

1. Einleitung

1.1 Beobachtungen

Zwischen Rationalität und Emotionalität – so lässt sich die allgemeine Stimmungslage hierzulande knapp charakterisieren. Das Weltbild unserer Kultur im „Mutterland der Aufklärung“ ist auf der einen Seite naturwissenschaftlich-rational geprägt. In den letzten Jahrzehnten war zu beobachten, dass sich eine erstarkenden Atheismusbewegung mit zunehmend scharfem Ton Gehör verschafft hat. Als einer der populärsten Vertreter dieser Bewegung fordert Richard Dawkins, dass die Basis aller öffentlichen Diskurse eine „materialistische Weltansicht auf der Grundlage moderner Evolutionstheorie, heute auch gern als Naturalismus bezeichnet“, sein soll.¹ Der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten lädt zu Kongressen unter dem Titel „Wissen statt Glauben“ ein, und die Giordano Bruno Stiftung startet medienwirksame Kampagnen unter dem Titel „Glaubst du noch oder denkst du schon?“² Parolen wie „Kein Respekt für die Religion“ machen deutlich, dass dieser lauter werdende Atheismus auf religiöse Gefühle keinerlei Rücksicht nehmen will.³ Auch aktuelle Umfragen zeigen, dass immer mehr Menschen in Deutschland ein naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild für unvereinbar mit einem religiösen Glauben halten.⁴ Neben dieser grundlegenden Entwicklung im Blick auf Religion ist allerdings auf der anderen Seite zu beobachten, dass in vielen gesellschaftlichen und politischen Diskursen, die medial geführt werden, rationale Argumente zunehmend an Gewicht verlieren. Gilt hier: Gefühl vor Rationalität? Die Geschwindigkeit und die Fülle der Medien bringt es mit sich, dass es oft an Raum, Zeit und geistigem Fokus für ausführliche faktenbasierte Diskurse fehlt. Stattdessen gewinnt im Ringen um Aufmerksamkeit Emotionalität als Grundlage für Meinungsbildung immer mehr an Bedeutung.

¹ Ulrich H. J. Körtner merkt noch an: „Nun gibt es unabhängig vom neuen Atheismus unterschiedliche Spielarten eines naturalistischen Denkens. Im Fall des neuen Atheismus handelt es sich aber um eine Form der Weltanschauung, die zwar für sich beansprucht, wissenschaftlich fundiert zu sein, letztlich aber pure Ideologie ist.“ KÖRTNER, Kontra Kirchenprivilegien.

² Vgl. HEMPELMANN, Der neue Atheismus, 25.27.

³ Als Auslöser kann der 11. September 2001 gesehen werden, an dem die „Wiederkehr der Religion“ ihre „hässliche Seite“ zeigte. Vgl. KÖRTNER, Kontra Kirchenprivilegien.

⁴ Laut den Ergebnissen der 6. Kirchenmitgliedschaftsumfrage stimmen 42% der Befragten der Aussage „Das moderne wissenschaftliche Weltbild hat Religionen überflüssig gemacht“ eher zu. Vgl. Wie hältst du's mit der Kirche?, hg. v. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, 36.

Diese Veränderung fordert auch religiöse Akteure in der Gesellschaft heraus: Wie positionieren sich Theologie und kirchliche Praxis zwischen Rationalität und Emotionalität? Im Blick auf die Herausforderungen eines atheistischen Humanismus, der gerade in Richtung Kirche und Theologie die Wahrheitsfrage stellt, ist in den Diskursen keine öffentlichkeitswirksame Auseinandersetzung zu erkennen. In der Postmoderne ist im breiten öffentlichen Diskurs die Wahrheitsfrage fast völlig verschwunden. Wann immer von einer „Wiederkehr der Religion“ die Rede ist,⁵ ist damit nicht die diskursive Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten gemeint, sondern eine Vermischung religiöser Ideen und Ausdrucksformen aus verschiedensten spirituellen Traditionen, deren Begründung allein in der je eigenen Subjektivität bzw. im religiösen Gefühl zu finden ist. Parallel dazu ist auch innerhalb der protestantischen wissenschaftlichen Theologie schon seit längerer Zeit eine Schleiermacher-Renaissance zu beobachten und mit ihr einhergehend ein neu erwachtes Interesse an „Gefühl“ im epistemologischen Sinn.⁶ Daneben findet allerdings die Auseinandersetzung mit Spiritualitätsformen, die von einem starken Erlebnischarakter geprägt sind und in denen Emotionalität eine große Rolle spielt, durchaus kritisch statt. Denn einer starken Emotionalisierung des Glaubens stehen die etablierten Kirchen in Deutschland traditionell sehr kritisch gegenüberstehen. Der demagogische Missbrauch von Emotionalität in der politischen und kirchlichen Rhetorik des Nationalsozialismus hat in dieser Hinsicht Zurückhaltung gelehrt – gezieltes Ansprechen von Emotionen gilt als der Manipulation verdächtig. Nach außen getragene Emotionalität erlebt man, zumindest in den Gottesdiensten der evangelischen Landeskirchen, eher selten. In der Verkün-

