

Zur Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (III)

Jörg Dierken

7. Vermittlungstheologie und liberale Theologie

In gedämpfter Form erweckliche Frömmigkeitsmotive, aber auch historisch-wissenschaftliche Fragen aufnehmend, trotz Distanz zu Rationalismus und radikaler Kritik nicht auf neokonfessionelle Verteidigungsbastionen einschwenkend, vielmehr eine milde unionskirchliche Orientierung vertretend: mit diesen Merkmalen läßt sich die Vielfalt von Ansätzen kennzeichnen, die den mit den Namen Schleiermacher und Hegel verbundenen, jeweils vornehmlich in deren »rechter« Auslegung begründeten Schulgegensatz zu überbrücken trachten. Die Theologiegeschichtsschreibung spricht in diesem Zusammenhang bekanntlich von »Vermittlungstheologie«. Mag man auch die Vertreter der insbesondere an idealistisch-philosophische Systemkonzepte anschließenden und ihnen zeitlich nahe stehenden »Spekulativen Theologie« lose der Vermittlungstheologie zurechnen¹, so ist ihr etwa eine Generation jüngerer und mehrheitlicher Flügel stärker von Schleiermacher (Vermittlungstheologie in engerem Sinne) als von Hegel (nachmalige sog. liberale Theologie) inspiriert. Die Vertreter dieser das Bild der Epoche zwischen idealistischem Diskussionszusammenhang und Aufstieg der Ritschl-Schule mitprägenden Theologie besitzen jedoch auch Gespür für die neueren Veränderungen in der Wissenschaftskultur. Dies betrifft nicht nur ihre Stellung zur heraufziehenden historischen Theologie, sondern auch gegenüber einem zu immanentistischen »Weltanschauungen« gesteigerten Positivismus. Ist ihr Grundanliegen eine elastische Verbindung von subjektivem Religionsleben und objektiver biblisch-dogmatischer Überlieferung, so finden sich thematische Verbindungslinien zum gemäßigten Neokonfessionalismus einerseits und zur freien Theologie andererseits: Während jener den subjektiven Glauben und die objektive Überlieferung dadurch zusammenrückt, daß beides vom übergreifenden kirchlichen Leben her verstanden wird, akzentuiert diese deren relative Differenz, insofern der subjektive Religionsvollzug

¹ Vgl. oben, Abschnitt 3.

diesseits dogmatischer Normativität von seinem geschichtlichen Kontext her verstanden wird. Ein in diesem Abschnitt vorzustellender Querblick von der Vermittlungstheologie zum theologischen Liberalismus und zur Erlanger Theologie sei zum Anlaß genommen, im Folgenden von Studien zur Vermittlungstheologie aus zum theologischen Liberalismus hinüberzuschauen. Das Luthertum wird in einem anschließenden Abschnitt eigens behandelt.

Als Repräsentant der vermittlungstheologischen Verbindung von historischem Interesse und kirchlichem Sinn gilt der Schleiermacher-Schüler F. Lücke, der insbesondere als Neutestamentler in Göttingen wirkte. Er ist bekannt vor allem als Herausgeber von Schleiermachers *Hermeneutik*, ferner als Adressat der vielzitierten *Sendschreiben*, in denen Schleiermacher das Profil seiner *Glaubenslehre* gegenüber der Kritik an der Erstauflage verdeutlicht, und schließlich als Mitherausgeber der *Theologischen Studien und Kritiken*, Publikationsort jener *Sendschreiben* und Organ der Vermittlungstheologie. Als Antwort auf die von Hegelscher Spekulation geprägten *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* konzipiert, prägt die von Lücke mitbestimmte Ankündigung der *Kritiken* den Namen dieser theologischen Richtung: Gegen die »Eitelkeit willkürlicher Vermittelung« der Begriffsspekulation sei es, so A. CHRISTOPHERSEN in seiner Münchener Diss. *Friedrich Lücke (1791–1855)*, um die »wahren Vermittelungen« zu tun, welche die Heilswahrheiten des biblisch überlieferten Wortes Gottes mit vernunftbestimmter Wissenschaft verbänden (I, 188f. [Zit. Lücke]; vgl. 177; II, 421ff.). Dementsprechend stehe Lücke auch zum älteren Rationalismus etwa eines H. E. G. Paulus, aber auch zu den kritisch-rationalisierenden Positionen der linken Hegel-Schule in Opposition.

C. rekonstruiert minutiös Lückes *Ntl. Hermeneutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk* (Untertitel). Dazu zeichnet er detailliert Lückes exegetisch-hermeneutische Hauptwerke nach und referiert ausführlich ihre Rezensionen (Hermeneutik des NT: I, 25–120; Kommentar zum Joh: I, 193–300; Kommentar zu I–III Joh: I, 301–330; Einleitung in Apk: I, 359–456); hierin eingebettet werden die biographischen Stationen Lückes dargestellt (Jugend und Studium in Göttingen [1791–1816]: I, 5–24; Berlin [1816–18]: I, 121–158; Bonn [1818–27]: I, 159–192; Göttingen [1827–55]: I, 333–358). Das von C. mit stupendem Fleiß zusammengetragene und im ersten Teilband dargestellte biographische, archivalische und briefliche Material wird durch einen umfangreichen, durch differenzierte Register erschlossenen zweiten Teilband dokumentiert (II). Bietet die voluminöse Arbeit unverzichtbare Quellen und einen gewichtigen Beitrag zur Geschichte der ntl. Disziplin – insbesondere zur joh. Frage und dem von Lücke mitgeprägten »Apokalyptik«-Konzept –, so hätte eine stärkere Systematisierung ihren theologiegeschichtlichen Wert erhöht. Dennoch erfährt man, daß die thematisch mit Herder und Schleiermacher verbundene, aber eigenständige Hermeneutik Lückes versuche, historisch-grammatische, philosophische und theologisch-kirchliche Momente im »Prinzip der christli-

chen Philologie« zu vereinigen, die »eine Vermittlungsposition zwischen Wissenschaft und lebendigem Glauben« einnehme (I, 79; 110; vgl. 27). Auch wird »Lückes Umgangsstil mit seinen theologischen Gegnern« wie etwa Strauß deutlich belegt, bei dem es sich kaum »um eine ernstzunehmende inhaltliche Kritik« handle; stattdessen würden »aus der Perspektive scheinbarer, universalhistorischer Überlegenheit [heraus . . .] mehr oder weniger plakative Grundsatzüberlegungen« vorgetragen (235) – ein Umstand, der wohl in Verbindung mit der gemäßigten »theologischen Grundhaltung« zur hohen Zahl (abgelehnter) auswärtiger Rufe beigetragen hat: So sei Lücke ein »geeigneter ›Kompromißkandidat‹ gewesen . . ., auf den sich die verschiedenen theologischen Parteilungen einigen konnten« (356). Auch dies ist ein Aspekt des vermittlungstheologischen Phänomens.

Einen Gegensatz zu Theologien als Negativfolie konstruierend, die durch die ›Positionalität‹ ihres ›Standorts‹ ausgezeichnet seien (vgl. oben 3.1.), untersucht TH. KOPPEHL in seiner Berliner Diss. (*Kirchliche Hochschule Berlin/Ost de[n] wissenschaftliche[n] Standpunkt in der Theologie I. A. Dorners* mit dem weitgesteckten Ziel, hierin eben einen »nichtpositionell verfaßte[n] Standpunkt« nachweisen zu können (327; vgl. Zusammenfassung, 327–339). Dazu beschreibt er in einem 1. Teil Dorners originelle christologische Konzeption des ›Zentralindividuums‹ (21–134) und setzt sie im Zeichen von Dorners ethischem Gottesbegriff gegen die zeitgenössischen Konzeptionen kenotischer Christologie von G. Thomasius und W.F. Geß ab (135–188). Ein 2. Teil zeichnet Dorners Glaubenslehre nach (189–326 [darin ein Vergleich mit E. Jüngel, 290–323]).

Vor dem Hintergrund der christologischen Debatten um Strauß und Baur, die die vollendete Identität des Göttlichen und Menschlichen in einem einzigen Individuum am Beginn der Christentumsgeschichte zurückweisen, ferner im Kontrast zum Rechtshegelianismus etwa eines C.F. Göschel, nach dem eine solche Identität allein durch den in Jesus sich erfassenden göttlichen Geist gewährleistet werde, und schließlich im Gegenüber zur Urbildchristologie Schleiermachers beschreibt K. Dorners dogmengeschichtliches Konzept der »Erzeugung des Organismus der Wahrheit vom Gottmenschen« (86). Diese sei sowohl ursprünglich in der Person Jesu anwesend – nämlich in deren aufgrund ihrer Logosbestimmtheit sich zu humaner Allgemeinheit entströmkenden Besonderheit –, werde zugleich aber auch durch geschichtliche Ausfaltung in synthetischem ›Werden‹ realisiert – nämlich von der unmittelbaren Einheit von Gott und Mensch zu deren menscheitsbessender Universalität im religiös präsenten ›Zentralindividuum‹. Damit werde das Humanitätsideal des 18. Jh.s in den neueren Entwicklungsgedanken integriert. Freilich ist dies erkauft um den Preis einer Spannung zur behaupteten ursprünglichen Einheit von Logos und dem Menschen Jesus. Gegen den Versuch einer Lösung dieser Spannung durch die kenotische These, die anfängliche Einigung der göttlichen und menschlichen ›Natur‹ sei ermöglicht durch eine die Eigenständigkeit des Menschlichen wahrende ›Entäußerung‹ der göttlichen Hoheitsseigenschaften, setze Dorners den Gedanken einer im trinitarischen Gott verwurzelten ethischen Selbstbestimmung Gottes als Liebe, deren christologische Realisierung in ethisch-werdender Gottmenschheit göttliche Ur-

spürlichkeit und menschliche Prozessualität verbinde. Diese zunächst entwicklungs- und dogmengeschichtlich entfaltete Figur werde in der *Glaubenslehre* dogmatisch eingeholt. Dabei führe die »Pisteologie« als quasi phänomenologischer »Aufstieg« der Glaubenssubjektivität zum Einklang mit der »Aktivität des [sc. göttlichen] Objekts« (205); eine in der Logizität der Gottesbeweise formulierte Umkehr des Richtungssinns begründe dann jenen Weg des Glaubens dogmatisch in der innertrinitarisch-»ethischen« Selbstbestimmung Gottes, welche den weiteren – recht traditionellen – Gang der Dogmatik leite.² Im Blick auf die absolute ethische Selbstbestimmung diagnostiziert K. nun eine »echte Antinomie« (231): Für den Akt der Selbstbestimmung werde um seiner inneren Identität willen ein göttliches »Sein« vorausgesetzt, obwohl eben dieses in seiner ethischen Bestimmtheit erst durch jenen Akt konstituiert sei (ebd.). K. sieht diese Antinomie gleichwohl in der Figur einer das geschöpflich andere Gottes umschließenden »teleologische[n] Selbstbezüglichkeit« aufgelöst (239); »in der Einheit des Seins Gottes, von dem alle ethische Bestimmung ausgeht«, bringe sich Gott als »absolute« und zugleich »selbstmitteilsame« Persönlichkeit hervor (238). Hierdurch leite sich aus dem »Begriff der ethischen Persönlichkeit Gottes zunächst der trinitarische Gottesbegriff und von da aus der Schöpfungs-begriff ab« (239).

Diese Lösung des Selbstvoraussetzungsdilemmas von absoluter Selbstbestimmung führt allerdings dazu, ein göttliches »Sein« vor Gott anzunehmen – eine ähnliche Schwierigkeit wie der Gedanke eines binnen-trinitarischen »Organismus«, in welchem das eine göttliche Ich in jedem der drei Momente ganz anwesend sein soll, aber logisch *als* dieses »göttliche Ich« selbst seiner Präsenz *in* den Momenten zugleich vorausgehen muß (168). In beiden Fällen dürfte eine ruinöse Theo-Logik nach der Figur »Gott vor Gott« unvermeidbar sein. Statt sie zu problematisieren, weist KOPPEHL nur vage auf ein »Geheimnis des Ethischen« im Zentrum von Dorners theologischem Erkennen hin (336). Dies ist nicht nur gedanklichen Präzisionsmängeln geschuldet, die K.s Darlegungen trotz seiner Vertrautheit mit Dorners vielschichtigem Gedankengefüge und der komplexen zeitgenössischen Diskussionslage durchziehen. Sondern hierfür dürfte vor allem das Ziel verantwortlich sein, in Dorner »die einzige Möglichkeit« zur Lösung des Dilemmas von »positioneller und nichtpositioneller Theologie« aufweisen zu wollen (12). Dies geschehe letztlich durch die bei Dorner und seiner Epoche geleistete Aufhebung jenes »Gegensatzes in eine nichtpositionelle Theologie«, die eine »allgemeine Überprüfbarkeit theologischer Aussagen« erlaube (5; 12; vgl. 327 ff.). Maßgeblich hierfür sei Dorners wissenschaftlicher Standpunkt, welcher über verschiedene Stufen einer subjektiven Dialektik

² Der Begründungszusammenhang des Glaubens in der Trinität ist Thema von Ch. Axt-Piscalar, *Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie I. A. Dorners, Tübingen 1990* (BHT 79).

das Erkenntnissubjekt in sein theologisch-theistisches »Objekt« einklingen lasse, welches seinerseits sich dem Erkenntnissubjekt mitteile (334; vgl. 287 f.). Die komplizierten Aufstufungen der subjektiven Erkenntnisdialektik zum »Objekt« und der »objektbedingten« subjektiven »Setzung« desselben führen immer, von wo auch immer sie angegangen werden, zu einer letzten oder anfänglichen »Aktivität des Objektes« bei der Stiftung einer Einheit mit dem »Subjekt« (205). Sie scheint für »Nichtpositionalität« zu stehen. So komme es zu einer »Einheit« von Subjekt und Objekt, welche als »vorausgesetzte ... einseitig vom Objekt, Gott« ausgehe und als »resultierende ... die Aufhebung menschlichen Erkennens ins Schauen« bedeute – ein »Medium objektiver Setzung und Explikation Gottes durch seinen Logos« (334). Mögen in diesem Medium auch die verwickelten logischen Selbstvoraussetzungsprobleme zur Gleichgültigkeit herabsinken – wie auch immer das theologische »Objekt« sie entsorgen möge –: Tatsächlich verschiebt diese Depotenzierung des subjektiven Erkennens nur die Probleme der wissenschaftlichen Erkenntnismethodik unbemerkt auf den Gottesgedanken hinüber. Geradliniger als diese vorgebliche Lösung des von K. höchst eigenwillig beschriebenen Positionalitätsdilemmas wäre das Eingeständnis, daß mit menschlichem Erkennen ob seiner Perspektivität »Positionalität« immer schon verbunden ist. Würde auf dies Eingeständnis die Mühe seiner reflexiven Selbstvergegenwärtigung verwendet, so wäre immerhin *im* Erkenntnisvollzug selbst seine *bloße* Beschränktheit durch »Positionalität« bereits überschritten. Mag dieser Weg auch bescheidener sein als der von K. als alternativlos gepriesene, so hat er doch das Merkmal »allgemeiner Überprüfbarkeit« für sich.

