

Johannes Zachhuber

Zwischen Idealismus und Historismus

**Theologie als Wissenschaft in der Tübinger
Schule und in der Ritschlschule**



ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

ZWISCHEN IDEALISMUS UND HISTORISMUS

ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Begründet von

Helmar Junghans, Kurt Nowak und Günther Wartenberg

Herausgegeben von

Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle
und Volker Leppin

Band 46

Johannes Zachhuber

ZWISCHEN IDEALISMUS UND HISTORISMUS

THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT IN DER TÜBINGER SCHULE
UND IN DER RITSCHLSCHULE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Johannes Zachhuber, D. Phil., Jahrgang 1967, studierte Evangelische Theologie in Rostock, Berlin und Oxford. Nach Lehrtätigkeit an der Humboldt Universität Berlin ist er derzeit Fellow am Trinity College und Professor für Historische und Systematische Theologie an der Universität Oxford. Seine Forschung konzentriert sich auf die Theologie der Kirchenväter sowie die deutsche Theologie im 19. Jahrhundert.

Meinen Eltern

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7984

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Johannes Zachhuber, Oxford
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04156-5
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Ort und Aufgabe der Theologie an der Universität sind immer wieder fraglich. Ganz gleich wie man zu ihr steht: die Theologie ist kein Fach wie jedes andere. Die Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft ist deshalb weder theologische Nabelschau noch ein nur wissenschaftstheoretisches Problem. Vielmehr gehört diese Untersuchung zu den der Theologie selbst bleibend aufgegeben Herausforderungen. Dass jede solche Diskussion unter ganz bestimmten historischen, kulturellen, politischen und wissenschaftsorganisatorischen Vorgaben erfolgt, versteht sich von selbst. Im 19. Jahrhundert waren das die Krise des traditionellen Bündnisses von Thron und Altar, der Aufstieg der Naturwissenschaften und die radikale Transformation des religiösen Selbstverständnisses. Heute hat sich die Entkirchlichung der westlichen Gesellschaften in einer Weise zuge-spitzt, wie sie im 19. Jahrhundert kaum zu ahnen war. Gleichzeitig überlagert die Wahrnehmung religiöser Pluralisierung inzwischen oft die der sogenannten Säkularisierung, was sich konkret an den Plänen einiger deutscher Bundesländer zur Gründung islamischer theologischer Fakultäten zeigt.

Die historischen Konstellationen also wechseln. Hinter ihnen jedoch steht die bleibende systematisch-theologische Frage nach der angemessenen Reflexionsform des christlichen Glaubens. Zu ihrer Beantwortung will das vorliegende Buch durch eine umfassende theologiehistorische Untersuchung einen Beitrag leisten. Die Wahl des 19. Jahrhunderts ist dabei nicht zufällig. Obgleich es nunmehr das »vorletzte« Jahrhundert ist und ein simpler Rückgang zu den seiner Zeit diskutierten und vertretenen Positionen sich daher von selbst verbietet, markiert es doch durch seinen epochalen Umschwung den Ausgangspunkt vieler Entwicklungen, die bis heute anhalten, und deren Verständnis daher von bleibender und paradigmatischer Bedeutung ist – nicht nur für die Theologie, aber eben doch auch für sie.

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis von Forschungen, die von mir zunächst an der Humboldt-Universität zu Berlin und danach an der Universität Oxford durchgeführt wurden. Sie hat daher vielfältige Anregungen erfahren, und ich bin mehr Menschen zu Dank verpflichtet als hier aufgeführt werden können. An erster Stelle muss Richard Schröder stehen, der das Habilitationsprojekt annahm und betreute, dessen intellektuelle und persönliche Unterstützung jedoch weit über den Rahmen der Arbeit hinausreicht. Während der engen Zusammenarbeit mit ihm in den Jahren 1998 bis 2005 nahm das Projekt Gestalt an. Gesprächspartner und Ratgeber während der Berliner Jahre waren jedoch auch viele andere: Christof Gestrich, Cilliers Breytenbach, Wilhelm Gräß, Christoph Marksches,

Dorothea Wendebourg; Michael Weichenhan, Karsten Laudien, Reinhard Flogaus, Ingolf Hübner, Martin Vetter, Christine Gerber, Christina-Maria Bammel (geb. Franke) und insbesondere meine Freunde Till Hüttenberger und Nils Ole Oermann. In Oxford hatte ich das Privileg, Teil einer interdisziplinären Gruppe von Kolleginnen und Kollegen mit verwandten Forschungsinteressen zu sein. Von ihnen seien hier zumindest George Pattison, Joel Rasmussen, Sondra Hausner und Simon Podmore genannt.

Die Arbeit wurde im Jahr 2011 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Habilitationsleistung im Fach systematische Theologie angenommen. Das wäre ohne den Einsatz von Notger Slenczka nicht möglich gewesen. Jan Rohls verfasste das externe Gutachten. Im Jahr 2013 veröffentlichte Oxford University Press zunächst eine stark überarbeitete englischsprachige Version der Arbeit unter dem Titel *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*. Dem folgt nun die deutsche Veröffentlichung der nur wenig veränderten Habilitationsarbeit. Ich bin der Evangelischen Verlagsanstalt, insbesondere Annette Weidhas und Jan-Christian Buchwitz, zu Dank verpflichtet für die unkomplizierte und freundliche Betreuung der Veröffentlichung. Ohne Jonathan Zachhuber hätte ich die Druckvorlage nicht erstellen können.

Widmen möchte ich das Buch meinen Eltern, Gerhard und Waltraut Zachhuber. Ihrer lebenslangen Unterstützung verdanke ich mehr als sich in Worten ausdrücken lässt. Sie haben mir beispielhaft die Bedeutung theologischen Denkens und Fragens für die Arbeit der Kirche und den persönlichen Glauben vorgelebt. Ohne diesen Einfluss wäre kein Wort in diesem Buch geschrieben worden.

Oxford, August 2015

Johannes Zachhuber

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
1 Einleitung	9
TEIL I: FERDINAND CHRISTIAN BAUR UND DIE TÜBINGER SCHULE 23	
2 Baur's doppeltes Programm von wissenschaftlicher Theologie in der <i>Christlichen Gnosis</i>	25
3 Der Ursprung der doppelten Programmatik	51
3.1 Das Tübinger Osterprogramm von 1827	51
3.2 <i>Symbolik und Mythologie</i>	63
3.3 Schellings Geschichtsphilosophie	66
4 Die radikale Durchführung des neorationalistischen Programms durch David Friedrich Strauß	73
4.1 Wissenschaftlichkeit als Voraussetzungslosigkeit	77
4.2 Ein theologischer Hegelianer?	81
4.3 Geschichte, Religion und Mythos	88
5 Eduard Zellers Beitrag zur Diskussion um das Wesen der Religion	99
5.1 »Wissenschaftliche Theologie«	101
5.2 Strauß und Feuerbach	105
5.3 <i>Über das Wesen der Religion</i>	114
6 Tübinger Abgesang: Adolf Hilgenfelds Positionsbestimmung wissenschaftlicher Theologie im Jahr 1858	131
TEIL II: ALBRECHT RITSCHL UND DIE RITSCHLSCHULE 141	
7 Albrecht Ritschls Selbstverständnis als wissenschaftlicher Theologe	145

7.1	Die Neufassung des idealistischen Programms	145
7.2	Die Debatte mit Zeller	155
7.3	<i>Die Entstehung der altkatholischen Kirche</i>	174
8	Philosophische Einsichten und Einflüsse	189
8.1	Die Unterscheidung von Natur und Geist	190
	(a) Natur und Geist als ontologische Kategorien	190
	(b) Natur und Geist als Erkenntnisprinzipien	195
	(c) Ethik als Theorie geistigen Lebens	205
	(d) Natur und Geist in Ritschls Religionsphilosophie	207
8.2	Der philosophiehistorische Kontext	217
	(a) Ritschl über das Verhältnis von Philosophie und Theologie	220
	(b) Ritschl und der Spätidealismus	225
9	Theologische Konkretionen: Ritschls Reich-Gottes-Lehre	243
9.1	Hintergründe und Entwicklungen	245
9.2	Reich Gottes als Zentralbegriff einer biblischen Theologie	257
9.3	Ritschls teleologische Gotteslehre	270
10	Das zweite Scheitern des idealistischen Programms	285
10.1	Spannungen und Brüche in Ritschls System	288
	(a) Besonderheit vs. Fortschritt	288
	(b) ›Innere‹ vs. ›äußere‹ Teleologie	292
	(c) ›Natürliche‹ vs. ›positive‹ Religion	295
10.2	Der Zerfall der ritschlschen Synthese	303
	(a) Religion oder Offenbarung	304
	(b) Historie oder Wahrheit	314
10.3	Schluss	323
	Literaturverzeichnis	335
	1. Primärtexte	335
	2. Weitere zitierte Literatur	340
	Register	357

1. EINLEITUNG

Ob die Theologie Wissenschaft sei und, wenn ja, in welchem Sinne, ist einerseits ein altes Problem. Dessen Geschichte ist nicht Thema dieser Untersuchung, es ist jedoch wichtig, daran zu erinnern, dass das Verhältnis der Theologie zu anderen Wissenschaften *seit jeher* auch innerhalb der Theologie selbst umstritten gewesen ist. So hielt es Thomas von Aquin einer langen Erörterung für bedürftig, ob es sich bei der Theologie um *scientia* handelt¹ – nicht ohne Grund, bedenkt man, dass die zu seiner Zeit dominante augustinische Auffassung Theologie als Weisheit (*sapientia*) von der Wissenschaft ausdrücklich abgegrenzt hatte² und dass die für Thomas auf philosophischer Seite autoritative aristotelische Wissenschaftsauffassung sich nach Ansicht zahlreicher Zeitgenossen ebenso wenig für eine solche Kennzeichnung anbot.³ Die Lösung des Aquinaten – Theologie als spekulative Wissenschaft mit sapientalen Elementen – fand denn auch keinesfalls einhellige Zustimmung, sondern die Frage blieb während des gesamten Mittelalters kontrovers.⁴

Die »wissenschaftstheoretische« Einordnung der Theologie verstand sich also zu keiner Zeit einfach von selbst. Schon deshalb wäre es falsch, die neuere Diskussion über diese Frage einzig unter dem Vorzeichen theologischer Apologetik in der Moderne zu betrachten. Vielmehr berührt ihre Klärung theologisches Selbstverständnis direkt und unmittelbar, und die Diskussion darüber ist deshalb eine eminent theologische Angelegenheit. Gleichwohl steht außer Frage, dass es hier andererseits und gleichzeitig um eine spezifisch und exemplarisch neuzeitliche Debatte geht, die unter Bedingungen geführt wird, die der Theologie durch die dramatischen Umformungsprozesse der Moderne weitgehend von außen vorgegeben sind. Auf die Formulierung des Wissenschaftsbegriffs, mit dem in den vergangenen 200 Jahren operiert wurde, hatte die Theologie wenig oder keinen Einfluss; vielmehr hing ihr akademisches und gesellschaftliches Prestige maßgeblich davon ab, wieweit es ihr gelang, sich diesem Begriff anzupassen. Gegen diese Sachlage ist zwar Einspruch erhoben worden – besonders energisch von Karl Barth,⁵ aber im Rückblick ist schwer zu bestreiten, dass Heinrich Scholz in dieser Auseinanderset-

1 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 2. Vgl. KÖPF, ULRICH: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974, 146 f.