⁵ Vgl. zur Rede von der „Wiederkehr der Religion“ KÜENZLEN, Wiederkehr der Religion. Prominente Vertreter der These sind der Religionssoziologe Peter L. Berger und der katholische Pastoraltheologe Paul M. Zulehner. Auch Bischof Wolfgang Huber machte sich als Ratsvorsitzender der EKD diese These zu Eigen und sprach auf dem Weltjugendtag in Köln und bei der Wiedereinweihung der evangelischen Frauenkirche in Dresden von einem „Megathema des 21. Jahrhunderts“. Körtner widerspricht dieser These allerdings. Er kritisiert den Religionsbegriff, der hier verwendet wird, in dem die unterschiedlichsten Erfahrungen als religiöse bezeichnet werden. Körtner hält dagegen Dietrich Bonhoeffers Rede vom „religionslosen Zeitalter“ für tragfähiger. [Vgl. KÖRTNER, Wiederkehr der Religion?, in: Zeitzeichen] Noch ausführlicher hat er dies in seiner Monographie entfaltet: DERS., Wiederkehr der Religion?

⁶ Wilfried Härtle schreibt beispielsweise in seiner Dogmatik im Zusammenhang der Ortsbestimmung des Glaubens: „Der Verweis auf das Gefühl ist wohl die tragfähigste der drei Antworten [Gemeint sind Wille, Vernunft und Gefühl, Anm. CS]; denn das Gefühl reicht von allen Seelenvermögen am weitesten und am tiefsten. [...] Beim Glauben geht es [...] um einen affektiven Grundakkord, der das Leben bestimmt und begleitet. Man kann dies das *Lebensgefühl* nennen, durch das ein Mensch – so oder so – bestimmt wird, noch lange bevor er sich dessen bewußt wird und sich dazu willentlich (also auswählend) verhalten kann. Das Gefühl als das Vermögen seelisch-leiblichen Bestimmtwerdens ist offenbar die am tiefsten reichende Verankerung des Glaubens.“ HÄRLE, Dogmatik, 67f.

digung soll allein die Sache überzeugen und die Pfarrperson dahinter zurücktreten. Ihre Mühe haben die traditionell protestantischen Kirchen daher mit den Frömmigkeitsformen charismatisch geprägter Kirchen,⁷ die sich durch eine pneumatologische Orientierung von Theologie und Spiritualität sowie durch eine starke Betonung der Erfahrungsdimension auszeichnen. Dabei ist zu beobachten, dass gerade diese Kirchen weltweit (vor allem in Asien, Lateinamerika und Afrika) stark wachsen,⁸ während die traditionellen Kirchen im Rückgang begriffen sind.⁹ Und wo in der deutschen Kirchenlandschaft noch Wachstum geschieht, sind es in der Regel die charismatischen Gemeinden.¹⁰ Vor allem junge Kirchenmitglieder bemängeln das Fehlen von Emotionalität und persönlicher Kommunikation in der traditionell protestantischen Spiritualität. Sie finden keinen Zugang mehr zu den geprägten Kommunikationsformen der Kirche und wenden sich in der Folge entweder ganz von der Kirche ab oder sie suchen nach anderen Ausdrucksformen des Glaubens, in denen der Erlebnischarakter und das religiöse Gefühl eine zentrale Rolle spielen. Das genuin Religiöse wird weniger im Rationalen als vielmehr im emotionalen Erleben gesucht.

1.2 *Zur Fragestellung der Arbeit*

Diese Beobachtungen zum Zeitgeschehen fordern meiner Ansicht nach dazu heraus, der Frage nach der Rolle von Gefühl und Vernunft im Blick auf die

⁷ „Pfingstlich-charismatische Bewegungen bilden nach dem übereinstimmenden Urteil von Beobachtern den gegenwärtig am schnellsten wachsenden Zweig der Weltchristenheit.“ ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen, 5.

