

# Gewissensreligion. Emanuel Hirschs Lutherstudien im Rahmen der Gesammelten Werke

Jörg Dierken

EMANUEL HIRSCH, *Gesammelte Werke*. Hg. von H.M. Müller. *Band 1 und Band 2: Lutherstudien, Bde. 1 u. 2*, hg. von H.M. Müller. Verlag hartmut spinner, Waltrop 1998, 232 und 272 S. EMANUEL HIRSCH, *Gesammelte Werke*. Hg. von H.M. Müller, U. Barth, A. Beutel, M. Lobe, A. von Scheliha, H.-W. Schütte. *Band 3: Lutherstudien Ergänzungsband. Aufsätze und ein unveröffentlichter Vortrag aus den Jahren 1918 bis 1954*, hg. v. H. M. Müller. Verlag hartmut spinner, Waltrop 1999, 331 S.

## I.

Emanuel Hirsch gehört zu den schillerndsten Gestalten der Theologie des 20. Jahrhunderts. Für die gängige Wahrnehmung wird das umfangreiche Œuvre durch H.s Aktivitäten für die Deutschen Christen überblendet. An die Stelle einer intellektuell herausfordernden Rezeption schiebt sich vielfach der stereotype Hinweis auf seine Parteinahme für den Nationalsozialismus. Sie wurzelt in einem schwer entwirrbaren Knäuel von kritischer Neuzeitdiagnose und kaum nachvollziehbarer politischer Naivität. Gleichwohl zählt H.s theologiegeschichtliches opus magnum, die *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, zur Standardliteratur – nicht zuletzt deshalb, weil sie Standards setzt. Kein Kenner des Sujets bestreitet ihre Bedeutung, die auf der Verbindung von einer Fülle glänzend präsentierten Material mit einer geschichtstheoretischen Gesamtschau auf die Genese von Neuzeit und Moderne beruht. Das Stichwort »Umformung« gewinnt dabei eine Leitfunktion, angesichts des dramatischen Veränderungsdrucks für Christentum und Theologie zugleich in Verbindung mit dem weiteren Stichwort »Krise«. Der Leser von H. kommt um eine Auseinandersetzung mit tiefgreifenden Ambivalenzen nicht herum.

H.s gelehrte Geschichtsinterpretation sei, so der Herausgeber der Werkausgabe im ersten Band, mit einer »subjektiven Glaubensentscheidung« verbunden gewesen, die in einer »aktiv teilnehmende[n] ... Gegenwartsdeutung« wurzele (2). Diese habe H. an die Seite des Nationalsozialismus treten

lassen. Gleichwohl gehöre das Werk von H. zu den herausragendsten Entwürfen protestantischer Theologie und präsentiere eine »Gesamtschau des reformatorischen Christentums, die ihresgleichen sucht« (1). Urteile wie diese müssen durch H.s Œuvre belegt werden. Allerdings ist es nur schwer zugänglich. Etliche Schriften liegen nur in verstreuten Einzelausgaben vor; vieles ist an recht entlegenen Orten publiziert. Deshalb ist die neue Edition von H.s *Gesammelten Werken* nachdrücklich zu begrüßen.