Quer zur theologiegeschichtlichen Einteilung untersucht M. HÜTTENHOFF in seiner Münsteraner Diss. *Erkenntnistheorie und Dogmatik* den Umgang mit erkenntnistheoretischen Grundlegungsproblemen bei dem »Vermittlungstheologen« Dorner, dem »Erlanger« Lutheraner Fr.H.R.v. Frank und dem »Liberalen Theologen« R.A. Lipsius. Dabei scheint er nach seiner Einleitung (13–32) eine erkenntnistheoretische Grundlagenreflexion des religiös-theologischen Erkennens anzustreben. Den Hintergrund hierfür bilden zunächst die linkshegelianische Religionskritik, ferner das neue erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisideal mit seinen materialistisch-weltanschaulichen Implikationen, weiterhin dessen erkenntniskritische Limitation im frühen Neukantianismus, der seinerseits eine Offenheit für die Welt der Werte zeigt, sowie schließlich die spätidealistische Gleichsetzung von subjektiver Konstitutionsleistung des Erkennens mit dem vom göttlichen Geist den Dingen eingepflanzten objektiven »Begriff«. Wenngleich H. gelegentlich auf die genannten Positionen zurückgreift, bietet er faktisch doch nur drei

aufeinanderfolgende, durch äußerst knappe vergleichende Bemerkungen resümierte Darstellungen (Dorner, 33–89; Frank, 90–139; Lipsius, 140–224) sowie eine abschließende Skizze des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Theologie zwischen 1830–1930 (231–247).

Dorners »Synthese von Glaubenslehre und spekulativer Theologie« (33) gehe zwar von der subjektiven Gewißheit des noch »pisteologisch-phänomenal entfalteten Glaubens aus, suche aber dessen Präntionen auf »objektive« Wahrheit in einer spekulativ-vernünftigen Gotteslehre zu fundieren, welche aber mitsamt ihrem Kern, einem reformulierten Gottesbeweis, nicht selbstbegründend sei, sondern von Glaubensvoraussetzungen abhängig bleibe. Auch Frank komme vom subjektiven Gewißheitsvollzug des Wiedergeborenen her, trachte sodann aber dessen »reale Objektivität« in einem zirkulären Verfahren durch einen kausalistischen Rückschluß auf dessen göttliche Ursache zu erweisen; dabei suche er aber spekulative Operationen zugunsten einer Einholung des Gehalts von dogmatischer Tradition und Bekenntnis zu vermeiden. Lipsius nun setze bei der subjektiven Konstitutionsleistung des Erkennens ein, die aufgrund der »psychophysische[n] Organisation« zu einer »phänomenal-objektive[n] Erkenntnis« führe (225); diese werde in eine rein kategoriale Metaphysik der Grenzbegriffe eingebettet. Die Religion werde durch eine religionsgeschichtliche und -psychologische Analyse der systematisch durch sittliche Selbstbehauptung gegenüber der Natur motivierten, überdies kognitive Elemente beanspruchenden »Wechselbeziehung« von Göttlichem und Menschlichem, von »intelligibler Abhängigkeit und Freiheit« eingeführt (226); die dabei auftretenden, geschichtlich vermittelten Vorstellungsgehalte würden zu dogmatischen Gedanken verdichtet – einschließlich des Gedankens von der in Gottes An-sich-Sein gründenden religiösen Gottesbeziehung. Die dogmatischen Gedanken besäßen aber nicht den Status theoretischer Erkenntnisse und seien deshalb praktisch durch eine religionsphilosophisch geschulte Theologie zu kultivieren.

HÜTTENHOFF beleuchtet wechselseitig sein Dreigestirn in kenntnisreichen und zu immanenter Kritik zugespitzten Darlegungen. Insbesondere der umfangreichste Teil zu Lipsius enthält treffende Detailsichten. Die Durchsichtigkeit der Gliederung hätte allerdings größer sein können. Nicht zuletzt deshalb bleibt die Gesamtabticht der Arbeit unklar. Eine sich nahelegende Erörterung der aufgenommenen oder verschenkten Potentiale einer modernen erkenntnistheoretischen Fundierung der Dogmatik unterbleibt ebenso wie eine Diskussion der Frage nach dem epistemischen und religiösen Status einer »ansichseienden« Objektivität Gottes. H.s Leistung liegt stattdessen beim immanent-kritischen Aufweis zirkulärer Begründungsversuche.

Aufgrund der sachlichen Nähe zur liberalen Theologie sei an dieser Stelle die Basler Diss. *Der junge Alois Emanuel Biedermann* von TH.K. KUHN vorgestellt. Der gegenüber Lipsius (und O. Pfleiderer) knapp eine Generation ältere Biedermann vertritt eine freisinnige, Hegelsche und Schleier-

machersche Motive beerbende Theologie; dies doppelte Erbe ist freilich noch unter mehrfachen Brechungen durch D.F. Strauß, W. Vatke und E. Zeller vermittelt. Gegenüber der kritischen Radikalität v.a. von Strauß bewahrt Biedermann aber den Gedanken eines Gegründetsein des endlichen Geistes im Absoluten als gleichsam metaphysisch-religiösen Zentralgehalt; diesen sucht er jedoch nicht in der exklusiven Begriffsform, sondern in den Gestalten gelebter Religion und subjektiver Frömmigkeit wahrzunehmen. Erhebt die Theologiegeschichtsschreibung ein solches Profil Biedermanns aus dem reifen Hauptwerk des nachmaligen Zürcher Dogmatikers, so geht nun K. dessen Jugend- und Bildungsgeschichte bis zum Erscheinen des Frühwerkes *Die freie Theologie* (1844) des 25jährigen nach.

Mit deutlicher Reserve gegen rein geistes- und theologiegeschichtliche Interpretationen (vgl. Einleitung: 1–10) fordert K. eine umfassende kirchengeschichtliche Forschung zu Biedermann, bei der »als ein Teilgebiet der allgemeinen Geschichte« deren heutige Vielfalt an sozial-, mentalitäts-, regional-, institutionsgeschichtlichen usw. Methoden zu nutzen sei (9). Mag man auch bezweifeln, daß dies Methodenuniversum in einer recht begrenzten Biographie vollständig zum Zuge kommt, so erfüllt K. mit akribischem Fleiß seine weitere Forderung nach einer Verbreiterung der Quellengrundlage. Auf der Basis von Archivmaterialien, Tagebuchaufzeichnungen, Briefen u. a. m. entsteht so ein facettenreiches Bild der Vita des jungen Biedermann, in das die sozialen und kirchlichen Verhältnisse der Lebensorte Biedermanns ebenso eingezeichnet werden wie die studentischen Milieus und akademischen Profile seiner Studienstätten in Basel und Berlin. Dabei wird deutlich, wie sich das Motiv einer Verwobenheit von Religion und Leben (vgl. 106) durchhält und wie es ausgebaut wird. Erhellte werden die Fragen nach den Auswirkungen der dieses »Leben« zunehmend prägenden kritischen Rationalität und nach den Auswirkungen gesteigerter historischer Kenntnis auf die Religion (vgl. 202). Zugleich zeigt K. innere Spannungen des Individuums Biedermann, denen äußere in Biedermanns Ausrichtung auf eine akademische Karriere einerseits und eine kirchliche andererseits korrespondieren (vgl. 394). Der theologiegeschichtliche Ertrag der an der Vita entlanggehenden Darstellung K.s dürfte in der Erhellung der hohen bildungsbiographischen Bedeutung des Studiums von Strauß' kritischen Schriften sowie des Einflusses seines eigentlichen Lehrers Vatke sein – ein eigenständiger Alttestamentler und Religionsphilosoph aus der Hegel-Schule, dessen historischer Sinn ihn wie seinen Schüler vor den fruchtlosen Bemühungen feite, religionsgeschichtliche und dogmatische Vorstellungen umstandslos mit den Wassern des spekulativen Begriffs zu taufen (vgl. 237 ff.). Erfährt man auch viele interessante Details aus Biedermanns Jugendgeschichte – ihre Darstellung endet nach knapp 400 gut recherchierten Seiten recht unvermittelt mit dem die Resultate seiner theologischen Entwicklung zusammenfassenden Frühwerk *Die freie Theologie* (vgl. 382) sowie den biographischen Umbrüchen durch Biedermanns Eintritt in Pfarramt und Ehe –, so bleibt man zur Erhellung von Biedermanns *theologischem* Profil doch auf seine großen Schriften und deren gedankliche Interpretation angewiesen.

8. *Lutherische Theologie*

8.1. *Erlanger Luthertum*

Das sog. Erlanger Luthertum steht für eine Verbindung erweckungstheologischer und konfessionalistischer Traditionslinien mit Fragestellungen, die von transzendentalen Subjektivitätsverständnis und organologischem Geschichtsdenken inspiriert sind. Dabei wird die theologisch-dogmatische Sachdimension im Horizont der Erfahrungsdimension konfessionell gebundenen religiösen Lebens thematisch. Läßt es sich ob seiner vorsichtigen Integration moderner Elemente als »konservatives Kulturluthertum« charakterisieren (F.-W. Graf), so untersucht W. BEHR in seiner Göttinger Diss. *Politischer Liberalismus und kirchliches Christentum den Zusammenhang von Theologie und Politik bei J. Ch. K. u. Hofmann* (1810–77) – mit leisen Vorbehalten gegen dessen Verortung als konservativ, aber umso deutlicheren Reserven gegen E. Troeltschs generelles Urteil vom Luthertum als »wesentliches Element in den Kräften der Restauration« (1; vgl. 6). »Kirchlich« sei Hofmann zwar »ein Konservativer«, aber »politisch« sei er durch sein Engagement in der Bayerischen Fortschrittspartei »ein Liberaler« gewesen, den man gar im Lager des Neuprotestantismus anzusiedeln versucht sein könne (1; vgl. 6; 271). Schon deshalb sieht B. mit K. Barth in Hofmann eine der »eindrucksvollsten Gestalten« der Theologiegeschichte des 19. Jh.s, die deren »gewohnte Einordnungen ... in Frage stellt« (13; 1). Hierzu beschreibt B. detailliert Hofmanns organologische Geschichtstheologie, die in der gegenwärtigen Erfahrung des Christen zur Einheit gelange. Ihr zentraler Gedanke, der geschichtliche Fortschritt, schlage die Brücke zu Hofmanns politischen Aktivitäten der Förderung kleindeutscher nationaler Einheit, innenpolitischer Freiheit sowie von Kultur und Bildung überhaupt.

Hofmanns »theologischer Ansatz« (I. 17–60) sei durch eine Korrespondenz von einem unmittelbar gegenwärtigen Gottesverhältnis in persönlich-tathafter Aneignung der durch Christus vermittelten Heilswirklichkeit einerseits und einer überindividuellen, »organisch« Schrift, Bekenntnis und kirchliches Glaubensleben vereinigenden Heilsgeschichte andererseits geprägt. Diese Korrespondenz gegenläufig sich ergänzender Faktoren sei in Hofmanns »theologischem System« (II. 61–132) durch eine ursprüngliche Selbstbestimmung Gottes zur Selbstverwirklichung begründet, die einen Einklang mit der auf Gott ausgerichteten, in geschichtlichem Werden begriffenen Selbstverwirklichung des geschöpflichen Menschen hervorrufe; diese zwiefältige freie Selbstverwirklichung finde ihr Einheitsband in dem Motiv eines Fortschritts hin auf eine Natur- und Weltverhaftung überwindende universale Zivilisationskultur. Sei dies Motiv grundsätzlich auch zu liberalen Theorien geschichtlichen Fortschritts hin offen, so trage Hofmann doch auch dogmatisch-theologisch der Sündhaftigkeit des

Menschen und ethisch den Rissen des Fortschrittsglaubens Rechnung. Die in der Perspektive der gegenwärtigen Kirche entworfene, den wiedergeborenen Menschen als ihr Subjekt ansprechende »theologische Ethik« (III. 133–170) beschreibe das christliche Leben als fromme Gottesliebe und Arbeit an der Welt in den vier »sittlichen Gemeinschaften«: Kirche, Familie, Staat und Menschheit. Wenngleich es letztlich nur dem Christen möglich sei, angesichts von Sünde und Bösem die Einheit der sittlichen Institutionen mit dem transzendenten Geschichtsziel zu verstehen (vgl. 160; 170), sei die »gegenwärtige Gestalt des Staates« (IV. 171–231) aber trotz erheblicher Analogien zur Kirche religiös neutral: Der Staat sei eine das äußerliche Verhalten der »Volks-genossen« regulierende, alle gleich behandelnde »Gemeinschaft des Rechts« (171). »Christlich« könne er in zurückhaltendem Sinne gleichwohl genannt werden (vgl. 179, unter Verweis auf Hofmann, *Das Verhältnis von Staat und Kirche*, 147; dagegen aber Hofmann, *Weissagung und Erfüllung*, 2. H., 377), insofern sein sittlicher Charakter durch die geschichtlich-religiöse Integration seines »Volkes« hergestellt werde. Gegen beim Individuum ansetzende Staatsvertragstheorien vertrete Hofmann ein den Auffassungen C.Th. Welckers und J.C. Bluntschlis nahestehendes, gemäßigt-liberales Staatsverständnis, das die Unterscheidung von Politik und Konfession, Recht und Religion ebenso kenne wie eine »organische« Verbindung von zivilreligiöser Volkssittlichkeit und konstitutioneller Monarchie. Selbstverwaltung in Kammern und Bürgerbeteiligung durch öffentliche Meinung einschließend, lehne Hofmann dennoch Demokratie und Repräsentativsystem ab. Vor allem sein Engagement zugunsten einer kleindeutschen nationalen Lösung habe ihn »als Mitglied der liberalen Fortschrittspartei« im bayerischen Landtag an der aktiven Politik teilnehmen und eine exponierte, nicht unangefochtene Position »als Vertreter des Erlanger Luthertums« einnehmen lassen (V. 232–314). In der Schulpolitik habe er freilich die konfessionelle Bindung der zugleich allgemeiner Bildungsvermittlung verpflichteten Volksschule betont, und trotz vorsichtiger Zustimmung zu bürgerlich-kulturellen Bildungszwecken und zur Zivilehe habe ihn die zunehmend kirchenkritische und demokratische Parteibasis zu einem weitgehenden Rückzug aus der Politik nach der Reichsgründung 1871 geführt.

