

Symbolisierung des Unendlichen

Ernest Renan und sein Verhältnis zum Protestantismus*

Von Kurt Nowak

Im Jahr 1992 gedachte Frankreich der Wiederkehr des einhundertsten Todestages von Ernest Renan (1823–1892). An der deutschen Geisteswelt ging das Jubiläum nahezu unbemerkt vorüber. Man kennt den Orientalisten und Religionsphilosophen, den Historiker, Dramatiker, Essayisten und Administrator am Collège de France in Deutschland kaum noch. Allenfalls weiß man, daß er ein „Leben Jesu“ schrieb, mit dem er auf dem Buchmarkt einen fulminanten Erfolg erzielte. Im ersten halben Jahr nach Erscheinen des Buchs 1863 waren in Frankreich 60 000 Exemplare verkauft. Die deutsche Ausgabe und weitere Übersetzungen in die Hauptsprachen der Welt gestalteten sich ähnlich erfolgreich.

Französische Forscher sehen in Renan einen Platzhalter protestantischen Geistes im katholischen Frankreich des 19. Jahrhunderts. Für Jean Baubérot war der einstige Seminarist von St. Sulpice ein Kryptoprotestant. Wäre Renan in Deutschland und in einer protestantischen Familie geboren worden, hätte ihn nichts daran gehindert, Professor an einer Theologischen Fakultät zu werden. „Certains théologiens étaient plus radicaux que lui“.¹ Die Ehe mit der Protestantin Cornélie Scheffer, Tochter des Malers niederländischer Herkunft Ary Scheffer, bewertet Baubérot als Ersatzhandlung für die aus Rücksicht auf die Mutter nicht vollzogene Konversion. Ähnlich nahe wird Renan in dem einschlägigen Artikel in der „Encyclopédie du Protestantisme“ von 1995 an den Protestantismus herangerückt.²

Möglicherweise besitzen die emphatischen Äußerungen des germanophilen Renan über Deutschland, die Reformation und den neuzeitlich-modernen Protestantismus eine Verführungskraft, die nähere Prüfungen zu er-

* Beitrag zum Symposium der Humboldt-Universität in Zusammenarbeit mit der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel „Ernest Renan – Werk und Wirkung eines nationalen Kosmopoliten“ vom 10.–12. November 1997 in Berlin.

¹ Jean Baubérot: Renan et le protestantisme. In: *Mémorial Ernest Renan. Actes des colloques de Tréguier, Lannion, Perros – Guirec, Brest et Rennes, recueillis par Jean Balcou*. Paris: Honoré Champion Editeur 1993, S. 435–439.

² Philippe Chanson: Renan, Ernest (1823–1892). In: *Encyclopédie du Protestantisme*. Paris/Genève 1995, S. 1321. Eine größere Analyse zu Renan und seinem religiösen Denken legte in jüngerer Zeit Laudyce Retat: *Religion et imagination religieuse. Leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan*. Paris: Klincksieck 1977 vor.

übrigen scheint. In Renans „Souvenirs d'enfance et de jeunesse“ (1883) kann man lesen: „L'esprit particulier de Allemagne me frappa; je crus entrer dans un temple ... Je regrettais par moments de n'être pas protestant afin de pouvoir être philosophe sans cesser d'être chrétien“.³ Selbst in der Stunde der germanophilen Ernüchterung, nämlich in den Monaten des Deutsch-Französischen Krieges von 1870/71, blieb die Tonlage schwärmerisch, so in dem Brief an David Friedrich Strauß vom 13. September 1870. Renan bekannte jenem anderen berühmten Verfasser eines „Lebens Jesu“, er verdanke Deutschland „alles, was ich am höchsten schätze, meine Philosophie, ich kann beinahe sagen meine Religion. Ich war im Seminar zu St. Sulpice um's Jahr 1843, als ich anfang, Deutschland kennen zu lernen durch die Schriften von Goethe und Herder ... Deutschland hat die bedeutendste Revolution der neueren Zeiten, die Reformation, gemacht; außerdem hat sich in Deutschland seit einem Jahrhundert eine der schönsten geistigen Entwicklungen vollzogen, welche die Geschichte kennt, eine Entwicklung, die, wenn ich den Ausdruck wagen darf, dem menschlichen Geist eine Tiefe und Ausdehnung zugesetzt hat, so daß, wer von dieser Entwicklung unberührt geblieben ... sich verhält wie einer der nur die Elementarmathematik kennt, zu dem der im Differentialcalcul bewandert ist.“⁴

Madame de Staël, von deren Buch „De l'Allemagne“ Renans Deutschlandbild beeinflusst war, hätte nicht hingerissener schreiben können. Doch gerade die Emphase mahnt zur Nüchternheit. Was empfing Renan vom Mutterland der Reformation tatsächlich? Überdies nahmen die deutschen Protestanten, gleichviel aus welchem theologischen und kirchenpolitischen Lager sie kamen, das Werk Renans nicht sonderlich beeindruckt auf. Der Verkaufserfolg des „Lebens Jesu“ spiegelte nicht das wirkliche Meinungsbild wider. Auch wäre erst die konfessionelle Zusammensetzung der Käufer-schichten zu klären. Renans Lob durch Harnack 1885 in seiner Rezension des letzten Bandes der „Histoire des origines du christianisme“ oder die wohlwollende Erwähnung des französischen Denkers in einem Atemzug mit Richard Rothe, David Friedrich Strauß, Sören Kierkegard, Paul de Lagarde und Julius Wellhausen im Jahr 1898 durch Ernst Troeltsch war eher die Ausnahme als die Regel.⁵ Schon eher repräsentativ war der Renan-

³ Ernest Renan: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris: Gallimard 1983, S. 177.

⁴ Renan an D. F. Strauß vom 13. September 1870. In: *Gesammelte Schriften von David Friedrich Strauß*. Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen zusammengestellt, eingeleitet und mit erklärenden Nachweisungen versehen von Eduard Zeller. Bonn 1876, S. 311–322; hier S. 311. 312 (die Übersetzung ist von Strauß). Seine Entscheidung für die Philologie hatte Renan in einem Brief an Alexander von Humboldt (undatiert; nach November 1848) auf den überwältigenden Einfluß der Gebrüder Humboldt zurückgeführt. „Vos ouvrages et ceux de votre noble frère sont de ceux qui ont le plus influence sur la direction de ma pensée, et décidé ma vocation à la science philologique, si peu comprise parmi nous.“ In: Ernest Renan: *Correspondance 1846–1871*. Troisième édition. Paris 1926, S. 11 f.; hier S. 11. – Der Briefwechsel Renan – Strauß erlebte eine neue Aktualität im Ersten Weltkrieg. Vgl. *Krieg und Friede 1870*. Zwei Briefe von David Friedrich Strauß an Ernest Renan und dessen Antwort. Mit einem Anhang: Carlyle an die Times. Leipzig o. J. (1915).

⁵ Adolf [von] Harnack: *Renan, Ernest, Marc Aurèle et la fin du monde antique*. 4. éd.

Artikel Eugen Lachenmanns von 1905 in der einflußreichen „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“. Lachenmann bedauerte die „tragische Entwicklung“ des entlaufenen Priesterzöglings. Der Rock des Bürgers habe ihm nie recht passen wollen. „Seit seinem Austritt aus dem Seminare zeigt uns Renans Leben je länger je mehr ein eigenartiges Doppelbild: auf der einen Seite das Bild des ernsthaften Gelehrten, der auf dem Gebiet seiner Spezialstudien wissenschaftlichen Problemen mit der peinlichsten Gründlichkeit bis ins kleinste Detail nachging; auf der anderen Seite das Bild des heiteren Causeurs, der mit den frivolen Witzen seiner angefaulten Moralphilosophie die ganze Welt und besonders die Halbwelt amüsierte.“⁶ Zum endgültigen Vernichtungsschlag, der Renan in den seitherigen protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichten zu einer Randfigur machte, holte Albert Schweitzer 1906 aus. Kaum ein Werk, so der nicht zimperliche Kritiker, sei derart grauenvoll wie das Buch „Vie de Jésus“. „Es ist ‚christliche Kunst‘ im schlechtesten Sinne des Wortes, Wachsfigurenkabinett.“ Der sanfte Jesus, der „charmante Tischler“ mitsamt der schönen Maria und den „männlichen Galiläerinnen“, sie alle habe Renan „aus dem Schaufenster einer christlichen Kunsthandlung der Place St. Sulpice gestohlen“.⁷

Die Beziehungen zwischen Renan und den Protestantismus sind verwikelt, zumindest uneindeutig. Das trifft auf Renans Rezeption des Protestan-

Paris: Calman Lévy, 1882. (VI, 648 p. gr.⁸). In: Theologische Literaturzeitung 10 (1885), Sp. 179–187. Harnack bemerkte mit Bedauern, es sei in Deutschland „fast nöthig, daran zu erinnern, daß dieses Werk existirt ... Und doch haben wir in den letzten Jahren auf dem Gebiet der ältesten Kirchengeschichte kein Werk erhalten, welches dem Renan'schen ebenbürtig ist“. Viele Einzelheiten fand Harnack kritikwürdig, fügte aber hinzu, nicht die Detailkritik sei entscheidend, sondern die „Gesamtanschauung ... Renan's großes Werk ist die erste und bisher einzige mit allen Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft ausgearbeitete, vollständige Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche“. Von Renan als Religionsphilosoph und Dramatiker hielt Harnack hingegen nichts. Jedenfalls glich die Rezension von Ernest Renan: *L'Abesse de Jouarre. Drame*. 13. édition. Paris: Calman Lévy 1886 einem Verriß. „Das Stück hat große Feinheiten und ist überreich an geistvollen Paradoxien; als Drama ist es höchst schwach ... Immerfort macht er sich in dem Stück mit der Religion zu schaffen. Wir kennen dieselbe, jenes Gemisch aus einem sublimierten Pantheismus und französischem Patriotismus mit einem ungewissen Respekt vor den kirchlichen Ceremonien und der graciösesten Schwärmerei für die Humanität ...“ Renan stelle mit der Hineinziehung der christlichen Religion in das Drama „seinen Credit als Historiker nicht minder in Frage wie seinen Ruf als philosophischer Schriftsteller“. In: Theologische Literaturzeitung 12 (1887), Sp. 89–93; hier Sp. 93. 90.

