

Henning Theißen

Schwerpunkte der evangelischen Theologiegeschichte im Rheinland vom Wiener Kongress bis zum Ersten Weltkrieg

1. Quellen der evangelischen Theologiegeschichte im Rheinland des 19. Jahrhunderts

In der Geschichtswissenschaft ist es üblich, vom »langen« 19. Jahrhundert zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg zu sprechen. Auch für die rheinische Kirchen- und Theologiegeschichte markiert der Krieg mit dem Untergang des landesherrlichen Kirchenregiments das Ende des 19. Jahrhunderts, während sein Beginn für den rheinischen Protestantismus sinnvollerweise erst mit dem Jahr 1815 anzusetzen ist, in dem die Territorien der späteren Rheinprovinz durch den Wiener Kongress dem preußischen Staat als Kompensation für seine polnischen Gebiete zugeschlagen wurden.¹ Der Beginn der rheinischen evangelischen Theologiegeschichte im 19. Jahrhundert fällt dadurch mit dem der kirchlichen Reformambitionen Friedrich Wilhelms III. zusammen, der 1815 den Totensonntag einführt und, ungleich bedeutender, am 27. September 1817 den Unionsaufruf zur Abendmahlsgemeinschaft von Lutheranern und Reformierten ergehen ließ.

Die 1818 als sechste preußische Hochschule gegründete Universität Bonn sah von Anfang an eine Lehrereinheit für Evangelische Theologie vor, die für die Ausbildung der Geistlichen der neuen Westprovinzen (Rheinland und Westfalen) zuständig war, aber (ähnlich wie die katholische Schwesterfakultät) erst im Folgejahr Fakultätsstatus erlangte durch die hausinterne Ehrenpromotion von zwei ihrer drei Erstberu-

1 Vgl. Christopher Clark, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600-1947, München 2008, 448 f.

fenen.² Aufgrund dieser Ausgangsbedingungen lässt sich die Quellenbasis der folgenden Darstellung wie folgt dreifach abgrenzen hinsichtlich a) Ort, b) Zeit und c) Trägern der evangelischen Theologiegeschichte des Rheinlands im 19. Jahrhundert:

- a) Von ihrer Gründung her war die Bonner Evangelisch-theologische Fakultät eine Unionsfakultät, an deren Wiege die Theologie F. Schleiermachers stand, der in seiner *Glaubenslehre* (1821/22) konsequent die Bekenntnisschriften beider evangelischen Konfessionen als Grundlage der Lehrdarstellung heranzog. Mit den Ordinarien August Twesten (der jedoch seine Berufung noch vor Dienstantritt rückgängig machte)³ und Friedrich Lücke (1791-1855) sowie dem Extraordinarius (1823) Karl Heinrich Sack (1789-1875) waren unter den berufenen Professoren des Gründungsjahres drei sachlich und z.T. persönlich eng mit Schleiermacher verbundene Theologen.⁴ Trotz dieses Einflusses auf rheinische Autoren bildet Schleiermachers Theologie aber nur den Hintergrund und keinen eigenen Gegenstand der folgenden Darstellung, da für die territorialkirchen-geschichtliche Betrachtung nur das Werk solcher Theologen in Frage kommt, die tatsächlich im Rheinland gewirkt haben. Deshalb bezieht die Theologiegeschichtsschreibung des Rheinlands ihren Stoff für das 19. Jahrhundert wesentlich aus der Bonner Fakultätsgeschichte, ersetzt aber freilich den institutionengeschichtlichen Aufriss der dazu vorliegenden Literatur (v.a. Otto Ritschl, Heiner Faulenbach) durch eine inhaltliche Schwerpunktsetzung, die sich aus den Werken der Bonner Theologen ergibt – und zwar aus denen, die sie während ihrer Bonner Zeit verfasst haben.
- b) In Bonn haben einige Theologen gewirkt, die für das lange 19. Jahrhundert sehr wirksam geworden sind wie Ernst Troeltsch (1865-1923) oder Martin Kähler (1835-1912), ihre einflussreichsten Werke jedoch später an anderen Standorten verfasst haben. Es widerspräch-

2 Zur Bonner Fakultätsgeschichte in unserem Untersuchungszeitraum vgl. o. 160-195: Hermann-Peter Eberlein, *Die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Bonn 1818-1930* sowie Heiner Faulenbach, *Das Album professorum der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn*, Bonn 1995 (*Academica Bornensia* 10) – Otto Ritschl, *Die evangelisch-theologische Fakultät zu Bonn in dem ersten Jahrhundert ihrer Geschichte (1819-1919)*, Bonn 1919, hier 8: J.Ch.W. Augusti promovierte K.L. Gieseler und F. Lücke honoris causa. Nach akademischem Brauch der Zeit war der von auswärts der Qualifikationsstandorte verliehene Dokortitel (d.h. meist: Dr. h.c.) Voraussetzung für die Übernahme einer ordentlichen Professur.

3 Vgl. Ritschl, *Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 2), 7.

4 Während Twesten und Lücke bei Schleiermacher studiert hatten, war Sack schon über seinen Vater Samuel Gottfried Sack, den Berliner Oberhofprediger und Förderer Schleiermachers, mit diesem verbunden.

che der Methode historischer Darstellung, spätere Werke eines Ritschl, Troeltsch oder Kähler in deren Bonner Jahre zurückzuprojizieren. Eingang in die Darstellung können solche Werke nur über die Rezeption finden, die ihnen dann auch im Rheinland zuteil wurde, aber auch sie muss an Texten ausweisbar sein. Hingegen erscheint es vertretbar, Werke in die Betrachtung einzubeziehen, die Bonner Professoren vor ihrer rheinischen Wirksamkeit verfasst haben, wenn diese für ihre Berufung an den Rhein ausschlaggebend waren.

- c) Der beschriebene rezeptionshermeneutische Aspekt ist am ehesten anhand des im 19. Jahrhundert entstehenden kirchlichen Parteiwesens greifbar. Käblers berühmter Vortrag über den *Sogenannten historischen Jesus*, den der inzwischen in Halle an der Saale wirkende Professor 1892 in Barmen, also auf rheinischem Boden, hielt, ist ein Beispiel dafür, weil er zum wichtigen Bezugstext für die *Positive Union* wurde. Jedoch stellte diese wie ihr in Bekenntnisfragen vermittelnder eingestelltes Gegenüber, die *Evangelische Vereinigung*, vor allem ein fraktionsähnliches Gebilde in der ab 1875 neugeordneten preußischen Generalsynode dar und war kein eigener Träger theologischer Produktion.⁵ Dieselbe Einschränkung ist auch für den 1863 mit dem Ziel presbyterial-synodaler Kirchenverfassung (später auch der Bekenntnisfreiheit) gegründeten *Protestantenverein* und die außerhalb Preußens bedeutsame *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz* zu machen, die beide keine kirchliche, sondern eine vereinsmäßige Organisationsform aufwiesen.⁶ All diese konfessionskulturell klar zuzuordnenden Gruppierungen wurden zwar durch eigene Publikumszeitschriften zu bestimmten theologischen Themen wie besonders der Kirchenverfassungsfrage, dem Bekenntnisproblem und dem Zusammenhang von Protestantismus und Nation literarisch sehr aktiv, können aber kaum als eigenständige Träger der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts gel-

5 Zu den kirchlichen Parteien in Preußen vgl. Rudolf Mau, Die Formation der kirchlichen Parteien. Die Dominanz der »Positiven Union«, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat, hg. v. Joachim Rogge u. Gerhard Ruhbach, Leipzig 1994, 233-247.

6 Zum Protestantenverein vgl. überblickshalber Claudia Lepp, Art. Protestantenverein, Allgemeiner Deutscher, in: RGG⁴ 6 (2003), 1726-1727 – Zur Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz vgl. Uwe Rieske-Braun, Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Luthertum und in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, Gütersloh 1993 (LKG 15) sowie Angelika Dörfler-Dierken, Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche, Göttingen 2001 (FKDG 75).

ten.⁷ Die genannten vier Gruppierungen erscheinen in ihrer Textproduktion eher als kirchliche Exponenten akademischer Schulrichtungen, die mit ihren Werken den Gang der Theologiegeschichte prägen; in der obigen Reihenfolge sind das: Positive Theologie, Vermittlungstheologie, Liberale Theologie, Konfessionelle Theologie.

Wenn nicht die kirchlichen Parteien, wohl aber die akademischen Schulrichtungen als Träger der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts gelten können, so ist allerdings einschränkend zu bemerken, dass neben den genannten Schulen weitere ohne direkten kirchlichen Niederschlag bestanden wie die theologischen Hegelianer und dass außerdem die Konstellation der im deutschen Sprachraum bestehenden Schulen nicht zuverlässig auf die Situation im Rheinland angewendet werden kann. Träger der Theologiegeschichte bleiben daher die einzelnen Autoren mit ihren Texten. Die bestehenden Schulrichtungen erleichtern zwar die Strukturierung des Stoffs und werden sich im Aufbau der folgenden Darstellung niederschlagen, bilden aber im Ganzen – wie in anderer Weise das theologische Erbe Schleiermachers – eher deren Hintergrund als deren Gegenstand. Diesen Hintergrund auszuleuchten, ist die Aufgabe des folgenden Abschnitts.

2. Der Streit um das Erbe Schleiermachers im Hintergrund

Die Etikettierung Schleiermachers als »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«, die vor allem durch Karl Barths wirkmächtige Theologiegeschichtsschreibung und seine Selbststilisierung zum Antipoden Schleiermachers weite Verbreitung fand,⁸ ist aus der Retrospektive vorgenommen (erstmalig 1907 von Christian Lülmann) und sollte nicht den Eindruck erwecken, als ob der Protestantismus des 19. Jahrhunderts selbst sich unter der einheitsstiftenden Wirkung von Schleiermachers Theologie – etwa aufgrund seiner »Unionsdogmatik« in der *Glaubenslehre* – erlebt habe. Dieser Eindruck wäre vor allem deshalb irreführend, weil der in Lülmanns Formel vorherrschende kirchliche Bezug der Theologie Schleiermachers im 19. Jahrhundert nicht die füh-

7 Erwin Mülhaupt, *Rheinische Kirchengeschichte von den Anfängen bis 1945*, Düsseldorf 1970 (SVRKG 35), 324 f hat auf einzelne außerakademische Träger der Theologie im Rheinland wie den Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein hingewiesen, der als Ausnahme die im Text aufgestellte Regel aber eher bestätigt (so auch der von Mülhaupt selbst nahe gelegte Eindruck). Insbesondere aber konzentrierte sich diese außerakademische Theologie offensichtlich auf territorialkirchengeschichtliche Fragen.

8 Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1947, hier 379-424 zu Schleiermacher.

rende Rezeptionsperspektive auf sein Werk bildete. Das zeigt schon die von seinem ersten Biographen W. Dilthey geäußerte Charakterisierung Schleiermachers als »Kant der Theologie«,⁹ die ihm ähnliche Autorität attestierte wie Lülmanns Formel, aber auf dem damit unvereinbaren religionsphilosophischen Gebiet.

Als exemplarisch für die Schleiermacherkontroversen des 19. Jahrhunderts kann die – überhaupt erste (1876/78) – Gesamtdarstellung seines Denkens durch den Bonner Systematiker Wilhelm Bender (1845-1901) genannt werden. Noch vor Rudolf Ottos Zentennaredition der Erstauflage (1799) der *Reden* wird hier nach Diltheys Vorbild vor allem der junge Schleiermacher gewürdigt, da sein Begriff der Religion als »Anschauen des Universums«¹⁰ das von Kants Destruktion der Metaphysik hinterlassene Kosmologieproblem einer Einheit des Ganzen der Außenwelt (»Nicht-Ich«) im Bewusstsein des Ich gelöst habe. Die Untermauerung dieses bewusstseinstheoretischen Ansatzes in den Psychologievorlesungen wird gelobt, seine Näherbestimmung als »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« in der *Glaubenslehre* aber als Rückkehr zur Metaphysik und die Assoziation von Religion mit Kunst (anstatt Wissenschaft) als Ästhetizismus getadelt.¹¹

Insgesamt schälen sich bei diesem durchaus ambivalenten Zugriff, der – wenn man nur an Hegels Spott über Schleiermachers Abhängigkeitstheorem¹² erinnert – nicht auf die theologische Diskussion beschränkt war, drei Gesichtspunkte (a-c) heraus, mit denen Schleiermacher im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum über die Grenzen der o.g. theologischen Schulen hinweg gewirkt hat:

9 Vgl. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers II*. Aus dem Nachlass von Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hg. von Martin Redeker, Berlin 1966 (Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften 14), 535.

10 Friedrich D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], NA hg.v. Hans-Joachim Rothert, Hamburg 1958 (PhB 255), hier 31.

11 Vgl. Wilhelm Bender, *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt*, 2 Bde., Nördlingen 1876/78, hier Bd. 1, 7-9 – Zum Kosmologieproblem und den Psychologievorlesungen; Bd. 1, 185 u. 212-215 zur komplementären Metaphysikkritik sowie Bd. 1, 101 zum Ästhetizismusvorwurf. Zu Bender vgl. Heinrich Karpp, Bender, Wilhelm Friedrich Christian Franz Gottlieb, in: NDB 2 (1955), 39-40, online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116118334.html> (16.06.2016).

12 Vgl. Hegels Vorrede zu: H.F.W. Hinrichs, *Die Religion in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg 1822 (zit. nach Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 7,1, hg.v. Hermann Peiter, Berlin 1980, LVII): Bei Bestimmung der (Erlösungs-) Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl sei »der Hund der beste Christ«, da er in völliger Abhängigkeit von seinem Herrn lebe (und beim Nagen am Knochen auch Erlösungsgefühle erlebe).

- a) Für seinen Nachweis der *Selbständigkeit der Religion* gegenüber Erkenntnis und Moral wurde Schleiermacher von liberalen wie positiven Theologen (z.B. Kähler)¹³ gleichermaßen anerkannt.
- b) Die postaufklärerisch motivierte Fundierung der Dogmatik auf Bewusstseinsinhalte statt auf biblische Offenbarung wurde zwar in denselben Schulrichtungen kontrovers eingeschätzt, die damit einhergehende Ausdruckshermeneutik, die Bibel und Bekenntnis als textlichen Niederschlag vorgängiger innerer Erlebnisgehalte auffasst, fand jedoch als *neuzeitliche Hinwendung zum Subjekt* weithin Anklang und wurde ausgerechnet von Vertretern konfessioneller Theologie (v.a. Erlanger Theologie) als Beschreibungsform der Wiedergeburt rezipiert.¹⁴
- c) Die für Schleiermacher eng mit der Hermeneutik verbundene Kritik (z.B. an der Apostolizität einzelner neutestamentlicher Schriften wie 1 Tim)¹⁵ wurde zum *Vorläufer historisch-kritischer Wissenschaft*, die dann in der Theologie vor allem von Vertretern des Hegelianismus entwickelt wurde,¹⁶ und beerbte damit zugleich das Konzept des (universitär vor allem in Halle/Saale beheimateten) Rationalismus, das zwar »im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bald allgemein üblich«¹⁷ die aufgeklärte Kritik am Supranaturalismus bezeichnete, nach Schleiermacher aber schnell seine Bedeutung einbüßte.

Natürlich ergeben diese Gesichtspunkte schon deshalb kein Gesamtbild der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, weil ihre Wirkung nicht völlig durchgängig war, insbesondere kritisierten bestimmte Vertreter des Neuluthertums (August Friedrich Christian Vilmar, Friedrich Julius Stahl, Ernst Wilhelm Hengstenberg) und in

13 Vgl. Martin Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt* [31905], ND mit einer Einleitung v. Martin Fischer, Neukirchen-Vluyn 1966, hier 112 (§ 116).