⁸ So hält Gottfried Küenzlen fest: „Unübersehbar [...] ist zumindest im westlichen Europa der kulturelle Geltungsverlust des Christentums und damit die Entkräftigung seiner Herkunftsreligion. Doch der Blick über Europa hinaus zeigt ein ganz anderes Bild: Nicht Entkräftigung, sondern Vitalität der Religion! [... Die] Neuformierung und Renaissance der Religion als Kulturmacht in nahezu allen außereuropäischen Gesellschaften und Kulturreihen [ist] unübersehbar. Die Religion also ist in die Geschichte zurückgekehrt. Nicht die Religion hat sich überlebt, überlebt haben sich die europäischen Propheten ihres Untergangs.“ KÜENZLEN, Wiederkehr der Religion, 29.

⁹ Für Deutschland prognostiziert die Evangelische Kirche in Deutschland: „Nach den Ergebnissen der Projektion der Freiburger Wissenschaftler ist bis 2060 insgesamt ein Rückgang von rund der Hälfte der Mitglieder der evangelischen Kirche in Deutschland zu erwarten. Die Zahl würde sich demnach von 21,5 Millionen Mitgliedern im Jahr 2017 auf 10,5 Millionen im Jahr 2060 reduzieren.“ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Kirchenmitgliederzahlen.

¹⁰ So berichtet zum Beispiel der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden zuletzt über ein Wachstum von knapp 12%. [Vgl. BUND FREIKIRCHLICHER PFINGSTGEMEINDEN, Wachstumszahlen] Dieser Trend ist beachtlich, auch wenn sie in absoluten Zahlen noch als eine konfessionelle Randerscheinung zu bezeichnen sind, wie Peter Zimmerling betont. Vgl. ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen, 22.

Gotteserkenntnis nachzugehen. Meine These ist, dass viele Phänomene, die aktuell zu beobachten sind, nicht neu sind. Der „neue Atheismus“ bezieht sich auf eine erste „Atheismus-Welle“, die ebenso einen materialistischen Naturalismus vertreten hat. Und die Kritik eines bloß äußerlichen Glaubens, die von der charismatischen Bewegung gegenüber den traditionellen Kirchen zu hören ist, finden wir etwa auch im Pietismus, der den persönlichen, verinnerlichten Glauben gegenüber der protestantischen Orthodoxie stark machte. Deshalb soll in dieser Arbeit untersucht werden, in welchem Zusammenhang das erste Mal eine Theologie bzw. Philosophie entwickelt wurde, die das Gefühl zur erkenntnistheoretischen Basis für den Glauben angeführt hat. Ein prominenter Vertreter dieser Richtung ist Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der sich bekanntlich als „Herrnhuter höherer Ordnung“ bezeichnete und damit die Erfahrung als Grundlage pietistischer Frömmigkeit zu den Wurzeln seiner Theologie zählte.¹¹ Mit meinen Untersuchungen zu Friedrich Heinrich Jacobi möchte ich aber zeitlich und sachlich hinter Schleiermacher zurückgehen, um die Anfänge der Gefühlstheologie bzw. -philosophie¹² zu ergründen, die bei Jacobi liegen. Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel sieht in Jacobi den eigentlichen Begründer dieser Theologie bzw. Philosophie und bezeichnet Schleiermachers Reden lediglich als eine „Potenzierung“ des jacobischen Ansatzes.¹³ Schleiermacher selbst verweist ebenso auf Jacobi als seinen geistigen Vorgänger, wenn er in einem Brief an Berthold Georg Niebuhr schreibt:

Jacobis Tod wird Sie auch bewegt haben, wie er mir immer noch im Gemüthe liegt [...] Mir war der Gedanke gekommen und ziemlich fest geworden, ihm meine Dogmatik, an der ich jetzt schreibe, zuzueignen, dadurch unserm Verhältniß ein kleines Denkmal zu setzen und zugleich nach meinem Vermögen Jacobis eigentliches Verhältniß zum Christenthum ins Licht zu stellen.¹⁴

¹¹ In seiner Selbstbiographie von 1794 hebt Schleiermacher neben aller Kritik hervor, dass er seinem Aufenthalt in der Herrnhuter Gemeinschaft in Gnadenfrei manche unschätzbare Erfahrung verdankt: „[...] dass ich meine Denkungsart, die sich bei den meisten Menschen unvermerkt aus Theorie und Beobachtung bildet, weit lebendiger als das Resultat und den Abdruck meiner eigenen Geschichte sehen kann.“ [SCHLEIERMACHER, Schleiermachers Leben, 7.] Und in einem Brief von 1802 bekennt er: „Hier [gemeint ist Gnadenfrei] entwikelte sich zuerst die mystische Anlage die mir so wesentlich ist, und mich unter allen Stürmen des Skepticismus erhalten und gerettet hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen daß ich nach Allem wieder ein Herrnhuter geworden bin nur von einer höhern Ordnung.“ [SCHLEIERMACHER, Schleiermachers Leben, 295.] Vgl. zu den herrnhutischen Wurzeln Schleiermachers Dorette SEIBERT, Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft.

