

Die Entchristlichung in der neuzeitlichen Kirchengeschichte im deutschsprachigen Gebiet

Von Martin Schmidt

1. *Der Autoritätsverlust der Kirche*

Die Entchristlichung, die das Hauptkennzeichen für die neuzeitliche Kirchengeschichte darstellt, ist nicht gleichbedeutend mit dem Autoritätsverlust der christlichen Kirche, wird aber durch diesen in entscheidender Weise vorbereitet.

Wann beginnt dieser Autoritätsverlust? In früherer Zeit wurde von katholischer Seite gern die Antwort gegeben: Mit der Reformation und durch sie. Denn damals wurde die abendländische Christenheit, wenn nicht die Christenheit als ganze, an den Gedanken gewöhnt, daß es mehrere konkurrierende institutionelle Gestalten des Christentums gab: das Wort „Kirche“, seiner Natur nach zur Einzahl bestimmt, geriet in den Sog des Pluralismus.

Man kann mit einem gewissen Recht auf den mystischen Spiritualismus verweisen, der die Religion der Innerlichkeit, des prinzipiellen Individualismus im Verhältnis zu Gott bzw. Jesus pflegte. Denn für ihn konnte die Kirche im besten Falle nachträglich bedeutungsvoll werden – als Zusammenschluß, und zwar freiwilliger Zusammenschluß der wahren wiedergeborenen, vollkommenen Christen. In solchem Individualismus wußten sich die mystischen Spiritualisten vom Neuen Testament selbst, ja von dem ursprünglichen Ruf Jesu ermächtigt: hatte er sich nicht jeweils an den einzelnen Menschen gewandt und von ihm die Umkehr gefordert? Selbst wenn ein solcher Individualismus nicht zu polemischer Schärfe gesteigert war, so war er doch wirksam. Nimmt man im deutschsprachigen Bereich Männer wie Paul Felgenhauer (1593–nach 1677), Christian Hoburg (1607–1675) oder den auch in Schweden einflußreichen Johann Konrad Dippel (1673–1734), so ist bei ihnen die Kirche in die private christliche Existenz aufgelöst, – so, wie es im frühen 19. Jahrhundert Sören Kierkegaard leidenschaftlich zum Ausdruck brachte und im 20. Jahrhundert eine Spätwirkung von Weltrang erzielte. Die mystischen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts verwarfen in ihren Forderungen an die Christenheit und an die Welt keineswegs die Kirche überhaupt, aber sie entwurzelten die institutionelle, dogmatisch lehrende und rechtlich entscheidende Kirche. Sie waren auf der Suche wie nach dem „wahren“ Christentum, so nach der „wahren“ Kirche, die in den einzelnen Gläubigen Wirklichkeit wurde. So überwandten sie für sich – und für die

Nachwelt, die seit dem Pietismus immer mehr auf ihre Parolen hörte und sich ihren Bestrebungen öffnete – die konfessionelle Spaltung der Christenheit. Die wahre Kirche – im Sinne der urchristlichen Vollkommenheit und der persönlichen Echtheit hinsichtlich der Frömmigkeit – war an keine äußeren Grenze gebunden. Eine Art Kompendium dieser mystisch-spiritualistischen Grundeinstellung bietet die anonym erschienene Schrift des Diplomaten Wolf von Metternich, *Von der wahren Kirche* (1709). Obwohl sie von Anfang bis Ende von der Kirche handelt, löst sie die wirkliche konkrete, lehrende und gestaltende Kirche zugunsten der wahren, verborgenen Kirche beständig auf. Als der Verfasser am Ende auf die Frage zu sprechen kam, was die Kirche gegen ihre eigene Gefährdung durch Irrlehre und gottwidriges Leben in ihrer Mitte zu tun habe, antwortete er, nachdem er zu Anfang die völlige Freiheit als ihr Grundgesetz proklamiert hatte:

„Nun möchte man wohl eben daher gedencken / daß man schuldig sey / dieses Ubel durch seine Gegenwart nicht zu billigen und zu stärcken / sondern viel mehr öffentlich sein Mißfallen daran zu bezeugen / damit auch andere aufgeweckt und angefrischet werden / sich für Verführung zu hüten.

Aber wenn dieser Regel alle Menschen ohne Unterscheid der Zeit und anderer Umstände nachleben sollten / so denck einer / was für Unruhe und Unordnungen daraus entstehen / und was die erste Anfänger / die neulich durch die Warheit gerühret worden und ihren Paßionen noch nicht abgestorben sind / auch noch nichts recht gründlich einsehen / in ihrem gewöhnlich unbescheidenen Eyffer für einen schrecklichen Mißbrauch davon machen würden. Dieser Regel kan demnach niemand – da noch Liecht und Finsterniß im Ringen sind / und der noch nicht völlig im Liecht GOTTES wiedergeboren ist / weiter nachgeben / als es geschehen kan ohne sich und andern Unruhe / und Ärgerniß anzurichten. Sonst würden alle Tage neue Reformatores aufstehen / und immer einer den andern urtheilen und verdammen. Wer aber dahin gelanget ist / daß er nicht mehr selbst / sondern Christus in ihm lebet / der wird schon wissen / was er zu thun habe / und braucht meiner Anweisung nicht . . . Das sicherste ist / nur auf sich selbst zu sehen / daß man sein eigen Hertz rein bewahre von aller Lust und Anklebung / von allen Dingen einen guten Gebrauch vor sich mache / die Abschaffung aber des allgemeinen Ubels GOTT befohlen seyn lasse / wenn man nicht Amts wegen demselben sich zuwidersetzen verbunden.“¹

Das hieß: Die Kirche wird privatisiert. Was entscheidet, ist allein das persönliche Gottesverhältnis. Versuche, die Kirche zu reformieren, haben im Grunde keinen Sinn, und an Luther wie Calvin wird gelobt, daß sie sich keinem weltlichen oder geistlichen Richter unterworfen haben.²

Damit war der Individualismus der Glaubensüberzeugung als bestimmen-

¹ anonym (Wolf von Metternich), *Von der wahren Kirche* 1709, S. 264 f.