14 Vgl. v.a. die vierbändige Darstellung von Franz Hermann Reinhold v. Frank, *Die Theologie der Concordienformel I-IV*, Erlangen 1858/65.

15 Vgl. Friedrich D.E. Schleiermacher, *Über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos. Ein kritisches Sendschreiben an J.C. Gass*, Berlin 1807.

16 Wesentlich ist der Tübinger Gelehrte Ferdinand Christian Baur, dessen »Tendenzkritik« mit dem Ausgleich zwischen zwei einander ausschließenden Traditionssträngen (z.B. paulinisch und petrinisch in Apg) allerdings noch an Hegelsche Dialektik angelehnt bleibt.

17 Vgl. Joachim Mehlhausen, *Rationalismus und Vermittlungstheologie. Unionstheologie und Hegelianismus an den preußischen Fakultäten*, in: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 1: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment*, hg. v. J.F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, Leipzig 1992, 175-210, hier 181 zur Verbreitung im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts sowie 182 f zu Halle als rationalistischem Standort.

anderer Weise A. Ritschl, der materialdogmatisch Schleiermacher in vielem folgte, die Hinwendung zum religiösen Subjekt als individualistische Vernachlässigung der Ekklesiologie¹⁸ (des christlichen »Gesamtlebens« in Schleiermachers Terminologie, die allerdings schon die meisten seiner Anhänger nicht übernahmen). Dennoch dürften mit dem Religionsbegriff, dem Subjektivitätsproblem und der wissenschaftlichen Methode der Theologie wesentliche Hinterlassenschaften Schleiermachers angesprochen sein, die sich auch durch die folgende Darstellung der Theologiegeschichte des Rheinlands im 19. Jahrhundert ziehen. Damit stellen sich zugleich die Ereignisse der preußischen Kirchen- und Zeitgeschichte als wesentlicher Bezugsrahmen der rheinischen Theologiegeschichte dar.

3. Evangelische Universitätstheologie in der preußischen Rheinprovinz 1818-1914

Die wissenschaftliche evangelische Theologie im Rheinland hat ihren Ausgangspunkt in der gezielt als Unionsgründung angelegten Bonner Fakultät. Sie war in ihrer ersten Wirkungsphase, die Otto Ritschl und Heiner Faulenbach übereinstimmend von 1818 bis 1847 (Berufung Carl Immanuel Nitzschs von Bonn nach Berlin) datieren,¹⁹ ein Standort der zwischen den theologischen und kirchlichen (weniger den politischen) Gegensätzen der Zeit stehenden Vermittlungstheologie, die neben Nitzsch u.a. mit dem Schleiermacherschüler Lücke und den Heidelbergern Carl Umbreit und Carl Ullmann verbunden ist und in den *Theologischen Studien und Kritiken* ein weithin beachtetes Publikationsorgan besaß. Die unterschiedlichen kirchlichen Rahmenbedingungen an den genannten Hochschulstandorten lassen bereits die enormen theologischen Binnenspannungen erahnen, die das Konzept der Vermittlungstheologie in dieser ersten Phase der rheinischen evangelischen Theologiegeschichte zu integrieren hatte.

Während die Union in Preußen entgegen den agendarisch und konfessionell anfangs hoch fliegenden Vorstellungen des Königs nach heftigen Auseinandersetzungen auf beiden Gebieten in eine rein administrative Einheit der Konfessionen mündete (sog. Verwaltungsunion),²⁰ sah die

18 Vgl. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* III, Bonn 1888, 517 (§ 56) zu den in der Versöhnungslehre deutlich werden den Grenzen von Schleiermachers bewusstseinstheoretischem Ansatz.

19 Vgl. Ritschl, *Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 2), 7 bzw. Faulenbach, *Das Album professorum* (wie Anm. 2), 9.

20 Vgl. zum Überblick Albrecht Geck, *Union und Bekenntnisbindung im Verständnis des 19. Jahrhunderts*, in: *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche*

pfälzische Union schon 1818 ein hinsichtlich seiner rationalistischen Grundprägung 1821 abgemildertes, übereinstimmendes Bekenntnis vor.²¹ In Preußen blieb die sog. Konsensusunion auf Jahrzehnte hinaus Gegenstand der Auseinandersetzung. Auf der ersten Preußischen Generalsynode 1846 von der Mehrheit der Delegierten als sog. positive Union – freilich unter dem einenden äußeren Druck der wachsenden Bewegung der rationalistischen *Lichtfreunde* – befürwortet und in verschiedenen Modellen, darunter von dem Bonner Vermittlungstheologen Nitzsch (1787-1868), als Ordinationsbekenntnis mit entsprechenden Lehranhaltspunkten entworfen, wurde die Konsensusunion vom preußischen König verhindert, der sich weigerte, die entsprechenden Synodalbeschlüsse in Kraft zu setzen.²² Die Gründe dieser Weigerung waren politischer Natur; Friedrich Wilhelm IV. sträubte sich gegen Verfassungsbestrebungen auf kirchlichem Gebiet, wo sie auf die Etablierung einer von den Gemeinden her aufgebauten (presbyterialen) Synodenstruktur zielten, ebenso wie auf staatlichem, wo er sie 1848 – politisch geschickt – im Grundsatz mitrug, aber nicht in parlamentarischer, sondern nur in oktroyierter Form.²³

Hieraus lassen sich jedoch keine theologischen Rückschlüsse für die Vermittlungstheologie ziehen. Der Eindruck eines theologisch liberalen Kompromisslertums zwischen den evangelischen Konfessionen, zwischen Glaube und Vernunft, aber auch zwischen den politischen Gegensätzen von Rechts und Links, den wiederum Barth dem 20. Jahrhundert eingepflegt und den die neuzeittheoretische Theologiegeschichte am Übergang zum 21. Jahrhundert bei deutlich günstigerer Wertung übernommen hat,²⁴ entspricht kaum der Vermittlungstheologie, wie sie sich dem 19. Jahrhundert darstellte.

Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche, hg. v. Jürgen Kampmann u. Werner Klän, Göttingen 2014 (OUH Erg. Bd. 14), 99-111.

21 Vgl. Bernhard H. Bonkhoff, Art. Pfalz, in: RGG⁴ 6 (2003), 1186-1189, hier 1186 f.

22 Zur den diesbezüglichen Vorgängen der Preußischen Generalsynode 1846 vgl. Wilhelm H. Neuser, Landeskirchliche Reform-, Bekenntnis- und Verfassungsfragen. Die Provinzialsynoden und die Berliner Generalsynode von 1846, in: Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 1: Die Anfänge der Union (wie Anm. 17), 342-366, bes. 354-357 zum sog. »Nitzschenum« und 364 zur fehlenden königlichen Konfirmation der Beschlüsse.

23 Zu Friedrich Wilhelms IV. Stellung zum Konstitutionalismus allgemein vgl. Clark, Preußen, 536-556.

24 Vgl. Barth, Theologie im 19. Jh., 516-523, der sich freilich (in nicht ganz analoger Weise) auf den schweizerischen Theologen A. Schweizer stützt. Friedrich Wilhelm Graf, Art. Vermittlungstheologie, in: HWPh 11 (2001), 726-728 hat die drei zur Vermittlung anstehenden Diastasen unter Einschluss der politischen behauptet, wäh-

Im Rheinland, wo schon 1835, deutlich vor der Preußischen Generalsynode, eine presbyterial-synodale Verfassungsstruktur in Kraft trat,²⁵ die diesbezügliche Bewegungen erübrigte, ließ sich die Vermittlungstheologie kaum mit dem Liberalismus verbinden, obwohl dieser nach einer treffenden Beobachtung von J. Mehlhausen auf politischem wie kirchlichem Gebiet in seiner Frühphase »als Verfassungsbewegung zu definieren« ist – jedoch mit kirchlich »nur geringe[n] Chancen«, wie man mit Rudolf Mau ergänzen muss.²⁶ Gerade Carl Immanuel Nitzsch als Nestor der Vermittlungstheologie ließ in seiner Bonner Wirksamkeit unbeschadet einer gewissen liberalen Grundhaltung, die sich z.B. im Aufbau seines *Systems der Christlichen Lehre* (1829) niederschlug,²⁷ vielmehr ein Interesse an der Bekenntnis- als an der Verfassungsfrage erkennen, das in seinem Wirken bei der Preußischen Generalsynode 1846 gipfelte. Formelhaft gesagt, kreiste die Vermittlungstheologie um das dogmatische Problem von Union und Bekenntnis und war daher – bei im Einzelnen freilich abweichenden und auch strittigen Positionierungen²⁸ – deutlich stärker offenbarungstheologisch orientiert als der Liberalismus. Gleichzeitig trat mit dem Stellenwert des Bekenntnisses die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie auf den Plan, die wir bereits als eine wesentliche Hinterlas-

rend Friedemann Voigt, *Vermittlung im Streit. Das Konzept theologischer Vermittlung in den Zeitschriften der Schulen Hegels und Schleiermachers*, Tübingen 2006 (BHTh 140) sich auf die literarisch-journalistische Ebene konzentriert. Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, hg. v. Christian Albrecht u. Friedemann Voigt, Hannover 2001 eignet sich den Terminus der Vermittlungstheologie nicht nur rekonstruktiv, sondern auch konstruktiv an.

25 Vgl. hierzu Hellmut Zschoch, *Die presbyterial-synodale Ordnung. Prinzip und Wandel*, in: MEKGR 55 (2006) 199-217.

26 Vgl. Joachim Mehlhausen, *Der kirchliche Liberalismus in Preußen*, in: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 2: *Die Verselbständigung* (wie Anm. 5), 120-151, Zit. 126 mit Mau, *Formation der kirchlichen Parteien*, Zit. 237. Die Einschätzung von Mehlhausen, *Liberalismus*, 124, dass in »nahezu allen deutschen Staaten [...] der politische Liberalismus von seinen Anfängen an durch protestantische Theologen gefördert und auf seinem Weg tatkräftig begleitet worden« sei, erlaubt (unabhängig von ihrer eigenen Triftigkeit) keine Analogieschlüsse für den *kirchlichen Liberalismus*.

27 Carl Immanuel Nitzsch, *System der Christlichen Lehre*, Berlin 1829 transformiert die heilsgeschichtliche Ordnung der dogmatischen Loci (Schöpfung, Sündenfall, Versöhnung/Erlösung) in die Abfolge einer Darstellung des Guten, des Bösen sowie des Heils als Durchsetzung des Guten gegen das Böse. Manche der Probleme der Sündenlehre erledigen sich so bzw. tauchen gar nicht erst auf.

28 Vgl. zu den vielschichtigen Nuancierungen überblicksartig Wilhelm H. Neuser, *Union und Konfession*, in: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 2: *Die Verselbständigung* (wie Anm. 5), 29-42.

senschaft Schleiermachers an die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts wahrgenommen haben.

3.1. *Die Vermittlung kirchlicher Theologie mit dem Wissenschaftsbegriff des Rationalismus und des Hegelianismus*

Den kirchlichen Charakter der Vermittlungstheologie veranschaulichen ihre frühen Vertreter an der Bonner Fakultät, *Friedrich Lücke* und *Karl Heinrich Sack*. Mit der *Neutestamentlichen Hermeneutik* bzw. der *Christlichen Apologetik* und *Polemik* führten beide in den Werken, die sie in Bonn verfassten bzw. die (im Falle Lückes) ihre Berufung nach Bonn begründeten, wesentliche Bestandteile von Schleiermachers theologischem System nach der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums* weiter, die dieser nicht mehr selbst bearbeiten oder veröffentlichen konnte.²⁹ Die für Schleiermachers theologisches Wissenschaftsverständnis grundlegende Überzeugung, dass der Irrtum im geschichtlichen Fortschreiten der Erkenntnis zuverlässig ausgeschaltet werde, da er nur an einer ursprünglichen Wahrheit bestehen könne, einte die beiden ansonsten durchaus unterschiedlichen Werke gerade dort fundamental, wo sie sich von Schleiermacher distanzierten. Denn Lückes Plädoyer für eine historische Auslegung des NT³⁰ war ebenso wie Sacks Eintreten für den christologischen Wunderbegriff als Erklärung der »Entstehung einer sündlosen Menschheit [in Christus]«³¹ mit einem deutlichen Rekurs auf die geschichtliche Wirklichkeit von Kirche als Träger der theologischen Erkenntnis verbunden.

29 Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* [1811/1830], hg. v. Dirk Schmid, Berlin 2002, 26-30 zur *Polemik* (§§ 54-62) und 189-191 zur *Hermeneutik* (§§ 132-139).

30 Für Friedrich Lücke, *Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte*. Zum Gebrauch für akademische Vorlesungen, Göttingen 1817, arbeitet die Theologie in »durchaus historischer Art« (13), was z.B. 55-63 für das vom Alten zum Neuen fortschreitende Erkennen der Hermeneutik entfaltet wird. Freilich beruft sich Lücke hier besonders auf Schelling.

31 Bei Karl Heinrich Sack, *Christliche Polemik*, Hamburg 1838, 223 betrifft diese gegen Schleiermacher selbst gerichtete Kritik am »Razionalismus« eine der Fehlformen der Theologie, gegen die sich Sacks »Besondere Polemik« richtet (außer Rationalismus z.B. auch Naturalismus und Orthodoxismus); hinzu kommt die »Allgemeine Polemik« gegen Indifferentismus, Literalismus, Spiritualismus, Separatismus und Theokratismus. Sacks gesamte Darstellung erinnert an Schleiermachers Vorstellung der mit einem geschichtlichen Christentum unvermeidlich gegebenen Häresien, Beleg bei Friedrich D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1830/31], 2 Bde., NA hg. v. Martin Redeker, ND Berlin 1999, Bd. 1 (§ 22).

Als die im hermeneutischen Prozess laut Schleiermacher »nachzu-construierende« Rede³² identifizierte Lücke die kirchliche Lehre und konnte darum den geschichtlichen Erkenntnisfortschritt vom Falschen zum Wahren anhand der Vorstellung einer Kirche in der Pubertät illustrieren, die durch vorübergehende Ungewissheit zur Reife findet – eine originelle Anverwandlung von Schleiermachers Verhältnisbestimmung zwischen Apostolischem und Apokryphischem.³³ Sack wiederum gebraucht zur Kategorisierung der von ihm verfochtenen Wundervorstellung den Begriff der »Tatsache«,³⁴ der in der folgenden Generation den Inhalt der Bekenntnisaussagen (besonders des Credo) mit Verweis auf deren kirchliches Bezeugtsein als Wirklichkeit erweisen sollte. Dass der Vermittlungstheologe Sack, der bei der Generalsynode 1846 und danach als Verfechter der positiven Union auftrat,³⁵ hier die Positive Theologie eines Hermann Cremer vorwegzunehmen schien, erklärt sich so, dass der vermittelnde Ansatz im 19. Jahrhundert als »neue lebendige gläubige Theologie«³⁶ wahrgenommen wurde, weil er sich gegen den Rationalismus wandte. Ob das im Anschluss an Schleiermacher oder eher an die Erweckung nach den Freiheitskriegen geschah, wie Otto Ritschl mit Blick auf Sack meint,³⁷ kann hier offen bleiben; es ist ohne Auswirkung auf die offenbarungstheologische Grundausprägung, die die Vermittlungstheologie von Rationalismus und Liberalismus trennt. Demgegenüber ist ihre Stellung zum Hegelianismus schwieriger zu bestimmen, da dieser mit dem Tübinger Ferdinand Christian Baur einen wesentlichen Wegbereiter historischer Bibelkritik in seinen Reihen hatte.

In der methodischen Opposition gegen den Rationalismus, der in der rheinischen Theologiegeschichte nur einen einzigen Vertreter mit dem schon 1819 nach Bonn berufenen *Karl Ludwig Gieseler* (1792-1854) besessen zu haben scheint,³⁸ war sich die Vermittlungstheologie mit Teilen des theologischen Hegelianismus einig, auch wenn dessen his-

32 Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Vorlesungen über Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hg. und eingeleitet v. Manfred Frank, Frankfurt 1977 (stw 211), 93.

