

Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers*

Von Joachim Mehlhausen

Bruno Bauer (6. 9. 1809 – 13. 4. 1882) ist der Nachwelt hauptsächlich als einer der Anführer der junghegelschen Bewegung in Erinnerung geblieben. Das Interesse der theologie- und geschichtlichen Forschung gilt nahezu ausschließlich den kritisch-polemischen Schriften der Jahre 1840 bis 1843, deren erklärtes Ziel die „Entlarvung“ Hegels als eines „Atheisten“ und „Antichristen“, sowie die völlige Destruktion des Christentums und aller Theologie ist.¹ Für die Marx-Engels-Forschung bedeutsam ist die Auseinandersetzung zwischen Bruno Bauer und seinem Jugendfreund Karl Marx, die in der von Karl Marx und Friedrich Engels gemeinsam verfaßten Streitschrift „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 2. 2. 1966 vor der Ev.-theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms Universität Bonn anlässlich der feierlichen Promotion gehalten wurde. Zu allen Einzelfragen sei auf die Diss. des Vf. verwiesen (Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt, Bonn (Univ.-Druck) 1965).

¹ Es handelt sich um folgende Schriften und Aufsätze B. Bauers: anonym, Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft, Leipzig 1840; 1840² mit B. Bauers Namen. – Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 1. u. 2. Bd., Leipzig 1841. – anonym, Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum, Leipzig 1841 (wieder abgedr. in: Die Hegelsche Linke. Texte ausgewählt u. eingeleitet v. K. Löwith, 1962, 123–225). – anonym, Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt, Leipzig 1842. – Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes. Dritter u. letzter Bd., Braunschweig 1842. – Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich u. Winterthur 1842. – Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten. Zürich u. Winterthur 1843 (wieder abgedr. in: E. Barnikol, Das entdeckte Christenthum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christenthum und Erstausgabe seiner Kampfschrift, 1927). – Der christliche Staat und unsere Zeit, Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst, hg. v. A. Ruge u. Th. Echtermeyer (= HJB) 1841 Nr. 135 ff., 537 ff. – Theologische Schaamlosigkeit, Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, hg. v. A. Ruge (= DJB) 1841 Nr. 117 ff., 465 ff. – Bekenntnisse einer schwachen Seele, DJB 1842 Nr. 148 f., 589 ff. – Die Juden-Frage, DJB 1842 Nr. 274 f., 1093 ff. – Johann Christian Edelmann oder Spinoza unter den Theologen, DJB 1842 Nr. 302 f., 1205 ff. – Leiden und Freuden des theologischen Bewußtseins, Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, hg. v. A. Ruge, Bd. II 1843, 89 ff. – Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik? Allgemeine Litteratur-Zeitung. Monatsschrift, hg. v. B. Bauer, 1844, H. 8, 26 ff.

Bauer und Consorten. Frankfurt a. M. 1845“ ihren abschließenden Höhepunkt fand.² Gegenüber den Ereignissen und Schriften dieser Jahre ist Bruno Bauers Wirksamkeit nach 1848 als konservativer Publizist und Mitarbeiter der „Kreuzzeitung“ weithin unbekannt geblieben, und seine frühe spekulativ-theologisch begründete „Orthodoxie“ findet in der Literatur zumeist nur als der rätselhafte Hintergrund der späteren Religionskritik beiläufige Erwähnung.³ Auf den folgenden Seiten wird der Versuch unternommen, im Rahmen einer biographischen Skizze die zahlreichen theologischen und religionsphilosophischen Arbeiten Bruno Bauers aus der Zeit vor 1840 selbst zu Wort kommen zu lassen; es gilt festzustellen, welche Ziele der unmittelbare Schüler Philipp Marheinekes und G. W. F. Hegels anstrebte, so lange er sich noch im Lager der Rechtshegelianer befand. Die Analyse der frühen Schriften Bruno Bauers wird zeigen, daß bereits in der zwischen 1834 und 1839 entworfenen spekulativ-„orthodoxen“ Theologie jene subjektivistische Auslegung der Hegelschen Religionsphilosophie vorherrscht, die nach 1839 das charakteristische Kennzeichen der radikal objektlosen, atheistischen „Philosophie des Selbstbewußtseins“⁴ werden sollte. Der anscheinend unvermittelte Übergang Bruno Bauers von der Hegelschen Rechten zur Linken steht damit in einem neuen Licht.⁵ Darüber hinaus wird sichtbar, daß es vor allem eine von apologetischen Motiven geleitete Auseinandersetzung mit der Methodik der historisch-kritischen Erforschung des Alten und Neuen Testaments war, die den Anstoß sowohl zur Ausbildung als auch zur Preisgabe des spekulativ-„orthodoxen“ Systems gab. Das Bemühen um theologisch-systematische Bewältigung der historischen Frage, nicht Reflexion auf die religionsphilosophische Begründung der Theologie, hat die Wandlung des „orthodoxen“ Theologen Bruno Bauer zum radikalen Religionskritiker zur Folge gehabt.

I

Bruno Bauer habilitierte sich nach zwölfsemestrigem Studium der Theologie und Philosophie in Berlin am 15. März 1834 als Privatdozent für Religionsphilosophie und Altes Testament.⁶ Vom Winter-Semester 1834/35 bis zum Sommer-Semester 1839 hielt er mit offensichtlich mäßigem Erfolg

² Eine vermutlich von B. Bauer stammende Erwiderung auf die „Hl. Familie“ findet sich in dem anonymen Aufsatz: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Vierteljahrsschrift, 1845, III, 86–146; vgl. dazu MEGA I, 5, 541 ff.

³ Vgl. u. a.: K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, 1958⁴, 366 f. – A. Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, Bd. I, 1954, 129; 142 f. – E. Barnikol, Bruno Bauer, der radikalste Religionskritiker und konservativste Junghegelianer, Das Altertum, hg. v. J. Irmscher, VII, 1961, 41 ff.

⁴ Eine vorzügliche kritische Darstellung gibt J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (Diss. phil. Bonn), 1954, 18 ff.

⁵ Vgl. K. Löwith, a.a.O. 426 Anm. 142.

⁶ J. Asen, Gesamtverzeichnis des Lehrkörpers der Universität Berlin, Bd. I, 1955, 9. – W. Elliger, 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin. Eine Darstellung ihrer Geschichte von 1810 bis 1960 als Beitrag zu ihrem Jubiläum, 1960, 44 f.

bei der Studentenschaft in Berlin Vorlesungen, vor allem in seinen Fachdisziplinen; jedoch las er auch über das Johannes-Evangelium (WS 1834/35; SS 1839), das Leben Jesu (SS 1835), die Synoptiker (WS 1838/39; SS 1839) und über dogmengeschichtliche Themen (WS 1834/35; WS 1835/36; WS 1836/37). Während der fünf Berliner Jahre veröffentlichte Bruno Bauer 43 ausführliche Rezensionen und größere Aufsätze; die Mehrzahl der Rezensionen erschien in dem offiziellen Organ der Hegelschule, den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ (JWK); vier bisher unbekannt gebliebene Rezensionen fanden Aufnahme in Friedrich August Gottreu Tholucks „Litterarischem Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt“ (ThLA);⁷ die Autorschaft Bruno Bauers für diese anonym erschiene Artikel ist durch einen an anderer Stelle von ihm selbst gegebenen Hinweis eindeutig gesichert.⁸ Einige besonders aufschlußreiche Aufsätze veröffentlichte Bruno Bauer in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für spekulative Theologie“ (ZspTh). Diese Zeitschrift war nach Überwindung einiger Bedenken der Zensurbehörde und des Kultusministeriums am 16. Mai 1836 konzessioniert worden und erschien vom Sommer 1836 bis zum Frühjahr 1838 mit insgesamt sechs Heften.⁹ Sie sollte die spekulativ-theologische Hegelschule repräsentieren und das Forum sein, auf dem „die Wissenschaft ihre encyklopädische Thätigkeit kontinuierlich fortsetzen, bis ins Einzelne fortführen und bei Fragen, die die Gegenwart so lebhaft bewegen, ausüben könnte“.¹⁰ Mit diesen Worten hatte Bruno Bauer nahezu alle namhaften Hegelschüler um Mitarbeit gebeten; wohl nicht zuletzt aufgrund der „besonderen Theilnahme“, mit der sich „Hr. Dr. Marheineke der Sache angenommen“ hatte, fand sich ein überraschend großer „Verein von Gelehrten“ bereit, gemeinsam mit dem kaum bekannten Privatdozenten die neue Zeitschrift herauszugeben.¹¹ Es wurden u. a. Beiträge folgender Hegelianer veröffentlicht: Ferdinand Christian Baur, Carl Daub, Johann Eduard Erdmann, Karl Friedrich Göschel, Philipp Marheineke, Karl Rosenkranz und Julius Schaller. David Friedrich Strauß, der jegliche Zusammenarbeit mit Bruno Bauer, diesem „Schaf im Löwenfell“, strikt abgelehnt hatte, gelang es nicht, seinen Freund Wilhelm Vatke dazu zu bewegen, aus dem Herausgeberstab auszutreten.¹² Daß Bruno Bauer die am 15. Januar 1838 ablaufende einjährige Präklusivfrist verstreichen und die Zeitschrift mit dem

⁷ ThLA 1834 Nr. 77 ff. (Dez.) 614–634; 1835 Nr. 36 ff. (Juni) 281–296; 303 f.; Nr. 48 ff. (Juli) 379–408; Nr. 77 ff. (Dez.) 711–723; 727–732; 735–744. Eine Stellungnahme zu B. Bauers Aufsätzen erschien ThLA 1836 Nr. 35 ff. (Juni) 273 ff.

⁸ ZspTh I, 2, 1836, 203 Anm.

⁹ Die Entstehungsgeschichte der Zeitschrift erzählt unter Benutzung des ministeriellen Aktenmaterials D. Hertz-Eichenrode, Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz (Diss. phil. Berlin) 1959, 15 ff.

¹⁰ ZspTh, Ankündigung, 1, 7.

¹¹ Im Archiv des Ferd. Dümmers-Verlag, Bonn befinden sich mehrere, die ZspTh betreffende Aktenstücke sowie fünf bisher unveröffentlichte Briefe B. Bauers aus dem Jahr 1840.

¹² H. Benecke, Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften dargestellt, 1883, 185 f. – B. Bauer hatte sich den Unwillen von D. Fr. Strauß durch seine Rezension des „Leben Jesu“ zugezogen (JWK 1835 Nr. 109 ff. (Dez.) 879–894;

ersten Heft des Jahrgangs 1838 eingehen ließ, geschah aus wirtschaftlichen Gründen; es war noch nicht einmal gelungen, 100 Exemplare abzusetzen, und der Verleger Ferdinand Dümmler sah sich gezwungen, das Verlustgeschäft einzustellen. Fast gleichzeitig mit dem Erscheinen des letzten Heftes der „Zeitschrift für spekulative Theologie“ veröffentlichte Bruno Bauer seine zweibändige „Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt“ (RAT I, II).¹³ Dieses umfangreiche Werk, in dem Bruno Bauer seine spekulativ-theologischen Entwürfe aus den vergangenen Jahren zusammenfaßt und an „einem concreten Beispiel“ erprobt,¹⁴ ist als erster Teil einer „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ konzipiert, die im zweiten Teil „die apokryphische Literatur des A. T., die chaldäischen Paraphrasen, Philo und Josephus“ behandeln und „zur Darstellung der geschichtlichen Vermittlung des Christenthums zusammenfassen“ sollte.¹⁵ Ein dritter Teil hätte abschließend „den Religionsbegriff“ darzustellen, „wie er im Selbstbewußtseyen Christi und in der Vorstellung der urchristlichen Gemeinde erschienen ist“.¹⁶ An den Anfang des Gesamtwerkes stellt Bruno Bauer eine ausführliche religionsphilosophische Einleitung über die „Idee der Offenbarung“. Diese für das Verständnis der theologischen Bemühungen des jungen Bruno Bauer wichtigste Arbeit ist seit dem Erscheinungstage nahezu völlig unbeachtet und unbekannt geblieben. Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ brachten 1839 eine zwar lobende, in der Sache jedoch sehr oberflächliche und verständnislose Rezension;¹⁷ gründlicher und ergiebiger ist eine 1840 anonym in „Rheinwald's Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik“ erschienene Besprechung, in der Bruno Bauers spekulative Exegese mit Wilhelm Vatkes Thesen zur Geschichte des Alten Testaments verglichen wird.¹⁸ Als Kuriosum sei ferner erwähnt, daß F. W. J. Schelling kurz vor seinen Prozessen gegen Heinrich Eberhard Gottlob Paulus auch Bruno Bauer des Plagiats verdächtigt hat. In einem Brief vom 23. 12. 1840 an seinen Sohn Fritz schreibt Schelling: „Ein gewisser Bruno Bauer, der früher Ideen, so er aus einem Hefte meiner Philosophie der Offenbarung gestohlen, mit frecher Stirn als eigne (natürlich verdorben, damit das Plagiat weniger auffalle) debutierte, hat nun eine Kritik des Evangelium Johannes herausgegeben . . . Dieser Kerl ist infam und verdient die literarische Staupe“.¹⁹ Wie unbegründet die Verdächtigung Schel-

897–912; 1836 Nr. 86 ff. (Mai) 681–694; 697–704). Vgl. D. Fr. Strauß, Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3. Heft, 1837, 101 ff.

