

Wolfgang Förster

Überlegungen zu Friedrich Engels' „Varia über Deutschland“

In dem Manuskript „Varia über Deutschland“ von 1873/74, das eine Vorarbeit für eine Veröffentlichung im „Volksstaat“ sein sollte, beleuchtet F. Engels Aspekte der deutschen Geschichte seit dem Ausgang des Mittelalters. In diesem Beitrag soll nur auf jene Bemerkungen Engels' eingegangen werden, die die geistig-kulturelle Entwicklung Deutschlands betreffen. Während sich im 15. Jahrhundert Spanien, Frankreich und England zu Nationen und Nationalstaaten konstituierten, blieb Deutschland aus verschiedenen Gründen zersplittert und bildete keinen nationalen Komplex. Für die in Deutschland erforderliche gesellschaftliche Umwälzung hatte dies widersprüchliche Folgen. Diese Umwälzung erfolgte, wie Engels bemerkt, zeitgemäß in religiöser Form. Sie wurde durch die Schwäche des deutschen Bürgertums, durch die territoriale Zersplitterung und die widerstrebenden Interessen der verschiedenen Stände beeinträchtigt. Engels untersucht die verhängnisvollen Entwicklungswege, die mit dem Einmünden der lutherischen Reformation in eine Fürstenreformation verbunden waren und verweist auf die Folgen der Verhärtung der religiösen Spaltung und die Entwicklung, die zum Dreißigjährigen Krieg führte.

Die Bemerkungen Engels' beleuchten wichtige und bleibende Eckpunkte der geistig-kulturellen Entwicklung Deutschlands in der Nachreformationszeit, auch wenn die historische Detailforschung heute weitaus fortgeschrittener und differenzierter ist. Engels' Manuskript enthält äußerst bemerkenswerte Hinweise über die deutsche Philosophieentwicklung nach der Reformation. In einem Beitrag in den „Sitzungsberichten der Leibniz-Sozietät“ umreißt Günter Vogler den aktuellen Stand der historischen Forschung und verweist auf unge löste Probleme.¹ Ernst Engelberg betrachtete die Gedankenanstöße Engels' als ein ganzes Forschungsprogramm.²

Deutsche Philosophiegeschichte als „Traumgeschichte“

Luthers Reformation inspirierte die Philosophieentwicklung außerordentlich. Luther befreite den Glauben von klerikaler Bevormundung. Seine Gewissensethik legitimierte in der Folge den politischen Widerstand gegen die Gegenreform. In dem Luther mit großem Nachdruck die Unvereinbarkeit von Offenbarungsglauben und aristotelischer Philosophie betonte, Philosophie und Theologie trennte, legte er den Weg für bürgerliches Emanzipationsdenken frei. Seiner Annahme eines *deus absconditus* stand bei ihm die Auffassung entgegen, dass es gelte, die

¹ G. Vogler, Das Konzept „deutsche frühbürgerliche Revolution“. Genese – Aspekte – kritische Bilanz, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 45, Berlin 2001, S. 87ff.

² Vgl. E. Engelberg, Wie bewegt sich, was uns bewegt? Evolution und Revolution in der Weltgeschichte, hg. v. A. Engelberg, Stuttgart 2013, S. 47ff.

diesseitige Welt gründlich zu erforschen. Engels verweist auf den Kontrast des Verlaufs der „bürgerlich-religiösen Revolution“³ in Deutschland, die so kastriert gewesen sei, dass die Fürsten die Leitung in die Hand bekamen, was zur ökonomischen Erniedrigung Deutschlands führte, und der bedeutenden Entwicklung der deutschen Philosophie nach 1525. Gegenüber dem Niedergang von Wissenschaften, Literatur und Sprache konstatiert er spätere „Lichtblicke“: „[Jacob] Böhme (wieder Vorzeichen der kommenden Philosophen), Kepler, Leibniz – wiederum Abstraktion vom Bestehenden, Wirklichen. *Bach*.“⁴ Engels notiert komprimiert: „Spezifisch theologisch-theoretischer Charakter der deutschen Revolution des 16. Jahrhundert. Vorrangiges Interesse für Dinge, die nicht von dieser Welt. Die Abstraktion von der miserablen Wirklichkeit – Basis der späteren theoretischen Überlegenheit der Deutschen von Leibniz bis Hegel.“⁵