BEHRS detaillierte und zumeist von Zustimmung geprägte Darstellung von Hofmanns theologischem und politischem Denken sowie die ereignisgeschichtliche Übersicht über seine Aktivitäten stützen sein abschließendes Urteil, »Hofmanns politischer Liberalismus« sei auf »vielfache Weise in seiner Theologie verankert« (315). Vertrete er seinem Anspruch, aber auch seiner sachgemäßen Zugehörigkeit zum Erlanger Kreis nach »lutherische Theologie«, so seien gleichwohl »fundamentale lutherische Einsichten nicht vorhanden« (ebd.; vgl. 271 ff.). Dies schroffe Fazit ist zwar durch manch kritische Bemerkung zum neuzeitlichen Charakter von Hofmanns Theologie mit ihrem subjekt- und geschichtsbezogenen Verständnis von Glauben und Bekenntnis vorbereitet (vgl. 21; 42; 60; 271; 274). Aber letztlich schwankt B. in der Zielsetzung seiner Arbeit: Einerseits will er nicht »durch den Aufweis der politischen Liberalität Hofmanns das Luthertum des 19. Jhs. vom Anschein des Reaktionären ... befreien«, andererseits meint er, Hofmann einer in lutherischer Optik »unsachgemäße[n] Politisierung der Theologie« zeihen

zu müssen (315f.). Sie wird erklärt mit dem Verlust des Gegenübers von »Schrift und Bekenntnis« durch die im »Subjekt des Theologen gesetzte Gegenwartsgestalt von Theologie« und ihr Verständnis von Geschichte als »Vergewisserungsraum« des »christlichen Subjekts« (316). Dennoch bleibe Hofmanns »theoretische Arbeit« in ihrer »Sensibilität für die politischen und theologischen Aufgaben seiner Gegenwart... auch heute noch beeindruckend« (317). Mit solch widersprüchlichen, aber nachdrücklich akzentuierten Schlußurteilen unterschreitet B. das materiale Niveau seiner Arbeit erheblich.

Auch N. SLENCZKA geht in seiner zweibändigen Göttinger Habilitationsschrift *Der Glaube und sein Grund (I)/Selbstkonstitution und Gotteserfahrung (II)* der Selbstverortung der Erlanger Theologie in ihrem geschichtlichen Kontext nach. Dabei stehen jedoch nicht deren politisch-ethische Optionen, sondern ihre Auseinandersetzung mit Grundmotiven des neuzeitlichen Subjektivitätsverständnisses im Vordergrund. Dies Stichwort markiert den Leitgesichtspunkt für S.s souveräne Rekonstruktion des Schulzusammenhangs von F.H.R. v. Frank (I, 44–218) über L. Ihmels (I, 219–316) zu W. Elert (II) in problem- und traditionsgeschichtlichen Kontinuitätslinien, deren Profil durch die Kontrastierung Franks mit A. Ritschl (I, 124–216) noch gesteigert wird. S. bestimmt die »Ursprungssituation« der Erlanger Theologie in der »Infragestellung der Grundlagen der christlichen Wahrheit« durch die moderne Kritik an Schrift und Bekenntnis (I, 19; vgl. Einleitung I, 15–43). In dieser Lage suche die Erlanger Theologie durch stete Einbindung aller gegenständlichen Inhalte in die – freilich bereits durch diese Inhalte geleiteten – Erlebnis- und Erfahrungsvollzüge einer kirchlich vermittelten subjektiven Religiosität die Alternative zu unterlaufen, entweder die »christliche Wahrheit« in die abgeschlossene und lebensferne Form von Lehrnormen zu verbannen oder sie apologetisch dem vorgegebenen, aber skeptischen Allgemeinbewußtsein unter partieller Anerkennung seiner Vernunft- und Kulturnormen abringen zu müssen. Die Distanz der ersten Erlanger Generation (A.v. Harleß, J.Ch.v. Hofmann, G. Thomasius) gegen dogmatische und apologetische Christentumsbegründungen teilend, radikalisiere Frank den erfahrungstheologischen Ansatz dahingehend, daß die reflexive Evidenz des subjektiven Gewißheitsvollzugs des Christen in Wiedergeburt und Bekehrung zum Erkenntnisgrund aller Inhalte aufrücke. Die damit einhergehende partielle Aufnahme neuzeitlichen Autonomiedenkens werde von dem Frank-Schüler Ihmels aber zugunsten einer durch die Verkündigung gewährten und von intentionaler Gottesgemeinschaft geprägten Glaubensgewißheit zurückgenommen. Bei dem Ihmels-Schüler Elert sei das Autonomiethema nur noch als durchgängige Negativfolie präsent: Die menschliche

Autonomie werde geschichtstheoretisch als »entlaufene[s] Kind« der lutherischen Reformationstheologie identifiziert (II, 341), um sodann theologisch-dogmatisch zum schlechthinigen Objekt des göttlichen Vernichtungshandelns qua Gesetz zu avancieren, dem die Neukonstitution humaner Subjektivität im Evangelium als rein empfängliche Heteronomie entspreche. Die neuzeitliche transzendente Subjektivität sei insofern reformatorischen Ursprungs, als darin sich der Gründungsvorgang von Subjektivität im Sinne eines Negiert- und Neukonstituiertwerdens durch einen anderen ihrer selbst gleichsam punktuell konzentriere – allerdings in der neuzeitlichen Form unter Umkehrung der exklusiven Selbständigkeit und Alleinwirksamkeit des anderen – also Gottes – zugunsten einer unmittelbaren Selbstbehauptung der Subjektivität des Menschen als solchen. Dessen Vernichtetwerden durch Gott sowie dessen Neukonstitution in reiner Passivität bezeichneten bei Elert die vollzugsartige Erfahrungsperspektive als »Erlanger« Grundprinzip (vgl. I, Schluß, 317–323; II, E. Zusammenfassung, 341 f.; II, Schluß, 341–354). Bei Elert werde die bei Frank und Ihmels der Gesetzesthematik zugewiesene Konfrontation mit dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein – die bei Ihmels und dem exkursartig behandelten W. Hunzinger (I, 302–314) schon zu einer aus dem Glauben gezogenen »Weltanschauung« ausgeweitet sei – dann zu einer reinen Diastase von Christentum und Kultur zugespitzt. Insgesamt sei die Auseinandersetzung mit »neuzeitlichen philosophischen Positionen« von Frank bis Elert »als eine absteigende Linie zu beschreiben« (II, 342).

Franks Programm wird von SLENCZKA prägnant als Versuch dargestellt, das Fremdgegründetsein gläubiger Subjektivität aus deren Selbstvollzug heraus und in seiner Gültigkeit für diesen Vollzug zu erweisen. Im Ausgang von der internen Rückbezüglichkeit des (fiduzial)gläubigen Gewißheitsvollzugs werde auf den von diesem Vollzug als gründend vorausgesetzten und immer schon beanspruchten Gegenstand abgehoben, um dadurch ein gar »reales« bzw. »objektives« Bewirktsein des subjektiven Vollzugs zu erhärten. Indem der Wiedergeborene seiner selbst gewiß werde, setze er sich in solchem faktizitär-spontanen Selbstvollzug zugleich die Gewißheit eines göttlichen Objekts als eigenen Möglichkeitsgrund voraus (vgl. bes. I, 59 ff.).³ Die Aufnahme transzendental- und subjektivitätstheoretischer Figuren werde aber darin abgebrochen, daß der »Begriff des Objektes« nicht »als in der Struktur der Subjektivität gesetzt« erwiesen werde, sondern die »Subjektivität selbst als am Grunde jeder Spontaneität bedingte«, mithin als auf eine andere »Ursache« verweisende »Wirkung« gefaßt sei (63). Mit dieser Supposition einer gegenständlichen Kausalrelation sei freilich der subjektivitätstheoretisch mögliche Gewinn des Einsatzes bei der wohl akthaften Unmittelbarkeit der Erfahrungsgewißheit, welche gleichwohl reflexiv sei, objektivistisch verspielt: Der »Übergang von dem Bewußtsein der Abhängigkeit

³ Die folgenden Angaben beziehen sich auf Bd. I.

zur Abhängigkeit des Bewußtseins« sei ob seiner Unvermitteltheit »die eigentliche Erschleichung dieses [sc. Frankschen] Systemprogramms« (122; vgl. 215). Diesem gut begründeten Urteil ist unumwunden zuzustimmen.

Vor diesem Hintergrund diskutiert S. in minutiösen Analysen die Kontroverse zwischen Frank und Ritschl um die »Absolutheit Gottes« (124). Beide stimmen zunächst darin überein, ihre Theologie vom Religionsvollzug her aufzubauen, wie die Stichworte Glaubensgewißheit bzw. Gemeindeglauben anzeigen. Während Ritschl nun das Absolutheitsprädikat aufgrund seiner Restriktion aller theologischen Aussagen auf die »existentielle soteriologische Erschließungssituation« ablehne (175) und »Gott« nur eine letztgültig-geisthafte Selbstzwecklichkeit des dem ontologischen Hiat von Natur und Geist unterworfenen Menschen verbürge, trete an die Stelle von Ritschls Auskehr des metaphysischen Gottesbegriffs bei Frank dessen Rekonstruktion aufgrund seiner Analyse der »christlichen Erfahrung«. Dabei werde die externe Unbezüglichkeit des Absoluten kausalistisch als grundlos wirkende Kraft verstanden, um die Göttlichkeit der in der existentiellen Wiedergeburt präsenten Liebe zu erweisen. Vom Ausgang subjektiver Gewißheit werde mithin ein gleichsam kosmologischer Gottesbeweis formuliert, der unter Entgrenzung auf die Ursächlichkeit aller Wirklichkeit zwar nicht das »Daß«, wohl aber das »Was« des Absoluten erschließe. Von ihm her als »Angelpunkt« des Systems – freilich unter einer »Kehre« (203ff.) – würden die subjektive Gewißheit und ihre Implikate objektivistisch begründet. Die zunächst auch die *ratio essendi* erkenntnispraktisch einholende *ratio cognoscendi* der Logizität subjektiver »Gewißheit« sei in der Seinsordnung nach äußerem Kausalschema bewirkt und habe mithin nur einen »transitorischen Charakter« (204). Dennoch beinhalte die objektive Seinsordnung nichts anderes, als was der subjektiven Erkenntnisordnung entnommen sei. Diese zirkuläre und vorgeblich zugleich kausalistische Struktur ist natürlich subjektivitätstheoretisch ruinös. Auch stelle sie gegenüber Ritschls »Limitation inhaltlicher Aussagen durch den Rekurs auf die Situation der Erfahrung« ein »reaktionäres Programm« dar (217): Ohne die Frage zu erörtern, ob Ritschls nach S. erkenntnisontologischer Hiat von Natur und Geist (vgl. 178ff.) Konsequenzen für den geistige Selbstzweckhaftigkeit in ethischer Teleologie verbürgenden Gottesgedanken hat oder umgekehrt höchstens einen transitorischen epistemologischen Ausgangspunkt darstellt, läßt S. Ritschls Urteil über Frank plausibel werden, er würdige den Gottesgedanken und die humane Subjektivität durch deren kategoriale Verbindung in der Kausalitätsfigur auf das Niveau eines naturalistischen »Materialismus« herab (vgl. 213). S.s Auseinandersetzung mit Franks gleichwohl »großartige[r]« Position (218) zeigt konsequent, »daß die Vermittlung der neuzeitlichen Subjektivität mit der theologischen Heteronomie, die Versöhnung von »Autonomie« und »Heteronomie« so, daß Gott als Grund der Subjektivität und die Theonomie als Bedingung und Erfüllung der Autonomie zu stehen kommt, ... nicht möglich ist« (215f.). Auch dieses Urteil wird man nur bekräftigen können.

Präsentierten die Analysen Franks und Ritschls, auch bedingt durch ihre Gegenstände, gedankliche Kabinettstückchen, so geht es in den Darlegungen zu Ihmels sehr viel schlichter zu: Die mit der Fokussierung auf Verkündigung statt Wissenschaft verbundene »theologische Konzentration« sei mit einem simplen Verzicht auf die Auseinandersetzung mit der Subjektivitätsthematik erkaufte, und von deren »hohe[m] Niveau« bei Frank bleibe bei Ihmels »nicht mehr viel übrig« (316; vgl. 238). Gegen Frank suche Ihmels die Wiedergeburt selbst als Gegenstand eines intentionalen Glaubens an die objektiven Faktoren von Schrift und Verkündigung zu fassen. Im

Zentrum der prozessual-vergewissernden christlichen Erfahrung stehe ein Verhältnis zu gegenständlichen Ursachen: Wenngleich die gegenständliche Begründungsinstanz des Glaubensvollzugs, kurz der Gotteswille in seiner Offenbarung, immer nur zirkulär im Glaubensvollzug selbst vergewissert und nicht etwa außerhalb desselben »intellektualistisch« erkannt werden könne, zeugten die Figuren der »Einwirkung« göttlicher Offenbarung auf den Glauben und dessen »Gezwungenwerden« (vgl. 267) von einer objektivistischen Überdehnung des erfahrungstheologischen Ansatzes. Bei aller Kritik an Ihmels scheint S. ihm aber insoweit – ungedeckten – Kredit einzuräumen, als er dessen Konzept auch als eine dem Glauben adäquate Vergewisserung der von der »Selbsterschließung des gläubigen Bewußtseins« abgehobenen gegenständlichen und »vom Glauben unabhängige[n] Bedingung desselben« ansehen kann (266).

Elert nun transferiere das Erlanger erfahrungstheologische Programm in das frühe 20. Jh.; dabei entfalte er eine Parallele zu der theologischen Kultur- und Liberalismuskritik der »Dialektischen Theologie«, allerdings geleitet von der Erlanger Reserve gegenüber apologetischen Bemühungen um das Christentum im Zeichen seiner Begründung durch Vernunft und Kulturtheorie (vgl. II, Einleitung, 15–22).⁴ Zwar anfangs noch selbst um eine quasi apologetische Fassung des Glaubens mit Hilfe der neukantianischen Leitunterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften bemüht, scheiterten Elerts Bemühungen jedoch an der Unmöglichkeit einer von der Totalitätsdimension des Glaubens geforderten Integration des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses. Indem Elert dieses in O. Spenglers Bahnen als Weltanschauung identifiziere und zum Teilmoment einer vitalistisch-voluntaristischen Kultur- und Geschichtsauffassung mit pessimistischem Gepräge degradiere, sei der Boden bereitet für den Einsatz eines theologischen Gesetzesbegriffs, der schicksalhafte Irrationalitätserfahrungen als konfrontative Manifestationen des Gotteswillens gegenüber dem kreatürlichen Selbstbehauptungswillen zu verstehen lehre. Das zeitgenössische Bewußtsein der Brüchigkeit der Kultur werde so zum »negative[n] Anknüpfungspunkt« (60) für den im Gegensatz von Zorn und Sünde erfahrbaren *Deus absconditus*, dessen schicksalhaftes Walten noch die von ihm selbst verurteilten menschlichen Autonomiebestrebungen bewirke (vgl. A. Die Funktion des Gesetzesbegriffes bei Elert, 23–73). Formiere sich Elerts Theologie solcherart vom Erleben des göttlichen Gesetzes her, so werde der »Erlanger« Vorrang des Erlebens auch in der Bestimmung der dogmatischen Lehre, die diesem Erleben abkünftig sei, durchgehalten. Gegenüber einem psychologistischen Subjektivismus sei es Elert aber darum zu tun, den »transsubjektiven Zwang« auf das Erlebnisganze hervorzuheben (86; Zit. Elert), der aus der in der Verkündigung präsenten göttlichen Autorität stamme.