⁶ Eugen Lachenmann: Renan, Ernest. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (3. Aufl.) 16 (1905), S. 649–655; hier S. 653. In den Studien „Der Historismus und seine Probleme“ (GS II) stellte Troeltsch den französischen Denker hingegen zusammen mit Hippolyte Taine als Hauptvertreter des für die Dritte Republik charakteristischen historischen Positivismus hin. Vgl. Bernard Reymond: Troeltsch et la francophonie. In: Pierre Gisel (Hg.): *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*. Genève 1992, S. 333–359; hier S. 348.

⁷ Albert Schweizer: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1906, S. 179–191 („Renan“); hier S. 181. Schweitzer war zu jener Zeit Privatdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg.

tismus zu wie auf die Rezeption Renans durch die Protestanten. Die Rezeptionshistoriographie, so viele Überraschungen sie eventuell bereithält, muß an dieser Stelle beiseite bleiben. Statt dessen fragen wir nach der Beziehung des Katholiken, der 1845 mit dem Katholizismus brach, zum Protestantismus. Hinweise auf Renans Deutschlandschwärmerei, auf seine protestantische Ehefrau und seine Briefkontakte reichen nicht aus. Auch die Hervorhebung der historisch-kritischen Methode, die Renans „Histoire des origines du christianisme“ (1863–1881), die „Histoire du peuple d'Israël“ (1887–1893) sowie zahlreiche weitere Arbeiten prägte, genügt nicht, um Renans Beeinflussung durch den Protestantismus zu klären. Die historisch-kritische Methode ist nicht eo ipso protestantisch. Richard Simon und Baruch Spinoza waren für Renan mindestens ebenso wichtig wie die Phalanx der deutschen Exegeten. Um über Renans tatsächlichen oder vermeintlichen Protestantismus urteilen zu können, muß man tiefer in das Gewebe seiner Ideen eindringen. Als Propädeutikum ist hierbei die Erinnerung an Renans Jugendwerk „L'avenir de la science“ erforderlich. Erst auf diesem Hintergrund erschließt sich die geistespolitische und religionsgeschichtliche Bewertung des Protestantismus, die Renan am eindringlichsten in einem Essay von 1860 in der „Revue des Deux Mondes“ vorgenommen hat. Eine Art Probe auf Renans Verhältnis zum Protestantismus bildet das Buch „Vie de Jésus“ von 1863.

1. Die Zukunft des esprit humain

„L'avenir de la science“ ist ein Bekenntnistext, geschrieben mit dem Kopf und mit dem Herzen. Das Motto lautet: „Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea“.⁸ So sprach Adam zu Eva, nachdem Gott sie aus seiner Rippe geschaffen hatte. Renan ist Adam, der Mensch, und Eva, Mutter des Lebens, ist „la science“: göttlich durch ihre Herkunft und von menschlichem Stoff durch ihr Machart. Die Elemente der Travestie in der Wahl des Mottos zeigen Renan bereits als das, was er bei allem wissenschaftlichen Ehrgeiz stets auch sein wollte, als Dichter. Entstanden ist das Werk von Oktober 1848 bis zum Juni 1849. Auf Anraten seiner Freunde brachte Renan die Blätter damals nicht zum Druck. Renans Lehrer Thierry fand, es sei unzulässig, mit dieser geschichtsphilosophischen Last eine wissenschaftliche Karriere zu beginnen. Beigegeben ist dem Text ein Begleitbrief an Eugène Barnouf, Professor am Collège de France und Renans Lehrer beim Studium der alten

⁸ Ernest Renan: *L'avenir de la science. Pensées de 1848*. Paris 1890. Gedankliche Vorstufen zu diesem Werk finden sich in den „Cahiers de Jeunesse 1845–1846“. Paris 1906. Die „Cahiers“ bestehen aus neun Heften aus dem Zeitraum von ca. Juni 1845 bis Juni 1846. Die rohe Masse der Notate war nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Die Herausgeber der „Cahiers“ bewerten den Vorstufencharakter gering. Kein Sujet „se trouve traité de la même façon que plus tard“ (Avant-propos). Überdies sind die Materien der „Cahiers“ sehr gemischt. Man findet philologische Beobachtungen zum Hebräischen und Syrischen, zu Politik, Religion, Individualität, zum griechischen Sprachstil, zum Kaukasus und vieles andere mehr.

Sprachen. „Ce sont ces réflexions, Monsieur, que j'ai faites pour moi-même, solitaire et calme au milieu de l'agitation universelle, et que j'ai déposées dans ses pages. Grâce aux sentiments qu'elles m'ont inspirés, j'ai traversé des tristes jours sans maudire personne, plein de confiance dans la rectitude naturelle de l'esprit humain et dans sa tendance nécessaire à un état plus éclairé, plus moral et par là plus heureux.“⁹

Die „agitation universelle“, verursacht durch die Februarrevolution 1848 in Paris und die Welle der Revolutionen in Europa, die ihr folgte, zeigt den Verfasser in einer exzeptionellen Situation. Nach Meinung Renans befand sich die Menschheit an einem dramatischen Wendepunkt ihrer Entwicklung. Mit seinem literarischen Entschluß, die Zukunft des „esprit humain“ zu durchdenken, knüpfte Renan an Vorbilder aus dem Zeitalter der Französischen Revolution an. Schon 1789 und in den Folgejahren erschütterte eine „agitation universelle“ die zivilisierte Welt. Auch damals sahen sich führende Geister gedrängt, die Zukunftslandschaft des Menschen als denkendes Wesen zu vermessen. Die Reihe der berühmten Namen reicht von Edmund Burke bis Chateaubriand, von Fichte bis Condorcet, von Novalis und Friedrich Schlegel bis zu Schleiermacher. Schreibanlaß und Anlage der „Avenir de la science“ deuten darauf hin, daß Renan diese historische Konstellation vor Augen hatte. Renan begnügte sich nicht mit erkenntnistheoretischen und wissenschaftsenzyklopädischen Reflexionen, mit „science“ im engeren Sinne. Er griff als Autor ebenso hoch wie seine Vorgänger. Renan schrieb als Geschichtsphilosoph.

In der Schärfe seiner Wahrnehmung für die Krise des Zeitalters ist Renan mit den deutschen Frühromantikern vergleichbar. An sie fühlt man sich bei der Lektüre der „Avenir de la science“ passagenweise erinnert. Allerdings fehlt das frühromantische Ironieprinzip, die permanente Überbietung des vorherigen Gedankens durch den nächsten, die Spiegelung der Produktion des Geistes in der Fluchtlinie des Unendlichen. Nachfahre der Frühromantik war der junge Renan durch sein Wissen um die Gebrochenheit des Daseins. Der Mensch erfuhr sich nur noch als Rollenwesen in einer kulissenhaften Gesellschaft. Diese deprimierende Erfahrung wehrte Renan mit immer neuem rhetorischem Aufwand ab, ohne sie mit durchschlagenden Argumenten entkräften zu können: „la vie est conçue non comme une rôle et une intrigue, mais comme une chose sérieuse et vraie“.¹⁰ Auf der Ebene der geistigen Tätigkeit des Menschen kehrte das „Nein“ zur Entfremdung als Verwerfung eines Verständnisses der „science“ wieder, das sie zur bloßen Unterhaltung machte. Sie sei, unterstrich Renan, eine „affaire essentielle de

⁹ Ebenda, S. 3 (Begleitbrief vom März 1849). Welche Sorgen sich Renan nach seiner akademischen Qualifikation von 1848 („agrégé pour la philosophie“) um seine berufliche Zukunft machte, tritt besonders lebhaft in einem Brief an seinen Bruder vom 8. September 1848 hervor. „On m'a déjà demandé si la chaire de philosophie à Rennes ne me plairait pas. J'avoue que la tentation est délicate. Il est pourtant bien essentiel pour mon avenir que je reste à Paris. Dans 2 ou 3 ans, cela ira tout seul; mais pour les premières années, c'est très difficile“. Vgl. Ernest Renan. Lettres à son frère Alain. 1843–1857. Edition originale avec deux portraits inédits d'Ernest et Alain Renan. Paris 1925, S. 108 f; hier S. 109 (Diese bibliophile Ausgabe existiert in 315 nummerierten Exemplaren).

¹⁰ Renan: L'avenir, aaO. (Anm. 8), S. 4.

la vie".¹¹ Einem, wie er es nannte, frivolen Verständnis der „science“ erteilte Renan eine Absage. Zugleich verurteilte er jeden amateurhaften Betrieb in den Wissenschaften. Die essentielle Bedeutung der Wissenschaft auf allen Ebenen des menschlichen Lebens – von der ersten Bewegung des Geistes bis zur Organisation der Gesellschaft –, verbot unprofessionelles Hantieren mit ihr. Wegen ihrer lebensgründenden Bedeutung rückte Renan die „science“ in die religiöse Sphäre. Wurde sie dadurch zur Religion, oder schrieb Renan ihr beim geistigen Aufbau der Welt lediglich eine strukturell verwandte Funktion zu wie der Religion? Das blieb vorerst unklar. „Mais si la science est la chose sérieuse, si les destinées de la humanité et la perfection de l'individu y sont attachées, si elle est une religion, elle a, comme les choses religieuses, une valeur de tous les jours et tous les instants".¹²

Was Renan über den „esprit humain“ ausführte, stand unter dem Vorzeichen seiner Historizität. Die Geschichtlichkeit des Menschengestes war in Renans Blättern von 1848/49 die Leitthese überhaupt: „la science de l'esprit humain doit surtout être l'histoire de l'esprit humain, et cette histoire n'est possible que par l'étude patiente et philologique des oeuvres qu'il a produites à ses différents âges".¹³ Aus Renans Historismus resultierten sein quellenkritischer und philosophischer Eros, sein Hinaustreten aus dem Lehr- und Dogmengebäude des Katholizismus sowie die lebenslange Bemühung um die Deutung der Welt und des Menschen aus ihrem geschichtlichen Herkommen. An Renans Umgang mit den Quellen der Alten Geschichte, insbesondere mit den Quellen der Geschichte Israels und der mittelmeerischen Welt im Zeitalter des Christentums, hatte die Fachwelt später manches zu tadeln. Beachtliche philologisch-historische Leistungen Renans auf dem Gebiet der Orientalistik verzeichnen die Annalen der Wissenschaftsgeschichte dennoch. Sie trugen dazu bei, daß man Renan mehr auf der Seite des Protestantismus als des Katholizismus sah, was wohl teilweise auf einer perspektivischen Täuschung beruhte. Ebensovienig wie die historisch-kritische Methode ist die Denkform des Historismus schon per se protestantisch.