In Deutschland war über Jahrhunderte der intellektuelle Raum das einzige Gebiet für die Entfaltung antifeudal-bürgerlicher und darüber hinausgehender Zielsetzungen. Verhinderten partikularstaatlicher Absolutismus und Despotismus die Artikulation realer bürgerlicher Klassenziele, so führten aber die drückende soziale Lage des Volks und die fehlenden Konturen der bürgerlichen Entwicklung zu intensiven Manifestationen des Denkens der Volksopposition. K. Marx bezeichnete in seinem Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ die deutsche Geistesgeschichte nach der Reformation als „Traumgeschichte“⁶, als Vorzeichen einer künftigen „*allgemein menschlichen* Emanzipation“⁷, die über den Horizont der bürgerlichen Klasse hinausführe. Die deutsche Philosophie sei „die *ideale Verlängerung* der deutschen Geschichte“.⁸ Marx notiert: „Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der *Mythologie*, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte in Gedanken erlebt, in der *Philosophie*.“⁹ Im Vorfeld der bürgerlich-demokratischen Revolution von 1848 erhalten Reformationszeit und Protestantismus für Marx eine hohe Bewertung. „Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die *Reformation*. Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt.“¹⁰

Versank die protestantische Schulphilosophie in knöcherne Dogmatik, so brachte die Ideologie der Volksopposition eine vielschichtige Kritik der Religion hervor, die sich mit einer umfassenden Sozialkritik und tiefen dialektischen Einsichten verband. Dies manifestierte sich u.a. in linker Mystik und

³ F. Engels, *Varia über Deutschland*, in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Berlin 1956ff., Bd. 18, S. 590.

⁴ Ebd., S. 592.

⁵ Ebd., S. 590.

⁶ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW, Bd. 1, S. 383.

⁷ Ebd., S. 388.

⁸ Ebd., S. 383.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd. S. 385.

pantheistischen Gedankengängen, zum Teil verbunden mit chiliastischen und anderen phantastischen Vorstellungen.