¹² Dieser Oberbegriff wird in der vorliegenden Arbeit verwendet wohl wissend, dass er zunächst in polemischer Absicht verwendet wurde. Ein Unterton dieser Art ist freilich nicht mitgemeint.

¹³ HEGEL, Glauben und Wissen, 385.

¹⁴ Schleiermacher in einem Brief an Berthold Georg Niebuhr vom 28. März 1819, zitiert nach SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, XXVI. Schleiermacher hat dieses Vorhaben dann

Diese Bedeutung Jacobis ist im theologischen Gefühlsdiskurs, der vor allem auf Schleiermacher konzentriert ist, meines Erachtens noch unzureichend berücksichtigt worden. Jacobi ist es, der als erster gegenüber einem überwiegend rationalistischen erkenntnistheoretischen Verfahren die grundlegende Bedeutung des Gefühls für die Glaubenserkenntnis betont hat:

Ich berufe mich auf ein unabweisbares unüberwindliches Gefühl als ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion; auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahren und inne werden lässt: er habe einen Sinn für das Uebersinnliche. Diesen Sinn nenne ich Vernunft, zum Unterschiede von den Sinnen für die sichtbare Welt[.]¹⁵

Im Zentrum der Untersuchung steht deshalb die Gefühlskonzeption Jacobis, die in Auseinandersetzung mit einer rationalistischen Philosophie und auf dem Erfahrungshintergrund des Pietismus entstanden ist.

Die kritische Auseinandersetzung mit Jacobi soll dann anhand von Hegels Überlegungen geführt werden. Er erkennt das Dilemma des (natur)-wissenschaftlich forschenden Geistes, der dennoch den Raum der Religion für sich bewahren will, und sagt in der Einleitung zur Vorlesung der Religionsphilosophie (1824) über denselben:

Seine Religion, die er dabei hat, unterscheidet sich nun von jener seiner Region, daß er das Erkennen, die Wissenschaft, auf diese Region einschränkt, und für die Sphäre der Religion bleibt die Empfindung, der Glauben, [das] Eingeständniß stehen, daß freylich Alles von Gott gemacht sei[.].¹⁶

Auch Hegel misst dem Gefühl innerhalb der Religion einen hohen Stellenwert zu: „[A]lles, was Wert und Achtung für den Menschen hat, worauf er seinen Ruhm und Stolz zu bauen gedenkt, alles dies findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Glauben, Bewußtsein Gottes und im Gefühl Gottes.“¹⁷ Dennoch darf es, so Hegel, nicht bei einer Ausgrenzung des forschenden, erkennenden Geistes aus der Religion bleiben und damit bei einem Glauben, der in das

doch nicht umgesetzt, weil er mit Jacobi ihr jeweiliges Verständnis von Glaube und Gefühl nicht mehr klären konnte – Jacobis Tod verhinderte dies. Wenn, dann war es aber eher Jacobi, der einem Einverständnis kritisch gegenüberstand. Schleiermacher verehrte Jacobi und warb um dessen Anerkennung und Liebe und er hoffte, mit seiner Glaubenslehre Jacobis Anliegen fortzuführen, so Andreas Arndt in seinen Ausführungen zum Verhältnis der beiden. Seiner Einschätzung nach hätte „Jacobi sich Schleiermachers Widmung zwar nicht ausdrücklich verbeten, sie aber doch nicht als Zeichen einer Übereinstimmung in der Sache anerkennen können.“ [ARNDT, Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie, 140.] Vgl. zu den Einflüssen Jacobis auf Schleiermacher des weiteren SEIBERT, Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft, 295–324.

¹⁵ Jacobi: Vorbericht 1819, 341, in: JACOBI, Spinoza. Erweiterungen 3. Aufl., 341. DERS., SPINOZA. ERWEITERUNGEN 2. AUFL.

¹⁶ HEGEL, Einleitung. Der Begriff der Religion, 14.

