



Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer

Sein Übergang vom spekulativen Theologen
zum dezidierten Atheisten
und revolutionär-demokratisch orientierten
politischen Oppositionellen
(1834-1840/41)

Jürgen Kunz



DISSERTATION ZUR PROMOTION A

1983

Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer – sein Übergang vom spekulativen Theologen zum dezidierten Atheisten und revolutionär-demokratisch orientierten politischen Oppositionellen (1834-1840/41)

DISSERTATION ZUR PROMOTION A

Jürgen Kunz

geb. am 4.1.1952

Karl-Marx-Universität Leipzig

Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie

Angenommen durch Beschluß vom [1983]

Inhaltsverzeichnis

I.....	3
Vorwort.....	3
1. Einleitendes.....	5
2. Zur Rezeption der Bauerschen Erbes.....	9
II.....	15
1. Das humanistische Anliegen und die Begegnung mit Hegel.....	15
2. Apologetische Bestrebungen auf nicht-orthodoxer Grundlage.....	18
2.1. Ursprung und Intention spekulativer Theologie.....	18
2.2. Bewußte Abkehr vom traditionellen Kirchenglauben.....	20
2.3. Das „Leben Jesu“.....	22
3. B. Bauers spekulativ-theologischer Entwurf als geistige Gratwanderung.....	29
3.1. Die Theorie der dialektischen Offenbarung Gottes.....	29
3.2. Die Kritik wird prinzipiell und öffentlich.....	36
4. Die Wende.....	42
5. Radikalisierung und „Entgleisung“ – ein Ausblick.....	47
Quellen und Anmerkungen:.....	55
Zu I:.....	55
Zu II:.....	60
Literaturverzeichnis.....	97
1. Chronologisch geordnetes Verzeichnis der Schriften Bruno Bauers (bis Anfang 1841 – in Anlehnung an J. Mehlhausen).....	97
2. Weitere Aufsätze und Rezensionen B. Bauers.....	101
Beiträge in den Hallischen/Deutschen Jahrbüchern.....	101
Beiträge in der Rheinischen Zeitung (1842).....	101
Beiträge in den Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Bd. (1843).....	102
Beiträge in der Allgemeinen Literatur-Zeitung (1843/44).....	102
Beiträge in den Norddeutschen Blättern (1846).....	103
Verstreute (herangezogene) Beiträge.....	103
3. Weitere (herangezogene) Schriften und Reden B. Bauers.....	103
4. Briefe von und an B. Bauer und solche, in denen er besonders erwähnt wird.....	105
5. Zeitgenössische Zeitschriften und Sammelwerke.....	105
6. Werke der Klassiker des Marxismus-Leninismus.....	106
7. Sonstige Literatur.....	107

I

Vorwort

Mich mit Person und Werk des „Robespierre’s der Theologie“, wie A. Ruge Bruno Bauer einmal nannte, zu befassen, hat mir nicht nur „Kopfzerbrechen“, sondern oft auch spannende und vergnügliche Stunden bereitet. Daß meine Aufmerksamkeit auf diesem geistesgeschichtlich interessanten und ergiebigen Gegenstand gelenkt wurde, verdanke ich Prof. Dr. Martina Thom, welche mir stets auch wichtige Orientierung und Hilfe gegeben hat. Hierfür sei ihr noch einmal ausdrücklich gedankt.

Eine ebenfalls wertvolle Unterstützung wurde mir durch Frau Ursula Töpfer zu teil. In engagierter Weise hat sie mir die komplizierte Arbeit der Entzifferung noch unveröffentlichter Briefe B. Bauers abgenommen, deren Inhalt mich nicht unwesentlich in meiner Position zur Entwicklung B. Bauers bestärkte. Auch ihr gebührt mein aufrichtiger Dank.

Noch eine redaktionelle Bemerkung.

Hervorhebungen in zitierten Passagen werden aus Gründen der Übersichtlichkeit im Text nicht kenntlich gemacht, abgesehen von solchen, welche die Entwicklungen der vorliegenden Arbeit besonders pointieren. Diese erscheinen dann als Punkt-Unterstreichungen [im folgenden **fett**]. Ganz unterstrichen hingegen werden bestimmte Hauptgedanken der Arbeit sowie Stellen in Zitaten, die dort nicht hervorgehoben sind, mir aber wichtig erscheinen [im folgenden *kursiv*].

Leipzig, Januar 1983

„Wer die Sache nicht ganz durchschaut, der hat an ihr einen bösen Dämon, dem zu verfallen er fortdauernd Gefahr läuft.“

D. Rhenius

[1]

I

1. Einleitendes

Wenn man Gelegenheit hatte, mit dem überaus umfangreichen Lebenswerk von Bruno Bauer, des Theologen, Philosophen und Historikers, des Jugendfreundes von Karl Marx, bekannt zu werden, B. Bauers Geistesschärfe, Begeisterung für eine der menschlichen Emanzipation dienende freie wissenschaftliche Forschung und dessen sprachkünstlerische Meisterschaft bei der Behandlung verschiedenartigster Themenkreise auf sich wirken zu lassen, gelangt man zweifelsohne zu der Schlußfolgerung, in ihm einen der bedeutenden Köpfe des 19. Jahrhunderts vor sich zu haben. Betrachtet man seine Leistungen als Wissenschaftler und Schriftsteller im Zusammenhang mit seinem entbehrungsreichen Leben, das durchgängig Bauers freisinnigen und geradlinigen Charakter ausweist, der frei war „vom egoistischen kleinen Ehrgeiz, von der Gewinnsucht, von allem Armseligen und Nichtigen, was doch einen so großen Platz im Denken, Empfinden und Leben selbst vieler der hervorragendsten Männer ... einnimmt“¹, so erhält der sachliche Respekt, den man als kritischer Leser seiner Werke gewinnt, eine ergänzende Komponente, Sympathie.

Und gerade der Umstand, daß B. Bauers Lebensweg nicht frei war von Irrungen und Wandlungen, deren Tragik ihm bei seinen Zeitgenossen als auch bei seinen Nachfahren nicht selten einen zweifelhaften Ruhm einbrachte, ihn als „Subjektivisten“, „Konservativen“ und „Reaktionär“ anzuklagen scheinbar berechtigte, läßt es einen als von ihm wesentlich positiv beeindruckten Rezensenten zur Verpflichtung werden, den ernsthaften Versuch zu machen, B. Bauers Leistungen und Verdienste als auch die Grenzen seines Denkens und den Umstand seines politischen Scheiterns in ein objektives und gerechtes Licht zu stellen. Da auch die marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung Werk und Wirken B. Bauers bislang nicht die angemessene Beachtung schenkte und im theologischen Lager geradezu vordergründige Einstellungen [2] und Verbiegungen anzutreffen sind, welche offenbar beabsichtigen, dem Bauerschen Gedankengut die revolutionäre und progressive Spitze abzubrechen (z. B. J. Mehlhausen, H.-J. Genthe, S. Hirsch, auch E. Barnikol), wird es endlich, angesichts des 100. Todestages dieses Mannes, erforderlich, sich diesbezüglich um eine neue, objektive Sicht zu bemühen.

So ernsthaft und wichtig dieser Vorsatz jedoch ist, er hat an B. Bauers Lebenswerk selbst seine größte Schranke. Allein dessen gewaltiger Umfang, die B. Bauers allseitiges theoretisches Interesse dokumentierende thematische Vielfalt seiner Arbeiten und die sogenannten Unstetigkeiten und Brüche in seinen theoretischen Grundansichten wie auch die Wandlungen hinsichtlich seines politischen Auftretens zwingen dazu, so sehr man sich auch dagegen sperren mag, die oben gestellten Ansprüche herunterzuschrauben, d. h. einerseits sich in der Untersuchung auf bestimmte Schaffensperioden dieses Denkers und andererseits auf ausgewählte Problemstellungen zu beschränken. Bedenkt man außerdem, wie schwierig und zeitraubend es ist, die meist nur in geringer Auflagenhöhe erschienenen und inzwischen durch nicht unbeträchtliche Kriegsverluste wichtiger Bibliotheken äußerst rar gewordenen Schriften B. Bauers überhaupt erst zu beschaffen, so erhält dieses „beschränkte“ Vorgehen eine zusätzliche, zwar äußerliche, doch sehr nachdrückliche Rechtfertigung.

Wenn auch dem sachlich-kritisch bemühten Rezensenten B. Bauers diese Methode eine notwendige sein muß, um sich in der Problem- und Stoffgeladenheit der sich um B. Bauer und seine Zeit rankenden Fragen nicht zu verlieren, d. h. um sich ausgehend von der Untersuchung einigermaßen überschaubarer Entwicklungsphasen und Problemkreise allmählich und systematisch zu einem geschlossenen und stimmigen Bauer-Bild durchzuarbeiten, so erleidet B. Bauer hierbei notgedrungen ein lückenhaftes Verständnis. Denn einerseits ist eine angemessene Wertung des Gesamtwerkes nicht möglich, wenn beispielsweise eine gründliche Analyse

der Schriften [3] nach 1850 ausgespart bleiben muß, andererseits kann eine theoretische Verallgemeinerung der Auffassungen und Ergebnisse Bauers in seiner ersten Lebenshälfte von dem Vorwurf, teilweise grob und spekulativ zu verfahren, nicht verschont bleiben, wenn sie es unterläßt, sich mit genügendem Ernst auch seinem späteren Werk anzunehmen.

Eine weitere Schwierigkeit liegt vor dem, welcher sich anschickt, das noch theoretische Neuland des Bauerschen Denkens und Wirkens für das tiefere Verständnis der Herausbildung des Marxismus und gemäß einer dem gesellschaftlichen Fortschritt dienenden Aufarbeitung und Pflege des geistig-humanistischen und politisch-progressiven Erbes unseres Volkes aufzubereiten und nutzbar zu machen. Denn B. Bauer galt und gilt allgemein als das theoretische Haupt der junghegelianischen Bewegung, welche 1835 mit dem Erscheinen des „Leben Jesu“ von D. F. Strauß sich konstituierte und bis 1842 als *relativ geschlossene* philosophische Richtung und Partei das philosophische Denken als auch die politische Szene Deutschlands wesentlich bestimmte. Mit ihren geistigen und politischen Kämpfen gegen die damals herrschenden überlebten gesellschaftlichen Zustände prägte sie in starkem Maße den Geist des revolutionären Vormärz-Deutschlands und wurde zu einer wichtigen Quelle der marxistischen Theorie. Daher kommt man nicht umhin, Bauers Werk hinsichtlich seiner Stellung in diesem komplexen, vielschichtigen Beziehungsgefüge gründlich zu untersuchen. Das verlangt eine eingehende Beschäftigung mit dem philosophischen „Kronzeugen“ und „Meister“ der Junghegelianer, mit Hegel. Denn erst mit der Bestimmung der Anknüpfungs- und Differenzpunkte der Junghegelianer in Bezug auf ihren „Meister“ wird es möglich, den spezifischen theoretischen und politischen Charakter des Junghegelianismus zu erfassen. Ebenfalls von großer Wichtigkeit ist dabei die Untersuchung der Frage, in welchem Maße Marx als ehemaliger Junghegelianer und enger Freund von B. Bauer aus deren theoretischem Denken und praktisch-politischen Bestrebungen tragfähige Ausgangspunkte und Anregungen für seine Revolution der Weltanschauung er-[4]hielt und in welchen Momenten er notwendig über sie hinausgehen mußte. Schließlich erfordert ein solides Bauer-Verständnis die Beleuchtung der spezifischen Rolle B. Bauers im Kreise der Junghegelianer, ein tieferes Eingehen auf diese in ihrer Tendenz zwar geschlossene, jedoch von sehr unterschiedlichen Charakteren und selbständigen Denkern getragene philosophische und politische Bewegung.

All diese Fragen, deren Klärung von großer Wichtigkeit ist, bieten aber genügend Stoff für weitere Untersuchungen und überfordern das wissenschaftliche Vermögen eines „Einzelforschers“, besonders, wenn er noch am Anfang seiner Bemühungen um Bruno Bauer steht. Insofern verlangen die oben besprochenen notwendigen Beschränkungen ihren Tribut auch von der vorliegenden Arbeit, die nicht mehr sein kann, als ein *Versuch*, das Bauersche Werk wenigstens für den gewählten Zeitraum und unter besonderer Beachtung der Selbstbewußtseinsproblematik zu einer möglichst objektiv-kritischen Darstellung und Würdigung zu bringen. Fragen, die das Verhältnis Bauer/Hegel, Bauer/Marx und Bauers Stellung zu den anderen Junghegelianern betreffen, können deshalb nur Behandlung finden, soweit sie zum Verständnis des Bauerschen Standpunktes unbedingt erforderlich sind. Selbst B. Bauers umfangreiche und subtile theologische, religionsgeschichtliche und -kritische Arbeiten zu diskutieren, ist hier nur unter dem Aspekt der direkten Berührung mit der gewählten Problematik möglich. So muß auch die Charakterisierung der Bauerschen Leistungen zur Erforschung der Entstehungsgeschichte des Urchristentums im Rahmen dieser Arbeit grob und episodisch bleiben – allein schon deshalb, da B. Bauer nach 1850 seine Untersuchungen zu dieser Thematik mit der ihm eigenen Intensität und Konsequenz fortführte. Auch unterläßt die vorliegende Arbeit ein näheres Eingehen auf biografische Details. Umfangreiches Material hierzu bieten die Arbeiten von E. Barnikol, D. Hertz-Eichenrode, Chr. Dannemann und J. Mehlhausen.

So stellt sich die vorliegende Arbeit im wesentlichen die Aufgabe, das humanistische, aufklärerische und emanzipatorische [5] Grundanliegen B. Bauers, welches in seiner Auffassung des

menschlichen Selbstbewußtseins seinen komprimierten, wenn auch nicht systematisch entwickelten philosophischen Ausdruck gefunden hat, als für den genannten Zeitraum charakteristisch nachzuweisen. Denn in dieser Hinsicht zeigt sich eine augenfällige Kontinuität in B. Bauers Entwicklung; jenes Anliegen beherrscht sowohl die religionsphilosophischen Erörterungen des einstigen Theologen B. Bauer, die umfangreichen theoretischen und politischen Anstrengungen des Religionskritikers, Atheisten und junghegelianischen Oppositionellen B. Bauer als auch die historischen und zeitgeschichtlichen Arbeiten des „kritischen Kritikers“ B. Bauer, der sich als Verfechter der „wahren Theorie“ im Gegensatz zur Welt glaubte und für diese nur noch ein „olympisches Gelächter“ übrig zu haben vorgab. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, werden auch die sogenannten Brüche in B. Bauers Entwicklung als folgerichtig erklärbar, die er bewußt und konsequent heraufbeschwor, sobald er seine theoretischen Voraussetzungen sich hinsichtlich seines Hauptanliegens nicht bewähren sah. Dabei ist es ihm jedoch nicht gelungen, ausgehend von einer gründlichen Analyse der sozialen und politischen Zustände im damaligen Deutschland eine fundierte und konstruktive Erklärung für sein eigenes Scheitern als auch das der gesamten junghegelianischen und liberalen Bewegung seiner Zeit zu geben und die nötigen Schlußfolgerungen daraus zu ziehen.

Diese letzteren Zusammenhänge näher zu untersuchen, kann die vorliegende Arbeit jedoch schon nicht mehr leisten. Vor allem deshalb nicht – auch wenn die Begründung widersinnig erscheinen mag –, weil nach Ansicht des Verfassers gerade aus der Analyse jener historischen Situation und der sie reflektierenden Aufsätze und größeren Werke B. Bauers (bis ca. 1850) deutlich wird, daß das vorherrschende Pauschalurteil, B. Bauer sei nach 1843/44 vollständig in das Lager der Reaktion übergegangen, unhaltbar ist. So sehr es nun aber nötig wäre, dieses endlich aus dem Weg zu räumen, so sehr [6] ist es dabei im Interesse durchschlagender Überzeugungskraft auch geboten, mit höchster Akribie und angemessener Ausführlichkeit zu Werke zu gehen – eine Bedingung, die nur eine spezielle Untersuchung zu erfüllen in der Lage ist. Indes hofft der Verfasser mit seiner Arbeit, welche im wesentlichen jene oben bezeichnete, in B. Bauers Entwicklung als übergreifend erkannte Kontinuität vor und bis hin zu dessen im doppelten Sinne kritischen Eskapaden nachzuweisen sich bemüht, wichtige Voraussetzungen auch für das Begreifen des „kritischen“ B. Bauer zu schaffen. Denn soll ein bloßes, letztlich unfruchtbares Verdonnern seiner postjunghegelianischen Ansichten und keinesfalls leichtfertig gezogenen Schlußfolgerungen vermieden, d. h. ein konstruktiv-kritisches und in sich stimmiges Bauer-Verständnis erreicht werden, so ist es unerläßlich, die jener „kritischen“ Wende vorausgehenden und durchaus mit tragischer Folgerichtigkeit zu ihr hinführenden maßgeblichen Momente seiner theoretischen und politischen Entwicklung – die damalige komplizierte gesellschaftspolitische Situation in Deutschland begünstigte dabei nicht unwesentlich B. Bauers schwerwiegende Verirrungen und Fehleinschätzungen, wie sie sie andererseits auch umgehend an den Tag brachte – gewissenhaft in den Blick zu nehmen. Und um hierbei ein systematisches Vorgehen zu erreichen, hält es der Verfasser vorliegender Arbeit für angebracht, ja für erforderlich, sein Hauptaugenmerk auf eine Analyse der bislang gerade in marxistischen Arbeiten ausgesparten, jedoch hinsichtlich B. Bauers Gesamtentwicklung sehr aufschlußreichen spekulativ-theologischen Phase zu richten. Kann doch unmöglich die Genese der Bauerschen Theorie nachgezeichnet werden, wenn deren Ursprung in nebulöser Unbestimmtheit belassen wird. Ohnehin ist es, wie bereits G. Lämmermann feststellte, ein ernsthafter Mangel nahezu der gesamten Bauer-Literatur, daß das „Problem, wie aus dem hoffnungsvollen jungen Berliner Theologen, der als die gelungene Synthese theologischer Orthodoxie und hegelianischer Spekulation gilt, der radikale Theologie- und Religionskritiker und das geistige Haupt des frühen Junghegelianismus [7] wird, nicht auch als systematische Fragestellung in den Blick (kommt), sondern stets (wenn überhaupt – d. V.) als Problem der Person Bauers betrachtet (wird).“² Andererseits erhält die eben herausgestellte Intention des Verfassers wohl gerade dadurch eine weitere Legitimation, da sich – und hier kann man Lämmermann ohne Einschränkung folgen

– in B. Bauer „nur personenhaft die theologie- und philosophiegeschichtlich bedeutsame Fraktionsbildung innerhalb der Hegelschule, die sich an der Frage des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, von Vorstellen und Denken, von religiösem Bewußtsein und Selbstbewußtsein vollzogen hat (vollzieht).“³

Insofern nämlich eignet sich der „Fall“ B. Bauer in ganz besonderer Weise zu einer Studie, welche dem Nachweis verpflichtet ist, daß gerade die Religionsphilosophie Hegels zu einem hochexplosiven geistigen Sprengstoff wurde, als sie unter den Händen seiner jüngeren Schüler stets konsequenter und furchtloser mit der dialektischen Energie ihres „Meisters“ angereichert wurde. Hat B. Bauer doch im Prozeß zunehmender Besinnung auf die Dialektik seine auf Hegels Religionsphilosophie gegründete spekulative Theologie schließlich samt den ihr inhärenten politischen Akkommodationen und Bravheiten selbst in die Luft gesprengt und während dieses Prozesses von „rechts“ bis „extrem links“ alle drei Richtungen der Hegelschen Schule in persona repräsentiert. Ein Faktum, das mit der Bemerkung G. Julius’ – ehemals Anhänger und später geistreicher, wenn auch nicht in allen Belangen recht habender Kritiker B. Bauers – „keiner hat jemals erschöpfender, genügender das Prinzip der Bewegung, der lebendigen Dialektik ... an seiner persönlichen Erscheinung dargestellt, keiner hat sich so rücksichtslos dem Begriff, der Selbstbewegung der Sache hingegeben, als Bruno Bauer“⁴, recht zutreffend bezeichnet ist. Und auf diese in Hegels Religionsphilosophie enthaltene, wiederum von ihm vorsorglich vom „Zünder“ isolierte revolutionäre Sprengkraft hinzuweisen – wenn auch nur vermittelt durch die spe-[8]kulative Theologie B. Bauers, die wohl engagierte und konsequenteste Fortführung der Hegelschen Religionsphilosophie –, soll u. a. Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, zumal die neueste, ansonsten sehr lobenswerte marxistische Studie zur Religionsphilosophie Hegels⁵ hierzu oft recht verhaltene Ausführungen macht und den Bogen zur junghegelianischen Religions- und Gesellschaftskritik nicht schlägt. Natürlich kann sich damit eine speziell unter diesen Gesichtspunkt gestellte Untersuchung der religionsphilosophischen Entwicklungen Hegels selbst nicht erübrigen. Wie wichtig sie aber wäre, zeigt das Bemühen bürgerlicher Ideologen, gerade in bezug auf die Religionsauffassung die Entwicklungslinie von Hegel über die Junghegelianer zu Marx zu unterbrechen. Einige Kernsätze von E. Benz sollen das dokumentieren: „Maßgeblich war für die Linkshegelianer, vor allem für Karl Marx, bei ihrer Betrachtung der Religion nicht die Absicht eines wissenschaftlichen, historischen oder philosophischen Verständnisses des Phänomens der Religion, wie dies bei Hegel der Fall war, maßgeblich war für sie vielmehr die Absicht, solche Gedanken aus der philosophischen Überlieferung Hegels aufzugreifen, die ihnen für ihre Kritik der bestehenden Verhältnisse geeignet erschienen und als revolutionäre Schlagworte in diesem Kampf agitatorisch verwandt werden konnten. Die ablehnende, revolutionäre Einstellung gegenüber ihrer Umwelt stand für sie bereits fest, bevor sie anfangen zu philosophieren ... Ihr Mantel ist nicht aus dem Stoff von Hegels Grundgedanken gewebt, sondern aus allerlei Flickern ... Mit dem philosophischen Grundanliegen des Religionsbegriffes Hegel’s, der zutiefst in den Grundgedanken der christlichen Offenbarung begründet ist, hat die Ideologie der Linkshegelianer nichts zu tun ...“⁶

So hofft der Verfasser, mit seiner Arbeit auch einen bescheidenen Beitrag zur weiteren Aufhellung des inneren Entwicklungszusammenhanges von Hegelscher Philosophie, Junghegelianismus und marxistischer Theorie leisten zu können, einen Beitrag, der somit zugleich ein Nachweis dafür wäre – [9] wenn hier auch nur mit einer auf den Untersuchungszeitraum beschränkten Gültigkeit –, daß B. Bauers Wirken und Schaffen unzweifelhaft zu unserem humanistischen und revolutionären Erbe gehört. Daher gibt der Verfasser auch der Hoffnung Ausdruck, mit seiner Arbeit der längst von H. Steußloff gestellten Forderung: „Als die geistigen Erben B. Bauers sollte es uns angelegen sein, das Verdienst dieses Mannes ins rechte Licht zu rücken“⁷, so gut als möglich nachzukommen. Hinsichtlich der Frage des Beerbens B. Bauers scheinen allerdings noch einige gesonderte Bemerkungen angebracht zu sein.

2. Zur Rezeption der Bauerschen Erbes

Ohne Umschweife zu machen, sei das die vorliegende Arbeit bestimmende Leitmotiv genannt: „... was unser Erbe und unsere Tradition anlangt, darf weder auf kleine Mittel noch auf kleinste Ergebnisse verzichtet werden: Wir haben nichts zu verschenken!“⁸

Dabei verzichten wir allerdings guten Gewissens und aus Pietät gegenüber B. Bauer auf kleine Mittelchen, wie man sie gelegentlich, und nicht selten zur Methode gemacht, in der Literatur zu B. Bauer vorfindet. Mittelchen, die u. a. darin bestehen, daß bestimmte, nicht ins Konzept passende Äußerungen B. Bauers verschwiegen oder gestutzt und verbogen werden, Mittelchen, die manchem sogar in ihrem schamlosen Gebrauch zum wissenschaftlichen Rufmord geeignet schienen, um ja zum Triumph der eigenen Position zu gelangen, wenngleich letzterer dabei nur armselig ausfallen konnte. Dazu eine Kostprobe aus dem Buch von H.-J. Genthe: „Aus den staats- und religionsphilosophischen Voraussetzungen Hegels leitete er (B. Bauer – d. V.) ab, daß die Kirche im Staat ganz aufzugehen habe, einen Schritt, der angesichts der damaligen Reglementierungen der Kirche durch staatliche Behörden gar nicht so fernlag, wie es uns heute scheinen mag. [10] Man sieht übrigens, wie sich radikale theologische Kritik mit preußischer Staatstreue verband. Zur politischen Rechten hat Bruno Bauer bis zu seinem Tode gehört – trotz seiner zeitweiligen Freundschaft mit Karl Marx.“⁹ Es ist wohl nicht erforderlich, hierzu erst andere Stimmen zu zitieren oder das Ergebnis der vorliegenden Arbeit abzuwarten, um diesen Kommentar Genthes als völlig halt- und bodenlos zu entlarven; das ins Auge springende kleinliche Ziel entlarvt ihn selbst. Übrigens ist diese Art und Weise, mit B. Bauer fertig zu werden, schon zu dessen Lebzeiten eifrig praktiziert worden. Damals hießen die sich vor einer echten Auseinandersetzung drückenden einfalllosen, aber nicht weniger perfiden Produzierer „theologischer Schamlosigkeiten“¹⁰ z. B. Leo, Hengstenberg, Sack und Gruppe¹¹. B. Bauer hat zu diesen Methoden der „wissenschaftlichen“ Auseinandersetzung bereits das nötige gesagt: „So zu siegen, kostet keine Mühe, wenn man dem Gegner nur eine recht abscheuliche oder alberne Meinung unterschieben braucht.“¹² Aber was ist das für ein Sieg? Die Palette ähnlicher, neuzeitlicher Entstellungen und Verunglimpfungen des Bauerschen Erbes ist mit Genthe oder etwa mit E. Barnikol, welcher den frühen Bauer als einen der Orthodoxie verhafteten reaktionären Restaurationstheologen¹³ und den Atheisten und rücksichtslosen Religionskritiker B. Bauer als eine von pathologischer Selbstüberschätzung getriebene, dem Nihilismus verfallene dämonische Persönlichkeit charakterisierte¹⁴, keinesfalls schon erschöpft.

Doch würde es zu weit führen, hier eine lückenlose Präsentation aller schon probierten Varianten zu geben. Vielmehr richten wir unsere Aufmerksamkeit auf besonders „beispielhafte“ Schöpfungen. Aus diesem Grunde ist es angebracht, noch etwas bei Barnikol zu verweilen. Sein Hauptmotiv der Auseinandersetzung mit B. Bauer war dessen Unglaube, dessen besonders ab 1841/42 in seinen Werken – lt. Barnikol „Auswüchse der Raserei“¹⁵ – schonungslos geführter Feldzug gegen den christlichen Glauben, wofür er ihm „... das persönliche völlige Fehlen positiver, frommer Empfindung und die nihilisierende Tendenz seiner wegwerfenden Kritik“¹⁶ [11] bescheinigte. In diesem Zusammenhang hielt er ihm vor, daß er „den Geist des Humanismus isoliert als den absoluten und allein geltenden Geist“¹⁷ verkündete; war es für Barnikol doch evident, „dass der Humanismus auch in der imponierendsten und charakterlich selbstlosesten Form wie bei Bruno Bauer wohl zur Wissenschaft, Kunst und Bildung als Ersatzgottheiten hinführen und verführen kann, aber die eigentliche Frage des Menschseins nicht beantworten wird, solange der Mensch gemäss seiner natürlichen Art für Leib und Geist glaubensblind bleibt.“ „Erst der Glaube, der um seinen unabhängigen Ursprung weiss und ihm treu bleibt“, so Barnikol, „kann und mag mit allen Kräften und Gestaltungen des erfolgreich ringenden Menschengestes als Religion, d. h. als Bindung des Menschen und der Menschheit den für alle notwendigen und vor Gefahren errettenden Bund des Friedens eingehen“¹⁸. Und wenn B. Bauer sein humanistisches Credo mit beispielsweise folgenden freimütigen Worten

ausrief: „Nein! Der Ungläubige ist nicht unglücklich, er hat Herz und Kopf von diesem trüben Schlamm, von diesen haltlosen Theorien gereinigt und befreit und labt sich an dem Genuß, dem ihn die Anschauung einer menschlich gewordenen, d. h. nicht mehr unnatürlich aufgedunsenen Geschichte bereitet“¹⁹, dann muß man sich über Barnikols abschließendes inkriminierendes Urteil freilich nicht wundern: „Unter den kritischen Destruktoren im 19. Jahrhundert seit Hegel bleibt Bruno Bauer die bedeutsamste und zugleich verhängnisvollste Gestalt in seiner stetig negativen Sicht, ohne deren geistige Überwindung die geistigen Wirkungen positiven Glaubens für die Kultur und für die Völker nicht möglich und nicht sichtbar wären.“²⁰ Fragen muß man sich allerdings, wieso Barnikol die Zurückdrängung und Überwindung Bauerschen Gedankengutes für eine so weltbewegende christliche Aufgabe hielt, wo er doch die Meinung vertrat, daß B. Bauer eigentlich zeit seines Lebens gescheitert war²¹? Allein weil er den „philosophisch reinsten und umfassendsten Geist-Humanismus, dem er sich in seiner Jugendzeit verschwor, zu Ende gedacht und konsequent durchgeführt“²¹ hat? An einer anderen Stelle macht er dies-[12]bezüglich eine aufschlußreiche Bemerkung – eine Bemerkung, die zugleich Aufschluß über Barnikols Auseinandersetzungstaktik gibt: „Bruno Bauer ist in seiner Bibel- und Religionskritik kundiger als seine Zeitgenossen, tiefer als der elegante und allzu geistreiche Humanist David Friedrich Strauß, religionskritischer als der wie sein einziger Lehrer Schleiermacher immer noch gefühlsgebannte, abgefallene Theologe Ludwig Feuerbach mit seiner atheistischen Religiosität, selbst konsequenter als der kritische scharfe Freund und Genosse der Freiheit Max Stirner, mit seinem auf Nichtkenntnis der Geschichte sich gründende Formalismus der Dialektik, selbst religionspolitisch gewichtiger und gefährlicher als die einstigen, später weltpolitisch gewordenen Freunde und Schüler Karl Marx und Friedrich Engels, welche die reale Welt, angesichts der machtlosen Welt der Ideen, bald zwecks Veränderungen bevorzugten, dabei *den grimmigsten Widersacher*, nämlich *die Religion*, durch Ausklammern und Negieren zum Aussterben zu verurteilen suchten, freilich bis heute in den Kulturvölkern mit sinkendem Erfolge.“²³ Offensichtlich nicht ganz unbeeindruckt von B. Bauers Leistungen, probiert es Barnikol, die sich bewußt gemachte und selbst mit übertragene Mission, die Kulturvölker vor den verhängnisvollen Auswirkungen des Bauerschen atheistischen Humanismus, ja überhaupt des Atheismus und Humanismus – der Marxsche ist ihm nicht weniger ein Dorn im Auge – u. a. dadurch zu schützen, daß er Bauer gegen Marx und Marx gegen Bauer auszuspielen sucht. Wenn er nämlich zuerst B. Bauer als „religionspolitisch gewichtiger und gefährlicher“ präsentiert als Marx, dann aber einräumt, daß letzterer „die reale Welt, angesichts der machtlosen Welt der Ideen (B. Bauers Theorie und theoretischer Kampf ist hier selbstredend mit angesprochen – d. V.), bald zwecks Veränderung bevorzugte(n)“, so wird die Absicht, seinen Kreuzzug an zwei Fronten und mit möglichst geringem Aufwand zu führen, klar. Dabei glaubt er, den Marxismus en passant diskreditieren und undiskutabel machen zu können, indem er so tut, als hätte dieser keine wesentlichere Aufgabe formuliert, als die Religion zu bekämpfen.²⁴ Wie konstruiert jedoch diese Behauptung ist, [13] zeigt allein schon die Marxsche Kritik an B. Bauer, die sich gerade auch gegen dessen überdimensionierten religionskritischen Kampf richtete.

Überhaupt aber scheint es eine Lieblingsmethode theologischer Bauer-Rezensenten zu sein, obwohl bei weitem keine Freunde des Marxismus, sich in der Auseinandersetzung mit B. Bauer auf K. Marx zu berufen.²⁵ Schon bei Genthe war dies zu beobachten.²⁶ Bei J. Mehlhausen zeigt es sich erneut. So benutzt er die Tatsache, daß Marx sich 1843/44 von B. Bauer wegen dessen subjektivistischer und elitärer Entgleisung und wegen dessen Verrennens in eine politisch unfruchtbare Kritikstrategie lossagte, als Stütze für seine Behauptung, Bauer habe zu keinen Zeitpunkt eine Theorie des revolutionären Umsturzes, sondern lediglich einen wertneutralen gesellschaftlichen Humanismus verfolgt, sei nur theologischer Kritiker gewesen²⁷, dazu noch einer dem Subjektivismus verfallener – hat er doch Hegels Substanz, in welcher Mehlhausen unverwechselbar den christlichen Gott repräsentiert sieht, aufgegeben.²⁸ Jeder, der auch nur B.

Bauers Schriften ab 1840 überflogen hat, indes muß diese Behauptung als billigen Taschenspielertrick durchschauen. Und ohne Punkt „4“ und „5“ unserer Arbeit vorzugreifen, soll hier ein Beleg dafür angeführt werden, daß der Junghegelianer Bruno Bauer mitnichten nur ein kritischer Theologe oder Kritiker gewesen ist. *„Natürlich müssen wir praktisch organisieren.* Ich glaube aber wir müssen uns wegen des Ortes vorsehen, da Alles darauf ankommt, daß wir uns keine Blöße geben. Wenn wir nicht überall und an allen Punkten, *in Theorie und Praxis siegen*, auch durch die geringsten praktischen Niederlagen schaden wir uns ... *Die Guillotine war in der Revolution nothwendig*, um die zurückgebliebenen, verdorbenen Glieder der Bewegung zu widerlegen. Wir müssen es geistig tun.²⁹ Was die Gegensätze betrifft, so sind sie unverträglich, sobald sich das Alte, d. h. theologische Prinzip ... wie bei den Schweden noch im Prinzip der Freiheit geltend macht. *Denken sie an die Revolution*, deren Geschichte nicht genug studiert werden kann, *sie ist der Codex von [14] allen Gesetzen der Bewegung in der Geschichte.*“³⁰

Eine noch andere Variante, B. Bauer und Karl Marx miteinander ins Verhältnis zu setzen, wobei beide dann vor dem Auge des theologischen Kritikers und des ihm auf den Leim gegangenen vertrauensseligen Lesers nicht besonders attraktiv aussehen, kultiviert J. Gebhardt. Dieser bemüht sich um den Nachweis, daß es sich sowohl bei B. Bauer als auch bei K. Marx um eine natürlich verfehlt eschatologische Heilslehre handele, deren Unterschiede nur in Vokabular, Originalität und Qualifiziertheit bestünden.³¹ *„Bauer und Marx verbindet, daß ihre eschatologischen Spekulationen den Menschen und die Welt in Fiktionen auflösen.* Beide sind sich bewußt: der volle Mensch der ‚Kritik‘ ist wahr, aber er existiert noch nicht außerhalb der jenseitigen Verheißung ... *Real ist nur das Bewußtsein des Denkers, der sich die Wirklichkeit total unterworfen hat und sie neu schafft* ... Mit der Usurpation Gottes ist man auch Herr der Geschichte ... So löst sich das Paradoxon, daß der metaphysische Revolutionär das Heil einmal als das unausweichliche telos der Geschichte und zum anderen als sein eigenes Werk bezeichnet.“³² *„Für Bauer schuf die christliche Verheißung des Heils im Jenseits die Unmenschlichkeit des Diesseits, für Marx schafft die Verheißung des Heils im politischen Staat die Unmenschlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft.* Die Revolte gegen den bösen Gott, der das Heil von seiner Gnade abhängig macht, bleibt voll und ganz erhalten. Bauer macht ihn zum Korrelat des Juden und Christen, Marx zum Korrelat der Bourgeoisie ... Die metaphysische Revolution glaubt mit Bauer das Judentum und Christentum, mit Marx die bürgerliche Gesellschaft vernichten zu können und damit Gott zu überwinden.“³³ Dazu nur folgende Bemerkung: Weder Marx noch B. Bauer waren so einfältig, Natur und Gesellschaft aus der Realität auszuklammern und nur ihr Denken als wirkliches machtvolleres Sein anzuerkennen; keiner von beiden hat seinem Denken die „wunderbare“, „göttliche“ Allmacht, sich die Wirklichkeit total unterwerfen und sie völlig neu schaffen zu können, zugetraut. Beide betrachteten sie die Geschichte als einen nach objektiven Gesetzen sich [15] vollziehenden Prozeß, deren Gesetze man kennen muß, wenn man ihr eine mit dem Wohl der Menschheit verträgliche Entwicklungsrichtung geben will. Die Geschichte aber in ihrer Eigengesetzlichkeit als ersten Ausgangspunkt der theoretischen Reflexion und praktischen Veränderung zu wählen, heißt gewiß nicht, den Menschen und die Welt in Fiktionen aufzulösen. Dies nun Marx zu unterstellen, verrät entweder tiefste Unkenntnis oder höchste Scharlatanerie. Und wie bereits betont, auch B. Bauer wird dieses Urteil nicht gerecht, trotz der Tatsache, daß er dazu neigte, Geschichtsentwicklung mit Bewußtseinsentwicklung zu identifizieren. Selbst in seiner „kritischen“ Phase wird sein Bemühen sichtbar, die wirklich treibenden Gesetze der Geschichte herauszufinden und ins Kalkül seiner Emanzipationsstrategie zu nehmen. In einer Auseinandersetzung mit Feuerbachs abstrakten Gattungsbegriff stellte er fest: *„Diese Selbstbespiegelung des Menschen, der in seinem Wesen seine Unendlichkeit anschaut, aber eine Unendlichkeit, die seinem Einfluß und seiner Tätigkeit schlechthin entzogen ist, eine Unendlichkeit, die ihn und die nicht er hat, muß zur*

Resignation, Apathie und Ergebung in die bestimmte Beschränktheit führen, die jedem Einzelnen zugemessen ist.“³⁴ „Kommt es nicht vielmehr darauf an, die niederdrückende und vereinzelnde Kraft der Arbeit aufzuheben? Ist nur die Konkurrenz der Kapitalien und der Arbeit zu schlagen? Hat der Geist nicht auch die Kraft zu konkurrieren? ... Die Konkurrenz führt zur einseitigen Ansammlung von Kapitalien, die sich nicht zuletzt einem einzigen werden unterwerfen müssen, und die Masse, die nichts Höheres kennt als ihre sinnliche Existenz – wird sie zögern, sich dem Kapital zu unterordnen ...?“³⁵

Und wenn B. Bauer erklärt: „Der Sklave der reinen Handarbeit hat nicht einmal die Ahnung der geistigen Sklaverei, der allgemeinen Konkurrenz, er fühlt nur elementarisch ihren Druck ... was er nicht ahnden, sich zum Bewußtsein bringen kann, ist er auch nicht imstande zu bekämpfen“³⁶, macht er da nicht auf wichtige den Emanzipationskampf bestimmende objektive Zusammenhänge aufmerksam? Desweiteren. Davon abge-[16]sehen, daß B. Bauer genauso wenig wie K. Marx einen endgültigen, rundum heilvollen Zustand der Menschheitsgeschichte in Aussicht stellte, der das Stehenbleiben der Geschichte bedeuten würde³⁷, so hat er, wie bereits mehrfach belegt werden konnte, auch seinen Emanzipationskampf nicht auf Religionskritik reduziert.³⁸ Unzutreffend ist auch die Behauptung – und bezüglich K. Marx, dem Entdecker der historischen Mission der Arbeiterklasse, nimmt sie sich als purer Hohn aus –, B. Bauer habe das zukünftige „Heil“ „als sein eigenes Werk bezeichnet“ (s. o.). Doch geben wir dazu B. Bauer selbst das Wort: „Nur ein Heil gibt es, nur eine Möglichkeit des Fortschritts:³⁹ der Bruch mit allem Halben ...! Durchgehende Kritik ... Je tiefer die Concentration und je schärfer die Zuspitzung, desto mehr Feinde haben wir, desto mehr schreiten wir vorwärts, desto klarer wird die Sache, desto verschämter, verblüffter und rathloser stehen die Freunde des Alten da, desto eher ist es möglich, daß der Alles entscheidende Schlag eintrifft, desto mehr wirken wir auf das Volk und desto mehr und bessere Freunde besitzen wir.“⁴⁰ „Dem Volk gehört die Zukunft, die Wahrheit aber, weil sie offen, unverstellt, rücksichtslos und unerschrocken ist, ist populär; sie wird also mit dem Volke den Besitz der Zukunft theilen oder vielmehr beide, das Volk und die Wahrheit sind Eines, sind der Eine, allmächtige Herrscher der Zukunft.“⁴¹

Aus den oben vorgeführten Methoden und Absichten bürgerlicher und theologischer Bauer-Rezensenten, von Benz bis Gebhardt, konnte wohl ersichtlich werden, daß sich eine objektive Darstellung und weitestgehende Verteidigung des Bauerschen Werkes nicht allein aus Pietät ihm gegenüber notwendig macht, und daß es dabei keineswegs allein um die Sicherstellung seines uns überlieferten Erbes geht, sondern, da Bauer und Marx unbestreitbar in einer von Hegel ausgehenden Linie unserer Tradition liegen – wenn auch nicht in einer von ununterbrochenen Stetigkeit – es angesichts der eindeutig ideologischen Zwecken dienenden Diskreditierung und Verzerrung des Bauerschen Erbes, einhergehend mit An-[17]griffen auf Marx, auch darauf ankommt, mit B. Bauer K. Marx zu verteidigen. Denn K. Marx von seinen Quellen abzuschneiden, ist eine Methode, ihm die historische Legitimität streitig zu machen. Ganz in diesem Zusammenhang paßt daher die Feststellung M. Klenners: „Wer aber die Diskontinuität oder die Kontinuität zwischen Hegel und Marx verabsolutiert, verbaut sich mit philosophischen Mitteln den Zugang zum Fortschrittsprozeß der Gesellschaftsgeschichte ...“,⁴² denn B. Bauer liegt eben nicht nur zeitlich zwischen Hegel und Marx.

Leider spielt dieser Gesichtspunkt nicht bei jedem marxistischen Rezensenten B. Bauers eine Rolle. Möglicherweise beherrscht von der Idee, Marx' Größe erscheine erst dann richtig, wenn seine junghegelianischen Zeitgenossen, die er in theoretischer und politischer Hinsicht um 1843/44 deutlich überflügelte, nur recht klein oder gar reaktionär dastehen, gibt z. B. H. Ulrich eine Einschätzung B. Bauers und aller Junghegelianer, die sie in völligen Gegensatz zu Marx und zur damaligen liberalen und demokratischen Bewegung stellt. So behauptet H. Ulrich: „Die Junghegelianer verkörperten mit ihren Auffassungen ein ernstes Hindernis der demokratischen Bewegung. Sie ... unterstützten objektiv die feudale Reaktion.“⁴³ „Das Bündnis von

Philosophie und werktätigen Massen war den Männern der ‚konsequenten Wissenschaft‘ ein Ärgernis und Greuel. Es sollte gesprengt werden, um die Massen zu hindern, angesichts der heranreifenden Revolution aktiv zu werden und in den Kampf einzugreifen.“⁴⁴ Eine solche „Verteufelung“ der gesamten junghegelianischen Bewegung geht ganz am Wesen der damals von ihren Vorkämpfern und Anhängern verfolgten Absichten, sowohl theoretisch als auch praktisch-politisch gesehen, vorbei. Sie unterschlägt, daß gerade die Junghegelianer es waren, die, begeistert, von der revolutionären Kraft der Hegelschen Dialektik, angewidert von den rückständigen, den Menschen knechtenden deutschen Verhältnissen als Bewunderer und zugleich auch als scharfsinnige Kritiker der französischen Revolution eine durchgehende Revolutionierung der deutschen Verhältnisse [18] forderten. Sie vergißt darüber hinaus, daß K. Marx und F. Engels einst zu ihren geistreichsten Mitstreitern gehörten. Zur „Ehrenrettung“ des Junghegelianers B. Bauer wurde bereits einiges ausgeführt, zur Entlastung seiner Mitkämpfer soll noch Edgar Bauer zu Worte kommen: „Freilich, es gibt eigentlich nur zwei wahre Partheien: die eine steht ganz links, die andere ganz rechts ... Die eine ist die Parthei des Volkes, der Menschheit; die andere ist die Parthei der Legitimität, der Bevormundung von Gottes Gnaden, der Abhängigkeit und des Autoritätsglaubens. Nur die Extreme wissen, was sie an der Revolution haben ...“⁴⁵ „Und der freie Mann, der alle Schranken, die ihm von der Menschheit absperrten abgeworfen ..., wird sich freiheitsjauchzend in das Gewoge der Begebenheiten stürzen ... *Die französische Revolution* war nichts als *eine praktische Durchführung der Freiheitstheorie* ... Ist es nicht groß, daß Theorie und Praxis in der Revolution so eng verbunden waren?“⁴⁶ Trotz der großen Bewunderung der bürgerlichen Revolution in Frankreich und ihrer Herausstellung als weltpolitisches Ereignis war Edgar Bauer – sein Bruder B. Bauer nicht minder – jedoch nicht blind für deren Schranken, erkannte er doch, daß sie nicht für das gesamte Volk die erhoffte Freiheit gebracht hatte: „... nur müssen wir gestehen, daß gerade an diesem Punkte (die Frage des Eigentums – d. V.) die *Revolution unklar* ist, *inconsequent*, und nicht bis zu dem auch theoretisch bewußten Extrem fortging ... Die Revolution proclamierte im Anfange die natürlichen Rechte des Menschen, und mehr unter diese auch die Sicherheit des Eigenthums auf. Hiermit war schon unmittelbar gegeben, daß derjenige, welcher Nichts hatte, seines Menschen- und Bürgerrechtes verlustig ging, es war also *eine Aristokratie der Besitzenden* organisiert.“⁴⁷ In Konsequenz dieser Einsicht forderte Edgar Bauer für Deutschland eine über die bürgerliche Republik hinausgehende Gesellschaftsform, denn „Die Angelegenheiten der alten Republiken waren nichts als Privatangelegenheiten, denn sie waren die Angelegenheit einer privilegierten Kaste ...“⁴⁸

[19] Sollten nun solche mit aller Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit vorgetragenen Positionen, Positionen, die ihren Verteidigern wüste Repressalien des preußischen Staates einbrachten, tatsächlich nicht in unser humanistisches und revolutionäres Erbe gehören, wie H. Ulrich dies deutlich werden läßt? Nein, H. Ulrich muß mit I. Pepperle entgegnet werden, daß „die junghegelianische Bewegung trotz ihrer Schranken und Schwächen unstreitig mit das Freisinnigste und Revolutionärste verkörpert, was jemals vom deutschen Bürgertum hervorgebracht wurde – ihre detaillierte Analyse (ist) ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des nationalen kulturellen Erbes, eines Erbes, das unmittelbar auf die Entstehung des Marxismus einwirkt und so ein Bindeglied zwischen der klassischen deutschen bürgerlichen Philosophie und dem Marxismus darstellt.“⁴⁹ Selbstredend bezieht sich diese Einschätzung auch voll auf B. Bauer, war er doch ab 1841 deren theoretischer Mittelpunkt. In der neueren sowjetischen Literatur vertritt diese Position auch I. A. Jali. Er schreibt: „Das atheistische und philosophische Erbe Bruno Bauers ist ausnahmslos von Bedeutung ...“⁵⁰ „Bauer geht weiter als Hegel: er stellt die Frage über die Notwendigkeit des Übergangs der kritischen Theorie in die Praxis, in die Revolution.“⁵¹

Es sei also noch einmal betont, und es wird dies im folgenden noch konkretisiert werden: wir haben allen Grund, das uns hinterlassene Werk B. Bauers als unser Erbe deutlich zu machen und zu pflegen. Für ihn gilt ohne Einschränkung die von H. Ley gegebene Bestimmung dessen,

was in unser Erbe aufgenommen zu werden verdient: „Werden sich die verschiedenen Parteien in ihren Ideen der Konflikte des Entwicklungsprozesses bewußt, so bewältigt das Denken widersprüchlich, aber wirkungsvoll nacheinander die Begrenzungen und Schranken, die zur Bewältigung anstehen. Solche Theoretiker, die in der Geschichte an diesem objektiven Prozeß beteiligt waren und nachwirken, gehören in das geistige Erbe der Arbeiterklasse, da sie ihre eigene gesellschaftliche Praxis auf den historischen Fortgang der in Produktion [20] und Administration benötigten Kenntnisse aufbaut. Erst recht ergibt sich eine Folge der Tradition bei solchen, die in den Klassenkämpfen der sich entwickelnden Klassengesellschaft die progressiven Gruppen beeinflussten, führten und Zukunft antizipierten.“⁵² Und ergänzend kann auch die von Bialas/Richter/Thom auf die philosophische Ebene bezogene Quellen- und Erbebestimmung für B. Bauer positiv in Anschlag gebracht werden: „Es wird selbstverständlich für unsere sich als Anleitung zum Handeln verstehende und bewährende Philosophie dort eine wesentliche Quelle vorliegen, wo geschichtliche Entwicklung untersucht wird, und zwar in einer solch fruchtbaren Weise, daß die Geschichte als Ergebnis der Arbeit der Menschheit selbst und an sich selbst verstanden wird, und wo gleichzeitig gesetzmäßige Prozesse des Denkens untersucht werden – kurz, wo der Dialektik des geschichtlichen Prozesses auf die Spur gekommen wird.“⁵³

Aus dieser Bestimmung fallen, wie im weiteren gezeigt werden soll, nicht einmal die bislang stets verpönten religionsphilosophischen Arbeiten des spekulativen Theologen B. Bauer, noch weniger übrigens, als die religionsphilosophischen Erörterungen Hegels. Zeigen sie doch in ihrer tiefen humanistischen Ausrichtung sogar deutlichere religionskritische Momente, als sie bei Hegel anzutreffen sind – und hieraus spricht auch ein progressives politisches Anliegen, denn „Ein Angriff auf die protestantische oder katholische Orthodoxie, ein Angriff auf das Pfaffentum bedeutete (also) einen versteckten Angriff auf die Regierung.“⁵⁴

[21]

II

1. Das humanistische Anliegen und die Begegnung mit Hegel

Bruno Bauer wurde am 6. September 1809 in Eisenberg, im damaligen Herzogtum Altenburg, geboren. Wie dem Kirchenbuch in Eisenberg zu entnehmen ist, erhielt er noch am selben Tag wegen seiner äußerst kümmerlichen, nahezu lebensuntüchtigen körperlichen Konstitution die Taufe in der Not. Diesen kirchlichen Segnungsakt hat B. Bauer jedoch alsbald in biologischer und in seiner späteren Entwicklung in geistig-moralischer Hinsicht vollständig ironisiert. Denn zum einen wuchs er in der waldreichen und sanften Thüringer Heimat schnell zu einem gesunden, kraftvollen und geistig sehr regen Knaben heran und zum anderen profilierte er sich im reifen Mannesalter zum Atheisten und Kirchengegner par excellence.

Als B. Bauers Vater, ein Porzellanmaler, 1815 eine Anstellung als Leiter einer Werkstatt in der Charlottenburger Königlichen Sanitätsgeschirrfabrik erhielt, zog die Familie Bauer nach Berlin. Seine erste Schulbildung erhielt B. Bauer dort an einer Bürgerschule. Von 1821-1828 war er Schüler des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums. Dasselbst „machte (er) rasch seinen Weg von der Quinta zur Prima. Seine Lieblingslektüre im elften Jahre war Damm's Mythologie, Meissner's Alcibiades, später auch Becker's Weltgeschichte. Die Klagen über Überbürdung kannte man damals noch nicht ... In der Prima wurden Platos Dialoge philologisch und philosophisch interpretiert, aber die Hauptsache war eigene Übung und Beschäftigung.“¹ An jene Zeit erinnerte er sich voller Dankbarkeit gegenüber seinen Lehrern, welche ihm eine gründliche klassische und humanistische Bildung angedeihen ließen: „In dankbarer Erinnerung muß ich mir den Direktor jenes Gymnasiums, Spilleke (lt. E. Barnikol ein Schüler des bahnbrechenden Philologen F. A. Wolf – d. V.) ins Gedächtnis zurückrufen, welcher auch die Neigung, mit der ich die Literatur ins Herz schloß, verstärkte, aber auf diese Weise auch, da ich häufig über die Maßen viel las und aufnahm, [22] bändigte, so daß ich auch die strenge Methode der Studierenden lernte ...“² So wurde B. Bauer durch elterliche Erziehung und vornehmlich durch das aufklärerisch-humanistische Klima am Gymnasium „von Jugend auf ausschließlicher Humanist in der absoluten Verehrung der charaktervollen Klassiker der Antike.“³

Auf diese Weise ausgerüstet, begann er im Frühjahr 1828 an der Berliner Universität ein vierjähriges Studium der Theologie. Über diese für seine spätere Entwicklung so bedeutende Zeit gibt B. Bauers Lebenslauf von 1839 wichtige Aufschlüsse. Aus ihm geht, wie auch der folgende Satz erkennen läßt, hervor, daß B. Bauer kein wirklich orthodoxer Theologe und Diener der Kirche zu werden versprach⁴: „Anfangs unschlüssig hielt ich mich zwischen jenen Parteien, in die zu dieser Zeit die Lager der Theologen gespalten waren: Frömmigkeit und Neigung des Sinnes haben mich zu einem der kirchlichen Lehre geneigten bestimmten gemacht, *Liebe zur Wissenschaft* hat mich hingeführt, daß ich nicht leugnen kann, daß für die *liberale Krisis* das Dogma nötig sei.“⁵ Schon als Jugendlicher bekundete B. Bauer ein maßgebliches Interesse für den freien, forschenden und sittlich handelnden Menschen, welchen auszubilden nach seiner damaligen Vorstellung allerdings ohne das Christentum nicht zu leisten war.⁶ Doch war es nicht das christliche und kirchliche Dogma an sich, dem er sich verpflichtet fühlte, sondern der humanistische Inhalt des Christentums.⁷ Und gerade seine ausgeprägte Liebe zur Wissenschaft und seine aufrichtige Verehrung der Vernunft, welche sich mehr und mehr gegenüber der Frömmigkeit seines Gemüts behaupteten⁸, ließen B. Bauer bereits in seiner Studienzeit eine religiöse und theologische Entwicklung nehmen, welche weitaus mehr vom Geist der Aufklärung und des Humanismus getragen war, als es mit der von der offiziellen Theologie geforderten Rechtgläubigkeit ohne weiteres zu vereinbaren gewesen wäre.

Nahezu „schicksalhaft“ beeinflusste diese Entwicklung hinsichtlich ihrer stets wachsenden Prononziertheit B. Bauers [23] „Begegnung“ mit Hegel, dessen Vorlesungen er mit wahrer Begei-

sterung hörte und dessen Werke er mit größter Hingabe und Gewissenhaftigkeit studierte. *Al-
lein Hegel* war es, welcher B. Bauers wissenschaftliche Erwartungen befriedigen konnte.⁹ Seine mit starkem Interesse betriebenen Studien zu Spinoza, Kant und Schleiermacher¹⁰ riefen in ihm dagegen deutliche Vorbehalte hinsichtlich deren Auffassungen zu Religion und Philosophie hervor. So bekannte B. Bauer in seinem Lebenslauf: „Hegel allein, dessen Vorlesungen, als ich sie in der ersten Stunde hörte, mich sofort gefesselt hielten, und mir die einfache Wahrheit darzureichen schienen, daß ich nichts Neues sondern nur die Erklärung derjenigen, deren Kenntnis jedem eingeboren ist, zu hören meinte, *hat meinem schwankenden Geist Ruhe und Gewißheit zurückgegeben*, wie groß war jenes Mannes *Einfachheit und Uneigennützigkeit im Erforschen der Wahrheit ...*“¹¹ Daß B. Bauer sich bereits im zweiten Semester ungeteilt zu Hegels Philosophie bekannte und das auch öffentlich zum Ausdruck brachte, belegt u. a. seine Abhandlung zu der von Hegel gestellten Preisaufgabe über das Kunstschöne in Kants „Kritik der Urteilskraft“, die er unter das Motto stellte: „Der Ernst der Kunst ist ihre Heiterkeit.“ Hegel gab ihr besonders wegen „des lesbaren Vortrages, (der) konsequenten Entwicklung der Gedanken und geschickten Opposition der Kantischen Prinzipien gegen sich selbst“¹² den Vorzug gegenüber den anderen. In seiner preisgekrönten Schrift entschied sich B. Bauer „ganz im Rahmen des Systems Hegels gegen Kant für Hegels Ästhetik.“¹³

Vor allem aber fand Hegels philosophische Erklärung von Religion und Christentum B. Bauers vollen Zuspruch, da diese seinem Verlangen nach einem „lichtvollen“ Glauben¹⁴ entgegen kam. Begeistert und von ihrer den Glauben erst wahrhaft stützenden Wirkung überzeugt, rühmte er deshalb die der Vernunft verpflichtete Religionsauffassung Hegels: „... wie groß war die Leidenschaft seines Geistes, wenn er darlegte, wie die Dogmen von den Neuern entweder abgelehnt oder geringgeschätzt würden, und deren ewige Wahrheiten ent-[24]faltete. Diese positive Methode vor allem suchte ich, und wenn ich auch die am Ende negative Entscheidung nicht übersehen konnte ...“¹⁵

Jedoch geriet der dank Hegel philosophisch untermauerte Glauben B. Bauers schon unmittelbar nach seiner Studienzeit ernsthaft in Gefahr – als er nämlich „jene berühmte Einheit der Offenbarung und der Vernunft“ aufgrund eigener Studien zur Religion des Alten Testaments und deren Verhältnis zum Christentum „wanken sah“¹⁶. So gestand er in seinem Lebenslauf von 1839 auf jene Zeit Bezug nehmend: „Heftig in der Tat bin ich bewegt und gequält worden durch jenen *Widerspruch*, der mir zwischen dem Philosophischen der Religion und seiner Vorstellung der Geschichte und dem Ansehen der Offenbarung zu entstehen schien. Bis zu dem Punkt, meine ich, war der Widerspruch fortgeschritten, daß ich *entweder dem Glauben oder dem Intellekt allein* zu folgen hätte.“¹⁷ Diese eigentlich durch Hegels Einwände gegen die alttestamentarische Religion veranlaßte innere Krisis B. Bauers erstreckte sich über zwei Jahre hin – bis ungefähr zu seiner Licentiat-Promotion¹⁸ im März 1834 – und erfuhr in der Folgezeit eine Beruhigung, deren selbsttäuschendes Wesen er erst 1839/40 voll erkannte. Das sich daran anschließende Aufgeben der auf Spekulation, Illusion und Wunschdenken gegründeten These der prinzipiellen Übereinstimmung von positivem¹⁹ Glauben und Vernunft führte B. Bauer konsequenterweise zum rücksichtslosen Bruch mit Religion und Theologie.