Differenzierte Wirkungen des deutschen Protestantismus

Die Kritik an der lutherischen Orthodoxie von den Positionen der Volksopposition, die Weiterführung des „radikalen Flügels“ der Reformation fand ihren Ausdruck u.a. in den Lehren Valentin Weigels und Jacob Böhmes. Nach V. Weigel wohne Gott nicht außerhalb der Welt, sondern sei in uns, Gottes Tempel sei der inwendige Mensch. Der innere Mensch sei frei, keiner Obrigkeit unterworfen. Es gebe eine unsichtbare Kirche der Gläubigen, keine Kirche kann den Anspruch erheben, ausschließlich Gott zu verkünden. Weigel lehnt wie andere Theoretiker der „linken Reformation“ jede Ketzerverfolgung ab und verlangt universelle Toleranz. Bei Jacob Böhme verbinden sich ein teilweise zum Materialismus führender Pantheismus, Positionen der linken Mystik, der Renaissance-Humanismus, kabbalistische und neuplatonische Denkmotive. In seinem Buch „Aurora oder Morgenröte im Aufgang“ behauptet Böhme im Sinne eines materialistischen Pantheismus eine direkte Identität von Gottheit und Natur, verschiedentlich erklärte er, Gott sei die beseelende Kraft der Natur. Daneben tritt die Interpretation Gottes als eines *deus absconditus*. In anderen Schriften fasst Böhme die Welt auch als Selbstoffenbarungsvorgang Gottes, als seine ewige Gebärung auf. Die Auffassung von der in Gott projizierten Natur, von der Natur als der Gebärung, dem Gegenbilde Gottes verbindet er mit dem kabbalistischen Denkmotiv einer Dualität in Gott. Mit ihm bezeichnet er die gegensätzliche Grundstruktur alles Wirklichen, insbesondere die soziale Gegensätzlichkeit. Der deutsche Pantheismus des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts enthält einen außerordentlichen Reichtum an dialektischen Ideen. Gegen die Auffassung der orthodoxen Theologie von der Nichtigkeit der Natur betont Böhme vielfach in anthropomorphistischen Kategorien die Selbständigkeit, Prozessualität und qualitative Vielgestaltigkeit der Natur sowie ihre universelle Gegensätzlichkeit. Gott wird entsubstantialisiert und in die Bewegung der Natur einbezogen. Gegen die Ansicht von der Verderbtheit der Menschen vertritt Böhme einen entschieden demokratischen und humanistischen Standpunkt. Jede Herrschaft von Menschen über Menschen, die ihren Ursprung in der göttlichen Zorn-Qualität habe, wird von Böhme abgelehnt. Nicht nur das gesamte weltliche Herrschaftsgefüge, sondern auch die bestehende Kirche, die „Mauer-Kirche“, verfällt der schärfsten Verurteilung. Die echte Kirche Christi bedarf keiner Institutionen. Nachdrücklich wendet sich Böhme gegen die Leibeigenschaft. Gegen den christlich-scholastischen Fatalismus betont Böhme die Aktivität des Menschen und die Möglichkeit der menschlichen Freiheit.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg wird in Deutschland die Kritik an der protestantischen Orthodoxie im Pietismus, besonders in seiner radikalen Komponente, weitergeführt. Der Pietismus ist – sieht man von seiner in Konventikelwesen erstarrten Spätformen ab – Ausdruck des gewachsenen Selbstbewusstseins des deutschen Bürgertums, der kritischen Haltung der Gläubigen gegenüber der Anlehnung der kirchlichen Institutionen an die absolutistische Staatlichkeit. In Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie“ ist „der Gegensatz zwischen Kirchentum

und Christlichkeit bis auf die Spitze getrieben; er führt zur völligen Verneinung des religiösen Charakters der kirchlichen Institutionen, die nur noch das negative Interesse einer satanischen Schöpfung verdienen.“¹¹ Gegenüber der bisher üblichen bloßen mystischen Verneinung der religiösen Zeremonien und der kirchlichen Praxis sowie der Beschränkung auf einen individuellen Rückzug in eine hermetische Innerlichkeit unternimmt Gottfried Arnold „den offenen Angriff auf den gesamten vergangenen und gegenwärtigen Bestand der kirchlichen Einrichtungen und Traditionen“.¹² Die Verfolgten aller Zeiten bilden nach Arnold die „wahre Kirche“, die Verkörperung des wirklichen Christus. Die weitere Entwicklung führt über Johann Conrad Dippel und die Wertheimer Bibelübersetzung zu Johann Christian Edelmann, der den Übergang von der Sektenopposition zur bürgerlichen Aufklärung vollzieht. Auch Dippel knüpft an die Unterscheidung von „inneren“ und „äußeren“ Menschen mit entschieden sozialkritischem Akzent an. Nach Dippel beziehe sich der innere Mensch unmittelbar auf Christus, unter Ausschaltung der kirchlichen Vermittlung. Nur als innerer Mensch verfüge dieser über die Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Die nach Dippel bestehende Unfreiheit des äußeren Menschen, der einer „fatalistischen“ Konsequenz ausgeliefert sei, erklärt seine Ablehnung des westeuropäischen mechanischen Materialismus. Die innere Wiedergeburt führt nach Dippel zu Gott und zur eigenen Vollkommenheit. Sie schließe die Abschaffung der Standesunterschiede, der weltlichen Obrigkeit und der „Mauer-Kirche“ ein. Dippels Religions- und Sozialkritik führt zur Propagierung der klassenlosen, auf Gemeineigentum beruhenden Gesellschaft. Für Edelmann, der den spinozistischen Pantheismus aufnimmt, ist das Diesseits die einzige, jedoch noch mit religiösen Chiffren versehene Wirklichkeit. Gott ist für Edelmann Wesen und Gehalt aller Dinge, die bewegende Kraft der Natur. Die Materie gehört zu Gott wie ein Schatten zu einem Gegenstand, der ihn wirft. Freilich bleibt, wie W. Krauss vermerkt, das Bekenntnis zur Diesseitigkeit bei Edelmann noch in der Terminologie der religiösen Apologetik verschlüsselt.¹³