² ebd. S. 229 vgl. auch S. 239 (XII § 130): „Die innerste Natur der Christlichen Religion ist so beschaffen / daß sie durch nichts besser für Ketzerey und in ihrer Reinigkeit bewahret werden kan / als durch der Glaubigen Freyheit von allem Gerichts-Zwang in Geistlichen Dingen“.

der Grundsatz aufgestellt, und er zog folgerichtig die unbedingte Gewissensfreiheit nach sich, die zur Toleranz als praktisch-rechtlicher Gesamtordnung führte. Jede Stellungnahme in Glaubensfragen besaß gleichen Anspruch, niemand durfte sich hier einmischen. Das Christentum verlor damit seine allgemeine Verbindlichkeit, zunächst freilich nur die jeweilig herrschende oder führende kirchliche Gestalt des Christentums, und Metternich wehrte sich entschieden oder verzweifelt gegen die Konsequenz, daß er alle Religionen über den Haufen werfe und „mache, daß die Leute weder kalt noch warm und von keiner Religion, sondern Verächter aller Religionen / und Un-Christen seyn werden“.³ Sicher meinte er nur die verschiedenen christlichen Konfessionen und legte Gewicht darauf, daß man in allen von ihnen selig werden könne, so daß die Ketzermacherei wegfiel ebenso wie der Konfessionswechsel seinen Sinn verlöre.⁴ Aber die Ausdehnung des Prinzips auf alle religiösen Überzeugungen einschließlich der Ablehnung solcher Überzeugungen überhaupt war nicht abzuweisen. Denn der Nachdruck fiel auf etwas anderes, und Metternich berief sich dafür auf Paulus selbst:

„Dem zu Folge schreibt auch Paulus an seinen Timotheum: Jage nach der Gerechtigkeit / dem Glauben / der Liebe / dem Frieden / mit allen / die den HERRN anrufen von reinem HERTZEN“ (2. Ti., 2, 4) und kommentierte das:

„Da stehet nicht: Mit allen / die einerley Hirn-Meinungen mit dir haben / die andere aber verketzere / verdamme / verbanne / verjage und erwürge“.⁵

An die Stelle der Glaubensüberzeugung und ihrer rechtlich organisierten Form, der Kirche, trat die Ethik, das persönliche Verhalten. Dogma und Kirchenrecht wurden entwertet. Die jahrhundertelangen erbitterten Lehrstreitigkeiten und Abgrenzungen waren nicht nur vom gegenwärtigen Blickpunkt aus verkehrt und überflüssig, sie hätten auch vom Standpunkt des Urchristentums aus nie stattfinden dürfen:

„Das rechte wesentliche und gantze Kenn-Zeichen der allerersten und besten Christen bestand in weniger Wissenschafft und Bekänntnuß / aber vielen Thätigkeit.“ Sie war „der reine GOTTES-Dienst“.⁶ Ihre Dogmatik war kurz und arm an Aussagen, ihre Ethik reich und vielfältig. Praktisches Christentum trat an die Stelle des theoretischen.

Aber leistete das bereits der Entchristlichung Vorschub? Wäre es nicht denkbar gewesen, daß das auf Ethik reduzierte Christentum einer neuen Glanzeпоche entgegenging und durch eine einzigartige Lebensbewährung seine einzigartige Würde erwies? Konnte nicht die Höhe christlicher Sittlichkeit den unwiderleglichen Beweis für seine Wahrheit und sein unaufgebbares Recht erbringen? Zweifellos haben es führende deutsche evangelische Theologen im 19. Jahrhundert so angesehen, an der Spitze Friedrich Schleiermacher (1768–1834) in seiner „Christlichen Sitte“, die seine eindrucksvollste

³ ebd. S. 176.

⁴ ebd. S. 161 f., 133, 157 (Parteilichkeit).

⁵ ebd. S. 174.

⁶ ebd. S. 174.

Vorlesung gewesen war,⁷ und Richard Rothe (1799–1867) in seiner groß-angelegten „Theologischen Ethik“.⁸

Auf der andern Seite war ebenso unverkennbar, daß das Christentum seine eigentümliche historische Bindung an die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth und ihre Heilsbedeutung einbüßte. Es rückte in die unmittelbare Nachbarschaft der ethischen Humanität, die durch die späthumanistische und frühaufklärerische Betonung des Naturrechts wie durch die Wiederentdeckung des Griechentums im 18. Jahrhundert in einem ungewöhnlichen Maße aktualisiert wurde.⁹ Das Christentum wurde vielleicht ihre Erfüllung. Aber es mußte auch der Möglichkeit ins Auge sehen, mit ihr gleichgesetzt zu werden oder hinter ihr zurückzubleiben und in beiden Fällen durch sie ersetzt zu werden.

Ohne Zweifel erfolgte die Entchristlichung im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland zu einem bedeutenden Teil auf ethischem Gelände und im Namen der Ethik. Es kam auf „reine Menschlichkeit“ an, wie Goethe in seinem Kommentar zu seiner „Iphigenie“ formulierte, und schon Lessing begriff nicht, daß jemand größeren Wert darauf legte, als Christ zu gelten, denn als Mensch:

„Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen.

Ihr Stolz ist: Christen sein – nicht Menschen“¹⁰

und er fragte:

„Sind Christ und Jude eher Christ und Jude

Als Mensch?“¹¹

Der Mann, der die deutsche Volksschule (Grundschule) im 19. Jahrhundert geistig gestaltete und dem Elementarlehrer sein Selbstbewußtsein verlieh, Friedrich Adolph Diesterweg (1790–1866), ein Naturwissenschaftler nach seiner Ausbildung, war durch und durch Ethiker. Als er, 28jährig, noch Christ war, bekannte er: „Die Haupttendenz des Christentums finde ich in der Erstrebung der höchsten Sittlichkeit, des moralischen Ideals“.¹² Später kämpfte er als Direktor des Seminars für Stadtschulen in Berlin (seit 1832)

⁷ Schleiermacher, Die Christliche Sitte hrsg. von L. Jonas 1843, bes. S. 78–87. Hier haben die Gesichtspunkte der Vereinigung von Tugend und Reich Gottes von imperativer und indikativer Ethik, von göttlichem und menschlichem Faktor, von Forderung und höchstem Gut, wie sie urbildlich in Jesus selbst gegeben ist, leitende Bedeutung. Sie qualifizieren damit die christliche Ethik als die aller sonstigen Ethik überlegene Haltung und Wirklichkeit.

⁸ Richard Rothe, Theologische Ethik. 3 Bde. 1845–1848 ²⁵ Bde. 1869–1871 (posthum). Hier liegt die Idee des Menschen als Mikrokosmos zugrunde, in dem die ganze Schöpfung zusammengeschlossen ist. So wurde die irenäische, bei ihm christologisch zugespitzte Rekapitulationslehre anthropologisch ausgewertet. Die Konsequenz ist hier, daß die christlich verstandene Gesamthaltung den Menschen zu seiner höchsten Höhe, seiner wahren Bestimmung führt.

⁹ vgl. bes. Walther Rehm, Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens 1936 ³1952.

¹⁰ Lessing, Nathan der Weise II, 1 Sittah.

¹¹ ebda. II, 5 Nathan.