¹³ B. Bauer, Kritik der Geschichte der Offenbarung. Ersten Theiles erster und zweiter Band. Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt, Berlin 1838.

¹⁴ JWK 1838 Nr. 101 ff. (Juni) 837.

¹⁵ RAT II, V. – ZspTh III, 2, 1838, 438.

¹⁶ RAT I, XVI.

¹⁷ JWK 1839 Nr. 14 f. (Jan.) 109 ff. (Stein).

¹⁸ Rheinw. Rep. XXIX, 1840, H. 2, 127 ff.

¹⁹ Zit. nach A. Hollerbach, Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie, 1957, 64.

lings ist, wird die Analyse der Bauerschen Spekulation zeigen. – So erfolglos für Bruno Bauer die Veröffentlichung der „Religion des Alten Testaments“ blieb, so folgenreich wurde die Herausgabe einer im Winter 1838/39 entstandenen Broschüre, die zunächst nichts weiter als eine konsequente, wenn auch „bittere Zugabe“ zu dem größeren Werk sein sollte. Es handelt sich um die Schrift „Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium“.²⁰ In sieben Briefen an seinen jüngeren Bruder Edgar trägt Bruno Bauer als eine Art Propädeutik zum theologischen Studium eine schonungslose Kritik der Theologie Ernst Wilhelm Hengstenbergs vor, gegen die er bereits in der „Religion des Alten Testaments“ und noch früher in mehreren Aufsätzen in der „Zeitschrift für spekulative Theologie“ gewichtige Einwände erhoben hatte.²¹ Diese Kontinuität in der kritischen Beurteilung E. W. Hengstenbergs durch Bruno Bauer muß betont werden, damit nicht fälschlich durch die allerdings gewandelte Form der Auseinandersetzung das für Bruno Bauer gleich gebliebene theologische Anliegen verdeckt werde. Die „Kritischen Briefe“ treten nicht mit dem Anspruch auf, sachlich etwas Neues zu sagen; Bruno Bauer meint, er habe sich durch den überwiegend „positiven“, nicht polemischen Inhalt seiner „Religion des Alten Testaments“ das Recht erworben, „auch, wenn es Not thut, die negative Seite nach auswärts zu kehren“.²² Es geht ihm um eine Änderung des kritischen Verfahrens bei gleichbleibender kritischer Position. Bisher hatte Bruno Bauer versucht, E. W. Hengstenbergs Methodik, seine „Haltung“ zu kritisieren, indem er deren „Einseitigkeiten“ hervorhob.²³ So sah er vor Erscheinen der „Kritischen Briefe“ seine Aufgabe darin, „die Uneinigkeit und gegenseitige Beschränkung der polemischen Stellung des Herrn Verf. (sc.: Hengstenbergs) und seiner gehaltvollen, der Spekulation selbst zugewandten Reflexionen und Anschauungen“ nachzuweisen.²⁴ Nun aber hat Bruno Bauer in einem achtjährigen „Kampf“, während dessen „die Werke des Herrn Dr. Hengstenberg mir nie aus dem Sinn, wie fast nie aus meinen Händen kamen“,²⁵ einsehen müssen, daß E. W. Hengstenberg auf die gestellten Prinzipienfragen gar nicht antworten könne, da seine Methode eben darin bestehe, „seine Gründe von aller Welt Enden zusammenzuziehen“.²⁶ Mit der Einsicht in den synkretistischen Charakter der von E. W. Hengstenberg vertretenen Orthodoxie wird für Bruno Bauer die bisher angestrebte und immer wieder erbetene und geforderte Diskussion über die theologische Methodologie sinnlos. An ihre Stelle hat nun die offene Polemik zu treten, die auf „die atomistische Weise“

²⁰ B. Bauer, Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium, Berlin 1839, 6. (= Kritische Briefe)

²¹ ZspTh II, 2, 1837, 439 ff. – RAT I, 140; 257 f.; II, 129–132; 268–270; 304 ff.; 325 Anm. 3; 335–343; 361 Anm. 4; 370 Anm. 3; 429 u. ö.

²² Kritische Briefe, 6.

²³ ZspTh II, 2, 1837, 441. – RAT II, 335 ff.

²⁴ ZspTh II, 2, 1837, 443.

²⁵ Kritische Briefe, 8 f.

²⁶ A.a.O. – Vgl. Rheinw. Rep. XXIX, 1840, H. 2, 133.

des Gegners eingeht und an den verschiedensten exegetischen und systematischen Einzelfragen nachweist, daß eine Theologie, die die Frage nach ihrer Methode nicht eindeutig beantworten kann, mit zwingender Notwendigkeit zu ständig ungewissen und widersprüchlichen Ergebnissen kommen muß. Zum Beweis dieser These untersucht Bruno Bauer in seiner Streitschrift eine Reihe von Sätzen aus der Schlußabhandlung des soeben erschienenen zweiten Bandes der „Authentie des Pentateuches“ von Ernst Wilhelm Hengstenberg;²⁷ ihnen entsprechen die Überschriften der einzelnen „Kritischen Briefe“.²⁸ In einem Schlußwort faßt Bruno Bauer das Ergebnis der Untersuchung zusammen: „Ich habe nun Alles gethan, was bei der Kritik von Arbeiten, wie sie Herr Dr. Hengstenberg liefert, zu thun ist, Einzelheiten und immer wieder Einzelheiten, Gründe und nur Gründe, die durch ihre Anzahl wirken wollen, beleuchtet. Ich habe mehr gethan, ich habe dem Einzelnen nicht nur Einzelnes entgegengestellt, sondern das Einzelne, das ich erwiederte, in seinem allgemeinen Princip zu bestimmen gesucht. Etwas Überflüssiges habe ich eigentlich damit geleistet, da ich in meiner zusammenhängenden Darstellung des Gesetzes das Einzelne bereits aus seinem Princip zu entwickeln mich bemüht habe. Aber doch ist es nach dem Laufe dieser Welt nicht überflüssig, wenn man sieht, wie Behauptungen nie aufhören, dem Begriff gegenüber sich zu behaupten, so lange sie nicht in ihrem eigenen Gebiete aufgesucht werden und hier ihr Schicksal erfahren“.²⁹ Bruno Bauer hat 1842 in einer Selbstdarstellung seiner Entwicklung den Eindruck zu erwecken versucht, der aufmerksame Leser hätte gerade aus der Streitschrift gegen E. W. Hengstenberg ersehen müssen, „wie ich zur Theologie stand . . . (und) daß ich mit der Sophistik des apologetischen Standpunktes gebrochen hatte“.³⁰ Es liegt in der Tat nahe – und diese Folgerung ist später auch oft ausgesprochen worden – in den „Kritischen Briefen“ das Dokument des entscheidenden Umbruchs der theologischen Anschauungen des jungen Bruno Bauer zu sehen. Diese Deutung ist jedoch nicht richtig; tatsächlich bedeuten die „Kritischen Briefe“ nicht mehr, als den Übergang von der indirekten Kritik an E. W. Hengstenbergs Theologie zur direkten Polemik. Bruno Bauers eigene theologische Position hat sich zu diesem Zeitpunkt nicht gewandelt. Es wird später gezeigt werden, daß erst Probleme, die in der Auseinandersetzung mit E. W. Hengstenberg noch nicht einmal in der Frageform

²⁷ E. W. Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, 2. Bd., 1839, 544 ff.

²⁸ „Der Glaube an die Unsterblichkeit“ (Brief 2); „Die Lehre von der Vergeltung“ (Brief 3); „Die Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern“ (Brief 4); „Der Particularismus des Gesetzes“ (Brief 5); „Die Äußerlichkeit des Gesetzes“ (Brief 6).

²⁹ Kritische Briefe, 129.

³⁰ B. Bauer, Die gute Sache der Freiheit, 23. – Der ausgezeichnet informierte anonyme Vf. des Aufsatzes: Bruno Bauer oder die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik, Wigand's Vierteljahrsschrift, 1845, III, 52–85 bemerkt: „Nach seinen vorliegenden Schriften kann er unmöglich schon 1839 das Bewußtsein von 1842 errungen haben. Er scheint überhaupt die Neigung zu haben, sein späteres Bewußtsein auf den früheren Standpunkt zurückzuschieben“ (65).

auftauchen, zur Auflösung der spekulativen Theologie Bruno Bauers geführt haben. Alle Versuche, Bruno Bauers Streitschrift aus dem Jahr 1838/39 zum Signal seiner junghegelschen Religionskritik zu erklären, simplifizieren das Problem der Entwicklungsgeschichte seiner theologischen Arbeit und müssen als nachträgliche Umdeutungen des Textes und seiner Absichten gewertet werden. So ist es charakteristisch, daß die von Arnold Ruge herausgegebenen „Hallischen Jahrbücher“ anfangs keine Notiz von Bruno Bauers Schrift nahmen. Erst nach eineinhalb Jahren erscheint eine anonyme Rezension, die Bruno Bauers Polemik als ein „wahres Meisterwerk“ feiert und mit den Worten schließt: „Bauer hat sich hierdurch ein heiliges Verdienst um unsere Religion, um unsere höchsten und heiligsten Güter erworben“.³¹ Wenige Wochen später schreiben die „Hallischen Jahrbücher“ sogar: „Es ist längst bekannt, daß der Hauch der Gegenwart diesen Theologen von einer abstrusen Scholastik befreit und zur vollkommenen Wiedergeburt aus dem Geiste der Wahrheit und Freiheit geführt hat“.³² Wie die Quellen aber unmißverständlich zeigen, sahen im Frühjahr 1839 weder die Junghegelianer noch die konservativen Althegelianer in Bruno Bauers Broschüre eine Wendung nach links; Arnold Ruge zählt Bruno Bauer sogar noch im Oktober 1839 zur „Reaction in der Philosophie“.³³ Auf der anderen Seite hatte E. W. Hengstenberg die grundsätzliche Differenz zwischen der eigenen theologischen Position und Bruno Bauers spekulativer Theologie längst vor dem Erscheinen der „Kritischen Briefe“ erkannt und Bruno Bauer entsprechend abgeurteilt,³⁴ wie er ihm auch nie Gelegenheit zur Mitarbeit an der „Evangelischen Kirchen-Zeitung“ gab.³⁵ Fragt man nach den äußeren Gründen, die Bruno Bauer veranlaßt haben könnten, den einflußreichen E. W. Hengstenberg in dem schroffen, herausfordernden Ton der „Kritischen Briefe“ anzugreifen, so ist man auf Vermutungen angewiesen. In der von E. W. Hengstenberg gegebenen ironischen Lesart der Zusammenhänge könnte ein Körnchen Wahrheit stecken: Hengstenberg schreibt 1843 in einer seiner berühmten Neujahrsansprachen für die „Evangelische Kirchen-Zeitung“, Bruno Bauer sei dem den Hegelianern freundlich gesonnenen Minister Altenstein³⁶ für eine Beförderung zum apl. Professor zu „orthodox“ gewesen; der Minister „nahm Anstoß an den Offenbarungselementen, welche Bauer dem freien Selbstbewußtseyn aufgedrungen hatte“. Daraufhin habe Bruno Bauer „die den Charakter eines Absagebriefes tragende Schrift: Herr Dr. Hengstenberg“

³¹ HJB III, 1840 Nr. 122, 972; 976.

³² HJB III, 1840 Nr. 276, 2206.

³³ A. Ruge, Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880, hg. v. P. Nerrlich, 1. Bd., 1886, 181.

³⁴ E. W. Hengstenberg, Authentie, 2. Bd., 208; 620.

³⁵ S. das Autorenverzeichnis bei A. Kriege, Geschichte der Evangelischen Kirchen-Zeitung unter der Redaktion Ernst Wilhelm Hengstenbergs. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts (Diss. theol. Bonn) 1958, Bd. II.