Die Arbeit an den Quellen der Geschichte war die Voraussetzung zur Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Renan wollte sie nicht auf den judäo-christlichen Kulturkreis beschränkt wissen. Er forderte Spezialstudien auch zum Islam und zum Buddhismus. Renans Entwurf der Bewußtseinsgeschichte des „esprit humain“ hat viele philosophische Ahnen. Man bemerkt Anklänge an Herder, Hegel, Condorcet und ist ständig versucht, noch weitere Namen zu assoziieren. Renan unterschied „trois phases“ des werdenden Menschengestes, die er in weiträumigen Andeutungen mit bestimmten historischen Entwicklungsstufen der Menschheit synchronisierte: 1. „vue générale et confuse du tout“ (synkretistisches Zeitalter). 2. „vue distincte et analytique des parties“ (analytisches Zeitalter). 3. „recomposition synthétique de tout avec la connaissance que l'on a des parties“ (synthetisches Zeitalter).¹⁴ Eine gewisse Originalität gewann

¹¹ Ebenda, S. 38.

¹² Ebenda, S. 2.

¹³ Ebenda, S. 5.

¹⁴ Ebenda, S. 301.

das Schema Synkretismus – Analyse – Synthese durch die Behauptung von der Harmonie des Wissens, Glaubens und Tuns im synkretistischen Zeitalter, obschon zwischen Synkretismus und Harmonie eine Spannung gesetzt ist, die Renan systemtheoretisch nicht zu bewältigen vermochte. Im synkretistischen Zeitalter – der Frühgeschichte der Menschheit – durchdrangen sich alle geistigen und praktischen Tätigkeiten des Menschen wechselseitig und repräsentierten so die „grande harmonie de la nature humaine“. Zur Charakterisierung jener goldenen Epoche der Menschheit, ihrer „belle enfance“, prägte Renan den Ausdruck „humanité simultanée“. ¹⁵ Die Religion war zu jener Zeit zugleich Philosophie, die Poesie Wissenschaft, die Gesetzgebung Moral. Die Heraufkunft der zweiten Phase, des analytischen Zeitalters, zerstörte dann die Ursprungsharmonie. Die Epoche der Diversifizierung und Fragmentierung brach an. Ihr ordnete Renan auch sein eigenes Zeitalter zu. Die ursprungsmythische Einheit in der Vielheit verwandelte sich in Vielheit ohne Einheit. „L'analyse, c'est la révolution, la révolution de la loi unique et absolue“. In der dritten Phase, dem Zeitalter der Synthese, verschmolzen Synkretismus und Analyse zu einer neuen und höheren Qualität. ¹⁶

Das Schema Einheit – Entfremdung – Versöhnung bzw. in Renans Deutung Synkretismus – Analyse – Synthese lag in der Philosophiegeschichte ubiquitär bereit. Nicht seine Verwendung als solche interessierte, vielmehr die erkenntnislogische und praktische Zielstellung, die Renan mit ihm verband. Bei Renan diente das Schema als Sprungbrett für eine Utopie der vollendeten „science“. „La paix ne reparâtra qu'avec la grande synthèse, le jour où de nouveau les hommes s'embrasseront dans la raison et de la nature humaine convenablement cultivée“. ¹⁷ Die Vollendung des „esprit humain“ konstituierte uno actu den vollendeten Bruderbund der Menschheit. Renans Utopie umfaßte mit der Bewußtseinsgeschichte des Menschengesistes auch die ideale Organisation der menschlichen Gesellschaft. Der einstige Seminarist von St. Sulpice sprach sich für den Sozialismus und die Demokratie aus. Nach seiner Einsicht waren sie der folgerichtige Ausdruck der dritten Entwicklungsphase. Kurze Zeit später verwandelte sich der Denker der Demokratie in einen Theoretiker des elitären Aristokratismus. Die Abwendung von der Demokratie zeichnete sich bereits im „Averroès“ (1852) ab. Nochmals veränderte Renan seine politische Option, als er die Idee der Nation in der Version des französischen Republikanismus aufgriff. Die Repräsentanten der Dritten Republik betrachteten ihn als einen der Ihren. Nach seinem Tod 1892 erhielt Renan ein Staatsbegräbnis. ¹⁸

¹⁵ Ebenda, S. 303.

¹⁶ Ebenda, S. 307. Daß Renan mit dem Zustand der Vollendung die Rückkehr in die ursprungsmythische „belle enfance“ meinen könnte, wehrte er entschieden ab. „Un tel état semblera un retour à l'âge primitif: mais entre les deux il y aura eu l'abîme de l'analyse, il y aura eu des siècles d'étude patiente et attentive. Rien ne se ressemble plus que le syncrétisme et la synthèse; rien n'est plus divers: car la synthèse conserve virtuellement dans son sein tout le travail analytique: elle le suppose et s'y appuie“ (S. 309).

¹⁷ Ebenda, S. 307.

¹⁸ Vgl. The Encyclopaedia Britannica. Eleventh Edition. Volume XXIII. Cambridge

Spitz gesprochen bot Renan mit seinem in wenigen Monaten angefertigten Jugendwerk eine Melange aus Herder, Hegel, Condorcet mit Anklängen an die deutsche Frühromantik. Im übrigen gilt, was Eduard Platzhoff in seinem Renan-Büchlein von 1900 festhielt: „Wollte man Renan allein auf Reminiszenzen hin betrachten, so könnte man wohl nachweisen, das Beste seiner Philosophie bestehe nur aus solchen: man findet hundert Anklänge und lauter gute Bekannte, die nur in ihrem gemischten Beisammensein sonderbar berühren.“¹⁹ Modern war der Entwurf durch das Bewußtsein der Historizität des „esprit humain“. Er entzieht sich allen Präntentionen des „Objektivismus“. Renan wußte um die erkenntniskritische Grenze seines Angebots. Und er wußte um die Möglichkeiten des Absturzes der Zivilisation in die Barbarei. „L'avenir de la science“ enthält Sätze, die an das düstere zivilisatorische Szenarium gemahnen, das Chateaubriand in seinem „Essai sur les révolutions“ von 1797 entworfen hatte. Eine höchst aufschlußreiche Wendung lautet: „organiser scientifiquement l'humanité“. Noch aufschlußreicher ist die Hinzufügung „et après avoir organisé l'humanité organisera Dieu“.²⁰ Gott organisieren, dieser Vorschlag könnte aus einer Programmschrift der Frühromantik stammen. Welches prekäre Gelände des Spiels des Geistes mit sich selbst Renan mit seinem Vorschlag betrat, war ihm bewußt. Er bestehe nicht auf der Idee der Organisation Gottes, fügte er beschwichtigend hinzu. Ihm genüge die Feststellung, „que rien ne doit étonner quand on songe que tout le progrès accompli jusqu'ici n'est peut-être que la première page de la préface d'une oeuvre infinie“.²¹

Die Religion war in Renans Entwurf gegenwärtig, doch ihr Ort changierte. Im synkretistischen Zeitalter war sie identisch mit den Tätigkeiten des menschlichen Geistes. Im analytischen Zeitalter sah sie sich durch Diversifikation der „vue générale“ dem Schicksal der Fragmentierung ausgesetzt, was sie nach Ansicht Renans der Profanität anheimgab. Sie erstickte unter analytischen Operationen. Im Zeitalter der Synthese sollte dann neuerlich

1911, S. 93–95 (Renan). Renan zeige sich im „Averroès“ als Liberaler, doch nicht mehr als Demokrat. „The greatest good of the greatest number is a theory as dangerous as it is illusory“ (S. 94); Walter Euchner: Vom Recht der Nation. In: Die Zeit Nr. 16 vom 15. April 1994, S. 82 (Essay über Renans Rede zum Begriff der Nation vor der Sorbonne 1882); Ernest Renan: Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne. Mit einem Essay von Walter Euchner. Hamburg 1996. Euchners der Edition beigegebener Essay „Nation und Nationalismus. Eine Erinnerung an Ernest Renans Rede ‚Was ist eine Nation?‘“ (S. 41–68) ist in größeren Teilen identisch mit seiner Veröffentlichung in „Die Zeit“.

¹⁹ Eduard Platzhoff: Ernest Renan. Ein Lebensbild. Dresden und Leipzig 1900, S. 56–73. Beeinflußt sah Platzhoff den Philosophen von Kant (Ethik), Hegel (Geschichtsphilosophie), Feuerbach (Religionstheorie), Schopenhauer (Willenslehre), Eduard von Hartmann (Teleologie). Diese Beobachtungen beziehen sich auf Renans philosophisches Gesamtwerk. „Seltsamerweise aber hat Renan die Männer nur flüchtig oder gar nicht gekannt, denen er am meisten zu verdanken hat ... Auffallend bleibt, daß Renan sich nie ausdrücklich auf jene bezieht und viel eher seinen Dissensus, als seine Übereinstimmung betont“ (S. 71).