¹² vgl. Aus Adolph Diesterwegs Tagebuch 1818–1822 neu hrsgg. v. Hugo Gotthard Bluth (später Bloth) 1956. S. 9.

mit aller Kraft und Schroffheit für einen konfessionslosen, an der Ethik Kants und am Deutschen Idealismus genährten – unchristlichen – Religionsunterricht.¹³ Da er die erste pädagogische Autorität seiner Zeit verkörperte und ungezählte Volksschullehrer in seinem Geiste ausgebildet wurden, ist wahrscheinlich mit Recht geurteilt worden, daß kaum jemand im Deutschland des 19. Jahrhunderts so stark zur konsequenten Entchristlichung der Schule beigetragen hat wie er. Ursprünglich evangelisch-reformiert, hatten ihn die streng paulinischen Predigten von Gottfried Daniel Krummacher (1774–1837) in Wuppertal-Elberfeld abgestoßen, weil sie im Sinne von Römer 7 jedes menschliche Tugendstreben vernichteten und den Menschen durch und durch böse auffaßten. Er war im Pelagianismus Goethe urverwandt.

In die gleiche Richtung wies, wenn auch auf höherer Ebene, der Schöpfer des Neuhumanismus und des neuhumanistischen Gymnasiums Wilhelm von Humboldt (1767–1835). Beide, Diesterweg wie Humboldt, hatten als begeisterte Schüler Rousseaus begonnen. Beide hatten aus ihm den klassischen Imperativ herausgehört, daß der Mensch sich selbst zu bilden habe. Es war Humboldt, der mit 21–22 Jahren in seiner Schrift „Über Religion“ diese ganz der Bildung unterordnete und kurz darauf in seiner genialen Jugendschrift von den Grenzen des Staates ihren Bildungswert wie ihre Bildungsleistung erheblich einschränkte – ganz abgesehen davon, daß er einen ganz allgemeinen Religionsbegriff zugrundelegte und vom Christentum als solchem schwieg. Was ihn wirklich erfüllte, war „die bloße Idee geistiger Vollkommenheit“.¹⁴ In Analogie zu der kantischen Autonomie der Erkenntnis und der kantischen Autonomie der Sittlichkeit erstrebte er eine Autonomie der Menschenbildung, die ihm durch den Hinzutritt der Religion gefährdet erschien. Fast könnte man meinen, daß Schleiermachers Betonung der Religion in ihrer Unentbehrlichkeit für die geistige Reife und Fülle sowie sein Wertlegen auf die Bildung zur Religion gegen Humboldt gerichtet waren.¹⁵ Religion war für diesen nichts Notwendiges, sondern etwas Akzidentielles, eine Art seelischer Luxus. Auf diesem Boden erwuchs das sozialdemokratische Schlagwort des 19. und 20. Jahrhunderts: „Religion ist Privatsache“

Beide Männer haben als geistige Führer das Bildungsbewußtsein der beiden letzten Jahrhunderte nachhaltig bestimmt – wahrscheinlich stärker, als jemand sonst. Beide erwachsen mit ihrem Denken auf dem Boden, den der mystische Spiritualismus mit der Losung verbreitet hatte: Glaube ist Privat-

¹³ Dies spielte sich in dem harten Kampf Diesterwegs gegen die Raumer-Stiehlischen Regulative für den Religionsunterricht in Preußen von 1854 ab, die den christlich-kirchlichen Religionsunterricht zur Grundlage der Volksschule machen wollten.

¹⁴ Wilhelm v. Humboldt, Ges. Schriften I, 1 1903, S. 67 vgl. Martin Schmidt, Religion und Christentum bei Wilhelm v. Humboldt. Humanitas-Christianitas Festschr. f. Walther v. Loewenich 1968, S. 150–166.

¹⁵ Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neuausg. d. Urausg. v. Rudolf Otto 1926, S. 23 ff., 134 ff. (Seitenz. d. Urausg.).

¹⁶ Erfurter Programm der Sozialdemokratischen Partei 1891, Punkt 6.

sache, allgemein wichtig und verbindlich kann nur das Ethos werden. In diesem Zusammenhang gehört schließlich Goethes bekannte Formulierung, daß er sich ein „Christentum zum Privatgebrauch“ zurechtgemacht habe.¹⁷

2. Intellektuelle Zweifel am Christentum

Der Autoritätsverlust der Kirche, die aus ihm geborene prinzipielle Privatisierung des Christentums und der wieder daraus entsprungene Ersatz des Dogmas durch das Ethos (das mit allgemein verbindlichem Anspruch ausgestattet wird) sind historisch und wahrscheinlich auch sachlich die ersten Faktoren, die auf deutschem Boden die Entchristlichung herbeiführten. Es bleibt überraschend, daß dies für die deutschsprachige Schweiz in viel geringerem Maße gilt als für das eigentliche Deutschland. So sehr sich dieses Gebiet der Aufklärung öffnete, etwa in der Gestalt des Theologen und Politikers Philipp Albert Stapfer (1766–1840), so stark blieb doch in der Gesamthaltung eine feste Verbundenheit mit dem ererbten Volkskirchentum wirksam. Ausgesprochene Aufklärer wie Isaak Iselin (1728–1782) in Basel oder Albrecht von Haller (1708–1777) in Göttingen und Bern, die den schweizerischen Geist des 18. Jahrhunderts überzeugend aussprachen und ein lebhaftes Echo fanden, standen fest auf dem Boden ihrer Kirche. Auch Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) zog aus Rousseau keine antichristlichen oder auch nur achristlichen Folgerungen wie Humboldt und Diesterweg. Es kommt auf schweizerischem Boden nicht zu der für Deutschland bestimmenden Privatisierung des Glaubens. Dieser bleibt dort immer Volkssache und behält seine volkerzieherische Funktion, wie sie im 19. Jahrhundert Albert Bitzius-Jeremias Gotthelf (1797–1854) unvergleichlich demonstriert. Die wohl einzige Ausnahme stellt Gottfried Keller (1819–1890) dar, der aber bezeichnenderweise seinen Atheismus in Deutschland als Bewunderer und Schüler Ludwig Feuerbachs (1804–1872) 1848 in Heidelberg erwarb.

Nächst der Privatisierung des Christentums im Gefolge des mystischen Spiritualismus kam die Erschütterung der christlichen Überlieferung von der intellektuell bestimmten historischen Kritik. Seit Spinoza im *Tractatus theologico-politicus* (1663) und Richard Simon in seiner *Histoire critique du Vieux Testament* (1677/1685) ihre Zweifel hinsichtlich der Verfasserschaft und der Zeit der Abfassung für alttestamentliche Schriften erhoben und glaubwürdig gemacht hatten¹⁸ und seit die teilweise frivole Kritik der englischen Deisten die Sonderstellung der biblischen Gestalten von Jesus bis zu Paulus und den andern Aposteln eingegeben und insbesondere die Wunder fragwürdig gemacht hatte, war der Prozeß des Autoritätsschwundes nicht mehr aufzuhalten.

Auf deutschen Boden gelangten diese kritischen Erkenntnisse durch den Hamburger Gymnasiallehrer Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), der

¹⁷ Goethe, *Dichtung und Wahrheit* III. Teil 15. Buch. Sämtl. Wke. Jubiläumsausgabe. Bd. 24, S. 228, 16 vgl. a. 201, 29.