Als Herausgeber der ersten beiden Bände der Gesamtausgabe fungiert Hans Martin Müller, vom dritten Band an ist die Herausgeberschaft um Ulrich Barth, Albrecht Beutel, Matthias Lobe, Arnulf von Scheliha und Hans-Walter Schütte erweitert. War schon bald nach H.s Tod eine »kommentierte Ausgabe« (2) angestrebt, so hat sich diese allerdings nicht realisieren lassen. Die vorliegende Ausgabe sucht die editorische Lücke pragmatisch zu schließen. Eine »kommentierte Ausgabe« stellt sie nicht dar. Statt hohem philologischen Aufwand in bibliophiler Einkleidung werden fotomechanische Reprints und um knappe Vorbemerkungen und Belege ergänzte Neudrucke von Einzeltexten geboten. Dies hat den großen Vorteil, dass die Ausgabe erschwinglich ist und ihre Erstellung in überschaubarer Zeit vorankommt (aktuell sind 9 von geplanten 48 Bänden erschienen). Ein gewisser Nachteil dieser Editionstechnik liegt darin, dass kaum Hinweise auf Hintergründe, Voraussetzungen und zeitgeschichtliche Kontexte von H.s Arbeit gegeben werden. Jedenfalls in den hier zu besprechenden ersten drei Bänden der Ausgabe, die H.s *Lutherstudien* präsentieren, belässt es der Herausgeber bei einem knappen Nachwort, ergänzenden Verweisen auf die Fundorte von H.s Luther-Belegen und Kurzbeschreibungen der Druckvorlagen. Für spätere Bände der Werkausgabe wäre vielleicht ein Mittelweg zwischen bloßer Reproduktion und einem ambitionierten kritischen Editionsunternehmen gangbar.

## II.

Die in den drei Bänden versammelten »*Lutherstudien*« umfassen verschiedenste Texte H.s. Wichtige Arbeiten gehen auf die 20er Jahre zurück. Der nachmalige Systematiker (ab 1936) lehrte in jener Zeit noch als Kirchengeschichtler. Er präsentiert sich als überzeugter Schüler von Karl Holl, dessen um Stichpunkte wie »Gewissen« und »Gottes allgewaltige Hoheit« zentrierte Lutherdeutung er fortzuschreiben sucht. Sie wird gegenüber anderen Deutungen nachdrücklich verteidigt. Zugleich ist H. schon früh ein souveräner Systematiker. Komplexe Gedankenfiguren und unübersichtliche entwick-

lungsgeschichtliche Einzelheiten werden in subtiler dialektischer Sachlogik geordnet. So sehr diese Sachlogik im Zuge der Luther-Interpretation ausgefeilt wird, so sehr avanciert sie bald zum Schlüssel zur neuzeitlichen Geistesgeschichte überhaupt. Genetische Rekonstruktion steht im Dienst von Geltungsansprüchen. H.s *Lutherstudien* erzeugen den Eindruck eines systematischen Gesamtentwurfs – nicht nur der Theologie des Reformators als historischer Gestalt, sondern auch der neuzeitlichen Geistes- und Kulturgeschichte insgesamt. Denn diese erachtet H. als geprägt von den Wirkungen der lutherischen Reformation, sei es in Fortschreibung, sei es im Widerspruch. Gleichwohl vereinen die Bände recht unterschiedliche Materialien; neben kühnen Entwürfen zum Verhältnis von Subjektivität und Gottesgedanken bei Luther, zu dessen Ausstrahlung auf die klassische deutsche Philosophie einschließlich Luthers Nachwirkung bei Nietzsche stehen Miscellen zu Einzelfragen der Lutherphilologie und germanistische Detailstudien zur Bibelübersetzung.

Der erste Band bietet »Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen« aus einer von H. begonnenen Monographie zum Thema »Gewissen und heiliger Geist in Luthers Theologie«. Deren Fortführung hat H. 1941 abgebrochen, u. a. um der Arbeit an der großen Theologiegeschichte willen. Gleichwohl hat H. selbst diese Fragment gebliebene Monographie 1954 als ersten Band seiner *Lutherstudien* zum Druck gebracht. Der zweite, ebenfalls 1954 von H. publizierte Band seiner *Lutherstudien* beinhaltet gewichtige Aufsätze zu Person, Lehre und geistesgeschichtlicher Wirkung Luthers sowie umfangreiche »Scholien« zu seiner Bibelverdeutschung. Während die ersten beiden Bände der jetzt dreibändig vorliegenden *Lutherstudien* Reprints von zwei Bänden darstellen, die H. selbst besorgt hat, bietet der dritte mit »Lutherstudien« gefüllte Band der neuen Gesamtausgabe Arbeiten, die zwischen 1918 und 1954 entstanden, aber in H.s Ausgaben nicht aufgenommen worden sind.

