

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

<https://doi.org/10.14315/vf-2000-0204>

## Aporien und Charaktere evangelischer Theologie.

Neue Arbeiten zur Geschichte der  
deutschsprachigen Systematischen Theologie im  
20. Jahrhundert

*Heinrich Assel*

Aporien und Charaktere evangelischer Theologie. Neue Arbeiten zur  
Geschichte der deutschsprachigen Systematischen Theologie im 20.  
Jahrhundert, in: Verkündigung und Forschung 45 (2000/2), 3–55.

### **Zitation nach *Chicago Manual of Style*:**

„Aporien und Charaktere evangelischer Theologie. Neue Arbeiten zur  
Geschichte der deutschsprachigen Systematischen Theologie im 20.  
Jahrhundert.“ *Verkündigung und Forschung* 45 (2000): 3–55.

**Verlag:** Gütersloher Verlagshaus

**Erscheinungsort:** Gütersloh

**Erscheinungsjahr:** 2000

**Seitenzahl:** 53

# Aporien und Charaktere evangelischer Theologie.

Neue Arbeiten zur Geschichte der deutschsprachigen Systematischen Theologie  
im 20. Jahrhundert

Heinrich Assel

Ulrich Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs*. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, XVI + 669 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1992. – Karlmann Beyschlag, *Die Erlanger Theologie* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 67), 295 S. Martin-Luther-Verlag Erlangen 1993. – John P. Clayton, *The Concept of Correlation*. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology (TBT 37), XII + 329 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1980. – Ingolf U. Dalferth, *Karl Barth's Eschatological Realism: Karl Barth*. Centenary Essays, ed. by Stephen W. Sykes, Cambridge University Press Cambridge 1989, 14–45. – Jörg Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus*. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher (BHTh 92), XIV + 474 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1996. – Hans-Georg Drescher, *Ernst Troeltsch*. Leben und Werk, 557 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1991. – David Ford (Hg.), *Theologen der Gegenwart*. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, deutsche Ausgabe ediert und übersetzt von Chr. Schwöbel, 359 S. Schöningh Paderborn/München/Wien/Zürich 1993. – Ders. (Hg.), *The Modern Theologians*. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, XVIII + 772 S. Basil Blackwell Oxford 1997. – *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. von Martin Greschat, IX/1: Die Neueste Zeit I, 360 S., IX/2: Die Neueste Zeit II, 332 S., X/1: Die Neueste Zeit III, 336 S., X/2: Die Neueste Zeit IV, 344 S. W. Kohlhammer Stuttgart/Berlin/Köln 1994. – Berndt Hamm, *Werner Elert als Kriegstheologe*. Zugleich ein Beitrag zur Diskussion „Luthertum und Nationalsozialismus“: KZG 11 (1998) 206–254. – Gerard C. den Hertog, *Befreiende Erkenntnis*. Die Lehre vom unfreien Willen in der Theologie Hans Joachim Iwands, 535 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1989. – Gert Hummel (Hg.), *New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt*. Is there an Eschatology in Paul Tillich's Works?/Hat Paul Tillich eine Eschatologie? Contributions made to the III. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1990/Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990 (TBT 54), XII + 243 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1991. – Ders. (Hg.), *Natural Theology versus Theology of Nature?/Natürliche Theologie versus Theologie der Natur?* Tillich's Thinking as Impetus for a Discourse among Theology, Philosophy and Natural Sciences/Tillich's Denken als Anstoß zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft, Proceedings of the IV. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1992/Beiträge des IV. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1992 (TBT 60), XII + 284 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1994. – Ders. (Hg.), *Truth and History – a Dialogue with Paul Tillich/Wahrheit und Geschichte – ein Dialog mit Paul Tillich*, Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996/Beiträge des VI. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1996 (TBT 95), 302 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1998. – George Hunsinger, *How to Read Karl Barth*. The Shape of His Theology, X + 298 S. Oxford University Press New York/Oxford 1991. – Robert W. Jenson, *Karl Barth*: David Ford (Hg.), *Theologen der Gegenwart* (s. o.), 27–51. – Dietrich Korsch, *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein*. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium (BHTh 76), X + 290 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1989. – Ders., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, XVIII + 322 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1996. – Matthias Kroeger, *Friedrich Gogarten*. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive – mit zahlreichen Dokumenten und Materialien, I, 424 S. W. Kohlhammer Stuttgart/Berlin/Köln 1997. – Johann Friedrich Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der

Theologie Karl Barths (TBT 72), X + 421 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1995. – Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1910–1936*, XII + 499 S. Clarendon Press Oxford 1995. – Michael Murrmann-Kahl, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie. 1880–1920*, 515 S. Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1992. – Barbara Nichtweiss, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, XVII + 969 S. Herder Freiburg/Basel/Wien 1994. – Wolfhart Panzenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich (UTB 1979), 366 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1997. – Georg Pfleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler (BHTh 82), VII + 265 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1992. – A. James Reimer, Emanuel Hirsch und Paul Tillich. Theologie und Politik in einer Zeit der Krise, übersetzt von Doris Lax, XV + 488 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1995. – Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, XVIII + 892 S., II: Das 20. Jahrhundert, XIII + 882 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1996/1997. – Notker Slenczka, *Der Glaube und sein Grund*. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels, Studien zur Erlanger Theologie I (FSÖTh 85), 333 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1997. – Ders., *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung*. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie, Studien zur Erlanger Theologie II (FSÖTh 86), 364 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1998. – Eberhard Stock, *Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz* (TBT 44), XV + 246 S. Walter de Gruyter Berlin/New York 1987. – Klaus Tanner, *Die fromme Verstaatlichung des Gewissens*. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre (AKZ B 15), XXI + 288 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1989. – Heinz Eduard Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, hg. von Ernst-Albert Scharffenorth, 286 S. Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1993. – Hellmut Traub, „Unerschrocken zur Zeit oder zur Unzeit“. Beobachtungen eines Predigers, Zeugen und Lehrers zur kirchlichen Zeitgeschichte, hg. von H.-G. Ulrichs mit Beiträgen von G. Sauter und H. Stoevesandt, 191 S. Foedus-Verlag Wuppertal 1997. – Michael Trowitzsch (Hg.), *Karl Barths Schriftauslegung*, IV + 116 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1996. – Arnold Wiebel, Rudolf Hermann. Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit (Unio und Confessio 21), 348 S. Luther Bielefeld 1998.

## I. Einleitung

### 1. *Theologiegeschichte als Aporetik Systematischer Theologie*

„Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte gehören zusammen, ergänzen und erfordern einander, auch dann noch, wenn wir nicht mehr so schüchtern und so skeptisch sind, daß wir mit Historie den Anfang machen und damit alle diejenigen enttäuschen, die der Wahrheit und nicht der bloßen historischen Bildung bedürfen.“<sup>1</sup> Die hier vorzustellenden Arbeiten zur Theologiegeschichte bestätigen dieses Diktum und widersprechen ihm zugleich. Sie gehören zur Systematischen Theologie, sofern in ihnen vor allem jüngere Theologinnen und Theologen nach deren Konstitution fragen: also nach dem Anfang, dem Charak-

<sup>1</sup> W. Kamlab, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik* (B.I.-Hochschultaschenbücher 238), Mannheim u. a. 1984, 48.

ter und der Aufgabe gegenwärtiger Theologie.<sup>2</sup> In der aktuellen Grundlagenkrise Systematischer Theologie richtet sich das Interesse verstärkt auf die Geschichte des eigenen Fachs im vergangenen Jahrhundert: auf die Frage des Anfangs Systematischer Theologie, auf die Frage nach der Form und dem Grund theologischer Aussagen oder religiöser Rede und Praxis, auf die Frage nach ihrer Wahrheit oder Gewissheit, nach ihrer prinzipiellen ‚Geschichtlichkeit‘, ‚Krisenhaftigkeit‘ oder ‚Kontextualität‘ und auf die Frage, inwieweit paradigmatische Religionsphilosophien oder aber Wissenschaftstheorien ‚Theologie‘ bestimmen können oder sogar sollen. Die vorzustellenden Arbeiten beantworten also in dieser Grundlagenkrise das Bedürfnis nach Wahrheit nicht konstruktiv. Sie beginnen nicht einfach mit einem ahistorischen Ursprung von Theologie, z. B. mit dem ‚Wort Gottes‘ als Ursprung des Glaubens und als das in der Pluralität und Dialektik geschichtlicher Entwicklungen die Zeit Bestimmende oder aber, um eine Alternative zu nennen, mit einer Logik des Absoluten in seiner geschichtlichen Realisierung. Insofern scheint Systematische Theologie erneut schüchterner oder skeptischer geworden zu sein:

*Entweder* zeichnen die neueren Arbeiten eine ‚Problemgeschichte‘ oder eine ‚Konstellationsgeschichte‘ (Korsch, *Dialektische Theologie*, 41 f.) von (post)moderner Theologie am Beispiel einzelner theologischer Entwürfe, wobei Karl Barths Theologie immer noch das beliebteste Beispiel ist. Dies ist sozusagen die schüchterne, d. h. indirekte, historiographisch vermittelte Form, einem bestimmten konstruktiven Theologiebegriff in der Krise Geltung und Vorrang zu verschaffen. Beispiele für diese Form theologiehistorischer Forschung sind:

(1) der Entwurf einer spekulativen Theologie des doppelten Absoluten (Korsch zu Barth und Holl; Dierken zu Barth; U. Barth zu Hirsch);

(2) verbunden damit die Rekonstruktion theologischer, kultureller und wissenschaftsgeschichtlicher Realisierungsbedingungen autonomer Freiheit im verbindlichen Kontext okzidentaler Rationalität und Historizität (Murrmann-Kahl zu Troeltsch und zur religionsgeschichtlichen Schule).

*Oder* sie loten eine der wenigen, bleibend wichtigen Aporien Systematischer Theologie am historischen Beispiel aus, um festzustellen, ob evangelische Theologie im 20. Jahrhundert Fortschritte gemacht hat, ob es ihr gelungen ist, Aporien in bearbeitbare Probleme zu verwandeln und ob sie Vorschläge zur Lösung bereithält, die der eigenen Arbeit einen theologischen Anfang (nicht nur einen ‚Ansatz‘) geben können. Dies ist sozusagen die skeptische Variante aktueller systematischer Theologiegeschichte, skeptisch, weil sie Theologiegeschichte nicht als Abfolge von ‚Entwürfen‘ präsentiert, um im Medium dieser scheinbar

<sup>2</sup> Zum Begriff „Charakter der Dogmatik“: G. Sauter, *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung* (UTB 2064), Göttingen 1998, 262–280: Der Charakter der Dogmatik „ist durch Aussagen über Gottes Sein, Gottes Offenbarung und Gottes Handeln“ bestimmt, „durch die theologische Antwort auf die Fragen ‚Wer ist Gott, den wir anrufen?‘, ‚Wie begegnet Gott uns, wie treffen wir auf ihn?‘ und ‚Wer sind wir im Verhältnis zu Gott?““ (263).

normativen Genese den eigenen Entwurf als gültigen zu positionieren. Vielmehr fragen diese Arbeiten historisch nach dem theologischen Anfang, von dem aus Fortschritte in bleibenden Grundfragen oder Aporien evangelischer Lehre zu erwarten sind. Und sie beschreiben Innovationen der Theologie im 20. Jahrhundert in ihren Begründungs- und Entdeckungszusammenhängen, in ihren ‚pragmatisch‘-ekklesiologischen Voraussetzungen<sup>3</sup> und in ihrer kulturellen, sozial- und mentalitätshistorischen Bedingtheit. Theologiegeschichte wird dann zur Aporetik Systematischer Theologie. Beispiele für diese Form theologiehistorischer Forschung sind:

(1) die erneute Frage nach *Dialektik/Analogik* bzw. semantischer Offenheit christlicher Rede: Zeigt sich in der Dialektik bzw. Analogik christlicher Rede die externe, eschatologische *Wahrheit* des ‚radikal-christologisch‘ entfalteten ‚Wortes Gottes‘ so an, dass die genuin bewegte und strukturierte Rede und Erkenntnis aus Glaube auf Hoffnung, also die *assertorische Gewissheit* christlichen Glaubens gewahrt bleiben kann (McCormack, Hunsinger, Dalferth zu Barths ‚kritischem Realismus‘)?

(2) die Frage nach ‚Ewigkeit‘ oder ‚Geschichtlichkeit‘ Gottes in seinem ‚radikal-christologisch‘ entfalteten Offenbarungshandeln und die Frage: Inwiefern ist darin eine ‚eschatologische‘ Wahrnehmung von ‚*Geschichte*‘ begründet (Jenson zu Barth; hierzu rechne ich auch: Wenz und Clayton zu Tillich)? In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der *Differenz von Theologie der Geschichte und Geschichtstheologie*, die mit der Frage nach der *Differenz von politisch-ethischer Urteilspraxis und ‚politischer Theologie‘* engstens verknüpft ist (Reimer zu Tillich und Hirsch, Tödt zu Bonhoeffer). Ein gehaltvoller, heuristischer Begriff ‚politischer Theologie(n)‘ und ihrer kritischen Alternativen (Iwand, Bonhoeffer, Peterson) ist für die weitere Erforschung der Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert, auch nach 1960, zentral (die Frage danach begleitet die folgende Darstellung, v. a. zur Lutherrenaissance, zu Hirsch und Tillich, Iwand, Bonhoeffer, Elert, Peterson);

(3) die strittige Frage nach dem ‚konstitutiv-kriteriellen‘, genauer: ‚axiomatischen‘ Status und Rang der Rechtfertigungslehre für evangelische Theologie. Damit verknüpft sich sachlich die Frage nach einer kritischen Anthropologie, also die Frage nach einem nicht-subjektivitätstheoretischen Konzept dialogischen und eschatologischen Personseins, nach einem neuzeitkritischen Konzept menschlicher Freiheit und Unfreiheit, und nach der Grundlage einer Theorie politisch-ethischer Urteilspraxis und kirchlicher Praktik (den Hertog zu Iwand;

Der Begriff der ‚pragmatisch-ekklesiologischen Voraussetzungen‘ bedarf selbstverständlich der Erläuterung, insbesondere im Blick auf den normativen Begriff ‚Handeln‘ (als theologischer Poiesis, nicht Praxis). Stellvertretend sei verwiesen auf G. Sauter, a. a. O., 139–242: „Wird nach der Begründung kirchlichen Handelns [Verkündigung, Gebet, Schuldnerkenntnis in der Bitte um Vergebung, Gottesdienst, Seelsorge, Unterricht, Kirchenleitung, Mission], nach seinen inneren Gründen gefragt, so ist die Antwort im theologischen Begründungszusammenhang, also dogmatisch zu formulieren.“ (140)

Korsch zu Holl; Assel zu Holl, Hermann, Hirsch; hierzu auch: Kroeger zu Garten, Slenczka zu Elert);

(4) die Frage nach ‚kritischem Realismus‘ in der phänomenologischen Religionsphilosophie (Pfleiderer) und nach dem Wahrheitsbegriff metaphysischer Theologie (Stock zu Scholz).

## 2. ‚Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit‘

In dieser Gegenüberstellung zeichnet sich eine Polarität theologischer Urteilspositionen ab, die ältere positionelle Schemata (z. B. Offenbarungstheologie und natürliche Theologie) überholt: Im einen Fall ist die klassische Theorie der ‚Subjektivität‘ in einer ihrer hochdifferenzierten Varianten (Korsch: Schelling, Schleiermacher; Dierken, Murrmann-Kahl: Hegel; U. Barth: Fichte) Maßstab der historischen Rekonstruktion mit dem Anspruch einer rationalen Ortsanweisung gegenwärtiger Theologie und christlich-religiöser Praxis in der ‚(post)modernen‘ Kultur. Im anderen Fall wird auf die Konstruktion einer Problemgeschichte oder einer Theorie von Modernität gerade deshalb bewusst verzichtet, um ‚Beispiele‘, Paradigmata in ihrem (historisch unausgeschöpften) normativen Gehalt und in ihrer kirchlichen, kulturellen oder wissenschaftsgeschichtlichen Bedingtheit für kirchliches Handeln oder dogmatische und ethische Problemlösung auszuloten. (*Sprach-*)Analytische Methoden und Modellbildungen fördern hier bei einigen Autoren heuristisch neue Zugänge, Klarheit der Darstellungsform und Präzision der pragmatischen oder wahrheitstheoretischen Termini (z. B. Stock, McCormack, Hunsinger, Dalferth).

Insgesamt orientieren die neueren theologiegeschichtlichen Arbeiten nicht nur vielfältiger über Positionen und Figuren, die noch vor 10–15 Jahren wenig untersucht waren (z. B. Lutherrenaissance, E. Peterson, H. Scholz)<sup>4</sup>. Sie sind durch differenzierte methodologische und positionelle Zugangsweisen profiliert. Alte Kontroversen, z. B. um die politisch-kontextuelle Barth-Interpretation (F.-W. Marquardt; F. Wagner), werden dadurch mittlerweile überholt.

Trotz dieser methodologisch, material und positionell profilierten theologiehistorischen Forschung stellt sich aber die Frage, ob die systematisch-theologischen Arbeiten, zumindest in der vorzustellenden Auswahl, das ‚Bedürfnis nach Wahrheit‘ genügend erfüllen. Leisten sie in ihrer Gesamtheit, was für eine auch historisch orientierte, theologisch begründete *kirchliche Praxis* zu leisten wäre? Religionsphilosophische und wissenschaftstheoretische Fragen stehen im Zentrum. Andere wichtige Schnittstellen und Reibungsflächen Systematischer Theologie und kirchlicher Praxis im 20. Jahrhundert sind hingegen eher abgeblendet. Um zwei Beispiele zu nennen:

die (Kirchen-)Rechtstheorie in ihrem systematisch-theologischen Aspekt

<sup>4</sup> Vgl. dazu den Literaturbericht von F. Wagner, der den Berichtsstand bis zum Jahr 1985 re-präsentiert: Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts: ThR 53 (1988) 113–200.

(Gottesdienst, Sakrament und Recht!) und in ihrer Verklammerung mit der Kirchenrechtsgeschichte und allgemeinen Rechtsgeschichte wird in den genannten Arbeiten kaum je gestreift, geschweige denn erforscht; die Frage nach Charakter und Funktion einer dogmatischen („nach-kritischen“, „nicht-historischen“, schon die Termini schwanken) Schriftauslegung für eine *kirchliche* Dogmatik bleibt ein Desiderat. Die Geschichte dieser Schriftauslegung fällt ja weder mit der (viel bearbeiteten) Geschichte der historisch-kritischen Schriftauslegung noch mit der Geschichte theologischer Hermeneutik zusammen. Einzelarbeiten (z.B. Trowitzsch [Hg.] zu Barth) halten dies wenigstens bewusst.

Reiz und Bedeutung der Darstellung eines ‚Grenzgängers‘ wie Erik Peterson (Nichtweiss) besteht darin, dass sie gerade auf diese offenen Fragen hinweist: auf pragmatisch-ekklesiologische Bedingungen der Systematischen Theologie zwischen 1914 und 1945 und auf deren konstitutive Bedeutung für die Frage: Was ist Theologie?

### 3. Kontextuelle Modernität und theologische Innovation

Das Interesse richtet sich gegenwärtig auf die skizzierten ‚fundamentaltheologischen‘, genauer: religionsphilosophischen und wissenschaftstheoretischen Fragen, weniger auf die pragmatisch-ekklesiologischen Bedingungen evangelischer Theologie zwischen 1914 und 1945. Diese zählen jedoch zu den fundamentalen Voraussetzungen Systematischer Theologie gerade in der ersten Jahrhunderthälfte und bestimmten sie sachlich zutiefst mit (z.B. das Ende des landesherrlichen Summepiskopats 1918 und die Fragen nach den inneren Gründen und Aufgaben kirchlichen Handelns und kirchlicher Praktiken in dieser Situation; die Krise der Rechtsgestalt der ‚Kirche im Nationalsozialismus‘). Innovativ war Systematische Theologie nach 1910, ob als Dialektische Theologie oder als Lutherrenaissance, weil sie gegenüber den vorangehenden theologischen Positionen auf diese neuen Voraussetzungen antworten musste und sich ihnen stellte.

Auf Grund der genannten Konzentration, die zugleich als Verengung wirken kann, rücken im Moment jedoch nicht diese Innovationen der Systematischen Theologie nach 1910 in den Blick, sondern ihre Kontinuitäten zur vorangehenden Theologie. Was im Bewusstsein der Beteiligten als ‚Bruch‘, als ‚Gericht‘ oder als ‚Aufbruch‘ sich darstellt – z.B. der ‚Bruch‘ Karl Barths oder auch Karl Holls mit dem Liberalismus –, erscheint so in übergreifender Problemkontinuität.

Symptomatisch dafür ist das Urteil, das *J. Rohls* seiner umfassenden ‚Protestantischen Theologie der Neuzeit‘ voraussetzt: „Die Verflechtungen der Theologie Barths mit derjenigen des 19. Jahrhunderts sind so stark, daß der Bruch mit der Theologie der Väter mehr Postulat als Realität ist. Der vorliegenden Geschichte der protestantischen Theologie der Neuzeit ist denn auch an der Betonung der Kontinuität der Theologie im 19. und 20. Jahrhundert gelegen.“ (XIX) Die Erforschung der Genese Barths im Problemzusammenhang einer Theologie,

die einen charakteristisch ‚modernen‘ Begriff von der absoluten Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung voraussetzt und die These, dass Barth diese Theologie zu einer ‚kritisch-realistischen, dialektischen Theologie‘ weiterentwickle, ist für die Debatte um kontextuelle Modernität und theologische Innovation der evangelischen Theologie nach 1910 gegenwärtig das interessanteste Beispiel (jedoch mittlerweile nur eines unter mehreren). Das Stichwort ‚kritisch-realistische, dialektische Theologie‘, das sich als neue, konsensfähige Beschreibung von Genese und Charakter der Barthschen Theologie anbietet (McCormack), signalisiert einerseits die Innovation Barths gegenüber dem kritischen Idealismus der neukantianischen Marburger Schulphilosophie und -theologie. Es eröffnet aber auch den Streit um die bleibende Bindung Barths an die Epistemologie dieses kritischen Idealismus und an die Logik des Herrmannschen Offenbarungsbegriffs (dazu z. B. *D. Korsch*, Fraglichkeit des Lebens und Evidenz des Glaubens, *Dialektische Theologie*, 130–145). Der Marburger Neukantianismus als prägende Schulphilosophie nicht nur für den frühen Barth rückt dabei zu Recht ins Zentrum, wird aber nun sehr viel differenzierter beurteilt (Lohmann). Insgesamt ist es in der deutschsprachigen Diskussion nötig, die Beschreibung der Barthschen Theologie als einer ‚kritisch-realistischen, dialektischen Theologie‘ genauer in ihrer Intention zu erfassen: Zielt sie primär auf die Frage der Kontextualität und der Problemkontinuität der Barthschen Theologie? Oder betont sie deren innovativen, christologisch-erwählungstheologischen Charakter?

Der Reiz und die Bedeutung eines anderen ‚Grenzgängers‘, Heinrich Scholz, liegt hier wieder darin, dass er im Spiegel seiner radikalen Alternative die bleibenden, latenten Prägungen durch die transzendental-idealistische Methode sichtbar macht, die selbst positionell äußerst differente Theologien noch gemeinsam haben. Scholz löst sich wirklich vom auch nach 1918 vorherrschenden Kantianismus und Idealismus der protestantischen Theologien und versucht, theologische Metaphysik als strenge Wissenschaft darzustellen (Stock).

*Exkurs: Doxographische Sammelwerke und neuere Theologiegeschichten*

F. Wagner fordert eine klare Unterscheidung zwischen dem „fundamentaltheologisch-religionsphilosophisch und dogmatisch zu explizierenden Begründungszusammenhang der Systematischen Theologie“ und ihrem „Realisierungszusammenhang, der auch eine Theorie der Geschichte einschließt“, damit die „Theologiegeschichtsforschung den sicheren Gang einer objektiv eingestellten und empirisch vorgehenden Wissenschaft antreten kann“<sup>45</sup>. Dieses Postulat, das angesichts der Positionalität theologiehistorischer Darstellungen plausibel zu sein scheint, ist voraussetzungsreich: Gehören die pragmatisch-ekklesiologischen Bedingungen der Theologie etwa nur zum Realisierungszusammenhang oder auch zum Begründungszusammenhang? Schließt systematisch-theologische Historiographie vornehmlich an wissenschaftsgeschichtliche Paradigmenwechsel an?

In der Forschungspraxis erweist sich eine deskriptiv-genetische Theologiegeschichte als kaum durchführbar. Die theologie-, philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche *Doxographie*, die *Robls* in seinem Kompendium zur protestantischen Theologie der Neuzeit vorgelegt hat und die am ehesten der Wagnerschen Forderung zu entsprechen scheint, mag dafür als

*F. Wagner*, a. a. O., 198.200, vgl. 195–200.