Im Christentum sieht er den ärgsten Verrat an der Lehre Christi. Edelmann hält die ursprüngliche Gleichheit der Menschen für einen grundlegenden Wesenszug künftiger Gesellschaftsgestaltung. Gott ist für Edelmann Inkarnation menschlicher Gleichheit. In der kommenden Gesellschaft gäbe es weder Sklaven noch Herren, nur freie und juristisch gleichberechtigte Menschen.

Über die historische Rolle des deutschen Protestantismus vermerkt F. Engels: „Die schließliche Unterdrückung des deutschen Protestantismus kein Pech für Frankreich – teste [= bezeugt durch, WF] Bayle, Voltaire und Diderot. Desgleichen wäre diese Erdrückung in Deutschland nicht ein Unglück für Deutschland gewesen, wohl *aber für die Welt*. Sie hätte Deutschland die katholische Entwicklungsform der romanischen Länder aufgezwungen, und da die englische

¹¹ W. Krauss, Über die Konstellation der deutschen Aufklärung, in: Ders., Aufklärung III, Deutschland und Spanien, hg. v. M. Fontius, Berlin/New York 1996, S. 64.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Ebd. S. 66.

Entwicklungsform auch halb katholisch und mittelalterlich war (Universitäten etc, Colleges, public schools, alles protestantische Klöster) wäre die ganz protestantisch deutsche Bildungsform (Erziehung zu Hause oder in Privathäusern, freiwohnende und kollegwählende Studenten) weggefallen und die europäische geistige Entwicklung unendlich einförmig geworden. Frankreich und England haben die Vorurteile in der *Sache*, Deutschland hat die der *Form*, die der *Schablone* gesprengt. Daher auch teilweise die Formlosigkeit alles Deutschen, bis jetzt noch mit großen Nachteilen verknüpft, wie die Kleinstaaterei, aber für die Entwicklungsfähigkeit der Nation ein enormer Gewinn und erst in der Zukunft volle Früchte tragend, wenn dies selbst einseitiges Stadium überwunden.“¹⁴

Nach Engels ist „*der deutsche Protestantismus die einzige moderne Form des Christentums, die der Kritik wert*“.¹⁵ Allein die innere Spezifik des Protestantismus ermöglichte eine inhaltsreiche, differenzierte und geschichtlich argumentierende Religionskritik, die eine bloß verspottende Kritik der katholischen Seite nicht hätte liefern können. Waren in der französischen Aufklärungsphilosophie materialistische und atheistische Positionen vielfach bereits Ausgangspunkte der Gedankenentwicklung, so waren diese in der deutschen Aufklärung nur potentielle, meist nicht erreichte Endpunkte. Materialistische und atheistische Konzeptionen konnten hier angesichts der Schwäche des deutschen Bürgertums bis zur ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nur als unterirdische Geheimansichten entwickelt werden, wirkten jedoch als Ferment radikaler antifeudaler Opposition. Die Herkunft der deutschen Aufklärungsphilosophie erklärt „die größere Wirksamkeit der theologischen Mitgift“¹⁶ in der deutschen Philosophie. In der deutschen Aufklärungsphilosophie waren materialistische und atheistische Positionen potentielle, meist nicht erreichte Endpunkte. Zugleich führte aber gerade der Protestantismus zu einer Befestigung bürgerlichen Bewusstseins in Deutschland. „Das deutsche Bürgertum verdankt den vielfachen Stützpunkten im protestantischen Pfarrhaus die Ausweitung seiner geistigen Herrschaft über ausgedehnte zusammenhängende Gebiete.“¹⁷

Für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts spricht F. Engels von einer „*langsame[n] Erholung von den Folgen des Dreißigjährigen Krieges*“ und einem „*Wiederemporkriechen des Bürgertums*“.¹⁸ Ungeachtet der tiefen ökonomi-

¹⁴ F. Engels, *Varia über Deutschland*, a. a. O., S. 594f.