33 Lücke, *Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik* (wie Anm. 30), 40 Anm. * wendet die »Zeit, in der er [der Mann] unsicher und schwankend in der Welt auftritt«, auf die Kirche an. Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (wie Anm. 31), Bd. 2, 298 (§ 130,4) zu Apostolischem und Apokryphischem.

34 So Sack, *Christliche Polemik* (wie Anm. 31), 191.

35 So der Hinweis von David Erdmann, Art. Sack, Karl Heinrich, in: ADB (1890), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116742623.html> (16.06.2016).

36 Ebd.

37 Vgl. Ritschl, *Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 2), 6; 12.

38 So die Einschätzung von Ritschl, *Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 2), 13.

torische Kritik an der Oberfläche der Ergebnisse der des Rationalismus ähnelt. Das wechselseitige Verhältnis verdeutlichen die skandalträchtigen Vorgänge um einen Schüler des theologischen Rechtshegelianers Philipp Marheineke, *Bruno Bauer* (1809-82), dessen 1839 ergangene Bonner Berufung nach einer Veröffentlichung Bauers zur synoptischen Frage durch den preußischen Kultusminister Eichhorn rückabgewickelt wurde. Bauer postulierte zur Erklärung der innersynoptischen Abweichungen in gemeinsamen Traditionen eine Erstversion des Markusevangeliums (»Urmarkus«) und führte damit die kanonischen Evangelien auf mehr oder weniger freie Produktionen oder Projektionen der Gemeinden zurück. Damit überbot Bauer Gieselers rationalistische These mündlicher Synoptikvorstufen (»Traditionshypothese«) und geriet zum ungleichen Zwilling der genetischen Evangelien- und Religionskritik des just 1839 unfreiwillig pensionierten Zürcher Junghegelianers David Friedrich Strauß.³⁹ Dass nach der Affäre Bauer »[k]ein einziger theologischer Hegelschüler« mehr »in Preußen je einen Lehrstuhl« bekam, wie Mehlhausen betont,⁴⁰ dürfte aber weniger methodische als vorrangig inhaltliche Gründe haben.

Die Unsterblichkeitsdebatte, die im Rechtshegelianismus unmittelbar nach Hegels Tod einsetzte,⁴¹ zeigte am Beispiel ihres aus Langensalza gebürtigen zeitweisen Wortführers Carl Friedrich Göschel, der als gelernter Jurist provinzsächsischer Konsistorialpräsident wurde (bis 1848),⁴² dass die spekulative Methode des Zusammendenkens von Gegensätzen in Preußen abseits der akademischen Fachtheologie durchaus reüssieren konnte, solange sie eben die Bekenntnisinhalte nicht allzu flagrant verletzte. Hingegen konnte der gelernte Apotheker und philosophisch ebenfalls rechtshegelianisch argumentierende Autodidakt F. Richter, der für seine mehrbändige Geschichte der preußischen Befreiungskriege bei Hofe Anerkennung gefunden hatte, beruflich kein Bein mehr auf preußischen Boden bringen, nachdem er im

39 Zum Verhältnis von Bauer und Strauß vgl. Massimiliano Tomba, *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*, Frankfurt 2005 (Forschungen zum Junghegelianismus 11), hier 45-60.

40 So Mehlhausen, *Rationalismus und Vermittlungstheologie* (wie Anm. 17), 210. Freilich ist zu bedenken: Bauers Lehrer Marheineke hatte als theologischer Hegelianer bereits einen preußischen Lehrstuhl inne.

41 Vgl. zum Folgenden meine Darstellung: Henning Theißen, *Die evangelische Eschatologie und das Judentum, Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher*, Göttingen 2004 (FSÖTh 103), 64-67 (mit weiterer Literatur).

42 Zu Göschel vgl. Arndt Haubold, *Karl Friedrich Göschel (1784-1861). Ein sächsisch-preußisches Lebensbild des Literaten, Juristen, Philosophen, Theologen zwischen Goethezeit und Bismarckära*, Bielefeld 1989 (UnCo 14).

Selbstverlag eine spekulative Widerlegung der Unsterblichkeit veröffentlicht hatte.

Die Brisanz der Affäre Bauer (ähnlich bei Strauß oder Richter) beruht freilich darin, dass für den Hegelianismus die eben getroffene Unterscheidung von Methode und Inhalt weitaus schwieriger durchzuführen war als für die Vermittlungstheologie und dass dieses zunächst wissenschaftstheoretische Problem besonders die Christologie als Herzstück der evangelischen Dogmatik betraf. Zwar war auch die Vermittlungstheologie, wie Mehlhausen zu bedenken gibt,⁴³ offen für Spekulation, doch blieb diese z.B. in der gegen Strauß' hyperkritisches *Leben Jesu* (1835) gerichteten *Lehre von der Person Christi* (1839/45), die Isaak August Dorner (1809-84) einen Ruf nach Bonn bescherte, eine bloße Methode, die den Inhalt der Offenbarung nicht hätte ausfüllen können – anders als in der erwähnten theologischen Unsterblichkeitsdebatte des Rechtshegelianismus, die aus diesem Grund trotz ihres theologischen Streitgegenstands vornehmlich von nichttheologischen Fachvertetern wie dem erwähnten Juristen Göschel und dem Leipziger Philosophen Christian Hermann Weiße bestritten werden konnte.

Darüber hinaus rückt die Durchdringung von Inhalt und Methode im Hegelianismus auch die im engeren Sinne institutionengeschichtliche Seite der Affäre Bauer in ein anderes Licht. Durch eine gutachterliche Umfrage bei allen preußischen Theologiefakultäten kaum stichfest abgesichert, hatte Minister Eichhorn Bauer die *venia legendi* nur durch einen Eingriff in die akademische Lehrfreiheit entziehen können. Damit stand am Ende der ersten Bonner Fakultätsphase die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht nur im universitätsinternen Gegenüber ihrer Schulrichtungen (Vermittlungstheologie, Rationalismus, Hegelianismus), sondern auch im externen Gegenüber der Universität zum Staat zur Diskussion. Ein *zusammenfassender* Rückblick auf diese Phase legt sich an dieser Stelle nahe.

Die evangelische Theologiegeschichte im Rheinland der Neuzeit begann 1818/19 mit der Gründung der Bonner Fakultät als einem ausgesprochenen Kind der neu ausgerufenen preußischen Union. Die erste Phase dieser Geschichte war darum durch eine profilierte Kirchlichkeit der Theologie als Offenbarungstheologie gekennzeichnet, mit der die einschlägigen Autoren Lücke und Sack, später aber auch Nitzsch, über ihren gemeinsamen Lehrer Schleiermacher hinausgingen, dessen theologische Enzyklopädie sie ansonsten in ihren Schriften durchaus entfalteten. Bei Sack und Nitzsch schlug sich das kirchliche Profil auch darin nieder, dass sie später (in Magdeburg bzw. Ber-

43 Vgl. Mehlhausen, Rationalismus und Vermittlungstheologie (wie Anm. 17), 190.

lin)⁴⁴ die – wegen der damit verbundenen Prüfungsberechtigung und -verpflichtung einflussreiche – Position eines Konsistorialrats bekleideten, die nach einer Einschätzung von Adolf Kamphausen, dem späteren Bonner Alttestamentler und zeitweiligen Universitätsrektor, zumindest in Preußen mehr zählte als der Titel eines ordentlichen Professors.⁴⁵

Anders als der Bonner Fakultätssenioren *Johann Christian Wilhelm Augusti* (1771-1841) in seiner *Historischen Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangelischen Kirche* von 1834 demonstrierten seine Lokalkollegen Sack und Nitzsch ihre unierte Kirchlichkeit auch durch eine von Mehlhausen als typisch vermittlungstheologisch eingeschätzte Bereitschaft zur Spekulation.⁴⁶ Dieses Plus verlieh der Vermittlungstheologie eine Öffnung zum Hegelianismus, dessen theologiegeschichtliche Wirkung sich im Rheinland nach der Affäre Bauer ansonsten darin erschöpfte, die Anwendung historisch-kritischer Methodik in der Theologie mitangeregt zu haben. Der auf andere Weise ebenfalls die historische Kritik vorbereitende Rationalismus, an sich in Preußen an der hallischen Fakultät gut verankert, besaß im Rheinland eine noch geringere Bedeutung als der Hegelianismus, weil gerade die kirchlichen Reformziele, die sich gut mit rationalistischen Argumenten begründen ließen wie die Durchsetzung der presbyterial-synodalen Kirchenstruktur, in der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 bereits weitgehend verwirklicht waren.

Dennoch wäre der Eindruck unzutreffend, dass die rheinische Theologiegeschichte als eine einzige Erfolgsstory der Vermittlungstheologie begonnen hätte. Denn mit der Affäre Bauer kam das verschollene gemeinsame Erbe von Rationalismus und Hegelianismus an die Oberfläche in Gestalt der Frage nach dem Stellenwert der Wissenschaftlichkeit von Theologie. In ihrem enzyklopädischen Rekurs auf Schleiermacher konnten sich die Vermittlungstheologen den älteren Supranaturalisten solange wissenschaftstheoretisch überlegen glauben, wie das kirchliche Interesse der preußischen Wissenschaftspolitik rationalen Zielen zugeordnet werden konnte. So waren der Unionsaufruf bei Friedrich Wilhelm III. und besonders seine liturgiereformerischen Ambitionen vermutlich auch der erforderlichlich gewordenen politischen

44 Anders als Nitzsch kehrte Sack im Ruhestand nach Bonn zurück, vgl. Erdmann, Art. Sack (wie Anm. 35).

45 So Adolf Kamphausen, Art. Bleek, Friedrich, in: ADB (1875), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116201134.html> (16.06.2016).

46 Vgl. Mehlhausen, Rationalismus und Vermittlungstheologie (wie Anm. 17), 190.

Neupositionierung Preußens im europäischen Machtgefüge geschuldet, wie A. Schubert argumentiert hat.⁴⁷

Als in Preußen demgegenüber mit Friedrich Wilhelm IV. der berühmte »Romantiker auf dem Thron« (David Friedrich Strauß) saß, war die Kirchlichkeit der universitären Theologie eher der königlichen Herzensfrömmigkeit verdankt, was die Frage nach wissenschaftlicher Begründbarkeit geradezu herausfordern musste. Wie Hans-Martin Riegers große Studie zur kirchlichen Funktionalität von Theologie plausibel dargelegt hat, entwickelten sich Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diametral auseinander: Je größer der wissenschaftliche Anspruch, mit dem ein Theologiekonzept auftreten konnte, desto geringer war seine kirchliche Prägung ausgestaltet.⁴⁸ Die Frage, die Schleiermacher seinem Freund Lücke 1829 im berühmten *Zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre* in nahezu prophetischer Manier gestellt hatte, sollte sich in der nun folgenden Phase der Theologiegeschichte als die entscheidende erweisen: »Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?«⁴⁹ Es ist kein Wunder, dass sich der Problemknoten nach den Jahren kirchlich und offenbarungstheologisch orientierter Vermittlungstheologie besonders bei demjenigen Thema schürzen sollte, an dem sich das Streitpotenzial der historisch-kritischen Methode in diesen Jahren aufgebaut und in der Affäre Bauer entladen hatte, nämlich bei der Christologie, dem Herzstück der vermittlungstheologischen Dogmatik. Damit wenden wir uns einer zweiten Phase der rheinischen evangelischen Theologiegeschichte im 19. Jahrhundert zu.

3.2. *Der Übergang von der Vermittlungstheologie zu den Richtungskontroversen der Bismarckzeit*

Im Jahr nach der gescheiterten preußischen Generalsynode verließen 1847 sowohl Nitzsch als auch Sack die Bonner Fakultät, um in kirchli-

47 Vgl. Anselm Schubert, Liturgie der Heiligen Allianz. Die liturgischen und politischen Hintergründe der Preußischen Kirchenagende (1821/22), in: ZThK 110 (2013) 291-315.

48 Vgl. Hans-Martin Rieger, Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne, Berlin 2007 (TBT 139), hier 18-144, wo Troeltsch als Kulminationspunkt dieser Entwicklung erscheint (70-92).

49 Friedrich Schleiermacher, Über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben [1829], Neuausg. in: Friedrich Schleiermacher, Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. v. Hans-Friedrich Traulsen unter Mitarb. v. Martin Ohst, Berlin 1990 (F. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 10), 337-394, hier 347.

chen Leitungsämtern ihr theologisches Wirken fortzusetzen.⁵⁰ Nach übereinstimmendem Urteil der Fakultätsgeschichtsschreibung kam damit die vermittlungstheologische Dominanz in Bonn zum Erliegen.⁵¹ Der aus Württemberg stammende, aber schon bald nach seiner 1842 erfolgten Berufung in vermittlungstheologischen Spuren wandelnde *Christian Friedrich Kling* (1800-1862) war nicht produktiv genug, um in den Jahren bis zu seinem krankheitsbedingten Ausscheiden 1849 das vermittlungstheologische Erbe hochzuhalten.⁵² Und mit Isaak August Dorner bekam Nitzsch zwar einen noch etwas offensiver spekulativ eingestellten Vermittlungstheologen zum Nachfolger, doch veröffentlichte dieser in seinen nur fünf Bonner Jahren (1847-52) keine größeren Werke – ähnlich wie der später zum Vorreiter des theologischen Liberalismus avancierende R. Rothe (1799-1867) in seinen gleichfalls nur fünf Jahren in Bonn (1849-54). Die literarische Zurückhaltung Kählers und Albrecht Ritschls, die ebenfalls in den gut zwanzig Jahren zwischen der preußischen Generalsynode und der Berufung des charismatischen Theodor Christlieb (1868) nach Bonn kamen, wurde bereits erwähnt.

Otto Ritschl hat in dieser zweiten Fakultätsphase eine Zeit des Übergangs gesehen und diesen Umstand nicht zuletzt mit der schlechten Ausstattung der Bonner Universität erklärt, die es schwierig machte, Gelehrten attraktive Berufsperspektiven von Dauer zu eröffnen.⁵³ In der Tat darf das Faktum nicht unbedacht bleiben, dass nach der oktroyierten preußischen Verfassung auch der erst 1850 gegründete Evangelische Oberkirchenrat die Auseinandersetzungen mit dem restaurativen und unionskritischen Kirchenbegriff bei F.J. Stahl und dem publizistisch durch die *Evangelische Kirchenzeitung* wirkenden

50 Nach Einschätzung seines Sohnes Friedrich August wurde Nitzschs Wechsel nach Berlin wegen seines Eintretens für die Konsensunion aktiv von Minister Eichhorn betrieben (F.A. Nitzsch, Art. Nitzsch, Karl Immanuel, in: ADB (1886), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118735551.html> (16.06.2016). Unter neuzeittheoretischem Blickwinkel wird Nitzsch betrachtet bei Volker Drehsen, *Kirchentheologische Vermittlung: Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868)*, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus I*, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh 1990, 287-318.

51 Vgl. Ritschl, *Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 2), 48 – Faulenbach, *Das Album professorum* (wie Anm. 2), 11 »Zäsur«.

52 Vermittlungstheologisch einschlägig ist folgender Beitrag zur Eschatologie: Christian Friedrich Kling, *Die Lehre von den letzten Dingen*, in: *Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens* 5 (1846) 94-126 – Zu Kling allgemein vgl. Theodor Schott, Art. Kling, Christian Friedrich, in: ADB (1882), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116228695.html> (16.06.2016).

53 Vgl. Ritschl, *Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 2), 48.

Ernst Wilhelm Hengstenberg zu spüren bekam.⁵⁴ Der politische Gegenwind, der, hiervon ausgehend, bis etwa zum Ende der Regentschaft von Friedrich Wilhelm III. (Rückzug Stahls aus dem EOK 1857) der presbyterial-synodalen Ordnungsstruktur der Kirche der Rheinprovinz entgegenblies, traf sicherlich auch ihre akademische Ausbildungsstätte in Bonn.