Nichts anderes als die Nötigung zur Autoritätsanerkennung beinhalte nun auch die Dogmatik, sich dabei verwiesen wissend auf die Autoritäten Kirche, Schrift, Christus und letztlich Gott selbst (vgl. B. Evangelium und Dogma, 74–127). Gegen E. Troeltschs Konzept der »Soziallehren« und v.a. seine Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus suche Elert mit seiner *Morphologie des Luthertums* den Nachweis zu erbringen, daß das religiöse Erlebnis Gottes in Gesetz und Evangelium den Gesamtbereich der Kultur des Luthertums zumindest mitbestimme – mithin die reformatorische Personalisierung der Religion auch die Gestalt der nachreformatorischen lutherischen »Kultur« bis in die Moderne präge. Allerdings stünde nicht die personale Subjektivität als solche im Mittelpunkt des reformatorischen religiösen Erlebnisses;

⁴ Die folgenden Angaben beziehen sich auf Bd. II.

vielmehr werde es durch Gesetz und Evangelium markiert, und die Subjektivität sei durch ihr Getötet- und Neukonstituiertwerden formiert. Eben deshalb sei nicht die menschliche Autonomie in der Reformation gezeugt worden, sondern das heteronome Konstituiertsein des Menschen. Die moderne Aufspreizung der Autonomie sei letztlich nichts anderes als das Ich unter dem Gesetz – das sich Gott gegenüber behauptende, aber von ihm zu tötende sündhafte Selbst, das seine wahre Verfaßtheit vergessen mache. Im Überbietungsgestus gegenüber neuzeitlichen Subjektivitätskonzepten (vgl. 148), v.a. dem von I. Kant, suche Elert zu zeigen, daß das transzendente Ich die punkthähnliche Akteinheit des Gegensatzbezugs von altem und neuem Ich, von getötetem und neukonstituiertem Selbst sei, mit dem der Gotteswille koinzidiere. Damit werde das hiervon unterschiedene empirische Ich in der Perspektive Gottes sichtbar – natürlich als um seiner angemessenen Autonomie willen zum Tod verurteiltes. Diese – höchst eigenwillige – Konstruktion solle nicht nur die Kantische Transzendentalphilosophie auf ihren lutherischen Ursprung durchsichtig machen und ihr Autonomieansinnen theologisch korrigieren, sondern auch den Vollzug des göttlichen Vernichtungsurteils subjektivitätstheoretisch einholen und als Selbstnegation dem menschlichen Selbstverhältnis einschreiben. Allerdings muß S. einräumen, daß dies »anspruchsvolle Programm« (220) auf einer Kant-Interpretation fußt, die sich überhaupt nicht auf die »interne Logik der Position Kants« einläßt und daher »in höchstem Maße oberflächlich« bleibt (251; vgl. 226; 233, Anm. 211 u.ö.). Vor allem Elerts Erhärtungsversuch seiner Kant-Interpretation anhand einer theologischen Deutung der Kantischen Freiheitsantinomie führe zu dem unhaltbaren Ergebnis, daß Elert das transzendente Ich als Ursprung der praktischen Freiheitskausalität auszuhebeln sucht, damit es der göttlichen Determination unterstellt bleibe. In Verbindung mit seiner grundlegenden Verkenntung der erkenntnistheoretischen Funktion der nicht kausalistisch auf anderes zurückführbaren, sondern eben spontanen »synthetischen Einheit der Apperzeption« habe Elerts Ausblendung der praktischen Freiheitskausalität auch eine völlige Verzerrung des Ansatzes von Kants Moral- und Religionsphilosophie zur Folge.

Man fragt sich, warum SLENCZKA den rein behauptenden und die Sachverhalte verdrehenden Aufstellungen Elerts so viel Aufmerksamkeit schenkt, wenn er sie dann doch nur als eine Reihe von massiven Fehlgriffen beurteilen muß (C. Die Wahrheit der neuzeitlichen Subjektivität, 128–253; bes. 217–244). In S.s Analyse von Elerts Dogmatik (D. Der christliche Glaube, 254–340) tritt schließlich das Zentrum dieses Denkens überdeutlich zutage: Es ist die rein willkürliche Autorität eines keinerlei andere Selbständigkeit neben sich duldenden Gottes als des *Deus absconditus* (vgl. Elert-Zit. 279 = 328). Folgerichtig wird der menschliche Glaube lediglich als »heteronome Unterstellung unter eine absolute Autorität« (277) verstanden – eindrücklich illustriert etwa mit dem Bild eines »Getroffenwerden[s] durch eine Gewehrkugel« (332). Daß die göttliche Autoritätsmacht freilich den konträren humanen Autonomieanspruch braucht, um im Kampf mit diesem ihrerseits als eine solche Macht manifest werden zu können, und daß sie kontrafaktisch über diesen Anspruch eingeführt und mithin durch ihn in ihrer Bestimmtheit bedingt ist, entgehe Elert allerdings: »Der Rückfrage nach der Subjektivität als Ursprungsort aller Bestimmungen Gottes hat er nichts entgegenzusetzen« (353). Unbeantwortbar bleibt bei Elert überdies die von seinem Interpretieren kaum gestreifte Frage, wie das im göttlichen Gesetz von der »Gewehrkugel getötete Selbst sein Neukonstituiertwerden im Evangelium seinem »Selbstvollzug« soll einschreiben können, wenn es nichts als das göttlicherseits

geforderte »reine Empfangen« und nur eine pure »Passivität« ohne jedes eigentätige Moment sein darf (352; 310): ist doch das Selbst in diesem Vollzug wenigstens in dem Maße beansprucht, wie die »Gewehrkugel« ein »Opfer« mit vitalen und sensitiven Funktionen benötigt, um tötend sein zu können. Diese Funktionen sind freilich niemals von der Kugel »konstituiert« – ebensowenig wie das Selbst des Vollzugs eines reinen Empfangens durch diesen selbst »empfangen« werden kann. Insgesamt ist der »erfahrungstheologische« Ansatz einer »Dogmatik »von unten«« (274 u.ö.), wie S. feststellen muß, durchweg »zirkulär« (269 u.ö.), da der den autoritativen Gegenstand erkennende Glaube in seinem Vollzug immer schon durch diesen determiniert sein soll. Wird der subjektive religiöse Glaubensvollzug essentiell als »Fremdbestimmtheit« gefaßt (287), dann ist es zwar leicht möglich, sein intentionales göttliches Korrelat im Zeichen reiner Autoritätsmerkmale einzuführen und den Glauben gemäß seinem Selbstverständnis als hierin gegründet zu beschreiben. Nur läßt dieser vorgebliche Ansatz »von unten« sich mitnichten auch auf die interne Logik »von unten« ein: Sie ist namens der mit dem Glauben »von unten« eingeführten, aber tatsächlich immer schon »von ganz oben« vorgegebenen Autorität bereits im Anfang übersprungen. Das Resultat von S.s Analyse ist denn auch der Vermerk des völligen Scheiterns von Elerts Ansinnen, dem »Problem der konstitutiven Funktion der neuzeitlichen Subjektivität für alle ihr geltenden Inhalte« theologisch zu begegnen (354). Man fragt sich nur, ob dazu der Aufwand einer stets die notierten Elertischen Unklarheiten zu glätten suchenden Detailinterpretation »in optimam partem« (passim) erforderlich ist: Wird abschließend mit Aristoteles doch nur die »Ausweglosigkeit« des ganzen Unternehmens und die Notwendigkeit des Aushaltens solcher Aporetik betont (354).

SLENCZKA zeigt auf argumentativ überzeugende Weise die Kontinuität der Erlanger Theologie in der Aufnahme, Abgrenzung und Abstoßung des mit dem Stichwort »Subjektivität« benannten modernen Paradigmas. Dabei werden implizit die Potentiale deutlich, die im Ausgang von der vollzugsartig und reflexiv verfaßten Gewißheitsstruktur für die Explikation des religiösen Glaubens beschlossen liegen könnten. Ihnen geht S. aber kaum nach. Aus seinen fraglos gehaltvollen Darlegungen erhellt hingegen, daß der Erlanger Theologie selbst keine tatsächliche Durchdringung dieser Konstellation gelingt, sondern unter fortschreitendem Niveauverlust nur deren Verbiegung zwecks Exekution kausalistisch-gegenständlicher theologischer Schemata. Übrig bleibt schließlich bei Elert die Apotheose irrationaler Macht und eine von ihren eigenen logischen Bedingungen destruierte Autoritätssemantik. Dies zu durchschauen, erlauben freilich die gedanklichen Potentiale Elerts nicht. Wenngleich S. die von Frank über Ihmels zu Elert zunehmende Aporetik der Erlanger Theologie betont, sieht er aber bei den »Erlangern« auch »ein ... genuines Anliegen des Glaubens als Vertrauen« gewahrt (I, 322). Es wird in den knappen Schlußpassagen des ersten Bandes, dem einzigen Abschnitt mit eigenen konstruktiven Überlegungen S.s, angedeutet. Danach sei der Glaube von seinem Grund »nicht nur als ihm bewußte[m], sondern als d[er] reale[n], gegenständliche[n] »bewußtseinsunabhängige[n]« Voraus-

setzung seiner selbst« überzeugt; »als beständig mitgesetzte Voraussetzung seiner Gegenstände« könne der Glaube sich selbst hingegen »nur um den Preis der Selbstaufgabe« denken (I, 322). Die Überzeugung der ›Bewußtseinsunabhängigkeit‹ der Voraussetzung und die ›Selbstaufgabe‹ als Modus des sich denkenden Glaubens aber dürften nur durch das vollzugsaktuale Glaubensbewußtsein *selbst* gedanklich realisierbar sein – anderenfalls destruierte sich die Figur in einer gewaltsam ihre Bewußtseinsbasis abblenden- den Substantialitätsbeziehung von Selbständigkeit der ›Voraussetzung‹ und ›Selbstaufgabe‹ des Glaubens, bei der gleichwohl die erstere von der letzteren zur Manifestation ihrer Bestimmtheit abhängig bleibt. Deshalb wäre die von S. leider kaum konstruktiv verfolgte Linie einer produktiven Aufnahme des erfahrungstheologischen Anliegens darin zu sehen, daß die für den Glauben ›bewußtseinsunabhängigen‹ Voraussetzungen seiner selbst und seine mit ›Selbstaufgabe‹ verbundene Selbstwahrnehmung am Leitfaden der zwiefachen Dialektik der internen Für-Relationen des aktuellen Glaubensbewußtseins entfaltet werden. Denn die Voraussetzungen sind doch nur für das Subjekt des Glaubens gegeben, das in ihnen seine eigene Begrenztheit am Orte seines anderen thematisiert. Und die Selbstaufgabe, die schon vom Wortsinn her nicht ohne das Selbst des Glaubens möglich ist, vergegenwärtigt dessen anderes in seinem eigentätigen Vollzug. Freilich implizierte diese Deutung der beiden Stichworte von S. den Verzicht auf die Meßlatte einer simplen Gegenständlichkeit ›vorausgesetzter‹ Objekte des Glaubens ebenso wie den Verzicht auf das Kriterium seiner puren Passivität, wonach die Struktur ›Subjektivität‹ in ihrer Spontaneität grundsätzlich zu negieren sei. Insofern sich im angedeuteten Durchlaufen der zwiefachen Für-Relation eine Korrespondenz beider Faktoren ergibt, wäre dieses Korrespondenzverhältnis *selbst* noch in seiner inneren Gegenläufigkeit als Kritik der vermeintlich einsinnigen Asymmetrie von Voraussetzung und Selbstaufgabe einzuholen: Die Selbstaufgabe wäre als der *Selbstgewinn* des sich im Vollzug auf sein anderes hin überschreitenden Glaubensbewußtseins zu verstehen, das eben darin seiner mitgesetzten Voraussetzung entspräche, daß es sich ihr gegenüber *als es selbst* erfaßte. Damit ›erlebte‹ es sich aktual als Selbstbewußtsein endlicher Freiheit, die eigentätig darum weiß, selbst nicht das Ganze zu sein. Auf diese Weise hätte das Glaubensbewußtsein seine es ob seiner endlichen Eigenheit gründende Voraussetzung unter Übersteigung eines einfachen Kausalitätsverhältnisses an seinem *eigenen* Ort letztgültig eingeholt: Die komplexe Gewißheit des Glaubens realisierte den Gehalt ihrer Voraussetzung als Freiheit ihres Selbstverhältnisses, in das gerade das die begrenzte Eigenheit des Glaubenssubjekts ermöglichende Verhältnis zu seinem anderen eingegangen ist. Statt solchen Überlegungen nachzugehen, zeigt S.,

über immerhin bald 700 Druckseiten auf hohem Niveau argumentierend, nur die durchgängige Aporetik der Erlanger Bemühungen. Man mag fragen, ob dies sein eigentliches Ziel ist. Der Ertrag seiner Arbeit liegt – jenseits des Wertes luzider theologiegeschichtlicher Rekonstruktionen – in der auch auf andere Kontexte übertragbaren Einsicht, daß es ruinöse Folgen hat, wenn ›Theonomie‹ einsinnig als Grund von ›Autonomie‹ angesetzt wird. Mehr noch gilt dies, wenn die Theologie ihr Heil in der Beschwörung von einer irrationalen Autoritätskultur sucht.

Als Schüler Hofmanns mit dem Erlanger Kreis verbunden, tritt bei dem insbesondere in Leipzig wirkenden Ch. E. Luthard die produktive Auseinandersetzung und Rezeption moderner subjektivitätstheoretischer Denkfiguren zurück. Demgegenüber rückt das lutherische Kirchentum in den Mittelpunkt von Luthardts vielfältigen theologischen, politischen und publizistischen Bemühungen. Davon zeugt der unter dem in seiner Programmatik leider kaum entfalteten Titel *Moderne Theologie* (vgl. 11 f.) von U. RIESKE-BRAUN hg. *Briefwechsel*, den Luthard und sein ehemaliger Schüler A. v. Harnack in den Jahren 1878–1897 geführt haben.⁵ Darin weist der kirchenpolitisch einflußreiche Luthardt die eigenständigen historisch-kritischen Wege des ehemaligen Schülers unter Bezug auf die vermeintlich übergeschichtliche Objektivität der dogmatischen Kirchenlehre scharf zurück. Der vom Hg. in fünf thematische Phasen untergliederte, jeweils knapp eingeleitete Briefwechsel beginnt mit Kontroversen über die von Luthardt als rationalisierend abgelehnte Theologie des von Harnack ob seines metaphysikkritischen Denkens favorisierten Ritschl (5–40).

Hierin läßt sich exemplarisch an der »Fundamentalfolge«: »Ist Christu[s] von Ewigkeit her Gott oder ist er es nicht?« (33) die Differenz eines Denkens beobachten, das von der soteriologischen Bedeutung Christi »für uns« ausgeht und dabei die objektivierenden, deifizierenden Explikationen des Dogmas an ihren geschichtlichen Ort zurückstellt – und eines Denkens, das allein eine im präexistenten An sich des trinitarischen Gottes gegründete Christologie als Heilsfundament anerkennt und jede ethisch-religiöse Neuformulierung des Christentums als maskierten Abfall zum »Unitarismus« versteht (vgl. 39; 67).

Nach Kontroversen um die Rezensionspolitik in den jeweiligen Organen der Briefpartner, die auch ihren generellen politischen Standort etwa zum

⁵ Die Edition dürfte entstanden sein im Zusammenhang von Rieske-Brauns Arbeit an seiner materialreichen, aber systematisch nicht allzu ergiebigen Diss.: *Zweibereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung*, Gütersloh 1993 (Die luth. Kirche, Gesch. u. Gest. 15).