Beispiel stehen. Der zweite Band dieses Kompendiums ist gegenwärtig die materialreichste Informationsquelle zur deutschsprachigen protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Neuere theologiehistorische Erträge (z. B. zum Einfluss des Neukantianismus auf Barth) sind aufgenommen (Literaturangaben fehlen). Rohls' Werk mag sich so zur doxographischen Orientierung empfehlen. Es trifft aber, näher besehen, methodische und theologische Vorentscheidungen, die kaum kenntlich gemacht und begründet werden (vgl. Bd. 1, XIX-XXIV): (1) Rohls zeichnet die Entwicklung der protestantischen Theologie jeweils in die politische, philosophische und wissenschaftshistorische Lage der euro-amerikanischen Kultur ein. Von daher erscheinen seine Epochengliederungen *prima vista* plausibel. Aber sind die Jahre 1945 und 1968 *theologiehistorisch* wirklich gehaltvolle Epochenzäsuren und sind ‚Nachkriegszeit‘ (Bd. 2, 498–676) bzw. ‚Ausklang der Nachkriegszeit‘ (2, 677–859) aussagekräftige Epochenbildungen? (2) Auch im Detail statuiert Rohls Einordnungen, die sachliche Nachfragen anregen: Warum werden z. B. ‚Holl und Lutherrenaissance‘ – also eine theologiegeschichtliche Position, die erst mit dem Erscheinen von Holls ‚Luther‘ (1921) wirksam wurde – in die Epoche vor 1918 (‚Imperialismus‘) versetzt (2, 159–164)? Etwa deshalb, weil die Volkskirchentheorie als Kernstück des Hollschen Programms (u. S.31), das erst nach 1917/1918 wirksam werden konnte (Wegfall des Summepiskopats), methodisch unterschätzt wird und Holls Theologie vornehmlich als gegen Troeltsch gerichtete Modernitätstheorie gilt? Oder: Warum werden R. Hermann und H. J. Iwand, Protagonisten der Lutherrenaissance und Vertreter eines genuinen Typs von Rechtfertigungslehre im 20. Jahrhundert (u. S. 30f. 42f.), als modern-positive Bibeltheologen dargestellt (2, 287f., wobei der Iwand von 1941 kurioserweise unter eine Rubrik mit R. Seeberg fällt, 469f.)? (3) Rohls Werk setzt ein mit dem (‚nicht unberechtigten‘) Diktum von der ‚Neo-Orthodoxie‘ Barths (1, XIX) und endet mit der These: „Theologie ist ohne Metaphysik nicht möglich“ (2, 859). Das Erste ist ein überholter Topos (McCormack, 24f.), das Zweite eine Forderung, deren Metaphysik-Begriff strittig ist, und die nicht historisch durch „Rückgriff auf den Idealismus und die Transzendentalphilosophie“ (2, 858f.), sondern durch logischen Fortschritt zu klären wäre (u. S.28f.).

Implizite Entscheidungen Rohls sind in der Problemgeschichte *W. Pannenberg*s explizierter zu fassen. Pannenberg konstruiert eine Problemgeschichte evangelischer Dogmatik, die zwei Problemzusammenhänge ins Zentrum stellt und sie für jede künftige Theologiehistorie verbindlich machen will (350–356): (1) „Jede systematische Darstellung der christlichen Lehre wird heute – will sie nicht hinter den Stand des Problembewusstseins zurückfallen – die theonome Konstitution der Subjektivität des Menschen als für die Auseinandersetzung mit dem modernen Säkularismus zentrales und im Rechtfertigungsglauben der Reformation verankertes Thema bewahren.“ (355) Damit wird schon im Ansatz theologiehistorischer Forschung die Geschichte der Rechtfertigungslehre auf *eine* mögliche als *einzig* mögliche, normative Gestalt reduziert: Rechtfertigungslehre wird zur Konstitutionstheorie theonomer Subjektivität. Alternative Rechtfertigungslehren, die für alternative, nicht-subjektivitätstheologische Charaktere evangelischer Theologie (z. B. R. Hermann, H. J. Iwand) stehen, werden bei Pannenberg nicht einmal erwähnt. Pannenberg's Theologiegeschichte konstruiert also in Form normativer Genese historische Voraussetzungen der eigenen Position (eine Entscheidung, gegen die zwar gute methodische Gründe sprechen, die aber getroffen werden kann). Inakzeptabel ist jedoch die Reduktion des theologiehistorischen Problembewusstseins überhaupt, die Pannenberg vornimmt. (2) „Der Aufgabe einer Theologie der Geschichte kann sich keine systematische Darstellung der christlichen Lehre ganz entziehen“ (355); die historische Bibelauslegung, die Christentumsgeschichte und die Religionsgeschichte sei in eine theologische Universalgeschichte zu integrieren. Die folgende Darstellung wird zeigen, dass auch diese Problemformulierung (nicht nur ihre Durchführung als Universalgeschichte) nur eine mögliche unter mehreren ist. Theologiegeschichte als Aporetik Systematischer Theologie hat auch hier auf komplexere und klarere Problemformulierungen und -alternativen zu dringen.

Für die bio-doxographische Orientierung empfehlen sich v. a. zwei Sammelwerke. Das von *M. Greschat* herausgegebene Sammelwerk enthält zum Themenbereich einige ausgezeichnete,

auch systematisch-theologische hilfreiche Einführungen: ein Kabinettstück ist C. H. Ratschows Tillich-Porträt (4,123–149), eine gediegene Zeichnung Karl Barths gibt W. Kreck (4,102–122), Wellhausens Wissenschaftsethos pointiert R. Smend (3,45–58), während F. Miltenberger kritisch zur biblischen Theologie M. Kählers hinführt (2,278–288), G. Altner aktualisiert die Friedensethik A. Schweitzers (3,271–286), G. Klein wirbt für R. Bultmanns verdrängte Anliegen (4,52–69).

Für die systematisch-theologische Orientierung noch wichtiger ist der von *D. Ford* herausgegebene, von Chr. Schwöbel übersetzte Sammelband, zumal er eine höchst interessante, angelsächsische Außensicht auf die deutschsprachige Systematische Theologie im 20. Jahrhundert bietet. Zehn der insgesamt vierzehn vorgestellten Theologen (evangelischer und katholischer Provenienz) entstammen der deutschsprachigen Theologie (die zweite, nur englischsprachige Auflage des Sammelbands hat ihr Spektrum noch erweitert). Brillant ist *R. W. Jenson*s Barth-Interpretation, die deshalb eigens zu besprechen ist (u. S.11 f.). Eine dichte, werknahe Interpretation der Systematischen Theologie Tillichs bietet *D. H. Kelsey* (127–142). Kenntnisreich und unapologetisch führt *R. Morgan* nicht nur in Bultmanns Exegese, sondern auch in die Debatte um sie ein (104–126), während E. Jüngel von *J. B. Webster* recht knapp dargestellt ist (89–102). Eine ausgezeichnet klare und faire Einführung in Pannenberg's theologisches Werk bis zum ersten Band der Systematischen Theologie steuert der Übersetzer *Chr. Schwöbel* (240–271) bei. Rezeptionsgeschichtlich aufschlussreich ist *R. Bauckhams* Artikel über J. Moltmann (272–287). Fords Sammelwerk stellt sich – auch darin ist es paradigmatisch für die angelsächsische Diskussionslage – dem Problem kontextueller Theologien mit Artikeln über lateinamerikanische, schwarze, asiatische und feministische Theologien (289–359). Unter den gegenwärtig erhältlichen doxographischen Einführungswerken ist dieses Sammelwerk besonders zu empfehlen (wobei auch die zweite, englischsprachige Auflage nachhal- tig empfohlen sei).

### Karl Barth: kritisch-realistische, dialektische Theologie des Wortes Gottes – sprachanalytische und subjektivitätstheoretische Variationen

Wichtige Beiträge zur Barth-Interpretation kommen in den neunziger Jahren aus der nordamerikanischen Barth-Forschung. Auch sie kennt Interpretationsschulen, doch folgen diese nicht einfach den (oft allzu) eingespielten Mustern deutschsprachiger Barth-„Rekonstruktionen“. Dies gilt schon für die anspruchsvolle Aufgabe einer Einführung in Barths theologische Denkbewegung. Auf 24 Seiten vollbringt *R. W. Jenson* das Kunststück, seine einschlägigen früheren Barth-Monographien zu einer informativen und provokativen Skizze Barths zu verdichten, weiträumig im historischen Urteil, frei von gängigen strategischen Vereinnahmungen (Neo-Orthodoxie, [Post-]Moderne), ohne die Frage der spezifischen Zeitgemäßheit Barths auszuklammern. Jenson's These lautet: „Indem Barth das Denkschema des Neuprottestantismus dadurch umkehrte, daß er nicht nach Jesu Platz in unserer Geschichte fragte, sondern nach unserem Platz in seiner Geschichte, schuf er die erste christologische Metaphysik der Westkirche

Die *Kirchliche Dogmatik* ist in der Tat eine weitausgreifende Ontologie, die gegen den Fundamentalsatz der vorherigen abendländischen Tradition verstößt, indem sie einen Einzelnen, den auferstandenen Christus, als Grund der Realität setzt.“ (51) Diese These wird durch knappe Bemerkungen zur Genese Barths und zu Schlüsselentscheidungen der Kirchlichen Dogmatik gestützt, die nicht

alle einleuchten müssen, aber stets durch energische Linienführung bestechen: Jenson stellt die Eschatologie ins Zentrum dieser Genese, die viel diskutierte, mittlerweile als zu eng erwiesene Frage von Analogie und Dialektik als Phasenmarkierungen der Genese wird souverän übergangen, „dem merkwürdigen Buch über Anselm“ (37) gilt Aufmerksamkeit nur als Station auf dem Weg zur christologischen Ontologie. Die Kirchliche Dogmatik wird zuerst als trinitarische und erwählungstheologische Gottesgeschichte dargestellt, die das theologische Problem der Zukunft Gottes aufwirft (KD II/1 und 2; KD III/1). Erst daran schließt Jenson eine Analyse des trinitarischen Offenbarungsbegriffs an, die er v. a. für eine Theologie des göttlichen Namens fruchtbar macht (KD I/1). Die Kirchliche Dogmatik wird so nicht als Variante moderner Offenbarungstheologie präsentiert. Vielmehr hebt Jenson das innovative, geschichts- und wahrheitstheoretische Potential der Barthschen Offenbarungstheologie ans Licht: Die Kirchliche Dogmatik entwerfe eine metaphysische Sicht der zeitlichen Wirklichkeit, die von einem zeitlichen Wesen, das selbst zu dieser Wirklichkeit gehört, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, umgriffen sei, ausgezeichnet dadurch, „daß es in und durch die Zeit die Tyrannei der Zeit überwindet.“ (45)

Der Souveränität und Weiträumigkeit, mit der Jenson diese christologische ‚Metaphysik‘ Barths als die eigentlich zeitgemäße und zukunftssträchtige, nordamerikanische kirchliche Theologie vorschlägt, setzt G. Hunsinger, der Direktor des Center for Barth Studies am Princeton Theological Seminary, den ungewöhnlichen Versuch einer analytisch-konstruktiven Einführung in die Kirchliche Dogmatik entgegen, gleichsam eine Propädeutik zur Kirchlichen Dogmatik (zur Kritik an Jenson, 15–19.291 n. 5).<sup>6</sup> Barth lesen lernen bedeutet bei Hunsinger: nicht nur materiale Grundentscheidungen der Barthschen Theologie zu kennen und nicht nur den inneren Aufbau der Argumente anhand der zugrunde liegenden Argumentationsstrategien und -muster nachzuvollziehen, sondern um die genuinen Regeln ihrer Verifikation zu wissen. Hunsinger untersagt sich, die argumentative Bewegung der dogmatischen Texte Barths in flügelhahnen Paraphrasen nachzustellen. Er untersagt sich, sie kontextualisierend und genetisch einzuordnen in eine Theorie der Modernität. Er untersagt sich, eine einzelne Denkform (z. B. die Analogie-Lehre) oder eine einzelne Grundentscheidung (z. B. die Erwählungslehre) zum Schlüssel der Barthschen Theologie zu erklären. Stattdessen setzt diese Propädeutik scheinbar ernüchternd elementar an.

Sechs Urteilskategorien (categories of discernment) oder Struktur motive (patterns, motifs) werden vorgeschlagen, die als konstruktive Elemente die Argumentationskoordinaten in der Kirchlichen Dogmatik *beschreiben*, nicht etwa die stets sachbezogene Argumentationsbewegung in den Texten selbst konstruieren wollen: actualism und particularism, objectivism und personalism, realism und rationalism. Diese Elemente werden zunächst selbständig entwickelt und paarweise dialektisch geordnet (27–64, vgl. die zusammenfassende Deutung, v. a. 233). Sie

G. Hunsinger hat soeben einen zweiten Band veröffentlicht: *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids (Mich.)/Cambridge (U. K.) 2000.

werden sodann zur Interpretation exemplarischer Sachfragen und Textausschnitte der KD analytisch eingesetzt (67–184). Mit der Entfaltung der Offenbarungstheologie, Christologie und Soteriologie der KD baut sich so schrittweise eine sachbezogene Vernetzung der Urteilsregeln auf, deren Zusammenspiel zunehmend komplexer wird. Auf diese Weise wird die Mehrdimensionalität Barthscher Aussagen nicht nur als *mysterium fascinosum*, sondern als durchaus erlernbar dargestellt. Entscheidende qualitative Schritte in diesem Lernvorgang sind jeweils dort erreicht, wo Aspekte der spezifischen Wahrheitstheorie der Kirchlichen Dogmatik entfaltet werden. Die Frage nach dem Wahrheitsverständnis Barths durchzieht deshalb diese ganze Propädeutik und wird erst am Ende hinreichend beantwortet, im Konzept von Wunder und Geheimnis (Zusammenfassung, 223 f. 225–233). In der Durchführung an den Sachfragen werden die formalen Struktur motive zu einer materialen chalcedonensisch-christologischen Grundfigur zusammengeschlossen, welche die An- und Enhypostasie-Dialektik des christologischen Personbegriffs fundamentalisiert. Barths Theologie wird als radikal-christologische Wahrheitstheorie vorgestellt, deren innere Kohärenz und Struktur durch diese Grundfigur bestimmt ist: Gottes Wahrheit sei in Jesus Christus so da („real, hidden, yet to come, and universal in scope“, 135), dass die Glaubenden schon jetzt darin verifiziert werden, wie alle Welt durch sie verifiziert werden wird. Anregend daran ist die These, dass Barth das Wahrheitsmoment der kritisierten existentialen Soteriologie (das „pro me“ werde in dieser als methodisches oder wahrheitstheoretisches Prinzip in der Theologie missbraucht) nicht in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, sondern in der Lehre von der Berufung einhole. Diese Berufung wird als „double agency“ von Gott und Mensch wiederum nach dem chalcedonensischen Muster entfaltet. Dabei wird das „total self-involvement“ auf menschlicher Seite nach dem Muster der dreifachen Aufhebung dargestellt: Affirmation menschlicher Kreativität, Negation ihrer Sündhaftigkeit, Aufhebung des berufenen Menschen zur Gemeinschaft, zur Begegnung, zum Zeugnis und zur Teilhabe am innertrinitarischen Leben Gottes (155, vgl. 165): „The miracle and mystery of double agency is thus understood to be patterned after the great miracle and mystery of the Incarnation, in which the former finds its basis, limit, and final hope.“ (223)

Insgesamt ist die analytische Klarheit von Hunsingers Einführung hervorzuheben. Hie und da erweckt sie jedoch den Eindruck, Barthsche Argumentationen überkonsistent darzustellen. Brüche und Alternanzen, die Jenson auslotet, werden zum Verschwinden gebracht. Das Hauptproblem des trinitarisch-christologischen Verständnisses (oder der ‚Ontologie‘) von Zeit, Geschichtlichkeit und Ewigkeit Gottes in seiner Erwählung, bei dem Jenson ansetzt, erreicht Hunsinger erst am Ende, markiert es jedoch nur als offenes Problem (vgl. 19.242.291 n.5). Hier liegt eine Grenze dieser radikal-christologischen Interpretation.

Die meisterliche Studie eines anderen Princeton Theologen, *B. L. McCormack*, verstärkt allerdings Gewicht, Überzeugungskraft und Komplexität dieser neuen Sichtweise der Barthschen Theologie erheblich. McCormacks Interpretation, die als neues Standardwerk zur Genese der Barthschen Theologie gelten kann, setzt sich zum Ziel, endgültig das von H. U. von Balthasar inaugurierte Paradigma einer Entwicklung Barths von der Denkform der Dialektik hin zur Denkform der Analogie außer Kraft zu setzen. Vorangehende Studien anderer Autorinnen und Autoren (W. Ruschke, J. Spiekermann, M. Beintker, C. van der Kooi, H. Anzinger) differenzierten dieses Paradigma bereits in entscheidenden Einzelpunkten, ohne es insgesamt hinter sich zu lassen. Ihre Ergebnisse werden nun gebündelt und zu einer neuen, umfassenderen Sicht der Entwicklung Barths

verdichtet, die den Anspruch eines „new paradigm“ (IX, 20) erhebt: Nicht ein methodologischer Umbruch von der Dialektik zur Analogie bestimme Barths Genese. Analogie und Dialektik seien vielmehr kategorial zu unterscheiden: Die analogische Rede sucht das Resultat eines göttlichen Handelns zu beschreiben, welches göttliche Selbsterkenntnis und menschliche Gotteserkenntnis in Entsprechung bringt und als nicht-methodisierbares Ereignis den Anfang bestimmt, der sich in theologischer Erkenntnis und christlicher Rede von Gott und zu Gott nur immer wieder zur Geltung zu bringen habe. Dialektik sei daraufhin die ‚antimethodische Methode‘ menschlichen Unvermögens zur Rede von Gott, in der sich die Realdialektik des anfänglichen Ereignisses der Enthüllung und Verhüllung Gottes in menschlicher Rede anzeige („The difference between these two realms of discourse is fundamental“, 314, vgl. 18 f.). Barths Theologie habe seit 1915 mit innerer sachlicher Konsequenz diese realdialektische Analogie entfaltet: „God unveils Himself by veiling Himself in human language. In truth, the *Realdialektik* of veiling and unveiling is the motor which drives Barth’s doctrine of analogy and makes it possible.“ (18) Die Bewegung, die Barths Theologie seit 1915 charakterisiert, ist die Frage nach kritisch-realistischer, dialektischer Gotteserkenntnis: „His mature theology is best understood as a distinctive form of ‚dialectical theology‘ which I will refer to throughout as ‚critically realistic theology‘“ (IX). Dabei setze der kritische Realismus Barths den kritischen Idealismus des Neukantianismus voraus (v.a. H. Cohens, W. Herrmanns und H. Barths).

Der Einfluss des Marburger Neukantianismus auf die Genese Barths ist mittlerweile durch die sorgfältige Monographie von *J. F. Lohmann* zum Thema präziser aufgeklärt als dies McCormack leisten konnte. Lohmann zeigt, inwiefern dieser Einfluss vor allem über Barths Bruder Heinrich Barth vermittelt ist und zwischen Tambacher Rede 1919 und zweiter Römerbriefauslegung 1922 *ein* entscheidender Faktor wird. Lohmann skizziert dazu die Cohensche Ursprungslogik in ihrem radikalen, kantkritischen, erzeugungslogischen Idealismus, wobei auch die posthume Religionsphilosophie Cohens wenigstens in den Blick kommt (65–129, 130–163 zu Natorp). Er zeigt präzise, dass Heinrich Barth die latent theologischen Voraussetzungen dieser wissenschaftstheoretischen Ursprungslogik an zwei Punkten entscheidend fortschreibt: im Sinne einer theonomen, objektbestimmten, also gerade nicht erzeugenden, menschlichen Gotteserkenntnis und als Grund ethischer Existenz, sofern der Ursprung jetzt als Idee des Guten praktisch bestimmt wird (164–205, v.a. 185 ff.). Die radikale Jenseitigkeit der Idee des Guten führe zu einer dualistischen Ursprungskonzeption, die v.a. Barths zweite Römerbriefauslegung massiv beeinflusse und auch seine Paulus-Rezeption durch ein radikal negationsdialektisches, kritisch-realistisches Vorverständnis von Auferweckung und Kreuz beeinträchtige (Opposition gegen das ‚Gegebene‘, 206–316, v.a. 289–311.401 f.). Die Nachgeschichte dieser Neukantianismus-Rezeption im Werk Barths wird abschließend am Leitfaden der Frage nach „erkenntnistheoretischem Anti-Subjektivismus“ skizziert (317–399, v.a. 377–388). Hier müsste fundamentaler gefragt werden, was allerdings angesichts der nötigen Beschränkung auf die Genese Barths von Lohmanns Monographie nicht mehr zu verlangen ist. Cohens spätere Religionsphilosophie entwickelte sich zu einer genuinen jüdischen Versöhnungs-(tags-)Theologie fort, deren religionsphilosophische oder sprachlogische Grundlegung in christlicher Theologie mittlerweile verstärktes Interesse findet (z. B. bei *D. Korsch*, *Dialektische Theologie*, 41–73.273–296). Auch im Blick auf Barth wäre umfassender zu fragen, inwie-

weit z. B. sein Wissenschaftsbegriff oder seine (latente) Sprachlogik von der kantischen oder aber der neukantianischen Logik her bestimmt sind.

Allerdings – dies ist die zweite These McCormacks – modifizieren material-dogmatische Entscheidungen zwischen 1915 und 1936 Barths Theologie mehrfach, sodass ihre Fragebewegung sich vertieft und transformiert. Die Göttinger Dogmatik-Vorlesung von 1924/25 „marked a watershed in his development“ (366): Vermittelt über die im Frühjahr 1924 voll rezipierte reformierte Schuldogmatik (329–337) wendet sich Barth zu einer neuchalcedonensischen Christologie der menschheitlichen An- und Enhypostasie in der Personseinheit Jesu: „With the adoption of the anhypostatic-enhypostatic model of Christology, Barth’s theology had moved into a new phase. The anhypostatic-enhypostatic model had supplanted the time-eternity dialectic as the central parable for expressing the *Realdialektik* of God’s veiling and unveiling.“ (367)

Die Doppelthese vom Ursprung der charakteristischen Barthschen Theologie 1915 in der Frage der (implizit) realdialektischen Gotteserkenntnis und ihrer spezifisch radikal-christologischen Wende in der Begründung dieser Realdialektik 1924/25 bildet die Grundstruktur, in welche nun die gesamte Genese Barths zwischen 1909 und 1936 detailliert, aber nicht detailverloren eingezeichnet wird.

(1) Barths Bruch mit der radikal-jesuanischen Offenbarungs-Erlebnistheologie seines Lehrers Herrmann im Sommer 1915 sei zwischen 1909 und 1915 vorbereitet u. a. durch Barths Hinwendung zum religiösen Sozialismus 1911, der sich zwischen 1913 und 1915 wandelnden Frage nach der Relation von Reich Gottes, Gottes Gericht und Geschichte und dem Konzept der Absolutheit und Personalität als irreduzibel dialektischer Bestimmungen Gottes. Die Begegnung mit Blumhardts konsequent theologischer, prozesseschatologischer Sicht im April 1915 vollendet den Bruch: die völlige Andersartigkeit Gottes in Jesus Christus gegenüber religiöser Erfahrung und die Gotteserkenntnis als Apriori aller Repräsentation des Reiches Gottes sind ab jetzt der Anfang *kritisch-dialektischer Theologie*. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs ist in dieser Entwicklung nur *ein* Faktor, als solcher aber in sie einzubeziehen (31–125).

(2) Es folgt die Phase der „Dialectical Theology in the shadow of a process eschatology“, für welche der erste Römerbriefkommentar exemplarisch ist (August 1915 bis Januar 1920) (127–203). Die Frage nach theonomer Gotteserkenntnis führt zu einem eschatologisch bestimmten Realismus, der stets neu mit der aktualistischen Präsenz Gottes als absolutem Subjekt in der Geschichte anfängt und ansetzt. Dieser Anfang ist aber nicht ausgeglichen mit der organologischen Beziehung zwischen Reich Gottes und Geschichte, die Barth missverständlich und selbstmissverständlich im Begriff einer kontinuierlichen Gottmenschheit formuliert (182 f.). Die Überwindung dieser Prozesseschatologie hat innere, theologische Gründe (203). Sie resultiert nicht aus der Enttäuschung durch den Verlauf der Revolutionen von 1917–1919, in denen das Kommen des Reiches Gottes nicht zu identifizieren ist, hat also keine politisch-geschichtlichen Gründe.

(3) Der zweite Römerbriefkommentar ist v. a. eine Wende in der Eschatologie, nicht primär eine Wende im Dialektik-Begriff: Dialektische Theologie stehe jetzt im Schatten einer konsistent futurischen Eschatologie (Januar 1920 bis Mai 1924). Diese futurische Eschatologie setze durchgängig die idealistisch-erkenntnistheoretische Grundentscheidung Kants, also die Unterscheidung von Noumenalität und Anschauung voraus (sie unterscheide sich darin vom Neu-Kantianismus, v. a. von der negationsdialektischen Ursprungsphilosophie Heinrich Barths; dieses Urteil ist von *Lohmann*, 289–311, mittlerweile präzisiert). Von daher sei auch die ebenso zukunftsweisende wie vergangenheitsbeladene Lösung des Grundproblems dieses

Kommentars zu verstehen, die Theologie von Auferweckung und Kreuz: „the unintuitable, unhistorical event of the resurrection *becomes, by an act of God's grace, intuitable in the event of the cross.* We see the Resurrected in the Crucified.“ (253) „In the dialectic of veiling and unveiling which occurs in the cross and the resurrection, Barth sees the actualization of a relationship of correspondence between the hidden God and the death of this man in God-abandonment.“ (255) Diese spezifische „analogy of the cross“ sei „the Urgestalt of the analogy of faith“ (261), allerdings in negativistischer Gestalt. Offen bleibt in dieser Phase das Verständnis der Inkarnation als Frage nach der unvordenklichen Kontingenz Gottes in seiner Offenbarung. Gerade sie werde 1924 zum Fokus der Wende zur *realistischen Theologie*.

(4) Die Hinwendung zur chalcedonensischen Inkarnationschristologie, beginnend 1924/25, sich entfaltend bis 1936 (325–449), sollte die Aporie geschichtlich-zeitlicher Anschauung des prinzipiell unanschaulich handelnden, ewigen Gottes lösen. *Deshalb* ersetzt jetzt die christologische Dialektik von An- und Enhypostasie die eschatologische von Ewigkeit und Zeit. In einer sorgfältigen Analyse der Göttinger Dogmatik-Vorlesungen zeigt McCormack, wie weitreichend deren Innovationen bereits sind: (a) Dialektische Rede referiert jetzt auf die Inkarnation als ihr Thema, nicht nur auf das Kreuz als negative Analogie der Auferweckung. Das Inkarnationsereignis wird Prototyp der *analogia fidei* und Grund der sprachtheologischen Analogie-Lehre. (b) Die Gegenwart der zweiten Person der Trinität wird betont als Subjekt, das ganz in den Gegensatz menschlicher Existenz eingehe und ihn überwinde. Der ewige Sohn sei geschichtlich gegenwärtig, ohne mit historischer Präsenz identisch zu sein. (c) Jetzt wird es möglich, zwischen Versöhnung als geschichtlichem Ereignis und Erlösung zu unterscheiden. In der Folgezeit werde dieser Anfang kritisch-dialektischer, realistischer Theologie nur in seiner inneren Logik zu Ende gebracht. Politische und kulturelle Kontexte, v. a. die Ereignisse 1933 und 1934, haben nur den Rang von Entdeckungszusammenhängen. Die einzige wirklich zeitgeschichtlich bedingte Reaktion sei der stilisierte Neuansatz der KD gegenüber der Christlichen Dogmatik. Er diene der öffentlichen Abgrenzung gegenüber Bultmann, Brunner und Gogarten, sei also nicht wirklich sachlich bedingt. Das Anselm-Buch sei – entgegen Barths späterer Selbstdeutung – „an exercise in dialectical theology“ (429) auf dem Weg der kritisch-methodischen Klärung des gefundenen logischen Anfangs (vgl. 441).