Es sind dies gewichtige Aufsätze und Vortragsmanuskripte – gedruckte sowohl wie ungedruckte, einschlägige Rezensionen und ein Nachdruck der selbständigen Veröffentlichung *Luthers deutsche Bibel*. Während dieser Text sachlich mit den »Scholien zur Bibelverdeutschung« korrespondiert und die im subjektiven religiösen »Durchleben der Sache« wurzelnde, jede kleinliche Verbalinspirationstheorie sprengende dichterisch-schöpfende Neubildung der gedolmetschten Bibel betont (3, 257 ff.; vgl. 2, 236.256 f.), positioniert sich H. in den Rezensionen als streitbarer Vertreter der Holl-Schule im Feld der zünftigen Lutherforschung. In diesem Kontext finden sich scharfe Seitenhiebe auf Ernst Troeltschs kulturgeschichtliche Verortung Luthers zwischen Mittelalter und Neuzeit (vgl. bes. 3, 169). Demgegenüber sei Luther der »die gesamte Neuzeit beherrschende schöpferische Geist« (3,

168) – ein bereits 1921 ausgesprochenes Urteil, das aber durch weitete Teile der *Lutherstudien* fortwirkt. Seine deutlichste Bekräftigung findet es in den bereits im zweiten Band publizierten Studien zu den philosophischen Langzeitfolgen Luthers (vgl. 2, 104 ff.).

Über die Arbeit zur deutschen Bibel und die Rezensionen hinaus füllen thematisch und formal recht unterschiedliche Aufsätze diesen dritten Ergänzungsband der ›Lutherstudien‹. Neben perspektivenreichen Arbeiten zur Entwicklung und Predigtweise Luthers stehen minutiöse Detailstudien und popularisierende Schilderungen; weiterhin spannt sich der Bogen von subtilen Forschungen zu Luthers Gottesverständnis und Christologie bis hin zu Reflexionen über Luthers Bedeutung für Staat und Recht. Wenngleich zwischen den im dritten Band publizierten Materialien und den in den ersten beiden Bänden präsentierten Studien etliche Korrespondenzen walten, erleichtert die von H.s Publikationsentscheidungen bestimmte Anordnung der Texte nicht eben die thematische und chronologische Übersicht.

### III.

Das in den drei Bänden präsentierte Material lässt sich nicht auf einen völkischen Nenner bringen – sosehr Hinweise auf die »übevölkliche Bedeutung« Luthers für das Christentum (2, 77) wiederholt in eigentümliche Rasonnements über Bestimmung und Gepräge des »Deutschtums« mit seiner lebensvoll durchgebildeten ›Innerlichkeit‹ eingelagert werden (2, 79; vgl. 91.236.243 in Verbindung mit 3, 281.175 ff.). Doch einer simpel-völkischen Lesart steht schon der Einsatz von H.s Lutherdeutung beim Begriff des Gewissens entgegen. Er ist der theologische Ort für Individualität – bis hin zum Abweichen von allem ›Volkhaft-Allgemeinen‹ aufgrund selbsteigener Überzeugung.

Mit dem Gewissensbegriff wird »Subjektivität« zum religiösen Schlüsselthema (1, 211). Vor dem Hintergrund weit ausholender Analysen zum mittelalterlichen Gewissensverständnis, in dem ›Syntheresis‹ für die Präsenz objektiver sittlicher Prinzipien im subjektiven Bewußtsein und ›conscientia‹ für deren Bezug auf konkrete Handlungen im Urteil stehen, begreift H. Luthers ›Gewissen‹ als Konstitutionsort der Einheit der Person. Hierin gehe es nicht wie in der vorreformatorischen Tradition um Anwendung des göttlich gegebenen Gesetzes auf die menschliche Selbsterkenntnis, die der generellen sittlich-religiösen Pflicht, Gott zu dienen, schon um des eigenen Bestandes im Gericht willen nachzukommen sucht. Vielmehr kehre die sittliche Norm ganz in die Vollzüge subjektiver Selbstbeurteilung ein. Damit