¹⁸ vgl. Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert* 1966.

von 1719 bis 1722 in Holland und Großbritannien geweiht und dort offenbar die deistische Literatur kennen gelernt hatte. Er verfaßte in etwa zwanzigjähriger Arbeit eine streng geheim gehaltene „Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes“, die er nur einem Kreise engster Freunde abschnittsweise vorlas (seit etwa 1740). Die Handschrift übergab später sein Sohn Johann Albert Heinrich Reimarus der Hamburger Stadtbibliothek. Lessing, der auf eine nicht näher bekannte Weise in den Besitz einiger Stücke daraus gelangte, veröffentlichte diese seit 1774 als „Wolfenbüttler Fragmente“, als angebliche Fundstücke in der Wolfenbüttler Bibliothek, die er selbst leitete. Damit beschwor er einen Sturm der Entrüstung herauf. Wortführer der Gegenpartei wurde der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze (17187–1786), der durch den Meister der aufklärerischen Kritik als Symbolgestalt des klerikalen und theologischen Obskurantismus unsterblich gemacht worden ist.

Die „Fragmente“ untergruben in der Tat die Glaubwürdigkeit der biblischen Überlieferungen. Das Alte Testament erschien als ein profanes Buch, das nicht Gottes Taten mit der Menschheit erzählte, sondern eine Volksgeschichte wiedergab und einen Staat begründen half. Im Neuen Testament wurden alle Wunder entwurzelt und die Auferstehung Jesu mit dem Leichen diebstahl erklärt, den seine Jünger ausgeführt hätten.

Was hier begonnen war, führte im 19. Jahrhundert vor allem der Tübinger jugendliche Theologe David Friedrich Strauß fort (1808–1874). Sein „Leben Jesu“ (1835) wurde zum Wendepunkt der Leben-Jesu-Forschung. Es erklärte fast alle wunderbaren Erzählungen von Jesus als Mythen aus alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen, als Glaubensdichtungen ohne realen Hintergrund. Ihre Wahrheit bestehe in ihrer Absicht – in dem Erweis, daß Jesus eine einzigartige Kraft und Bedeutung besitze. Freilich die seit Tertullian geläufige Zweinaturenlehre, die Bezeichnung „der Gottmensch“ lasse sich auf ihn nicht anwenden. Diese komme allein der Menschheit im ganzen zu, die den göttlichen und den menschlichen Faktor überzeugend in sich vereine. Man sieht: Es ist ein Doppeltes, was Strauß will: eine Historisierung Jesu und eine Symbolisierung bis Allegorisierung seiner christologischen Sendung. Er soll Repräsentant der Menschheit schlechthin sein. Das „Leben Jesu“ rief eine Fülle von Gegenschriften hervor. Den Verfasser kostete es die ihm bereits verliehene Professur in Zürich. Er fühlte sich nicht verstanden und radikalisierte sich immer weiter, bis er in seiner Altersschrift „Der alte und der neue Glaube“ (1872) mit dem Christentum brach. Auch hier war letztlich die Anthropologie die treibende Kraft für den Abschied von dem traditionellen Christentum wie bei Lessing: Strauß urteilte wie viele Zeitgenossen, daß der Mensch in seiner Würde und vor allem in seinem intellektuellen Wahrheitsbedürfnis nicht ernst genommen würde. Der Zweifel an der Zuverlässigkeit der historischen Grundlagen, auf denen der christliche Glaube ruhte, ging weit über den Intellekt hinaus, er hatte moralische Qualität: Im intellektuellen Wahrheitsvollzug, im Gehorsam gegen erkannte Tatsachen und in der Gehorsamsverweigerung gegen intellektuelle Zumu-

tungen erlebte sich der Mensch des 19. und 20. Jahrhunderts als aufrechte sittliche Persönlichkeit. Seine Identität stand auf dem Spiele.

Hatte David Friedrich Strauß die Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu bestritten, so folgten ihm viele auf diesem Wege, vor allem aus der Schule Hegels. Diese Männer erhielten daher von der Zeitbildung den Beinamen die „Hegeligen“, als theologisch, vielfach auch politisch und kulturell links d. h. revolutionär gerichtete Geister, im Unterschied zu den rechts, d. h. konservativ eingestellten „Hegelitern“, die Berlin zur Festung des orthodoxen, mit dem brandenburgisch-preußischen Staate unter Friedrich Wilhelm IV. verbündeten Hegelianismus machen wollten, während sich die für die Auflösung des konservativ-reaktionären Staates und seiner Gesellschaft tätigen Schüler des Meisters vorzugsweise in Halle sammelten. Unter den Theologen übertraf alle Mitstreiter an Radikalismus der Thüringer Bruno Bauer (1809–1882), ursprünglich ein Mann der hegelschen Rechten, der in Berlin gebildet war und als Privatdozent in Bonn lehrte, seit 1840 aber in jähem Umschlag seiner Gesinnung das Gegenteil vertrat. Er wollte mit seiner Schrift „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ (1840), der die entsprechende „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ 1841 folgte, David Friedrich Strauß verdrängen, weil er ihn noch zu sehr als Apologeten des Christentums beurteilte. Vollends bot seine noch vor dem Erscheinen in Zürich konfiszirte gehässige Streitschrift „Das entdeckte Christentum“, die erst 1925 durch Ernst Barnikol ans Licht gezogen wurde, nichts als Anklagen. Er erblickte im christlichen Glauben, den er als vollständigen und prinzipiellen Gegensatz zum Wissen faßte, Lüge und Heuchelei. Nachdem er 1842 sein akademisches Lehramt verloren hatte – übrigens auf Grund von Gutachten der brandenburgisch-preußischen theologischen Fakultäten – wandte er sich der Volksschriftstellerei über alle möglichen Themen zu, immer aber von einem fast fanatischen Haß gegen das Christentum geleitet. Seine kirchenhistorischen Behauptungen, die, besonders in seinem letzten Werke „Christus und die Cäsaren“ (1877) darauf hinausliefen, das Christentum als römischen Stoizismus in jüdischer Form hinzustellen, damit ihm alle Ursprünglichkeit genommen würde, wurden von der Wissenschaft als reine Phantasien nicht mehr beachtet, hatten jedoch in niederen geistigen Schichten ihre Wirkung.