³⁶ Die Hochschulpolitik des ersten preuß. Kultusministers schildert M. Lenz, Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, II, 1, 1910, 14 f.; 177 ff.

verfaßt.³⁷ In der Tat dürfte es für den seit fünf Jahren in schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen lebenden, unbesoldeten Privatdozenten wichtig gewesen sein, gegenüber der vorgesetzten Behörde die eigene theologische Position unmißverständlich zu formulieren. Als nun das große, schwer überschaubare Werk über die „Religion des Alten Testaments“ echolos zu bleiben schien oder sogar als „kirchlich-orthodoxierend-hegel'scher, höchst confuser Synkretismus“³⁸ abgetan wurde, sah sich Bruno Bauer gezwungen, die längst abgesteckte Grenze zwischen seiner spekulativen Theologie und der in Berlin immer mehr Einfluß gewinnenden Orthodoxie E. W. Hengstenbergs in einer selbständigen Schrift auch für das größere Publikum eindeutig zu kennzeichnen. An ein Weiterkommen in Berlin war nun allerdings nicht mehr zu denken. Schon die Beförderung des ungleich vorsichtigeren Wilhelm Vatke hatte bei der Fakultät und beim Hofe die größten Schwierigkeiten bereitet. Gegen die Stimmen von E. W. Hengstenberg, August Neander und Friedrich Strauß hätte Bruno Bauer in der Fakultät nicht die geringsten Chancen für irgendeine Förderung gehabt. Wohl aber blieb der Ausweg offen, mit Unterstützung des Ministers Altenstein an eine andere Universität berufen zu werden. Eine derartige Möglichkeit bot sich, als zu Ostern 1839 durch den Weggang Ernst Rudolf Redepenning nach Göttingen in Bonn ein fest besoldetes Extraordinariat frei wurde.³⁹ Bevor die Bonner Fakultät eigene Entschlüsse über die Wiederbesetzung hatte fassen können, wandte sich Bruno Bauer auf Anraten Philipp Marheinekés am 9. April 1839 an den Dekan und erbat die Zulassung als Privatdozent an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Wenig später wurde dem Dekan der evangelisch-theologischen Fakultät zu Bonn, Carl Immanuel Nitzsch, durch den Bonner Regierungsbevollmächtigten und Kurator der Universität, Philipp Joseph von Rehues, vertraulich mitgeteilt, daß es das ausdrückliche Anliegen des Ministers sei, „in geeigneter Weise dahin zu wirken, daß dem p. Bauer, dessen vorzügliche wissenschaftliche Qualifikation nach seinen bisherigen schriftstellerischen Leistungen . . . jede thunliche Berücksichtigung verdient, die von ihm gewünschte Zulassung als Privatdozent . . . nicht erschwert werde“.⁴⁰ Die Bonner theologische Fakultät bestand zu diesem Zeitpunkt aus den Professoren Johannes Christian Wilhelm Augusti, Friedrich Bleek, Carl Immanuel Nitzsch und Karl Heinrich Sack, sowie den Privatdozenten Johannes Gottfried Kinkel und Johannes Georg Sommer.⁴¹ Für diese Fakultät der Vermittlungstheologen mußte der angekündigte Zuwachs aus Berlin von vorneherein höchst problematisch sein. C. I. Nitzsch, der die Verhandlungen

³⁷ E. W. Hengstenberg, Die Bruno Bauer'sche Angelegenheit, EKZ 1843 Nr. 6 f., 41–50.

³⁸ C. L. W. Grimm, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte mit Bezug auf D. Fr. Strauß und B. Bauer und die durch Dieselben angeregten Streitigkeiten, 1845, 186.

³⁹ O. Ritschl, Die evangelisch-theologische Fakultät zu Bonn in dem ersten Jahrhundert ihrer Geschichte 1819–1919. 1919, 19 f.

⁴⁰ Zit. nach D. Hertz-Eichenrode, a.a.O. 38.

⁴¹ O. Ritschl, a.a.O. 86 ff.

mit Rehfues führte, versicherte dem Regierungsbevollmächtigten zwar schriftlich, daß man keinen grundsätzlichen Einwand gegen Bruno Bauers Theologie erheben wolle, „vielmehr sei eine Einmischung des spekulativen Elements in den theologischen Lehrbetrieb in Bonn nur erwünscht“; doch bestehe Anlaß zu erheblichen Bedenken gegen Bruno Bauers „hochfahrenden“ Charakter, seine „Vermessenheit“, mit der er Männer und Werke kritisiere, die in jeder Beziehung über ihm ständen.⁴² Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sich C. I. Nitzsch mit diesen Worten vor E. W. Hengstenberg stellen wollte; zudem berichtet Bruno Bauer später, man habe in Bonn von der Existenz seiner „Kritischen Briefe“ erst durch die Rezension in den „Hallischen Jahrbüchern“ Kenntnis bekommen.⁴³ Es ist anzunehmen, daß Bruno Bauers soeben erschienene kritische Rezension des Werkes von Julius Müller, „Vom Wesen und Grunde der Sünde“, der Anlaß für die gereizte Bemerkung des Bonner Dekans gewesen ist.⁴⁴ C. I. Nitzsch schloß sein Schreiben an den Kurator der Universität mit den Worten: „Wärme und praktischen Geist finde ich auch nicht in ihm. Ich bin gewiß, daß diese Berufung uns einen viel wissenschaftlicheren Mann zuführen wird, als jene frühere von Berlin her, die uns so übel ausgeschlagen ist:“⁴⁵ aber das kann uns nicht verargt werden, daß wir nach den hiesigen Erfahrungen und Umständen bei neuer Veranlassung auf eine ausgezeichnetere und gefahrlosere Ergänzung gerechnet hätten.“⁴⁶ Gestützt auf ein positives Gutachten Philipp Marheines beharrte der Minister jedoch auf seinem Vorsatz und gab eindeutig zu verstehen, daß er bald nach der Umhabilitation das freie Extraordinariat in Bonn Bruno Bauer zu übertragen gedenke. Angesichts dieser klaren Stellungnahme des Ministers blieb der Fakultät faktisch keine Handlungsfreiheit. Man forderte Bruno Bauer auf, eine Darstellung seines Entwicklungsganges und seiner jetzigen Absichten bei der Fakultät einzureichen.⁴⁷ Nach einem lateinischen Vortrag vor dem Fakultätskollegium und einem daran anschließenden, nur fünfminütigen Kolloquium in der Wohnung des Dekans, durfte sich Bruno Bauer am 2. November 1839 in einer öffentlichen Habilitationsrede als neuer Privatdozent der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät vorstellen.⁴⁸ In einem Brief an seinen Bruder Edgar berichtet Bruno

⁴² A.a.O. 20.

⁴³ Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839–1842 aus Bonn und Berlin, Charlottenburg 1844 (= Briefe), 81 f.

⁴⁴ JWK 1839 Nr. 41 ff. (März) 321–342; 345–350. – Vgl. auch B. Bauers frühere Kritik an August Neander, JWK 1835 Nr. 101 ff., 817–830; 833–848; Nr. 7 ff. (Juli) 49–62; 65–78; 81–88.

⁴⁵ Amadeus Arendt war 1831, aus Berlin kommend, in Bonn Privatdozent für Kirchengeschichte geworden, schied aber schon Ostern 1832 aus dem Lehrkörper aus, da er zum Katholizismus übertrat. O. Ritschl, a.a.O. 19.

⁴⁶ A.a.O. 20.

⁴⁷ Gutachten der Evangelisch-theologischen Facultäten der Königlich Preussischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Im Auftrage des vorgesetzten Hohen Ministeriums herausgegeben von der Evangelisch-theologischen Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1842 (= Gutachten), 61.

⁴⁸ Briefe 6 f. – MEGA I, 1/2, 238; 241.

Bauer, er habe auf die Frage Friedrich Bleeks, ob er auch weiterhin Männer wie August Neander und Julius Müller polemisch aburteilen werde, „in aller Seelenruhe“ geantwortet, „ich hätte mich allerdings während der 5½ Jahre, die ich an der Universität in Berlin docirt habe, im Gegensatz entwickelt, hätte es aber jetzt als eine Unvollkommenheit erkannt, wenn man sich immer mit dem Gefühl und Bewußtseyn des Gegensatzes herumtrage... und daß ich gerade deshalb aus meiner bisherigen Lebenssphäre herausgetreten sey, um mich einmal ruhig in mir selbst zu sammeln und das Princip – wohlverstanden: das Princip, zu dem ich mich bekenne, desto klarer und sicherer für mich auszuarbeiten. Da man auch nichts Anderes als diese Entschiedenheit für das philosophische Princip von mir erwartet hatte, so war der Friede geschlossen“.⁴⁹

II

Unternimmt man den Versuch, die Grundlagen der Theologie des jungen Bruno Bauer zu erkennen, so wird man vor die Aufgabe gestellt, jene Formel, mit deren Hilfe 1839 zwischen dem neuen Privatdozenten und der Bonner Fakultät der „Friede“ geschlossen werden konnte, genauer zu bestimmen. Mit der Auskunft, es sei an die Abhängigkeit der theologischen Spekulation Bruno Bauers von der Hegelschen Religionsphilosophie zu denken, ist wenig gesagt. Die theologische Hegelschule war 1839, acht Jahre nach Hegels Tod und vier Jahre nach dem Erscheinen der wichtigen Arbeiten von David Friedrich Strauß, Ferdinand Christian Baur und Wilhelm Vatke,⁵⁰ längst in eine Vielzahl divergierender Schulrichtungen auseinandergegangen, für die ein verbindendes und verbindliches „Princip“ wohl kaum gefunden werden kann, es sei denn, man wollte sich mit dem bloßen Hinweis auf die Methodik der dialektischen Vermittlungen begnügen. Wenig brauchbar erscheint auch das von Carl Ludwig Michelet 1838 geprägte und seither oft wiederholte Einteilungsschema, das die Differenzen innerhalb der Schule anhand der zur Sprache kommenden Hauptthemen aufzuzeigen sucht.⁵¹ Denn mit der vorgeschlagenen Aufteilung in eine „anthropologische“, „theo-logische“ und „christologische“ Fragerichtung⁵² übernimmt der heutige Betrachter bedeutsame sachliche Vorentscheidungen, die zu diesen Problemstellungen überhaupt erst führten: die Vorgeschichte der Auseinandersetzungen kommt gar nicht in den Blick! Aufschlußreicher ist es, die Gruppierung

⁴⁹ Briefe 7 f.

⁵⁰ D. Fr. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 1. Bd. – F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. – W. Vatke, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. 1. Bd.: Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt. 1. Theil. – Die einschneidende Bedeutung dieser 1835 erschienenen Werke für die Geschichte der Schule haben die Beteiligten selbst betont; vgl. H. Benecke, a.a.O. 91 ff.

⁵¹ C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 1. u. 2. Theil, 1837/38; II, 363 ff.

⁵² Entsprechend den Themenkreisen „Unsterblichkeit“ (Feuerbach, Weiße, I. H. Fichte, Göschel); „Persönlichkeit Gottes“ (Weiße, Gabler, Schaller); „Leben Jesu“ (Strauß).

der spekulativen Schule unter dem Gesichtspunkt des jeweiligen methodologischen Ansatzes vorzunehmen, der die Debatte bestimmt. Hier zeigt sich, daß alle theologische Spekulation zu Beginn des 19. Jahrhunderts von zwei deutlich unterschiedenen methodologischen Prinzipien beherrscht wird: der spekulativen Synthetik und der spekulativen Analytik. Diese Differenzierung klingt bereits in dem klassischen Gründungsaufwurf zu einer theologischen Spekulation in der Nachfolge der philosophischen Identitätssysteme an, in der 8. Vorlesung Schellings „Über die Methode des akademischen Studiums“ aus dem Jahre 1802;⁵³ sie wird präzisiert in den „Theologumena“ Carl Daubs⁵⁴ und erstmals praktiziert in den Systementwürfen von Isaak Rust,⁵⁵ Philipp Marheineke⁵⁶ und Karl Rosenkranz.⁵⁷ Vom Identitätsaxiom in seiner Hegelschen Formulierung ausgehend soll einerseits der gesamte geschichtliche Stoff der christlichen Religion in einer dialektischen Synthese zu einem organisch gegliederten Ganzen vereint werden, und zwar mit dem Ziel, die Vernünftigkeit und Wahrheit des Ganzen durch die widerspruchsfreie Zuordnung der Einzelteile zueinander sichtbar zu machen; unter diesem methodologischen Gesichtspunkt entstehen die triadisch organisierten Systeme der spekulativen Dogmatik, Religionsgeschichte und der theologischen Enzyklopädie; in ihnen wird das System zur Apologie des in ihm gefaßten Inhalts.⁵⁸ Zum anderen wird gefordert, die einzelnen Teile gemäß der in ihnen enthaltenen, dem Ganzen gegenüber allerdings stets nur relativen Vernünftigkeit und Wahrheit analytisch aus ihrer Stellung im Systemaufbau zu rekonstruieren. Im Verlauf solcher apriorischer Rekonstruktion geschichtlicher Abläufe und Einzeldaten soll ein verbindlicher Maßstab gewonnen werden, der einer spekulativen Exegese der biblischen Texte zugrundegelegt werden könnte.⁵⁹ Beide Positionen, die spekulative Synthetik so gut wie die

⁵³ F. W. J. Schelling, *Studium Generale. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Eingeleitet u. erläutert v. H. Glockner, 1954, 106 ff. „Wenn das Christentum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch notwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Notwendigkeit verbinden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen“ (116).

⁵⁴ *Carolus Daub, Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora*, 1806, § 68, 246 f.; §§ 87 ff., 302 ff.; § 99, 329 ff.; § 104, 355 ff.

⁵⁵ I. Rust, *Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben*, 1825.