2 Augustin, *de Trinitate* XIV 1,3.

3 Dies war zumindest die Ansicht von Theologen wie Alexander von Hales und Wilhelm von Au-xerre; vgl. PANNENBERG, WOLFHART: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M. 1973, 227; 230.

4 Vgl. insgesamt: KÖPF, *Wissenschaftstheorie* (wie Anm. 1).

5 BARTH, KARL: *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932–67, I/1, 5–9.

zung die besseren Argumente hatte.⁶ In einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit, die nicht mehr selbstverständlich die normative Geltung des christlichen Wahrheitsanspruchs voraussetzt, kommt die Theologie nicht umhin, sich auf den in dieser Gemeinschaft grundsätzlich anerkannten Wissenschaftsbegriff jedenfalls zu beziehen – auch wenn sich im Einzelnen leicht zeigen lässt, dass dieser Wissenschaftsbegriff selbst keinesfalls selbstevident, unproblematisch oder auch nur konsensuell ist.

Insofern ist das Unbehagen Barths durchaus verständlich, zumal es *mutatis mutandis* von vielen nichttheologischen Geisteswissenschaftlern seit den 1830er Jahren geteilt wurde. Denn der Wissenschaftsbegriff, der seit dem oft beschworenen Zusammenbruch des deutschen Idealismus mehr faktisch vorausgesetzt als theoretisch begründet wurde, ist am Ideal der experimentellen Naturwissenschaften in einer Weise ausgerichtet, die es nicht nur der Theologie, sondern auch Philosophie und Geschichtswissenschaft oft schwergemacht hat, ihm zu entsprechen und gleichzeitig zu im Sinn der Eigenlogik ihres jeweiligen Faches überzeugenden Ergebnissen zu kommen.

Der vorliegenden Arbeit geht es nicht darum, gleichsam als historischer Schiedsrichter über Recht und Grenzen dieser Entwicklung zu befinden. In ihrem Zentrum steht vielmehr eine bestimmte, einflussreiche Antwort auf die Herausforderung der Theologie durch die moderne Wissenschaft. Diese Auffassung von Theologie zieht sich, so wird zu zeigen sein, mit allerdings nicht unerheblichen Modifikationen von den 1820er Jahren bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durch; sie bestimmt im Prinzip die Arbeitsweise und das Arbeitsethos der beiden zentralen evangelisch-theologischen Schulen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, der Tübinger Schule und der Ritschlschule. Die Grundlage dieser speziellen Form von emphatisch »wissenschaftlicher Theologie« besteht in einer Verbindung theologischer, philosophischer und historischer Ideen, die eine intensive systematische sowohl als auch exegetisch-historische theologische Arbeit ermöglichte. Zweifellos haben diese beiden Schulen keinen exklusiven Anspruch auf das Epitheton einer wissenschaftlichen Theologie während dieser Epoche. Sofern ihnen jedoch eine besondere Bedeutung in dieser Hinsicht zuerkannt wurde und oft noch wird, dürfte dies durch ihre Fähigkeit bedingt sein, für jeweils einige Jahrzehnte sowohl die Einbindung der Theologie in ihr wissenschaftliches Umfeld als auch die innertheologische Integration historischer und systematischer Fächer überzeugend vertreten zu haben. Anders gesagt hatte der Anspruch »wissenschaftlich« zu sein für diese Theologen eine doppelte Funktion: Nach außen wurde die Theologie als eine auf der Höhe der Zeit stehende, nach anerkannten Methoden arbeitende und auf ein einheitliches Ziel ausgerichtete Disziplin präsentiert; nach innen begründete er die Einheit der zunehmend auseinanderdriftenden theologischen Fächer.

6 SCHOLZ, HEINRICH: Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? In: Ders.: Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen, München 1971, 221–264; MOLENDIJK, ARIE L.: Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz, Amsterdam 1991, 129–167.

Die Darstellung dieser Entwicklung setzt mit Ferdinand Christian Baur ein und endet bei Ernst Troeltschs Auseinandersetzung mit den Ritschlianern der ersten Generation. Die Frage nach dem Anfangs- und Endpunkt einer solchen Geschichte wird unvermeidlich strittig sein, und es gibt selbstverständlich keine letzte Rechtfertigung für eine solche Entscheidung. Zweifellos ist Baur's Arbeit von zeitlich vorangehenden Entwicklungen maßgeblich beeinflusst – von der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus und ihren Vorläufern bei Lessing, Herder und Kant, der Theologie Schleiermachers sowie der seit dem späten 18. Jahrhundert sich entwickelnden historisch-kritischen Forschung. Aber so sehr es richtig ist, dass seine eigene Leistung nicht ohne diese Vorläufer hätte vollbracht werden können, so sehr ist doch auch deutlich, dass in entscheidender Hinsicht – und zwar gerade was das hier gewählte Thema betrifft – Baur wissenschaftliches Neuland betrat; letztlich macht dies seine Bedeutung und die der Tübinger Schule aus.

Ähnliches lässt sich von der Begrenzung nach hinten sagen. Die Impulse Ritschls wirken weit ins 20. Jahrhundert hinein weiter; daran ist nicht zu zweifeln. Es wird sich jedoch zeigen – das ist Teil der Absicht meiner Darstellung, dass in entscheidender Sicht schon die erste Generation seiner Schüler den Impuls *seiner* historische und systematische Theologie verbindenden Einheitskonzeption nicht mehr weiterverfolgt hat, was gerade aus deren Konfrontation mit Troeltsch besonders deutlich wird. Überhaupt bewirken der Aufstieg der religionsgeschichtlichen Schule und das exponentielle Anwachsen einer nichttheologischen, empirischen Religionswissenschaft um die Jahrhundertwende eine tiefgreifende Umwandlung der theologischen Landschaft seit etwa 1900, auf die einzugehen den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt hätte. Es ist eine These dieser Arbeit, dass Ritschl auch nach seiner Trennung von den Tübingern Baur in entscheidender Hinsicht verpflichtet blieb, und auch aus diesem Grund lag es nahe, den chronologischen Rahmen im Wesentlichen auf die Schaffenszeit dieser beiden Protagonisten zu begrenzen. Die Frage nach der Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft ist eng verbunden, wenn auch nicht einfach identisch, mit derjenigen nach ihrem Platz in der Universität. Um nochmals auf Thomas zurückzukommen – es ist sicherlich kein Zufall, dass sein »wissenschaftstheoretisches« Interesse im Rahmen von Universitätstheologie entsteht, eines für die Theologie jener Zeit noch recht neuen sozialen Kontexts.⁷ Auch im 19. und 20. Jahrhundert ist die Universität der normale, wenn auch freilich keinesfalls der einzige soziale Kontext der Theologie.⁸ Auf die Relevanz der dadurch bedingten organisatorischen und soziologischen Aspekte für den Wissenschaftscharakter der Theologie ist in letzter Zeit nachdrücklich und zu Recht hingewiesen worden.⁹ Diese Zusammenhänge sind in der Tat von

7 KÖPF, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 1).

8 WISCHMEYER, JOHANNES: *Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870*, Berlin/New York 2008, 2.

9 HOWARD, THOMAS ALBERT: *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006; WISCHMEYER, *Theologiae Facultas* (wie Anm. 8).

großer Bedeutung und bedürfen dringend weiterer Forschung. Gleichwohl wird auf sie in dieser Arbeit nur am Rande eingegangen.

Es kann nicht Aufgabe dieser Einleitung sein, die in der Arbeit selbst entwickelten und begründeten Thesen schon vorab im Schnelldurchgang vorzustellen. Stattdessen soll im Folgenden der oben bereits erwähnte, sachliche und historische Hintergrund der mit Baur einsetzenden theologischen Entwicklung knapp und insofern nolens volens unvollständig skizziert werden – das komplexe Dreiecksverhältnis von Geschichte, Philosophie und Theologie und seine Neuaustarierung an der Wende zum 19. Jahrhundert unter dem Einfluss der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, der Theologie Schleiermachers und der aufstrebenden historisch-kritischen Forschung.

* * *

Wenn Lessing 1777 davon schrieb, zufällige Geschichtswahrheiten könnten kein Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten sein,¹⁰ stellte er damit keinesfalls eine neuartige Behauptung auf. Im Gegenteil: die Gegenüberstellung von empirisch-historischer Kontingenz und einer zeitlos gültigen Vernunft hatte zu den Grundannahmen rationalistischer Philosophie seit dem 17. Jahrhundert gehört. Es war Aufgabe der Philosophie, die letztlich im göttlichen Geist vorgeformten ewigen Wahrheiten zu erkennen. Programmatisch hatte Leibniz in seiner Auseinandersetzung mit Locke formuliert:

L'existence réelle des Estres qui ne sont point nécessaires, est un point de fait ou d'Histoire, mais la connoissance des possibilités et des nécessités (car nécessaire est dont l'opposé n'est point possible) fait les sciences démonstratives.¹¹

In demselben Geist werden schulmäßig bei dem Wolffianer Friedrich Christian Baumeister historische und philosophische Erkenntnis unterschieden: »Cognitio historica est cognitio factorum; cognitio philosophica [...] est cognitio caussarum«.¹²

Die Dichotomie von historischem und spekulativem Wahrheitsanspruch hat Lessing also nicht erfunden. Wenn ihm in dieser Hinsicht Originalität zukommt, dann

10 LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM: Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777). In: KARL LACHMANN und FRANZ MUNCKER (Hrsg.): G. E. Lessing's Gesammelte Werke, Bd. 13, Leipzig 1897, 1–8, hier 5.

11 LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Nouveaux Essais sur l'Intendement Humain. In: CARL IMMANUEL GERHARDT (Hrsg.): Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. 5, Berlin 1882, 280 (III, 5, § 2.3).

12 BAUMEISTER, FRIEDRICH CHRISTIAN: Institutiones metaphysicae. Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, Wittenberg und Zerbst 1738 (ND Hildesheim: Olms 1988), I (§§ 1; 2).

viel eher für den von ihm propagierten Weg einer geschichtsphilosophischen Vermittlung zwischen diesen konkurrierenden Ansprüchen. Auch wenn es vorab primär sein Widerspruch gegen das orthodox-lutherische Etablisement seiner Zeit war, der Aufsehen erregte, Schule machten Lessings theologische Schriften, allen voran die *Erziehung des Menschengeschlechts*, sofern er in ihnen (wie kurze Zeit später auch Herder¹³ und Kant¹⁴) die Möglichkeit einer geschichtsphilosophischen und zugleich geschichtstheologischen Alternative jenseits von Supranaturalismus und Rationalismus zumindest andeutete.¹⁵ Die Dualität von historischer und spekulativer Wahrheit wurde so überbrückt, indem jene in eine Großerzählung integriert wurde, deren Zweck die historische Emergenz spekulativer Einsichten war. Gleichzeitig wurde die philosophische Wahrheit historisiert, sofern ihre Erkenntnis in direkte Abhängigkeit von einem geschichtlichen Prozess gebracht wurde, der seinerseits seine Teleologie dadurch erhielt, dass er ein solches Wissen zunehmend ermöglichte.