Handelte es sich hier um die historischen Grundlagen des Christentums, so ging ein anderer Zweig der Hegelschüler auf die Zertrümmerung der Religion überhaupt aus. An ihrer Spitze stand Ludwig Feuerbach (1804–1872), ursprünglich Privatdozent der Theologie in Erlangen, dann wie Strauß und Bauer freier Schriftsteller. Nur zum Teil kam er von Hegel her. In der Tiefe war sein Denken ebenso sehr, ja fast noch mehr von Schleiermacher bestimmt. Wie der junge Humboldt, wie der Fichteschüler Friedrich Forberg leitete er die Religion, unter der er freilich die christliche verstand, aus den Wünschen, den meist unerfüllten Wünschen des Herzens ab. Letztlich führte Rousseau das Wort. Von da aus verwandelte Feuerbach die Theologie konsequent in Anthropologie, indem er bei jedem christlichen Dogma den anthropologischen Bezug aufsuchte. Dabei überschätzte er in der Weise Hegels den

Aussagewert des Dogmas überhaupt. Sein Buch „Das Wesen des Christentums“ (1841) wurde zu einer der großen Aufregungen der Zeit. Es endete eindrucksvoll mit der Formel: homo homini deus. Ein großer Teil der damaligen Jugend war fasziniert. Karl Marx bekannte: „Wir alle waren momentan Feuerbachianer“ und Gottfried Keller wurde 1848 in Heidelberg Feuerbachs begeisterter Schüler, der im weitverbreiteten Bildungsroman „Der grüne Heinrich“ (zuerst 1854/55) seine Thesen über Religion und Christentum mit Nachdruck verkündete. Heinrich Heine (1797–1856) fand hier, wenn auch losen Anschluß. In seiner für die französische Bildungswelt bestimmten Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1834) legte er, mit vielen spöttischen Bemerkungen untermischt, die folgerichtige innere Entwicklung des deutschen Denkens von der Reformation Luthers über die hegelische und idealistische Philosophie zur politischen Revolution dar, nachdem dieses Denken noch die Zwischenstufe der Romantik durchlaufen hatte.¹⁹ Die revolutionär gestimmte Bewegung des „Jungen Deutschland“ von Ludolf Wienbarg, Karl Gutzkow und Georg Herwegh lehnte im wesentlichen das Christentum mit Leidenschaft ab, hatte es doch die Vergangenheit geprägt, von der man sich lossagte. Herwegh dichtete: Reißt die Kreuze aus der Erden, alle sollen Schwerter werden! Der Linkshegelianer Arnold Ruge (1802–1880) in Halle, der später als politischer Flüchtling in Brighton lebte (seit 1850), verspottete in einer Schrift „Reden über die Religion, ihr Entstehen und Vergehen an die Gebildeten unter ihren Verehrern“ (1869) Schleiermachers großes Plaidoyer für die Religion zu Beginn des Jahrhunderts, wobei er ihn schon im Titel nachäffte. Seine „Hallischen Jahrbücher“, später „Deutschen Jahrbücher“ und „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ (1837–1841), das bedeutendste kritische und zeitkritische Organ jener Jahre, suchten das Christentum philosophisch zu entwurzeln. All das wirkte zusammen, um die düstere Ahnung Schleiermachers wahrzumachen: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen – das Christentum mit der Barbarei? und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“¹⁹

3. *Der philosophische Pantheismus*

Das Christentum, das auf dem Boden der israelitischen Religion entstand und sie sich als Altes Testament zwar nicht vorbehaltlos, aber im Prinzip nach ihrem vollen, eigentlichen Gehalt aneignete, stand und fiel mit der Vorstellung von einem persönlichen Gott, der liebte und strafte, vergab und richtete. Ein wie immer gearteter Pantheismus, der Gott in der Welt oder die Welt in Gott aufgehen ließ, widersprach ihm. Nach klarer christlicher Aussage hatte Gott die Welt geschaffen und schuf sie täglich neu, er richtete, erlöste und vollendete sie durch seine Heilsgeschichte mit der Menschheit.

Trotzdem fand der moderne Pantheismus Spinozas, der die Welt verklärte, Aufnahme in evangelischen Kreisen der deutschen Bildungswelt – eine Er-

¹⁹ Schleiermacher, Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre hrsgg. von Hermann Mulert 1908, S. 37.

scheinung, die man nur mit dem neuen starken, unmittelbaren Welterlebnis, Naturgefühl und der Welterfahrung des 18. Jahrhunderts erklären kann. Der erste deutsche Spinozist war Johann Christian Edelmann (1698–1767), ein Mann, der durch den hallischen, herrnhutischen und mystisch-spiritualistischen Pietismus Berleburgs hindurchging, um als Aufklärer zu enden. Als Mitarbeiter der mystischen Berleburger Bibel übersetzte er für sich den Prolog des Johannesevangeliums: Im Anfang war die Vernunft.²⁰ Als er im Jahre 1746 bei dem Grafen von Neuwied am Rhein Zuflucht in seiner Freistatt für religiös Verfolgte finden sollte und ein Glaubensbekenntnis einreichen mußte, tat er das unter dem spöttischen Titel: „Abgenötigtes, jedoch andern nicht wieder aufgenötigtes Glaubensbekenntnis“. In dieser umfangreichen Schrift legte er zwar das christliche Apostolicum zugrunde, bearbeitete aber jeden Artikel so lange dialektisch, bis der Inhalt aufgelöst war und ein abstrakter Pantheismus herauskam. Zu Spinoza und seinem Pantheismus bekannten sich um 1780 erstaunlicherweise Herder und vielleicht Lessing, später am Ende des Jahrhunderts Goethe und der junge Schleiermacher. Wahrscheinlich läßt sich durch sorgfältige Einzeluntersuchung zeigen, daß er, der Pantheismus, mit Hilfe des philosophischen Materialismus zum Schrittmacher des modernen Atheismus geworden ist und daher vor allem bei den Naturwissenschaftlern seine Heimat fand, zuerst etwa bei dem Deutschfranzosen Paul Dietrich Thiry von Holbach (1723–1789), zuletzt bei dem Chemiker Wilhelm Ostwald (1853–1932), der den Monismus zur Religion erhob und monistische Sonntagspredigten (1911–1916) für seinen mit dem Biologen Ernst Haeckel (1834–1919) 1906 gegründeten Monistenbund verfaßte. Haeckels „Welträtsel“ (zuerst 1899, viele Auflagen) wurden zum pantheistisch-atheistischen Bekenntnisbuch für weite Kreise, nicht zuletzt in der Arbeiterwelt – ebenso auf sozialdemokratische Anweisung hin, wie Feuerbachs „Wesen des Christentums“ zum Klassiker der Religionsphilosophie erhoben worden war. Die christliche Vorstellung eines persönlichen Gottes, vor dem man sich zu verantworten hatte und der durch die Stimme des Gewissens nach einer bösen Tat wie im ganzen durch sein Wort in der Bibel redete, erschien als veraltet und wissenschaftlich unhaltbar – wie überhaupt die pantheistisch-atheistisch ausgewertete moderne Naturerkenntnis ein Hauptbeweismittel gegen den christlichen Glauben wurde. Die Formel lautete in der Propaganda: „Die Wissenschaft hat bewiesen“. Der Glaube geriet in den Verdacht der Rückständigkeit und der Feindschaft des geistigen Fortschritts.