Vorerst aber, 1834-1839, versuchte er mit aller Energie seines an der Hegelschen Philosophie geschulten Geistes und mit mancherlei „dialektischen“ Kapriolen seinem und dem allgemein durch die rationalistische Bibelexegese und -kritik ins Wanken geratenen Glauben wieder ein sicheres Fundament zu geben. Zuversicht dazu meinte er anfangs doch bei Hegel selbst finden zu können: „Nachdem ich zwei Jahre unausgesetzt gekämpft hatte, löste sich mir jener Streit so, daß ich einsah, es sei bloß Zufall und werde nicht von den systematischen Prinzipien gefordert, wenn Hegel nicht das ganze Gesetz des Alten Testaments anerkenne.“²⁰ Auch wenn der [25] Glaube somit gerettet schien, sehr überzeugend und über alle Zweifel erhaben kann dieses „Einsehen“ für B. Bauer nicht gewesen sein. Denn gerade Hegels Auffassungen in dieser

so wichtigen Frage als bloß zufällig zu nehmen, muß dem erklärten Hegel-Verehrer reichlich Überwindung gekostet haben.²¹ Deshalb konzentrierte er im weiteren auch alle Anstrengungen auf die Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie und Religion, um schließlich doch noch zu einer Vernunft und Glauben gleichermaßen befriedigenden Darstellungen dieses Verhältnisses zu gelangen: „Mir war aufgetragen worden, und ich hielt auch diesen Vorsatz stets fest, das Verhältnis zu erforschen, das sowohl zwischen den einzelnen Formen der Religion als auch der geschichtlichen Offenbarung der Religion und deren Begriff bestehe.“²²

1835/36, im Gefolge der o. g. Untersuchungen, gelangte er aber zum Gegenteil seiner ursprünglichen „Einsicht“ – freilich mit der Illusion einhergehend, daraus erst recht die dialektische Identität von Glauben und Vernunft ableiten, d. h. spekulativ konstruieren zu können. Er bezeichnete es nun als eines der größten Verdienste von Hegels Religionsphilosophie, gezeigt zu haben, „daß der göttliche Zweck nach hebräischer Vorstellung allgemeiner Natur, aber als nur allgemein unmittelbar der beschränkste ... sei.“²³ Hegel konstatierte zu Recht die Differenz zwischen Neuem und Altem Testament und stelle völlig korrekt das Judentum in seiner Bestimmtheit, den göttlichen Zweck zu einem beschränkten zu machen, mit der heidnischen Religion auf eine Stufe – obwohl er dann bezüglich des Inhalts der Götter die jüdische Religion wieder über die heidnische stelle.²⁴ Mit aller Entschiedenheit Hegel verteidigend rief er aus: „Wer nun diesem Theil der Hegel’schen Religionsphilosophie einen antitheologischen Charakter zuschreiben wollte, der möge beweisen, daß auf dem Standpunkt, den die Offenbarung des Gesetzes bildet, die *Allgemeinheit des göttlichen Zwecks* nicht unmittelbar in die Beschränktheit umschlage, daß die *Anerkennung der subjektiven Freiheit* in der unmittelbaren Unterwerfung unter die Macht Jehova’s sich nicht aufhebe ..., [26] daß das *Selbstbewußtsein in seiner Freiheit und Unendlichkeit vor der Allgemeinheit des göttlichen Willens* zu bleibendem Bestehen gelange.“²⁵ Überhaupt – und das folge aus Hegels Religionsphilosophie – sei in der bestimmten Religion der Begriff der Religion noch nicht erreicht, da in ihr die dialektische Bewegung, „welche den allgemeinen Begriff aus seiner Objektivität, in der er dem Bewußtsein gegenüber steht, in das Selbstbewußtsein hinübertreibt und mit diesem in Einheit zu setzen sucht“,²⁶ noch nicht vollendet sei. Deshalb müsse jede bestimmte Religion in ihrer Beschränktheit und Geschichtlichkeit anerkannt werden – hieran aber habe sie zugleich ihre von der Idee notwendig gesetzte Berechtigung und Wahrheit.²⁷ Diese neue Beleuchtung der Religionsgeschichte stelle an die moderne Theologie die Forderung nach einer „Spekulation“²⁸, die aus dem *Begriff Gottes und des Menschen in ihrem gegenseitigen Verhältnis zur absoluten Idee*, d. h. zur objektiven Realität des Begriffs fortgeht und damit zur kirchlichen Wahrheit zurückkehrt ...²⁹ Erst auf dieser Basis könne u. a. die wunderbare Geburt und Wirksamkeit des christlichen Messias begriffen werden, „in dem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erschienen ist“, und welcher „zur Mutter die Jungfrau, zum Vater den Geist (hat), der die *absolute Notwendigkeit von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur* ist.“³⁰

So hatten sich B. Bauers quälende Zweifel tatsächlich durch intensives Studium von Hegels religionsphilosophischen Entwicklungen beseitigen lassen, wenn auch nicht in der eigentlich erhofften Weise, dadurch selbst die Glaubensinhalte der alttestamentlichen Religion seinem Bewußtsein zur vollen Anerkennung zu bringen. Kurioser Weise erlaubte es ihm seine neu gewonnene, philosophisch durchgebildete Position, die wenigstens äußerlich dem Verstand sich dar tuenden Ungereimtheiten der „Heiligen Schrift“, welche einst seinen Glauben ernstlich ins Wanken gebracht hatten, nun als Erscheinungsform der Vernunft, der absoluten Idee, deren das Christentum laut Hegel in hervorragender-[27]der Weise teilhaftig ist,³¹ zu fassen und somit als stabilisierendes Moment seines Glaubens einzubringen. Damit identifizierte er sich mit der zu jener Zeit unter den hegelianisch orientierten Theologen bereits eingehend praktizierten spekulativ-theologischen Betrachtungsweise, von welcher er direkt und nachhaltig vor allem durch das Wirken seines theologischen Hauptlehrers, Ph. Marheineke, beeinflußt wurde. Schon als Student hatte er „unter den Theologen den Unterweisungen Marheinekés am meisten Beifall“³² gezollt.

2. Apologetische Bestrebungen auf nicht-orthodoxer Grundlage

2.1. Ursprung und Intention spekulativer Theologie

„Die von den Schülern Hegels ausgebildete spekulative Theologie entstand auf der Grundlage des von Schelling angeregten Versuchs, die Denkmittel der spekulativen idealistischen Philosophie zur Begründung einer neuen theologisch-philosophischen Interpretation der Hauptwahrheiten des christlichen Glaubens zu verwenden.“³³ 1802 formulierte der junge Schelling in seinen Jenenser „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“, in der achten „Über die historische Konstruktion des Christentums“³⁴, das quasi erste Programm der spekulativen Theologie. Er stellte darin an die Geisteswissenschaften die methodologische Grundforderung nach einer systematisierenden „Totalität der Erkenntnis“.³⁵ Dabei wirkte er in theologischer Hinsicht vor allem auf die seinem Identitätssystem ursprünglich stark zugeneigten Theologen K. Daub, Ph. Marheineke als auch auf K. Rosenkranz, die sich jedoch erst auf der Basis der Hegelschen Begriffsdialektik in die Lage versetzt sahen, die mehr oder weniger allgemeine methodologische Orientierung Schellings³⁶ mit konkretem Inhalt zu erfüllen, d. h. „einerseits die systematische Rekonstruktion der Glaubenswahrheiten und andererseits [28] die von der absoluten Identitätslehre ausgehende Interpretation der geschichtlichen Zeugnisse des absoluten Geistes“³⁷ durchzuführen und somit in der Bibelexegese fruchtbar zu machen.

Diese neue, philosophische Herangehensweise an den dogmatischen und dogmengeschichtlichen Stoff erwuchs allerdings nicht allein aus dem Anspruch der Schellingschen und Hegelschen Philosophie nach totaler Welterkenntnis, sondern artikulierte ein ebenso offenkundiges Bedürfnis der zeitgenössischen Theologie, da die sie wesentlich repräsentierenden supranaturalistischen und rationalistischen Richtungen³⁸ in ihr stets deutlicher ihre Unzulänglichkeit offenbarten, die traditionelle christliche Lehre mit dem modernen kritischen Selbstbewußtsein zu versöhnen. In diesem Sinne machte K. Rosenkranz darauf aufmerksam, daß es dringend nötig sei, „die Theologie von der Gedankenlosigkeit und wissenschaftlichen Unmündigkeit (zu) befreien, nur mit dem Glauben und Denken Anderer historisch zu thun zu haben und, statt nach der sich selbst klaren Gewissheit der Wahrheit zu streben, sich mit Meinungen über dieselbe, mit philologischer, antiquarischer und kritischer Gelehrsamkeit zu begnügen.“³⁹ Ph. Marheineke wiederum sah sich gerade wegen der um sich greifenden, die christlichen Glaubenspositionen ernstlich gefährdenden rationalistischen Bibelkritik veranlaßt, jenes Anliegen als generelles Bedürfnis der neueren Theologie zu akzentuieren: „Wenn jetzt sich eine falsche Lehre in der Kirche erhebt, dann genügt es nicht mehr, sie nur mit den Waffen der Tradition zu bekämpfen, und ihr etwa eine heilige Geschichte oder was Andere gelehrt haben, oder ein heiliges Buch und was darin geschrieben steht, entgegenzuhalten, sondern es muß tiefer gegangen und eine neue, philosophische Entwicklung des Dogma versucht werden, worin die Wahrheit nicht nur, wie sie war oder von Anderen erkannt wurde, sondern wie sie an sich ist, zu Tage kommt.“⁴⁰

Richtungsweisend stellte Marheineke dabei als Erster die Aufgabe, die Hegelsche Dialektik, welche „die innere Bewegung der Sache“ und die Methode des „Nachgehens“ zugleich [29] ist⁴¹, konsequent zur Anwendung zu bringen, um dadurch zu einer philosophischen, über alle Zweifel erhabenen, begreifenden Betrachtung der christlichen Religion und ihrer historischen Entwicklung gelangen zu können. Nur auf dieser Grundlage hielt er eine allen kritischen Einwänden standhaltende Apologetik des Christentums für möglich. Und in dieser Frage wußte er sich völlig eins mit Hegel, welcher fest an dem Grundsatz hielt: „... indem wir sie (die Religion – d. V.) verstehen, rechtfertigen wir sie; wir neigen, wie sie ihren Grund hat, ihr Vernünftiges, eine Stelle in der Vernunft. Aber es gehört auch dazu, daß wir ihren Mangel einsehen ... Das Wichtigere ist aber, das Wahre zu erkennen, wie es mit der Vernunft zusammenhängt ...“⁴² Wenn Hegel weiter ausführte: „... wir sollen es keinesfalls richtig oder wahr finden, wie es in

seiner ganzen unmittelbaren Gestalt vorkommt – davon ist gar nicht die Rede –, aber wenigstens den Anfang, die Quelle als ein Menschliches erkennen aus dem es hervorgegangen ist. Das ist die Versöhnung mit diesem ganzen Gebiet, die Versöhnung, die sich im Begriff vollendet“⁴³, so berührte er hiermit zwei wesentliche Momente spekulativ-theologischer Intention, wobei er nicht nur vortrefflich die Argumentation ihrer jungen Verfechter zu stützen erlaubte, sondern sich selbst als einer ihrer authentischen Schöpfer und Wortführer unter Beweis stellte.⁴⁴ Zum einen gestattete eine solche Position die Möglichkeit, die dem kritischen Verstand sich naturgemäß stets neu auftuenden Blößen einer sich vollendet wählenden Religion mit philosophischer Gelassenheit anzuerkennen und somit die Kritik gar noch in Apologetik umzufunktionieren, d. h. sie in dialektischer Weise aufzuheben und positiv zu wenden, und zum anderen initiierte und beförderte sie eine zeitgemäße Theorie der Offenbarung Gottes, in welcher sowohl der christliche Gott als ewiger und allmächtiger Schöpfer, als vollendetes Prinzip des Lebens, der Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit, wie auch der postulierte ideale Mensch des bürgerlichen Zeitalters als selbstbewußtes, religiös, moralisch und politisch selbstgesetzgebendes, freies, welterkennendes und -beherrschendes Wesen in ihrem [30] unendlichen wechselseitigen Aufeinander Bezogen – und Bestimmtheit zur Anerkennung kommen sollten.⁴⁵

Gerade in diesem zweiten Moment präsentierte sich die tiefe humanistische Ausrichtung der spekulativen Theologie, deren Bestreben es war, Hegel folgend, die Einheit von Gott und Mensch als permanenten und zur Vollkommenheit strebenden historischen Prozeß zu verständigen und systematisch geschlossenen Darstellung zu bringen, in der es also nicht nur um die Menschwerdung Gottes, hegelianisch gesprochen „die Evolution der Idee Gottes“⁴⁶ ging, sondern im selben Maße und gleichzeitig „um die Beziehung des Menschen zu Gott, um die Erhebung des Menschen als Endlichem zu Gott als Unendlichem,“⁴⁷ um den dialektisch, somit auch widersprüchlich sich vollziehenden Prozeß also vom göttlichen An-sich-Sein oder An-sich-Sein Gottes über das beschränkte und unbefriedigende endliche Für-sich-Sein des Menschen zur vollendeten Harmonie und Einheit, zur wahren Versöhnung von Gott und Mensch im An-und-für-sich-Sein des absoluten, göttlichen Menschen oder des absoluten, weil unendlich menschlich gewordenen Gottes.

In der konsequenten und einheitlichen Realisierung dieser wesentlichen Momente spekulativer Theologie sahen deren Verfechter vor allem ihre durchschlagende theoretische Überlegenheit – entsprach sie doch zugleich der dem modernen Zeitgeist verpflichteten Forderung des aufstrebenden Bürgertums nach Inthronisierung des freien, souveränen, universell schöpferischen Menschen, als dessen Interessenvertreter, Bildner und Führer sich jenes Bürgertums damals freilich noch glaubwürdig offerieren konnte.

So war es also erklärtes und auch in Angriff genommenes, von Hegel bereits bewußt gemachtes Ziel spekulativer Theologie, „die Notwendigkeit der Religion an und für sich zu entwickeln und zu begreifen, daß der Geist ... zu dieser absoluten Weise fortgehen muß“, als auch „das individuelle Subjekt zu dieser Höhe zu erheben.“⁴⁸

Zugleich vermittelte sie dabei die Hegelsche Erkenntnis, daß diese Einheit zu denkenden und realisierenden Prozesse [31] stets widerspruchsvoll⁴⁹ sich vollziehend und dabei eine „Unangemessenheit des Subjekts zum Allgemeinen ..., die nicht ausgeglichen ist“⁵⁰, welche aber stufenweise und tendenziell mehr und mehr verebbt, deutlich und begreiflich werden lassen. Aus direkt theologischer Sicht war damit also „die innere Identität des göttlichen Geistes mit seinen Manifestationen in ‚Schrift, Kirche und Vernunft‘, kurz, mit seiner Geschichte grundsätzlich anerkannt.“⁵¹ Und dank der der Hegelschen Spekulation entnommenen Denkmethode konnte die Theologie nun auch „ihres im kirchlichen Dogma und in der heiligen Schrift positiv formulierten Gegenstand einerseits von innen heraus in seinem dialektischen Werden zur systematischen Totalität begreifen, andererseits ihn von außen her als Moment des philosophischen

Religionsbegriffs in seiner geschichtlichen Entäußerung dialektisch rekonstruieren.“⁵² Allgemein, in der Zusammenschau der zur Darstellung gebrachten Grundzüge spekulativer Theologie, offenbart sich diese somit auffällig als jenseits einer nur gläubigen, kirchlich abgesegneten oder nur kritischen Betrachtungsweise.⁵³ Ph. Marheineke lieferte diesbezüglich eine passende Selbstcharakteristik: „Indem sie nicht in dem Buchstaben, sondern in dem Geiste der Bibel, nicht in der Autorität der Kirche, sondern in dem Geiste derselben ihren Standpunkt nimmt, und diese Reflexion keine äußerliche, und so nur Wiederholung des Glaubensinhaltes ist, hat sie an dem göttlichen Geiste, aus welchem Bibel und Kirche selber, und welcher der Geist beider ist, ihr Prinzip, nimmt in ihm ihren Anfang und vollendet sich darin, ist somit nicht nur in ihrem Resultat mit der Offenbarung identisch, sondern wesentlich selber Analysis des in ihr uns auf jenen beiden Wegen überlieferten.“⁵⁴

Wider den selbstgewissen Prophezeiungen ihrer Schöpfer fand jedoch der große Triumphzug der spekulativen Theologie mit ihrer eigenartigen Synthese von Apologetik und Kritik, Dogmatik und Dialektik, Gottesglauben und Humanismus nicht statt. Trotz eifriger Bemühungen um Popularität und ungeachtet der Sicherheit und Genauigkeit, mit welcher ihre Verfechter die Schwachpunkte zeitgenössischer Theologie zu sezieren ver-[32]standen, blieb ihr, selbst in ihren besten Zeiten⁵⁵, die allgemeine Anerkennung der Fachwelt versagt. Vielmehr gelangte sie gerade in der konsequenten Durchführung ihres Prinzips, in der konkreten hermeneutischen Umsetzung an die Grenzen ihrer Praktikierbarkeit. Immer deutlicher dokumentierte sich ihr immanenter Widerspruch, welcher gerade da seine Quelle hatte, wo einst der Grund ihrer Überlegenheit gesehen wurde, in der idealistischen Spekulation. So ereilte sie zu einem gut Teil dasselbe Schicksal wie die Hegelsche Philosophie – hat sie doch deren Widerspruch zwischen idealistischem Systemdenken und dialektischer Betrachtungsweise sowie die verkehrte Sicht von Idee und Wirklichkeit überhaupt unerkant in sich aufgenommen.

Auf ihre „Blamage“ wird bezüglich B. Bauers eigener wissenschaftlicher Entwicklung weiter unten noch zurückzukommen sein.

2.2. Bewußte Abkehr vom traditionellen Kirchenglauben

Mit seinen spekulativ-theologischen „Lehrmeistern“ teilte B. Bauer die Aufrichtigkeit des Bestrebens, den christlichen Glauben auf dauerhafte Weise zu befestigen; ebenso die unerschütterliche Überzeugung, daß dies nur durch die konsequente Anwendung von Hegels Begriffsdialektik realisierbar sei. So versicherte er voller Optimismus bezüglich der endgültigen Durchsetzung der christlichen Glaubenswahrheiten und ganz in Hegelscher Diktion: „Dessen ist aber gewiß, daß mit der *absoluten Berechtigung des Selbstbewußtseyns* sich das Positive endlich bis ins Detail seiner Accidenzen vermitteln lasse und daß dieses als das ewig Neue den neuen Himmel des modernen Bewußtseyns nothwendig durchdringen werde.“⁵⁶

Dennoch aber hob sich diese eindeutig apologetisch orientierte spekulativ-theologische Position merklich von der eines bedingungslosen, orthodoxen Kirchenglaubens ab.⁵⁷ [33] Als permanent wirkender Hauptgrund dafür muß die festgefügte Allianz mit der Hegelschen Philosophie, speziell ihrer dialektischen Methode, angeführt werden. Im Falle von B. Bauers theologischen Vorbildern, K. Rosenkranz und Ph. Marheineke, kam dies bereits zur Illustration. B. Bauer betreffend kann sogar gesagt werden, daß er zu Anfang seiner Theologen-Laufbahn eine für den christlichen Glauben gefährlich unorthodoxe, zwischen Vernunft und Glauben schwankende Position an den Tag legte – trotz der bereits hergestellten, durch Ph. Marheineke vermittelten direkten und persönlichen Beziehung zur spekulativen Theologie. Dies dokumentiert die eingangs zitierte Stelle in seinem Lebenslauf, wo er in fast ketzerischer Weise seine Anerkennung des christlichen Glaubens von dessen Vereinbarkeit mit der Hegelschen Philosophie abhängig machte.⁵⁸ Nach seiner obigen Aussage nämlich hätte die eventuelle Einsicht, daß He-

gels Vorbehalte gegenüber der Religion des Alten Testaments – deren Verheißungen laut offizieller Lehre im neuen Testament ja erfüllt sein sollen – von diesem nicht bloß zufällig, sondern bewußt in Anschlag gebracht wurden, ihn zu jener Zeit vor seiner Habilitation bereits vom „rechten“ Glauben abbringen und ihn ausschließlich für die Philosophie einnehmen können. Das diese Möglichkeit durchaus bestand, wird erhellt aus seinem Eingeständnis, damals die Alternative zwischen Glauben und Intellekt bereits ins Auge gefaßt zu haben. Auch spricht die oben schon besprochene schnelle „Einsichts“wende in der Beurteilung der alttestamentlichen Religion dafür, daß B. Bauers ursprüngliche „Einsicht“ wohl mehr einem rudimentären „gläubigen Pflichtbewußtsein“ entsprang, statt einer „bebensicheren“ Gewißheit.⁵⁹

Konkreter aber wurde die Differenz gegenüber der orthodoxen Religionsauffassung, als B. Bauer – den Ergebnissen der rationalistischen Bibelkritik gemäß – es ablehnte, den Text der „Heiligen Schrift“ vorbehaltlos als göttliche Wahrheit hinzunehmen. „Unsere Vorfahren waren glücklich, als sie harmlos und unangefochten kraft des Rechts der Ueberlieferung sich im Besitz der biblischen Bücher sicher glaubten und das schwache Gefäß für sie so durchsichtig war, daß sie in ihm nur das göttliche Wort sahen, das [34] durch dasselbe hindurch schien. Glücklich waren sie, aber wer möchte dieses Glück zurückwünschen ... Es kann Niemand, weil er es nicht darf. Man kann die Kritik betrachten, wie man will, zurückziehen von ihr kann sich jetzt Niemand ...“⁶⁰ Vielmehr gebiete es der Geist, „in dessen Wesen der nothwendige Kampf um Anerkennung, jene *Achtung vor dem Widerspruch*, jene *Liebe zum Widerpart* beruht, weil der Geist in den Gegensätzen und Widersprüchen herumarbeitet, um Einheit, Versöhnung und freie Anerkennung zu bewerkstelligen“⁶¹, sich in konstruktiver Weise der Kritik anzunehmen.

Jene orthodoxe Einstellung, welche „den gesamten Bestand der biblischen Texte, uneingeschränkt als echt und historisch genau anzuerkennen bereit ist,“⁶² welche jedes Wort, jeden Buchstaben der „Hl. Schrift“ als Zeichen und Offenbarung Gottes versteht, hat B. Bauer entschieden bekämpft. „Es ist wirklich nicht der Buchstabe der Schrift, worauf sich die Ruhe und Besonnenheit des Christen gründen, sondern das Bewußtsein, daß die Idee ihre Wirklichkeit in sich selbst trage und von dieser nie verlassen werden könne.“⁶³ Allein die Idee sei es, aus welcher Geschichte und Wahrheit des Christentums wahrhaft, d. h. dialektisch begriffen werden könnten. Insofern „praktizierte B. Bauer“, wie J. Mehlhausen feststellt, „die berühmte Maxime Hegels: ‚Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt ... es fragt sich allein, was die Idee an und für sich ist.‘“⁶⁴ Ihm galt es als eine unumstößliche Tatsache, „daß sich der christliche Glaube im 19. Jahrhundert nicht mehr in naiver Unbefangenheit auf die biblischen Quellen stützen dürfe.“⁶⁵ Den spätestens seit der Aufklärung manifest und bewußt gewordenen Bruch zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Dogma und Geschichte überzeugend zu überbrücken – darin sah B. Bauer die Hauptaufgabe der modernen Theologie – konnte nach seiner Ansicht weder auf der Grundlage eines blindgläubigen orthodoxen Offenbarungsverständnisses noch auf einer oberflächlich harmonisierenden Exegese der oft unübersichtlichen Widersprüche und Widersinnigkeiten der biblischen Berichte realisiert werden.

[35] Für B. Bauer war es essentielle „Pflicht des Exegeten, das Wesen eines religiösen Standpunktes zu erforschen, der zu gleicher Zeit sich seiner endlichen Form bewußt wird und sich doch mit der künftigen Vollendung des religiösen Bewußtseins Eins weiß, daß eben diese Vollendung nur aus ihm hervorgehen kann, daß seine eigene Entwicklung durch Gott den Hervorgang der absolut wahren Religion zum Resultat hat.“⁶⁶

Als wissenschaftliche Exegese kam daher für ihn einzig und allein die spekulative in Betracht, welche die rationalistische Kritik – die ihrerseits den Bruch des modernen Bewußtseins und des biblischen mit dem unbestreitbaren Recht des kritischen Selbstbewußtseins an den Tag gebracht habe –, in sich aufgenommen und dialektisch überwunden habe. Ihr überlegenes Prinzip sei es, „weder im Voraus die kritische Bewegung verstocken und gewaltsam allen inneren

Zusammenhang mit ihr abbrechen zu wollen, noch die an sich berechtigten Einwürfe der Kritik schon in dem Stadium abzuschließen, wo sie der Sache (des Christentums – d. V.) entgegenzutreten scheinen.“⁶⁷ Denn „auf beiden Seiten d(ies)es Gegensatzes“ geschehe „ein und derselbe Fehler. Jene der Kritik feindliche Seite traut dem kritischen Selbstbewußtseyn nicht zu, daß seine weitere Entwicklung wieder zur Anerkennung des Inhalts umlenken müsse und diesen nur aufzuklären diene ...“⁶⁸ Gerade diese Schwäche entbehre aber die spekulativ-theologische Betrachtung, welche die ewigen Wahrheiten der offenbaren Religion aus ihrem Begriff ableite. Dadurch wiederum vermeide sie die Unzulänglichkeiten einer äußeren Begründung der christlichen Offenbarung im bloßen Geschichtsbericht als auch die der orthodoxen Ansicht, „die alle biblischen Vorstellungen auf ein unerklärbares direktes Einwirken des transzendenten Gottes zurückführte und von diesem Maßstab aus die Geschichtlichkeit der biblischen Urkunden nivellierte.“⁶⁹ Nur die in der Spekulation⁷⁰ zu erreichende Erkenntnis der im Verlauf der Offenbarung auf unendliche Weise sich realisierenden Dialektik von Offenbarungsobjekt und -subjekt – die Dialektik zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem ihn dadurch erkennenden Menschen, welcher sich [36] in seinem Selbstbewußtsein mit diesem eins weiß – ermögliche es, die Religionsgeschichte in ihrer Wirklichkeit und somit Wahrheit zu begreifen. In dieser Argumentation benutzte B. Bauer das Hegelsche Postulat, daß Idee und Wirklichkeit „Substanz und Subjekt dialektisch identisch seien, offensichtlich nicht nur als Ausgangspunkt für die Konstruktion der philosophischen und theologischen Begriffe, sondern er projiziert(e) ihn zugleich rückwärts in die Geschichte.“⁷¹ Vollends überzeugt von der Unübertrefflichkeit einer solchen prinzipiellen Herangehensweise an religionsgeschichtliche und theologische Fragestellungen konstatierte er: „Nur auf philosophischem Gebiet war die Kritik der evangelischen Geschichte, wie sie jetzt vorliegt und über die frühere gefährliche Unvollkommenheit sich erheben mußte, möglich. Die Voraussetzungslosigkeit, welche allen bisherigen Gestalten der Kritik fehlte ..., konnte allein von der spekulativen Gewißheit, daß die ewigen Wahrheiten der offenbaren Religion unerschütterlich bestehen, mitgeteilt werden. Durch diese Gewißheit war allein der universelle Überblick, überhaupt das allgemeine Bewußtsein über die Sache gegeben. Die Idee in ihrer absoluten Form konnte so erst mit ihrer geschichtlichen Form sich auseinandersetzen, wenn diese ungeteilt und ohne den Vorbehalt einer theilweisen Voraussetzung der Kritik und der Macht des Selbstbewußtseins ausgesetzt wird. Dieser Prozeß mußte aber nicht erst eintreten, weil er schon vorhanden war und durch das moderne Bewußtsein als eine übermächtige Gewalt sich hindurchzieht. Er ist schlechterdings nicht aufzuheben und nur in seiner wissenschaftlichen Vollendung kann er sein Ziel und seine Beruhigung erreichen.“⁷²

2.3. Das „Leben Jesu“

Diese unverkennbar eigenständige und sich klar von einer orthodoxen Auffassung abhebende Position demonstrierte B. Bauer durchgängig in seiner Besprechung der von D. F. Strauß [37] verfaßten kritischen Geschichte des Leben Jesu.⁷³

Strauß' Buch, das „unverhofft mit seinen ebenso mutigen wie bestürzenden Konsequenzen hervortrat ... konnte wegen seiner Wirkung auf die damalige Geisteswelt mit Recht zu dem Wortspiel anregen, daß Strauß in eben dem Maße, wie der gleichzeitige und gleichnamige Komponist die Tänzer in den Takt, die Theologen aus dem Text gebracht habe.“⁷⁴ Zu der darin aufgeworfenen, letzten Endes aber doch nicht eindeutig und zufriedenstellend beantworteten Frage, „inwieweit der ideelle Inhalt der christlichen Religion in den Evangelien einen angemessenen oder gar authentischen Ausdruck erhalte“⁷⁵, sah sich D. F. Strauß aufgrund seiner intensiven Hegelstudien veranlaßt. Entsprechend Hegels Identitätslehre eröffnete sich für Strauß die „ächt wissenschaftliche“ Aufgabe, „daß in der Theologie nicht bei der Empfindung und Vorstellung stehen zu bleiben, sondern zum Begriffe fortzuschreiten sei, welcher aber nicht bloß als äußere Religion, sondern als innere Selbstbewegung der Sache sich verhalte.“⁷⁶

Diese „innere Selbstbewegung der Sache“ dürfe nicht „schlechthin unabhängig von der Erscheinung d. h. von dem geschichtlich vorliegenden Christentum“⁷⁷ gesehen werden. Vielmehr müsse sich jene Erscheinung in der Exegese und in der historischen Betrachtung auf spekulative Weise zur Gewißheit des Glaubens verdichten. Zum einen also habe die Spekulation am biblischen Text und dessen rational-kritischer Analyse ihre empirische Voraussetzung, zum andern aber folge die rationalistische Kritik keinem Selbstzweck, sondern sei Werkzeug, um die absoluten Glaubenswahrheiten des Christentums schließlich spekulativ rekonstruieren zu können. „Das geschriebene Bibelwort“, resümiert Strauß, darf die „Nägelmahle und Lanzentische der Kritik nicht scheuen ..., damit es, als Buchstabe sterbend, als Geist wiederum auferstehe.“⁷⁸ – So der für den Glauben durchaus hoffnungsvolle Ausgangspunkt des Strauß'schen Unternehmens.

„Als dann die Spekulation ungewollt unter der Hand unglaubwürdig und brüchig wurde, ließ er sie fallen und hielt [38] nur noch an der zum Selbstzweck gewordenen rationalistischen Kritik fest, ohne je wieder eine systematische Formel zu finden, die ihm geholfen hätte, die kritisch erarbeiteten exegetischen Erkenntnisse mit einem begreifenden Gesamtverständnis der christlichen Religion und Theologie zu vereinen.“⁷⁹ Nämlich gelangte Strauß, die in den Evangelien dargestellte Lebensgeschichte des christlichen Messias an Hegels Prinzip der Vernunft in der Weltgeschichte messend, aufgrund der von ihm selbst nachgewiesenen zahlreichen Widersprüche und geschichtlichen Unmöglichkeiten der „heiligen Geschichte“ zu dem Schluß, daß diese ihrer Form nach keinesfalls Produkt göttlicher Offenbarung – bis dahin unangefochtenes Dogma der christlichen Kirche – sein könne.⁸⁰ Einerseits widerspricht das in den einzelnen Berichten Jesu zugesprochenes Selbstbewußtsein nach Strauß' Auffassung dem, das es als Selbstbewußtsein Gottes, d. h. des absoluten Geistes sein müßte – wobei Strauß überhaupt dafür plädiert, „daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche“⁸¹, angenommen wird. Denn in „einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen.“⁸² Andererseits stellten die in den einzelnen Erzählungen gegebenen Rahmenhandlungen der Wirksamkeit Jesu als auch seine Taten selbst die Logik des Geschichtsprozesses in temporaler und lokaler Hinsicht vielfach auf den Kopf, so daß, da hierzu keine vernünftige und natürliche Erklärung gegeben werden kann, diesen biblischen Episoden und Geschichten ihres wunderbaren und mythischen Charakters wegen die historische Faktizität abgesprochen werden muß. Deshalb erklärt Strauß die Evangelien als eine Sammlung bewußtlos-traditionell gebildeter Mythen.

Um aber das zu Anfang in Aussicht gestellte spekulative und theologisch positive Endergebnis dieses kritischen Läuterungsprozesses doch noch vorlegen zu können, bediente er sich eines „Arguments“ – ein Salto mortale rückwärts in das [39] Reich des Glaubens –, welcher weder die kirchliche Orthodoxie noch die von Hegels Identitätslehre überzeugten Hegelianer zu befriedigen versuchte. Die Dialektik von Inhalt und Form stillschweigend ignorierend, ließ er – trotz seiner den Nimbus der „Heiligen Schrift“ empfindlich getroffen habenden Ethik – den idealen Inhalt, d. h. substantiellen Gehalt des Christentums, als absolut und unangreifbar bestehen. „Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiß der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag.“⁸³

Diese versöhnliche und dem Verstand kaum einsichtige Wendung konnte jedoch die zerstörerische Tendenz der Strauß'schen Kritik keineswegs vergessen machen, geschweige denn paralisieren. Vielmehr stürzte Strauß' Buch die christliche Theologie und Religion in eine Krise,

deren Erschütterungen noch in den theologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts nachschwingen sollten. Und das ist auch nicht verwunderlich. Denn Hegels dialektische Betrachtung von Idee und Wirklichkeit, Inhalt und Form konsequent auf die Frage nach der Authentizität der Evangelien angewandt, involviert bei einer negativen Antwort zugleich die Infragestellung der Existenz Gottes. Wenn nämlich die Bibel als das kirchlich autorisierte Zeugnis der Offenbarung und somit Existenz Gottes von ihrer förmlichen Seite her angezweifelt werden mußte, so war der Zweifel an ihrem göttlichen Inhalt, folglich an dem sich offenbarenden christlichen Gott selbst, die zwingende Konsequenz einer dialektischen Denkweise.⁸⁴

Doch brachten die Ergebnisse der Strauß'schen Evangelienkritik, die in der apologetisch intendierten Berufung auf Hegels Religionsphilosophie ihren Ursprung hatten, zugleich das gigantische Ideengebäude der Hegelschen Philosophie zum Einsturz. Denn Strauß hatte mit seiner Kritik solche tragenden Säulen wie die Einheit von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie und letztlich das Fundament selbst, [40] die Identität von Idee und Wirklichkeit, brüchig gemacht. Wenn aber im Ergebnis der Strauß'schen Kritik die Wirklichkeit und Wahrheit des Christentums außerhalb der „Heiligen Schrift“ gesucht werden mußte, der sich auf die Bibel berufende Kirchenglauben einer Prüfung durch die Vernunft nicht standhielt, so blieb die von Hegel postulierte Idee der Religion in ihrer angeblich vollendetsten Stufe, die Hegel ja in jenem Kirchenchristentum repräsentiert sah, letzten Endes ohne wirkliche Geschichte, d. h. ohne historische Wirklichkeit. Zwar war damit die fast 2000jährige Geschichte des Christentums natürlich nicht in Frage gestellt – aber sein göttlicher Ursprung und absoluter Inhalt. Die Idee des Christentums wurde somit zu einer leeren Abstraktion. Mehr und mehr drängte sich der Schluß auf, daß das Christentum als rein „irdische Angelegenheit“ betrachtet werden muß. Die Folge aber davon war, daß nun auch Hegels absolute Voraussetzung, die absolute Idee, welche nach dessen Darstellung in der Idee der Religion eine ihrer notwendigen Entwicklungsphasen durchläuft, von den Flammen der Kritik erfaßt wurde. Diese krisenhafte Situation, in welche Strauß Theologie und Philosophie gleichermaßen gebracht hatte und deren Tragweite von den Schülern Hegels gesehen oder wenigstens erahnt wurde, mußte notwendig die in Hegels System „harmonisch“ beieinanderliegenden, sich widersprechenden Seiten grell hervorbrechen und deren Repräsentanten unmißverständlich auf den Plan treten lassen.⁸⁵ Denn nicht nur, daß Hegels Prämissen und damit sein philosophisches System, in welchem die gesamte Weltgeschichte als Selbstentwicklung der absoluten Idee zur Darstellung kam, in Zweifel zu ziehen waren: dem von nun an mit besonderer Aufmerksamkeit auf Hegels Philosophie gerichteten kritischen Verstand zeigten sich schließlich auch immer deutlicher die Widersprüche und begrifflichen Ungenauigkeiten in Hegels spezielleren Entwicklungen, welche letzten Endes dem Widerspruch zwischen Hegels dialektischer Methode und seiner spekulativ-idealistischen Systemkonstruktion geschuldet waren. Die unterschiedlichsten Positionen zu beispielsweise [41] solch gewichtigen Fragen wie die nach dem Verhältnis von absolutem und endlichem Geist, Substanz und Selbstbewußtsein, Gott und Mensch, welche aus Hegels Darstellungen abgeleitet werden konnten, lieferten schließlich den entscheidenden Zündstoff für die Spaltung der Hegelschen Schule, welche nicht nur in philosophischer und theologischer, sondern auch in praktisch-politischer Hinsicht folgenreich werden sollte. Nämlich in der Behandlung gerade dieser Fragen, deren praktische Relevanz in besonderem Maße gegeben ist, findet sich bei Hegel eine Verschwommenheit und Widersprüchlichkeit, die förmlich nach Aufhebung drängt. Offenbart sich doch hier sehr wesentlich, wie B. Bauer später einmal treffend bemerkte, der „Widerspruch, daß das Absolute das Beste und Höchste, das Ganze, die Wahrheit für den Menschen, das Wesen, die Substanz, das Ende der Menschheit ist, daß aber wiederum der Mensch die Substanz, das Selbstbewußtsein ist, welches das Resultat seiner eigenen Tätigkeit, sein eigenes schöpferisches Produkt ist und sein Bestehen seiner That, seinem geschichtlichen Ringen verdankt, darum aber auch das Absolute nothwendig zu einem beschränkten macht – (und)

dieser Widerspruch, in dem sich das Hegelsche System hin und her bewegt, aus dem es aber nicht herauskommen konnte, mußte gelöst und vernichtet werden.“⁸⁶

Es zeigt sich also deutlich: Hegels Lehre „ließ ... reichlichen Raum für die Unterbringung der verschiedensten praktischen Parteianschauungen, und praktisch waren im damaligen theoretischen Deutschland vor allem zwei Dinge: die Religion und die Politik. Wer das Hauptgewicht auf das System Hegels legte, konnte auf beiden Gebieten ziemlich konservativ sein: wer in der dialektischen Methode die Hauptsache sah, konnte religiös wie politisch zur äußersten Opposition gehören ... Der linke Flügel, die sogenannten Junghegelianer, gaben im Kampf mit pietistischen Orthodoxen und feudalen Reaktionären ein Stück nach dem anderen auf von jener philosophisch-vornehmen Zurückhaltung gegenüber den brennenden Tagesfragen, die ihrer Lehre bisher staatliche Duldung und sogar Protektion gesichert hatte ...“⁸⁷ [42] Die Spaltung der Hegelschen Schule war somit unwiderruflich eingeleitet. Hegels Philosophie wurde öffentliches Streitobjekt verschiedenster Parteien und lieferte nunmehr den Nährboden für eine radikale literarisch-politische Opposition.⁸⁸

Unmittelbar im Zusammenhang mit diesen historisch bedeutsamen Ereignissen stehend – wie sogar noch in ihrer Brisanz anreichernd, ungewollt – erschien 1835/36 in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“⁸⁹ B. Bauers Rezension des Strauß'schen „Leben Jesu“. B. Bauers persönliches Interesse als auch der offizielle Auftrag der Herausgeber der „Jahrbücher“, zu denen solche namhaften Hegelianer wie Gabler, Hotho, Marheineke, Michelet, Göschel und Hinrichs gehörten, war es, dem drohenden Zerfall der Hegelschen Schule mit einer auf der spekulativen Methode gegründeten Position des Ausgleichs entgegenzuwirken. Doch verdient es schon besondere Hervorhebung, daß B. Bauer es war, der jüngste und bis dahin unbekannteste der Schüler Hegels, welcher die erste offizielle Stellungnahme zu Strauß' eklatantem Buch verfaßte. Hat sie ihm doch u. a. den üblen Ruf eines orthodoxen Restaurationstheologen eingebracht; der freilich genauso ungerechtfertigt sich ausbreitete, wie er später, als B. Bauer längst seine spekulativ-apologetische Position überwunden hatte, in dessen Charakteristik noch mitgeschleppt wurde. Aber schon das kann zu B. Bauers „Ehrenrettung“ angeführt werden: Im Unterschied zu den höchst empörten und „giftigen“ Reaktionen, die aus dem Lager des kirchlich autorisierten Glaubens zu vernehmen waren, begrüßte er nachdrücklich die Straußsche Kritik – trotz der durch sie ausgelösten heftigen Erschütterungen und der sie begleitenden zerstörerischen Tendenz: „Es kann nur eine wohlthätige Erscheinung genannt werden, daß eine so gründliche Kritik, wie die von Herrn Strauß geführte, den Kampf unter das Panier der Idee concentrirt, sie ist als der letzte Schrei an diejenigen zu betrachten, die der Bewegung der Idee widerstreben ...“⁹⁰ Worum es B. Bauer in seiner eingangs allgemein positiven [43] Würdigung ging, war vor allem, Strauß' methodischen Ansatz – die Zugrundelegung von Hegels Identitätslehre bei der Untersuchung der für die Glaubhaftigkeit der christlichen Lehre so fundamental wichtigen Problematik der Lebensgeschichte Jesu – als einzig tragfähig und der modernen Bewußtseinsentwicklung gemäß herauszustreichen. Denn hierin sah er die eigentliche Grundlage für Strauß' aussichtsreiches Bemühen, dem Begriff der offenbaren Religion näher zu kommen. Darauf Bezug nehmend, führte er in seinem Lebenslauf aus: „Während ich mit diesen Studien (Studien zur offenbaren Religion und deren Begriff – d. V.) beschäftigt war, trat der Kritiker Strauß auf, und die Sache ist durch die Philosophie, welche die Natur der Religion und Offenbarung zu erkennen sich bemühte, so weit befördert worden, daß jeder, der nicht träge an den Worten hängen bleiben will, bekennen muß, daß er das Prinzip von Hegel gelernt hat ...“⁹¹ Allein in diesen Äußerungen B. Bauers läßt sich nicht nur eine klare Absage an den orthodoxen Kirchenglauben erkennen, sondern zugleich eine entscheidende Parteinahme für Hegels Philosophie, verbunden mit einem kräftigen Seitenhieb gegen die Philosophiefeindlichkeit der meisten theologischen Richtungen seiner Zeit. Doch nicht nur das. Der Kampf um die siegreiche und allgemeine Durchsetzung der Hegelschen Philosophie, dessen Kern und Prinzip, die Dialektik, er vor allem schätzte, scheint ihm hiernach von größerem

Interesse gewesen zu sein, als die Sache der Religion und des Glaubens – ging es ihm doch darum, „den Kampf unter das Panier der Idee“ zu konzentrieren.

Wie aber konnte es in Anbetracht einer solch eindeutigen und prinzipiellen Würdigung von Strauß und Hegel dazu kommen, daß sich B. Bauer mit seiner Rezension „ein und für allemal die erbitterte Feindschaft von D. F. Strauß“⁹² und nicht zuletzt deshalb auch jenen üblen Ruf zuzog? Oberflächlich gesehen könnte man zu der Annahme gelangen, daß B. Bauers Lobeshymnen auf Strauß' Leistung nur einer Art Verlegenheit Ausdruck gegeben haben ob der vorerst überwältigenden und ohne weiteres nicht zu entkräftenden Ergebnissen seiner [44] Evangelienkritik, und daß beide, Strauß und Bauer, ein dem Wesen nach stark unterschiedenes Grundanliegen verfolgten, was mit der Erklärung B. Bauers: „Hat der Buchstabe der Bibel durch die Kritik im Bereich der Philosophie den Tod erlitten, so wird er auch hier auferstehen, der Leidenswoche des Buchstabens wird hier ein Ostern folgen, zu dem er leiblich wieder aufsteht“⁹³, ausdrücklich dokumentiert sei. Diese Formulierung, könnte weiterhin behauptet werden, zeige deutlich genug, daß es Bauer letztlich um eine Wiederbelebung des orthodoxen Kirchenglaubens zu tun war, von der man sich als ein dem modernen Zeitgeist verpflichteter Mensch um so entschiedener distanzieren müsse, da sie zu ihrem Zweck die Philosophie in erniedrigender Weise mißbrauche.⁹⁴ Freilich hat B. Bauer zu diesen Mutmaßungen durchaus auch Anlaß gegeben – seine spekulativ-philosophischen Rechtfertigung der in der Bibel berichteten Jungfrauengeburt der Maria⁹⁵, welche die oben zitierte These erfolgreich praktizieren sollte, brachte ihm deshalb auch nicht unmotiviert jene argen Vorwürfe als auch manche Lästerung seiner junghegelianischen Zeitgenossen ein. Dennoch, diese Argumentation geht an einer ausgewogenen und objektiven Einschätzung der Bauerschen Position vorbei, weil sie den spezifischen Charakter seines spekulativ-theologischen Denkens nicht reflektiert.⁹⁶ Sie würde u. a. auch nicht plausibel machen können, wie jene zu B. Bauers Nachteil interpretierbaren Aussagen mit seinen wiederum ebenso klar der Vernunft und geistigen Aufklärung gewidmeten (bereits zahlreich angeführten) Passagen zusammenstimmen. Überhaupt läßt sich B. Bauers frühe Position weder eindeutig positiv noch eindeutig negativ charakterisieren. Und hierin haben auch seine zeitgenössischen Kritiker gefehlt, welche B. Bauer – zudem auch noch in einem Atemzug – einen orthodoxen Restaurationstheologen und extremen Rechtshegelianer nannten, ebenso die neuzeitlichen Bauer-Interpreten, denen es offenbar nicht der Mühe wert ist, sich mit dessen spekulativ-theologischen Entwicklungen näher zu befassen, so daß ihnen ein Rückgriff auf das inzwischen verfestigte negative Urteil seiner zeitge-[45]nössischen Kritiker legitim zu sein scheint, obwohl ein mancher von ihnen es nicht scheute, B. Bauer selbst dann noch vorwurfsvoll an seine frühere Phase zu erinnern, als er bereits dezidiert Atheist und politischer Oppositioneller geworden war. Deren offenkundige Gesinnung dadurch in Mißkredit zu bringen oder überhaupt auf leichte Art und Weise mit ihm fertig zu werden, muß man leider auch manchen seiner neuzeitlichen Rezensenten unterstellen – Barnikol darf man hierbei sogar „Pionierarbeit“ vorwerfen.

Nur die Berücksichtigung des Januscharakters der spekulativen Theologie – welche dem Grundsatz verpflichtet war, Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie, Dogmatik und Dialektik zu einer festen, vollendeten Einheit zu fügen, welche jedoch in ihrem Bemühen, zwei eigentlich miteinander konkurrierende, gegeneinander eifernde, sich widersprechende Seiten auszusöhnen nur dazu in der Lage war, den vollendeten Widerspruch zu schaffen –, erlaubte es erst, B. Bauers „zweilichtige“ Position gegenüber Strauß begreiflich zu machen und schließlich ihre Schattenseite zu relativieren. B. Bauer als Vollender der spekulativen Theologie, der ihren Widerspruch zur höchsten Spitze getrieben hatte, ihn persönlich bis zur letzten Konsequenz – zu seiner Negation im entschiedenen Atheismus – durchschritt, war dort, wo er Strauß kritisierte, diesem gegenüber vielfach sogar im Recht. Grund dafür ist, daß er die spekulativ-theologische Methode konsequent praktizierte, folglich auch ihre eine Seite, Hegels dialektische Methode, voll in die exegetischen Untersuchungen einzubringen versuchte, bis zu dem

Punkt schließlich, wo er aufgrund forciert kritischer Analyse alt- und neutestamentlichen Stoffes die Einsicht gewann, daß die in der Bibel verkündeten „Glaubenswahrheiten“ selbst dann nicht akzeptiert werden können, wenn deren „angebliche“ Vernunftswidrigkeiten mit der dialektischen Kategorie des Widerspruchs⁹⁷ zu erklären versucht werden. Strauß, welcher nach seinem kolossalen kritischen Feldzug die nachgewiesenen zahllosen Widersprüche der Evangelien mit seinem spekulativen [46] Ausgangspunkt nicht zu vereinen wußte und zu einer mystifizierenden, die Antwort schuldig bleibenden Erklärung fand, indem er in den Evangelien einen absolut widerspruchslosen, substantiellen, göttlichen Kern annahm, der aber nur schwerlich von den Überwucherungen einer über ...zig Generationen hin überlieferten mündlichen Tradition zu trennen sei, war im Prinzip nicht weniger apologetisch als B. Bauer. Wenn B. Bauer einerseits die Dialektik vergewaltigte, um die Widersprüchlichkeit des angeblich in der Bibel durch Jesu verkündeten Wort Gottes als stärksten Beweis seiner Wahrheit zu verklären, so hat Strauß andererseits das freilich in der Bibel schwerlich aufzufindende authentische Wort Gottes als widerspruchslose, „reine“ Wahrheit darzustellen und zu verklären versucht. Allerdings liegt hierin auch der wesentliche Grund dafür, weshalb B. Bauer zu einer völligen Korrektur seiner ursprünglichen Auffassungen gelangen konnte, Strauß hingegen sein kritisch-apologetisches „Halbfabrikat“, die Mythentheorie und Traditionshypothese⁹⁸, weiter strapazierte, ohne je das Bewußtsein über deren Verschwommenheit und prinzipielle theoretische Unzulänglichkeit zu erlangen.⁹⁹ Jener, die *Hegelsche Dialektik* mit ihrer schärfsten und revolutionärsten Ausbildung – die Lehre vom Widerspruch – rigoros anwendend, gelangte zur Aufgabe seiner apologetischen und sich als untauglich erwiesen habenden Position, dieser jedoch, sie in den „höchsten“ Angelegenheiten zurücknehmend, blieb sogar blind für seine theoretischen Schwächen. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn Strauß, nicht frei von persönlichen Aversionen¹⁰⁰ gegen B. Bauer, dessen Kritik in ihrer berechtigten und konstruktiven, weil schließlich klaren helfenden Seite nicht zur Kenntnis nahm, sondern ihn in oberflächlicher und ungerechtfertigter Weise mit dem biblizistischen Neupietisten E. W. Hengstenberg¹⁰¹ auf eine Stufe stellte, so daß für B. Bauers finsternen Ruf nahezu dauerhaft gesorgt war. Ohne an dieser Stelle näher auf die Auseinandersetzung B. Bauers mit D. F. Strauß einzugehen, sei hier, das bereits Gesagte verallgemeinernd, die Ansicht J. Mehlhausens zitiert, welcher die Position B. Bauers [47] gegenüber D. F. Strauß wie folgt charakterisiert: „Bruno Bauers Beurteilung des ‚Leben Jesu‘ ist dialektisch:¹⁰² Einerseits wird David Friedrich Strauß das Recht zugestanden, die Widersprüche in den neueren exegetischen Systemen mit allen Mitteln der analytisch, ‚urteilenden‘ Verstandskritik aufzudecken (welches einherging mit der offenen Darlegung der biblischen Widersprüche – d. V.); andererseits wird gefordert, aus dieser analytischen Kritik (die, wie oben gezeigt, in eine die Vernunft unbefriedigt lassende dogmatische Substanzfassung mündete – d. V.) keine definitiven Schlüsse über die Bedeutung eines in der Bibel berichteten Faktums zu ziehen.“¹⁰³ Und diese kritische Einschränkung B. Bauers folgt (wie weiter oben schon dargelegt) nicht schlechthin aus apologetischen Beweggründen, sondern hauptsächlich aus der klaren Erkenntnis von Strauß’ methodischer Inkonsequenz und der sie nachsichziehenden exegetischen Unzulänglichkeiten. „Denn die Kritik setzt sogleich im Voraus oder a priori den Gegenstand als etwas Anderes als sie ist, sie bleibt auf der Einen Seite bei sich stehen und ohne in ihn einzugehen beurtheilt sie ihn nur.“¹⁰⁴ „Hier aber“, fährt B. Bauer fort, „wo sich die Kritik an das Erkennen begiebt, tritt ihr innerer Widerspruch vollständig an den Tag und da sie ihn nicht selber löst, die Endlichkeit und Zufälligkeit, die ihr anhaftet.“¹⁰⁵ Wenn nämlich Strauß, „nachdem er die evangelische Geschichte an ihren Widersprüchen sich hat zersetzen lassen, die Berichte als historisch negiert, die Idee aber als die absolute Wahrheit bestehen läßt“,¹⁰⁶ so erweise er sich als unfähig, „den heiligen Inhalt, die ‚Idee‘, die ‚absolute und ewige Wahrheit‘ als geschichtlich zu begreifen“¹⁰⁷ und setze sich mit den Identitätsaussagen der Hegelschen Philosophie in Gegensatz, aus denen er einst selbst die Idee als absolute Wahrheit erfahren habe.¹⁰⁸ Deshalb weiß sich B. Bauer mit seinem Vorsatz, mittels Spekulation nicht nur den Geist der „Hl. Schrift“ wieder auferstehen zu lassen, sondern auch ihren

Buchstaben, Hegels Dialektik weit mehr verpflichtet als Strauß' Theorie, in welcher die Dialektik von [48] Inhalt und Form, Idee und Wirklichkeit, Wahrheit und Geschichtlichkeit ignoriert und dabei auch noch der Anspruch erhoben wird, auf diese Art und Weise den „absoluten Inhalt“ des Christentums vor der Kritik sicherzustellen.¹⁰⁹ Wenn Strauß somit entgegen seiner Absicht weder der christlichen Religion noch der Hegelschen Philosophie einen Dienst erweisen konnte¹¹⁰, sondern deren Ansprüche und Prinzipien in nur nebulöser und unentschiedener Weise zur Geltung kommen ließ, dabei beide schließlich ins Wanken brachte, so ging es B. Bauer dies erkennend darum, ihnen ihre ehemals souveräne Stellung wiederzugeben oder besser, überhaupt erst dauerhaft zu befestigen. Die Realisierung seiner äußerlich so orthodox anmutenden Zielstellung, sowohl den Geist als auch den Buchstaben der Bibel wieder auferstehen zu lassen – eine logische Konsequenz seiner damals zur Überzeugung verfestigten illusionären Auffassung von der prinzipiellen Einheit zwischen Idee und Wirklichkeit, Vernunft und Glauben, Philosophie und Religion – galt ihm diesbezüglich als unerläßliche Bedingung, um einerseits den *christlichen Glaubensinhalt* (mittels der Dialektik) auf universelle Weise der Vernunft gegenüber annehmbar zu machen und andererseits anhand der die Menschheit beherrschenden christlichen Thematik zugleich die *Allgemeingültigkeit der Hegelschen Lehre* unter Beweis zu stellen.¹¹¹

Die Erfahrung der Unmöglichkeit seines Vorhabens aber, trotz äußerster Anstrengungen, mußte ihn naturgemäß zur radialen Aufgabe seiner spekulativ-theologischen Voraussetzung bringen. Wenn die ersten spekulativ-theologischen Entwürfe noch den Eindruck erwecken konnten, „daß die auf der dialektischen Identitätslehre ruhende spekulative Theologie tatsächlich in der Lage sei, die Probleme der neuzeitlichen Theologie widerspruchsfrei und endgültig zu lösen, so brachte die kompromißlose Anwendung und Durchführung der spekulativen Thesen den Irrtum dieser Behauptung ans Licht.“¹¹²

Diese Wende vollzog sich Anfang 1840 mit dem Übertritt zum dezidierten Atheismus und erreichte ihre Vollendung in einer [49] sich stets verschärfenden Kritik an Hegels Philosophie, mit der sich wiederum eine rücksichtslose Kritik der damaligen gesellschaftlichen Zustände verband. In verblüffender Weise sollte sich zu jener Zeit seine 1835 im Zusammenhang mit dem „Leben Jesu“ getroffene Feststellung bestätigen: „Erst dann, wenn der innere Gegensatz der Schrift und der Unterschied des Selbstbewußtseins und seines historischen Bewußtseins zu der äußersten Schärfe sich vollendet hat, dann kann auch das Ziel des Prozesses, die bewußtlose Einheit, aus der er hervorgegangen, zur bewußten hinzufügen, erreicht werden.“¹¹³

B. Bauer hat diesen Gegensatz in seiner spekulativen Theologie vollendet – das Ergebnis war im speziellen die Erkenntnis, daß die Evangelien kein Produkt göttlicher Offenbarung sind, sondern als Produkt selbstbewußter schriftstellerischer Tätigkeit der Evangelisten betrachtet werden müssen. Allgemein kam er dabei zu dem Schluß, daß die bei Hegel postulierte Dialektik von göttlicher Substanz und menschlichem Selbstbewußtsein in ihrem immer noch transzendenten Charakter abzulehnen ist und ausschließlich die unendliche Bewegung des menschlichen Selbstbewußtseins – die selbstbewußt handelnde Menschheit¹¹⁴ – als die wahre, weltliche Schöpfungsgeschichte realisierend, anerkannt werden muß.