Dieser Idee fehlt bei Lessing noch eine Zutat, um sie zu einem auf fast bedenklich elegante Weise in sich schlüssigen philosophischen System zu machen. Lessings geschichtsphilosophische Konstruktion sollte die Vollkommenheit der aufgeklärten Vernunft und ihrer ethischen Form von Religiosität mit ihrem Herkommen aus jüdisch-christlichen Wurzeln vermitteln. Sie diene insofern einzig dazu, geschichtliche Differenz durch die Inanspruchnahme einer evolutionären Dynamik zu deuten. Dagegen stand die Gültigkeit des postulierten Ziels für den Autor auch unabhängig von der Erkenntnis des zu ihm hinführenden Prozesses fest. Gegen diese These ließ sich einwenden, dass die so entworfene Teleologie auf letztlich willkürliche Weise die Überzeugung von der Vollkommenheit der eigenen Position als Telos der beanspruchten historischen Entwicklung behauptete. Dieser Einwand wurde jedoch wenn nicht unmöglich gemacht, dann zumindest deutlich erschwert, sobald das geschichtliche Denken selbst zum Fluchtpunkt der Vernunftteleologie wurde. In einer solcherart modifizierten Geschichtsphilosophie konnten historische Einsichten unmittelbar in eine Beglaubigung der eigenen Position umgemünzt werden, sofern sich nun argumentieren ließ, dass der Sinn der geschichtlichen Teleologie präzise in der Erkenntnis ihrer selbst lag.

In diesem Sinn heißt es in Schellings *System des transzendentalen Idealismus*, »die Geschichte als Ganze [sei] eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten«. ¹⁶ In einem ähnlichen Sinn bemüht Hegel in der *Phäno-*

13 Vgl. IRMSCHER, HANS D.: Aspekte der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders. In: MARION HEINZ (Hrsg.): Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus, Amsterdam u. a. 1997, 5–47.

14 Vgl. FACKENHEIM, EMIL L.: Kant's Concept of History. In: Ders.: The God Within. Kant, Schelling, and Historicity, Toronto 1996, 34–49.

15 Vgl. YASUKATA, TOSHIMASA: Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment, Oxford 2002, 89–116.

16 SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: System des transzendentalen Idealismus (1800). In: KARL FRIEDRICH AUGUST SCHELLING (Hrsg.): Sämtliche Werke, Bd. 1/3, Stuttgart/Augsburg 1858, 603.

menologie des Geistes den eminent historischen Charakter des Weltgeistes für die Begründung einer Synthese von historischer und philosophischer Einsicht:

Wie die Substanz des Individuums, weil der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte, so kann zwar das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dies vollbracht, der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbeviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist.¹⁷

Wiederum ist die eigentümlich verschränkte Sicht auf philosophisches und historisches Wissen bemerkenswert: Einerseits steht philosophische Erkenntnis unter dem Imperativ der *historischen* Vernunft, denn nur indem sie selbst die »ungeheure Arbeit der Weltgeschichte« sich aneignet, vermag sie den geschichtlich existierenden Weltgeist zu begreifen. Andererseits jedoch bestätigt die faktische Emergenz jener Art von Wissen die teleologische Deutung des eigenen Augenblicks und damit zumindest indirekt die Gültigkeit des eigenen philosophischen Wahrheitsanspruchs. In dieser idealistischen Perspektive fielen historisches und spekulatives Wissen tatsächlich in eins, und die genaue Gegentese zu ihrer rationalistischen Entgegensetzung erreicht war so erreicht.

In der Entwicklung von Lessing zum Idealismus waren theologische Motive eng mit den im engeren Sinne philosophischen verbunden, und das dürfte kein Zufall sein, sofern eine teleologische Sinnggebung der Geschichte ein theologisches Unternehmen ist, das zumindest bis zu Augustin und Eusebius von Cäsarea zurückgeht. Karl Löwith hat im 20. Jahrhundert das nahe Verwandtschaftsverhältnis zwischen jener theologischen Tradition (Orosius, Augustin, Joachim von Fiore) und der modernen Geschichtsphilosophie im Detail aufgezeigt.¹⁸ Während allerdings Löwith meinte, mit diesem Nachweis der Geschichtsphilosophie ihre Legitimitätsgrundlage zu entziehen, führte der historische Zusammenhang beider zunächst zu der aktiven Beteiligung der Theologie an der geschichtsphilosophischen Diskussion um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Aus geschichtsphilosophischer Sicht lag es nahe, die Dominanz einer historisch orientierten Religion im eigenen Kulturkreis argumentativ zu Gunsten der Teleologie ihrer eigenen Position zu verwerten. Demnach präfigurierten Entstehung und Ausbreitung des Christentums die Emergenz eines (säkular) historischen Denkens, das deshalb seinen historischen Ort

17 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe), EVA MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL (Hrsg.), Frankfurt/M. 1970, Bd. 3, 33 f.

18 LÖWITH, KARL: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953 (engl. 1949).

nicht zufällig im Wirkungsbereich dieser Religion hatte. In diesem Sinn schreibt Schelling 1803 in den *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums*:

Dies ist die große historische Richtung des Christentums: dies ist der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins sein muß. Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht von der Geschichte.¹⁹

Die »höhere christliche Ansicht von der Geschichte« wird also ausdrücklich in Anspruch genommen, um die eigene, idealistische Geschichtsphilosophie zu rechtfertigen. Gleichzeitig jedoch enthält Schellings einflussreiche Formulierung die methodische Forderung an die Theologie zu einer vollkommenen Historisierung dieses Faches. Im Bereich des Christentums muss die »Wissenschaft der Religion« mit der Geschichte nicht nur »völlig unzertrennlich«, sie muss mit ihr »völlig eins« sein. Christliche Theologie hat also nicht nur einen historischen Teil, sie ist streng genommen ihre eigene Geschichte. Eine solche Idealform von historischer Theologie ist allerdings auch nur auf dem Boden des Christentums möglich – ebenso wie offenbar die von Schelling vertretene Philosophie, die zu einer solchen Einsicht gelangt.

Die einflussreichste theologische Rezeption dieser Ideen findet sich bei Friedrich Schleiermacher. Dass dieser in seinem Verständnis von Religion und Geschichte durch Schelling angeregt ist, gilt seit den Arbeiten von Hermann Süsskind als erwiesen.²⁰ Allerdings hat Süsskind (wie vor ihm bereits Hermann Mulert²¹) ebenso darauf hingewiesen, dass Schleiermachers Akzeptanz dieser Ideen an entscheidendem Punkt begrenzt war. Ohne Einschränkungen zwar stellte sich Schleiermacher in seiner Kritik der natürlichen Religion der Aufklärung schon in den *Reden* auf die Seite der Romantiker und Idealisten. Nicht die Natur, die Geschichte gibt den eigentlichen Stoff für die Betrachtung und Erkenntnis der Religion ab:

Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr [...].²²

Dementsprechend weist er in der fünften Rede in schroffer Weise das aufgeklärte Ideal einer Vernunftreligion ab zu Gunsten der historischen »positiven« Religionen.²³ Deren vergleichendes Studium, so deutet er zumindest an, führe letztlich

19 SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803). In: KARL FRIEDRICH AUGUST SCHELLING (Hrsg.): *Sämtliche Werke*, Bd. 1/5, Stuttgart/Augsburg 1857, 291.

20 SÜSKIND, HERMANN: *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909 (ND Aalen: Scientia 1983).

21 MULERT, HERMANN: *Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie*, Gießen 1907.

22 SCHLEIERMACHER, DANIEL FRIEDRICH ERNST: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). In: HANS-JOACHIM BIRKNER (Hrsg.): *KGA*, Bd. 1/2, Berlin/New York 1984, 185–326 (Pagination im Text nach der Originalausgabe), hier 100.

23 A. a. O., 238. 242.

zur Erkenntnis, dass das Christentum die »Religion der Religionen« ist.²⁴ Und auch die berühmte Formel des Wesens des Christentums in der Glaubenslehre ist religionsgeschichtlich kontextualisiert, wird also gewonnen durch einen Vergleich des Christentums mit anderen »Arten und Stufen« von Religion.²⁵ Dennoch bleibt Schleiermachers genaue Haltung zu einem solchen Unternehmen in der Schwebe, und wie sich im Laufe dieser Arbeit immer wieder zeigen wird, ist es diese Tatsache, die immer aufs Neue Anlass zu Diskussion und Kritik bot. Denn die idealistischen Vorgaben bei Schelling und Hegel schienen doch dazu einzuladen, dem Christentum eine kategoriale Sonderstellung in der Welt der Religionen durch geschichtsphilosophische Reflexion zu vindizieren. Schleiermacher jedoch kommt einer solchen Auffassung zwar gelegentlich nahe (so in der Rede vom Christentum als der »Religion der Religionen«), schließt sich ihr jedoch nie voll und eindeutig an. Nur »in merkwürdig unvollständiger Weise« erfüllt sein Argumentationsgang im einleitenden Teil der Glaubenslehre deshalb für Süskind seinen Zweck, »die Überlegenheit des Christentums über alle anderen« Religionen zu erweisen.²⁶ In der Tat führt Schleiermacher den Religionsvergleich *nicht* bis zur These von der Absolutheit des Christentums fort und verzichtet ebenso darauf, das Ergebnis eines solchen Vergleichs zur Grundlage seiner Darstellung der Dogmatik zu machen. Süskind geht, ebenso wie sein Lehrer Troeltsch und vor ihm Baur und Ritschl, davon aus, dass dies prinzipiell Schleiermachers *Absicht* war oder dass zumindest die erkennbare Tendenz in diese Richtung Schleiermachers epochale Bedeutung für die Theologie ausmacht.²⁷ Ist dies jedoch der Fall? Immerhin weist Schleiermacher ein solches Unterfangen ausdrücklich zurück. Die »Wahrheit der Notwendigkeit des Christentums«, so schreibt er in der Glaubenslehre, werde nicht so sehr bewiesen als vielmehr für den individuellen Christen vorausgesetzt.²⁸ Im Rückblick erscheint dies als die nicht unplausible Einsicht, dass die Theologie mit der Aufgabe überfordert ist, religiöse Grundlagen zu stabilisieren; Schleiermachers Leser von Baur bis Troeltsch dagegen fanden hier gedankliche Inkonsistenz wenn nicht gar ein supranaturalistisches Residuum und in jedem Fall den Imperativ für

24 SCHLEIERMACHER, Reden (wie Anm. 22), 310.

25 Ders.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Auflage (1830/31), ROLF SCHÄFER (Hrsg.), KGA, Bd. 1/13 (2 Teilbände), Berlin/New York 2003, v. a. 60–64 (§ 7).

26 SÜSKIND, HERMANN: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie, Tübingen 1911, 4.

27 In diesem Sinn gebraucht Troeltsch das oft zitierte Wort von dem »große[n] Programm aller wissenschaftlichen Theologie«: TROELTSCH, ERNST: Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft. In: ZWTh, NF 16 [51] (1908/09), 97–135 = ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1912, 193–226 (Pagination im Text nach dem Wiederabdruck), hier 225; vgl. ZACHHUBER, JOHANNES: Theologie auf historisch-religionsphilosophischer Grundlage. Ernst Troeltschs Schleiermacherinterpretation in historischem Kontext. In: ANDREAS ARNDT und WILHELM GRÄB ULRICH BARTH (Hrsg.): Christentum–Staat–Kultur. Akten der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006, Berlin/New York 2008, 193–208.

28 SCHLEIERMACHER, Glaubenslehre (wie Anm. 25), Bd. I, 17 (§ II.5).

die eigene Arbeit, das von Schleiermacher nur ansatzweise praktizierte Verfahren umfassend durchzuführen.