Kulturkampf anklingen lassen (41–65), geht der Streit um »Metaphysik und Theologie« angesichts Ritschls diesbezüglicher Schrift (1881) weiter (57–72), um schließlich anlässlich Harnacks kommentierter Edition der *Didache* auf das Feld des Rezensionswesen der Patristik überzugehen (73–88). Treten die theologischen Motive der Kontrahenten deutlich zutage, so erhellt aus dem Briefwechsel aber weniger deren nähere Begründung; interessanter sind die Mittel ihrer Durchsetzung. Hierzu gehört auch die durch mitabgedruckte Fakultätsdokumente (113–121) erwiesene Verhinderung einer Berufung Harnacks nach Leipzig durch Luthardt und F. Delitzsch. Diese Vorgänge hat Luthardt in den wenigen, nach dem »Zerwürfnis« zwischen Lehrer und Schüler ausgetauschten Höflichkeitsbriefen (89–104) auf ein Gutachten des Konsistoriums zurückgeschoben; neben der gescheiterten Berufung rührt das Zerwürfnis von ablehnenden Rezensionen zu Harnacks *Dogmengeschichte* her, die Luthardt geschickt zu lancieren wußte.

8.2. W. Löhe

Der Gründer der Anstalten von Neuendettelsau und »Ziehvater« eines Teils des deutsch-amerikanischen Luthertums W. Löhe (1808–72) trägt mit seinem Kirchenverständnis maßgeblich zur Formierung des hochkirchlichen Neokonfessionalismus bei. Er erblickt in der strikt an die fixierten Bekenntnisformeln des 16. Jh.s gebundenen Kirche die eine und wahre Kirche überhaupt, die die Individuen organologisch einer universalen Gemeinschaft inkorporiert, Räume und Zeiten übergreift und eschatologisch als solche manifest wird, obwohl sie eben schon in der sichtbaren lutherischen Kirche existiert. Ihr Zentrum ist nicht die Subjektivität der Gemeinde, sondern die Objektivität des von Christus eingesetzten und durch apostolische Sukzession über alle Ordinierten fortgeführten geistlichen Amtes, das freilich nicht mit der landes- und amtskirchlich-institutionellen Hierarchie identisch ist – schon wegen ihrer staatsbehördlichen Verfaßtheit, die das geistliche Leitungsamt verschiedensten ungeistlichen Einflüssen aussetzt. Doch nicht das Kirchenverständnis im engeren Sinne, sondern die *Missionstheologie bei W. Löhe* steht im Zentrum der programmatisch als *Aufbruch zur Kirche der Zukunft* betitelten Neuendettelsauer Diss. von CH. WEBER.

Angesichts der »Krise« der auf Löhe zurückgehenden missionarischen Institutionen sucht W.s im »Schnittpunkt« von Kirchengeschichte und Missionswissenschaft« angesiedelte Arbeit Vergewisserung durch Rückbesinnung auf die Ursprünge (15; 27). Dazu stellt W. anhand von biographischem Quellenmaterial die »Wurzeln«

(44–193) und die »Entfaltung« (194–261) von Löhes Missionstheologie bis 1843 dar, um sodann den »Versuch einer Systematisierung« (262–397) zu unternehmen und abschließend »Löhe als Vordenker der Mission?« (398–436) in missionstheologischem Kontext zu erwägen. Sein Konzept wird, wenngleich nicht überschwenglich, als »von erstaunlicher Aktualität« empfohlen (434). Das Buch ist eine eigenwillige Verbindung von einer abgebrochenen Biographie und einer systematischen Aufreihung missions-theologischer Topoi; darin werden der Kirchenbegriff, das episkopalistische Amtsverständnis und die Konflikte mit den amerikanischen »Synods« nur recht knapp angesprochen. Gleichwohl läßt W. erkennen, daß das zunächst erwecklich-individualistische, konventikel- und vereinsmäßig organisierte Missionswesen in Konflikte mit der Amtskirche geriet, zumal es die äußere Mission in einer Einheit mit der inneren sah, die sich an das in den Augen des erweckungstheologisch beeinflussten Löhe amtskirchlich verwaltete und dadurch entchristlichte Kirchenvolk richtete. Nicht zuletzt diese Konflikte hätten Löhe auf ein konfessionalistisch-hochkirchliches Luthertum hingelenkt. Daß Löhe »Kirche« und »Mission« konzeptuell wechselseitig integriert und darin Ortsgemeinde und Weltkirche, Vereinswesen und bekenntnistreues Luthertum in einer gegenüber dem halbstaatlichen Landeskirchentum kritischen, aber doch institutionell gestaltbaren Weise verbunden habe, ist der zentrale Gedanke des Buches. Das durch das »lutherische«, tatsächlich aber osiandrische Amtsverständnis bestimmte Hochkirchentum sollte auch deutsch-lutherischen Auswanderern als Heimstatt in der Fremde dienen und sie gegen einen konfessionalistisch aufgeweichten, rationalistischen oder sentimental Subjektivismus feien, den Löhe in den verschiedenen Spielarten des angelsächsisch-amerikanischen Protestantismus gesehen habe. Leider wird die sozialgeschichtliche Dimension von Auswanderung und Amerika-Mission kaum ausgelotet; man erfährt nur eine Fülle aneinandergefüger Details von Löhes Missionsaktivitäten.

9. Biblisch-positive Theologie

Unbeschadet näherer Schuleinteilungen sind das ausgehende 19. und beginnende 20. Jh. vom Gegensatz zwischen einer »liberalen« und einer »konservativen« theologischen Grundrichtung geprägt. Die Auseinandersetzungen zwischen ihnen bündeln sich einmal im Grad konsequenter Zulassung und Auswertung historisch-kritischer Forschung an biblischen sowie dogmen- und religionsgeschichtlichen Fragen, wobei naturgemäß das aktuelle Kirchen- und Christentumsverständnis eine implizite Steuerungsfunktion einnimmt. Zum anderen gehen diese unterschiedlichen Verständnisweisen deshalb mit konträren zeitdiagnostischen Urteilen über die Stellung des protestantischen Christentums in der modernen Welt einher, aus denen gegensätzliche Optionen folgen: Einer an der »modernen« Bewußtseinslage ausgerichteten Neuformulierung wesentlicher christlicher Gehalte im Interesse einer produktiven Verbindung von Christentum und moderner Kultur steht das Bemühen um Bewahrung des christlichen Erbes gegen seinen Ausverkauf an den unchristlichen Zeitgeist mitsamt einem Festhalten an den

Prinzipien »echter Kirchlichkeit« als Bollwerk gegen Säkularisierungstendenzen gegenüber. Die unter der Bezeichnung »modern-positiv« zusammengefaßte Theologengruppe um H. Cremer, M. Kähler (und nachmals E. Seeberg) sucht bei grundsätzlicher Nähe zum konservativen Lager zwar, historischen Fragen und neuzeitspezifischen Problemen Raum zu geben, aber doch so, daß jeder ernste Gegensatz gegen die überlieferten biblischen und dogmatischen Positionen eingeebnet wird.

Bei H. Cremer (1834–1903) läßt sich dies an seinem Verständnis des Schriftprinzips beobachten. Es wird von G. DIEKMAYER in seiner Erlanger Diss. *Wort und Gewißheit* so untersucht, daß zunächst Aspekte einer Schriftlehre erhoben werden, die »aufgrund des biblischen Zeugnisses in der Geschichte der christlichen Kirche als grundlegend angesehen wurden«; diese werden dann weitgehend in Cremers Werk identifiziert. Unter Konfrontation v.a. mit Harnack als Gegner Cremers im sog. »Apostolicumsstreit« kommt sodann die »Wirkung des Wortes Gottes bei der Entstehung des christlichen Glaubens und der Begründung der Heilsgewißheit« in den Blick (4). D.s Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: Auf eine Erhebung des Schriftprinzips Cremers »in der Auseinandersetzung um das reformatorische Erbe« (§§ 2–7, 11–137) folgen Darlegungen über »die heilige Schrift als Gnadenmittel auf dem Weg der Entstehung christlicher Heilsgewißheit« (§§ 8–13, 138–330). Als Scharnier beider Teile fungieren in dieser ihrem Anspruch nach weniger kirchengeschichtlichen als vielmehr systematischen Arbeit (vgl. 4) Darlegungen zum theologischen »Prinzipienstreit« (138) in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s angesichts der rasanten Umbrüche des sozialen und kulturellen Lebens und der zunehmenden Entkirchlichung breiter Massen. Gegen Tendenzen schleichender Veränderung der Kirche durch die sozialreformerischen Bemühungen etwa des Evangelisch-sozialen Kongresses und gegen Tendenzen einer Unterminierung des göttlichen Wortes durch eine der »modernen wissenschaftlichen Weltanschauung« gegenüber aufgeschlossene Theologie suche Cremer das Schriftprinzip zu setzen, das das »geschichtliche Handeln Gottes selbst« mit dem »Erleben der im biblischen Wort vermittelten heilsamen Gegenwart Christi« verbinde und daher als »medium salutis« wirke (154). Damit scheint die Schriftlehre vor den methodologischen und gnoseologischen Grundlagenreflexionen geschützt werden zu sollen, mit denen sie im traditionellen Kontext dogmatischer Prolegomena verwoben war. Dies setzt freilich voraus, daß die beiden Aspekte des Schriftprinzips, die Normativität des Gotteswortes und seine Präsenz im »inneren Erleben« (vgl. 161), schon immer in spannungsloser Einheit stehen – wie dies in Cremers als »Glaubenswissenschaft« (127) verstandener Theologie selbstverständlich der Fall sei. Gleichwohl wird das

»Schriftprinzip« zum entscheidenden Mittel in dem »Geisterkampf« stilisiert, »der seit der Erscheinung Christi entbrannt ist und in dem die christliche »Offenbarung ... gegen alle Religion und Philosophie der Menschen« steht« (151).

Für DIECKMEYER ist die Autorität der Kern des Schriftprinzips, das er anhand einer wenig geordneten Zitatensfülle unterschiedlicher Theologen aus lutherischer Tradition erhebt (vgl. 18). Sein Charakter als »principium primum« sei »durch nichts anderes begründet als durch die Schrift selbst« (66). Mit der Aufgabe der kritischen Unterscheidung von Gottes- und Menschenwort betraut, werde das Schriftprinzip allerdings »erst in bezug auf Größen, die e[s] ausschließt ..., voll verständlich« (20, Zit. Gloege). Damit hat es freilich schon seinen primär-prinzipiellen Rang an ein zweites Prinzip, nämlich den Gegensatz zum Ausgeschlossenen, abgegeben. Deshalb nimmt es nicht wunder, wenn der Bibel-Theologe Cremer (vgl. 35) zur Durchführung des »Schriftprinzips« die Opposition zur liberalen historischen Forschung benötigt, die aber lediglich eine »neue Variante der durch die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch vorkommenden Bestreitung der Autorität des Wortes Gottes und ... der Autorität Jesu Christi« darstelle (130). Gegenüber der historisch-kritischen Forschung der Gegner, insbesondere Harnacks, sei aber Cremer »dem Geschichtlichen mehr verpflichtet«, insofern er die »Frage nach dem biblischen Christus« »auch«, aber nicht »bloß«, als »eine historische Frage« auffasse (261 f.; vgl. 234) und sie dem geschichtlichen Selbstanspruch der »Schrift« gemäß beantworte. Danach offenbare die Bibel »Christus zugleich als Person der Geschichte und als übergeschichtliche Person der Trinität« (261), weshalb das Apostolicum »mit dem Bekenntnis der Jungfrauengeburt und dem der Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt Christi« »das rettende Heilswerk des menschengewordenen Sohnes Gottes – und nicht des gottgewordenen Menschen Jesus« darstelle und »in großartigster Objectivität die apostolische Verkündigung reproducier[e]« (240, Zit. Cremer). Darum sei auch das Dogma von der Menschwerdung der zweiten Person der Trinität »exegetisch« in der Schrift begründet (vgl. 233), und Harnacks kritische Dogmengeschichte beruhe ebenso wie seine These, nur der Vater gehöre in das Evangelium, auf dessen dogmatischer Voraussetzung, »von vornherein von dem Zeugnis derselben [sc. Zeugen Jesu Christi ... zu sagen]: das kann, das darf nicht sein« (237, Zit. Cremer). Nachdem nun bei Harnack eine »Inkonsequenz in der Handhabung seiner Methoden« »nachgewiesen« sei (231), kann D. sich vermeintlich von aller Kritik an dem mit weitgehender Zustimmung geschilderten Cremer dispensieren. Daß hinsichtlich der Auferstehung »eben nicht historische ... Überlegungen hinsichtlich der Qualität der Quellen, sondern die Entscheidung, ob man »eine Geschichte und einen Mann anerkennen [will], der absolut einsam in der Geschichte dasteht«, erkenntnisleitend sei (263), wird *historisch-methodologisch* ebensowenig problematisiert wie der Umstand, daß religionsgeschichtliche Forschung nur auf die heidnischen Religionen anzuwenden sei, nicht aber auf die von Gott geoffenbarte christliche (vgl. 234). Da als historisch schon gilt, »das Zeugnis der ntl. Quellen als solches« wahrzunehmen und wiederzugeben (262), ist es ein Leichtes, die »Offenbarung Gottes in Jesus Christus« als »geschichtlich geschehen« auszugeben und diese »untrennbar mit der Geschichte des präexistenten, inkarnierten, erniedrigten und wiederum erhöhten Sohnes Gottes« zusammengehörige Offenbarung zugleich als »auf »empirischem« Wege« wahrnehmbar zu be-

haupten (305). Solch »empirische« Wahrnehmung wird dazu noch umstandslos mit subjektivem Erleben gleichgesetzt (vgl. 305 f.).

DIEKMEYERS Darlegungen zeigen, freilich wider Willen, wie Cremers Anspruch, geschichtlich dem »biblischen Christus« gerecht zu werden, mit Bedeutungsverschiebungen der Terminologie bis hin zu ihrem Gegenteil operiert. Wollte man dem historischen Selbstanspruch der biblischen Texte, den sog. »biblischen Christus« zu präsentieren, folgen, so wäre der gemeindliche Christusglaube unter der historisch anspruchsvollen Frage in den Blick zu rücken, wie sich die Genese seines Selbstverständnisses in *geschichtlicher* Logik begreiflich machen lasse. Indem man den »biblischen Christus« jedoch von vornherein von der zweiten Person des Dogmas her liest und von hier aus den Gemeindeglauben als dessen Folge beschreibt, hat man den historischen Boden schon wieder verlassen. Dies wird durch die Rabulistik der methodologischen Grundbegriffe solcher vorgeblich geschichtlichen Arbeit nur verschleiert. »Erleben« und »empirische Wahrnehmung« der übernatürlichen Offenbarung gehen mit der dogmatisch-zirkulär begründeten, in ihrer exklusiven Prinzipialität sich im »Kampf« gegen auszuschließende Geister aber selbst demontierenden Schriftautorität durcheinander. Darum ist an das Urteil D.s, die Erinnerung an Cremer müsse für Theologie und Kirche »segensreich« sein (330), solange ein Fragezeichen zu heften, wie D.s Vermutung, die für ihn kaum erklärliche Wirkung Harnacks möge darauf beruht haben, »daß viele Zeitgenossen v. Harnacks auch ihren eigenen Glauben in seinen Vorlesungen ausgedrückt fanden« (252), keinerlei Anlaß zur kritischen Selbstreflexion bietet.

