Großmut ertragen und mir in vielem weitergeholfen. Ich wünsche mir, daß sich die Leser dieses Buches dem Verhalten dieser Studenten anschließen möchten.

Das Thema »Exegese und Philosophie« hat auch bedeutende ökumenische Dimensionen, die mit den Stichworten »sola scriptura« und »natürliches Denken« anzudeuten sind. Herrn Prof. Merkley und dem Verlag Katholisches Bibelwerk schulde ich daher Dank für ihre Arbeit und für die Möglichkeit zur Publikation in dieser Reihe, die, was Inhalte und Autoren betrifft, seit langem interkonfessionellen Charakter trägt.

Heidelberg, im Januar 1986

Klaus Berger

KAPITEL I

HISTORISCHE EINFÜHRUNG

LITERATUR: *Anz, W.*, Idealismus und Nachidealismus, in: Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte), Göttingen 1975. – *Dibelius, M.*, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Urchristentum, Göttingen 1925. – *Flückinger, F.*, Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts (Die Kirche in ihrer Geschichte), Göttingen 1975. – *Gerdes, H.*, Das Christusbild Sören Kierkegaards verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers, Düsseldorf 1960. – *Hartlich, Chr.* und *Sachs, W.*, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952. – *Holtzmann, H.*, Ueber die sog. praktische Auslegung des Neuen Testaments, in: Protestantische Monatshefte 2 (1898) 283-291. – *Ders.*, Die philosophische Periode der Auslegung und Auslegungskunst, in: *ibid.*, 4 (1900) 173-181. – *Kahlert, H.*, Der Held und seine Gemeinde, Frankfurt 1984. – *Leese, K.*, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert, Berlin 1929. – *Mehlhausen, J.*, Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt, Bonn 1965. – *Perlitt, L.*, Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen (BZAW 94), Berlin 1965. – *Schaeffler, R.*, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980. – *Schellong, D.*, Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher (ThEx 187), München 1975. – *Schlatter, A.*, Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen an der Universität Tübingen gehalten (BFChrTh 10,4.5), Gütersloh 1906. – *Senft, Chr.*, Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung (BHTh 22), Tübingen 1956. – *Smend, R.*, De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19. Jahrhundert, in: ThZ 14 (1958) 107-119. – *Ders.*, Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: EvTheol 22 (1962) 169-179. – *Stuhr, P. F.*, Das Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie und Mythologie, Berlin 1842.

1. NOTWENDIGKEIT UND ZIELSETZUNG DIESES BUCHES

Das Buch dokumentiert und reflektiert ein interdisziplinäres Verhältnis. Bisher wurde dieses nur zu einzelnen Entwürfen geleistet (vgl. den Aufsatz von H. Holtzmann um 1900 für hegelianische Exegese und die Diskussion um den Ansatz Bultmanns in den Bänden der Reihe *Kerygma und Mythos*).

Mit der Absicht, einen möglichst breiten Überblick zu geben, verbinden sich folgende Interessen: a) ein erkenntnistheoretisches und hermeneutisches Interesse richtet sich auf die Frage nach der schlichten Notwendigkeit philosophischer Reflexion in verschiedenen Stadien der Exegese; b) ein systematisches Interesse fragt nach der Art und Möglichkeit, wie man trotz der offenkundigen Verquickung von Exegese und Philosophie am Offenbarungsanspruch der Schrift, ja am Prinzip *sola scriptura* festhalten konnte und kann; c) ein ökumenisches und kirchenpolitisches Interesse fragt danach, wie sich die Kirchen der Reformation trotz anfänglicher und immer wieder aufbrechender Abneigung gegen »Philosophie« gerade im Herzstück protestantischer Theologie, bei der Auslegung der Schrift, auf Philosophie haben einlassen müssen; d) ein ethisches Interesse läßt danach fragen, was bei dem Sich-Einlassen der Exegese auf Philosophie jeweils aus dem autoritäts- und machtkritischen Potential der historisch-kritischen Methoden geworden ist; e) ein religiöses Interesse regt zu der Frage an, ob nicht im Kampf um die Begegnung zweier Disziplinen nicht nur ein großartiges Stück Dogmengeschichte entstanden ist, sondern auch wichtige spirituelle Werte verloren gegangen sind.

2. DER AUFBAU DES BUCHES

Das Zentralstück dieses Buches bilden fünf Kapitel, in denen jeweils ein Exeget mit dem oder den Philosophen konfrontiert wird, zu dem/denen er in engem Kontakt gestanden hat. Jeweils zu Anfang des Kapitels wird dargestellt, wie dieser Kontakt biographisch zu lokalisieren ist. Die Auswahl erfolgte nach den Namen, die auch in der heutigen Exegese noch eine bedeutende Rolle spielen: F. C. Baur, D. F. Strauß, F. Overbeck, W. Bousset und R. Bultmann. – Eine ganze Reihe keineswegs unwichtiger Namen konnte – vor allem wegen des begrenzten Umfangs, aber auch wegen der Gefahr der Wiederholung der Gesichtspunkte – nicht so ausführlich behandelt werden. Das wird jedoch ansatzweise in den folgenden Abschnitten dieser

Einführung nachgeholt. Es war das Bestreben, möglichst keine wichtige Position ungenannt bleiben zu lassen. Der Schlußteil des Buches versucht einen systematischen Zugang zu den skizzierten Problemen zu gewinnen, und hier sollen die oben unter 1. formulierten Fragen, so weit es geht, auch beantwortet werden. Da die wichtigeren Quellentexte – zumal bei den Autoren des 19. Jahrhunderts – oft nur schwer zugänglich sind und selbst in Heidelberg nicht selten nur per Fernleihe zu bestellen waren, werden sie auszugsweise als Belege in Anmerkungen geboten.

3. KURZDARSTELLUNG DER IN DIESEM BUCH NICHT WEITER BEHANDELTEN POSITIONEN IN CHRONOLOGISCHER ABFOLGE

a) Im Jahre 1833 beklagte G. Billroth in der Vorrede zu seinem Kommentar zum Ersten Korintherbrief (von der modernen Exegese ist dieser verdienstliche Kommentar wie so vieles andere vergessen), daß die Exegese – kaum dem Einfluß der Orthodoxie entwachsen – nun dem philosophischen und religiösen Interesse der Aufklärung untertan geworden sei.¹ Dagegen habe

1 »Die Exegese der neutestamentlichen Schriften hat in dem letzten halben Jahrhundert zwei Stadien durchlaufen, und in neuester Zeit ihren Lauf auf dem dritten begonnen. Nachdem ihr, besonders seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, die starre Orthodoxie so harte Fesseln angelegt hatte, daß unter denselben jede freiere Bewegung verhindert wurde, und der großartige Geist, in welchem die Häupter der Exegese im Jahrhundert der Reformation gewirkt hatten, fast gänzlich untergegangen und vergessen war, zeigte sich in der zweiten Hälfte des genannten achtzehnten der wohlthätige Einfluß der von allen Seiten immer mehr hereinbrechenden Aufklärung. Man schüttelte jene schweren Fesseln ab, man gab die Inspirationstheorie auf, man lernte die Bibel, wenn man an ihre Auslegung gehen wollte, vorerst wie jedes andere Buch ansehen und ihren Inhalt frei zu prüfen. – Allein die Aufklärung wirkte nicht bloß negativ, befreiend, sondern auch positiv, selbständig neu gestaltend. So wohlthätig die erstere Seite ihrer Wirksamkeit gewesen war, so verderblich wurde die zweite. Denn wenn die Exegese aus der einen Befangenheit so eben frei gemacht war, so wurde sie dafür sofort in eine zweite gefesselt. Dem Einflusse der Orthodoxie war sie entwachsen, aber sie wurde dem philosophischen und reli-

sich die streng-grammatisch vorgehende Richtung erhoben (der Name G. B. Winer fällt), und in deren Sinn habe der Römerbrief-Kommentator *L. J. Rückert* eine voraussetzungslose Exegese gefordert.² Gegen diese Position der Voraussetzungslosigkeit wendet sich nun G. Billroth vehement und wirft ihr Naivität und Blindheit vor.³

giösen Interesse der Aufklärung unterthan. So zeigte sich die größte Inconsequenz. Einerseits wollte man frei und unbefangen prüfen und alle Autorität der Bibel, wenigstens so lange man exegetierte, dahingestellt sein lassen: andererseits konnte man die letztere selbst doch für die praktischen Zwecke nicht entbehren, und mußte sich inzwischen damit begnügen, in ihr einen seinem eigenen philosophischen und religiösen Standpunkte angemessenen Sinn nachzuweisen« (*G. Billroth*, Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther, Leipzig 1833, S. III—IV).

- 2 »Der Interpret des Paulus soll nämlich, meiner Überzeugung nach, sich seines eigenen Ichs durchaus entledigt, und dagegen, so viel nur irgend möglich, die ganze Individualität des Apostels angezogen haben. Er soll nicht mit seinem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden, nicht von seinem Standpunkt aus betrachten, sondern ganz auf die Stufe treten, auf welcher der Apostel stand, nichts wissen, als was dieser wußte, keine Ansicht haben, welche er nicht hatte, keine Empfindung hegen, die ihm unbekannt war ... Kurz er muß ganz Paulus zu seyn bestreben ... Der Exeget des N.T. als solcher hat wegen der Bedeutung, die das N.T. für die christliche Kirche als Quell und Norm ihrer theologischen Erkenntnis hat, gar kein System und darf keins haben, weder ein dogmatisches, noch ein Gefühlssystem, er ist, wiefern er Exeget ist, weder orthodox, noch heterodox, weder Supernaturalist, noch Rationalist, noch Pantheist, oder was es sonst für -isten geben mag; er ist weder fromm noch gottlos, weder sittlich noch unsittlich, weder zart empfindend noch gefühllos; denn er hat bloß die Pflicht zu erforschen, was sein Schriftsteller sagt, um dies als reines Ergebnis dem Philosophen, Dogmatiker, Moralisten, Asketen usw. zu übergeben. Die Nichtbefolgung dieses so augenscheinlich nöthigen Gesetzes hat von Origenes bis auf unsere Zeit ihren nachtheiligen Einfluß auf die Exegese zu äußern nicht aufgehört« (*L. J. Rückert*, Commentar über den Brief Pauli an die Römer, Leipzig 1831, S. IX-X).
- 3 »Allein nichtsdestoweniger ist der ganze Standpunkt, von dem aus sie gemacht werden, ein unstatthafter, weil abstracter. Es würde hier zu weit führen, diese Unstatthaftigkeit theoretisch aus dem Begriffe des Erkennens darzuthun. Es müßte vor allem darauf aufmerk-

Billroth rechnet mit drei Stadien: Orthodoxie, Aufklärung („»Positivismus«) und »neue Philosophie« (Hegelianismus). Obwohl der Name Hegel nicht fällt, gibt er ausdrücklich an, daß die von ihm selbst verwendeten Begriffe alle in diesem System Sinn und Platz haben und nicht von ihm selbst her willkürlich gemeint sind.⁴ Er vergleicht seine Begriffe mit grammatischen Termini, die man eben erst begreife, wenn man das System der Grammatik zuvor studiert habe. Den Ansatz Billroths nenne ich mit Absicht an erster Stelle, weil er ein völlig klarer Fall grundsätzlicher und reflektierter Übernahme einer philosophischen Terminologie für Exegese ist. Das läßt sich dann auch in Einzelheiten vielfältig nachprüfen: 1 Kor 8,3 wird ausgelegt auf die Immanenz Gottes im Menschen hin, für die die Bedingung eine Aufgabe des Fürsich-

sam gemacht werden, daß sich der erkennende Geist zu dem Gegenstande seiner Erkenntniß nicht wie ein äußerliches verhält, sondern daß das Erkennen eben in der Aufhebung der Schranke zwischen Subject und Object besteht, – daß es also ein Widerspruch ist, zu verlangen, jemand solle einen fremden Gedanken, oder gar ein System von fremden Gedanken, einen zusammenhängenden Lehrbegriff selbst begreifen und anderen darlegen, ohne seine eignen Ansichten (um diesen Ausdruck hier zu gebrauchen) an denselben heranzubringen. Alle vermeintlich noch so reine Empirie treibt sich über sich selbst hinaus« (*G. Billroth*, Kommentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther, Leipzig 1833, S.Vf.).

- 4 »Nach meinem Darfürhalten kann aber die Exegese, wenn sie ihr drittes Stadium glücklich durchlaufen will, die neuere Philosophie nicht ignorieren; sie wird vielmehr mit innerer Notwendigkeit zu ihr hingeführt, und zwar dies gerade, je unbefangener zu sein sie sich vorgesetzt hat ... Uebrigens versteht es sich von selbst, daß ich für die Beurtheilung dieser Seite meines Commentars Bekanntschaft mit der genannten Philosophie in Anspruch nehme und voraussetze, schon deshalb, weil man sonst vielleicht gar wähnen könnte, die von mir gebrauchte Terminologie, z. B. in den Worten: Moment, aufheben, Identität, Unendlichkeit u.s.w. sei eine willkürliche und ins Blaue hineingehende, da doch alle diese Termini ihren bestimmten wissenschaftlichen Sinn und Platz im System haben, außerhalb dessen aber so wenig verstanden werden können, als etwa irgend ein grammatischer Terminus bevor man Grammatik studiert hat« (*G. Billroth*, a.a.O., S. X-XI).

seins und der Selbstheit sei.⁵ An 1 Kor 15,27 wird trinitarische Dialektik exerziert,⁶ und besonders eindrucksvoll ist die Reflexion über Auferstehung in 1 Kor 15,38: Auferstehung ist die Identität des endlichen und des unendlichen Lebens des Menschen, und daher verwendet Paulus den an sich widersprüchlichen Titel »pneumatischer Leib«. ⁷ Daß $\sigma\omega\mu\alpha$ /Leib vielleicht gar nicht – wie es bei $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ (Fleisch) der Fall ist – einen strikten Gegensatz zu Geist bilden muß, wird freilich nicht bedacht.

Billroth rechtfertigt sein Vorgehen: Alle Exegeten haben Voraussetzungen, die Philosophie kann das zeigen.⁸ Die Exe-

5 (Zu 1 Kor 8,3:): »Wenn aber jemand Gott liebt ..., dann weiß sich Gott in ihm ... Damit sie dies aber werden, dazu ist die Liebe, d.h. das Aufgeben des Fürsichseins, der Selbstheit, die Bedingung ... So stimmt die Paulinische Lehre mit der der neueren Philosophie und der aus ihr entstandenen speculativen Dogmatik überein (vgl. Daub, Theologumena S. 118 und 138; Marheineke, Dogmatik S. 256ff., Rosenkranz, Encyklop. S. 105)« (G. Billroth, a.a.O., S. 114f.).