Die politisch-wirtschaftliche Situation dürfte dennoch nur einen Teilaspekt des Problems ausmachen. In derselben Zeit wirkten in Bonn nacheinander auch die streng historisch-kritisch arbeitenden Alttestamentler Friedrich Bleek⁵⁵ und Adolf Kamphausen, die mit ihrer dreißig- (1829-1859) bzw. über vierzigjährigen Fakultätszugehörigkeit (1863-1909) inmitten der Phase des Übergangs starke Kontinuitätsfaktoren markierten. Dreißig Jahre amtierte auch der 1854 als Nachfolger auf Rothes systematisch-theologischen Lehrstuhl berufene Niederrheiner Johann Peter Lange (1802-84) in Bonn, und Albert Ritschl, der 1846 als Privatdozent nach Bonn kam, war bis zu seinem Weggang nach Göttingen 1864 immerhin noch achtzehn Jahre am Rhein tätig. Bei der insgesamt dennoch niedrigen literarischen Produktivität dieser zweiten Fakultätsphase fällt freilich auf, dass insbesondere die systematisch-theologischen Fachvertreter vor ihrem jeweiligen Ruf nach Bonn gewichtige Werke verfasst hatten, die wie die theologiegeschichtliche Begründung desselben anmuten.

Isaak August Dorner hatte schon 1845 in der Erstauflage seine zweibändige *Lehre von der Person Christi* abgeschlossen, die als Gegenentwurf zur Annahme gemeindlicher Christusprojektionen, wie sie von den hegelianischen Jesuskritiken eines Strauß oder Bauer nahegelegt wurde, die kirchlich vermittelnde, offenbarungstheologisch eingestellte Bonner Position hochzuhalten versprach.⁵⁶ Ebenfalls 1845 hatte – der wie Dorner spekulativ eingestellte – *Richard Rothe*, damals Direktor des Wittenberger Predigerseminars, die fünf Bände seiner *Theologischen Ethik* vollendet, die in weit eher naturphilosophisch als hegelianisch zu nennender Spekulation die Verklärung der Kirche zu einem umfassenden christlichen Gemeinwesen unter Einschluss der allge-

54 Zu den hierher gehörigen Vorgängen Neuser, Union und Konfession (wie Anm. 28), 35-42 sowie näherhin zu Stahl Mau, Der konservative »Protestantismus als politisches Prinzip«, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 2: Die Verselbständigung (wie Anm. 5), 55-70.

55 Zu Bleek vgl. Michael Wolter, Friedrich Bleek (1793-1859), in: Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Porträt, hg. v. Reinhard Schmidt-Rost, Stephan Bitter u. Martin Dutzmann, Rheinbach 2003 (Arbeiten zur Theologiegeschichte 6), 61-66.

56 Bei Gerhard Sauter, Isaak August Dorner (1809-1884), in: Schmidt-Rost, Theologie als Vermittlung (wie Anm. 55), 82-87 wird zudem die Bedeutung Dorners für die Gotteslehre deutlich.

mein gesellschaftlichen und der politischen Dimension in Aussicht nahm.⁵⁷

Die im 20. Jahrhundert von Barth verbreitete Einschätzung, dass Rothe Hegels Lehre von der Transformation der Kirche in den Staat theologisch reaffirmiert habe,⁵⁸ dürfte trotz mancher Einzelvoten Rottes in dieser Richtung weder seinem theologischen Gesamtansatz noch seinem gesellschaftspolitischen Umfeld entsprechen,⁵⁹ wenn man die erwähnte Reserve der preußischen Ministerialbürokratie gegenüber jeglichem Hegelianismus auf theologischen Lehrstühlen berücksichtigt. Hingegen war Rothe wie Dörner in Bonn sehr gut vorstellbar als spekulative (und damit methodisch anerkannte!) Version kirchlich eingestellter Vermittlungstheologie zur Überwindung des Dilemmas von Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie. Dass beide die möglicherweise in sie gesetzten Erwartungen der Fakultät nicht erfüllen können, lag nach Einschätzung der Folgegeneration, die die Neue Ära unter dem späteren Kaiser Wilhelm I. (Regentschaft für den psychisch kranken Friedrich Wilhelm IV. ab 1858) erlebt hatte, an ihrer staatskirchenrechtlich liberalen Einstellung gegen die Stahl-Hengstenbergsche Restauration, die zuerst Dörner (1852) und anschließend Rothe (1854) den preußischen Universitätsdienst so verleidete, dass sie Bonn verließen.⁶⁰

Freilich waren unter den erwähnten Theologen der zweiten Bonner Fakultätsphase auch solche mit eher konservativer Grundhaltung zum Verhältnis von Kirche und Staat. Zu nennen sind A. Ritschl, der zwar Mitglied im Bonner konstitutionellen Verein war, nach dem Besuch der Frankfurter Paulskirche aber die Vorzüge der oktroyierten Verfassung schätzte,⁶¹ und *Johann Peter Lange*, der seine Spottgedichte auf den liberalen Protestantenverein (1872) ein Jahr nach Bismarcks

57 Eine Kostprobe gibt die Vorstellung einer infiniten Reihe fortgesetzter Welterschöpfungen, die aus den Schlacken ihrer Vorgänger zu immer höherer Geistigkeit aufsteigen, dabei wird nach Richard Rothe, *Theologische Ethik II*, Wittenberg 1869, 478 »die Chemie ihren Triumph feiern«.

58 So Barth, *Theologie im 19. Jahrhundert* (wie Anm. 8), 544-552, v.a. 550-552.

59 Vgl. dazu auch Friederike Osthof, *In deinem Lichte schauen wir das Licht. Die Wahrnehmung Gottes im Spiegel menschlichen Handelns. Zum theologischen Denken Richard Rottes in seinen Briefen, Predigten und der Theologischen Ethik*, Bern 1999, hier 286.

60 Vgl. A. Dörner, Art. Dörner, Isaak August, in: ADB (1904), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118680455.html> (16.06.2016) bzw. Ritschl, Fakultät zu Bonn (wie Anm. 2), 51 f, der bemerkt, dass Rothe vor seinem Weggang ungefragt zum Konsistorialrat ernannt worden war.

61 Vgl. Otto Ritschl, *Albrecht Ritschls Leben I*, Freiburg 1892, 139-151.

Reichsgründung veröffentlichte,⁶² die in den Augen theologisch konservativer Beobachter als Widerlegung Rothescher Hoffnung eines Einklangs des kirchlichen mit dem politischen Gemeinwesen erscheinen konnte. Mit seinem im engeren Sinne theologischen Werk, das besonders drei in Zürich als Nachfolger des zwangspensionierten Strauß verfasste Bände zum *Leben Jesu* (1838ff.) einschloss, mochte sich Lange der Bonner Fakultät geradezu empfohlen haben, um nach der Affäre Bauer die vermittlungstheologische Reputation wiederherzustellen. Tatsächlich hatte sich Lange 1841 zur Eschatologie auf vermittlungstheologischer Linie geäußert, schon dabei allerdings schriftstellerische Ambitionen erkennen lassen, die für alle spätere Zeit die Rezeption seiner dogmatischen Werke erschwerten⁶³ – im Unterschied zu seinem Einsatz für populäre Bibelkommentare,⁶⁴ worin ihm in den 1880er Jahren der andere Senior der Fakultät, der Liberale Kamphausen, entsprechen sollte. Lange war außerdem derjenige Bonner Theologe, der sich – und zwar in seiner erwähnten Schrift zur Eschatologie – eifrig mit der von Erwin Mülhaupt sog. Gruppe der »radikalen demokratischen Geister« im Rheinland auseinandersetzte – darunter natürlich die evangelisch sozialisierten Vordenker des dialektischen Materialismus Marx und Engels, aber auch Männer wie Heinrich Heine und der lange besonders suspekte Henri Graf von Saint-Simon, die dem Materiebegriff unter weniger politischem Vorzeichen nachdachten.⁶⁵ Akademisch ist diese Gruppe außer durch den zeitweiligen Bonner Privatdozenten für Neues Testament Gottfried Kinkel, der 1848 entschlossen die demokratischen Farben schwarz-rot-gold schwenkte,⁶⁶ nicht hervorgetreten; Kinkel, der wegen seiner Heirat mit einer geschiedenen Katholikin kirchlich in Misskredit fiel, stand später in ungesuchtem

62 Vgl. Johann Peter Lange, *Die protestantische Kirche und der Protestanten-Verein. Epigrammatische Gedichte*, Bonn 1872.

63 Vgl. Johann Peter Lange, *Beiträge zu der Lehre von den letzten Dingen*, Moers 1841 (*Vermischte Schriften II*). Gerade beim eschatologischen Jenseitsthema machte sich die Spekulationsbereitschaft der Vermittlungstheologie bemerkbar, wenngleich bei Lange ohne Rekurs auf den seinerzeit einflussreichen H. Steffens, vgl. Theißen, *Evangelische Eschatologie* (wie Anm. 41), 69-73.

64 Lange setzte sich besonders für das von ihm herausgegebene *Theologisch-homiletische Bibelwerk* ein, vgl. Otto Zöckler, Art. Lange, Johann Peter, in: ADB (1906), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116703113.html> (16.06.2016).

65 Vgl. Mülhaupt, *Rheinische Kirchengeschichte* (wie Anm. 7), 307-312 (Zit. 307 im Original kursiv). Langes Sohn Friedrich Albert hat, wie Mülhaupt (337) hervorhebt, diese Kritik am Materialismus später auf sozialphilosophisch höherem Niveau erneuert.

66 Vgl. ebd. 308.

Kontakt mit Jakob Theodor Plitt (s.u.), der allerdings ganz anderen Auffassungen anhing.⁶⁷

Langes Fakultätsgenosse *Albrecht Ritschl*, der sich als Vertreter der Baur'schen Tendenzkritik qualifiziert hatte, dokumentierte mit seiner wichtigsten Bonner Veröffentlichung über *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (1850) die allmähliche Abwendung von seinen hegelianischen Wurzeln, indem er fortan zwar die alte Kirche, aber nicht – wie zuvor noch Baur und hernach die Religionsgeschichtliche Schule – die neutestamentliche Epoche in seine historische Kritik einschloss.⁶⁸ Für seine ausgedehnten christologischen Studien zu seinem epochalen Hauptwerk *Rechtfertigung und Versöhnung* (1870/74) war diese gegen die liberal-theologische Integration historischer Kritik in die dogmatische Lehrbildung gewandte Entscheidung natürlich weichenstellend im Sinne einer grundsätzlichen Kirchlichkeit der Theologie als Offenbarungstheologie, wie sie bereits die Bonner Vermittlungstheologen gekennzeichnet hatte.

Bei dem Versuch, der Übergangszeit im evangelischen Rheinland nach Generalsynode und oktroyierter Verfassung ein theologiegeschichtliches Profil anhand der genannten Kontinuitätsfaktoren an der Bonner Fakultät zu geben, fällt eine Themenverschiebung gegenüber der ersten Phase unseres Untersuchungszeitraums auf. Hatten die Vermittlungstheologen der unierten Fakultätsgründung eine gewisse kirchliche und offenbarungstheologische Prägung gegeben, so wurde diese von Männern wie Lange und Albert Ritschl, aber auch Kamphausen, der mit der Bibelrevision und -übersetzung einen Großteil seines Wirkens in den Dienst der Kirche und des Kirchenvolks stellte, zwar fortgesetzt, doch schien sich das thematische Erfordernis dieser Zeit auf die Christologie zu verschieben. Zwar rangen auch schon Gieseler und Bauer in ihrer Evangelienkritik mit dem Christusbild, doch wurde das Thema nun statt bloß historisch zugleich dogmatisch virulent. Christologischen Fragestellungen waren die Schriften gewidmet, die Lange und Dorner für die Berufung nach Bonn empfahlen, wo die dogmatische Christologie nach der Affäre Bauer geradezu nach akademischer Behandlung im methodischen Horizont historischer Kritik

67 Vgl. hierzu Nicholas M. Railton, *Pietismus und Revolution. Der badische Pfarrer Jakob Theodor Plitt (1815-1886) und seine Beziehungen zu England*, hg. v. Gerhard Schwinge, Heidelberg 2012.

68 Vgl. den anschaulichen Überblick bei Bruce McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936*, übers. v. Matthias Gockel, Zürich 2006, 57-60. Diese Barth gewidmete Studie ist deshalb für das 19. Jahrhundert wichtig, weil sie die Voraussetzungen schafft, die Kontinuitäten zu Barths Denken offen zu legen, und so Barths eigene Schilderung des 19. Jahrhunderts in seiner einflussreichen Theologiegeschichte als Stilisierung erweist.

verlangte. Diese liberale methodische Perspektive war in der theologischen Übergangszeit ab 1848 besonders durch Bleek und Kamphausen in der Fakultät fester verankert, als dies in den Auseinandersetzungen der ersten Fakultätsphase um die synoptische Frage (Gieseler/Bauer) möglich gewesen war.

Tatsächlich scheint die Revision der dogmatischen Christologie so etwas wie die Kernaufgabe dieser Übergangszeit gewesen zu sein – einer Zeit, die sowohl die ersten Höhepunkte der historischen Bibelkritik als auch die Blüte der Leben-Jesu-Romane (z.B. Ernest Renan, 1864) einschloss. Eine besonders eigentümliche Revision dieser Art war die Reformulierung der anselmischen Satisfaktionslehre durch den ganz von der je eigenen Wiedergeburtserfahrung her denkenden, politisch liberalen Erlanger Theologen Johann Christian Konrad v. Hofmann (er war bayerischer Landtagsabgeordneter für die Fortschrittspartei).⁶⁹ Mit seiner an Schleiermacher geschulten Kritik der christologischen Kategorien von Person und Natur, die sich freilich nur wenig später in der Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften (Wilhelm Dilthey) akademisch allgemein etablieren sollten, brach v. Hofmann einen langwierigen Streit vom Zaun, in dem die Versöhnungslehren der zeitweiligen Bonner Dogmatiker Albert Ritschl und Kähler systematisch wesentlich weiterführende Stimmen wurden.⁷⁰ Kennzeichnend wurde für beide die geschichtstheologisch begründete Offenbarungskonzeption, die sich von Schleiermachers bekannter Hinwendung zum religiösen Subjekt lossagte und damit auch v. Hofmanns Erfahrungschristentum hinter sich ließ.

Die Spezialforschung zu Kähler und A. Ritschl hat herausgearbeitet, dass die jeweiligen christologischen Systeme lange vor den entsprechenden Veröffentlichungen ersonnen wurden. Demnach hat Kähler seinen dogmatischen Ansatz bis 1869, zwei Jahre nach seinem Weggang aus Bonn, fertig entwickelt, während Ritschl seit 1857, also ein gut Teil seiner Bonner Zeit, an seinem Entwurf gearbeitet habe.⁷¹

69 Einschlägig ist Johann Christian Konrad v. Hofmann, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch I-II*, Nördlingen 1852/1855. Von Hofmann schwebte hier (im 5. Lehrstück) als Sachgehalt der Versöhnung anstelle anselmischer Satisfaktion eine »Bewährung« der menschlichen Natur Christi am Kreuz unter den Bedingungen der Entäußerung jeder Göttlichkeit vor; die Wirkung dieser Konzeption war im 19. Jahrhundert weitreichend, vgl. Theißen, *Evangelische Eschatologie* (wie Anm. 41), 92-118.

70 Aus der – gerade für v. Hofmann oft empfehlenswerten – älteren Literatur vgl. Bernhard Steffen, *Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh 1910 (BFChTh 14,5) sowie Karl Gräder, *Die Versöhnungslehre Kählers in ihrem Verhältnis zu Hofmann und Ritschl*, Gütersloh 1922.