(5) Der letzte Schritt zur radikal christologischen Begründung sei die zwischen Juni und September 1936 formulierte Erwählungslehre (451–463). In ihr werde die theologische Apriorität der (teleologisch geordneten Enthüllung und Verhüllung als) Erwählung und Verwerfung Jesu Christi zum Grund seiner Offenbarung *pro nobis* (da und dort in seiner Geschichte), *extra nos* (hier und jetzt im Wort von der Versöhnung) und *in nobis*.

McCormack hat die theologiehistorische Erforschung der Genese Barths zu einer Zwischenbilanz verdichtet und ein bündiges neues Paradigma formuliert, das sachlich überzeugt und in der Präsentation besticht. Die systematisch-theologische Diskussion über Anfang, ‚methodenkritische Methode‘ und Charakteristik evangelischer Theologie ‚nach Barth‘ wird darum nur umso präziser weiter zu führen sein und wird, jetzt auf der Basis des neuen Paradigmas, schon geführt:

Es mag dahin gestellt bleiben, ob sich Barths ‚Modernität‘ (jenseits von Neo-Orthodoxie und Post-Modernität) darin zeigt, dass er ‚Kant mit den Mitteln Kants zu überwinden‘ suchte (465). Derlei Etikettierungen sind theologiepolitische Signale, die im Nebel aussenden mag, wer sich positionieren will. Wichtiger ist der präzise geführte Nachweis, dass Barth seinen theologischen Anfang: Transzendenz und Subjektivität des einzigen Gottes, oder genauer: „the mystery of the divine action in revelation“ (464), durch einen strikt epistemologischen Begriff von „kritischem Realismus“ zu sichern suchte. Kommt darin also nur die innere Logik eines neuzeitlichen Offenbarungsbegriffs ans

Ende – wie man im Anschluss an McCormack mit gewissem Recht gefragt hat?

Sollte dies nicht der Fall sein, dann wird man Barths kritisch-dialektischen Realismus in Richtung eines ‚eschatologischen Realismus‘ fortschreiben müssen, wie dies etwa *I. U. Dalferth* skizziert (vgl. auch McCormacks Andeutung, 466 f.: diese nötige Fortschreibung gehe über die kantianische Theologie Barths hinaus). Das ‚Thema‘ der Christologie ist dann nicht primär die Inkarnation des Gottessohnes, sondern die Auferweckung des Gekreuzigten als eschatologisches Ereignis der Offenbarung Gottes.

*W. Krötke* hat dieser Frage eine eindringliche, dogmatisch-exegetische Studie gewidmet (Die Christologie Karl Barths als Beispiel für den Vollzug seiner Exegese: Trowitzsch, 1–21). Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Barthsche Christologie als ‚Christologie mit aufgeschlagener Bibel‘ (6), darin als ‚Christologie im Ereignis‘ (7) und *insofern* als dem Geheimnis der Offenbarung Gottes standhaltende darstellt (5). Krötke misst Barths Inkarnations- und Auferweckungstheologie an *diesem* Programm und vermerkt deshalb zu Recht, Barth habe sich (trotz z. B. KD IV/1, 335–337) der Frage, „ob man die Inkarnation nicht auch konstitutiv von der Auferstehung Jesu Christi her verstehen könne, gar nicht gestellt. ... Die Auferstehung Jesu wäre dann als ein *eschatologisches Ereignis* zu werten, das nicht nur in Geltung setzt und offenbart, wer dieser Jesus Christus war, sondern das als wirksames Handeln Gottes das ganze vergangene Leben und Sterben Jesu zum Sein des Christus qualifiziert.“ (14)

Auf *dieses* eschatologische Ereignis bezieht sich christliche Rede von Gott als auf das ihr vorgängige Handeln und Wort Gottes. Es wird bei *Dalferth* (über Barths epistemische Begriffe hinaus) semantisch, sprachpragmatisch und wahrheitstheoretisch präzisiert (Dalferth, 16–27). Erst aufgrund dieser Präzision stellt Dalferth erneut die Frage des radikal-christologischen Wirklichkeitsverständnisses und der Lehre von der hypostatischen Union „as an ontological paradigm“ (28). Auch an diese präzisierte radikale Christologie Barths ist jedoch die Frage zu richten, ob in ihr der genuine Gewissheitscharakter christlicher Theologie nicht wider Willen ‚logifiziert‘ wird. Der Rekurs auf die An- und Enhypostasie-Lehre als charakteristische Begründungsform ist, so kann man resümieren, für Barths Theologie in ihrer Genese entscheidend, für ihre aktuelle systematisch-theologische Geltung aber ein weiterhin offenes Problem.

Auch McCormacks These von der inneren Logik der Barthschen Entwicklung, für welche politisch-geschichtliche Kontexte nicht ausschlaggebend seien, ist unterschiedlich deutbar. Sie sichert einerseits die Theologizität der Barthschen Genese, erkaufte diese Sicherung aber mit einer merkwürdigen Loslösung dieser Theologie von ihren zeitgeschichtlich-kirchlichen Bedingungen. Gerade um ihrer Theologizität willen ist aber der kritische Bezug auf ekklesiologische Praktiken (Predigt!) konstitutiv für Barths Theologie (mag Barth die Klärung dieses Bezugs auch nicht hinreichend gelungen sein). In dieser Frage erwartete man genauere Auskunft: Inwiefern waren Genese und Innovationen Barths, gerade seine material-christologische Wende 1924/25, nicht auch durch die (kirchlich selbstinduzierte oder historisch tat-

sächlich neue) ‚Not der (deutschen) evangelischen Kirche‘ (Karl Barth 1931) zwischen 1914 und 1945 mitbestimmt?

Diese Frage zu stellen, bedeutet auch: nach der Praxis dogmatischer Schriftauslegung bei Barth zu fragen und nach deren Bezug zur Praxis kirchlicher Schriftlektüre und Schriftauslegung. Bezieht sich doch Barths Frage nach dem Wort Gottes nicht zuletzt auf die inneren Gründe dieser bestimmten kirchlichen Praxis. Es ist das Verdienst der von *M. Trowitzsch* herausgegebenen Vorträge, dass sie diese Frage wach halten.

Während für *W. Schmithals* (Zu Karl Barths Schriftauslegung. Die Problematik des Verhältnisses von ‚dogmatischer‘ und historischer Exegese, 23–52) Barth von der historischen zur doktrinalen Methode der Schriftauslegung „zurückkehrte“ (51) übt *R. Smend* (Der Exeget und der Dogmatiker – anhand des Briefwechsels zwischen W. Baumgartner und K. Barth, 53–72) den philologischen Blick der dogmatischen Leser am Briefwechsel zwischen Barth und seinem Basler alttestamentlichen Kollegen Baumgartner. Basler Humanität und Kollegialität kontrastieren die bleibende Fremdheit zwischen dogmatischer Exegese Barths und alttestamentlich-historischer Philologie Baumgartners umso schärfer. Smend berichtet, dass sein 1966 unternommener Versuch, Barths Exegese als „nachkritisch in einem sinnvollen Verhältnis zur historisch-kritischen Forschung zu sehen“ (68), von Baumgartner unnachgiebig abgelehnt worden sei (68f.).

Endet Smends Beitrag „nicht ganz ohne Gewinn“ (69), nämlich dem Gewinn der alltäglichen Aporie schwer vermittelbarer Bibelhermeneutiken, so versucht *Trowitzsch* in dieser Aporie neu anzufangen („Nachkritische Schriftauslegung“ Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung, 73–109). Den Ort ‚nach‘ der historischen Kritik beschreibt Trowitzsch nicht historisch, sondern theologisch:

Nach dem „Sturz“ (84–89) aus Zwischen-Raum und Zwischen-Zeit namentlicher Anrede durch Jesus Christus selbst (als „realer Metapher“, 80–84) und dem Fall unter „Herrschaft“ und „Prinzip des Methodischen“ in der neuzeitlichen (historischen) Wissenschaft (93.95, 93–98) sei „Buße“ (89–93) die jetzt auszurufende Rückkehr zu „prophetische(r) Sachlichkeit“; diese werde in Karl Barths Schriftauslegung paradigmatisch vorgeführt; einen expliziten Bußruf an die historische Exegese beließe Barth im Stadium der Erwägung (98–105). So gilt: „In einer ‚nachkritischen Schriftauslegung‘ hätte eine ernsthafte und möglichst gezielte theologische Hamartologie und Anthropologie ausdrücklich Eingang zu finden.“ (105) Auf diese Weise sei die Frage nachkritischer Schriftauslegung nicht zu erneuter Methodisierung, sondern zu prophetischer Sachlichkeit und darin zur „Kapitulation“ (105–107) vor dem „Geheimnis“ (108f.) namentlicher Anrede (Joh 20,11–18!) fortzuführen.

Nachdenkenswert ist an Trowitzschs Text vor allem das Verhältnis seines Inhalts zu seinem Genus. Handelt es sich dem Genus nach bei diesem Text nicht um im besten Sinn *rhetorische* Theologie, die ihre *narratio* von Ursprung, Sturz und Rückkehr kunstfertig und kunstgemäß vorträgt und beglaubigt? Sollte dies der Fall sein, so möchte man an diese rhetorische Theologie die Frage richten, ob sie nicht noch mehr zu sagen wüsste vom *Handwerk* nachkritischer Schriftauslegung. Ist Barths dogmatische Schriftauslegung als ‚prophetische Sachlichkeit‘ ausreichend beschrieben? Und über Barths Schriftauslegung hinaus: Ist eine nicht-historische, theologische Schriftauslegung nicht noch klarer zu beschrei-

ben, z.B. als eine reguläre, zu erlernende Kunst, die sich in ihrer *rhetorischen* Konstitution, Übung und Ausübung als ‚Werk‘, als theologische Poiesis, mitteilen lässt (während Nicht-Mittelbarkeit, Nicht-Erlernbarkeit möglicherweise eine Schwäche Barthscher Schriftauslegung ist)? Ist die theologische Ortszuweisung ‚nach-kritisch‘ schon genau genug oder eher von einem bestimmten Bild neuzeitlicher Wissenschaftsgeschichte gebannt? Die Aporie der Schriftauslegung bleibt gestellt. Am Beispiel Barths an diese Aporie zu erinnern, ist Verdienst dieses Sammelbandes.

Die Erinnerung an Barth als Schrifttheologen und die semantische, pragmatische oder rhetorische Präzisierung dieses Charakters seiner Theologie ist in der gegenwärtigen Barth-Forschung weder selbstverständlich noch in ihrer Dringlichkeit unbestritten. Dies zeigt besonders klar die Sammlung von Studien, die D. Korsch zum Programm einer ‚Dialektischen Theologie nach Karl Barth‘ zusammengestellt hat. Es ist aufschlussreich, diese Studien, die zwischen 1981 und 1995 entstanden sind und nun systematisch präsentiert werden (historischer Ort 1–92, theologische Struktur 93–187, philosophischer Begriff dialektischer Theologie 188–311), chronologisch zu lesen. Korschs Weg zum Programm einer dialektischen Theologie als „Strukturtheorie des Protestantismus“ (VII) wird dann für die Mehrdeutigkeit der Barthschen Theologie erhellend. Sie ermöglicht die subjektivitätstheoretische Interpretation, die Korsch kenntnisreich und mustergültig vorführt.

Korschs Programm baut sich anfangs noch ‚nach‘ Barthschem Maß als radikale Christologie auf, wenn auch bereits der Begründungszusammenhang von christologischem Prinzip und pneumatologischem Glaubensvollzug spezifisch subjektivitätstheoretisch ansetzt (vgl. Christologie und Autonomie [1981], 146–177): Barths Theologie habe „die Form der Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums“ (172, Theorieform nach W. Cramer und übrigens auch R. Hönigswald). Ihr Zentrum sei die prinzipiell-faktische Christusgeschichte: Die Struktur der Begegnung von Gott und Mensch habe ihren Ursprung und ihr Maß „in der faktischen Geschichte Jesu Christi ..., die eben aufgrund ihrer fundamentalen Bedeutung duplizitär zu verstehen ist. Und zugleich wird festgehalten, daß die Prinzipialität dieser Struktur nur wieder in faktischen Akten des Glaubens als individueller Teilnahme an der Geschichte Jesu Christi ihre Erfüllung findet.“ (176) Faktizität und Prinzipialität der Jesus-Geschichte wird in der Folge urbildchristologisch ausgelegt, und zwar in einer Form, die bereits eher von Karl Holl (vgl. dazu D. Korsch, Glaubensgewißheit) als von Karl Barth bestimmt ist: „Die im Willen von Vater und Sohn stattfindende Selbstentsprechung Gottes (auch noch am Ort der Sünder) ist daher das letzte Geheimnis und der tiefste Grund der Rechtfertigung, die sich am Menschen als antinomische Scheidung in Sünder und Gerechten vollzieht. Diese Willensentsprechung von Vater und Sohn aber ist die eigentliche Begründung des Gedankens der Analogie im Sinne Barths.“ (Antinomie und Analogie. Glaube und Dogmatik bei Luther und Barth [1987/89], 95–108, 104 zu § 61 der KD). Jesus Christus willigt am Ort der Sünder in den Willen des richtenden Vaters ein. Darin ist er wahrer, urbildlicher Mensch und begründet solche Einwilligung als Wahrheit menschlicher Existenz. Zugleich gilt: Der prinzipiell-faktische Existenzakt am Grund der Christusgeschichte kommt nur dann zur Einheit eines ‚Bildes Jesu‘ (zum

Zur rhetorischen Konstitution der Schriftauslegung und zu ihrem Charakter als regulärer Kunst: J. Teuffel, Von der Theologie. Die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen Schrift (BTU 8), Frankfurt/M. 2000.

christologischen Begriff ‚Bild‘, 236–238), wenn er am Ort menschlicher Existenz vorbegrifflich und unanschaulich ‚im Glauben‘ wiederholt wird: „In diesem neu auf Christus eingestellten humanen Existenzakt wird die Unvermittelbarkeit von Begriff und Anschauung – vorbegrifflich und unanschaulich – zur Einheit. Daß Christus wahrer Mensch gewesen – das ist genau dann ausgemacht, wenn er mich in die Wahrheit menschlichen Lebens vor Gott und mit den Mitmenschen bringt.“ (Vere homo. Die Menschheit Jesu Christi nach Karl Barths Versöhnungslehre [1987], 178–190, 186). Dies sei die Grundfigur der Gewissensreligion Karl Holls und Emanuel Hirschs (187); sie gehe mit der Christologie Barths parallel (187). Werden die historischen und systematischen Differenzen dieser Christologien damit nicht verwischt? Bestünde die Differenz nicht präzise in der worttheologisch-eschatologischen (und sprachtheologisch-realistischen) Durchführung der Christologie bei Barth? Nun ist Korschs Barth-Interpretation reflektiert genug, sich dieser Rückfrage auch zu stellen. Seine Analyse von Wesen und Erkennbarkeit des Wortes Gottes als Rede Gottes, als Tat und Geheimnis Gottes (Wort Gottes oder Frömmigkeit [1989], 109–129, zu Barths CD §§ 5.6 und KD §§ 5.6) kommt allerdings zum Schluss: „Als ursprünglich-konstitutive Beziehungstiftung hat Barth das Wort Gottes verstanden, das in der bestimmten Selbstbestimmung [des Menschen] als [vollzugshafte] Anerkennung erkennbar wird.“ (126) Die prinzipiell-faktische Struktur dieses Wort-Ereignisses umkreise so das Geheimnis des Heiligen Geistes als Inbegriff der analogia fidei. Die Externität des Wort-Handelns Gottes, das als nicht-methodisierbares Ereignis den Anfang theologischer Erkenntnis und christlicher Rede von Gott und zu Gott bestimmt und sie in ihrer semantischen Offenheit als Erkenntnis und Rede aus Glauben auf Hoffnung geltend macht – diese Aporie der Wort-Gottes-Theologie wird hier nicht sprachtheoretisch geklärt, sondern in Subjektivitätstheorie transformiert. Korschs dialektische Theologie findet deshalb in der klassischen idealistischen Subjektivitäts- und Geisttheorie des doppelten Absoluten (Das doppelte Absolute. Der Geist als Medium von Reflexion und Religion [1991] 241–272; dieser Aufsatz entwickelt den Subjektivitätsbegriff Korschs, v. a. 244.270f.270f. Anm. 107) und in der Religionsphilosophie H. Cohens (zu dessen pneumatologischer Korrelationslogik und Individualitätstheorie: Individualität als Gesetz [1992], 273–296) ihren philosophischen Begriff und ihr Maß.

Dialektische Theologie wird damit Theologie ‚nach‘ dem historisch gewordenen Barth. Dieser wird kontextualisiert zum exemplarischen Krisentheologen des frühen 20. Jahrhunderts und in eine ‚Konstellationsgeschichte‘ (42) des Neuprotestantismus eingeordnet. Korschs dialektische Theologie will in der Dauerkrise gesellschaftlicher Differenzierung und Rationalisierung die christliche als eine mögliche Totaldeutung unter pluralen Totaldeutungen anbieten (Die Moderne als Krise [1994], 23–40, v. a. 37–39).

In gewisser Unausgeglichenheit zur (post)modernen Selbstbescheidung christlicher Absolutheit steht allerdings der gegen Cohen erhobene Anspruch, dass das Christentum aufgrund seiner christologisch strukturierten Geisttheorie gegenüber dem logisch unterbestimmten jüdischen Geistbegriff „religionsgeschichtlich den Anspruch erheben [kann und muss], der konsequente Monotheismus zu sein“ (294). Das lässt an der gelungenen dialogischen Konstitution dieser (post)modernen Theologie etwas zweifeln.

Korschs dialektische Theologie ist zu differenziert, um sie in einem einfachen Entwicklungsgegensatz zu beschreiben: von der Wort-Gottes-Theologie zur religionsphilosophischen Pneumatologie. Sie sucht vielmehr diese Momente in ihrer Strukturtheorie dialektisch zu integrieren: *Dialektisch* will diese Theologie darin sein, dass sie den Grundgegensatz von Gott und Mensch auslegt in die

soteriologische Antithese von Gottes Gericht und Gnade und in die anthropologische Antithese vom Menschen als Sünder und Gerechten. Metatheoretisch durchgeführt ist diese Dialektik in der Unterscheidung von Glaube (Vollzug) und Dogmatik (Struktur) und in der Unterscheidung von Dogmatik (Gewissheit) und Religionsphilosophie (Subjektivität). Das reale Ineins dieser Dialektik „lebt in der Person und der Geschichte Jesu Christi. Person und Geschichte Jesu Christi freilich existieren selbst zugleich in so ausgezeichneter Weise im Widerspruch, daß ihre Einheit nur unanschaulich vollzogen wird in der Gegenwart des ansonsten verborgenen Gottes im Heiligen Geist“ (IX). Das ‚pro me‘ als Geistesereignis wird so auf hochvermittelte Weise erneut als methodisches Strukturprinzip des Protestantismus dargestellt – und also, nach H. J. Iwand, missbraucht?

In der gegenwärtigen Barth-Interpretation zeigt sich also, wie sich Aspekte der Grundlagenkrise evangelischer Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fortsetzen. Ihre Aporie präzisiert sich aber im Gegensatz subjektivitätstheoretischer und sprachanalytischer Interpretationen der kritisch-realistischen, dialektischen Wort-Gottes-Theologie Barths. Die aktuelle theologiehistorische Analyse dieses klassischen theologischen Charakters im 20. Jahrhundert verschärft in der gegenwärtigen Grundlagenkrise durch historische Bildung zumindest das *Bedürfnis* nach Wahrheit, – auch auf die Gefahr, jene zu enttäuschen, ‚die der *Wahrheit* und nicht der bloßen historischen Bildung bedürfen‘

Korschs Arbeiten zu K. Barth, aber auch zu W. Herrmann oder H. Cohen, sind in ihrer Weiträumigkeit anzuerkennen. Sie halten im Medium historischer Interpretationen die Frage nach Konstitution und Charakter evangelischer Theologie als dialektischer Theologie über positionelle Differenzen hinaus gesprächsfähig.

Dies läßt sich von *J. Dierkens* theologiehistorischem Werk nicht in gleicher Weise sagen. Es bietet, äußerlich gesehen, eine Hegelsche Variation spekulativer Rekonstruktion und Aufhebung der Theologie Karl Barths (und Rudolf Bultmanns). Konstruktive Grundbegriffe (v. a. ‚Duo-Monismus‘ 248, 425–427) wie bestimmte Barthkritische Topoi (erneut wird der ‚Subordinatianismus‘ der Trinitätslehre Barths erwiesen, 55) verdanken sich der Auseinandersetzung mit der Subjektivitäts- und Freiheitstheorie F. Wagners. Die Barth-Rekonstruktion Dierkens ist, wie bei Wagner und noch entschiedener als bei Korsch, Teil eines umfassenden Programms und präsentiert Barths Theologie nur als konstruktives Element: Die Polarität von Glaube und Lehre, deren strittige Relation in der gegenwärtigen Dogmatik knapp gestreift wird (5–10), soll in ihrer ‚untrennbaren und unreduzierbaren grundbegrifflichen Relation‘ an den vier wirkmächtigsten Denkern des Neuprotestantismus Barth (16–112), Bultmann (113–202), Hegel (203–307) und Schleiermacher (308–416) demonstriert werden, um sie im Durchgang durch diese Konzepte zur „Rationalitätsgestalt der Relation von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit“ zu entfalten (433). Mit der (anfangs unscheinbar eingeführten) Transformation der dogmatisch-methodischen Begriffe ‚Glaube‘ und ‚Lehre‘ in die ‚abstraktere Terminologie‘ von ‚*religiösem Vollzug* und *theologischer Bestimmtheit*‘ (11) ist im Grunde die wichtigste Entscheidung des Werks gefallen. Denn damit ist selbstverständlich keine nur ‚formalere‘, ‚positionsübergreifende‘ (ebd.) Terminologie gefunden, sondern ein Anfang gewählt, der über den Charakter der folgenden Rekonstruktion entscheidet. Was als theologiegeschichtliche Rekonstruktion in ‚abstrakterer Terminologie‘ beginnt mündet denn auch

in reflexionsdichter Folgerichtigkeit (Zusammenfassung 417–433) in das anspruchsvoll anmutende Projekt (433–452) „einer *philosophischen Meta-Theorie von Religion* und einer *funktional-pragmatischen Dogmatik*“ (433). Kann aber eine historische Untersuchung einen normativen Begriff von philosophischer Theologie und evangelischer Dogmatik begründen? Dierkens Antwort lautet: Gerade dieser bestimmte normative Begriff einer philosophischen Theologie des duo-monistischen Absoluten habe sich auf spezifische Weise historisch zu begründen. In der Unterscheidung von philosophischer Meta-Theorie „*praktisch vollzogener Religion*“ (442), die im Gottes-Gedanken ihre Letztbegründungsinstanz begreift, und funktionaler Dogmatik der protestantischen Konfession bilde sich nämlich ab, dass das Absolute jetzt die Form „eines Duo-Monismus des Geistes“ annehme (442). Es wird nur „in der *Perspektive des endlichen Geistes und seiner individuellen Positivität* thematisch“ (ebd.). Gott als Geist begreife sich in seiner Wahrheit, indem er den endlichen Begriff „zu einer letztbegründeten Selbstkontextualisierung“ befähige (441); sein Begriff verwirkliche sich also gerade am historischen Ort endlicher religiöser und theologischer Subjektivität. Die philosophische Meta-Theorie von Religion baut sich, nach dieser inneren Logik, zu Recht als subjektiver Beitrag zur historischen Theologie des deutschen Neuprotestantismus ‚nach Barth und Bultmann‘ auf: Die bescheidene historische Form ist letztbegründetes, freiwilliges *understatement* des Geistes. – Kritik muss schon dem theo-logischen Anfang Dierkens widersprechen und damit im Grunde der gesamten Interpretation samt dem darauf aufbauenden Programm. Dierken reduziert bewusst den genuin schrifttheologisch-pragmatischen Charakter der Barthschen Theologie. Deshalb mag seine Barth-Darstellung und -kritik konstruktiv interessant sein (z. B. seine zusammenfassende Verfremdung des realistisch-dialektischen Charakters der Barthschen Theologie, 67; die Kritik an der Rede von der ‚Geschichtlichkeit Gottes‘ 67 f.; die Auseinandersetzung mit Korsch, 112), ein Beitrag zur theologiehistorischen Analyse der Konstitutionsbedingungen Barthscher Theologie ist sie nicht. Aber auch logisch ist das Anfangsproblem nicht befriedigend gelöst. Denn die eigentliche Theo-logie der Theorie wird wieder nur im hegelphilologischen Medium einer, noch dazu recht knappen Analyse von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ präsentiert (229–243).