sei diese aber zugleich genötigt, einen unausweichlichen Zwiespalt gegenüber dem subjektiven Wollen wahrzunehmen. Denn nach dem Gewissensurteil sei dem Wollen ein mehr oder weniger grober Eudämonismus zu eigen, sei es aus unmittelbarem Suchen des Seinen, sei es aus Furcht vor dem Gericht. Das augustinische Motiv der Konkupiszenz wird subjektivitätstheoretisch verfeinert. Religiös-psychologische Kategorien legen dabei eine immanente, aber unausweichliche Abgründigkeit frei. Luthers Gewissenserfahrung ist nach H. vereinzelnde, in die Innerlichkeit ziehende Erfahrung von Schuld, erwachsend aus der zwiespältigen Einsicht um die Unvermeidlich- wie Vergeblichkeit des eudämonistischen Bemühens um Schuld- und Strafvermeidung.

Die Schuld ziehe schließlich auch die Selbstbeurteilung in ihren Bann. Dies geschehe dann, wenn die Selbstbeurteilung der – immer schon feststehenden – göttlichen Beurteilung des Menschen als Sünder widerspricht, anstatt dieser ob ihrer göttlichen Autorität Glauben zu schenken (vgl. 1, 146). In solch unentrinnbarem Zwiespalt des Gewissens komme es zu einem schicksalhaften Schulterleben, das in seiner Unbedingtheit die Gegenwart Gottes als des ›Zornigen‹ bedeute (vgl. 1, 126ff.). Im »Schicksal« des Schulterlebens beinhalte das Gewissen nichts anderes als das Gottesverhältnis *sub contrario*, weshalb im Gewissen letztlich Gott zum »unentrinnliche[n] Schicksal seines Menschen von innen her« werde, genauer: immer schon geworden sei (1, 128; 2, 69; 1, 149). Solche Schicksalhaftigkeit nun stelle das im Gewissen konzentrierte Gottesverhältnis ganz »ins Erleiden« (1, 134; vgl. 116). Durch diese pure Passivität soll die innere Einheit der gewissensmäßigen Zwiespälte akzentuiert werden. Insofern das Gewissen eine »völlige Einheit von religiöser Reflexion und Vitalität« sei, ist freilich insgeheim auch eine gewisse Spannung zur reinen Leidentlichkeit gesetzt (1, 141). Gleichwohl besitze das Gewissen eine »uns selbst unbekannte verborgne Tiefe . . . , die uns erst durch Gott enthüllt werden muß und uns nie bis in den Grund hinein licht wird« (1, 147). Gewissenserfahrung werde so in *unum et eodem actu* mit ihrem Erleben zur »Grenze der gewissensmäßigen Durchdringung seines eignen Seins und Lebens« (1, 148). Ebendarin sei sie tendentiell die den Menschen in sich selbst zernichtende Gottesbegegnung.

Dass der *faktisch* aufbrechende Zwiespalt in der Gewissenserfahrung zum geradezu *prinzipiellen* Schuldbewusstsein mit schicksalhaft-nichtender Unausweichlichkeit wird, gründet in H.s Verständnis von Luthers Gottesanschauung. Hierin scheint unverkennbar Hollsches Erbe durch. Das Gottesverständnis kreise um das Prädikat hoheitlicher ›Heiligkeit‹. Religion sei für Luther »nichts anderes als lebendige Gottesanschauung«, in der dem