²⁰ Johann Christian Edelmann, Lebenslauf niedergeschrieben 1749 §§ 123–125 abgedruckt: Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen Reihe 25: Deutsche Selbstzeugnisse hrsgg. v. Marianne Beyer-Fröhlich Bd. 7: Pietismus und Rationalismus 1933, S. 136 f. Selbstverständlich konnte sich diese Erkenntnis, die von Edelmann als intellektuelle Erleuchtung, aber im Stile eines echten pietistischen Bekehrungserlebnisses als Durchbruch der Gnade beschrieben wird, nicht in der Berleburger Bibelklärung durchsetzen, die der elsässische mystische Spiritualist Johann Friedrich Haug leitete. Edelmann befand sich zu ihm im prinzipiellen und persönlichen Gegensatz. Über die Berleburger Auffassung von Joh. 1, 1, vgl. Martin Hofmann, Theologie und Exegese der Berleburger Bibel 1935, S. 72.

Der eigenartige und eigenwillige Versuch sowohl Herders in seiner Schrift „Gott“ (1787) als auch Schleiermachers in den „Reden über die Religion“ (1799), den Pantheismus christlich aufzunehmen und auszuwerten, fand keine Nachfolge mehr im 19. Jahrhundert. Vielleicht hatte dazu beigetragen, daß sich um Fichtes gebrochenes Verhältnis zum traditionellen Gottesbegriff, das aus seiner Jüngerschaft Kants stammte, ein unerquicklicher Atheismusstreit in den Jahren 1798 und 1799 entsponnen hatte.

4. Der deutsche Polizeistaat

Pantheismus war es auch, was der antichristlichen Agitation Arnold Ruges, des radikalen Vertreters der hegelischen Linken, zugrunde lag. Carl Bernhard Hundeshagen (1810–1873), Professor in Bern und seit 1847 in Heidelberg, der mit seinem Epoche machenden Buche „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhang mit der gesamten Nationalentwicklung“ (1847) noch von Bern aus das Phänomen des modernen Antichristianismus als Frage in den Mittelpunkt seiner Zeitanalyse stellte, urteilte über den Linkshegelianismus folgendermaßen:

„Wenn Hegel den Gedanken, die Philosophie an die Stelle der Religion setzen zu wollen, für ebenso töricht erklärt hatte, wie wenn jemand eine Abhandlung über den Blutumlauf an die Stelle des Herzens im lebendigen Menschen setzen wollte, oder wie wenn man zur Zeit der Hungersnot zur Stillung des Hungers Abhandlungen über den Verdauungsprozeß verteilen wollte: so vermaß man sich jetzt nichts desto weniger einer Ersetzung der Religion durch die Philosophie. Dasjenige aber, was man jetzt gemeinhin als Hegelsche Philosophie herumbot, als die exoterische, dem Leben zugewendete Weisheit einer jungen Schule, welche nachgerade über den steifen esoterischen Zopf ihres Meisters sich weidlich lustig zu machen begann, war im Grunde nichts anderes als ein in tönende Schulterminologie gehüllter ordinarer Pantheismus“²¹

Einen wesentlichen Grund für diese Denkweise erkannte er scharfblickend – und fast allein – in dem deutschen Polizeistaat, wie er sich im Gefolge der Reaktion unter der Führung Metternichs herausgebildet hatte. Treffend urteilte er, daß die Jugend unbefriedigt von dem Mißverhältnis zwischen den idealen Welt ihrer Ziele und den realen Faktoren der Gegenwart einem Radikalismus verfiel und die Bürokratie im Bewußtsein ihrer Allmacht den Zusammenhang mit dem Volke verlor, das sie beherrschte, aber nicht kannte und noch weniger liebte.²² Von da aus formulierte er den Kernsatz seines Buches: „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenderen Entwicklung in sich trägt, auf eine ausschließlich literarische Existenz zurückgedrängt wird.“²³ Er tat es, gerade nachdem er unmittelbar zu-

²¹ (Carl Bernhard Hundeshagen), *Der deutsche Protestantismus und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhange mit der gesamten Nationalentwicklung* beleuchtet, von einem deutschen Theologen. 1847, S. 194 f.

²² ebd. S. 171 f., 127–129.

²³ ebd. S. 147 f.

vor die günstigen Bedingungen der politischen Stille für die Entwicklung des Denkens und der Wissenschaft anerkannt hatte. Damit war die beständige Gefährdung der deutschen Geistigkeit durch das Übergewicht des Ideologischen richtig beschrieben.

Der Entchristlichung diente nicht nur der Linkshegelianismus selbst, der zum Exponenten der bloß literarischen Bildung wurde, sondern auch die Wertordnung, die er begründete. Antichristianismus galt als der Ausweis für geistige Selbständigkeit, Christentum als eine geistig zurückgebliebene Stufe. Da das schlichte Volk noch weithin der Kirche treublieb, mußte die Volksbildung danach streben, auf die Höhe des Zeitbewußtseins zu kommen und antichristlich zu werden. Das geschah vorzugsweise durch die Lehrer an den Elementarschulen, die sich – wie bemerkt – an Diesterweg als ihrem Vorbild orientierten.

Auch wer hier nicht voll mitging, fand in den radikalen kirchlichen oder noch kirchlich sein wollenden Gruppen der „Freunde protestantischer Wahrheit“ (Lichtfreunde), die seit 1841 mit dem Zentrum in Mitteldeutschland (Köthen, Halle, Magdeburg) auftraten, und der „Deutschkatholiken“, die 1845 erschienen und in zunehmendem Maße zu Freireligiösen ohne christliche Bindung wurden, eine Heimstätte. Gerade die letztgenannte Bewegung, die Johannes Ronge, ein katholischer Kaplan in Schlesien, eröffnet hatte, machte große Fortschritte und vermochte einen ausgesprochenen Vertreter des Bildungsbürgertums, den Heidelberger Germanisten und Historiker Georg Gervinus (1805–1871) für sich zu gewinnen.²⁴ Dabei richtete sich seine Hoffnung auf die Möglichkeit, das konfessionell gespaltene deutsche Vaterland religiös zu einigen. Der nationale Gedanke siegte über den christlichen, selbst wenn Gervinus noch zugestand, daß in der christlichen, theologisch formulierten Orthodoxie Tiefen lagen, die dabei nicht erfaßt würden und auf die man daher verzichten müsse.

5. Die politische Agitation gegen das Christentum

War schon bei den Deutschkatholiken der politische Akzent stark und zeitweise beherrschend, so daß sie aus dem politischen Antiromanismus ihre Kraft zogen und mit ihm ihren vorübergehenden Erfolg erreichten, so galt das in gesteigertem Maße von eigentlich politischen Bewegungen selbst. Zwar hat der Liberalismus, der die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts beherrschte, nicht prinzipiell gegen das Christentum Stellung genommen, geschweige agitiert. Er war, vor allem in einem seiner einflußreichen Wortführer Friedrich Christoph Schlosser (1776–1861), dem Heidelberger Historiker, ganz vom kategorischen Imperativ Kants bestimmt. Die Freiheit bedeutete ihm ethisches Grundprinzip, das allein das Leben lebenswert machte und eine entsprechende Gestaltung der politischen Verhältnisse erheischte. Auch Karl Rotteck (1775–1840) und sein Freund Karl Theodor Welcker (1790–1869), die Freiburger Professoren und Begründer der Zeitschrift „Der

²⁴ Georg Gervinus, Die Mission der Deutsch-Katholiken 1845.