⁵⁶ Ph. Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Aufl., 1827. (Die Bemerkung von E. Hirsch, *Geschichte der neuern ev. Theologie*, V, 366 f., Marheineke sei „der erste Dogmatiker, der von Hegel sich hat dazu anregen lassen, die Dogmatik trinitarisch zu gliedern“, ist nicht richtig. Bereits die 1. Aufl. der „Grundlehren“ (1819), die noch nicht unter dem Einfluß Hegels steht, zeigt denselben Aufbau).

⁵⁷ K. Rosenkranz, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 1831, 1845².

⁵⁸ „Quatenus religio non nisi ad sese pertinet, ejus idea, ceu forma, ipsi, ceu essentiae, absolute par est“. C. Daub, a.a.O. 247.

⁵⁹ Als erstes Programm hat zu gelten: W. Vatke, *JWK* 1830 Nr. 96 ff. (Nov.) 768–784. – Vgl. J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Bd. 2, *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann*, 1929, 263 ff.

spekulative Analytik, verstehen sich selbst als theologisch-apologetische Unternehmen: Die Stringenz ihres Wahrheitserweises soll insbesondere die von der historisch-kritischen Methode der Schriftforschung präsentierten Aporien und Widersprüche innerhalb der traditionellen biblischen und dogmatischen Theologie aufheben.⁶⁰ Nun zeigt gerade die Arbeit des jungen Bruno Bauer, in welchem hohem Maß die hier bewußt gesuchte Auseinandersetzung mit der historischen Kritik und ihrer rationalen Methodik das Schicksal der spekulativ-theologischen Hegelschule bestimmte. Bruno Bauer fand um 1835 folgende Problemlage vor: In den ersten spekulativ-synthetischen Systementwürfen war die Frage unbeantwortet geblieben, ob die Historizität der im System verarbeiteten Sätze und Daten für dieses von Belang sei. Die von den Hegelianern anfangs gegebene Auskunft, der Stellenwert im dialektisch gefügten Aufbau widerlege gerade alle Bedenklichkeiten eines historischen Positivismus, konnte die unerläßliche Begründung für eine solche Manipulation des geschichtlichen Materials auf die Dauer nicht ersetzen. Es sollte sich nur zu bald zeigen, daß die Anfrage der historisch-kritischen Exegeten lediglich zurückgewiesen, die Gültigkeit ihrer Methode aber keineswegs widerlegt war. An dieser Stelle suchte die spekulative Analytik Abhilfe zu schaffen. Aber auch die von Wilhelm Vatke,⁶¹ Leonhard Usteri,⁶² Conrad Stephan Matthies⁶³ und Friedrich Billroth⁶⁴ unternommenen Vorstöße in Richtung auf eine spekulativ-analytische Exegese blieben auf halbem Wege stecken. Entweder verwehrte man den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung apodiktisch jegliche Einrede in die Aussagen der nicht empirischen Spekulation – wiederholte also die Einseitigkeit der spekulativen Systematiker – oder die aus dem philosophischen Religionsbegriff abgeleitete spekulative Interpretationsmethode wurde mit der rationalen historischen Kritik in eine unreflektierte Verbindung gezwängt. Das „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß ist nach Bruno Bauers Urteil ein beredtes Zeugnis solcher methodologischer Inkonsequenz. Im Hauptteil dieses Werkes werde eindeutig nach Kriterien rein kritischer Rationalität vorgegangen und dann,

⁶⁰ „Als Seele der ganzen Auslegung . . . wirkt diese Interpretation, obgleich von der andern Seite Resultat, auch auf die grammatische und historische zurück, sofern gewisse Sprachelemente und Sätze, besonderes in formeller Beziehung erst aus dem allgemeinen Geiste des Christenthums bestimmt werden können“. W. Vatke, a.a.O. 77 f.

⁶¹ Außer der Anm. 59 genannten Arbeit sind folgende Aufsätze W. Vatkes aus der Zeit vor Erscheinen seiner „Religion des Alten Testaments“ heranzuziehen: JWK 1832 Nr. 108 ff. (Dez.) 864–886; 1833 Nr. 120 (Dez.) 957–960; 1834 Nr. 106 ff. (Juni) 891–894; 897–908.

⁶² L. Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch, 1824; wichtig die 4. Aufl. 1832.

⁶³ C. S. Matthies, Erklärung des Briefes Pauli an die Galater, 1833. – Ders., Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser, 1834. – Ders., Erklärung des Briefes Pauli an die Philipper, 1835. – Ders., Propädeutik der Neutestamentlichen Theologie, 1836.

⁶⁴ J. G. F. Billroth, Beiträge zur wissenschaftlichen Kritik der herrschenden Theologie besonders in ihrer praktischen Richtung, 1831. – Ders., Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther, 1833.

völlig übergangslos, in der berühmten „Schlußabhandlung“ eine spekulative Rekonstruktion der Christologie skizziert, ohne daß auf eine Vermittlung zwischen den disparaten Methoden reflektiert worden sei.⁶⁵ Die Arbeit von D. Fr. Strauß zeige keinen Ausweg aus dem Antagonismus von historischer und systematischer Theologie, wohl aber erbringe sie einen unumstößlichen Beweis für den seit der Aufklärungszeit vorhandenen „Unterschied des Selbstbewußtseins und seines historischen Bewußtseins“.⁶⁶ Neue Vermittlungsversuche seien angesichts dieses eindeutigen Befundes unsinnig; die den neuzeitlichen Theologen zunehmend beunruhigende Differenz von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Dogma und Geschichte müsse vielmehr als Endergebnis eines umfassenden geistesgeschichtlichen Prozesses betrachtet werden, der, wie alle geschichtlichen Abläufe, schlechthin nicht umgekehrt werden könne. D. Fr. Strauß habe keineswegs ein neues Stadium der Bibelkritik heraufbeschworen, sondern lediglich ein längst vorhandenes Faktum konstatiert: „Dieser Prozeß mußte aber nicht erst eintreten, weil er schon vorhanden war und durch das moderne Bewußtsein als eine übermächtige Gewalt sich hindurchzieht. Er ist schlechterdings nicht aufzuheben und nur in seiner wissenschaftlichen Vollendung kann er sein Ziel und seine Beruhigung erreichen“.⁶⁷ An die Stelle der von Rationalisten und Supranaturalisten aller Schattierungen gegen D. Fr. Strauß ins Feld geführten apologetischen Methode, die einzelne Ungenauigkeiten oder Widersprüche in dem „Leben Jesu“ zu entdecken bemüht ist, um so wenigstens einen Teil des traditionellen biblisch-dogmatischen Jesus-Bildes zu bewahren, hat nach Bruno Bauers Vorstellung die Reflexion auf die „innre Nothwendigkeit“, also die Entstehungsgeschichte jenes geistesgeschichtlichen Prozesses zu treten. Es komme darauf an, die Genesis des nunmehr manifesten „Unterschieds des Selbstbewußtseins und seines historischen Bewußtseins“ zu erhellen; erst wenn das gelungen sei, könne ein neues hermeneutisches Programm entworfen werden. Aus diesem Gedankengang gewinnt Bruno Bauer bereits 1835 den für seine weitere Arbeit charakteristischen Maßstab zur Kritik der zeitgenössischen Theologie. In zahlreichen Rezensionen, deren kompromißlose Schärfe ihm so viele äußere Schwierigkeiten einhandelte, stellt er mit herausfordernder Monotonie den Theologen der verschiedensten Schulrichtungen⁶⁸

⁶⁵ JWK 1835 Nr. 109 ff. (Dez.) 886 ff.

⁶⁶ A.a.O. 886.

⁶⁷ A.a.O. 885. Vgl. JWK 1836 Nr. 14 f. (Juli) 111 f.: „Der Unterschied unseres modernen Bewußtseins und zwar in seiner höchsten Form des spekulativen Wissens und der biblischen Form der absoluten Wahrheit muß durch die Exegese nothwendig gewonnen werden, wenn man nicht überrascht werden will durch Bestrebungen, die die Herausstellung desselben sich zur Hauptaufgabe machen dürften. Je schärfer der Unterschied des allgemeinen Selbstbewußtseins und der biblischen Form der Vorstellung entwickelt wird, um so mehr wird denen, die von hier aus einen Angriff gegen die historische Form der biblischen Vorstellung unternehmen wollen, im Voraus der Boden entzogen sein; zumal wenn die andre nothwendige Seite der Exegese hinzukommt, das unterschiedene wieder in Beziehung, die biblische Form und das moderne Bewußtsein in Einheit zu setzen.“

⁶⁸ B. Bauers Rezensionen beschäftigen sich mit: R. Matthäi, C. L. Hendewerk, Chr. Heydenreich, E. Tollin, F. A. Staudenmayer, F. Hitzig, A. Neander, C. Ullmann,

die Frage: Wie wird in dem hier vorliegenden hermeneutischen Entwurf das erkennende Subjekt dem zu erkennenden Objekt zugeordnet? In nahezu allen Fällen lautet die Antwort: Die erkenntnistheoretische Problematik wird von den zeitgenössischen Theologen nicht hinreichend erkannt und dennoch durch (wenn auch noch so sparsame) Übernahme von Elementen der rationalen historisch-kritischen Methode im immer gleichen Sinne gelöst!⁶⁹ Es habe wenig Bedeutung, welchen klassischen theologischen Positionen sich der einzelne Theologe ‚verpflichtet‘ fühle, – stets werde ihm durch die historische Methode der biblische bzw. dogmatische Text zum „Gegenstand“ verobjektiviert. Niemanden dürfe es verwundern, wenn in der Folge einer solchen erkenntnistheoretischen Grundhaltung das geschichtliche Offenbarungszeugnis primär in seiner „Widersprüchlichkeit“ zum eigenen Denken und Vorstellen sichtbar werde. „Der Kampf der Kritik gegen den Inhalt des Glaubens ist wesentlich ein Widerstreit des Bewußtseins und des Gegenstandes. Jenes beruft sich auf die allgemeinen Gesetze, die ihm inwohnen und greift den Gegenstand nicht nur deshalb an, weil er sonstigen historischen Kenntnissen widerspricht und diesen sich nicht einordnen lasse, sondern dem allgemeinen Vernunftgesetz nicht conform sei. Offenbar muß daher die größere Kraft des Widerstandes in dem ideellen Boden des Bewußtseins liegen, denn dieser ist allgemeiner Natur und reicht Kraft derselben über jede einzelne formell-geschichtliche Beweisführung hinaus. Den äußeren Zwang des historischen Beweises zersetzt das Bewußtsein sogleich, weil er seiner freien Allgemeinheit nicht adäquat ist.“⁷⁰ Handelt es sich also um eine „in dem ideellen Boden des Bewußtseins“ liegende, vom subjektiven Verstehen her bedingte Krise der Theologie, so hat es nach Bruno Bauers Urteil schlechterdings keinen Sinn, ihr durch Verfeinerung oder Radikalisierung der historisch-kritischen Methodik begegnen zu wollen. Vielmehr gilt es, sich auf den vom Identitätsaxiom gewiesenen Ausgangspunkt zu besinnen und von ihm aus eine theologische Hermeneutik zu entwerfen, in welcher die von der philosophischen Erkenntnistheorie längst überholten rationalistischen Positionen mitsamt der ihnen zugrundeliegenden Subjekt-Objekt-Spaltung radikal preiszugeben seien.⁷¹ Die „Differenz der Idee und Erscheinung“, der dogmatischen und historischen Theologie, ist evident; es sei Aufgabe der spekulativen Theologie, die übergreifende Identität im Entwurf einer neuen

D. Fr. Strauß, H. A. G. Hävernick, C. v. Lengerke, C. S. Matthies, E. G. Bengel, Chr. Fr. Steudel, Fr. H. Ranke, F. W. C. Umbreit, R. Stier, H. Ewald, W. M. L. de Wette, A. Tholuck, E. W. Hengstenberg, J. E. Erdmann, F. Bähr, W. Münscher, J. Müller, D. Schulz, A. Fr. Gfrörer u. a.

⁶⁹ „Der Glaube fiel unversehens und durch eigene Schuld immer tiefer der Macht anheim, die er in ihrem innersten Grunde nicht bekämpfen konnte, wenn er nicht seine eigene sinkende Gestalt bekämpfen wollte . . . Die Saiten, welche die Aufklärung anschlug, tönten im Reich des Glaubens wieder, aber der Glaube merkte nicht, daß die Aussagen der Aufklärung das Echo seiner innersten Gedanken waren und daß er selber in die Aufklärung übergegangen sei.“ JWK 1835 Nr. 109 (Dez.) 880.

⁷⁰ ZspTh II, 2, 1837, 411.