71 Vgl. Christoph Seiler, *Die theologische Entwicklung Martin Kählers bis 1869*, Gütersloh 1966 (BFChTh I/51).

An Veröffentlichungen war hierfür freilich nur Ritschls Antrittsvorlesung *De ira dei* (1859) einschlägig, in der er die strikt eschatologische Qualität von Gottes Zorn u.a. gegen seine traditionelle Einstufung als Vorgängerstadium der Versöhnung betonte.⁷² Kähler hielt noch als Bonner Fakultätsangehöriger 1866 in Duisburg einen bemerkenswerten Vortrag über Fortschritts- und Ewigkeitsglauben, der präzise seine spätere christologische Geschichtsverständnis vorwegnahm, thematisch aber vor dem Hintergrund der Industrialisierung stand, die in jenen Jahren zur entscheidenden, doch meist verkannten ethischen Herausforderung der evangelischen Kirchen werden sollte.⁷³

Da in der Übergangszeit der Bonner Fakultät größere christologische Publikationen, die das seit der Affäre Bauer aufgebrochene Problem nicht nur historisch, sondern auch dogmatisch behandeln, fehlen, richtet sich der Blick auf kleinere Arbeiten wie Antrittsvorlesungen. Nur ein Jahr nach dem eben erwähnten Ritschl las der zeitweise in Heidelberg in Ullmanns und Umbreits vermittlungstheologischer Nachbarschaft wirkende *Jakob Theodor Plitt* (1815-86), der als Praktischer Theologe und Universitätsprediger nach Bonn kam, 1860 *De compositione evangeliorum synopticorum* und griff damit nochmals das historische Problem auf, an dem sich der Streit bei Bauer entzündet hatte. Plitt, dessen Schriften allesamt keine größere Wirksamkeit beschieden war, wurde jedoch dadurch bedeutsam, dass er in seiner Theologie eine Form von kirchlichem Sinn verkörperte, der die vermittlungstheologische Linie, in der er selbst zeitweise gestanden hatte, in eine gegenüber der ersten Bonner Fakultätsphase völlig andere Richtung weiterentwickelte.

Neben seiner vermittlungstheologischen Schule hatte Plitt 1846 bei der Gründung der Evangelischen Allianz mitgewirkt⁷⁴ und akzentuierte seine damit einhergehenden evangelikalen Interessen, wie die bei seinem Rückzug aus dem akademischen Lehramt 1866 in den Druck gegebenen Predigten zeigten, gern als Hinweis auf die Bußbedürftigkeit auch der glaubenden und gereiften Christen; ganz ähnlich hatte er nach Auskunft von G. Schwinge bereits 1837 als junger Prediger in Karlsruhe auf einen verheerenden Theaterbrand mit einer Buß- statt

72 Vgl. Albrecht Ritschl, *Commentatio de ira dei*, Bonn 1859.

73 Vgl. Martin Kähler, *Der Menschheit Fortschritt und des Menschen Ewigkeit*, in: *Vorträge für das gebildete Publikum IV/7*, Elberfeld 1867, 113-137, wo die Bezüge zur Industrialisierung in den Publikumsanreden deutlich sind.

74 Plitts Beziehungen zur Evangelischen Allianz bilden (neben seiner – kritischen – Stellung zur Revolution von 1848) einen Schwerpunkt der Arbeit von Railton, *Pietismus und Revolution*.

einer Trostpredigt reagiert.⁷⁵ Die Rückzugspredigten von 1866 betteten diese Bußvorstellung in eine orthodox anselmische Versöhnungslehre ein und bildeten damit (wenngleich eher unfreiwillig) einen Bonner Kommentar zu den christologischen Streitigkeiten jener Übergangszeit.⁷⁶

Plitts Beispiel verdeutlicht aber womöglich auch, warum das Rheinland in jenen Jahren kein Schwerpunkt der literarischen Produktion zur dogmatischen Soteriologie werden konnte. Seine theologisch konservativen Ansichten brachten ihm den Ruf des Kryptokatholiken ein, der durch seine persönlichen Kontakte zu katholischen Professorenkollegen umso mehr bestätigt zu werden schien, als er 1866 gemeinsam mit seiner Tochter eine Romreise samt Papstaudienz unternahm, über die er sich brieflich in heller Begeisterung äußerte. Dass Plitt im selben Jahr aus dem universitären Lehramt entlassen wurde, hatte hierin seinen Auslöser, war im Verlauf der Debatte aber auch von ihm selbst angeboten worden.⁷⁷

Über alles persönlich Kontingente hinaus zeigen die Vorgänge um Plitts Amtsverlust die Wirkung einer kirchen- und theologiegeschichtlichen Konstellation, die so speziell im Rheinland der Übergangszeit zwischen Paulskirche und Reichsgründung bestanden haben dürfte.⁷⁸ Denn das Rheinland war einer der Hauptschauplätze der Streitigkeiten um den Ultramontanismus, mit dem der römische Katholizismus die zeitgeschichtlich modernistischen Herausforderungen zu bekämpfen versuchte. Aufgrund seines starken katholischen Bevölkerungsanteils war das Rheinland mehr als andere Territorien Preußens von der sog. Mischehenfrage betroffen, die typisch ultramontan der episkopalen Regelung entzogen und der papalen Entscheidungshoheit vorbehalten wurde und einen der größten öffentlichen Streitpunkte vor dem Kulturkampf bildete.

Die Abqualifikation als kryptokatholisch, die Plitt in Bezug auf seine beruflichen Kontakte auch in theologischer Hinsicht erfuhr, ist ohne die ultramontan aufgeladene Atmosphäre der Zeit wohl nicht erklärbar, bleibt aber auch dann noch schwer verständlich, war doch

75 Vgl. Gerhard Schwinge, Art. Plitt, Jakob Theodor, in: BBKL 36 (2015), 1008-1017 (auch online unter: www.bbkl.de). Dieser Artikel flankiert – für die Praxis des BBKL unüblich – einen älteren Artikel über Plitt (von Eberhard Hauschildt in: BBKL 7, 1994, 751-753), der ein insgesamt weniger kritisches Bild von ihm zeichnet.

76 Vgl. Jakob Theodor Plitt, Glaube, Liebe, Hoffnung. Fünf Predigten, nicht als Selbstverteidigung, sondern zur Bezeugung seines Glaubens herausgegeben, Wiesbaden 1866.

77 Vgl. zu diesen Vorgängen Ritschl, Fakultät zu Bonn (wie Anm. 2), 58.

78 Vgl. zum Folgenden die Überblicksdarstellung von Mülhaupt, Rheinische Kirchengeschichte (wie Anm. 7), 325-333 (§ 24).

die Bonner Katholisch-Theologische Fakultät die stärkste akademische Bastion gegen die schließlich 1870 definierte päpstliche Infallibilität. Dass in einer solchen Situation eine offene wissenschaftliche Diskussion mit konservativen oder evangelikalischen Positionen in der eigentlichen dogmatischen Zeitfrage, der Versöhnungslehre, auch im innerevangelischen Bereich erschwert war, ist aber zumindest vorstellbar.

Dem Fall Plitt kommt über die ereignisgeschichtlichen Vorgänge hinaus theologiegeschichtliche Bedeutung für das evangelische Rheinland im 19. Jahrhundert zu, weil die Konstellation von evangelikaler Kirchlichkeit und liberalem Protestantismus, die von der Vermittlungstheologischen Dominanz der ersten Phase gewissermaßen überlagert worden war, etwa ab der deutschen Reichsgründung charakteristisch für die theologische Diskussion an der Bonner Fakultät, aber auch die kirchliche Situation der kommenden Zeit werden sollte.

Bevor jedoch diese dritte Phase unseres Untersuchungszeitraums zur Darstellung kommt, soll auch hier ein *zusammenfassender* Rückblick unternommen werden. Insbesondere vor dem Maßstab literarischer Produktion ist die Theologiegeschichte zwischen Paulskirche und Reichsgründung im evangelischen Rheinland eine Zeit des Übergangs. Industrialisierung, Verstädterung und wirtschaftliche Autarkie wirkten hier stärker prägend als in vielen anderen Landesteilen, aber ebenso die Kehrseiten dieser Prozesse in Gestalt von Pauperismus und beginnender Entkirchlichung der Arbeiterschaft. Von den unterschiedlichen Reaktionen, die die Kirchen diesen Herausforderungen entgegensetzten, war der katholische Ultramontanismus im Rheinland wegen seiner stark gemischt konfessionellen Bevölkerung besonders deutlich spürbar. Verwissenschaftlichung und Kirchlichkeit der Theologie, die noch in den Jahren der Vermittlungstheologie als Zwillinge an der Wiege der Bonner Fakultät Pate gestanden hatten, entwickelten sich nun, als sich das Problem der theologischen Kritik vom historischen auf das dogmatische Gebiet ausdehnte, in entgegengesetzte Richtungen, was die Heftigkeit der in deutschsprachigen Theologie ab 1850 geführten Auseinandersetzungen um die dogmatische Versöhnungslehre erklären helfen dürfte.⁷⁹ Im Rheinland bildete sich dieselbe komplexe Spannungslage im Fall Plitt ab.

⁷⁹ Vgl. nur die über 500 Seiten starke Streitschrift von Theodor Kliefoth, *Der Schriftbeweis des Dr. Joh. C.K. v. Hofmann*, Schwerin 1860; zu den historischen Umständen vgl. Karl Gerhard Steck, *Der Erlanger Hofmann als politischer Theologe*, in: *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens*. FS Helmut Gollwitzer, hg. v. Andreas Baudis, Dieter Clausert, Volkhard Schliski u. Bernhard Wegener unter Mitarb. v. Klaus Geyer u. Friedrich-Wilhelm Marquardt, München 1979, 419-431.

Alles in allem wirkten sich diese Übergangszustände auf die Produktivität der evangelischen Theologiegeschichte eher hemmend aus. Ihre akademischen Vertreter in Bonn wurden z.T. aufgrund ausdrücklich christologischer Schriften berufen, doch weder Dorner noch Rothe, weder A. Ritschl noch Kähler, die alle in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu den wichtigsten evangelischen Theologen deutscher Sprache zählen sollten, veröffentlichten in Bonn größere Arbeiten. Die Spannung von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Theologie, die in diesen Jahren die literarische Tätigkeit erschwerte, sollte in den folgenden Jahren offen ausbrechen und sich dann auch in veröffentlichten Texten niederschlagen.

3.3. *Die Etablierung kirchlicher Parteien und die Erosion der theologischen Mitte durch den Kulturkampf*

Wie die Übergangszeit der Bonner Fakultät in den Fall des Universitätspredigers und praktischen Theologen Plitt mündete, so markiert die Berufung seines Nachfolgers im Jahre 1868 mehr oder weniger die folgende Phase der evangelischen Theologiegeschichte des Rheinlands, und zwar sowohl deren Anfang als auch ihr Ende. An dem württembergischen Pietisten *Theodor Christlieb* (1833-89), der als Prediger in England seine Vorliebe für die äußere Mission und eine relative Nähe zum Freikirchentum entdeckt hatte, schieden sich in Bonn bis zu seinem Tode die Geister.

Christlieb hatte vor allem als Homiletiker großen Erfolg. Seine entsprechende Vorlesung, stark von Charles Haddon Spurgeon inspiriert und 1893 postum von Theodor Haarbeck veröffentlicht, wurde neunzehnmal gehalten und zog neupietistisch erweckte Studenten aus Nah und Fern an. In seinem homiletischen Seminar setzte Christlieb die darin vorgetragenen Forderungen konsequent um. Sie richteten sich vor allem an die persönliche Heilserkenntnis und fortgesetzte individuelle Bekehrung des Predigers, da die gemeindliche Predigt im Unterschied zur Missionspredigt (Neu-)Evangelisation der mehrheitlich im Namenschristentum verharrenden Gemeinde sei und als »Martyretik« (so Christliebs Vorzugswort für Homiletik) durch zeugnishaftes Kundtun der eigenen Herzenserfahrung der Prediger (»was sie am eigenen Herzen erfahren«)⁸⁰ wirken müsse. Dass Christlieb gleichzeitig behaupten konnte, das persönliche Zeugnis des Predigers müsse ein »aus Gottes Tiefen geschöpftes Zeugnis« sein;⁸¹ dass er für die »Martyretik« des Predigens eine eigene »Oratorik« fordern, die Rhetorik

80 Vgl. Theodor Christlieb, *Homiletik. Vorlesungen*, hg.v. Theo Haarbeck, Basel, 1893, hier 85.

81 Ebd. 85.

rik aber als »Sarg« der Homiletik von sich weisen konnte,⁸² deutet auf erhebliche Binnenspannungen seines Konzepts hin, die darin gründen, dass er Schleiermachers Kategorie des darstellenden Handelns für die Predigt ablehnte und letztere vielmehr dem wirksamen Handeln zuordnen wollte.⁸³ Das ist angesichts Christliebs evangelistischer Erwartungen an die Predigt verständlich, aber inkohärent, da nach Schleiermacher ja gerade das darstellende Handeln durchaus eine Wirkung in Gestalt der Mitteilung des Gemeingeistes zeitigt – dass in der Bonner Fakultät mit Wilhelm Bender ein profilierter Schleiermacherinterpret Christliebs schärfster Kontrahent werden sollte, nimmt mithin nicht wunder. Bender war jedoch nur die Speerspitze einer breiten Opposition gegen den Universitätsprediger, dem nach Darstellung von Otto Ritschl ein gängelnder Umgang mit den Teilnehmern des homiletischen Seminars angelastet wurde.⁸⁴ Konkreter Auslöser des handfesten Fakultätszerwürfnisses war freilich der 1882 pseudonym veröffentlichte Roman *Die Studiengenossen* der Christlieb-Anhängerin Anna v. Weling, in dessen fiktionalem Gewand Christlieb nur notdürftig verkleidet als einzig wahrhaft christlicher Professor der Theologischen Fakultät gezeichnet wurde, an der die Romanhandlung angesiedelt war.

Abgesehen von dieser für Christlieb selbst wohl unerwünschten Episode war die eingetretene Konfrontation freilich auch deshalb möglich, weil mit den kurz nach der Reichsgründung fällig gewordenen Neuberufungen die Einteilung der Fakultät in Vertreter der Liberalen Theologie und Anhänger der Positiven Theologie beinahe obligat wurde. Dass nach Christlieb mit dem Neutestamentler Wilhelm Mangold (1825-1890, berufen 1872), dem Dogmatiker Hermann von der Goltz (1835-1906, berufen 1873) und dem schon erwähnten Schleiermacherforscher Wilhelm Bender (1876) in kurzer Zeit mehrere ausgewiesene liberale Theologen nach Bonn kamen, ist aber nicht nur Ausdruck der zunehmenden Richtungskämpfe an der Fakultät, sondern zumindest anfangs auch durch das liberale Interregnum (1872-79) im preußischen Kultusministerium unter Adalbert Falk zu erklären, bei dem Kamphausen, der vormals wichtigste Bonner Vertreter des Liberalismus, ein Minderheitenvotum zugunsten der Berufung des ebenfalls liberalen Mangold durchsetzte.⁸⁵ Mit Falks Namen ist zugleich der Kulturkampf als wesentlicher zeitgeschichtlicher Bezugspunkt der dritten Phase unseres Untersuchungszeitraums benannt.