²⁰ Renan: L'avenir, aaO. (Anm. 4), S. 37.

²¹ Ebenda.

alles Religion, Religion alles sein. Da das Zeitalter der Synthese den analytischen Status in sich aufgenommen hatte, war Renan bei der Formulierung der neuerlichen Ursprungsmittelbarkeit der Religion zu einem schwierigen Argument gezwungen. Er mußte schlechthin alles – auch die analytische Tätigkeit des Geistes – zur Religion erklären. Das Argument macht auf einen Mangel an Differenzierungskraft aufmerksam, der durch die Suggestion der Wiederkehr des goldenen Zeitalters auf qualitativ höherer Stufe nur mühselig überdeckt wird. Renans religiöse Andacht zum „esprit humain“ verwischte die Trennlinie zwischen der Erfahrung der Transzendenz im Jenseits der Bewußtseinstätigkeit des Menschen und der sachhaltigen Arbeit an den Gegenständen der „science“. Die „humanité“ heiligte sich durch die Arbeit des menschlichen Geistes in einem progressus ad infinitum. Die Brücken zum Gottesverständnis der christlichen Tradition sind abgebrochen. Dennoch ließ Renan Gott als „catégorie de l'ideal“ im Spiel. Auch hier erwies er sich als Eklektiker. Die nach heutigem Geschmack arg pathetische Schlußsequenz der länger als vier Jahrzehnte im Schreibtisch aufbewahrten Blätter bekundet: „Adieu donc, ô Dieu de ma jeunesse! Peut-être seras tu celui de mon lit de mort. Adieu, quoique tu m'aies trompé, je t'aime encore.“²²

Es dürfte schwerfallen, „L'avenir de la science“ als protestantisch zu identifizieren. Diese Feststellung fällt um so mehr ins Gewicht, weil eine opinio communis will, daß Renan seit 1843 in St. Sulpice und in den Jahren nach dem Bruch mit dem Katholizismus 1845, mithin auch in der Periode der Abfassung seines geschichtsphilosophischen Entwurfs, dem Protestantismus besonders nahestand. Am ehesten fühlt man sich im protestantischen Milieu – einen weiten, fast schon metaphorischen Begriff des Protestantismus vorausgesetzt – bei den geistigen Anklängen an die deutsche Frühromantik. Hinzufügen könnte man die Reminiszenzen an Herder und Hegel. Für die Bestimmung von Renans Verhältnis zum Protestantismus ist „L'avenir de la science“ deswegen keineswegs bedeutungslos. Renan entwickelte in den Blättern von 1848/49 eine denkerische Matrix, innerhalb derer die christlichen Konfessionen bestimmte Wertigkeiten und Funktionen erhalten konnten. „L'avenir de la science“ erblickte erst im Jahr 1890 das Licht der lesenden Öffentlichkeit. Die innere Prägekraft des geschichtsphilosophischen Entwurfs auf Renan selber dürfte unbeschadet dessen, unbeschadet auch der Modifikationen in den philosophischen Texten der späteren Zeit, erheblich gewesen sein. Für die uns interessierenden Jahre zwischen 1845 und 1863 scheint „L'avenir de la science“ jene denkerische Folie abzugeben, auf der der Essay von 1860 und die Leben-Jesu-Darstellung von 1863 ihre Tiefenschärfe gewinnen.

²² Ebenda, S. 492.

2. Die Zukunft der Religion

Nach seinem Abschied von St. Sulpice hatte sich Renan mit Privatunterricht durchs Leben geschlagen. 1850–1852 finanzierte ihm die Regierung von Louis Napoleon einen Forschungsaufenthalt in Italien. Danach sah man Renan vorerst in einer subalternen Position an der Bibliothèque Nationale. In den Abendstunden schrieb er Artikel für die „Revue des Deux Mondes“. 1860 erschien der Aufsatz „De l'avenir religieux des sociétés modernes“.²³ Wiederum war „avenir“ das Hauptstichwort, diesmal in Verbindung mit der Religion. Das leicht einschränkende „De l'avenir“ von 1860 im Gegensatz zu dem bestimmten „L'avenir“ in den Blättern von 1848/49 mochte dem Gebot der wissenschaftlichen Zurückhaltung geschuldet sein. Tatsächlich aber war die Sprache Renans 1860 nicht weniger entschieden als ein reichliches Jahrzehnt zuvor. Ging es 1848/49 um die Zukunft der „science“, so beschäftigte sich Renan nunmehr mit der Zukunft der Religion.

Seit dem Ende des „Konfessionellen Zeitalters“ war die religiöse Zukunft der Menschheit ein Dauerthema der Philosophen. In dem Maße, in dem die Kenntnis anderer Kulturen und Religionen die Monopolstellung des judäo-christlichen Kulturkreises relativierte, war die Prognostizierung der Zukunft nicht mehr an die christliche Tradition gebunden. Im siècle des lumières hatten sich idealisierte Zukunftsprognosen mit China verbunden. „La Chine apparaît de la sorte au premier coup d'oeil comme un paradis de sages, et le XVIII^e siècle qui prit au sérieux cette niaiserie béate des annales du Céleste – Empire, crut avoir trouvé le peuple modèle“.²⁴ Das Liebäugeln mit China wies Renan als sachlich und historisch verfehlt zurück. Sachlich: das China der Mandarine, der Polizei und der öffentlichen Bildung hatte nichts mit dem China-Ideal der Aufklärung zu tun. Historisch: der Schwerpunkt der Menschheitskultur lag nach Renans Überzeugung nicht mehr im Osten.

Beim Nachdenken über die „transformations possibles du code religieux de l'humanité“ vollzog Renan eine weitere Abgrenzung. Er wandte sich gegen die Idee einer aus Judentum, Christentum und Islam gemischten Zukunftsreligion. Anlaß zu dieser Abgrenzung bot das kurz zuvor erschienene Buch von J. Salvador „Paris, Rome et Jérusalem, ou la question religieuse aux dix-neuvième siècle“.²⁵ Renan würdigte Salvadors Eifer bei der „travail religieux de notre temps“, tadelte jedoch dessen völlig unhistorischen Sinn. Mit seinen ungezügelter Assoziationen und Kombinationen unterlaufe Salvador die Ansprüche des analytischen Zeitalters. Der an einem emphati-

²³ Ernest Renan: De l'avenir religieux des sociétés modernes. In: Revue des Deux Mondes XXX (1860), Band 29, S. 761–797 (Lieferung vom 15. Oktober 1860).

²⁴ Ebenda, S. 761.

²⁵ Paris 1860. – Neben dem Buch Salvadors bezog sich Renan noch auf zwei weitere Titel, nämlich auf Samuel Vincent: Du Protestantisme en France. Avec une introduction de M. Prévost-Paradol. Paris 1859; La Liberté religieuse et la Législation actuelle. Paris 1860. Sofern die Redaktion eine Sammelrezension erwartet hatte, sah sie sich enttäuscht.

schen Begriff des Judentums, dem Mutterboden des Christentums wie des Islam, genährte Traum von „vrai sabbat de l'Éternel“ sei unbrauchbar.²⁶

Ablehnend verhielt Renan sich schließlich auch zur Gestaltung der religiösen Zukunft durch Maßnahmen des Staates. Die staatliche Gesetzgebung löste keine religiösen Probleme. Gegen die Idee einer Lösung des religiösen Problems durch staatliche Duldung aller Religionen sprach nach Renans Urteil der bloß äußerliche Charakter dieses Weges, vor allem aber das „fièvre ardente de l'absolu“ in den Nationen Europas. Einer problematischen Kollektivpsychologie der abendländischen Nationen folgend, bezeichnete Renan sie als „races dogmatiques ... possédées d'une confiance invincible en ce qu'elles croient la vérité“.²⁷ Offensichtlich erlag Renan bei der Ablehnung des staatlich verbürgten Religionspluralismus (der faktisch die europäische Entwicklung bestimmte), den Zwängen einer „interprétation totale“, die auf das Schema von den drei Zeitaltern zurückzuführen sind. Im Zeitalter der Synthese konnte ein pragmatischer Pluralismus nicht das letzte Wort sein. Die Suggestionen des China-Ideals, der Vorschlag zur Verschmelzung der drei Weltreligionen unter Führung des Judentums und der legislatorisch verbürgte Religionspluralismus paßten nicht zu Renans Geschichtsphilosophie. Das „Nein“ zum Modell „China“ und zu den ungezügelten Träumen Salvadors war einsichtig, weniger einsichtig jedoch das „Nein“ zum Religionspluralismus im modernen Staat.

Der tiefere Grund für die Abgrenzungen lag in Renans Überzeugung von der religiösen Unüberbietbarkeit des Christentums. Die weltgeschichtliche Sonder- und Spitzenstellung des Christentums hielt Renan entschieden fest. Die Kosten hatten das Judentum und der Islam zu tragen. Das Christentum, so Renan gegen Salvador, sei keine Fortsetzung des Judentums, vielmehr eine „réaction contre l'esprit dominant du judaïsme“.²⁸ Das religiöse Erbe des Judentums sei verbraucht. Renans Bewunderung für das jüdische Volk von seinen nomadischen Anfängen bis zum Großisraelitischen Reich und der Makkabäerzeit tat das keinen Abbruch. Was den Islam anging, so bewertete Renan ihn als ausgesprochen schädlich: „il a tout étouffé par sa sécheresse et sa desolante simplicité“.²⁹ Die Weigerung, sich auf interreligiöse Synthesen zwischen Judentum – Christentum – Islam einzulassen, verband Renan mit dem Gedanken von der Eigenart der „peuples germaniques“ Das „principe germanique“ vertrug keine interreligiöse Verwässerung. Auch der Begriff „race“ taucht häufig in dem Essay von 1860 auf.³⁰ In „Leben Jesu“ hantierte Renan gleichfalls mit dem Begriff Rasse. Man liest dort, die großen Bildner der Menschheit seien

²⁶ Renan: De l'avenir, aaO. (Anm. 23), S. 764.