⁷¹ JWK 1838 Nr. 101 ff. (Juni) 826 ff.

theologischen Erkenntnislehre wieder sichtbar zu machen.⁷² In einem Brief Bruno Bauers an Ferdinand Christian Baur heißt es: „Wenn freilich für das Bewußtsein Hegels diese Differenz der Idee und Erscheinung noch nicht existiert, so hat sie doch im allgemeinen Bewußtsein der Schule einen Gegensatz hervorgerufen und die Schule mit dem Glück einer neu beginnenden Geschichte beschenkt.“⁷³

Erstes Kennzeichen der von Bruno Bauer nach 1835 entwickelten spekulativen Theologie ist der radikale Verzicht auf die Hilfsmittel der historisch-kritischen Schriftforschung. Dieser Verzicht ist erkenntnistheoretisch begründet und darf nicht als Ausdruck einer kirchlich- oder konfessionell-orthodoxen Bibelgläubigkeit gewertet werden.⁷⁴ Bruno Bauers Ziel ist, die Wandlungen des historischen Bewußtseins mitsamt den in ihnen zutage tretenden Interferenzen als Begleiterscheinungen im Werdegang des endlichen „Selbstbewußtseins“ zu deuten. Der rationalistische Kritiker sehe immer nur die „Widersprüche“ des geschichtlichen Ablaufs, da er statisch, von der einmal bezogenen Position seines Bewußtseins aus, die Geschichte zu erfassen und zu verstehen versuche. Der spekulative Theologe dagegen weiß: „Das ist

⁷² „Die geschichtliche Gewißheit der absoluten Wahrheit zerfällt einerseits durch den Widerspruch des Bewußtseins, welches die Wahrheit in einzelnen getrennten Fakten zu besitzen glaubt, und durch den Widerspruch, in den die absolute Wahrheit fällt, wenn sie in die individuelle Erscheinung übergeht. Die Aufdeckung dieser Widersprüche geschieht in der Kritik der evangelischen Berichte und der apostolischen Lehre. Die Kirche löst die Widersprüche der biblischen Gewißheit, indem sie dieselben in der formellen Einheit ihres Lehrbegriffs zusammenfaßt. Aber auch die nur formelle Dialektik ihres Bewußtseins . . . zerfällt vor der Forderung des allgemeinen Begriffs, wie sie zunächst der Verstand in der Aufklärung gleichfalls nur formell geltend macht . . . Der Verstand mußte daher mit seiner leeren Einheit und Allgemeinheit den Untergang der objektiven Realität herbeiführen und diese Bewegung des Bewußtseins und des Objekts wird abgeschlossen in der Form des Selbstbewußtseins, welches den Inhalt als die wirkliche Bestimmtheit des Geistes weiß.“ A.a.O. 831.

⁷³ Zit. nach E. Barnikol, *Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert*, WZ Halle-Wittenberg, Gesellsch.- u. Sprachwiss. Reihe X, 1, 1961, 287.

⁷⁴ S. vor allem B. Bauers Auseinandersetzung mit Julius Müller, *JWK* 1839 Nr. 41 ff. (März) 321 ff. – In der Vorrede zum 2. Bd. der *RAT* beschreibt B. Bauer sein Verhältnis zur „positiven“ und zur „negativen“ (= historisch-kritischen) Theologie folgendermaßen: „Die innere Macht jener beiden Partheien, zu denen er zunächst im Verhältniß steht, erkennt der Verfasser vom Grund seiner Seele an, und er müßte sich selbst sein Lebenselement entziehen, wenn er aus dem Umkreis jener allgemeinen Mächte heraustreten wollte. Aber das Positive und die negative Dialektik mit ihren Qualen – denn auch das Positive quält durch seine Schranke, wenn es nur als Objekt festgehalten wird – und mit ihrer Seligkeit muß er nach dem Princip der Philosophie, in die er sich gestellt hat, in anderer Weise vereinigen als diejenigen thun, denen das einzige Resultat der negativen Dialektik nichts als die inhaltslose, unbeschränkte Freiheit und die leere Subjectivität ist, die, um Inhalt zu bekommen, die Idee doch wieder nur als Postulat betrachten muß . . . Doch das Princip der Entwicklung, das er der Methode der neueren Philosophie verdankt, daß die äußere Schranke, an welcher die gläubige Theologie das Positive festhält, und die Kritik es nur listig ergreift und vernichtet, die innere Bestimmtheit und Realität des absoluten Geistes in seinem geschichtlichen Werden selbst sey, dieß Princip wird in seiner weiteren Fortbildung die gegenwärtigen Gegensätze in sich auflösen.“ *RAT* II, VIII f.

vielmehr die Hauptsache, daß die Einheit der Idee in der Vereinzelung ihrer Momente . . . erkannt werde und . . . ihre adäquate Erkenntniß auch in der Exegese gewonnen werde.“⁷⁵ Um diese „Einheit der Idee in der Vereinzelung ihrer Momente“ der Kritik gegenüber behaupten zu können, muß sich Bruno Bauer um den Nachweis bemühen, daß die von einem verobjektivierenden Verstehen als „Widersprüche“ bezeichneten geschichtlichen Erscheinungen im „Begriff“ logisch präformiert und somit spekulativ erklärbar seien. Vor allem in der großen religionsphilosophischen Einleitung zu seiner „Religion des Alten Testaments“ hat Bruno Bauer diesen Nachweis zu führen versucht. Dabei schlägt er folgenden Weg ein: Er geht von „der empirischen und subjectiven Erscheinungsform des Begriffes der Offenbarung“⁷⁶ aus, stellt also eine phänomenologische Analyse des biblischen Offenbarungsverständnisses an den Anfang, und fragt dann, ob sich innerhalb des allgemeinen philosophischen Religionsbegriffs eine Entwicklungsstufe finden lasse, auf der die phänomenologisch erfaßten Eigentümlichkeiten der biblischen Offenbarungsreligion „nothwendig gesetzt sind“.⁷⁷ Auf diese Weise soll die logische Möglichkeit für das Auftreten einer Offenbarungsreligion spekulativ aus dem Begriff der Religion erwiesen, und aus der logisch notwendigen Struktur einer Offenbarungsreligion überhaupt die Eigentümlichkeiten der biblischen Offenbarung abgeleitet werden. Im Verlauf des ersten Arbeitsganges wird die Paradoxie des in Form menschlicher Rede ergehenden göttlichen Offenbarungswortes hervorgekehrt und erneut darauf hingewiesen, daß der durch seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen an ein starres Subjekt-Objekt-Schema gebundene rationalistische Exeget niemals den dynamisch-prozessualen Charakter der geschichtlichen biblischen Offenbarung erfassen könne; er sei bestenfalls in der Lage, ein einzelnes, aus dem Prozeß der Offenbarungsgeschichte herausgegriffenes Objekt gegen andere Objekte abzugrenzen und es punktuell zu analysieren; nie werde es ihm gelingen, den durch das Nomen Offenbarung prädierten umgreifenden Zusammenhang zwischen Subjekt und Substanz, Gott und Mensch, zu erkennen.⁷⁸ Im zweiten Arbeitsgang, der Deduktion der subjektiven Erscheinungsformen des allgemeinen philosophischen Religionsbegriffs, stellt Bruno Bauer die Stufenfolge „Gefühl“, „Anschauung“ und „Vorstellung“ auf⁷⁹ und ändert damit die von Hegel in verschiedenen Gestalten vorgetragene⁸⁰ Deduktion ab. Er

⁷⁵ JWK 1834 Nr. 78 (April) 650.

⁷⁶ RAT I, XVIII.

⁷⁷ RAT I, XXX.

⁷⁸ RAT I, XXIV ff. – „Allein eine sehr wesentliche Differenz blieb immer zurück, besonders weil B(auer) eine Geschichte, also ein Werden, eine Entwicklung der Offenbarung wollte und der orthodoxen Vermischung verschiedenartiger Stufen in dem Prozesse des religiösen Geistes entgegentrat.“ Wigand's Vierteljahrsschrift, 1845, III, 60 (s. o. Anm. 30).

⁷⁹ RAT I, XXXII ff.

⁸⁰ Alle Vorlagen Hegels, in denen die Entwicklungsstufen des subjektiven theoretischen Geistes oder des philosophischen Religionsbegriffs beschrieben werden, nennen als Schlußglied der Trias das „Denken“; Mittelglied ist die „religiöse Vorstellung“, nur ausnahmsweise das „Gefühl“.

hat sogar noch 1839, als ihm von Philipp Marheineke die Bearbeitung der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels für eine Neuauflage der „Gedächtnisausgabe“ anvertraut wurde,⁸¹ dieses sein eigenes Schema in den Hegel-Text eingearbeitet!⁸² Der Sinn der vorgenommenen Änderung ist leicht zu erkennen: Es gilt, die bei Hegel zwischen dem Bildlichen und dem Gedanklichen oszillierende religiöse „Vorstellung“ aus der Mehrdeutigkeit⁸³ herauszuführen und eben im Hinblick auf die von der historischen Kritik aufgeworfenen Fragen zu präzisieren. Nach Bruno Bauers Deduktion vollzieht sich im religiösen „Vorstellen“ ein Verstehen, das, im strikten Unterschied zu „Gefühl“ und „Anschauung“, die Freiheit des endlichen und des unendlichen Geistes gleichermaßen wahr. Denn auf der Stufe der religiösen „Vorstellung“ gebe die Substanz, Gott, dem endlichen Ich ihre eigene Subjektivität dergestalt kund, daß dieses die freie Möglichkeit habe, die Kon-deszendenz des unendlichen Geistes selbständig zu begreifen.⁸⁴ Dabei beschreibt Bruno Bauer die religiöse „Vorstellung“ als einen synthetisierenden Vorgang, in dessen Verlauf der endliche Geist aus einer vom unendlichen Geist gesetzten raumzeitlichen, sinnlichen „Anschauung“ mit Hilfe des Denkens und der Sprache die mit ihr „geoffenbarte“ Wahrheit für sich erschließt.⁸⁵ So bedarf etwa die von Gott in Raum und Zeit gesetzte sinnliche Anschauung des historischen Jesus einer im endlichen Geist geschehenden Verifizierung, um zur geschichtlich wirksamen Offenbarung zu werden. Wäre der endliche Geist nicht in der Lage, die „That des Allgemeinen“ als eine ihm einsichtige, ja von ihm selbst entdeckte Wahrheit zu erfassen, so könnte er diese auch nicht aneignen und Gottes offenbarendes Handeln bliebe ein „zielloses Sprechen“.⁸⁶ Wird aber die innergeschichtlich lediglich als sinnliche „Anschauung“ auftretende Tatoffenbarung Gottes im Medium der Sprache zum geistigen Eigentum des Menschen, so ereignet sich Offenbarung. „Die sinnliche Erscheinung macht er (sc.: der endliche Geist) sich selbst innerlich,

⁸¹ G. W. F. Hegel, Jubiläumsausgabe (= JA), hg. v. H. Glockner, XV³, 8 f. – Briefe 10 f.; 50.

⁸² Vgl. die von Ph. Marheineke besorgte 1. Ausgabe der Vorlesungen Hegels über „die Philosophie der Religion“ (1832) mit JA XV³, 81 f.; 128 ff. – Schon G. Lasson hat darauf hingewiesen (G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, hg. v. G. Lasson, Bd. XII T. 1 (Phil. Bibl. F. Meiner Bd. 59), 1925, 319), daß B. Bauer in dem betr. Abschnitt eigenmächtige Textänderungen vorgenommen habe; auf die von uns hervor-gehobene Änderung des Aufbaus geht G. Lasson nicht ein. Von den zeitgenössischen Rezensenten der Bauerschen Hegel-Ausgabe hat u. W. nur E. Zeller auf die Änderung aufmerksam gemacht (HJB IV, 1841, Nr. 50 ff., 197 ff.; 202). Eine ins einzelne gehende Darstellung des Problems gibt die Diss. d. Vf., 237 ff.

⁸³ Aus der neueren Lit. seien genannt: O. Kühler, Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie. Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels (und der Hegelianer zur Theologie, insbesondere) zur Heiligen Schrift, 1934, 60 ff. – E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung (BFChTh 52), 1952, 53 f.

⁸⁴ RAT I, XXXVIII.

⁸⁵ „Der Geist in dieser wechselseitigen Bewegung zwischen dem Allgemeinen und Sinnlichen und als Synthese ist Vorstellung.“ RAT I, XL.