¹⁷ HEGEL, Einleitung. Der Begriff der Religion, 61.

einfache Gefühl „schrumpft“.¹⁸ Denn diesen Glaube nennt er „kalt“, „tot“, „unfruchtbar“, weil er „bloß bey dem ganz Allgemeinen, daß alles ein Werk Gottes ist, stehen bleibt“.¹⁹ Deshalb kann nicht auf die Vernunft verzichtet werden und deshalb fragt die Religionsphilosophie nach Erkenntnis, Wissen, Einsicht, Überzeugung. Sie soll das Hindernis zwischen der Religion als unbefangenem Glauben, Gefühl, Anschauung, unmittelbarem Wissen und der Erkenntnis wegräumen. Religionsphilosophie versteht er als „die Betrachtung der konkreten Idee des Göttlichen in vernünftiger Form, als begreifende Erkenntnis Gottes“²⁰.

Jacobi erkennt in hohem Alter den Weg Hegels bewundernd an. Hegel geht lange auf dem „Wege des Gedankens“ zu einem System der Freiheit²¹ – ohne Sprung; er selbst aber „nur mittels eines Sprunges, eines voreiligen, von dem Schwungbrette aus des bloß substantiellen Wissens“²². Jedoch sieht er sich nicht mehr in der Lage, dies geistig nachzuvollziehen: Hegel „mag wohl recht haben, und gern wollte ich mit ihm noch einmal alles durchversuchen, was die Denkkraft allein vermag, wäre nicht der Kopf des Greises zu schwach dazu“.²³ Dieses spannungsreiche Ringen um die Bedeutung des Gefühls und des denkenden Geistes im Blick auf den Glauben scheint mir wert zu sein, näher untersucht zu werden.

1.3 Zur aktuellen Forschungslage

Während Jacobi in der Forschung lange Zeit nur als ein Anreger des Idealismus Beachtung gefunden hat,²⁴ ist es in den letzten fünfzig Jahren zu einer Intensivierung der Jacobi-Forschung gekommen, deren Ziel es vor allem ist, Jacobis Philosophie in seiner Eigenständigkeit zu würdigen. Hier wird der Versuch gemacht, Jacobis Philosophie unter einer systematischen Leitidee zusammen-

¹⁸ HEGEL, Philosophie der Religion I, 22.

¹⁹ HEGEL, Philosophie der Religion I, 15.

²⁰ HEGEL, Philosophie der Religion I, 37f.

²¹ Für Jacobi ist der Inhalt des Glaubens die Existenz eines verständigen, persönlichen Gottes und die Freiheit. Vgl. JACOBI, Spinoza. Erweiterungen 3. Aufl., 26.76. Vgl. weiter dazu SCHICK, VERMITTELTE UNMITTELBARKEIT, 54.

²² Jacobi im Brief an Johann Neeb am 30.5.1817, in: NICOLIN, Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, 143.

²³ NICOLIN, Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, 143.

²⁴ Als Beispiel für diese Position ist z. B. Ferdinand Deyks zu nennen, der bei Jacobi keinen Ansatz für ein eigenes System erkennt, sondern lediglich das Bestreben sieht, „die Lücken der alten und neuen Systeme offen zu legen, und den Stolz der sich überschätzenden Vernunft zu demütigen“. DEYCKS, Jacobi im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Goethe, 66.

zufassen. Dies ist Jacobi selbst nie gelungen und er überlässt es stattdessen seinen Lesern: So „setze ich meine Leser in den Fall, das System hinzuthun zu müssen“.²⁵ Als Vorläufer dieser Forschungsrichtung, in der ein solches systematisches Grundgerüst entwickelt werden soll, sind Otto Friedrich Bollnow und Günther Baum zu nennen. Für Bollnow²⁶ steht im Zentrum der jacobischen Philosophie die Kategorie des Lebens. Als Jacobis eigentliches Thema sieht er das „Verhältnis von Denken und Leben“.²⁷ Dabei konzentriert sich Bollnow in seiner Arbeit auf die frühen Werke. Das Spätwerk Jacobis findet bei ihm kaum eine Berücksichtigung, bzw. wird es eher als ein Rückschritt hinter die frühen Erkenntnisse gesehen, die sich aus Jacobis Romanen extrahieren lassen.²⁸ Auch die jüngste Arbeit zum Lebensbegriff Jacobis und seinen Einflüssen auf Hegels Lebensbegriff von Alexander Tikal beschränkt sich auf die frühen Schriften.²⁹ Baum dagegen konzentriert sich auf die späteren Schriften und deutet die Philosophie Jacobis als Erkenntnistheorie.³⁰ Er erkennt in Bollnows Untersuchungen weniger einen philosophischen als einen psychologischen Ansatz und hält Bollnows Titel „Lebensphilosophie“ daher für unangemessen.³¹ Dagegen will Baum Jacobis philosophische Relevanz herausstellen und ihn von dem Vorwurf eines „bloßen Irrationalismus“ befreien, um stattdessen aufzuzeigen, dass Jacobi das „Problem der Vernunft zum Leitbegriff seines Denkens erhoben hat. Nicht ein subjektives Gefühl, kein bloßer Mystizismus, sondern allgemein geltende Vernunfterkenntnis ist nach Jacobis Auffassung das Wesen wahrer Philosophie“, so Baums Überzeugung.³² Klaus Hammacher nimmt eine Mittelposition zwischen den Theorien der Lebens- und Erkenntnisphilosophie ein und deutet Jacobi als einen dialogischen Denker.³³