### III. Alternativen: Spekulative Religionsphilosophie oder Metaphysik als strenge Wissenschaft – Ernst Troeltsch und Heinrich Scholz

Die in Teilen der theologiehistorischen Forschung angestrebte Historisierung der kritisch-realistischen dialektischen Theologie Barths lässt neu die systematisch-theologische Frage nach Alternativen zu dieser Theologie virulent werden. Sie zeitigt programmatische Rekonstruktionen anderer Theologie-Typen. Einerseits wird neu nach der Aktualität Ernst Troeltschs (1865–1923) als Religionsphilosoph des Historismus gefragt. Der Topos von Troeltsch als einem Aporetiker des Historismus wird gegen die Dialektische Theologie gekehrt: die Problematik Troeltschs gilt als Anweisung, zur spekulativen Religionsphilosophie Hegels zurückzukehren. Andererseits werden Beispiele religionsphilosophischer Innovation aktuell, die über Troeltsch hinaus führen. Als wirklich innovativ können die Arbeiten von Heinrich Scholz (1884–1956) gelten. Scholz’ Weg von seiner frühen Religionsphilosophie zur späten theologischen ‚Metaphysik als strenger Wissenschaft‘ könnte sich als die genuin theologische Antwort auf die Kantsche Preisfrage erweisen: ‚Welches sind die wirklichen Fort-

schritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?<sup>8</sup>

### 1. Ernst Troeltsch als Aporetiker des Historismus – zur Dialektik eines theologiehistorischen Topos

Ernst Troeltsch, den „großen Aporetiker der liberalen Theologie“ (R. Bultmann u. a.), anzurufen, um die Überwindung liberaler Theologie, ja ihren inneren Zerfall auszurufen – dies war rhetorischer Topos der frühen dialektischen Theologie. Ernst Troeltsch war gemeint, wenn sein ehemaliger Schüler Friedrich Gogarten die Aporie des Historismus formulierte: „Wo wir Euch hörten, hörten wir den besten treusten Willen, aber es klang unseren Ohren hohl, hohl. Weil wir sonst nichts hörten als den besten Willen – Ihr sprachtet doch von Göttlichem und nicht nur von Menschlichem. Ihr wolltet es.“<sup>9</sup> In umfassender Weise, aber jetzt mit diametral entgegengesetzter Absicht nimmt *M. Murrmann-Kahl* diesen Topos auf, indem er die Eroberung der Theologie durch den Historismus zwischen 1880 und 1920 als wissenschaftsgeschichtlich notwendiges, aber theologisch aporetisches Unternehmen darstellt, wofür Ernst Troeltsch paradigmatisch wird. Murrmann-Kahls Programm geht über eine bloße Troeltsch-Interpretation weit hinaus: Er will die geschichtsphilosophischen Vorannahmen und Interessen exegetischer Methodologien kritisch analysieren, um ‚Schrifttreue‘ als *primum principium* evangelischer Theologie zu problematisieren und wohl zu verabschieden. Der Aporetik Troeltschs wird also eine Wendung gegeben, die sich jetzt auch gegen die Wort-Gottes-Theologie kehrt.

Dieses Programm wird im II. Teil seiner Untersuchung an der religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Methodologie durchgeführt. Diese ist hier, dass die sog. religionsgeschichtliche Schule als Paradigmenwechsel (346) zugleich methodische Innovationen und geschichtstheoretische Aporien des Historismus in die Theologie einführte. Diese Aporien des Begriffs ‚Geschichte‘ in der Neuzeit werden zuvor im I. Teil als ‚Begründungszusammenhang‘ der Theologie in der Moderne analysiert: Murrmann-Kahl widmet sich der klassischen Geschichtsphilosophie (Kant und Marx), dem Historismus (Dilthey und Troeltsch) und der historischen Sozialwissenschaft Max Webers sowie deren Rezeption und Fortführung in der Geschichtswissenschaft der Bundesrepublik 1960–1988. Die große Materialfülle wird heuristisch überzeugend nach formaler Geschichtslogik, materialer Geschichtskonstruktion und subjektiver Sinnsetzung geordnet und befragt (21 f.):

Die klassische Geschichtsphilosophie (I.1) bildet den normativen Ausgangspunkt für Murrmann-Kahl: Sie erweise bereits die Unmöglichkeit, „Geschichte ‚geschichtlich‘ begründen zu wollen“ (154); Geschichte sei, gleichgültig welches historische Material verarbeitet werde, „ein Produkt des Denkens“ (72). Das die Neuzeit bewegende Prinzip sei dabei das der „*Freiheit* als

Vgl. I. Kant, Werke V, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1981, 587–676.

R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung [1924]: Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I (UTB 1760), Tübingen 1993, 1–25, 2; F. Gogarten, Zwischen den Zeiten [1920]: Anfänge der Dialektischen Theologie, hg. von J. Moltmann (TB 17/2): Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, Gütersloh 1987, 95–101, 95.

der Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit“ (71, vgl. 292 f.). Geschichtsforschung zielt auf Modernitätstheorien, welche Auskunft über die Bedingungen und (Selbst)Gefährdungen sich realisierender Freiheit zu geben vermögen. Die Analyse des Historismus (I.2) verbindet den Aufweis genereller Elemente seiner formalen Geschichtslogik (Individualitätsprinzip, nachfühlendes Verstehen, Sinngegebenheit im historischen Phänomen, Entwicklungssynthese als entscheidendes Problem) mit kritischen Einzeluntersuchungen zu Diltheys Erlebnishermeneutik (142.148 f.) und zu Troeltschs Projekt einer Kultursynthese. Troeltschs Projekt scheitert an der unkritischen Übernahme der historistischen Geschichtslogik (166 f.) und am Fehlen eines materialen Geschichtsbegriffs im Rahmen einer Theorie des mit sich vermittelten Absoluten (183 f.). Die Zusammenfassung der Kritik am Historismus (168–194) konzentriert diese Kritik im Begriff der historischen Individualität, insbesondere im Begriff der freien Persönlichkeit. Hier liege die entscheidende logische (172–174) Aporie des Historismus und Troeltschs: Die freie Persönlichkeit könne gerade nicht aus der Historie abstrahiert werden, sondern müsse durch praktische Vernunft schon begründet sein.

Die historische Sozialwissenschaft Webers (I.3) wird als Überwindung dieser geschichtswissenschaftlichen Aporie interpretiert (zu den methodischen Innovationen der Werturteilsfreiheit, 222; der idealtypischen Konstruktion, 226; zum Persönlichkeits- und Freiheitsbegriff, 237.239 f.). Seit etwa 1960 werde in der westdeutschen Geschichtswissenschaft der Historismus durch dieses neue Paradigma abgelöst, das allerdings recht vage beschrieben werden muss: „Unter ‚historischer Sozialwissenschaft‘ ist sonach eine Geschichtsschreibung zu bestimmen, die formal theoretisch geleitet ist und materialiter eine umfassende Gesellschaftsgeschichte impliziert.“ (248) Unter diesem sehr weiten Titel werden so heterogene Konzeptionen wie Rüsens Historik (249 ff.), Kosellecks Begriffsgeschichte (256 ff.) und Wehlers Gesellschaftsgeschichte (270 ff.) verhandelt.

Webers Methodik und v. a. sein materiales Geschichtskonzept des okzidentalen Rationalismus gelten Murrmann-Kahl insgesamt als gültiger Maßstab der Theologie im 19. und 20. Jahrhundert (289). Sein eigenes Konzept von „Theologiegeschichte als Wissenschaftsgeschichte“ sucht in diesem Geschichtsbegriff ihren Begründungszusammenhang und begründet diese Option im Prinzip der Moderne selbst: Es „entscheidet sich an der Freiheit der historischen Forschung, wie die Theologie gesonnen ist, es mit der menschlichen Freiheit unter den Bedingungen der Moderne zu halten.“ (293)

Der II. Teil untersucht nun vom neuen Paradigma historischer Sozialwissenschaft aus das Vordringen des historistischen Paradigmas in die Theologie. Die Innovationen der religionsgeschichtlichen Schule erscheinen so zwar als notwendige Anpassung an den damaligen historiographischen Rationalitätsstandard (gegen die kirchlich-dogmatischen Vorannahmen der Bibelhermeneutik Ritschls). Sie beschränken sich aber auf methodische Neuerungen, die geschichtsphilosophisch kaum gedeckt sind (vgl. die Analysen der Begriffe von ‚Geschichte‘ und ‚Religion‘, 300 ff.339 ff.). So treten in der Darstellung Murrmann-Kahls vor allem auch die Defizite der Religionsgeschichtlichen Schule, insbesondere Troeltschs, hervor. Als schlüsseltreffend erweist sich die Frage der Geltung christlicher Religion im Medium der Frage nach der Geltung der Persönlichkeit Jesu (386–461): Das Festhalten an der Frage nach der Persönlichkeit Jesu (trotz der methodischen Aporie eines Lebens Jesu) zeige, wie die originäre religionsgeschichtliche „Einsicht in die inhaltliche Bestimmtheit der Religion“ nicht eingehalten werden konnte. Man hätte „nicht beim Gottesbewußtsein [Jesu] stehen bleiben dürfen, sondern zur Explikation des Gottesgedankens selbst fortschreiten müssen“, um Jesus als Manifestation des Absoluten in der Geschichte begreifen zu können (408, vgl. 421). Diese Kritik gilt auch Bultmanns und Dibelius' formgeschichtlicher Fortführung dieser Frage.

Murrmann-Kahls Untersuchung bringt einen weitgespannten Themenbereich in einen konstruktiven Problemaufbau. Terminologische Ordnung und Triftigkeit der Kritik an Troeltsch überzeugen – gemessen am Anspruch immanenter Folgerichtigkeit. Die ‚religionsgeschichtliche Entzauberung der Heilsgeschichte‘ wird

selbst noch einmal entzaubert. Aus ihren Defiziten begründet Murrmann-Kahl sein systematisch-theologisches *Programm*: „erst die Erarbeitung einer Theo-Logie [und Christologie, vgl. 458], nicht aber der Rekurs auf Geschichte, [kann] die Geltungssicherung des Christentums unter modernen Bedingungen leisten“, während der Versuch, „Genese und Geltung zugleich präsentieren zu wollen“, scheitert (447). Die Aporie historischer Exegese und theologischer Schriftauslegung ist also religionsphilosophisch zu lösen, womit die Biblizität der Dogmatik allerdings auch aufzulösen ist. Die Theorie okzidentaler Rationalisierung wird als Begründungszusammenhang evangelischer Theologie akzeptiert. Die vom Prinzip zu realisierender Freiheit her aufgebaute Modernitätstheorie (Kant, Hegel, Marx und Weber) erhält normativen Rang. Sie erlaubt Umformungsdefizite der evangelischen Theologie zu konstatieren und Umformungsanforderungen an sie zu formulieren. Die Eindeutigkeit des zugrunde gelegten Rationalitätsbegriffs und die daraus abgeleiteten Anforderungen nötigen aber zum Widerspruch. Das Bild der okzidentalen Gesellschaftsentwicklung kann nur deshalb so eindeutig ausfallen, weil das Gespräch mit entgegenstehenden Konzeptionen nicht wirklich geführt wird (Habermas' frühe Arbeiten zur Logik der Sozialwissenschaften bleiben ausgespart und unerwähnt, um nur ein Beispiel zu nennen).

Die provokative Troeltsch-Analyse Murrmann-Kahls wird ergänzt durch die eher informative Troeltsch-Biographie *H.-G. Dreschers*. Ausführlich und kenntnisreich werden die biographischen und wissenschaftlichen Anfänge Troeltschs 1865–1894 (21–95) dargestellt; informativer noch ist die detaillierte Zeichnung der Heidelberger Jahre 1894–1915, insbesondere die Schilderung der Fakultätsverhältnisse und des liberal-politischen Milieus (101–121); manche Anekdote wird entmythologisiert (148 f.). Die Beschreibung der Selbstpositionierung Troeltschs gegenüber der Ritschl-Schule ist für das Verständnis der Frühtheologie hilfreich (v. a. 151–161). Die methodologischen, historischen, religionsphilosophischen, ethischen, theologischen und sozialgeschichtlichen Arbeiten der Heidelberger Jahre (1900–1914) sind paraphrasierend analysiert. Drescher hält sich mit Urteilen zurück. Zentrale Konzepte Troeltschs, wie das Konzept der ‚Kultursynthese‘, werden mehrfach umkreist (z. B. 272 f. 291), allerdings erst gegen Ende des Buchs pointierter beurteilt (509–514, auch 409.463). Ähnliches gilt von der Darstellung der Religionsphilosophie (312–335). Urteile, z. B. zur Rede vom „Geheimnis des Lebens“ als Inbegriff der Metaphysik der Religion (332) oder zum (identitätsphilosophischen?) Mystik-Begriff (390 f. 401–405.507), schließlich zum Historismus-Konzept (kritisch hierzu 494 f.) sind über weite biographische Zusammenhänge hin verstreut. Dazu nötigt wohl die biographische Darstellung, ein systematisches Begriffsregister wäre allerdings hilfreich gewesen. Auch Drescher kennzeichnet Troeltsch am Ende als ‚negative Voraussetzung für jeden kommenden Aufbau‘ (mit P. Tillich). Untiefe und Dialektik dieses Topos werden – anders als bei Murrmann-Kahl – nicht ausgelotet. Die solide biographische Information kommt aber dem Bedürfnis historischer Bildung gerade zu dieser wichtigen Figur sehr entgegen.

Dass die Aporie Troeltschs anders denn durch spekulative Theo-Logie und Christologie angegangen werden kann, zeigt Heinrich Scholz.

## 2. *Grenzgänger (I): Heinrich Scholz' Weg von der ‚kritisch-realistischen‘ Religionsphilosophie zur Metaphysik als strenger Wissenschaft*

Das Stichwort ‚kritischer Realismus‘ fungierte bereits als heuristische historische Kategorie, um die bleibende Abhängigkeit Barths vom kritischen Idealismus des (Neu)Kantianismus zu beschreiben. Klar wurde aber auch, dass es, um überhaupt tauglich zu sein, material-theologisch zu bestimmen und semantisch zu klären ist. Es ist nur Platzhalter einer Frage und ihrer präziseren Bestimmung. In genau diesem Sinn hat es *G. Pfleiderer* zur Untersuchung eines interessanten, heterogenen Übergangsphänomens eingesetzt, der Analyse der (wohl etwas ungenau so genannten) ‚phänomenologischen‘ Religionsphilosophien von G. Wobbermin, R. Otto, H. Scholz und M. Scheler (74–224). Diese hätten für eine Schlüssepoche evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert, die Jahre zwischen 1913 und 1922, eine „Scharnierfunktion“ (243) zwischen den Spielarten neukantianischer und spekulativer, liberaler und v.a. historistischer Religionsphilosophien (24–42.43–69 zu Troeltsch) und der dialektischen Theologie Barths (vgl. v.a. 240–244). In ihnen vollzöge sich nämlich unter dem Druck empirischer Religionsforschungen zunächst ein Aufschwung *religionsphilosophischer* Begründungen christlicher Theologie (eine Schleiermacher-Renaissance, 16 Anm. 69), sodann aber deren Umschlag in eine *theologische* Religions-theorie immer schon normativ-christlicher Provenienz, die dann zum religionstheoretischen Katalysator der späteren offenbarungstheologischen Religionskritik Barths werden konnte. „Die in diesem Sinne theologische Deutung der Aufgabe der Religionsphilosophie [bei den untersuchten vier Konzeptionen] ist die methodische Umsetzung des erkenntnistheoretischen Programms eines ‚kritischen Realismus‘, der bestimmt ist durch die Beförderung des Begriffs des Erlebnisses zur subjektivitätstheoretischen Fundamentalkategorie. Indem das Erlebnis zur Elementarform des Bewusstseins erklärt wird, soll verhindert werden, dass die ‚Wirklichkeit‘ einseitig zum Produkt des Subjekts degeneriert. ‚Erlebnis‘ ist die aktuelle Form des ‚Wirklichkeitsbewusstseins‘ ‚Erlebnis‘ ist die theoretisch unaufhellbare Weise, wie die Wirklichkeit für das Bewusstsein ist. Im Erlebnis ist das Subjekt der Wirklichkeit paradoxer Weise inne als des ‚ganz anderen‘“ (235).

Pfleiderer zeigt die Zirkularität dieser Erlebnis-Theorie und dieses Programms detailliert: Wird das religiöse Erlebnis in metakritischer Absicht als nicht reduzierbares Wirklichkeits-erleben des ‚ganz anderen‘ ausgelegt und wird „die Religion im Vollzug der Selbstwahrnehmung konkreter Subjektivität“ verortet, „und zwar so, daß das Wesen der Religion aus der Struktur dieses Vollzuges selbst abgeleitet werden kann“ (21, vgl. 225–240), so wird die damit gewonnene Immunität gegenüber der rationalen und empirischen Religionskritik erkaufte mit einer Aporie im Erleben selbst, das sich nicht mehr Rechenschaft darüber geben kann, wie die erlebte Wirklichkeit für es bewusst wird (vgl. 58 f. 85.152 f. 177–184.201 f.). Die Analyse eines Erlebnisses, das in Korrelation mit einem vorgeblich allgemein-anthropologischen religiösen Apriori generalisiert werden kann (64–68 zu Troeltsch, 135–137 zu Otto, 236 f. aporetisches Ergebnis) oder seine Besonderheit als kulturkritische und kulturbegründende Geistesfunktion gegenüber den anderen Funktionen behauptet (180–184.191 f. zu Scholz), setzt ein inhaltlich

bestimmtes, auch bei Scholz in gewissem Sinne ein christlich-kulturidealistisches Erleben als *das religiöse voraus* (234 f. 239 f.).

Das Scheitern dieses Typs von Religionsphilosophie und das völlige Verschwinden des *Begriffs* ‚religiöses Erlebnis‘ nach 1930 (mag das *Wort* in praktisch-theologischen Texten auch noch nachleben) ist eines. Ob es sich überhaupt um einen einheitlichen Typ handelte, wie Pfeleiderer vorschlägt, mag dahin gestellt bleiben. Auch scheint die katalytische Bedeutung dieses Übergangsphänomens überschätzt. Ein anderes ist aber, dass Pfeleiderers Detailuntersuchung des frühen Scholz eine besonders interessante und klare Form des Scheiterns zeigt, welche Scholz schon 1922 zum Grenzgänger macht.

Scholz ist sich, wie Pfeleiderer zeigen kann, über den Charakter der genannten Voraus-Setzung klarer als die anderen. Er möchte schon damals seinen Erlebnis-Begriff zum einen nicht gelungstheoretisch verwenden, sondern nur *empirisch*, zur Gewinnung eines heuristischen Begriffs zu erforschender (‚ponderabler‘) Religionen (164–168). Er bestimmt ihn zum anderen konsequent *theologisch*, sogar offenbarungstheologisch (170): Gottesbewusstsein und Begriff der Offenbarung sind die Voraussetzungen, um Religion nicht als Produkt menschlicher Spontaneität misszuverstehen; Religionsphilosophie wird deshalb zur ‚Theologie überhaupt‘ (190).

Beide Besonderheiten unterscheiden Scholz schon damals prinzipiell von der transzendentalen Religionstheorie (174–176), mag diese frühe Alternative auch misslingen: Das Göttliche als Personales ist ‚denkwidrig‘, ist ‚absolut singuläre Faktizität‘; sein Erlebnis ‚disfunktional‘ (179), so sehr es auch zur kulturellen Funktion der Religion verendlicht werden mag (182). Diese wird nur als praktische Letztbegründung individueller, lebensweltlicher Subjekte und nur über ihre Selbstwahrnehmung zugänglich.

Damit ist aber – wenn auch noch in Form einer unklaren Aporie – die interessanteste Figur der nächsten, der metaphysischen Phase der Scholz'schen Philosophie vorbereitet: das religiöse Erlebnis fordert eine ‚Theologie überhaupt‘, welche *metaphysisch*, nicht wissenschaftlich, das absolut faktische Singuläre an sich selbst *darzustellen* (nicht: diskursiv zu ‚denken‘) hätte. Diese Theologie überhaupt ließe sich nicht ‚verifizieren‘ (im Sinne eines epistemischen Verfahrens), sondern nur *lebensweisheitlich-praktisch* bewähren (191 f.).

In unklarer Vorform zeigt sich hier die Unterscheidung zwischen ‚signifikanter‘ und ‚meditierender‘ Metaphysik (189 f.). Sie bestimmt Scholz' weitere Philosophie und Theologie.

Es ist das Verdienst der in ihrem analytischen Denkhabitus ungewöhnlichen und vorbildlich klaren Untersuchung von *E. Stock*, die theologische Stringenz und die fundamentale Frage in Scholz' Werk und insbesondere die theologische Virulenz seines doppelten Metaphysikkonzepts in Erinnerung zu bringen. Stock erweist zunächst die Möglichkeit eines einheitlichen, nämlich theologischen Verständnisses des Denkens von Scholz und konzentriert sich dazu auf die Genese der Frage nach Metaphysik als strenger Wissenschaft (werkgenetisch, 17–42, systematisch, 43–67). Der von außen gesehen diskontinuierliche Berufsweg des Barth-Freundes vom Theologen und Theologehistoriker zum Religionsphilosophen und Philosophiehistoriker, schließlich zum ‚logistischen‘ Mathematik-

Theoretiker und Metaphysiker findet seine innere sachliche Kontinuität im Programm einer mathematisierten Metaphysik, einer Metaphysik als strenger Wissenschaft, erstmals präsentiert in der ‚Geschichte der Logik‘ (1931) (36–42).

In seiner Logik-Geschichte zeige Scholz mit der Überlegenheit der Logistik über andere Formen formaler und transzendentaler Logik zugleich ihren bei Leibniz ursprünglich metaphysisch-theologischen Zweck. Erst die Logistik stelle die syntaktisch-darstellungstechnischen Mittel zu einer Metaphysik im strengen Sinn bereit, deren Möglichkeit wiederum die Voraussetzung sei, um die Frage nach der (absoluten) Wahrheit religiöser Sätze überhaupt sinnvoll zu stellen. „Damit aber wird der Erweis der Möglichkeit von Metaphysik zur notwendigen Bedingung für die Behauptung desjenigen Wahrheitsbegriffes, den die Religion [die religiösen Sätze] in einer philosophischen Betrachtung implizit erzwingt, und also zur Voraussetzung für die Möglichkeit der Beantwortung der Scholzischen Grundfrage“, nämlich der Frage nach der (*absoluten*) *Wahrheit der Religion* (64). Diese Frage gebe Scholz’ Weg innere Notwendigkeit und durchgehend ‚theologischen‘ Charakter. Ein zweiter Teil zeigt sodann die historisch-systematische und insbesondere kant-kritische Präzisierung des Metaphysik-Begriffs durch Scholz (69–123): Metaphysik habe (nach Aristoteles) die doppelte Frage nach „letzterreichbaren Grundursachen für die Existenz der Weltordnung“ und nach „grundlegenden Individuenbestimmungen“ (122) zu stellen auf der Basis einer Theorie apriorischer Urteile verschiedener Ordnung. Die ‚Ontologie‘ grundlegender Individuenbestimmungen sei (nach Leibniz) auf jede mögliche Welt auszudehnen und axiomatisch-deduktiv darzustellen, in Sätzen speziell formaler Sprachen (120). Die Kriterien für eine Metaphysik *im strengen Sinn* werden damit zu Kriterien der Darstellungsform, also zu Kriterien des metaphysischen Satzes. Stock rekonstruiert diese Kriterien aus den Arbeiten Scholz’ in großer Klarheit und bietet so einen überzeugenden Vorschlag, welche Aussagen überhaupt den stolzen Namen ‚metaphysisch‘ verdienen (123–125). Sätze dieser Form sind Sätze *signifikanter* Metaphysik.

Im selben Zug entsteht aber nun jene Frage, die dem Scholzischen Metaphysik-Programm erst seinen unverwechselbaren Charakter verleiht: Wie können wir verifizieren, ob eine Aussage eine Eigenschaft jeder möglichen Welt ausspricht; und warum können wir uns überhaupt über solche Aussagen verständigen (135, vgl. 212.219)? Wahrheit und intersubjektive Verständigung über streng metaphysische Sätze bleiben eine Aporie, „denn die Frage nach der Wahrheit der vorausgesetzten Axiome der [im Scholzischen Sinn] ‚transzendentalphilosophischen‘ Metaphysik transzendiert ihrerseits den Rahmen einer Metaphysik als strenger Wissenschaft.“ (135) Es handelt sich bei den metaphysischen Sätzen um Aussagen, die (syntaktisch) streng dargestellt werden können, aber innerhalb signifikanter Metaphysik weder zu verifizieren sind noch intersubjektiv ausweisbar bedeutsam werden.

Dies wird sofort klar, wenn man sich Stocks Darstellung der Scholzischen Metaphysik zuwendet (141–176) und sich von Stock die Geschichte ihrer (Nicht-) Rezeption vorführen lässt (179–215): Es scheint sich bei den Sätzen dieser signifikanten Metaphysik um syntaktisch hochformalisierte Axiome und Kalküle einer mathematisch-logischen Identitätstheorie zu handeln, deren Geltung mengentheoretisch differenziert wird. Aber was macht sie zu metaphysisch oder theologisch bedeutungsvollen, möglicherweise wahren Sätzen? Oder wie kommt Scholz dazu, sie als solche zu verstehen und auszugeben?