¹⁵ Ebd., S. 595. Engels führt weiter aus: „Der Katholizismus schon im 18. Jahrhunderte *unter der Kritik*. Gegenstand der Polemik (welche Esel also die Altkatholiken!); der englische [Protestantismus] in x Sekten zerfahren, ohne theologische Entwicklung, oder eine, deren jede Stufe sich als Sekte fixierte. Der deutsche allein hat eine Theologie und damit einen Gegenstand der Kritik – der historischen, philologischen und philosophischen. *Diese von Deutschland geliefert*, ohne den deutschen Protestantismus unmöglich und doch absolut nötig. Eine Religion wie das Christentum wird nicht mit Spott und Invektive *allein* vernichtet, sie will auch *wissenschaftlich überwunden sein*, d.h. *geschichtlich erklärt*, und das bringt auch die Naturwissenschaft nicht fertig.“

¹⁶ W. Krauss, *Der Weg der deutschen Aufklärung nach Frankreich während des 18. Jahrhunderts*, in: *Aufklärung III*, a.a.O., S. 128.

¹⁷ Ebd., S. 127.

¹⁸ F. Engels, *Varia über Deutschland*, a. a. O., S. 591.

schen Erniedrigung Deutschlands muss seine Gesamtentwicklung differenziert betrachtet werden. In den freien Reichsstädten der deutschen Territorien war die republikanische Traditionslinie erhalten geblieben. Bemerkenswert ist die Universitätsentwicklung nach dem Dreißigjährigen Krieg und das Entstehen gelehrter Gesellschaften als Stätten wissenschaftlichen Forschens.

In einer anderen Entwicklungslinie der deutschen Philosophie, die über Luther und die protestantische Schulphilosophie zu Leibniz, Tschirnhaus, Pufendorf und Chr. Wolff und auch zu Kant führt, werden die Dogmen der orthodox-feudalen Theologie mit den Instrumentarien des Rationalismus bekämpft, wobei mehr „metaphysisch“ argumentiert wird, erfolgt eine Beeinflussung durch Descartes und Spinoza und tritt eine Interpretation des Weltgeschehens als innerem, innenweltlichem Kausalzusammenhang in den Vordergrund. In die Anfänge dieser Entwicklungslinie sind Jungius, der Sozianismus und Vertreter des Neustoizismus eingeschlossen. In diesem Gedankenstrom tritt der Bezug zur exakten Naturwissenschaft deutlich hervor. Das Resultat dieser dominant rationalistischen Traditionslinie ist ebenfalls die fundamentale Kritik der Religion, wie sie in Kants Überwindung der klassischen Metaphysik und seiner Zertrümmerung der Gottesbeweise zum Ausdruck kommt. Freilich durchdringen sich auch beide Entwicklungslinien mit verschiedener Intensität.

Eine eigenständige Würdigung würden in diesem Zusammenhang die philologischen Positionen Johann Gottfried Herders verdienen, der den Protestantismus im Sinne eines zutiefst humanistischen und demokratischen Anspruchs interpretierte. Diesen machte er zum Grundbaustein seines ganzen philosophischen Denkens. Herders Ideen hatten eine außerordentliche Fern- und Breitenwirkung.¹⁹