Auch in H.-P. GÖLLS Bonner Diss. *Versöhnung und Rechtfertigung* spielt die Lehre von der Schrift eine markante Rolle. Laut Untertitel zwar der *Rechtfertigungslehre M. Käblers* gewidmet, konzentriert G. sich aber tatsächlich auf den Zusammenhang von »Versöhnungs-, Rechtfertigungs- und Schriftlehre zur Rekonstruktion des Aufbaus der Argumentation in Käblers Theologie« (21). Im Ausgang von den beiden Prinzipien des Protestantismus – dem materialen Glaubens- und dem formalen Schriftprinzip (vgl. 10) – und unter gelegentlicher Anreicherung durch die »Lehre vom Versöhner« als drittes »Realprinzip« (18, Zit. Kähler) sucht G. den »argumentativen Aufbau der Theologie Käblers« als »Lösung für das Begründungsproblem der Theologie in seiner Zeit« nachzuzeichnen (48; 59). In der Doppelfront gegen historisch oder anthropologisch geleitete Sichtweisen des Christentums soll Käblers Konzept des »biblischen Christus« erhärtet werden. Dieser »biblische Christus« sei mit dem geschichtlichen Jesus identisch; zugleich solle er der kraft unhintergebarer Messianität in der Rechtfertigung zugehörige übergeschichtliche Versöhner sein. Insofern er der Zentralgehalt der in »Gottes

Handeln« gegründeten Schriftoffenbarung sei und die Schriftworte kerygmatischen Charakter besäßen, könne der biblische Christus niemals von neutraler Warte aus erfaßt, sondern nur durch die kirchliche Verkündigung und den darauf bezogenen Glauben angemessen »wahrgenommen« werden. Von Kähler werde die Schriftgeltung aber nicht einfach vorausgesetzt. Vielmehr benenne er hierfür »Gründe«, »indem er aufzeigt, daß sie das in der Kirche wirksame Zeugnis des Versöhnungshandelns Gottes ist«. Außerdem werde »auf die Rechtfertigungslehre verwiesen«, die wiederum »das Handeln Gottes ausschließlich an die Verkündigung des Schriftzeugnisses bindet« (254). Mag damit auch die Intention Kählers getroffen sein – als Lösung des »Begründungsproblems« wird diese wechselseitige Verschiebung der Begründungslasten nur ansehen können, wer der in jenem »Problem« sich schürzenden Fragen nicht einmal von Ferne ansichtig geworden ist.

Die von Redundanzen durchzogene Arbeit sucht die »Unterscheidungsleistung« in Kählers Argumentation »zentral an der Unterschiedenheit und Bezogenheit von Versöhnung und Rechtfertigung zu erweisen« (152). Dazu exponiert sie zunächst das »Begründungsproblem« (5–58), geht sodann der »Grundstruktur der Versöhnungslehre« nach (59–152), widmet sich weiter »Versöhnung und Rechtfertigung« (153–201), um schließlich in der durch die Schriftautorität und das dahinter stehende göttliche Handeln verklammerten Einheit von Bereitung des Heils in der Versöhnung und dessen Zueignung in der Rechtfertigung die »argumentative Struktur der Theologie« Kählers zu erblicken (202–255). Damit suche diese Theologie allgemeingültig zu sein, obwohl sie keineswegs ein umfassendes Wirklichkeitsverständnis anstrebe (vgl. nur 149 u. passim). Wenn auch nicht von dem Boden der Kirche und des Glaubens ablösbar, geschehe die theologische Begründung wesentlich »auf der Ebene von Lehren«, welche die »Vorgegebenheit[en] »theologische Tradition und Schrift« zum Gegenstand hätten. Doch seien auch diese keine »unhinterfragbar vorgegeben Größen«, sondern bedürften »vielmehr selbst der Begründung durch bestimmte Lehren« (251). Gemeint sind wohl die behandelten Lehrstücke Versöhnung, Rechtfertigung und Schrift. Doch woher ihre Begründungspotentiale stammen, läßt sich aus G.s Hinweis darauf, daß »jede Lehre ... die andere voraus[setzt]« (ebd.), nicht entnehmen. Erkennen läßt sich nur ein Zirkel von Voraussetzungen. Er demonstriert sich schon aufgrund des abrupten Übergangs von der religiösen Vollzugsebene des Glaubens als einzig angemessener Wahrnehmungsinstanz des »biblischen Christus« zur Ebene normativer Argumentationen im Kreis jener Lehren. Tatsächlich ist bei G. der Glaube immer schon dogmatisch-lehrhaft bestimmt – und unterliegt in den Augen eines kritischen religiösen Bewußtseins dem ungelösten Begründungsproblem der Lehre. Doch sollen Christentum und Kirche ohnehin nicht in Analogie zu irgendwelchen Gestalten menschlicher Religion erklärt werden. Daß Kähler solches in apologetischer Absicht zeitweilig versucht habe, erweckt denn auch bei seinem Verehrer G. leichte Vorbehalte (vgl. 208 ff.; 249 f.). Ansonsten nimmt G. seinen Meister gegen Kritik in Schutz oder sucht sie dadurch zu integrieren, daß er sie durch das von Kähler nicht zureichend versperrte Mißverständnis, subjektive Glaubenserfahrungen seien der Schlüssel zu jener Trias von Lehren, hervorgerufen sieht – ein Mißverständnis, das G. schnell durch Hinweise auf den fundamentalen Heilswillen

Gottes und seine Offenbarung im Versöhnungsgeschehen bereinigen zu können meint. Mannhaft wird Kähler gegenüber den stets in dessen Perspektive gelesenen Gegnern verteidigt, seien es zeitgenössisch-reale wie A. Ritschl und W. Herrmann oder theologiegeschichtlich-fiktive wie F.C. Baur und F. Schleiermacher.

10. *Lutherrenaissance und Holl-Schule*

In der großflächigen Theologiegeschichtsschreibung wird zumeist die sog. »Dialektische Theologie« als die zentrale, den Grundorientierungen des theologischen Liberalismus und des »Kulturprotestantismus« gegenüber kritische Aufbruchsbewegung des frühen 20. Jh.s angesehen. In zeitlicher Nähe zu ihr steht die mit der Schule von K. Holl verbundene »Lutherrenaissance« – so eine von E. Seeberg und E. Wolf geprägte Rubrizierung. Aufgrund ihrer zeitlichen Abständigkeit und sachlichen Differenz gegenüber dem Luthertum des 19. Jh.s sei der Literatur zur Lutherrenaissance und ihrem Umfeld ein eigener Abschnitt gewidmet.

Unter dem programmatischen Titel *Der andere Aufbruch* untersucht H. ASSEL in seiner Erlanger Diss. *Die Lutherrenaissance*. Dazu behandelt er aus dem Kreis, der zunächst mit der 1923 von C. Stange gegründeten »Zeitschrift für Systematische Theologie« verbunden war, K. Holl, E. Hirsch und R. Hermann in je fast monographischen Kapiteln. Dabei konzentriert sich A. auf die Zeit von 1910, dem Beginn von Holls Beschäftigung mit Luthers Römerbriefvorlesung, bis 1935, dem frühen »Kirchenkampf«. Neben der theologiegeschichtlichen Beschreibung gilt seine systematische Absicht (vgl. 32; Einleitung, 17–58) einem Aufweis der ambivalenten »Ursprünge« der Lutherrenaissance bei Holl (59–163), ihrer subjektivitätstheoretischen Übersteigerung zu »Aporien« bei Hirsch (164–304) und ihrer angemessenen Realisierung auf den »gangbare[n] Wege[n]« von Hermanns Sprachtheologie (305–468; vgl. Zusammenfassung, 469–489). Hirsch und Hermann werden somit als gegensätzliche Durchführungsmuster des Hollschen Ansatzes einer von Luthers frühem Rechtfertigungserlebnis inspirierten Theologie vorgestellt; dabei dient das Programm der ZSTh, das Christentum als individuelle Lebensbestimmtheit vom »Erlebnis« der auch den deutschen Idealismus mitbeleuchtenden Reformation her zu deuten, als Ausgangspunkt einer kritischen Analyse der zentralen Begriffe »Erleben« und insbesondere »Gewissen«. Eine Konfrontation mit Troeltschs geschichtsphilosophischer Reformationsdeutung, in deren Zusammenhang gerade die Differenz von Alt- und Neuprotestantismus steht, unterbleibt aber, obgleich Holls Lutherverständnis nicht zuletzt durch seine Gegnerschaft hierzu motiviert ist. Werden jene Schlüsselbegriffe im Kontext der Holl-Interpretation profiliert, so gerät

deren Verbindung mit subjektivitätstheoretischen, durch seine Fichte-Rezeption gewonnen Denkfiguren bei Hirsch zur Negativfolie, vor der Hermanns zur Offenbarungstheologie aufgestuftes Sprachdenken umso heller leuchten soll. Dessen Stärke sei, die mit den Stichworten ›Erlebnis‹, ›Gewissen‹ und ›Subjektivität‹ verbundenen Probleme in einer »Logik des Gesprächs zwischen Gott und Mensch« (373) hinter sich gelassen zu haben. Verwickelte reflexionstheoretische Fragen werden mit einer Worttheologie verabschiedet, die das vorgeblich »alltägliche, situationsgebundene Sprechen in seinem genuin religiösen, d. h. in seinem das Leben als ganzes in-Anspruch-nehmenden Anrede- und Offenbarungscharakter und seinem »assertorischen Bekenntnischarakter« (309) als Alternative zum religionsphilosophischen Schlüsselbegriff des ›Erlebens‹ favorisiert. A. sucht dieser Option dadurch Plausibilität zu geben, daß er detailliert die z. T. desaströsen ethisch-politischen Kategorien der Lutherrenaissance hervorhebt, vor allem Holls Verständnis der ›Starken‹ in der nationalen Krise nach 1928, mehr noch aber Hirschs Position gegenüber dem Nationalsozialismus, der Hermanns bekenntniskirchliches Engagement gegenübergestellt wird. Doch bereits die einleitend anhand von D. Henrichs und J. Habermas' Theorien präparierte kategoriale Alternative von Subjektivitätstheorie und Sprachpragmatik (42–58) trimmt die komplexen Argumentationslinien unter tendentiell gewaltsamer Vereinheitlichung letztlich auf den ethischen Gegensatz von ›soldatischer‹ Selbstaufopferung des Individuums zugunsten des Kollektivs einerseits und herrschaftsfreier rationaler Verständigung andererseits (vgl. 51; 58). Gedanklich sucht A. seine Alternative als Differenz einer diesseits der ›Sache‹ angelegten Signifikationshermeneutik und einer die ›Sache‹ im Geschehen des Sprechens selbst ansiedelnden Hermeneutik zu markieren. Vor dem Hintergrund dieses systematischen Schemas werden die historischen Konstellationen jener drei Theologen mitsamt der Genese ihres Werkes detailliert nachgezeichnet. Hierzu erschließt A. neue und weithin unbekannte Quellen, so etwa zu Holl die Briefe aus der Sammlung von R. Stupperich, zu Hirsch die Briefe an W. Stapel und H. Grimm und zu Hermann die wissenschaftlichen Tagebücher. Von der Dichte und dem Gehalt der Darlegungen können nur Grundlinien gerafft angedeutet werden.

Im Ausgang von Holls Signifikationshermeneutik, die das äußere Wort Gottes im Horizont des bereits zuvor bekannten seelischen Innenlebens verstehe und beides im pneumatischen Umwandlungsvorgang des ›Gewissens‹ verbunden sehe, beschreibt ASSEL Holls rechtfertigungstheologisches Ansinnen als Suche nach einer Selbstvergewisserung der individuellen Person; sie solle nicht aus vorgängiger sozialer ›Sittlichkeit‹ geschöpft werden, sondern ihr enthoben und somit auf Gott gewiesen

sein. »Rechtfertigung« bedeute aber zugleich eine durch Gott geschehende ethische Verpflichtung unter Negation des latenten »Eudämonismus« der Person in der Anfechtungsverfahren. Im glaubenden Gehorsamsvollzug gegen die unbedingte Pflicht werde die durch Gott ihre Selbstgewißheit findende Person schließlich zum Werkzeug eines Neubaus der Sittlichkeit. Diese nach 1910 entdeckte Grundfigur werde von Holl ab 1915 zu einer gemeinschaftsorientierten »Intersubjektivitätstheologie« ausgebaut, in der die Hingabe für den anderen mit der Negation eigener Selbstbehauptung korrespondiere. Unter dem Eindruck des Weltkrieges werde diese Gemeinschaftstheologie sodann geschichtstheologisch zugespitzt: Neben einer nunmehr vom Kollektiv im Horizont des Reiches Gottes geforderten Selbstbehauptung stehe die Deutung des Krieges als Gericht über den völkischen Zerfall Deutschlands und über das Versagen seiner Eliten im göttlichen Geschichtsplan – mit der Konsequenz, ein Rest von »Starken« möge in der Gerichtsakzeptanz zugleich zu einem »Neubau« der Sittlichkeit finden, die durch staatliche Rechtsordnung und kirchliche Gemeinschaftsform die volkhafte Selbsterhaltung auf eine universale Gemeinschaft der Glaubenden hin überforme. Ihren Grund habe diese schließlich für quasi völkische Selbsterhaltungsimperative bei aller Selbstlosigkeit gerade der Starken anfallige Konsequenz in Holls gleichsam natürlicher Gottunmittelbarkeit des Gewissens.