Die Antwort, die Scholz gibt und Stock in den Kernabschnitten seiner Interpretation diskutiert (134–140.207–215), irritiert bis heute. Er geht von der signifi-

kanten Metaphysik zur meditierenden Metaphysik über: „Scholz beantwortet die formulierte Frage [nach Wahrheit und intersubjektiver Bedeutung der streng metaphysischen Sätze] mit einem *Bekenntnis*, das Ausdruck eines persönlichen Glaubens ‘ ist. Konkret bekennt sich Scholz zu der Augustinisch-Leibnizschen Illuminationslehre als derjenigen Lehre einer meditierenden Metaphysik, die die gestellte Frage für ihn am überzeugendsten beantworten kann.“ (137) Er antwortet mit dem *Bekenntnis*: „Gott selbst hat durch Illumination jedem denkenden Wesen das Wissen um die Wahrheit dieser fundamentalen Sätze eingeprägt.“ (220)

Wird damit eine logisch-syntaktisch immerhin diskutabile Identitätstheorie mit einer konfessorisch-privatsprachlichen Semantik versehen? Paart sich damit, wie man Scholz und Stock kritisiert hat, logischer Positivismus und religiöser Dezisionismus? Wer so kritisiert, zeigt freilich, dass er sich auf Scholz’ präzise Frage nach dem Begründbaren und der Sprachform der Begründung nicht eingelassen hat. Demgegenüber nennt Stock Argumente, die zeigen, dass Scholz jedenfalls nicht dem Dezisionismus verfällt, sondern auch noch Duplizität und Relation der Metaphysiken, Fundamentalität der meditierenden Metaphysik (136–140) und Übergang zur Sprache meditierender Metaphysik begründet (216–227): Auch formalisierte Theorien bedürfen zu ihrer Interpretation in ihnen selbst nicht ausweisbarer, ‚metaphysischer‘ Annahmen über Bedeutung und Wahrheit (217f.); entscheidend für die Darstellung dieser Annahmen ist dann aber die Wahl der richtigen sprachlichen Darstellung: „Was kann ich sagen in der Sprache, für die ich mich entschieden habe?“ (218). Diese Grundfrage stellt Scholz neben die drei kantischen Grundfragen der Philosophie. Er selbst wählte die Sprache konfessorisch-meditierender Illuminationsmetaphysik. In ihr suchte er meditierend verständlich zu machen, was als metaphysische Aporie bleibt: die Polarität von logisch-kalkülisierten Sätzen und ihrem unableitbar-spontanen, bedeutungsauffindenden, gleichwohl intersubjektiven, normal-sprachlichen Verstehen. Das religiöse ‚Bild‘ der Illumination *kann* für die Orientierung über die nicht-diskursiven, aber bedeutungskonstitutiven Faktoren im Satz-Verstehen irreduzibel und insofern subjektiv unausschöpflich wahr sein.<sup>10</sup>

Wie immer man Scholz’ Antwort in der Rekonstruktion von Stock beurteilt: Die unklare Aporie der frühen Religionsphilosophie Scholz’ ist jetzt zur klaren Aporie geworden. Sie wird nicht gelöst, aber individuell-konfessorisch und begründet theologisch beantwortet. Dies ist der ‚wirkliche Fortschritt, den die Metaphysik mit Scholz in Deutschland gemacht hat‘ Stocks Interpretation ist das Musterbeispiel eines historischen Beitrags zur Klärung der Frage: Was meint ‚Wahrheit‘ in der Religion.

Zur Gesamtfrage: H. J. Schneider, Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache, Frankfurt/M. 1992.

#### IV. Lutherrenaissance: Strittiger Status der Rechtfertigungslehre und völkisch-politische Theologie des Gesetzes

Erst in den neunziger Jahren wurde eine theologische Richtung genauer erforscht, die hinsichtlich ihrer historischen Bedeutung zwischen 1910 und 1935 als der ‚andere Aufbruch‘ neben der Dialektischen Theologie zu gelten hat: die Lutherrenaissance. Zu ihr gehören u. a. Karl Holl (1866–1926), Carl Stange (1870–1959), Emanuel Hirsch (1888–1972), Paul Althaus (1888–1966) und Rudolf Hermann (1887–1962). Die Lutherrenaissance umfasst also jenen Kreis von Theologen, der sich gegen Liberalismus, Historismus und Dialektische Theologie in der 1923 gegründeten ‚Zeitschrift für Systematische Theologie‘ versammelte, deren Programm vertrat und ausarbeitete und sich 1933–1935 wegen unvereinbar gegensätzlicher theologischer und kirchlicher Positionen auflöste.

Zu beachten ist die Internationalität dieser theologischen Gruppe, zu der v. a. auch Theologen aus den nordischen Ländern gehörten: Gustav Aulén (1879–1977), Anders Nygren (1890–1978), Torsten Bohlin (1889–1950), Eduard Geismar (1871–1939). Auch diese Internationalität verlor sich Ende der dreißiger Jahre aufgrund unvereinbarer Einschätzungen zur Rolle der Ökumene für die Kirchen im Nationalsozialismus.

Gehören also Hans Joachim Iwand (1899–1960), Friedrich Gogarten (1887–1967) oder Werner Elert (1885–1954), gehört die ‚Holl-Schule‘, z. B. Heinrich Bornkamm (1901–1977) oder Hanns Rückert (1901–1974), nicht zur Lutherrenaissance? Schon diese Frage macht deutlich, dass es zwischen Lutherrenaissance, Wort-Gottes-Theologie, früher dialektischer Theologie, Konfessionalismus und historischer Lutherforschung Überlappungen zu geben scheint. Es lassen sich aber Kriterien nennen, durch welche ‚Lutherrenaissance‘ als theologiehistorische Position klar bestimmt und erforscht werden kann<sup>11</sup>:

(1) ‚Lutherrenaissance‘ ist jene Richtung der, evangelischen Systematischen Theologie zwischen 1910 und 1935, in der die Frage des strittigen Status der reformatorischen Rechtfertigungslehre den Charakter der Theologie entscheidet.

(2) Die Lutherrenaissance versucht diese Frage religionsphilosophisch zu klären. Im Kontext der zeitgenössischen Religionsphilosophie bestimmt sie Rechtfertigung als fundamentales ‚religiöses Erlebnis‘

(3) Sie bearbeitet die zirkuläre, aporetische Struktur dieser Grundkategorie (o. S. 26 f.) aber auf zwei unvereinbaren Wegen:

durch eine hochvermittelte Konstitutionstheorie der (Inter-)Subjektivität und Personalität; dann rückt eine gewissenstheologisch und gewissenstheologisch

Die folgende Skizze ist ausgeführt in der Dissertation des Verf.: *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)* (FSÖTh 72), Göttingen 1994, 59–468. ‚Lutherrenaissance‘ als fester Positionsbegriff begegnet bereits 1924 (oder noch früher?, jedenfalls nicht erst 1926), z. B. bei *P. Tillich*, *Rechtfertigung und Zweifel*, Gießen 1924, 19.20. Assel, 18, ist entsprechend zu korrigieren.

entfaltete Gottesanschauung ins Zentrum. Exemplarisch für diesen Typ ist Emanuel Hirsch;

durch die sprachlogische Klärung des ‚charakteristischen‘ Rangs der Rechtfertigungslehre; dann rücken ins Zentrum: Gottes ‚Verheißung‘ in Jesus Christus als Wirklichkeitsurteil, die Korrelation von externer Verheißung und *sprachlich verfasstem* Glaubensurteil und eine kritische Anthropologie des dialogischen und eschatologischen Personseins des Menschen, welche die Urteilspraxis des Glaubens topisch entfaltet (*das* ist der Sinn der Regel „Gerecht und Sünder zugleich“). Exemplarisch für diesen Typ ist Rudolf Hermann.

*Die Geschichte der Lutherrenaissance zeigt die Genese zweier charakteristisch verschiedener Rechtfertigungslehren, gerade weil die Rechtfertigungslehre in ihrer konstitutiven theologischen Rang erhielt. Sie zeigt aber auch, dass und warum die sprachtheologische und kritisch-anthropologische Explikation der Rechtfertigungslehre (R. Hermann, H. J. Iwand) historisch die eigentlich innovative Lehrform ist.*

(4) Die Lutherrenaissance stellt sich auf andere Weise als die Dialektische Theologie den pragmatisch-ekklesiologischen Bedingungen, z. B. dem verfassungsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Bruch von 1918: Sie entwirft eine teils christologische („priesterliche Stellvertretung“), teils quasi-pneumatologische („Gemeinschaftsgefühl“) Kirchentheorie. Diese appliziert sie vor 1918 staatskirchenkritisch, nach 1918 als Theorie der Volkskirche im republikanischen Staat und seiner Öffentlichkeit. Das ist die eigentliche innovative Leistung *Karl Holl*s vor und nach 1918 (sie wird vom Holl-Schüler D. Bonhoeffer aufgenommen und fortgeführt, u. S. 44 f.). *Hingegen bleibt die Rechtfertigungslehre Holls ambivalent und explikationsbedürftig. Ihre Frühgestalt (1910) ermöglicht die sprachtheologische Explikation, ihre Spätgestalt als Gewissensreligion (1917) die subjektivitätstheologische Explikation.*

(5) Holls Kirchentheorie wird in seiner Schule oder auch bei P. Althaus, *nicht* aber bei anderen Vertretern der Lutherrenaissance wie R. Hermann oder H. J. Iwand, nach 1918 zum Zentrum einer völkischen Gesellschaftstheorie. Diese hat geschichtstheologischen Zuschnitt (Funktion der Reich-Gottes-Idee) und beschreibt die gesellschaftliche Gegenwart um 1918 als ‚Gericht‘ (Holl), eine Kategorie, die Hirsch *später* zu einer gesetzestheologischen ‚Krisentheorie‘ der Neuzeit generalisiert. Diese Krisentheorie der Neuzeit gewinnt bei Hirsch normativen theologischen Rang: Sie wird zur geschichtstheologisch-hermeneutischen Voraussetzung seiner Rechtfertigungslehre.

(6) Die Rechtfertigungslehre wird, ansatzweise bei Holl, ausgeführt erst bei Hirsch, zur Grundlage völkisch-politischer Theologie: Das Rechtfertigungserlebnis soll ein gewissensreligiöses Handlungssubjekt konstituieren, das im Gericht bzw. in der Dauerkrise fähig ist zum ‚Opfer‘. Dieses ‚Opfer‘ werde durch die gesellschaftlichen Institutionen von Religion, Politik, Wirtschaft und Kultur im und für das ‚Volk‘ (als teleologisch-eschatologischer Schöpfungsordnung)

wirksam. Dieses theologie-, kirchen- und kulturreformerische Programm beansprucht für sich kritische Modernität. Es richtet sich in den zwanziger Jahren in wachsender Militanz gegen die angelsächsischen Modernisierungsformen. Der gescheiterte Versuch, aus dem historisch konstruierten Rechtfertigungs Erlebnis eine normative Kulturtheorie aufzubauen, macht K. Holl zum Antipoden und Zeitgenossen E. Troeltschs.

(7) Bei E. Hirsch wird die Dialektik von ‚Gesetz‘ und ‚Evangelium‘ zum Organon der prinzipiellen Kontextualisierung und Politisierung der Rechtfertigungstheologie. Das ermöglicht ihm, nach 1933 seiner Theologie einen völlig neuen Charakter zu geben: Sie wird völkisch-politische Theologie und als Gesetzestheologie Funktion der nationalsozialistischen Ideologie und Kirchenpolitik.

(8) Gegen diese völkisch-politische Gesetzestheologie richten sich innerhalb der Lutherrenaissance Versuche kritisch-theologischer Geschichtswahrnehmung, z. B. bei R. Hermann.<sup>12</sup> Gegen sie richtet sich aber v. a. die Theorie *politischer Predigt* von Gesetz und Evangelium als Paradigma politischer Ethik bei H. J. Iwand. Sie führt Iwand 1933/34 aus der Lutherrenaissance hinaus (dazu v. a. *den Hertog*, 151–155.166–177.214–220.230–235.236–246.255–261.271 f.; s. weiter u. S.42 f.).

Die v. a. von Klaus Scholder<sup>13</sup> in die Diskussion gebrachte Kennzeichnung Hirschs als eines ‚politischen Theologen‘ ist historisch zu wenig trennscharf. Ich halte es für eine wichtige Aufgabe, die für die theologiehistorische Forschung unentbehrliche heuristische Kategorie ‚*politische Theologie*‘ zu präzisieren. Ich werde im weiteren Verlauf dieser Rezension darauf zurückkommen (zu Iwand, Bonhoeffer, Peterson, Elert). Es empfiehlt sich, Hirschs politische Theologie zu präzisieren als völkisch-politische Theologie des Gesetzes.

Die Kriterien einer Bestimmung der Lutherrenaissance als einer eigenständigen theologischen Position sind also:

der konstitutive, aber strittige Status der Rechtfertigungslehre in ihrem Programm und die religionsphilosophische Diversifizierung in eine subjektivitätstheoretische oder sprachtheologische Durchführung des Programms;  
das pragmatisch-ekklesiologische Programm einer Volkskirchentheorie und die Diversifizierung in der Gesetzestheologie als Differenz in der politischen Ethik.

Werden diese Kriterien beachtet, so wird ‚Lutherrenaissance‘ ein theologiehistorisch gehaltvoller und heuristisch brauchbarer Begriff. Es zeigt sich dann, dass in der Lutherrenaissance Mitte der zwanziger Jahre mindestens zwei Konstitutionsformen und Charaktere von Theologie bzw. Rechtfertigungstheologie ne-

H. Assel, Nation und Konfession in der Lutherrenaissance bei Karl Holl, Rudolf Hermann und Jochen Klepper: Nation im Widerspruch. Aspekte und Perspektiven aus lutherischer Sicht heute. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des DNK/LWB, hg. von H. Edelman und N. Hasselmann, Gütersloh 1999, 197–214.

<sup>13</sup> K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt/M. /Berlin 1986, 125–150.212–238.

beneinander bestanden. Auch ihr historischer Verlauf wird verständlich: 1918 zusammengeführt durch das gemeinsame rechtfertigungstheologische Programm und durch neue pragmatisch-ekkesiologische Bedingungen, Mitte der zwanziger Jahre bereits theologisch gespalten, löste sich die Lutherrenaissance in der ekkesiologischen und politischen Krise nach 1933 auf (auch die Schule Karl Holls spaltete sich im seit 1934 virulenten Konflikt zwischen volkskirchlicher Autonomie und politischer Theologie).

Zu R. Hermann, dessen innovative Rechtfertigungslehre, Anthropologie, Hermeneutik, Kirchentheorie und Religionsphilosophie im Westen Deutschlands eine Zeit lang wenig beachtet wurde, liegt die profunde und originelle Biographie von A. Wiebel vor. Originell sind diese ‚biographischen Skizzen‘, weil sie auf die Form biographisch-chronologischer Kontinuität verzichten: Neun Momentaufnahmen von biographischer, theologischer und zeitgeschichtlicher Relevanz werden nicht-chronologisch präsentiert (11–195). Damit entspricht die Darstellungsform der Verabschiedung des Identitäts-Begriffs in Hermanns Anthropologie der zeitlichen, individuellen Person. Dargestellt werden das komplexe Lehrer-Schüler-Verhältnis Hermanns zu Jochen Klepper und Hans Joachim Iwand (139–143.238–252), seine Mitgliedschaft in den Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem 1934 (26–48) und seine universitätshistorisch außergewöhnliche Organisation des Protests gegen die Entlassung des deutsch-jüdischen Philosophen R. Hönigswald 1933 (253–269<sup>14</sup>). Dargestellt sind aber auch die kirchen- und wissenschaftspolitischen Gründe, die Hermann ab 1935 zum Kritiker der Bekennenden Kirche werden ließen (66–102). Dargestellt ist schließlich Hermanns völlig eigenständige kirchliche und theologische Wirksamkeit in der DDR nach 1945 (133–172). Den biographischen Skizzen sind akribische Dokumentationen beigegeben, u. a. unpublizierte Briefwechsel mit Martin Niemöller, Erich Seeberg, Karl Barth (196–237) und vollständige, werkgenetische und biographische Verzeichnisse (z. B. eine Chronographie aller Vorlesungen und Seminare, Vorträge und Aufsätze Hermanns, 285–295.296–326). In reflektierter Form präsentiert dieses Buch die Gestalt Rudolf Hermanns in ihrer unverrechenbaren Individualität, ihrer sachlichen Prägnanz und ihrer zeitgeschichtlichen Statur. Es ist zugleich ein unentbehrliches historisches Hilfsmittel zur weiteren Erforschung dieses theologischen Charakters.

In den neunziger Jahren erschienen Analysen zu prominenten Theologen der Lutherrenaissance, v. a. zu Karl Holl und Emanuel Hirsch: Die Untersuchung von D. Korsch (*Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein*) analysiert Holls Gewissensreligion als kritische Konstitution humanen Selbstseins (145, 145–213). Sie fragt nach Holls ‚Beiträgen zur Subjektivitätstheorie‘, auch in ihrer kirchlich-gesellschaftspraktischen Leistungsfähigkeit. Holls ambivalente Rechtfertigungslehre wird so in perspektivischer Konzentration und in subjektivitätstheoretischer Verkürzung wahrgenommen (211: Individualität als „Bestimmtheitswechsel der Selbstbestimmung humaner Existenz“; Unterscheidung zwischen transzendentelem Bestand religiöser Individualität und empirisch-ethischer Selbstdarstellung als Holls wichtigste Beiträge).

Die Rechtfertigungslehre Holls gilt – im Vergleich mit A. Ritschl (6–73) und W. Herrmann (74–144) – damit als entscheidende historische Transformationsstufe (7). Bei ihm werde die Dialektik von Sittlichkeit und Religion ansatzweise zu derjenigen von Subjektivität und Glau-

<sup>14</sup> Zum Ungewöhnlichen dieser Petition: S. Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, München 1998, 65.

bensgewissheit, entfaltet durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Holls Rechtfertigungslehre wird also wieder, wie schon bei Hirsch, zur Vorstufe einer funktional-dialektischen Theorie von Gesetz und Evangelium. Diese soll als Individualitätstheorie zugleich von kirchlicher und gesellschaftspraktischer Relevanz sein (v.a. 273–279). Das gesetzestheologische Programm einer negativistischen Vermittlung gesellschaftlich-evolutionärer Differenzierungskonflikte (Gesetz) durch eine Theorie religiöser Subjektkonstitution (Evangelium) wird neu aufgelegt. Umsichtig versucht Korsch, die Erblasten dieses Programms bei Holl zu bereinigen, v.a. die Grundfigur der Hollschen Gewissensreligion (Opfer und Werkzeugbewusstsein, vgl. 211f.) und die völkisch fundierte Gemeinschaftstheorie (individualitätskritische Gemeinschaftsidee, 210). Ihm unterlaufen jedoch einige gravierende historische Fehlinterpretationen: die dualistisch-prädestinarianische Gottesidee Holls, das Zentrum seiner Gewissensreligion und ihrer Subjektivitätstheoretischen Interpretation, wird nivelliert (172f.). Genese und Rang der Kirchentheorie Holls werden unterschätzt (v.a. 210). Die krisentheoretische Interpretation der Rechtfertigungslehre Holls (sie liegt dem ganzen Abschnitt 159–202 zugrunde) belässt im Unklaren, dass damit die *spätere*, gesetzestheologische Generalisierung und Fundamentalisierung des historischen Kontextes dieser Rechtfertigungslehre auf Holl selber rückprojiziert wird.

Der systematisch-theologisch an sich begrüßenswerte konstruktive Charakter der Interpretation Holls geht bei Korsch nicht nur auf Kosten historischer Genauigkeit und Stimmigkeit. Er wird zur Reduktion der Geschichte der Rechtfertigungslehre auf eine Konstitutionstheorie des Subjekts. Die Alternativen, die ebenfalls bei Holl angelegt sind, werden unterschlagen. Korsch's Arbeit kann deshalb nur eingeschränkt als Beitrag zur historischen Aufklärung über Konstitutionsalternativen evangelischer Theologie gelten. Sie suggeriert vielmehr durch scheinbar stringenten Aufbau einer Lehrgeschichte der Rechtfertigungslehre (als Konstitutionstheorie individueller, prinzipiell-faktischer Subjektivität) *eine* mögliche Lehrgestalt als *einzig* mögliche, insofern ‚normative‘ Gestalt.

Über Emanuel Hirschs Beiträge zur systematisch-theologischen und neutestamentlichen Christologie, über seine frühe Christologie und jene Entwicklungen, die dann zur ‚reifen‘ Christologie Hirschs führten, informiert umfassend U. Barth (54–164.226–250.579–638). Er legt, dem sachlichen Rang des Themas entsprechend, zugleich eine Interpretation der geschichtsmethodologischen Grundlagen dieser Christologie vor (165–303). Und er rekonstruiert die Dogmatik Hirschs als eine Subjektivitäts- und wahrheitstheoretische Explikation (305–398.399–546) der christologisch bestimmten, reformatorischen Glaubensgewissheit, zentriert um eine spezifische, von Fichte angeleitete Dialektik von Gesetz und Evangelium. Hirschs Christologie (im Rahmen ihres gesamten Begründungszusammenhangs) gilt U. Barth insgesamt als „eine innerneuprotestantische Alternative zur Theologie Schleiermachers“ (638).

Um die vergessene Christologie Hirschs in diesen Rang aufsteigen zu lassen, trifft Barth interpretatorische Entscheidungen, von denen drei genannt seien: (1) Gegen E. Herms u. a., die Hirschs Theologie v. a. als intersubjektivitätstheologie interpretierten, um ihren ethisch-politischen Charakter hervorzuheben, wird statuiert, dass Hirschs Gewissensreligion Subjektivitätstheorie *par excellence* sei (355–362). Die (gescheiterten) intersubjektivitätstheoretischen Ansätze Hirschs, für die sich von 1923 bis 1938 zahlreiche Belege finden, werden so aber nicht angemessen in die Gesamtinterpretation integriert. (2) Subjektivitätskonstitution sei bei

Hirsch von Beginn an christologisch vermittelt. Das unterscheidet ihn von Karl Holl (13–53, Barth beschränkt sich dabei auf die Frühzeit der Lehrer-Schüler-Beziehung; die Analyse überzeugt hier nur zum Teil; die Frage der Hollschen Sozialtheorie als Thema seiner Lutherdeutung wird z. B. nicht berücksichtigt). (3) Die Entfaltung der Christologie durch die subjektivitätstheoretische Dialektik von Gesetz und Evangelium sei früh angelegt, komme aber erst zwischen 1927 und 1934 zur Reife (576–578), wofür Fichtes Dialektik der synthetischen Fünffachheit essentiell sei (328–354.375–398). Diese Verschmelzung von Luther und Fichte gilt als eigentliche Leistung Hirschs und begründet seinen Rang.

Insgesamt zielt Barths Darstellung auf Rehabilitation der Christologie Hirschs als großer, neuprotestantischer Theorieform. Die gesellschaftstheoretischen und politischen Implikationen dieser Theologie, die doch nach Hirschs Selbsteinschätzung wesentlich ihre Novität gegenüber dem Neuprotestantismus bildeten, bleiben unterbestimmt. Hier zieht sich Barth (mit Klaus Scholder) auf die Auskunft zurück, dass Hirsch zu den „am schwersten zu deutenden Figuren der neueren Theologiegeschichte“ gehöre (Barth, 542 f. Anm. 51). Aber die Verrätselung der nationalsozialistischen Existenz Emanuel Hirschs ist eine Mystifikation, die dem Stand der Forschung nicht mehr entspricht! Hier wäre historische Präzision und Aufklärung verlangt.

Im Grunde gibt Barths Analyse dazu Mittel an die Hand: In seiner abschließenden Explikation der Aufhebungsdialektik von Gesetz und Evangelium, Gewissen und Glaube bei Hirsch kommt Barth (619–630) zu folgendem Fazit: „Die Aufhebung der Gesetzesaporetik in das Evangelium bzw. die Aufhebung der Gewissensantinomie in den Glauben bedeutet das Zugleich von absoluter Negativität und absoluter Vermittlung am Orte des Gottesverhältnisses.“ (624) Diese dialektische Figur wird appliziert auf das Verhältnis von humanem und christlichem Wahrheitsbewusstsein: „Mit dieser Aufhebungsstruktur zwischen Gesetz und Evangelium ist zugleich die abschließende Bestimmung des Grundverhältnisses erreicht, das Hirschs gesamtes Dogmatikprogramm theologisch trägt. Was das Verhältnis von christlichem und humanem Wahrheitsbewusstsein betrifft, ist im Lichte des Christusglaubens weder eine reine Diastase noch eine reine Synthese denkbar, sondern allein eine dialektische Beziehung, nämlich ‚das Ja und das Nein des Christlichen zum Humanen‘“ (ebd. Anm. 45). Aus dem *Zugleich* absoluter Negativität und absoluter Vermittlung wird in der neuzeittheoretischen Applikation ein *Weder-Noch*. Hirsch selbst war hier konsequenter: Im Lichte des Christusglaubens stellt sich bei ihm zwischen humanem und christlichem Wahrheitsbewusstsein *zugleich* eine reine Diastase *und* eine reine Synthese her. Die völkisch-politische und theologische Existenz Hirschs folgt nur der Dialektik von Gesetz und Evangelium als absoluter Negativität in der absoluten Vermittlung: Einerseits gilt ihr das wahre, weil ganz und gar *innerliche* Christentum als letztlich nur sehr wenigen Menschen erschwinglich (diastatisch); andererseits passt sie sich zugleich (synthetisch) in allen konkreten *Äußerungsformen* des Christseins der nationalsozialistischen Gesellschaft an (Hirschs Vision einer postkonfessionellen Nationalkirche nach dem Endsieg Hitlers).

Zur Aufhellung der inneren Konstitution der Hirschschen Theologie leistet Barths Arbeit einen scharfsinnigen, aber nicht überall schlüssigen Beitrag. Der Aufklärung der nationalsozialistischen Existenz Hirschs und also der *häretischen Novität* dieses theologischen Charakters dient sie nicht.

Die Aufgabe weiterer historischer Untersuchungen zu diesem Thema ist v. a. die Analyse der

Souveränitätslehre Hirschs in ihrer Genese zwischen 1910 und 1933 und in ihrer Applikation zwischen 1933 und 1945. Diese Souveränitätslehre begründet Hirschs sukzessive Hinwendung zu einer konsequent völkisch-nationalsozialistischen, nicht mehr etatistisch-deutschnationalen Kirchen-, Wissenschafts- und Theologiepolitik seit 1933, die sich zwischen 1933 und 1945 fortschreitend radikalisiert. Die wichtige, materialreiche und synoptische Arbeit von *K. Tanner* zur verfassungsrechtlichen Diskussion in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre leistet dazu erhebliche Vorarbeit, hat aber in dieser Frage eine methodische Grenze. Sie interpretiert Hirschs Position von 1920 und von 1933 unbesehen nebeneinander (258–262). Ähnlich problematisch ist es, wenn Texte von 1934 für die Analyse der politischen Haltung Hirschs in den *zwanziger Jahren* herangezogen werden. Auch in der abschließenden Darstellung der verfassungspolitischen Optionen werden Holl, Althaus, Brunstäd und Wendland unter Hirschs Souveränitätslehre mit verrechnet (261 f.), ohne die neue bzw. singuläre Stellung der Option Hirschs von 1933 (nicht 1932!) in seinem eigenen Werk und gegenüber den anderen Theologen zu beachten.