²⁷ Ebenda, S. 762.

²⁸ Ebenda, S. 766.

²⁹ Ebenda, S. 767. Schneidende Worte über den Islam finden sich bei Renan häufig. „L'ébranlement du monde musulman va être terrible. L'islam finira par des massacres; le musulman ne sait que massacrer; sur ce terrain-là, il est malheureusement très fort“ (Renan an Dr. Suquet vom 17. Juli 1882. In: Ernest Renan: Correspondance. Band II: 1872–1892. Paris 1928, S. 234 – 236; hier S. 235).

³⁰ Ebenda, S. 767. 771. 773 u. ö.

die indo-europäische und die semitische Rasse. Die Möglichkeit, mißverstanden zu werden, muß Renan wohl empfunden haben. In seiner Rede von 1882 „Qu'est-ce que une nation?“ verwandte er erhebliche Mühe auf die Abgrenzung von den Rassenideologen.³¹ Renan folgte einem kulturmorphologischen Rassenbegriff, den er mit einer Theorie der Kulturwanderung verknüpfte. Renans Ideen über die Verlagerung des welthistorischen Schwerpunkts von Asien zum lateinisch-mittelmeerischen Raum und schließlich zur germanischen Welt mit den Kernzonen Mitteleuropa, England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika könnten durch Hegel inspiriert sein. Angereichert waren sie durch eine Inkulturations-theorie. Sie läßt Renan partiell als Propheten eines „germanischen Christentums“ erscheinen. „Restons Germains et Celtes; gardons notre évangile éternel, le christianisme tel que l'a fait notre verte et froide nature“.³²

Höher als das „principe germanique“ stand das Prinzip des Christentums. „Christianisme est ... devenu presque synonyme de religion. Tout ce qu'on fera en dehors de cette grande et bonne tradition chrétienne sera stérile ... [Jésus] a déterminé pour toujours l'idée de religion pure; tout ce qui a été bâti l'a été sur son fondement“.³³ Aus diesen Axiomen entwickelte Renan ganze Serien von Argumenten. Die reine Religion, ausgedrückt „dans l'Évangile“, duldet keine explizite Theologie und keine Verfestigung zum Dogma. Sie duldet ebensowenig Versuche zur Schöpfung neuer Religionen (was auch die fehlgeschlagenen Bemühungen des St. Simonismus und die religiösen Kulte der Französischen Revolution erwiesen hätten). Die „religion pure“ sei allen Anstrengungen zu ihrer Überbietung immer schon voraus. Durch die Begriffe „religion pure“ und „sentiment pure“ schuf Renan eine Apologie des Christentums von ganz eigener Art. Die „religion pure“ stand in sich selbst. Jeder Versuch zur Detaillierung ihres Gehalts griff ins Leere.

Die „religion pure“, die sich aktual – im „sentiment“ – repräsentierte, diente Renan als Medium zur Abscheidung des „Unreinen“. Renan tauchte das römisch-katholische Christentum, die Orthodoxie und den Protestantismus – die „trois familles chrétiennes“ – in diese pureté ein. Die religiösen Eigenarten des Katholizismus, der Orthodoxie und des Protestantismus führte Renan nicht auf binnentheologische Problemlagen zurück. Er sah sie in Gegebenheiten der Geographie, Natur und Kultur begründet. „Cette triple division ... correspond à des divisions naturelles, à celles que tracent dans le monde civilisé la séparation des races latines, germanique, gréco-slaves“.³⁴

³¹ Renan: Nation, aaO. (Anm. 18), S. 25 („Die Rasse, wie wir – die anderen, die Historiker – sie verstehen, ist etwas, was entsteht und wieder vergeht. Ihr Studium ist für den Gelehrten, der sich mit der Geschichte der Menschheit beschäftigt, von größter Bedeutung. Aber in der Politik hat die Rasse nichts zu suchen. Das instinktive Bewußtsein, das für die Zusammensetzung der Landkarte Europas gesorgt hat, hat die Rasse nicht im geringsten berücksichtigt, und die ersten Nationen Europas sind Nationen gemischten Blutes. Die Tatsache der Rasse, entscheidend am Anfang, verliert also immer mehr an Bedeutung. Die Menschengeschichte unterscheidet sich wesentlich von der Zoologie“).

³² Renan: De l'avenir, aaO. (Anm. 23), S. 768.

³³ Ebenda.

³⁴ Ebenda, S. 771.

Den römischen Katholizismus und die griechisch-slavische Orthodoxie fand Renan ungeeignet, zu einer „nouvelle forme de christianisme“ durchzustoßen. Er bezeichnete sie als gefesselt an ihre Dogmen. Um so mehr unterstrich er den „grand réveil chrétien“ der Reformation. Renans Argumente liefen auf eine weltgeschichtliche Schilderhebung des Protestantismus hinaus. Zum ersten Mal sei im 16. Jahrhundert die „liberté du génie germanique“ aufgeleuchtet und hätte den Zukunftspfad des Christentums in den europäischen Gesellschaften markiert. Im 18. und im 19. Jahrhundert wäre das protestantische Deutschland dann zu einer bisher unbekanntem „hauteur religieuse“ aufgestiegen.³⁵ Nicht allein das Schicksal der Religion, auch die Zukunft der Philosophie und der Freiheit werde dadurch geprägt. Erstmals sei die „religion pure“, die Jesus verkündete, nähergerückt.

Der Essay von 1860 enthüllt sich als eine Theorie des neuzeitlichen Protestantismus. Die Reformation samt ihren aufklärerischen und liberalen Weiterentwicklungen im 18./19. Jahrhundert galt als dynamische Kraft der Verwandlung des Christentums in einen „christianisme libre et individuel“.³⁶ Mit dieser Sicht rückte Renan nahe an Protestantismustheoretiker des frühen Liberalismus heran. Die weltweite Ausbreitung der neuen Form des Christentums beurteilte Renan höchst optimistisch. Er verwies, die realen Gegebenheiten freilich stark überzeichnend, auf den protestantischen Einfluß bis zum Kap der Guten Hoffnung und nach Ozeanien. Nicht durch Mission, vielmehr durch die weltweite Expansion der „race européenne“ werde der Protestantismus die letzten Winkel der Welt durchdringen. Der kolonialisatorische Protestantismus sei im übrigen jetzt schon der katholischen und der orthodoxen Mission überlegen. Für die Herausforderungen der Moderne, meinte Renan, sei der Protestantismus bestens gerüstet. Unabhängig von politischen Machtideen – denen der Katholizismus unterliege –, nicht verklavt in ein despotisches Staatskirchentum wie die russische Orthodoxie, und unabhängig von heiligen Orten und heiligen Personen sei er innerlich wie äußerlich frei für die Zukunft. Eine strukturelle Analogie zum Schema vom idealen Ursprung des „esprit humain“ und seiner Palingenesie auf höherer Stufe findet sich in Renans Verkoppelung des Christentums der Zukunft mit dem ideal verstandenen Christentum der frühen Vergangenheit: „Un christianisme libre et individuel, avec d'innombrables variétés, comme fut celui des trois premiers siècles, tel nous semble donc l'avenir religieux de l'Europe“.³⁷

„L'avenir de la science“ hatte eine Entwicklungsgeschichte des „esprit humain“ dargeboten, die ihre wissenschaftsenzyklopädische Rahmung durch die These vom Übergang des analytischen Zeitalters in das Zeitalter der Synthese gewann. Seine Fortsetzung fand der Text von 1848/49 im Jahr 1860 auf der Ebene der Religionsphilosophie und in einer Theorie der Neuzeit. Die Vision der Vollendung des „esprit humain“ erhielt ihre Ergänzung durch die Theorie der Perfektion der Religion. Beide Theorien standen in

³⁵ Das Verschwinden der Orthodoxie und des Katholizismus vor der Macht des Protestantismus prognostizierte Renan nicht. Er malte ein Bild der „trois puissances destinées à toujours se combattre sans jamais s'anéantir ni même s'affaiblir“ (S. 771).

³⁶ Ebenda, S. 791.

einem komplementären Verhältnis zueinander. Die vollendete „science“ führte auf die Religion, und die vollendete Religion befand sich zur „science“ in harmonischer Konvivenz. Einen relevanten Gedankenbaustein, welcher der realgeschichtlichen Materialisierung seines Ideengebäudes diene, fand Renan in einer Soziologie des Protestantismus als Prinzip des Fortschritts, der Freiheit und der individuellen Vielfalt.

3. Das Leben Jesu

An die Abfassung seines Buchs „Vie de Jésus“ trat Renan nicht als vorurteilsfreier Exeget und Historiker heran.³⁷ Der Text entstand, wie aus dem Bisherigen deutlich geworden sein dürfte, in einem hochaggregierten Theoriefeld. Wohl kein Jesusbiograph seit dem Aufkommen der Leben-Jesu-Forschung im 18. Jahrhundert hatte sein Unternehmen in derart elaborierte Ansprüche eingebettet wie Renan – mit einer Ausnahme. Diese Ausnahme trägt den Namen David Friedrich Strauß. Wie Friedrich Wilhelm Graf in seiner großen Monographie „Kritik und Pseudospekulation“ zeigte, bildete das „Leben Jesu“ von Strauß lediglich die historisch-kritische Durchgangsstation zu seiner „Glaubenslehre“: einer Bewußtseinsgeschichte des Geistes, der zu sich selber kam, indem er die Dogmen der Kirche hinter sich ließ und das historische Material der Theologie zum Aufbau einer postdogmatischen Menschheits-Christologie verwendete.³⁹ Zwischen Renans Jesusbiographie, seiner geschichtsphilosophischen „esquisse de l'esprit humain“ von 1848/49 und seinem religionstheoretischen Entwurf von 1860 besteht ein Konnex. Der Unterschied zu Strauß liegt neben allen inhaltlichen Differenzen darin, daß Strauß konsekutiv verfuhr, während Renan bereits auf die Gedankenarbeit zurückschaute, der seine Jesusdarstellung dienen sollte. Straußens „Leben Jesu“ war eine Vorarbeit, Renans „Vie de Jésus“ diene der Verlebendigung jener zuvor entworfenen „religion pure“, in welche die religiöse Entwicklung der Menschheit angeblich einmündete.