82 Vgl. ebd. 82 bzw. 23.

83 Vgl. ebd. 70; 73.

84 Vgl. Ritschl, Fakultät zu Bonn (wie Anm. 2), 69.

85 So Ritschl, Fakultät zu Bonn (wie Anm. 2), 65.

Das andere wichtige kirchengeschichtliche Ereignis im Hintergrund der theologischen Debatten der Bismarckzeit ist mit dem Namen des Bonner Extraordinarius *Hermann von der Goltz* verbunden. Zwei Jahre nach seiner Berufung trat die Preußische Generalsynode 1875 in außerordentlicher Sitzung zusammen, um der Landeskirche die 1846 am königlichen Veto gescheiterte Synodalverfassung zu geben.⁸⁶ Ihre anschließende Ausarbeitung war zu größeren Teilen von der Goltz' Werk, der dafür freilich 1876 die rheinische Universität mit dem Berliner Evangelischen Oberkirchenrat als Arbeitsplatz vertauschte.⁸⁷ Erst diese presbyterial-synodale Ordnung schuf die Voraussetzung dafür, dass die schon unter der ereignisgeschichtlichen Oberfläche der vorangegangenen theologiegeschichtlichen Übergangsphase schwelenden Richtungskämpfe sich als regelrechtes kirchliches Parteiwesen in der Synode auswirken konnten.⁸⁸

Unter den kirchlichen Fraktionen besaß in ganz Preußen die für das kirchliche Bekenntnis als Verfassungsgrundlage eintretende *Positive Union* eine Vormachtstellung, weil ihr eigentlicher Gegenspieler, der liberale Protestantenverein, seinem eigenen Kirchenordnungsverständnis entsprechend, gar nicht als Synodalpartei in Erscheinung trat. Bereits die synodale Kirchenverfassung selbst war 1875 ohne durchgreifende Beteiligung des Protestantenvereins beschlossen worden,⁸⁹ allerdings war es, wie J. Rogge anmerkt, bei der anschließenden parlamentarischen Billigung der Synodalbeschlüsse im Preußischen Landtag liberalem Einfluss geschuldet, dass die ursprünglich hohen Anforderungen an den Lebenswandel der zu wählenden Gemeindepresbyter letztlich gestrichen wurden.⁹⁰ Die Positive Union hatte sich unter ihrem Zugpferd, dem Hofprediger Rudolf Kögel, vergeblich in der Synode dafür stark gemacht.⁹¹

86 Vgl. Joachim Rogge, Die außerordentliche Generalsynode von 1875 und die Generalsynodalordnung von 1876. Fortschritt und Grenzen kirchlicher Selbstregierung, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 2: Die Verselbständigung (wie Anm. 5), 225-233.

87 Vgl. Hans Hohlwein, Art. Goltz, Alexander Georg Maximilian Hermann Freiherr von der, in: NDB 6 (1964), 629, online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116764902.html> (16.06.2016). Dass an Werk und Person v.d. Goltz Forschungsbedarf besteht, zeigt auch Martin Dutzmann, Hermann Freiherr von der Goltz (1835-1906), in: Schmidt-Rost, Theologie als Vermittlung (wie Anm. 55), 159-165.

88 Diese Voraussetzung betont Mau, Formation der kirchlichen Parteien (wie Anm. 5), 234. Zu den folgenden Charakterisierungen der kirchlichen Parteien vgl. ebd. 234-247.

89 Vgl. Lepp, Art. Protestantenverein (wie Anm. 6), 1726.

90 Vgl. Rogge, Die außerordentliche Generalsynode (wie Anm. 86), 231 f.

91 Vgl. Mau, Formation der kirchlichen Parteien (wie Anm. 5), 243.

Die liberale Hauptforderung des *Protestantenvereins* nach 1875 betraf unter dem Schlagwort der Bekenntnisfreiheit den Verzicht auf die Ordinationsverpflichtung, die 1846 noch die breite Mitte der Synode bejaht hatte. Für ihre Beibehaltung stritt die Positive Union, allerdings auch sie mit einer gegenüber 1846 bemerkenswerten Verschiebung. Hatten noch der damaligen Synode (z.B. mit Nitzschs Ordinationsverpflichtung) unierte Bekenntnisformeln vorgelegen, die über die innerevangelischen Konfessionsgrenzen hinausblickten, so kämpfte man in der wilhelminischen Zeit für das Apostolische Glaubensbekenntnis, also einen Text, der zwischenzeitlich durch die historische Kritik unter Beschuss geraten war, aber für die Frage nach der Union der beiden evangelischen Kirchen – dem Programmnamen »Positive Union« zum Trotz – eher wenig abwarf.⁹²

Auf unierten Gleisen bewegte sich als ausdrückliche »Mittelpartei« die *Evangelische Vereinigung* um den Hallenser Willibald Beyschlag, die das vermittlungstheologische Gespann von Union und Bekenntnis fortführen wollte. Beyschlag war es auch, der nach dem Ende des Kulturkampfes mit der Gründung des *Evangelischen Bundes* (1886) eine Eindämmung der kirchlichen Parteistreitigkeiten anzubahnen versuchte.⁹³

Das gesamte kirchliche Parteiwesen ist also im Gefolge der Einführung einer synodalen Kirchenverfassung in Preußen (1875ff.) zu begreifen. Im Rheinland, wo die presbyterial-synodale Ordnung schon seit 1835 galt, fand der Evangelische Bund verhältnismäßig starke Zustimmung, während sich das Parteiwesen hier weniger auszuleben schien;⁹⁴ der vormalige Bonner Albert Ritschl warnte gar schon 1874, ein Jahr vor der außerordentlichen Generalsynode, vor den »Partei-eintheilungen«,⁹⁵ ähnlich auch von der Goltz. In der rheinischen Provinzialsynode war es nach Einschätzung von Mülhaupt der Nitzsch-Schüler und Synodalpräses Philipp Umbeck, der die Einführung einer Gliederung nach Parteien (anstatt nach den delegierenden Kreissyn-

92 Zumindest für die Verfechter des Apostolikums scheint mir Mehlhausens Einschätzung unzutreffend, die preußische Unionstheologie ziele auf das »Sichtbar-machen einer Einheit, die älter als alle Entzweiungen ist«, Mehlhausen, Rationalismus und Vermittlungstheologie (wie Anm. 17), 199.

93 Zu diesem Themenkomplex vgl. die modernitätstheoretisch interessierte Darstellung von Armin Müller-Dreier, *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914*, Gütersloh 1998 (Religiöse Kulturen der Moderne 7).

94 Mülhaupt, *Rheinische Kirchengeschichte* (wie Anm. 7), 344 erwähnt für das Rheinland die Gründung der »Vereinigung der Freunde des kirchlichen Bekenntnisses« (1894) in Barmen mit ihrem »Kirchlichen Monatsblatt«, dem das liberale »Evangelische Gemeindeblatt« von F. Spitta gegenüberstand.

95 Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* (wie Anm. 18), V.

oden) noch 1896 verhindern konnte, als sie in den meisten Landeskirchen bereits selbstverständlich wurde.⁹⁶ Bonner Theologen waren jedoch an einigen Stellen in die preußischen Auseinandersetzungen verwickelt, die darum den maßgeblichen Bezugsrahmen der dritten Phase unseres Untersuchungszeitraums bilden.

Im Brennpunkt der Bonner Fakultätsgeschichte zur Bismarckzeit stand der sog. Benderstreit im Zusammenhang des Reformationsjubiläums 1883.⁹⁷ Wilhelm Bender machte gleich nach seiner Bonner Berufung mit einer zweibändigen Schleiermacherdarstellung (1876/78) auf sich aufmerksam, die den Berliner Theologen als Meister des philosophischen Kosmologieproblems feierte, seine materiale Dogmatik aber als theologische Metaphysik verwarf. Stärker als die Stellung, die Bender damit zu Schleiermacher einnahm, wirkte die Art und Weise nach, in der er theologische Dogmatik und systematische Philosophie auseinanderdividierte. Die Divergenz von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Theologie, die in den Jahren zuvor die Produktivität der Bonner Theologen gestaut hatte, machte sich so Luft, indem sie sich liberalerseits auf die Nachbarfakultät verlegte. Dem entsprach auf der anderen Seite, dass Christlieb, dessen erfolgreiche Homiletik in der Sache auf einer mehr als anfechtbaren Schleiermacherinterpretation beruhte, auf dem praktisch-theologischen Lehrstuhl eine gewisse Sympathie für die Integration freikirchlichen Gedankenguts erkennen ließ, indem er einer der Gründerväter der Gemeinschaftsbewegung wurde⁹⁸ und 1886 die Bibelschule »Johanneum« ins Leben rief, die eine außeruniversitäre – jede historische Bibelkritik vermeidende – Predigerausbildung für ein gleichwohl landeskirchliches Berufsfeld aufbaute.⁹⁹ Die aus dem historischen Pietismus bekannte Problematik des sog. »Konventikeltums« kehrte hier in einer den Zeitumständen entsprechenden Form wieder.

Die Ereignisse im Benderstreit nahmen ihren Gang, als Bender, der im Jahr der Veröffentlichung der Christlieb in naiver Weise verherrlichenden *Studiengenossen* Dekan war, das Reformationsjubiläum 1883 (*Lutherrede*) nutzte, um seine Ablehnung gegenüber Christliebs Rich-

96 Vgl. Mülhaupt, *Rheinische Kirchengeschichte* (wie Anm. 7), 341.

97 Monographisch wurden die Ereignisse bereits im Folgejahr von W. Beyschlag behandelt.

98 Zu diesen Themenkomplex vgl. Gerhard Ruhbach, *Die Entstehung der Gemeinschaftsbewegung* (1888), in: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 2: *Die Verselbständigung* (wie Anm. 5), 296-307.

99 Zur Würdigung von Christliebs gleichwohl bestehender wissenschaftlicher Bedeutung vgl. J.F. Gerhard Goeters, *Theodor Christlieb 1833-1889*, in: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818-1968*, Bonn 1968, 103-120.

tung in quasi fakultätsoffizieller Weise zu artikulieren. Das hob die Konfrontation schlagartig auf eine neue Ebene. Sowohl die rheinische als auch die westfälische Kirche, in deren Reihen nicht wenige Absolventen von Christliebs Homileticum als Pfarrer tätig waren, brachten Synodalbeschlüsse gegen den Bonner Dekan zustande, der sich schließlich 1888 in die Philosophische Fakultät versetzen ließ.¹⁰⁰ Im Rheinland wurde allerdings auf Eintreten von Synodalpräses Umbeck auch das akademische Recht zur »Freiheit der Schriftforschung« gewürdigt, was nach Darstellung von Mülhaupt »ein totales Auseinanderfallen von Kirche und Bonner Fakultät« verhinderte.¹⁰¹

Der liberal-positive Gegensatz, der sich in dem Gegenüber von Bender und Christlieb abbildete, hätte seine Sprengkraft vielleicht nie entfaltet, wenn nicht der staatliche Kulturkampf und das kirchliche Parteiwesen Beispiele für die Möglichkeit gegeben hätten, die Konfrontation nicht nur unterschwellig literarisch, sondern offen im Auseinandertreten und Aufeinandertreffen von Institutionen zu führen – nur dass es im Falle von Bender und Christlieb nicht Parteien, sondern eben die Philosophische Fakultät und das »Konventikeltum« waren, die sich den Kontrahenten als Bastionen anboten. Analog zu den Apostolikumstreitigkeiten des 19. Jahrhunderts, die zumindest Christlieb in den drei Jahren vor seiner Bonner Berufung als Friedrichshafener Pfarrer in der benachbarten deutschsprachigen Schweiz als »zerüttete[...] kirchliche[...] Zustände[...]« (Ernst Christian Achelis) wahrgenommen hatte,¹⁰² lag das Problem *institutionalisierter* theologischer Richtungskämpfe dabei wohl weniger im literarischen Hin und Her der einschlägigen Konferenzen und Zeitungsbeiträge auf beiden Seiten, sondern in der Erosion oder aber Polarisierung der kirchlichen Mitte zwischen den Extremen. Ich nenne nur einige stichwortartige Beispiele dafür.

Christliebs schärfster Kritiker im Fakultätsrat wurde der – eigentlich längst von der Gremientätigkeit entpflichtete – Lange,¹⁰³ der nach der Reichsgründung eher mit Kritik am Liberalismus aufgefallen war und zur Zeit des Benderstreits neben dem 1881 berufenen Ludwig Lemme (1847-1927) zu den positiv eingestellten Kräften in Bonn ge-

100 Zur Ereignisgeschichte vgl. Ritschl, Fakultät zu Bonn (wie Anm. 2), 73 – Joachim Weinhardt, Wilhelm Bender (1845-1901). Von der Vermittlungstheologie zur evolutionären Religionsphilosophie, in: ZNThG 10 (2003) 26-64 hat sich des Weges angenommen, den Bender im Folgenden einschlug; allerdings scheint die Einschätzung seiner Herkunft als vermittlungstheologisch streitbar.

101 Vgl. Mülhaupt, Rheinische Kirchengeschichte (wie Anm. 7), Zit. 341 bzw. 340.

102 So Ernst Christian Achelis, Art. Christlieb, Theodor, in: ADB (1903), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118676121.html> (16.06.2016).

103 Vgl. Ritschl, Fakultät zu Bonn (wie Anm. 2), 69.

hörte. In ihrer Skepsis gegenüber historischer Bibelkritik hätten sich Lange und Lemme (der als Systematiker Mehreres über die paulinische Echtheit der Pastoralbriefe veröffentlichte) mit Christlieb die Hand reichen können. Auf der anderen Seite mochte sich *Wilhelm Mangold*, der vor seiner Bonner Zeit in Kurhessen der liberale Gegenspieler des hochkirchlichen August Friedrich Christian Vilmar gewesen war (und es später an der Marburger Fakultät wieder wurde), im Streit um Bender nicht hinter diesen stellen. Derselbe Mangold hatte zehn Jahre zuvor (1873) im Falle des zeitweise amtsenthobenen Berliner Pfarrers und vormaligen Hofpredigers A. Sydow, der in liberaler Manier die Jungfrauengeburt als Legende bezeichnet hatte, öffentlich für diesen gesprochen.¹⁰⁴

Der Fall Sydow dürfte auch im Hintergrund gestanden haben, als von der Goltz, kaum nach Bonn berufen, vor der dortigen Pastoralkonferenz (= Pfarrkonvent) über *Die Grenzen der Lehrfreiheit* referierte und dabei die verschiedensten an Lehrstreitigkeiten Beteiligten von den Ordinierten über die Theologischen Fakultäten bis zu den Gemeinden zur Verbindung von »freier Forschung« mit »gläubiger Gesinnung« aufforderte und vor allem vor »Partheigeist« warnte, der in seinen inhärenten Verabsolutierungstendenzen sich mit der Kirche überhaupt gleichzusetzen drohe.¹⁰⁵ Von der Goltz' Zumutung einer allseitigen Verständigungsbereitschaft über wandelbare dogmatische Theorien auf dem Boden der nur wenigen christlichen »Grundwahrheiten«¹⁰⁶ klingt heute wie ein ferner Vorläufer der Konsensökumene Leuenbergscher Prägung und war bei von der Goltz jedenfalls Ausdruck der »Unionsgesinnung«, die er in einer späteren Veröffentlichung (1881) als Voraussetzung für eine Bewältigung akuter kirchlicher Aufgaben ansah.¹⁰⁷ Im Jahre 1888 brachte von der Goltz wie zur Bestätigung seiner Vorschläge von 1873 bei der Berliner Berufung eines Vorreiters der historisch-kritischen Theologie ein Sondervotum gegen die sonst geschlossene Ablehnung desjenigen Professors ein,

104 Vgl. die Darstellung von Adolf Kamphausen, Art. Mangold, Wilhelm, in: ADB (1906), online: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116730986.html> (16.06.2016).