Aus B. Bauers Beurteilung des Straußschen „Leben Jesu“ geht also hervor, daß er selbst inmitten seiner spekulativ-theologischen Entwicklungsphase eine vom orthodoxen Standpunkt deutlich unterschiedene Auffassung vertrat, so daß, deren weitere Ausprägung berücksichtigt, seine spätere Wende zum Atheisten und junghegelianischen Oppositionellen nicht als zufälliger, rein persönlich motivierter oder mysteriöser Akt darzustellen berechtigt ist, sondern als aus seiner ursprünglichen Position tendenziell geworden, begriffen werden muß.

Verfolgen wir nun anhand weiterer theoriegenetischer Kristallisationspunkte, wie B. Bauer während seiner spekulativ-theologischen Phase durch die bewußte Anwendung des Hegel-

[50]schen Prinzips – von welchem er noch in seinem Lebenslauf sagte, daß es ihm „die Wahrheit der Religion gelehrt hat, als auch die Überzeugung, die höhere Wahrheitsgewißheit aus jenem gründlicher zu übenden Prinzip hervorfleießen zu lassen“¹¹⁵ – einerseits beständig mit traditionellen christlichen Glaubensgrundsätzen in Konflikt geriet und andererseits, um sie philosophisch vor der Vernunft zu rechtfertigen, eine regelrechte „Vergewaltigung“ der Hegelschen Kategorien vornehmen mußte. Verfolgen wir, wie er in diesem aufreibenden Prozeß immer mehr Glaubenspositionen aufgab und schließlich die die Vernunft beleidigenden Widersprüche der in der Bibel angeblich berichteten göttlichen Offenbarungsgeschichte erkennend und sich eingestehend, radikal auf eine ausschließlich dem freien und selbstbewußt handelnden Menschen verpflichtete junghegelianische Position übergang.

3. B. Bauers spekulativ-theologischer Entwurf als geistige Gratwanderung

3.1. Die Theorie der dialektischen Offenbarung Gottes

Die bereits mehrfach, vor allem aber im Zusammenhang mit seiner Besprechung des Strauß'schen „Leben Jesu“ – ein markanter Punkt in B. Bauers theoretischer Entwicklung – deutlich gemachte Position des Hin- und Herschwankens zwischen Glauben und Vernunft, Religion und Philosophie, der *Anerkennung des* (Himmel, Erde und Menschen geschaffen habenden und beherrschenden) *christlichen Gottes einerseits*, und *andererseits die Betonung der absoluten Berechtigung des* an die Existenz des Menschen gebundenen *Selbstbewußtseins*, seiner Freiheit und Unendlichkeit vor der Allgemeinheit des göttlichen Willens,¹¹⁶ ist symptomatisch für den B. Bauer der Jahre 1834-1839. Wenn sich diese widersprüchliche, janusköpfige Synthese von Hegelscher Philosophie und christlicher Dogmatik zu einer den Anspruch auf Vollendung erhebenden Reli-[51]gionsphilosophie – lt. ihres streitbarsten Vorkämpfers gleichbedeutend mit einer den wahren Begriff der Religion erreichenden, wiederum mit der Philosophie identischen wissenschaftlichen Dogmatik¹¹⁷ – auch wie ein roter Faden durch B. Bauers frühere Entwicklung zieht, so doch nicht in einer unterschiedslosen, gleichbleibenden Weise.

Was auffällt, ist vielmehr eine immer stärker werdende Verlagerung des künstlich hergestellten, spekulativ-konstruierten „harmonischen Gleichgewichtsverhältnisses“ von Religion und Philosophie zugunsten der Philosophie, speziell der der universellen Dialektik verpflichteten Hegelschen, einhergehend mit einer ins Auge springenden Zunahme kritischer Vorbehalte, ja energischer Einwände, gegen herrschende kirchliche Dogmen und theologische Positionen. Ließ schon anfänglich jenes von B. Bauer entschieden verteidigte Postulat der wesentlichen Einheit von Christentumsgeschichte und dem zur Vollkommenheit im absoluten Selbstbewußtsein hinstrebenden, historisch und dialektisch sich entwickelnden, in sich selbst widersprüchlichen, absoluten Geist, dem Gott Hegels, seinen antinomischen Charakter immer wieder durchscheinen, so erst recht gegen 1838/39. B. Bauers zweibändige, als erster Teil einer „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ konzipierte „Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt“ sowie sein „Antihengstenberg“ (1839) – beide Zusammenfassung und theoretische Verdichtung seiner in den Jahren zuvor aufwendig und intensiv betriebenen Studien zur alttestamentlichen Religion, deren Ergebnisse z. T. als Rezensionen und Aufsätze in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ und in seiner „Zeitschrift für spekulative Theologie“¹¹⁸ zur Veröffentlichung gelangten – liefern dafür einen klaren Beleg. Die vorwiegend in der „Religion des Alten Testaments“ zur Darstellung gebrachte Theorie der dialektischen Offenbarung Gottes, welche die Existenz des Menschen und seines Selbstbewußtseins als unabdingbare Voraussetzung des Offenbarungsprozesses faßte, quasi der Hegelschen Begriffslogik entlehnt, die Existenz und Lebendigkeit Gottes an die seines Andersseins, des Menschen, knüpft, [52] setzte ihn natürlich in einen unverkennbaren Widerspruch zur kirchlich autorisierten, offiziellen Theologie – nicht zuletzt auch zu seiner Versicherung, auf diese Weise die christlichen „Glaubenswahrheiten“ erst sicherzustellen. Auch

wenn er mit dem Brustton der Überzeugung behauptete: „Unsere Disziplin ist ein Theil der Religionsgeschichte und stellt den Religionsbegriff dar, wie er im Volksbewußtseyn der Hebräer, im Selbstbewußtseyn Christi und in den Vorstellungen der urchristlichen Gemeinde erschienen ist. Ihr Inhalt ist also die geschichtliche Erscheinung des Religionsbegriffs“¹¹⁹ – somit seine Religions- und Offenbarungstheorie als durch die Religionsgeschichte empirisch legitimiert und diese vollendend ausgewiesen sehen wollte,¹²⁰ so ist ihm nur kurze Zeit darauf der immanente Selbstwiderspruch seines Unternehmens bewußt geworden. Die Unverträglichkeit seiner Ansichten mit der offiziellen christlichen Lehre und Theologie indes haben deren eifersüchtige Hüter schon frühzeitig erkannt und gebrandmarkt.¹²¹ Wie auch hätten sie eine Erklärung wie die folgende hinnehmen können?! „Ihre Darstellung (die der Religions- und Offenbarungsgeschichte – d. V.) wird daher *nothwendige Kritik* seyn, welche die Widersprüche der einzelnen erschienenen Momente des Religionsbegriffs hervorhebt und als treibendes Moment der Bewegung zu erkennen hat ...“¹²² Davon abgesehen, daß ein „wahrer“ Streiter des christlichen Glaubens damals von den Widersprüchen, die B. Bauer so zahlreich auffand und mit besonderem Interesse heraushob, nichts wissen wollte, mußte es einem solchen als ausgemachte Blasphemie aufstoßen, wenn B. Bauer die Offenbarung als permanenten Prozeß der Religionsgeschichte erklärte und gar ihren Antrieb in den sie repräsentierenden Widersprüchen sah. Freilich, in geballter Form finden sich solche „ketzerischen“ Gedankengänge beim Theologen B. Bauer besonders um 1838/39; doch auch schon Jahre vorher sind sie nicht zu übersehen. Dieses Crescendo Bauerschen „Ketzertums“ bis hin zu seinem unmittelbaren Übergang ins Lager des Atheismus soll Gegenstand der nächsten Ausführungen sein, doch kann hier diesem interessanten und bezüglich B. Bauers Entwicklung sehr auf-[53]schlußreichen Phänomen nur beschränkt Raum gegeben werden.

Bereits in seine ersten Publikationen gab B. Bauer sein theologisches Programm als ein auf richtiges Bekenntnis zum Humanismus zu verstehen. Nicht weltfremde oder – verachtende – Scholastik wollte er befördern, ebensowenig das Verhältniß des Menschen zu Gott als eines unterwürfiger, frommer Knechtschaft bestimmt haben.¹²³ Sein Hauptinteresse war auf die Veredlung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts gerichtet, denn darin sah er den eigentlichen Sinn und Zweck der Weltgeschichte,¹²⁴ ja den wahren Grund göttlicher Tätigkeit und Ökonomie. „*Es wird also mit dem Menschen angefangen*, mit dem Material der göttlichen Oekonomie, mit dem endlichen Boden, auf dem das Reich Gottes gestiftet und gegründet werden soll. *Da der ewige Zweck Gottes, sein Reich auf Erden zu realisieren, nur dadurch der Vollendung entgegengehen konnte*, daß die Stiftung seines Reiches zugleich Erziehung des Menschengeschlechts war, so waren die Mittel, durch welche jener Zweck erreicht werden sollte, *keineswegs aus einer Willkühr hervorgegangen*, die auf den Gegenstand, an den sie sich richtete, keine Rücksicht nahm, sondern bestimmt nach dem Standpunkte des natürlichen Menschen ...“¹²⁵ „Daher kann die *Einsicht in den Verlauf der göttlichen Offenbarung* nur gewinnen“, schlußfolgerte er, „wenn die Frage, was ist der Mensch, an den sie ergeht, gründlich gelöst ist.“¹²⁶ In dieser Erklärung finden sich mehrere Aussagen, die ein wirklich orthodoxer Diener der Kirche niemals hätte hinnehmen können. Etwa die These, daß die göttliche Offenbarung – bis dahin entsprechend der Formel, Gottes Ratschlüsse seien unergründbar, als nicht zu hinterfragendes Mysterium angesehen – einsichtig und somit enträtselbar würde, wenn man zu einem gründlichen Verständnis des Menschen vordringe. Darin steckt implizit wiederum die Annahme der Wesensgleichheit von Gott und Mensch,¹²⁷ und diese muß schon deshalb eingeräumt werden, da in den weiter vorn zitierten Sätzen davon die Rede ist, daß sich der göttliche Zweck analog der Vervollkommnung des Menschen vollende. Auch unterstreicht dies die Bemerkung, Gottes Of-[54]ffenbarung sei keineswegs Ausdruck einer Willkür, mit anderen Worten, nicht sein unabhängiger freier Wille, sondern „nach dem Standpunkte des natürlichen Menschen bestimmt.“ Als ganz und gar unvereinbar mit der kirchlichen Lehre schließlich muß folgende Passage zur Kenntnis genommen werden, um so mehr, wenn man den damaligen

Maßstab von Christlichkeit zugrunde legt: „Das Gefühl der Unangemessenheit seines (des Menschen – d. V.) gegenwärtigen Zustandes zu jener zukünftigen Gestalt bewirkt den Zwang ... *sich durch sich selbst die Vollendung zu geben*, die er als nothwendig erkannt hat.“¹²⁸ Hier fungiert Gott nur als Ideal des Menschen, dessen an diesem Ideal orientierte Vollendung nur bei ihm selbst liegt – beim Menschen, der nach der „Hl. Schrift“ mit dem Fluch der Erbsünde belastet ist. Um aber der Wahrheit die Ehre zu geben, darf nicht unterschlagen werden, daß B. Bauer zu jener Zeit, seinem spekulativen Ansatz gemäß, den eben zitierten Äußerungen auch widersprechende beifügte, wie z. B. die folgende: „Da aber die Offenbarung zweck- und erfolglos seyn würde, wenn sie nur nach dem Standpunkt des natürlichen Menschen abgemessen wäre, vielmehr mit diesem ohne Resultat zusammenfallen würde, so reicht die Frage, was ist der Mensch und wie verhält er sich zu Gott, nicht aus. Denn *die Offenbarung erhebt zugleich den Menschen zu einer höheren Stufe seines Wissens und Wollens, sie ist größer, unendlich reicher und mächtiger als der natürliche Mensch*, dem sie geworden ist.“¹²⁹ Vertrat also B. Bauer oben den Standpunkt, daß der Mensch durch sich selbst zur Vollendung gelangen könne, so behauptete er an anderer Stelle, die Offenbarung erhebe zugleich den Menschen zu einer höheren Stufe, sie sei größer, unendlich reicher und mächtiger als der natürliche Mensch. Auch steht diese Aussage seiner noch weiter oben zitierten Behauptung, aufgrund der Erkenntnis des Menschen in Verlauf und Wesen göttlicher Offenbarung Einsicht erlangen zu können, letztlich entgegen. Denn wie soll von dem hier unterstellten absolut offenbarungsbedürftigen Menschen auf die Offenbarung geschlossen werden können, wenn diese als unendlich reicher und mächtiger als der na-[55]türliche Mensch, daher wesentlich von diesem unterschieden, gefaßt wird.¹³⁰ Die Widersprüche, in die sich B. Bauer verstrickte, sind geradezu schreiend, doch nicht unverständlich. Sie sind in erster Linie dem Umstand, daß sowohl der freie und sich selbst bestimmende als auch der absolute christliche Gott, sowohl die dogmatische Offenbarungsauffassung der Kirche als auch das Hegelsche Prinzip der Dialektik in der Weltgeschichte weitestgehend Anerkennung erfahren sollten.¹³¹ Weil sonst die Offenbarung „zweck- und sinnlos“ geworden wäre, wenn er die Autonomie des Menschen rein zur Anerkennung gebracht hätte, er aber an jenem Kernelement christlichen Glaubens noch festhalten wollte, andererseits aus der bei Hegel explizierten Phänomenologie des Geistes als stete Dialektik von absolutem und endlichem Geist, Substanz und Selbstbewußtsein, und aus der Religions- und Geistesgeschichte, in welcher er die historische Bestätigung der Hegelschen Lehre sah, die Einsicht gewann, „... das Selbstbewußtseyn hat seine Macht und Freiheit kennengelernt, es kann nichts mehr als reines Object außer ihm anerkennen“¹³², waren die Verwirrungen und Widersprüche seiner spekulativ-theologischen Kreationen notwendig gesetzt. Oder mit anderen Worten: B. Bauers spekulative Theologie präsentiert sich als Kreation seiner noch widersprüchlichen, die klare Entscheidung für die eine oder andere Seite, für den Glauben oder das freie selbstbewußte Denken, für Gott als absolutes Wesen oder für die menschliche Souveränität, scheuende Geisteshaltung, sie ist Ausdruck seiner bis 1839 vollzogenen geistigen Gratwanderung. Eine gesonderte Betrachtung seiner „Religion des Alten Testaments“¹³³ soll diese Feststellung noch einmal unterstreichen.

Hatte B. Bauer schon in seinen frühen theologischen Arbeiten die Frage bewegt, „ob der Proceß der Offenbarung allein in die Sphäre des Göttlichen falle, oder eben so sehr ein Proceß innerhalb des Selbstbewußtseyns sei“¹³⁴, und dabei eine Antwort gegeben, die das Selbstbewußtseyn als am Offenbarungsgeschehen zwar beteiligt erscheinen ließ, eine exakte Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem sich offenbaren-[56]den Gott und dem die Offenbarung empfangenden und bewußt werdenden menschlichen Selbstbewußtsein hingegen entbehrte, so bemühte er sich in seinem ersten großen Werk, dieses Problem in umfassender und systematischer Weise anzugehen und zu einer Klärung zu führen. Die darin angestellten, in ihrer Vielzahl den Leser ermüdenden minutiösen exegetischen Untersuchung zur Religion des Alten Te-

staments, einschließlich weitergehender religionsphilosophischer und seine Disziplin betreffender methodologischer Überlegungen verhinderten es jedoch nicht, daß sich B. Bauer in noch verklusuliertere, sich einander ausschließende Aussagen verstrickte. Die Widrigkeiten seiner Offenbarungstheorie allerdings glaubte er wohl dadurch kaschieren oder gar „segnen“ zu können, indem er sie als adäquate Wiedergabe des mit der dialektischen Entwicklung des Religionsbegriffs identischen, sich widerspruchsvoll vollziehenden Offenbarungsprozesses selbst deutete. „So verfällt die Offenbarung in den schreiendsten Widerspruch. Sie setzt voraus, daß ihr Inhalt noch nicht Inhalt des menschlichen Denkens gewesen sey und doch setzt sie das Bewußtseyn vom göttlichen Zweck voraus, dessen nothwendiger Inhalt die von ihr gegebene Erkenntnis sey.“¹³⁵ Diesbezüglich könnte man spöttisch einwerfen, daß bis heute ein ernstzunehmender Hinweis darauf noch fehlt, daß Gott in seiner Offenbarung in der von B. Bauer beschriebenen Weise zu Werke ging, dagegen aber die in seinem Buch angehäuften widersprüchlichen Aussagen zum Offenbarungsprozeß unbestreitbar von ihm selber stammen. Zur Illustration dessen überlassen wir B. Bauer das Wort.

„Die Offenbarung setzt daher den Inhalt des Bewußtseyns schlechthin, fordert von diesem die reine Empfänglichkeit ... Die Form des Beweises ist ihr fremd ... Als Bekanntmachung hat die Offenbarung die Form des historischen Berichts, sie thut dem Bewußtseyn nur kund, daß etwas ist, daß es ein Factum sey ... Nicht was wir selber wissen, vorstellen, empfinden oder wahrnehmen wird uns offenbart, sondern *allein das Wissen des Offenbarenden*.“¹³⁶ Diese von B. Bauer als allgemein und mit dem Begriff der „Bekanntmachung“ näher bezeichnete Form der Offenbarung ist wohl dasselbe, wie sie [57] in der „Hl. Schrift“ berichtet wird. Insofern hätte hier wohl nicht einmal der Papst Einspruch erhoben. Doch wenige Seiten später rückt er beträchtlich von seiner ersten Auffassung ab und behauptet in verwirrenden und gegensätzlichen Wendungen: „Als Factum ist die Offenbarung eine geschichtliche Erscheinung, nämlich eine geschichtlich hervorgetretene *Vorstellung*. Eine solche hat aber zu ihrem einzig möglichen Boden ... das menschliche Selbstbewußtseyn und ihre Wurzel ist hier die Freiheit. So will die Offenbarung nicht betrachtet seyn, wenn sie verlangt, die von ihr gesetzte Vorstellung soll nur als von Gott bezweckte empfangen werden. Sie behauptet also, in ihrer geschichtlichen Erscheinung nicht geschichtlich zu sein. Als geschichtlich ist sie ein *nothwendiges Glied in der Entwicklung des Selbstbewußtseyns, also auch gesetzt durch das geschichtliche Werden desselben*.“¹³⁷

Merklich geht B. Bauer also dazu über, dem am Offenbarungsgeschehen natürlich beteiligten menschlichen Bewußtsein – ihm wird ja die Offenbarung zuteil und bewußt – eine gewichtige Rolle zu geben. Infolge dessen aber setzt er sich in krassen Gegensatz zu seiner Behauptung, daß die Offenbarung als „Bekanntmachung“ „allein das Wissen des Offenbarenden“, nämlich Gott, mitteilt. Und der folgenden Satz überrascht schon gar nicht mehr: „Schon ihrer Form nach, als Bekanntmachung, ist die Offenbarung Inhalt und Gegenstand des Bewußtseyns ...“¹³⁸ Doch damit nicht genug. Die Offenbarung, immer mehr im Bereich des menschlichen Bewußtseins lokalisiert, erfährt daher natürlich auch dessen jeweilige historische Beschränktheit – und zwar formal als auch inhaltlich. „Auf jedem ihrer verschiedenen Standpunkte behauptet sie die Wahrheit in ihrer Unendlichkeit zu geben, und doch sind die Inhaltsbestimmungen, die sie gibt, auf den immer vorliegenden Standpunkt endlich und beschränkt.“¹³⁹ Die Schlußfolgerung, welche B. Bauer daraus zieht, ist so einleuchtend, wie sie andererseits dem christlichen Glauben hohnspricht. „So streitet die Offenbarung gegen sich selbst ... So ist sie ein Widerspruch gegen das Wesen Gottes ... Denn [58] Gott widerstreitet seiner eigenen Allgemeinheit und Unendlichkeit, wenn er auf den einzelnen Stufen der Offenbarung einen beschränkten Inhalt als Erscheinung seines unendlichen Zwecks setzt ...“¹⁴⁰ Jedoch, und an anderer Stelle drückt sich B. Bauer diesbezüglich klarer aus, gehört dieses Sich-Widersprechen und Sich-Entfremden zum inneren Wesen Gottes – schon bedingt dadurch, daß er auf jeder Stufe seiner Offenbarung in diesen Selbstwiderspruch verfällt – d. h. der Widerspruch in Gottes Offenbarung und damit

Gottes gegen sich selbst, ist allgemein. „Es ist demnach der innere Zweck der Weltgeschichte, der in ihr als ihr Begriff arbeitet, daß Gott dem Geiste offenbar werde und das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in der Sphäre der Endlichkeit sich verwirkliche.“¹⁴¹

Dieser Notwendigkeit – die aus kritischer Distanz gesehen einem eklatanten Notzustand Gottes entspringt, seiner ursprünglichen abstrakten Allgemeinheit und tiefen Bewußtlosigkeit über die unendliche Bestimmtheit seines Wesens¹⁴² – die Ehre gebend, sah sich B. Bauer veranlaßt, der zudem seinem exegetischen Befund widersprechenden kirchlich-orthodoxen Offenbarungsauffassung, welche an den entsprechenden biblischen Berichten nichts widersprechendes oder auf den inneren Widerspruch der Offenbarung hinweisendes wahrhaben will, entgegenzutreten. Zugleich aber war es seine Absicht, die Authentizität der biblischen Offenbarungsberichte¹⁴³ dadurch zu unterstreichen, indem er deren Widersprüchlichkeiten als Abbild der widersprüchlich sich vollziehenden Offenbarung Gottes interpretierte – denn die ins Auge springende innere Widersprüchlichkeit der Offenbarungsberichte anerkennend und akzeptierbar machend, auf spekulative und „gewaltsame“ Weise allerdings, glaubte er der „Hl. Schrift“ einen besseren Dienst zu erweisen, als das eine fromme, blindgläubige und stumme Ergebenheit ihr gegenüber vermag.¹⁴⁴ So betonte er: „Aller Ernst würde der Geschichte der Offenbarung fehlen, wenn wirklich immer nur derselbe absolute Inhalt im Bewußtseyn gelegen hätte, der allein von einigen unvollkommenen Formen hätte befreit zu werden brauchen. Das [59] bildet vielmehr das ernstliche und persönliche¹⁴⁵ Interesse Gottes an der geschichtlichen Entwicklung seiner Offenbarung, daß sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste durch die Form selbst dem Inhalte nach beschränkt ist. Aus diesem Widerspruch fließt die Kraft jener angestregten Spannung, mit welcher Gott persönlich gegen die Schranke eifert, um sein Selbstbewußtseyn zur absoluten Gegenwart im subjektiven Geiste zu setzen.“¹⁴⁶ Dieses Setzen seines Selbstbewußtseins in schließlich vollendeter Weise aber ist ein dialektisches Werden¹⁴⁷ *im Anderen seiner selbst, im endlichen menschlichen Selbstbewußtsein*, das dabei zum Bewußtsein der Unendlichkeit Gottes, d. h. zum absoluten Selbstbewußtsein gelangt. Und indem das endliche Selbstbewußtsein zum absoluten werdend in sich selbst das Bewußtsein Gottes produziert, somit die Vollkommenheit erlangt, die Gott vor seiner Offenbarung noch entbehrte, wird es selber Gott. In diesem Werden wiederum sieht B. Bauer die dialektische Aufhebung, das wahre Ineinanderfließen der im noch nicht spekulativen Denken als sich gegenseitig ausschließend vorgestellten zwei gegenläufigen Tendenzen des Offenbarungsprozesses.¹⁴⁸ „Allein da die Offenbarung der Act ist, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, so ist die selbst als dieses Werden schon die Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Mensch oder sie ist in sich selbst schon die Erlösung“¹⁴⁹ – eine Erlösung, die beide Seiten erfahren; Gott, indem er als unendliches Wesen im Menschen seine Bewußtlosigkeit überwindet und der Mensch, indem er zum absoluten Selbstbewußtsein sich erhebend im Bewußtsein der Einheit mit Gott die Fessel seiner Endlichkeit sprengt. So ist für B. Bauer die Offenbarung eine Bewegung, in der beide Seiten füreinander werden; Gott für den subjektiven Geist, dieser für Gott.¹⁵⁰ Doch ihre wahre Vollendung, ihr Begriff, zugleich Vollendung der Religionsgeschichte, „tritt immer erst dann hervor, wenn sie sich (Gott und das endliche Subjekt – d. V.) an einander zerarbeitet haben. *Im Begriff, der sich selbst aus seiner eigenen Macht setzt*, sind sie wiedergeboren ...“¹⁵¹ Hier ist „Gott unendliche Subjec-[60]tivistät, die sich selbst Zweck ist, sich in sich unterscheidet, im Unterschiede sich selbst zum Zweck hat und sich mit sich zusammenschließt.“¹⁵² *Im spekulativen Denken* aber erst realisiert sich der Begriff. „Denn es ist das Allgemeine als allgemeine Tätigkeit des Geistes und es erscheint in ihm Gott als das Allgemeine. Das Denken setzt sich mit dem Inhalt in Einheit und der denkende Geist erkennt in diesem sich selbst ... der denkende Geist weiß im Andern, im Object sich selbst, ist also zugleich Selbstbewußtseyn.“¹⁵³

Weit davon entfernt, zum wahren Begriff der Offenbarung, somit Gottes und der Religionsgeschichte selbst zu gelangen, sind für B. Bauer hingegen das religiöse Gefühl, die religiöse Anschauung als auch die religiöse Vorstellung. Zwar sind sie als niedere Stufen des Denkens¹⁵⁴

alle notwendige Erscheinungsformen des Religionsbegriffs, doch erreichen sie dessen wirkliche Vollendung nicht, denn in ihnen ist der Gegensatz von Gott und Mensch nicht wahrhaft aufgehoben.¹⁵⁵ So ist im religiösen *Gefühl*, in welchem Gott als das schrankenlose Ich erscheint, der Unterschied des Subjekts und seines Inhalts aufgehoben, ohne daß er vorher gewußt wurde.¹⁵⁶ „Er (der fühlende Geist – d. V.) unterscheidet sich so wenig vom Allgemeinen, daß es für ihn nur als seine Bestimmtheit ... ist.“¹⁵⁷ „Der Uebergang aus dem Gefühl und das wirkliche Setzen des Unterschieds geschieht subjectiv in Form der Reflexion ...“¹⁵⁸ Dabei wird das Andere des Geistes als notwendig auf ihn bezogen. Dies geschieht zuerst in der *Anschauung*. „Gott, das Allgemeine erscheint ihr in der Form der Aeüßerlichkeit, in welcher der Gedanke zum nothwendigen Seyn erstarrt oder in eine Menge zufälliger Gestalten auseinander geworfen ist. In dieser Form seiner Erscheinung ist sich der göttliche Gedanke nicht seiner selbst bewußt. Und wenn der Mensch in der Anschauung sich im Außersichseyn bewegt ... so erscheint ihm der Gegenstand, in welchem er versunken ist, nicht als er selbst, er hat in ihm sein Selbstbewußtseyn verloren. Die Auflösung der Anschauung vollbringt sich nun in der Erscheinung Gottes, in welcher er sich in seiner freien Allgemeinheit weiß und der subjective [61] Geist sich selbst mit Freiheit gewinnt und hervorbringt, wenn er sie, die göttliche Erscheinung in sich producirt.“¹⁵⁹ „Der Geist in dieser wechselseitigen Bewegung zwischen dem Allgemeinen und Sinnlichen und als Synthese ist *Vorstellung* ... Auch die Vorstellung trägt in sich Widersprüche, in welche Gott, der dem subjectiven Geist erscheint, und dieser selbst verfallen. Gott entwickelt sich in der Vorstellung durch Widersprüche hindurch und erscheint in Formen, welche der Allgemeinheit seines Wesens widerstreiten ... Ferner ist auch darin ein Widerspruch, daß der Geist als Vorstellung dem Objecte seine Gegenständlichkeit nimmt, daß er es als Product seiner eigenen Thätigkeit setzt ... Zugleich setzt die Vorstellung die Bestimmtheit des Geistes als die selbständige Existenz des Objects voraus.“¹⁶⁰ Sie ist der Ort, wo die Offenbarung in den bereits erwähnten „schreiendsten Widerspruch“ verfällt, denn sie „geht zwischen beiden Seiten, daß die Wahrheit ein Seyendes und doch wieder im vorstellenden Geist Werdendes sey, beständig hin und her, gründet auf beide ihre Gewißheit, aber hält sie nur zusammen und löst ihren Widerspruch nicht.“¹⁶¹ Bei dieser Erscheinungsform aber kann der Begriff nicht bleiben, denn sein immanentes Prinzip ist das Streben nach Vollendung; erst im spekulativen Denken hat er sie und sich erreicht.

Mit und in seiner Wissenschaft nun glaubte B. Bauer die Höhe des Begriffs erklommen zu haben. „Die Methode unserer Wissenschaft ist die in der Erinnerung gesetzte Reproduktion (dieser) Bewegung des Begriffs in die geschichtliche Erscheinung und seines Zusammenschlusses mit dieser ...“¹⁶² Seine Disziplin, die nach seiner Behauptung der geschichtlichen Entwicklung des Religions- und Offenbarungsbegriffs nachgegangen ist und deren widersprüchliche Erscheinungen bewußt in sich eingehen lassen hat, um diese dann dem Begriff gleich zu überwinden – durch die Kritik¹⁶³, welche der Widersprüchlichkeit der Offenbarung gemäß eine permanente und daher prinzipielle nur sein konnte –, betrachtete er als den Ort, wo jene „beiden Momente, der Begriff und die geschichtliche Erscheinung in die Totalität zusammengehen.“¹⁶⁴ [62] Angesichts dieser wenig bescheidenen Ausbietung seiner spekulativen Wissenschaft rechtfertigt es sich um so mehr, jenen angeblich darin erreichten „wahren Schluß der inneren Vermittlung, in welchem Gott in dem Anderen seiner selbst sich wirklich Eins setzt“¹⁶⁵, noch etwas konsequenter auf seine Wahrheit hin zu prüfen.

1. Es ist bereits deutlich geworden, daß B. Bauer sich in seinen Ausführungen in Widersprüche verwickelte, die ganz seine Schöpfungen waren statt „unschuldige“, reine Reproduktionen der im unterstellten Offenbarungsprozeß – dem Entwicklungsprozeß des von ihm für objektiv existierend gehaltenen Begriffs – notwendig erschienenen Widersprüche. Sie resultierten aus dem Versuch, die überlieferte und kirchlich sanktionierte Offenbarungsauffassung, in welcher die Offenbarung im Sinne der von B. Bauer gebrauchten Kategorie der „Bekanntmachung“ er-

scheint, mit der von ihm in der Geschichte erkannten und gefeierten Tendenz wachsender Souveränität und Freiheit des Menschen – unzureichend mit der Kategorie des Selbstbewußtseins bezeichnet – in Einklang zu bringen. Dabei produzierte er in seinen Explikationen mehr Verwirrung und Widersprüchlichkeit, als er in der religiösen Vorstellung – lt. B. Bauer die Erscheinung, wo die Offenbarung in den „schreiendsten Widerspruch“ verfällt – beinhaltet sah. Zu dieser Steigerung kam es, weil er den Widerspruch der religiösen Vorstellung, das Oszillieren zwischen Gott und Mensch, Substanz und Selbstbewußtsein, im Wissen aufheben wollte, ohne deren wesentliche Voraussetzung, die Annahme eines absoluten göttlichen Wesens, aufzugeben¹⁶⁶, und das bei *absoluter* Anerkennung des menschlichen Selbstbewußtseins, das somit selbst als Gott dastand. Und diese zwei sich ausschließenden Gottheiten lassen sich trotz eifrigster Zitierung dialektischer Gesetze nicht in ausgleichende Harmonie bringen – es sei denn, in den wütesten Spekulationen.

2. B. Bauer konnte es schon deshalb nicht gelingen, die Einheit von göttlicher Offenbarung und menschlichem Selbstbewußtsein, von Gott und Mensch, überzeugend nachzuweisen, [63] geschweige denn in seiner Theorie wahrhaft herzustellen, weil die eine Seite, Gott, als absolutes und daher transzendentes Wesen in seiner Existenz nicht nachzuweisen ist, was sich aber in seiner Existenz nicht nachweisen läßt, läßt sich auch in seinem Werden nicht nachweisen. Der dennoch mit aller Anstrengung unternommene Versuch, Gott mit dem permanent, zur Vollkommenheit sich erst hin entwickelnden Selbstbewußtsein zu identifizieren, trieb ihn in einen totalen Widerspruch, der sich mit Notwendigkeit auch ganz seiner Darstellung bemächtigte. „Es war der Widerspruch zwischen dem weltlichen Gesetze des Werdens, der Entwicklung und dem religiösen Prinzip der Absolutheit, der Fertigkeit, der Abgeschlossenheit, an dem sich der Verfasser abquälte, indem er keine von beiden aufgeben wollte und deshalb den Schein der Identität zwischen diesen disparaten Seiten durch die sonderbarste Selbsttäuschung zu erhalten strebte, so daß er bald den ewigen Rathschluß Gottes sich in die zeitliche Entwicklung versenken ließ, bald eine formelle Übereinstimmung der den Weltgesetzen schnurstraks zuwiderlaufenden unmittelbaren Thätigkeit Gottes mit den logischen Kategorien ... zu erhärten versuchte.“¹⁶⁷ In Wirklichkeit hatte es B. Bauer immer nur mit *einer* Seite zu tun, dem aus der Religionsgeschichte gefilterten Prozeß der menschlichen Bewußtseinsentwicklung. So, wie B. Bauer die „Bekanntmachung“ als allgemeine Form der Offenbarung behauptete und behaupten mußte, um der Offenbarung ihren Sinn nicht zu nehmen, dabei aber das sie mitteilende, außerhalb aller Vorstellung liegende Faktum, den Inhalt der „Bekanntmachung“, zu definieren nicht in der Lage war, vielmehr diesen gleichzeitig eine Vorstellung sein ließ¹⁶⁸, war es ihm auch nicht möglich, den göttlichen Anteil oder den Anteil Gottes an der Offenbarung zu bestimmen.

3. Damit aber verriet sich der in seiner Wissenschaft angeblich realisierte Begriff der Offenbarung Gottes als inhaltsleere Formel. Und Gott selbst wurde letztlich wieder in den blauen Dunst der Transzendenz verbannt, d. h. doch nur dort gelassen, von wo aus er kraft der Offenbarung in seiner gan-[64]zen Herrlichkeit aufsteigen sollte.¹⁶⁹ So blieb Gott nur ein nichtssagender Name, ein inhaltloses formales Wesen, und die vielzitierte Einheit Gottes und des Menschen, als dialektisch sich realisierend vorgestellt, zeigte sich daher *allein* als ein Prozeß wachsender Einheit des Menschen mit sich selbst – als ein nach den Gesetzen der Dialektik historisch sich vollziehender Prozeß der Überwindung menschlicher Selbstentfremdung. Überwindung dessen aber, was den Menschen sich selbst fremd werden läßt, was ihn klein und beschränkt erscheinen und nicht zu sich kommen läßt, war B. Bauers vornehmstes Ziel. Unbewußt hatte er die Macht dies zu erreichen, bereits allein dem Menschen zukommen lassen, obwohl er andererseits als Theologe natürlich noch nicht bereit war, die führende Hand Gottes in diesem menschlichen Selbstfindungs- und -verwirklichungsprozeß explizit aus dem Kalkül zu nehmen. Doch war es faktisch *keinesfalls mehr* der im Himmel thronende absolute und daher trans-

zende *christliche Gott*, der selbstherrlich seinen freien Willen tut und den Menschen in verpflichtender Weise seine unendliche Gnade und Güte zu teil werden läßt, dem er im Prozeß der Offenbarung eine Funktion zuwies. Gemäß seinem aus der Religionsgeschichte gezogenen Schluß, „[d]ie Substanz mußte sterben, damit das Subjekt zu seiner Persönlichkeit auferstehe“¹⁷⁰, hatte er nämlich ohne dies sich einzugestehen, auch den christlichen Gott in seiner Theorie „sterben“ lassen, als er demselben Gott vor der Offenbarung, weil noch an-sich-seiendes thronendes Absolutum, transzendentes substantielles Wesen, Bewußtlosigkeit unterstellte und somit zur Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit herabsetzte. Denn ohne transzendentes und substantielles Wesen zu sein, ist der christliche Gott ein Unding – zu diesem Unding aber hatte er ihn in seiner Offenbarungstheorie, die bewußt gegen den Transzendenz- und Substanzgedanken ausgerichtet war, gemacht.¹⁷¹ Deshalb passen folgende reservierten Bemerkungen eines Theologen zu dem in Hegels Religionsphilosophie dargestellten Verhältnis von Gott und Mensch, und wen nimmt es wunder, auch und vor allem auf den spekulativen Theologen [65] B. Bauer, der, dem tiefen Humanismus Hegels verpflichtet, Gott faktisch im Menschen zur Auflösung brachte: „Demzufolge ist der Gott Hegels nichts als der Mensch, und zwar der Mensch als das denkende Wesen“¹⁷², die Selbsterkenntnis des Menschen ist mit der Gotteserkenntnis, das Selbstvertrauen des Menschen mit dem Gottvertrauen und die Geschichte des Menschen mit der Geschichte Gottes identisch. Was der Mensch in seinem Denken vollzieht, ist mit dem identisch, was Gott tut. Hier kann die Rede nicht von der Freiheit und der unermessbaren Gnade Gottes sein. Versöhnung und Erlösung sind nicht die freie Tat Gottes aus seiner Gnade, sondern bestehen in der Selbstbewegung des menschlichen Denkens. Offenbarung Gottes ist nicht das unwiederholbare Ereignis Jesu Christi, sondern das Ergebnis der Beschäftigung des Menschen mit sich selbst. Die Annahme der Hegelschen Identifikation von Gott und Mensch würde wohl bedeuten, daß Gott aufgehört hätte, Gott zu sein, um nur noch Kreatur zu sein. Oder umgekehrt, daß der Mensch mit seinem Vermögen selbst ein Gott geworden wäre.“¹⁷³

In summa. Angesichts des beträchtlichen Abrückens von maßgeblichen, elementaren christlichen Glaubensvorstellungen und -grundsätzen gelangt B. Bauer mehr und mehr an die Grenzen protestantischer Toleranz. Es war bereits die Metamorphose seiner spekulativen, humanistisch durchdrungenen Geist-Theologie¹⁷⁴ zum humanistischen Atheismus junghegelianischer Prägung, welche sich in seinem ersten großen Werk vollzog. Bereits unverkennbar zeigte sich die Verwandtschaft seiner darin entwickelten Grundsätze mit jenem junghegelianischen Schlachtruf, wie ihn A. Ruge einst laut werden ließ: „Der Geist, die menschliche Vernunft, ist souverän, ist der Ocean, der sich selbst regirt, ist die Werkstatt der Geschichte und der Webstuhl der Zeit ...“¹⁷⁵

Die Inthronisierung des selbstbewußten, freien, souveränen Menschen wurde in B. Bauers Offenbarungstheorie bereits energisch vorbereitet, ihre feierliche Verkündigung als die eigentliche, einzig wirkliche „Offenbarung“ der Weltgeschichte sollte nicht mehr lange auf sich warten lassen. Diejenige Kraft aber, welche auf dem Weg dahin Hindernis um Hindernis beseitigte, war die Kritik.

3.2. Die Kritik wird prinzipiell und öffentlich

Galt die Kritik schon in B. Bauers frühesten Arbeiten als legitimes Mittel exegetischer Untersuchungen, so erlangte sie in seinem 1838 erschienenen ersten Teil der „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ bereits durchschlagende Bedeutung. Im „Dr. Hengstenberg“ schließlich drängte sie zu ihrer vollen Emanzipation. Und dieser Siegeszug des kritischen Prinzips in B. Bauers Theorie wurde von ihm bewußt geplant und zielstrebig realisiert. Von einem Zufalls-, Verlegenheits- oder Selbstübertreibungsschritt kann hierbei nicht die Rede sein. Vielmehr belegt die 1835 in seiner Rezension zu Strauß getroffene unmißverständliche Aussage, „erst die tiefste Concentration der Verneinung bildet den abschließenden Uebergang zur Bejahung“¹⁷⁶,

daß B. Bauer schon sehr früh eine solche Entwicklung im Auge hatte. Freilich ohne damals – und auch 1838 noch nicht – zu wissen, wohin ihn die konsequente Anwendung und Durchsetzung dieses negativen Prinzips einst führen würde. Noch in seiner „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ war er von der positiven Wirkung seiner kritischen Betrachtung der Religionsgeschichte für die christliche Religion und Theologie überzeugt, obwohl die folgende programmatische Erklärung, spitzfindig interpretiert, auch dahingehend verstanden werden könnte, B. Bauers hinterhältige Absicht sei es gewesen, durch konkrete Negation das Ende des Christentums einzuleiten:¹⁷⁷ „Aber das Ziel der Bewegung wird das seyn, die absolute Religion als das, was sie an sich ist, als den Schluß zu setzen, und in dieser Bewegung *wird* eben so die *abstracte Negation* wie deren Anklage, die als solche, als bloße Klage nichts hilft und fruchtet, *überschritten* werden.“¹⁷⁸ Tatsächlich hat ihm seine permanente historische Kritik das „erklärte“ Ziel auch erreichen lassen – nur eben in jener hintsinnigen Weise seiner Erklärung, wo das Ziel als vollendetes Werk der „Zerstörung“ definiert scheint. Wenn [67] B. Bauer also „um der Universalität seiner Theologie willen ... die historische Kritik in sein System auf(nahm)“, so sollte diese, wie Lämmermann treffend bemerkte, „in ihrer Konsequenz ... jene noch auflösen.“¹⁷⁹ Markieren wir nun in groben Zügen den Prozeß, in welchem das kritisch gewordene Selbstbewußtsein in die selbstbewußte Kritik überging.

Seit B. Bauer bewußt und mit der ihm eigenen Zielstrebigkeit und Konsequenz sein wissenschaftliches Talent in den Dienst der spekulativen Theologie stellte, zeigte er sich auch gegenüber der Kritik an überlieferten Glaubensvorstellungen aufgeschlossen. Dabei tolerierte und praktizierte er zu allererst, wie zu ersehen war, die Kritik an der alttestamentlichen Religion, indem er diese im Vergleich zum Christentum unumwunden als niedere und beschränkte Erscheinungsform des Religionsbegriffs darstellte. Ende 1836 bis Anfang 1838, im Zuge verstärkter Beschäftigung mit der hebräischen Religion – quasi Vorarbeiten zu seiner „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ –, konkretisierte und vertiefte er diesbezüglich seinen kritischen Standpunkt. In immer schärferen Konturen entwickelte er dabei seine These von der Offenbarungsgleichwertigkeit zwischen Altem und Neuem Testament. Sprach er anfänglich noch von einem organischen Übergang vom Alten zum Neuen Testament, so konstatierte er im „Dr. Hengstenberg“ einen tiefen Bruch. Zeitlich als auch inhaltlich gesehen lieferte er in einem 1837 erschienenen Kommentar zu den Psalmen gewissermaßen ein Zwischenergebnis seiner eingehenden alttestamentlichen Untersuchungen, indem er feststellte: „Alle Momente des Christentums sind im A. T. vorhanden, aber erst in der Form des Werdens, so daß sie noch *unruhig miteinander im Streit* liegen ... Damit ist aber nothwendig anzuerkennen, daß diese Momente *noch nicht in ihrer Wahrheit*, d. h. *noch nicht als christliche offenbar* sind.“¹⁸⁰ Von einer Sache aber sagen, daß sie weder in ihrer Wahrheit schon vorhanden, noch dem erkennenden Geist offenbar sei, spricht nüchtern gesehen aber weit mehr gegen, denn für sie. Hinsichtlich der Frage nach der jüdischen Messiaserwartung im Vergleich zum christlichen Reflexionsbegriff des [68] Messias, für B. Bauer theoretischer Mittelpunkt des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, sprach er seine gründlichen Vorbehalte gegenüber der alttestamentlichen Religion schon in sehr direkter Weise aus. „In der Knechtsgestalt des Messias z. B. war *noch nicht die höchste Offenbarung seiner Herrlichkeit* erkannt und in seiner Herrlichkeit war *noch nicht das Moment des Leidens als ihre innere und nothwendige Vermittlung* aufgenommen. In der Erniedrigung war die *Herrlichkeit unerkennbar* verborgen.“¹⁸¹ Deshalb sah er sich auch veranlaßt, in bewußter Abgrenzung zur Schule eines Hengstenberg, eine neue, sachlich-kritische Herangehensweise an die alttestamentlichen Stoffe zu fordern: „Aber nicht das ewige göttliche Wissen in seinem absoluten An- und Fürsichsein, und in seiner vollendeten Offenbarung in Christo hat der Exeget des A. T. auszulegen, sondern das Maß hat er zu erkennen, in welchem die Männer des A. T. die Gedanken Gottes gefaßt hatten ...“¹⁸² Damit aber hatte B. Bauer den Konflikt mit Hengstenberg bereits heraufbeschworen.

Und noch in einer anderen wesentlichen Frage setzte er sich zu jener Zeit mit der herrschenden Theologie in einen scharfen Gegensatz. Es war die Frage nach der Authentizität des im Alten Testament gegebenen Berichts von der Urgeschichte der Menschheit. In überzeugender Manier wies er nach, daß weder die Schöpfungsgeschichte, noch die des Sündenfalls, noch die berichtete Sprachverwirrung oder das hohe Lebensalter der Stammväter der Menschheit etc. als historische Fakta anerkannt werden können, „ohne den Verstand zu beleidigen.“¹⁸³ So führte er u. a. aus: „Nach der orthodoxen Ansicht beruht der Bericht von der Schöpfung auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung. Dieser Annahme tritt aber die Schwierigkeit entgegen, daß wir einen Doppelbericht haben, dessen Momente ... sich gegenseitig ausschließen.“¹⁸⁴ Überhaupt sei diese Widersprüchlichkeit gar nicht verwunderlich, denn, argumentierte er entsprechend dem damaligen Entwicklungsstand der Wissenschaft völlig einleuchtend, „wie kein Mensch von seiner Geburt wissen kann, so kennt auch kein Volk das [69] Mysterium seiner Geburt.“¹⁸⁵ Genauso konstruiert erweise sich der Bericht vom Sündenfall. „Historische Erinnerung vom Sündenfall, wenn man ihn als ein Ereignis im Leben des ersten Menschen denken wollte, ist also unmöglich ...“¹⁸⁶ „Dadurch, daß der biblische Bericht den Begriff des Sündenfalls in einer Erscheinung anschaut, die er nicht haben konnte, beweist er sich als Mythos.“¹⁸⁷ Auch der Bericht von der Völkerentstehung und Sprachverwirrung negiere sich selbst und verrate seinen mythischen Charakter: „... derjenige, der sich mit Einemmale im Besitz einer anderen Sprache sieht, so daß ihm seine frühere Sprache vollständig verschwunden ist, hat auch ein ganz anderes Bewußtseyn erhalten, sein Gedächtnis ist aufgehoben, die frühere Bestimmtheit seines Geistes ist bis auf die letzte Spur verwischt, die Möglichkeit der Erinnerung ist verschwunden ...“¹⁸⁸ Seine einschlägigen exegetischen Untersuchungen zusammenfassend, erklärte er: „Nicht einmal Geschichte in dem Sinne, daß der Entwicklungsgang der Menschheit berichtet würde, bot uns die biblische Erzählung dar.“¹⁸⁹ Folgerichtig charakterisierte er deshalb die gesamte biblische Urgeschichte als mythisch, als reines Werk der Dichtung¹⁹⁰ – erst hinsichtlich der Offenbarung an Abraham war er bereit, von historischer Faktizität auszugehen.¹⁹¹ Damit aber verließ er in einer maßgeblichen Position jenen einst gegen Strauß so stark herausgestellten Vorsatz spekulativer Theologie, nicht nur den Geist, sondern auch den Buchstaben der Bibel wieder auferstehen zu lassen.¹⁹² Das Widersprüchliche und „Wunderbare“ der biblischen Erzählungen, was er einst und an anderer Stelle spekulativ als stärksten Beweis ihrer Wahrheit interpretierte, indizierte ihm in diesem Fall daran Ungeschichtlichkeit. Die Kritik hatte somit eine Eigenfunktion erlangt, sie war nicht mehr nur apologetisches Instrument. Oder mit Lämmermann gesprochen: „Die historische Kritik erweist sich damit nicht als Voraussetzung der wissenschaftlichen Dogmatik, wie Bauer seine Disziplin einführt, sondern als Alternative zu dieser, als Erkenntnismittel, den Religionsbegriff nicht gedanklich-strukturell, sondern empirisch induktiv zu entwickeln.“¹⁹³ So [70] demonstrierte B. Bauer in seiner Kritik der biblischen Urgeschichte en miniature die Methode seiner späteren schonungslosen Bibelkritik. Als Kriterium für die Wahrheit überlieferter Religions- und Offenbarungsgeschichte galt ihm ausschließlich deren Übereinstimmung mit den Denkgesetzen und den Gesetzen wirklicher Geschichtsentwicklung. Konsequenterweise hielt er sich hierbei an die in jener Zeit von ihm öfters verkündete Maxime, „Religiöse Vorsätze, Bedenklichkeiten oder Wünsche können (daher) das Denken nicht bestimmen oder in seinen Bewegungen beschränken ...“¹⁹⁴ Mehr noch. Auch auf spekulative „Kunststücke“ hatte er hier weitgehendst verzichtet. Wenn er auch, wie bereits deutlich wurde, in der „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ bezüglich der Darstellung des Offenbarungsbegriffs Religions- und Offenbarungsgeschichte unter der Hand durchgängig mit wirklicher Geschichte eins setzte, so daß im selben Maße, wie der Anteil Gottes an Offenbarung und Geschichte imaginär bleiben mußte, faktisch auch die „vielgerühmte“ Spekulation zugunsten einer empirischen, historisch-kritischen Methode auf der Strecke blieb, so machte er im Falle der Urgeschichte gar nicht erst den Versuch einer spekulativen Rechtfertigung. Hier lieferte der künftige Feldherr der Kritik im Namen der Geschichte und der Vernunft ein mutiges Vor-

gefehrt gegen die Verkehrtheiten und Widersprüche, welche die „Heilige Schrift“ dem selbstbewußten freien Denken zumutet – Widersprüche, die der Gläubige stumm und ergeben hinzunehmen und darüber hinaus zu preisen hat, die aber B. Bauer wegen „(s)eine(r) zu hohe(n) Achtung vor dem allgemeinen Geiste, (s)eine(r) zu große(n) Pietät gegen die Herrschaft des Geistes“¹⁹⁵ und seiner von Hegel ererbten „Liebe zur Wahrheit“ der Vernunft gegenüber zu denunzieren sich verpflichtet fühlte. Es zeigte sich hier bereits punktuell, was später auf breiter Front zum Durchbruch kam, nämlich, daß die prinzipielle Identifizierung von Offenbarung, Begriff und Geschichte – die Kritik, „welche den Begriff im Historischen nachzuweisen und überhaupt das Verhältnis desselben zur Geschichte im Einzelnen auseinanderzusetzen hat“¹⁹⁶, [71] sollte dafür eine lückenlose Rechtfertigung erbringen – notwendig zur Auflösung religiöser Vorstellungen und in weiterer Konsequenz zu einer rein philosophischen Position führte.¹⁹⁷ Denn war B. Bauer hinsichtlich der Urgeschichte schon nicht bereit, außerhalb von wirklicher Geschichte Wahrheit anzuerkennen, so war es nur konsequent, wenn er später, stets erfolgreicher in seinem Bemühen, das Phantastische, Verkehrte und Unwirkliche der „heiligen“ Geschichte kritisch auszusondern, rein und allein die „profane“ Geschichte, den sie repräsentierenden Entwicklungsprozeß der zu Selbstbewußtsein und Freiheit strebenden Menschheit als Wahrheit zur Anerkennung brachte.¹⁹⁸ Und ganz ahnungslos, wenn auch nicht in voller Klarheit – die Zuversicht auf den spekulativen „Endsieg“, der vollendeten Rechtfertigung des Glaubens im Begriff, hatte er immer wieder betont¹⁹⁹ – kann er sich dieser Tendenz nicht gegenüber gesehen haben, erklärte er doch: „Die Kritik der einzelnen Perioden (der Religions- und Offenbarungsgeschichte – d. V.) besteht darin, daß sie sich durch ihre eigene Natur, durch ihre Widersprüche selbst aufheben und in eine höhere Form des Offenbarungsbegriffs übergehen.“²⁰⁰ Nun, gelangte er tatsächlich erst um 1840 zur „höheren Form“ des Begreifens von Offenbarung und Religion – zur allgemeinen Erkenntnis, daß sie Produkte entfremdeten Bewußtseins sind –, so war er doch vorher schon emsig und erfolgreich dabei, die uralten Festungen überlieferten Kirchenglaubens mit den modernen Waffen der Kritik unter Beschuß zu nehmen, um dem darin eingesperrten menschlichen Selbstbewußtsein zur vollen Freiheit und Souveränität zu verhelfen.

Die erste große publizistische Schlacht hierfür lieferte er in seinem „Dr. Hengstenberg“. Mit dieser Mitte 1839 publizierten Schrift signalisierte B. Bauer der Öffentlichkeit bewußt und vehement seine sowohl in äußerer, formaler, als auch in inhaltlich-substantieller Hinsicht gewonnene neue kritische Entschiedenheit. Nicht nur fand er hier, wie er von sich selbst sagte, seine eigene Sprache – seinen überlegenen, scharfsinnigen und zugleich lockeren, ironischen kritischen Stil –, sondern auch den Mut, frei von allen persönlichen [72] Rücksichten, nur der Wahrheit verpflichtet,²⁰¹ der reaktionären und philosophiefindlichen Orthodoxie und Apologetik seiner Zeit den schonungslosen Krieg anzusagen. Obgleich er schon mit der „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ „kein polizeilich genehmigtes Buch der Rechtgläubigkeit“²⁰² vorlegen wollte und auch nicht vorlegte, meinte er doch, daß an dialektische Geisteswerke kein äußeres Maß angelegt werden könne²⁰³, so provozierte er nun mit seinem neuen „antiglaubenspolizeilichen“ Buch das offene Einschreiten, die unmittelbaren Maßregelungen der für Berlin und seine Universität zuständigen preußischen „Glaubenspolizei“. Und darüber war er sich auch vollkommen im Klaren, hatte er doch in Hengstenberg, dem Dekan der Berliner theologischen Fakultät, welchem „alles, was nur einer Kritik des religiösen Bewußtseins und seiner geschichtlichen Entwicklung ähnlich sieht ... sogleich als Unrecht (erscheint)“²⁰⁴, einen ihrer einflußreichen Befehlshaber in herausfordernder und theoretisch vernichtender Form angegriffen. Illusionslos und seine nahe Zukunft quasi vorausahnend gestand er sich deshalb: „... wer Herrn Dr. Hengstenberg angreift, wer es nur wagt, etwas von den Satzungen dieses Schriftgelehrten abzuweichen, greift nicht nur ins Feuer, sondern läuft mit lebendigem Leibe hinein ...“²⁰⁵ Dennoch, obwohl er also wußte, daß er damit wenigstens seine wissenschaftliche Kar-

riere aufs Spiel setze – an einer anderen Stelle seiner an seinen Bruder Edgar gerichteten kritischen Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums wird dies noch deutlicher, wenn er sagt: „Ich weiß es, ich gebe mich preis, wenn ich in Herrn Dr. Hengstenberg den einzig faßbaren Punkt jener orthodox-apologetischen Parthei angreife“²⁰⁶ – war es ihm wesentlicher und wichtiger, seine vor allem durch Hegels dialektische Philosophie beförderte neue Sicht auf die überlieferte Religionsgeschichte der hohlen und gebieterischen, die Vernunft ignorierenden Apologetik Hengstenbergs selbstbewußt entgegen zu setzen. Sah er doch nicht zuletzt in Hengstenberg den allein sichtbaren Gegner repräsentiert, „der Hegel und seiner Philosophie [73] entgegengestellt werden kann“.²⁰⁷ Einen Gegner freilich, der starrsinnig und sich selbst überschätzend „Hegel’n eine totale Verkennung des A. T. ... vorwirft“, schleudert er doch „den Bann über Hegel und – bekämpft ihn nicht einmal ...“²⁰⁸

Entschlossen eröffnete er deshalb das Ziel seines Kampfes: „Nichts weiter will ich, als daß die Untersuchungen über die Geschichte der Offenbarung ihrem eigentlichen Ziel näherkommen ... Das will ich, daß *Hegel’s Auffassung* des Judentums *nicht* immer noch als ein ungeschwächter Feind *im Rücken seines Gegners stehen bleibe* ...“²⁰⁹ Zur Offensive wollte er mit seiner überlegenen wissenschaftlichen Streitmacht übergehen, den theoretischen und moralischen Feind vernichtend schlagen. Auch war die Zeit reif dafür, hatte er sich doch über Jahre hin für diese Schlacht gerüstet: „Dieser Kampf hat nun in mir die vollen acht Jahre gedauert, in denen die Werke des Herrn Dr. Hengstenberg mir nie aus dem Sinne, wie fast nie aus den Händen kamen.“²¹⁰ Und die Frage, „Wann wird die Apologetik endlich den Muth haben, zum Besten der Sache sich selbst aufzugeben?“²¹¹, wird er sich wohl selbst nur als rhetorische gestellt haben.