6 (Zu 1 Kor 15,27): »Das Walten Gottes als des Geistes ist die höhere Einheit, in welcher das Walten des Vaters (Schöpfers) und des Sohnes als Momente aufgehoben und erhalten sind. Es ist nicht möglich, ohne speculativ-didaktische Auffassung einen vernünftigen Sinn in die Worte des Apostels zu bringen, d. h. sie zu begreifen: ohne dieselben ... fließt alles in einen trüben, unterschiedslosen Pantheismus zusammen ...« (G. Billroth, a.a.O., S. 221).

7 (Zu 1 Kor 15,38): »Was ist er nun aber, dieser pneumatische Leib? Schon der Ausdruck ist paradox: Geist und Leib sind dem abstracten Verstände so harte, unüberwindliche Gegensätze, daß er es aufgeben muß und auch willig aufgibt, ihr Verhältniß zu begreifen. Wie kann Paulus diese beiden Gegensätze zu einem Begriffe verknüpfen? Wir antworten, weil sie in der Tat und wirklich schon verknüpft und geeinigt sind. Die Auferstehung ist die Identität des endlichen und unendlichen Lebens des Menschen; als solche enthält sie zwei Momente: das Werden des Unendlichen zum Endlichen, und das des Endlichen zum Unendlichen ...« (G. Billroth, a.a.O., S. 230).

8 »Doch es bedarf gar nicht solcher theoretischen Erörterungen, wir brauchen nur auf die Erfahrung zu verweisen: es ist noch kein Exeget da gewesen, der nicht irgend ein System, sei es auch das einfachste und abstracteste, seiner Exegese, wenn er anders in derselben auf Erörterungen über die dogmatischen Ansichten seines Schriftstellers einging, zum Grunde gelegt hätte ... er kann ferner doch nicht bloß die Ausdrücke, die der Schriftsteller gebraucht hat, wörtlich wiederholen, sondern muß sie in seine eigenen und

gese hat vielmehr eine wichtige Mittlerfunktion zwischen der »unmittelbaren Religion« und der Dogmatik, sie muß deshalb über Begriffe aus beiden Bereichen verfügen.⁹ Die Exegese hat die Aufgabe, aus der zeitgenössischen »Accomodation« den Geist, das wahrhaft Vernünftige, herauszuholen.¹⁰ Ausdrücklich wird betont, daß dabei keine Allegorie betrieben wird (a.a.O., S. IX), vielmehr ist das leitende Modell das von Vorstellung und Begriff: Der Inhalt ist in der Bibel in der Form der Vorstellung gegeben, die Exegese muß ihn in die Form des Begriffes umsetzen.¹¹ Denn es gibt nur eine einzige Wahr-

die seinen Lesern geläufigumsetzen: dies setzt aber schon Ansichten, Principien voraus, die erst selbst wieder einer weiteren Begründung bedürfen, und so nothwendig auf das Gebiet der Philosophie verweisen« (*G. Billroth, Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther, Leipzig 1833, S. VI*).

- 9 »... aber, fragen wir, in welcher Form? Mit den bloßen Anschauungen, Vorstellungen des Schriftstellers kann die wissenschaftliche Dogmatik nichts anfangen: ... Soll also die Exegese eine Brücke sein zwischen dem Boden der unmittelbaren Existenz der Religion in Anschauung und Vorstellung und dem der Dogmatik ..., so ist es nötig, daß sie der Sprache, die in beiden geredet wird, mächtig ist. Deshalb spielen in ihr das rein philologische und das dogmatische Moment in einander über« (*G. Billroth, Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther, Leipzig 1833, S. VI*).
- 10 »Die Dogmatik will das wahrhaft Vernünftige, den Geist, der sich im Christenthum geoffenbart hat, erkennen. Da aber dieser Geist eben in der Offenbarung in eine zeitliche Erscheinung eingetreten ist, so wurde er auch von Menschen einer durch eine bestimmte Zeit bedingten Bildung erfaßt. Diese Menschen waren zunächst die Apostel und ihre Bildung die des jüdischen Glaubensbewußtseins. Wenn daher auch der in Christo Mensch gewordene λόγος das neue, das christliche Glaubensbewußtsein hervorrief, dessen Ausdruck die Wahrheit in ihrer unmittelbaren Gestalt ist, so faßten sie doch oft die christliche Wahrheit nur im jüdischen Glaubensbewußtsein auf ..., daß sowohl Christus, als die Apostel ... sich oft der jüdischen Vorstellung bewußt accomodiert haben« (*G. Billroth, Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther, Leipzig 1833, S. VII*).
- 11 »Allein die theologische Auslegung der Bibel erkennt nicht zwei Wahrheiten neben einander an, sondern es ist ihre Aufgabe, denselben Inhalt, der in der Bibel in der Form der Vorstellung gegeben ist, in die Form des Begriffes umzusetzen« (*G. Billroth, a.a.O., S. IX*).

heit. Indem Exegese das tut, wird sie theologisch.¹² Der mögliche Vorwurf der Allegorie wird auch damit zurückgewiesen, daß gesagt wird, der Begriff bleibe nicht für sich und die Vorstellung sei nichts Niederes.¹³ H. Holtzmann wird fast 70 Jahre später dem Vorgehen Billroths wie auch dem verwandter Exegeten¹⁴ immerhin bescheinigen müssen, daß sie interessant waren, vieles Richtige gesehen haben und keineswegs überall blind gegen exegetische Zusammenhänge waren.¹⁵ Doch Holt-

-
- 12 »Darüber Erörterungen anzustellen und in den biblischen Vorstellungen die Idee, welche in ihnen ihre unmittelbare Existenz gefunden hat, nachzuweisen, dessen kann sich die Exegese nicht überheben, wenn sie anders eine theologische sein will. Denn nur dadurch leistet sie etwas, wovon die Dogmatik unmittelbaren Nutzen ziehen kann« (Es folgt ein längeres Zitat aus Vatkes Rezension zu Pelt, Thessalonicherbriefe aus dem Jahrb. f. Wiss. Kritik 1830) (*G. Billroth*, Kommentar zu den Briefen des Paulus an die Corinthier, Leipzig 1833, S. VIII).
- 13 »Dadurch wird aber die Vorstellung nicht als etwas niederes abgestreift, zurückgelassen, sondern nur zur immanenten Vorstellung erhoben. Der Begriff, wie er sich in der Dogmatik entwickelt, will nicht etwas für sich, neben und außerhalb der Vorstellung sein, ebensowenig als das Unendliche etwas neben und außerhalb des Endlichen ist« (*G. Billroth*, a.a.O. S. IXf.).
- 14 Vgl dazu etwa K(C)onrad Stephan Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe, Greifswald 1840. – Ders., Erklärung des Briefes Pauli an die Galater, Greifswald 1833. – Ders., Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser, Greifswald 1834. – Ders., Erklärung des Briefes Pauli an die Philipper, Greifswald 1835.
- 15 »Aber all' der willkürlich und pedantisch eingetragene Schulquark kann die Thatsache nicht verdecken, daß es spekulative Elemente im paulinischen Lehrbegriff gibt, welchen dieser Exeget gerechter geworden ist, als es vor ihm die rationalistische und nach ihm eine gelehrte Vorsicht und mehr noch kirchlich-dogmatisch bedingter Reserve beflissene Exegese vermocht hat, welche ebenso sehr darauf ausgeht, die spekulativen Zusammenhänge in den Dunst allgemeiner religiöser Empfindungen, Anschauungen oder auch Bekenntnisse aufzulösen, wie sie andererseits die mehr mythologisch oder rein phantasiemäßig bedingten Züge der religiösen Weltanschauung möglichst zu glätten und auszuutilgen strebt. Man belächelt vornehm die naive Begriffseligkeit des Hegelianers, welcher bei der Exegese von 1 Kor 15 die Auferstehung für die Identität des Endlichen und des Unendlichen erklärt (S. 230). Aber das hinderte denselben doch keinen Augenblick an der richtigen Erfassung der realistischen Parusie- und Auferstehungsgedanken des Apos-

zmann selbst optiert nicht für ein perfektes System, sondern für ein offenes, etwa im Sinne Lessings.¹⁶ – Billroth hatte als unmittelbare »philosophische« Vorstufe in der Geschichte der Exegese die *Aufklärung* erwähnt und sie keineswegs als eindeutig positiv dargestellt. – Ich nenne im folgenden stichwortartig einige wichtige Aspekte des Verhältnisses von Exegese und Philosophie, die aus dieser Zeit herrühren und die für die folgende Diskussion von Belang waren:

b) Bei *G. E. Lessing* wird einerseits das Thema des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung mehrfach und ausführlich behandelt,¹⁷ zum anderen steht Lessing aber auch in einer spiritualistischen Tradition der Auslegung des Johannesevangeliums, denn er sieht mit der Zeit der Aufklärung jetzt die Zeit des Parakleten gekommen.¹⁸ In seiner Schrift »Über den Beweis des Geistes und der Kraft. 1. Schreiben« von 1778 fallen die berühmten und vieldiskutierten Sätze über den garstigen Graben, der sich zwischen historischer Gewißheit und Vernunftgewißheit auftut und den niemand überspringen kann.¹⁹

tels (S. 211 f.) und an der genauen Unterscheidung von modernen Unsterblichkeitsideen« (H. Holtzmann, 1900, S. 229f.).

- 16 »Aber neben einer Wahrheit, die sich im System fertig darbietet, gibt es auch eine stets werdende Wahrheit im Sinne Lessings; es gibt eine in steter Läuterung und Bereicherung begriffene Weltanschauung, deren relative Wahrheit die Voraussetzung für alle unsere Beurteilung früherer Geistesprodukte bildet. Dies die Form, in welcher die allgemeine erkenntnistheoretische Zwangslage sich auf dem speciellen Gebiet ankündigt, das uns hier beschäftigt. Die Voraussetzungslosigkeit, für die man sich im Namen der Wissenschaft begeistert, kann eben niemals zur Standpunktlosigkeit herabgemindert werden« (H. Holtzmann, *Die philosophische Periode der Auslegung und Auslegungskunst*, in: *Protest. Monatshefte* 4 [1900] 173–181, 180).
- 17 Vgl. dazu jetzt: *W. Gericke*, *Sechs theologische Schritten Gotthold Ephraim Lessings* (Quellen, NF 3), Berlin 1985, 1. Teil: »Lessings theologische Gesamtauffassung« (S. 9–62).
- 18 Vgl. *W. Gericke*, *ibid.*, 18 ff.
- 19 »Aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andre Klasse von Wahrheiten herüber springen, und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach

Damit ist das Thema genannt, das bis hin zu R. Bultmann die Diskussion wie kein anderes bestimmt. Immer wieder wird man versuchen, die religiöse Gewißheit allein auf der Innerlichkeit zu begründen und von den historischen Ereignissen unabhängig zu machen. Dieses ist eine eindeutig aufklärerische Linie, die bis in die Gegenwart reicht.

c) Von überragender Bedeutung für die spätere Diskussion sind aber vor allem die Schriften *I. Kants*, besonders auch die Schrift über »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« von 1793 (A). Kant gibt in dieser Schrift exegetische Anweisungen: Die moralische Besserung als eigentlicher Zweck aller Vernunftreligion ist auch das Prinzip aller Schriftauslegung.²⁰ Moralität der Menschen hervorzubringen ist da-

umbilden soll; mir zumuten, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugnis entgegen setzen kann, alle meine Grundideen von dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern: wenn das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden. Man sagt freilich: aber eben der Christus, von dem du historisch mußt gelten lassen, daß er Tote erweckt, daß er selbst vom Tod erstanden, hat es selbst gesagt, daß Gott einen Sohn gleichen Wesens habe, und daß Er dieser Sohn sei. Das wäre ganz gut! Wenn nur nicht, daß dieser Christus gesagt, gleichfalls nicht mehr als historisch gewiß wäre. Wollte man mich noch weiter verfolgen und sagen, »O doch! das ist mehr als historisch gewiß; denn inspirierte Geschichtsschreiber versichern es, die nicht irren können: So ist auch das, leider, nur historisch gewiß; daß diese Geschichtsschreiber inspiriert waren und nicht irren konnten. Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht springen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der tu' es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient einen Gotteslohn an mir« (G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1. Schreiben], ed. W. Gericke, Berlin 1985, S. 117).

20 »Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen, sein, »alle Schrift von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u.s.w.« und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist »der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet« ... Alles Forschen und

bei zugleich auch der einzige zureichende Beglaubigungsgrund der Schrift. Dieses nennt Kant die »authentische« Auslegung der Schrift. Es konnte nicht ausbleiben, daß spätere Exegeten Kant mit dieser Auslegung in das Gefilde der praktischen Theologie verwiesen.²¹ – Aber auch Kant selbst kennt neben der praktischen Auslegung die »doctrinale«, die »mit historischen Kenntnissen und Kritik« die Schrift auslegt »aus dem Zustande der Sitten und der Meinungen der damaligen Zeit« und der es besonders um die jüdischen Bestandteile des Evangeliums gehen müsse. In der Bergpredigt fällt für Kant der authentische mit dem doctrinalen Sinn zusammen, beim Paulinismus und den Wundererzählungen gehen beide auseinander.²² Wir halten fest: Bei Kant ist der Gegensatz zwischen theoretischer (wissenschaftlicher) und praktischer (moralischer, erbaulicher) Exegese scharf ausgeprägt und kaum vermittelt. – Für das Prinzip rationalistischer, philosophisch begründeter Exegese lassen sich eine Reihe von Vorläufern Kants nennen.²³

Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und ›man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Princip zeuget‹ (I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. K. Kehrbach, S. 118).

- 21 »Er ist aber in seinem guten Recht, sobald er sich darüber klar ist, daß der ganze Begriff des Reiches Gottes für uns Heutige seinen Wert nicht sowohl dem apokalyptischen Zeitkostüm, darin er im Neuen Testament auftritt, als vielmehr dem darunter verborgenen, keimkräftigen Gedanken eines letzten Zieles der menschheitlichen Entwicklung, eines letzten Zweckes des dieselbe leitenden Gottes verdankt. Die Ideen, welche Kant und Ritschl im Reich Gottes ausgedrückt fanden, beanspruchen somit für die wissenschaftliche Auslegung eine nur sehr bedingte, für die praktische dagegen allgemeine Geltung« (H. Holtzmann, Ueber die sog. praktische Auslegung des Neuen Testaments, in: Protest. Monatshefte 2 [1898] 283-291, S. 290).
- 22 Vgl. H. Holtzmann, Die philosophische Periode der Auslegung und Auslegungskunst, in: Protest. Monatshefte 4 (1900) 173-181, 176.
- 23 Vgl. außer Descartes und Spinoza: Ludwig Meyer, *Philosophia sacrae scripturae interpres* (1666, neuherausg. v. Semler 1776); Ludwig Wolzogen, *De scripturarum interprete contra exercitorem paradoxum* (1668; Gegenschrift zu Meyer, dennoch des Socinianismus verdächtig). – Balthasar Bekker, *De betoverde weereld*, Leeuwarden 1691 (»Bezauberte Welt«). – Ferner: Hermann Alexander Roell (gest. 1718).