105 Hermann von der Goltz, *Die Grenzen der Lehrfreiheit*, Bonn 1873, Zitate: 7 bzw. 11 (gesperrt).

106 Ebd. 18 (gesperrt).

107 Vgl. Hermann von der Goltz, *Unionsgesinnung als Bedingung für die positive Lösung der Aufgaben, welche der evangelischen Kirche in Deutschland gegenwärtig gestellt sind*, Halle an der Saale 1881.

der dann auf Entscheid des neuen Kaisers Wilhelm II. selbst berufen wurde: Adolf v. Harnack.¹⁰⁸

Die Berliner Personalie v. Harnack steht, da ihr als konfessionskultureller Ausgleich bald die Berufung von Adolf Schlatter an die Seite trat, mit einer auch für das Rheinland wichtigen Entwicklung in Zusammenhang, denn für die Bonner Fakultät ging das preußische Kultusministerium nach dem Benderstreit zu einer positiv-liberalen Doppelbesetzung der Lehrstühle wie dann in Berlin auch bei v. Harnack und Schlatter über, was freilich für das Ganze der Theologie statt Bereicherung eher Polarisierung versprach.¹⁰⁹ Von der Goltz brachte mit seinen Einschätzungen das Problem auf den Punkt, warum in der liberal-positiven Konfrontation zwischen Bender und Christlieb zugleich weniger exponierte Fakultätskollegen wie Lange und Mangold zwischen die Stühle geraten konnten. Quer zu den kirchlichen Parteien stand nämlich das Erfordernis wissenschaftlicher Lehrfreiheit, das auch nach der heutigen Forschungsmeinung von E. Lessing der eigentlich Leidtragende jener Konfrontationen war. So schädigte das kirchliche und öffentliche Aufsehen im Fall Bender das in der preußischen Administration vormals hohe Ansehen der Positiven Union.¹¹⁰ Über diese Außenwirkungen hinaus wurde in der akademischen Theologie selbst deutlich, dass die universitäre Wissenschaftsfreiheit keineswegs nur ein Gut der Liberalen Theologie darstellte, sondern gerade auch positiv gesonnenen Theologen abverlangt werden konnte¹¹¹ (der rheinische Präses Umbeck hatte sie, wie erwähnt, der provinzialsynodalen Mehrheit bei ihrer Kritik an Bender mit ins Stammbuch geschrieben).

Ohne eine beiden Seiten verbrieft Lehrfreiheit, das zeigen die Ereignisse um Bender und Christlieb, war die Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Positiven nur als Stellungskrieg möglich, in dem keine inhaltlich weiterführende Einsicht, geschweige denn eine Überwindung von Frontstellungen erwartet werden konnte. Das Vorhandensein kirchlicher Parteien als Bastionen, auf die sich die Kontrahenten stützen konnten, scheint die Verhärtung der Fronten nur noch befördert zu haben. Mit dem Festhalten an der Lehrfreiheit war daher sachlich auch eine Infragestellung des kirchlichen Parteiwesens geboten, wie durch von der Goltz angeregt. Sie wurde freilich nicht mehr

108 Vgl. Eckhard Lessing, Positive und »liberale« Theologie im Zusammenhang mit der preußischen Kulturpolitik, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 2: Die Verselbständigung (wie Anm. 5), 331-355, hier 345.

109 Vgl. die Hinweise von Mülhaupt, Rheinische Kirchengeschichte (wie Anm. 7), 341; 343.

110 Vgl. Lessing, Positive und »liberale« Theologie (wie Anm. 108), 345.

111 So Lessing ebd.

durch die universitäre Theologie vorgenommen, sondern blieb die Angelegenheit kirchlich engagierter Einzelner wie des erwähnten Beyschlag in der Gründung des Evangelischen Bundes. Kirche und Universitätstheologie hatten über den Auseinandersetzungen zu »Fällen« wie Sydow, Bender und Harnack ihre unter der Vermittlungstheologie enge Fühlungnahme eingebüßt oder auch bewusst zurückgefahren.¹¹² In der Lockerung des Verhältnisses von Theologie und Kirche wird man ein Hauptergebnis dieser Phase der rheinischen Theologiegeschichte sehen müssen, die hier noch einmal im Rückblick *zusammengefasst* sei.

Die Jahre nach der deutschen Reichsgründung befreiten die rheinische Theologie zwar auf den ersten Blick aus der Lähmung der vorigen Übergangszeit. Die preußische Landeskirche bekam eine Synodalverfassung, und die damit gegebene Möglichkeit zur kirchlichen Institutionalisierung der seit Längerem bestehenden theologischen Richtungen erschien auf den ersten Blick als Belebung der theologischen Szene. Die kirchlichen Parteien führten in ihren Richtungsgegensätzen jedoch zu einer Erosion der vormaligen kirchlichen Mitte, die sich zur Positionierung in der entstandenen Polarisierung genötigt sah. Im Rheinland spielten die kirchlichen Parteien zwar eine geringere Rolle als sonst in Deutschland, doch verliefen die theologischen Richtungskämpfe im akademischen Betrieb und im allgemeinen kirchlichen Leben auch hier entlang analoger Frontlinien. Wie die Bonner Konfrontation von Bender und Christlieb samt ihren Folgen zeigt, war der eigentliche Brennpunkt des Problems aber die Wissenschaftsfreiheit der universitären Theologie. Sie hatte zwar die Möglichkeit akademischer Richtungskämpfe überhaupt erst geschaffen, war aber noch in weitaus höherem Maße die Voraussetzung für ihre Überwindung. Jede Zuspitzung der Parteigegegensätze musste darum den Zusammenhang von Kirche und Theologie in dem Sinne unterminieren, dass die in Richtungen eingeteilte Kirche immer weniger Volkskirche und die ihrer Lehrfreiheit ungewisse Theologie immer weniger Teil der staatlichen Universität sein konnte.

Die kirchlichen Parteien der Bismarckzeit glaubten um den richtigen Ort und Weg der Kirche in einem politisch konsolidierten Staatswesen zu streiten, in Wirklichkeit aber stand genau dieser vermeintlich solide Zusammenhang der Kirche mit der politischen Administration zur Disposition. Die Lehrfreiheit als Kennzeichen der modernen Universität ist hierfür nur das beim Blick auf die Theologiegeschichte nächstliegende Beispiel. Tatsächlich handelte es sich dabei um nicht mehr und nicht weniger als eine Facette des preußischen Kulturkampfes, der den beherrschenden zeitgeschichtlichen Bezugsrahmen auch

112 Vgl. ebd. 345.

des kirchlichen Parteiwesens bildete. Die Parteien lassen sich darum, wie es R. Mau unternommen hat,¹¹³ nach ihrer Stellung zum Kulturkampf womöglich klarer einteilen als nach ihren theologischen und kirchlichen Ambitionen. Sowohl die Positive Union als auch die Evangelische Vereinigung sahen den Kulturkampf eher als Auseinandersetzung um die richtige religiöse Prägung des deutschen Staates und positionierten sich daher entweder bei Hofe (so die als »Hofpredigerpartei« apostrophierte Positive Union) oder bei der Reichsregierung, der die Evangelische Vereinigung in ihrem »schweren Kampfe gegen die römische Hierarchie«¹¹⁴ beistehen wollte. Die wahre, auf die katholische Zentrumspartei zielende Stoßrichtung des Kulturkampfes wurde einerseits von den lutherischen Konfessionellen um den vormaligen Oberpräsidenten der Rheinprovinz Hugo von Kleist-Retzow erkannt, die Bismarcks Kulturkampflinie als Rückzug des religiösen Begründungsmoments aus der Politik ablehnten, andererseits aber auch vom Protestantenverein, der eben jenen Rückzug als Schritt zu einem national-liberalen Staat begrüßte.

Man kann konstatieren, dass politischer Realitätssinn und kirchliche Selbstorganisation im preußischen Protestantismus während des Kulturkampfes weitgehend auseinanderklafften. Zum theologiegeschichtlichen Testfall der folgenden Zeit sollte darum nicht die Frage der Lehrfreiheit für die universitären, sondern der Bekenntnisfreiheit für die ordinierten Theologen werden. Damit kommen wir zur abschließenden Phase unseres Untersuchungszeitraums.

3.4. *Die Herausforderung wissenschaftlicher und kirchlicher Pluralisierung in den Bekenntnisstreitigkeiten der wilhelminischen Zeit*

In demselben Jahr wie der Bonner Universitätsprediger Christlieb starb in Göttingen Albert Ritschl (1822-89), der mit seinem Hauptwerk *Rechtfertigung und Versöhnung* zum Haupt der wichtigsten theologischen Schulrichtung während der Bismarckzeit aufgestiegen war. Sein Programm einer auf dem »Standpunkt« der Gemeinde stehenden, d.h. in allen Kapiteln der Dogmatik (auch den heilsgeschichtlich »vor-soteriologischen«) die Position des Versöhntseins voraussetzenden Theologie,¹¹⁵ repräsentierte allerdings keine kirchliche Partei, sondern war

113 Die Positionierungen der kirchlichen Parteien werden im Folgenden im Anschluss an Mau, *Formation der kirchlichen Parteien* (wie Anm. 5), 234-247 dargestellt; vgl. konkret 245 für die Positive Union, 242 für die Evangelische Vereinigung, 235 für die Konfessionelle Theologie und 238 für den Protestantenverein.

114 Zit. bei Mau, *Formation der kirchlichen Parteien* (wie Anm. 5), 240.

115 Vgl. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* (wie Anm. 18), 3 f.

durch und durch Offenbarungstheologie, für die die Verbindung der Theologie mit der singularisch verstandenen Kirche unverzichtbar war. Im Titel der 1892 von Schülern Ritschls gegründeten *Zeitschrift für Theologie und Kirche* war dieser Anspruch abgebildet, der angesichts der mit dem Kulturkampf eingetretenen Entfremdung freilich zu einem Teil kontrafaktischer Natur war.

Angesichts der deutschlandweit beherrschenden Stellung der Ritschlschule fällt auf, dass in Bonn kaum ein Vertreter derselben lehrte. Bender, der bis zur Konfrontation mit Christlieb in Verbindung mit Ritschl stand, verlor diese über der Auseinandersetzung.¹¹⁶ Dafür kam 1892 mit Troeltsch derjenige Mann als Privatdozent an die Bonner Fakultät, der nur wenige Jahre später in seiner ersten (Heidelberger) Professur durch eine Fundamentalkritik am Offenbarungskonzept (»Meine Herren, es wackelt alles!«) die Spaltung der Ritschlschule bewirken sollte, indem er die dogmengeschichtliche Kritik des Meisters auf die verbindlichen Lehrgrundlagen des Protestantismus in der Bibel und auf das Bekenntnis ausdehnte.¹¹⁷ Aus der jüngeren Ritschlschule sollte sich so die Religionsgeschichtliche Schule entwickeln, deren Parallelisierung alt- und neutestamentlicher Traditionen mit den antiken Religionen des Mittelmeerraumes für den Bibel-Babel-Streit der Jahrhundertwende sorgte. Vor allem aber waren die unter dem Begriff des Apostolikumsstreits bekannt gewordenen Auseinandersetzungen um das allsonntägliche Gemeindebekenntnis ein Kennzeichen dieser Zeit.

Von alldem ist die rheinische Theologiegeschichte erstaunlicherweise eher in zweiter Reihe erfasst. In Bonn lehrte Troeltsch nur für kurze Zeit (1892-94), nachdem er in seiner womöglich berufungsmotivierenden Habilitationsschrift (1891) die spätere These vom Modernitätszwiespalt der Reformation noch in einer an Ritschls eigene Kritik der reformatorischen (vor allem melanchthonischen) Verrechtlichungstendenzen erinnernden Form vorgetragen hatte. Mit *Gustav Ecke* (1855-1920), der sich selbst Kähler und dessen Mentor Heinrich Hoffmann verpflichtet sah – also nicht als Ritschlianer gelten konnte –, wurde 1903 der Historiograph der Spaltung von Ritschls Schule nach Bonn berufen, die er in zwei Bänden (1897/1904) mit deutlicher Sympathie für deren erweckliche Korrektur durch die Gemeinschaftsbewegung vortrug.¹¹⁸

116 Vgl. Karpp, Art. Bender (wie Anm. 11).

117 Vgl. die Schilderung der einschlägigen Wartburgtagungen 1895 und 1896 bei Klaus-Gunther Wesseling, Art. Troeltsch, Ernst, in: BBKL 12 (1997), 497-562, auch online unter: www.bbkl.de.

118 Vgl. Gustav Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart*, 2 Bde., Berlin 1897/1904.

Auch die Religionsgeschichtliche Schule, wie Ritschl selbst besonders mit Göttingen verbunden, besaß in Bonn keinen wirksamen Vertreter; der Neutestamentler *Eduard Grafe* (1855-1922), der als Nachfolger Mangolds zweiunddreißig Jahre lang in Bonn tätig war (1890-1922), war wie dieser liberal und kritisch eingestellt, interessierte sich aber nicht für religionsgeschichtliche Vergleiche. Grafe wirkte wie sein alttestamentlicher Kollege *Johannes Meinhold* (1861-1937), der 1889 als Extraordinarius nach Bonn kam, nur insoweit im Sinne der jüngeren Ritschlschule, als beide die wissenschaftliche Bibelkritik und den positiv-theologischen Umgang damit (bei Kähler) zum Anlass nahmen, auch für die Pfarrerschaft und das Kirchenvolk eine selbstständige Auseinandersetzung mit der Kritik zu fordern, was in der rheinischen Provinzialsynode als Niederschlag der Parteiengegensätze gewertet wurde,¹¹⁹ tatsächlich aber einer Forderung entsprach, die für die Positive Theologie Kähler und sein Greifswalder Weggenosse Hermann Cremer in theoretischer Bemühung einzuholen versuchten.¹²⁰ Grafes und Meinholds Vorstoß ist also eigentlich ein Beleg dafür, dass nach der Thronbesteigung Wilhelms II. (1888) die kirchlichen Parteistreitigkeiten vom Aufkommen der Religionsgeschichtlichen Schule (zumindest bei Meinhold aber auch von einem aggressiven Überlegenheitsbewusstsein gegenüber dem Judentum)¹²¹ überholt wurden. Freilich hatte auch die Religionsgeschichtliche Schule selbst – wie zuvor die Ritschlschule – an Bonn alles andere als einen sicheren Hort, da hier seit 1900 mit *Eduard König* (1846-1936) ein produktiver Kritiker der Bibel-Babel-Hypothese (babylonische Herleitung weiter Teile des Pentateuch) wirkte.

119 Zur kirchengeschichtlichen Dimension dieser im Anschluss an einen theologischen Ferienkurs aufgekommenen Vorgänge vgl. Mülhaupt, *Rheinische Kirchengeschichte* (wie Anm. 7), 341 – In moderater Form hatte bereits Adolf Kamphausen in seiner 1893 gehaltenen Rektoratsrede die gebildete Öffentlichkeit auf die prinzipiellen Unterschiede zwischen wissenschaftlicher Bibelübersetzung und kirchlich verwurzelter Lutherbibel hingewiesen, Adolf Kamphausen, *Die berichtigte Lutherbibel. Rektoratsrede mit Anmerkungen*, Berlin 1894, 16.

120 Hierauf weist zu Recht Lessing, *Positive und »liberale« Theologie* (wie Anm. 108), 345 hin; ähnlich Mau, *Formation der kirchlichen Parteien* (wie Anm. 5), 247.

121 Besonders deutlich im Vorwort zu dem Buch von Johannes Meinhold, *Jesus und das Alte Testament. Ein zweites ernstes Wort an die evangelischen Christen*, Freiburg 1896. Wie der Untertitel andeutet, stand die Schrift in einer Auseinandersetzung, nämlich um Kählers positiv-theologische Schrift gleichen Titels aus demselben Jahr, und rief auch weitere Äußerungen hervor. Zu Meinhold vgl. Marc Zirlewagen, *Art. Meinhold, Johannes*, in: BBKL 24 (2005), 1090-1092. – Grafe thematisierte die Sachfrage hinter der Diskussion in seiner Bonner Rektoratsrede »Das Urchristentum und das Alte Testament« (1907). Zu Grafe vgl. Philipp Vielhauer, *Eduard Grafe*, in: *Bonner Gelehrte* (wie Anm. 99), 130 ff.