Als Kampffeld wählte er das weite und komplizierte Gebiet des Verhältnisses von Judentum und Christentum, denn, so betonte er, „[d]ie Frage, wie die Religion des A. T. zu der christlichen Offenbarung zu stellen sei, ist die einzige, wo die Waffen dieser Gegner sich wirklich erreichen können.“²¹² In sechs Abschnitten, in einem mühsamen, allen Wendungen Hengstenbergs nachgehenden Kampf²¹³ hatte er die Unhaltbarkeit der Hengstenberg’schen Position, dessen orthodoxe Verteidigung der alttestamentlichen Religion und gleichzeitige Judaisierung des Christentums, der wissenschaftlichen Welt vor Augen geführt. Es betraf dies die folgenden Abschnitte:

- Der Glaube an die Unsterblichkeit,
- Die Lehre von der Vergeltung,
- Die Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern,
- Der Partikularismus des (mosaischen) Gesetzes, [74]
- Die Äußerlichkeit des (mos.) Gesetzes,
- Die Symbolik des (mos.) Gesetzes.

Abschnitt um Abschnitt demonstrierte er mit schlagender Logik und Hengstenberg bloßstellendem Spott:

„Über das Gebiet, in welchem das Gesetz sich allein bewegt, ist das N. T. unendlich hinaus ...“²¹⁴

„Das Gesetz wird negiert und in der Unendlichkeit der evangelischen Freiheit aufgehoben.“²¹⁵ Hengstenbergs Ansicht, das Judentum sei eigentlich nur eine unvollkommene Form des Christentums, sei deshalb genauso richtig, wie die Behauptung, die Pflanze sei ein unvollkommenes Tier.²¹⁶ Um hier B. Bauers Argumentation wenigstens an einem Punkt konkreter aufzuweisen, die folgende Passage: „Der Gegensatz wird doch wohl dadurch schon ein totaler, daß im Gesetz die Vergeltung nur als die diesseitige gilt, daß von der jenseitigen nichts erwähnt,

daß sie vielmehr durch das Prinzip an sich ausgeschlossen ist ... Im Gesetz die absolute Befriedigung im Diesseits der Gegenwart, im NT in der Zukunft des Jenseits, im AT die Vollendung der Gegenwart unmittelbar, im NT die Vollendung des Jenseits durch den Widerspruch des Diesseits vermittelt.“²¹⁷ Seinen Einwänden einen allgemeineren Ausdruck gebend und auf seine kritische Mission hinweisend, rief er aus:

„Ist nicht das Gesetz, weil es die Subjektivität noch von ihrem wesentlichen Gehalt trennt, das Hindernis, das den Geist von seiner Ewigkeit noch abscheidet? Kurz, da muß noch ein sehr schwerer Proceß mit dem Gesetz vorgehen, ehe der Geist zum vollen Gedanken seiner hohen Stellung kommt.“²¹⁸

U. a. dieses Hindernis aus dem Wege zu räumen, wollte er mit seiner Schrift einen nachhaltigen Beitrag leisten. Natürlich verfiel er nicht der Einfalt, damit dem Judentum den „Garaus“ zu machen, wengleich es ihm ernsthaft um dessen religionsphilosophische Entzauberung, Aufhebung und scharfe Abtrennung vom Christentum ging²¹⁹. Worauf sich sein vornehmliches Interesse konzentrierte, war, der Öffentlichkeit bergreiflich zu machen, daß in der alttestamentlichen Religion [75] die Diskrimination der subjektiven Freiheit und Würde des Menschen noch Prinzip ist, hingegen in der christlichen Religion das Prinzip der Freiheit und Souveränität des Menschen erst Anerkennung gefunden hat. Deshalb hielt er es für moralisch gerechtfertigt, ja für seine untadelige Pflicht, die mit dem alten Prinzip bewußt oder unbewußt die menschliche Unfreiheit rechtfertigende, restaurierende und sich dadurch als reaktionär entpuppende Apologetik unbarmherzig anzugreifen²²⁰, wobei die Schärfe der Auseinandersetzung zugleich die Funktion hatte, sein eigenes theoretisches Denken von noch übriggebliebenen apologetischen Resten zu säubern. In allererster Linie diesem neuen, mit Christus in die Welt getretenen, der modernen Zeit gemäßen Prinzip der Freiheit und höchsten Menschlichkeit wollte er zum Sieg verhelfen. Daher die kompromißlose Auseinandersetzung und freiwillige Überwerfung mit dessen Gegnern, welche hinsichtlich ihrer Intention mit einer in einem anderen Zusammenhang gegebenen Erklärung B. Bauers treffend bezeichnet ist: „Der innere Grund der Entfremdung liegt in den Rechten des Selbstbewußtseyns, welches in seiner Unendlichkeit *kein absolutes Objekt anerkennen* darf und in seiner Freiheit verpflichtet ist, nur an diejenige Macht sich hinzugeben, in der es sich selbst und seine freie Macht wiedererkennt.“²²¹ So gesehen begegnet man im „Antihengstenberg“ bereits deutlich einem prinzipiell neu entschiedenen B. Bauer. Denn nicht mehr war es sein vorrangiges Anliegen, mittels selbstbewußter Kritik den in der „Heiligen Schrift“ überlieferten und von der Orthodoxie unantastbar erklärten Glauben spekulativ zu rechtfertigen, sondern sich vorbehaltlos in den Dienst des infolge strenger Abgrenzung der christlichen gegenüber der alttestamentlichen Religion schärfer in den Blick bekommenen und als im Christentum zur Wirklichkeit gekommen gesehenen Prinzips des unbeschränkten Selbstbewußtseins, der Freiheit und Souveränität des Menschen zu stellen. Und alles diesem Prinzip sich als hinderlich und in den Weg stellend erweisende galt ihm von nun an als Objekt der Kritik, welche somit zum Anwalt, Verteidiger und Scharfrichter jenes Prinzip [76] avancierte. Zwar hatte er damals noch keine genügende Vorstellung davon, welch tiefgreifenden und weitreichenden Kampf dessen Durchsetzung eigentlich erforderlich macht – gab er doch selbst ein dreiviertel Jahr später in einem Brief an K. Marx zu: „Hier (in Bonn – d. V.) wurde es mir aber auch klar, *was ich mir in Berlin noch nicht ganz gestehen wollte* oder mir nur unter Kämpfen gestand, *was alles fallen müsse*. Die Katastrophe wird furchtbar, tiefgreifend werden ...“²²² – doch hatte er sich schon unerschrocken und mit aller Entschiedenheit für jenes Prinzip in den Kampf geworfen. Einschätzungen, die diesen Neuaufbruch in B. Bauers Entwicklung bestreiten, gehen u. E. deshalb an der Wahrheit vorbei. Z. B. das mit einem Vorwurf verbundene Urteil G. Julius’: „Nicht also, daß der Verfasser dieser Briefe die Apologetik bekämpfte, sondern daß er sie vernichten wollte, *als er noch wesentlich ihre Tendenz teilte*, werfen wir ihm vor.“²²³ Worauf sollte sich dieses Urteil gründen? Etwa auf jenen Satz B. Bauers: „Wer an der heiligen Geschichte festhält, der kann schlechterdings nicht mit Herrn

Dr. Hengstenberg in Frieden leben“²²⁴? Wer darin ein stichhaltiges Argument sehen will, der nimmt diesen Satz einfach zu buchstäblich. Oder heißt es etwa an der „heiligen Schrift festhalten“, wenn man sie in einem ihrer wesentlichen Bestandteile, im A. T. prinzipiell bekämpft, heißt es an ihr festhalten, wenn man bereits eine durchgängige Kritik auch des Christentums im Auge hat²²⁵, heißt es wesentlich die Tendenz der Apologetik teilen, wenn man für jeden sichtbar, gleich im Untertitel eines sie rücksichtslos bekämpfenden Buches erklärt, einen „Beitrag zur Kritik *des* religiösen Bewußtseins“ leisten zu wollen und somit eine uneingeschränkte religionskritische Absicht verrät? Sollte man da nicht, wenn man schon sein Urteil bloß auf Buchstäbliches gründet, lieber jenen Untertitel buchstäblich nehmen? Wenn B. Bauer an der heiligen Geschichte festhalten wollte, dann in dem Sinne, daß er jenes in den Evangelien gefundene Prinzip mit heiligem Eifer verteidigen wollte. Und wenn er stets entschlossener und aktiver war, dasjenige der „Hl. Schrift“ der Kritik zu unter-[77]ziehen, was jenem Prinzip widersprach, so hat er doch in keiner Weise Bereitschaft gezeigt, das gefeierte Prinzip zu relativieren. Freilich hatte B. Bauer damals noch keine durchgängige Kritik der Religion geliefert, noch nicht ausdrücklich und konsequent die Wende zum Atheismus, überhaupt zum Junghegelianismus, vollzogen – aber er hatte sie *prinzipiell* eingeleitet. Deshalb ist es wohl ratsamer, B. Bauers in derselben Schrift gegebenen Hinweis, daß in kritischen Übergangsperioden das Alte und Neue in einem und demselben Bewußtsein sich noch unmittelbar berühren *kann*²²⁶, ernsthaft in die Urteilsfindung über seinen damals erreichten Entwicklungsstand einzubringen. Zieht man alles heran, sowohl Tendenz und Ergebnisse der „Kritik der Geschichte der Offenbarung“, als auch der um 1839 publizierten Artikel²²⁷, so erkennt man, daß um jene Zeit B. Bauers geistige Gratwanderung direkt auf das junghegelianische Lager zuführte, um dort ihr Ende zu finden. Denn auch wenn man es ihm nicht sofort honorierte, hatte er mit seiner rücksichtslosen Kritik der in Hengstenberg wesentlich repräsentierten Apologetik und Orthodoxie den Junghegelianern, welche gegen den selben Feind, gegen Hengstenberg und den Pietismus, gegen Romantik und Restauration Hegel und das aus dem Protestantismus abgeleitete Prinzip des freien und selbstbewußten Menschen verteidigten, wirksame Schützenhilfe gegeben. Nicht zuletzt hatte er im „Dr. Hengstenberg“ auch deren Bekenntnis alle Ehre gemacht: „Auf dem Gebiet der Theorie gibt es 1) keine Pietät, denn Erkenntnis ist Auflehnung, ist Heraustreten aus dem Stande der Unschuld, und 2) keine Toleranz, denn theoretisch etwas anderes tolerieren, als die Vernunft und speciell diese Bildung der Vernunft, hieße der Vernunft zumuthen, von sich selber abzufallen und die Unvernunft gelten zu lassen.“²²⁸

In einer verspäteten Rezension in den „Hallischen Jahrbüchern“, dem theoretischen Organ der Junghegelianer, erhielt er dafür deren ausdrückliche Anerkennung.²²⁹

[78]

4. Die Wende

Fast könnte man meinen, B. Bauer habe auf seine eigene theoretische Entwicklung angespielt, als er zu verstehen gab: „Es kann ein Prinzip im Bewußtseyn sein, ohne daß es schon alle übrigen Elemente durchdrungen habe. Diese noch nicht durchdrungenen Elemente widersprechen dann dem höheren Prinzip, aber das Bewußtseyn löst *diesen Widerspruch* dann *in der* unmittelbaren Weise, daß es bestimmt an jenem Prinzip festhält, die widersprechenden Elemente ... zu untergeordneten herabsetzt ...“²³⁰ Denn, wenn auch B. Bauers Übergang zum Atheismus und Junghegelianismus gemäß der skizzierten vorangegangenen Entwicklung nichts Überraschendes hat, trotz mancher noch beibehaltenen religiösen Voraussetzung, so überrascht doch die Schnelligkeit und Unmittelbarkeit seines Übergangs. Noch Ende 1839 nämlich, so gesehen unmittelbar (ein halbes Jahr) nach seinem „Dr. Hengstenberg“, so lassen Briefstellen und verschiedentlich mitgeteilte Gespräche vermuten, muß dieser erfolgt sein, spätestens für Anfang 1840 aber steht er zweifelsfrei fest.²³¹

Hatte B. Bauer seinen „Frontenwechsel“ mit seiner Attacke gegen Hengstenberg und die Orthodoxie bereits angekündigt, so lieferte diese in ihrer Konsequenz schließlich auch den äußeren Anlaß dafür. Denn außer Frage steht es, daß B. Bauer sich nunmehr eine weitere wissenschaftliche Karriere, etwa die längst in Aussicht gestellte Beförderung zum Professor der Theologie, in Berlin, d. h. unter der Fuchtel Hengstenbergs – welcher diese mit einem bis zum preußischen König verlängerten Arm auch gnadenlos in Gebrauch hatte – aus dem Kopf schlagen konnte. Immerhin hatte B. Bauer ja mit seiner Schrift nachträglich auch eine sehr eindrucksvolle Bestätigung für die nicht grundlos von Hengstenberg 1836 an den Kronprinzen gerichtete Warnung vor dem Hegelianer B. Bauer²³² erbracht. So blieb B. Bauer tatsächlich keine andere Wahl, als den Rat seines Förderers Ph. Marheineke anzunehmen und sich in Bonn – wo sich der Wandel vollziehen sollte – um die dort vakant [79] gewordene fest besoldete a. o. Professur zu bewerben.

Auch Bonn gehörte zum preußischen Königreich, und wenn B. Bauers Bewerbung überhaupt eine Chance hatte, dann lag sie darin, daß Marheineke sich beim damaligen hegelianisch gesinnten Kultusminister Altenstein²³³ nachdrücklich für ihn verwendete.²³⁴ Selber versuchte B. Bauer seine Aussichten durch Vermeidung unnötiger Konfrontationspunkte zu verbessern. In diesen Rahmen muß auch der zu den Bewerbungsunterlagen gehörende, im versöhnlichen Ton gehaltene Lebenslauf B. Bauers vom 9.10.1839²³⁵ gestellt werden. Allein nämlich aus ihm, d. h. ohne die innere theoretische Entwicklung B. Bauers zu berücksichtigen, kann seine baldige Wende nicht abgelesen werden. Ging es B. Bauer doch um eine für ihn günstige Entscheidung, so daß er sich durchaus veranlaßt sah, seine Loyalität gegenüber Christentum und Kirche kund zu tun – übrigens ohne dabei heucheln zu müssen, denn was er als deren wirkliches Wesen herausgestellt und verteidigt hatte, war die evangelische Freiheit, für die er unbedingt auch weiter zu streiten beabsichtigte, vor allem auf dem Katheder.²³⁶ So stößt man im o. g. Lebenslauf auf den Satz: „In der Tat bin ich – der Sache der Offenbarung und der Kirche zugetan – mit festem Fuße in jenem Prinzip (gemeint ist das Hegelsche – d. V.) eingewurzelt.“²³⁷

Und, obwohl aus diesen Worten nicht gerade der baldige Atheist und Kirchengegner spricht, so bedeutete es doch allerhand Mut, im Zusammenhang mit seiner Bewerbung ein so eindeutiges und sogar seine „Christlichkeit“ in den Hintergrund stellendes Bekenntnis zu Hegel abzugeben. Denn an den meisten theologischen Fakultäten, und die Bonner machte hier ganz und gar keine Ausnahme, herrschte damals eine ausgesprochene Philosophiefeindlichkeit. In seinem an Altenstein gerichteten Empfehlungsbrief für B. Bauer hat selbst Marheineke auf diesen üblen Zustand hingewiesen: „Ich weiß zwar, daß es jetzt viele gibt, besonders unter den Laien, denen es ein Verbrechen erscheint, ein durch Philosophie gebildeter Theologe zu sein. Aber diese mögen sich selber fragen, ob sie es denn für [80] eine Vollkommenheit halten, etwas nicht zu wissen ...“²³⁸ Deshalb war es nur zu natürlich, wenn man B. Bauer in Bonn, lt. Marheineke eine der störrigsten Fakultäten, kühl und äußerst mißtrauisch empfing – ohnehin war es zu B. Bauers Einstellung nur durch die Fürsprache Altensteins gekommen. Und noch mehr belastete er seine zukünftige Stellung, als er in einer Eingabe, wo er auf Verlangen der Fakultät seinen theologischen Entwicklungsgang schildern sollte (Oktober 1839)²³⁹, unverblümt, in fast naiver Aufrichtigkeit erklärte, daß er „zu der festen Überzeugung und Einsicht gelangt sei, die Auflösung und ‚Negation‘ der gesamten Welt des religiösen Bewußtseyns müsse eine durchgreifende seyn, so daß kein Atom in ihr verschont bliebe.“²⁴⁰ „Allerdings“, räumte B. Bauer 1842 ein, „füge ich hinzu ..., daß diese Auflösung dem Wesen des Christentums keinen Abbruch thue, vielmehr aus der vollständigen Auflösung erst die Wahrheit des Christentums hervorgehe.“²⁴¹ Nur war dies eben seine eigene Auffassung von der Wahrheit des Christentums, die er schon vor seiner atheistischen Wende darin sah, daß es wesentlich „dem geschichtlichen Selbstbewußtseyn entsprungen ist.“²⁴² Gegenüber seinen Bonner Kollegen aber konnte er mit dieser Wahrheit nur Entrüstung und Feindschaft ernten. Daß sie alles taten, um B. Bauer zu isolieren und zu schikanieren, vor allem aber seine Professur zu verhindern, lag auf der Hand. Fürs erste mußte er sich zwecks Neuhabilitierung einer Prüfung unterziehen. In einem

Brief an seinen Bruder Edgar schrieb er diesbezüglich: „Ich muß vor der Facultät eine lateinische Vorlesung halten und ein Colloquium, d. h. ein Examen bestehen – übermorgen ... findet diese Farce statt – und sodann habe ich vor den Studenten eine öffentliche Habilitationsrede zu halten.“²⁴³ Ergänzend beschrieb er im selben Brief seine Lage wie folgt: „... die Facultät hat erklärt, daß sie sich wenigstens nicht feindlich gegen mich verhalten wolle. Und ich bin doch nur ihrer Willkür preisgegeben! Nitzsch (der Dekan – d. V.) erkennt kein anderes Verhältnis zu seiner Person, als unbedingte Unterwerfung.“ Doch müsse er wissen, schrieb B. [81] Bauer weiter, „daß Unterwerfung von meiner Seite unmöglich ist.“²⁴⁴

Die Zeichen standen also mehr als nur ungünstig für B. Bauers weitere Universitätslaufbahn. Betrachtet man außerdem, wie wenig er mit seinen Vorlesungen auf Zustimmung der Fakultät stieß, so wird klar, daß seine Beförderung zum a. o. Professor keine Aussicht hatte. In einem Brief an K. Marx verdeutlichte B. Bauer, welche Aufregung er in Bonn ausgelöst hatte: „Soviel weiß ich, daß meine für den Sommer angekündigten Vorlesungen (Leben Jesu und Kritik des vierten Evangeliums) schon einen heiligen Schrecken erregt haben, besonders die ‚Kritik‘ ist ihnen scandalös ... aber ich werde schon dreinschlagen und die kritische Lärmglocke so anziehen, daß man schon aus Schrecken herbeilaufen wird.“²⁴⁵

Doch so wenig er also seine Stellung durch den nach seinem „Dr. Hengstenberg“ nötig gewordene Weggang von Berlin verbessern konnte – lebte er doch in Bonn als Privatdozent, ein festes Gehalt hätte er erst als a. o. Professor erwarten können, auch in einer prekären finanziellen Lage –, um so mehr trieben ihn die Bonner Verhältnisse zu einer entschiedeneren Ausprägung seines wissenschaftlichen und politischen Standpunktes.

„Aber gerade, indem ich alle sonstigen Erhebungen und Anregungen entbehre und in meiner Isolierung auf mich angewiesen bin, wird meine wissenschaftliche Entwicklung beschleunigt ... habe ich mit Einemmale meine Stellung innerlich zur Entschiedenheit gebracht – zur *Entschiedenheit, welche dem Rest meiner bisherigen Voraussetzungen schnurstracks entgegen ist.*“²⁴⁶ Daß dies sich vor allem auf Hegel als auch seine inzwischen weitaus kritischer gewordene Auffassung der „Hl. Schrift“ bezog, ergibt sich aus dem unmittelbar nachfolgenden Satz: „Neben meinen sonstigen Arbeiten, der zweiten Ausgabe der Religionsphilosophie²⁴⁷ werde ich in aller Stille das Buch über den Johannes (die Kritik des vierten Evangeliums – d. V.) ausarbeiten ...“²⁴⁸

Aufgrund der mit seiner Arbeit an der zweiten Ausgabe von [82] Hegels „Vorlesungen zur Philosophie der Religion“ verbundenen eingehenden Beschäftigung mit Hegel, auch bestimmt durch seine inzwischen gewonnene äußerst kritische Sicht auf die überlieferten Zeugnisse des Christentums, gelangte er in jener Zeit auch zu einer maßgeblichen Revision seines bisherigen Hegel-Verständnisses. Nunmehr war es ihm klar geworden, daß er Hegel wesentlich kritischer aufzufassen habe, nicht etwa, weil dieser die christliche Religion zu kritisch betrachtete, sondern zu schonend und apologetisch behandelte. So teilte er bezüglich seiner Arbeit an *Hegels Religionsphilosophie* seinem Bruder Edgar mit: „Ich habe die Arbeit ohne alle partheiische Sympathie mit einem rein theoretischen Interesse zu Ende geführt und links und rechts *die vollendetsten kritischen Entwicklungen und die orthodoxesten Redensarten so roh nebeneinander* stehen lassen, wie sie auf diesem Standpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie nebeneinander stehen müssen.“²⁴⁹

Was nun den Fortgang seiner Religionskritik betrifft, so weist seine 1840 erschienene „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ direkt in die Richtung seiner uneingeschränkten Kritik und Infragestellung der Evangelien von 1841/42. Kommt er doch in ihr nach einem mit kriminalistischem Scharfsinn geführten Nachweis der enormen Widersprüchlichkeit des vierten Evangeliums zu dem Schluß, daß dieses unmöglich die authentische Lebensgeschichte Jesu beschreibe, und statt Gottes Wort zu verkünden, sich als reines schriftstellerisches Produkt des

vierten Evangelisten, seines Selbstbewußtseins, zu erkennen gebe.²⁵⁰ Damit hatte er das damalige „Lieblingsevangelium“ der Kirche respektlos und überzeugend seiner „Heiligkeit“ beraubt. Zugleich aber vermittelten sich ihm damit weitere „ketzerische“ Einsichten: „... als Urtypus der christlichen Speculation hat er (Johannes – d. V.) zugleich den speculirenden kirchlichen Schriftstellern den Grundstoff geliefert ... und indem er der kirchlichen Anschauung den metaphysischen Hintergrund der evangelischen Geschichte enthüllte, ist er das Band gewesen, welches das vierte [83] Evangelium so lange mit dem Kirchenglauben auf das festeste verknüpft ...“²⁵¹ Wenn er darüber hinaus Johannes kritisierend feststellte, „Licht ohne Materie, die es erhellt, Geist ohne Leiblichkeit, Heiligkeit ohne Trübung erleuchtet und beseelt nicht und hat so wenig Kraft als das Pünckchen ohne den Grundstrich, der es zu einem Laute macht“²⁵², dann wird daraus nicht nur sein Gegensatz zur christlichen Religion und Theologie ersichtlich, sondern auch sein Übergang auf materialistische Positionen.²⁵³ Doch begnügte er sich keineswegs mit der Kritik an Johannes, erst recht fühlte er sich nun dazu bestimmt und gedrängt, die anderen drei Evangelien hinsichtlich ihrer Authentizität und ihrer Beziehung untereinander und zu Johannes kritisch unter die Lupe zu nehmen. Und ohne das Ergebnis seiner mühsamen Untersuchungen eilfertig der Öffentlichkeit zu verkünden, war er sich selbst doch wohl schon zu Beginn seines Unternehmens über dessen Ausgang recht sicher; stand er doch nicht zuletzt mit festem Fuß im Hegelschen Prinzip, das ihm zugleich als das Prinzip des Selbstbewußtseins, des freien universell schöpferischen, selbstbewußten Menschen, feststand. Während B. Bauer die noch in Berlin geplante und vorbereitete „Kritik des Johannes“ in Mai 1840 der Öffentlichkeit vorlegte, sodann sich umgehend an die „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ machte, deren erster Band im März 1841 erschien, teilte er seinem Bruder Edgar bereits Anfang August 1840 die freudige Gewißheit über das Gelingen seines kritischen Großprojektes mit: „Ich bin jetzt mit den Vorarbeiten zu der Kritik der Synoptiker beschäftigt. Endlich siege ich doch; ich habe den Punkt gefunden, wo ich die Fäden nur anzuziehen habe, um Alles in Ordnung²⁵⁴ zu bringen ...“²⁵⁵ Dabei wählte und praktizierte er sowohl in der „Kritik des Johannes“ als auch in der „Kritik der Synoptiker“ eine im Unterschied zur „Religion des Alten Testaments“ von Spekulationen freie, d. h. durchgängig historisch-kritische Untersuchungs- und Darstellungsmethode, die er einmal selbst wie folgt kenntlich machte: „... ich habe den reinen Text der Evangelien herauszustellen gesucht, ich habe den Sprachgebrauch der Evangelien genau beach-[84]tet und ihn beständig gegen die Mißbräuche früherer Exegeten in seiner Einheit zur Anerkennung gebracht, ich habe nicht wenig archäologische Studien mitgeteilt, welche auf die geographischen und historischen Voraussetzungen der Evangelien erst ihr wahres Licht werfen – ja mehr noch, die Kunst meiner Arbeit besteht gerade darin, daß ich nur mittels der ‚philologischen, kritischen und historischen Forschung‘ das Verständnis der heiligen Geschichte gewinne ...“²⁵⁶

Wesentliches Moment seines Übergangs zu den Junghegelianern waren, wie schon anklang, auch neue politische Einsichten, die gerade durch die Bonner Erfahrungen befördert wurden. Da es B. Bauer nicht lange verborgen blieb, daß es der Bonner Fakultät gelungen war, ihr tiefes Mißtrauen gegen ihn auch auf den Berliner Hof zu übertragen und es kräftig zu schüren – die Repressalien und Demütigungen, welche er bezüglich der von ihm angestrebten Professur zu ertragen hatte, wurden stets offensichtlicher – ließ er auch bald seine Illusion fallen, der preußische Staat – welchen er durch die Hegelsche Brille sah – stehe automatisch auf der Seite des Fortschritts und der freien Wissenschaft, oder verhalte sich in wissenschaftlichen Streitigkeiten wenigstens neutral. Entgegen seiner einst öffentlich ausgesprochenen erwartungsvollen Beschreibung, die Staatsregierung erwecke höchste Bewunderung, wenn sie sich in den theologischen Streit nicht hineinziehen lasse,²⁵⁷ sah er sich bald veranlaßt festzustellen: „Der *Staat* muß an sich selber ein *religiöses Interesse* nehmen und die Fortentwicklung der Philosophie beschränken ... sie (die Philosophie – d. V.) hatte sich, da sie scheinbar freigelassen und ohnehin begünstigt war, d. h. an den Vortheilen der Regierung theilnahm, selbst ihre Grenze gesetzt.“²⁵⁸

Aber es war keine schmerzliche Einsicht, die B. Bauer da machte, sondern eine seinen kämpferischen Aktivismus stark beflügelnde. „Indem sie (die Philosophie – d. V.) aber gefesselt wird, wird sie über alle Fesseln und Grenzen hinausgetrieben. Der gefesselte Prometheus war als solcher freier als damals, da er noch frei umherging und die Menschen opfern lehrte. Indem die Wissen-[85]schaft verstoßen wird, ist die sich selbst überlassen. Man will sie nicht mehr, gut! so ist sie emancipirt und ich bin auch frei, so weit ich der Verstoßenen diene. Ich habe mich noch nie so glücklich, so frei gefühlt ...“²⁵⁹ Immer klarer artikulierte er seither sein gewachsenes politisches Interesse und die damit verbundene Absicht, den unfreien und bedrückenden Verhältnissen den Kampf anzusagen.

Am 1. März 1840 schrieb er an K. Marx: „Die Zeit wird immer furchtbarer und schöner. Mach doch nur, daß Du aufstehst.“²⁶⁰ Die politischen Interessen sind anderwärts freilich größer, aber die Interessen, die das gesamte Leben interessieren, sind nirgends so reich und so mannigfach verschlungen, wie in Preußen ... Überall das Hervorgehen von den entschiedensten Gegensätzen und das vergebliche chinesische Polizeisystem, das sie vertuschen will und nur dazu beiträgt, sie zu stärken. Endlich die Philosophie, die sich gerade in dieser chinesischen Unterdrückung emancipirt und den Kampf leiten wird ... Es ist noch nie in einem Staate soviel zu thun gewesen.“²⁶¹ Daraus wird deutlich, daß sich B. Bauer schon zu Beginn seiner Bonner Zeit nicht nur zu Religion, Theologie und Kirche in Opposition begeben hatte, sondern in nicht minder entschiedener Weise auch zum damaligen preußischen Staat. Zwar blieb seine Opposition bis Mai/Juni 1840 noch eine innerliche, doch als er sie dann in zwei kleineren Schriften, „Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg“²⁶² und „Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft“, öffentlich werden ließ und sich damit nachhaltig Gehör verschaffte, leistete er der junghegelianischen und liberalen Bewegung jener Zeit einen wichtigen Dienst zur klareren bewußtseinsmäßigen Ausrichtung ihrer Reihen. Davon zeugt der überaus positive Kommentar A. Ruges zu B. Bauers Buch „Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft“, welches anonym erschien: „Ein Buch von folgenschwerer Wichtigkeit; ebenso umsichtig im Geschichtlichen, wie vollendet in der Darstellung und philosophischer Kunst ... Leider dürfen wir für jetzt den schönen Ruhm dieser Lösung an keinen Namen knüpfen, und dem theuren [86] Manne, der theoretisch die Verhältnisse so entschieden beherrscht, scheint praktisch ihr herbes Joch den freien Nacken zu beugen.“²⁶³ Auf dieselbe Zustimmung der Junghegelianer stieß auch B. Bauers Flugschrift „Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg. Ein Brief“. In ihr, welche unmittelbar nach dem Thronwechsel in Berlin erschien – Friedrich Wilhelm IV. übernahm die Regentschaft seines verstorbenen Vaters Friedrich Wilhelm III. – teilte er nicht nur deren Kritik des herrschenden Systems religiöser und politischer Reaktion,²⁶⁴ deren Eintreten für eine Nationalpräsentation, deren Empörung gegen die unerträglich gewordenen Zensur- und Überwachungspraktiken des Staates, oder die feste Zuversicht in den deutschen Liberalismus²⁶⁵, sondern auch die Hoffnungen, welche man seitens der liberalen und progressiven Kräfte in den neuen König setzte.²⁶⁶ So brachte er zum Ausdruck, daß das herrschende System einfach zu herbe und zu drückend, ja in seiner starren Konsequenz zu widersinnig sei, als daß der gebildete, geniale und leutselige junge König das Schrofne und Beleidigende desselben gut heißen und bestehen lassen könne.²⁶⁷

In diesem Überschwang der Hoffnung sah er aber dennoch, daß der neue König noch im alten System verhaftet blieb,²⁶⁸ als dieser dann bald alle seine politischen Hoffnungen zunichte machte, betrachtete er, wie auch die anderen Junghegelianer, eine unter das Panier der Vernunft und Freiheit des Menschen gestellte schonungslose Bekämpfung der preußischen Verhältnisse als eine historisch notwendige Aufgabe.

Somit hatte B. Bauer Ende 1839/Frühjahr 1840 seinen Übergang in das junghegelianische Lager auf breiter Front vollzogen.²⁶⁹ Und hätte A. Ruge mit Erscheinen der beiden letztgenannten Schriften B. Bauers gewußt, daß sie von ihm stammten, dann hätte er mit Sicherheit schon eher

in seinen Jahrbüchern die ihn vollständig rehabilitierende Erklärung abgegeben: „Es ist längst bekannt, daß der Hauch der Gegenwart diesen Theologen von einer abstrusen Scholastik befreit und zur vollkommenen Wiedergeburt aus dem Geiste der Wahrheit und Freiheit geführt [87] hat.“²⁷⁰ Und tatsächlich war diese „Wiedergeburt“ von gründlicher Art, denn indem er die bisherige Zaghaftigkeit und teilweise noch vorhandene Inkonsequenz der junghegelianischen und liberalen Bewegung bereits sah, meldete er ihr gegenüber zugleich seinen geistigen Führungsanspruch an: „Welche Verwirrung! Die von der linken Seite – in ihren Manifestationen in den hallischen Jahrbüchern unterscheiden sich von der rechten Seite, deren Formeln sie immer noch gebrauchen, deren orthodoxe Ansicht von der Religion sie immer noch theilen, eigentlich nur dadurch, da sie ‚die Forderung‘ überhaupt – das ‚Sollen‘ – als Panier in die Luft schwenken.“¹⁷¹

5. Radikalisierung und „Entgleisung“ – ein Ausblick

Der folgende kurze Ausblick auf B. Bauers weitere Entwicklung soll ihn hauptsächlich im gemeinsamen Kampf mit den anderen Junghegelianern zeigen. Von besonderem Interesse ist dabei die Beleuchtung dessen, was den nunmehr exponierten Streiter des Junghegelianismus am unmittelbarsten und zugleich in einer wesentlichen Einsicht charakterisierte – seine (neue) Stellung zu Hegel, die immer auch auf sehr direkte Weise als Vehikel seines politischen Standpunktes fungierte. Und zwar in dem zu überfliegenden Zeitraum in einer dreifachen Beziehung: Einmal war es die zum Zweck der Kritik an Theologie, Kirche und Staat beabsichtigte Berufung auf Hegel, zum anderen eine deutliche Kritik an Hegel bezüglich seiner Affirmationen und Akkommodationen gegenüber den bestehenden Verhältnissen, schließlich die Abkehr von Hegel und das Verlassen der gemeinsamen junghegelianischen und liberalen Kampffront.

Hegel, als dessen konsequente und legitime Fortsetzer die Junghegelianer auftraten (bezüglich des Aufgreifens des Entwicklungsgedankens, des Begreifens der Geschichte als Produkt der bewußten menschlichen Tat, als einen vernünftigen [88] Prozeß, der zu immer größerer menschlicher Freiheit und somit menschlicher Selbstverwirklichung führt usw.), erfuhr andererseits von ihnen im Zusammenhang mit religions- und rechtsphilosophischen Fragestellungen eine einmütige Kritik. Ruge bemerkte diesbezüglich in den „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik“: „Hegel macht mit seinem Prinzip des freien Selbstbewußtseins oder des Geistes, der absolut ist, der alten Welt gegenüber nirgends als in abstracto Ernst. Was er in der Logik widerlegt, erkennt er in der Rechts- und Religionsphilosophie wieder an.“²⁷²

Auch Ludwig Feuerbach kritisierte jene Amphibolie bei Hegel, als er in den „Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst“ (1842) folgendes Urteil fällte:

„Hegel ist durch und durch Widerspruch. Es gehört wesentlich zur Charakteristik seiner Philosophie, daß sich eben so gut die Orthodoxie, als die Heterodoxie auf ihn stützen kann, daß sich eben so gut ... die Töne der ‚Posaune‘²⁷³ aus ihr hervorbringen lassen, als die süßen einschmeichelnden Töne der Harmonie des Glaubens. Hegel ist die Aufhebung des abgelebten Alten im Alten ... aber so notwendig die Schule ist, so notwendig ist die Überwindung der Schule.“²⁷⁴ In den „Hallischen Jahrbüchern“, bereits 1840, fixierte A. Ruge die Angriffsrichtung auf Hegel, welche auch in B. Bauers Intention lag,²⁷⁵ nur daß dieser zu jenem Zeitpunkt Hegels Staats- und Rechtsphilosophie noch nicht so sehr ins kritische Licht zu setzen beabsichtigte. Ruge schrieb: „... die Junghegelianer ... sind ja eben darum von den alten unterschieden, daß sie Hegel sowohl in der Politik, als auch in der Religionsphilosophie der Inkonsequenz zeihen ... Die ‚Hegelingen‘ aber sind genötigt eines Theils gegen Hegels Bescheidenheit, womit er die politische Gegenwart nicht im Geiste, sondern in den verrotteten Institutionen Altenglands sucht, die Wirklichkeit also nicht in den Begriff, sondern in die Existenz, nicht in den

gegenwärtigen Prozeß, sondern in den vergangenen Stand der Dinge setzt, zu protestieren, andererseits von seinem Hochmuth der ab-[89]soluten Philosophie zu der bescheidenen Stellung zurückzukehren, daß die Philosophie mit ihrer Kritik die Zukunft erst beginnt ... Es war aber nicht der absolute Staat zu constituieren nach dem Muster vergangener Existenzen, sondern der gegenwärtige zu kritisieren.“²⁷⁶

Eigenartiger Weise aber begannen die Junghegelianer und B. Bauer 1840/41 mit der „Evangelischen Landeskirche Preußens und die Wissenschaft“ und mit der „Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen“ ihre massive Kritik gegen den preußischen Staat damit, daß sie sich auf Hegel beriefen, d. h. auf den von ihm gesetzten Begriff des Staates als Verwirklichung der sittlichen Vernunft, als höchste Erscheinung der Freiheit und Menschlichkeit.²⁷⁷ Sie legten Hegels Staatsideal dem preußischen Staat als Maßstab an und zeigten rückhaltlos, wie dessen Wirklichkeit das Ideal verspottete²⁷⁸. Dennoch glaubte man damals an die Möglichkeit, daß sich der preußische Staat auf seine wahre Bestimmung besinnen und im Bündnis mit Philosophie und Wissenschaft aus sich selbst die Kraft zur Überwindung seiner Entfremdungen hervorbringen werde. B. Bauer sah um 1840 in jenen Mißständen und Unzulänglichkeiten des preußischen Staates sogar noch den Beweis für dessen progressive Entwicklungsfähigkeit. So stellte er euphorisch fest: „Das ist nämlich das Größte, was vom Staate gesagt werden kann, daß jene Kämpfe und Collisionen zwischen der reinen Unendlichkeit der Religion und des Denkens und zwischen der Beschränktheit, die ihm wegen seines Naturwesens noch eigen ist ... Kämpfe innerhalb des Staates selber sind ... Es ist seine eigene reine Unendlichkeit und seine natürlich und geschichtlich, überhaupt empirisch beschränkte Unendlichkeit, die in diesem Kampf im Streit liegen und ihre Einigung und Aussöhnung suchen.“²⁷⁹ Dabei deutete man die Inthronisierung Friedrich Wilhelm IV. – 100 Jahre nach der Friedrich des Großen – als ein zu großen Hoffnungen berechtigendes Zeichen der Zeit.²⁸⁰ Kurz darauf, als die reale Politik des neuen preußischen Königs alle Erwartungen und Illusio-[90]nen bezüglich eines bald realisierbaren freiheitlichen Staates zunichte machte, bekämpften die Junghegelianer den preußischen Staat als prinzipiellen Widerspruch zu Hegels Vernunftstaat. Bereits Ende 1840 rief A. Ruge in seinen Jahrbüchern zum offenen Protest gegen die herrschenden Verhältnisse und gegen diejenigen auf, die unter der Maske des Patriotismus eine gesinnungslose „Panegyrik auch des Verkehrtesten“ betrieben. Er erklärte: „... es ist Pflicht und die dringendste Nothwendigkeit geworden, die Kritik überall nicht mehr zu verschlucken und sie den Täuschungen der Heuchelei entgegenzusetzen ...“²⁸¹

1841 zeigte die junghegelianische liberale Bewegung dann eine klare Tendenz zur Radikalisierung ihrer Kritik. Man trennte sich von den einstigen Hoffnungen und kam zu dem Schluß: „Alle Verwaltungsveränderungen, auch die besten, führen zu nichts –, es bedarf einer völligen *Systemänderung*.“²⁸²

In der „Posaune“ stellte B. Bauer indirekt die Forderung: „... (die) Opposition muß ernstlich seyn, scharf, eindringend, rücksichtslos und der Sturz des Bestehenden die Hauptabsicht,“²⁸³ die eindeutig eine Konsequenz aus Hegel sei.

Jedoch bedeutete dies in jenen Jahren nur die Ablehnung des realen preußischen Staates, keineswegs aber schon eine auf wissenschaftlicher Einsicht in das Wesen des Staates beruhende generelle Kritik am Staat als Machtinstrument der herrschenden Klasse. Ziel der politischen Bestrebungen der Junghegelianer war damals noch eine an der bürgerlichen orientierte demokratische Republik²⁸⁴, welche dem breiten Volk Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit bringen und die das Prinzip der Vernunft zu ihrem inneren Wesen haben sollte. Voll durchgesetzt hatte sich in ihren Kreisen die Überzeugung, daß der konstitutionelle Staat, welchen sie unverhohlen als in sich widersprüchlich und historisch überholt charakterisierten, jene Ideale nicht zu tragen vermag. Und obwohl diese an der konstitutionellen Monarchie geübte Kri-[91]tik

zugleich eine Kritik an Hegel war²⁸⁵, führten die Junghegelianer zum Zwecke der philosophischen Rechtfertigung ihrer oppositionellen Haltung gegenüber dem preußischen Staat ihren Lehrer bewußt ins Feld. In ausgesprochen propagandistischer Weise tat das B. Bauer.

Liest man die „Posaune“, oder sein Buch „Hegels Lehre von der Religion und Kunst ...“ (1842)²⁸⁶, ohne deren Kontext näher zu untersuchen, so kann man den Eindruck haben, die Junghegelianer stimmten Hegel voll und ganz bei, betrachteten ihn abstrichslos als ihren Meister, indem sie ihn als Atheisten, Antichristen und Revolutionär feierten.²⁸⁷ Dieser Eindruck allerdings verfliegt sofort, wenn man begreift, daß es die Absicht seiner als Persiflage verfaßten Bücher war, die einzelnen Richtungen der Hegelschen Schule bezüglich jener damals brennend interessierenden Fragen zu einer entschiedenen Stellung und Parteinahme zu provozieren, d. h. die Hegelsche Schule in eine zuletzt große Krise zu führen, von welcher B. Bauer erwartete, daß sie dem Junghegelianer einen durchschlagenden Sieg bringen werde. Daß diese Berufung auf Hegel trotz erheblicher Differenzen ihm gegenüber erfolgte, belegt schon der bereits zitierte Brief B. Bauers an E. Bauer vom 15. März 1840, wo er Hegels Orthodoxie bloßstellte. Bezüglich der junghegelianischen Umfunktionierung Hegels in seinem Buch „Hegels Lehre von der Religion und Kunst ...“ erwähnte er in einem Brief an A. Ruge: „Ich habe Hegel mit Fleiß vorgeschoben, damit die Leute nicht glauben, daß es persönliches ... sey, wenn gegen die theologiens, coquins, fripons, faquins, fanatiques, pretres etc. gesprochen wird.“²⁸⁸ Dies geht auch aus einer Mitteilung an seinen Bruder Edgar hervor: „Bis zur Abreise mache ich eine große Denunciation gegen Hegel fertig (die „Posaune“ – d. V.), sie ist etwas posaunenmäßiges und soll ihm nur Nutzen bringen.“²⁸⁹ Eindeutig ging es also B. Bauer darum, Hegels revolutionäre Momente herauszustreichen und sie für den junghegelianischen Kampf wirksam zur Geltung zu bringen. Darauf macht auch H.-M. Saß aufmerksam, wenn er schreibt: „Bauers [92] politisch und gesellschaftlich virulent werdende Kritik versteht sich im ausdrücklichen Gegensatz zu Hegels pragmatischer Kritikstrategie als direkte Aktion ...“²⁹⁰ Jedoch habe B. Bauer, fügt Saß hinzu, Hegel noch zur geschichtsphilosophischen Legitimation seines emanzipierten kritischen Selbstbewußtseins benutzt, und um die Polemik in die eigenen Reihen zu bringen.²⁹¹ Dabei ist es ihm dank seiner profunden Hegelkenntnisse gelungen, Hegel überzeugend für seine unter der Maske des Pietisten getarnte Attacke gegen die herrschenden Zustände und gegen die sie verteidigende religiöse und philosophische Orthodoxie auszulegen. Selbst solche namhaften Junghegelianer wie Max Stirner und Arnold Ruge hatte er mit seiner Schrift verblüfft und in höchste Begeisterung versetzt.

Das dokumentiert beispielsweise eine Stelle in einem Brief A. Ruges an Stahr: „Lies ja die Posaune des jüngsten Gerichts. Das Ding ist toll und wird einen Eklat machen, der die Pietisten ins Verderben bringt ... der Racker versteht sich auf den Hegel besser, als die 88 Philister, die denken, Philosophie und Semmelbacken sei gleicherweise ein ehrliches und wahrhaftes Geschäft. ‚Ist das ein Aufruhr? Nein, Sire, es ist eine Revolution.‘“²⁹² Es bleibt also festzuhalten: B. Bauer führte seinen publizistischen Kampf gegen die preußischen Zustände, indem er die revolutionären Elemente in Hegels Philosophie bewußt hervorkehrte und wirkungsvoll in die theoretische Auseinandersetzung einbrachte. Zugleich aber lieferte er Hegel indirekt eine scharfe Kritik, indem er rücksichtslos die sich auf die konservativen Züge Hegels berufenden Rechtshegelianer und sogenannte Vermittler kritisierte und deren fortschrittsfeindliches Wesen in entschiedenster Weise angriff. Daß er sich zudem in eigener Sache der Öffentlichkeit präsentierte, hat man damals übrigens recht gut begriffen:

„Was gilt die Wette, der Posaunist hat früher selbst auf der rechten Seite gestanden und schmettert hiemit seinen früheren Genossen den ewig trennenden Abschiedsgruß zu, das Blasen der Posaune war für ihn der radikale Selbstbefreiungs-[93]act ...“²⁹³

Erst, als B. Bauer im Zusammenhang mit seinen neuen religionskritischen Ergebnissen in der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ (1.-3. Band) 1841/42 zu dem Schluß

kam, Gott, ja aller Inhalt der Religion ist ausschließlich Produkt des historisch sich entwickelnden menschlichen Selbstbewußtseins²⁹⁴, als er den letzten Rest seiner Offenbarungstheologie über Bord warf, öffentlich, wurde auch seine Kritik an Hegel und allem Absolutheitsanspruch erhebenden eine radikale. Da er in keinem der Evangelien ein authentisches Zeugnis dafür fand, daß Gott sich als absolutes Wesen in irgendeiner Weise je in der Welt zu erkennen gab, erklärte er die Annahme eines göttlichen, allgemeinen, substantiellen Wesens überhaupt als Ausdruck entfremdeten, religiösen Bewußtseins.

So versteht sich der Satz, „als ob es ein rein abstrakt Allgemeines gäbe! ... Nur die Religion kennt diese bodenlosen Gegensätze“ auch als Angriff auf Hegel.²⁹⁵

Inoffiziell hatte B. Bauer Hegel dieses Zugeständnis an die Religion schon 1841 schwer angekreidet. So ließ er A. Ruge wissen: „Ich bekomme immer einen philosophischen Paroxysmus, wenn ich diese Tiraden vom absoluten Geist, Weltgeist lese. Die Substanz und ihre Mysteriosität d. h. ihre populäre Verständigkeit muß völlig überwunden werden. Doch wir alle haben noch mit dem alten Adam zu kämpfen.“²⁹⁶ Auf diesen wesentlichen Wandel B. Bauers in seiner Stellung zu Hegel – vor allem auf die damit verbundenen ferneren philosophischen, politischen und theologischen Konsequenzen – hat der Theologe J. Mehlhausen sehr vorwurfsvoll reagiert. Dafür, daß B. Bauer die Objektivität der Hegelschen göttlichen Substanz leugnete, unterstellt er B. Bauer einen illusionären und inhaltsleeren Subjektivismus²⁹⁷. „Die für die Geschichte der Hegelschule bedeutsame Auslegung, die Bruno Bauer in der Folgezeit seinen eigenen Arbeitsergebnissen gab, bestand darin, daß er mit dem Fortfall der Objektseite im Bereich der Evangelienforschung nun auch die Objektivität der Substanz bei Hegel generell als Illusion und Schein meinte erkennen zu können.“²⁹⁸ [94] So richtig jedoch die Feststellung ist, daß es jene religionskritischen Ergebnisse waren, die B. Bauer zu einer grundlegenden Kritik Hegels veranlaßten – sie ist einseitig. Ganz bewußt sogar unterschlägt Mehlhausen die Tatsache, daß B. Bauer sich auch, vorher schon, im Gegensatz zu Hegels konservativen Zügen in dessen Staats- und Rechtsauffassung wußte, auch wenn er aus propagandistischen Gründen dies anfangs nicht direkt zum Ausdruck brachte. Und die persönlichen Erfahrungen, die B. Bauer mit dem preußischen Polizeistaat machte,²⁹⁹ müssen durchaus dahingehend gewertet werden, daß sie die Kluft diesbezüglich noch vertieften. Ein wichtiger, nicht zu übersehender Differenzpunkt aber liegt in B. Bauers Eintreten für die Errichtung einer Republik auf revolutionärem Wege³⁰⁰, und zwar in bewußter Abgrenzung vom französischen, bürgerlichen Modell. Denn nach einem ernsthaften Studium der französischen Revolutionsgeschichte kam er zu sehr bemerkenswerten und vor begangenen Inkonsequenzen und Fehlern warnenden Erkenntnissen: „Gab es also im Juli eine soziale Revolution? Nicht den Schatten. Gab es wenigstens eine Revolution in Betreff der Dynastie? Keineswegs! ... Die Revolution war nur Restauration der Charte: weiter nichts ... Nicht die Masse hat in den Julitagen gesiegt, sondern die intelligente, besitzende, aufgeklärte, reiche und gebildete Klasse ...“³⁰¹ „Statt der Freiheit herrschte der Schrecken, nämlich der Schrecken, den jene Mittelklasse, die tief unter der von 1789 steht und in ihrer Ruhe und Apathie nicht gestört werden will, gegen die Freunde der Bewegung und Fortentwicklung ausübt.“³⁰² „Die Revolution war so edel, sich selbst als bedauerliches Ereignis zu betrachten.“³⁰³

Wenn also Mehlhausen glauben machen will, B. Bauers „Kritik“ wollte dem Verstehen geistesgeschichtlicher Phänomene dienen, sie zielte zu keinem Zeitpunkt auf die reale Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse³⁰⁴, dann ist das eine bewußte Verdrehung der Tatsachen, welche das Ziel verfolgt, B. Bauers revolutionären Geist zu entschärfen. Vielmehr ist zu sagen, daß sich B. Bauers theoretische Aus-[95]einandersetzung mit der Religion und mit Hegels der Religion noch verpflichteten Grundprämisse, der Substanz, dem absoluten Geist, welcher den Menschen noch immer zur „Bescheidenheit“ und fatalistischen Ergebenheit ermahnt, zugleich mit einem ernstgemeinten praktischen Interesse verband, einem Interesse, das sich sogar in dem Maße steigerte, wie sich der theoretische Gegensatz vertiefte.³⁰⁵ Edgar Bauer, unter den

Junghegelianern der authentischste und eifrigste Interpret und Verfechter der Ansichten B. Bauers, hat diesen Zusammenhang als einen notwendigen Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft charakterisiert: „Wie der gleichgültige Unterschied logisch zum feindlichen Gegensatz fortgetrieben wird, so steigert sich die theoretische Kritik notwendig zur Praxis des Handelns, zur Partei.“³⁰⁶

Im Januar 1843, in seiner Kritik der „Christlichen Glaubenslehre“ von D. F. Strauß, leitete B. Bauer den dann in der „Allgemeinen Literaturzeitung“ vollzogenen Bruch mit Hegel und jeglicher philosophischen Spekulation ein. So erklärte er die Strauß'sche Evangelienkritik vor allem deshalb für unzureichend, „da sie zum Teil die Voraussetzung des Hegelschen Systems (die Substanz – d. V.), eine Voraussetzung, die wesentlich noch eine religiöse ist, noch beibehält und nicht in Frage stellt.“³⁰⁷ Entschieden setzte er seine eigene Position dagegen und betonte:

„Für das Selbstbewußtsein gibt es außer ihm kein Absolutes mehr und es ist selbst am weitesten davon entfernt, sich als das Absolute zu proclamieren, es will nicht das Vorurtheil und Privilegium restauriren ... es will nicht das Absolute sein ... es ist nicht das Absolute, kann und darf sich nicht in Ruhestand versetzen lassen ... da es nur als Entwicklung seiner selbst ist.“³⁰⁸ Diese Abrechnung mit Hegel führte Edgar Bauer in seinem 1843 erschienenen Buch „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“, welches er im Interesse der Darstellung und Verteidigung der Bruno Bauerschen Kritik verfaßte, in sehr energischer Weise fort. U. a. lieferte er dabei auch eine Kritik der Hegelschen Auffassungen zu Staat und bürgerlicher [96] Gesellschaft, welche in ihrer Ausführlichkeit und Vehemenz die Bruno Bauers noch übertraf: „Es giebt also keine absolute Vernunft, sondern nur eine sich ewig neu mit der Entwicklung des Selbstbewußtseins gestaltende, keine seiende, sondern eine werdende. Diese werdende Vernunft schafft nun die Formen der Gesellschaft. Kann sie aber, die selbst keine absolute ist, absolute Formen schaffen? Gewiß nicht, sie sind, aber sie sind nur, damit sie vergehen.“³⁰⁹ E. Bauer schlußfolgerte daraus, daß Hegel den Staat nicht als das Höchste hinstellen dürfe; eine Versöhnung mit ihm sei unzulänglich: „Der Fortschritt in der Weltgeschichte geschieht daher nie auf versöhnlichem, ruhigem Wege, sondern durch Kampf. Das Alte kämpft gegen das Neue, das Neue gegen das Alte.“³¹⁰

Bemerkenswert sind auch die sich daran anknüpfenden weiterführenden Gedanken hinsichtlich der Voraussetzungen für eine menschenwürdige Gesellschaft – Gedanken, die den bürgerlichen Horizont Hegels auffällig überschreiten und ganz in der Nähe damals vertretener sozialistischer Auffassungen³¹¹ liegen: „Die Wohlthaten des Staatslebens werden sich stets an den Besitz knüpfen: wer mehr hat, wird mehr leben und mehr sagen ... Gleichheit der Rechte würde also Gleichheit des Besitzes ... erfordern: im Staat, dem Schützer des Privatbesitzes, wird nie von Gleichheit der Rechte die Rede sein ...“³¹² Doch ist es nicht jene kleinbürgerliche Empfehlung, die schädlichen Folgen des Konkurrenzkampfes durch ausgewogene Besitzverteilung zu neutralisieren (Proudhon), welche hierbei gegeben wird? Vielmehr geht die Orientierung auf Abschaffung des Privatbesitzes, der Wurzel allen Übels: „Der Privatbesitz ist es vor Allem, welcher Vorrecht begründet, Vorrecht beschützt. Der Staat ist eine Schöpfung des die wahre Öffentlichkeit und Gemeinschaftlichkeit hassenden Egoismus: im Besitz findet der Staat seinen Ausdruck ... der Besitz macht uns zu Ungleichen: der Besitz beherrscht uns ...“³¹³ Folgerichtig stellten die „Bauers“ daher die Forderung nach einer radikalen, alle Bereiche der Gesellschaft erfassenden Revolution.³¹⁴ Daß sie dabei die Besitzlosen als potentielle [97] Kraft für jene als notwendig erkannte Revolution betrachteten, ist beachtlich und grenzt an die damaligen Einsichten von K. Marx. So kam E. Bauer zu dem Schluß: „Es sind die Besitzlosen, welche dem hochmüthigen Vorrechte ein Ende zu machen berufen sind ... Glaubt ihr nicht, daß der Hunger, zu dem ihr sie verdammt ..., die Krankheit des Elends, durch die ihr ihre Gesichter

entmenschlicht, sie endlich selber zum Bewußtsein ihrer Schmach und zur Frage bringen werden, warum sie geschaffen sind, wenn sie des Daseins nicht genießen sollen?“³¹⁵

Leider aber blieben ihre Vorstellungen darüber, wie, mit welchen Mitteln, nach welchen Gesetzen diese Umwälzung herbeizuführen ist, abstrakt. Ihnen fehlte eine klare und tiefe Einsicht in den Mechanismus der bürgerlichen Gesellschaft, welche nur zu erreichen ist, wenn man deren ökonomische Sphäre einer gründlichen Analyse unterzieht. Die Wichtigkeit einer solchen Analyse haben Bruno und Edgar Bauer nicht sehen wollen, wenn sie auch nicht nur zufällig und des öfteren auf die materielle und ökonomische Determiniertheit des gesellschaftlichen Lebens zu sprechen kamen.³¹⁶ Letztendlich noch einer aufklärerischen Position verhaftet, die die eigene „Vorliebe“ für fortschrittliche, revolutionäre, dem entrechteten und unterdrückten Volk verpflichtete Gedanken auch im Volk selber in einer systemsprengenden Komprimierung und Explosivität gegeben sah, oder doch als schnell in ihm zu entwickeln annahm, mußte auch ihre Enttäuschung über die ausgebliebene revolutionäre Erhebung von verhängnisvoller Wirkung sein. So schlug die noch Mitte 1842 aus den drückenden deutschen Verhältnissen abgeleitete Zuversicht in den Sieg der Revolution – an A. Ruge schrieb B. Bauer: „... daß ein momentaner Druck immer eine um so größere Freiheit zur Folge haben wird. Aber der Druck muß kommen, damit das dumme, beschränkte Volk über die Gnade enttäuscht wird, über Commissionen zu jubeln aufhört und einsieht, daß es sich selbst Alles erobern muß“³¹⁷ – um in Pessimismus, Zweifel an der revolutionären Potenz des Volkes, Verwerfung aller bisherigen [98] Theorien und in Aversion gegenüber herkömmlichen politischen Aktivitäten.