– Dem Einfluß Kants werden wir in dieser Arbeit auf Schritt und Tritt begegnen. Durch den Marburger Neukantianismus wurde diese Philosophie bis in die Gegenwart hinein virulent.

d) *G. W. F. Hegel* (1770-1831) hat für die protestantische Theologie eine Bedeutung, die mit der des Thomas v. Aquin für die katholische Theologie vergleichbar ist. Unter einem Teilaspekt ist W. Kern kürzlich dieser Bedeutung nachgegangen.²⁴ Als Exegeten unter seinem Einfluß werden in diesem Buch F. C. Baur und D. F. Strauß behandelt (Kap. II und III). Zu nennen sind aber auch der Göttinger Georg Christian Rudolf Matthäi (1831: »Neue Auslegung der Bibel zur Erforschung und Darstellung ihres Glaubens«; 1835: »Übersicht der Fehler der neutestamentlichen Exegese«; 1837: »Auslegung des Evangeliums Johannis zur Reform und Auslegung desselben«; 1853: »Auslegung des Vaterunsers nach dem höchsten Grundsatz der Auslegung des Neuen Testaments«) und Leonhard Usteri (1799-1833, ab 1823 in Zürich und Bern), dessen »Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs« 1832 schon in 4. Auflage erschien. – Der Bedeutung der Geschichtsphilosophie Hegels für die alttestamentliche Exegese bei W. Vatke und J. Wellhausen ist L. Perliitt (1965) nachgegangen.

e) *J. G. Fichte* (1762-1814) wird in seiner Bedeutung für die neutestamentliche Exegese zumeist unterschätzt. Eine bedeutende Rolle spielt hier (wie ähnlich auch bei Lessing, Hegel und Goethe) das JohannesEv in idealistischer Interpretation.²⁵ Diese Rezeption der johanneischen Theologie geht in ihren Grundzügen bereits auf Joachim v. Fiore zurück, der das »dritte Reich« (nach dem Reich des Vaters und des Sohnes) als das Reich der Freiheit des Geistes erwartet und damit eine Auslegung der Parakletvorstellung des JohEv liefert. Für Joachim sind die Spiritualen die Träger dieses Reiches. Lessing griff den

24 *W. Kern*, Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamtmenschheit, in: ZKTh 93 (1971) 1-28.

25 Vgl. dazu besonders: *H. Timm*, Fallhöhe des Geistes, 1979 und: *ders.*, Geist der Liebe, 1975.

Gedanken auf: In seiner »Erziehung des Menschengeschlechtes« (§ 86-90) läßt er das johanneische Zeitalter mit der deutschen Klassik beginnen²⁶ – sie ist die Zeit des neuen, ewigen, geistigen Evangeliums.

Durch eine Reihe von Elementen ist diese Auslegung des JohEv und ihre Wirkungsgeschichte, die bis zur Perversion des Begriffes »Drittes Reich« führte, im JohEv selbst vorbereitet: Das Gesetz ist eine vergangene Epoche (Joh 1,17), der »Geist weht, wo er will« (Joh 3,8), auf die Zeit Jesu folgt die des Parakleten, der in vieler Hinsicht die Zeit Jesu überbietet und erst in »alle Wahrheit einführt« (Joh 14-16). Allein die Liebe gilt als Gebot und ist hier so deutlich wie nirgends sonst Kanon im Kanon. Schließlich kennt das JohEv keine kirchliche Hierarchie, und das Judentum wird zusammen mit der Welt schroff beurteilt (Dualismus). Alle diese Elemente werden in der idealistischen Auslegung, die bei Fichte ihren Höhepunkt erlangt, auf die nicht mehr kirchliche und nicht mehr sakramentale Gemeinde der Philosophen bezogen, für die auch die christologischen Dogmen obsolet geworden waren (Joh 16,26 f. nach dieser Auslegung). Hegel hat im Sinne von Joh 15,15 den Vatergott gegen den Herrgott ausgespielt. Auch in seiner Schrift »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« (1798. 1800) spielt das JohEv eine große Rolle, da der Prolog auf das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen hin ausgelegt wird.

Bei Fichte spricht man seit der »Wissenschaftslehre« von 1804 von einer »johanneischen Periode« in seinem Denken. Am stärksten sind die johanneischen Züge ausgeprägt in seiner »Anweisung zum seligen Leben« sowie in der 7. und 13. Vorlesung der »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«. Durchgehende Tendenzen sind in diesen Schriften: a) Johannes wird gegen Paulus gestellt als die Urgestalt des Christentums. Paulus steht für die beiden Konfessionen als der »Verderber« des Christentums, Johannes dagegen vertritt das

26 Über die Quellen Lessings: *D. Mahling*, Die johanneische Kirche, das ewige Evangelium und das dritte Reich, in: NkZ 26 (1915) 571-632.

Evangelium der menschenfreundlichen Gottesliebe. Paulus steht für das Raisonement, Johannes für den »inneren, praktisch zu entwickelnden Wahrheitssinn der Menschen«. b) Aus dem Prolog des JohEv wird die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen gefolgert, denn der Logos steht für das Bewußtsein überhaupt. c) Das JohEv betont nicht den Verstand, sondern den inneren, praktisch zu entwickelnden Wahrheitssinn des Menschen (Joh 7,17). – Für die spätere Exegese des JohEv wurden aus der »Anweisung zum seligen Leben« besonders folgende Züge wichtig: I. Angesichts des johanneischen Christus wird mehrfach betont, daß nicht das Historische und nicht der historische Glaube selig mache, nur das »Metaphysische«. II. Joh 5 wird auf präsentische Eschatologie gedeutet. III. Jedes Eingreifen Gottes durch äußere Wunder wird abgelehnt. – Alle diese Züge treten in veränderter Gestalt als wichtige Stützpfiler der Exegese Bultmanns in seinem Kommentar zum JohEv wieder auf. Daß Bultmann im übrigen in seinem Johannes-Kommentar so häufig auf Hölderlin-Zitate zurückgreift, ist ein weiterer Hinweis auf die nachhaltige Bedeutung dieser Epoche für die spätere Exegese.

Selbst der Kantianer J. F. Fries, der uns später als Inspirator W. Boussets wiederbegegnen wird, gibt seiner 1814 erschienenen Schrift »Julius und Evagoras oder: Die neue Republik« ein doppeltes johanneisches Motto: »Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben lasset für seine Freunde« auf der Titelseite und »Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht« auf der Rückseite des Titelblattes.

Unabhängig von seiner sonstigen Paulusdeutung nimmt Fichte den Ausdruck *Buchstabe – Geist* idealistisch auf in seiner Schrift »Über Geist und Buchstabe in der Philosophie« (1794) und in der 7. Vorlesung der »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«.

In jüngster Zeit hat vor allem E. Bloch (Atheismus im Christentum, Frankfurt 1968, S. 212-218) anhand von Joh 17 die philosophische Tradition der Johannesdeutung wiederaufgenommen (gegen jede »Herregott-Idee«).

f) Auch in der linkshegelianischen Richtung behält die idealistische Auslegung des JohEv Bedeutung. Für *L. Feuerbach* (1804-1872) ist das Wesen des Christentums vor allem durch 1 Joh 5,16 erfaßt: Der Satz »Gott ist die Liebe« bedeutet für ihn, daß Gott von der Liebe nicht verschieden ist, so daß man den Satz auch umdrehen kann: »Allein die Liebe ist Gott«. Als Göttliches ist Liebe der Inbegriff des Menschlichen. Auch Joh 1,14 spielt für Feuerbach eine große Rolle: Der Satz, daß Gott Mensch wurde, bedeutet eigentlich: Der Mensch ist der wahre Gott.

Karl Marx schreibt im Anklang an Rom 8,22.26: »Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.«²⁷ Der sich aus dem Kontext ergebende Sinn: Statt in dieses Seufzen einzustimmen, soll der Mensch selbst Abhilfe schaffen. Exegetisch gesehen ist freilich zu fragen, ob nach Paulus durch die Gabe des Pneuma nicht die Zukunft bereits manifest (auch im Handeln der Christen) begonnen hat.

F. Engels hat 1883 in einem feuilletonistischen Artikel die ApkJoh als älteste und wichtigste Schrift des Neuen Testaments bezeichnet, da sie den revolutionären, antirömischen Charakter des Urchristentums am klarsten zum Ausdruck brächte (K. Rudolph, in: D. Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism...*, Tübingen 1983. 784). – Umfänglichere Behandlung hätte der für die Synoptikerfrage wichtige *Bruno Bauer* (1809-1882) verdient, dessen Weg vom »orthodoxen« Hegelianismus zu atheistischer Religionskritik von *J. Mehlhausen* (1965) dargestellt worden ist.

g) Von dem großen Judaisten *Franz Delitzsch* (1813—1890)²⁸ liegen uns recht unterschiedliche Stellungnahmen zur »Philosophie« vor. In seiner Schrift »Wissenschaft, Kunst, Judenthum

27 *K. Marx*, Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern (1843/44), C: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Frühschriften, Stuttgart 1953, 207-224. 208. – Vgl. dazu auch: *Rich, A.*, Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl M^{arx}, in: ThZ 7 (1951) 192-209.

28 Vgl. dazu: *S. Wagner*, Franz Delitzsch, Leben und Werk (BEvTh 80), München 1978.

...« von 1838 äußert er sich negativ über jede Verbindung von Philosophie und Theologie überhaupt.²⁹ Die Schrift wurde freilich für Kreise aus der Erweckungsbewegung verfaßt und richtet sich vor allem gegen Rationalismus und Materialismus.³⁰ Andererseits kann man jedoch bei Delitzsch so etwas wie »metaphysischen Idealismus« nachweisen, was sich anhand der Verwendung der Begriffe »Idee«, »Ideal«, »idealistisch« zeigen läßt.³¹ Vor allem aber aus einem Brief an J. Ch. K. v. Hofmann vom 26. 3. 1859 wird ersichtlich, daß sich Delitzsch Hegel und Schelling verpflichtet weiß. Das »innerste Bewußtsein des denkenden Subjekts« bringt er mit Gal 2,20 zusammen, von dieser Innerlichkeit des Subjekts müsse Wissenschaft ausgehen. Von Schelling übernimmt Delitzsch vor allem den Begriff des Organischen (Natur als Gesamtorganismus). Descartes, Hegel und Schelling verdanke er »Erkenntniß des Organischen mit den im Begriffe liegenden Beziehungen der Einheit, Mannigfaltigkeit, des Lebens, des Zweckes und der Entwicklung«³². In einem ergänzenden Brief vom Samstag vor Lätare 1859 weist Delitzsch aber auch auf Gefahren im absoluten Idealismus.³³ Aus alledem wird deutlich, daß Delitzsch der Philosophie Berechtigung einräumt, wenn es um die Definition der Aufgabe und Eigenart von Wissenschaft und Denken geht. Eine Verbindung mit theologischem oder gar spezifisch exegetischem Denken ist nur indirekt erweisbar.

29 (Über das Geschick der Theologie:) »... greulich verkehrt ...wie Wachs oder Thon in beliebige Fratzenbilder geknetet, je nachdem der Pseudotheolog zu der Schule dieses oder jenes philosophischen Sektenstifters, Kant, Fichte, Schelling, Hegel oder Anderer gehörte ... Man legte selbst die Bibel aus, als wäre sie eben das Werk eines Philosophen, durch dessen Brille man sie beaugenscheinte. Der Geist Gottes wurde für nichts erklärt, und die Philosophie wurde zum Geiste Gottes gemacht« (F. Delitzsch, *Wissenschaft, Kunst, Judenthum. Schilderungen und Kritiken*, 1838, S. 15-19).

30 S. Wagner, a.a.O., S. 433.

31 S. Wagner, a.a.O., S. 381-388.

32 S. Wagner, a.a.O., S. 435.

33 S. Wagner, a.a.O., S. 436.

h) *Adolf Schlatter* (1852-1930) publizierte im Jahre 1906 an der Universität Tübingen gehaltene Vorlesungen unter dem Titel »Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag«. Die Schrift gibt reichlich Gelegenheit, Schlatters Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition zu erfahren, und seine eigene Bewertung philosophischen Denkens wird insbesondere aus dem Schlußabschnitt deutlich. An die Stelle des methodischen Zweifels bei Descartes setzt er »Bejahung« und »Glaube« als Vorverständnis.³⁴ Bedeutsam ist, was Schlatter über die Beschäftigung des Philosophen mit dem menschlichen Leben sagt: Was die Philosophen tun, ist Verständigung des menschlichen Lebens mit sich selbst, und dem habe der Theologe ernste kritische Aufmerksamkeit zu widmen.³⁵ Diese Position ist dem späteren Vorgehen Bultmanns außerordentlich ähnlich. Denn auch nach Bultmann geht es der Philosophie um das menschliche »Dasein« (vgl. unten S. 141). Auch darin besteht trotz unterschiedlicher Terminologie Übereinstimmung, daß der Philosoph »wertvollen Stoff für unser Erkennen« liefere.³⁶ Positiv

34 »Unsere Naturforschung wird es ablehnen, daß sie bloß deshalb arbeite, weil sie an der Natur zweifle. Unsere Historik hat ihr Motiv nicht einzig darin, daß die geschichtliche Überlieferung immer in gewissem Maß zweifelhaft ist. Hier wie dort liegen der Arbeit geschlossene Bejahungen, Glaube, zugrund, und dies gibt ihr die Stehtigkeit und Willenskraft. Wir treten in die Arbeit um des Objektes willen, weil es uns in seiner Unerschöpflichkeit entgegentritt und in unser Denken Inhalt, in unser Handeln Kraft und in unser Wollen Ziele legt« (*A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius, Gütersloh 1906, S. 22*).

35 »Der Theologe ist der philosophischen Bewegung stets ernste kritische Aufmerksamkeit schuldig, da die Probleme, welche diese bearbeitet, nie willkürlich gebildet werden, sondern aus dem Tatbestand des menschlichen Lebens entstehen. Es wäre freilich anders, wenn die Philosophen mit Recht von Weltanschauung sprächen als von dem, was ihre Arbeit erstrebe und leiste. Das aber ist eine Illusion; in Wahrheit handelt es sich immer um die Verständigung des Menschen über sich selbst« (*A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius, Gütersloh 1906, S. 253 f.*).