Nachdem Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts die oben genannten Monographien erschienen sind, dauerte es bis zum Jahr 2000 bis von Susanna Kahlefeld und Birgit Sandkaulen wieder zwei nennenswerte Versuche unternommen wurden, Jacobis Philosophie in ihrer Ganzheit zu erschließen. Kahlefeld und Sandkaulen und ebenso Walter Jaeschke sehen in Jacobi den Entdecker der Aufklärung.³⁴ Sie wollen ihn von der Lesart

²⁵ Vorbericht 1819, in: JACOBI, Spinoza. Erweiterungen 3. Aufl., 341.

²⁶ BOLLNOW, Lebensphilosophie, 25.

²⁷ BOLLNOW, Lebensphilosophie, 9.

²⁸ BOLLNOW, Lebensphilosophie, 7.

²⁹ TIKAL, Leben als absolute Erkenntnis.

³⁰ BAUM, Vernunft und Erkenntnis.

³¹ BAUM, Vernunft und Erkenntnis, 5.

³² BAUM, Vernunft und Erkenntnis, 9. Diese Richtung verfolgt ebenso Christopher MEILLER, Vernünftiger Glaube – Glaubende Vernunft.

³³ HAMMACHER, Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis. Vgl. zum dialogischen Prinzip S. 38.

³⁴ KAHLEFELD, Dialektik und Sprung, 8; SANDKAULEN, Grund und Ursache; JAESCHKE, Vernunft, 203, vgl. auch 206f. Sandkaulen spricht vom „radikalen Aufklärer“, SANDKAULEN, Grund und Ursache, 38ff.

des Idealismus „befreien“ und zeigen, dass er diesen schon „ante festum“ kritisiert hat.³⁵ Bei diesen Interpreten steht vor allem die VII. Beilage der Spinozabriefe im Fokus, in der Jacobi die Geschichte der menschlichen Vernunftentwicklung nachzeichnet und die Dialektik dieser Entwicklung enthüllt.³⁶

Dirk Fetzer kritisiert diese Konzentration auf die VII. Beilage der Spinozabriefe; sie sei zwar wirkmächtig, aber insgesamt nicht repräsentativ.³⁷ Er will in seiner Arbeit ebenso eine selektive Interpretation, wie er sie in der Jacobi-Forschung häufig beobachtet, vermeiden. Sein Ziel ist es „unter Berücksichtigung der Einzelargumente und mit Blick auf den Vollzugsartenwechsel [...] die Gesamtarchitektur der Jacobischen Philosophie als Philosophie des Unbedingten herauszupräparieren.“³⁸

Stefan Schick würdigt zwar die Versuche, Jacobis Philosophie unter einem zentralen Begriff zu systematisieren,³⁹ warnt aber vor einer Verengung, da Jacobi selbst viele Begriffe als Grundbegriffe seiner Philosophie bezeichnet hat. Deshalb geht er der Verschiedenartigkeit der Begriffe „Gefühl“, „Glaube“, „wissendes Nichtwissen“, „Vernunft“ nach und legt einen Entwurf vor, der sowohl die Kontinuität als auch die Entwicklung in Jacobis Denken systematisch aufzeigen soll. Daneben ist es Ziel seiner Arbeit aufzuzeigen, dass die Unmittelbarkeit bei Jacobi letztendlich eine vermittelte Unmittelbarkeit und sein Glaube ein vernünftiger ist.⁴⁰ Schick will also die Hegelsche Vermittlung bei Jacobi aufzeigen, die Jacobi selbst bei sich nicht erkennen konnte. Allerdings geschieht dies bei Schick nicht in der Auseinandersetzung mit Hegels Ansatz.