Mit seiner eigenen Zeitschrift, der „Allgemeinen Literaturzeitung“, posaunte nun B. Bauer seine grenzenlose Enttäuschung in den grellsten und aufdringlichsten Tönen in die Welt – Töne, die leider seine ursprünglichen „Posaunenstöße“, die es allemal verdienen gehört zu werden, für lange Zeit überlagerten. Dabei präsentierten sich die ihnen zugrunde liegenden Kompositionen als merkwürdiges, letztlich aber stark befremdendes Fugato von erkenntnismäßigen Wohlklängen und völlig unmotiviertem, schrillstem, die ganze Welt anklagendes Geschmetter. Dies läßt sich beispielsweise vernehmen, wenn er, den Mangel der damaligen liberalen Bewegung recht deutlich sehend, den nicht unbegründeten Vorwurf erhebt, „daß die überwiegende Mehrzahl derjenigen, die an der Entwicklung der letzten Jahre tätigen Anteil nahm oder mit Enthusiasmus ihr folgten, in einzelnen literarischen Produkten ... eine Entscheidung sahen, die unumstößlich für alle Zeit ausreichend, also unfehlbar von einem nahen Siege begleitet sein müsse“³¹⁸, schließlich die richtige Feststellung trifft, daß eine gründliche theoretische Beschäftigung mit dem Problem der Emanzipation vernachlässigt wurde³¹⁹, dann aber die Beteiligung am publizistischen und politischen Kampf innerhalb der liberalen Bewegung überhaupt als einen Fehler „zugibt“ und, dem ganzen die Krone aufsetzend, „gesteht, daß er absichtlich gefehlt, ‚mit freiem Vorbedacht und nach reiflicher Überlegung‘, den Irrtum begangen habe ...“³²⁰ Nicht weniger war die folgende auf die bisherige Philosophie bezogene Tirade zum Stirnrunzeln geeignet. Sie begann mit beachtlich klaren und gut gesetzten Akzentuierungen und endete mit einer haarsträubenden freien Improvisation: „Die dogmatischen Begriffe (das Hegelsche System betrachte B. Bauer dabei als deren letztes – d. V.) wurden als göttliche Mächte verehrt, weil das Auge für die wirkliche Welt, deren höchster Ausdruck sie sein sollten, noch verschlossen war, weil man den wirklichen Reichtum der menschlichen Verhältnisse, [99] den ungeheuren Inhalt der Geschichte, die Bedeutung des Menschen noch nicht kannte.“³²¹ Der einfache Begriff vertrat die Stelle des Menschen, der erst geschaffen werden sollte: die Dialektik der Begriffe war der Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, weil sie den Kampf der Geschichte noch nicht sahen und von dem Kampf der Masse mit dem Geist, von diesem Kampf, der das Ziel der ganzen bisherigen Geschichte war, nicht einmal eine Ahnung hatten.“³²² In einer für ihn bislang untypischen selbstberuhigenden Art hielt er Schnellgericht mit den vermeintlichen „Verderbern“ der revolutionären Bewegung: „Eine der ausge-

breitetsten jener gescheiterten Existenzen ist die Masse – die Masse in jenem Sinne, in welchem das Wort auch die sogenannte gebildete Welt umfaßt ... Ihre eigene Indolenz, Oberflächlichkeit und Selbstzufriedenheit, in der sie so eben noch sich an der Spitze des Fortschritts zu befinden glaubte, bedurfte nur eines unbedeutenden und ihr selber unerwarteten Schlages, um sich als den hauptsächlichsten Gegner des Fortschritts zu beweisen. In der Masse – nicht anderwärts, wie ihre früheren liberalen Wortführer meinen – ist der wahre Feind des Geistes zu suchen. Alle großen Aktionen der bisherigen Geschichte waren deshalb von vorn herein verfehlt und ohne eingreifendem Erfolg, weil die Masse sich für sie interessiert und enthusiastisch hatte – oder sie mußten ein klägliches Ende nehmen, weil die Idee, um die es sich in ihnen handelte, von der Art war, daß sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen ... mußte. Sie scheiterten, weil ihr Prinzip oberflächlich, also auch nicht gegen die Oberflächlichkeit der Masse gerichtet war.“³²³ Mit genauso tragischer wie schädlicher Folgerichtigkeit verließ er deshalb demonstrativ die damalige liberale und sich profilierende sozialistische Bewegung. Und das, obwohl ihm die Notwendigkeit der Eskalation einer nur beschränkt-politischen zur gesellschaftlichen Emanzipationsbewegung vor Augen stand.³²⁴ Sich selbst verklärend und tröstend gab er zu verstehen: „Die Kritik macht keine Partei; will keine Partei für sich haben, sie ist einsam – einsam, indem sie sich in ihren Gegenstand vertieft, einsam, [100] indem sie sich ihm gegenüberstellt. Sie löst sich von Allem ab ... Jedes Band ist ihr eine Fessel, jede verbindende Voraussetzung gilt ihr als ... schmeichlerische Täuschung ... sie steht am Anfang eines neuen Weges – also allein.“³²⁵ Höchstens das „Geschäft des olympischen Gelächers“ wollte er als Verbindung mit der zurückgelassenen Welt noch aufrecht erhalten.³²⁶ Doch kann er dies nicht wirklich ernst gemeint haben. Allein daß er den unmittelbar „Hinterbliebenen“ noch eine ganze Zeitschrift und weitere dickleibige Bücher widmete, spricht dagegen.

K. Marx, inzwischen Theoretiker des Proletariats und Vorkämpfer des Kommunismus geworden, sah sich daher dringend veranlaßt, den Eskapaden seines einstigen Freundes eine gründliche Abfuhr zu erteilen. Im August 1844 schrieb er an L. Feuerbach: „Es scheint: Bauer hat aus Rivalität gegen Christus gekämpft.“³²⁷ Ich werde eine kleine Broschüre gegen diese Verirrung der Kritik erscheinen lassen.“³²⁸ Aus der geplanten Broschüre wurde als erstes gemeinsames Werk von K. Marx und F. Engels die „Heilige Familie“, eine vernichtende Kritik der kritischen „Entgleisungen“ B. Bauers. Daß er die Berechtigung dieser Kritik nicht anerkannte, zu einer wirklichen Selbstkritik seiner „kritischen Kritik“ nicht gelangte, hat ihm nicht nur die Freundschaft mit K. Marx gekostet, sondern leider auch all seine unbestreitbaren Verdienste in den Schatten gestellt. Diese wieder aus der Vergessenheit hervorzuholen, war ein wichtiges Anliegen der vorliegenden Arbeit – denn was B. Bauer einst über die deutschen Theoretiker sagte, kann ohne weiteres auch auf ihn selbst bezogen werden: „Die Kraft der Deutschen ist nicht umsonst ein volles Jahrhundert hindurch auf die Theorie gerichtet gewesen; aus der Theorie sollte auch eine neue Form des Lebens hervorgehen ... wenn aber Faust – das Abbild des Deutschen – erst einen Zaubersrank geschenkt bekommen mußte, ehe er fähig war, ins Leben zurückzukehren, so hat der Deutsche an seiner Theorie und an seinen Ideen sich selbst den Zaubersrank zubereitet, der ihn aus seiner Indolenz, [101] seinem Phlegma und seiner Unentschlossenheit hinausreißt und in die Bewegung des Lebens wieder hineintreibt.“³²⁹ Nicht nur, daß B. Bauer wesentliche Ingredienzien für jenen „Zaubersrank“ lieferte, er hat ihn auch in seiner ersten, wenn auch noch unausgegorenen Form, und in zu geringer Dosierung, bewußt zu verabreichen versucht. Für ihn gilt, „eine große Aufgabe, deren wirkliche Vollendung (er) der Zukunft überlassen mußte“³³⁰, mit aufgestellt und in Angriff genommen zu haben.

[102]

Anlage 1: Bildnis Bruno Bauers (6.9.1809-13.4.1882) Meyers Neues Lexikon

[102/Rückseite], [103]

Anlage 2: Brief B. Bauers an A. Ruge. 27. Juni 1842. (unveröffentlicht) Sächsische Landesbibliothek Dresden. Mscr. b 46. I. 4-21. (Nr. 18)

[104]

Quellen und Anmerkungen:

Zu I.:

¹ L. Pietsch: Bruno Bauer. In: Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben. Nr. 17. Berlin 29. April 1882. S. 262.

² G. Lämmermann: Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genese der Religions- und Selbstbewußtseinstheorie Bruno Bauers. München 1979. S. 24.

Wenn sich Lämmermanns Versuch, in B. Bauers Werk Kontinuität aufzuzeigen, auch wohlthuend von den meisten Darstellungen zu B. Bauer abhebt, so hält der Verfasser der vorliegenden Arbeit doch in vielen Punkten eine Auseinandersetzung mit L. für erforderlich. Schon das angeführte Zitat gibt dazu Anlaß. So kann der Verfasser die Formulierung, daß B. Bauer das geistige Haupt des „frühen Junghegelianismus“ wurde, nicht akzeptieren. Denn einmal stieß B. Bauer erst 1839/40 zu den Junghegelianern, während diese sich schon um 1835 zu sammeln begannen, zu einer Zeit also, als diese Bewegung schon erste Anzeichen der Auflösung verriet.

³ Ebenda.

⁴ G. Julius: Bruno Bauer oder die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik. In: WVS. Bd. 3. Leipzig 1845. S. 54.

⁵ Siehe W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion für die Herausbildung und Entwicklung seiner Philosophie-Studie zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels. Diss. Leipzig 1982.

⁶ E. Benz: Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer. Zur Kritik des Religionsbegriffs von Karl Marx. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. VII. Jahrgang 1955. Heft 1. S. 269.

[105]

⁷ H. Steußloff: Bruno Bauer als Junghegelianer und Kritiker der christlichen Religion. In: DZfPh. Berlin 9/1963. S. 1122.

⁸ H. Klenner: Hegels „Rechtsphilosophie“ und ihre bürgerliche Gegenwartskritik. In: DZfPh. Berlin 4/1982. S. 478.

⁹ H.-J. Genthe: Mit den Augen der Forschung. Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. Berlin 1977. S. 97.

Es ist zu vermuten, daß Genthe in seinem Urteil durch E. Barnikol sehr bestärkt wurde. Schlägt doch der Aufsatz, des Letztgenannten, „Bruno Bauer, der radikalste Religionskritiker und konservativste Junghegelianer“ (In: Das Altertum. Berlin 1961. Bd. 7. Heft 1. S. 41-49), in genau dieselbe Richtung. Hinzugefügt werden muß, daß beide auch in der Unbegründbarkeit ihres Urteils eine ausgeprägte Gemeinsamkeit erkennen lassen. So bringt Barnikol zwar Belege für B. Bauers religionskritische Entschiedenheit, allein der zweite Teil seiner Behauptung bleibt in den Raum gestellt. Zum einen nämlich beziehen sich seine „Argumente“ für B. Bauers schlimmen Konservatismus auf eine Zeit, als die junghegelianische Bewegung bereits in der Auflösung begriffen oder auseinandergelaufen war, wobei Barnikol auf einen wenigstens einigermaßen mit Fakten untermauerten Vergleich B. Bauers mit den anderen Junghegelianern ganz verzichtet, zum anderen sind auch seine „Argumente“ bloß schnelle Behauptungen mit großer suggestiver Wirkung. Z. B. die Behauptung: „Ebenso verhängnisvoll und bereits in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘, die 1844 in Paris, herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx, erschienen, hat Bruno Bauer seinen Antisemitismus vertreten und bereits 1843 in

seinem Buch ‚Die Judenfrage‘ zu begründen versucht; es ist der geistigste und zugleich schärfste Antisemitismus des 19. Jahrhunderts.“ (ebenda, S. 47) Dann wäre knapp zu bemerken: Erstens findet sich in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ überhaupt kein Arti-[106]kel von B. Bauer, sondern eine von Karl Marx verfaßte sachlich-kritische Rezension zu zwei Arbeiten von ihm, allerdings zur „Zur Judenfrage“, nur ohne jeglichen Hinweis darauf, daß B. Bauer „Antisemit“ gewesen ist – war er doch als entschiedener Kritiker der Religion nicht weniger „Antichrist“ als „Antisemit“ ... Zweitens ist Barnikols Bemerkung wohl auch darauf berechnet, dem sensiblen Leser den Verdacht aufzudrängen, auch Marx sei Antisemit gewesen – wie sonst hätte er einem Antisemiten in seinen Jahrbüchern Raum gegeben? Somit zeigt sich drittens Barnikols feindselige propagandistische Intention.

¹⁰ Siehe hierzu auch: B. Bauer: Theologische Schamlosigkeiten. In: DJB. 1841. Nr. 117 ff. (November)

¹¹ Um nur eines ihrer Machwerke zu nennen, sei das Buch von O. F. Gruppe angeführt. Ders.: Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit. Berlin 1842. B. Bauer hat es in seiner Verteidigungsschrift „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur 1842“ einer vernichtenden Kritik unterzogen. Zudem hat es kein Geringerer als Karl Marx in seiner betrügerischen und heimtückischen Anlage bloßgestellt und ironisiert: „Wollte man in Deutschland die Komödie des Dilettantismus schreiben, so wäre O. F. Gruppe die unentbehrliche Person“ (K. Marx: Noch ein Wort über: „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842“, In: DJB. 1842. Nr. 273. (November) S. 1091) Spöttisch betitelte er ihn als „Hanswurst aus Beruf, Bestellung und Recompens“. (vgl. ebenda)

¹² B. Bauer: Dr. Hengstenberg. Berlin 1839. S. 119.

¹³ Hierzu werden weiter unten noch die nötigen Bemerkungen gemacht.

[107]

¹⁴ Vgl. E. Barnikol: Bruno Bauer. Studien und Materialien. Assen 1972. S- 74, 89.

¹⁵ Vgl. Ders.: Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift. Jena 1927. S. 13.

¹⁶ Ders.: Bruno Bauer. Studien ... a. a. O., S. 60.

¹⁷ Ebenda, S. 456.

¹⁸ Ebenda, S. 458 f.

¹⁹ B. Bauer: KdS (II). S. 162.

²⁰ E. Barnikol: Studien ... a. a. O., S. 459.

²¹ Vgl. ebenda, S. 455.

²² Ebenda.

²³ Ebenda, S. 456.

²⁴ Damit setzt sich Barnikol auch in Widerspruch zu seiner vorherigen Behauptung. Hatte er doch in seinen Ausführungen bereits einfließen lassen, daß Marx und Engels „angesichts der machtlosen Welt der Ideen“ bald die reale Welt zwecks Veränderung bevorzugten. Und auch der eventuelle Entwurf, die Religion gehöre ja zur realen Welt, hilft Barnikol nichts, er verwandelt dessen Widerspruch bloß in eine Tautologie. Kurzum, man mag es wenden wie man will, Barnikols Behauptung entlarvt sich als Absurdität, und zugleich als Entstellung Marx-scher Kernthesen.

²⁵ Vgl. auch Ders.: Das entdeckte Christentum im Vormärz ... a. a. O., S. 28 ff.

²⁶ Vgl. H.-J. Genthe: Mit den Augen der Forschung ... a. a. O., S. 97, 105.

²⁷ Vgl. J. Mehlhausen: Der Umschlag in der theologischen [108] Hegel-Interpretation – dargestellt an B. Bauer. In: Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Bd. 11. Göttingen 1975, S. 189.

²⁸ Vgl. ebenda, S. 188. Ja, schon B. Bauers Relativierung des absoluten und substantiellen göttlichen Geistes, der mitschwingende Atheismus, während dessen spekulativ-theologischer Phase, genügt Mehlhausen, um Bruno Bauers dafür des Subjektivismus zu beschuldigen: „Aber weil Bruno Bauer die Denkmittel der dialektischen Identitätsspekulation von Anfang an *ausschließlich* dazu verwandte, die *Entwicklungsstadien* der Verstehensfähigkeit *des endlichen Geistes* zu ermitteln, war die Subjektivierung des Systems schon vollzogen, als eine Kritik am Hegelschen Substanzbegriff noch außerhalb aller Erwägungen lag.“ (ebenda) Die Analyse der frühen Schriften Bruno Bauers wird zeigen, daß bereits in der zwischen 1834 und 1839 entworfenen spekulativ-,orthodoxen‘ Theologie jene subjektivistische Auslegung der Hegelschen Religionsphilosophie vorherrschte, die nach 1839 das charakteristische Kennzeichen der radikal objektlosen, atheistischen ‚Philosophie des Selbstbewußtseins‘ werden sollte“. (ders.: Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Vierte Folge XVI. 1967. Bd. LXXVII. S. 103)

²⁹ B. Bauer macht hier eine Anspielung auf Th. Echtermeyer, den Mitbegründer der „Hallischen Jahrbücher“, der sich für B. Bauer im Laufe der Zeit als „haltloser und verdorbener Mensch“ gezeigt hat.

³⁰ B. Bauer an A. Ruge. 19. Oktober 1841 (unveröffentl.) Sächs. Landesbibliothek Dresden. Mscr. Dresden. h 46, I, 4-21.

³¹ „Die Marxsche ‚menschliche Emanzipation‘ als die Revolutionierung der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Ziel, *Bourgeoisie und Citoyen im Gattungsmenschen auf-[109]zuheben*, ist eine intellektuell sehr viel qualifiziertere Konzeption als die ‚menschliche Emanzipation‘ Bauers durch die *Revolutionierung des Christentums* in der ‚wissenschaftlichen Kritik““. (J. Gebhardt: Karl Marx und Bruno Bauer. In: Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag. München 1962. S. 236 f.) Weniger qualifiziert ist es aber, wenn Gebhardt Marx Feuerbachsche Abstraktionen unterstellt. Und den historischen Materialismus Marxens mit der eschatologischen Vision eines völlig neuen Äons, das die neue und ewige Heilszeit einleitet, in Verbindung zu bringen, unterstreicht dies geradezu. G. hätte sich etwas gründlicher mit Marx befassen sollen. Ganz macht es den Eindruck, als hätte er sogar dessen „Thesen über Feuerbach“ übersehen. Auch was B. Bauer anbelangt, gibt G. eine nicht richtige, weil verkürzte Emanzipationsauffassung, wider. Gewiß sah B. Bauer in der religiösen Entfremdung, besonders im Christentum, lt. B. Bauer ihrer kultiviertesten Form, den Prototyp der Entfremdung überhaupt, weil er jede Entfremdung als ein religiöses, den Menschen unselbständig, unfrei und befangen machendes, zur Passivität und Ergebenheit verurteilendes, erniedrigendes Verhältnis faßte. So schrieb er im „Entdeckten Christentum“: „... die Religion bildet das Wesen des Staates, der Kunst usw., aber das unvollkommene und chimärische Wesen des noch unvollkommen und chimärischen Staates, das befangene Wesen der befangenen Kunst. Wenn der Staat, die Kunst sich vollenden, so hört für sie auch ihr unvollkommenes Wesen auf, ihre Seele oder ihr Prinzip zu sein.“ (B. Bauer: Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten. In: E. Barnikol: Das entdeckte Christentum im Vormärz ... a. a. O., S. 111) Dennoch aber reduziert sich B. Bauers Emanzipationsstrategie nicht auf eine Bekämpfung und Beseitigung des herkömmlichen Christentums. Ist ihm doch die weltliche Determiniert-[110]heit der Religion nicht verborgen geblieben; „[i]st ihr Ursprung nicht von diesem Herzklopfen unter allen Völkern begleitet gewesen? Ist die Göttergeschichte nicht überall dieselbe herzbrechende Geschichte der leidenden und gefangenen Menschen gewesen?“ (ebenda, S. 124) „Das selbstgeschaffene Elend des wirklichen Lebens ist der Beweis, daß in dieser Weise der Mensch nur

schlecht für sich zu raten weiß ... die Furcht vor sich selber (das Sich-Abwenden von den irdischen und menschlichen Übeln und das verzückte In-den-Himmel-starren – d. V.) hebt alle wirkliche Selbsterkenntnis, die Selbstachtung und die Liebe zur Menschheit auf.“ (ebenda, S. 100) Daher kommt er zu der Schlußfolgerung: „Wir wollen nicht mehr die Menschheit an ein chimärisches Jenseits knüpfen, sondern die Menschen zu sich selbst bringen, die Menschen mit sich vereinigen ... Wer nicht in der Welt und in den weltlichen Verhältnissen, im Kampf mit denselben und zum Besten seiner Mitmenschen, die in denselben Verhältnissen kämpfen, der Tugend und Tapferkeit sich befließigt, ist ein Egoist, ist böse, indem er das Beste in der Welt zu sein meint.“ (ebenda, S. 113, 131) Daß B. Bauers Interesse weiter gesteckt war als nur ein religionskritisches, zeigt nicht zuletzt auch das folgende Zitat: „Jedermann weiß es, daß wir für unser Vaterland und unsere Heimat kämpfen, wenn wir das Reich der Wahrheit und Freiheit vertheidigen ...“ (ders.: Die gute Sache der Freiheit ... a. a. O., S. 101)

³² J. Gebhardt: Karl Marx und Bruno Bauer. a. a. O., S. 236.

³³ Ebenda, S. 238.

³⁴ (B. Bauer): Die Gattung und die Masse. In: ALZ. Zweite Ausgabe. Leipzig 1847. Der Streit der Kritik mit den modernen Gegensätzen. Heft 10. S. 45.

Wenn der Verfasser d. vorl. Arbeit hier aus B. Bauers „Allgemeiner Literaturzeitung“ zitiert, dann nicht, um deren kritikwürdige Tendenz zu unterschlagen. Die von K. Marx und F. Engels 1844 an B. Bauer geübte [111] scharfe Kritik, welche insbesondere durch selbige Zeitung nötig wurde (vgl. K. Marx/F. Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: K. Marx/F. Engels: Werke Bd. 2. Berlin 1970), wird in ihrer Berechtigung und Treffsicherheit prinzipiell unterstrichen. Da B. Bauer zu jener Zeit, enttäuscht von der eigentlichen Wirkungslosigkeit der junghegelianischen und liberalen Bewegung – durch eine Reihe von Repressivmaßnahmen der preußischen Regierung, z. B. das Verbot der „Deutschen Jahrbücher“, der „Rheinischen Zeitung“, der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“, der Erlassung noch schärferer Zensurbestimmungen usw., wurde deren öffentlicher Wirksamkeit ein harter Schlag versetzt – aus der „Allianz“ der demokratischen Kräfte ausscherte und einen auf sich und seine engsten Anhänger gestellten Kampf gegen den Staat als auch eine gegen die eigene liberalen Verbündeten gerichtete destruktive, überhebliche Kritik ihres bisherigen Kampfes lieferte, darüber hinaus eine die selbstgemachten Fehler nicht sehen und entschuldigen wollende, im elitären Stil verfaßte „Selbstkritik“ unter die öffentliche Meinung brachte, sahen sich Marx und Engels genötigt, vor allem um eine Zersplitterung und Fehlorientierung der demokratischen Kräfte zu verhindern, B. Bauer und seinen Mitstreitern eine handfeste Abfuhr zu erteilen. Dabei versprach natürlich die Form einer schonungslosen Polemik und beißenden Satire den besten Erfolg. Diese „alles verzehrende“ Polemik aber wird leider oft zu absolut genommen, so, als hätten Marx und Engels B. Bauers Verdienste in seinem religionskritischen und oppositionellen Kampf sämtlich nicht mehr sehen wollen oder anerkennen können. Im Zuge eines solchen Verständnisses stellt sich dann zu meist auch die Ansicht ein, B. Bauer habe ausnahmslos Unsinn „verzapft“. Dies aber wird schon durch spätere Kommentare der Klassiker widerlegt. Und so sollte jene glänzende Polemik nicht verstanden werden, daß sie uns der wichtigen Aufgabe ent-[112]hebt, in B. Bauers Werk nach rationellen Ansätzen, die in unser Erbe gehören, zu suchen. Eine übergroße Anstrengung ist dazu überdies nicht erforderlich – auch wenn die Marxsche Polemik das nicht, natürlich nicht zu erkennen gibt; kam es doch damals auch nicht darauf an, B. Bauers Leistungen herauszustellen, sondern dessen Fehlleistungen. Und vergessen werden darf auch nicht, daß die Heftigkeit und Schärfe der von K. Marx und F. Engels geführten Auseinandersetzung zugleich den Sinn hatte, das eigene Selbstverständnis zu befördern, die eigene Theorie schärfer zu fassen. „Der Ansatz neuer Ideen, Theorien und Methoden wird immer aus solchen Polemiken heraus geboren bzw.

konkretisiert. Ebenso notwendig sind dann die aus der ‚Last‘ dieses polemischen abgehandelten Gegenstandes resultierenden methodischen ‚Geburtswehen‘ einer Theorie.“ (W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion ... a. a. O., S. 7) Auch dies bedenkend, wollen wir es vermeiden, das Kind mit dem Bade auszuschütten ...

³⁵ (B. Bauer): Die Gattung und die Masse, a. a. O., S. 47. Damit soll nicht B. Bauers Auffassung der „Masse“ das Wort geredet werden – andererseits würde deren Kritik eine ausführliche Untersuchung nötig machen –, sondern auf die in jener Bemerkung enthaltene Einsicht hingewiesen werden, daß ein bloß auf die Verbesserung unmittelbarer, materieller Lebensbedingungen gerichteter tradeunionistischer Kampf das Kapital nicht zu stürzen vermag.

³⁶ Ebenda, S. 43.

³⁷ „Man beweise erst, daß die Geschichte nicht destruktiv ist, daß sie es nicht sein muß, wenn die Welt im Plunder der Vergangenheit nicht ersticken soll!“ (B. Bauer: Actenstücke zu den Verhandlungen über die Beschlagnahme der Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, von Bruno Bauer. Kiel 1844. S. 68)

[113]

³⁸ Noch viel weniger hatte er das Ansinnen, Gott vom Thron zu stürzen, um dann als neuer „unfehlbarer Herrscher der Geschichte“ dessen Thron in Beschlag zu nehmen. Gegen einen ähnlichen Vorwurf Gruppens verteidigte ihn 1842 sogar K. Marx. So bezeichnete Marx es als Schamlosigkeit, dem Leser aufbürden zu wollen, B. Bauer spreche von sich selbst als einer „unendlichen Persönlichkeit“. (vgl. ders.: Noch ein Wort über: „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit ...“ a. a. O.) In der neueren Literatur vertritt auch K. Comoth diese Auffassung: „Bauer fehlt gewissermaßen die Hybris, zu sein wie Gott (als Gottmensch), er will sich nicht zu Gott hinaufschwingen ...“ (ders.: Zur Negation des „religiösen Bewußtseins“ in der Kritik Bruno Bauers. In: NZTR. Berlin (West)/New York 1975. Bd. 17. S. 222)

³⁹ „Der Fortschritt kann eben nur darin bestehen, daß wir fortschreiten. Wir müssen mit allem Halben, aller Heuchelei und der Unbewußtheit brechen ...“ (B. Bauer an A. Ruge. 27. Oktober 1842 (unveröffentl.) a. a. O.)

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Ders. Rez.: Dr. Ammon: Die Geschichte des Leben Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen. Erster Band. Leipzig 1842. In: Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Unveränd. Neudr. d. Ausg. Zürich und Winterthur 1843. Glashütten i. Taunus 1971. Bd. 2. S. 182.

⁴² H. Klenner: Hegels „Rechtsphilosophie“ und ihre bürgerliche Gegenwartskritik a. a. O., S. 479.

⁴³ H. Ullrich: Karl Marx’ „Zur Judenfrage“. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“. In: DZfPh. Berlin 8/1974. S. 988.

⁴⁴ Ebenda, S. 989.

[114]

⁴⁵ E. Bauer: Rez.: Archibald Alison. Geschichte Europa’s seit der französischen Revolution. Erster und zweiter Band. Leipzig 1842. In: DJB. 1842. Nr. 297 ff. (Dezember) S. 1185.

⁴⁶ Ebenda, S. 1186.

⁴⁷ Ebenda, S. 1192.

⁴⁸ Ebenda, S. 1188.

⁴⁹ I. Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. Berlin 1978. S. 12.

⁵⁰ I. A. Jali: K Charakteristike Bruno Bauera kak filosofia. In: Filosofie Nauki. Moskau 5/1979, S. 95.

⁵¹ Ebenda, S. 98.

⁵² H. Ley: Erbe, Rezeption und ideologischer Klassenkampf. In: DZfPh. Berlin 3-4/1982, S. 370.

⁵³ W. Bialas/K. Richter/M. Thom: Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus. In: DZfPh. Berlin 3/1980. S. 334 f.

⁵⁴ B. Stoppe: Die Religionskritik von Karl Marx und Kritik ihrer theologischen Kritik. Diss. Leipzig 1982. S. 16 f. B. Stoppe gibt in seiner Arbeit eine gute und recht umfangreiche Beleuchtung der vormärzlichen deutschen Zustände, er zeigt dabei, wie die damals vorangetriebene Kritik der Religion im engen Zusammenhang stand mit dem Aufbegehren gegen die feudalistische Unterdrückung, mit der Artikulierung des Willens zur revolutionären Umgestaltung der damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Verf. vorl. Arbeit unterläßt daher ein näheres Eingehen auf jene historische Situation.

[115]

Zu II:

¹ E. Schläger: Bruno Bauer und seine Werke. In: Internationale Monatsschrift. Zeitschrift für allgemeine und nationale Kultur und deren Literatur. Bd. I. Chemnitz 1882. S. 380.

² B. Bauer: Curriculum vitae. 9.10.1839. In: E. Barnikol: Bruno Bauer ... a. a. O., S. 516.

³ E. Barnikol: Studien ... a. a. O., S. 9.

⁴ Der durch E. Barnikol weit verbreiteten, von D. F. Strauß aber herrührenden Charakterisierung B. Bauers bezüglich seiner Frühphase als eines der Orthodoxie verfallenen Rechtshegelianers und „Vorkämpfer der reaktionären Restaurationsphilosophie“ (vgl. hierzu u. a.: ebenda, S. 1 f., 22, 30) zu entgegnen, wird ein Hauptanliegen der vorl. Arbeit sein. Denn davon abgesehen, daß dieser Vorwurf Barnikols eine direkte Nachbarschaft von Orthodoxie, Hegelscher Philosophie und feudaler Restauration suggeriert, läßt er zudem B. Bauers radikale Wende zum Atheisten und revolutionären Junghegelianer als ein mysteriöses Phänomen erscheinen. Auch verrät diese Einschätzung Barnikols eine wohl nicht ganz absichtslose Differenzierung des jungen B. Bauer, um schon im „Vorfeld“ auf dessen späteren dezidierten Atheismus einen dunklen Schatten zu werfen. Doch soll dieser Einschätzung vor allem deshalb widersprochen werden, weil sie Intention und Wesen der noch von Hegel angeregten spekulativen Theologie, welcher sich B. Bauer in seiner theoretischen Frühphase voll und ganz verschrieben hatte, ausschließlich in ein negatives Licht stellt. So wird es uns wesentlich darum zu tun sein, den spezifischen Charakter dieser theologischen Richtung näher zu beleuchten.

⁵ Ebenda, S. 516.

⁶ Diesbezüglich zeigt sich der Einfluß seines Lehrers Hegel, welcher den Satz prägte: „... der höchste Zweck [116] des Menschen ist Moral, und unter seinen Anlagen, diese zu befördern, ist seine Anlage zur Religion eine der vorzüglichsten.“ (G. W. F. Hegel: Fragmente über Volksreligion. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 1. Frankfurt am Main 1971. S. 70)

⁷ Hegel bemerkte zum Verhältnis von Humanismus und christlichem Glauben folgendes: „Im Glauben an Gott sollen es die Menschen also lernen, an sich selbst zu glauben, sie sollen an ein höchstes Wesen glauben, sich dabei als dieses höchste Wesen für sich erkennen, selbst für

sich zum höchsten Wesen werden.“ (ders.: Der Geist des Christentums und sein Schicksal. a. a. O., S. 412)

⁸ Chr. Dannemann sprach B. Bauer jegliches religiöse Gefühl ab: „Bei ihm dominiert das ‚kritische Empfinden‘ vor dem ‚philosophischen Denken‘ und der ‚historischen Anschauung‘. Ein religiöses Fühlen hat er nicht gekannt.“ (Chr. Dannemann: Bruno Bauer. Eine monographische Untersuchung. Diss. Berlin 1969. S. 25) Diese Charakterisierung geschieht jedoch willkürlich und ohne Begründung; sie trifft in dieser Ausschließlichkeit keinesfalls auf den jungen B. Bauer zu. Nicht weniger konstruiert, einfach in den Raum gestellt, erscheint die Reihenfolge, in der Dannemann B. Bauers „Neigungen“ aufzählt. Wie sich in B. Bauers Entwicklung das Verhältnis von religiöser Neigung und Verehrung für eine die Vernunft befriedigende Wissenschaft, von religiösem Fühlen und Vorstellen einerseits und begrifflichem Denken andererseits gestaltete, wird im folgenden mit besonderer Aufmerksamkeit zu untersuchen sein. Denn einmal gibt die Analyse dieses Verhältnisses wichtigen Aufschluß über den Grund der „Orthodoxie“ in B. Bauers Frühphase und zum anderen läßt die Dynamik dieser Beziehung B. Bauers Wende zum radikalen Atheisten und politischen Oppositionellen als folgerichtig erkennen. Und schließlich stellt B. Bauer 1843/44 vollzogener Übergang zur „kritischen Kritik“ eine weitere Modifikation dieses Verhält-[117]nisses dar – die absolute „Vergötterung“ des kritischen Intellekts. Somit erhält diese Problematik eine zentrale Bedeutung für die Erarbeitung eines schlüssigen Bauer-Bildes.

⁹ „Hegel stand im Zenit, und das Studium der Philosophie hatte damals noch wirkliche Bedeutung für die Besucher von Universitäten. Zu Hause beschäftigte sich der junge Student mit Spinoza und den Werken der neueren Philosophie von Kant bis auf seine Zeit, zwei und ein halbes Jahr hindurch.“ (E. Schläger: a. a. O., S. 380) Näheres über die erste Zeit des Sich-Bekanntmachens mit der Philosophie Hegels berichtete B. Bauer zurückblickend in einem Aufsatz zur humanistischen Bildung der Deutschen: „Er (der ‚Unterzeichnete‘ – d. V.) hörte an letzterer noch Hegel und ließ sich, ehe er im zweiten Semester das Auditorium des Meisters betrat, durch die enzyklopädische Einleitung eines seiner Schüler (Hotho) in das Ganze des Systems einführen. Sogleich in der ersten Stunde dieses einleitenden Vortrages, wie auch ein halbes Jahr darauf im Hörsaal des Meisters hatte er das Gefühl der Heimatlichkeit ...“ (B. Bauer: Die humanistische Bildung der Deutschen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Vierteljahresschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte. Bd. LIX oder des XV. Jgs. III. Bd., Berlin 1878. S. 44)

¹⁰ Siehe hierzu Anm. 15 (II).

¹¹ B. Bauer: Curriculum vitae. a. a. O., S. 516 f.

¹² Vgl. hierzu: Hegels Votum. In: E. Barnikol. Studien ... a. a. O., S. 19, Anm. 42.

¹³ Ebenda, S. 20. Barnikol, welcher diese in Latein verfaßte Preisschrift B. Bauers wiedergefunden hat, bemerkte dazu, daß sich Bauer dabei „mehr als Kenner Hegels, denn als Kenner Kants geistig zu bewegen verstand“. (ebenda). – Dieser frühe Aufsatz B. Bauers war dem Verfasser der vorliegenden Arbeit leider nicht zugänglich, [118] er befindet sich offenbar in Barnikols Nachlaß, welcher vom Amsterdamer Institut für Sozialgeschichte verwaltet wird.

¹⁴ „Die Philosophie erkennt Gott ... als ... konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die sich mitteilt.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 17. a. a. O., S. 341) Der Glaube jedoch als in der Vorstellung befangenes Denken des Absoluten, welcher so zwar auch zum Wesen Gottes vorzudringen in der Lage ist, erkennt diesen nur „als Grund seines Glaubens“, weiß nur „daß er ist, nicht was er ist ... Im Glauben liegt die Bewährung des Inhaltes im Ich, in der Subjektivität, ein objektiv verbindliches Kriterium der Wahrheit fehlt ihm. ... Doch nicht nur dem Anspruch der Wahrheit genügt

der Glauben nicht, auch eine geistige Gemeinschaft läßt sich nicht auf dieser Grundlage aufbauen. Gerade die nur vorgestellte, unmittelbare gedankliche Bindung führt zur Partikularität, zur Vereinzelung und damit zum Bruch mit der Gemeinschaftlichkeit.“ (W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion für die Herausbildung und Entwicklung seiner Philosophie ... a. a. O., S. 98) – Dieser Mangel eines unreflektierten „Köhlerglaubens“ ist B. Bauer schon früh durch das Studium von Hegels Religionsphilosophie bewußt geworden. Verständlich also, wenn er während seiner gesamten ersten wissenschaftlichen Phase dem begreifenden Erkennen Gottes den Vorzug gab und dabei seinen theoretischen Kampf enthusiastisch unter das „Panier der Idee“ stellte, deren vollendeter Begriff oder vollendetes Begreifen in Permanenz laut Hegel die Philosophie ist: Sie erst faßt den Gott der offenen Religion als Idee, dessen Wesen es somit ist, „sich zu sich selbst zu verhalten, bei sich selbst zu sein, zu sich selbst zurückzukehren.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 17, a. a. O., S. 334) „Die Philosophie ist ... Erkenntnis dessen, was ewig ist, [119] was Gott ist und was aus seiner Natur fließt ... Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit ... ist sie dieselbe Tätigkeit, welche die Religion ist ... die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesung über die Philosophie der Religion. Bd. 16, a. a. O., S. 28) Und nicht nur B. Bauers Streben nach Aufklärung und Erkenntnis vermochten Hegels religionsphilosophische Entwicklungen zu befriedigen. Auch die Frömmigkeit, zu der er in jener Zeit noch neigte, erhielt darin eine berechtigte Stellung. Denn Hegel ging es um die allseitige, totale Erkenntnis Gottes – die unmittelbare der Empfindung, des Gefühls und der Vorstellung, welche die Religion realisiert, gehört ebenso dazu. „Die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt ... Das Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.“ (ders.: Vorlesungen über die Philosophie d. Religion, a. a. O., Bd. 17. S. 341 f.) Deshalb gehörten für Hegel Philosophie und Religion zusammen, haben sie doch den selben absoluten Inhalt. Diese These Hegels hat B. Bauer durchzuhalten versucht, bis 1839/40.

¹⁵ E. Barnikol: Studien ... a. a. O., S. 517. – Diese Kraft der Überzeugung vermißte B. Bauer hingegen bei den meisten seiner anderen Lehrer: „... jenen berühmten Männern, deren Vorlesungen ich um nichts weniger gern gehört habe und deren Bücher ich beständig gelesen habe, Schleiermacher und Neander konnte ich nicht folgen, meinem Verlangen nämlich, mit dem ich dem ganzen positiven Dogma ergeben war, schien sie mir in der Gesamtheit nicht Genüge zu leisten ...“ (ebenda)

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Ebenda. – So sehr B. Bauer auch von Hegels Religionsphilosophie angetan, deshalb bereit und bemüht war, sie mit den speziellen Belangen der Theologie in Ein-[120]klang zu bringen, scheint ihm das schon zu Anfang seiner theologischen Laufbahn nicht recht gelungen zu sein. Insbesondere bei der Betrachtung der Religion des Alten Testaments glaubte er einen „quälenden“ Widerspruch zwischen Philosophie und Religion, Vernunft und Glauben konstatieren zu müssen. Erklärung dafür ist wohl, daß er, überzeugt von der sicheren Wahrheit des Hegelschen Postulats von der Identität zwischen Idee und Wirklichkeit, nicht auch das Moment ihrer Nichtidentität mit voller Konsequenz ins Kalkül seiner alttestamentlichen Untersuchungen einbezogen hat. Das wiederum könnte in einem z. T. inadäquaten Verständnis Hegels, wie auch in einer allzu großen Pietät gegenüber dem Alten Testament begründet gewesen sein, die ihm mit Sicherheit sein Lehrer E. W. Hengstenberg, ein „tyrannischer Orthodoxer des Alten Testaments“ (vgl. ebenda, S. 1), einschärfte. In Folge dieser Zweifel und theoretischen Unsicherheiten, die ungleich eine Nichtanerkennung oder ein Nichtbegreifen der Universalität des Widerspruchs zu erkennen geben, gelangte er zwar zu der Einsicht, daß er „die Vernunft, mit der jener Theologe (Hengstenberg – d. V.) tapfer und entschlossen die Offenbarung des Alten Testaments zu demonstrieren und zu verteidigen versuchte, niemals für wahr halten kann“

(ebenda), doch hat er, statt Hengstenbergs Position ganz zu verlassen, damals sich lieber dadurch getröstet, daß er „einsah, es sei bloß Zufall ..., wenn Hegel nicht das ganze Gesetz des Alten Testaments anerkenne.“ (ebenda) Offensichtlich ist es ihm schwergefallen, seine ideale Vorstellung von der alttestamentlichen Religion aufzugeben und sie (die Religion des A. T.), obwohl schon offenbare Religion, dennoch von der absoluten Religion deutlich abzugrenzen – nur in ihr aber ist laut Hegel das absolute, göttliche „Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtsein über sich, Geist zu sein. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung, das Wesen, das die Bewegung [121] ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten. Dies aber ist die Substanz, insofern sie in ihrer Akzidentalität ebenso in sich reflektiert, nicht dagegen als gegen ein Unwesentliches und somit in einem Fremden sich Befindendes gleichgültig, sondern darin in sich, d. h. insofern sie Subjekt oder Selbst ist ... denn so ist er (der Geist – d. V.) als Selbst in seinem Verhältnis zu ihm; d. h. dieses weiß unmittelbar sich darin, oder es ist sich in ihm offenbar ... das Selbst aber ist kein Fremdes, sondern die untrennbare Einheit mit sich, das unmittelbar Allgemeine“. (G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1975. S. 528) Es ist sich somit seiner absolut selbst bewußt, d. h. ist absolutes Selbstbewußtsein.

Es sollte aber nicht lange dauern, daß B. Bauer in dieser Frage voll auf die Hegelsche Position überging.

¹⁸ Näheres über B. Bauers Promotion und gleichzeitige Habilitation teilt E. Barnikol mit. (vgl. ders. a. a. O. S. 21 f.) Dabei führt er sinngemäß einige Thesen B. Bauers an und resümiert: „Bauers Thesen sind so orthodox, dass seine beiden Hauptlehrer Marheineke und Hengstenberg mit ihnen und mit ihm sehr zufrieden sein konnten.“ (ebenda, S. 22) Zweifelhaft erscheint aber Barnikols Einschätzung schon deshalb, weil sie den Umstand, daß u. a. Marheineke B. Bauers Thesen akzeptierte, für sich als Argument gebraucht. Denn Ph. Marheineke als einen der Hegelschen Philosophie und ihrer dialektischen Methode verpflichtet gewesenen wortführenden Begründer der spekulativen Theologie (vgl. dazu J. Mehlhausen: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung ... Bonn 1965. S. 92 ff.) in einem Atemzug mit E. W. Hengstenberg, den Barnikol selbst als einen „tyrannischen Orthodoxen des Alten Testaments“ (vgl. a. a. O., S. 1) charakterisierte, zu nennen und ihm pauschal Orthodoxie vorzuwerfen, ist genauso unsolid, wie er B. Bauer bezüglich seiner theoretischen Früh-[122]periode als Vorkämpfer der reaktionären Restaurationstheologie „abstempelte“. Auch die nur bruchstückhaft und sinngemäß wiedergegebenen Thesen B. Bauers begründen Barnikols Behauptungen nicht. Was sie bezeugen, ist gerade B. Bauers Bestrebung, die Hegelsche Dialektik auf theologische und religionsgeschichtliche Fragestellungen anzuwenden – Barnikol hat dies sehr wohl bemerkt. Hierin aber liegt vor allem die entscheidende Differenz hinsichtlich Ansatz und Methode gegenüber einer strenggläubigen, „lichtscheuen“, orthodoxen Religionsauffassung. Und daß letztlich nicht was, sondern wie produziert wird, von ausschlaggebender Bedeutung ist, gilt auch für die geistige Produktion. B. Bauers eigene Entwicklung liefert dazu eine eindrucksvolle Illustration – seine radikale Wende zum Atheismus war die Folge konsequenter Anwendung der dialektischen Methode Hegels. Diese Position soll anhand konkreter Textanalysen noch eine nähere Begründung erfahren.

¹⁹ Unter positivem christlichen Glauben wird hier ein Glauben verstanden, der, kirchlich sanktioniert, die Regeln und Glaubensgrundsätze seines angeblichen Stifters, Jesus Christus, zur Normative erhebt und dem Gläubigen statuarisch vorschreibt. (vgl. hierzu: W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion ... a. a. O., S. 26 u. Anm. 30 ders. Arbeit)

²⁰ B. Bauer: Curriculum ... a. a. O., S. 517.

²¹ Hegel hat die jüdische Religion in ihrer Bestimmung, monotheistische und offenbare Religion zu sein, in der Gott als reiner und allmächtiger Geist bewußt wird, stark gewürdigt und

gegenüber z. B. der persischen und indischen Religion deutlich herausgestellt: „Im Judentum ist es, daß der Bruch sich vollzieht zwischen dem Westen und dem Osten, daß der Geist in sich niedergeht, in seiner Tiefe sich erfaßt, wo er die abstrakte geistige Grundlage des Wahrhaften gewinnt.“ (G. W. F. Hegel: [123] Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1-4. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1944. Bd. 2. S. 455) Andererseits aber hat er mit derselben Klarheit auf die Unzulänglichkeiten der jüdischen, alttestamentlichen Religion aufmerksam gemacht: „Die Israeliten haben Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet, aber noch im abstrakten Sinne, nicht in dem konkreten Geiste der Erkenntnis eines dreieinigen Gottes, es herrscht hier der rein abstrakte, noch nicht der konkrete ... an und für sich freie Gedanke.“ (ebenda) „Das Subjekt als konkretes wird nicht frei, weil das Absolute selbst nicht als der konkrete Geist aufgefaßt ist, weil der Geist noch als geistlos gesetzt erscheint.“ (ebenda, S. 457) Angesichts dieser prinzipiellen und unmißverständlichen Einschätzung Hegels erscheint es sehr rätselhaft, wie B. Bauer zu der Einsicht gelangen konnte, Hegels Kritik des Judentums sei „bloß Zufall“. Auch hier muß deshalb wohl der unmittelbare Einfluß Hengstenbergs gesehen werden. (vgl. diesbezüglich auch S. 24 und Anm. 17 (II) der vorl. Arbeit)

²² B. Bauer: Curriculum ... a. a. O., S. 517.

²³ B. Bauer: Das „Antitheologische“ am Hegelschen Begriff der hebräischen Religion. In: ZfsT, Bd. I/2 (1836) S. 248 f.

²⁴ Vgl. ebenda, S. 255.

²⁵ Ebenda, S. 250.

²⁶ Ebenda, S. 251 – Für Hegel ist jeder Religion der Widerspruch zwischen dem absoluten, göttlichen Wesen, welchem sie verpflichtet ist, und ihrer Art und Weise, ihrer bewußtseinsmäßigen Form, diesen göttlichen Inhalt zu fassen, d. h. in seinem dialektischen Werden zu begreifen, eigen (vgl. hierzu: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. a. a. O., Bd. 17, S. 265 ff.) In den allgemeinen Formulierungen [124] der Logik gegeben, erfährt man diesbezüglich von Hegel: „... die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält, und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen ... die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck, aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff, ist. Sie faßt daher jene Gestaltungen der reellen und ideellen Endlichkeit sowie der Unendlichkeit und Heiligkeit in sich und begreift sie und sich selbst.“ (G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd. 1-3. Nachd. Ausg. von G. Lasson. Leipzig 1963. Bd. 3. S. 350)

²⁷ Vgl. B. Bauer: Das „Antitheologische“ am Hegelschen Begriff ... a. a. O., S. 251. Damit befand sich B. Bauer wieder voll auf Hegelscher Position. W. Bialas faßte diese wie folgt zusammen: „Der Begriff der Totalität der Formen, in denen sich religiöse Inhalte entwickeln können, weiß um die Schranken dieser Formen, zugleich weiß er aber auch um ihre Notwendigkeit und Wesentlichkeit.“ (W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion ... a. a. O., S. 94) Vgl. hierzu auch die Originalstelle bei Hegel: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion a. a. O., Bd. 17. S. 339 f. – J. Mehlhausen bemerkt in diesem Zusammenhang: „Erst die Einsicht in die Relativität der einzelnen religiösen ‚Vorstellungen‘ gegenüber dem allgemeinen Begriff ermöglicht die Umwandlung der spekulativen Auslegung in eine spekulative Kritik.“ (J. Mehlhausen: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung. a. a. O., S. 125) Insofern hatte B. Bauer zu jener Zeit den Übergang zu einem spekulativ-kritischen Standpunkt vollzogen. Besonders seine Einschätzung der alttestamentlichen Religion, welche diese im selben Maße als beschränkte charakterisiert, wie

sie sie als notwendige Durchgangsstufe zum Begriff der Religion faßt, kann dafür als Bestätigung angeführt werden.

²⁸ Vgl. hierzu Hegel: „Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert.“ (G. W. F. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. von Joh. Hoffmeister. Leipzig 1949. S. 472)

²⁹ B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Zweiter Band. Tübingen 1836. In: JfwK. Berlin 1836. Nr. 86 ff. (Mai) Sp. 703.

³⁰ ders.: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. Tübingen 1835. In: JfwK. Berlin 1835. Nr. 109 ff. (Dez.) Sp. 897. – Wenn auch B. Bauers Erklärung und Rechtfertigung der Empfängnis und Geburt der Jungfrau Maria durch den göttlichen Geist in erheblichem Maße dazu Anlaß bot, ihn als ausgemachten Orthodoxen zu brandmarken, welcher zu seinem mystischen Geschäft die Philosophie als Magd mißbrauche, so war es doch seine Absicht, jenes in der Bibel berichtete Wunder der Vernunft zugänglich zu machen, d. h. ihm seinen transzendenten, unbegreiflichen Charakter zu nehmen. Dabei konnte er sich sogar ganz auf Hegel berufen, dessen Denk- und Ausdrucksweise sich in B. Bauers Argumentation auch unverkennbar wiederfindet. Am Anfang seiner „Beweisführung“ führt B. Bauer aus, „daß die heidnischen und jüdischen Völker um die Zeitwende alle bestimmten Formen verloren gehabt hätten und in eine geistlose sowie unschöpferische Allgemeinheit zusammengegangen seien. Auch das Judentum habe trotz seiner höheren Religion über kein Schöpfertum mehr verfügt, und die ganze damalige Welt habe nur eine passive Empfänglichkeit hervorbringen [126] können.“ (D. Hertz-Eichenrode: Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz. Diss. Berlin 1959, S. 13) „Und da in dem Weibe oder bestimmter in der Jungfrau diese Empfänglichkeit auf unmittelbare Weise vorhanden und das Tun des Mannes immer eine Thätigkeit ist, die die Beschränktheit des Resultats zur Folge hat, so hat der Mensch, in dem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erschienen ist, zur Mutter die Jungfrau, zum Vater den Geist, der die absolute Nothwendigkeit von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist. Sein Dasein ist das Resultat von dem Zusammentreffen der Empfänglichkeit und der schaffenden Nothwendigkeit und alle psychologischen Fragen sind in diesem Zusammentreffen beseitigt. Sie haben keinen Platz mehr, nicht weil sie in einem dunklen, unbegriffenen Mysterium verstummen sollen, sondern im Gegenteil, weil in dem Offenbarwerden des Mysteriums auch ihre Endlichkeit offenbar geworden ist. Die physiologische Betrachtungsweise hebt sich in die theologische auf.“ (B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. Tübingen 1835. a. a. O., Sp. 897) Ein Vergleich der Argumentation B. Bauers mit einschlägigen Stellen bei Hegel ergibt folgendes:

1. B. Bauers Beschreibung der historischen Situation um die Zeitwende geht mit der Hegels konform. Auch Hegel charakterisierte jene Zustände als Ausdruck einer tiefen und allseitigen Krise der antiken Welt. (vgl. hierzu: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. a. a. O., Bd. 2. Erster Teil/Vierter Abschnitt u. Bd. 3. Zweiter Teil/Dritter Abschnitt, sowie Dritter Teil/Dritter Abschnitt). Wie es W. Bialas nachgewiesen hat, „beschreibt Hegel den krisenhaften Zustand des jüdischen Volkes als gesellschaftlichen Boden für das Auftreten Jesu.“ (W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion ... a. a. O., S. 47) So greift B. Bauers Erklärung religiöser Inhalte gleich der Hegels auf eine Analyse konkret historischer Umstände zurück – davon abgesehen, daß diese letztlich [127] nur dem Begriff des postulierten absoluten Geistes zu dienen hat.

2. Jesus Christus wird bei beiden als vollkommene Erscheinung der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, als Gottes- und Menschensohn zugleich, dargestellt, dessen göttliche Sendung als notwendig und wahrhaftig begriffen werden muß. Hegel bemerkte, Jesus betreffend: „Die Gewißheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der Begriff Christi, des Gottmenschen ... Gott hat sich also in menschlicher Gestalt offenbaren müssen. Danach hat die Welt sich

gesehnt, daß der Mensch, der sich nur einseitig als Zweck erfaßt und seine Unendlichkeit in sich gewußt hat, als Moment des göttlichen Wesens gefaßt werde und wiederum Gott umgekehrt aus seiner abstrakten Form zur Anschauung in der Erscheinung des Menschen komme. Dies ist die Versöhnung mit Gott ... Christus ist erschienen, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist, damit ist der Welt Frieden und Versöhnung geworden.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. a. a. O., Bd. 3. S. 735)

3. Selbst die direkte spekulative Begründung und Erklärung der Zeugung und Geburt Jesu Christi, bei welcher sich B. Bauer teilweise einer Analogie aus Natur und Geschichte bediente, hat Hegel gewissermaßen schon gegeben: „Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen, und in der Gestalt des Selbstbewußtseins in das Dasein tritt, gesagt werden – wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will –, daß er eine *wirkliche* Mutter, aber einen *ansichseienden* Vater hat; denn die *Wirklichkeit oder das Selbstbewußtsein* und das *Ansich als die Substanz* sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt.“ (ders.: Phänomenologie des Geistes. a. a. O., S. 525 f.) Auch wenn Hegel hier nicht den Begriff „Jungfrau“, sondern den der „wirklichen Mutter“ gebraucht, decken sich Intention und Inhalt seiner Aussage mit der B. Bauers: Denn das Kind eines ansichseienden Vaters, der somit Geist ist, kann nur auf übernatürliche, sozusagen „unbefleckte“ Weise gezeugt worden sein. Wenn es aber auf diese Weise gezeugt wurde, kann auch seine Mutter keine wirklich natürliche sein, denn deren Wesen ist es, auf natürliche Weise geschwängert zu werden und auf natürliche Weise und unter Schmerzen zu gebären. Somit könnte bei Hegel für „wirkliche Mutter“ durchaus auch „Jungfrau“ stehen.

4. B. Bauers These, daß sich die psychologische Betrachtungsweise in die theologische aufhebe, ist eine Ableitung aus Hegels religionsphilosophischen Entwicklungen, wonach die Philosophie als Theologie die Vernunft der Religion aufzuzeigen hat. (Zum Verhältnis von Religion, Philosophie, Theologie und Logik, Glauben und Wissen bei Hegel siehe: W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion a. a. O.) Eine recht treffende Bemerkung zu B. Bauers spekulativem Rechtfertigungsversuch, welche zudem dessen Zusammenhang mit Hegels Begriffsphilosophie im Auge hat, gibt D. Hertz-Eichenrode: „Wahrscheinlich ist es leichter, an ein wirkliches Wunder zu glauben, als in der zeugenden Kraft des sich selber setzenden Begriffes eine vernünftige Erklärung zu finden. Bauer hat hier einen recht unglücklichen Beweis für die Fähigkeiten der spekulativen Theologie geboten und gezeigt, wie leicht sie in scholastische Künsteleien verfallen konnte.“ (ders.: Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz. a. a. O., S. 13 f.)