³⁷ Ebenda. Dem naheliegenden Einwand, daß auch der deutsche Protestantismus eine machtgestützte Konfession und staatskirchlich organisiert war, begegnete Renan mit folgenden Argumenten: „Grâce à la largeur de l'esprit germanique et à l'intelligence remarquable des princes allemands vers la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, grâce peut-être aussi à ces riches facultés spéculatives que l'Allemagne semble expier par le manque d'influence politique, l'enseignement théologique des universités allemandes à atteint une hauteur, une liberté dont aucun siècle n'avait offert l'exemple.“

³⁸ Ernst Renan: *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy Frères 1863. Zitiert wird nach Ernest Renan: *Das Leben Jesu*. Zürich 1981. Diese Ausgabe folgt der ersten (anonymen) deutschen Übersetzung, die von Renan autorisiert war (Leipzig 1863). Außerdem ziehe ich für einige Zitate in französischer Sprache die neunte Auflage heran (Paris: Naumbourg, chez G. Paetz, Libraire – éditeur 1864).

³⁹ Friedrich Wilhelm Graf: *Kritik und Pseudo-Spekulation*. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. München 1982 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 7), bes. S. 367–424.

Die Bewältigung dieser Aufgabe überforderte selbst den versatilen Renan. Seine Kraft reichte nicht aus, um die Geschichtsphilosophie, die Religionstheorie und die Botschaft Jesu zusammenzubiegen. Auch diese Feststellung ist für die Beurteilung von Renans Verhältnis zum Protestantismus von Belang. Sie deutet auf einen Riß in dem ganzen Gebäude hin, dessen Schlußstein nach Renans Meinung im neuzeitlich-modernen Protestantismus gegeben war. Im Essay von 1860 steht zu lesen: „le protestantisme arrive de nos jours sa dernière conséquence, qui est l'organisation libre de la religion et l'union des chrétiens, non dans la lettre morte des symboles, mais dans la pure idée religieuse, telle que l'Évangile l'a pour la première fois exprimée“.⁴⁰ Insofern hingen das Gelingen der Jesusdarstellung und die religiöse Zukunftsprognose unter protestantischem Vorzeichen ineinander.

Renan war zu sehr Historiker, um die Überlieferungen des Neuen Testaments umstandslos zur Approbation seines religionstheoretischen Entwurfs zu verwerten, und er war zu sehr Systematiker, um vor den Uneindeutigkeiten und Widersprüchen der historischen Empirie zu kapitulieren. Anders gesagt, Renan befand sich in einem Dilemma. Er löste es durch Flucht in die Poesie. Wie der rauschende Erfolg des Buches zeigte, errang Renan beim religiös interessierten Publikum einen Sieg, der im Blick auf sein Theorieaggregat allerdings ein Scheitern war. Die poetischen Qualitäten der „Vie de Jésus“, die sogar Flaubert zu dem bewundernden Ausruf hinrissen, „Der Bursche beherrscht seinen Stoff“, waren, wenn man so will, das Ergebnis einer produktiven Verlegenheit. Geringschätzen sollte man Renans Leistung deswegen nicht. Denn die künstlerische Form der Jesusbiographie machte einen überwältigenden Eindruck auf das Publikum gerade auch deshalb, weil die bisherigen Jesusdarstellungen von Johann Jakob Heß (der die „Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu“ auf ungefähr 1 400 Seiten ausgebreitet hatte)⁴¹ über Friedrich Schleiermacher bis zu David Friedrich Strauß das Thema in wissenschaftlich-akademischer Manier abgehandelt hatten. Owen Chadwick charakterisiert Renans „Leben Jesu“ als „a landmark; no landmark in theology, where its influence was negligible or neglected, but in the attitude of the middle class to religion. It was the first time that a biography of the man was written which excluded the supernatural and the same time was aimed at the general reader and written by a master of evidence“.⁴²

⁴⁰ Renan, *De l'avenir*, aaO. (Anm. 23), S. 792.

⁴¹ Johann Jakob Heß: *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*. Drei Bände. Zürich 1772 (7. Aufl. 1794 u.ö.); ders.: *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*, für Katholiken eingerichtet (von J. A. von Krapf). Münster 1782; auch Köln 1788.

⁴² Owen Chadwick: *The secularization of the European mind in the nineteenth century*. The Gifford Lectures in the University of Edinburgh 1973–4. Cambridge 1993 (ND), S. 219. Chadwick charakterisiert Renan im übrigen als die „Victorian and romantic version of a cultured and worldly abbé of the eighteenth century“ (S. 221). Seine „priestly education, his art, his memory of mother and of Brittany, prevented him from being a positivist historian ... in the manner of Taine“ (S. 213). Albert Schweitzer sah im Autor des „Leben Jesu“ einen Theaterdichter, der gleichzeitig sein eigener Regisseur und Direktor war – eine Bosheit, die er von Bruno Bauer: *Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum*. Berlin 1874 aufgenommen hatte. Schweitzer stellte das „Vie de Jésus“ als

Die Folgekosten der produktiven Verlegenheit waren erheblich. Renan bezahlte sie mit einem Rückfall hinter die Standards der historisch-kritischen Methode. Auch hinter Strauß, in dessen Fußstapfen man den Autor des „*Vie de Jésus*“ gemeinhin sieht, blieb Renan deutlich zurück. Strauß hatte die Evangelien als Dokumente gelesen, in denen die religiösen Bewußtseinsprodukte der Jesuanhänger ihren Niederschlag gefunden hatten: Sagen und Mythen.⁴³ Renan hingegen pflegte die Suggestion einer historisch soliden Rekonstruktion der authentischen Verkündigung Jesu, ohne freilich seinen Anspruch einlösen zu können. Gegen Strauß und dessen Theorie von der mythischen Erfindungskraft der Jünger geschrieben wirkt der Satz: „Weit entfernt, daß Jesus von seinen Jüngern geschaffen worden sei, erscheint er in allem seinen Jüngern überlegen. Diese, Paulus und Johannes ausgenommen, waren Menschen ohne Erfindungskraft und ohne Genie“.⁴⁴ Renan erklärte die Evangelisten im wesentlichen für unfähig, Jesu Größe zu erfassen und interpretierte mit diesem Argument alle exegetischen Probleme hinweg. „Selbst die Evangelisten, die uns das Bild Jesu vermacht haben, stehen so tief unter dem, von dem sie reden, daß sie ihn unaufhörlich entstellen, weil sie an seine Größe nicht heranreichen können.“⁴⁵ Wer die Evangelien zu einem zersprungenen Spiegel erklärte, der das wahre Bild nur verzerrt und unvollständig wiedergab, hatte sich von den Ansprüchen der historisch-kritischen Arbeit emanzipiert. Renan befreite sich regelrecht von den Regularien der historisch-kritischen Exegese, wiewohl er meinte, ihnen zum Recht zu verhelfen. Er machte das in den Evangelien dargebotene Material zur Spielmasse seiner Intuitionen.

Die religiöse Poesie und das Konstrukt der „*religion pure*“ bedingten und beflügelten einander. Renan erklärte die „*religion pure*“ zur Botschaft des göttlichen Menschen Jesus: göttlich im Sinne der Berührung des Himmels durch einen Genius aus Galiläa, nicht im Sinne einer christologischen Aussage. Dabei entleerte er die „*religion pure*“ nicht nur der Inhalte der späteren theologischen und dogmatischen Tradition (was im Umgang mit den Befunden des Neuen Testaments eine legitime Operation war). Er filterte auch alles aus, was die Schriften des Neuen Testaments theologisch enthiel-

Schmierstück dar. Im 1. Akt ritt der Kündler der „*delicieuse théologie de l'amour*“ auf einem langbewimperten Maultier durch das galiläische Land. Im 3. Akt war die Bühne verdunkelt: das Publikum erlebte Gethsemane, den Prozeß Jesu und die Kreuzigung (Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, aaO. [Anm. 7], S. 183–186. Möglicherweise ist die ätzende Schärfe Schweitzers aus der protestantischen Diasporaerfahrung der elsässischen Orte Kayzersberg und Günsbach in katholischer Umgebung erwachsen.

⁴³ David Friedrich Strauß: *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet. Zwei Bände. Tübingen 1835/36. Band I, S. IV (ND Darmstadt 1969).

⁴⁴ Renan, *Leben Jesu*, aaO. (Anm. 38), S. 212. An anderer Stelle warf Renan Strauß vor, er habe sich „dans sa théorie sur la rédaction des évangiles“ geirrt und bewege sich „beaucoup trop sur le terrain théologique et trop peu sur le terrain historique“ (*Vie de Jésus* [wie Anm. 38], S. X f.). Unverzichtbar sei das „*Leben Jesu*“ von Strauß dennoch, wenn sich der Leser ein Urteil über exegetische Detailentscheidungen verschaffen wolle (S. XI). Das Werk von Strauß lag auch in französischer Sprache vor: *Vie de Jésus*, par le Dr. Strauss, traduite par M. Littré. Paris: Ladrangé. 2. éd. 1856.