36 »Von demjenigen Menschen und seiner Bezogenheit auf Gott redet der Theologe, um dessen Deutung sich der philosophische Ge-

trägt die Philosophie daher zum Anliegen der Dogmenbildung bei,³⁷ und die Philosophie ist nötig, denn ohne Denken gibt es kein Erkennen.³⁸ Lebendiges Dogma gibt es aber nur, wenn alle am Erkennen teilhaben (vgl. Anm. 37). – Die Bedeutung der Philosophie liegt nach Schlatter mithin in zwei Elementen: Sie informiert über das Selbstverständnis des Menschen, und sie liefert ihren Beitrag zur Formulierung kirchlicher Lehre.

i) Im Zusammenhang mit W. Bousset und R. Bultmann begegnet immer wieder der Name des Marburger Religionsphilosophen Rudolf *Otto* (1869-1937), der in seinem Buch »Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch«, München 1934 auch neutestamentlich tätig war. Für Bousset wurde R. Otto als Mitbegründer des Neufriesianismus wichtig (vgl. auch die zu Kap. V angegebene Literatur über R. Otto). R. Otto ist darin Kantianer, daß für ihn das wirklich Religiöse historischer Kritik unzugänglich bleibt (vgl. dazu auch

dankengang müht in allen seinen auseinander klaffenden Gestaltungen. Nicht dadurch, daß wir den Philosophen nachahmen, sondern dadurch, daß wir ihn ernsthaft beobachten, ohne die Fabrikation von Systemen, werden wir dem Philosophen nützlich sein, wie auch er, was er an Beobachtung besitzt, uns als wertvollen Stoff für unser Erkennen darbietet« (*A. Schlatter, a.a.O., S. 254*).

37 »Durch den Ertrag der philosophischen Arbeit ist uns daher ein ernstes Bemühen um Dogmenbildung aufgegeben ... Einverständnis zu schaffen, Dogma zu bilden, das ist jetzt unsere Pflicht, lebendes Dogma, nicht papiernes, begründetes, nicht bloß legales. Dieses gewinnen wir nur durch die Teilnahme aller am Erkennen, dadurch, daß jeder von uns die Denkarbeit ernsthaft besorgt, die uns durch unsere Berufung zu Gott erteilt ist. Dogma entsteht nicht aus Tyrannis; diese schafft nur tötende Gesetze; sondern daraus, daß wir alle darüber uns ein klares Bewußtsein verschaffen, was in unser Leben von Gott als die für diese formativen Kräfte hineingelegt werden« (*A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius, Gütersloh 1906, S. 254*).

38 (über die Kirche) »Um zu lehren, muß sie denken; denn ohne Denken gibt es kein Erkennen, und die Notwendigkeit, daß wir denken müssen, steht durch den Verlauf und Ausgang unsrer philosophischen Geschichte fest« (*A. Schlatter, a.a.O., 254*).

H. Kahlert, 1984, S. 84). So ist für ihn Auferstehung Jesu ein rein geistiger Vorgang in den Seelen der Jünger.

In seiner Arbeit über *E. Lohmeyer* (s. Anm. 40) gibt *E. Eskin* in dem Kapitel »Die exegetische Neuorientierung im Lichte der religionsphilosophischen Entwicklung« (VII, S. 109-119) einen ersten instruktiven Überblick über die fundamentale Bedeutung des Marburger Neukantianismus (Cohen, Windelband, W. Herrmann) für exegetische Fragestellungen vor allem in den beiden ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts. Immanuel Kant beginnt in dieser Zeit seinen eigentlichen Siegeslauf in der Exegese (W. Bousset, *Moderne positive Theologie*, 1907, S. 4), und das Motiv der Hinwendung der Exegese zur Philosophie in dieser Zeit erblickt *E. Eskin* wohl zu recht in dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit (S. 107).

j) *Albert Schweitzer* (1875-1965)³⁹ ist wie *R. Otto* Philosoph und Exeget in einer Person. Seine philosophischen Ansätze (Wille zum Leben, Ehrfurcht vor dem Leben, Bedeutung der Arbeit der Menschen und der menschlichen Natur) hängen mit dem Vitalismus (*H. Bergson*), sicher aber auch mit *A. Schopenhauer* und *F. Nietzsche* zusammen. Über seine eigene Philosophie sagt *A. Schweitzer* (Selbstdarstellung, Bern/Leipzig 1919, S. 38f):

»Wenn meine Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben als eine Synthese von *Schopenhauer* und *Nietzsche* bezeichnet worden ist, habe ich gegen diese Charakterisierung nichts einzuwenden. Mit *Schopenhauer* hat sie gemein, daß sie auf jede Erklärung der Welt verzichtet und den Menschen einem rätselhaften, leidvollen Geschehen unterworfen sein läßt. Mit *Nietzsche* geht sie in der Welt- und Lebensbejahung und in der Erkenntnis, daß Ethik irgendwie mit Welt- und Lebensbejahung zusammenhängen müsse ...«

Bei *Schopenhauer* bewegt *Schweitzer* das Mitleid mit der Kreatur, während die Lebensverneinung ihn abstößt. Bei *Nietzsche* zieht ihn die Lebensbejahung an, die Fundierung im Willen zur Macht stößt ihn ab. An *Nietzsche* schätzt er, daß er die Krise bezüglich der Geltung der überlieferten Idee des Guten offenbar

39 Vgl. dazu: *E. Grässer*, *Albert Schweitzer als Theologe*, 1979.

gemacht hat. Wo liegt die Verbindung zum Neutestamentler? Durch Jesu desillusionierenden Tod (negativ) und durch paulinische Mystik (positiv) wurde die Möglichkeit einer wirklichen Ethik begründet: Es bleibt die Religion der Liebe, und Jesus bleibt Autorität des Willens zum Leben (für andere). Die Lebensphilosophie hat daher eine Bedeutung für das, was »übrigbleibt« nach Vollzug der Exegese.

k) *E. Lohmeyer* (1890-1946) steht insbesondere in seinem Buch »Kyrios Jesus« (Heidelberg 1928) deutlich unter dem Einfluß idealistischer Philosophie (Neukantianismus der Prägung Windelbands und Rickerts, vermittelt durch R. Hönigswald 1875-1947). Für die Beurteilung und Wirkung Lohmeyers hat sich dieses eher negativ ausgewirkt.⁴⁰ 1) Wiederum systematischer Philosoph und Exeget in einer Person ist *Paul Ricoeur*.⁴¹ Die wichtigsten Beiträge zu der hier interessierenden Fragestellung lieferte er in seinem Aufsatz zur Hermeneutik R. Bultmanns,⁴² als Beitrag zur modernen Diskussion um Metaphern⁴³ und auch als strukturalistische Musterexegese.⁴⁴ Unübersehbar ist die

40 Vgl. dazu: *E. Esking*, Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese Ernst Lohmeyers. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Interpretation, Kopenhagen, Lund 1951, bes. S. 104ff., 137ff., 233ff.

41 Vgl. dazu: *P. Gisel*, Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken, in: P. Ricoeur, E. Jüngel (Hrsg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft EvTh), München 1974, 5-23.

42 *P. Ricoeur*, Die Hermeneutik R. Bultmanns (Vorwort zur franz. Übersetzung von R. Bultmanns Buch »Jesus« (1926) und »Jesus und die Mythologie«), in: *EvTh* 33 (1973) 457-476.

43 Vgl. *P. Ricoeur*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricoeur, E. Jüngel (Hrsg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft EvTh), München 1974, S. 45-70). Vgl. ferner seinen dort abgedruckten Aufsatz »Philosophische und theologische Hermeneutik« (S. 24-45). Hier ist kurz darauf hinzuweisen, daß die Diskussion über Gleichnisse seit A. Jülicher in der Auseinandersetzung mit Philosophie (Aristoteles) geführt worden ist.

44 *P. Ricoeur*, Über die Exegese von Gen 1,1-2.4a, in: X. Léon-Dufour (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973, S. 47-67.

Bedeutung P. Ricoeurs für einige Richtungen der Exegese und Hermeneutik der Befreiungstheologie.

m) Zumindest teilweise läßt sich ein Wiederaufleben hegelianischer Gedanken konstatieren für die unter dem Motto »Offenbarung als Geschichte« seit 1961 um *W. Pannenberg* in Erscheinung getretenen Exegeten (für das Neue Testament: *U. Wilckens*). Konkrete Auswirkungen – etwa des Ansatzes von der »Selbstoffenbarung Gottes« – sind in der Exegese vor allem in den Frühschriften dieser Gruppe nachweisbar.⁴⁵

n) Schließlich sucht *P. Stuhlmacher* in seinem – primär forschungsgeschichtlich angelegten – Buch »Vom Verstehen des Neuen Testaments« (Göttingen 1979) Anschluß an die Philosophie H. G. Gadammers zu gewinnen.⁴⁶ Die konkreten Auswirkungen dieses Ansatzes in der Exegese harren noch der Feststellung.

In den philologischen Nachbardisziplinen der Exegese wächst die Einsicht in philosophiegeschichtliche Bedingtheit verwendeter Interpretationsmodelle.⁴⁷

45 Vgl. dazu: *W. Pannenberg* (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte* (Beiheft 1 zu *KuD*), 1961, 21963. – Zum Offenbarungsverständnis dieser Gruppe jetzt: *F. Konrad*, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, München 1971, S. 280ff. (zu Hegel S. 282; zu den exegetischen Auswirkungen S. 283 f.).

46 Vgl. dazu jetzt auch: *P. Stuhlmacher*, *Exegese und Erfahrung*, in: *Verifikationen* (FS G. Ebeling), Tübingen 1982, S. 67-89, bes. S. 73 Anm. 21.

47 Vgl. z. B. *P. McGinty*, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God* (*Religion and Reason* 16), Den Haag, Paris, New York 1978 (zu Nietzsche, W. F. Otto, E. Rohde und Nilsson).

KAPITEL II

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
F. W. J. v. SCHELLING UND G. W. F. HEGEL

LITERATUR: *Barnikol, E.*, Das dogmengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert, in: ThLZ 85 (1960) 847-850. – *Ders.*, Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert, in: WZ(H).GS 10 (1961) 281-328. – *Ders.*, Der Briefwechsel zwischen Strauß und Bauer. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Strauß-Baur-Forschung, in: ZKG 83 (1962) 74–125. – *Ders.*, Ferdinand Christian Baur als rationalistisch-kirchlicher Theologe (Hrsg. G. Wallis u.a.), Berlin 1970. – *Bauer, K.*, Ferdinand Christian Baur als Kirchenhistoriker, in: BWKG NF 25 (1921) 1-38; 26 (1922) 1-60. – *Berger, S.*, F. C. Baur: Les Origines de l'École de Tubingue et ses Principes 1826-1844, Straßburg 1867. – *Fraedrich, G.*, F. C. Baur, der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller und Charakter, Gotha 1909. – *Friedrich, P.*, Ferdinand Christian Baur als Symboliker, Göttingen 1975. – *Geiger, W.*, Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie F. C. Baur, München 1964. – *Graf, F. W.*, Kritik und Pseudo-Spekulation. D. F. Strauß als Dogmatiker, München 1982. – *Ders.*, Ferdinand Christian Baur (1792-1860), in: ed. H. Fries, G. Kretschmar: Klassiker der Theologie II, München 1983, 89-99. – *Harris, H.*, The Tübingen School, Oxford 1975. – *Heinrich, P.*, Hegel und die Theologie (Literaturbericht 1960-1966) in: Gregorianum 48 (1967) 706-746. – *Hester, C.*, Gedanken zu Ferdinand Christian Baur's Entwicklung als Historiker anhand zweier unbekannter Briefe, in: ZKG 84 (1973) 249-269. – *Hilgenfeld, A.*, Ferdinand Christian Baur nach seiner wissenschaftlichen Entwicklung und Bedeutung, ein akademischer Vortrag zu Jena am 21. Juni 1892, in: ZWTh 36 (1893) 222-244. – *Hodgson, P. C.*, The Formation of Historical Theology. A Study of F. C. Baur, New York 1966. – *Kern, W.*, Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamtmenschheit, in: ZKTh 93 (1971) 1-28. – *Ders.*, Hegel theologisch gesehen und anders, in: StZ 97 (1972) 125-133. – *Lang, W.*, Baur und Strauß, in: *ders.*, Von und aus Schwaben. Geschichte, Biographie, Literatur, 3. Heft, Stuttgart 1886, 1-31. – *Ders.*, Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauß, in: PrJ 160 (1915) 474-504; 161 (1915) 123-144. – *Liebing, H.*, Historisch-kritische Theologie: Zum 100. Todestag Ferdinand Christian Baur am 2. Dezember 1960, in: ZThK 57 (1960) 302-317. – *Lohmeyer, E.*, Hegel und seine theologische Bedeutung, in: ThBl 10 (1931) 337-342. – *Lüttger, W.*, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, I–III, Gütersloh 1923. – *Rapp, Ad.*, Baur und Strauß in ihrer Stellung zueinander und zum Christentum, in: BWKG 52 (1952) 95-149; 53 (1953) 157; 54 (1954) 182-185. – *Sandberger, J. T.*, David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer, Göttingen 1972. – *Saß, H.-M.*, Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850, Diss. Münster 1963. – *Schlaawe, F.*, Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus, in: ZRGG 11 (1959) 240-258.343-356. – *Schmid, H.*, Baur und die Tübinger Schule, in: RE 20 (1866) 762-794. – *Schneider, E.*, Ferdinand Christian Baur und seine Bedeutung für die Theologie, München 1909. – *Scholder, K.*, Baur, Ferdinand Christian (1792-1860), in: TRE V (1980) 352-359. – *Schuffels, K.*, Ferdinand Christian Baur im Spiegel von fünf bisher unbekanntenen Briefen, in: BWKG 68/69 (1968/69) 385-408. – *Senft, Chr.*, Wahrhaftigkeit

und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Tübingen 1956. – *Troeltsch, E.*, Adolf v. Harnack und Ferdinand Christian Baur, in: FS Harnack (70. Geburtstag), 1921, 282-291, bes. 282 f. 286-291. – *Zeller, E.*, Ferdinand Christian Baur, in: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts (I), Leipzig 1865, 354-434.

1. BIOGRAPHISCHES

Ein Einfluß Hegels auf F. C. Baur (1792-1860) ist nicht vor der Abfassung der Arbeiten »Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus ... (1833, bzw. 1834) und »Die christliche Gnosis ... (1835) festzustellen. Zwar stehen Baus Schüler seit dem Wintersemester 1828/29 unter dem Einfluß Hegels und diskutieren lebhaft seine Philosophie (vgl. Tafel II auf S. 51), doch auf die Publikationen des Lehrers hatte dieses keinen Einfluß. Erst ab 1832 war die Lektüre der Religionsphilosophie Hegels möglich.