³¹ „Hier beginnt das Subjekt totale Substanz zu werden, ohne in dieser aufzugehen, die Substanz wird Subjekt, ohne dieses damit zu erdrücken. Der Mensch weiß in der christlichen Religion um seinen Wert und ist sich selbst in ihr von höchstem Wert.“ (W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion ... a. a. O., S. 80)

[129]

³² B. Bauer: Curriculum ... a. a. O., S. 517.

³³ J. Mehlhausen: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung ... a. a. O., S. 95. Mehlhausen gibt eine gründliche Darstellung der hegelianischen spekulativen Theologie hinsichtlich ihrer Herausbildung und Entwicklung. Dabei differenziert er überzeugend in spekulative Analytik und spekulative Synthetik, deren Hauptvertreter er dann auch recht ausführlich behandelt. Hervorzuheben ist vor allem dessen überaus umfangreiche Bibliographie.

³⁴ F. W. J. Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner. Stuttgart 1954.

³⁵ Vgl. J. Mehlhausen: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung ... a. a. O., S. 96.

³⁶ Daß Schelling das mit der modernen rationalistischen Bibelkritik entstandene Bedürfnis nach einer zufriedenstellenden, zweifelsfreien Erklärung der zum Bewußtsein gebrachten biblischen Widersprüche nicht stillen konnte, verdeutlicht u. a. folgende Stelle: „Ob diese Bücher echt oder unecht, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Fakta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christentums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist ... Das Esoterische muß also hervortreten und von seiner Hülle befreit für sich leuchten.“ (F. W. Schelling: Vorlesungen über die Methode ... a. a. O., S. 126 f.) Zu beobachten ist hier dieselbe Unzulänglichkeit, wie sie D. F. Strauß in seinem „Leben Jesu“ deutlich werden ließ: die Trennung von Inhalt und Form, Innerem und Äußerem, sich selbst gleichem göttlichen Wesen und historischer Erscheinung bei der Betrachtung der überlieferten Zeugnisse des Christentums. Statt für die der Vernunft widersprechenden, kritischen Angaben der ein-[130]zelnen biblischen Berichte eine wirkliche Erklärung zu geben und diese, hegelianisch gesprochen, in ein konkretes Verhältnis zur Idee des Christentums zu setzen, werden sie einfach als belanglos abgetan, wird dem kritisch fragenden Bewußtsein in arroganter Manier das Abstraktum einer ewig wahren, von aller Erscheinung unabhängigen christlichen Idee entgegengehalten. Jenes „Esoterische“ der „Heiligen Schrift“ von seiner „Hülle“ zu befreien, hatte sich Strauß als Aufgabe gestellt. Zwar gelang es ihm, unzählige Widersprüche in der Bibel zu bestimmen, nicht aber das „Esoterische“ wirklich zu definieren. – Siehe hierzu auch Punkt „2.3.“ der vorl. Arbeit.

³⁷ J. Mehlhausen: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung ... a. a. O., S. 99.

³⁸ Auf den theologischen Supranaturalismus und Rationalismus, wogegen schon Hegel polemisierte, wird noch zurückzukommen sein. B. Bauer hat diesen Richtungen während seiner ersten Phase eine permanente Kritik geliefert.

³⁹ K. Rosenkranz: Erinnerungen an Karl Daub. Berlin 1837. S. 9 f. (zitiert bei J. Mehlhausen: ebenda S. 98).

⁴⁰ Ph. Marheineke: Die Grundlagen der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Berlin 1827. (zitiert bei J. Mehlhausen: ebenda S. 99)

⁴¹ Vgl. J. Mehlhausen: ebenda, S. 100.

⁴² G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a. a. O., Bd. 16. S. 378.

⁴³ Ebenda, S. 83.

⁴⁴ Zum Verhältnis von Philosophie, Religion und Spekulation bei Hegel siehe: W. Bialas: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion ... a. a. O., S. 72 ff.

[131]

⁴⁵ Eine eingehende und sich durch seine ganze Arbeit ziehende Untersuchung zum Problemkomplex von Religion und dem sie dem Menschen eröffnenden gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten, einschließlich aus Hegelscher Sicht, liefert W. Bialas, siehe: ebenda.

⁴⁶ Ebenda, S. 99.

⁴⁷ Ebenda, S. 97.

⁴⁸ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. a. a. O., Bd. 16. S. 14.

⁴⁹ „... nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit“ (ders.: Wissenschaft der Logik. a. a. O., S. 80)

⁵⁰ Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. a. a. O., Bd. 17, S. 268.

⁵¹ J. Mehlhausen: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung ... a. a. O., S. 100.

⁵² Ebenda.

⁵³ „Durch die Objektivität der dialektischen Methode sieht sich der spekulative Theologe an einen außerhalb der nur gläubigen oder nur kritischen Betrachtungsweise liegenden Ort versetzt.“ (ebenda)

⁵⁴ Ph. Marheineke: Die Grundlehren ... a. a. O. (zitiert bei J. Mehlhausen: ebenda)

⁵⁵ Das war die Zeit, als sie über ein eigenes Organ verfügte, welches ihre namhaftesten Streiter unter der Redaktion von B. Bauer vereinigte, die Zeit der „Zeitschrift für spekulative Theologie“. Darauf wird noch näher einzugehen sein.

⁵⁶ B. Bauer: Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch, vertheidigt. In: ZfsT. I. 1 (1836), S. 140.

[132]

⁵⁷ Möglicherweise wird hier bereits eine konkrete und detaillierte Darstellung des Unterschieds- und Gegensatzverhältnisses von B. Bauers spekulativ-theologischer Position und einer, welche in Sachen Glauben und Theologie als wesensrein „orthodox“ zu charakterisieren wäre, erwartet. Diese aber schon hier zu geben, wäre voreilig, ja eigentlich gar nicht realisierbar. Ist doch „das“ unorthodoxe Moment für B. Bauers gesamte spekulative Phase ein wesentliches Merkmal, so daß es gleich der im Verlauf dieser Phase sich konkretisierenden Ausprägung der spekulativ-theologischen Betrachtungsweise eine Modifikation durchmacht.

Der Entwicklung von B. Bauers spekulativer Theologie ist aber erst noch nachzugehen, wobei sein Verhältnis zu dem von der Kirche autorisierten christlichen Glauben als eines zur Lehre erhobenen dogmatischen Formelwerkes wiederum eine ihrer wesentlichsten Seiten ausmacht. So wird sich also erst am Ende des dritten Punktes ein relativ geschlossenes Bild von B. Bauers unorthodoxer Position ergeben können. Das schließt freilich nicht aus, daß schon in B. Bauers früher theoretischer Entwicklung deutliche Unterschiede zu einer wirklich orthodoxen Auffassung auszumachen sind. Absicht des Verfassers ist es gerade, diese aufzuzeigen und in ihrem dynamischen Stärkerwerden zu verfolgen. Auch eine dem uns interessierenden Problemkomplex relevante Definition einer „orthodoxen Ansicht“ kann hier nicht umgehend und erschöpfend gegeben werden. Denn ihr Wesen wird und soll durch die Kennzeichnung ihrer Gegenseite – repräsentiert durch B. Bauers Position – erst plastisch werden, letztere bedarf aber noch der genaueren Darstellung. Deshalb bezeichnet hier der Begriff „orthodox“ vorerst allgemein eine Position, welche strikt an den überlieferten, obendrein kirchlich abgesegneten „Glaubenswahrheiten“, Dogmen, festhält und somit das nach Aufklärung und Emanzipation strebende, selbstbewußte menschliche Denken in Fesseln legt. Nicht erbracht werden kann im Rahmen dieser Arbeit ein theologiegeschicht-[133]licher Exkurs zum Problem der „Orthodoxie“, schon gar nicht unter Berücksichtigung des Verhältnisses von Protestantismus und Katholizismus.

⁵⁸ Vgl. hierzu S. 24 der vorl. Arbeit.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Anm. 17 (II). Diese Vermutung ist schon deshalb nicht einfach von der Hand zu weisen, da B. Bauer bald darauf – besonders in seinen Beiträgen in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für spekulative Theologie“ – selbst zu einer immer deutlicher werdenden Kritik der alttestamentlichen Religion überging, welche dann in der zweibändigen „Kritik der Geschichte der Offenbarung“, vor allem aber in seinem „Dr. Hengstenberg“, ihre radikale Zuspitzung erfuhr. Auch G. Lämmermann konstatiert, daß B. Bauer seit seiner Kritik an Strauß' „Leben Jesu“ – 1835/36 – meinte, „seine Annahme vom organischen Übergang der alttestamentlichen in die neutestamentlichen Vorstellungen nicht länger halten zu können.“

(ders.: Kritische Theologie und Theologiekritik a. a. O., S. 16). Die schließliche Abtrennung des Christentums von seiner jüdischen Tradition als eine Konsequenz der erkannten tiefen Kluft zwischen Judentum und Christentum aber sollte sich 1840/41 als wichtiger Eckpfeiler seiner Evangelienkritik erweisen.

⁶⁰ B. Bauer: Rez.: Alttestamentliche Auslegung und Kritik ... In: TLA. 1835. Nr. 77 ff. (Dez.) S. 711.

⁶¹ Ebenda, Sp. 712. Man beachte hier, wie B. Bauer sich bereits Hegels Lehre vom Widerspruch zu eigen gemacht hatte. Diesen Kern dialektischer Denkweise stellte er im Laufe seiner Entwicklung immer mehr ins Zentrum seiner Überlegungen; mit der Konsequenz allerdings, hauptsächlich für die universelle Präsenz und Wirksamkeit des Widerspruchs und seines das Bestehende negierenden Prinzips ein Auge zu haben.

[134]

⁶² J. Mehlhausen: Dialektik. Selbstbewußtsein und Offenbarung ... a. a. O., S. 103.

⁶³ B. Bauer: RAT (II) S. 103.

⁶⁴ J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 194. (vgl. hierzu: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. a. a. O., Bd. 3. S. 737).

⁶⁵ J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 190.

⁶⁶ B. Bauer: Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaia ... Zweiter Artikel. In: TLA. 1836. Nr. 36 ff. (Juni) Sp. 291. – Offenkundig ist auch hier wieder die deutliche Parallele zu Hegel. Nach dessen Vorstellung erkennt die philosophische Spekulation „den Inhalt nach seiner Notwendigkeit, nach seiner Vernunft: ebenso auch die Formen in der Entwicklung dieses Inhalts ... Dem Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Bestimmtheit der Erscheinungen erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. a. a. O., Bd. 17. S. 339) Siehe hierzu auch Anm. 27 (II) d. vorl. Arbeit.

⁶⁷ B. Bauer: Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch ... a. a. O., S. 140 f.

⁶⁸ Ebenda, S. 141.

⁶⁹ J. Mehlhausen: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung. a. a. O., S. 163.

⁷⁰ „Spekulativ denken heißt, ein Wirkliches aufzulösen und dieses sich so entgegenzusetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. a. a. O., Bd. 16, S. 30)

[135]

⁷¹ J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 184.

⁷² B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. a. a. O., Sp. 885.

⁷³ D. F. Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. Tübingen 1835. Zweiter Band. Tübingen 1836. – B. Bauers Rezension der Strauß'schen Schrift kann im Rahmen dieser Arbeit nur hinsichtlich ihrer wesentlichen Grundzüge besprochen werden. Dies erfolgt hauptsächlich weiter unten, im zweiten Abschnitt von „2.3.“ Gelegentlich wird jedoch in bezug auf bestimmte Einzelfragen auch an anderen Stellen wieder auf das Verhältnis B. Bauer – D. F. Strauß einzugehen sein.

⁷⁴ D. Hertz-Eichenrode: Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz. a. a. O., S. 5.

⁷⁵ Ebenda, S: 5 f.

⁷⁶ D. F. Strauß: Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik. Leipzig 1839. S. 215. – Strauß' „Charakteristiken“ enthalten größere theologische Aufsätze, die er noch vor 1835 verfaßte.

⁷⁷ Ebenda, S. 217.

⁷⁸ Ebenda, S. 236.

⁷⁹ J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 150. – Dieses Zitat ist keineswegs so zu verstehen, als sei es Strauß' feste Absicht geworden, nachdem er die Unmöglichkeit eines positiv spekulativen Erklärungsversuches des Christentums einsah, zu dessen radikaler Kritik überzugehen. Vielmehr ist es ihm nicht gelungen, „abschließend das kritische Zerstörungswerk in einer Synthese dialektisch aufzuheben und ‚das Positive wahrhaft wiederherzustellen‘.“ (ebenda, S. 148) Strauß hat [136] sich nie vom christlichen Glauben losgesagt – ganz im Unterschied zu B. Bauer.

⁸⁰ „Aber in Hinsicht der *Form*, in welcher der neutestamentliche Schriftsteller und in welcher der jetzige Theologe jenen Inhalt hat, findet die *totalste Differenz* statt, da die ganze Weltanschauung unserer Zeit eine andere als die der Juden zu Jesu und der Apostel Zeiten ist, und in dieser Beziehung darf der Exeget nicht erschrecken, aus den biblischen Büchern Vorstellungen herauszubringen, welche, in dieser Form, die jetzige Bildung sich nicht aneignen kann.“ (D. F. Strauß: Charakteristiken ... a. a. O., S. 297)

⁸¹ D. F. Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 2. Band. a. a. O., S. 734 f.

⁸² Ebenda. An anderer Stelle trägt Strauß diesen Gedanken noch komprimierter vor: „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen, sondern in seiner Manchfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten.“ (ebenda, 1. Bd. S. 72) Welchen Sandpunkt B. Bauer zu dieser Frage einnahm, wird für uns noch von Interesse sein, jedoch weiter unten.

⁸³ Ebenda S. VII (1. Bd.).

⁸⁴ „... der Geist, der nicht erscheint, ist nicht.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. a. a. O., Bd. 16. S. 34) Nur „in der unendlichen Erscheinung als Geist, der sich in sich selbst reflektiert“ (ebenda), beweist Gott laut Hegel seine Wahrheit und Wirklichkeit.

⁸⁵ Der so beschworene „geistige Riß zwischen Religion und Wissenschaft erweiterte sich um so mehr, als [137] ein wachsender religiöser Indifferentismus das Gefühl für den Wert der gläubigen Erhebung verloren gehen ließ, während die gleichzeitige pietistische Erweckungsbewegung mit ihrer souveränen Verachtung aller wissenschaftlichen Anmaßung vielen denkenden Menschen nur ein erschreckendes Bild von der Engstirnigkeit des bedingungslosen Glaubens darbot ...“ (D. Hertz-Eichenrode: Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz. a. a. O., S. 19)

⁸⁶ (B. Bauer): Charakteristik Ludwig Feuerbachs. In: WVS. Bd. 3. Leipzig 1845. S. 87.

⁸⁷ F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: K. Marx/F. Engels. Werke Bd. 21. S. 270 f.

⁸⁸ Vgl. D. Hertz-Eichenrode: Der Junghegelianer Bruno Bauer ... a. a. O., S. 1.

⁸⁹ „Die Hegelsche Schule pflegte alle wissenschaftlichen Neuerscheinungen in einem besonderen Organ, den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, zu besprechen. Diese Zeitschrift

war ausgangs der zwanziger Jahre gegründet worden und zählte nicht nur kompromißlose Hegelianer zu ihren Mitstreitern, war aber unter der tätigen Anteilnahme Hegels selbst das maßgebende Organ für dessen Philosophie geworden. Nach seinem Tode (1831) hatte sich daran nichts geändert, und so schienen die Jahrbücher dazu berufen, dem drohenden Zerfall der Richtungen innerhalb der Schule als vereinigendes Element entgegenzuwirken.“ (ebenda, S. 8.) – In dieser Zeitschrift, wie auch in A. Tholucks „Litterarischem Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt“ publizierte B. Bauer 1834/35 seine ersten wissenschaftlichen Aufsätze. Daß er in solch unterschiedlich orientierten Publikationsorganen veröffentlichte, bezeugt nach G. Lämmermann, daß er bestrebt war, „eine vermittelnde Position zwischen der theologischen Orthodoxie, wie sie an der Berliner Fakultät [138] vorzugsweise durch die Person Hengstenbergs repräsentiert wird, und der Hegelschen Spekulation einzunehmen.“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie und Theologiekritik. a. a. O., S. 13) Ungeachtet dieser klaren Aussage bezüglich B. Bauers Distanz zur Orthodoxie ist Lämmermanns Urteil in diesem Punkt sehr wechselhaft und widersprüchlich. Spricht er einmal von „sogenannter Orthodoxie“ in B. Bauers Frühphase, wirft er ihm ein andermal unumwunden Orthodoxie vor. Der Grund dafür dürfte darin zu finden sein, daß er überhaupt recht willkürlich mit dem Begriff „Orthodoxie“ verfährt, ja ihn unzutreffend gebraucht und zu weit faßt. So bezeichnet er z. B. B. Bauer als „orthodox“, „weil er die Annahme, daß es überhaupt etwas zu offenbaren gibt, das außerhalb der menschlichen Subjektivität liegt, noch aufrecht erhält, so daß er auf dem ‚Standpunkt der Substantialität‘ stehen bleibt.“ (ebenda, S. 107) Nach dieser Bestimmung von „orthodox“ wären Christentum und christliche Theologie bisher ausnahmslos orthodox gewesen ... Das Korrelat von Orthodoxie ist aber unmöglich Atheismus ... andernfalls hätte sich der Theologe Lämmermann wohl selbst Orthodoxie vorwerfen müssen. Auf gleicher Ebene liegt Lämmermanns Identifizierung von Orthodoxie und Apologetik. (vgl. ebenda, S. 92)

⁹⁰ B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu ... Erster Band. a. a. O., S. 888. Angesichts einer derart positiven Würdigung der Strauß'schen Kritik, muß es tatsächlich verwundern, wie man B. Bauer nach seiner Rezension so selbstverständlich der Orthodoxie zu rechnen konnte, unterschied er sich doch hierin sogar auffällig von solchen Althegeleianern – auch Rechtshegeleianer genannt (lt. der Strauß'schen Einteilung); zumeist wurden sie als direkte Schüler Hegels mit dessen Philosophie bekannt – wie Göschel und Gabler, „die mit den kritischen Konsequenzen, die Strauß aus der Hegelschen Philosophie gezogen hatte, nicht überein-[139]stimmte(n).“ (D. Hertz-Eichenrode: Der Junghegeleianer Bruno Bauer ... a. a. O., S. 7) „Bauer protestierte (sogar) für seine Person dagegen, dieser Göschelschen Richtung einfach zugeordnet zu werden.“ (ebenda) Gewiß hat auch B. Bauer Strauß' Kritik nicht in allen Belangen akzeptiert, doch hat er sie prinzipiell als berechtigt anerkannt.

⁹¹ B. Bauer: Curriculum ... a. a. O., S. 517 f.

⁹² Vgl. J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 186. Als B. Bauer 1836 im Zusammenhang mit der Gründung seiner „Zeitschrift für spekulative Theologie“ D. F. Strauß bat, an ihr mitzuarbeiten, ließ dieser über seinen Freund W. Vatke an B. Bauer eine handfeste Absage ergehen. In einem Brief an Vatke teilte er diesem mit: „Bewahre mich der Himmel vor dem Frevel zu dem babylonischen Thurm, den diese Herren durch die sinnloseste Verwirrung von Philosophie und Orthodoxie aufzubauen gedenken, auch nur einen Stein herbeizutragen; lieber will ich in Hengstenberg's Kirchenzeitung oder in Röhr's kritische Bibliothek Aufsätze liefern, denn diese Männer begehen doch die Sünde nicht, den Namen des freien spekulativen Denkens vergebens zu führen ... aber Du wirst Dich gewiß auch nicht gern in einen Kessel werfen lassen, wo Göschel und Comp. Ingredienzien bilden und ein Schaf im Löwenfell (gemeint ist B. Bauer – d. V.) der Koch ist.“ (H. Benecke: Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften dargestellt. Bonn 1883. S. 185 f.)

⁹³ B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu ... Erster Band. a. a. O., S. 886 – Vgl. hierzu Strauß' Erklärung auf S. 37 d. vorl. Arbeit.

⁹⁴ Vgl. hierzu Anm. 92 (II). Daß sich diese Ansicht bis in unsere Tage erhalten hat, sieht man z. B. an Genthes Urteil, welches lautet: „Bauer verwendet also die Hegelsche Philosophie als Stütze *konservativer Gläubigkeit*.“ [140] (H. J. Genthe: Mit den Augen der Forschung ... a. a. O., S. 96)

⁹⁵ Siehe hierzu Anm. 30 (II).

⁹⁶ „Bei näherem Zusehen freilich zeigt sich, daß die apologetischen Züge seiner Kritik *keineswegs* das eigentliche Interesse Bauers ausmachen.“ (G. F. Berger: Bruno Bauers Auseinandersetzung mit D. F. Strauß. Ein Versuch über die innere Kontinuität im Werk Bauers. In: NZTR. Bd. 16. 1974. Heft 2. S. 134.)

⁹⁷ Bemerkenswert ist, welche große Bedeutung B. Bauer schon seit 1835/36 im Rahmen seiner apologetischen Versuche der Kategorie des Widerspruchs einräumte. Ihm war es eine durch Hegel bewußt gemachte evidente Wahrheit, daß der Widerspruch als universelle Erscheinung des Weltzusammenhanges bei dessen Erklärung nicht ausgeklammert werden dürfe, und daß es unsinnig sei, nur das als wahr anzunehmen, was sich als widerspruchsfrei unter Beweis stelle. So führte er aus: „Das heißt doch gewiß nicht die Geschichte anzuerkennen, wenn man sie ihres widersprechenden Charakters wegen für unmöglich erklärt. Alle **Geschichte lebt ja** eigentlich **nur vom Widerspruche** und besteht nur in der fortwährenden Überwindung derselben.“ (B. Bauer: Der mosaische Ursprung ... a. a. O., S. 158) Deshalb war er auch davon überzeugt, in der spekulativen Anwendung dieser Kategorie auf die Religionsgeschichte den Schlüssel für eine plausible Erklärung der Evangelien gefunden zu haben. Und in diesem Punkt sah er vor allem auch seine theoretische Überlegenheit gegenüber Strauß. Erklärte er doch: „Wird die Lösung gegen die Kritik in der Art versucht, daß der Widerspruch geläugnet wird ..., so behält sie vollkommen Recht, wenn sie den Widerspruch sich nicht entreißen lassen will. Dennoch fordert sie beständig, man solle ihn doch lösen ... Dagegen ... ist fest zu behaupten, daß ein Widerspruch nicht gelöst wird, wenn seine Glieder zur Indifferenz herabgesetzt werden, sondern [141] wenn er als Widerspruch begriffen und als notwendig eintretend gewußt wird.“ (ders.: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu ... Erster Band. a. a. O., S. 911 f.) „Bei dem Gewicht, welches die Kritik auf den Widerspruch legt, glaubt [der] Referent das Meiste, wenn nicht alles zu gewinnen, wenn er nachweist, wie die Kritik zu größeren Widersprüchen getrieben wird, als die sind, denen sie entgehen will, und wie das wahrhafte Verhältnis zur evangelischen Geschichte die Widersprüche anzuerkennen aber auch zurechtzulegen und zu überwinden hat.“ (ebenda, S. 889) Wenn B. Bauer aber auch in der rigorosen Anerkennung des Widerspruchs sich Strauß gegenüber in Vorteil setzte, so hatte er doch längst noch nicht „Alles“ gewonnen. Vielmehr hat ihn seine Art und Weise, auch die größten Widersprüche und Wunder der „Heiligen Schrift“ positiv „zurechtzulegen“, zu einer ausgesprochenen Vergewaltigung jener dialektischen Kategorie geführt. Denn ausgehend von dem Gedanken, „[w]äre das nur wahr und wirklich, was widerspruchslos ist, so gebührte allein dem Todten und Einfachen diese Ehre. Alles Leben hingegen, je höher es steht, trägt einen um so tieferen Widerspruch in sich und besteht eben nur in der fortwährenden Ueberwindung desselben, der Begriff aber enthält den tiefsten Widerspruch“ (ders.: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu ... Zweiter Band. a. a. O., S. 684), unternahm er es u. a., das Wunder der „Jungfrauengeburt“ als gesetzmäßig aus der Idee folgend, zu erklären. Und noch 1838 ergänzte er seine berüchtigte Rechtfertigung mit dem „Argument“: „Der innere Widerspruch des Wunders tritt erst dann hervor, wenn es richtig, nämlich als freie Tat gefaßt wird, welche gegen den Naturverlauf überhaupt ... geht.“ (ders.: RAT (I). S. LXXXIV) Genau auf diesem Wege das Wunder zu fassen, kam er verblüffenderweise später auch dazu, dessen „inneren Widerspruch“ wirklich

zu begreifen; in der Weise nämlich, daß es nur in der kühnsten Fantasie möglich sei, die Naturgesetze außer Kraft zu setzen, daß der absolute Wider-[142]spruch des Wunders zum Naturverlauf zugleich seine Unwirklichkeit ausmache. So wie er zu der Einsicht gelangte, daß sich für die in der Bibel berichteten Wunder keine wirklichen Beweise ihrer Authentizität finden lassen, somit auch an den Wunderberichten gezweifelt werden müsse, gelangte er auch zur Abkehr vom Begriff des absoluten Geistes, der ihm als Ausdruck des tiefsten Widerspruchs galt. Daher verließ er die Position, wonach alles wirklich ist, weil es Erscheinung der Idee in ihren widersprüchlichen Selbstsetzungsprozeß ist. Der Widerspruch erhielt nun eigentlich erst seine universelle Anerkennung – sein Vorhandensein erklärt nicht nur die Wahrheit und Wirklichkeit von Erscheinungen, sondern auch deren Verkehrtheit, d. h. die unzähligen Widersprüche in der Bibel beweisen, daß deren Inhalt Ausdruck des selbstentfremdeten, verkehrten Bewußtseins ist.

⁹⁸ Strauß' Versuch, die Evangelien als eine Sammlung von mythischen und sagenhaften Erzählungen zu erklären, die in bewußt- und absichtsloser Form die in der Gemeinde über Generation hin überlieferte Lebensgeschichte Jesu mitteilen, hat B. Bauer bereits in seiner frühen Phase als unzureichend charakterisiert, da hierbei eigentlich die Frage nach der Entstehung der Evangelien offengelassen, und mit der Behauptung, obwohl ihre Form endlich und widersprüchlich, ihr Inhalt, ihre Substanz, jedoch absolut und göttlich sei, kein zwingender Beweis ihres göttlichen Charakters erbracht werde. Nicht zuletzt weise sein Mythenbegriff eine Reihe von Mängeln auf, vor allem aber widersprüchen Strauß' einzelne Darstellungen selbst seiner Behauptung, daß die Evangelien bewußt- und absichtslose Produktionen der Urgemeinde seien. Eine weitaus schärfere, vernichtende Kritik lieferte B. Bauer Strauß mit seinem Übergang zum Atheismus. So stellt er fest: Strauß' Prinzip ist deshalb mysteriös, „weil das Allgemeine, [143] die Gattung, der Geist der Gemeinde, die Tradition unmittelbar wirkt ...“ (B. Bauer: Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, a. a. O., S. 117) „Die Tradition hat nicht Hände zu schreiben, nicht Geschmack zu componieren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen und das Fremde abzuschreiben.“ (ders.: KdS (I) Leipzig 1841. S. 71) Mysteriös sei die Traditionshypothese schon deshalb, wirft er Strauß berechtigt vor, „weil sie tautologisch ist. Der Satz: Die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe ..., aber sagt uns nicht, welchen inneren Prozeß der Substanz die Entwicklung und Auslegung derselben ihren Ursprung verdankt ... (es) ist gleichgültig, ob man antwortet, die Evangelisten hätten unter der Inspiration des heiligen Geistes die gegebene Geschichte niedergeschrieben oder die evangelische Geschichte habe sich in der Tradition gebildet ..., da es gleich transzendental ist und die Freiheit und Unendlichkeit der Selbstbewußtseyns in gleicher Weise beeinträchtigt.“ (ebenda, S. VII) „Das ist noch religiös, das ist wunderbar, die Reproduktion der religiösen Anschauung auf dem kritischen Standpunkte ...“ (ders.: Die gute Sache der Freiheit ... a. a. O., S. 118)

⁹⁹ „Weiße und Wilke hatten die Traditionshypothese, soweit sie die Form der Evangelien betrifft, kritisiert und gestürzt. Strauß fährt fort, von Tradition zu sprechen ... Als Strauß die vierte Auflage seiner Schrift herausgab, hatte Wilke für alle Zeiten längst den Beweis geliefert, daß Marcus der ‚Urevangelist‘ sei: Strauß hat es gesagt, eine Schrift, die damals schon seit zwei Jahren zugänglich war, vollständig zu ignorieren ...“ (ders.: Rez.: D. F. Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Bd. 1.2. Tübingen 1840. (4. Aufl.) In: DJB. 1842. Nr. 165 ff. (Juli) S. 661 f.)

[144]

¹⁰⁰ Siehe Anm. 92 (II) Gut zu Gesicht steht es Strauß auch nicht, daß er „auf die Einwände Bruno Bauers nicht eingegangen (ist)“. (J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 194)

¹⁰¹ J. Mehlhausen lieferte einen Vergleich zwischen Hengstenbergs und B. Bauers Position gegenüber der Strauß'schen Kritik, dem insgesamt zuzustimmen ist. (vgl. ebenda, S. 194 f.)

U. a. geht daraus hervor: „E. W. Hengstenbergs Haltung der Kritik gegenüber ist statisch und radikal negativ ... Jede kritische Behandlung der biblischen Texte ... ist nach E. W. Hengstenbergs Ansicht ‚die offene Sünde des Zeitgeistes‘ ... Bruno Bauers Einstellung zu den verschiedenen Formen der rationalistischen Kritik ist dialektisch beweglich ... Kritik und Orthodoxie müssen in demselben Umschmelzungsvorgang aufgelöst werden.“ (ebenda) Grund zum Einwand sieht d. V. aber, wenn Mehlhausen B. Bauers Position als „spekulative Orthodoxie“ (vgl. ebenda) kennzeichnet. Dies nämlich stellt ihn in zu direkte Beziehung zur Orthodoxie, welche aber, wie Mehlhausen selbst bemerkte, B. Bauer umzuschmelzen und zu überwinden beabsichtigte, daher sich von dieser auch bewußt distanzierte. Hinreichend scheint d. V. B. Bauers Position als „spekulativ-theologische“ charakterisiert, deren Originalität bereits deutlich gemacht wurde und weiterhin noch verdeutlicht werden soll.

¹⁰² Hier im Sinne von: daß Für und Wider abwägend.

¹⁰³ Ebenda, S. 193.

¹⁰⁴ B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu ... Erster Band. a. a. O., Sp. 891.

¹⁰⁵ Ebenda, Sp. 900.

¹⁰⁶ Ebenda, Sp. 884.

¹⁰⁷ Ebenda, Sp. 887.

[145]

¹⁰⁸ Vgl. ebenda, Sp. 884.

¹⁰⁹ „B. Bauer trägt dagegen den fragwürdigen Vorzug, der rigorosere Hegelianer zu sein, davon.“ (D. Hertz-Eichenrode: Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz. a. a. O., S. 15) Doch hat ihm diese Rigorosität auch dazu verholfen, die Sackgasse der Hegelschen Spekulation zu erkennen, und ihn schließlich, nach 1843/44, zur Abkehr von Hegel gebracht – freilich in extremer Form.

¹¹⁰ Keinesfalls soll damit die positive Bewegung, welche Strauß in die damalige Geisteswelt brachte, unterschlagen werden. Hier aber geht es darum, anhand der Einwände B. Bauers auf Strauß' Schranken hinzuweisen.

¹¹¹ Vgl. hierzu: J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 116 f.

¹¹² Ebenda, S. 144

¹¹³ B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu ... Erster Band. a. a. O., S. 886.

¹¹⁴ Dieser Gedanke ist, freilich neben ihn widersprechenden Äußerungen, auch bei Hegel zu finden: „... dasjenige für welches alles sein sollte, ist der Mensch, das Selbstbewußtsein, aber als alle Menschen überhaupt.“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Leipzig 1971. Bd. 3. S. 484)

¹¹⁵ B. Bauer: Curriculum ... a. a. O., S. 518.

¹¹⁶ Siehe S. 25 f. der vorl. Arbeit.

¹¹⁷ Nach B. Bauers damaliger Überzeugung vollbringt in seiner Theorie „die Philosophie die Aufgabe der wissenschaftlichen Dogmatik ... sie selbst bewegt sich in dem allgemeinen Geschehen, welches das innere und ewige Werden der Idee ist“. (ders.: Rez.: D. F. Strauß. Streit-schriften zur Verteidigung meiner [146] Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. 1. Band 1.-3. Heft. Tübingen 1838. In: JfwK. 1838. Nr. 101 ff. (Juni) Sp. 833)

¹¹⁸ Das klare Bewußtsein von der wissenschaftlichen Bedeutung der spekulativen Theologie und ihr insgesamt geringer Anklang in der theologischen Fachwelt erweckten bei B. Bauer das Bedürfnis, sich und somit seiner Wissenschaft ein eigenes Sprachrohr zu schaffen und seine Mitstreiter zu sammeln. Überzeugt von der absoluten Gültigkeit des Prinzips der Einheit der Idee war es ihm darum zu tun, die zersplitterten und gegensätzlichen theologischen Richtungen, vornehmlich den Rationalismus und Supranaturalismus, in jener theoretischen Spitze, welche die spekulative Theologie nach seinem Dafürhalten ausmachte, zusammenzuschließen und so dialektisch aufzuheben. „Hat der Rationalismus die Freiheit des Subjekts, der Supranaturalismus die Wirklichkeit des Objekts vertheidigt, so fühlt die Wissenschaft kein Bedürfnis, sich jenen Richtungen abstrakt zu widersetzen, da sie beide in der Spitze der spekulativen Theologie zusammenlaufen.“ (B. Bauer: ZfsT. Ankündigung. Berlin 1836. S. 3) Hielt letztere nach B. Bauers Ansicht doch „alle Momente der neuern Bildung in sich vereinigt und im System zusammen“, da sie es u. a. wohlweislich unterlassen habe, einfach nur „Parthei zu sein“. (ebenda) Doch sollte die Einheit nicht durch opportunistische Angleichung zu Wege gebracht werden, sondern durch offene Kritik der in den einzelnen Richtungen zu findenden Unzulänglichkeiten, wobei „das Gemeinschaftliche und im Gegensatz Wahre ... immer als das einigende Band mitten im Streite hervorgesucht und anerkannt werden“ sollte. (ebenda, S. 4) Um dieses Hauptziel mit aller Macht zu erreichen, formierte der noch junge und eigentlich erst durch seine Rezension des Straußschen Werkes recht bekanntgewordene B. Bauer eine beachtliche wissenschaftliche Streitmacht, die sich größtenteils aus rechten und gemäßigten Hegelianern rekrutierte, wie Gabler, Göschel, Hinrichs, Daub, Marheineke, F. C. Baur, Vatke, Gans, Rosenkranz, Michelet, Hotho, Stuhr. Dennoch wurde das für historisch gehaltene Unternehmen der Zeitschrift für spekulative Theologie, erst Mitte 1836 ins Leben gerufen, bereits Anfang 1838 wieder aufgegeben. Welches die tatsächlichen Gründe für dessen frühzeitige Einstellung waren, ist zwar nicht sicher auszumachen, doch dürfte die zunehmende Polarisierung der rechten und linken Hegelschule das angestrebte Integrationsobjekt der Zeitschrift wesentlich unterlaufen haben. Denn je mehr die antireligiösen und liberalen Tendenzen des Hegelianismus an den Tag kamen, verschärfte sich auch dessen Verteufelung durch die Orthodoxie, wie sie z. B. in Hengstenbergs „Evangelischer Kirchenzeitung“ ein Sammelbecken hatte. Der von den Hütern des rechten Glaubens gegen die Philosophie, besonders aber gegen die Hegels, gesäte Argwohn hatte sicher dazu geführt, daß einerseits die Vertreter der einzelnen zu integrierenden theologischen Richtungen, überdies unsanft der Kritik unterworfen, nicht zu gewinnen waren und andererseits die linken und rechten Hegelianer selbst ihr Auseinandergehen weder verhindern konnten noch zu verhindern suchten. Eine recht anschauliche Darstellung hinsichtlich Geschichte und Profil der ersten Zeitschrift B. Bauers gibt D. Hertz-Eichenrode. (vgl. hierzu: ders.: Der Junghegelianer Bruno Bauer ... a. a. O., S. 15 ff.)

¹¹⁹ B. Bauer: RAT (I). S. XV.

¹²⁰ „Die Darstellung von der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung hat daher die Erkenntnis des Religionsbegriffs, d. h. die Religionsphilosophie zu ihrer Voraussetzung, und sie begreift die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, indem sie sich in der Darstel-[148]lung derselben stets ihrer absoluten Voraussetzung erinnert ...“ (ebenda, S. XVII) „Der Begriff der Religion, dessen Entwicklung diese Disciplin ist, ist an sich gegeben durch die vorangehende Entwicklung des gesamten Systems der philosophischen Wissenschaften, und diese Form, in der er auftritt, ist der Beweis seiner Wirklichkeit.“ (ders.: Rez.: D. F. Strauß. Streitschriften ... a. a. O., Sp. 829)

¹²¹ Nicht zufällig ließ nämlich der entschieden orthodoxe und politisch äußerst konservative Dekan der Berliner Universität, E. W. Hengstenberg, bereits im August 1836 durch den Adjutanten L. v. Gerlach an den preußischen Kronprinzen eine geheime gutachterliche Warnung

vor den Hegelianer B. Bauer ergehen. Hengstenbergs Absicht war es dabei, die geplante Berufung B. Bauers zum Professor zu verhindern – was freilich gerade durch Hengstenbergs Einfluß am Hofe des Königs auch erreicht werden konnte. (siehe hierzu: E. Barnikol: Studien ... a. a. O., S. 184 und 542)

¹²² B. Bauer: RAT (I). S. XV.

¹²³ So sieht es auch G. Lämmermann, wenn er B. Bauer kommentierend feststellt: „... denn der Begriff der Religion soll eben nicht als ein rein, d. h. abstrakt Jenseitiges versichert sein, sondern es soll gezeigt werden, daß es der Mensch im Religionsbegriff mit etwas zu tun hat, was ihn entgeht, weil es sich darin um sein eigenes Tun handelt.“ (ders.: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 82)

¹²⁴ „Das Allgemeine nun oder die Idee der Weltgeschichte ist die Idee des Menschen in ihrer vollen Erfüllung und Einheit mit Gott ...“ (B. Bauer: Alttestamentliche Auslegung und Kritik ... a. a. O., Sp. 729)

¹²⁵ Ders.: Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaia ... Erster Artikel. In: TLA. 1834. Nr. 77 ff. (Dez.) Sp. 616.

[149]

¹²⁶ Ebenda.

¹²⁷ „In seiner Gerechtigkeit will Gott, daß sein Zweck, seine Ehre und Erkenntnis in der Welt ausgeführt werde, ja er macht ihr Bestehen von der treuen Ausführung dieses Zwecks abhängig. *Der Mensch allein*, als *das Ebenbild Gottes*, ist zu dieser Pflicht berufen und sein Bewußtseyn dazu geschaffen, das Bewußtseyn des Geistes anzunehmen, der der Herr der Natur ist.“ (ders.: Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaia ... Erster Artikel. a. a. O., Sp. 623) „Denn der Geist, der den ewigen Willen und die Gedanken Gottes in sich aufnehmen soll, mußte die Möglichkeit in sich haben, aus seiner Endlichkeit sich zur Unendlichkeit der Idee, in der er geschaffen ist, zu erheben.“ (ebenda, Sp. 631)

¹²⁸ Ebenda.

¹²⁹ Ebenda, Sp. 616.

¹³⁰ Noch schallender wird der Widerspruch, wenn B. Bauer in einem anderen Artikel ausführt, daß die Offenbarung eigentlich nichts Neues für den Menschen bringen kann. „*Alle Offenbarung* ist zwar dadurch Offenbarung, daß sie ein Moment des Begriffs der Religion ausspricht, das *noch nicht objektiv für das allgemeine Bewußtseyn* existierte ... *Aber dennoch* richtet sich alle Offenbarung an den Willen. Auch die absolute Offenbarung in Christo ... *Jede Offenbarung* nämlich kündigt sich nicht als etwas abstract neues an, sondern als etwas, was *im allgemeinen Bewußtseyn schon längst gelegen* habe ...“ (ders.: Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung ... a. a. O., S. 164)

¹³¹ Bemerket werden muß allerdings, daß B. Bauer dabei seine Synthese nicht auf Kosten von Hegels Philosophie und vorwiegend zu Nutz und Frommen der christlichen Religion durchführen wollte, sondern vielmehr sich [150] verpflichtet sah, dessen dialektisches Prinzip in konsequenter, konkreter und weiterführender Weise auf die überlieferte Religionsgeschichte und deren begriffliche Fassung anzuwenden (vgl. hierzu: ders.: Rez.: D. F. Strauß. Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift ... a. a. O., Sp. 827 f.) Mehr noch. Er „korrigierte“ Hegel sogar von linker Position. So stimmte er D. F. Strauß zu, als dieser Hegel u. a. „unleugbare Unbestimmtheit“ in der Auffassung der Person und Geschichte Jesu vorwarf oder dessen nicht selten zum Ausdruck gebrachte Reserviertheit gegenüber einer kritischen Betrachtung des Christentums bemängelte. Da Hegel in seiner Religionsphilosophie die Kritik des religiösen Bewußtseins nicht bestimmt genug durchgeführt habe, so B. Bauer, sei die reine Durchführung

der Kritik, wie sie Strauß in Angriff nahm, sogar notwendig und verdienstvoll gewesen. (vgl. ebenda, Sp. 834 f.) Gerade weil B. Bauer keinerlei Abstriche an Hegels dialektischem Prinzip zulassen wollte und die gläubige Theologie sogar energisch in die Schranken wies, wenn diese in inquisitorischer und anmaßender Weise Geständnisse von der Philosophie abforderte (vgl.: ders.: Das Geständnis der Philosophie. In: ZfsT. I, 2. (1836) S. 257 f.), verstrickte er sich in seiner Apologie des Christentums in die haarsträubendsten Widersprüche.

¹³² Ders.: Schriften über Strauß' Leben Jesu. In: JfwK. 1837. Nr. 41 ff. Sp. 331.

¹³³ Im Rahmen dieser Arbeit ist es jedoch nicht möglich, B. Bauers dickleibiges zweibändiges Werk einer umfassenden Betrachtung zu unterziehen. Obwohl seine detaillierten, am überlieferten Material festgemachten Ausführungen zur jüdischen, griechischen, römischen und orientalischen Religion hochinteressant sind, versuchte er doch darin, die Entwicklung des Religionsbegriffs plastisch zu machen, kann darauf nicht näher [151] eingegangen werden. Hier muß sich auf die Quintessenz seiner Offenbarungstheorie, die prinzipielle Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Substanz und Selbstbewußtsein, konzentriert werden.

¹³⁴ Ebenda, S. 330.

¹³⁵ Ders.: RAT (I). S. XXI.

¹³⁶ Ebenda, S. XVIII.

¹³⁷ Ebenda, S. XXII.

¹³⁸ Ebenda, S. XXIII. Damit wird das Bekanntzumachende, das original Göttliche, zu einer reinen Fiktion und die Offenbarung selbst inhaltslos, ja sinnlos.

¹³⁹ Ebenda, S. XXII f.

¹⁴⁰ Ebenda, S. XXIV.

¹⁴¹ „... der Übergang eines abstrakt allgemeinen Prinzips in die Gestalt der Besonderheit ist eben so sehr ein geschichtliches Gesetz, als auch in der Natur des Prinzips begründet“ (ders.: RAT (II). S. 48) Diesen Grundsatz Hegelscher idealistischer Dialektik kompromißlos in seiner Offenbarungstheorie einbringend, gelangte B. Bauer zu einer Auffassung der Sünde und des Bösen, wofür ihm ein artiger Pietist Satanismus hätte vorwerfen können. Denn *dieses notwendig gesetzte*, der göttlichen Allgemeinheit und Vollkommenheit widerstrebende Endliche definiert er als *das Böse und Sündhafte*. „*Das erste Dasein*, indem der Geist über seine Unmittelbarkeit hinausgegangen ist, ist daher das Böse, weil es der unaufgelöste Widerspruch ist.“ (ders.: Rez.: Julius Müller. Die christliche Lehre von der Sünde. 1. Band. Vom Wesen und Grund der Sünde. Breslau 1839. In: JfkK. 1839. Nr. 41 ff. (März) Sp. 345) Da aber jener Widerspruch Gottes und der Offenbarung erst im absoluten Begriff aufgehoben ist, ist die ganze ihm vorausgehende Religionsgeschichte letz-[152]ten Endes Zeugnis dafür, daß „im göttlichen Urtheil die *Möglichkeit der Sünde gesetzt* (ist) und diese in der geschichtlichen Bewegung nothwendig zur Wirklichkeit (wird).“ (ders.: RAT (II). S. XII) Mit dieser Auffassung befand er sich keineswegs mehr in Übereinstimmung mit der herrschenden theologischen Lehrmeinung. Und dessen war er sich auch völlig im klaren; seine Angriffe gegen die „gläubige Theologie“, die das Prinzip der Negativität – B. Bauer sah darin eine wesentliche Bedingung des Fortschritts – nicht als inneres Moment des göttlichen Ratschlusses anzuerkennen bereit war, belegen dies auf eindrucksvolle Weise. (vgl. hierzu: ebenda, S. IX ff., als auch seine vehement kritische Rezension zu J. Müller ... a. a. O.)

¹⁴² „Damit sich der Geist in jener Innerlichkeit erfasse, dazu gehört, daß der Zweck Gottes nicht mehr unbestimmt seine Ehre und Herrlichkeit ist, sondern daß Gott sich selbst als den unendlichen Zweck seiner Offenbarung bestimmt.“ (ders.: Rez.: Ferdinand Hitzig ... Erster Artikel. a. a. O., Sp. 624)

¹⁴³ Mit Ausnahme der biblischen Urgeschichte, die er als mythisch charakterisierte; dann, so B. Bauer: „Die *Dialektik des Gesetztwerdens oder der Setzung* aus dem Nichtseyn in das Seyn entzieht sich aller Anschauung ...“ (ders.: Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis kritisch untersucht. In: ZfsT. III. 1. (1838) S. 146) Hierauf wird noch zurückzukommen sein.

¹⁴⁴ „So lange die christliche Offenbarung noch als abstraktes Objekt erscheint und im Gegensatz gegen die Subjectivität festgehalten wird, steht sie auch noch auf dem Standpunkt des Urtheils und die Bewegung der negativen Dialektik hat noch nothwendig ihren Spielraum.“ (ders.: RAT (II). S. XII) Siehe hierzu auch Anm. 97 (II) d. vorl. Arbeit.

[153]

¹⁴⁵ Diese Bemerkung legt die Vermutung nahe, B. Bauer habe in seiner Offenbarungsauffassung noch einen persönlichen Gott unterstellt, wie er in der christlichen Vorstellung zu finden ist. Mitunter trifft man in seinen Darlegungen auch auf Formulierungen, die dies stark vermuten lassen. So führte er u. a. aus: „Wir müssen uns aber erinnern, daß Gott allerdings in der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseyns persönlich betheiliget sey ...“ (ebenda, S. 202) Dennoch widerspricht sein Gottesbegriff wesentlich dem in der christlichen Lehre bezeichneten Gott als „Vater unser“. In seiner systematischen Herleitung des Offenbarungs- und Gottesbegriffs zeigt sich deutlich die erhebliche Differenz gegenüber der kirchlichen Auffassung. Für B. Bauer ist das wahrhafte Sein Gottes die absolute Idee, der realisierte Begriff, denn erst hier ist Gott mit sich wirklich eins. Diese Einheit, eigentlich die Einheit der Idee, kommt nach seiner damaligen Auffassung zwar in wunderbarer, aber einmaliger Weise, nämlich in Jesus Christus in persona vor, doch ist diese Realisierung, da einmalig, noch nicht vollendet. Wahre Einheit und Vollkommenheit erreicht Gott, d. h. die Idee, erst in der Gemeinde, in der Menschheit, „Gott weiß sich in Christo Eins mit dem Menschen, aber zunächst nur mit diesem einzelnen Menschen ... *Erst als Geist der Gemeinde hat Gott sein Selbstbewußtseyn* im endlichen Geiste in der wirklichen Form der Allgemeinheit gesetzt.“ (ders.: RAT (I). S. LVI) Und diese kann nicht als Person gedacht werden. Auf B. Bauers Gottesbegriff wird noch näher einzugehen sein. Doch soll hier schon die oben ins Spiel gebrachte Vermutung weitgehend zurückgedrängt werden. Das folgende Zitat scheint diesbezüglich geeignet: „... die *Idee* ist eben die *höchste Vermittlung aller Gegensätze* und *so ist es ihre That*, daß die Gegensätze des gesetzlichen Geistes zur Einheit aufgelöst werden ... **wirkliche Persönlichkeit** aber *ist sie nicht* ... weil sie schlechthin innere Bewegung, absolute Vermittlung ist ... sie ist die [154] absolute Form, welche die Bewegung des subjectiven Gesetzes und des göttlichen Selbstbewußtseyns bestimmt und zum Zusammenschluß führt.“ (ders.: RAT (II). S. 440)

¹⁴⁶ Ders.: RAT (I). S: LVIII. Das die Welt bewegende Prinzip erkannte B. Bauer in der Widersprüchlichkeit der ihre Einheit konstituierenden wesentlichen Elemente. Im Falle der Offenbarung, wo Gott als noch unvollkommenes unendliches Wesen seine Vollkommenheit, d. h. sein absolutes Selbstbewußtsein in der Sphäre der Endlichkeit, im Menschen, erlangen soll, erreicht die Widersprüchlichkeit ihren höchsten Ausdruck. Aus diesem Umstand aber schöpfte B. Bauer die Gewißheit, daß die Offenbarung als Prozeß ihre Vollendung erreichen wird. „Der Widerspruch ist daher nothwendig in dem Verlauf, in welchem das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, aber in diesem Werden wird es auch beständig aufgehoben ..., bis der Begriff, welcher den inneren Trieb des geschichtlichen Processes bildet, im Geiste der Gemeinde zur Wirklichkeit gelangt ist.“ (ebenda, S. LVI) Andererseits drückt dies seinen ungeheuren Geschichtsoptimismus, d. h. seine feste Zuversicht aus, daß der Mensch sich zu wahrer Souveränität erheben wird, trotz oder gerade im Zusammentreffen mit den ihn drückenden Umständen. So ist ihm seine 1838 aus der Analyse der Religionsgeschichte gewonnene Einsicht, „[j]e mehr der Geist eingeengt ist, um so heftiger macht er sich Luft“ (ders.: RAT (II).

S. 122), eine immer wieder mobilisierende Losung in seinem oppositionellen Kampf als Junghegelianer gewesen.

¹⁴⁷ „... im Werden ist es und ist es nicht (das Sein und das Nichtsein – d. V.), d. h. Gott und Mensch wissen sich in Einheit und in demselben Augenblicke als getrennt und geschieden.“ (ders.: RAT (I). S. L)

¹⁴⁸ Auf diese zwei, wirklich nur in der Spekulation in Einheit zu bringenden Komponenten des Offenbarungs- und Geschichtsprozesses hat auch G. Lämmermann aufmerksam gemacht: „So ist die Offenbarung doppelt bestimmt und [155] hat zwei Prozesse: nach der einen Seite ist sie als endliche, historische Erscheinung in der Entwicklung des Selbstbewußtseins produziert und soll darin als Tätigkeit, Resultat der menschlichen Subjektivität begriffen werden, nach der anderen Seite ist sie aber das schlechthin andere dieses selbsttätigen Selbstbewußtseins, sie will Setzung einer unendlichen absoluten Subjektivität sein, die die Endlichkeit jenes beschränkten Subjekts transzendiert. Die Offenbarung ist so einerseits durch den menschlichen Geist und andererseits soll sie allein in der göttlichen Zwecksetzung gegründet sein.“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 98)

Lämmermann verbaut sich aber den Zugang zu B. Bauers Entwicklung, da er diese „Aporie“ in dessen Offenbarungsfassung zu stark wuchern sieht, so daß er über eine pauschale Feststellung nicht hinausgelangen kann: „Zwar soll die gedoppelte Bewegung der Offenbarung sich in der Produktivität des kritischen Bewußtseins zu einer Bewegung zusammenschließen, gleichwohl ist auch dieser Tätigkeit das Faktum der Offenbarung stets vorausgesetzt. Das Verhältnis von Setzen und Voraussetzen ist in der frühen Geschichtskonzeption Bauers noch nicht eindeutig geklärt.“ (ebenda, S. 114) Wenn B. Bauer nämlich, bezüglich der Schöpfung – und diese ist, erkennt man sie an, Offenbarung, da sie die Schöpferkraft Gottes offenbart, wie die Offenbarung andererseits Schöpfung, Produkt des göttlichen Willens, ist – mit aller Deutlichkeit sagt: „Die Dialektik des Gesetzwerdens oder des Setzens aus dem Nichtseyn in's Seyn entzieht sich aller Anschauung, weil das Nichtseyn nicht angeschaut werden kann und das Seyn mit einem Schlage ist“ (ders.: RAT (I), S. 12), so gibt er doch eine recht klare Antwort, eine Antwort, die die biblische Schöpfungsgeschichte in jeder Hinsicht als Dichtung charakterisiert (vgl. ebenda, S. 12 ff.), zugleich aber die Nichtverifizierbarkeit der Schöpfung überhaupt betont. Feststellung ihrer Nichtverifizierbar-[156]keit aber heißt auch ernsthaft die Möglichkeit ihres Nichtstattgefundenhabens einräumen – das aber ist gleichbedeutend mit einer Infragestellung des Schöpfers, Gottes und seiner Offenbarung. Was folglich allein als Gewißheit übrig bleibt, ist das „Seyn“ des Menschen, welches für B. Bauer wiederum nur als Werden Wirklichkeit hat. Unverkennbar also der Keim des Atheismus in seinem Ansatz. Die Aporie in B. Bauers Konzeption ist nicht so tief, die Uneindeutigkeit nicht so eindeutig, daß die sie prägenden gegenläufigen Prozesse faktisch gleichstark und mit gleicher Gewißheit sich vollziehen – dies würde ohnehin eine Entwicklung ausschließen. Vielmehr läßt sich konstatieren, daß B. Bauer nur auf der Seite der menschlichen Subjektivität wirklich einen Prozeß, die Religionsgeschichte als verkürzte Menschheitsgeschichte, zur Darstellung bringt. Das übrigens ist auch stimmig mit seiner These, daß Gott in der Sphäre der Endlichkeit sein Selbstbewußtsein realisiert, daß er nur hier seine Entwicklung zum absoluten Selbstbewußtsein nimmt, in seinem Ansichsein in der Transzendenz hingegen ist er unentwickeltes abstraktes Wesen. Der Entwicklungs- oder Offenbarungsprozeß auf seiten Gottes gibt sich somit als Fiktion zu erkennen, das umso mehr, da B. Bauer außerstande ist, das „Faktum“ in der Offenbarung Gottes zu definieren – ein Phänomen, das an späterer Stelle noch interessieren wird. So bestimmt also aus B. Bauers Darlegungen hervorgeht, „[d]ie menschliche Subjektivität ist als dasjenige bestimmt, das sich selbst setzt, darin auch seine religiösen Vorstellungen aus sich produziert“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 114), so unbestimmt und äußerlich zeigt sich die Behauptung, daß diesem menschlichen Selbstsetzungsprozeß ein göttliches Setzen gegenübersteht, das

„dem menschlichen absolut vorgängig ist“. (ebenda) Je mehr B. Bauer für den menschlichen Selbstsetzungsprozeß konkrete Bestätigung fand, andererseits der Anteil Gottes an der Offenbarung ein imaginärer blieb, [157] desto dominierender wurde das seiner Theorie immanente atheistische Moment. B. Bauers Übergang zum Atheismus ist also schon daher kein „Mysterium“.

¹⁴⁹ B. Bauer: RAT (I). S. LV.

¹⁵⁰ Vgl. ebenda, S. LXI.

¹⁵¹ Ebenda, S. LXII.

¹⁵² Ebenda, S. LXXII. Vgl. hierzu auch Anm. 17 (II) und 70 (II) d. vorl. Arbeit.

¹⁵³ Ebenda, S. XXXI. „Der wahre Schluß der inneren Vermittlung, in welchem Gott in dem Anderen seiner selbst sich wirklich Eins setzt, ist der Geist, er ist das wahrhafte Prinzip aller Einheit.“ (ders.: RAT (II). S. 357)

¹⁵⁴ Vgl. ders.: RAT (I). S. XXXI f.

¹⁵⁵ In recht anschaulicher Weise demonstriert dies B. Bauer am Beispiel der heidnischen und jüdischen Religion. Und selbst im Christentum seiner Zeit sah er den Gegensatz von Gott und Mensch noch präsent – verständlich allerdings, denn die spekulative Theologie mußte ja noch hart um ihre allgemeine Anerkennung und Durchsetzung ringen, davon abgesehen, daß sie es vergeblich tat.