⁴⁵ Renan: *Leben Jesu*, aaO. (Anm. 38), S. 213.

ten. An die Stelle einer Theologie des Neuen Testaments, oder enger gefaßt, der jesuanischen Verkündigung, soweit sie noch rekonstruierbar war, trat die Verkündigung Renans. „Jesus hat die unbegrenzte Religion gestiftet, indem er nichts ausschloß, nichts festsetzte, außer dem Gefühl.“⁴⁶

„Religion pure“ und „sentiment pur“ bezeichneten noch keine sachhaltigen religiösen Tatbestände. Renan füllte das Vakuum, welches durch die Ausräumung der neutestamentlichen Theologie entstanden war, mit seiner religiösen Poesie. Die Ersetzung der Theologie durch Poesie manifestiert sich nicht nur in bestimmten Aussagen des „*Vie de Jésus*“, wie zum Beispiel in dem Satz, Jesus sei die höchste Säule des Menschengeschlechts, die aus dem gemeinen Haufen himmelwärts ragt, oder in der Wendung, Jesu „vollkommener Idealismus“ habe den „Himmel der reinen Seelen“ geschaffen.⁴⁷ Sie ist in der Gesamtanlage des Buches gegenwärtig: in den Schilderungen der heiteren Landschaft Galiläas, in der Zeichnung des Charakters Jesu und sogar noch in den lodernen Flammen des Kohlefeuers, das die Jünger wärmte. Renan erklärte sich für „besiegt“ durch die plastischen Darstellungen der Evangelien und nahm dadurch für sich den Titel des quellentreuen Historikers in Anspruch. Steigern konnte Renan seinen Kredit bei den Lesern durch deren Wissen, daß der Autor die Originalschauplätze bereist und sein Werk im Nahen Osten geschrieben hatte.

Gaben die Evangelien die Religiosität der „*Vie de Jésus*“ tatsächlich her? Rechtfertigten sie Renans feierliche Rede an den toten Jesus: „Ruhe jetzt in deiner Glorie, edler Bahnbrecher ... Du Sieger über den Tod, ergreife Besitz von deinem Reiche, in das dir, auf der Königsstraße, die du gebahnt hast, Jahrhunderte von Anbetern folgen werden“?⁴⁸ Renans theologischer Reduktionismus, der aus dem Horizont seiner Geschichtsphilosophie und seiner Religionsauffassung seine Logik gewann, jedoch in der Auseinandersetzung mit dem Material der neutestamentlichen Überlieferung ganz erheblichen Schwierigkeiten ausgesetzt war, bedurfte der Dichtung, um aussagefähig zu werden. Religiöse Ästhetik und vage Visionen waren die „neue Theologie“. Feierlich verkündete Renan: „Aber welche unerwarteten Erscheinungen die Zukunft auch bringen mag, Jesus wird nicht übertroffen werden. Sein Gottesdienst wird sich unaufhörlich verjüngen: seine Legende wird Tränen ohne Ende hervorrufen: seine Leiden werden die besten Herzen rühren; alle Jahrhunderte werden verkünden, daß unter den Men-

⁴⁶ Ebenda, S. 210.

⁴⁷ Ebenda, S. 211. 209.

⁴⁸ Ebenda S. 183. Im Original lauten diese Sätze: „Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur ... Pleinement vainqueur de la mort, prends possession de ton royaume, où te suivront, par la voie royale, que tu a tracée, des siècles d'adorateurs“ (*Vie de Jésus*, aaO. [Anm. 38], S. 302. 303). Einen Blick hinter die Kulissen, d.h. auf die Motive von Renans literarischer Technik der Vermischung von Geschichte, Dichtung und Kritik, gewährt eine frühe Notiz: „... pour exercer une vraie influence, il faudra mêler la science et la critique à la poesie, à la création ideale. Un seul poète, construisant à ses seuls frais, ne fera rien. Le passé occupe trop de place, pour qu'il ne soit pas imposé à chacun d'en dire son mot. C'est comme un système qui ne dirait rien de Dieu“ (Renan: Cahiers, aaO. [Anm. 8], S. 326 [= Nr. 13]).

schensöhnen kein Größerer geboren ist.⁴⁹ Eindeutig faßbar an Renans dichterischem Jesusbild war allein Jesus als Lehrer der Tugend und Menschenfreund. Daniel Schenkel, maßgeblicher Theologe im 1863/65 gegründeten „Protestantenverein“, warf Renan deshalb vor, „in vieler Beziehung“ die Fehler der „rationalistischen Periode“ zu wiederholen.⁵⁰

4. Renan – Gestalt eines Übergangs

Renan verband ein spekulatives Modell der Entwicklungsgeschichte des „esprit humain“ mit einem Verständnis des Christentums, dessen Kennwort „religion pure“ lautete. Die Zusammenführung beider Linien läßt den Versuch erkennen, die Bewußtseinsgeschichte des Menschen nicht außerhalb und jenseits der Religion ausklingen zu lassen. Renan erachtete die Religion als unverzichtbar im Bewußtseinshaushalt der Menschheit. Stand dieser Gedanke in „L'avenir de la science“ noch im Hintergrund, so trat er in dem Essay von 1860 und in der „Vie de Jésus“ unmißverständlich hervor. Renan war Apologet der Religion und der Absolutheit des Christentums. Renan, so unterstreicht auch Chadwick, „saw the human need for religion and wanted it for himself.“⁵¹

Sowohl der Geschichtsphilosophie wie der Christentumstheorie von Renan lagen weitreichende Abstraktionsleistungen zugrunde. Bevor Renan Historiker und kritischer Philologe war, ist er ein Philosoph gewesen, der aus der Mannigfaltigkeit der empirischen Erscheinungen heraus Wesensbestimmungen zu geben versuchte. Der Weltgeschichte, dem „esprit humain“

⁴⁹ Leben Jesu, aaO. (Anm. 38), S. 218.

⁵⁰ Daniel Schenkel: Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch. 3. Aufl. Wiesbaden 1864, S. 9; ders.: Das Leben Jesu von Ernest Renan. In: Allgemeine kirchliche Zeitschrift. Ein Organ für die evangelische Geistlichkeit und die Gemeinde 4 (1863), S. 620–625. Trotz seines Erfolges habe Renan „ein *sehr mangelhaftes Buch*“ geschrieben. „Wir vermissen darin vor allem den Ernst deutscher gründlicher Wissenschaft ... Eine Reise nach Palästina, ein flüchtiger Besuch an den heiligen Stätten zu Jerusalem und am See von Genezareth, einige Bekanntschaft mit dem Talmud, dessen Beziehungen zu den Evangelien ohnehin sehr zweifelhafter Natur sind, einige Kenntniß der neuesten deutschen Forschungen auf dem Gebiet der Evangelienkritik – das Alles reicht noch nicht hin, um zu einer Darstellung des ‚Lebens Jesu‘ zu befähigen“ (S. 621). Besser beraten war der Leser mit Schenkels „Charakterbild Jesu“ auch nicht. Das Buch war eine neutestamentlich kostümierte Auseinandersetzung zwischen liberaler und konservativer Theologie. „Gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkte ist der Versuch erneuert worden, die christlichen Gemeinden wieder unter das Joch des Buchstabens und die Knechtschaft veralteter Sätze zu beugen. Hierarchen von der Signatur eines Kaiaphas und Staatsmänner nach dem Charaktergepräge eines Pilatus schlagen Jesus noch immer an den Pfahl des Kreuzes ... Das Reich Gottes in seiner Wahrheit, Freiheit und Innerlichkeit gilt ihnen für ein Phantasiegebilde, der Erlöser ist ihnen ein dogmatischer Begriff, der Glaube eine Katechismusformel, um große und kleine Kinder damit in Ordnung zu halten“ (S. 234). Zum „Protestantenverein“ jetzt Claudia Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes. Gütersloh 1996 (Religiöse Kulturen der Moderne 3).

⁵¹ Chadwick: Secularization, aaO. (Anm. 42), S. 213.

und der Religion wohnte Renan zufolge eine teleologische Dynamik inne. Sie zielte auf Vollendung des geschichtlichen Prozesses durch harmonische Vergemeinschaftung der Menschen, auf synthetische Perfektion der „science“ und auf die Rückgewinnung einer uranfänglichen Authentizität der Religion, die angeblich in der Religion des erhabenen Stifters, Jesus, gegeben war. Der experimentelle Charakter seiner Abstraktionsleistungen ist Renan, zumindest im Ansatz, bewußt gewesen, war aber überformt von der szientistisch anmutenden Gewißheit, aus der historischen Empirie sachhaltige und unbezweifelbar gültige Aussagen gewinnen zu können.⁵²

Der Ansatz bei der Geschichtsphilosophie und bei einer eigenwilligen Theorie des Christentums machte den Katholizismus zu einem Epiphänomen, der die „religion pure“ dogmatisch und machtpolitisch verzerrte. Als Vertreter des theologischen Modernismus oder Reformkatholizismus des 19. Jahrhunderts wird man Renan (wie Wilhelm Dantine und Eric Hultsch vorschlagen), deshalb schwerlich bezeichnen können.⁵³ Die Modernisten kämpften gegen ein verhärtetes römisches Kirchentum und verstanden sich dabei als die besseren Katholiken. Ihren Kampf für einen modernefähigen Katholizismus verknüpften sie in aller Regel mit Absagen an den liberalen Protestantismus. Beide Momente waren bei Renan nicht gegeben. Seine scharfe Kritik am Katholizismus ging nicht mit der Hoffnung auf dessen Reformierbarkeit einher, im Gegenteil. Renan prognostizierte einen historischen Dauerkampf zwischen dem wahren Christentum („religion pure“) und dem Katholizismus. Untypisch war aber auch seine Hochschätzung der Reformation des 16. Jahrhunderts und des aufgeklärten und liberalen Protestantismus des 18./19. Jahrhunderts. Wenn eine geistig religiöse Bewegung dem Ideal der „religion pure“ nahegekommen sei und seine zukunftsverheißende Präfiguration bilde, dann der liberale Protestantismus.

Ist es aufgrund des christentumstheoretischen Orts, den Renan dem Protestantismus zuwies, gerechtfertigt, ihn dem protestantischen Lager zuzurechnen? Die Frage ist nicht mit einem schlichten „Ja“ zu beantworten.