Bei Hirsch nun werde die Ambivalenz von Holls Theologie dadurch zur Aporetik gesteigert, daß dessen Theologie in Kategorien der von Fichte herrührenden Subjektivitätstheorie überführt worden sei. Das »Ich-Erlebnis« ursprünglich-selbsttätigen Freiheitsvollzugs werde dem Ich durch den »Anstoß« am anderen als solches gegenwärtig, was sich im Gewissen als pflichtmäßiger Ruf darstelle. Diese Dialektik mache es unmöglich, das Ich direkt in begrifflichem Denken zu erfassen: Für es selbst sei es allein in antinomischer Weise erschlossen, in seiner Wahrheit aber bleibe es unbegrifflich intellektuell anzuschauen. Insofern diese antinomische Struktur auch die göttliche Wahrheit betreffe, sei in der Erkenntnisantinomie und ihrer Nicht-Sprachlichkeit die »entscheidende Verschärfung gegenüber Holls Sprachtheologie« zu sehen (183). Indem an die Stelle des anderen als »Es« ein personales »Du« trete und der ethische Idealismus an der Frage nach der »Synthesis der Geisterwelt« sich zu Gott hin übersteige, betreffe das in der Signifikationshermeneutik wurzelnde Sprachdilemma auch die ethisch-theologischen Relationen im Kern – seien sie doch vom Ich und nicht von einem sprachlichen »Zwischen« von Ich und Du her gedacht. Empirisch mache sich die Grundstruktur der Dialektik des »Anstoßes« in einer durch Gefühl, Geist und Genius vermittelten, zwar in geschichtlicher Situation stehenden, aber letztlich unableitbar-dezisionistischen Entscheidung geltend; hierin gewinne Subjektivität auch ihr je individuelles Profil. Dabei werde gar das Böse zum Ermöglichungsgrund der Entscheidung funktionalisiert. Die problematischen Konsequenzen hiervon träten in Hirschs Rezeption von Luthers Gesetzesbegriff und seiner geschichtstheoretischen Verwendung zutage: Wie dem Individuum die Faktizität seiner eigenen Freiheit zum Anlaß einer Selbstnegation vor Gott als seinem Grund und seiner Grenze werde, so gerate ihm als Glied der je konkreten, letztlich völkischen Gemeinschaft deren historische Verfaßtheit zum schicksalhaften Ruf. In Verbindung mit einem Sittlichkeitsverständnis, das im Volk den noch über die Staatsautorität gestellten Souverän sieht, werde der durch Eliten zu realisierende Erziehungszweck des Staates schließlich durch den Führer als öffentliche Stellvertretung des Souveräns verkörpert – so A.s auf einschlägige Briefwechsel gestützte Rekonstruktion der in den Jahren 1929–33 aufgebrochenen nationalsozialistischen Option Hirschs. In Verbin-

dung mit einer existenzdialektischen Gewissenstheorie, die schon gleichsam natürlich-hamartiologisch die kreatürliche Selbstbehauptung als Sündigkeitsgefühl und noch das seinerseits durch die geschichtlich-kontingente Person Jesu vorgebildete Evangelium als unmittelbares Innewerden der Vergebung verstehe, werde die intersubjektive Allgemeinheit des Gewissens je konkret in individuellen geschichtlichen Begegnungen – vor allem solchen mit stellvertretend-außerordentlichen Führern. Auf dieser »Basis seiner nazistischen Führerideologie« werde »Gott als Gesetz des Lebens unter dem Vorzeichen der modernen Umformungskrise ... konkret in der Begegnung mit Adolf Hitler vernehmbar und rechenschaftsfähig« (298; 303). Dies sei die »zugespitzte Aporie der Gesetzestheologie Emanuel Hirschs« (ebd.).

Hermann schließlich gehe aus von der zentralen Frage nach dem christlichen Individuum und seinem sozialen Ort, um in einer Auseinandersetzung mit Schleiermacher die zeitliche Gegebenheit des Ich im Kontext seiner Welt wenigstens strukturell, wenngleich hinsichtlich konkreter Individualität noch unterbestimmt, expliziert zu finden. An die Stelle von Schleiermachers Bestimmung durch das Koordinatenkreuz von Vernunft und Natur trete deshalb die aus der jeweiligen Eigenperspektive wahrgenommene raum-zeitliche Leiblichkeit in ihrer durch anredende Mitteilung gegenüber anderen zu erzählenden Geschichte. Insofern diese in sozialen Zusammenhängen steht, sei die Wirklichkeit des seine Zeit »seienden« Ich an den bei Schleiermacher im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl präsenten Zeithorizont zurückgebunden, welcher jedoch in der konkreten Wirklichkeit selbst zu kommunizieren sei. Unter programmatischer Mißachtung des Reflexionscharakters des das Abhängigkeitsgefühl aussprechenden Ausdrucks »Gott« werde von Hermann sodann Schleiermachers Konzept offenbarungstheologisch korrigiert: An die Stelle zeitlich-vielfältiger religiöser Symbolisierungen des struktidentischen Abhängigkeitsgefühls trete ein anredendes Sich-Aussprechen Gottes in Tat und Wort. Dabei werde die Christusoffenbarung als »inklusive Lebensgeschichte« verstanden, »die alle Zeit in Stellung nimmt, selbst aber nur stellungnehmend«, genauer: assertorisch bekennd, vergewissert werden könne (351). Damit sind die Weichen zu einer Sprachtheologie des Wortes Gottes gestellt; sie soll zugleich das Sich-Wissen des Gewissens an sprachliche Verständigung mit anderen binden. Allerdings sei »Gott« strikt nur im Geschehen seines Wortes, dem die antwortende »Stellungnahme« des angesprochenen Menschen korrespondiere. Dennoch kann A. gegenständlich von »Gottes Handeln« sprechen (353; 415; vgl. 379; 388; 397 u. ö.). Doch damit solle kein objektivistisches Wissen jenseits aller kritischen Einwände etabliert werden, vielmehr sei die Warte eines prozessualen Beteiligtseins des stellungnehmenden Menschen unverzichtbar. Gegen dessen faktische und potentielle Ablehnung des Bekenntnisses sei die Mission aufzubieten. Konsequenter wird vor diesem Hintergrund das ethische Leben als Verlauf eines responsorischen »(Gestaltet)-Werden[s]« (370) beschrieben, und die *vita christiana* ist ein Gespräch zwischen Gott und Mensch in der Gebetslogik von *Deus promittens* und *homo orans*. Im Gebet sei der einzige Fall einer nicht-symbolischen Anrede Gottes zu sehen – welche Konsequenzen dies auch immer für die dogmatischen Formeln von Gott haben mag. Im Interesse des einsinnigen Gefalles der jeweiligen Bestimmtheit beider für den Gesprächsvollzug beanspruchten Akteure bleibe es bei dem zwiefältigen Doppelcharakter von richtendem und gnädigem Gott sowie von sündigem und gerechtfertigtem Menschen. Dennoch sei ein »consensus« zwischen ihnen auf der Basis der Einmaligkeit des der *promissio* respondierenden Taufbekenntnisses möglich. Hierin gründe der jeweilige »assensus« (!) zu Christus, in

dem sich nicht weniger als »die Identität des Selbst in seiner Lebenszeit und seinen Werken manifestier[e]« (415). Hermanns Religionsphilosophie endlich suche nicht den Glauben von außen zu explizieren, sondern entfalte den Charakter der Wirklichkeit überhaupt als Anrede Gottes. Die Logik des Gesprächs zwischen Mensch und Gott wird dabei ohne Strukturänderung universalisiert, so daß der verheißende und richtende Gott die Geschöpfe »um der Sünde willen der Nichtigkeit unterwirft und um Christi willen zur eschatologischen Herrlichkeit ruft« (429). Die von A. gegen Holl und Hirsch hinsichtlich einer jeden theo-logischen Funktionalisierung des Bösen vorgebrachten Monita scheinen vergessen (vgl. 152; 200 u.ö.). Offen bleibt, wie der eschatologisch vollkommene Wille des Seligen als »Nur-noch-Christus-und-seine-vita-wollen« (426, zit. H.) dessen eigene Individualität, immerhin Ausgangspunkt von Hermanns Denken, soll wahren können.

So scharfsinnig Ambivalenzen und Aporien bei Holl und Hirsch aufgewiesen werden, so sehr nimmt der Hermann-Teil hagiographische Züge an – jedenfalls was die von ASSEL als Resultat des Hermannschen Denkweges pointierte Theologie betrifft. Einzig gegenüber Hermanns vorsichtiger Einräumung einer glaubensdifferenten »objektiven« Wissensstruktur und seiner zurückhaltenden Eröffnung historischen Wissens übt A. leise Kritik (461 f.; 467 f.). Ob Hermanns Sprachtheologie tatsächlich die primäre Pointe seines Zeitdenkens beinhaltet, mag dahingestellt bleiben. Deutlich aber ist, daß A. im Medium Hermanns seine eigenen theologischen Wege skizziert. So umfassend dies auch geschieht, so fraglich bleibt die Plausibilität der Vorstellung von einem unmittelbar handelnden Gott. Sie kann letztlich nur im Modus objektivierender Lehre namhaft gemacht werden – wie auch der Hermannsche »Glaube an Christus, die Gemeinschaft mit ihm, zur Lehre werden« müsse (357, Zit. Hermann). Mag diese neben einem Moment objektivistischer Gegenständlichkeit auch sprachlich verfaßt sein und eine intersubjektive Mitteilungsdimension besitzen: Das von A. selbst namhaft gemachte Merkmal »wirklicher« *Alltagsprache* (vgl. 374; 309) dürfte wenigstens auf einen lehrhaft vergegenwärtigten Glauben und mehr noch auf einen direkt sprechenden Gott kaum umstandslos anwendbar sein. Daran ändert auch die Auskunft, »Gott« sei ein »singulärer Terminus« (429), nichts. Die von A. im Aufweis subjektivitätstheoretischer Zirkel gezeigte Subtilität scheint in offenbarungstheologischen Kontexten verlorenzugehen. Bei allem Respekt vor seiner systematischen und theologiehistorischen Leistung: Gegenüber dem großen argumentativen Aufwand der Kritik von Holl und Hirsch schillern simple affirmative Zirkel des Kritikers umso deutlicher. Denn was, wenn nicht ein solcher, liegt in diesem Offenbarungskonzept vor: »So sehr sich Offenbarung nämlich allein dem gehorsamen Willen erschließt, so sehr konstituiert und gestaltet Gottes Offenbarung in Christus erst den Willen, dem sie sich erschließt« (360)?

A. VON SCHELIHA rekonstruiert in seiner Kieler Diss. *Emanuel Hirsch als Dogmatiker* dessen durch das Stichwort »Rechenschaft« bezeichnetes dogmatisches Profil. Dazu greift S. weit über den einschlägigen *Leitfaden zur christlichen Lehre* hinaus und insbesondere auf die ihm vorausliegenden Schriften Hirschs zurück: Er beschreibt zunächst die »zur Dogmatik drängenden Motive der Schriften bis 1934« (9–103), entfaltet weiter die »Geschichtsphilosophie als Rahmenthema der Dogmatik« (104–181), um sodann das »Dogmatikprogramm« des *Leitfadens* zu erheben (182–367) und abschließend das »Verhältnis von christlichem Glauben und gedanklicher Rechenschaft« zu analysieren (368–457). Ein Verzeichnis von Hirschs Göttinger Lehrveranstaltungen (458–466) und eine Sekundärbibliographie (467–500) runden das Werk ab. S.s Interpretation hat ihre Pointe darin, daß sie Hirschs geschichtsphilosophische Krisendiagnose bezüglich Neuzeit und Moderne, in denen humanes und christliches Wahrheitsbewußtsein auseinander treten, als den Problemzusammenhang entfaltet, auf den sich Hirschs Dogmatik konstruktiv bezieht.

Deshalb ist es plausibel, zunächst den Werdegang des anfänglichen Kirchenhistorikers zum späteren Dogmatiker nachzuvollziehen. Die disziplinenübergreifende Klammer sei eine dezidiert gegenwartsdiagnostisch ausgerichtete Geschichtsphilosophie: sie denke die Geschichte nicht zuletzt als »Resultat des Handelns von selbstbewußten personalen Freiheitsinstanzen« (19). Sofern diese sich religiös und ethisch bestimmt wissen, seien sie inmitten der Geschichte auf Ewiges bezogen. Dieser Bezug sei aber sinntheoretisch über historisch-soziokulturelle Konstellationen vermittelt, wobei die Valenz der religiös gegründeten individuellen Entscheidung aber eine Differenz zwischen Individuum und Gemeinschaft aufrechterhalte. Diese werde indes durch die Entwicklung der modernen Massenkultur und ihrer Organisationen in Frage gestellt. Mit der zeitgenössischen Aufbruchsstimmung komme es bei Hirsch auch um der Wahrung individueller Freiheit willen zur Absage an den Kulturprotestantismus, aber gegen die »Dialektische Theologie« so, daß das *Gewissen* als »Ort der Dialektik zwischen Gott und geschichtlicher Existenz« und nicht eine abstrakte metaphysische Differenz von Gott und Mensch mobilisiert werde (54). Gegenüber dem Idealismus den »sinnantagonistischen« geschichtlichen Existenzvollzug des Individuums als Ort des Gottesverhältnisses betonend und hierin Gehalte idealistischer Absolutheitstheorien beerbend, aus Kierkegaards Stadienlehre die allerdings geschichtsphilosophisch zu bewährende Differenz von humanem und christlichem Wahrheitsbewußtsein aufnehmend, verstehe Hirsch Theologie als Reflexion der personalen, antinomisch strukturierten Religiosität im geschichtlich-christlichen Existenzvollzug – mit der Konsequenz einer desaströs-politisierenden Engführung des geschichtlichen Wirklichkeitsbezugs der Theologie im Nationalsozialismus.

Der Wechsel auf die systematisch-theologische Professur 1936 bedeute »allenfalls eine Gewichtsverlagerung« im Verhältnis von systematischem und geschichtstheoretischem Schwerpunkt (119). Die historische Ausrichtung des Systematikers mache sich insbesondere in einer umfassenden Neuzeitdeutung als Rahmen der Dogmatik geltend, für die die Wahrnehmung des tiefen, maßgeblich durch Pietismus und

Aufklärung initiierten Bruchs zwischen Reformation, Altprotestantismus und Neuzeit charakteristisch sei. Für ein modernes Christentumsverständnis rückten die Begriffe des »Zweifel[s]« und der »Autonomie« in den Vordergrund (133). Allerdings wurzele die neuzeitliche Entwicklung in der »reformatorischen Tat« Luthers – verstanden als aus der Gottunmittelbarkeit des Individuums im Gewissen resultierende Kritik der Grundlagen des mittelalterlich-kirchlichen Lebenskonzepts. In Verbindung mit den neuzeitlichen Veränderungen der Kosmologie und einer sich wandelnden Frömmigkeitskultur werde der Ort der religiösen Gottesfrage nunmehr durch die »Interpersonalitätsbeziehungen des Menschen« bestimmt (157). Dies erlaube es, Schleiermachers subjektivitätstheoretische Christentumsdeutung durch die »Rückübersetzung« der überlieferten dogmatischen Vorstellungen »in das zugrundeliegende Herzens- und Gewissenserlebnis« fortzuschreiben (178, Zit. Hirsch).

Wenngleich die Faktizität des christlichen Bewußtseins die unhintergehbare Bezugsgröße der Dogmatik sei, korrigiere Hirsch das Schleiermachersche Theologieverständnis angesichts eines ihm ermangelnden Wahrheitsbezugs. Auf die Erkenntnis von Wahrheit zielen auch die bei Schleiermacher unterbestimmte kognitive Dimension des christlichen Bewußtseins. Im Ausgang von der nichtdemonstrierbaren These, daß Gott und die Wahrheit identisch seien, werde die innere Vernünftigkeit des faktischen christlichen Bewußtseins in einer an die »Differenz von Wahrheit und Wahrheitserkenntnis am Ort des Wahrheitsbewußtseins« gebundenen kritischen Wahrheiterschließung dargetan (251; vgl. 299). Unbeschadet der offenen Rückfrage, ob diese Differenz als Kritik der *Wahrheitserkenntnis*, als Kritik der *Wahrheit* oder gar beider in ihrem *Verhältnis* realisiert wird, zeigt SCHELIHA, daß für Hirsch die wahrheitstheoretische Antinomie als Verbindungsglied zwischen den in der Neuzeit verstärkt auseinandergetretenen Faktoren des Humanen und des Christlichen fungiert, insofern auch das sich verstehende Humane ein antinomisches Wahrheitsbewußtsein des Absoluten als Grund und Grenze beinhalte. Damit werde die vormals geschichtsphilosophische Einsicht in das moderne Humanum erkenntnistheoretisch eingeholt, und die schon im zweiteiligen Aufbau von Hirschs Dogmatik thematische Differenz von Humanem und Christlichem könne ohne Abstriche in das methodische Theologieverständnis – »Systematische Theologie ist reflektierende Introspektion des christlichen Bewußtseins« (208) – integriert werden. Da das Christentum selbst »Existenzmitteilung« (343) sei, stehe die dogmatische Rechenschaftsablage unbeschadet ihres bleibenden Ausgangs von christlich-individueller Innerlichkeit funktional im Dienste praktischer und kirchlicher Mitteilungsvollzüge. Hierin werde aber das christliche auf das humane Bewußtsein verwiesen. Damit werde das dem introspektiven Erkenntnisweg anhaftende Moment des Christlich-Individuellen zugunsten eines Allgemeinheitsanspruchs eingeschränkt – um den Preis, daß das Humane »zur letzten Norm ... über die christliche Wahrheit selbst« zu werden drohe (367). Diese in Fragen gekleidete Überlegung S.s lebt freilich von der impliziten Voraussetzung, daß das unverrechenbar Individuelle des Christlichen sowie seine Wahrheit in einer bleibenden, auch durch gedankliche und praktisch-kommunikative Vollzüge nur bedingt zu verflüssigenden Differenz zum Allgemeinen des Modern-Humanen stehen. Die damit verbundenen geltungstheoretischen Probleme für das Christliche liegen auf der Hand.