Über die biographische Entwicklung des Verhältnisses Baus zu Hegel bemerkt Wilhelm Lang (1915, S. 477): »Im Bekenntnis zu Hegel aber war Strauß dem Meister (sc. F. C. Baur) mit raschen Schritten vorangeeilt. Er hatte schon als fertiger Hegelianer Ende 1831 seine Berliner Reise angetreten und begann im folgenden Semester in Tübingen philosophische Vorlesungen ganz im Sinne Hegels zu halten. Von dieser wissenschaftlichen Bewegung, die damals unter der jüngeren Generation um sich griff, scheint Baur keine Notiz genommen zu haben. Bei ihm ging alles langsamer, und in den Arbeiten, in denen er eben steckte, ließ er sich durch nichts stören. Zu Hegel kam er erst, als er im Lauf seiner Untersuchungen über die gnostischen Systeme gleichsam von selbst auf ihn stieß, zu einer Zeit, als die Stifter bereits seit zwei Jahren mit Enthusiasmus der Verkündigung Hegel'scher Lehren durch ihren Repetenten folgten. Eben waren Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie veröffentlicht worden. Für Baur war es eine Entdeckung, als er im Winter 1834 auf 1835 sich ernstlich an das Studium Hegels machte.«

Erhalten ist ein Brief Baus aus dieser Zeit an seinen älteren Bruder Fritz Baur (Pfarrer in Horrheim) vom 15. 2. 1835.

Hier berichtet Baur über den Druck des Gnosis-Buches. Bei seiner Abfassung habe er sich zuletzt auch mit Hegel befaßt:

»Seine Religionsphilosophie hat mich in diesem Winter besonders beschäftigt und vielfach angezogen. Ich stoße wahrscheinlich dadurch auch an, daß ich die Atrocitäten, die man ihm gewöhnlich aufbürdet, nicht in ihr finden kann« (nach W. Lang, 1915, S. 477).

Am 21. 5. 1835 schreibt Baur wiederum an seinen Bruder Fritz Baur:

»Ich bin begierig, was Du über meine Geschichte der Religionsphilosophie urteilst, und überhaupt begierig, wie es aufgenommen wird. Wahrscheinlich werde ich dadurch, daß ich mich nicht entschieden gegen den Hegelianismus erklärte, vielmehr mich im ganzen zu ihm hinneigte und ihm eine befriedigende Seite abzugewinnen suchte, bei manchen anstoßen, doch hoffe ich, wird der Zusammenhang, in welchen ich den Hegelianismus hineinstellte, und die Nothwendigkeit, in ihm eine durch das ihm Vorgegangene bedingte Entwicklungsform anzuerkennen, ihn selbst auch in einem andern Licht erscheinen lassen. In jedem Fall habe ich in dem ganzen Buche nichts gegeben, als was sich mir als Resultat meiner Untersuchung aufdrang« (nach W. Lang, 1915, S. 478).

Aus dem Zeugnis vom Februar 1835 geht hervor, daß man spätestens von diesem Winter an mit intensiver Kenntnis Hegels bei F. C. Baur rechnen muß.

Ein erstes sicheres Zeugnis der Vertrautheit mit Hegel liefert indes bereits Baur's Schrift »Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe« (Tübingen) aus dem Jahre 1834 (der sog. »Anti-Möhler«, 1833 zuerst als Zeitschriftenaufsatz publiziert).

In einer Stellungnahme zu einem Aufsatz des Bamberger (kath.) Professors A. Gengler aus der Tüb. Theol. Quartalschrift von 1832, S. 203-253 (erwähnt auf S. 413) führt Baur auf S. 421-423 in einer Anmerkung aus:

»Es ist im Allgemeinen die Hegelsche Methode, die der Verf. der Abhandlung zur Lösung seiner Aufgabe anwendet. Es möchte aber kaum einer andern Philosophie mehr zuwider seyn, als der Hegelschen, als das

an sich Seyende zu nehmen, was doch nur Moment der Entwicklung des Begriffs seyn kann, wie offenbar der Verf. das Verhältniß des Katholicismus zum Christenthum nimmt, wenn er davon ausgeht, der Katholicismus, wie er in seiner historischen Erscheinung gegeben ist, sey schlechthin die Wahrheit, die substantielle Wahrheit. Das Resultat der Entwicklung muß ferner allerdings mit dem Princip identisch seyn, aber die nothwendige Vermittlung des Resultats und Principis sind alle jenen Momente, durch welche der Begriff, in dem Prozeß seiner Entwicklung sich selbst negirend, hindurchgehen muß, um zur Negation der Negation zu gelangen. Ist der Begriff nur in seinem Resultate realisirt, so müssen auch alle Momente, durch die er sich bewegen muß, ihre immanente Wahrheit haben ... denn wo auf der einen Seite die absolute Wahrheit, auf der andern die absolute Negation der Wahrheit ist, gibt es entweder keine Vermittlung, keine Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte, oder das Vermittelnde, das, was jene beiden entgegengesetzten Principien zu einer Geschichte zusammentreten läßt, ist nur der Schein...«

Der Text läßt deutlich erkennen, daß F. C. Baur Hegel nicht nur kennt, sondern ihn sich soweit angeeignet hat, daß er es versteht, damit zu argumentieren, und seinem Gegner einen Verstoß gegen die eigenen Hegel'schen Prinzipien nachweisen kann. Der terminus post quem einer fundierten Hegelkenntnis bei Baur ist daher das Jahr 1832, der terminus ante quem das Jahr 1833, da hier die erste Fassung des »Anti-Möhler« entstand.

Und andererseits folgt bei Baur auf mehr als ein Jahrzehnt intensiver Beschäftigung mit Hegel eine Phase, in der dessen Bedeutung für F. C. Baur nachläßt: In der »Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts« widmet Baur Hegel nur rund acht Seiten, weit weniger als er Kant, Fichte oder Schelling zugesteht. Diese abnehmende Orientierung an Hegel⁴⁸ dürfte wohl auch auf die Auseinandersetzungen um das Buch von D. F. Strauß und die Christologie zurückzuführen sein. Der Schwiegersohn E. Zeller hat daher mit seiner Bemerkung recht, daß aufs Ganze gesehen der Einfluß Hegels auf Baur nicht überschätzt werden darf; zugleich weist Zeller auf den entscheidenden Konvergenzpunkt zwischen Baur und Hegel: Geschichte als dialektischer Gesamtprozeß.⁴⁹

48 Vgl. dazu: P. C. Hodgson, S. 38 Anm. 3.

49 (Zu Baur's Schrift »Über den Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus«) »In dieser Schrift tritt nun neben dem

Im Jahre 1831 veröffentlichte F. C. Baur seinen epochemachenden Artikel über »Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom«. Das frühe Christentum wird nicht mehr, wie bisher, als monolithische Einheit dargestellt, sondern als lebendiger Prozeß aus dem Gegeneinander gegensätzlicher Parteien. Diese Parteien sind Judenchristen und Heidenchristen. Mit dieser Opposition kann Baur nicht nur die Parteien in Korinth erklären, sondern auch die ganze weitere Geschichte des Urchristentums, in der immer wieder neue Ausgleiche und Vermittlungen gesucht wurden, etwa im Jakobusbrief. – Da das hier zugrundeliegende Modell dialektischer Art ist (These – Antithese – Vermittlung), hat man schon immer gefragt, wie es zu dieser hegelianischen Denkweise vor jeder nachweisbaren Berührung mit Hegel gekommen sei. Wir greifen die Frage auf, da sich hieran ein wichtiger Aspekt des Verhältnisses Exegese/Philosophie exemplarisch klären läßt.

schleiermacherschen zuerst auch der Einfluß des hegelschen Systems bei Baur hervor. Er war diesem System zunächst durch Hegels Vorlesungen über die Religionsphilosophie, dann auch durch andere von seinen Schriften näher gekommen, und er hatte sich aus demselben so viel angeeignet, daß ihn ferner stehende nicht selten geradezu der hegelschen Schule zuzählten. Es machte sich dieß bei ihm um so leichter, da ihm aus der hegelschen Lehre nur die folgerichtige Fortbildung der Gedanken entgegentrat, die er schon früher, aus Schellings Schriften, in sich aufgenommen hatte. Was ihn darin anzog, war vor allem die großartige, mit seinen eigenen Bestrebungen durchaus übereinstimmende Auffassung der Geschichte, die Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetz zur Erscheinung bringenden Entwicklung der Menschheit. So unstreitig aber die hegelsche Philosophie nach dieser Seite hin auf seine eigene Geschichtsbehandlung eingewirkt hat, so ist doch, wie ich schon oben angedeutet habe, dieser Einfluß lange nicht so hoch anzuschlagen, als der des schleiermacherschen Systems« (E. Zeller [1865] 364).

PHILOSOPHISCHE EINFLÜSSE AUF F. C. BAUR, DARGESTELLT ANHAND DER VERSCHIEDENEN BIOGRAPHISCHEN PHASEN:

ZEIT-ABSCHNITT	PHILOSOPH	AN BAUR VERMITTELT DURCH	LITERARISCHER NIEDERSCHLAG BEI F. C. BAUR
1809-1811	Fichte und Kant	Kant auch durch Bengel	1811: »Über die erste Aufgabe der Philosophie und ihre Lösung durch Kants Vernunftkritik und Fichtes Wissenschaftslehre«
ab 1812	Schelling	K. A. Eschenmayer in Tübingen	1818 Kaiser-Rezension 1823/24 Brief an s. Schüler L. A. Bauer (Hester 268) 1824/25 »Symbolik und Mythologie«, Vorrede 1834 »Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus«
1823-1827	Schleiermacher (B. hat Schlm. »mit den Augen Sendlings gelesen«)		1823/24 Brief an s. Schüler L. A. Bauer (Hester 268) 1824/25 »Symbolik und Mythologie« 1827 Osterprogramm (krit. gg. Schleiermacher) 1833/34 »Anti-Möhler«
1831			»Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde«
	(1832 Publikation der Religionsphilosophie Hegels)	(Rezeption durch Schüler Baur)	
Winter 1834/1835 bis ca. 1845	Hegel	D. F. Strauß publiziert das »Leben Jesu«	»Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus (1833/34); »Die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung oder die christliche Gnosis« (1835) Beteiligung Baur an der Diskussion über D. F. Strauß
ab 1845	deutliches Nachlassen des Einflusses Hegels		»Kirchengeschichte des 19. Jh.« (posthum publ. 1862)

War Baur selbständig und unvermittelt, allein aufgrund historischer Arbeit zu diesem Konzept gelangt, wie immer wieder angenommen wird?⁵⁰ Nachdem F. C. Baur schon 1824 erklärt hatte: »... den bekannten Vorwurf der Vermengung der Philosophie mit der Geschichte fürchte ich dabei nicht: ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig todt und stumm«⁵¹, ist diese Annahme a priori unwahrscheinlich. Es ist auch nicht vorstellbar, wie rein exegetische Beobachtungen am 1. Korintherbrief zu diesem dialektischen Schema führen sollen, in dem auch der Begriff der »Vermittlung« nicht fehlt. Daher ist unumwunden zu fragen, welchem philosophischen Konzept Baur hier folgte. Es ergibt sich:

1. Das dialektische Gegenüber der beiden Konfessionen in Baus Symbolikvorlesung von 1828/29 ist das Modell für die These Baus über die Parteien in Korinth von 1831 gewesen. Diese bislang unbeachtete Beziehung entspricht zunächst der generellen und wichtigen Feststellung von F. W. Graf (1983), der im Gefolge von K. G. Steck (1978) die Deutung des Verhältnisses zwischen Protestantismus und Katholizismus für das aktuelle Herzstück der Arbeit F. C. Baus überhaupt ansieht. – Nach Baus Symbolikvorlesung sind die Konfessionen »zwar jedesmal durch einen charakteristischen Zug voneinander unterschieden, aber auch wieder in ein solches Verhältnis zueinander gesetzt, daß der eine den anderen voraussetzt, ihn ergänzt, und alle zusammen das Ganze, das sie repräsentieren sollen, in einer geschlossenen Einheit darstellen«⁵². Das zugrundeliegende Modell ist mithin: Die Gegensätze der Konfessionen sind nicht absolut, sondern diese sind Teil einer höheren Einheit,

50 Vgl. dazu P. C. Hodgson, S. 3f. und W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München 1953, S. 161 (»auf rein exegetischem Wege«).

51 *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums*, Zwei Teile in drei Bänden, Stuttgart 1824/25, I S. XI (vgl. zum Kontext unter Anm. 12).

52 F. C. Baur, *Symbolikvorlesung I*, S. 6 (zitiert nach P. Friedrich, 1975, S. 123).

die Gegensätze sind sich gegenseitig bedingende Momente eines Ganzen. Ähnlich sieht F. C. Baur auch schon in seinem Erstlingswerk »Symbolik und Mythologie« (1824/25) (vgl. Anm. 4) die Gegensätze zwischen den verschiedenen Religionen und dem religiösen Bewußtsein. – P. Friedrich widmet der »Struktur von Baur's Gegensatzlehre« in seiner Symbolikvorlesung einen längeren Abschnitt,⁵³ stellt fest, daß sie dialektisch strukturiert ist und auf dem Boden von Schleiermachers Individualitätskonzeption beruht (Einheit und Verschiedenheit) und betont die Analogien zwischen Baur's Erstlingswerk und seiner Symbolikvorlesung. In beiden ist das dialektische Denken zugleich auch auf historische Prozesse mit bestimmten Wendepunkten (Jesus Christus als »Mitte der Zeiten« und die Reformation) angewandt. – Fazit: Was uns in Baur's Aufsatz von 1831 entgegentritt, ist eine von Baur vorher bereits häufiger verwendete Denkform. Doch fragen wir weiter nach deren Ursprung.

2. Der Schwiegersohn E. Zeller macht (vgl. Anm. 2) auf den besonderen Einfluß Schellings aufmerksam, und dieses entspricht auch Baur's Selbstzeugnissen. So bekennt er in dem Brief an seinen Schüler L. A. Bauer vom 2. 11. 1822, Schellings »System des transzendentalen Idealismus« sei »eine Schrift, die mir vorzüglich gefallen hat«⁵⁴. Er nennt sie dort auch eine »lebendige und phantasiereiche Philosophie«. Schelling aber hat ein dialektisches Geschichtsverständnis, das sich wie folgt kennzeichnen läßt: »Nach Schelling ist die Intelligenz ein unendliches Bestreben, sich zu organisieren, und entsprechend ein Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis, ein Fortgang, der in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet ist. Die Konzeption einer dialektischen Entwicklung des Geistes liegt dem Werk zugrunde.«⁵⁵ Es ist die Dialektik von Freiheit und Not-

53 P. Friedrich (1975) 111-113.

54 Vgl. C. Hester (1973) 265.

55 Vgl. so: C. Hester (1973) 255. – Von Schellings Werken sind zu diesem Punkt besonders zu nennen: »Die Weltalter« (1813), »Über die Gottheiten von Samothrake« (1815), »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (7.-10. Vorlesg.; 1803); vgl.

wendigkeit, von Ideal und Wirklichkeit. »Auch die menschliche Geschichte wird nur als ein Teil der kontinuierlichen dialektischen Bewegung des Zu-sich-Kommens des Geistes verstanden.«⁵⁶ C. Hester urteilt zweifellos zutreffend, wenn er sagt: F. C. Baur verdankt Schelling vor allem den »charakteristischen Hang zum Architektonischen«⁵⁷. Nach Baur eigenen Angaben habe Schelling – ähnlich wie die alte Gnosis – das Dialektisch-Prozeßhafte von der Spekulation her auf geschichtliche Prozesse übertragen,⁵⁸ und bereits in seinem Erstlingswerk gilt die Weltgeschichte als dialektische Entwicklung eines Bewußtseins.⁵⁹ – Das aber bedeutet:

dazu auch: W. Geiger (1964) 38f. – Zur katholischen Rezeption der Geschichtstheologie Schellings durch die katholische Tübinger Schule (bes. durch J. S. Drey) vgl. J. R. Geiselman, Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg – Basel – Wien 1964, S. 285-302.