Die Ideen der plebejisch-demokratischen Sektenopposition aufgreifend und ihre Grenzen überwindend, zündet das Denken des Aufklärers G. E. Lessing in eine universelle Kritik der „bürgerlichen Gesellschaft“, der antagonistischen Klassengesellschaft überhaupt, in die Konzipierung einer Gesellschaftsordnung, in der Staat, kirchliche Institutionen, Standesunterschiede und Privateigentum aufgehoben sind. Das radikal eudämonistische Humanitätsideal, das Lessing in den Schriften „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ und „Ernst und Falk“ formuliert, tangiert eine nichtantagonistische Gesellschaft, in der alle Staatlichkeit ausgeschaltet ist, da diese mit der menschlichen Glückseligkeit als dem eigentlichen Zweck menschlicher Existenz unverträglich sei. Die Kernaussage der Aufklärungsphilosophie, die Forderung nach Toleranz, erlangt in Deutschland angesichts der hier vorhandenen Multikonfessionalität eine besondere Bedeutung.²⁰

W. Heise vermerkt zu Lessings „Nathan der Weise“, dass dessen Angriff auf religiöse Institutionen nur ein Sekundärphänomen sei. Die moralische Idee, die in Lessings Parabel enthalten sei, zielt weiter und impliziere sein perspekt-

¹⁹ Vgl. W. Förster, Johann Gottfried Herder und das Programm einer „neuen Aufklärung“, in: Z 56 (Dezember 2003), S. 113-129.

²⁰ Vgl. auch: W. Förster, Lessings Religionskritik und Geschichtsphilosophie – Kulminationspunkt der deutschen Aufklärung, in: Z 76 (Dezember 2008), S. 166-177.

tivisches Menschheitsideal. Dieses orientiere auf die Aufhebung von Trennungen, die durch die „bürgerliche Gesellschaft“, durch nationale Staaten, Eigentum und Religion, erzeugt werden. Damit zielt Lessing weder auf den bürgerlichen Citoyen als ideale noch auf den Bourgeois als dessen reale Gestalt. Auf den ersten nicht, weil er jenseits der Politik bestimmt wird, auf den zweiten nicht, da er die Trennungen des Eigentums negiert. In Lessings Denken spiegelt sich die Unentwickeltheit der deutschen Gesellschaft gewesener Stände und werdender Klassen, zugleich der spontan wirkende Zwang der Abstraktion von der elenden Wirklichkeit, um, an sie gebunden, sich von ihr zu emanzipieren. „Der Vorkämpfer für die Emanzipation des Bürgertums brachte mehr und andres zur Sprache, als dass er den bürgerlichen Interessen allgemeinschlichen Ausdruck verlieh. Im Reflektieren der Ganzheit des Geschichtsprozesses und über die Verbundenheit mit der plebejischen Sektentradiation spürte er Strukturen und menschliche Möglichkeiten jenseits dessen nach, was unmittelbar die nächste historische Etappe bestimmte.“²¹ Lessing hat im Tiefgang seiner Fragestellungen begonnen, die Grenzen der bürgerlichen Aufklärung aufzubrechen. Er stieß, wie W. Heise hervorhebt, weil er den Grund der Epocheproblematik in den Beziehungen zwischen den Menschen fand, in der unentwickelten Gegenwart auf die Spuren und Konturen der Zukunft.

Flucht aus der Wirklichkeit in ideale Regionen

In der Periode der Französischen Revolution äußert sich das Transzendieren des bürgerlichen Horizonts u. a. im „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ (1797) und im Besonderen bei F. Hölderlin. Das „Systemprogramm“ plädiert für die Abschaffung des Staats, beinhaltet eine Apotheose der Poesie als höchste vereinigende Kraft und sucht eine „neue Mythologie“ als Voraussetzung einer allgemeinen Freiheit und Gleichheit der Geister zu konstituieren. W. Heise hebt hervor, dass der hier konzipierte ästhetische Pantheismus erste Vorzeichen des utopischen Sozialismus in sich birgt. Damit werde ein neues historisches Selbstverständnis nach der Revolution gewonnen. Die an dieser Stelle formulierte Weltansicht bricht mit dem Gegensatz von Citoyen und Bourgeois. Nach W. Heise „gewinnt der Höhenrausch der postulierenden Behauptung der absoluten Freiheit der Geister, welche die intellektuelle Welt in sich tragen, höheren Stellenwert als die religiöse Emanzipation von einem Gott jenseits ihrer Subjektivität“.²² Zu Hölderlin notiert W. Heise: Seine Tragödie sei „die eines Sängers und Propheten der ausbleibenden, nur ersehnten, als das andre einer entfremdeten Welt gesuchten Umkehr, der uneinlösbaren Utopie. ... Seine Vision des Tags aller Tage übergreift alle bürgerlich-politischen Möglichkeiten, schließlich die Klassen- und Völkerkämpfe der Epoche. ... Gerade der Utopismus Hölderlins, die ihm verbundene Illusion ist vermittelnde Form, in der geschichtliche Wahrheit zur Sprache