⁸⁶ JWK 1834 Nr. 6 (Juli) 47.

indem er sie vorstellt und mit Freiheit in die allgemeine Form des Geistes aufnimmt. Er producirt in sich die Wahrheit, die außerhalb seiner in Form des selbständigen Seyns erscheint.“⁸⁷ Jedes als religiöse „Vorstellung“ zu bezeichnende religionsgeschichtliche Phänomen signalisiert das Vorhandensein „geoffenbarter“ religiöser Erkenntnis; alle „Vorstellungen“ aber bewegen sich in einander dialektisch bedingender Folge innergeschichtlich auf die „offenbare“ Religion zu.⁸⁸ – Die skizzierte Spekulation Bruno Bauers beruht noetisch auf Hegels Verständnis der Logik, die – Ontologie und Metaphysik des Geistes umgreifend – die Voraussetzung der ontologischen Vernünftigkeit des Wirklichen in sich trägt; ihre spekulativ-theologische „Orthodoxie“ ist von der Behauptung einer logischen und zeitlichen Priorität der ideellen Setzung vor der reellen Produktion abhängig.⁸⁹ Denn erst die sinnlich anschauliche Tatoffenbarung Gottes entbindet im endlichen Geist sprachlich artikulierbare Offenbarungserkenntnis. „Die Vorstellung wird unter der Voraussetzung, daß ihr Inhalt gegeben sey ohne Zuthun des subjectiven Geistes, d. h. sie hat die Anschauung zu ihrer Voraussetzung. Der Inhalt muß für den Geist, um vorgestellt zu werden, zunächst gesetzt werden, und daß er gesetzt wird, ist ein Factum, welches vor dem Geiste geschieht . . . Der Gegenstand erscheint in diesem Factum und setzt seine Beziehung auf den subjectiven Geist.“⁹⁰ Doch zugleich gilt: Im menschlichen Geist muß die Bedingung der Möglichkeit von Verstehen je schon vorgegeben sein, soll jene von Gott gesetzte Anschauung zu ihrem Ziele kommen. „Weil er (sc.: der endliche Geist) es ist, der sich vom sinnlich gegebenen Ausgangspunkte erhebt und diesem sein unmittelbares Seyn nimmt, so ist die Wahrheit durch seine Thätigkeit.“⁹¹ Bruno Bauer spricht die äußerste Konsequenz seines spekulativen Offenbarungsbegriffs unbefangen aus: „So ist es richtig, daß Gott Product der Vorstellung ist, in dieser wird; denn sein Selbstbewußtseyn im Endlichen vermittelt Gott im endlichen Geiste und es wird

⁸⁷ RAT I, XL.

⁸⁸ „Aller Ernst würde der Geschichte der Offenbarung fehlen, wenn wirklich immer nur derselbe absolute Inhalt im Bewußtseyn gelegen hätte . . . Das bildet vielmehr das ernstliche und persönliche Interesse Gottes an der geschichtlichen Entwicklung seiner Offenbarung, daß sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste durch die Form selbst dem Inhalte nach beschränkt ist. Aus diesem Widerspruch fließt die Kraft jener angestrengten Spannung, mit welcher Gott persönlich gegen die Schranke eifert, um sein Selbstbewußtseyn zur absoluten Gegenwart im subjectiven Geiste zu setzen.“ RAT I, LVIII.

⁸⁹ „In der Erscheinung der Wahrheit, welche jetzt auftritt, ist Gott als unendliche Subjectivität die Voraussetzung seines geschichtlichen Werdens und er geht aus freier Zweckbestimmung in die sinnliche Erscheinung ein und ist die übergreifende Macht über jede einzelne Gestalt derselben. Diese Gestalten sind Darstellung des Allgemeinen, welches sie ideell setzt und ihre Sinnlichkeit aufhebt. Daß Gott den Sohn zeugt, dieses sinnliche Geschehen ist zugleich That des Allgemeinen und als das ewige Zeugen des Sohnes über die Beschränktheit des Raums und der Zeit erhaben. Die allgemeine Wahrheit ist als Voraussetzung zugleich in der Geschichte Christi und als der göttliche Rathschluß der Erlösung oder als der Logos frei präexistierend vor ihr.“ RAT I, XXXIX.

⁹⁰ RAT I, XLIII.

⁹¹ RAT I, XL.

im religiösen Geist.“⁹² Die in der religiösen „Vorstellung“ entdeckte transzendente Dialektik von ideeller Setzung und reeller Produktion aus dem endlichen Geist vermag nach Bruno Bauers Überzeugung jene Paradoxie des Offenbarungswortes zu enträtseln, die im Verlauf der phänomenologischen Analyse des biblischen Offenbarungsbegriffs beschrieben worden war; sie ermögliche die Auflösung des „Widerspruchs“, daß göttliche Rede als Menschenwort, und menschliche Rede als Gotteswort erklinge. Zugleich wird mit Hilfe der transzendentalen Dialektik der religiösen „Vorstellung“ die spekulativ-theologische Hermeneutik begründet: Es sei zwar nicht möglich, die Kondeszendenz der Substanz als dialektisches Kontinuum „ewiger Rathschlüsse“ apriorisch zu deduzieren; aber auf der Subjektseite könne in einer „erinnernden Reproduction“⁹³ die dialektisch bewegte Entwicklungsgeschichte der menschlichen Verstehensfähigkeiten lückenlos nachgezeichnet werden. Bruno Bauers groß angelegte „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ will nachprüfen, ob die in der Bibel berichteten geschichtlichen Tatoffenbarungen Gottes zum genannten Zeitpunkt überhaupt jene theologische Auslegung erfahren konnten, die ihnen zugeschrieben wird. In der praktischen Durchführung der spekulativ-kritischen Exegese kommt es darauf an, Bewußtseinsstand und Bewußtseinsinhalte der Offenbarungsempfänger von Abraham bis Paulus zu ermitteln und anschließend zu untersuchen, ob die dem Einzelnen zugekommene sinnliche „Anschauung“ nach den Gesetzen der dialektischen Begriffslogik in jene neue religiöse „Vorstellung“ umgeformt werden konnte, die im Kanon als zu ihr gehörig tradiert wird. Die Entwicklungsgeschichte des endlichen „Selbstbewußtseins“ ist der Maßstab, an dem die biblischen Berichte kritisch gesichtet und schließlich innergeschichtlich eingeordnet werden sollen! In der „Religion des Alten Testaments“ deutet Bruno Bauer nach diesem, seinem „Princip“, die biblische Theologie des A.T. als eine dialektisch voranschreitende Heilsgeschichte, deren Kontinuität durch Hinweis auf die Gleichartigkeit des Offenbarungsvorganges (ideelle Setzung – reelle Produktion), und deren innere Widerspruchslosigkeit durch Hinweis auf die Logik der Entwicklung des endlichen Selbstbewußtseins gegen alle Einreden rationalistischer Kritik verteidigt werden. Wesentlicher „Inhalt“ dieser Heilsgeschichte ist das „Werden des absoluten Selbstbewußtseyns“, die real-dialektische Verschmelzung von Subjekt und Substanz; darum ist gerade der spekulativ-„orthodoxe“ Theologe aufgerufen, jenseits der immer kontingenten einzelnen Offenbarungs-„Inhalte“ den universalen Sinn des umgreifenden Offenbarungsprozesses zum Verstehen zu bringen. „Gott theilt in der Offenbarung nicht nur gewisse Begriffe u. dgl. dem menschlichen Geiste mit, so daß er diesem selbst äußerlich bliebe und die Offenbarung nur ein Mittel wäre, um jene Begriffe und Kenntnisse in den menschlichen Geist zu bringen. In diesem Falle müßte allerdings neben einer solchen Mittheilung bloßer Kenntnisse eine erlösende Thätigkeit Gottes angenommen werden. Allein da die Offenbarung der Act ist, in welchem das

⁹² RAT I, XLVIII.

⁹³ RAT I, XCIII f.

Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, so ist sie selbst als dieses Werden schon die Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Mensch oder sie ist in sich selbst schon die Erlösung.“⁹⁴ Die soteriologisch gedeutete Offenbarungsgeschichte muß nach Bruno Bauers Überzeugung durch „Widersprüche“ hindurch verlaufen, da die Verstehensfähigkeiten des endlichen Geistes dem strengen Gesetz dialektisch-antithetischen Fortschreitens unterworfen sind. Spekulativ-kritisch exegesieren heißt: Die immanente Logik des im Offenbarungsempfänger sich vollziehenden Verstehensprozesses aufdecken; also: Was ‚wußte‘ Abraham? Welche sinnlich-anschauliche Tatoffenbarung wurde ihm zuteil? Welche neue geistige Erkenntnis konnte er aus der „Anschauung“ gewinnen und für die Menschheit im Wort „produzieren“?

III

Als Bruno Bauer 1839 das „Princip“, zu dem er sich bekennt, auszuarbeiten gedenkt und sein Werk „ins Neue Testament“ fortführen will, stößt er auf erhebliche Schwierigkeiten. Seinem „Princip“ folgend müßte er zunächst zeigen, welche Wandlungen das „jüdische Volksbewußtseyn“ in der Zeit nach der Bildung des atl. Kanons durchmachen mußte, um die „Anschauung“ des historischen Jesus begreifen, also die in ihr ideell gesetzte Wahrheit vorstellend aneignen zu können. Bruno Bauer stellt fest, daß einem solchen Unternehmen zwei ungelöste Probleme im Wege stehen: „Die Geschichte des jüdischen Bewußtseyns . . . ist, so sehr sie die Meinung für sich hat, daß sie so ziemlich, wenn nicht völlig bekannt sey, ein noch unbekanntes Gebiet . . . Niemand hat z. B. die Frage beantwortet, wie die prophetische unmittelbare Anschauung vom Messias zu einem festen Reflexionsbegriff geworden sey.“⁹⁵ Zum anderen fordert die vierfache Überlieferung der „evangelischen Geschichte“ auch dem spekulativen Exegeten eine Vorentscheidung darüber ab, welcher der unterschiedlich erzählten Handlungsabläufe des Lebens Jesu denn der spekulativen Rekonstruktion unterzogen werden sollte. Eine gradlinige Fortführung der „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ vom Alten zum Neuen Testament wird angesichts der Besonderheit der neutestamentlichen Texte unmöglich: Bruno Bauer sieht sich gezwungen, seiner spekulativen Exegese literarkritische Untersuchungen voranzugehen zu lassen! „Um zur wirklichen Geschichte zu gelangen, schlug daher der Verf. den entgegengesetzten Weg ein und hielt es vor allem für nothwendig, die Reflexion, die über der Geschichte ihr besonderes Reich erbaut hat und das ursprüngliche Licht derselben in fremdartigen Biegungen bricht, wieder der Reflexion zu unterwerfen, wodurch die gebrochene Erscheinung des Ursprünglichen aufgehoben wird und dieses in seiner wahren Gestalt zum Vorschein kommt. Wenn es nun darauf ankam, die evangelische reflectirende Geschichtsschrei-

⁹⁴ RAT I, LV. – „Die Form der Offenbarung erkannten wir in ihr selbst als ihren wesentlichen Inhalt, da sie das werdende und sich hervorbringende Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes ist“ a.a.O. LXIV; vgl. Kritische Briefe, 25.

⁹⁵ B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bremen 1840 (= KdJoh), V f. – Briefe 17 f.; 51.

bung der Kritik zu unterwerfen, so mußte der Verfasser seinem Plan gemäß auch hier von dem äußersten, spätesten Gebilde anfangen, um von hier aus zu dem Ursprünglicheren zu gelangen.“⁹⁶ In der 1840 erscheinenden „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ wird die Vermutung, daß das vierte Evangelium den weitesten Abstand von der „wirklichen Geschichte“ habe, zum Beweis erhoben. In diesem Werk, das nichts anderes als eine Analyse der redaktionellen und kompositorischen Arbeit des Evangelisten geben will,⁹⁷ kommt Bruno Bauer zu dem Ergebnis: Wir haben „kein Atom gefunden, das der Reflexionsarbeit des vierten Evangelisten sich entzogen hätte . . . Dieses Evangelium befindet sich schon auf dem Boden der Theorie, es geht schon von einer allgemeinen Anschauung aus.“⁹⁸ Das Offenbarungsereignis selbst, die sich im „vorstellenden“ Begreifen der Augen- und Ohrenzeugen vollziehende Aneignung des unendlichen geistigen Inhalts der Jesus-„Anschauung“, könne aus der späten theologischen Reflexion des Johannes-evangeliums nicht rekonstruiert werden; dieses setze jene bereits als historisches Faktum voraus. Im vierten Evangelium sei die Geschichte zum „Gegenstand der Betrachtung“ geworden und durchweg in der Darstellung einem schriftstellerischen „Pragmatismus“ unterworfen, der wiederum von „der geistigen Anschauung“, die der Evangelist „von dem Herrn hat“, bestimmt werde.⁹⁹ So liege allen vermeintlich geschichtlichen Aussagen eine „dogmatische Abstraction“ zugrunde, und „in der geschichtlichen Entwicklung, die der Verfasser geben will, findet sich statt des Fortschrittes nur Stillstand und Wiederholung Eines und desselben. Dennoch wollte der Verfasser das Bedürfnis des Fortschrittes und der Bestimmtheit befriedigen, aber er konnte es nur in der sinnlichen Unmittelbarkeit und daher kommt die chronologische Genauigkeit, die sich an die Festreisen Jesu knüpft, und jene mechanische Motivirung des Hin- und Herziehens Jesu.“¹⁰⁰ Im gleichen Zusammenhang schreibt Bruno Bauer noch im Jahre 1840: „Die Synoptiker dagegen . . . stehen auch in der Anordnung des geschichtlichen Stoffes, wie wir später sehen werden, viel höher als unser Evangelist. Sie haben den Stoff zwar viel kühner als dieser angeordnet: aber kräftig, natürlich-gesund haben sie es gethan, wenigstens sind Marcus und Matthäus in dieser Beziehung ganz besonders ausgezeichnet. Tüchtige Hausmittel haben sie angewandt, so bildet z. B. eine natürliche Localität, wie der See Genesareth den Mittelpunkt, um den sich einzelne Geschichtsstoffe anreihen, oder ein hervorragendes Factum sammelt andere Facten um sich herum.“¹⁰¹ In der Erwartung also, in den synoptischen Evangelien Überlieferungsmaterial auffinden zu können, das nicht oder nur geringfügig durch schriftstellerischen „Pragmatismus“ und „dogmatische Abstraction“ umgeformt worden sei, hat Bruno Bauer die literarkritische Analyse der Synoptiker in Angriff genommen. Aus Briefen, die er im Frühjahr 1840 an seinen Berliner Verleger schreibt,

⁹⁶ KdJoh VI.