Insgesamt besteht es in der neueren Jacobi-Forschung ein großes Interesse an den Briefromanen des jungen Jacobi und den Erörterungen zu Fragen der Transzentalphilosophie⁴¹. Die meisten Forschungsarbeiten sind deshalb in den philosophischen, einige in den germanistischen Fakultäten anzusiedeln. Die religiöse Thematik tritt dabei in den Hintergrund.⁴² Eine Ausnahme bildet hier Franz Wolfinger. Für ihn ist „Jacobis Philosophie sachlich zuerst und zutiefst

³⁵ KAHLEFELD, Dialektik und Sprung, 7.

³⁶ Vgl. zu der Systematisierung der Forschungsgeschichte SCHICK, Vermittelte Unmittelbarkeit, 19.25.

³⁷ FETZER, Philosophie des Unbedingten, 27.

³⁸ FETZER, Philosophie des Unbedingten, 35.

³⁹ SCHICK, Vermittelte Unmittelbarkeit, 19.

⁴⁰ SCHICK, Vermittelte Unmittelbarkeit, 19-33, bes. 32f.

⁴¹ Hierzu sind neben den bereits genannten auch Valerio VERRA, dall'illuminismo all'idealismo, DERS., Jacobis Kritik am Deutschen Idealismus und Heinz NICOLAI, Goethe und Jacobi zu zählen.

⁴² Vgl. zu dieser Einschätzung TIMM, Gott und die Freiheit, 143. Sandkaulen geht davon aus, dass Fragen nach dem „Offenbarungsglauben“ heute keine „drängende Angelegenheit unseres Lebens“ sind, dass die Beschäftigung mit Jacobi auf diesem Hintergrund nicht „die Mühe lohnt“ und man sich „wichtigeren Fragen und Problemen“ zuwenden könne. Sie ist der Überzeugung, dass es Jacobi nicht um eine Opposition um „Rationalismus“ und „Offenbarungsglaube“ geht. SANDKAULEN, Fürwahrhalten ohne Gründe, 34f.

Religionsphilosophie von ihrem Ansatz und ihrer Fundierung her“⁴³. Auch Siobhán Donovan sieht hier den entscheidenden Punkt: „Beim alternden Jacobi bekommt, wie eigentlich kaum anders zu erwarten, das ‚Du‘ eine religionsphilosophische Wendung, denn er ruht fest in der Überzeugung, daß ein höheres Wesen außer ihm existiert [...]. Es ist der ‚lebendige Gott‘, der nicht veraltet.“⁴⁴

Im Unterschied zu den erwähnten Arbeiten steht in dieser Arbeit nicht Jacobis Selbstverständnis innerhalb seines Gesamtwerkes im Zentrum, sondern Jacobi als Anfangsformation einer besonderen Tendenz innerhalb der protestantischen Theologie; nämlich einer Strömung, in der das Gefühl als Grundlage der Glaubensgewissheit gilt. Das Interesse ist deshalb vor allem ein systematisch-theologisches. Von daher sind Topoi wie „Offenbarung“ und „christliche Glaubensinhalte als Erkenntnisgegenstand“ Fluchtpunkte dieser Untersuchungen. Auch die biographischen Zusammenhänge, wie Jacobis christlich-pietistische Sozialisation, die nur in wenigen Publikationen thematisiert sind, werden auf diesem Hintergrund entfaltet.

In Bezug auf Hegels Auseinandersetzung mit Jacobi hat sich das Gros der Forschung lange Zeit auf die frühe Kritik Hegels an Jacobi konzentriert. Darin erscheint Jacobi in den Augen Hegels nur als Irrationalist, dem er in *Glauben und Wissen* neben dem „falschen Citiren und Schmähen“ das „Galimathisiren“ vorwirft.⁴⁵ Beispiele für diese Deutung sind Otto Pöggeler⁴⁶ und Gilbert Kirscher⁴⁷. Pöggeler betont Hegels Kritik des unmittelbaren Wissens und des unmittelbaren Gewissens bei Jacobi und verortet Jacobi damit in der Vorgeschichte der Romantik. Ebenso konzentriert Kirscher sich auf die Kritik an Jacobis Position des unmittelbaren Wissens, die nach Hegel zu unüberwindlichen Widersprüchen führe.⁴⁸ Die spätere Entwicklung des Verhältnisses wird nicht aufgegriffen, weshalb Lu de Vos sich in seinem Aufsatz der Frage des Einflusses von Jacobi auf Hegel ab 1807 widmet.⁴⁹ Daneben bietet Hans-Jürgen Gawoll eine Gesamtschau des Verhältnisses von Hegel und Jacobi von den Anfängen bis zum Ende. Er hat aber, wie de Vos, ein eher grundsätzliches Interesse an den jacobischen Einflüssen auf Hegel und verfolgt deshalb die Hegelsche Entwicklung der Jacobi-Rezeption im biographischen Zusammenhang.⁵⁰ Unter den neusten Arbeiten zu Jacobi und Hegel ist die Forschungsarbeit von Daniel Althof zu

⁴³ WOLFINGER, Denken und Transzendenz, 50.