Menschen »nichts [bleibt], als Gottes inne zu werden und sich zu beugen. Gott spricht zuerst, der Mensch antwortet, Gott handelt, und der Mensch hält still« (3, 26 f.). »Allmacht«, »Alleinwirksamkeit«, »Verfügungsgewalt über seine Geschöpfe« bis hin zur »herrische[n] Hoheit des Allwaltenden«: auf diesen Grundton sieht H. Luthers Gottesanschauung gestimmt (3, 28 f.; 2, 76). Sie kreise um den im Letzten verborgenen, weil unbedingten geistigen Willen, »der frei und selbständig ist im Setzen und Ausführen seiner Ziele, und eben darin lediglich getragen ist von der Treue gegen seine Art, ein Wille, der sich in seinem Tun zugleich machtvoll durchsetzt und stille offenbart« (3, 33). In seiner Hoheit gleichwohl durch und durch von ethischer Güte geprägt, sei der Gotteswille indes nicht »in die Enge von Menschenwesen und Menschenpflichten hinein zu zwingen« (3, 47). Er ist zwar nach H. von der Willkürmacht des nominalistischen Absolutum zu unterscheiden (vgl. 3, 57). Doch trotz seines ethischen Gepräges ist er mit der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes mitnichten zu fassen. Nach H.s Lutherdeutung gibt es keine für Gott und Mensch gleichermaßen geltenden ethischen Prinzipien. Hierin liegt eine entscheidende Differenz zur Gottesidee der klassischen deutschen Philosophie, so sehr H. ihre Dialektik in Luthers lebensgesättigter Antithetik wurzeln sieht. Die klassische deutsche Philosophie kennt wohl gegenläufige Perspektiven auf das Sittengesetz, das damit selbst in unterschiedlicher Brechung erscheint. Doch dies führt nicht zu einer schlechthinigen Differenz sittlicher Prinzipien im Verhältnis von Gott und Mensch. Die Spannung zur sittlichkeitsgeprägten Gottesidee der klassischen deutschen Philosophie gegenüber Luthers ethisch-voluntaristischer Gottesanschauung wird von H. zwar notiert, aber systematisch um der alles überragenden Größe Luthers willen abgeblendet. H. betont denn auch, dass die Unbedingtheit der sittlichen Forderung sowie das unausweichliche Schuldbewusstsein die Verbindungslinien zwischen Luther und Kant darstellten (vgl. 2, 104 ff.). Demgegenüber tritt die Rationalität des moralischen Gesetzes als solchen in den Hintergrund.

Kritisch sei gegen H. angemerkt, dass sich im Horizont des Kantisch verstandenen Sittengesetzes sehr wohl die religiöse Selbstreflexion des Subjekts begreifen, überdies das mit der Autonomie verbundene Moment der gleichsam »italen« Unbedingtheit des gewissensmäßigen Selbstverhältnis verstehen und schließlich noch die Unentrinnbarkeit einer kontrafaktischen Selbstbeurteilung denken lassen. Denn die Selbstbeurteilung angesichts des Urteils, dass »ich« getan habe, was »ich« als vernünftiges sittliches Subjekt um den Preis »meiner« Selbstachtung niemals haben wollen können, hebt das innere Zentrum der Person aus den Verwicklungen mit allen Weltläufen heraus. Dieser Gedanke ist vereinbar mit H.s Deutung des Gewissens als

»Geheimnis des Selbstbewußtseins, daß wir Zeuge und Richter in einer Person sind« – und ebendies in unfreiwilligem Erleiden erfahren (1, 58). Nicht vereinbar mit einem ethischen Denken, das sich auf die einsehbaren Prinzipien des Sittengesetzes stützt, ist allerdings die von H. akzentuierte Geltung von göttlichen Urteilen über das Subjekt, die nicht an der Allgemeingültigkeit der sittlichen Norm ausgewiesen sind. Hierin liegt die entscheidende Differenz von Kant und Luther beschlossen – trotz aller Kontinuität im Motiv der kontrafaktischen Selbstbeurteilung.