²¹ W. Heise, Die Wirklichkeit des Möglichen, Dichtung und Ästhetik in Deutschland 1750 – 1850, Berlin und Weimar 1990, S. 302.

²² W. Heise, Hölderlin. Schönheit und Geschichte, Berlin und Weimar 1988, S. 465.

drängt.“²³ Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang u. a. auf Schillers Auffassung vom „ästhetischen Staat“, auf Fichtes Lehre vom „Reich der Freiheit“.

Die „Flucht aus der Wirklichkeit in ideale Regionen“²⁴ angesichts des weithin fehlenden praktischen Aktionsradius des deutschen Bürgertums bewirkt in der deutschen bürgerlichen Intelligenz der zweiten Hälfte des 18. und den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts eine Akkumulation großer intellektueller Energien. Mit der größten Erniedrigung Deutschlands unter der Kontinentalsperre koinzidiert, wie Engels bemerkt, eine „Glanzperiode der Literatur und Philosophie“ und die „Kulmination der Musik in Beethov[en]“²⁵. Menschheitspathos und Entfaltung einer hohen Sprachkultur bezeichnen nach Engels in Kontrast zu früherer Barbarei eine geistige Umwälzung von großer Intensität. Die von offener, militanter Parteilichkeit geprägte Programmatik der französischen Aufklärungsschriften wird dabei in der deutschen Klassik weitgehend in abstrakte sittliche Postulate umgeformt. Die bürgerlichen Klasseninteressen erfahren vielfach eine mystifizierte Gestalt. Der Angelpunkt für die Veränderung der gesellschaftlichen Realität sei vornehmlich in der Sphäre des Ideellen, des Geistes, in der Erziehung und Bildung zu finden. Die Selbständigkeit des Geistes, seine innere Aktivität, wird schließlich zum Demiurgen alles Wirklichen erhoben.

In der klassischen deutschen Philosophie fließen die Traditionsströme der deutschen Philosophieentwicklung seit Reformation, Renaissance und Frühaufklärung sowie die von der westeuropäischen Aufklärung empfangenen Impulse und Anregungen zusammen. Die von Westeuropa ausgehenden Inspirationen reichen vom englischen Sensualismus und Deismus über die Spinozarezeption bis zu den Milieutheorien der französischen Aufklärung und der Zivilisationskritik Rousseaus sowie seiner Theorie der Volkssouveränität. Maßgeblich bestimmen die Erfahrungen der Französischen Revolution als eines Ereignisses von weltgeschichtlichem Rang das philosophische Denken in Deutschland. Die klassische deutsche Philosophie interpretierte den Gesamtzusammenhang von Natur, Geschichte und Denken unter dem Gesichtspunkt umfassender Dialektik. Die Durchdringung der gesamten Wirklichkeit mit den Instrumentarien der Dialektik hat die Umbruchsituation in der Gesellschaft und in den Einzelwissenschaften jener Zeit zur unmittelbaren Voraussetzung. Gegenüber der analytisch-deskriptiven Betrachtungsweise der englischen und französischen Aufklärung geschieht in der deutschen Klassik eine Rückkehr zu einer „synthetischen“ Betrachtungsweise des Menschen, wird die Würde des Menschen, sein Schöpfungstum in einer auf Freiheit und sozialer Harmonie beruhenden Gesellschaftsordnung betont. Indem der Mensch in z. T. hypostasierter Weise zum Schöpfer des Geschichtsprozesses erhoben wird, tritt an die Stelle des Objekt-Standpunktes der westeuropäischen Aufklärung die differenzierte Erschließung der Komponenten der menschlichen Subjektivität. Die deutsche philosophische Klassik als Antithese zur geschichtlichen Wirklichkeit

²³ Ebd., S. 33ff.