56 C. Hester, a.a.O., 259f.

57 C. Hester, a.a.O., 261.

58 »Was uns aber die Verwandtschaft der Schellingschen Lehre mit der alten Gnosis von einer andern merkwürdigen Seite zeigt, und zugleich auch dazu dient, das Verhältnis Böhmes zu derselben in ein helleres Licht zu setzen, da Schelling nur ergänzt, was Böhme noch unvollendet gelassen hat, ist die Anwendung, welche Schelling von seinen speculativen Ideen auf die Religionsgeschichte gemacht hat. Dasselbe Verhältniß, in welchem die beiden Principien, speculativ betrachtet, zu einander stehen, stellt sich auch in der Geschichte dar« (F. C. Baur, Die christliche Gnosis, Tübingen 1835, S. 619).

59 »Ist die Weltgeschichte überhaupt, in ihrem weitesten und würdigsten Sinne, eine Offenbarung der Gottheit, der lebendigste Ausdruck der göttlichen Ideen und Zwecke, so kann sie, da überall, wo geistiges Leben ist, auch Bewußtseyn ist, als Einheit desselben, nur als die Entwicklung eines Bewußtseyns angesehen werden, welche zwar nur auf eine der Entwicklung des individuellen Bewußtseyns analoge Weise zu denken ist, aber mit dem beschränkten Maßstabe desselben nicht gemessen werden darf. Wie das Bewußtseyn der Individuen in dem Bewußtseyn der Völker ruht, welchen sie angehören, in einer Einheit, die doch gewiß nicht bloß eine Abstraction des Begriffs ist, sondern eine lebendige, so wird auch das Bewußtseyn der Völker von dem höheren Gesamt-Bewußtseyn der Menschheit getragen, dessen lebendige Einheit das Bild und der Spiegel des göttlichen Geistes selbst ist, und nur auf diesem Wege läßt sich der innere Zusammenhang ahnen, welcher auf dieselbe Weise, wie allen wech-

F. C. Baur verdankt den strukturellen Grundansatz und das Modell für seine historisch-exegetischen Hypothesen der spekulativen Geschichtsphilosophie Schellings. Das Prinzip der dialektischen Entwicklung der Religionsgeschichte hat Baur auf immer kleinere Verhältnisse übertragen: Was in Symbolik und Mythologie von 1824/25 noch für alle Religionen gilt, wird in der Symbolikvorlesung von 1828/29 auf die beiden großen Konfessionen übertragen und in dem Aufsatz von 1831 schließlich auf die kleinen Verhältnisse innergemeinschaftlicher Gruppen in Korinth und in anderen christlichen Gemeinden der Frühzeit. Der Aufsatz von 1831 steht daher gewissermaßen am Ende einer Entwicklung bei Baur selbst (später wird er von diesem Schema freilich noch reichlich Gebrauch machen); nicht aber ist der Aufsatz von 1831 eine »Antizipation« von Baus hegelianischer Periode. Ohne Frage hat Baur seinen strukturellen Aufsatz zwischen 1818 und 1831 in Details verändert, doch das Grundmuster bleibt erhalten.⁶⁰

3. In frühen Briefen von 1823 und 1824 wendet F. C. Baur das von Schelling her gewonnene Geschichtsverständnis an auf das Selbstverständnis der Dogmatik Schleiermachers.⁶¹

selnden Erscheinungen des individuellen Bewußtseyns eine Identität zugrunde liegt, alle welthistorischen Erscheinungen des Menschenlebens und des Menschengesistes zu einer Einheit verbindet« (Symbolik und Mythologie I, 1824, S. Vf.). Ähnliche Gedanken über die Entsprechung des individuellen und des allgemeinen Bewußtseins finden sich bereits in der Kaiser-Rezension von 1818.

60 Was sich verändert, ist der Wirklichkeitscharakter der »Synthese«. Ist diese anfänglich in erster Linie als Bewußtsein gegeben, welches die Einheit in der Verschiedenheit bedeutet, so kann Baur später sehr viel konkreter die frühkatholische Kirche als Gestalt der Synthese angeben.

61 »... machen Sie z. B. nicht sogleich den Anfang mit der Schleiermach(erischen) Dogmatik, die ohne genaue Kenntnis der Systeme, deren Antithese und Synthese sie seyn will, unmöglich in ihrem tiefen Sinn vollkommen gewürdigt und verstanden werden kann« (Brief *Baus* an seinen Schüler L. A. Bauer von ca. 1823/24 nach C. Hester [1973] S. 268). Vgl. ähnlich den Brief Baus vom 26. 7. 1823 an L. A. Bauer über die »Glaubenslehre« Schleiermachers (sie überwinde den Gegensatz zwischen Natürlichem und Übernatür-

Folgerungen: 1. Das Schema dialektischer Geschichtsbetrachtung hat F. C. Baur nicht aufgrund »reiner« historischer Arbeit gewonnen. Es entstammt im Prinzip der Philosophie Schellings und wurde von F. C. Baur im Laufe der Zeit immer stärker mit konkreter historischer »Kleinarbeit« verbunden. Es geht also nicht um einen Weg von der Exegese zur Philosophie, sondern eher umgekehrt wird ein Systemprogramm in exegetische Münze umgesetzt, und zwar sukzessive und in Anwendung auf immer stärker eingegrenzte Gebiete. – 2. Die Schellingsche Philosophie ist in diesem Punkt zweifellos der Gegensatzlehre Schleiermachers (Baur bekannt etwa ab 1823) und dem System Hegels verwandt oder zumindest analog. Das bedeutet: An den drei »Großen« werden hier nur allgemeinere Denktraditionen dieser Zeit sichtbar, die heute als gemeinsame abgebrochen sind und die man nicht vorschnell, wo man sie entdeckt, auf den Einfluß nur eines einzelnen Philosophen auf den Exegeten erklären sollte. Der Exeget Baur teilt in hohem Maße, dabei bewußt und in führender Rolle, die philosophischen Gedanken seiner Zeit. – 3. Die immer wieder geäußerten Konvergenztheorien, wonach die Begegnung Baur mit Schriften Hegels für ihn eine Art »Erfüllung« des längst Geahnten war, sind daher zu modifizieren.⁶² Baur verdankt Hegel einige neue Begriffe und die damit gegebenen Ausweitungen und Abrundungen seines Entwurfs. Diesen selbst aber verdankte er maßgeblich Hegels »Vorgängern«.

lichem, sei die Antithese zum System Storrs und die Synthese zwischen Rationalismus und Supranaturalismus) (vgl. dazu C. Hester, a.a.O., S. 257).

62 Vgl. dazu E. Zeller in Anm. 2 (»folgerrichtige Fortbildung«) und H. Liebing (1960) S. 311 (»seine Problemstellung und seine bisherigen Lösungsversuche konvergieren seit geraumer Zeit genau auf die Stelle hin, die nun Hegels Religionsphilosophie einnahm«). – G. Fraedrich (1909) 99: »Es ist durchaus in der Sache begründet gewesen, daß Baur in dieser Hegelschen Religionsphilosophie das ausgesprochen fand, was er so lange immer noch vergebens suchte, daß er in ihr seinen Ruhepunkt gefunden hat.« – P. Friedrich (1975) 123: »Zugleich aber erscheint es nur allzu verständlich, daß Baur dann in der Hegelschen Philosophie ein willkommenes Instrument zur Profilierung dessen entdeckte, was er bereits selbständig erarbeitet hatte.«

2. ZUR BEDEUTUNG KANTS FÜR F. C. BAUR

Mit der Wiederentdeckung des frühen F. C. Baur mußte auch sein Verhältnis zu Kant wieder sichtbar werden.⁶³ In Baur's Schrift über »Symbolik und Mythologie« weisen darauf: 1. die zentrale Verknüpfung von Christentum und (autonomem Selbst-)bewußtsein des Menschen (unmittelbares Gefühl und Selbstbewußtsein), dieses in Differenz zu den anderen Religionen, 2. die Betonung der freien Willenskraft und Selbsttätigkeit des Menschen. Die Parallelität zu Schleiermacher, die P. Friedrich anhand des »Lehrbuchs der christlichen Dogmengeschichte« (1847) für Baur's Einschätzung Kants ermittelt hat, gilt auch für seine Vorlesungen über neutestamentliche Theologie.⁶⁴ Daneben gibt es später auch Kritik an Kant.⁶⁵ – Kant war an Baur durch die ältere Tübinger Schule vermittelt worden.⁶⁶

3. DIE BEDEUTUNG DER PHILOSOPHIE FÜR DEN EXEGETEN BAUR

Die Entscheidung über den Wert der Philosophie für sein theologisches Tun ist bei F. C. Baur nicht erst bei der Begegnung mit Hegel's Gedanken gefallen, sondern schon vorher,

63 Vgl. dazu: P. Friedrich (1975) 45f.

64 F. C. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864, 61 f.: »Es ist dies ein formeller/Grundsatz des Handelns, welcher in der Hauptsache zusammenfällt mit dem Kantschen Imperativ: Handle so, daß die Maxime deines Handelns das allgemeine Gesetz des Handelns sein kann. Es spricht sich also auch darin die Eigenthümlichkeit des christlichen Princip's aus, sich über das Äußere, Zufällige, Particuläre zum Allgemeinen, Unbedingten, an sich Seiende zu erheben und den sittlichen Werth des Menschen nur in das zu setzen, was seinen absoluten Werth und Inhalt in sich selbst hat.«

65 Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte III, 1867, 336f.: »Eine Philosophie, welche alles für Heteronomie erklärte, was nicht Autonomie der praktischen Vernunft war, konnte sich zu allem Positiven der Religion nur in ein rein negatives Verhältnis setzen ... Alle/ Realität des religiösen Glaubens wurde nur in die Selbstgewißheit des sittlichen Bewußtseins gestellt, und selbst die Existenz Gottes sollte nur ein Postulat der praktischen Vernunft sein

66 Vgl. dazu: P. Friedrich (1975) S. 45 Anm. 84.

als er noch vor allem unter Schellings Einfluß stand. Bereits in »Symbolik und Mythologie« (1824) ist der Standpunkt Baur's in dieser Hinsicht voll entfaltet, und er ändert sich auch später nicht mehr:

»Ich sehe hier nur zwei Wege, entweder den der Trennung und Ver-einzelung, welcher, consequent fortgesetzt, nothwendig zuletzt auf Atomistik, Fatalismus, Atheismus führen muß, oder denjenigen, auf welchem auf diesem Gebiete in dem Grade ein reineres und höheres Bewußtseyn des Göttlichen aufgeht, in welchem das geistige Leben der Völker in seinem großartigen Zusammenhang als Ein großes Ganzes erkannt wird. Mittelwege zwischen beiden gibt es eigentlich nicht, und halbe Maßregeln sind, wenn irgendwo, so doch gewiß in derjenigen Wissenschaft am wenigsten zuläßig, die sich das Absolute zur Auf-gabe setzt. Den bekannten Vorwurf der Vermengung der Philosophie mit der Geschichte fürchte ich dabei nicht: ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig todt und stumm« (Symbolik und Mythologie I, S. XI).

Ähnlich äußert sich Baur dann in einem wichtigen Passus von 1843:

»Was ist denn nun aber, muß ich nach allem diesem fragen, mein angeblicher Hegelianismus, durch dessen Anschuldigung Herr Prof. Rettberg meine historischen Untersuchungen für bloße Misgriffe und Gewalt-schritte erklärt, und alle Resultate derselben über den Haufen werfen zu können meint? Ist es nicht das offenbarste Unrecht, das er an mir began-gen hat, und habe ich nicht das volle Recht, zu sagen, was er Hegelianis-mus nennt, ist nichts anders als das gerade Gegentheil von allem demje-nigen, was er in der Beurtheilung meiner Schrift an den Tag gelegt hat, die wissenschaftliche Betrachtung der Sache, gegenüber einem durchaus unwissenschaftlichen, von völligem Mangel an philosophischem Den-ken zeugenden Verfahren? Nenne man die speculative Methode Hege-lianismus, oder wie man sonst will, das eigentliche Wesen der Specula-tion ist und bleibt die denkende Betrachtung des Objects, mit welchem man es zu thun hat, die Stellung des Bewußtseyns zu demselben, in welcher es als das erscheint, was es wirklich ist, das Bestreben, sich in den objectiven Gang der Sache selbst hineinzustellen, um demselben in al-len seinen Momenten, in welchen er sich selbst fortbewegt, zu folgen. (...) Die einzige Voraussetzung, die dabei gemacht wird, ist, daß die Ge-schichte nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein zusammenhän-gendes Ganzes ist. (...) Ohne Speculation ist jede historische Forschung, mit welchem Namen sie auch prangen mag, ein bloßes Verweilen auf der

Oberfläche und Aussenseite der Sache, und je wichtiger und umfassender der Gegenstand ist, mit welchem sie sich beschäftigt, je unmittelbarer er dem Element des Denkens angehört, desto mehr kommt es darauf an, nicht bloß, was der Einzelne gedacht und gethan, in sich zu reproduciren, sondern die ewigen Gedanken des ewigen Geistes, dessen Werk die Geschichte ist, in sich nachzudenken« (Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1843 I, S. XVIII-XIX).