Die Bedeutung dieser Entwicklung für die Theologie hatte allerdings noch einen weiteren Aspekt. Schon seit Mitte des 18. Jahrhunderts hatte die Historisierung des Denkens Theologen die Möglichkeit einer Wiederentdeckung der geschichtlichen Tiefendimension des Christentums geboten. Institutionell hatte sich die Kirchengeschichte während dieser Zeit gewandelt – zunehmend erschien ihre traditionelle Eingliederung in die Polemik, im Sinne der Behandlung beispielhafter christlicher Positionen *im Anschluss an und zur Illustration* dogmatischer Lehrentscheidungen, als überholt gegenüber der Notwendigkeit einer genuin historischen Kontextualisierung jener Entscheidungen.²⁹ Diese Aufgabe hatte zunächst eine gegenüber der Tradition kritische Funktion. So schrieb Gottlieb Jakob Planck 1794 in seiner *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*:

Es ist endlich noch nicht so lange her, dass man auch noch unter uns und in unserer Kirche bey Bestimmung mehrerer dogmatischer Wahrheiten auf die Aussprüche der alten Kirchenväter, und noch mehr auf die Entscheidungen der alten und besonders der allgemeinen Concilien sehr große und sehr ängstliche Rücksicht nahm, dass man sich mächtig scheute, von einer Vorstellung abzuweichen, welche diese als christliche Wahrheit gestempelt, und noch mehr scheute, nur einer Idee zu nahe zu kommen, auf welche sie ein unchristliches Anathema gesetzt haben. Wenn jetzt diese Zeit bey uns vorüber ist, wenn uns jetzt ein freyerer Geist bey unseren dogmatischen Untersuchungen leitet, wenn man es jetzt laut unter uns sagen darf, dass keine dogmatische Idee schon deswegen wahr ist, dass sie der alte Athanass und die Nicäische Synode für wahr erklärte, und noch weniger schon deswegen falsch ist, weil der heilige Augustin und einige afrikanische Concilien eine Ketzerey darin sahen – wem haben wir es allein zu verdanken als der Kirchengeschichte, die uns allein aufdeckte, und allein aufdecken konnte, was den guten Kirchenvätern nur allzu oft ihre Aussprüche, und den Concilien ihre Entscheidungen eingab.³⁰

Historische Arbeit ist demnach unerlässlich, weil die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Überlieferung nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Die Tatsache, dass Kirchenväter sich so oder so ausgesprochen hatten, reichte als Beweis für die Richtigkeit der Position nicht mehr zu. Vielmehr sollten sich gerade die vermeintlichen traditionellen Autoritäten vor dem Richtstuhl der kritischen Forschung verantworten.

29 Für das Folgende vgl. BERGJAN, SILKE-PETRA: Die Beschäftigung mit der Alten Kirche an deutschen Universitäten in den Umbrüchen der Aufklärung. In: CHRISTOPH MARKSCHIES und JOHANNES VAN OORT (Hrsg.): Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart, Leuven 2002, 31–61.

30 PLANCK, GOTTLIEB JAKOB: *Einleitung in die theologische [sic] Wissenschaften*, 2 Bde., Leipzig 1794/95, Bd. I, 108 f.

Jedoch waren die Skepsis gegenüber der eigenen Tradition und der daraus resultierende kritische Zuschnitt der neuen historischen Theologie nur ihre eine Seite. Unmittelbar im Anschluss an seine Begründung der kritischen Funktion der Kirchengeschichte, weist Planck auf ihre hermeneutische Notwendigkeit hin:

Wenn man aber auch nicht einmahl auf die Beurtheilung des Werths, der inneren Richtigkeit, oder der äußeren Glaubensverbindlichkeit bey den Lehrsätzen der systematischen Theologie Rücksicht nehmen will, so ist ja oft schon zu ihrem bloßen Verständniß Geschichte unentbehrlich. Der wahre Sinn von mehreren bestimmt sich ja allein aus den Veranlassungen, bey welchen sie zuerst erfunden, als Glaubenswahrheiten aufgestellt, und in das System eingereiht wurden. Nur daraus kann man bey manchen erkennen, was man eigentlich damit wollte.³¹

Historisches Studium in der Theologie hat also eine zweifache Abzweckung – in kritischer Absicht prüft es die Gültigkeit traditioneller Annahmen; in hermeneutischer Absicht bildet es überhaupt erst die Grundlage für deren Verständnis. Die erste dieser beiden Aufgaben lieferte spektakuläre und nicht selten kontroverse Ergebnisse, sachliche Priorität jedoch kam letzterer zu, da erst auf ihrer Basis sachgemäße Kritik überhaupt möglich war. Angesichts dessen war es unvermeidlich, dass zugleich mit dem Aufschwung des kritischen und hermeneutischen Interesses in der historischen Theologie sich das Bedürfnis nach systematisch-ordnenden Prinzipien in ihrer Darstellung artikulierte. Diese sollte mehr sein als eine Sammlung von Kuriositäten und Materialien, vielmehr deren Zusammenhänge, Gründe und Entwicklungstendenzen aufzeigen.³² Ein solches Interesse innerhalb der Theologie hat seine genaue Parallele in den zeitgleichen Forderungen der nicht-theologischen Aufklärungshistoriker. So schreibt Johann Christoph Gatterer 1767 in seinem programmatischen Traktat *Vom historischen Plan und der sich darauf gründenden Zusammenfügung der Erzählungen*:

Wenn der Geschichtsschreiber die mühsame Sammlung des historischen Stoffs zu einem Werke vollendet, und aus diesem Chaos das Merkwürdige ausgelesen wird, [...] dann ist es Zeit an den Plan zu denken, nach welchem alle große und kleine Stücke, woraus das Gebäude aufgeföhret werden soll, am schicklichsten in Ordnung gebracht werden können, so dass man, nach der Vollendung des Werks, ohne Mühe begreifen kann, worum ein Stück der Materialien eben hier, und nicht an einen anderen Ort gesetzt worden ist. Dies ist die erste Arbeit des Geschichtsschreibers nach der Sammlung und Ausmusterung des Stoffs, man mag sie nun die Stellung, oder die Anordnung oder auch die Anlage der Erzählung heißen.³³

31 PLANCK, Einleitung (wie Anm. 30), Bd. 1, 109.

32 BERGMAN, Beschäftigung (wie Anm. 29), 31 f.

33 GATTERER, JOHANN CHRISTOPH: *Vom historischen Plan und der sich darauf gründenden Zusammenfügung der Erzählungen*. In: Allgemeine historische Bibliothek, Göttingen 1 (1767), 15–89, hier 22 f. = BLANKE, HORST WALTER und DIRK FLEISCHER (Hrsg.): *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie*, 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, Bd. 2, 625.

Mit dieser »pragmatischen« Intention der Aufklärungshistoriographie ist allerdings der theoretische Anspruch, der sich bei Schelling gezeigt hatte, noch nicht erreicht. Denn die Forderung nach systematischer Kohärenz ist hier zunächst ein methodischer Anspruch an den Wissenschaftler und »dessen Verpflichtung auf Regeln der Darstellung, die den Zusammenhang der dargestellten Begebenheiten diskursiv einsichtig machen«, wie Jörn Rösen es ausgedrückt hat.³⁴ Demgegenüber sieht Rösen einen weiteren Schritt im »Historismus«, also der verwissenschaftlichten Historiographie des 19. Jahrhunderts, erreicht:

Der Historismus [sah] diesen Zusammenhang »objektiv« in den Begebenheiten selber, als ihre innere, verbindende zeitliche Kette. Die narrative Kohärenz wurde von der Darstellungspraxis des Historikers weg verlagert in die Bewegung der Geschichte selber.³⁵

Eben diese Transformation schreibt Rösen dem Einfluss der idealistischen Geschichtsphilosophie zu:

Inhaltlich tritt an die Stelle von Erörterungen über die historische »Methode« (im Sinne des Regelsystems, nach dem historiographische Texte komponiert werden) eine historische Ideenlehre. [...] Mit dieser Ideenlehre wird eine neue narrative Kohärenz des historischen Denkens gewonnen.³⁶

Dabei kommt Schelling in dieser Entwicklung offenbar besondere Bedeutung zu. Denn die im *System des transzendentalen Idealismus* entwickelte und in den *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums* wiederum vertretene Sicht auf die Geschichte hielt bewusst die Waage zwischen der »pragmatischen« Geschichtsschreibung der Aufklärung und der rein spekulativen Sicht, die nicht zuletzt Hegels System charakterisieren sollte. Aus Sicht der Historiker sprach ebenso viel gegen diese wie gegen jene. So klagt Friedrich Creuzer 1803 über die Geschichtsphilosophie, »nach welcher der Geist, statt sich in religiöser Betrachtung über die Natur zu erheben, aus stolzer Willkür sich eine Natur erschuf«.³⁷ Dabei hatte er wohl zu diesem Zeitpunkt primär Kant und Fichte im Blick, aber Hegel wird später, in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* davon sprechen, die Kirche tue »Recht daran, wenn sie solche [historisch-kritische] Untersuchungen nicht annehmen kann«.³⁸ Die Bibel zu behandeln wie profane Schriftsteller sei, so der Berliner Philosoph im Jahre 1827, nur dann sinnvoll, wenn man ein »rein historisches« Interesse habe.³⁹ Er selbst sagt programmatisch:

34 RÖSEN, JÖRN: Von der Aufklärung zum Historismus – eine strukturge-netische These. In: Ders.: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaf-tskultur, Frankfurt/M. 1993, 29–94, hier 56.

35 A. a. O.

36 A. a. O.

37 CREUZER, FRIEDRICH: Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung, Leipzig/Darmstadt²1845, 201.

38 HEGEL, Werke (wie Anm. 17), Bd. 17, 307 f.

39 Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3 Bde., WERNER JAESCHKE (Hrsg.), Hamburg 1983–85, Bd. 3, 253.

Indem wir diese Religion [sc. das Christentum] betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Äußerlichen anfängt, sondern wir gehen vom *Begriff* aus.⁴⁰

Die hier erreichte Integration historischen und spekulativen Wissens ging zweifellos auf Kosten der empirischen historischen Arbeit und bezahlte ihre beeindruckende philosophische Prägnanz mit einem Relevanzverlust für die historisch-kritische Forschung. Demgegenüber waren es, worauf Arnaldo Momigliano hingewiesen hat, die philosophischen Ideen Schellings im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800, die auf maßgeblich Vertreter der »ersten Phase des Historismus« bestimmenden Einfluss hatten:

The determining influence of Schelling's philosophy on this movement is proved by its relevance to Schleiermacher, Humboldt and Boeckh. Furthermore, because of the dependence of Ranke, Gervinus, Boeckh and Groysen on Humboldt, much of the historical research of the nineteenth century appears to be founded on those presuppositions.⁴¹

Es ist hier nicht der Ort, auf die kontroverse Diskussion um die Genese des Historismus einzugehen.⁴² Bezogen auf die Theologie jedoch scheint klar, dass der von Rösen konstatierten Verschiebung von pragmatischer Historiographie zum Historismus unter dem (wie Momigliano gezeigt hat) Einfluss von Schelling präzise die Differenz zwischen der bei Planck formulierten aufgeklärten Sicht auf die Kirchengeschichte und derjenigen entspricht, die Ferdinand Christian Baur seiner Theologie seit den 1820er Jahren zu Grunde legte.⁴³ Wie bei ihm der Impuls der historischen Kritik mit dem Einfluss idealistischer Philosophie und der Theologie Schleiermachers zu einer eindrucksvollen und prägnanten, gleichwohl spannungsreichen und in sich widersprüchlichen Denkform verschmolzen wurde, wird in den folgenden Kapiteln zu zeigen sein.