⁹⁷ A. Schwegler bezeichnet Bauers Methode zutreffend als „rein logische Analyse“, ThJB, hg. v. E. Zeller, 1842, 290.

⁹⁸ KdJoh 405; 414.

⁹⁹ KdJoh 174 f.

¹⁰⁰ KdJoh 175.

¹⁰¹ A.a.O.

geht allerdings hervor, daß er sich bereits während der Arbeit an dem Johannes-Kommentar über die Tragweite des gesamten Unternehmens im Klaren ist.¹⁰² Dennoch ist Bruno Bauer zunächst noch davon überzeugt, wenigstens in den „synoptischen Relationen von den Reden des Herrn“ der gesuchten „wirklichen Geschichte“ unmittelbar nahe kommen zu können.¹⁰³ Der 1841 im Druck erscheinende erste Band der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ behandelt die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, die Berichte über den Täufer, den Beginn der galiläischen Wirksamkeit und schließt mit einer ausführlichen Analyse der Bergpredigt. In allen Abschnitten, auch und gerade in den Redestücken, stößt Bruno Bauer auf die keineswegs nur zusammenstellende, sondern den Stoff formende und zugleich umgestaltende Hand der Evangelisten. Ohne deren wohl durchdachte Eingriffe in das Überlieferungsmaterial sei es undenkbar, daß „einzelne, sporadisch gebildete Erzählungen“ zu dem vorliegenden „vortrefflichsten Ganzen“ hätten verwoben werden können. „So viel sahen wir bis jetzt, daß sich nicht an verschiedenen Orten Erzählungen bilden können, die so sehr zusammengehören, daß der Anfang der einen nur an den Schluß der andern und an den Schluß der ersteren wieder der Anfang einer andern u.s.w. angefügt zu werden braucht, damit zuletzt ein harmonisches Ganze entstehe. Sondern wäre es wirklich der Fall, daß sich einzelne Erzählungen bilden könnten, die, an verschiedenen Orten und selbständig von einander geschaffen, überhaupt nur und im Ganzen demselben Anschauungskreise angehören und zur Ausarbeitung desselben dienen, so werden sie, wenn sie nun zusammenkommen, Vieles an sich haben, was ihre unmittelbare Verbindung unmöglich macht . . . kurz: es wird sich so viel Widerspenstiges zwischen ihnen finden, daß es keiner geringen Anstrengung bedarf, sie in Zusammenhang zu bringen. Das ist schon als formelle Arbeit betrachtet eine That des Subjects – wenn es nur bei dem Formellen der Arbeit sein Bewenden haben könnte! Jede Veränderung des Ursprünglichen, jede Verschiebung und neue Wendung wird auch einen neuen Inhalt liefern: denn wird ein widersprechender Zug getilgt, so wird dafür ein neuer – und zwar woher? – aus der Combination und aus dem künstlerischen Selbstbewußtseyn gesetzt werden.“¹⁰⁴ Diese Überlegungen zwingen Bruno Bauer zur Preisgabe der bisher verteidigten „Traditionshypothese“; nachdem bereits kurz zuvor Christian Hermann Weißer¹⁰⁵ und Christian Gottlob Wilke¹⁰⁶ unabhängig von einander und mit verschiedenen Methoden die Priorität des Mk-Evangeliums

¹⁰² Briefe vom 5. Januar und 5. Februar 1840 von Bonn nach Berlin an Ferdinand Dümmler (Dümmlerarchiv, Bonn).

¹⁰³ KdJoh XIII; 38; 175; 182; 405; 409.

¹⁰⁴ B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 1. Bd., Leipzig 1841 (= KdSyn I), 71 f.

¹⁰⁵ Chr. H. Weißer, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1. u. 2. Bd., 1838.

¹⁰⁶ Chr. G. Wilke, Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien, 1838. – Vgl.: W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 1958, 181 ff.

nachgewiesen hatten, kommt auch Bruno Bauer zu dem Schluß, daß in dem kanonischen Mk-Evangelium das „Urevangelium“ enthalten sei, das von den wiederum untereinander literarisch abhängigen Seitenreferenten erweitert und umgestaltet worden sei.¹⁰⁷ Die Rückwirkung dieser exegetischen Erkenntnis auf das spekulativ-theologische System ist sehr folgenreich: Sind die evangelischen Berichte nicht „aus der Überlieferung der Gemeinde entnommen“,¹⁰⁸ sondern unter theologischen Gesichtspunkten komponierte „Kunstwerke“, so wird es unmöglich, das neutestamentliche Offenbarungsgeschehen aus der Dialektik von religiöser „Anschauung“ und „Vorstellung“ erinnernd zu rekonstruieren. Für die unmittelbare sinnliche „Anschauung“ des historischen Jesus findet sich in der literarischen Tradition kein einziger Beleg! Alle Überlieferung gehört in den Bereich der „Vorstellung“, und „die Aufgabe der Kritik – die letzte, die ihr gestellt werden konnte – ist nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns ist“.¹⁰⁹ Zur Beantwortung dieser Frage führt Bruno Bauer 1841 eine weitere exegetische Erkenntnis ins Feld, die er in einem Brief an den Bruder als ‚Vollendung und letzte Bewährung‘ seiner Kritik bezeichnet.¹¹⁰ In einer „Die messianischen Erwartungen der Juden zur Zeit Jesu“ betitelten „Beilage“ zum ersten Band der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ führt er den Nachweis, „daß das messianische Element der alttestamentlichen Anschauung vor dem Anfange der christlichen Ära sich nicht zu einem Reflexionsbegriffe vollendet habe“.¹¹¹ Gab es vor dem Auftreten Jesu und „vor der Ausbildung der Gemeinde“ den „Reflexions-Begriff“ des Messias überhaupt noch nicht, so fehlt jene „jüdische Christologie“, „welcher die evangelische hatte nachgebildet werden können“.¹¹² Gerade der umgekehrte Vorgang habe stattgefunden: „Der Hervorgang und die Ausbreitung des christlichen Princips, der Kampf desselben mit der Synagoge, endlich der Untergang des Tempeldienstes und die fortgesetzte Berührung der Juden mit der Kirche brachten es dahin, daß auch für das jüdische Bewußtseyn der Gedanke ‚des Messias‘ wichtig, bedeutend und der Mittelpunkt einer ihm bis dahin unbekanntem idealen Welt wurde.“¹¹³ Der kritisch analysierende Exeget stößt nach Bruno Bauers Auffassung bei der Untersuchung der synoptischen Evangelien nicht nur auf ein Gewirr literarischer Abhängigkeiten, das an keiner Stelle einen sicheren Ausblick auf eine vorgegebene „wirkliche Geschichte“ offen läßt, sondern dar-

¹⁰⁷ KdSyn I, V ff. – Die „Bergpredigt des Matthäus“ wird als „freie Fortbildung der Keime“ verstanden, die sich in der „Schrift des Lukas finden“, KdSyn I, 387.

¹⁰⁸ KdSyn I, VI ff.; 388 f.

¹⁰⁹ KdSyn I, XV.

¹¹⁰ „Was ich in der Beilage zum ersten Bande über die Messianischen Erwartungen der Juden mittheile, hat meiner Polemik gegen Strauß und gegen alle bisherige Kritik die letzte Bewährung gegeben. Ich habe damit die Kritik absolut vollendet und sie von allem Positiven befreit“, Briefe, 133.

¹¹¹ KdSyn I, XVII; 393.

¹¹² KdSyn I, XVII.

¹¹³ KdSyn I, 416.

über hinaus auf den erstaunlichen Tatbestand, daß es zu *Lebzeiten* Jesu jenes theologische Begriffsmaterial noch gar nicht gab, mit dem sein Kommen nach Auskunft der Synoptiker interpretiert wurde! Nicht die Gemeinde der Augen- und Ohrenzeugen eignete den unendlichen geistigen Inhalt der Jesus-Offenbarung „vorstellend“ an, sondern erst „als er im Glauben der Seinigen auferstand und in der Gemeinde fortlebte, war er der Sohn Gottes, welcher den wesentlichen Gegensatz aufgelöst und versöhnt hatte . . . jetzt erst fuhren die schwankenden und haltungslosen Anschauungen der Propheten in den Einen Punkt zusammen, in dem sie nicht nur erfüllt waren, sondern erst ihr gemeinsames Band und den Halt bekamen, der jede einzeln stützte und wichtig machte. Der Messias war nun als Begriff und feste Vorstellung mit seiner Erscheinung und mit dem Glauben an ihn gegeben und es entstand die erste Christologie. Wir besitzen sie in den Schriften des neuen Testaments.“¹¹⁴ Wenn auch alle einzelnen Beobachtungen am Text den Exegeten des N.T. in die zweite oder gar dritte nachchristliche Generation verweisen, so darf er nach Bruno Bauers Auffassung daraus keinesfalls den voreiligen Schluß ziehen, die Evangelisten seien „fromme Betrüger“ und bloße Erfinder ihrer Botschaft gewesen. Evident sei lediglich, daß die neutestamentlichen Texte keine historischen Relationen lieferten, sondern – gerade dort, wo sie sich in die Form der Geschichtserzählung kleideten – Produkte immanenter Bewußtseinsfähigkeiten seien; schöpferisches Bewußtsein in der Gestalt theologischer Reflexion könne man aber so wenig „betrügerisch“ nennen, wie es sinnvoll sei, Phidias einen Betrüger zu nennen.¹¹⁵ Eine völlig andere Folgerung müsse gezogen werden: Die radikale Preisgabe jeder Behauptung einer transzendenten Begründung des Geschehens und der von ihm hergeleiteten theologischen Aussagen! Viel zu genau könne der Exeget erkennen, wie die Theologie des N.T. Stück für Stück innerhalb der literarischen Tradition, also in der Immanenz, gewachsen sei. Diese Erkenntnis schließe nicht aus, daß das produktive religiöse Bewußtsein den „Anstoß zu seiner ersten Erregung von Außen, durch die Kunde von dieser geschichtlichen Person erhalten hat“.¹¹⁶ Doch mit diesem Satz ist dem Theologen nicht im mindesten geholfen: Die Form der „reflectirenden evangelischen Geschichtsschreibung“ mache es unmöglich, in der rein literarischen Tradition historisches Urgestein entdecken zu können. Es fehlen die Kriterien, die zur immanenten Scheidung zwischen mehr oder minder literarisch geformten Stücken, zwischen solchen, die auf erfundene und solchen, die auf historische Fakten hinweisen, notwendig wären.¹¹⁷ Im abschließenden dritten Band

¹¹⁴ KdSyn I, 409 f.

¹¹⁵ „Wenn wir die Kategorie des Selbstbewußtseyns gebrauchen, so meinen wir nicht das empirische Ich, als ob dieses aus seinen bloßen Einfällen oder willkürlichen Combinationen jene Anschauungen gebildet habe . . . Wir haben es hier vielmehr nur mit dem religiösen Selbstbewußtseyn in dem Stadium seiner schöpferischen Selbstentwicklung zu thun.“ KdSyn I, 81 f.

¹¹⁶ KdSyn I, 82.