#### V. Paul Tillich: Vom Kairos der Theonomie zur kritischen Korrelation – eschatologische und christologische Sicherungen gegen die politische Theologie?

Im Bemühen um historische ‚Gerechtigkeit‘ (XV) gegenüber ihren beiden Hauptfiguren versucht die umfangreiche Studie von *A. J. Reimer* die komplexe theologische Freundschaft und Zeitgenossenschaft zwischen Paul Tillich und Emanuel Hirsch zu erhellen. Reimer stellt sie dar als biographische (1–162) und theologische (163–334) Vorgeschichte des bekannten und für die Analyse politischer Theologien um 1933 wichtigen Konflikts zwischen dem religiösen Sozialisten Tillich und dem Nationalsozialisten Hirsch 1934/35 (ausführlich analysiert, 335–468). Von ihrem Gegenstand her könnte diese Studie einen Beitrag zur Frage leisten: Inwiefern erweitern subjektivitätsdialektische Rechtfertigungstheologien (so ist auch Tillichs Theologie zu charakterisieren, 249–264) den christologischen und soteriologischen Begründungszusammenhang von ‚Rechtfertigung‘, um Gottes Rechtfertigungshandeln geschichtstheologisch zu kontextualisieren? Und worin unterscheidet sich Tillichs ‚kairologisch-politische Theologie‘ des Wächteramtes – angesichts gewisser momentaner Ambivalenzen im Jahr 1933 (323–334) – theologisch und zeitgeschichtlich von Hirschs ‚völkisch-politischer Theologie‘ des Gesetzes, die Aufstieg und erst recht Untergang des Dritten Reiches ‚priesterlich weiht‘ (270–273, 459–468)?

Leider sind bei Reimer zu diesen Fragen kaum überzeugende Analysen zu finden. Im Grunde mangelt es seiner Untersuchung an vier elementaren Voraussetzungen zur Bearbeitung dieser komplexen systematisch-theologischen Frage:

(1) Es fehlt Reimer in wichtigen Fragen an tendenzkritischer Quellenverwertung und selbständiger Quellenkenntnis. Reimer übernimmt unkritisch aus dem Hirsch-Nachlass für ihn ausgefilterte Informationen (z. B. 94, 115). Seine Hirsch-Analysen waren deshalb schon zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Untersuchung überholt, nachdem 1994 für sein Thema einschlägige und umfangreiche neue Quellenbestände erschlossen wurden. Sie fehlen bei Reimer (Hirsch-Stapel-Briefwechsel 1931–1954). (2) Reimers heuristische Kategorien sind unscharf

und methodisch nicht genügend reflektiert: der historisch *spätere* Forschungsterminus ‚Zwei-Reiche-Lehre‘, bei Reimer eingeführt als Konzeption Luthers und Fichtes (!) (203.202–207), wird zur Charakterisierung Hirschs und seiner Differenz zu Tillich eingesetzt; er verunklart die spezifischen Positionen (191.153.296 f.438 f.445). Auch die Kategorie ‚politische Theologie‘ bleibt methodisch undifferenziert (270–273.437 f.). Entgangen ist Reimer sogar (28.437), dass und inwiefern Hirsch sich 1934 privat und öffentlich *selbst* einen ‚politischen Theologen‘ nannte. (3) In der Analyse von Schlüssel-Texten verkennt Reimer nicht selten das Problem: Hirschs Souveränitätslehre wird nur in ihrer demokratie- und etatismuskritischen Funktion dargestellt, nicht aber in ihrer nach der Röhm-Affäre viel wichtigeren legitimatorischen Funktion für die Usurpation des Rechtsstaats durch die Partei (72–75.442 f.). (4) In entscheidenden Fragen urteilt Reimer schlicht falsch. Besonders gravierend: Die Genese von Hirschs kulturell-religiösem Antijudaismus (1932) zum rassistischen Erlösungs-Antisemitismus (1938.1943) wird nivelliert, indem Texte aus dem Jahr 1933/34 als für Hirschs Haltung generell gültig ausgegeben werden (116–126).

Reimers Leitthese von der Einheit und Kontinuität der Theologie und Ethik Hirschs (215 f.295.435), welche die Basis für den Vergleich Hirschs und Tillichs als eigenständiger politischer Theologien zwischen 1907 und 1945 darstellt, ist nicht zu halten. Der Vergleich beider Positionen trägt deshalb im Detail wie insgesamt viel weniger zu historisch präzisierten Kategorien politischer Ethik und zur Bestimmung eines brauchbaren Begriffs politischer Theologie bei, als angesichts des Gegenstands und des Umfangs der Untersuchung möglich gewesen wäre. Dazu hätte sich Reimers Arbeit allerdings völlig von der Frage lösen müssen: Wer hat Recht, wer Unrecht? Es geht gerade in theologischer Geschichtsforschung nicht primär darum, aufdeckend zu beschuldigen oder differenzierend zu entschuldigen, um durch das Urteil der Historie ‚Gerechtigkeit widerfahren zu lassen‘ (XV)! Es geht in der theologisch-historischen Forschung um weniger; nur dann kann sie aber auch mehr leisten als historische Relativierung. Es geht um Analyse der theologischen und nicht-theologischen Faktoren politischer Urteilsbildung; um Analyse und Charakterisierung des inneren Begründungszusammenhangs theologischer Situationswahrnehmungen im ‚gegenwärtigen‘ Rechtfertigungshandeln Gottes; um die Frage *möglichen* Konsenses zu diesem Handeln angesichts faktischer Urteilsbildungen; um die Frage, wie Freiheit vom politischen Werk zugleich Grund genuiner *politischer Verantwortlichkeit* ist; um die Frage, inwiefern solche Verantwortung in einer material aufgefächerten, situativ zu analysierenden Urteils- und Unterscheidungspraxis wahrgenommen wird; um die Frage, worin sich politisch-theologische, situative Urteilsbildung und Geschichtswahrnehmung von politischer Theologie als Erbin in der Geschichtstheologie unterscheidet etc.

Reimer weist zur Charakterisierung der spezifischen politischen Urteilsdialektik Tillichs zusammenfassend auf dessen Dialektik des positiven Paradoxes aus dem Jahr 1923 hin (451). Auch dieser Hinweis auf eine genuine eschatologisch-politische Zeitdiagnostik bei Tillich muss sehr differenziert werden. Das dokumentieren die von *G. Hummel* herausgegebenen Beiträge zum Tillich-Symposium 1990, die sich der Frage nach der Genese, der zeitgeschichtlichen Kontextualität und dem Charakter von Tillichs Eschatologie stellen: *H. Jahr*

(Vom Kairos zur heiligen Leere. Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart, 3–25) unterscheidet beim Tillich der zwanziger Jahre drei Zeitdiagnosen, in denen sich die Einschätzung der Gegenwart als Kairos und zugleich der eschatologische Typ dieser Urteilsbildung selbst ändere.

Jahr entwirft dazu eine Typologie möglicher Eschatologien, unterscheidend nach verlaufszeitlicher(!) Modalität (präsentisch, futurisch), Subjekt der Vollendung (immanent, transzendent) und raumzeitlichem Erfüllungsort (3–7). Diese heuristische Konstruktion wird eschatologischer Rationalität wenig gerecht, die sich bekanntlich nicht den (Urteils)Schemata und Anschauungsformen dieser Welt gleichstellen soll (1Kor 7,29–21; Röm 12,1–2) und deshalb durch Differenzierungen innerhalb dieser Schemata und Formen nicht einzuordnen ist. Gleichwohl lassen sich Jahrs genetische Beobachtungen von ihren Typisierungen trennen und sind dann aufschlussreich: Anfang der zwanziger Jahre sehe Tillich seine Gegenwart als Durchbruch göttlichen Gerichts mit dem Ziel der Verwirklichung theonomer Sozial- und Kulturformen (7–13). Mitte der zwanziger Jahre verändere sich diese Einschätzung zum gläubigen Realismus im Moment des Entstehens theonomer Formen (13–17). Ende der zwanziger Jahre werde ‚Kairos‘ zur allgemeinen Kategorie der Geschichtsdeutung und dabei christologisch-korrelations theologisch bestimmt. Diese präzierte Kairologie bewahre Tillich auch in den scheinbar unerfüllten Jahren nach 1945 als ‚heilige Leere‘ in aktiver Erwartung eines neuen kleinen Kairos: „Indem in der Gegenwart das Kommende bereits vorbereitet wird, kann er [Tillich] dem, was hier und jetzt geschieht, eschatologische Dignität zuschreiben.“ (24)

Genetisch ist also Jahrs Ergebnis, dass Tillichs Kairologie und seine eschatologische Zeitdiagnostik Ende der zwanziger Jahre ihren gültigen Charakter erreicht. Zugleich erhebt sich die Frage: Stellt diese Kairologie eine Form geschichtstheologischer Überbegründung freien, politisch-geschichtlichen Handelns (oder Wartens) dar, wenn sie diesem in *jedem* Falle eschatologische Dignität und insofern geschichtlichen Sinn zuschreibt (vgl. 21)? Ist also auch Tillichs Kairologie eine politische Theologie, welche Gefährdungen und Fehlschläge freien Handelns durch eschatologische Überbegründung kompensiert? Diese Beschreibung ‚politischer Theologie‘ durch Tillichs Mit-Emigrantin Hannah Arendt dürfte auch an Tillichs Kairologie zu richten sein: Anstatt zur konkreten Handlungsverantwortung in der Freiheit vom Werk anzuleiten wird eine geschichtstheologische Rechtfertigung des politischen Handelns geboten, die zur politischen Theologie führen kann. „Der Schrecken vor dem Abgrund [sc. des konkret-politischen, freien Handelns] läßt die politische Theologie entstehen.“<sup>15</sup>

Dieser Anfrage stellt sich kritisch G. Wenz in einer gehaltreichen Abhandlung (Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studien zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära, 57–126):

Wenz präsentiert Tillich (a) als dialogischen Denker, der stets gegenüber extremeren, ‚dämonischeren‘ Konzepten (E. Bloch 58–60, C. Schmitt 60–63, G. Lukács, E. Jünger 112–117) ein Wächteramt des ‚gläubigen Relativismus‘ einnehme, welches „den Relativismus abstrakter

Vgl. H. G. Ulrich, Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher (BevTh 104), München 1988, 305, vgl. 264.303 f. (dort Belege zu Arendt).

Gleichgültigkeit ebenso transzendiert wie den Absolutheitsanspruch eines Bedingten und welcher als relativer Standort insofern absolut und unüberbietbar genannt zu werden verdient, als er den Gegensatz von Relativ und Absolut in sich aufhebt und eben damit der Idee der Wahrheit an sich selbst entspricht“ (67, 63–72). Gezeigt wird (b) die psychoanalytisch motivierte Kritik bürgerlicher Kultur (72–77), die Tillich zugleich in große Nähe zur konservativen Revolution bringe (77–90). Doch bleibe Tillich letztlich der emanzipatorischen Dialektik des liberalen Bürgertums und „bürgerlicher Subjektivitätskultur“ verpflichtet (96, 90–99). Im Zweifelsfall sei Tillichs eschatologische Kritik lieber ‚unkonkret‘ als ‚dämonisch‘ (106–117). Ist dies aber die Alternative?

Theologisch entscheidend (c) seien drei Schwächen der Eschatologie Tillichs: Sie sei an der Zeit-Ewigkeits-Dialektik von Subjektivität orientiert, deshalb spiele „für Tillichs Eschatologie eine temporal verfaßte Zukunft keine wesentliche Rolle ... , insofern für ihn eschatologische Zukunft mit zeittranszendenter Ewigkeit koinzidiert.“ (122 f.) Diese vorthologische Dialektik, nach welcher Ewigkeit nicht erlösend in Zeit eingehen kann, sondern Erlösung Aufnahme des Zeitlichen in Ewigkeit sei, werde christologisch prinzipialisiert. Damit verspiele Tillich aber den biblisch-christologischen Begriff von Ewigkeit und Endlichkeit. Preisgegeben sei die christologische Möglichkeit zeitlich-endlicher, göttlicher Liebe im Tod Jesu, also die Möglichkeit, „ein Zeitlich-Endliches zu denken, das als solches und mithin unter Wahrung des Unterschieds zum Ewig-Unendlichen diesem unveräußerlich zugehört und als dessen vollendete Wesensexplikation zu gelten hat, nicht um solches göttliche Wesen sich selbst vorzubehalten, sondern um allem Endlichen nach Maßgabe gerechter Liebe Anteil zu geben an ihm“ (124).

Bezogen auf die Ausgangsfrage würde dies, so möchte ich Wenz interpretieren, bedeuten: Tillichs eschatologische Zeitdiagnostik der zwanziger Jahre ist primär in ihrem zeitgeschichtlich-dialogischen Kontext wahrzunehmen (a). Ihr kritisches Potential ist teils theologisch (gläubiger Relativismus), teils soziologisch (Bürgertum) bedingt, sodass teils dieser, teils jener Faktor sichernd wirkt (b). Theologisch problematisch bleibt sie, weil ihr ein Verständnis für das sich mitteilende, zeitlich erfüllte, endliche Handeln und Werk der Liebe und damit für den wichtigsten Begriff einer eschatologischen, politischen Ethik fehlt (c). – Hat also die eschatologisch-theonome Überbegründung politischen Handelns zur Kehrseite die mangelnde Wahrnehmung des erfüllten, endlichen Werks der Liebe, auch in seiner politischen Valenz? Kann nur ein ‚schiefer‘ eschatologischer Vorbehalt gegenüber *allem* zeitlichen Handeln vor den Folgen eschatologischer Überbegründung *allen* Handelns bewahren? Kann Tillich zu einer *konkreten* eschatologischen Urteilkraft und zur material aufgefächerten Verantwortung *konkreten* Handelns anleiten?

Tillich war (Mitte der zwanziger Jahre) gegen politische Theologie teils aus theologischen, teils aus soziologischen Gründen *de facto* relativ immun. Die *systematische* Geltung seiner Kairologie als politisch-ethischer Urteilsform wäre allerdings erheblich einzuschränken. Diese differenzierte Einschätzung wird durch andere kritische Beiträge des Bandes gestützt und auf andere Phasen Til-

lichischer Theologie ausgeweitet, auch wenn diese Kritiken recht heterogen ausfallen:

*Th. Mablmann* (Paul Tillichs Beitrag zur Eschatologie-Debatte der zwanziger Jahre ..., 179–186) zeigt Äquivokationen Tillichscher Eschatologie; *Cb. Winquist* (Eschatology in the Thought of Paul Tillich: Metonymical Figurations, 195–204) möchte in Tillichs reifer Symboltheorie ungeklärte, ja ungestellte Probleme der Sagbarkeit des ‚Letztendlichen‘ durch eine negativistische Theorie metonymischer Rede beheben; *H. Schwarz* (Der Stellenwert der Eschatologie in der Theologie Paul Tillichs, 219–226) weist nach, dass auch Tillichs späte ontologische Eschatologie nicht wirklich von der Eschatologie des Handelns Gottes in Christus her entwickelt sei, sondern trotz christologischer Oberflächengrammatik eine Pseudomorphose spekulativer Ontotheologie darstelle.

Die zuletzt genannte Kritik von H. Schwarz sei durch Erinnerung an *J. P. Claytons* Studie zur Korrelations-Methode Tillichs präzisiert. Claytons einschlägige Studie vertieft die skizzierte Genese, erweitert die Analyse der Kairologie und bietet einen Vorschlag zum Charakter Tillichscher Theologie. Vor allem zeigt sie, wie Tillich Probleme seiner Eschatologie christologisch zu lösen sucht, aber gerade dabei an Grenzen stößt.

Clayton verortet die Methode der Korrelation als „principle of mediation between historical christianity and contemporary culture“ (8), also nicht nur als Vermittlungsprinzip zwischen Philosophie und Theologie (16) (zur Religions- und Kulturtheorie 87–154). Zwei Schlüsselmetaphern der Tillichschen Selbstinterpretation von Korrelation werden dabei ins Zentrum gestellt: Frage und Antwort sowie Form und Gehalt (form and content) (155–249). Clayton bietet übergreifende theologiegeschichtliche Einordnungen (3–86) und unterscheidet Entwicklungsstufen Tillichs in einzelnen Sachfragen (15). Von Tillich (über)dramatisierte ‚Wendepunkte‘ (Weltkriegserlebnis 1914–18, Marburger Jahr 1924/25, Zwangsemigration 1933; vgl. 22) werden behutsam relativiert. Wohlthuend ist, dass Clayton den terminologischen Unklarheiten Tillichs keinen hermeneutischen Kredit gibt, sondern mit analytischen Mitteln zu Leibe zu rücken versucht (10–15). Ob das gelingt (und gelingen kann), bleibe offen.

*Zur Genese des Korrelations-Konzepts:* Clayton zeigt, dass der Korrelations-Begriff seit Mitte der Zwanziger Jahre und vor allem seit 1933/34 gegenüber der Frage nach Theonomie die Oberhand gewinnt: die Frage nach der Wiedergewinnung theonomer Kultur im geschichtlichen Kairos (so bis Mitte der zwanziger Jahre) ernüchert zur Frage nach ihrer kritischen Korrelation in eschatologischer Perspektive, wobei der kritische Begriff einer endgültigen christologischen Offenbarung geltend gemacht wird. Diese sei im jeweiligen geschichtlichen Kairos je neu zu symbolisieren, aber nie zu überholen; sie gehe freilich auch nie endgültig in ihn ein (214).

*Normativ-christologische Voraussetzungen im Korrelations-Begriff:* Clayton konstruiert eine vierfache Verwendung der Korrelations-Methode, die einen latenten Begründungszusammenhang der verschiedenen Verwendungen andeutet (79–83). Ausgangspunkt sei die *ontologische* Korrelation von Sein-Selbst und Existenz: Korrelation sei keine essentielle, sondern nur eine existentielle Relation unter den Bedingungen der Entfremdung existierenden Seins vom Sein-Selbst: „Correlation here implies the distance between God and man which is a consequence of the disruption of their essential relationship.“ (79) In den Korrelations-Begriff ist also bereits der Gegensatz von Entfremdung und Erlösung eingebaut, erst recht aber eine Archäologie ursprünglicher theonomer Einheit von Gott und Mensch. Daran schließen sich an: der *epistemologische* (Subjekt-Objekt, revelation and reception); *offenbarungstheologische* und *kulturtheoretisch-apologetische* (message and situation) Begriff von Korrelation. Korrelation als apologetische Methode darf nicht von diesem Begründungszusammenhang abgelöst werden, wie es oft geschieht.

Es ist nun eines, dass Tillich die essentielle Einheit, die der gesamten Korrelations-Methode zugrunde liegt, von Mitte der zwanziger Jahre an mehr und mehr christologisch bestimmt; ein anderes aber ist es, welchen Charakter dann seine Christologie annimmt, welche Begründungsleistungen ihr aufgebürdet werden und ob sie diese Leistungen einlösen kann.

Die Problematik der christologischen Wendung (shift) Tillichs zeigt nochmals ein Blick auf die Kairoslehre: Besonderes Interesse widmet Clayton der Trias *Form-Inhalt-Gehalt* (bzw. *form-content*) (91 ff.191–249). Der Begriff „Gehalt“ signalisiere beim späteren Tillich ein materiales christologisches *Prinzip* der göttlichen Selbstmanifestation („the new being in Jesus as the Christ“, 113) als Kriterium des allgemeinen Offenbarungsbegriffs wie als Kriterium der religiösen Gestaltgebung und ihrer Gefährdungen (vgl. 96–99). Die theonome Kultur, in der es keiner Glaubensgemeinschaft mehr bedarf, wird zum eschatologischen Symbol. Diese Hinwendung zum ‚übergeschichtlichen‘ christologischen Gehalt als Kriterium jeder geschichtlichen Offenbarungskorrelation (213f.), zur kategorialen Unterscheidung von Offenbarung und Kairos (different levels, 216f.) und zur korrelativen, nicht mehr theonomen Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur (218f.) vollziehe sich zwischen 1924 und 1934: „Interpreted in this way, the apparent antinomy in Tillich’s mature thought between theonomy and correlation is in principle resolved. The notion of theonomous unity is an expression of the essential unity of cultural ‚form‘ and religious ‚content‘ (*Gehalt*), whereas the notion of correlation expresses their *existential* or actual estrangement.“ (221) Tillichs Wandel von der kulturtheoretischen zur kirchlichen Theologie sei darin zusammengefasst.

An diesem Punkt setzt die berechtigte Skepsis Claytons an: Tillichs Begriff des christologischen Gehalts religiöser Offenbarung verfällt dem Essentialismus-Verdikt (236). Ein materiales, normatives Kriterium des Christlichen oder gar des Religiösen auf dem Wege Tillichscher Prinzipialisierung der Christologie sei unmöglich. Bestenfalls möglich seien – so Clayton – Beschreibungen historischer Christentümer, deren Christlichkeit lediglich als Familienähnlichkeit innerhalb bestimmter Mindestgrenzen zu erfassen sei (237–249).

Die Problematik der christologischen Prinzipialisierung als Begründungsaporie der Korrelationsmethode bleibt ein Thema der Tillich-Forschung. Das zeigen die von G. Hummel herausgegebenen Beiträge des Tillich-Symposiums 1996 zum Thema: Wahrheit und Geschichte. G. Keil (Die Tiefe der Wahrheit und die Geschichte, 26–32), D.-M. Grube (Kontextinvariante Wahrheit in geschichtlicher Vermittlung?, 49–68), Ch. E. Winquist (Untimely History, 69–78) und H. Schwarz (Fact and Impact in Tillich’s Theology, 79–88) umkreisen diese Aporie. *Handelt es sich allerdings überhaupt um eine klare Aporie? Oder muss nicht eher die Fragestellung Tillichs selbst revidiert werden?*

## VI. Kritiker radikaler Christologie? Hans Joachim Iwands und Dietrich Bonhoeffers theologische und politische Existenz

Die Einordnung Hans Joachim Iwands und Dietrich Bonhoeffers unter die Rubrik ‚Barthianismus‘ und die Definition dieser Rubrik als ‚offenbarungstheologischer Christozentrismus‘ (so zuletzt wieder: *Robls* II, 460–466.590f.) bedarf, wie neuere Arbeiten zeigen, der Differenzierung. Iwand und Bonhoeffer wurzeln ursprünglich, obgleich nicht ausschließlich, in der Lutherrenaissance (als

Schüler R. Hermanns und E. Seebergs bzw. K. Holls und R. Seebergs; richtig: Rohls, II, 287f.469f. zu Iwand; weniger präzise: 277f. zu Bonhoeffer). Bleiben sie in ihrer Hinwendung zu Barth im Begründungscharakter ihrer Theologien von der radikalen Christologie Barths unterschieden? Bilden sie nur Spielarten oder wirkliche Alternativen aus? Zu erforschen und zu bearbeiten ist diese Frage auch hier nur im Zusammenhang ihrer theologischen und politischen Existenzen.

### 1. Hans Joachim Iwands kreuzestheologische Frage nach Willensfreiheit und politischer Predigt von Gesetz und Evangelium

Bereits unter Einbeziehung der gegenwärtig zur Edition gelangenden neuen Folge der nachgelassenen Werke Iwands (u. a. zur Christologie, Kirchen- und Gesellschaftstheorie, Theologiegeschichte, Homiletik) hat G. C. den Hertog eine genetisch-zeitgeschichtliche Rekonstruktion der gesamten Theologie Iwands vorgelegt. Zugleich schlägt er eine pointierte Charakteristik dieser Theologie vor: Sie sei in ihrem Zentrum kritische Anthropologie, insofern dann theologische Erkenntnistheorie und eschatologisch-politische Ethik, konzentriert auf die neuzeitkritische These von der im rationalen Freiheitsglauben verkannten, menschlichen Unfreiheit vor Gott und seiner Befreiung durch Gott in Gottes menschengewordenem Wort. Diese genetische Gesamtinterpretation Iwands ist angesichts der nicht ganz leichten editorischen, interpretatorischen und methodischen Fragen der Iwand-Forschung als Pionierleistung zu werten, auf der weitere Einzeluntersuchungen aufbauen können und sollten. Diese werden wahrscheinlich im Einzelnen und im Ganzen das genuine ‚Feuer‘ dieser theologischen Existenz und den teils tastend-suchenden, teils rhetorisch-prophetischen, kreuzestheologisch-anthropologischen Charakter ihrer inneren Begründung modifizieren und differenzieren. Als gut begründete Hypothese kann einstweilen gelten: Iwand schreckt mit seiner komplexen theologischen und neuzeitkritischen Theorie der Willens(un)freiheit und der Urteilspraxis in der Gerechtigkeit Gottes – *dies* ist Kern seiner praktischen Reinterpretation der *theologia crucis!* – gerade nicht vor dem ‚Abgrund des freien Handelns zurück‘, der in den zwanziger und dreißiger Jahren (bis heute?) politische Theologien entstehen ließ. Für die weitere Verständigung über Iwands Theologie bietet den Hertogs Untersuchung daher bis auf weiteres den Referenztext. Einige wichtige Erkenntnisse und weiterhin offene Fragen seien genannt:

Dabei setze ich die Periodisierung den Hertogs voraus und gebe einige Hinweise auf zentrale Passagen seiner reichhaltigen Interpretation:

1899–1933 (49–135): Um die Einheit von Denken und Leben. Dargestellt sind die frühen, religionsphilosophischen und soteriologischen (Luther-Studien) Entdeckungen Iwands im Kontext der Lutherrenaissance (wichtig v. a. 100–107);

1933–1949 (137–273): Dargestellt sind Iwands kritische Hinwendung zur Wort-Gottes-Theologie (155.158f.!) und zur Bekennenden Kirche (kritische Barmenrezeption, Kritik der

Barthschen Staatslehre nach 1938: 236–246!); zentrale christologische (166.197–203.204–220 *theologia crucis* und Homiletik!), gesetzestheologische (151–155.166.170–177 zu ‚Gesetz und Evangelium‘ 1937 und ‚Gottesgerechtigkeit‘ 1941!) und anthropologische Erkenntnisse, auch in Blick auf Iwands politische und ekklesiologische Urteilspraxis (zum Darmstädter Wort 1947, 230–235!);

1949–1960: Dargestellt wird Iwands ‚theologische Existenz‘ in kirchen-, kultur- und gesellschaftspolitischen Konfliktfeldern (275–338), seine Position im wissenschaftstheoretischen und prinzipientheologischen Streit der fünfziger Jahre (339–421, v. a. zur Struktur der dogmatischen Aussagen als *assertio*, 413–421!), sein Engagement in nationalen und internationalen politischen Auseinandersetzungen (422–501).