Freisinnige“ (seit 1831) wie des umfassenden Staatslexikons (1834–1844), bekämpften zwar heftig die Heilige Allianz und etwas weniger heftig den Ultramontanismus, blieben aber im ganzen diesem kantischen Ursprung des deutschen Liberalismus treu. Erst mit den Vertretern des „Jungen Deutschlands“ und ihrer radikalen Kritik der vormärzlichen Zustände kam ein antikirchlicher und antichristlicher Ton in die politische Publizistik, teilweise bereits bei Ludwig Börne (1786–1837), der sich indessen in Paris dem Eindruck des liberal-sozialen Katholiken Lammennais nicht zu entziehen vermochte, dann vor allem bei Heinrich Heine mit seinem unbarmherzigen Spott, bei Karl Gutzkow und Ludwig Wienbarg (1802–1872), denen der Junghegelianer Arnold Ruge beistimmte.

Jedoch die eigentliche Absage an das Christentum im Namen der politischen und sozialen Befreiung der Menschheit erteilte Karl Marx (1818–1883), und sie hat in Deutschland wie nichts anderes die Entchristlichung bestimmt. Marx, der sich über die Brüder Bruno und Edgar Bauer als „heilige Familie“ lustig machte, von Feuerbach mindestens zeitweilig gefangennehmen ließ, so daß er ihn gegen die Angriffe von David Friedrich Strauß mit Hilfe von Lutherziten verteidigte, fußte zunächst auf Saint-Simons sozialgeschichtlicher These vom zwangsläufigen Ende des altkirchlich-mittelalterlichen Christentums durch die Entstehung der modernen Vernunftordnung für das Leben, die sich in den wissenschaftlich-technischen Erfindungen und der gänzlich neuen Schätzung der Arbeitskraft kundtat. Die Französische Revolution bezeichnete den Durchbruch für das neue Welterlebnis und Weltgefühl, zu dem der römische Katholizismus nicht mehr paßte. Sodann wurde Marx von der „grotesken Felsenmelodie“ der hegelischen Philosophie²⁵ gepackt und wußte sich dazu aufgerufen, sie vom Kopf auf die Füße zu stellen, d. h. die materiellen Produktionskräfte zum Motor der menschlichen Geschichte zu erheben. Nicht das Bewußtsein der Menschen bestimmte ihr Sein, sondern umgekehrt spiegelte das Bewußtsein der Menschen ihr Sein. Die Religion – auf sie allein und prinzipiell richtete Marx sein Nachdenken, nicht auf die christliche Religion als ihre Besonderung – war ihm der Ausdruck eines falschen Seins, das er kurzweg als „Elend“ qualifizierte. Sie wurde zum „Seufzer der bedrängten Kreatur, zum Opium des Volkes“²⁶ – mit einer Formulierung, die an Paul Thiry–de Holbach im 18. Jahrhundert erinnerte.²⁷ Damit war ihr eigener Aussagewert bestritten, sie trat völlig unter soziologische Kategorien. In zahlreichen Entwürfen und Schriften arbeitete er diesen Grundgedanken aus, der vereinfacht in der Erwartung gipfelte, daß sie mit der humanen und sozialen Veränderung der materiellen Lage, der industriellen Produktionsverhältnisse von allein verschwinden werde, da sie ein falsches Weltverständnis enthalte und reflektiere. Die Aufgabe lautete darum nicht, die Religion zu bekämpfen und die Menschen im theoretischen Atheismus zu schulen, sondern die Welt zu verändern.²⁸ Sein Schüler G. W.

²⁵ Karl Marx, Die Frühschriften hrsgg. v. Siegfried Landshut 1953, S. 7.

²⁶ ebda. S. 208.

²⁷ Paul Dietrich de Holbach, *Le Christianisme d'évoilé* 1761, S. 226.

²⁸ Marx a.a.O. (s. A. 25) S. 341.

Plechanow, der Lehrer Lenins, hat dies am besten verstanden, wenn er die Religion schlicht als absterbenden Brauch bezeichnete.

In gewisser Weise hatte hier bereits Lessing vorgearbeitet. Auch er hatte im „Nathan“ die Religion als „Partei“²⁹ soziologisch betrachtet und die Wahrheitsfrage dem nachgeordnet.

Dadurch daß Karl Marx der unbestrittene Ideologe der deutschen Arbeiterbewegung im 19. und 20. Jahrhundert wurde, gewann seine Religionsanschauung weithin verbindlichen Rang, wenn auch die sozialdemokratische Partei immer wieder die Religion zur Privatsache erklärte und individuelle Freiheit gewährte.³⁰ Bei der fundamentalen Bedeutung, die aber der atheistischen Weltanschauung überhaupt zugebilligt wurde, ließen sich für den ernsthaften Marxisten christlicher Glaube und prinzipieller dialektischer Materialismus nicht vereinigen. Entweder mußte am Marxismus oder am Christentum etwas abgebrochen werden. Religion und Christentum bedeuteten für den konsequenten Marxismus Aberglauben und Wirklichkeitsblindheit, damit praktisch Wirklichkeitsverfehlung. Wenn man sie den Anhängern beließ, so nur vorläufig und aus einer humanen Nachsicht. Über kurz oder lang mußten sie der wirklichen Welterklärung und Weltbewältigung zum Opfer fallen. Darum vermählte sich der Marxismus mühelos, fast von selbst mit der biologischen Weltanschauung vor allem Charles Darwins und Ernst Haeckels und mit dem industriellen Mythos der modernen Technik. Das, was Saint-Simon gefordert hatte: eine neue Religion, die den neuen Erkenntnissen von der Welt und dem Menschen, insbesondere von der Arbeit (Produktion) gemäß ist, anstelle des auf den grundbesitzenden Bauern bezogenen mittelalterlichen Katholizismus, schien hier erfüllt. Insbesondere fand der industrielle Arbeiter, der entscheidende Träger und das gequälte Opfer der neuen Entwicklung, hier sein Schicksal gedeutet – anders als es die im Grunde individualistisch eingestellte Kirche mit ihrer individuellen Erlösungsbotschaft und individuellen Ethik zu leisten imstande war. Man begreift leicht, daß umgekehrt von christlicher Seite immer wieder Versuche unternommen wurden, gerade mit dieser Interpretation der modernen Welt einen Bund – nicht nur ein Bündnis – zu schließen. Der religiöse und christliche Sozialismus wurde zu einer gestaltenden, nicht nur kritischen Kraft in der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts.