40 HEGEL, Werke (wie Anm. 17), Bd. 17, 202.

41 MOMIGLIANO, ARNALDO: Friedrich Creuzer and Greek Historiography. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), 152–163, hier 161 f.

42 Vgl. dazu kritisch: IGGERS, GEORG G.: Historismus im Meinungsstreit. In: OTTO GERHARD OEXLE und JÖRN RÜSEN (Hrsg.): *Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*, Köln 1996, 7–27; FULDA, DANIEL: *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung (1760–1860)*, Berlin/New York 1996, 10–18.

43 Zu Schellings Einfluss auf die historische Theologie des 19. Jahrhunderts vgl. jetzt die Beiträge in: DANZ, CHRISTIAN (Hrsg.): *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 2013.

TEIL I:
FERDINAND CHRISTIAN BAUR UND DIE
TÜBINGER SCHULE

Keine andere Gruppe von Theologen hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Anspruch wissenschaftlicher Theologie mit so viel Nachdruck erhoben wie die Tübinger Schule. Das Recht dazu ist ihr von ihren Gegnern nicht zugestanden worden; wenn es aber im Rückblick nicht ohne Berechtigung erscheint, dann hängt dieser Eindruck zweifellos damit zusammen, dass es diesen Theologen anscheinend gelang, innovative historisch-exegetische Arbeit innerhalb eines theologisch und philosophisch klar bestimmten Rahmens zu betreiben. Ernst Troeltsch hat davon gesprochen, dass die Grundtendenz der Theologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts durch ein Auseinanderdriften ihrer historischen Fächer einerseits und der systematisch-praktischen andererseits geprägt war,⁴⁴ und im Grundsatz ist dieser These zweifellos zuzustimmen. Gleichzeitig bestätigte die Konsolidierung der Theologischen Fakultäten seit der Gründung der Berliner Universität die zumindest institutionelle Einheit konfessioneller Theologien.⁴⁵ Diese konnte allerdings unterschiedlich verstanden werden: Schleiermachers berühmtester Versuch verzichtete bekanntlich darauf, die Einheit der Theologie deduktiv aus einer Wissenschaftssystematik abzuleiten; stattdessen wollte er sie durch den praktischen Zweck der Theologie als einer »positiven Wissenschaft« konstituiert sehen.⁴⁶ Demgegenüber hat das Wissenschaftlichkeitspathos der Tübinger einen deutlich anderen Sinn. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, besteht dessen Anspruch darin, die Einheit von historischer und systematischer Dimension der Theologie durch eine spekulative Interpretation der Geschichte zu erreichen, die diese als Versöhnung von Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, Objektivität und Subjektivität erweist. Vorbild dieser Denkfigur sind Schellings Ideen in seinem *System des transzendentalen Idealismus*, die generell für den entstehenden Historismus von grundlegender Bedeutung waren.

Allerdings wird die genauere Analyse der einschlägigen Arbeiten von Ferdinand Christian Baur und seinen Schülern dieses eindrückliche Bild auch wiederum stören. Es wird sich zeigen, dass neben der »idealistischen« Vision einer Einheit von historischer und systematischer Reflexion in der Theologie ein damit unverträgliches Programm die faktische wissenschaftliche Arbeit der Tübinger bestimmte. Dieses »neorationalistische« Programm, das bei Baur angelegt ist und bei seinen Schülern bestimmend wird, beruhte auf der Dualität von Faktizität und Interpretation, von Historizität und Normativität und forderte deshalb pointiert eine »voraussetzungslose« historische Arbeit, der eine (geschichtsfreie) religionsphilosophische Interpretation erst in einem unabhängigen zweiten Schritt hinzugefügt wurde. Als Wesen der Tübinger wissenschaftlichen Theologie erweist sich so eine unausgeglichene Spannung zwischen theologischer Einheitsvision und faktischer Trennung von historischer und systematischer Arbeit.

44 TROELTSCH, Rückblick (wie Anm. 27), 198 f.

45 Vgl. HOWARD, *Theology* (wie Anm. 9).

46 SCHLEIERMACHER, DANIEL FRIEDRICH ERNST: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830). In: DIRK SCHMID (Hrsg.): KGA, Bd. 1/6, Berlin/New York 1998, 317–446, hier bes. 325,2–326,9; 328,6–13 (Einleitung, §§ 1; 5).

2. BAURS DOPPELTES PROGRAMM VON WISSENSCHAFTLICHER THEOLOGIE IN DER CHRISTLICHEN GNOSIS

Ferdinand Christian Baur ist nach wie vor ein weitgehend verkannter und in seiner Bedeutung für die Theologie des 19. Jahrhunderts kaum erschöpfend gewürdigter Theologe.⁴⁷ Es ist zugestanden, dass ein solcher Satz als rhetorischer Appetitanreger (*captatio benevolentiae*) konventionell ist. Gleichwohl ist er in diesem Fall unvermeidlich. Denn es geht im Folgenden nicht zuletzt darum, Baur zentrale Bedeutung für die Entwicklung akademischer Theologie im 19. Jahrhundert zu erweisen und gleichzeitig zu begründen, warum diese Bedeutung in der Regel nicht erkannt wird. Beides hängt, so wird argumentiert, mit dem besonderen Charakter seiner Theologie zusammen, die in exemplarischer Weise historische und systematische Arbeit verbindet. Das bedeutet konkret nicht weniger als dass Baur historische Arbeit eminent systematisch ist und gleichzeitig seine systematische Arbeit im Modus historischer Aussagen entwickelt wird. In einer Zeit, in der – insbesondere in Deutschland – die Geschichtswissenschaft zunehmend zur Leitwissenschaft wurde,⁴⁸ musste einem solchen Versuch beispielgebende Bedeutung zukommen. Für die öffentliche Wahrnehmung der Theologie wie auch für das Gefüge ihrer akademischen Organisation bestimmte der historische Charakter theologischer Arbeit und dessen Qualität zunehmend das Bild. Im Zusammenhang damit rückte freilich das ohnehin notorische Problem, wie historische und theologische Einsichten zur Deckung gebracht werden können, unvermeidlich in

47 Maßgeblich sind immer noch ältere Arbeiten, nicht zuletzt die gründliche Darstellung in FRAEDRICH, GUSTAV: Ferdinand Christian Baur der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller und Charakter, Gotha 1909; daneben: GEIGER, WOLFGANG: Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baur, München 1964; HODGSON, PETER C.: The Formation of Historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur, New York 1966; HARRIS, HORTON: The Tübingen School, Oxford 1975; MORGAN, ROBERT: Ferdinand Christian Baur. In: NINIAN SMART (Hrsg.): Nineteenth Century Religious Thought in the West, Bd. 1, Cambridge 1985, 261–289. Für Baur's Verständnis von Geschichtstheologie sind instruktiv: WOLF, ERNST: Einführung. In: Ders.: Baur, Ferdinand Christian, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, vii–xxv; SCHOLDER, KLAUS: Ferdinand Christian Baur als Historiker. In: EvTh 21 (1961), 435–458. Für Baur's Entwicklung und die verschiedenen Einflüsse darauf vgl.: LIEBING, HEINZ: Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre. In: ZThK 54 (1957), 225–243; HESTER, CHARLES: Gedanken zu Ferdinand Christian Baur's Entwicklung als Historiker anhand zweier unbekannter Briefe. In: ZKG 84 (1973), 249–269.

48 Wieweit und in welchem Sinn das in der Tat der Fall war, ist allerdings unter Historikern heiß umstritten, wie die neuerliche Diskussion um den so genannten Historismus vor einigen Jahren gezeigt hat. Vgl. IGGERS, Historismus (wie Anm. 42).

den Mittelpunkt des Interesses. Hier stehen Lessings kategorische Worte über die Kontingenz von Geschichtswahrheiten und deren Unterschiedenheit von notwendigen Vernunftwahrheiten,⁴⁹ die ja zu ihrer Zeit keineswegs kontrovers waren,⁵⁰ gewissermaßen als ein Motto über der theologischen Arbeit des 19. Jahrhunderts insgesamt. Baur (freilich in sich zwiespältiger) Versuch einer Antwort auf Lessings Dilemma bestand nicht so sehr in einem Verfahren zur Verbindung historischer und systematischer Ergebnisse als vielmehr in einer Konstruktion von Theologie, die von vornherein deren innerer Einheit ausging. Ein solcher Versuch, die Dichotomie von historischen und systematischen Einsichten von innen heraus auf radikale Weise zu überwinden, musste zwangsläufig methodische Konsequenzen haben, und diese bestanden eben in der erwähnten Verschränkung in der Präsentation historischer und systematischer Arbeitsergebnisse.

Gleichzeitig macht jedoch dieser besondere und auf seine Weise beispielhafte Charakter von Baur's theologischer Arbeitsweise es schwer, seinen Beitrag heute angemessen zu würdigen. Von einzelnen Ausnahmen abgesehen ist die wissenschaftliche Entwicklung seit der Zeit Baur's unaufhörlich in Richtung der Trennung von systematischer und historischer Arbeit verlaufen. Blickt man einmal nicht auf hermeneutische Sonntagsreden, sondern auf das Tagesgeschäft von theologischen und nichttheologischen Historikern im weitesten Sinn des Wortes, dann unterliegt es keinem Zweifel, dass solcher Arbeit die Annahme von historischer Faktizität *de facto* immer zu Grunde liegt. Die Vorstellung, dass bei historischer Arbeit bestimmte philosophische Prämissen *notwendiger Weise* eine Rolle spielen, ist verpönt. Notwendiger Weise: denn natürlich ist den reflektierenden Historikern bewusst, dass ihre Arbeit *faktisch* nie ohne den Einfluss »vorwissenschaftlicher« Annahmen vollzogen wird – und *dazu* gehören *volens volens* philosophische oder religiöse Überzeugungen. Es ist jedoch ein entscheidender Unterschied, ob man einen solchen Einfluss als ein notwendiges Übel in Kauf nimmt oder ob man, wie Baur das tat, darin eine wissenschaftliche Tugend sieht. Eine solche Sicht ist dem Mainstream historischer Forschung außerhalb und innerhalb der Theologie heute fremd, und deshalb lässt sich zu Baur's Arbeiten oft nicht viel mehr sagen, als dass sie bei aller Gelehrtheit durch einen zu intensiven Trunk aus dem Brunnen des Idealismus inspiriert wurden.