Zu diskutieren bleibt: (1) Den Hertogs Ausgangsthese lautet, „daß die Lehre vom unfreien Willen durch die Jahre bei Iwand immer als Ursprungsmoment, von dem aus er zur Geschichte vorgestoßen ist, funktioniert hat“ (12). Welchen Status hat diese These, die anfangs eher biographisch (‚Weltkriegserleben‘?, 8–12) eingeführt wird? Wie verhalten sich biographische und zeitgeschichtlich-politische Entdeckungszusammenhänge und das Auffinden des konstruktiv-theologischen Anfangs zueinander? Spielen religionsphilosophische Probleme und reformationstheologische Erkenntnisse womöglich sachlich und chronologisch noch komplexer ineinander als dargestellt (56–119)? Vor allem: Ist die anthropologische Lehre vom unfreien Willen wirklich *der* theologische Anfang Iwands? – oder eher die Korrelation von *fides Jesu Christi* und *sola fide*, also die Gerechtigkeit Gottes als Wirklichkeitsurteil Gottes? (2) Methodisch ebenso innovativ und notwendig wie in der Durchführung problembeladen ist den Hertogs Versuch, zeitgeschichtliche, pragmatisch-ekklesiologische und theologische Analysen zu verbinden. Wie dies methodisch möglich ist, welche Geltung die daraus resultierenden Erkenntnisse haben und wie dann jeweils der ‚politische‘ Iwand, also die eschatologisch-politische Ethik Iwands zu beurteilen ist, bleibt weiter zu klären. (3) Die These, dass Iwand sich von der frühen religionsphilosophisch-zeittheoretischen Explikation der Willensunfreiheit und der menschlichen Personalität zur kritischen Wort-Gottes-Theologie gewandt habe, weil nur auf dieser neuen Grundlage die Frage der eschatologischen Einheit und Identität der Person in Christus zu bearbeiten sei (z. B. 135.155.158f.), ist wohl zu einlinig. Die befremdliche Negativität der Person im Glauben bei Iwand (220) ist *auch* ein (‚reflexionstheoretisches‘, 354–366.381–387) Erbe aus der religionsphilosophischen Epoche Iwands. Dieses schwer abzuschüttelnde Erbe erklärt z. T. Iwands nie zu Ende gekommene Beschäftigung mit Hegel. Gesucht war ein *pneumatologischer* Begriff vom menschlichen Personsein, zu dem Iwand sich jedoch nicht durchringen konnte.<sup>16</sup> Warum? (4) Die Klärung des Personbegriffs dürfte auch für die weitere Interpretation der Christologie Iwands grundlegend sein. Hier lässt den Hertog offen, wie die kreuzestheologischen (z. B. 151–159.197–203) und inkarnationstheologischen (396–403, v. a. 401f.)

Zur Kritik und Fortführung Iwands: E. Maurer, *Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther* (BevTh 116), Gütersloh 1996, 159–173.

Elemente in Iwands christologischen Aussagen zu vermitteln seien. An der (durchaus möglichen) Beantwortung dieser Frage entscheidet sich, ob Iwand die Defizite der radikalen Christologie Barths, die er sehr genau sah, im Ansatz überwand oder hätte überwinden können.

## 2. Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und ‚Stellvertretungs‘-Christologie

Die posthum herausgegebene Aufsatz-Sammlung von *H. E. Tödt* fasst Grundlinien der Bonhoeffer-Interpretation des Heidelberger Sozialethikers zusammen. Sie lässt, wenigstens im Umriss (eine abschließende Gesamtstudie konnte Tödt nicht vollenden, 8), das methodische Gesamtkonzept der von Tödt organisierten Forschungsprojekte zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich erkennen, samt deren forschungspolitischer Stoßrichtung. Tödt benennt die methodischen Differenzen der Widerstands- und Shoaforschung in ihrer Verquickung mit wissenschaftspolitischen Interessen (jüngstes Beispiel: Goldhagen-Debatte!) holzschnittartig:

„Wer erwartet, daß Menschen wesentlich von Machtinteressen geleitet sind und daß diese ihnen in Gruppen und Machteliten vermittelt werden, die wiederum vor allem um Erhalt ihres Einflusses kämpfen, wird die Motive, die zum Eintritt in den Widerstand führen, ganz anders beurteilen als ein Forscher, der das Gewissen und das Verantwortungsbewußtsein, das Rechtsempfinden und die moralische Integrität für reale Faktoren hält, die bei Entscheidungen den Ausschlag geben können. Wer aber von der zweiten Auffassung ausgeht, muß – ohne die erste pauschal zu negieren – plausibel aufzeigen, wie sich moralische, weltanschauliche und religiöse Einstellungen gebildet und ausgewirkt haben. Dazu ist eine sehr differenzierte Untersuchung der biographischen Genesis, der Sozialisation der betreffenden Personen sowie eine kritische Durchleuchtung ihrer Begründungs- und Rechtfertigungsargumente nötig. Denn das moralische Selbstverständnis weicht häufig weit von den tatsächlichen Verhaltensweisen ab“ (213).

Diese methodische Differenzierung entscheide darüber, ob der Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis in seiner Opposition und seinem Widerstand zum Hitler-Regime einem Selbstbehauptungskampf ‚national-konservativer‘ Machteliten zuzuordnen sei (170–172), oder ob er als genuine „republikanisch-protestantische Gruppe“ gelten könne, wie Tödt zusammenfassend vorschlägt (213). Methodisch reflektierte Biographisierung und Kontextualisierung soll also der Differenzierung dienen, nicht aber dem Verlust argumentativer Geltung.

Tödt skizziert zur Begründung seines Urteils differenziert frühzeitige, antinazistische Oppositionsmotive des Kreises (177) und durchgängige Konfliktfelder nach 1933 (179–191). Er rekonstruiert an anderer Stelle die staatsrechtliche Diskussionslage zwischen 1930 und 1934 und zeichnet in diese z. B. Bonhoeffers Stellungnahme zur Judenfrage vom April 1933 ein (89–107). Dabei analysiert er die Bonhoeffer bewegenden, oft verkannten staatsrechtlichen Alternativen (Rechtsstaatlichkeit oder Parteidiktatur, 106), übrigens auch seine Israeltheologie (107). In allem sucht Tödt die ethische Stringenz und Konsequenz (1933), aber auch die Problematik der Ethik Bonhoeffers zwischen 1928/29 und 1934 deutlich zu machen (die „Vollmacht der Kirche zum konkreten Gebot gehört zu den schwersten Problemen“, 120). Mehrfach stellt sich Tödt der heiklen Interpretation von Bonhoeffers ‚Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943‘ (195–

202, 19f.). Unter der etwas irritierenden Überschrift, religiöse Anschauungen in der Haft versucht Tödt schließlich die genuine christliche Nächstenschaft dieses Kreises zu beschreiben (204–211), für welche Bonhoeffers Stellvertretungschristologie und Verantwortungsethik paradigmatisch sein könne: „Dem Unrecht in der Welt entgegenzutreten, nicht das eigene Recht, sondern das Recht der andern zu erkämpfen, das bedeutete theologisch, an Gottes Leiden an der Welt teilzunehmen. Glauben verstand Bonhoeffer nun als etwas, was in die mündige Verantwortung und von dort ins Leiden und so an die Seite Christi treibt und darin alle Verheißung hat. Wer das Wagnis der Tat auf sich nimmt, der muß wissen, daß er es nicht vermeiden kann, darin schuldig zu werden“, er könne aber auf Gottes Zusage vertrauen (210, vgl. 197f.). Diese Stellvertretungschristologie, -ekklesiologie und Verantwortungsethik bilde den durchgängigen Charakter der Bonhoefferschen Theologie: „Bonhoeffers theologisches Konzept hat eine starke Kontinuität in sich von den Anfängen bis zum Ende. Es besteht ein ganz stringenter Zusammenhang zwischen Christologie, Lehre von der Kirche und Ethik bei Bonhoeffer“ (16, vgl. 12–22).

An Tödts Buch zeigt sich paradigmatisch, inwiefern ethisch-anthropologische Voraussetzungen in die Methodik zeitgeschichtlich-theologiehistorischer Forschung eingehen, um sich im methodologischen Diskurs zu bewähren oder um diesen zu konterkarieren. Allerdings sind die im Verlauf der Rezension aufgeworfenen methodischen und theologischen Fragen (S. 38 und 17) auch hier zu stellen: Führt nicht gerade die Stellvertretungschristologie in ihrer verantwortungsethischen Explikation bei Tödt (auch beim Bonhoeffer der ‚Rechenschaft von 1943‘?) zu einer christologischen Überbegründung politischen Handelns? Gebührt ‚nur‘ dem ‚wagend‘ verantwortlich Handelnden die ‚Vollmacht‘, auf sittliche Integrität und Gewissensidentität verzichten zu können, im Glauben daran, dass er ‚alle‘ Verheißung habe (197f.210)? Gilt nicht auch anderen Handlungsoptionen diese theologische Handlungsfreiheit und also politische Verantwortbarkeit? Was würde dies für die Erforschung politischer Handlungszusammenhänge und ihre theologische Beschreibung bedeuten? Ist die von Tödt angedeutete Problematik der Lehre vom konkreten Gebot nicht auch Folge der christologischen Begründungsfigur, die also eine Theorie ethischer Urteilsbildung nicht nur eröffnen, sondern auch verengen und vereindeutigen könnte?

Diese Fragen ließen sich vermehren. Stattdessen sei verwiesen auf den Text eines Zeitgenossen, der als kritisches Dokument weniger zur Bonhoeffer-Forschung als zur Bonhoeffer-Geschichte Beachtung verdient. *H. Traub* (Meine Kontakte mit Dietrich Bonhoeffer, Ein Vortrag [1986], 143–153), Mitarbeiter Karl Barths und 1939 kurzzeitig Vertreter Bonhoeffers in der Leitung des BK-Predigerseminars, kritisiert die Stellvertretungschristologie Bonhoeffers aus theologischen Gründen prinzipiell (145). Er beschreibt in Kritik an Bonhoeffer theologische Gründe, die ihn 1943/44 dazu bewogen, die Möglichkeit aktiven politischen und konspirativen Widerstands auszuschlagen (152f.).

Die Frage nach dem Charakter der Bonhoefferschen Theologie bleibt also gestellt. Tödts Arbeiten heben sie auf ein methodisches Niveau, das nicht mehr unterschritten werden sollte.

## VII. Friedrich Gogarten: Dialektische Theologie als Kultursynthese ‚zwischen den Zeiten‘?

Das ambitionierte Projekt einer dreibändigen Biographie über Friedrich Gogarten hat M. Kroeger mit einem ersten Band eröffnet: In zwei Kapiteln wird darin zunächst die frühe Genese Gogartens von 1887 bis 1920 dargestellt. Sie mündet im Winter 1919/20 in eine biographisch-theologische Krise paradigmatischen Ranges (25–194). Der eigenständige ‚Durchbruch‘ des Stelzendorfer Pfarrers zu seiner spezifischen religions-, kultur- und historismuskritischen Dialektischen Theologie zwischen 1920 und 1922/23 (der Gründung von ‚Zwischen den Zeiten‘) wird von dieser Vorgeschichte her neu und umfassend erhellt und aktualisiert (195–417). Kroeger stellt Gogarten als exemplarischen *homo religiosus* dar, der gerade im Bruch und im Widerspruch leistet, was Troeltsch forderte: eine zugleich radikal religionskritische und genuin religiöse Kultursynthese seiner Epoche. „Gerade Gogartens leidenschaftlicher und verlorener Weg durch die Höhen und Tiefen der damals möglichen religiösen Radikalität kann nacherleben lassen warum die religiös ‚fremden‘ Einsichten [sc. seiner frühen Theologie] für jede freie Religiosität unverzichtbar notwendig bleiben.“ (14) Die innovative Kultursynthese auf neuem Niveau ereigne sich in Gogartens Frühbiographie in einem passiv-resignativen ‚Durchbruch‘ zum ‚ganz Anderen‘ (12 f.), ‚Heiligen und Fremden‘ (14) bzw. zu ‚Gottes Du in Jesus Christus‘ (244–246). In den damaligen und heutigen „Aporien“ freier Religiosität sei diese „genuine religiöse Erkenntnis“ (12) erneut das zu Entdeckende. Die frühe Dialektische Theologie gilt so als „fundamentales *Komplementärelement*“ freier Religiosität. Es war ein Selbstmissverständnis, wenn auch zeitgeschichtlich wohl unvermeidlich, dass sie sich als „radikale *Alternative*“ (13) zu dieser positionierte (vgl. 272).

Gogarten, der sich als ‚einziger wirklicher Schüler‘ Troeltschs verstanden habe (50. 296), von Troeltsch aber frühzeitig als Renegat verdächtigt worden sei (61), gilt Kroeger mithin als dialektisch-theologische ‚Aufhebung‘ des Troeltschschen Programms normativ-religiöser Kultursynthese. Die analytisch-heuristischen Begriffe, mit denen Kroeger seine Interpretation ansetzt, sind allerdings recht weit. Erst durch die Darstellungsform entwickelt sich die gewählte Perspektive, allerdings auch deren Probleme.

Kroegers Darstellung intendiert im Grunde nicht weniger als eine Kultur- und Religionsgeschichte freier Religiosität zwischen 1910 und 1923, prismatisch gebündelt im *homo religiosus* Gogarten. Auf der Basis neu erschlossener Quellen aus Gogartens Nachlass (zur Quellenlage: 20 f.) und in abundanter Materialfülle, deren Präsentation in der Tat nicht selten zu einem ‚barbarischen Stück Materialsammlung‘ (22 Anm. 10) gerät, wird zunächst Gogartens Entwicklung bis 1920 erzählt:

Dargestellt sind Gogartens Heidelberger Studien bei Troeltsch (1910–1912): Gogarten rezipiert Troeltsch als Aporetiker des Historismus, nicht seine esoterische Mystik oder seine späten verfassungspolitischen Optionen (47–61.75 f. 209 f. 290–297, wichtig v. a. G. von le Fort als Vermittlerin). Breit ausgeführt wird die vitalistische, evolutionistische und kulturkritische nachchristliche Religions- und Germanisierungstheorie A. Bonus', die den frühen Gogarten entscheidend prägt, ohne dass dies spätere politische Entscheidungen schon erklärt (37–41.52–54.66–69.77–112.340 f.). Bonus verschafft Gogarten auch Zugang zum Eugen Diedrichs Verlag und dessen Publikum (94–102). Gogartens frühe Fichte-Arbeiten werden in ihrer Bedeutung eher gering veranschlagt: Sie bilden nicht den Schlüssel für Gogartens politische Optionen nach 1933, vertiefen eher seine vitalistische Mystik religionsphilosophisch (108.163, vgl. 106–112). Zeitlich verflochten damit werden Gogartens enge Beziehungen zum religiösen Sozialismus L. Ragaz' hervorgehoben und differenziert in jeweilige zeitgeschichtliche Kontexte eingezeichnet. Gerade der Bruch des Dialektikers Gogarten mit diesem religiösen Sozia-

lismus wird so in seinen Facetten ausgeleuchtet (63–65.71–73.113–131.153–157.348f.). Nachgezeichnet werden Gogartens sich radikalisierende völkische Reaktionen auf das Weltkriegserleben 1914f. (136–158, v.a. 143.152), die schließlich ab 1916 in innerlich-individuelle Seelen-Resignation umschlagen (159–194), in eine Zeit ratlosen Wartens unter Gottes ‚Gericht‘ und ‚Urteil‘, welches mit der wichtigen Frühschrift ‚Religion weither‘ (1916/17) einsetzt (165–169) und v.a. von einer frühen, nachvitalistischen Rezeption lutherscher Wort- und Ständetheologie begleitet wird (174–184). Gogartens religiöse Resignation vertiefte sich schließlich im Winter 1919/20 (195–215, wichtig v.a. die Troeltsch- und Blumhardt-Rezeption in diesem Winter) und werde, so Kroeger, zu einem Sein „im Leeren, im nackten ‚Warten‘“ (12). Gogarten selbst deutet diese Situation allerdings eher als *Advent* eines unausdenkbar, unerfragbar Neuen (vgl. die 193 mitgeteilte Predigt).

Kroegers biographisch-historische Genetisierung der Gogartenschen Frühtheologie setzt mithin ans Ende ein mystisches Notabene, das die höchst individuelle, krisenhafte Genese dieses *homo religiosus* als exemplarisch vorstellt. Wie verhält sich aber mystische Resignation in den historischen Augenblick zum Gogartenschen Augenblick ‚zwischen den Zeiten‘, der doch als Augenblick des Hörens göttlicher Anrede galt, als Durchbruch ‚göttlichen Worts‘?

Gogartens ‚Durchbruch‘ (195), dokumentiert in den beiden fulminanten Texten: ‚Zwischen den Zeiten‘ (Mai 1920) und ‚Die Krisis der Kultur‘ (September 1920), wird umfassend biographisch-zeitgeschichtlich (217–220.221–226), danach theologisch beschrieben (227–233). Die sich anschließenden Dialoge v.a. mit P. Natorp (242–250) und E. Grisebach (254–259), sind für die theologische Erhellung der *ursprünglich christologischen Frage Gogartens* mindestens ebenso wichtig (244f.). Auch bei Gogarten werde die neue *Frage nach Gott* zunächst mit Mitteln (neukantianischer?) Ursprungsdiagnostik entfaltet (237, vgl. 242f.). Die ‚dialogische‘ Explikation erfolge erst ab 1922/24, obgleich dialogische Motive bei Gogarten völlig selbständig bereits 1916/17 begegneten (165–174.261.308–312.328.361f.; Weiteres zu diesem zentralen Thema soll in Bd. 2 folgen). Der spezifische Charakter Gogartens innerhalb der Dialektischen Theologie erweise sich in seiner nicht primär exegetisch gewonnenen, vielmehr religions- und kulturkritischen Offenbarungstheologie (229, zur Kierkegaardschen Herkunft des Offenbarungsbegriffs, 232f. Anm. 26). Noch genauer zu klären bleibt, inwieweit sich nur der Entdeckungszusammenhang und inwieweit sich auch die Begründungsform der Gogartenschen Theologie von der Barthschen Dialektik unterscheidet. In der Schule Luthers entfalte Gogarten seine Dialektische Theologie von Beginn an rechtfertigungstheologisch und christologisch (230–237). *Dies* nötige Gogarten zu einer nicht mehr nur diastatisch-ursprungslogischen, sondern *dialogisch-anthropologischen Explikation der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus* (244f.257.261f.316)!

Der so umrissene Charakter Gogartenscher Dialektik wird sodann umfassend komparativ profiliert, durch Vergleich mit Barth (317–336), durch Darstellung seiner kritischen Rezeption in zeitgenössischen positionellen Theologien (280–314.337–358) und durch vergleichende Hinweise zu parallelen Neuansätzen in Theologie und Philosophie (359–379, z.B. jüdische Reformtheologie, Lutherrenaissance). Faktisch handelt es sich bei diesen sehr materialreichen Abschnitten um den Versuch einer umfassenden Revision der Frühgeschichte Dialektischer Theologie vom Gogartenschen Standpunkt aus. Abschließend wird Gogartens Krisentheologie gegen den Vorwurf anti-demokratischer Krisenideologie verteidigt (380–417, knappe Zusammenfassung: 406–408).

Die apodiktische Wort-Kargheit der frühen ‚dialektischen‘ Texte Gogartens erhält bei Kroeger eine fast bis zur Formlosigkeit materialreiche Kommentierung. Diese Kommentierung möchte die Dialektische Theologie „als zusammenfas-

sende und fokussierende Radikalisierung schon vorher sich entwickelnder Tendenzen“ erklären (417), – „Tendenzen, die erst von ihr auf ein neues Problemniveau gebracht und gültig gemacht wurden, so daß sie nicht einfach in die bereits laufenden Entwicklungen eingeordnet und als Element der längst etablierten Aufklärungsgeschichte untergeordnet und in ihrem Einspruch entschärft werden kann.“ (417, vgl. 386). Dieser These ist zuzustimmen – bliebe nicht ihre Begründung methodisch zweideutig. Ist Gogartens frühe Theologie eine ‚genuin religiöse‘, zugleich ‚mystisch-religiöse‘ und ‚dialogisch-dialektische‘, *insofern* innovative Kultursynthese in einer exemplarischen Krise der Moderne (wie das vorstehende Zitat nahe legt)? Oder stellt sie, wie Kroeger andersorts formuliert, ein göttliches „Geschenk“ in einem „Kairos“ „des Gerichts oder der Gnade“ dar (416)? Oder soll sie etwa beides zugleich sein? Hier zeigt sich eine Unentschiedenheit, welche die gesamte Darstellung prägt: Ist bei Gogarten wirklich ein genuin theologischer Anfang gemacht, dann wäre primär dessen innere Rationalität zur Darstellung zu bringen. Der (unmögliche, im Detail zu hinterfragende und die Darstellungsform sprengende) Erweis *umfassender* kultureller Synthetisierung fügt dem *theologischen* Geltungsanspruch dieses Anfangs kein Jota hinzu. Für die Fortsetzung dieser Gogarten-Biographie sei deshalb der Wunsch erlaubt: Beschränkung genetischer Erhellung auf kulturelle und politische Entdeckungszusammenhänge Gogartenscher Argumente, auf ihre ‚pragmatisch‘-ekklesiologischen Voraussetzungen und Konzentration auf ihren inneren Begründungscharakter.

Kritik im Detail folgt aus diesem methodischen und theologischen Desiderat: Warum muss der Leser, der sich über die Genese des dialogischen Personbegriffs bei Gogarten informieren will, über hunderte von Seiten Informationen aus sehr heterogenen Kontexten zusammensuchen (Register fehlen!), um schließlich auf den nächsten Band verwiesen zu werden (s.o.; ähnlich zur politischen Ethik, vgl. 71 f.123–129.190.274–277.412–415, oder zur Luther-Rezeption, 174–184.230–233)? Gogartens in der Tat unterschätzte theologische Bedeutung muss nicht dadurch kompensiert werden, dass sein Einfluss auf Barth, gegen das einhellige Ergebnis der Barth-Forschung, historisch überbetont wird (12.318).

#### VIII. Werner Elert: ‚Metamorphose ‚Erlanger Theologie‘ zur politischen Theologie des Gesetzes

Werner Elert kann aufgrund neuer Analysen als Prototyp *lutherisch-konfessionalistischer, kulturkritischer* Subjektivitätstheologie und ihrer *Aporie* im 20. Jahrhundert gelten. Dies zeigt N. Slenczkas zweibändige Analyse der Erlanger Theologie, vor allem seine Kontrastierung der beiden systematisch-theologischen Hauptfiguren im 19. und 20. Jahrhundert, F. H. R. von Frank (Bd. 1) und W. Elert (Bd. 2). Noch elementarer als bei Emanuel Hirsch lässt sich an Werner Elert aber auch die Metamorphose eines bestimmten Charakters evangelischer Theologie, der sog. ‚Erlanger Theologie‘, in eine politische Theologie des Gesetzes studieren, wie neuerdings B. Hamm nachgewiesen hat.

‚Erlanger Theologie‘ ist, nach Slenczkas Vorschlag, nicht nur der Schulzusammenhang neu-lutherischer Theologen von den dreißiger bis in die neunziger Jahre des 19. Jh., umfassend also A. von Harleß (Bd. 1, 16–20), J. Chr. K. von Hofmann (1, 20–26), G. Thomasius (1, 26–28) und F. H. R. von Frank (1, 44–123. 125–127. 188–218). Vielmehr reiche ein kontinuierlicher Schul- und Problemzusammenhang bis in die fünfziger Jahre des 20. Jh., sodass auch L. Ihmels (1, 219–302), A. W. Hunzinger (1, 302–314) und v. a. W. Elert (Bd. 2, P. Althaus ist ausgespart) hinzuzurechnen seien. Slenczkas methodische Entscheidung, Elert im Traditionszusammenhang der Erlanger Theologie zu interpretieren, und zwar konzentriert auf das Thema „Subjektivität und Glaubensgegenstand“ bzw. Glaubensgrund (2, 343, vgl. die Zusammenfassungen, 2, 343–354; 1, 317–323), ist aufschlussreich. Ihr liegt das Interesse zugrunde, die Erlanger Theologie als Kontinuitäts-Gestalt lutherischer Metakritik neuzeitlicher Subjektivitätstheologie darzustellen (zu Hamann als Ahnherrn Erlanger Theologie: *K. Beyschlag*, 27–29) und Elerts Theologie von Logik und Aporie dieses Programms her zu analysieren (2, 15–20). Slenczka kann so Interpretation *in optimam partem* mit präziser Kritik verbinden (21, Anm. 29; exemplarisch Slenczkas Kritik der ‚unglaublich schwachen Argumentation‘ in Elerts Analyse des vermeintlichen Lutherschen ‚Urerlebnisses‘, 172f., Anm. 113. 172–195).