6. *Ein Kompendium: David Friedrich Strauß,
Der alte und der neue Glaube*

Es sind sehr verschiedenartige Kräfte und Gestalten, die zur Entchristlichung im deutschen Sprachgebiet zusammenwirkten und sich teilweise auch zusammenfanden. Trotzdem gibt es eine Art Kompendium in dem publizistisch erfolgreichen Spätwerk von David Friedrich Strauß „Der alte und der neue Glaube“ (1872), das Nietzsche als das Bekenntnis eines Bildungs-

²⁹ Lessing, Nathan der Weise IV, 1 (Der Tempelherr).

³⁰ s. A. 16.

philisters verlachte. Hat es auch nichts Heroisches und Geniales, und dürfte der spätere Herausgeber Eduard Zeller weit übertrieben haben, wenn er es als „hervorragendes schriftstellerisches Kunstwerk“ ansprach,³¹ so faßte es doch eindrucksvoll zusammen, was als innere Grundeinstellung für die Absage an das Christentum im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts maßgebend war. Strauß behandelte die folgenden vier Fragen nacheinander:

Sind wir noch Christen?

Haben wir noch Religion?

Wie begreifen wir die Welt?

Wie ordnen wir unser Leben?

Die erste: Sind wir noch Christen? verneinte er eindeutig, weil er auch die allgemein anerkannten Werte des Christentums, vor allem die Nächstenliebe durch die Humanität des 18. Jahrhunderts überboten glaubte – zur Feindesliebe nahm er nicht Stellung. Hingegen hob er hervor, daß dem Christentum die Toleranz fehle.

Auf die zweite Frage: Haben wir noch Religion? antwortete Strauß mit „Ja oder Nein – je nachdem man es verstehen will“. Denn er vertrat anstelle eines Glaubens, einer Gottesanschauung eine Weltanschauung, die religiös interpretiert, die Züge eines atheistischen Pantheismus trug. Immerhin neigte er mehr zum religiösen Verständnis und erklärte: „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös“³²

Jedoch beide Abschnitte besaßen nur den Charakter einer Einleitung. Die beiden anderen Fragen nach dem Verständnis der Welt und der Gestaltung des Lebens beschäftigten den Verfasser weit mehr. Für die erste schlug er im wesentlichen den Anschluß an den leicht modifizierten Darwinismus vor, der zum Monismus wurde, für den ethischen Bereich einen modernisierten, vermeintlich an Kant angelehnten Stoizismus mit dem Grundsatz, nach der Natur – nicht nach der persönlich-individuellen, sondern nach der Natur als Weltordnung – zu leben. Als eigentlichen Gegner betrachtete er den platonischen und den christlichen Dualismus.

Das Ganze war zweifellos in vielem platt und auch in sich selbst widerspruchsvoll. Vor allem eignete er sich das Grunddatum jedes Monismus, daß der Mensch gut und zur Vollkommenheit fähig sei, nicht an, wies aber ebenso entschieden den christlichen Sündengedanken und das radikale Böse Kants zurück. Aber vielleicht gerade durch seine Schlichtheit ging es ein, zumal es im alltäglichen Plauderton vorgetragen war.

Es ließ dabei Raum für andersartige „Weltanschauungen“ – denn um eine solche, die mit dem Anspruch auf Religionsersatz auftrat, handelte es sich hier vielleicht zum ersten Male. Unter anderen Entwürfen gehört wahrscheinlich das Lebenswerk des ursprünglich katholischen Arbeiterphilosophen

³¹ David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube* (1872) hrsgg. v. Eduard Zeller 1895, S. XIV (Zellers Vorwort).

³² ebd. S. 97.

Josef Dietzgen (1828–1888) an die erste Stelle, der in Anknüpfung an Ludwig Feuerbach und Karl Marx „die antireligiöse Sozialdemokratie an die Stelle der Religion“ setzen wollte.³³

7. Schluß

Auf vielen Wegen ist im deutschen Sprachgebiet an der Entchristlichung während der letzten beiden Jahrhunderte gearbeitet worden. Jedem Betrachter muß auffallen, in welch hohem Maße das ideologisch, bewußt, betont, reflektiert geschah. Die Kopflastigkeit der Entchristlichungsbewegung ist in der Tat der erste, beherrschende Eindruck. Das entgegengesetzte Phänomen, die Entchristlichung als Naturvorgang, veranlaßt durch das gewandelte Bewußtsein und die Rückständigkeit der Kirchen, die nicht mit der Entwicklung Schritt zu halten vermochten, das sich naturgemäß viel weniger beobachten läßt, tritt demgegenüber weit zurück, obgleich es vorhanden war und vor allem im 19. Jahrhundert nach dem Rationalismus Restaurationen als theologische und kirchliche Repristinationen erzeugte.

Eine eigentümliche Beobachtung mag den Schluß bilden. Nahezu alle Motive sowohl für die Entchristlichung als auch für ihr Gegenteil, die weitere Geltung und geistige Herrschaft des Christentums, finden sich bei Goethe. Von dem „Christentum zum Privatgebrauch“ war schon die Rede. Die in der ganzen Entchristlichung leitende Leidenschaft für den Menschen belegt das Wort: „Je mehr du fühlst ein Mensch zu sein, desto ähnlicher bist du den Göttern“³⁴ Der Pantheismus lag ihm nahe, jedoch band er sich keineswegs an ihn.³⁵ Er konnte auch spotten. Über die Kreuzigung Jesu urteilte er bissig: „Laßt euch nur von Pfaffen sagen, was die Kreuzigung eingetragen“.³⁶

Auf der andern Seite stehen seine zahlreichen Bekenntnisse zu Jesus Christus, zu den Evangelien, zu Luther und dem Protestantismus, seine Wertschätzung des Sakraments und seine Qualifikation der Geschichte als Kampf zwischen dem Glauben und dem Unglauben, zuletzt sein Grundverständnis der Wirklichkeit und des Menschen in seinen dämonischen Möglichkeiten in seinem Falle, in seiner Schuld und in seiner Erlösung, das der durch und durch dualistisch gedachte „Faust“ zeigt.

So offenbart der größte deutsche Dichter die Spannweite, die in der modernen Entchristlichung und in dem Widerstand dagegen beschlossen ist.

³³ Josef Dietzgen, Sämtliche Schriften hrsgg. v. Eugen Dietzgen I 1911, S. 119.

³⁴ Goethe Gedichte, Ausgabe letzter Hand Zahme Xenien IV, 90 dtv-Gesamtausg. Bd. 2, S. 269.

³⁵ Brief an Friedrich Heinrich Jacobi 6. Januar 1813: „Ich für mich kann, bey den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen“ Goethe-Briefe hrsgg. v. Philipp Stein 1924, Bd. 6, S. 295.

³⁶ Goethe, Gedichte aus dem Nachlaß a.a.O. (s. A. 34), Zahme Xenien, dtv-Gesamtausg. Bd. 4, S. 73.