Aber nicht nur Baur's Anerkennung als Historiker, sondern ebenso die als Theologe und Religionsphilosoph ist durch seine spezifische Arbeitsweise erschwert. Zwar ist es richtig, dass systematisches Denken in Theologie (und Philosophie) auch heute nicht selten im historischen Modus betrieben wird. Jedoch entsteht hier das Problem der Reichweite historischer Wahrnehmung. Der Bereich, der bei solcher Reflexion in den Blick kommt, ist praktisch beschränkt auf die so genannte Geistesgeschichte und auch in ihr wesentlich auf solche Entwicklungen, die

49 LESSING, Beweis (wie Anm. 10), 5: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.«

50 Neuartig waren vielmehr Lessings Überlegungen diese Dichotomie geschichtsphilosophisch zu überwinden. Vgl. SCHOLTZ, GUNTER: Art. Geschichte II–VI. In: HWP 3 (1974), 345–398, hier 357.

unmittelbar mit der eigenen Position in Verbindung stehen. Konkret bedeutet das, dass es weder eine Bereitschaft gibt noch eigentlich eine Kompetenz, sich auf eine Argumentation einzulassen, in der systematische Einsichten unmittelbar aus ›strenger‹ historischer, also quellenkritischer Arbeit entwickelt werden. Der Systematiker sucht, bewusst oder unbewusst, nach ›systematischen Texten‹ bei Baur. Es sieht aber so aus, dass die systematischen Texte keine anderen sind als Baur's historische Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums, der Gnosis oder der Geschichte des Versöhnungsdogmas. Es wird im Folgenden versucht zu zeigen, warum es präzise das Wesen der baur'schen Theologie ausmacht, dass das nicht anders sein kann; im Moment geht es einzig darum, dass eine solche Arbeitsweise die Rezeption Baur's und selbst die Rekonstruktion seiner Theologie nicht unerheblich erschwert.

Das ist auch deshalb wichtig, weil sich hier ein erhebliches methodisches Problem für die vorliegende Untersuchung stellt. Es wird sich zeigen, dass ein Eingehen bis zu einem gewissen Punkt auf Baur's historische Fragen und Thesen für ein Verständnis seiner Theologie unerlässlich ist und deshalb hier auch vollzogen wird. Gleichwohl bringt es der faktische Stand gegenwärtiger Forschung mit sich, dass die Betonung auf ›bis zu einem gewissen Punkt‹ liegen muss. Es lässt sich nicht vermeiden, im Folgenden immer wieder auf die Grenzen hinzuweisen, die bei einem solchen Versuch zwangsläufig begegnen. Baur argumentiert als Historiker auf der Grundlage von Quellen und einem Forschungsstand, die zu kennen heute Aufgabe eines wissenschaftshistorischen Spezialisten wäre. Die Frage der Angemessenheit seiner Hypothesen in diesem Kontext (und wie gesagt, diese sind nie *nur* aber eben immer *auch* historischer Art), die in der zeitgenössischen Literatur kontrovers diskutiert wird, lässt sich im Rahmen dieser Arbeit daher oftmals nicht letztgültig abschätzen. Insofern kann auch die vorliegende Studie nicht umhin, der faktisch existierenden Trennung der Disziplinen Tribut zu zollen, und den – mit Blick auf Baur anachronistischen – Hinweis immer wieder anzuführen, dass es sich letztlich um eine systematische, nicht eine historische Arbeit handelt.

* * *

[Baur hat] sein Werk über die Gnosis (1835) selbst durch keines der nachfolgenden erreicht, und auch die Geschichte der ältesten Kirche bleibt hinter ihm zurück. Wer Baur als Kirchenhistoriker würdigen will, muss ihn nach der Darstellung des Gnosticismus und im Vergleich mit der gleichzeitigen Bearbeitung der Kirchengeschichte beurtheilen. Aber auch für die philosophischen Grundlagen seiner Geschichtsbetrachtung und für die Gesichtspunkte, nach denen er die ihm eigenthümliche Anschauung vom Urchristenthum entwickelt hat, bietet jenes Werk den Schlüssel.⁵¹

51 RITSCHL, ALBRECHT: Über geschichtliche Methode in der Geschichte des Urchristenthums. In: JdTh 6 (1861), 429–459 = BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Ausgewählte Werke, Bd. 5, 1963, 467–499 (Pagination im Text nach der Originalausgabe), hier 433.

Diese 1861 geschriebenen Worte Albrecht Ritschls verraten, obgleich im polemischen Kontext geschrieben, das beachtliche hermeneutische Gespür des Ex-Tübingers. Die folgende Darstellung, der es darum geht, in den Blick zu bekommen, was Baur historische, philosophische und theologische Arbeit miteinander verbindet, nimmt sie als Fingerzeig. Selbst Ritschls Autorität kann freilich nicht davon dispensieren, auch Baur frühere und spätere Schriften in eine solche Untersuchung einzubeziehen, jedoch kann ein solches Einsetzen auf dem Apex von Baur wissenschaftlicher Arbeit dazu helfen, in seinen früheren Arbeiten die dorthin führenden Ansätze auszumachen und die späteren als Weiterarbeit an ungelösten Problemen zu begreifen. Baur 1835 erschienene Schrift trägt den vollen Titel *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Der Untertitel macht deutlich, dass es Baur in diesem Buch um erheblich mehr geht, als um die historische Rekonstruktion einer frühchristlichen Häresie. Historisch dargestellt werden soll vielmehr die christliche Religionsphilosophie, deren Anfang wohl mit jenem bekannten Phänomen des zweiten Jahrhunderts benannt ist, die sich jedoch von dort aus weiter erstreckt und in Baur Gegenwart, bei Schelling, Schleiermacher und vor allem Hegel eine weitere dem Paradigma entsprechende Ausbildung und in gewisser Weise seine Vollendung erreicht.⁵² Weil nun Baur seine systematisch-religionsphilosophischen Grundgedanken nie außerhalb historischer Untersuchung darlegte, bot sich ihm dies Thema mehr als irgendein anderes dafür an, seine Auffassung davon zum Ausdruck zu bringen, was christliche Religionsphilosophie ist, warum es sie gibt und wie sie betrieben werden sollte.

Dabei ist zunächst einmal die im Titel vorgenommene Identifikation von Religionsphilosophie und Gnosis bemerkenswert. Baur rechtfertigt diese Gleichsetzung in der Einleitung zu seiner Schrift zunächst unter methodischem Aspekt:

Eine Geschichte der Religions-Philosophie, an welcher es bisher noch immer gefehlt hat, ist nach meiner Ansicht nicht möglich, ohne daß man auf die Erscheinungen zurückgeht, die die alte Gnosis auf ihrem so fruchtbaren Boden erzeugt hat: hat man sich aber einmal dieses Standpuncts in seinem ganzen Umfange bemächtigt, und mit dem Begriff der Gnosis auch den Begriff der Religions-Philosophie gewonnen, so eröffnet sich von diesem Standpuncte aus sogleich auch der Blick auf eine zusammenhängende Reihe gleichartiger Erscheinungen, in welchen derselbe Begriff durch den innern Zusammenhang seiner Entwicklungs-Momente sich fortbewegt.⁵³

Bedenkt man, dass Baur unmittelbar zuvor darauf verwiesen hatte, seinem Verständnis der Gnosis sei die »neueste Religions-Philosophie« (d. h. die hegelsche) »von wesentlichem Nutzen gewesen«, ⁵⁴ so wird klar, dass Baur sich hier in einem

52 S. u. S. 41

53 BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, viii.

54 A. a. O.

gewissen methodischen Zirkel bewegt: auf der einen Seite soll eine historische Untersuchung der alten Gnosis die Klärung des Begriffs der christlichen Religionsphilosophie befördern, andererseits braucht man aber diesen Begriff auch schon, um das Wesen der Gnosis richtig zu erfassen.

Aber möglicherweise ist ein solcher Zirkel hier unvermeidlich und sachgemäß. Worum es Baur geht, ist doch dies: eine Darstellung eines einzelnen historischen Phänomens, wie es die altkirchliche Gnosis darstellt, ist unvollkommen ohne ihre Einordnung in einen umfassenderen Begriff, der jenem Phänomen erst sein richtiges Verständnis sichert. Wir verstehen also z. B. die Gnosis nur dann richtig, wenn wir begreifen, dass sie ein exemplarischer Fall von Religionsphilosophie ist. Dabei kann hier dahingestellt bleiben, ob nun gerade diese Explikation überzeugt; entscheidend ist das Prinzip: Das Teil wird vom Ganzen her verstanden, gleichzeitig aber braucht die Rekonstruktion des Ganzen das Verständnis seiner Teile. So kommen wir, nach Baur's Logik, zum Verständnis der Religionsphilosophie in ihrem umfassenden Sinn nicht ohne Rekurs auf ihre historischen Manifestationen, wie eben die der Alten Kirche. Anders gesagt ist der Zirkel, in dem Baur sich hier bewegt, kein anderer als der berühmte »hermeneutische Zirkel«, von dem gesagt worden ist, es käme weniger darauf an ihn zu vermeiden als vielmehr, »auf rechte Weise in ihn hineinzukommen«.⁵⁵

In diesem Zusammenhang ist dann freilich zu beachten, in welchem Sinn an der oben angeführten Stelle von »Entwicklung« gesprochen wird. Die Terminologie, in der Baur sich ausdrückt, deutet auf den Einfluss der hegelschen Philosophie: Der Begriff wird durch den inneren Zusammenhang seiner Entwicklungsmomente fortbewegt. Dieser Eindruck wird durch den bereits angeführten, ausdrücklichen Hinweis Baur's auf Hegel an derselben Stelle bestätigt. Die Begegnung mit der »neuesten, so bedeutungsvollen Erscheinung«⁵⁶ der Religionsphilosophie sei für sein Gesamtverständnis von Gnosis von entscheidender Bedeutung gewesen; erst durch sie habe sich dessen »natürlicher Ruhepunkt« ergeben. Aber offensichtlich nicht nur das. Die Art, wie Baur die ihm vorliegende Aufgabe darstellt, verweist auf einen Einfluss Hegels auf die Methode der Untersuchung selbst. Wir stoßen also hier auf den berühmten Hegelianismus Baur's im Sinne einer Applikation der dialektischen Methode auf die historische Arbeit. Adäquat erfasst man ein Phänomen wie die Gnosis nur dann, wenn man die einzelnen zu rekonstruierenden Ereignisse und Tatsachen als Momente eines sich selbst bewegenden (und in diesem Sinn, wie Baur an derselben Stelle sagt: »lebendigen«) Begriffs auffasst.

Gleichzeitig jedoch zeigt sich schon an dieser einen Stelle, dass bei einer solchen Charakterisierung eine gewisse Vorsicht geboten ist. Zwar steht außer Zweifel, dass Baur hier hegelsche Terminologie gebraucht und selbst ausdrücklich deren Einfluss auf sein Denken einräumt, jedoch darf ebenso wenig ignoriert werden, dass Baur, sicher nicht zufällig oder unbedacht, von »einer Reihe gleichartiger

55 HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen⁸ 1957, 153 (§ 32).

56 BAUR, *Gnosis* (wie Anm. 53), vii.

Erscheinungen« spricht, die durch die Gleichsetzung von Gnosis und Religionsphilosophie in den Blick kommt. »Gleichartig« sind aber die Erscheinungen im Kontext der hegelschen Dialektik nun gerade nicht. Baur's Formulierung kann zu mindest so gedeutet werden, dass trotz des terminologischen Anklangs an das dialektische Begriffsschema seine Auffassung von der Geschichte der Religionsphilosophie hier von eher typologischer Art ist, dass also der »lebendige Begriff«, mit dem er arbeitet auf eine Einheit in Vielheit abzielt, die so in ihrer Ganzheit in den Blick kommt. Dazu passt, dass Baur am Ende der Einleitung zur eigentlichen Schrift davon spricht, dass

[...] es zum Wesen der Religionsphilosophie selbst gehört, *immer wieder* denselben Weg zu betreten, welchen schon die alte Gnosis betreten hat.⁵⁷

Die oben getroffene vorläufige Kennzeichnung des baur'schen Vorgehens als »hermeneutisch« wirft ebenso die Frage auf, ob eine solche Methode sich mit Recht auf Hegel berufen kann. Insgesamt wird man jedenfalls mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass der hegelsche Einfluss auf Baur's Denken in der Gnosis'schrift geringer oder jedenfalls anders ist als man es zunächst meinen könnte.