⁵² „In dem großen Werke, welches der menschliche Geist durch die Jahrhunderte verfolgt, nimmt Alles seinen Platz ein. Der Denker vermag nichts ohne den Gelehrten; der Gelehrte hat nur im Hinblick auf den Denker eine Bedeutung. Sie sind beide, um die Ausdrucksweise der Mathematiker zu gebrauchen, *Funktionen* in einem umfassenden Ganzen, welche die vollständige Entwicklung des Weltbewußtseins ist, das durch die Menschheit gebildet wird“ (Ernst Renan: *Philosophische Dialoge und Fragmente*. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Dr. Konrad von Zaekauer. Leipzig 1877, S. 220). Dieses Werk enthält übrigens Renans Ankündigung, „später einmal einen Essay, betitelt ‚Die Zukunft der Wissenschaft‘ zu veröffentlichen“ (S. XVI, Anm.). Geschrieben sind die „Philosophischen Dialoge“ im Mai 1871 in Versailles.

⁵³ Wilhelm Dantine/Eric Hultsch: *Lehre und Dogmenentwicklung im römischen Katholizismus*. In: Carl Andresen (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Band 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*. Göttingen 1989 (Studienausgabe), S. 289–423. Dantine und Hultsch halten einschränkend fest, entscheidend sei die Bestimmung der Reichweite des Phänomens „Katholischer Liberalismus“. „Kann man den Bogen von Grillparzer bis zu Renan oder Loisy spannen, und eventuell auch die These von der ‚freien Kirche im freien Staat‘, die dem Grafen Cavour zugeschrieben wurde, miteinbeziehen?“ (S. 297).

Renans Bewertung des Protestantismus nahm nach 1870/71 im Zuge der Enttäuschung seiner Germanophilie teilweise negative Züge an. Die enttäuschte Germanophilie fand einen Rettungsanker in der Theorie von den „zwei Deutschland“ – dem militaristischen Preußen und dem Deutschland der Denker und Dichter –, während Renans Urteile über den Protestantismus nach 1870 Aspekte einer generellen Enttäuschung zeigen.⁵⁴ In „L'Antéchrist“ von 1873, dem vierten Band der „Histoire des origines du christianisme“, nannte Renan den Apostel Paulus polemisch den „ersten Protestanten“. Paulus sei der geistige Vater des subtilen Augustinus, des trockenen Thomas von Aquino, der finsternen Calvinisten und der jähzornigen Jansenisten.⁵⁵ Während eine Reihe von Zeitgenossen Renan in den Spannungsfeldern der „deux Frances“ – des gottesfürchtigen, katholischen Frankreich auf der einen, des gottlosen und szientistischen Frankreich auf der anderen Seite – noch immer auf die protestantische Seite hinüberschob, hatte sich seine „Protestantophilie“ schon erkältet. Offenbar diente der Protestantismus in Renans Konzept nicht als historisch und sachlich unverzichtbarer Platzhalter und Pionier der „religion pure“ und einer Zielbestimmung der Geschichte.

Vergegenwärtigt man sich zusätzlich die religiöse Atmosphäre, die dem Leser aus den Seiten der „Vie de Jésus“ entgegenschlägt, zeigt sich Renan – *contre coeur* – überdies mehr der katholischen Frömmigkeit als einem protestantischen Frömmigkeitstypus verhaftet. Über alle Anleihen bei der pro-

⁵⁴ Die These von den „zwei Deutschland“ entwickelte sich in der germanophilen französischen Kultur seit den 1860er Jahren auf breiter Fläche. Vgl. dazu Claude Digeon: *La Crise Allemande de la pensée française*. Paris 1959. Ein früher Vorläufer der These vom Wandel des „geistigen Deutschland“ in einen brutalen germanischen Giganten ist Edgar Quinet: *De l'Allemagne et de la Révolution*. Paris 1832 (Extrait de la première livraison de janvier 1832 de la *Revue des Deux-Mondes*). Quinet meinte, das von Mme de Staël gezeigte Deutschland, – „un pays d'exstase, un rêve continuel, une science qui se cherche toujours, un enivrement de théorie, tout le génie d'un peuple noyé dans l'infinie – existiere nicht mehr (S. 8). Im Jahr 1814 hätten die Deutschen den „goût de l'action politique“ entdeckt, und zwar „dans le même rapport où ils ont éveillé chez nous l'esprit de conciliation et goût de repos“ (S. 10). Quinet sah diese Entwicklung vor allem in Preußen angebahnt.

An der deutschen protestantischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts blieb Renan dennoch stark interessiert. Sie übte auf ihn eine besondere Faszination aus. 1879 beglückwünschte er Charles Ritter, dem er freundschaftlich zugetan war, zu dem Projekt einer Monographie über David Friedrich Strauß und dessen Vorläufer. „Je suis enchanté que vous vous arrétiez définitivement à l'idée de nous retracer le tableau de ce mouvement extraordinaire où l'Allemagne a déployé tant de hardiesse et de génie, et où l'on a vu les théologiens d'une religion devenir avec la meilleure foi du monde, les destructeurs de cette religion ... M. Strauss est le dernier aboutissant du grand mouvement dont nous parlons; il le résume et l'exprime dans la perfection“ (Renan an Charles Ritter vom 7. Mai 1879. In: Renan: *Correspondance II*, aaO. [Anm. 29], S. 169 f.).

⁵⁵ Ernest Renan: *L'Antéchrist*. Paris 1873. S. 200. Renans Lieblingsgestalten waren Jesus, Marc Aurel, Franz von Assisi, Spinoza. Zur Wiederkehr des 200. Todestages von Spinoza hielt Renan am 21. Februar 1877 in Haag eine Rede (Ernest Renan: *Spinoza*. Autorisierte Übersetzung von C. Schaarschmidt. Leipzig 1877). Gemeinsam mit Spinoza bezeugte Renan den Glauben an das Unendliche.

testamentlichen Exegese hinweg und ungeachtet des Konstrukts der „religion pure“ atmet die „Vie de Jésus“ eine Frömmigkeit, die das Buch als Produkt eines römisch-katholisch sozialisierten Autors erkennen läßt. Gustave Lanson Urteil belegt das ebenso⁵⁶ wie die negativen protestantischen Reaktionen. „Im protestantischen Lager empfand man das Unwürdige der sentimentalischen Glasur, welche Renan seinem Werke gegeben hatte, damit es vor dem Volke in lebendigen Farben schillert ...“⁵⁷. Eine deutliche Abgrenzung zeigte sich auch in dem Entschluß Daniel Schenkels, der „Vie de Jésus“ eine protestantische Darstellung folgen zu lassen. Sie erschien noch im gleichen Jahr wie Renans Erfolgsbuch.

Renans Vision des „christianisme libre et individuel“, der sich im „sentiment“ der religiös empfindenden Menschheit ins Unendliche multiplizierte und auf diese Weise ein Christentum jenseits des Dogmas und jenseits der Institutionen schuf, war das Produkt einer Sinnkrise. Die Krise umfaßte das Schicksal des Menschen insgesamt. Geschichtsphilosophisch setzte Renan der Krise das Ideal des Zeitalters der Synthese entgegen. Christentumstheoretisch versuchte er die Religionen der Menschheit und die christlichen Konfessionen durch Entdifferenzierung ihrer Bestände zur „reinen Religion“ zu überwinden, die als „wahres Christentum“ deklariert war. Weniger mißverständlich wäre die Charakterisierung der „reinen Religion“ als Chiffre für das Unendliche gewesen. Gerichtet waren Renans Bemühungen gleichermaßen gegen den Dogmatismus wie gegen den Skeptizismus.

Die eklektischen Mittel, die Renan bei der Entfaltung der „Zukunftsreligion“ zur Verfügung standen, zeigen ihn als Gestalt eines Übergangs. Die kirchlich-theologische Tradition lag hinter ihm. Doch eine feste Perspektive für die Zukunft war nicht gewonnen, auch wenn Renan mit seiner Sprachgewalt das Gegenteil nahezu legen schien.⁵⁸

⁵⁶ Gustave Lanson: *Histoire de la littérature française*. 12. Aufl. Paris 1912, S. 1097–1109. „Des raisons d'ordre intellectuel ont éloigné Renan de l'Église: mais il est parti sans colère, sans rancune, le coeur tout pénétré au contraire et parfumé pour la vie de la vertu fortifiante, consolante, ennoblissante du catholicisme ...“ (S. 1100). Lanson sah in Renan den Repräsentanten einer „double culture“: den Mann, der mit der Kirche brach und der durch sie seine Prägung empfing (S. 1098).

⁵⁷ Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, aaO. (Anm. 7), S. 188.

⁵⁸ Bemerkenswert erscheint, daß Renan sich in seinen Londoner Hibbert-Lectures von 1880 bei der Darstellung des Christentums auf eine durchweg historisierende Perspektive zurückzog. Dabei wäre gerade die von Robert Hibbert gestiftete „Gesellschaft zur Unterstützung des Fortschritts auf dem Gebiet des aufgeklärten Christentums, der religiösen Geschichte der Menschheit“ zur Propagierung der „religion pure“ besonders geeignet gewesen. Die vier Vorlesungen behandelten 1. „En quel sens le christianisme est une oeuvre romaine“. 2. „La légende de l'Église romaine – Pierre et Paul“. 3. „Rome, centre de formation de l'autorité ecclésiastique“. 4. „Rome, capitale du catholicisme“. Lediglich am Ende formulierte Renan einige grundsätzliche Worte: „jede äußere Glaubensformel [ist] unnötig, weil sie die Gewissen beschwert und unsere freie, geistige Entfaltung verhindert. Bis jetzt hat noch keine einzige, religiöse Gemeinschaft das Privileg der Ausheilung der Gaben des Lebens und der Gnade“. Vgl. Vorträge von Ernest Renan (gehalten in London April 1880). Frei bearbeitet von Dr. Gottfried Hessel. Leipzig 1880, S. 79.