²⁴ F. Engels, *Varia über Deutschland*, a. a. O., S. 593.

²⁵ Ebd.

Deutschlands ist mehr als bloße Verbrämung bürgerlicher Klasseninteressen, wie dies bei Holbach und Helvetius der Fall war. Die klassische deutsche Philosophie ist idealisiertes Korrelat und illusionärer Kontrast zur geschichtlichen Realität in Westeuropa, teilweise verbunden mit Elementen des Hinausweisens über die Horizonte der bürgerlichen Gesellschaft. Erst angesichts der nachthermidorianischen Entwicklung geht das „Reich der Vernunft“ in die Brüche.

Engels' Skizze veranschaulicht die positive Rolle des Protestantismus für die Entwicklung des geistig-kulturellen Lebens in Deutschland über Jahrhunderte, für die Ausprägung bürgerlichen Selbstverständnisses, auch angesichts seiner Inanspruchnahme für den Territorialabsolutismus. Engels unterstreicht dabei nachdrücklich die Widersprüchlichkeit dieses Prozesses. Der Protestantismus birgt bedeutsame Impulse für ein vertieftes Verständnis der Stellung des Menschen im Geschichtsprozess und akzentuiert – innerhalb der vorgegebenen Grenzen der religiösen Dogmatik – die Aktivität und Eigenverantwortung des menschlichen Individuums. Die innere Struktur des Protestantismus schafft Raum für eine qualifizierte gedankliche Gegenargumentation, die eine kontrastierende Sozialkritik einschließt und dabei teilweise auch gesellschaftliche Alternativen jenseits der Antagonismen der Klassengesellschaft ermöglicht. Hans-Otto Dill stellt, bezogen auf die Toleranzidee, die Frage, „ob es je ohne den Protestantismus überhaupt eine Aufklärung gegeben hätte mit ihrer ganzen historischen und kulturellen Dynamik, die Europa in Mobilität versetzte und über den Okzident die ganze Weltmechanik, die von da an keine Ruhe mehr fand und Weltgeschichte machte.“²⁶

Ungeachtet des komplizierten Verlaufs der deutschen Geschichte lässt sich aus den Formulierungen Engels' ein Konzept einer für die deutsche Geschichte allgemein gültigen Misere und einer sich daraus ableitenden Miseretheorie nicht ableiten. Die Bemerkungen Engels' machen die relative, aber erhebliche Eigendynamik des geistig-kulturellen Lebens in Deutschland deutlich, bei aller letztlich bestehenden Abhängigkeit von den sozialökonomischen und anderen gesellschaftlichen Bedingungen. Seine Bemerkungen stehen ganz in Übereinstimmung mit jener Würdigung des Luthertums und seiner Implikationen, wie sie Heinrich Heine in seiner Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ vorgenommen hat. Nachdrücklich würdigt Engels die Gipfelleistungen der klassischen deutschen Philosophie als Philosophie von Weltgeltung, beruhend auf früheren intellektuellen Vorleistungen und gegründet auf spezifischen historischen Konstellationen; korrespondierend zugleich mit den anderen Errungenschaften des menschlichen Geistes, vor allem in Literatur und Musik. Die Gipfelleistungen der deutschen Klassik waren konstituierende Elemente für die Formierung der bürgerlichen deutschen Nation. Die Wertungen Engels' sind Verpflichtung für die Gegenwart und Veranlassung, dieses Erbe lebendig zu erhalten und es in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit produktiv zu nutzen.

²⁶ H.-O. Dill, *Aufklärung als Weltprojekt*, Frankfurt am Main 2015, S. 116.