Diese Beobachtungen auf den einleitenden Seiten der Gnosis'schrift können zwar ein Indiz für den generellen Charakter des Buches, jedoch nicht mehr als ein solches sein. Jedes weiter reichende Urteil ist nur möglich, wenn der gesamte Argumentationsgang Baur's in Betracht gezogen worden ist. Wie geht der Tübinger vor? In einem ersten Abschnitt seiner Monographie wendet er sich der systematischen Bestimmung von Begriff und Ursprung der Gnosis zu. Diese dient ihm dazu, überhaupt erst einmal einen Rahmen zu entwickeln, innerhalb dessen dann in einem zweiten und einem dritten Abschnitt die historischen Details erst der gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts und dann deren Weiterentwicklung in Auseinandersetzung mit der kirchlichen und philosophischen Polemik bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts (Clemens von Alexandrien, Plotin) entwickelt werden. Ein vierter Abschnitt bringt die so begonnene Geschichte zu ihrem vorläufigen Abschluss in Baur's Gegenwart mit der Behandlung von Böhme, Schelling, Schleiermacher und Hegel.

Die Wesensbestimmung der Gnosis, die am Beginn des ersten Abschnitts vorgenommen wird, ist nun hoch interessant und gleichzeitig für Baur's Verständnis von Religionsphilosophie äußerst aufschlussreich. Dass diese Definition von Baur in Auseinandersetzung mit den ihm vorliegenden Gnosisdefinitionen von Mosheim bis zu Neander entwickelt wird (wobei insbesondere Mosheim überraschend viel Lob bekommt), versteht sich, muss hier jedoch im Einzelnen unberücksichtigt bleiben.⁵⁸ Um Baur's eigenen Ansatz irgendwie würdigen zu können, ist jedoch wich-

57 BAUR, Gnosis (wie Anm. 53), 9; Hervorhebung JZ.

58 A. a. O., I-9 u. ö. Vgl. NEANDER, AUGUST: Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818.

tig zu sehen, dass die ihm unmittelbar vorangehenden Arbeiten von Neander⁵⁹ und Matter⁶⁰ den Gnostizismus mit dem Begriff »Theosophie« bezeichnet und ihm mit Vorliebe das Charaktermerkmal des Synkretismus zugesprochen hatten.⁶¹ Die Gnosis musste so im generellen Konsens als ein auf seltsame Weise zwischen den antiken Religionen einerseits, zwischen Mythologie und Philosophie andererseits stehendes oder vielmehr changierendes Phänomen erscheinen. Gegenüber dieser unpräzisen Begriffsbildung, die Baur ausdrücklich festhält,⁶² geht es ihm zuerst einmal darum, eine belastbarere Bestimmung des Begriffs der Gnosis als Basis ihrer historischen Erfassung zu entwickeln.

Sein erster Schritt in diese Richtung besteht darin, dass der Bezug der Gnosis auf Christentum, Judentum und Heidentum (für Baur sind dies »drei Religionen«⁶³) ins Zentrum gerückt wird. Damit nimmt Baur das auf, was mit der Bezeichnung »Synkretismus« gemeint war, wendet es jedoch in eine charakteristisch andere Richtung. Für ihn besteht die einleuchtendste und wesentlichste Eigentümlichkeit der Gnosis in der Beziehung, die sie auf die Religion hat:

Die Religion ist das eigentliche Object, mit welchem sie es zu thun hat, aber zunächst nicht die Religion ihrer abstracten Idee nach, sondern in ihren concreten Gestalten und in den positiven Formen, in welchen sie sich zur Zeit der Erscheinung des Christenthums historisch objectiviert hatte.⁶⁴

Mit anderen Worten: es ist, aus Baur's Sicht, das Spezifische an der Gnosis, dass sie eine Durchdringung des materialen Gehaltes der zu ihrer Zeit bekannten Religionsformen, nämlich Judentum, Christentum und Heidentum, anstrebt. Es gehe allen gnostischen Systemen, meint er, letztlich darum,

das Verhältniß, in welchem die genannten drei Religionsformen ihrem Character und inneren Werth nach zueinander stehen, zu bestimmen, um auf diesem Wege erst, durch eine kritisch vergleichende Betrachtung, zu dem wahren Begriff der Religion zu gelangen.⁶⁵

Es sei dahingestellt, ob dies tatsächlich mit Blick auf den Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts eine irgendwie berechtigte Annahme ist.⁶⁶ Für die andere Seite

59 Baur bezieht sich auf die mittlerweile erschienene Behandlung der Gnosis im ersten Band der Kirchengeschichte (BAUR, Gnosis [wie Anm. 53], 15; vgl. NEANDER, AUGUST: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Ersten Bandes zweite Abtheilung, Hamburg 1826, 627 f.)

60 MATTER, A. JACQUES: Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne, 3 Bde., Paris 1828 (dt. Übersetzung von C. H. Dörner, Heilbronn: Drechsler 1833). Obgleich Baur die deutsche Übersetzung vorlag, zitiert er aus der Originalausgabe. Vgl. zur These der gnostischen Theosophie a. a. O., Bd. 2, 191, und das Referat bei: BAUR, Gnosis (wie Anm. 53), 16 f.

61 A. a. O., 15–17.

62 A. a. O., 17.

63 Z. B. a. a. O., 9.

64 A. a. O., 18 f.

65 A. a. O., 19.

66 Baur verweist auf die oft erwähnte Zentralstellung der Frage nach dem Ursprung des Bösen und deren Durchführung in den gnostischen Systemen. Diese verweise darauf, dass die positiven Religio-

der Fragestellung, die ja prinzipiell immer mit im Blick ist, für Baur's Verständnis von Religionsphilosophie, ist sie in jedem Fall aufschlussreich. Denn sie impliziert, wie er selbst im Folgenden ausführt, ein Zweifaches: zum einen eine historische, also religionsgeschichtliche Arbeitsweise; dies ist genau das zunächst so genannte Interesse der Gnosis an der Religion »in ihren concreten Gestalten«. Die Gnosis ist demnach philosophisch nicht im Sinne abstrakter Spekulation, sondern immer nur, indem sie gleichzeitig historisch an den positiven Religionen sich abarbeitet. Nach ihrem »materiellen Inhalt«, sagt Baur, ist Gnosis Religionsgeschichte. Das heißt aber generell: Religionsphilosophie ist Religionsgeschichte, arbeitet mit den »concreten Gestalten«, nicht der »abstracten Idee« der Religion. Es ist konsequent, dass demgegenüber die natürliche Theologie des Rationalismus das genaue Gegenteil von Religionsphilosophie ist:

Es gibt kaum einen größern Gegensatz gegen die Gnosis, als Wolffs natürliche Theologie. Sie *will* zwar auch Religions-Philosophie seyn, aber ihr Gott ist nur der abstracte Verstandesbegriff des *ens perfectissimum* ...⁶⁷

Ohne Historie also keine Religionsphilosophie. Andererseits jedoch ist dies historische Interesse wiederum kein Selbstzweck, sondern dient dazu, das so erhobene religionsgeschichtliche Material, also den positiven Gehalt der Religionen, philosophisch zu reflektieren. Die Gnosis ist also Religionsphilosophie in dem Sinn, dass es ihr um eine philosophische Durchdringung der Religionsgeschichte und insofern um die Gewinnung des Begriffs der Religion durch komparatives Studium der Religionen geht. Ob ein solcher Idealbegriff, der »wahre Begriff der Religion«, wie Baur meint durch »eine kritisch vergleichende Betrachtung« überhaupt gewonnen werden kann – auch dies kann hier zunächst nur angefragt werden. Es wird sich allerdings zeigen, dass an genau diesem Punkt Baur's Programm erheblichen Spannungen ausgesetzt ist, deren der Tübinger Gelehrte selbst sich bewusst war. Zunächst jedoch gibt es dafür noch kein Anzeichen. Vielmehr fährt er fort in seiner Charakterisierung der Gnosis als Religions-Geschichts-Philosophie:

Religionsgeschichte ist nemlich die Gnosis nur sofern sie zugleich Religionsphilosophie ist, und die eigenthümliche Art und Weise, wie sich diese beiden Elemente und Richtungen, das Historische und Philosophische, gegenseitig durchdrungen und zu einem Ganzen verbunden haben, gibt uns auch den eigentlichen Begriff ihres Wesens.⁶⁸

Dabei betrachtet sie die einzelnen Religionen als Teile der Religion, eines organischen Ganzen, einer Idee, die sich durch die konkreten Einzelercheinungen hindurchbewegt. Grund für diese Betrachtungsweise sei die Überzeugung, dass – hier formuliert Baur wiederum ganz hegelsch – die absolute Religion notwendig

nen als »notwendige Vermittlung« dessen gegolten habe, was Philosophie und Religion als Wahrheit erkannt hätten (BAUR, Gnosis [wie Anm. 53], 20.)

67 A. a. O., 555, Anm. 5.

68 A. a. O., 21.

ihrer eigenen Vermittlung bewusst sein müsse. Auf dem Standpunkt des Absoluten muss also der Weg dahin als ein Aspekt seiner selbst mit aufgehoben sein. Das wiederum kann nur nachvollzogen werden, wenn dieser Weg, also die Religionsgeschichte, als eine Selbstentfaltung des Absoluten gedacht wird. Religionsphilosophie ist also in ihrer Konsequenz nur als Theorie des absoluten Geistes zu haben:

Daher ist ihr [sc. der Gnosis] die Religionsgeschichte nicht bloß die Geschichte der göttlichen Offenbarungen, sondern diese Offenbarungen sind zugleich der Entwicklungsprozess, in welchem das ewige Wesen der Gottheit selbst aus sich herausgeht, sich in einer endlichen Welt manifestiert und sich mit sich selbst entzweit, um durch diese Manifestation und Selbstentzweiung zur ewigen Einheit mit sich selbst zurückzukehren.⁶⁹

Die Gnosis ist folglich philosophisch interpretierte Religionsgeschichte oder historisch betriebene Religionsphilosophie. Dieses Zusammenfallen bedeutet freilich nicht, dass die beiden identisch wären. Für Baur sind es zwei Elemente: das historische und das philosophische, die, wie er schreibt, im Wesen des Gnostizismus unterschieden werden können.⁷⁰ Denn Baur versteht das Verfahren, das er bei den Gnostikern rekonstruiert, so, dass ein zunächst erhobener religionshistorischer Befund in einem zweiten Schritt philosophisch interpretiert wird, wobei zweifellos das Ergebnis des zweiten Schrittes zu einer Revision des ersten führen kann und so fort. Hierfür gilt wieder, was für Baur's eigenes Arbeiten weiter oben bemerkt wurde: es ist ein im klassischen Sinn hermeneutisches Verfahren, das von einer organischen Teil-Ganzes-Relation ausgehend beide wechselseitig zu bestimmen sucht. In diesem Sinn kann er beide Elemente separat beschreiben: religionsgeschichtlich (»material«) sei es der Gnosis eigen, Heidentum, Judentum und Christentum jeweils mit Materie, Demiurg und Erlösung zu verknüpfen, d. h. die drei Prinzipien der gnostischen Systeme gehören jeweils einer der drei »Religionen« an, deren schematische Einordnung in Analogie zur Stellung jener Prinzipien vorgenommen wird.⁷¹ Dabei ist ein Verständnis von »Heidentum« als Naturreligion im Blick, das Judentum ist verstanden als die Religion eines abstrakten Theismus, das Christentum dann als vollendete Erlösungsreligion. Hinter dieser Trias steht also eine Dualität von Geist und Natur; das dritte Element ist deren Vermittlung. Bedenkt man, dass Baur bei aller historischen Detailarbeit die paradigmatische Bedeutung jener Erscheinung nie aus den Augen verlor, lässt sich mit einiger Sicherheit der Schluss ziehen, dass für ihn die Essenz der Religionsgeschichte in einer Typologie von Natur- und Geistreligion besteht, wobei die absolute Religion eine diese Gegensätze vermittelnde Erlösungsreligion sein muss. Wenn man das annimmt, ist auch die weitergehende These plausibel, dass der Anspruch der absoluten Religion zusätzlich ein Bewusstsein der eigenen Stellung in diesem Schema

69 A. a. O., 22.

70 A. a. O., 24 f.

71 A. a. O., 25–29.

erfordere, also eine Religionsphilosophie. Die Notwendigkeit einer Religionsphilosophie auf der Stufe des Christentums ergäbe sich daraus, dass sich dieses, um sich in seiner Eigenart als Erlösungsreligion zu verstehen, als Vermittlung der polaren Gegensätze der Religionsgeschichte begreifen muss.