Aus beiden Texten geht gleichmäßig hervor:

1. Orientierung an der Philosophie ist für Baur das Mittel, um den historischen Positivismus zu vermeiden. Denn die Alternative ist: Ein Text wird nicht denkend betrachtet, d.h. nicht verarbeitet. Die einzelnen Daten bleiben dann unverbunden nebeneinander (Atomistik), die Einzelgeschehnisse bleiben unaufgeklärt sinnlos (Fatalismus), eine Gotteserfahrung ist an ihrem vornehmlichsten Ort, nämlich in der Erfahrung der Lenkung der Geschichte, nicht möglich (Atheismus).
2. Positiv gesehen geht es in beiden Texten um den Zusammenhang in der Geschichte und die Möglichkeit, das eine große Ganze zu sehen. Geschichte ist nicht ein zufälliges Aggregat, sondern in ihr wirkt der Geist (Gottes). Positivismus wird vermieden anhand einer Relation Einheit/ Vielheit. Die Einheit wird nicht an Einzelereignissen greifbar, sondern nur durch den Gang der Geschichte im Ganzen.
3. Die Funktion des Historikers dabei ist nicht nur die Reproduktion des Tuns des Einzelnen – hier wird man an die Hermeneutik Schleiermachers erinnert –, sondern vor allem das »Nachdenken der ewigen Gedanken des ewigen Geistes«, gleichfalls eine Reproduktion also, nur eine, die den Geschichtsverlauf im Ganzen betrifft und die über die Zeitlichkeit des individuellen Ablaufs erhaben ist (daher: »ewig«).
4. Das eigentliche Ärgernis – auch für heutige Leser – besteht wohl darin, daß Baur eine Alternative in Form eines Mittelweges nicht zuläßt. Es bleibt nur ein Entweder-Oder zwischen Geschichtsphilosophie à la Schelling und Hegel einerseits und sinnlosem Positivismus andererseits. – Diese Art Philosophie, bzw. »Spekulation« bringt später dann

Strauß und Baur gemeinsam den Vorwurf des Pantheismus ein, und Baur muß dazu erklären, daß er nicht Anhänger »irgend eines philosophischen Systems« sei.⁶⁷ Schon in dem oben zitierten Text von 1843 hatte Baur zur Disposition gestellt, ob man seine Spekulation Hegelianismus oder anders nennen wolle – notwendig sei nur die philosophische Spekulation überhaupt. Man muß es daher Baur abnehmen, daß es ihm nicht um Hegelianismus als ein bestimmtes philosophisches System geht – zu intensiv hatte er zuvor Schleiermacher und Schelling kennengelernt. Es

67 »Ich scheue mich nicht, hier auch Hegel zu nennen. Ich bin kein Anhänger irgend eines philosophischen Systems, weil ich wohl weiß, wie trüglich es ist, sich von Menschenautorität abhängig zu machen, aber gleichwohl habe ich die Überzeugung, daß sich auch von Hegel gar manches für die Theologie lernen läßt, und glaube, daß auch Manche von denen, welche so schnell bereit sind, über ihn abzusprechen, anders urtheilen würden, wenn sie sich entschließen könnten, seine Schriften zuvor näher kennen zu lernen. Bekannt ist, mit welcher Heftigkeit die evangelische Kirchenzeitung besonders seit dem Tode des Philosophen dessen Philosophie zum stehenden Gegenstand ihrer Angriffe macht. Scheut sie sich doch sogar nicht in ihrem Vorwort (S. 36) geradezu zu sagen: »in dem Strauß'schen Leben Jesu feiere die (Hegel'sche) Philosophie einen Triumph, ähnlich dem Satans, als er in Judas gefahren. Sie könne doch ganze Leute machen, während andere nur halbe. Darin sey sie dem Christenthum gleich, dadurch sein einziger würdiger Gegner, der zuletzt allein mit ihm auf dem Kampfplatz bleiben werde, bis der Herr ihn umbringe mit dem Geiste seines Mundes und seiner ein Ende mache, durch die Erscheinung seiner Zukunft. Wenn je eine Philosophie gewußt habe, was sie wollte, so sey es diese. Spielen sey nicht ihre Sache, es würde ihr vor dem göttlichen Gerichte erträglicher ergehen, wenn es wäre« (S. 36-40) ... Es gibt also ein immanentes Verhältnis Gottes zur Welt, das mit Unrecht als pantheistisch verschrien wird, und es ist nicht alles schlechthin pantheistisch, was als pantheistisch verschrien wird ... Aber wie? Wenn auch der von der evangelischen Kirchenzeitung verschrieene Hegel'sche Pantheismus sich auf den Begriff eines immanenten Verhältnisses zur Welt zurückführen ließe?« (Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, herausgegeben von D. E. W. Hengstenberg, Prof. der Theol. an der Universität zu Berlin. Mai 1836, in: Tübinger Zeitschr. f. Theol. 9 [1836] 179-232, S. 225 Anm. [S. 225-230]).

geht allein um das geschichtsphilosophische Denken, die Methode der Verarbeitung von Geschichte als einer Ganzheit. An Hegel konnte man das freilich am besten lernen. Bedenkt man, daß es nur darum geht, so haben Baur's Gegner ihm in der Tat Unrecht getan; das gilt auch dann, wenn die Differenzen zwischen Baur und Hegel, die Hodgson annimmt, so nicht bestehen.⁶⁸ Die Frage Baur's ist vielmehr: Wie ist – unter der Voraussetzung des Antisupranaturalismus – theologische Geschichtsbetrachtung möglich?

4. ÜBEREINSTIMMUNG UND DIFFERENZEN MIT HEGEL

Daß die Terminologie der Philosophie Hegels nicht nur äußerlich verwendet wird, zeigt beispielsweise der Satz, mit dem Baur das Kapitel III 6 seines Paulusbuches einleitet: »Das Verhältniß des Christentums zum Heidentum und Judentum kann nur als das der absoluten Religion zu den ihr vorangehenden untergeordneten Formen der Religion bestimmt werden. Es ist der Fortschritt ... zum wahrhaft geistigen, mit seinem bestimmten Inhalt erfüllten, mit sich einigen Bewußtseyn ... durch nichts getrübt Identität des Selbstbewußtseyns mit sich.«⁶⁹ Geschichte des Christentums ist die Geschichte des zu sich selbst findenden Geistes. Wenn man bedenkt, daß es sich dabei um eine Darstellung paulinischer Theologie handelt, so ist doch wohl (das Kapitel hat die Überschrift: »Das Christentum als neues Prinzip der weltgeschichtlichen Entwicklung«) die Überfremdung der

68 Vgl. P. C. Hodgson, a.a.O., S. 3f. – Sicher ironisch gemeint ist dagegen Baur's Satz aus den »Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte III (Leipzig 1867), 349: »Hatte sich die Theologie darin gefallen, von Schleiermacher die Gestalt des modernen Zeitbewußtseins anzunehmen und in ihrem neuen Gewand den Beifall des großen Publikums zu gewinnen, so war es nur die wohlverdiente Strafe für ihr Buhlen mit dem modernen Zeitgeist und der Philosophie, daß sie sich entschließen mußte, auch den weitern Gang mit Hegel zu machen, und wie zur Buße für ein begangenes Vergehen ihr Kreuz auf sich zu nehmen, und zur Schädelstätte des absoluten Geistes hinaanzusteigen.«

69 F. C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1845, S. 597.

Paulinischen Gedanken hier sehr weitgehend. Indes ist Spekulation dieser Art für F. C. Baur gerade das Signum von Freiheit (des Geistes) (gegenüber dem Buchstaben). Die Frage, ob derartige »philosophische Applikation« Wissenschaft sei oder nicht, ist demgegenüber für Baur völlig zweitrangig.

Das oben genannte Problem des Verhältnisses zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie löst Baur, indem er eine bestimmte Beziehung zwischen Gott und Geschichte annimmt. Hierin besteht zu Hegel die nächste Verwandtschaft: Durch Selbstmitteilung entfaltet sich Gott selbst historisch. Das geschieht, indem er durch »sein Gegenteil« hindurchgeht.

In F. C. Bours Äußerungen über die Gnosis wird die typisch hegelianische Ausdrucksweise zuerst greifbar.⁷⁰ Nach dem oben genannten Text von 1843 hat in diesem Prozeß der Historiker eine besondere Funktion: Er denkt die ewigen Gedanken des Weltgeistes nach. In ihm kommt der Geist, der die Geschichte lenkt, zur Stufe reflektierender Bewußtheit, wirkt nicht nur, sondern erfaßt sich selbst. So kann Baur als Historiker sich zugleich als Theologen betrachten, denn dieser Geist ist nichts anderes als Gottes Geist, an dem er teilhat. »Selbstmitteilung« Gottes ist das entscheidende Stichwort: Gott geht wirklich in die Geschichte ein, lenkt sie von innen heraus durch den Geist. So werden Einheit und Sinn der Geschichte zugleich mit dem Problem von Gottes Führung in diesem Prozeß erklärt. – Man hat zu Recht bemerkt, daß die Verknüpfung dieser Spekulation mit konkreter historischer Arbeit, die Baur im Gegensatz zu Hegel leistet, eigentlich eine Schöpfungslehre notwendig gemacht hätte, die sich freilich weder bei Hegel noch bei ihm findet.⁷¹ Bei dem eng mit dieser Spekulation

70 (Zur Gnosis:) »Es ist der merkwürdige Versuch, Natur und Geschichte, den ganzen Weltlauf mit allem, was er in sich begreift, als die Reihe der Momente, in welchen der absolute Geist sich selbst objectivirt und mit sich selbst vermittelt, aufzufassen, um so merkwürdiger, da die Gnosis in diesem Sinne in der ganzen Geschichte der philosophischen und theologischen Speculation nichts Verwandteres und Analogeres hat, als die neueste Religionsphilosophie« (Die christliche Gnosis, Tübingen 1835, 24).

71 Vgl. dazu: P. C. Hodgson, 140.

on verbundenen hegelschen Konzept der Versöhnung erfaßt F. C. Baur mit Recht, daß es sich bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem absoluten und dem endlichen, subjektiven Geist eigentlich auch um ein erkenntnistheoretisches Problem handelt, das so gelöst wird: Es geht um die Frage der Wahrheit und der Objektivität von Erkenntnis.⁷² – Des weiteren kennzeichnet insbesondere der Begriff »Aufhebung« den Einfluß hegelschen Denkens auf F. C. Baur⁷³ (angewandt auf das Problem der Einheit der Verschiedenen, auch: der Einheit von Mensch und Gott).

Anhand von zwei aufeinanderfolgenden Seiten seiner Schrift über »Versöhnung« von 1838 läßt F. C. Baur erkennen, wie sehr er geneigt ist, den biblischen Versöhnungsbegriff mit dem hegelschen zu identifizieren.⁷⁴

Die entscheidende Differenz zwischen Baur und Hegel liegt in der Christologie. Das ist von vornherein zu erwarten.

72 »Ihre objektive Wahrheit hat die Versöhnung nur darin, daß sie als ein immanenter Proceß des sich mit sich vermittelnden göttlichen Wesens selbst gedacht wird. Das endliche subjektive Bewußtseyn kann sich daher nur dadurch versöhnt wissen, daß die Versöhnung ein ewiger im Wesen Gottes selbst vollzogener Akt ist, das Endliche an sich mit dem Absoluten versöhnt ist, in der Einheit des Endlichen und Unendlichen, ohne welche das Unendliche nicht das wahrhaft Unendliche wäre. Es ist dieß der höchste metaphysische Standpunkt, auf welchen man sich stellen kann, aber auch stellen muß, wenn die Realität der Versöhnung zuletzt nicht bloß der Subjektivität des Bewußtseyns anheimfallen soll ...« (Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1838, 713) (zu Hegel).

73 »Wie das Christenthum vom Heidenthum und Judenthum sich dadurch unterscheidet, daß in ihm allein das Verhältnis des Menschen zu Gott, seiner doppelten Seite nach, zu dem Gegensatz der Sünde und Gnade wird, in dessen Vermittlung das Wesen der Erlösung besteht, so hat auch nur im Christenthum der Begriff der Versöhnung seine wahrhaft reelle Bedeutung« (S. 2). »... immer aber ist das Höchste, worin sich der Mensch versöhnt, und über das Endliche zum Absoluten erhoben weiß, nur die Einheit mit der Natur und dem allgemeinen substanziellen Seyn und Leben« (S. 3) (Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1838).

74 Vgl. dazu: P. C. Hodgson, 139.

Denn hier ist das Ärgernis der Kontingenz für das philosophische Denken am meisten gegeben. F. C. Baur insistiert auf dem historisch Einmaligen mit seinen Details und weigert sich, Form und Inhalt zu trennen.⁷⁵ Unter »Form« versteht er das historisch Gegebene. Nur der historische Jesus kann der Gottmensch gewesen sei, kein anderer (also nicht die »Menschheit« oder dergleichen). Dieses Festhalten Baur am historischen Ärgernis und an der historischen Einmaligkeit Jesu ist einerseits vom Ansatz I. Kants her zu beurteilen (vgl. dazu oben S. 18) und andererseits von der späteren Konzeption der kontrafaktischen Bedeutsamkeit des historischen Jesus in der dialektischen Theologie. Gerade im Hinblick auf die Diskussion seit K. Barth (bzw. seit M. Kähler) ist es ein Verdienst F. C. Baur, das Modell der zwei Phasen (historischer Jesus/Lehre der Kirche) nicht zugelassen zu haben. Nur so ist in der Tat die Beliebigkeit späterer Ausdeutung verhindert. – Die Frage danach, wie das konkret vorstellbar sei, beantwortet Baur freilich wieder im Rückgriff auf sein geschichtstheologisches Konzept: In Christus wurde die an sich seiende Wahrheit konkret, zum selbstbewußten Wissen. Das begründet die Legitimität und Objektivität des Glaubens.⁷⁶ Man beachte die

75 »Damit es also nicht zu dieser Absorption komme, darf im Glauben selbst kein Unterschied zwischen Inhalt und Form angenommen werden, Form und Inhalt sind unzertrennlich verbunden, die Wahrheit des Inhalts kann schlechthin in keiner andern Form existieren, als in der ursprünglichen, d.h. der äußeren historisch gegebenen, mit welcher der Glaube unmittelbar auch seinen Inhalt erhalten hat, jede Erhebung über diese Form setzt sogleich auch den Zwiespalt zwischen Form und Inhalt, es stellt sich der urbildliche Christus über den historischen, und der einmal begonnene Zwiespalt durchläuft seinen Proceß, bis endlich in der nackten Idee der reine Inhalt auch die reine Form ist« (F. C. Baur, *Die christliche Gnosis*, 1835, 720).