In Konzentration auf sein subjektivitätstheoretisches Thema blendet Slenczka allerdings den pragmatisch-ekkesiologischen Aspekt dieser Schultradition weitgehend ab: Die Erlanger Theologie fußte jedoch programmatisch nicht nur auf von Franks erfahrungs- und subjektivitätstheologischer Gewissheitslehre und seinem wahrheits- und absolutheitstheoretischen Theismus (beide blieben letztlich unvermittelt und unvermittelbar, 1, 188–218). Sie wurde vielmehr zugleich pragmatisch integriert durch eine gemeinsame konfessionalistische Ekkesiologie. Subjektivitätstheologische und kirchenrechtlich-kybernetische *Konstruktion neu-lutherischer Konfessionalität* greifen stets ineinander. Dogmatisch defensive und letztlich unhaltbare, aber ethisch-ekkesiologisch anpassungsfähige Modernisierung ist das Signum der Erlanger Theologie: Erst beide Aspekte zusammen erklären ihren Erfolg im Aufbau kirchlich-kultureller Milieus und ihre Repräsentativität.<sup>17</sup> Slenczka analysiert zwar über 677 Seiten hinweg präzise Harleß’ Programm, von Franks Begründungsaporie, Ihmels’ scheinbar offenbarungstheologische Transformation des Programms und Elerts kulturkritisch-gesetzestheologische Metamorphose dieser Subjektivitätstheologie. Aber warum diese Theologie trotz (oder gerade wegen) ihres intern aporetischen Charakters kirchliche Wirksamkeit entfaltete und warum sie schließlich bei Elert zur politischen Theologie mutieren konnte (nicht: musste), – diese Frage bleibt offen und ist weiter zu untersuchen. *Erst dann* ist die Aporie der Erlanger Theologie umfassend durchschaut (anders Slenczkas Fazit 2, 354).<sup>18</sup>

An Elerts Theologie zeigt sich besonders aufschlussreich, wie der ‚Schrecken vor dem Abgrund‘ freien, autonomen Handelns eine politische Theologie entstehen lassen kann (zu diesem Begriff politischer Theologie, o.S. 38). Elerts Rechtfertigungslehre, die sich *als Konstitutionstheorie wahrhaft* freier Gewissenssubjektivität überbietend *gegen* die Idee praktischer Autonomie richtet (*das* unterscheidet sie z. B. von Iwand), fällt in genau jene Grundmuster politischer Theologie zurück, die der kritische Begriff von Freiheit als Autonomie und praktisch-politischer Urteilskraft von Kant bis Arendt zu überwinden sucht.

Zu Begriff und Charakter ‚defensiver Modernisierung‘: *H.-U. Wehler*, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, I: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815, München 1987, 531–535 u. ö.

Die pragmatisch-ekkesiologische Integration der Erlanger Theologie, die ihre Begründungsschwäche lange Zeit überdeckte, ist in *K. Beyschlags* Werk über die Erlanger Theologie noch einmal emphatisch dokumentiert, wenn auch nicht kritisch analysiert.

Slenczkas Analyse von Elerts Hauptwerk, der ‚Morphologie des Luthertums‘, zeigt präzise und urteilssicher Elerts zugrunde liegende Intention autonomiekritischer Subjektivitätstheorie, ihren Überbietungsanspruch und ihre unzureichende Begründungsform (2,128–253). Die neuerdings wieder anzutreffende Überschätzung dieses konfessionsmorphologischen Werks sollte nach Slenczkas Analyse von dessen methodologischer, theologischer und logischer Schwäche unmöglich sein: Dargestellt werden Elerts eher evokative als diskursive These von Luthers Urerlebnis (172–195), seine darauf aufbauende Unterscheidung von empirischem und transzendentalen Ich samt der zwittherhaften These von der externen Konstitution transzendentaler (erkenntnislogischer!) Subjektivität im Urteil Gottes durch Gesetz und Evangelium (154–169, 196–217; „Elert geht ganz offensichtlich ein tieferes Verständnis für erkenntnistheoretische Fragestellungen völlig ab“, 353), Elerts präventöse Kritik der unzureichend erfassten Kantschen Freiheitstheorie (217–244, 250–253), insgesamt also die (Schein)Begründung des theologischen Arguments durch historisch konstruierte Säkularisierungsthesen (Kants Freiheitstheorie als Fortwirkung und Unterschreitung von Luthers Urerlebnis) und durch Erlebnisevokation.

Die Kehrseite dieser präventösen Metakritik Elerts ist seine ‚Verweltanschaulichung‘ des Rechtfertigungserlebnisses (244–250), und zwar auf der Linie der jüngeren Erlanger Theologie seit Ihmels und Hunzinger: Christliche Gewissheit wird durch Verschärfung des Gegensatzes von ‚natürlicher‘ Negativität und christlicher Normalität im Offenbarungserlebnis plausibilisiert. Die Aufhebung der antinomischen Negativität des vorgläubigen Subjekts im Glauben an das Evangelium vergewissert der Wahrheit des Wortes Gottes (1,295–316). Elert setzt *diese* Gestalt der Gewissheitslehre voraus: In der Antinomie autonomer Gewissenssubjektivität unter der Gesetzesoffenbarung Gottes, also in Schicksals-Angst und Gottes-Grauen, widerfähre dem transzendentalen Ich das Evangelium der Rechtfertigung *propter Christum per fidem* als seine Konstitution in der Realdialektik von Gesetz und Evangelium. Rechtfertigung wird zur modernitätskritischen Konstitution wahrhaft freier Gewissenssubjektivität und zum Ursprung umfassender ‚lutherischer Lehre, Weltanschauung und Sozialgestalt‘ (zur ursprünglich apologetischen Funktion des Gesetzesbegriffs in seiner Verbindung mit der Figur des ‚deus absconditus‘ und dem Spenglerschen Schicksals-Begriff, 53–55, 23–73).

Weil Elert autonome Freiheit, dieses rätselhafte ‚Faktum der Vernunft‘, mittels eines autonomiekritischen Gesetzes- und Schicksalsbegriffs in die theologische Konstitution freier Gewissenssubjektivität reintegrieren will, anstatt die Aporie pluraler und konfligierender Freiheits- und Urteilspraktiken auszuhalten, wird seine Theologie zum Beispiel selbstverschuldeter Unmündigkeit. Während Kants Autonomie Basis historisch-politischer, praktischer Urteilskraft wird (und darin nach eschatologischer Hoffnung fragt), begründet Elerts scheinbar fundamentaleres ‚Urerlebnis‘ eine lutherische Weltanschauung und Schicksals-erfahrung, die als geschichtsphilosophisches Zerfallsprodukt zu interpretieren ist. Nur wenn man die latenten, politisch-theologischen Implikationen dieses Zerfallsprodukts der Geschichtsphilosophie nicht erkennt, kann man glauben, Elerts Theologie sei ein Bollwerk gegen die „Politisierung des geistlichen Auftrags“ (K. Beyschlag, 46). In Wahrheit bildet aber gerade die Kombination undurchsichtiger subjektivitätstheoretischer Probleme mit dem weltanschaulich-apologetischen Überbietungsanspruch in Elerts ‚Morphologie‘ die Basis für die mögliche Metamorphose der altkonservativen Erlanger Theologie in die neukonservative politische Theologie Elerts. Ersteres fördert Slenczkas Interpretation präzise zu Tage, während er Letzteres nicht thematisiert (oder ablehnt, 227 Anm. 204).

In seiner abschließenden Analyse der Dogmatik Elerts (254–342) zeigt Slenczka, dass bei Elert die Rechtfertigungslehre axiomatischen Rang erhalten soll, und zwar genuin christologisch-versöhnungstheologisch begründet und erfahrungstheologisch durchgeführt (zur Vorgeschichte, 74–127). Dieses eigentlich wort- und offenbarungstheologische Programm gerate aber faktisch in einen Begründungszirkel: „Der Sachverhalt scheint dieser zu sein, daß gerade nicht der Inhalt des Evangeliums, wie Elert immer behauptet, dieses als Wort Gottes verbürgt, sondern eben der Umstand, daß es der Mensch im Evangelium mit den Eigentümlichkeiten der Wirkung einer Macht zu tun hat, die er aus der Situation des Gesetzes kennt und in der Erfahrung des Evangeliums wiedererkennt.“ (332) Es bleibt allerdings zweifelhaft, ob diese Etablierung einer „zweiten, neben die spezifisch christliche tretenden natürlichen Erfahrung Gottes eine Art Wiederholung des ursprünglichen Erlanger Ansatzes – nun aber mit den Inhalten der metaphysischen Tradition [sc. der Ontotheologie] – darstellt“, wie Slenczka urteilt (338). Eine ontotheologisch begründete Erfahrungstheologie wäre ein hölzernes Eisen. Eher scheint Elerts Theologie ein neuer Typ von politischer Theologie, der die Erlanger Tradition transformiert.

Der kompromisshafte, begründungsschwache Charakter der Elertschen Theologie führt dazu, dass Elert seinen Überbietungsanspruch nur in Form weltanschaulich-apologetischer Kulturkritik durchführen konnte. Diese Kulturkritik und Verweltanschaulichung lutherischer Rechtfertigungslehre fand vor 1933 in konservativ-konfessionellen, antidemokratischen Milieus Geltung, in denen Elerts pointierte Diktion und militärische Mentalität (B. Hamm, 206–218.224–231) seine mangelhafte argumentative Valenz ausglich. Elerts Gesetzestheologie konnte nach 1933 anfällig werden für den völkischen Rassismus, *ohne* dessen Antisemitismus und Anti-Etatismus zu teilen, wie *B. Hamm* jüngst zeigte und durch neue Quellen belegte (218–224.244–248; 224 Anm. 57. 219 Anm. 37). Insofern bleibt auch Elerts explizit politische Theologie des Gesetzes kompromisshaft und gerade darin repräsentativer als Hirschs antietatistische und antisemitische, radikal völkisch-politische Theologie: „Die altkonservativ-nationalstaatliche Tradition verbindet sich so bei ihm [Elert] mit revolutionär-völkischem Gedankengut“ (223).

Elerts Theologie bildet eine mögliche (wenn auch nicht zwangsläufige) Metamorphose der ursprünglichen Erlanger Theologie und einen zweiten, genuinen Typ politischer Theologie neben derjenigen Emanuel Hirschs. In ihrer problematischen Novität transformiert und beendet sie eine sehr viel reichere Tradition konfessioneller Theologie. Sie bleibt darin theologiehistorisch interessant.

## IX. Grenzgänger (II): Erik Petersons dogmatische Kirchlichkeit und mystisch-asketische Theologie

Die plurale Charakteristik evangelischer Theologie zwischen 1910 und 1960 in ihrer axiomatischen Aporie versammelt *B. Nichtweiss'* packendes Werk über Erik Peterson (1890–1960) wie in einem Spiegel, um die Existenz und Theologie dieses Grenzgängers auszuleuchten. Der Göttinger und Bonner Kirchenhistoriker und Neutestamentler Peterson, 1930 zur röm.-kath. Kirche konvertiert, 1924 kritischer Antipode des dialektischen Karl Barth und 1935 des nazistischen Carl

Schmitt, wird durch diese (von Karl Lehmann angeregte und betreute) abundant materialreiche Dissertation zu einem der großen, beunruhigenden Grenzgänger der deutschen, evangelischen und katholischen Theologie im 20. Jahrhundert. Die umfassend analysierte Vor- und die knapp skizzierte Nachgeschichte von Petersons Konversion zum Katholizismus im Dezember 1930 ist biographisch in gewisser Weise die Geschichte eines Verunglückten, dem auch in der katholischen Kirche und Theologie der erhoffte, zuvor gegen den Protestantismus erkämpfte, spezifische Beruf als Theologe fast bis ans Lebensende verweigert blieb (die Biographie des nach Rom übersiedelten, katholischen Peterson bleibt eigentümlich blass, 831–875).

Am biographischen Faden kristallisieren sich aber verschlüsselte ‚theologische‘ Existenzformen, in deren Licht Petersons Werk geradezu als Laboratorium dialektischer theologischer Charaktere erscheint. Dies aufzuzeigen, ist die theologische Leistung von Nichtweiss. Methodisch entscheidend für das Urteil über Nichtweiss’ Darstellung ist die Frage: Was ist damit gemeint, die Dialektik *dieses* Lebens als Dialektik *dieses* Werks darzustellen? Die anfangs bei Nichtweiss methodisch unpräzise eingeführte Verknüpfung von Biographie und Werk (15 f.) erweist sich nämlich bald als theologisch entscheidend und weitreichend:

Nichtweiss entfaltet Möglichkeiten der Theologie Petersons, *als ob* sich in ihnen eine „verhüllte Form der Selbstartikulation“ mitteile (16). Biographie wird erzählt, *als ob* sie authentischer Kommentar zum publizierten Werk Petersons sei. Das ist bemerkenswert, weil Petersons theologisches Werk sich bewusst als apodiktisch-dogmatischer Traktat oder als philologische Marginalie präsentiert, also „der Sache selbst unter weitgehender Ausschaltung aller subjektiven Beimischungen zum Durchbruch verhelfen“ will (15). Doch gerade Petersons Elimination der Autor-Subjektivität im Werk („Das Subjekt der Theologie ist nicht der Theologieprofessor, sondern primär Christus und sekundär die Kirche“, E. Peterson, Was ist Theologie? 20 Anm. 19) wird nun von der (beinahe allwissenden) Autorin als Wink gedeutet: Die Aporie dieser konkreten Subjektivität sei der Schlüssel für Petersons Wende zur sakramental begründeten Kirche, zu ihrem dogmatisch-juridischen Lehramt und in gewisser Weise zu seiner Konversion (vgl. aber den Vorbehalt, 211). Im sakramentalen Leib Christi komme die Subjektivität zu ihrer Wahrheit. Der ‚konkrete Gehorsam‘ gegen das Dogma der Kirche als ‚Elongatur der Logosoffenbarung‘ *ist* die Wahrheit existierender Subjektivität: „die persönliche Existenz ist gerne das Gegenteil dessen, was die Leistung [sc. das theologische Werk] ausdrückt; denn just die Sehnsucht, die der Gegensatz entwickelt, bringt eine Glut der Phantasie, aus der die Leistung entspringt“ (202, Motto nach Kierkegaard).

Dieser Interpretationsansatz wird in den ersten Kapiteln (26–201) exponiert: Petersons Jugend und Studium (26–57.58–98) ist vom ‚biblischen Realismus‘ Bengels, Oetingers und Hamanns geprägt (96). Von selbsterlebter Bekehrung bestimmt (64 f.), misstraut er von Anfang an der ‚forensisch-deklaratorischen‘, ‚nominalistischen‘ Rechtfertigungslehre (118 f. u. ö.); Effektive, leibhafte Wiedergeburt und Heiligung durch das Wort Gottes als Gebot zur Nachfolge ist das

Ende der Wege Gottes. Aber das übernatürlich-psychische Erlebnis einer ‚Bekehrung‘ erweist sich bald als Unding. Was der Pietist als reale Transformation in der Bekehrung zu erleben meint: effektive Wiedergeburt, die ‚Realität der Person des Gläubigen‘ (120), müsse in Wahrheit im Sakrament der Taufe begriffen werden. So führt bereits vom spezifischen Pietismus Petersons eine erste Linie zur Möglichkeit der Konversion (68).

Doch weicht Peterson zunächst aus: In der Frage nach der realistischen Offenbarung Gottes im konkreten Wort des Gebots bei gleichzeitigem Misstrauen gegen die fromme Erlebnis-Subjektivität bildet Kierkegaards Dialektik existierender Subjektivität scheinbar einen Ausweg (99–201). Peterson begreift Kierkegaards Werk als indirekt-dialektische Darstellung der Höchstform christlicher Existenz: des Heiligen und Märtyrers (179–201). Doch der eigene Versuch eschatologischer Existenz in der wortförmigen Heiligkeit führt Peterson an den Rand des Wahnsinns (122.129). Eschatologisch-asketische Heiligkeit hat – dies der Schritt über Kierkegaard hinaus – im kirchenlosen Protestantismus in Wahrheit keinen Ort: Sichtbar heilig sei einzig die Kirche als Elongatur der Inkarnation des Logos im Fleisch! Allein in ihr sei Gleichzeitigkeit mit Christus im Sakrament möglich, nicht aber im Wort der Schrift (vgl. 164–168.173–178)! Allein in ihr gebe es Stellvertretung in der Heiligkeit, Dialektik der Charismata! Die Aporie existierender Subjektivität entfacht so die Glut des Glaubens an die Kirche als sakramentale Leib Christi.

Damit sind Anfang der zwanziger Jahre die Koordinaten für Petersons Theologie-Begriff gelegt: Der sakramentale Leib Christi bildet den Geltungsgrund des Dogmas der Kirche. Das Dogma der Kirche (und die Offenbarung Gottes im Wort) ist Gegenstand der Theologie und Grund ihrer abgeleiteten Autorität. Der konkrete Gehorsam gegen dieses Dogma prägt das Charisma der diskursiven Erkenntnis des Theologen. Diesen Begriff *dogmatisch-lehrhafter, argumentativer Theologie* macht Peterson 1925 in ‚Was ist Theologie?‘ gegen Barths und Bultmanns ‚dialektische‘ Theologie des Wortes Gottes bzw. der Rede von Gott geltend. Doch hat der Theologie-Begriff dieses Aufsatzes bei Peterson eine Kehrseite, die viel weniger bekannt ist: Neben dem argumentativen *intellectus fidei* des kirchlichen Dogmas und der ihm zugehörigen ‚bloß‘ theologischen Existenz gibt es in der Kirche die mönchisch-eschatologische Askese, gekrönt im Martyrium als Charisma mystischer Glaubenserkenntnis. Es bildet den Rechtsgrund der *mystischen Theologie*. Die Relation von Lehre und Existenz kommt so zu einer eigentümlichen Bestimmung: Der dogmatische Theologe ist existentiell von viatorischer, d. h. von ungleichzeitiger Gleichzeitigkeit mit Christus. Deshalb muss Gegenstand seiner Theologie das kirchliche Dogma sein, in dem er am Wort ‚Christus‘ und der unfehlbaren Erkenntnis der Kirche teilhat. Askese und Martyrium hingegen sind im Leib der Kirche von essentieller Gleichzeitigkeit mit Christus. Sie begründen den nicht-dogmatischen, mystischen Charakter dieser Theologie (199–201). Dies ist also der genuin dialektische Charakter von Theologie bei Peterson: Neben die dogmatische Theologie argumentativ-scholastisch-wissenschaftlicher oder patristisch-rhetorischer Begründungsform (599f.) und dem ihr zugehörigen Charisma diskursiver Gnosis tritt in der Kirche die mystische Gnosis in der Theologie der Asketen und Märtyrer.

Diesem dialektischen Charakter von Theologie ist die *kirchlich-allegorische Schrift-Exegese* und das ihr zugehörige Charisma der (schriftauslegenden) *Pro-*

*phétie* (aus der Vergangenheit) zugeordnet. Peterson beansprucht mit dieser Ortsbestimmung der Schriftauslegung einerseits, das Betriebsgeheimnis des protestantischen Historismus auszusprechen: Schrifttreue ist nicht Geltungsgrund dogmatischer Autorität, kann es nie gewesen sein. Er weist aber andererseits auch das übliche katholische Übernahmeangebot zurück (Kanon als Teil kirchlicher Tradition): Die Bibel sei nicht abgeleiteter, sondern ‚primärer Autorität‘. Ihre Autorität gegenüber der Kirche arbeitet Peterson inspirationstheologisch und mit einer Theorie eschatologisch-apokalyptischer, allegorischer Exegese aus. Gegen Karl Barth werde so die Dialektik von Enthüllung und Verhüllung der göttlichen Offenbarung an der Exegese der Bibel als Heiliger Schrift selbst konkretisiert (567–590).

Die Dialektik des dogmatischen und mystischen Charakters der Theologie weist schließlich auf die *hymnisch-eschatologische Theologie der Engel*, die allein Theo-Logie im strengen Sinn von Joh 1,14 zu heißen verdient: „Die existentielle Kategorie des Heiligen und die gnoseologische Theologie werden erst in der Ewigkeit zusammenfallen, dann, wenn ‚uns Engel belehren, ihre Sprache zu sprechen‘ und wenn ‚im Lobpreis mit den Engeln, die Theologie wieder zum Worte zurückkehren, und das mystische Wort (...) zum Worte Gottes werden‘ wird“ (201, mit Peterson). Die Liturgie des Sakraments ist der Ort menschenmöglicher Teilnahme an dieser ursprünglichen hymnischen Theologie.

Der theologische Charakter Petersons in seiner (eigentlich nie ‚protestantischen‘) Fremdheit und (nie ‚normalkatholischen‘) Faszination gibt den umfassenden Analysen Nichtweiss’ ein Gepräge, das sie vor Formlosigkeit bewahrt. Im Hauptteil ihres Buches (202–830) präsentiert Nichtweiss dieses Werk in seiner ganzen thematischen Fülle, einzelne Kapitel erreichen monographischen Umfang:

Dargestellt wird Petersons Prägung durch die Göttinger Phänomenologie (u.a. Hans Lipps) (202–260), die zum Programm einer „Phänomenologie des christlichen Glaubens auf Grund der *sprachlichen* Ausdrucksformen“ als einer „Kunst des *Sehens*“ (!) führt (366–373). Dieses methodologisch zentrale, im Grunde semiotische Programm hätte man gerne genauer und weniger anekdotisch (238–242) ausgeführt gesehen.

Porträtiert wird Petersons Herkunft aus der religionsgeschichtlichen Schule (261–339), die er einer rettenden theologischen Kritik unterzieht: Der religionsgeschichtlich konstruierte eschatologisch-apokalyptische Glaube der frühen Christenheit wird bei Peterson zur Basis eines theologischen Geschichtsverständnisses mit hermeneutischen und methodologischen Konsequenzen für die historische Forschung (457–498).

Profiliert wird Petersons eschatologisch-politische und mystische Theologie als Theorie der Liturgie (407–424) und Mystik (383–406). Die Feier des Gottesdienstes selbst ist politische Öffentlichkeit, weil rechtsverbindliche ‚Repräsentation‘ (vgl. v.a. 744. 681) der himmlischen ‚polis‘ (vgl. 416–420. 618–623. 749f.).

Pointiert wird der Sinn von Petersons politischer Theologie (722–830), insbesondere die Kernthese des (auch, nicht primär) gegen Carl Schmitt gerichteten Monotheismus-Traktats (763–830): Der metaphysische Monotheismus konnte *de facto* einen affirmativ-politischen Monarchianismus bedienen, die dogmatische Trinitätslehre beendet *de iure* jegliche politische Theologie. Die Trinität habe „in der geschaffenen Natur keine Entsprechung“ (779). Wohl aber kennt die Teilnahme am trinitarischen Leben Gottes eine genuine Repräsentation in der spezifisch gottesdienstlich-rechtlichen Öffentlichkeit der Kirche, die stets von kritisch politischer Valenz ist (743–762).

Ausgeleuchtet werden vor allem die Dimensionen der Begegnung zwischen Barth und Peterson in Göttingen 1923/24 (499–721). Nichtweiss gelingt es überzeugend nachzuweisen, dass diese Begegnung noch im Widerspruch die trinitätstheologisch-christologisch-dogmatische Wende Barths mitbestimmt hat (gegen *McCormack*, 368 f.). Barth begegnete im WS 1923/24 bei Peterson einer dialektischen Interpretation thomistischer Theologie, die in diesem Moment entscheidende Anregungen für seine Frage nach einer kirchlichen, dogmatischen Theologie enthielt (658 ff. 683 ff., Barths Selbstzeugnisse 511.530.607). Diese These ist schlüssig (wenn auch bei Nichtweiss etwas überdehnt, 692–714)! Im Kern besteht aber zwischen Barth und Peterson eine entscheidende Differenz: Die ‚dialektische Analogie-Lehre‘ expliziert bei Peterson nicht die souveräne Offenbarung Gottes in Jesus Christus sprach- und erkenntnistheoretisch. Sie hat ihren Ort in der Frage nach Identität und Differenz der einzigartigen Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus (als Grund göttlichen Rechtsanspruchs auf die Menschheit) und deren sakramentaler Fortsetzung und eschatologischer Repräsentation im Gottesdienst der Kirche als Ort von Dogma und Recht (v.a. 591–646.715.877). Petersons Analogie-Lehre fragt also nach dem inkarnationstheologischen Geltungsgrund und der eschatologischen Reichweite von Dogma und Recht, die ihren primären Sitz im Gottesdienst der Kirche haben, in ihrer genuinen Geltung und Reichweite aber konkrete Analogien in metaphysischen und rechtlichen Formen finden. Die Angewiesenheit der Theologie auf die empirische Kirche, auf ihr Dogma und ihr Recht, ist also die Pointe der Petersonschen Theologie. Ihre Aporie an diesem Punkt ist Grund seines Bruchs mit der evangelischen Kirche und Theologie (vgl. 638.644). Hier lässt Nichtweiss’ Darstellung ahnen, was es für evangelische Kirche und Theologie nach 1918 und insbesondere 1934 hätte bedeuten können, wären Barth und Peterson sich nicht letztlich wie zwei Billardbälle begegnet – aus verschiedener Richtung kommend, in neue Richtungen auseinander prallend, mit hohem ‚Energieverlust‘

Die bei Nichtweiss analysierte Dialektik der „asketisch-gnostisch-mystischen und der leiblich-sakramental-kirchlichen Dimension christlicher Existenz“ (455, vgl. 878), also des pneumatologisch-eschatologischen und christologischen Charakters von Petersons Theologie führt diesen am Ende in die Aporie jeder kontinuierlichen theologischen Aussage und Erkenntnis (720). Doch sei diese Aporie für Peterson in der Kirche als „Repräsentierung des neuen Äons im alten“ aufgehoben (681). Auf in der Tat ‚katholische‘ (aber z. B. nicht thomistische) Weise wird so die Frage der inneren Erstreckung des Handelns Gottes im Wort und in der Begegnung mit dem Menschen als Sünder und Gerechter, mithin die Frage nach Gottes Versöhnung, Rechtfertigung und Erlösung, nach Glaube, Hoffnung und Liebe beantwortet. Peterson anerkannte Rechtfertigungstheologie wohl kaum je in ihrem axiomatischen Rang für evangelische Theologie und er kannte sie wohl auch nur in der fatalen Alternative konfessionalistisch-forensischer und gewissensexistential-analytischer Rechtfertigungslehren. Bleibt nur die gläubige, existierende Subjektivität der letzteren, *dann* ist Petersons eschatologisch-mystische Theologie in der Tat schriftgemäßer, oder genauer: sie ist kirchlicher.

Die wirklich *innovativen* Charaktere evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert, deren *mausgeschöpfte und unabgegoltene* Möglichkeiten die voranstehende kurze Probe theologiehistorischer Aporetik ans Licht zu bringen suchte, geben allerdings Anlass zur Vermutung, dass *diese* Alternative nicht die einzige und nicht die letztgültige ist.