¹⁵⁶ Vgl. ebenda, S. XXXII.

¹⁵⁷ Ebenda.

¹⁵⁸ Ebenda.

¹⁵⁹ Ebenda, S. XXXVIII.

¹⁶⁰ Ebenda, S. XL f.

¹⁶¹ Ebenda, S. XLII.

¹⁶² Ebenda, S. XCIII.

[158]

¹⁶³ „Eine fortlaufende Kritik ist nun unsere Disziplin dadurch, daß sie diesen beständigen Kampf des Gegenstandes und des Bewußtseyns, ihre geistige Selbstbeschränkung und die geschichtliche Arbeit darstellt, in der sie ihre Einheit zu erringen suchen.“ (ebenda, S. XCVIII)

¹⁶⁴ Ebenda. S. XCVI. An anderer Stelle schlägt B. Bauers Identifikation seiner Wissenschaft mit dem realisierten Begriff, dem absoluten Selbstbewußtsein, nicht weniger aufdringlich durch: „So entspricht die Bewegung unserer Wissenschaft der Methode, wie der Begriff selbst in der Geschichte in seinen Voraussetzungen sich vorbereitet, sie bei seinem wirklichen Hervortreten in sich aufhebt und sich zur Idee vollendet, indem er in der geschichtlichen Erscheinung seine eigene Objectivität setzt.“ (ebenda, S. XCVII) Zweifelsohne liegt hier der fundamentale Ausgangspunkt für B. Bauers markantes theoretisches Überlegenheitsgefühl und historisches Sendungsbewußtsein, das er erstmals unverblümt in seiner scharfsinnigen und bisigen Kritik an Hengstenberg die Öffentlichkeit wissen ließ, das ihm dann als Junghegelianer im Kampf gegen Religion, Kirche und Staat zur unerschütterlichen Siegesgewißheit wurde und zum Märtyrerbewußtsein sich aufschwingend, ihn alle persönlichen Schwierigkeiten und staatlichen Repressalien gelassen ertragen ließ und das sich schließlich 1843/44 bis zur Entartung in der „kritischen Kritik“ noch steigern sollte. Zwar fehlte es ihm schon als junger Streiter für die Sache der spekulativen Theologie nicht an einem gerüttelt Maß Selbstbewußtsein – dies

schöpfte der begeisterte Schüler Hegels aus dessen gewaltiger und überlegener Lehre –, nun aber, wo er die Anstrengung des Begriffs selbst und in schöpferischer Weise auf sich genommen hatte, der Hegelschen Religionsphilosophie die Vollendung gegeben zu haben meinte, schien es ihm als durch die Geschichte selbst gerechtfertigt, erhielt er erst seine „höhere [159] Weihe“. Die Wendung zum Atheismus aber, welche ja die Aufgabe der spekulativen Theologie bedeutete, könnte man entgegen, müßte ihm auch jenes absolute Selbstbewußtsein untergraben haben. Mitnichten. Jetzt erst nämlich, als Gott dem menschlichen Selbstbewußtsein nur noch als Spukgestalt gegenüberstand, erreichte es seine wahre Freiheit und Souveränität. Und diesen Emanzipationsprozeß hatte B. Bauer selbst an sich erfahren. Doch wenn auch von dieser Selbsttäuschung über die in seiner „Religion des Alten Testaments“ erreichte theoretische Höhe eine deutliche Linie zu seinem späteren elitären kritischen Bewußtsein führt, so ist es ungerechtfertigt, den Namen und die Theorie B. Bauers schon vor seiner „kritischen Wende“ mit peinlicher Anmaßung, übersteigertem Subjektivismus und die Allgemeinheit verachtenden Individualismus in Verbindung zu bringen. Vielmehr läßt sich an zahlreichen Äußerungen nachweisen, daß er, solange er sich noch an Hegels Philosophie orientierte, er stets auch die Dialektik von Allgemeinem und Einzelnem, Individuum und Gesellschaft etc., hochhielt. In bezug auf seine spekulative Phase soll dies durch folgende Bemerkungen B. Bauers illustriert werden; bezüglich seiner junghegelianischen wird dies weiter unten noch zu verdeutlichen sein: „So, in seiner losgerissenen Einzelheit fürchtet das Subject vom Moment der Allgemeinheit erdrückt und dahingerafft zu werden, vergebens versucht es, sich selbst festzuhalten und zu behaupten, seine Kräfte vergehen in diesem erfolglosen Bestreben ...“ (ders.: RAT (II). S. 114 f.) „Ueberhaupt kann ein Einzelner gar nicht einem Volke, welches schon geschichtlich entwickelt ist, auf einmal eine neue Anschauung des Göttlichen darbieten oder aufdrängen ...“ (ders.: RAT (I). S. 181) Die Legende von der wunderbaren Erscheinung und Wirkung z. B. der alttestamentlichen Weisen und Propheten kritisierend, führte er aus: „Die Weisheit ist erst die Beziehung der Subjectivität auf die ihr [160] als selbständig gegenüberstehenden Objektivität ...“ (ebenda, S. 175) „Wo *die Weisen* herkommen, weiß man nicht, wenn sie nicht *durch die Bewegung des ganzen Volkslebens erzeugt* sind ...“ (ders.: RAT (II). 266)

¹⁶⁵ Ebenda, S. 357.

¹⁶⁶ Hier beging er dieselbe Verletzung der dialektischen Einheit von Inhalt und Form, wie man sie Hegel zum Vorwurf machen kann. Trotz steter Betonung ihrer unbedingten Zusammengehörigkeit, die schon in seiner Kritik an Strauß zum Tragen kam und die er 1838 mit derselben Entschiedenheit verteidigte, wenn er z. B. zum Ausdruck brachte: „Wer kann am organischen Gebilde die Form zerstören, ohne es selbst zu töten, und wie sollte es am Geiste möglich seyn, der Form und Inhalt selbst in untrennbarer Einheit ist?“ (ders.: RAT (II). S. 337), war er noch nicht bereit, die Einheit von Inhalt und Form bis zur letzten Konsequenz auch in seiner Theorie durchzuführen. Obwohl er die Religion gegenüber der sie im Denken überwindenden, sie begreifenden Philosophie als beschränkte Erscheinung des Selbstbewußtseins, des Begriffs, erkannte, wollte er ihr noch nicht völlig abschwören. Die folgende Bemerkung – zugleich eine unbewußte Antizipation der marxistischen These, daß die Religion im Denken nicht wirklich überwunden werden kann –, „[d]adurch, daß der Begriff der Religion in der Form des Denkens erscheint, wird die Vorstellung, aber nicht die Religion selbst aufgelöst ...“ (ders.: RAT (I). S. XLIX), weist auf diese weitere Aporie in B. Bauers spekulativer Theologie hin. Da es aber deren erklärtes Ziel war, Glauben und begreifendes Denken, Religion und Philosophie zu vereinen, mußte sich jene Inkonsequenz latent durch B. Bauers Entwicklungen ziehen, obwohl er sie gerade zu vermeiden suchte. Dies unterstreicht auch G. Lämmermann (vgl. ders.: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 113)

[161]

¹⁶⁷ G. Julius: B. Bauer oder die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik. a. a. O., S. 63 f. Ein ausschließlich geringschätziges Urteil fällte diesbezüglich C. L. W. Grimm, als er B. Bauer einen kirchlich-orthodoxierenden, hegelschen, höchst konfusen Synkretismus nachsagte. (vgl. ders.: Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte mit Bezug auf Dav. Friedr. Strauß und Bruno Bauer und die durch Dieselben angeregten Streitigkeiten. Jena 1845)

¹⁶⁸ Vgl. hierzu S. 56 f. der vorliegenden Arbeit.

Wie aus B. Bauers verschwommener Darstellung des Verhältnisses von Bekanntmachung (Faktum) und Vorstellung zugleich die Schwierigkeit, Inhalt und Form in Übereinstimmung zu bringen, erwächst, zeigt z. B. folgende verschlungene Wendung: „Der Inhalt muß für den Geist, um vorgestellt zu werden, zunächst gesetzt werden, und daß er gesetzt wird, ist ein Factum, welches vor dem Geiste geschieht. Dies Factum ist die Offenbarung, insofern sie formell als Bekanntmachung betrachtet schon Inhalt des vorstellenden Geistes wird.“ (B. Bauer: RAT (I) S. XLIII)

¹⁶⁹ Kurioserweise hatte es B. Bauer den nichtspekulativen Theologen hart zum Vorwurf gemacht, daß sie in ihrem Bestreben, die Welt des immanenten Unterschieds zu hintertreiben, einer leeren Transzendenz huldigten: „Ihre transzendente Richtung auf Gott ... ist ja doch nur die Richtung auf einen Namen ... Und wie derjenige, der in das Leere und Blaue nach oben sieht, die wirkliche Welt, in die er einmal gestellt ist, nicht erkennen kann ..., so ist die leere Transzendenz mit Blindheit für die wirkliche Welt der Vernunft geschlagen und sie taumelt, wenn sie an die einfachsten Gegensätze stößt.“ (ders.: Rez.: Julius Müller. Die christliche Lehre von der Sünde ... a. a. O., S. 331)

¹⁷⁰ Ders.: RAT (I). S. 93.

[162]

¹⁷¹ Nicht die wahrhafte Wiedergeburt und Auferstehung Gottes hatte er damit zur überzeugenden Darstellung gebracht, sondern dessen realitätsloses Sein, dessen Überflüssigkeit in der Weltgeschichte.

¹⁷² B. Bauers These, daß Gott nur im Menschen und das wiederum nur auf der Höhe des begrifflichen Denkens sein absolutes Selbstbewußtsein, seine wahre Allgemeinheit und Unendlichkeit realisiert, wobei er wahrhaft mit dem Menschen eins wird, führt bei aller Progressivität zugleich die sich später für seine weitere theoretische und politische Entwicklung noch verhängnisvoll auswirken sollende Übersetzung des Menschen als denkendes Wesen mit sich. Denn als er Gott fallen ließ, um den selbstbewußten Menschen auf den höchsten Thron zu setzen, installierte er zwar einen neuen Herrscher, nicht aber änderte er wesentlich den Anforderungskatalog an diesem.

Es war immer noch die denkende Aneignung der Welt – in ihr sah B. Bauer Weltaneignung und -beherrschung wesentlich verkörpert –, die Selbstbewußtsein und souveräne Freiheit bewirken sollte, auch wenn das dies realisierende und erheischende Subjekt ausschließlich als das menschliche Wesen begriffen und euphorisch gefeiert wurde. Zwar kann man B. Bauer nicht vorwerfen, daß er die materielle Komponente menschlicher Emanzipation gar nicht oder nur in verächtlicher Weise zur Kenntnis nahm, doch führte die überdimensionale Herausstellung des Umstandes, daß der Mensch sich als denkendes Wesen auszeichnet, zu jener einseitigen Betonung des theoretischen Kampfes, die später die junghegelianische Bewegung nahezu zur politischen Wirkungslosigkeit verurteilte. Doch zu diesem unfruchtbaren Resultat der Strapazierung einer unzeitgemäß gewordenen aufklärerischen These an später Stelle. Zur Bezeichnung seines aufklärerischen Ausgangspunktes allerdings noch folgendes Zitat: „Dieses *Vermögen der Reflexion*, kraft dessen sich der Mensch über seine Bestimmung *im Universum* orien-

[163] *tiert, ist das entscheidende Kennzeichen des menschlichen Vorzugs – aber auch zugleich der unversiegenderste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt und welcher alle Thiere erhoben sind.*“ (ders.: Die Urgeschichte der Menschheit ... a. a. O., S. 160)

¹⁷³ (anonym): Rez.: Kyuun-Tschin Kim (aus Korea). Gottes Sein in der Geschichte. G. W. F. Hegels Gottes- und Geschichtsverständnis nach seiner „Vernunft in der Geschichte“ und theologische Kritik an Hegel am Beispiel Karl Barths. Diss. Tübingen 1975. In: Theologische Literaturzeitung. 102. Jahrgang. Berlin 1977. Nr. 6. Sp. 474.

¹⁷⁴ In Anleitung an eine Wendung bei E. Barnikol. (vgl. ders.: Studien ... a. a. O., S. 455)

¹⁷⁵ A. Ruge: Die Zeit und die Zeitschrift. Vorwort. In: DJB. 1842. Nr. 1. (Januar) S. 3.

¹⁷⁶ B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. a. a. O., Sp. 912.

¹⁷⁷ In dem Sinne etwa, wie es Barnikol B. Bauer bezüglich seines ersten Bandes der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ in der folgenden Frage zum Vorwurf machte: „Wie konnte der Bonner Dozent mit dem unbegrenzten Selbstbewußtsein, geistig zielbewusst aber persönlich unvorsichtig trotz der allgemeinen Form bereits in jenem Brief vom 3. März 1841 seinem Protektor im Ministerium, Johannes Schulze und damit auch dem Minister Eichhorn zwecks Täuschung die neue radikale Geistesdeutung der Christentumsgeschichte als verhüllte Wahrheit mitteilen: ‚Ich beabsichtige ... tatsächlich zu beweisen, dass gerade das kritische und philosophische Selbstbewusstsein den geschichtlichen Organismus erst wirklich zu begreifen und darzustellen weiss ...?‘“ (E. Barnikol: Studien ... a. a. O., S. 2 – Auslassung d. V.)

[164]

¹⁷⁸ B. Bauer: RAT (II). S. XII.

¹⁷⁹ G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 92.

¹⁸⁰ B. Bauer: Die neueren Commentare zu den Psalmen angezeigt. Rez.: zu Umbreit, Stier, Ewald, de Wette u. Hitzig. In: ZfsT. II, 1. (1837), S. 225.

¹⁸¹ Ebenda, S: 229. Gerade diese Rezension zeigt, daß G. Lämmermann das Differenzbewußtsein B. Bauers hinsichtlich Altem und Neuem Testament in seiner „vorkritischen“ Phase zu gering veranschlagt, wenn er meint: „Ein wesentlicher Impuls seiner früheren Arbeit besteht darin ..., das Christentum als die vollendete Aufhebung des Judentums zu zeigen. Die ‚Religion des Alten Testaments‘ betonte stets die innere Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament. Nun jedoch (L. meint den 1841 erschienenen ersten Band der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ – d. V.) versuchte er ... gegenüber D. F. Strauß zu beweisen, daß die evangelische Geschichtsschreibung nicht die Anwendung einer vorgegebenen jüdischen Messiaserwartung auf die Person Jesu sein kann.“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 180 f) Dem ist nicht zuletzt entgegenzuhalten, daß B. Bauer schon in seiner ersten Kritik an Strauß dessen Versuch, mittels einer „rabbinischen Analogie“ die mythische Erklärung der Evangelien zu stützen, mit dem Versuch gleichsetzte, „das Leben aus einer erstarrten Leiche (zu) erklären“. (B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. a. a. O., Sp. 905)

¹⁸² Ders.: Die neueren Commentare zu den Psalmen ... a. a. O., S. 233.

¹⁸³ Ders.: Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis ... a. a. O., S. 133.

¹⁸⁴ Ebenda, S. 131.

¹⁸⁵ Ders.: RAT (I). S. 51.

[165]

¹⁸⁶ Ders.: Die Urgeschichte der Menschheit ... a. a. O., S. 173.

¹⁸⁷ Ders.: RAT (I). S. 31.

¹⁸⁸ Ebenda, S. 52.

¹⁸⁹ Ebenda, S. 61.

¹⁹⁰ Dies ist aber kein Rückfall zu Strauß. B. Bauer vermied bewußt dessen mehrfach von ihm kritisierte verschwommene Fassung des Mythos, in welcher Wahrheit und Dichtung undifferenziert beieinander lagen. Eine Analogie zur mythischen Erklärung von Strauß, „... welcher zufolge unter neutestamentlichen Mythen nichts anderes, als geschichtsartige Entwicklungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage, zu verstehen sind“ (B. Bauer: Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu ... Erster Band. a. a. O., Sp. 900), kann hier nicht gesehen werden. Vgl. hierzu auch ders.: Rez.: August Tholuck. Die Glaubwürdigkeiten der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Leben Jesu von Strauß, für theologische und nicht theologische Leser dargestellt. Hamburg 1837. In: ZfsT. II, 2. (1837). S. 407 f. Mit seinem auf die Urgeschichte bezogenen Begriff des Mythos meinte B. Bauer eindeutig die bewußte Dichtung, u. a. repräsentiert in der Allegorie. „Denn Allegorie ist die Darstellung des Gedankens in einer sinnlich erscheinenden Form, welche mit freiem Bewußtsein vom Dichter gebildet ist.“ (ders.: Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Bericht der Genesis ... a. a. O., S. 158)

¹⁹¹ „Es läßt sich im Gegenteil beweisen und zwar geschichtlich ..., daß die Urgeschichte nicht das wesentliche Fundament der Theokratie ist. Dieses prinzipielle Fundament ist allein die Offenbarung an Abraham und an die Väter.“ (ders.: Apologetisches und Kritisches zum biblischen Bericht von der Urgeschichte der Menschheit. In: ZfsT. III, 2. S. 437) Vgl. hierzu auch ders.: Die [166] Urgeschichte der Menschheit ... a. a. O., S: 127 ff.

¹⁹² Vgl. S. 44 der vorl. Arbeit.

¹⁹³ G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 112.

¹⁹⁴ B. Bauer: Rez.: D. F. Strauß. Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift ... a. a. O., Sp. 823.

¹⁹⁵ B. Bauer: RAT (II). S. VII.

¹⁹⁶ Ders.: Rez.: D. F. Strauß. Streitschriften ... a. a. O., Sp. 830.

¹⁹⁷ „Die Form der Offenbarung, die Geschichte, ist mit ihrem Inhalt, dem Begriff, unmittelbar identisch, darin liegt die Bauersche Reduktion Hegels und seine eigene empirische Wendung zu einer philosophischen Position, die mit dem Term ‚Philosophie der Tat‘ nur unzureichend, aber ansatzweise richtig bezeichnet ist.“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 113)

Zwar findet sich auch bei Hegel eine Identifikation von Idee, Begriff und Geschichte – wobei die Geschichte Entsprechung universeller Dialektik der Idee ist, Ausdruck deren universeller Sichselbstunterscheidung, allerdings bei Annahme einer prä- und überhistorisch existierenden substantiellen Idee – so daß, formal gesehen, Lämmermann nicht vorbehaltlos recht gegeben werden kann, doch erfuhr Hegel tatsächlich eine Beschneidung, welche das zwiefach bestimmte, sowohl positiv als auch negativ interpretierbare Resultat einer inhaltlichen Neuausrichtung der von Hegel herrührenden Identifikation von Geschichte und Begriff war. So ist von „Reduktions Hegels“ wohl insofern zu sprechen, daß besonders beim späteren B. Bauer und eigentlich bei allen Junghegelianern die dem Hegelschen System inhärente komplexe und to-

tale Weltbetrachtung – idealistisch verkehrt und noch religiös verbrämt durch das Postulat einer substantiellen Idee, einem philosophisch nachgebildeten „mißbratenen“ Gott – aus welt-[167]anschaulich-moralischen und eng damit in Zusammenhang stehenden politischen Gründen zugunsten eines neuen Ausgangs- und Interessenschwerpunktes – des Menschen – aufgegeben, oder besser, bewußt vernachlässigt wurde. Eine Opposition, die, so positiv die dabei dem Humanismus und dem gesellschaftlichen Fortschritt verpflichtete antireligiöse Beschneidung Hegels auch war, zugleich ein verkürztes Interesse an Hegel und an den von ihm breit und gewissenhaft untersuchten historischen Prozessen deutlich und leider auch wirksam werden ließ. Wenn also die Identifikation von Idee, Begriff und Geschichte eine „empirische Wendung“ erfuhr, insofern nämlich der Begriff nur in der empirisch-konstatierbaren Geschichte und in Gestalt des menschlichen Denkens, des menschlichen Selbstbewußtseins, zur Anerkennung gelangte, so wurde andererseits für B. Bauer Geschichte wesentlich als Entwicklungsprozeß dieses menschlichen Denkens interessant, galten ihm doch Gedanken und Sprache des Menschen als dessen edelste Kräfte. (vgl. B. Bauer: Apologetisches und Kritisches zum biblischen Bericht von der Urgeschichte ... a. a. O., S. 445) Eine geschichtsphilosophische Engführung, die auch schon in seiner der Spekulation verpflichteten „Kritik der Geschichte der Offenbarung“ auffiel, so daß einer ihrer wenigen Rezensenten nicht ganz Unrecht hatte, wenn er herausfand: „... Hr. B. (hat) wohl den Forderungen des denkenden Geistes, aber nicht den eben so starken Forderungen der wirklichen Geschichte entsprochen ...“ (Stein: Rez.: Bauer. Kritik der Geschichte der Offenbarung. 1. Th. 1. Bd. Auch unter dem Titel: Die Religion des Alten Testaments ... In: JfwK. 1839. Nr. 14 f. (Januar) Sp. 117). Was die von Lämmermann vermerkte Nähe zu einer „Philosophie der Tat“ anbelangt, so ist sie tatsächlich nicht zu übersehen. Hat sie doch deren eigentlicher Schöpfer, Moses Heß, aus einer Uminterpretation junghegelianischer Denkinhalte entwickelt. U. a. wird dies deutlich, wenn Heß schreibt: [168] „... Leben ist Thätigkeit. Thätigkeit ist aber Herstellung einer Identität durch Setzen und Aufheben seines Gegentheils ... Selbsterzeugung – deren Gesetz der Geist durch seine eigene Selbsterzeugung erkennt.“ (M. Heß: Philosophie der Tat. In: 21 BS. S. 311) Worin allerdings die noch deutlicheren Unterschiede jener von Heß konzipierten „Philosophie der That“ zu den Ansichten B. Bauers und denen der anderen Junghegelianer besteht – Heß lieferte ihnen eine Kritik, fiel aber nicht selten hinter sie zurück –, muß hier ausgespart bleiben.

¹⁹⁸ Siehe hierzu auch die Ausführungen auf S. 63 f. der vorl. Arbeit.

¹⁹⁹ „Das Ende der spekulativen Theologie bestätigt den Anfang, den unbefangenen Glauben, und hat ihn als das gesetzt, was er an sich ist.“ (B. Bauer: Rez.: Johann Eduard Erdmann. Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie. Berlin 1837. In: ZfsT. III, 1 (1837). S. 258)

²⁰⁰ B. Bauer: RAT (I). S. XCVIII. Andererseits, oder dabei sah er in jeder einer der folgenden Periode vorangehenden die Voraussetzung für die folgende Stufe des Begriffs (vgl. ebenda, S. XCVII) – eine Voraussetzung, zu deren als notwendig erkannter Auflösung er seinen ernsthaften kritischen Beitrag leisten wollte. Wie aber sollte das Kunststück gelingen, nach einer permanenten Auflösung der Voraussetzungen, des Fundaments des Christentums – jede dem Christentum vorangegangene Stufe des Religionsbegriffs, und das Christentum selbst sollte ja dem Tribunal der Kritik vorgeführt werden – diesem eine vollendete Begründung zu geben? Mußte das nicht vielmehr zu einer radikalen Infragestellung des christlichen Glaubens führen? Konnte diese Tendenz B. Bauer wirklich vollkommen verborgen bleiben?

[169]

²⁰¹ „Aber die Liebe zur Wahrheit, hoffe ich, wird mich sicher stellen und meine Unschuld retten.“ (B. Bauer: Dr. Hengstenberg, S. 100) „... die Geschichte ist gerecht und welches der Gehorsam des wahren treuen Knechtes sey, ob der Stolz der unbestimmbaren Behauptung oder

die Bestimmtheit des Denkens, das wird sie auch noch an den Tag bringen. Und sie geht jetzt nicht langsam.“ (ebenda, S. 129)

²⁰² Ders.: RAT (II). S. V.

²⁰³ Vgl. ebenda.

²⁰⁴ Ders.: Dr. Hengstenberg, S. 69.

²⁰⁵ Ebenda, S: 3.

²⁰⁶ Ebenda, S. 99.

²⁰⁷ Ebenda, S. 4.

²⁰⁸ Ebenda, S. 76.

²⁰⁹ Ebenda, S. 6.

²¹⁰ Ebenda, S. 8.

²¹¹ Ebenda, S. 55.

²¹² Ebenda, S. 6.

²¹³ „Bauer sucht den Gegner in seinen eigenen Maulwurfsgängen auf, er macht kühn die Höhlenfahrt in das Hengstenbergische confuse Bewußtsein hinab und zeigt, wie nichts vor seiner allesverwirrenden Vielfältigkeit sicher ist, wie er das Oberste ins Unterste kehrt ...“ (anonym: Hengstenberg und das Judentum. Rez.: Bruno Bauer. Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins ... In: HJB. 1840. Nr. 122. (Mai) Sp. 973)

[170]

²¹⁴ B. Bauer: Dr. Hengstenberg. S. 30, B. Bauer fügt hier hinzu: „... und die Angriffe, denen jenes ausgesetzt ist, können es nicht erreichen.“ (ebenda) Dies kann keinesfalls, wie noch an anderer Stelle ausgeführt wird, als Beleg für B. Bauers „eigentliche“ Absicht, auf Kosten des Alten Testaments wenigstens das Neue als Heiligtum sicher zu begründen, ausgelegt werden. Schon seine Angriffe auf wichtige Positionen der Evangelien sprechen dagegen. Hinter dieser Aussage steht lediglich eine sachliche Feststellung, höchstwahrscheinlich aber auch die Anspielung, daß eine als notwendig erkannte Kritik des religiösen Bewußtseins, wozu B. Bauer ja mit seinem Buch einen Beitrag leisten wollte, nicht bei einer Kritik der alttestamentlichen Religion stehen bleiben kann.

Der folgende Satz dürfte diese Vermutung bestätigen: „Die Frage nach der Erfüllung der Prophetie im Christentum erhält ihre Beantwortung erst in der *Darstellung der christlichen Religion* und zwar hier wieder *in der Form der immanenten Kritik* ...“ (ders.: RAT (II). S. 446)

²¹⁵ Ders.: Dr. Hengstenberg. S. 91 ff.

²¹⁶ Vgl. ebenda, S. 104 f.

²¹⁷ Ebenda, S. 131 f.

²¹⁸ Ebenda, S. 18.

²¹⁹ „Aus den Zwischenjahren von 1835 bis 1840 steht vielmehr eine Reihe von Arbeiten über das Judentum da ..., in jenen eines der bedeutendsten Ziele aller seiner Anstrengungen, die Befreiung des Christentums vom Judentum, ihm bereits vor Augen stand ...“ (B. Bauer): Die Aufklärung der Nationalzeitung über Bruno Bauer. Charlottenburg 1853. S. 8.

²²⁰ Siehe auch Anm. 201 (II) d. vorl. Arbeit.

[171]

²²¹ Ders.: RAT (I). S: XXV.

²²² B. Bauer an K. Marx. 5. April 1840. In: MEGA2 III, 1. S. 346. Dies soll aber nicht heißen, daß B. Bauer 1840 tatsächlich schon zu einer konkreten und wissenschaftlich stimmigen Ansicht über Umfang und Schritte dieser historisch dimensionierten revolutionären Aufgabe gekommen war. Vielmehr brachte 1842/43 der Zerfall der junghegelianischen Bewegung die Inadäquatheit der Vorstellungen und Aktivitäten ihrer bedeutendsten Streiter hinsichtlich jener Aufgabe mit aller Härte an den Tag.

²²³ G. Julius: B. Bauer oder die Entwicklung des theologischen Humanismus ... a. a. O., S. 63. So, wie allgemein in der Literatur zu B. Bauer diesem für die Zeit vor 1840 üble Orthodoxie vorgeworfen wird, findet sich darin auch die Einschätzung, daß sein „Dr. Hengstenberg“ wesentlich noch B. Bauers frühere Tendenz teilte. Die vorliegende Arbeit ist jedoch von dem Bemühen getragen, jener überkommenen, zumeist auf Ignorierung des frühen Bauerschen Werkes sich „gründende“ Ansicht entgegenzutreten.

²²⁴ B. Bauer: Dr. Hengstenberg. S. 3.

²²⁵ Siehe auch Anm. 214 (II) d. vorl. Arbeit. Auf S. 89 f. seines „Dr. Hengstenberg“ spricht B. Bauer vom Projekt einer in größerem Zusammenhang stehenden eingehenden *Kritik* der „*Komposition* der Bergpredigt“. Offenbar weist er damit auf sein nächstes großes Werk, die 1840 erschienene „*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*“, hin.

²²⁶ Vgl. ebenda, S. 65 f.

²²⁷ Zumeist in bissigem Ton gehaltene, äußerst kritische Rezensionen zu den Produkten weiterer Apologeten, mit dem Zweck, seine neuen religionsphilosophischen Erkenntnisse überlegen in die öffentliche Diskussion zu [172] bringen, um zugleich die Überlegenheit des Hegelschen Prinzips konkret unter Beweis zu stellen. D. Hertz-Eichenrode gibt dazu eine sehr treffende Charakteristik: „... jede Rezension wurde zu einem Scherbengericht über das vorliegende Werk bzw. dessen Verfasser und zu einem neuen Triumph der philosophischen Kritik.“ (ders.: *Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz ... a. a. O.*, S. 35)

²²⁸ A. Ruge: Politik und Philosophie. Noch ein Wort mit den „literarischen und kritischen Blättern der Börsenhalle“. In: HJB. 1840. Nr. 292 f. (Dezember) Sp. 2341.

²²⁹ Siehe hierzu: (anonym): Hengstenberg und das Judentum. Rez.: Bruno Bauer. Herr Dr. Hengstenberg ... a. a. O.

²³⁰ B. Bauer: Die Urgeschichte der Menschheit ... a. a. O., S. 143.

²³¹ Nähere Angaben und Ausführungen hierzu machen: E. Barnikol: Studien ... a. a. O., S. 30 ff. Barnikol identifiziert B. Bauers Wende zum Atheismus mit der „Wende der Kritik“, in dem er unterstellt, daß dieser vorher „der hegelianische Bekämpfer der Kritik“ gewesen sei (vgl. ebenda, S. 30). Wir haben dagegen gezeigt, daß Barnikols Behauptung fehl geht. Dennoch belegen u. E. die von ihm angeführten Zeugnisse die Datierung für B. Bauers Übergang zum Atheismus. – D. Hertz-Eichenrode: *Der Junghegelianer Bruno Bauer ... a. a. O.*, S. 38 ff.

²³² Vgl. Anm. 121 (II).

²³³ „... der preußische Minister der geistigen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, (also) der Reformier Altenstein, war derjenige, der Hegel nach Berlin geholt und seiner Lehre, wie Engels jedenfalls meinte, eine Wiege in Preußen bereitet hatte.“ (H. Klenner: *Hegels „Rechtsphilosophie“ ... a. a. O.*, S. 476)

[173]

²³⁴ Siehe: Marheineke an Altenstein. 16. Juni 1839. In: E. Barnikol: Studien ... a. a. O., S. 463.

²³⁵ Vgl. a. a. O. (II)

²³⁶ Daß er dieses Prinzip damals verkannte, gerade aber hinsichtlich dessen Verwirklichung in Kirche und Theologie, gestand er u. a. in seiner Schrift „Die gute Sache der Freiheit ...“: „Ich habe gefehlt, als ich das Prinzip der evangelischen Kirche ernsthaft nahm ... Meine Schuld ist um so größer, da ich vorsätzlich gefehlt, mit Fleiß geirrt habe.“ (a. a. O., S. 10) „Die Freiheit, die sie ihren Anhängern schenkt, ist keine Freiheit ..., denn Alles dasjenige, was in der Schrift gefunden werden, was als Sinn und Inhalt ... gewonnen werden soll, hat sie im Voraus in ihren Symbolen vorgeschrieben.“ (ebenda, S. 10 f.) „Da, wo es allein Mühe zu forschen werth wäre, ist die Forschung verboten.“ (ebenda, S. 11) „Mit der ‚Freiheit der philosophischen, kritischen und historischen Forschung‘, welche die theologische Forschung gewahrt wissen will, ist es daher Nichts. Wer will dafür bürgen, daß nicht das gesamte Evangelium fällt ...“ (ebenda, S. 12) Zugleich machte er auch auf die politische Komponente seines Irrtums aufmerksam: „Der deutsche Protestantismus hat die Religion zur einzigen und ausschließlichen Macht des Menschen erhoben und in politischer Beziehung nur die Folge gehabt, daß die Souveränität der Landesfürsten durch den Zuwachs ihrer Gewalt, den sie als oberste Bischöfe ihrer Landeskirche erhielten, absolut wurde.“ (ebenda, S. 32)

²³⁷ B. Bauer: Curriculum vitae ... a. a. O., S. 518.

²³⁸ Marheineke an Altenstein ... a. a. O.

²³⁹ Ob diese Eingabe B. Bauers mit dem bei E. Barnikol abgedruckten Lebenslauf vom 9.10.1839 identisch ist, konnte d. V. leider nicht ausmachen. Jedenfalls spricht [174] dagegen, daß bei Barnikol Stellen fehlen, die in der Eingabe B. Bauers – dieser zitiert sie in „Die gute Sache der Freiheit ...“ – von wesentlicher Bedeutung sind. Möglich ist, daß Barnikol nicht den vollständigen Lebenslauf in den Händen hatte, oder daß er ihn nur verkürzt wiedergab, aus welchen Gründen auch immer ...

²⁴⁰ B. Bauer: Die gute Sache der Freiheit ... a. a. O., S. 23.

²⁴¹ Ebenda. Übrigens gab B. Bauer im Zusammenhang mit diesem Selbstzitat zu verstehen, daß man durchaus schon 1839, auch anhand der „Religion des Alten Testaments“, hätte ersehen können, welche wirkliche Stellung er zur Religion eingenommen habe, wenn er „auch noch zum Theil die Voraussetzungen des religiösen Bewußtseyns beibehielt.“ (ebenda)

²⁴² Vgl. ebenda, S. 198. An anderer Stelle: „Ja ... die Kritik verherrlicht das Christenthum ..., aber nur so, wie sie alle anderen Religionen verherrlicht, indem sie dieselben dem Selbstbewußtseyn zurückgibt.“ (ebenda, S. 199)

²⁴³ Bruno Bauer an Edgar Bauer. 21. Oktober 1839. In: Briefwechsel. S. 6 f.

²⁴⁴ Ebenda, S. 9.

²⁴⁵ B. Bauer an K. Marx. 11. Dezember 1839. In: MEGA2. III, 1. S. 335/336.

²⁴⁶ B. Bauer an E. Bauer. 4. November 1839. In: Briefwechsel. S. 11 f.

²⁴⁷ B. Bauer hatte von Ph. Marheineke den Auftrag erhalten, im Rahmen des Projektes einer Jubiläumsausgabe (1840), der zweiten Ausgabe der Werke Hegels, dessen „Vorlesungen zur Philosophie der Religion“ zu bearbeiten. Hiermit hat sich G. Lämmermann ausführlich beschäf-[175]tigt und einen überzeugenden Vergleich mit der ersten Ausgabe der Religionsphilosophie Hegels (1832) angestellt. Da in der vorl. Arbeit eine diesbezügliche detaillierte Untersuchung sowieso zu weit führen würde, verweist d. V. auf G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 121 ff. L. stellt in seiner Untersuchung fest: „Die Arbeit an der Hegelschen Religionsphilosophie ist zwar nicht das einzige, aber sicher ein wesentliches Moment für die Bauersche Wende zum Religionskritiker. Grundlegend dafür ist die Einsicht in die Selbstwidersprüchlichkeit der Religion, die, will sie ihren Begriff erreichen, sich selbstüberschreitend

aufgeben muß.“ (ebenda, S. 132) „Durch ihre neue Systematik und durch ihre Erweiterungen impliziert die Zweitedition eine Kritik an den Voraussetzungen der früheren Auflage. Diese kann ihrerseits als Grundlage der philosophischen Begründung der orthodoxen Theologie Bauers benannt werden. Die Redaktion des Hegelschen Werkes ist insofern Medium der Selbstkritik.“ (ebenda, S. 133 f.) Interessant ist auch, daß L. die von B. Bauer bearbeitete Zweitausgabe Hegels gegenüber den Vorwürfen G. Lassons, B. Bauer sei Hegel nicht gerecht geworden und habe diesen linkshegelianisch umfunktioniert, verteidigt. (vgl. ebenda, S. 122 f.)

²⁴⁸ B. Bauer an E. Bauer. 4. November 1839. a. a. O., S. 12.

²⁴⁹ B. Bauer an E. Bauer. 15. März 1840. In: Briefwechsel, S. 50.

²⁵⁰ „Die Kritik des vierten Evangeliums hatte mich zur Anerkennung der Möglichkeit gezwungen, daß ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprungs seyn könne, und mich endlich überzeugt, daß wir in jedem Evangelium eine Schrift dieses Ursprungs besitzen.“ (ders.: KdS (I). S. XIV)

Wie B. Bauer Johannes der bewußten „Schriftstellerei“ überführte, soll kurz veranschaulicht werden. So [176] schlußfolgert er z. B. aus dem bei Johannes 3/1-15 berichteten Gespräch Jesu mit Nikodemus: „... wie kann der Herr von der Taufe als einem Sacrament reden, das er doch erst nach seiner Auferstehung eingesetzt haben soll?“ (ders.: KdJ. S. 88) Auch in bezug auf andere angeblich berichtete Gespräche Jesu stellt B. Bauer fest: „Kurz, wir haben den äußersten Anachronismus vor uns: der Herr spricht von seinen späteren Schicksalen als hätte er sie längst gelebt, und er konnte so sprechen, weil ihm der Evangelist seine spätere Anschauung leiht.“ (ebenda, S. 94) Oder in einer allgemeineren Feststellung B. Bauers heißt es, Johannes liefere bereits den Stoff für die Trinitätsstreitigkeiten der griechischen Kirche, und hierin habe er nicht an den Synoptikern sein Komplement, sondern an „Paulus, mit dem er zusammen den Geist, die Fragen und Interessen des Morgenlandes und des Abendlandes vorbildlich darstellt.“ (ebenda, S. 414)

²⁵¹ Ebenda, S. 1.

²⁵² Ebenda, S. 251.

²⁵³ Möglicherweise steht dies in Verbindung mit seinem Studium Feuerbachs, teilte er doch K. Marx Ende 1839 mit, daß er Feuerbachs Werk „Über Philosophie und Christentum“ *mit Vergnügen* gelesen habe. (vgl. B. Bauer an K. Marx. 11. November 1839. a. a. O.)

Entgegen unserer Auffassung, daß B. Bauers „Kritik des Johannes“ bereits seine Wende markiert, ist G. Lämmermann der Auffassung: „Das Werk des Jahres 1840 über das Johannesevangelium ist die letzte Arbeit Bauers, die noch zu seinem ursprünglichen orthodoxen und gleichzeitig spekulativen Ansatz zu rechnen ist.“ (G. Lämmermann: Kritische Theologie ... a. a. O., S. 119 f.) Damit weicht er auch von Mehlhausen ab, welcher in jenem Werk B. Bauers einen entscheidenden Umbruch in seiner wissenschaftlichen Position konstatiert. Als Argument führt [177] M. an, daß in der „Kritik des Johannes“ ein auf die wirkliche Geschichte gerichteter neuer Ausgangspunkt wie überhaupt ein offenkundiges Zurücktreten der spekulativen Interpretationsmethode auffällt. (vgl. J. Mehlhausen: Dialektik ... a. a. O., S. 82 f.) Dem kann zugestimmt, zugleich wohl auch hinzugeführt werden, daß B. Bauer in seinem Werk sich zwar dezent, aber merklich von seiner ursprünglich verteidigten spekulativen Betrachtungsweise distanzierte. So schreibt er: „Der Speculation hat man oft den Vorwurf gemacht, daß sie, so bald sie sich an die Geschichte begeben, dieselbe verändere, entstelle ... Dieser Fehler ist nicht immer zu leugnen ..., besonders aber ..., wenn ein speculatives Princip sich soeben erst der Geister bemächtigt hat; dann wirkt es in der ersten Begeisterung so übermächtig, daß die vernünftige Macht des Empirischen und Geschichtlichen nicht rein und vollständig hervortreten kann.“ (B.

Bauer: KdJ. S. 39) Die Geschichte und Empirie in ihrer Reinheit und Vollständigkeit zur Anerkennung bringen bedeutet aber das Ende der Spekulation – und der Geschichte voll gerecht zu werden, war nun B. Bauers erster Grundsatz.

²⁵⁴ Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als habe B. Bauer einen Weg gefunden, um die alte Glaubwürdigkeit der Evangelien wieder herzustellen, vielmehr dahingehend, daß er sie nun mit relativer Mühelosigkeit in sein religionskritisches Gesamtkonzept einzuordnen weiß.

²⁵⁵ B. Bauer an E. Bauer. 7. August 1840. In: Briefwechsel. S. 102.

²⁵⁶ Ders.: Die gute Sache der Freiheit ... a. a. O., S. 8.

²⁵⁷ Vgl. B. Bauer: Rez.: David Schulz. Das Leben und Treiben der evangelischen Kirchenzeitung. Breslau 1839. In: JfwK. 1839. Nr. 31 ff. (Aug.) S. 249.

[178]

²⁵⁸ B. Bauer an E. Bauer. 4. Februar 1840. In: Briefwechsel. S. 36.

²⁵⁹ Ebenda, S. 36 f.

²⁶⁰ B. Bauer drängt hier seinen Freund K. Marx, er solle mit seiner Doktorarbeit endlich fertig werden, um mit ihm gemeinsam in Bonn den nötigen Kampf zu führen.

²⁶¹ B. Bauer an K. Marx. 1. März 1840. In: MEGA2. III, 1. S. 341.

²⁶² Diese kleine, aber nicht unbedeutende Broschüre B. Bauers wurde in der bisherigen Literatur an B. Bauer völlig übersehen.

²⁶³ A. Ruge: Rez.: Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft. Leipzig 1840. In: HJB. 1840. Nr. 229 (Sept.). S. 1825.

²⁶⁴ Vgl. (B. Bauer): Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg. Ein Brief. 1840. S. 3 f.

²⁶⁵ „... So ist nichts deutlicher, als daß die Consequenzen des preußischen Liberalismus auf die Länge durch nichts zu negiren sind ...“ (ebenda, S. 10)

²⁶⁶ Vgl. F. Köppen: Zur Feier der Thronbesteigung Friedrichs II. In: HJN. 1840. Nr. 147 ff. (Juni) – (A. Ruge): Der Verfasser der Schrift: „Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft“, und der Broschüre „Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg“. In: HJB, 1840. Nr. 276 (Nov.)

²⁶⁷ Vgl. (B. Bauer): Friedrich Wilhelm IV. ... a. a. O., S. 4.

²⁶⁸ Vgl. ebenda, S. 5.

²⁶⁹ Ein Übergang, der übrigens auch rein äußerlich nicht „sensationell“ verlaufen ist, insofern er nämlich keine ersten Begegnungen und Berührungen mit den Jung-[179]hegelianern gebracht hat. Schon in seiner Berliner Zeit, im Dokortklub, einem zwanglosen philosophisch-literarischen Zirkel jüngerer Akademiker, zumeist junghegelianisch orientiert, hatte B. Bauer ausreichend Gelegenheit, ihre Ansichten kennen zu lernen, wobei die spärlich erhaltenen Nachrichten über diesen Zirkel, in welchem auch K. Marx eine hervorragende Rolle spielte, durchaus auf ein gegenseitiges Geben und Nehmen schließen lassen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß sich beim spekulativen Theologen B. Bauer keine kritischen Äußerungen gegen die damaligen Wortführer der aufstrebenden junghegelianischen Bewegung finden lassen. Eine Ausnahme freilich macht hier B. Bauers Kritik an Strauß, doch hatte diese, wie bereits gezeigt, auch eine wirkliche Berechtigung.

Mitteilungen über den Dokortklub finden sich u. a. bei: K. Marx: Brief an den Vater. 10. November 1837. In: MEW. Ergänzungsband. Erster Teil. S. 10 f. – F. Mehring: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Berlin 1960, S. 21 ff. – B. Hertz-Eichenrode: Der Junghegelianer Bruno Bauer ... a. a. O., S. 30 ff.

²⁷⁰ (A. Ruge): Der Verfasser der Schrift: „Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft“ ... a. a. O., S. 2206.

²⁷¹ B. Bauer an E. Bauer. 28. März 1840. In: Briefwechsel. S. 57.

²⁷² A. Ruge: Neue Wendung der deutschen Philosophie. Kritik des Buches: „Wesen des Christenthums von Ludwig Feuerbach“. In: Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. a. a. O., S. 7.

²⁷³ Siehe: (B. Bauer): Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841 – erschien anonym.

²⁷⁴ L. Feuerbach: Zur Beurtheilung der Schrift: „Das Wesen des Christenthums“. In: DJB. 1842. Nr. 39 f. (Febr.) S. 157.

[180]

²⁷⁵ So schrieb B. Bauer: „Die Zeit ist vorüber, wo die Jünger des philosophischen Meisters der Unvernunft eine Kategorie und fertige Lösungsformel entgegenhielten, die Noth hat sie vielmehr gezwungen, die Unvernunft in ihrem eigenen Reiche aufzusuchen und sie in ihr selbst zu vernichten.“ – (B. Bauer): Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft. Neudr. d. 2. Auflage Leipzig 1840. Aachen 1972, S. 5)

²⁷⁶ A. Ruge: Politik und Philosophie. Noch ein Wort mit den „literarischen und kritischen Blättern der Börsenhalle“. In: HJB. 1840. Nr. 292 f. (Dez.) S. 331.

²⁷⁷ Vgl. hierzu: (B. Bauer): Die evangelische Landeskirche ... a. a. O., S. 5: „... was kann für uns, denen im Staat die wirkliche Gegenwart des Vernünftigen und Göttlichen gegeben ist, schmerzhafter sein, als aus diesem Lebensgebiet der Vernunft ausgeschlossen zu werden?“ o. a. a. Stelle (ebenda, S. 104): „Der Staat ist aber keine bloße endliche Anstalt, er ist vielmehr die einzige Form, in welcher die Unendlichkeit der Vernunft, der Freiheit, der höchsten Güter des menschlichen Geistes in der Wirklichkeit existieren ...“ Vgl. hierzu auch: I. Bauer/A. Liepert: Zum Verhältnis von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft in Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1843. In: DZfPh. Berlin 10/1981. S. 1187.

„Bis Ende 1841 waren die Junghegelianer um eine Interpretation der Staatsauffassung Hegels bemüht, die den tiefen humanistischen Gehalt seiner Staatsidee aufdeckte. Im Anschluß an Hegel erstrebten sie einen wahrhaft vernünftig gegliederten Staat, der als Verwirklichung der Freiheit nach deren wesentlichen Bestimmungen auftreten sollte.“

²⁷⁸ A. Ruge sprach seine Verbitterung darüber mit den Worten aus, daß der völlige „Mangel an öffentlichem Geiste“ und die „entschiedenste Negation des Staates“, die „Ewigkeit der Censur“ ihn „... zum Gegenstand des [181] Witzes unserer Nachbarn“ mache. (vgl. ders.: Die Leipziger Allgemeine Zeitung und die öffentliche Meinung. In: HJB. 1841. Br. 38 ff. (Febr.) S. 151) Ähnliche Worte des Zorns fand auch B. Bauer: „Es ist empörend, daß sie wissenschaftliche Abhandlungen nicht die Censur passiren lassen ... Und dabei die Heuchelei mit ihrer freien Presse. Ehrlich währt am längsten. Noch nie hat ein heuchlerischer Zustand lange in der Geschichte gedauert ... Es ist schauerhaft, wie uns diese Hundestaaten erziehen!“ (B. Bauer an A. Ruge. 1. März 1842. (unveröffentl.) a. a. O., Nr. 14)

²⁷⁹ (B. Bauer): Die evangelische Landeskirche ... a. a. O., S. 106.

²⁸⁰ Siehe Anm. 266 (II).

²⁸¹ A. Ruge: Die Panegyrik der Orthodoxie und die Kritik unserer Tage. In: HJB. 1840. Nr. 239 f. (Okt.) S. 1913.

²⁸² Ders.: Die Leipziger Allgemeine Zeitung ... a. a. O., S. 154.

²⁸³ (B. Bauer): Die Posaune ... a. a. O., S. 83.

²⁸⁴ „Das Orakel unserer Zeit ist die Revolution der europäischen Menschheit ... Der Staat ist kein res privata, sondern res publica ...“ (A. Ruge: Vorwort. In: HJB. 1841. Nr. 1 f. (Jan.) S. 2)

²⁸⁵ B. Bauer nahm zu diesen Fragen in einigen Artikeln in der „Rheinischen Zeitung“ Stellung: „Aus meinen früheren Berichten wissen sie, daß ich keineswegs das konstitutionelle System für ein solches halte, welches über alle Völker und Staaten ausgedehnt werden müsse ... es ist nur eine bestimmte Form der Staats-Idee überhaupt ...“ (B. Bauer): Die Zersplitterung der Parteien in Frankreich. In: RhZ. 1842. Nr. 41. (Febr.) Beiblatt. S. 1) In einem späteren Artikel konkretisierte B. Bauer seine Vorbehalte gegen die konstitutionelle Monarchie [182] und führte aus, daß selbst Hegel, welcher den konstitutionellen Staat mit der Idee des Staates identifizierte, nicht umhin konnte zu gestehen, daß dieser an einem sehr schwierigen und gefährlichen Widerspruch leide – am Widerspruch zwischen der Konstitution und der Souveränität des Fürsten. (vgl. B. Bauer): Die Kollisionen der konstitutionellen Staaten. In: RhZ. 1842. Nr. 86. (März) S. 4)

²⁸⁶ Vgl.: (B. Bauer): Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt. Leipzig 1842. – Diese anonym erschienene Schrift war ursprünglich ein gemeinsames Projekt von B. Bauer und Karl Marx, jedoch verfaßte sie B. Bauer letztendlich allein, da Marx sein immer wieder versprochenes Manuskript B. Bauer nicht zusandte. Vgl. hierzu: Marx an A. Ruge. 10. Februar 1842. In: MEGA2, III, 1. Text S. 21 u. App. S. 568 f. – B. Bauer an A. Ruge. 9. Januar 1842 (unveröffentl.) a. a. O., Nr. 10.

²⁸⁷ Schon die Gliederungspunkte der „Posaune“ könnten diese Vermutung aufkommen lassen. Beispielsweise: „III. Hegels Haß gegen Gott“. „IV. Haß gegen das Bestehende“. „V. Bewunderung der Franzosen und Verachtung gegen die Deutschen“ usw. (vgl. hierzu: (B. Bauer): Die Posaune ... a. a. O., Inhaltsverzeichnis)

²⁸⁸ B. Bauer an A. Ruge. 9. Januar 1842. a. a. O.

²⁸⁹ B. Bauer an E. Bauer. 16. August 1841. In: Briefwechsel. S. 155.

²⁹⁰ H.-M. Saß: Bruno Bauer. Feldzüge der reinen Kritik. In: Theorie I. Frankfurt a. Main 1968. S. 234.

²⁹¹ Vgl. ebenda.

²⁹² A. Ruge an A. Stahr. 7. November 1841. In: Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880. Hrsg. v. P. Nerrlich. [183] Berlin 1886. Bd. 1. S. 247. – Zu diesem Zeitpunkt wußte Ruge noch nicht, daß B. Bauer der Verfasser der „Posaune“ war.

²⁹³ Dr. Modus i. R.; Der Posaunist und das Centrum der Hegelschen Philosophie. In: DJB. 1842. Nr. 136 f. (Juni) S. 555.

²⁹⁴ Übrigens vertrat B. Bauer schon in der „Posaune“ diesen Standpunkt. (B. Bauer): Die Posaune ... a. a. O., S. 70. „Das Selbstbewußtsein ist die einzige Macht der Welt und der Geschichte und die Geschichte hat keinen anderen Sinn, als den des Werdens und der Entwicklung des Selbstbewußtseins.“ – Jedoch war zum damaligen Zeitpunkt der Nachweis, daß alle vier Evangelien nicht das Produkt göttlicher Offenbarung, sondern schriftstellerisches Produkt der Evangelisten – pragmatischer „Ausfluß“ ihres Selbstbewußtseins – sind, von B. Bauer noch nicht bis zur letzten Konsequenz offiziell und nachvollziehbar geführt worden. Selbst war er

sich allerdings schon 1841 seiner Sache sicher: „Es ist ferner nicht zu leugnen, daß die Evangelien von Menschen geschrieben sind und ihr Inhalt samt der Form durch ein menschliches Selbstbewußtsein hindurchgegangen ist ...“ (ders.: KdS (I). S. XVI)

²⁹⁵ B. Bauer: KdS (III). S. 238.

Siehe auch: B. Bauer: Rez.: Bremisches Magazin für evangelische Wahrheit gegenüber dem modernen Pietismus. Erstes Heft ... In: Anekdoten ... a. a. O., S. 131 ff. „Jetzt ..., wo es sich zeigt, daß Religion und Philosophie nicht mehr zusammen wandeln können ..., muß den theologischen Eiferern zugestanden werden, daß Hegels Lehre Pantheismus ... ist ... Die Widerlegung des religiösen Gegners ist die Kritik seiner transzendenten Mächte.“

²⁹⁶ B. Bauer an A. Ruge. 16. April 1841. (unveröffentl.) a. a. O., Nr. 6.

[184]

²⁹⁷ Vgl. hierzu auch S. 13 d. vorl. Arbeit und Anm. 28 (I).

²⁹⁸ J. Mehlhausen: Der Umschlag ... a. a. O., S. 188.

²⁹⁹ Nach ca. zwei Jahren ständiger, mehr oder weniger spürbarer Repressalien gegenüber B. Bauer, sprach ihm der Kultusminister Eichhorn im März 1842 das Lehrverbot aus.

³⁰⁰ In seinen „Bekanntnissen einer schwachen Seele“ protestierte B. Bauer gegen die rechten Hegelianer: er nannte sie „reformistische Mönche“, die eine revolutionäre Umwälzung der bestehenden Verhältnisse ablehnten. Für deren reaktionäre Haltung machte er Hegel direkt verantwortlich. So revidierte B. Bauer seine ursprüngliche Behauptung (die freilich nur als propagandistischer Kunstgriff aufzufassen ist. – d. V.), daß der Hegel der Rechtshegelianer unmöglich der echte Hegel sein könne, von dem die Junghegelianer den Atheismus, die Revolution und die Republik lernten, öffentlich und mit Nachdruck (vgl. hierzu: B. Bauer: Bekenntnisse einer schwachen Seele. In: DJB. 1842. Nr. 148 f. (Juni) S. 595.

³⁰¹ (B. Bauer): Louis Philipp und die Juli-Regierung. In: RhZ. 1842. Nr. 172 (Juni) S. 2.

³⁰² Ebenda, Nr. 170, S. 6.

³⁰³ Ebenda, Nr. 172, S. 2.

³⁰⁴ J. Mehlhausen: Der Umschlag ... a. a. O., S. 189.

³⁰⁵ Allerdings nur bis 1842/43; in der Folgezeit zeigt sich bei B. Bauer eine Gleichschaltung seiner völligen Opposition gegenüber Hegel und aller Philosophie – die er seitdem mit Spekulation und Religion identifizierte – mit einer politischen Aversion. Doch war diese nur eine zeitweilige und wohl auch nur aus politischer Enttäuschung genährte demonstrative, trotzig.

[185]

³⁰⁶ (B. Bauer): Kritik und Partei. Der Vorwurf gegen die neueste Geistesentwicklung. In: DJB. 1842. Nr. 294 ff. (Dez.) S. 1179. Die Notwendigkeit, von der Theorie zur Praxis des Handelns überzugehen, hat B. Bauer gerade angesichts der deutschen politischen Verhältnisse herausgehoben. So stellte er fest, „daß wahre Einsichten, wenn das wahre, freie Prinzip fehlt, noch nicht Alles machen können und daß auch der praktische Übergang Deutschlands zu seiner künftigen Gestalt und Bestimmung nicht ohne manche Verwirrung, nicht ohne praktische Kämpfe geschehen wird.“ ((B. Bauer): Rez.: Theodor Rohmer. Deutschlands Beruf in Gegenwart und Zukunft. Zürich und Winterthur 1841. In: RhZ. 1842. Nr. 158. (Juni) Beiblatt S. 1)

³⁰⁷ B. Bauer: Rez.: D. F. Strauß. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft. Bd. 1 u. 2. 1841. In: DJB. 1843. Nr. 21 ff. (Jan.) S. 82.

³⁰⁸ Ebenda, S. 83.

³⁰⁹ E. Bauer: Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Charlottenburg 1843. S. 209.

³¹⁰ Ebenda, S. 210.