Soweit also die historische Seite der Gnosis. Wie stellt sich die Sache nun unter philosophischem Aspekt dar? Hier vertritt Baur die interessante These, dass, während die Gnostiker allesamt das Christentum als die absolute Religion betrachteten, sie sich philosophisch im Bannkreis des Heidentums bewegen. Dabei wird die Philosophie des Heidentums in Analogie zu dessen Religion verstanden. Was heißt das konkret? Baur führt aus:

Diese [sc. Philosophie] geht von derselben Ansicht aus, die auch der heidnischen Religion in ihren verschiedenen Modificationen, doch im Allgemeinen immer auf dieselbe Weise zu Grunde liegt. Gott und Welt werden durch die Momente eines Prozesses vermittelt gedacht, der mehr oder minder den Character eines durch physische Geseze bedingten Naturprocesses an sich trägt.⁷²

Auf diese Weise gewinnt Baur ein Kriterium für eine immanente Kritik an den Unvollkommenheiten der gnostischen Spekulation, die der von ihr beanspruchten Religionsstufe durch die Adaption einer dieser Stufe nicht adäquaten Form von Philosophie, nämlich einer Art Naturphilosophie, nicht gerecht wird. Dieser Gebrauch »heidnischer« Philosophie bedeutet konkret, dass der »höchste Gegensatz«, auf den alles zurückgeführt wird, der Gegensatz von Gott und Materie ist. Das religionsphilosophische Schema ist also kosmologischer Art; Erlösung ist primär Erlösung von der Verfallenheit an die Materie. Dagegen ist die dem Christentum gemäße Polarität nicht eine solche »physische«, sondern die ethische von Erwählung und Verwerfung, Gnade und Sünde, Geist und Fleisch. Diese wird jedoch, worauf Baur an späterer Stelle Wert legt, erst im Protestantismus erreicht.⁷³ Es handelt sich hierbei offensichtlich um den Vorläufer jener vieldiskutierten und vielgescholtenen These der Ritschlschule, nach der die Platonisierung der Christentums durch die Kirchenväter zu einer »physischen Erlösungslehre« und generell zum fatalen Einfluss von »Metaphysik« aufs Christentum führte.⁷⁴

Berücksichtigt man im Übrigen diesen Gegensatz zur altkirchlichen Gnosis, findet Baur im Grundsatz nichts einzuwenden gegen die These einer Analogie von Protestantismus und Gnosis, wie sie von katholischen Theologen als eine Kritik am Protestantismus formuliert worden war. Unter Rückgriff auf seine wenig zuvor ausgefochtene Kontroverse mit Möhler schreibt er:

72 BAUR, Gnosis (wie Anm. 53), 29.

73 A. a. O., 555.

74 Vgl. A. Ritschl, RuV I¹, 8 f.; HERRMANN, WILHELM: Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Halle/S 1875; HARNACK, ADOLF: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Freiburg ²1888–1890, Bd. 2, 165–168. S. dazu auch u. S. 210–211.

Ist nur der Begriff der christlichen Gnosis richtig aufgefasst, und der rein ethische Character, welchen der Protestantismus nie verläugnen darf, in ihm anerkannt, so hat er keine Ursache, sich dieser Vergleichung zu schämen.⁷⁵

Der Protestantismus ist also eine Spielart der »Gnosis«; er nimmt mit seiner Überordnung des Evangeliums über das Gesetz, als Religion der Freiheit gerade das Weiterführende von jener auf. Auch ihm geht es, so wird man schließen dürfen, um die bewusste Vermittlung des Gegensatzes von Geist und Natur, wobei dieser nicht im (naturphilosophischen) Schema zweier ontologischer Prinzipien, Gott und Materie, sondern im »ethischen« Schema eines zwischen Weltverfallenheit und Freiheit zerrissenen Menschen thematisiert und reflektiert wird. Diese Tatsache zeigt schon zur Genüge, dass Baur's Einbeziehung von Schleiermacher und Hegel in die Ahnenreihe der Gnostiker keine Zensur der Sterne der neuesten Debatte, sondern vielmehr eine Apologie ihres Ansatzes bedeutet, ohne deshalb etwa kritiklos zu sein.

Es fehlt freilich noch ein zentrales Element der an der spätantiken Form von Gnosis erarbeiteten Problematik von Religionsphilosophie, ohne das Baur's Perspektive auf ihre neuesten Erscheinungen unverständlich bliebe. Wenn nun nämlich die Religionsphilosophie zu Recht im Christentum das Prinzip der Erlösung in den Mittelpunkt rückt und es so als die absolute Religion erweist, sofern es Natur- und Geistreue vermittelt, dann muss zwangsläufig derjenige Punkt ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, an dem sich die Vermittlung beider konkret ereignet, mit anderen Worten: die Inkarnation. Baur's dialektische Konzeption von Erlösung beruht ja gerade auf dem Gedanken, dass der Geist als bewegt gedacht wird und zu sich selbst nur findet, indem er aus sich heraustritt und sich so sein Anderes aneignet.⁷⁶ Es unterliegt daher keinem Zweifel, dass für Baur der Erfolg der christlichen Religionsphilosophie sich daran entscheidet, ob sie gedanklich erweisen kann, dass in Jesus Christus Geist und Natur tatsächlich versöhnt sind. Die Christologie wird so zum Prüfstein der Religionsphilosophie.

Sie wird aber dann auch – und das ist für Baur's raffinierte Verschränkung von materialer und formaler Ebene charakteristisch – zum Prüfstein seines eigenen historischen Verständnisses von Religionsphilosophie. Denn es braucht den Berührungspunkt von Absolutem und Historie, um die behauptete Verknüpfung beider Fragestellungen überhaupt in ihrem Recht zu erweisen. Und es braucht ihn nicht nur als Idee, sondern als Realität. Baur kann also der Lösung dieses Problems durch seine Referenzautoren nicht gleichgültig gegenüberstehen. Vielmehr steht und fällt wie die Gnosis so der Anspruch von Baur's eigenem Programm mit dem Erfolg einer, wenn man so sagen darf, spekulativen Christologie, die einen

⁷⁵ BAUR, Gnosis (wie Anm. 53), 553; Baur verweist hier auf MÖHLER, JOHANN ADAM: Symbolik, Mainz/Wien 1834, 243 f.; vgl. auch: BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834, 367 f.

⁷⁶ Vgl. hier nochmals was oben (S. 33) zu Baur's Gnosisdefinition gesagt worden war.

Punkt in der Geschichte gleichzeitig als Ausdruck des absoluten Geistes erweist, ohne deshalb seiner historischen Konkretheit zu widersprechen oder diese zu relativieren.

Vielleicht ist nichts kennzeichnender für Baur's Denken in der Gnosischrift und weit darüber hinaus als die Tatsache, dass er rundheraus das Scheitern all dieser Versuche konstatiert. Er tut das zunächst mit Blick auf die altkirchliche Gnosis in seiner Behandlung von deren Dokerismus.⁷⁷ Dabei geht es ihm darum zu zeigen, dass die unterschiedliche Form, in der diese Lehre bei den diversen Gnostikern auftritt, im Kern nur der Ausdruck eines ihnen gemeinsamen Dilemmas ist. Dieses besteht darin, dass der Sinn der Erlösung als die Überwindung der Materie durch den Geist begriffen ist, dass jedoch ein solches Verständnis es erfordert, dass der Erlöser selbst das Prinzip dieser Überwindung und insofern jederzeit der Materie, der Natur gegenüber souverän bleibt. Das aber kann er nur dann, wenn er im Letzten und Tiefsten nicht mit ihr verbunden ist:

Soll also der Geist das Bewusstsein seines absoluten Wesens, und seiner absoluten Herrschaft sich erhalten, so muss er diese Herrschaft immer wieder dadurch bethätigen, dass er die materielle Form, in welcher er erscheint, durchbricht, sie nie zu einer stehenden und starren werden lässt, sondern sich über sie aufschwingt, sich völlig frei zu ihr verhält, sie als eine für den Geist völlig durchsichtige und wandelbare Form behandelt. In diesem Sinne ist daher die sinnliche Form, in der der Geist erscheint, eine bloße Scheingestalt, und der Erlöser kann in keiner anderen, als nur in einer solchen, in der sinnlichen Welt erscheinen.⁷⁸

Wäre es anders, wäre auch der Erlöser substantiell, in seinem Wesen, mit der Materie verbunden, dann wäre er selbst der Erlösung bedürftig und insofern nicht mehr Erlöser. Eine »Inkarnation« im eigentlichen Sinn gibt es also nicht, vielmehr werden die Menschen von einem geistig gedachten Erlöser aus ihrer Verfallenheit an die Materie in ihre eigentliche geistige Heimat zurückgeführt. Der Gedanke einer Geistreligion ist so durchgeführt, aber nicht der Gedanke einer Erlösungsreligion, die Geist und Natur tatsächlich miteinander versöhnt. Der Dualismus beider wird nicht in Wahrheit überwunden.

Das ist jedoch noch nicht alles. Historisch betrachtet, hängt nun mit diesem Dokerismus noch etwas anderes, für Baur nicht weniger Wichtiges zusammen. Denn jene Christologie hat als ihr Seitenstück in Baur's Sicht die Notwendigkeit eines »absoluten Anfangs«.⁷⁹ Das ist am deutlichsten bei Marcion mit seiner berühmten Formulierung vom *manare de coelo*,⁸⁰ aber Baur versucht zu zeigen, dass derselbe Gedanke im Prinzip auch bei den anderen Gnostikern vorkommt und vorkommen

77 BAUR, Gnosis (wie Anm. 53), 255 ff.

78 A. a. O., 261.

79 A. a. O., 263.

80 Vgl. Tertullian, adv. Marcionem I 19: »Anno XV. Tiberii Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis« = HARNACK, ADOLF: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1924 (ND Darmstadt: WBG 1996), 184*.