⁴⁴ DONOVAN, Der christliche Publizist, 81. In dieser Linie sind weiter zu nennen: Marco M. OLIVETTI, Der Einfluß Hamanns, Nicole SCHUMACHER, Jacobi und Pascal und Ulrich ROSE, Poesie als Praxis.

⁴⁵ HEGEL, Glauben und Wissen, 385.

⁴⁶ PÖGGELE, Hegels Kritik der Romantik.

⁴⁷ KIRSCHER, Hegel et la philosophie de F.H. Jacobi.

⁴⁸ Das jüngste Beispiel für eine Beschäftigung mit dem frühen Verhältnis Hegel – Jacobi bietet JONKERS, „Galimathias“ der spekulativen Vernunft?

⁴⁹ VOS, Hegel und Jacobi.

⁵⁰ GAWOLL, Hegel – Jacobi – Obereit.

nennen, der der späten Auseinandersetzung Hegels mit Jacobi unter dem Titel „System und Systemkritik“ nachgeht. Seine leitende Fragestellung ist, „ob Jacobi auch aus Hegels System gesprungen wäre.“⁵¹ Er will die „Relevanz der Unphilosophie Jacobis für die Systembildung Hegels“ aufzeigen und nachweisen, dass „Hegel sein System in einer Problemkonstellation entwickelt, die maßgeblich durch Jacobi geformt wurde“.⁵² Auch in der vorliegenden Arbeit wird deutlich werden, dass Hegel Jacobi einen hohen Stellenwert in der Philosophiegeschichte beimisst. Es ist jedoch nicht die Absicht, die Entwicklung von Hegels System nachzuzeichnen, sondern mit Blick auf unsere Kernfrage, die Bedeutung des Gefühls im Zusammenhang der Epistemologie Hegels einzuordnen und seine Würdigung und Kritik an Jacobis Ansatz von dieser Fragestellung her herauszuarbeiten.

1.4 Zum Aufbau der Arbeit

Im ersten Teil der Arbeit geht es um die Darstellung von Jacobis Ansatz, beginnend mit den biographischen Einflüssen auf seine Philosophie (2.). Hier stehen besonders seine religiösen Erfahrungen der Kindheit und Jugend innerhalb des Pietismus im Zentrum, da diese für ihn die ersten Berührungspunkte einer gefühlsvollen Glaubenspraxis darstellten. Daneben wird sein Weg nachgezeichnet, der ihn, der nie Philosophie oder Theologie an einer Universität studierte, in die philosophische Beschäftigung führte. Im darauffolgenden Kapitel (3.) wird Jacobis Kritik am Rationalismus anhand der Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* entfaltet. Die Darstellung seines Gegenkonzeptes (4.) erfolgt auf der Grundlage der Schriften *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* und *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Es schließt sich die Darstellung von Jacobis Konzept des *salto mortale* (5.) an, die aufzeigt, wie Jacobi den Systemwechsel vom Rationalismus zum unbedingten Wissen (Glauben) vollzieht. Das letzte Kapitel des ersten Teils beschäftigt sich mit Jacobis Verhältnis zum christlichen Glauben (6.). Dabei geht es um die Frage, inwiefern Jacobis Gottesbegriff inhaltlich ausdifferenziert ist. Der Hintergrund für diese Frage ist, dass ein Hauptkritikpunkt Hegels an Jacobis Glaubensverständnis ist, dass dieser Glaube inhaltsleer sei.

Der zweite Teil widmet sich Hegels Auseinandersetzung mit Jacobi, beginnend mit einer Darlegung der Entwicklung des persönlichen Verhältnisses der beiden (7.). Es folgt ein Kapitel über die Gotteserkenntnis bei Hegel (8.), das der Darstellung in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* folgt. Hierin

⁵¹ ALTHOF, System und Systemkritik, 7.

⁵² ALTHOF, System und Systemkritik, 8.