³¹¹ Allerdings, und das hat K. Marx mit Recht kritisiert, stand dahinter noch keine wirkliche tiefe theoretische Beschäftigung mit dem kommunistischen und sozialistischen Gedankengut, dem es andererseits damals selbst noch an einer wissenschaftlichen Grundlage fehlte. So beschwerte sich Marx in einem Brief an A. Ruge über die saloppe Verwendung von sozialistischen Schlagwörtern unter den Freien, deren geistiges Zentrum Edgar und Bruno Bauer verkörperten: „Ich forderte auf, weniger vages Raisonement, großklingende Phrasen, selbstgefällige Bespiegelungen und mehr Bestimmtheit, mehr Eingehen auf die konkreten Zustände, mehr Sachkenntnis [186] an den Tag zu fördern. Ich erklärte, daß ich das Einschmuggeln communistischer und sozialistischer Dogmen, also einer neuen Weltanschauung, in beiläufigen Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich halte und eine ganz andere gründlichere Besprechung des Communismus, wenn er einmal besprochen werden sollte, verlange.“ (K. Marx an A. Ruge. 30. November 1842. In: MEGA2, III, 1. S. 38) Doch ist wohl zu bemerken, daß sich Marx' Beschwerde hauptsächlich gegen Edgar Bauer und Eduard Meyen richtete. B. Bauer hat bei aller Sympathie mit den französischen Kommunisten und Sozialisten deren theoretische Schwächen – den Utopismus, den abstrakten Humanismus, die schwache philosophische, noch stark religiöse Fundierung etc. – durchaus gesehen. In der „Allgemeinen Literaturzeitung“ freilich steigerte er seine oft begründeten Einwände zu einem Abbruch der theoretischen Beziehungen, ja zu einer theoretischen Kriegserklärung. „Das Radikalmittel (der Sozialisten und Kommunisten – d. V.) besteht darin, daß alles außer der Masse der nützlichen Arbeiter negiert und durch seine Negation ersetzt wird. An die Stelle des Staates tritt der Nichtstaat, an die Stelle der Regierung die Regierungslosigkeit, und die Einheit, Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit treten an die Stelle der amputierten Unterschiede ...“ „Die Masse von freien Brüdern kann ihre Freiheit und Gleichheit nur durch eine Verfassung sichern, die ‚dem Prinzip nach alle Fragen entscheidet, welche die Nahrung, Kleidung, Wohnung, Ehe, Familie, Arbeit betreffen‘ – kurz, durch eine Verfassung, die die Freiheit auch in den kleinsten Dingen aufhebt.“ „Alle diese Versuche endigen also in einem unausbleiblichen Krieg der Menge gegen den Geist und das Selbstbewußtsein, und die Bedeutung dieses Krieges ist keine geringere als die, daß in ihm die Sache der Kritik gegen die Gattung entschieden wird.“ ((B. Bauer): Die Gattung und die Masse. a. a. O., S. 47/48) Daher entspricht es mehr einem Wunsch als der [187] Realität, wenn M. Heß noch Mitte 1844 B. Bauer unter den Sozialisten – dazu noch unter denen seiner Provenienz, den „wahren“ – wandeln sieht: „Übrigens glaube ich, daß Bauer wohl mit dem Sozialismus offen hervortreten würde, wenn seine Eigenliebe nicht auf Auskunftsmittel spekulierte, wie er den Schein vermeiden könnte, hinter uns nachzurücken, oder vielmehr, wie der Schein zu gewinnen sei, als wäre er ganz und gar aus sich, einsam zum Sozialismus gekommen.“ (M. Heß an K. Marx. 30. Juli 1844. In: MEGA2, III, 1. S. 435) Heß versicherte, daß B. Bauer „in diesem Augenblick radical sozialistisch sei.“ (vgl. ebenda)

³¹² E. Bauer: Der Streit der Kritik ... a. a. O., S. 238. Prinzipiell vertrat auch B. Bauer diese Ansichten. Wenn hier vorzugsweise aber E. Bauer angeführt wird, um zu verdeutlichen, wie weit die Einsichten über die treibenden Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft bereits reichten, so deshalb, weil sich E. Bauer in populärer und zusammenhängender Weise darüber aussprach, gerade im oben zitierten Buch. Außerdem entstand diese verteidigende Darstellung der Theorie B. Bauers durch E. Bauer bei vollem Wissen und mit vollem Einverständnis B. Bauers; erschien sie doch zudem im „Familienverlag“, im Verlag des gemeinsamen Bruders Egbert Bauer. Analoge Gedanken entwickelte B. Bauer beispielsweise in der „Judenfrage“:

„Die Zeit ist vorüber, wo die Abscheidung in Kasten, die Absonderung der Privilegierten von den Nicht-Privilegierten ... also auch der Druck, den die Juden erfahren, aus rein religiösen

Gründen überhaupt erklärt werden kann ... Nein um der Religion willen haben die Menschen noch nichts geschichtliches gethan, keine Heereszüge unternommen, keine Kriege geführt.“ „Das Bedürfnis ist die mächtige Triebfeder, welche die bürgerliche Gesellschaft in Bewegung setzt.“ (B. Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig 1843. S. 94/7 – diese Schrift erschien bereits 1842 als Artikelserie [188] in den „Deutschen Jahrbüchern“ Nr. 274 ff.)

Zu einer in diesem Zusammenhang fundamentalen Feststellung gelangte B. Bauer in der „Rheinischen Zeitung“. Er schrieb: „Die Theorie selbst beruht auf dem Egoismus der materiellen Interessen ...“ (ders.: Rez.: v. Bülow-Cummerow. Preußen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältnis zu Deutschland. Berlin 1842. In: RhZ. 1842. Nr. 97 (April) Beiblatt S. 6)

³¹³ E. Bauer: Der Streit der Kritik ... a. a. O., S. 281. Auf den unmittelbaren Zusammenhang von staatlicher Unterdrückung und der Herrschaft der Besitzerklasse hat B. Bauer schon in seinen Artikeln zur französischen Revolutionsgeschichte hingewiesen. Vgl. hierzu vor allem den Artikel „Louis Philipp und die Juli-Regierung“ a. a. O. Eine Ergänzung seiner Charakteristik der Besitzer, der Bürger, findet sich u. a. in seinem Werk „Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts“. Bd. 3. Deutschland und die französische Revolution. Zweite Abt. Die Politik der Revolution bis zum Frieden von Basel. B. Bauer bezeichnete sie darin als „Vertheidiger der Privatinteressen“, als „die Egoisten der bürgerlichen Gesellschaft“. (vgl. ebenda, S. 269 f.)

³¹⁴ Neben bereits zahlreich angeführten, auf die Notwendigkeit der Revolution hinweisenden Stellen bei B. Bauer noch die folgenden: „Zugleich in der heutigen Nummer zum erstenmal als Feuilletonist aufgetreten, über Beethovens Quartette und den Atheismus, die Revolution und den Sieg der Freiheit in diesem Quartett nachgewiesen.“ (B. Bauer an A. Ruge. 1. März 1842. a. a. O.) Schon 1841 schrieb er an A. Ruge: „Sie schreien auch hier alle über Revolution, sie merken, wie die Hunde, daß ein Gewitter kommt. Diese verrotteten Nester müssen ausgerottet werden.“ (B. Bauer an A. Ruge. 17. August 1841. In: MEGA1, Berlin 1929. I/1.2. S. 260)

[189]

³¹⁵ E. Bauer: Der Streit der Kritik ... a. a. O., S. 315 f.

³¹⁶ „Es soll nicht geleugnet werden, daß Handel und Verkehr und materielle Interessen vereinigen, aber man kann stärker, würdiger und gründlicher vereinigen, als der Kampf und die Anstrengung für Rechtsideen.“ ((B. Bauer): Rez.: Bilder aus den Befreiungskriegen. Jena 1841. In: RhZ. 1842. Nr. 90 (März) Beiblatt. S. 2)

³¹⁷ B. Bauer an A. Ruge. 7. Juni 1842. (unveröffentl.) a. a. O., Nr. 16.

³¹⁸ (B. Bauer): Was ist jetzt Gegenstand der Kritik? In: ALZ. Heft 8. S. 19.

³¹⁹ Vgl. ebenda, S. 20.

³²⁰ Ebenda, S. 22.

³²¹ Bereits in Anm. 197 (II) wurde auf B. Bauers beschränktes Interesse an Hegel hingewiesen, welches begleitet war von einem Verkennen und „Wegwerfen“ bedeutsamer Denkinhalte. Hier nun zeigt es sich erneut. Die noch religiösen und dogmatischen Voraussetzungen Hegels erkannt habend, glaubte er mit ihm ganz fertig zu sein. Daher konnte er auch nicht zu einer wirklichen „Aufhebung“ der Hegelschen Philosophie gelangen, nämlich in dem Sinne, „daß ihre Form kritisch vernichtet, der durch sie gewonnene neue Inhalt aber gerettet wurde.“ (F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 21. Berlin 1972. S. 273)

³²² B. Bauer: Hinrichs politische Vorlesungen. Zweiter Band. In: ALZ. Heft 5. S. 23 f.

³²³ (B. Bauer): Neueste Schriften über die Judenfrage. In: ALZ. Heft 1. S. 3.

[190]

³²⁴ „Wer der Entwicklung der neueren Zeit gefolgt ist und die Geschichte kennt, wird es auch wissen, daß die politischen Regungen, die in der Gegenwart vorgehen, eine ganz andere Bedeutung haben, als eine politische – sie haben im Grunde eine gesellschaftliche ...“ ((B. Bauer): Hinrichs politische Vorlesungen. Band I. In: ALZ. Heft 4. S. 30)

³²⁵ (B. Bauer): Korrespondenz aus der Provinz. In: ALZ. Heft 6. S. 34 f.

³²⁶ Vgl. ebenda, S. 31.

³²⁷ Kurios ist es, wie die von B. Bauer 1838 gegebene Charakteristik König Davids auf den „kritischen Kritiker“ von 1843/44: „... in diesem erhabenen Bewußtsein hält er sich selbst für den Gerechten. Das Unrecht liegt draußen in der Welt durch die er leidet und die er bekämpft, er selbst erscheint sich im Gegensatz gegen die Masse des Sündhaften, wie es in der Welt angehäuft ist und gegen ihn sich verbunden hat, als rein und ohne Flecken.“ (ders.: RST (II). S. 122)

³²⁸ K. Marx an L. Feuerbach. 11. August 1844. In: MEGA2, III, 1. S. 65.

³²⁹ (B. Bauer): Die deutschen „Nationalen“. In: RhZ. 1842. Nr. 64. (März) Beiblatt. S. 2.

³³⁰ Ders.: RAT (II). S. 207.

[191]

Literaturverzeichnis¹

1. Chronologisch geordnetes Verzeichnis der Schriften Bruno Bauers (bis Anfang 1841 – in Anlehnung an J. Mehlhausen)

Ut doctrina de pulchro principia a Kantio in es philosophiae parte, quam Crisin facultatis animi judicatoriae esse voluti, provata exponantur et eum fundamentis, quibus universa austoris hujus philosophia nititur, comparata dijudicentur.

(Eine von E. Barnikol wieder aufgefundene Preisarbeit für die philosophische Fakultät der Universität Berlin. Juli 1829. – Vgl. G. W. F. Hegel: Berliner Schriften. 1818-1831. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Phil. Bibl. Bd. 240. Hamburg 1956. S. 670)

Rez.: G. Chr. R. Matthäi. Auslegung von 1. Cor. 1, 1-3 als Probe des Strebens nach einer vollkommenen Auslegung des Neuen Testaments. In: JfwK. 1834. Nr. 78 (April) Sp. 650.

Rez.: Phil. Jac. Oster. Chalmer's historische Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung übersetzt von Ph. J. Oster. Frankfurt 1834. In: JfwK. 1834. Nr. 84 (Mai) Sp. 711 f.

Rez.: C. L. Hendewerk. Principia ethica, a priori reperta, in libris s. V. et N. T. obvia. Regio-menti Pruss. 1833. In: JfwK. 1834. Nr. 90 (Mai) Sp. 759 ff.

Rez.: Cölestin. Drei geistliche Gespräche für forschende Christen. Leipzig 1834. In: JfwK. 1834. Nr. 6 (Juli) Sp. 46-48.

[192]

Rez.: Aug. L. Chr. Heydenreich. Die eigenthümlichen Lehren des Christenthums rein biblisch dargestellt. 1. Band: Die Prolegomenen oder die Grundlegung enthaltend. Weilburg 1833. In: JfwK. 1834. Nr. 24 (Aug.) Sp. 196-200.

Rez.: E. Tollin. Versuch einer geordneten Entwicklung der Lehre von Jesu Christi als dem Erlöser aus der heiligen Schrift mit besonderem Bezug auf seinen Tod. Mit einer Vorrede von Dr. A. Neander. Berlin 1834. In: JfwK. 1834. Nr. 40 (Aug.) Sp. 327 f.

Rez.: anonym. Geistliche Blüten aus Heinrich Suso. Bonn 1834. In: JfwK. 1834. Nr. 75. (Okt.) Sp. 639 f.

Rez.: August Friedr. Vicot a Wegnern. Theodori Antiocheni Mopsuestiae episcopi quae supersund omnia. Volumen primum. Berlonini MDCCCXXXIV. In: JfwK. 1834. Nr. 82 (Nov.) Sp. 692-696.

Rez.: F. A. Staudenmayer. Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. 1. Theil. Frankfurt 1834. In: JfwK. 1834. Nr. 95 (Nov.) Sp. 812-816.

Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaia, übersetzt und ausgelegt. Heidelberg 1833. Erster Artikel: Der Begriff des Hebraismus und Prophetismus. In: TLA. 1834. Nr. 77 ff. (Dez.) Sp. 614-634.

(Die Autorenschaft B. Bauers für diese Rezension ist gesichert durch den Hinweis in: ZfsT. I, 2 (1836) S. 203, Anm.)

Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaia, übersetzt und ausgelegt. Heidelberg 1833. Zweiter Artikel: Die Erklärungen über das messianische Reich und das Verhältnis der Heiden zu demselben. In: TLA. 1835. Nr. 36 ff. (Juni) Sp. 281-296, 303 f.

¹ Die im Quellenteil und Literaturverzeichnis gebrauchten *Abkürzungen* für eine Reihe von Titeln erhalten ihre Auflösung im Literaturverzeichnis. Sie stehen dort unterstrichen [*kursiv*] und deutlich abgesetzt [**fett**] hinter den voll angeführten Titeln.

Rez.: Ferdinand Hitzig. Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt. Heidelberg 1833. Dritter Artikel: Von der Person des Messias. In: TLA. 1835. Nr. 48 ff. (Juli) Sp. 379-408.

[193]

Rez.: August Neander. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Zweiter Band in 3 Abtheilungen. Hamburg 1829-1831. In: JfwK. 1835.

Erster Artikel: Nr. 101 ff. (Juni) Sp. 817-830; 833-848.

Zweiter Artikel: Nr. 7 ff. (Juli) Sp. 49-62; 65-78; 81-88.

Rez.: Carl Ullmann. Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Übergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit. Hamburg 1834. In: JfwK. 1835. Nr. 45. (Sept.) Sp. 364-368.

Rez.: Friedrich von Raumer. Historisches Taschenbuch. 6. Jahrgang. Leipzig 1835, In: JfwK. Nr. 52 (Sept.) Sp. 421-424.

Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. Tübingen 1835. In: JfwK. 1835. Nr. 109 ff. (Dez.) Sp. 879-894; 897-912.

Rez.: H. A. G. Hävernick. Commentar über das Buch Daniel. Hamburg 1832. – Cäsar von Lengerke. Das Buch Daniel, verdeutscht und ausgelegt. Königsberg 1835. – *Alttestamentl. Auslegung und Kritik* – In: TLA. 1835. Nr. 77 ff. (Dez.) Sp. 711-723; 727-732; 735-744.

Rez.: David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Zweiter Band. Tübingen 1836. In: JfwK. 1836. Nr. 86 ff. (Mai) Sp. 681-694; 697-704.

Hrsg.: Zeitschrift für spekulative Theologie in Gemeinschaft mit einem Verein von Gelehrten herausgegeben von Lic. Bruno Bauer, Privat-Dozenten an der Universität zu Berlin. – *ZfsT* –

1. Band. 1. und 2. Heft. Berlin 1836.

2. Band. 1. und 2. Heft. Berlin 1837.

3. Band. 1. und 2. Heft. Berlin 1838.

[194]

Zeitschrift für spekulative Theologie. Ankündigung. Berlin 1936.

Rez.: Conrad Stephan Matthies. Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Commentare. Greifswald 1834. – ders.: Erklärung des Briefes Pauli an die Philipper. Greifswald 1835. In: JfwK. 1836. Nr. 14 f. (Juli) Sp. 108-117.

Rez.: Ernesti Theophili de Bengel *Opuscula theologica*, edidit indicesque adjecit Jo. Godofr. Pressel. Hamburg 1834. In: JfwK. 1836. Nr. 91 (Nov.) Sp. 721-728.

Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch; vertheidigt. In: *ZfsT*. I, 1 (1836) S. 140-181.

Der Pantheismus innerhalb des Rationalismus und Supranaturalismus. In: *ZfsT*. I, 1 (1836) S. 267-276.

Der Alt-Testamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes dargestellt. In: *ZfsT*. I, 2 (1836) S. 158-204.

Das „Antitheologische“ am Hegel'schen Begriff der hebräischen Religion. In: *ZfsT*. I, 2 (1836) S. 247-256.

Das Geständnis der Philosophie. In: *ZfsT*. I, 2 (1836) S. 257-259.

Rez.: J. Chr. F. Steudel. Vorläufig zu Beherzigendes bei der Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewußtsein eines Gläubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther. Tübingen 1835. – Chr. Benjamin Klaiber. Bemerkungen über „das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von D. Fr. Strauß“. Aus den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs besonders abgedruckt. Stuttgart 1836. – J. G. Vaihinger. Über die Widersprüche, in welche sich die mythische Auffassung der Evangelien verwickelt. Sendschreiben an Herrn D. Fr. Strauß. Stuttgart 1836. – Wilhelm Hoffmann. Das Leben Jesu kritisch bearbeitet [195] von Dr. D.F. Strauß. Geprüft für Theologen und Nichttheologen. Stuttgart 1836. – Johann Peter Lange. Über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu; mit Beziehung auf „das Leben Jesu von D. F. Strauß“. Eine beleuchtende Abhandlung. Duisburg 1836. – A. Harleß. Die kritische Bearbeitung des Leben Jesu von D. Dav. Fr. Strauß nach ihrem wissenschaftlichen Werthe. Erlangen 1836. – K. H. Sack. Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift: Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Strauß. Bonn 1836 – Franz Baader. Über das Leben Jesu von Strauß auf Veranlassung einer in der allgemeinen Zeitung (10. Jan. 1836) enthaltenen Anzeige dieser Schrift aus einem Sendschreiben an Hrn. Dr. Malfatti in Wien. München 1836. – Philalethas. Zwei Gespräche in Beziehung auf das Leben Jesu von Strauß. Leipzig 1836. – C. A. Eschenmayer. Der Ischariothismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werke, Das Leben Jesu von Strauß. 1. Theil. Tübingen 1835. – *Schriften über Strauß' Leben Jesu* – In: JfwK. 1837. Nr. 41 ff. (März) Sp. 321-343.

Rez.: J. Chr. Fr. Steudel. Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche, nach ihrer guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit kurz dargestellt. Tübingen 1834. In: JfwK. 1837. Nr. 92 ff. (Mai) Sp. 731-756.

Rez.: Fr. H. Ranke. Untersuchungen über den Pentateuch. 1. Band. Erlangen 1834. In: JfwK. 1837. Nr. 1 ff. (Juli) Sp. 1-2.

Die neueren Commentare zu den Psalmen angezeigt. Rez.: F. W. C. Umbreit. Christliche Erbauung aus dem Psalter. Hamburg 1835. – Rudolf Stier. Siebzig ausgewählte Psalmen nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt. 2 Hälften. Halle 1834/1836 – Heinrich Ewald. Die poetischen Bücher des Bundes. Zweiter Theil. Die Psalmen. Göttingen 1835. – W. M. L. de Wette. Commentar über die Psalmen nebst beigefügter Übersetzung. 4. Auflage. Heidelberg 1836 – F. Hitzig. Die Psalmen, historisch-kritisch untersucht. Heidelberg 1836. In: ZfsT. II, 1 (1837) S. 217-252.

[196]

Die Principien der mosaischen Rechts- und Religions-Verfassung nach ihrem inneren Zusammenhange entwickelt. In: ZfsT. II, 2 (1837) S. 297-353.

Rez.: August Tholuck. Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß, für theologische und nicht theologische Leser dargestellt. Hamburg 1837. In: ZfsT. II, 2 (1837) S. 425-438.

Rez.: Ernst Wilhelm Hengstenberg. Die Authentie des Pentateuch erwiesen. Erster Band. Berlin 1836. In: ZfsT. II, 2 (1837) S. 439-466.

Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im zweiten Theil des Jesajas. In: ZfsT. II, 2 (1837) S. 478-487.

Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis kritisch untersucht. In: ZfsT. III, 1 (1837) S. 125-210.

Rez.: Johann Eduard Erdmann. Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie. Berlin 1837. In: ZfsT. III, 1 (1837) S. 253-261.

Apologetisches und Kritisches zum biblischen Bericht von der Urgeschichte der Menschheit. In: ZfsT. III, 2 (1838) S. 435-454.

Rez.: Karl Christ. Wilhelm Felix Bähr. Symbolik des Mosaischen Cultus. 1. Band. Heidelberg 1837. In: ZfsT. III, 2 (1838) S. 485-511.

Rez.: David Friedrich Strauß. Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. 1. Band. 1.-3. Heft. Tübingen 1838. In: JfwK. Nr. 101 ff. (Juni) Sp. 817-838.

Kritik der Geschichte der Offenbarung. Ersten Theils erster Band.

[197]

Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt. Erster Band. Berlin 1838. – *RAT (I)* –

Kritik der Geschichte der Offenbarung. Ersten Theiles zweiter Band. Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt. Zweiter Band. Berlin 1838. – *RAT (II)* –

Rez.: Wilhelm Münscher. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte mit Belegen aus den Quellenschriften usw. versehen von Daniel von Coelln, nach dessen Tode fortgesetzt von Ch. G. Neudecker. 2. Hälfte, 2. Abtheilung. Cassel 1838. In: JfwK. 1839. Nr. 33 ff. (Febr.) Sp. 261-277.

Rez.: Julius Müller. Die christliche Lehre von der Sünde. 1. Band. Vom Wesen und Grund der Sünde. Breslau 1839. In: JfwK. 1839. Nr. 41 ff. (März) Sp. 321-342; 345-350.

Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums. Berlin 1839. – *Dr. Hengstenberg* –

Rez.: David Schulz. Das Wesen und Treiben der Berliner evangelischen Kirchenzeitung. Breslau 1839. In: JfwK. 1839. Nr. 31 ff. (Aug.) Sp. 247-259.

Curriculum vitae. 4.10.1839. In: E. Barnikol: Bruno Bauer. Studien ... Assen 1972. S. 516 ff.

Rez.: L. L. Hendewerk. Des Propheten Jesaja Weissagungen, chronologisch geordnet, übersetzt und erklärt. Erster Theil. Königsberg 1838. In: JfwK. 1839. Nr. 95 ff. (Nov.) Sp. 759-773.

Rez.: A. Fr. Gfrörer. Geschichte des Urchristenthums. II. Haupttheil. Die heilige Sage. – III. Haupttheil. Das Heiligthum und die Wahrheit. Stuttgart 1838. In: JfwK. 1840. Nr. 28 ff. (Febr.) Sp. 223-259.

[198]

Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840. – *KdJ* –

(anonym): Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg. Ein Brief. Leipzig 1840.

(anonym): Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft. Leipzig 1840.

Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Erster Band. Leipzig 1841. – *KdS (I)* –

Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Erster Band. Leipzig 1841. – *KdS (II)* –

(anonym): Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841.

2. Weitere Aufsätze und Rezensionen B. Bauers

Beiträge in den Hallischen/Deutschen Jahrbüchern

Der christliche Staat und unsere Zeit. JJB. 1841. Nr. 135 f. (Juni) S. 537 ff.

„Kommet und sehet!“ Joh. 1, 40. DJB. 1841. Nr. 11 (Juli) S. 44

Theologische Schaamlosigkeiten. Erster Artikel. DJB. 1841. Nr. 117 ff. (Nov.) S. 465 f.

Rez.: Cancan eines deutschen Edelmanns. Leipzig 1842. DJB. 1842. Nr. 68 (März) S. 271 f.

Bekenntnisse einer schwachen Seele. DJB. 1842. Nr. 148 f. (Juni) S. 589 ff.

Rez.: D. F. Strauß. Das Leben Jesu. Tübingen 1840. (4. Aufl.) DJB. 1842. Nr. 165 ff. (Juli) S. 660 ff.

Die Judenfrage. DJB. 1842. Nr. 274 ff. (Nov.) S. 1093 ff.

[199]

Johann Christian Edelmann oder Spinoza unter den Theologen. DJB. 1842. Nr. 302 ff. (Dez.) S. 1205 ff.

Rez.: D. F. Strauß. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft. Bd. 1 u. 2. 1841/42. DJB. 1843. Nr. 21 ff. (Jan.) S. 81 f.

Beiträge in der Rheinischen Zeitung (1842)

Über die neuesten Erscheinungen in der evangelischen Kirche. Nr. 20 (Jan.) Beiblatt.

Die Rheingränze. Nr. 30 (Jan.) Beiblatt.

Die deutschen Sympathien für Frankreich. Nr. 37 (Febr.) Beiblatt.

Die Zersplitterung der Parteien in Frankreich. Nr. 41 (Febr.) Beiblatt.

Das Kölner Quartett. Nr. 60 (März) Feuilleton.

Rez.: Lebensbilder aus den Befreiungskriegen. Jena 1841. – Nr. 60, 65, 72 u. 90 (März), jeweils im Beiblatt.

Die deutschen „Nationalen“. Nr. 69 (März) Beiblatt.

Joseph II. und die belgische Revolution. Nr. 72 (März) Beiblatt.

Eine von den Tendenzen der Augsb. Allgemeinen Zeitung. Nr. 86 (März) Beiblatt. – Dieser Artikel wurde in der bisherigen Literatur zu B. Bauer übersehen. Der Verfasser vorl. Arbeit glaubt ihn aber B. Bauer zurechnen zu können. Zum einen erschien er unter demselben Korrespondenzzeichen ([drei vertikal stehende Sternchen]) wie auch andere Artikel von B. Bauer. Zum anderen verrät es dessen Diktion.

Die Kollisionen in den konstitutionellen Staaten. Nr. 86. (März) Beiblatt.

[200]

Kirche und Staats-Gouvernement. Nr. 88 (März) Beiblatt.

Wie Lüttich dem deutschen Reiche verloren ging. Nr. 93 (April) Beiblatt.

Rez.: v. Bülow-Cummerow. Preußen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältnis zu Deutschland. Nr. 97 (April) Beiblatt.

Was ist Lehrfreiheit? Nr. 102 (April) Beiblatt.

Der Terrorismus der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“. Nr. 114 (April) Beiblatt.

Die deutschen Artikel der „Augsburger Zeitung“. Nr. 121 (Mai) Beiblatt.

Etwas über die Presse der Schweiz. Nr. 123 (Mai) Beiblatt.

Rez.: Th. Rohmer. Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft. Zürich und Winterthur 1841. Nr. 158 (Juni) Beiblatt.

Louis Philipp und die Juli-Regierung. Nr. 170, 172 u. 174 (Juni) jeweils im Beiblatt.

Beiträge in den Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Bd. (1843)

Leiden und Freuden des theologischen Bewußtseins. S. 89 ff.

Rez.: Bremisches Magazin für evangelische Wahrheit gegenüber dem modernen Pietismus. S. 113 ff.

Rez.: Th. Kliefoth. Einleitung in die Dogmengeschichte. S. 135 ff.

Rez.: Dr. Ammon. Die Geschichte des Leben Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen. Erster Band. Leipzig 1842. S. 160 ff.

[201]

Das alte neue Testament. S. 186 ff.

Beiträge in der Allgemeinen Literatur-Zeitung (1843/44)

Neueste Schriften über die Judenfrage. Heft 1. S. 1 ff.

Rez.: Hinrichs politische Vorlesungen. Band 1. Halle 1843. Heft 1. S. 29 ff.

Die neuesten Schriften über die Judenfrage. Heft 4. S. 10 ff.

Rez.: Ph. Marheineke. Die Reform der Kirche durch den Staat. Leipzig 1844. Heft 4. S. 30 ff.

Rez.: Hinrichs politische Vorlesungen. Zweiter Band. Heft 5. S: 23 ff.

Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik? Heft 8. S. 26 ff.

Rez.: Leben und Wirken Friedrich von Sallet's etc. Heft 8. S. 26 ff.

Neueste Schriften über Österreich/Königsberger Broschürenliteratur. Heft 10. S. 14 ff.

Die Gattung und die Masse. Heft 10. S: 42 ff.

Die innere Geschichte des Illuminatenordens. Heft 11/12. S. 1 ff. (Außerdem gehören B. Bauer im einzelnen nicht genau zu bestimmende Teile der „Korrespondenz aus der Provinz“, Heft 6. S. 20 ff. an. Vielleicht auch die Korrespondenz von Hirzel aus Zürich², Heft 4, S. 37 ff. und Heft 5, S. 11 ff., sowie die Korrespondenz von Zerrleder aus Bern, Heft 3. S. 6 ff. – diese Vermutung D. Hertz-Eichenrodes teilt der Verf. d. vorl. Arbeit.)

² Die *Mannheimer Abendzeitung* vermutete bereits am 19. Mai 1844, hinter Hirzel versteckte sich Bruno Bauer. Konrad Melchior Hirzel konnte nicht in Frage kommen: Unter einem Beitrag, der den Namen Hirzel trägt, wird auf ein Ereignis angespielt, das, worauf der Leipziger Dipl.-Philosoph Kurt W. Fleming (Max Stirner-Archiv) nach eingehender Recherche aufmerksam machte, erst nach Hirzels Tod stattfand. „Möglicherweise hielt Bruno es für einen besonderen Gag, den selbstproduzierten Korrespondenten aus Zürich gerade diese [umstrittene] Figur voranzustellen.“ (M. Barzen [Die „Heilige Familie“ in Charlottenburg, in: Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutschen Ideologie (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier). Karl-Marx-Haus, Trier 1990,], S. 143)

Beiträge in den Norddeutschen Blättern (1846)

Neue kritische Zeitschriften. Heft 1/1. S. 1 ff.

[202]

Zwei Apostel des „neuesten und letzten Evangeliums der Menschheit“. Heft 1/2. S. 1 ff.

Wieder ein Apostel! Heft 3. S. 32 ff.

Ludwig Feuerbach. Heft 4. S. 1 ff.

Der Sturz des Illuminatenordens. Heft 5. S. 35 ff.

Die Lichtfreunde in Köthen. Heft 5. S. 50 ff.

Ronge und der heilige Reck. Heft 5. S. 88 ff.

Marat und Charlotte Corday. Heft 6. S. 14 ff.

Die philosophische Heilkunde nach Weitling. Heft 6. S. 62 ff.

Die heilige Reck- und Ronge-Literatur. Heft 8. S. 66 ff.

Der Gustav-Adolf-Verein. Heft 9. S. 35 ff.

Uhlich. Heft 9. S. 73 ff.

Die Jesuiten in Frankreich. Heft 11. S. 21 ff. (Diese Beiträge waren d. Verf. d. vorl. Arbeit leider noch nicht zugänglich, doch werden sie aus Gründen der Vollständigkeit mit in das Verzeichnis der Schriften B. Bauers bis 1849 aufgenommen. Auch scheint es, daß diese Beiträge breiten Eingang in B. Bauers „Vollständige Geschichte der Partheikämpfe“ gefunden haben.)

Verstreute (herangezogene) Beiträge

Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden. In: 21 BS (1843) S. 56 ff.

Charakteristik Ludwig Feuerbachs. In WVS. Bd. 3. 1845. S. 86 ff.

Die humanistische Bildung der Deutschen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Vierteljahresschrift für [203] Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte. Bd. LIX oder des XV. Jgs. III. Bd., Berlin 1878, S. 44 ff.

3. Weitere (herangezogene) Schriften und Reden B. Bauers

Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes. Dritter und letzter Band. Braunschweig 1842. – *KdS (III)* –

(anonym): Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt. Leipzig 1842.

Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur 1842.

Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten. In: E. Barnikol: Das entdeckte Christenthum im Vormärz ... Jena 1927.

Die Judenfrage. Braunschweig 1843.

Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neuern Zeit seit der französischen Revolution. Nach den Quellen und Original-Memoiren bearbeitet und herausgegeben von Bruno und Edgar Bauer. 3 Bde. Charlottenburg 1843/44. (2. Aufl. Leipzig 1847 mit Untertit.: Geschichte der französischen Revolution bis zur Stiftung der Republik) Beiträge B. Bauers in Bd. 2:

1) Bouillè und die Flucht Ludwig XVI.

2) Der 20. Juni und der 10. August 1792 oder der letzte Kampf des Königthums in Frankreich mit der Volkspartei.

3) Die Septembertage 1792 und die ersten Kämpfe der Partheien der Republik in Frankreich. Erste Abth.

4) Die Septembertage 1792 etc. Zweite Abth.

5) Der Proceß Ludwig XVI. und der 21. Januar 1793.

Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. 4 Bde. Charlottenburg 1843-45.

[204]

1) Deutschland während der ersten vierzig Jahre des achtzehnten Jahrhunderts.

2) Deutschland während der französischen Revolution. Erste Abth.

3) Deutschland und die französische Revolution. Zweite Abth.: Die Politik der Revolution bis zum Frieden von Basel.

4) Deutschland und die französische Revolution. Dritte Abth.: Die Politik der Revolution vom Baseler Frieden bis zum Rastatter Congreß.

Actenstücke in den Verhandlungen über die Beschlagnahme der „Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, von Bruno Bauer. Th. I.“ Kiel 1844.

Geschichte der constitutionellen und revolutionären Bewegung im südlichen Deutschland in den Jahren 1831-1834. 3 Bde. Charlottenburg 1845.

Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons. 2 Bde. Charlottenburg 1846.

1) Bis zum Frieden von Lüneville.

2) Drei Jahre Conterrevolution.

Vollständige Geschichte der Partheikämpfer in Deutschland während der Jahre 1842-1846. 3 Bde. Charlottenburg 1847. (2. Ausg. Berlin 1850. Der Aufstand und Fall des deutschen Radicalismus vom Jahre 1842)

1. Wahlrede ... von 1848 (Berlin) In: E. Barnikol: Bruno Bauer. Studien ... Assen 1972. S. 525 ff.

Verteidigungsrede B. Bauers vor den Wahlmännern des vierten Wahlbezirkes am 22.2.1849. In: E. Barnikol: Studien ... S. 518 ff.

Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart. Berlin 1849.

[205]

Der Untergang des Frankfurter Parlaments. Geschichte der deutschen constituirenden Nationalversammlung. Berlin 1849.

Die Aufklärungen der Nationalzeitung über Bruno Bauer. Charlottenburg 1853.

4. Briefe von und an B. Bauer und solche, in denen er besonders erwähnt wird

12 Briefe B. Bauers an K. Marx vom 11. Dezember 1839 bis zum 13. Dezember 1842. In: MEGA2, III, 1. Berlin 1975.

B. Bauer an K. Marx. 5. Juni 1842: In: K.-L. König/R. Laufner: Bruno Bauer, Karl Marx und Trier. Ein unbekannter Brief Bruno Bauers an Karl Marx und radikale Vormärzliteratur in der Stadtbibliothek Trier. Trier 1978.

3 Briefe B. Bauers an A. Ruge vom 17. August, 6. Dezember und 24. Dezember 1841. In: MEGA1, I, 1.2. Berlin 1929.

18 Briefe B. Bauers an A. Ruge aus Bonn, Berlin und Charlottenburg während der Zeit vom 26. Dezember 1840 bis zum 5. Dezember 1842. (unveröffentl.) Sächsische Landesbibliothek Dresden. Mscr. Dresd. h 46, I. 4-21.

Bauer, B./Bauer, E.: Briefwechsel während der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin, Neudr. d. Ausg. Berlin-Charlottenburg 1844. Aalen 1969. – *Briefwechsel* –

4 Briefe E. Bauers an A. Ruge vom 16. Juni 1842 bis zum 27. Oktober 1842. (unveröffentl.) Sächsische Landesbibl. Dresden. Mscr. Dresd. h 46, I, 22-25.

Briefe von K. Marx, F. Engels, A. Ruge u. a. In: MEGA2, III, 1 u. III, 2. Berlin 1975/1979.

Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880. Herausgegeben von P. Nerrlich. 2 Bde., Berlin 1886.

[206]

5. Zeitgenössische Zeitschriften und Sammelwerke

Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Unveränd. Neudr. d. Ausg. Zürich und Winterthur 1843. 2 Bde. Glashütten i. Taunus 1971. – *Anekdoten* –

Allgemeine Literaturzeitung. Monatsschrift, herausgegeben von Bruno Bauer. Heft 1-12. 2 Bde. Charlottenburg 1843/44. Zweite Ausgabe unter dem Titel: Streit der Kritik mit den modernen Gegensätzen. Mit Beiträgen von Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ernst Jungnitz, Szeliga und Anderen. Leipzig 1847. – *ALZ* –

Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst. Leipzig 1841 (1. Juli)-1843 (Jan.) – *DJB* –
Deutsch-Französische Jahrbücher, herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx. (Paris 1844) Leipzig 1973.

Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur 1843. – *21 BS* –

Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. Herausgegeben von Dr. Arnold Ruge und Dr. Theodor Echtermeyer. Leipzig 1838-1841 (1. Juli). – *HJB* –

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Herausgegeben von der Societät für wissenschaftliche Kritik. Berlin 1834-1841. – *JfwK* –

Litterarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt. Herausgegeben von Dr. A. Tholuck. Halle 1834 u. 1835. – *TLA* –

Neue Anekdoten. Herausgegeben von Karl Grün. Darmstadt 1845.

Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung. Heft 1-11. Berlin 1844/45. Unveränd. Zweitdruck unter dem Titel: Beiträge vom Feldzug der Kritik. Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845. 2. Bde. Berlin 1846.

[207]

Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe. Köln 1842. Unveränd. Neudr. mit einer Einleitung und einer Bibliographie der Publikationen von Karl Marx in der „Rheinischen Zeitung“ von Dr. Inge Taubert unter Mitwirkung von Jörg Armer. Leipzig 1974. – *RhZ* –

Wigands Vierteljahresschrift, jeweils 4 Bde. Leipzig 1844/45. – *WVS* –

Zeitschrift für spekulative Theologie in Gemeinschaft mit einem Verein von Gelehrten herausgegeben von Lic. Bruno Bauer, Privat-Dozenten an der Universität zu Berlin. 3 Bde. Berlin 1836-1838. – *ZfsT* –

6. Werke der Klassiker des Marxismus-Leninismus

Marx, K.: Noch ein Wort über: „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842.“ In: DJB. 1842. Nr. 273. (Nov.)

Marx, K./Engels, F.: Werke. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. 39 Bände. 1 Ergänzungsband in 2 Teilen. 2 Registerbände. Berlin 1956-1971. – *MEW* – Davon besonders:

Marx, K.: Zur Judenfrage. In: *MEW*. Bd. 1. Berlin 1970.

Marx, K./Engels, F.: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: *MEW*. Bd. 2. Berlin 1970.

Marx, K./Engels, F.: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: *MEW*. Bd. 3. Berlin 1958.

Engels, F.: Bruno Bauer und das Urchristentum. In: *MEW*. Bd. 19. Berlin 1974.

[208]

Ders.: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: *MEW*. Bd. 21. Berlin 1972.

Marx, K./Engels, F.: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd. 1: Karl Marx. Werke und Schriften bis Anfang 1844, nebst Briefen und Dokumenten. 2. Halbbd. Jugendarbeiten, Nachträge. Briefe und Dokumente. Berlin 1929. – *MEGA*¹ I. 1.2. –

Marx, K./Engels, F.: Gesamtausgabe. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Abt. 3. Bd. 1: Karl Marx, Friedrich Engels. Briefwechsel bis April 1846; und Abt. 3. Bd. 2: Briefe Mai 1846 bis Dezember 1848. Berlin 1975/1979. – *MEGA*² III, 1/2 –

Marx, K./Engels, F.: Über Religion. Berlin 1976.

Lenin, W. I.: Konspekt zu Marx' und Engels' Werk „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik“. In: Werke (LW) Bd. 38. Berlin 1971.

Ders.: Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: LW Bd. 38. Berlin 1971.

Ders.: Friedrich Engels. In: LW. Bd. 2. Berlin 1961.

Ders.: Karl Marx. In: LW. Bd. 21. Berlin 1960.

Ders.: Über die Religion. Berlin 1972.

7. Sonstige Literatur

(anonym): Hengstenberg und das Judenthum. Rez.: Herr Doctor Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins ... In: DJB. 1840. Nr. 122 (Mai).

(anonym): Vorläufiges über Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. In: DJB. 1841. Nr. 105 (Nov.)

[209]

(anonym): Zwei Vota über das Zerwürfnis von Kirche und Wissenschaft. I. Ueber die Anstellungsfähigkeit der neuesten Kritiker Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer. II. Christenthum und Antichristenthum. In: DJB. 1842. Nr. 7 ff. (Jan.)

(anonym): Rez.: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841. In: DJB. 1841. Nr. 149 (Dez.) – Diese mit „d.“ „phi.“ (griech.) unterzeichnete Rezension schreibt E. Barnikol B. Bauer zu.

(anonym): Preußen seit der Einsetzen Arndt's bis zur Absetzung Bauers. In: 21 BS. S. 1 ff.

(anonym): Die Eine und ganze Freiheit. In: 21 BS. S. 92 ff.

(anonym): Der Minister Eichhorn. In: 21 BS. S. 197 ff.

(anonym): Die „gute“ und die „schlechte“ Presse. In: RhZ. 1843. Nr. 1 (Jan.)

(anonym): Position des Literatur-Vereins an die hohe zweite Kammer der sächsischen Ständeversammlung. In: RhZ. 1843. Nr. 5 (Jan.) Beiblatt.

(anonym): 1) Irrthümer in dem Bericht über das Verbot der Deutschen Jahrbücher. 2) Ueber das Verbot der Deutschen Jahrbücher. In: RhZ. 1843. Nr. 12 (Jan.)

(anonym): Betrachtungen über Liberalismus und Censur. In: RhZ. 1843. Nr. 24 (Jan.) Beiblatt.

(anonym): Ueber die Broschüre an die hohe zweite Kammer der sächsischen Stände-Versammlung. (Petition Ruges gegen das Verbot der Deutschen Jahrbücher) In: RhZ. 1843. Nr. 72 f. u. im Beiblatt von Nr. 79.

(anonym): Rez.: Kyum-Tschin Kim (aus Korea). Gottes Sein in der Geschichte. G. W. F. Hegels Gottes- und Geschichtsverständnis nach seiner „Vernunft in der Geschichte“ und [210] theologische Kritik an Hegel am Beispiel Karl Barths. Diss. Tübingen 1975. In: Theologische Literaturzeitung. 102. Jahrgang. Berlin 1977. Nr. 6.

Barnikol, E.: Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß ausgewählt und zusammengestellt von Peter Reimer und Hans-Martin Sass. Assen 1972.

Ders.: Bruno Bauer, der radikalste Religionskritiker und konservativste Junghegelianer. In: Das Altertum. Bd. 7. Berlin 1961. Heft 1.

Ders.: Das entdeckte Christenthum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christenthum und Erstausgabe seiner Kampfschrift. Jena 1927.

Bauer, E.(dgar): Rez.: Moritz Carriere. Vom Geist. Schwert und Handschlag für Franz Baader. Zur Erwiderung seiner Revision der Hegelschen Philosophie bezüglich auf das Christenthum. Weilburg 1841. In: DJB. 1842. Nr. 37 f. (Febr.)

Ders.: Die Bettine als Religionsstifterin. In: DJB. 1842. Nr. 121 f. (Mai)

Ders.: (Dr. Radge): Rez.: Die Bruno Bauersche Angelegenheit. Rez.: Philipp Marheineke. Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie. Nebst einem Separatvotum über B. Bauers Kritik der evangelischen Geschichte. Berlin 1842. In: DJB. 1842. Nr. 151 ff. (Juni)

Ders.: (Dr. Radge): Rez.: Dr. O. F. Gruppe. Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit. Berlin 1842. In: DJB. 1842. Nr. 173 ff. (Juli)

Ders.: (Radage): Rez.: Ueber die Anstellung der Theologen an den deutschen Universitäten. Theologisches Votum. Berlin 1842. In: DJB. 1842. Nr. 187 ff. (Aug.)

[211]

Ders.: (Radage): Protestantische Lehrfreiheit. Rez.:

1) Minerva, Maiheft 1842. Beitrag zur Verständigung über Begriff und Wesen, Nothwendigkeit und Schranken der theolog. Lehrfreiheit. Mit Beziehung auf den Bruno Bauerschen Fall.

2) Bruno Bauer und die protestant. Lehrfreiheit, ein politisches Votum. In: DJB. 1842. Nr. 255 ff. (Sept.)

Ders.: Kritik und Partei. Der Vorwurf gegen die neueste Geistesentwicklung. In: DJB. 1842. Nr. 294 ff. (Dez.)

Ders.: Rez.: Archibald Alison. Geschichte Europas seit der französischen Revolution. Erster und zweiter Band. Leipzig 1842. In: DJB. 1842. Nr. 197 ff. (Dez.)

Ders.: Bruno Bauer und seine Gegner. Berlin 1842.

Ders.: Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Charlottenburg 1843.

(Bauer, E./Engels, F.: Die frech bedrängte, jedoch wunderbar befreite Bibel oder der Triumph des Glaubens, das ist: schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldengedicht in drei Gesängen. Neumünster bei Zürich 1842.

Bauer, I./Liepert, A. Zum Verhältnis von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft in Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1843. In: DZPh. Berlin 10/1981.

Beneke, H.: Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften dargestellt. Bonn 1883.

Benz, E.: Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer. Zur Kritik des Religionsbegriffes von Karl Marx. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. VII. Jahrgang. Köln 1955. Heft 1.

[212]

Berger, G. F.: Bruno Bauers Auseinandersetzung mit D. F. Strauß. Ein Versuch über die innere Kontinuität im Werk Bauers. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. Bd. 16. Berlin/New York 1964. Heft 2. – NZTR –

Beyer, W. R.: Hegel-Bilder. Kritik der Hegeldeutungen. Berlin 1970.

Bialas, W.: Die Bedeutung der Auseinandersetzung Hegels mit der Religion für die Herausbildung und Entwicklung seiner Philosophie – Studie zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels. Diss. Leipzig 1982.

Bialas, W./Richter, K./Thom, M.: Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus. In: DZPh. Berlin 3/1980.

Bloch, E.: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Berlin 1951.

Camoth, K.: Zur Negation des „religiösen Bewußtseins“ in der Kritik Bruno Bauers. In: NZTR. Bd. 17. Berlin/New York 1975.

Cornu, A.: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Bd. 1. Berlin 1954.

- Dannemann, Chr.: Bruno Bauer. Eine monographische Untersuchung. Diss. Berlin/West 1969.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. Bd. 1. Tübingen 1957.
- Dr. Modus i. R.: Der Posaunist und das Centrum der Hegelschen Philosophie. In: DJB. 1842. Nr. 136 ff. (Juni)
- Engert, R.: Das Bildnis Max Stirners. Das Bildnis der Freien und Auszüge aus Friedrich Engels christlichem Heldengedicht. In: Neue Beiträge zur Stirnerforschung. Hrsg. von Dr. Rolf Engert. Zweites und Drittes Heft. Dresden (1922).
- [213]
- Evangelisches Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. 1. Göttingen 1961.
- Feuerbach, L.: Zur Beurtheilung der Schrift: „das Wesen des Christenthums“. In: DJB. 1842. Nr. 39 f. (Febr.)
- Ders.: Das Wesen des Christentums. In: Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke. Bd. 5. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer. Berlin 1973.
- Förster, W.: Hegels „Phänomenologie“ und „Logik“ – Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung. In: DZfPh. Berlin 4/1982.
- Gebhardt, J.: Karl Marx und Bruno Bauer. In: Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag. München 1962.
- Genthe, H.-J.: Mit den Augen der Forschung. Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. Berlin 1977.
- Grimm, C. L. W.: Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte mit Bezug auf Dav. Friedr. Strauß und Bruno Bauer und die durch Dieselben angeregten Streitigkeiten. Jena 1845.
- Grün, K.: Die Judenfrage; gegen Bruno Bauer. Darmstadt 1844.
- Ders.: Vorwort. In: Neue Anekdoten. Darmstadt 1845.
- Ders.: Meine Stellung zur Judenfrage. In: Neue Anekdoten. a. a. O.
- Ders.: Rez.: Karl Rosenkranz. Hegels Leben. In: Neue Anekdoten. a. a. O.
- Gruppe, O. F.: Bruno Bauer und die akademische Lehlfreiheit. Berlin 1842.
- Hager, K.: Das Erbe Hegels liegt in unseren Händen. In: DZfPh. Berlin 4/1982.
- Hegel, G. W. F.: Fragmente über Volksreligion. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 1. Frankfurt am Main 1971.
- [214]
- Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 16 und 17. Frankfurt am Main 1969.
- Ders.: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1975.
- Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. 4 Bde. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig 1944.
- Ders.: Wissenschaft der Logik. 3 Bde. Nach d. Ausg. von G. Lasson. Leipzig 1963.
- Ders.: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. von Joh. Hoffmeister. Leipzig 1949.
- Ders.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Bd. 3. Leipzig 1971.

- Heß, M.: Socialismus und Communismus. In: 21 BS.
- Ders.: Philosophie der That. In: 21 BS.
- Ders.: Fortschritt und Entwicklung. In: Neue Anekdoten. a. a. O.
- Ders.: Über die sozialistische Bewegung in Deutschland. In: Neue Anekdoten. a. a. O.
- Hertz-Eichenrode, D.: Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz. Diss. Berlin (West) 1959.
- Hinrichs, H. F. W.: Rez.: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841. In: JfwK. 1842. Nr. 52 ff. (März)
- Hirsch, E.: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd. 5. Gütersloh 1954/1960.
- Jali, I. A.: K Charakteristika Bruno Bauera kak filosafo. In: Filosofskie Nauki. Moskau 5/1979. [215]
- Julius, G.: Bruno Bauer und die Judenfrage. In: WVS. Bd. 1. Leipzig 1844.
- Ders.: Der Streit der sichtbaren mit der unsichtbaren Menschenkirche oder Kritik der Kritik der kritischen Kritik. In: WVS. Bd. 2. Leipzig 1845.
- Ders.: Herr Hinrichs und die moderne Kritik. In: WVS. Bd. 1. Leipzig 1845.
- Ders.: Bruno Bauer oder die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik. In: WVS. Bd. 3. Leipzig 1845.
- Klenner, H.: Hegels „Rechtsphilosophie“ und ihre bürgerliche Gegenwartskritik. In: DZfPh. Berlin 4/1982.
- Koch, L.: Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers „Kritische Kritik“. Stuttgart/(West-)Berlin/Köln/Mainz 1971.
- König, K.-L.: Laufner, R.: Bruno Bauer, Karl Marx und Trier. Ein unbekannter Brief von Bruno Bauer an Karl Marx ... a. a. O.
- Köppen, F.: Zur Feier der Thronbesteigung Friedrichs II. In: HJB. 1840. Nr. 147 ff. (Juni)
- Lämmermann, H.: Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genese der Religions- und Selbstbewußtseinstheorie Bruno Bauers. München 1979.
- Lange, M. G.: Der Junghegelianismus und die Anfänge des Marxismus. Diss. Jena 1946.
- Leo, H.: Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit zusammengestellt. Halle 1838.
- Ley, H.: Erbe. Rezeption und ideologischer Klassenkampf. In: DZfPh. Berlin 3-4/1981. [216]
- Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 2. Breisgau 1958.
- Mauthner, F.: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 4. Stuttgart und Berlin 1923.
- Mehlhausen, J.: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt. Diss. Bonn 1965.
- Ders.: Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 4., Folge 16, Bd. 79. Stuttgart 1967.

- Ders.: Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation – dargetan an Bruno Bauer. In: Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Georg Schweiger. Bd. 11. Göttingen 1975.
- Mehring, F.: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. In: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Berlin 1960.
- Mönke, W.: Die heilige Familie. Zur ersten Gemeinschaftsarbeit von Karl Marx und Friedrich Engels. Diss. Berlin 1972.
- Pepperle, I.: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. Berlin 1978. Philosophenlexikon. Berlin 1982.
- Pietsch, L.: Bruno Bauer. In: Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben. Bd. 21. Nr. 17 (April) 1882
- Planck, K.: Rez.: B. Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Erster und zweiter Band. Leipzig 1841. In: JfwK. 1842. Nr. 107 ff. (Juni)
- Rhenius, D.: Rez.: B. Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 1.2. Leipzig. In: DJB. 1842. Nr. 219 ff. (Sept.)
- [217]
- Robert, C.: Einundzwanzig Bogen für Deutschland. Grimma 1846
- Ruge, A.: Briefwechsel und Tagebuchblätter. a. a. O.
- Ders.: Rez.: Wolfgang Menzel. Europa im Jahre 1840. In: HKB. 1840. Nr. 85 ff. (April)
- Ders.: Das Manifest der Philosophie und seine Gegner. In: HJB. 1840. Nr. 178 (Juli)
- Ders.: Rez.: Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft. Leipzig 1840. [In: HJB] Nr. 229 (Sept.)
- Ders.: Die Panegyrik der Orthodoxie und die Kritik unserer Tage. In: HJB. 1840. Nr. 239 f. (Okt.)
- Ders.: Der Verfasser der Schrift „Die evangelische Landeskirche und die Wissenschaft“ und der Broschüre Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg. In: HJB. 1840. Nr. 276 (Nov.)
- Ders.: Politik und Philosophie. Noch ein Wort mit den „literarischen und kritischen Blättern der Börsenhalle“. In: HJB. 1840. Nr. 292 f. (Dez.)
- Ders.: Vorwort. In: HJB. 1841. Nr. 1 f. (1. Jan.)
- Ders.: Die Leipziger Allgemeine Zeitung und die öffentliche Meinung. In: HJB. 1841. Nr. 38 ff. (Febr.)
- Ders.: Vorwort. In: DJB. 1841. Nr. 1 f. (2./3. Juli)
- Ders.: Vorwort. Die Zeit und die Zeitschrift. In: DJB. 1842. Nr. 1 (Jan.)
- Ders.: Rez.: Robert Binder. Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Restaurationsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig. 1842. In: DJB. 1842. Nr. 126 ff. (Mai)
- Ders.: Das Selbstbewußtsein des Glaubens oder die Offenbarung unserer Zeit. Rez.:
- 1) Schelling, der Philosoph im [218] Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubige Christen, denen der phil. Sprachgebrauch unbekannt ist. Ein Tractätchen. Berlin 1842.

2) Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt. Leipzig 1842. In: DJB. 1842. Nr. 143 ff. (Juni)

Ders.: Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit. In: DJB. 1842. Nr. 189 ff. (Aug.)

Ders.: Der christliche Staat. Gegen den Wirtemberger über das Preußenthum. In: DJB. 1842. Nr. 267 f. (Nov.)

Ders.: Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus. In: DJB. 1843. Nr. 1 (Jan.)

Ders.: Bruno Bauer und die Lehrfreiheit. In: Anekdoten. Bd. 1

Ders.: Neue Wendung der deutschen Philosophie. Kritik des Buchs: „Wesen des Christenthums von Ludwig Feuerbach“. In: Anekdoten. Bd. 2.

Ders.: Die historische Komödie in unserer Zeit. In: Anekdoten. Bd. 2.

Runze, G.: Bruno Bauer redivivus. Berlin 1834.

Saß, H.-M.: Bruno Bauers Idee der „Rheinischen Zeitung“. Ernst Barnikol zum 75. Geburtstag. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 19. Heft 4-. Köln 1967.

Ders.: Nachwort. In: Bruno Bauer. Feldzüge der reinen Kritik. Hrsg. v. H.-M. Saß. Frankfurt (a. M.) 1968.

Schaefer, A.: Praxis – Zur Religionskritik von Karl Marx. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Heft 2. Köln 1967.

Schelling, F. W. J.: Studium Generale. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner. Stuttgart 1954.

Schläger, E.: Bruno Bauer und seine Werke. In: Schmeitzner's Internationale Monatsschrift. Zeitschrift für allgemeine und nationale Kultur und deren Literatur. Bd. 2. Heft 6. Chemnitz 1882.

Schmidt, A.: Rez.: Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft. In: JfwK. 1841. Nr. 36 (Febr.)

Ders.: Rez.: Fr. Engels und K. Marx. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten. Frankfurt a. M. 1845. In: JfwK. 1845. Nr. 55 ff. (März)

Schweitzer, A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 2 Bde. München/Hamburg 1966.

Seidel, H.: Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: DZfPh. Berlin 4/1982.

Steußloff, H.: Bruno Bauer als Junghegelianer und Kritiker der christlichen Religion. In: DZfPh. Berlin 9/1963.

Ders.: Die Junghegelianer. (David Friedrich Strauß, Bruno Bauer, Arnold Ruge) Ausgewählte Texte zusammengestellt und eingeleitet von H. Steußloff. In: Schriftenreihe philosophisches Erbe. Berlin 1963.

Ders.: Rez.: Lothar Koch. Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement etc. In: DZfPh. Berlin 12/1973.

Stirner, M.: Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig 1927.

Ders.: Rezensenten Stirners. In: WVS. Bd. 3. Leipzig 1845.

Stoppe, B.: Die Religionskritik von Karl Marx und Kritik ihrer theologischen Kritik. Diss. Leipzig 1982.

Strauß, D. F.: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band. Tübingen 1835. Zweiter Band. Tübingen 1836.

[220]

Ders.: Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik. Leipzig 1839.

Stuke, H.: Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten. Stuttgart 1963.

Taubert, I./Labucke, H.: Neue Erkenntnisse über die früheste philosophische Entwicklung von Karl Marx. In: DZfPh. Berlin 6/1977.

Theologische Realenzyklopädie. Bd. 5. Berlin/New York 1980.

Ullrich, H.: Karl Marx' „Zur Judenfrage“. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“. In: DZfPh. Berlin 8/1974.

Weiß, C. H.: Rez.: Bruno Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen 1840. In: JfwK. 1841. Nr. 41 ff. (März).