Wie die Ritschlschule in Bonn dennoch nachgewirkt hat, zeigt gut das Beispiel von Ritschls Sohn Otto, der als Dogmengeschichtler über dreißig Jahre in Bonn tätig war (1894-1930) und kurz nach unserem Untersuchungszeitraum zum Geheimen Konsistorialrat aufstieg (1915). Noch als außerordentlicher Professor schrieb O. Ritschl eine kleine religionsphilosophische Studie *Über Werthurtheile* (1895), in der er die These seines Vaters aufgriff, dass es sich bei der Rechtfertigung um ein Werturteil handle, das sich vor allem in einem veränderten Urteil über den Stellenwert des Übels niederschläge, das von der christlichen »Weltbeherrschung« nicht mehr als Strafe für Böses angesehen werde.¹²² In eklektischer Verbindung Kants mit Rudolf Hermann Lotze hatte Albert Ritschl den Analysen von Stephan Weyer-Menkhoff zufolge Lotzes Werturteilslehre übernommen, um den Erkenntnisbereich der Dogmatik, die er methodisch grundsätzlich an kantischen Standards orientierte, auf Gott als Gegenstand der Dogmatik auszudehnen,¹²³ weswegen die objektive, d.h. vom Objekt (Gott) ausgehende, Angeregtheit des in seiner Wertbestimmung subjektiven religiösen Urteils für Albert Ritschl von Belang war. Anders sein Sohn Otto Ritschl. Unter dem 1895 nicht mehr abzuschüttelnden Eindruck historischer Kritik als Infragestellung aller theologischen Objektivität stellte er die Subjektivität des Werturteils als »Selbstgewißheit des Glaubens«¹²⁴ in den Mittelpunkt und erklärte dieses so für immun gegen historische Kritik an den Glaubensgegenständen.

Auch wenn Otto Ritschl sich in einer späteren Schaffensphase von diesem Konzept der Selbstgewissheit in Richtung der Religionspsychologie weiterentwickelte, ist die Vorgehensweise in der Schrift von 1895 durchaus vergleichbar mit dem Anliegen der Positiven Theologie nach dem Kulturkampf, als ihr v.a. der Greifswalder H. Cremer und der früher in Bonn, nunmehr Halle (Saale) tätige Martin Kähler eine Neubegründung zuteil werden ließen, die den zuvor gemiedenen konstruktiven Bezug auf das historische Denken besonders der Bibelwissenschaft einschloss. Kähler entwarf – am populärsten in seinem 1892 in Barmen gehaltenen Vortrag *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* – ein komplexes geschichtstheologisches Denken, das alle erkennbare Entwicklung als von ihrem End- und Zielpunkt her gesteuert ansah und so eine eschatologische Urteilsform (»Kerygma«) entwarf, die für das 20. Jahrhundert wichtig werden sollte. Dass Kähler dabei v. Treitschkes deutsche Geschichtsschreibung in ihrer Ausrichtung auf das Ziel der Reichsgründung 1871

122 Vgl. Ritschl *Rechtfertigung und Versöhnung* (wie Anm. 18), 566-574 (§ 61).

123 Vgl. Stephan Weyer-Menkhoff, *Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie Albrecht Ritschls*, Göttingen 1988 (GTA 37), hier 44-47.

124 Otto Ritschl, *Ueber Werthurtheile*, Freiburg 1895, hier 26.

als Beispiel bemühte, war freilich keine glückliche Idee.¹²⁵ Cremer wiederum, der andere akademische Vordenker der Positiven Theologie, bezog sich auf v. Rankes Epochenbegriff und erklärte die im Apostolischen Glaubensbekenntnis formulierten Lehraussagen zum zusammenfassenden Dokument der apostolischen Epoche, selbst wenn deren Spuren niemals bis zu den Aposteln zurückverfolgt werden könnten.¹²⁶

Im Hintergrund dieser teils werte-, teils geschichtsphilosophischen Ansätze zur konstruktiven Auseinandersetzung der Dogmatik mit der historischen Kritik standen Infragestellungen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, die nach der Amtsenthebung des Württemberger Credoverweigerers Christoph Schrempf (1892) reichsweite Aufmerksamkeit fanden. Im Rheinland kam dieser Apostolikumstreit verhältnismäßig spät an mit dem »Fall Jatho« (1911); dafür zeigte er aber aufgrund der schon vorangegangenen Diskussionen die Probleme besonders klar.

Der Kölner Pfarrer Carl Jatho verwendete in der Konfirmandenarbeit schon seit Jahren anstelle des Apostolicum selbstverfasste Bekenntnistexte in biblischer Diktion, als er aus einer Nachbargemeinde heraus beim Koblenzer Provinzialkonsistorium deswegen angezeigt wurde. Nach konsistorialen Vorermittlungen des rheinischen Synodalpräses Umbeck, in die Jathos ausführliche Rechenschaft einging, wurde ein Irrlehreverfahren gegen ihn eröffnet, das mit der Feststellung der Untragbarkeit seiner weiteren landeskirchlichen Ordiniertentätigkeit endete. Jatho wirkte fortan als höchst erfolgreicher Vortragsreisender, starb aber bereits 1913 an den Folgen eines Reiseunfalls.

Die Kirchengeschichte hat den Fall Jatho meist deshalb hervorgehoben, weil hier zum ersten und einzigen Mal das preußische »Irrlehregesetz« von 1910 zur Anwendung kam, das Lehrbeurteilung nicht mehr als disziplinarische Angelegenheit (z.B. Dienstvergehen) auffasste, sich also des Werturteils über die Verkündigung des betroffenen Amtsträgers enthielt und stattdessen durch eine sog. Spruchkammer seine bloße Nichttragbarkeit konstatierte (eine Vorform der pfarrdienstrechtlich bis heute einschlägigen Nichtgedeihlichkeit).¹²⁷

125 So Martin Kähler, *Jesus und das Alte Testament* [1896], NA hg. v. Ernst Kähler, Neukirchen-Vluyn 1965 (BSt 45), 46, ein Auslöser für den erwähnten Streit, in den dann Meinhold eingriff.

126 Vgl. Hermann Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift wider D. Harnack*, Berlin 1892, z.B. 49.

127 Die einschlägigen Dokumente und wichtigen Stellungnahmen zum Fall Jatho sind dokumentiert in: *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente*

Der Vorgang um Jatho ist angesichts dessen, dass in der Dogmatik der Zeit die Werturteilslehre, wie gesehen, eine wichtige Rolle in der konstruktiven Auseinandersetzung mit der historischen Kritik spielte, in der Tat bemerkenswert. Vor allem aber machte das Spruchkammerverfahren sichtbar, welche Unklarheiten über die Parameter bestanden, nach denen die Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit einer konkreten pfarramtlichen Tätigkeit in der Landeskirche bestimmt werden sollten. Während die Positive Theologie das Ordinationsbekenntnis der Amtsträger als Maßstab einforderte, forderte Troeltsch als prominenter Liberaler Bekenntnisfreiheit, und v. Harnack sekundierte mit dem Argument, dass kein Pfarrer in den Gewissenszwang gebracht werden dürfe, auf der Kanzel zu bekennen, was er in seinem Herzen nicht glauben könne.¹²⁸

Jathos früher Tod und der Ausbruch des Ersten Weltkriegs mögen mit dafür verantwortlich sein, dass eine Klärung der Bekenntnisfrage im Kontext des Apostolikumstreits nicht zustande kam.¹²⁹ Immerhin hatte Harnack, der selbst stellvertretendes Mitglied der Spruchkammer war, einen interessanten Hinweis gegeben mit der Bemerkung, dass ihm persönlich Jathos Theologie unerträglich sei, die Landeskirche ihn aber tragen müsse.¹³⁰ Die darin gelegene Ebenenunterscheidung zwischen dem Einzelnen und der Kirche nötigte zu der Frage, ob der landeskirchliche Bekenntnisstand zum starren Maßstab für die Tätigkeit eines Einzelnen werden darf, die immer in der Ortsgemeinde angesiedelt ist; ob also z.B., wie im Fall Jatho geschehen, eine Anzeige von außerhalb dieses pfarramtlichen Wirkungsbereiches überhaupt statthaft sein konnte. Die rheinische Situation eines unierten landeskirchlichen Bekenntnisstandes bei gleichzeitig nur wenigen Gemeinden, die sich nach 1817 dem königlichen Unionsaufruf folgend als uniert verstanden, ist hier aufschlussreich. Auf der Grundlage von Luthers Kleinem Katechismus oder aber dem Heidelberger Katechismus in den Gemeinden war eine Übereinstimmung mit dem landeskirchlichen Bekenntnisstand nur unter dessen Dach, aber nicht als voller Gleichklang möglich. Gerade im Rheinland, wo die Kirchenordnung seit 1855 unbeschadet des presbyterial-synodalen Prinzips landes-

zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, hg. v. Ernst Rudolf u. Wolfgang Huber. Teil 3: Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfs bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, Berlin 1983.

128 Vgl. ebd. Nr. 340 (Troeltsch) bzw. Nr. 339 (v. Harnack).

129 Selbst die wissenschaftliche Aufarbeitung der Thematik ließ auf sich warten bis zur Bonner Dissertation von Julia Winnebeck, *Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871-1914*, Leipzig 2015 (AKThG 44).

130 Vgl. Huber, *Staat und Kirche* (wie Anm. 127), 777 (Nr. 339).

kirchliche sog. Bekenntnisparagraphen enthielt,¹³¹ hätte daher die Annahme nahe gelegen, dass die Bekenntnistexte gar nicht auf den einzelnen Ordinierten oder gegen ihn angewandt werden können, sondern nur den kirchentheoretischen Rahmen abgeben, innerhalb dessen die Aufgabe der Ordinierten immer darin besteht, unterschiedliche Ausprägungen persönlich bekannten Glaubens, wie sie sich in jeder Gemeinde gegenüberstehen, zusammenzuführen – dafür auch die theologische Ausbildung der Amtsträger. Eine solche Verantwortung der Ordinierten würde implizieren, dass der von liberaler Seite befürchtete Gewissenszwang für die Ordinierten gar nicht bestehen kann, da ihre Aufgabe nicht – wie es Christlieb in seiner im Rheinland so erfolgreichen Homiletik behauptet hatte – darin besteht, ihre persönliche Herzensüberzeugung auf der Kanzel auszubreiten. Die Bekenntnissituation im unierten Rheinland hätte so den Schlüssel zu einer Hermeneutik des Apostolikums (analog auch der anderen Symboltexte) bieten können, bei der das Bekenntnis weder Ausdruck noch Verpflichtung des Glaubens Einzelner – sei es der Ordinierten, sei es der Gemeindeglieder – ist, sondern vielmehr ein Rahmen, der die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen in der Vielzahl ihrer Glaubensausprägungen unter theologischer Anleitung zueinanderführt. Ein solches, weniger dogmatisches als vielmehr kirchentheoretisches Bekenntniskonzept ist jedoch im Rheinland in unserem Untersuchungszeitraum nicht entwickelt worden. Halten wir also *zusammenfassend* Rückblick, wie sich die rheinische Theologiegeschichte am Vorabend des Ersten Weltkriegs stattdessen darstellt.

Die theologischen Richtungskämpfe, die die evangelische Kirche im Nationalstaat der Bismarckzeit vor eine Zerreißprobe stellten, hörten mit der Beilegung des Kulturkampfes nicht auf, erfuhren aber eine Transformation. Dabei wich die Polarisierung von positiven und liberalen Kräften einer Zersplitterung, für die der Zerfall der Ritschlschule durch das Aufkommen der Religionsgeschichtlichen Schule, aber auch durch die Hinwendung zu neuen Richtungen wie der Religionspsychologie kennzeichnend ist. Troeltsch – obwohl selbst aufgrund seiner demokratischen Interessen eher ein Paradiesvogel in der deutschen Theologie seiner Zeit – besaß eine Schlüsselrolle für jene Transformation. Mit seinem Hauptwerk, den *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), wies er die innere Uneinheitlichkeit der christlichen Kirche nach und griff damit die Grundvoraussetzung Ritschls an, dass Theologie auf dem einheitlichen Standpunkt der Gemeinde zu stehen habe. Die historische Spaltung der Ritschlschule bei den Wart-

131 Vgl. hierzu Neuser, Die Revision der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 2: Die Verselbständigung (wie Anm. 5), 78-97, hier 96.

burgtagungen 1895 und 1896 schien so nachträglich ihre theoretische Bestätigung zu bekommen. Gleichzeitig stellte Troeltsch als vollendeter Theoretiker des Historismus, den die Religionsgeschichtliche Schule besonders in der Exegese mit durchgreifend kritischer Wirkung exerzierte, die Absolutheit des Christentums in Frage, an der die frühe historische Kritik immer noch festgehalten hatte.

Die Polarisierung der kirchlichen Parteien wurde damit faktisch zur Pluralisierung der Kirche selbst verwandelt. Die Auseinandersetzungen um das Bekenntnis, dessen Regelungsfunktion von Gegnern wie Befürwortern eher statutarisch wahrgenommen wurde, zeigten, dass der Theologie dieser Zeit trotz der unterschiedlichen Richtungen, die sich in ihr ausgebildet hatten, eine Selbstdifferenzierung im Begriff der Kirche fehlte, die auf jene Pluralisierung hätte antworten können. Schleiermachers Konzept des »Gesamtlebens« der Gnade und die darauf aufbauende Unionstheologie, die hierfür leistungsfähig gewesen wären, hatten schon zum Beginn der rheinischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts einen Anklang von Kirchlichkeit enthalten, der in Spannung mit dem liberalen Wissenschaftsbegriff stand. Der von Schleiermacher beschworene »Knoten der Geschichte« wurde so im Rheinland ein Jahrhundert lang nicht aufgelöst.

4. Rück- und Ausblick

Schleiermachers theologisches Erbe zog mit seinen verschiedenen Schwerpunktfragen Spuren im ganzen Zeitraum unserer Untersuchung. Die Spannung von Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie, von der Vermittlungstheologie mit offenbarungstheologischer Programmatik überbrückt, spiegelte sowohl die Selbstständigkeit von Schleiermachers Religionsbegriff als auch seine vorbereitende Einwirkung auf die historische Kritik in der Theologie. Dass diese Spannung sich nach einer Zeit des Übergangs im Anschluss an Märzrevolution und Paulskirche im Bänderstreit anhand der martyrologisch zugespitzten Homiletik Christliebs entlud, war bei allem positionellen Abstand, den dessen die Gemeinschaftsbewegung vorbereitende Frömmigkeit zu Schleiermacher aufwies, doch auch eine Auswirkung von Schleiermachers Hinwendung zum religiösen Subjekt, die gleichfalls im Hintergrund der religionspsychologischen und -geschichtlichen Pluralisierungstendenzen in der letzten betrachteten Phase unseres Untersuchungszeitraums gesehen werden kann. Die ausgereiften offenbarungstheologischen Konzeptionen eines A. Ritschl oder Kähler fanden im Rheinland des 19. Jahrhunderts nicht mehr bzw. noch nicht den Niederschlag, der der theologiegeschichtlichen Bedeutung dieser Autoren eigentlich entsprochen hätte. Alles in allem blieb also Schleiermachers »Knoten« ein treuer Begleiter der

rheinischen Theologiegeschichte im 19. Jahrhundert und schürzte sich an dessen Ende im Auftauchen der pluralistischen Herausforderung erneut. Sie wurde erst im 20. Jahrhundert angenommen, das Pluralismus und Demokratie gegen ihre Gefährdung durch verschiedene Totalitarismen zu behaupten hatte und dazu in der Theologie Möglichkeiten erschloss durch eine neue Besinnung auf den Begriff und die Sache der Offenbarung.