76 »Die Hegelsche Religionsphilosophie betrachtet Christus als Gottmenschen nur in seiner Beziehung zum Glauben, ohne sich darüber bestimmter auszusprechen, welchen objectiven Anknüpfungspunkt der Glaube in der wirklichen Erscheinung Christi zu seiner Voraussetzung hatte. Wie hätte aber der Glaube an ihn, als den Gottmenschen, entstehen können, ohne daß er auf irgend eine Weise auch objectiv das war, wofür ihn der Glaube nahm?

wichtige Rolle des Selbstbewußtseins Jesu: Sie hat bereits als Fragestellung einen eindeutigen Ursprung philosophischer Art in der Auseinandersetzung innerhalb der Hegel-Schule. – Von der »tödlichen Stelle des Systems« (Hegels) kann Baur hier deshalb sprechen, da die Äußerungen des historischen Jesus in gar keiner Weise denen der Philosophie entsprechen und mithin der historische Jesus für das System Hegels völlig belanglos wird. Vielmehr ist nach »dem System« Hegels der Gottmensch überhaupt keine an Jesus greifbare Realität (eben auch nicht in seinem Selbstbewußtsein). Das Gott-und-Menschsein Jesu ist bei Hegel eine bloße Vorstellung, die die Menschheit nur am Ende über sich selbst entwarf.⁷⁷ Baur er-

Die nothwendige Voraussetzung ist in diesem Falle, daß die an sich seyende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in Christus zuerst zur concreten Wahrheit, zum selbstbewußten Wissen wurde und von ihm als Wahrheit ausgesprochen und gelehrt wurde. Hierin besteht daher auch der eigenthümliche Vorzug Christi. Schließt sich nun aber hier unmittelbar die Frage an: wie denn Christus die Wahrheit gewußt habe? ob in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs, oder in der unwahren Form der Vorstellung? so sieht man sich allerdings bei der unlängbaren Thatsache, daß die Lehren und Aussprüche Christi in den neutestamentlichen Urkunden in einer von dem Standpunct des speculativen Wissens wesentlich verschiedenen Form vor uns liegen, genöthigt, die erstere Annahme zu verneinen, und die letztere zu bejahen, und hiermit auch die Folgerung zuzugeben, daß diese Religions-Philosophie in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stelle, nur ist auf der anderen Seite nicht einzusehen, warum auf diesem Punkte erst die verwundbarste, wahrhaft tödliche Stelle des Systems sich aufdecken soll« (F. C. Baur, *Die christliche Gnosis*, 1835, S. 717f.).

77 »Hier ist nun der Punkt, von welchem der große Riß ausgeht, welchen die Hegelsche Philosophie in das System der alten Dogmatik gebracht hat. Noch Schleiermacher hat das orthodoxe Dogma von der Person Christi wenigstens scheinbar aufrecht zu erhalten gesucht, er wollte es nur, so künstlich es auch geschah, modernisieren, und in die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen umsetzen ... Bei Hegel aber verschwindet jeder Zweifel, nach der ganzen Konsequenz des Systems kann es nicht anders sein, als daß dieser Christus als Gottmensch eine bloße Vorstellung ist, welcher es an der objectiven Realität dessen, was er dem Namen nach sein

kennt hier Analogien zwischen Hegelianismus und Gnosis, und hier wird im Sinne des oben Gesagten noch einmal der konkrete Anlaß für das Gnosis-Buch Baur's erkennbar:

»Es ist daher mit Einem Worte die/selbe Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich der Gnosis als das nothwendige Resultat ihrer speculativen Auffassung des Christenthums ergab, die in der Hegel'schen Religions-Philosophie in ihrer ganzen Weite hervortritt.«⁷⁸

Dazu ist freilich zu sagen, daß die Analogie im Punkte des Doketismus wohl zutrifft, nicht aber bezüglich der gnostischen Lehre von der Verbindung des historischen Jesus mit dem himmlischen Christus (etwa bei der Taufe etc.). Und andererseits lenkt die Gnosis den Blick weit weniger auf die »Weltgeschichte«, als Hegel es tut.

Gegen Hegel ist Jesus nach Baur »objektiv« Gottmensch. Doch er ist es nicht in der Weise, daß man die Erzählungen der Evangelien über Jesu Wunderwirken für bare Münze nehmen dürfte; diese Weise von »Objektivität« ist für Baur inakzeptabel. Hierin stimmt er D. F. Strauß zu und sieht ihn in diesem Punkt im Prinzip durch Hegels Philosophie angeregt, nicht allerdings in der Ausführung.⁷⁹ Das Problem der Gottmensch-

soll, fehlt. Man stellt es sich nur vor, daß er der Gottmensch ist ... Seine / objective an sich seiende Wahrheit hat das Christentum nur in der Idee, die durch dasselbe zum Bewußtsein der Menschheit geworden ist, nur der Process dieser Idee, wie er zum Wesen Gottes gehört, ist die an sich göttliche Geschichte ...« (F. C. Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte III, Leipzig 1867, 354*).

78 F. C. Baur, *Die christliche Gnosis*, 1835, 710f.

79 Zur Schrift von Strauß) »Man hat viel darüber gestritten, ob sie als ein Erzeugnis der Hegelschen Philosophie anzusehen sei und nur auf dem Standpunkt derselben möglich war. Sie kann darin wenigstens ihren Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie nicht verläugnen, daß eine kritische Untersuchung dieser Art nur von einem freien, wie Strauß selbst sagt, voraussetzungslosen Standpunkt aus unternommen werden konnte, von einem solchen, wie er überhaupt nur durch Philosophie zu gewinnen ist. Das kritische Geschäft selbst aber, das in der Strauß'schen Schrift vollzogen wird, hat, wie sich von selbst versteht, mit der Hegelschen Philosophie nichts zu tun. Nur in dem Resultat trifft es

heit Jesu habe Strauß von Hegel übernommen, und in negativer Hinsicht bestätige er die Thesen Hegels.⁸⁰ Steht Baur zu seinem Schüler D. F. Strauß hier positiv, so schlägt die Abneigung gegen die Christologie Hegels voll durch in seinem Urteil über Feuerbach. Die Lehre Feuerbachs von der Projektion ist für Baur nichts anderes als die Entfaltung des hegelschen Subjektivitätsprinzips.⁸¹

mit derselben zusammen, darin nämlich, daß die objective Göttlichkeit, welche die alte Dogmatik in der Person Jesu voraussetzte, auch aus historischen Gründen, eine ganz unhaltbare Vorstellung ist, weil so vieles, was man nach der gewöhnlichen Ansicht als unmittelbare historische Wahrheit nehmen zu müssen glaubt, auf mythischen Ursprung zurückzuführen ist« (F. C. Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte III, Leipzig 1867, S. 356).

80 »Strauß hat diese Seite der Hegelschen Christologie besonders hervorgehoben und ausgeführt, es liegt aber alles dies schon in dem einfachen Hegelschen Satz, daß der endliche Geist der Mensch ist, und der Mensch an sich Geist ist. Als die Hauptsache muß bei der Hegelschen Philosophie immer diess angesehen werden, wie es Hegel zu einem Moment des ganzen Processes, in welchem das Bewußtsein seinen Verlauf nimmt, gemacht hat, daß Gott als einzelner Mensch gewußt wird ...« (F. C. Baur, *ibid.*, S. 536).

81 »Ist irgend einer Theorie der Vorwurf der Einseitigkeit zu machen, so ist es diese Feuerbach'sche. Alles, was bei Hegel eine doppelte Seite hat, eine objektive und eine subjektive, hat bei Feuerbach nur die eine, die subjective, die nun bei ihm das Ganze ist. Alles in der Religion ist daher nur subjectiv, es gibt in ihr nichts Objectives. Darin steht Feuerbach ganz auf dem Standpunkt der Hegelschen Philosophie, daß er das Wesen der Religion als einen Process des Selbstbewußtseins zu begreifen sucht, aber dieser Process ist bei Hegel nur die subjective Seite des zum unendlichen Bewußtsein sich bestimmenden absoluten Geistes ... Kann man nach Hegel sagen, daß Gott alles und der Mensch nichts ist, sofern nach Hegel der Mensch die Wahrheit seines Wesens nur in Gott hat, so ist dagegen nach Feuerbach der Mensch alles und Gott nichts. Die Theologie löst sich in Anthropologie auf, aber auch alles Allgemeine und Objective in die Subjectivität des Einzelnen ... Es gilt so überhaupt nur / das Princip des Egoismus, und die Feuerbach'sche Lehre macht von der Hegelschen Philosophie, aus welcher sie selbst hervorgegangen ist, in der richtigen Consequenz des Satzes, daß der Mensch nicht über sich selbst hinausgehen könne, daß alle Wahrheit und Realität nur in dem liege, dessen er sich unmittelbar bewußt ist, den Übergang zu den communistischen und anderen practischen Tendenzen, deren

Andererseits wird Hegels Entwurf auch in Schutz genommen: Man kann von ihm nicht erwarten, gelöst zu haben, was auch die Dogmenentwicklung nicht zu erklären vermochte.⁸²

5. ABSCHLIESSENDE WÜRDIGUNG

Baur ist entscheidend durch Kant, Schelling und Hegel beeinflusst. Der Ansatz Schellings war die Basis für seine Hegelrezeption. Seit der Beeinflussung durch Schelling und von seiner ersten Publikation an praktiziert Baur das, was ich »philosophische Applikation« nennen möchte: Die Verarbeitung des historischen Materials geschieht nach Maßgabe philosophischer Prämissen und mit philosophischer Begrifflichkeit. Gewiß – Baur wendet sich gegen den Vorwurf der Vermengung mit Philosophie und erklärt, er sei kein Anhänger Hegels. Das trifft zu, da er »das System« nicht nur nicht übernimmt, sondern auch heftig kritisiert. Er ist andererseits auch so wenig Systematiker, daß die Punkte, in denen er von Hegel abweicht, zum Teil wenigstens systematisch nicht gedeckt sind (Bedeutung der konkreten Geschichte). Die Hauptdifferenzen zu Hegel bleiben dessen christologischer Dokerismus und Baus abweichende Einstellung und Verfahrensweise gegenüber historischer Positivität. Man wird nicht fehlgehen, wenn man Baus Einstellung zur Verbindung von Exegese (Historie) und Philosophie in ei-

Princip der subjectivste, alles Allgemeine und Objective läugnende Egoismus ist ...« (F. C. Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Geschichte der christlichen Kirche V, Tübingen 1862, S. 393 f.).

82 »Auch die Hegelsche Philosophie hat keine Kategorie für den Gottmenschen als Individuum, keinen Beweis für den Satz der kirchlichen Lehre, daß das absolute Wesen Gottes mit einem einzelnen Individuum auf eine für alle anderen Individuen ausschließende Weise zur concreten Einheit des Wesens zusammengehen kann. Warum soll also dieser Philosophie zum besondern Vorwurf gemacht werden, daß sie ein Problem nicht löst, das in allen bisher gemachten Versuchen weder die kirchliche noch die speculative Theologie zu lösen vermochte ...« (Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1843, III 962f.).

ner grundsätzlichen Rezeption der Philosophie Kants erblickt, auch wenn dann die inhaltliche Füllung von Schelling und Hegel stammt. Für diese grundsätzliche Rezeption Kants spricht eine eindrucksvolle Stelle aus Baur's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte:

»Nur der roheste Empirismus kann meinen, daß man den Dingen sich schlechthin hingeben, die Objekte der geschichtlichen Betrachtung nur gerade so nehmen könne, wie sie vor uns liegen. Seitdem es auch eine Kritik des Erkennens, eine kritische Erkenntnistheorie gibt (eine solche gibt es bekanntlich in jedem Falle, wenigstens seit Kant), muß auch jeder, der nicht ohne alle philosophische Bildung zur Geschichte herankommt, wissen, daß man zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und wie sie uns erscheinen, zu unterscheiden hat, und daß sie zu Erscheinungen für uns eben dadurch werden, daß wir nur durch das Medium unseres Bewußtseins zu ihnen gelangen können. Hierin liegt der große Unterschied zwischen der rein empirischen und der kritischen Betrachtungsweise.«⁸³

Baur hat diesen grundsätzlich kritischen und reflektierten Zugang zur Methode gemacht, indem er das, was die Geschichte davon befreite, »ewig todt und stumm« zu bleiben, als Sinnfindung bewußt und konsequent von außerhalb her bezog. Gedanken aus Schelling und Hegel sind es, die bei ihm materialiter das Bewußtsein füllen, die Perspektive ausmachen, aus der heraus er Geschichte beurteilt.

Gewiß – der Schematismus, den Baur anwendet, kann auf die Nerven gehen und ist oft nicht wenig gewaltsam.⁸⁴ Dennoch gilt der Satz H. Liebings: »Hätte die Theologie früher und besser auf ihn gehört, dann wäre es ihr nicht so leicht gefallen, die historische Kritik zu einer formalen Technik zu domestizieren. Es ist wohl zu verstehen, daß ihr der Schrecken

83 F. C. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, I 1847, IX f.

84 Vgl. dazu G. Fraedrich (1909) S. 125 (über den dialekt. Schematismus in den gnostischen Systemen) »Aber für niemanden ist mit diesen Gründen Baur's Dreiteilung der gnostischen Systeme als zutreffend erwiesen, sondern nur, daß er infolge seiner Neigung zu Zahlenschematismus vom dreiteiligen Hegelschen Begriffsschematismus sich hat betören lassen.«

des Hegelianismus in den Gliedern steckte; aber Harmlosigkeit ist keine Alternative dazu.«⁸⁵

Die grundsätzliche Frage ist indes, ob der Ausweg aus der Harmlosigkeit in einer philosophischen Applikation bestehen kann, wie sie dann analog auch R. Bultmann praktizierte. Bei F. C. Baur hat sie den Sinn, Kirchengeschichtsschreibung als theologisches Fach zu retten und dieses vor aller Augen sichtbar zu machen. Die entscheidende Frage ist, ob das nötig war und ist und ob Applikation, wenn sie denn vollzogen wird, eben eine philosophische sein sollte.

Spätestens seit Hegel ist jeder neutestamentlichen Hermeneutik die Frage zu stellen, ob und wie Verstehen einer Konzeption des »Ganzen« der Universalgeschichte bedürfe. Und man kann, wie es *H. G. Gadamer* (Wahrheit und Methode, 41975, bes. S. 231 ff) getan hat, die Philosophiegeschichte seitdem unter dieser Fragestellung begreifen. Auch das hermeneutische Konzept *W. Pannenberg*s gehört in diese Problematik hinein. F. C. Baur hat die Frage zum Grundkonzept seines Ansatzes werden lassen. Bedarf neutestamentliche Exegese eines derartigen, wie auch immer gefaßten, universalgeschichtlichen Horizontes? Ist darin der feste hermeneutische Bezugsrahmen gegeben? Oder ist nicht vielmehr gerade für protestantische Theologie der Verzicht auf solchen festen Rahmen und damit eine konsequente und ehrliche Hinwendung zum Historismus möglich und nötig?

Oder anders gefragt: Ist zur Überwindung des Positivismus wirklich ein universaler Entwurf möglich und nötig? Ist das Problem der Vereinzelung nur mit dem Konzept einer *horizontalen* universalgeschichtlichen Gesamtheit zu lösen? Oder löst man die Vereinzelung nicht eher und ehrlicher *vertikal*, in der Erfassung und Durchdringung der Tiefe der Situation? Dann wird für die Frage der Wahrheit (auch beim Verstehen von Texten, das dann eher das Wagnis zu produktivem Mißverstehen einschließt) weniger die Einheit einer Kultur, sondern mehr das konkrete (Über-)lebenkönnen wichtig.

85 *H. Liebing*, a.a.O., 317.