Werden jene Überlegungen mitangestoßen durch den »Ausfall des Kirchenbegriffs« im Begründungszusammenhang von Hirschs Dogmatikprogramm (368) und die Substitution eines gleichsam »besonderen Allgemeinen« des Christlichen durch das

»rein« Allgemeine des Humanen, so muß sich auch dessen prinzipielles Aufgeschlossenheit für das Individuelle der Religion zeigen lassen. Dem diene Hirschs Subjektivitätstheoretisches Gewissenskonzept. Eine religiöse und eine ethische Dimension vereinigend, gehe es im Gewissen um das je individuelle Gewährwerden des unmittelbaren Freiheitsgrundes einerseits und das schicksalhafte Gefordertsein der Existenz durch konkrete geschichtliche Konstellationen andererseits. Endlich-Bestimmtes zu tun, sei darum der unendliche Sinngehalt gewissensmäßigen Selbstvollzugs. Aufgrund der dazu beanspruchten Durchsichtigkeit des Selbst für es selbst könne es »einen nichtreligiösen Existenzvollzug... eigentlich nicht« geben: Im »Vollzug des Gewissensaktes« beziehe sich das Individuum »auf ein lebendiges göttliches Gegenüber« (396). Diese allgemeine wie individuelle, humane wie christliche »Frömmigkeit« gewinne ihre subjektive Selbstdurchsicht nur im bleibend antinomisch verfaßten Gottesverhältnis. Die von Hirsch reflexionstheoretisch gewonnene Denkform der Antinomie konkretisiere die christlich-religiösen Differenzen von Gesetz und Evangelium sowie die von Gott als Herr und Gott als Geist. Dabei sei entscheidend, daß die Aussagen über Gott als »Rechenschaft über ein von Gott Bestimmte im Gottesverhältnis« gedeutet werden (426, Zit. Hirsch): »Gott ist der Frömmigkeit und der dogmatischen Gotteslehre nicht als *Gottesgedanke*, sondern als ein »Aufbrechen geheimnisvollen Bezogenseins der Subjektivität auf das göttliche Geheimnis« gegeben« (ebd., Herv. im Orig. [Zit. Hirsch]).

SCHELIHA entfaltet eindrucksvoll die Strukturen – und knapp auch die horrenden politischen Mißgriffe – eines Denkens, das sich konsequent auf die moderne Bewußtseinslage einläßt und das zugleich Zentralthemen des Christentums differenziert aufzunehmen und »umzuformen« weiß.⁶ Dabei plausibilisieren sich die am Existenzvollzug bewährte »gewissens« dialektische Kritik dogmatistischer Behauptungen vorgeblich »ansichseiender« theologischer Inhalte und die geschichtsphilosophische Neuzeitdiagnose wechselseitig. Dies konsequent herausgestellt zu haben, ist die Stärke von S.s Buch – auch im Vergleich zu den Darlegungen Assels, die trotz ihres weitreichenden Anspruchs Hirschs geschichtstheoretische Selbstverortung nicht in den Blick bekommen. Neben der von S. geäußerten Kritik an Hirschs Depotenzierung des Kirchenbegriffs und der Ausblendung des Themenkreises

⁶ Vgl. zu E. Hirsch auch die umfassende und über die geistesgeschichtlichen Bildungsfaktoren von Hirschs Theorie gründlich belehrende Studie von U. Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin/New York 1992; vgl. ferner die gründliche Beleuchtung von Hirschs Ethik, einschließlich des Versagens ihrer politischen Urteilskraft von M. Lobe, *Die Prinzipien der Ethik E. Hirschs*, Berlin/New York 1996 (TBT 68); kritisch zum Ansatz Hirschs verhält sich M. Hentschel, *Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. E. Hirschs »Christliche Rechenschaft«, Neukirchen-Vluyn 1995 (NBST 17)*. Vgl. noch die Beiträge zum Göttinger Symposium anlässlich des 100. Geburtstages Hirschs: J. Ringleben (Hg.), *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie E. Hirschs*, Berlin/New York 1991 (TBT 50).

von »korporativer Interpersonalität« (454) wäre jedoch an Hirsch und seinen Interpreten die kritische Rückfrage zu richten, ob der programmatische Verzicht auf den *Gottesgedanken* nicht auch die Spannung provoziert, daß »Gott« einerseits als »geheimnisvolles Bezogensein der Subjektivität auf ein Geheimnis« (s. o.) thematisch wird, dieser »Grenzbestimmung andererseits aber die Vorstellung eines göttlichen »Grundes« der individuellen Freiheit gegenübersteht (vgl. 377; 382 u. ö.). Um den für die Freiheit prekären Anschein kausalen Hervorgebrachtseins durch eine Fremdinstanz aufzulösen, wäre daher der Gehalt »Gott« gerade menschlicherseits zugänglich zu machen, mithin in seiner Antinomik *als Gedanke* zu denken. Denn nur in der mentalen, über intellektuelle Vorgänge hinausgreifenden Grundstruktur eines im Denken gedachten Gedankens wird jener Gehalt faßbar. Diesseits eines bloßen Dogmatismus läge hierzu die Möglichkeit darin, daß die im Wahrheitsbewußtsein präsente Differenz von Wahrheit und Wahrheitserkenntnis nicht nur als Kritik der letzteren, sondern umgekehrt auch der ersteren realisiert werden könnte. Hierdurch würde die von Hirsch an Fichte gewonnene Einsicht, daß »Denken nur als Lebensakt ... möglich ist«, nicht nur als »Gesetz des Denkens« beschrieben, sondern auch als dessen lebendiger Vollzug gedanklich an seinem Gehalt bewährt (430, Zit. Hirsch).

Offene Fragen

Es ist kaum möglich, aus den vorgestellten Arbeiten Gesamtlinien theologiegeschichtlicher Forschung zu erheben. Dazu sind die Arbeiten in ihren Themen und insbesondere in ihrem methodischen Vorgehen zu unterschiedlich. Entwicklungs- und werkgenetische Fragen werden mit unterschiedlich akzentuierten motivgeschichtlichen Bemühungen verbunden, daneben werden biographische und (kirchen)historische Zugänge favorisiert und schließlich sollen vielfach die eigenen, unterschwellig mitlaufenden systematisch-theologischen Positionen der Interpreten im Spiegel vergan-
gener Geistesgrößen erhärtet werden.

Einem Gesamtbild steht aber vor allem entgegen, daß aus der Breite der Arbeiten kein durchgängiges Problembewußtsein hinsichtlich der Aufgaben der Theologiegeschichte der Moderne erkennbar wird. Allgemein ist es bestenfalls darin, daß es zum identifizierbaren Streitgegenstand zwischen konträren Einzelansichten wird. So ist die in vielen Arbeiten im Spiegel historischer Gestalten diskutierte Neuzeit- und Modernitätsthematik in hohem Maße strittig, was mit Stichworten wie »Autonomie«, »Subjektivität« und »menschliche Freiheit« nur angedeutet sei. Kontrovers ist bei diesem The-

menspektrum, in welchem Verhältnis das Christentum hierzu steht. Einerseits finden sich Bemühungen um eine innere Verbindung, nach der die durch jene Stichworte geprägte Moderne teils selbst an die Christentumsge-
schichte anknüpft, aber zugleich das Christentum zur Umformung nötigt. Andererseits werden Positionen vertreten, die angesichts der Christentums-
kritik der Moderne sowie der fortschreitenden Dissoziation von Christen-
tum und Wissenschaft, von Kirche und Gesellschaft gerade im modernen
Christentum die Gegenkräfte gegen Grundtendenzen der Moderne zu mo-
bilisieren suchen. Nun durchzieht dieser Streit bekanntlich das theologiege-
schichtliche Material selbst. Doch im Spiegel der Theologiegeschichtsschrei-
bung werden zudem noch identische Gestalten zu Kronzeugen konträrer
Optionen – ein Blick auf die ontologisierende Hegel-Forschung mag dies
belegen. Überdies avancieren theologische Begriffe zu Erfüllungs- und
Überbietungsformen moderner Ansinnen, obwohl sie programmatisch de-
ren Gegenteil beabsichtigen – wie etwa am Stichwort ›Theonomie‹ ersicht-
lich wird, das im Überbietungsgestus auf das moderne Autonomieansinnen
reagiert. Schließlich finden sich vielfältige Versuche, den Pointen eines für
moderne Fragestellungen sich öffnenden Bewußtseins dadurch entgegen-
zutreten, daß unterschwellig das Profil von Schlüsselthemen umgedeutet
wird – der Hinweis auf die Versuche, den mit der zweiten Person der Trinität
gleichgesetzten ›biblischen‹ Christus als Resultat einer unvoreingenommen-
eren historischen Forschung als der kritischen zu präsentieren, oder auch
auf Bemühungen, subjektivitätstheoretische Fragen mit dem ›Standpunkt‹
der Theologie im subjektiven, tatsächlich aber objektiv-dogmatisch geleite-
ten Glaubensvollzug zu konterkarieren, mag genügen. Daneben wird freilich
umstandslos oder unter gewagter Umetikettierung von vorkritischen Denk-
figuren Gebrauch gemacht – etwa in der Vorstellung von einem unmittel-
baren ›Handeln‹ des supranaturalen Gottes oder in der Elaborierung des
Verhältnisses von ›worthaft‹ redendem Gott und ›assertorisch‹ antworten-
dem Menschen als Erfüllung des modernen ›linguistic turn‹, von welchem
freilich seine Orientierung an empirischer Alltagssprache abgetrennt wird.
Auch der Hinweis auf die ›Postmoderne‹ kann dazu dienen, modernisie-
rungsresistente Positionen der kritischen Diskussion zu überheben.

Angesichts dieser Lage ist als Aufklärung über dogmatische Vorgaben im
Blickwinkel der Theologiegeschichtsschreibung *zum einen* für eine konse-
quentere Historisierung zu plädieren. Dies meint freilich keine positivisti-
sche Faktenaufreihung. Vielmehr impliziert eine konsequentere Historisie-
rung, daß die Rekonstruktion von Ideen- und Geistesgeschichte zugleich ein
Bewußtsein um den weiteren geschichtlichen Zusammenhang ausbildet, in
dem ihre Themen expliziert sind. Dies schließt ihre Wahrnehmung im

Kontext der zeitgenössischen wissenschaftlich-methodischen und erkenntnistheoretischen Problemstellungen ein. Namentlich dort, wo der engere Bereich dogmatisch-lehrtechnischer Topoi überschritten wird, wären auch ideenpolitische, sozial- und kulturgeschichtliche Fragen einzubeziehen, um etwa den (sozial)ethischen und institutionentheoretischen Gehalt umkämpfter Vorschläge zur Sozialgestalt des Christentums und seinen Einflüssen auf die allgemeinen Bildungsverhältnisse taxieren zu können. Und dort, wo stärker begriffliche Argumentationen im Mittelpunkt stehen, gehört zur Historisierung deren Erörterung im Lichte der in der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte etablierten logisch-kategorialen und begrifflichen Standards. Historisierung impliziert darum ein Bemühen um die Wahrnehmung der theologiegeschichtlichen Sujets im Kontext eines möglichst klaren Verständnisses der Moderne und ihrer Bildungsprinzipien und ist mithin ohne den Versuch einer geschichtstheoretischen Standortbestimmung schwer realisierbar. Sie ermöglicht auch erst einen angemessenen problemgeschichtlichen Zugang zu den Materialien der Geistes- und Ideengeschichte.

Eine geschichtstheoretische Standortbestimmung läßt sich freilich nur im deutenden Umgang mit dem historischen Material gewinnen. Deshalb ist *zum anderen* eine Vorgehensweise wünschenswert, die die überkommenen gedanklichen Konstruktionen sensibel auf ihre inneren Brüche und Spannungen abklopft, was ein reflektiertes Verhältnis zur eigenen Deuterperspektive des Historiographen voraussetzt. Dieses läßt sich nun wiederum nur bilden in der kritischen Auseinandersetzung mit dem theologiegeschichtlichen Gedankenmaterial. Insofern darin selbst Verständnisweisen des neuzeitlichen protestantischen Christentums unter Anknüpfung, Kritik und Umformung überkommener Gehalte expliziert werden und überdies systematische Figuren elaboriert sind, die sich nur gewaltsam vergessen lassen und darum in die protestantischen Bildungsmaximen eingegangen sind, knüpft die Ausbildung eines kritischen historiographischen Blicks an die Auslegung ihrer Themen und Gegenstände an. Damit ist sie auch offen für unabgeoltene, zu Unrecht übergangene systematische Argumentationsfiguren. Gleichwohl ist die Geltung gegenwärtiger systematisch-theologischer Gedanken keineswegs durch ihre theologiegeschichtliche Vermittlung verbürgt. Vielmehr fußt diese Geltung auf einem konstruktiven und kritischen Zugriff auf die Gehalte des Christentums, der zugleich produktiv, d. h. mit einem zu bewährenden Allgemeinheitsanspruch in die Debatten des gegenwärtigen Wahrheitsbewußtseins sich wenigstens verwickeln lassen will. Unbeschadet des Verwiesenseins systematisch-theologischer Bildung auf die Theologiegeschichte – insbesondere auch hinsichtlich ihrer geschichtstheoretischen Standortbestimmung – kann die Erinnerung an die Differenz von

theologiegeschichtlicher Genese und aktueller Geltung systematisch-theologischer Positionen dazu beitragen, die Theologiegeschichtsschreibung von dogmatischen Legitimationsbedürfnissen zu entlasten – ohne damit ihrer systematisch-theologischen Bildungsfunktion verlustig zu gehen. Denn auch die aktuelle Geltung einer systematischen Theologie erstreckt sich nicht auf die Sphäre zeitentrückter Ewigkeit, sondern auf ihren zeitgeschichtlichen Ort. Und dieser ist selbst ein Moment im Prozeß der neuzeitlich-modernen ›Umformung‹ des protestantischen Christentums, welchen ideengeschichtlich zu beschreiben zur Aufgabe der Theologiegeschichte gehört.