¹¹⁷ Auf diesen Aspekt hat mit Nachdruck hingewiesen: *J. v. Kempster*, Über Bruno Bauer. Eine Studie zum Ausgang des Hegelianismus, APH 11, 1/2, 1961, 223–245.

seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ spricht Bruno Bauer die Notwendigkeit, die Frage nach dem historischen Jesus ein für allemal zu suspendieren, mit den Worten aus: „Die Frage, mit der sich unsere Zeit so viel beschäftigt hat, ob nämlich Dieser, ob Jesus der historische Christus sey, haben wir damit beantwortet, daß wir zeigten, daß Alles, was der historische Christus ist, was von ihm gesagt wird, was wir von ihm wissen, der Welt der Vorstellung und zwar der christlichen Vorstellung angehört, also auch mit einem Menschen, der der wirklichen Welt angehört, Nichts zu thun hat. Die Frage ist damit beantwortet, daß sie für alle Zukunft gestrichen ist.“¹¹⁸

Der Übergang Bruno Bauers von der spekulativen Orthodoxie zur radikalen Religionskritik ist durch exegetische Erkenntnisse veranlaßt worden. Auf den hohen Rang der exegetischen Arbeit Bruno Bauers haben Franz Overbeck,¹¹⁹ William Wrede¹²⁰ und Albert Schweitzer¹²¹ schon vor langer Zeit hingewiesen; daß Bauer der gesamten neutestamentlichen Forschung um Generationen voraus gewesen ist, könnte eine Untersuchung seiner einzelnen exegetischen Beiträge, die vor allem die redaktionsgeschichtliche Fragestellung in verblüffender Weise vorwegnehmen, gerade heute wieder deutlich machen. Die Auslegung, die Bruno Bauer selbst seinen Arbeitsergebnissen gab, stand unter dem Zwang der religionsphilosophischen Voraussetzungen seiner spekulativen Theologie. Der plötzliche Wechsel von der rechten zur linken Schulseite war möglich als „Konsequenz der objektlosen Subjektivierung“,¹²² die schon das „orthodoxe“ System geprägt hatte. Bruno Bauer hat die Denkmittel der dialektischen Identitätsspekulation von Anfang an ausschließlich dazu verwandt, die Entwicklungsstadien der Verstehensfähigkeiten des endlichen Geistes zu ermitteln. Als 1839 der letzte Rest der „Objektseite“ fortbricht, wird die Autonomie des endlichen Selbstbewußtseins proklamiert und das Ich zum alleinigen Produzenten der Offenbarungs-

¹¹⁸ KdSyn III, 308. – Im 1. Bd. der KdSyn heißt es noch „Wir retten die Ehre Jesu, wenn wir seine Person von dem Standpunct des Todes, auf welchen sie die Apologetik gebracht hat, wieder versetzen und ihr das lebendige Verhältniß zur Geschichte zurückgeben, welches sie, wie nun nicht mehr zu läugnen ist, gehabt hatte . . . Wenn eine Anschauung, welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt und den wesentlichen Gegensatz versöhnt, zur Herrschaft kommen und der Eine Punct werden sollte, auf welchen alle Kräfte des Geistes sich concentriren, so war zuvor Nichts mehr und Nichts weniger nothwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtseyn in nichts Anderem als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte und die nun dieß ihr Selbstbewußtseyn vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem Einen Puncte hinzog, in welchem seine Räthsel gelöst sind. Jesus hat dieß ungeheure Werk vollbracht, aber nicht in der Weise vollbracht, daß er voreilig auf seine Person hingewiesen hätte – er entwickelte vielmehr vor dem Volke den Inhalt, der mit seinem Selbstbewußtseyn gegeben und Eins war, und erst auf diesem Umwege geschah es, daß seine Person, die er seiner geschichtlichen Bestimmung und der Idee, der er lebte, zum Opfer brachte, in der Anerkennung dieser Idee fortlebte“ KdSyn I, 409.

¹¹⁹ Vgl. *F. Lieb*, Franz Overbeck und Bruno Bauer: ThZ VII, 1951, 233 ff.

¹²⁰ *W. Wrede*, Das Messiasgeheimnis, 1901, 280 ff.

¹²¹ *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1921², 141 ff.

¹²² *E. Bloch*, Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erw. Ausg., 1962, 103.

inhalte erklärt.¹²³ Die beschriebene Prävalenz der subjektiven Momente des Begriffs ist bei dem jungen Bruno Bauer jedoch ausschließlich Ausdruck eines höchst engagierten Interesses an der theologischen Hermeneutik gewesen, niemals junghegelscher Protest gegen die Entmachtung des endlichen Geistes. Nur unter diesem Gesichtspunkt wird der Bruch zwischen Karl Marx und Bruno Bauer verständlich.¹²⁴ Bruno Bauer wollte verstehen, nicht verändern. Seine theologische Arbeit scheiterte an dem Gegner, den er gerade als Theologe widerlegen zu können gehofft hatte: der historischen Kritik.

IV

In den Jahren, in denen Bruno Bauer in Bonn mit großer Intensität seinen exegetischen Untersuchungen über die Evangelien nachging, hatte sich seine äußere Stellung zunehmend verschlechtert. Die anfangs in Aussicht gestellte Professur war ihm immer noch nicht übertragen worden; zudem hatte Bruno Bauer in Karl Heinrich Sack einen entschiedenen Gegner innerhalb der Fakultät gefunden, der offensichtlich keine Gelegenheit vorübergehen ließ, seine Unzufriedenheit mit Bauers Person und seinem „System“ der vorgeetzten Behörde gegenüber zum Ausdruck zu bringen.¹²⁵ Auf der anderen Seite hatte Bruno Bauer durch wiederholte, im Ton äußerst unkonziliante Eingaben beim Ministerium dafür gesorgt, daß sein Verhältnis zu den Bonner Kollegen immer schlechter wurde.¹²⁶ Als nach dem Tode Altensteins der kommissarische Leiter des Ministeriums, Adelbert von Ladenberg, den Kurator der Bonner Universität aufforderte, die Fakultät zu einer klaren Stellungnahme zu bewegen, ließ diese den Minister wissen, daß Bruno Bauer „seiner ganzen wissenschaftlichen Richtung nach nicht in die Fakultät passe und auch deren eigentliches Bedürfnis, nämlich Kirchengeschichte vorzutragen, nicht befriedigen könne“.¹²⁷ Man erbat die freie Professur für Gottfried Kinkel. Als Bruno Bauer hierüber informiert wurde, beschloß er zunächst, zu resignieren und Bonn zu verlassen. Offensichtlich auf Drängen seines Förderers Philipp Marheineke wandte er sich im Herbst 1840 jedoch erneut an das Ministerium mit der Bitte um Beförderung. In einer Audienz bei dem Nachfolger Altensteins, dem soeben von Friedrich Wilhelm IV berufenen

¹²³ Posaune 137 ff. – „Das Selbstbewußtseyn hatte es in den Evangelien mit sich selbst, wenn auch mit sich selbst in seiner Entfremdung, also mit einer fürchterlichen Parodie seiner selbst, aber doch mit sich selbst zu thun: daher jener Zauber, der die Menschheit anzog, fesselte und sie so lange, als sie sich noch nicht selbst gefunden hatte, Alles aufzubieten zwang, um ihr Abbild sich zu erhalten.“ KdSyn III, 311 f.

¹²⁴ K. Marx, Heilige Familie, 224 f.

¹²⁵ Vgl. A. Ruge, Ein nachträgliches Wort über bonner Kritik und Apologetik, HJB IV, 1841, Nr. 106 f., 423 f.; 427 f.; ders., Die Politik des Christen K. H. Sack in Bonn. Eine Polemik gegen diesen Apologeten. In Ges.Schr. III, 1846, 192 ff. – K. H. Sack, Über das Geschichtliche im Alten Testamente. Ein Sendschreiben. Mit einem Vorworte über die neueste Polemik der Hallischen Jahrbücher, Bonn 1841. – MEGA I, 1/2, 241. – Briefe 128 ff.; 147.

¹²⁶ D. Hertz-Eichenrode, a.a.O. 73 ff. – M. Lenz, Geschichte der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, II, 2, 25 ff.

¹²⁷ D. Hertz-Eichenrode, a.a.O. 74.

Johann Albrecht Friedrich Eichhorn, wurde Bruno Bauer der Vorschlag unterbreitet, er solle Bonn verlassen, nach Berlin zurückkehren und hier ein möglichst „neutrales“ kirchengeschichtliches Werk schreiben; für dieses Unternehmen wolle ihm das Ministerium eine finanzielle Unterstützung für zunächst ein Jahr gewähren und dann über seine weitere Verwendung entscheiden. Nach kurzem Schwanken lehnte Bauer diesen Vorschlag ab. In einem Brief an Eichhorn schreibt er, ihn würde das Bewußtsein peinigen, „daß das wissenschaftliche Princip, dem ich mich hingegeben habe, statt widerlegt zu werden, durch die Drangsale, ja durch den leiblichen Hunger seiner Anhänger erdrückt werden soll“.¹²⁸ Daraufhin zog der Minister sein Angebot zurück und ließ Bauer mit einer Unterstützung von nur 100 Talern und mit der Ermahnung, in Bonn alles zu tun, „um Beschwerden von Seiten der Fakultät zu vermeiden“, von Berlin abreisen. In Bonn traf Bruno Bauer erst nach Ablauf der Belegfrist für das WS 1840/41 ein, und so konnte er sich ohne größere Ablenkung durch Vorlesungsverpflichtungen sofort an die Ausführung seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ begeben.¹²⁹ Am 20. Juni 1841 sandte er ein Exemplar des ersten Bandes an den Minister mit der erneuten Bitte um Beförderung. Eichhorn sah sich daraufhin genötigt, an alle theologischen Fakultäten der Universitäten in Preußen folgendes Schreiben zu richten: „Der Licentiat Bruno Bauer zu Bonn ist in seiner neuesten Schrift „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ mit Ansichten hervorgetreten, welche das Wesentliche und den eigentlichen Bestand der christlichen Wahrheit in ihrem innersten Grund angreifen. Ich kann nicht umhin, nachdem der Verfasser mir seine Schrift sogar überreicht hat, davon offizielle Notiz zu nehmen und veranlasse deshalb die Evangelisch-theologische Facultät, sich nach genomener Einsicht dieser Schrift baldigst gegen mich darüber gutachtlich zu äußern: 1. Welchen Standpunkt der Verfasser nach dieser seiner Schrift im Verhältniß zum Christenthum einnimmt, und 2. ob ihm nach der Bestimmung unserer Universitäten, besonders aber der theologischen Facultäten auf denselben, die licentia docendi verstattet werden kann. Berlin, den 20ten August 1841“.¹³⁰ Die angeforderten Gutachten, ein höchst aufschlußreiches Selbstportrait der befragten Fakultäten,¹³¹ gingen noch im Laufe des Jahres 1841 im Ministerium ein. Sie enthielten keine einheitliche Antwort; die zweite Frage Eichhorns wurde sogar von der Mehrheit der Stimmen zugunsten Bruno Bauers entschieden. Als auch die Ministerialräte, denen die Angelegenheit zur Überprüfung der Rechtslage übergeben wurde, zu keinem klaren Ergebnis kamen, entschied der Minister in

¹²⁸ A. a. O. 75.

¹²⁹ Briefe 110 f. – Das Belegbuch der Universität Bonn vermerkt: „Lic. Bauer hat nur eine Vorlesung gehalten, da ihm bei seiner späten Rückkunft von Berlin zur Haltung der anderen keine Zeit übrig blieb“ (es handelt sich um ein publ. Kolleg über das „Leben Jesu“; 8 Hörer).

¹³⁰ Gutachten III f.

¹³¹ Berlin, Bonn, Breslau, Greifswald, Halle, Königsberg. „Separatgutachten“ einzelner Fakultätsmitglieder gaben Berlin (Marheineke), Breslau (Middeldorf) und Greifswald (Schirmer, Finelius) ab.

eigener Verantwortung. Am 29. März 1842 muß die Bonner Fakultät durch ihren Dekan, Friedrich Bleek, unter „Versicherung schmerzlichen Bedauerns“ Bruno Bauer mitteilen, daß die 1839 verliehene *licentia docendi* „im Auftrag eines Hohen Ministeriums“ zurückgenommen sei, da „sowohl die Ansicht über die evangelische Geschichte, welche Sie in . . . (Ihrem) Werke unverhohlen und mit Nachdruck geltend zu machen suchen, als auch die Art und Weise, wie Sie sich in demselben . . . zur Theologie und zur evangelischen Kirche überhaupt stellen, durchaus unvereinbar seien mit der Stellung eines Lehrers der Theologie an einer Evangelisch-theologischen Facultät“.¹³² Bruno Bauer verzichtete auf jeden juristischen Einspruch gegen diese Entscheidung; seine literarische Antwort auf das Vorgehen von Fakultät und Ministerium gab die Schrift „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur 1842“.¹³³

¹³² Gutachten VII f.

¹³³ Aus der reichen Aufsatz- und Flugschriften-Literatur, die nach dem Entzug der *venia legendi* erschien, seien hervorgehoben: *Edgar Bauer*, Bruno Bauer und seine Gegner, 1842. – Ders., *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, 1843. – *O. F. Gruppe*, Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit, 1842. – *F. Breier*, Die Gutachten über Bruno Bauer, ein Zeichen der Zeit, 1843. – *E. W. Hengstenberg*, die Bruno Bauer'sche Angelegenheit: EKZ 1843, Nr. 6 f. (Jan.), 41–50. – *J. Rübiger*, Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Principien Bruno Bauers. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Dr. Gruppe, 1843. – *O. Thenius*, Das Evangelium ohne die Evangelien. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Bruno Bauer, 1843. – Eine Sammelrezension: anonym, Bruno Bauers Kritik der evangelischen Geschichte und die Literatur darüber. 1.–4. Artikel, Blätter f. lit. Unterhaltung (Brockhaus), 1844, Nr. 69 ff., 273 ff.