Demgegenüber qualifiziert nach H.s Lutherdeutung bereits die Differenz der menschlichen Selbstwahrnehmung gegenüber dem biblisch bezeugten göttlichen Urteil den Menschen zum sündhaften »Lügner«. Dies ist er freilich *sub specie Dei* immer schon. Eine prinzipielle Asymmetrie von Mensch und Gott führt so zu einer tendentiell ubiquitären Sündenontologie. Ihr gegenüber sei betont, dass der Mensch zum Sünder erst und gerade dann wird, wenn er seine kritische Selbstbeurteilung im vorgeblich sicheren Wissen um seine eigene, vermeintlich feststehende Güte fahren lässt. In Umkehrung von H.s Gedanken lässt sich sagen, dass gerade der, der sich *prinzipiell* jenseits aller Sündhaftigkeit und Fehlbarkeit wähnt, *faktisch* damit schon zum Sünder geworden ist. Angesichts der Ambivalenz des menschlichen Lebens kann aber mit H. und Luther der Gedanke akzentuiert werden, dass der göttliche Wille des Guten in seiner Reinheit niemals vollständig vom Menschen erreicht werden kann. Diese ethische Differenz spricht sich erkenntnispraktisch darin aus, dass der göttliche Wille im letzten für das fehlbare Subjekt verborgen bleibt – und zwar aus gutem Grund. Denn der im nicht handhabbaren göttlichen Urteil begründeten Reserve gegenüber einem ungebrochenen Optimismus der humanen Bonität entspricht eine bleibende kritische Offenheit im Selbsturteil. Sie erhebt das verneinende Selbsturteil des Subjekts angesichts seiner Fehlbarkeit zu einem zugleich bejahenswerten Urteil, und sie eröffnet ihm mit der kontrafaktischen Normativität zudem eine Selbstdistanz, die angesichts des Unmittelbarkeitsmomentes im Selbstverhältnis sogar zu schmerzhaft empfundener innerer Entzweiung führen kann. In beidem macht sich die Unbedingtheit des Göttlichen im Negativ geltend, freilich um hierdurch einer im Innersten der Person verankerten selbstkritischen Reflexion Platz zu geben. Ihr entspricht in Luthers Gerichts- und Schuldsemantik die Reue. Allerdings fordert die skizzierte funktionale Deutung des Gedankens der bleibenden Verborgenheit Gottes angesichts humaner Ambivalenzerfahrungen weder die schlechthinige Passivität des Menschen im religiösen »Gott-Erleiden«, noch eine gleichsam überfaktische Prinzipialität seiner »schicksalsgleichen« Schuld im Gottesverhältnis. Beides verwandelt die von H. in subtilen subjektivitätstheoretischen

Analysen fein ziselierte Figur des Gewissens in einen »amor fati« – obwohl H. selbst diesen erst in der Nietzscheschen »Schwundstufe« lutherischen Denkens diagnostiziert (2, 191). Der große Gedanke, dass »Gott«, indem er »die Begriffe Sünde und Schuld auf mich anwendet, erklärt . . ., daß ich zu Höherem, als ich bin, von ihm bestimmt bin« (2, 205), kann in der ange-deuteten Logik sittlich-religiöser Selbstbeurteilung von dem brüchigen Fundament des autoritativ gebietenden und darin zum unausweichlichen Schicksal werdenden Gottes abgelöst werden.

Liegt in der zum Schuldbewusstsein führenden Gewissenserfahrung selbst eine Präsenz Gottes *sub contrario*, kraft deren das Schuldbewusstsein ethisch-religiös gerade *in* seiner Schuld *mehr* als *nur* schuldig ist, so führt angesichts dieser Dialektik kein gerader Weg zur Erlösung. Wie zwischen den Prädikaten der göttlichen Hoheit und denen der göttlichen Liebe, so klafft auch zwischen Gesetz und Evangelium nach H. eine tiefe Lücke. Dies gilt unbeschadet aller dialektischen Gegenwart des Göttlich-Guten in den verschlungenen Abgründen des zu »Höherem« führenden Schuldbewusstseins. Dem im Gesetz befangenen Gewissen trete im Evangelium von Gottes sündenvergebender Gnade »ein Fremdes« entgegen (1, 163). Es wurzele allein in dem mit seiner reinen Allgewalt nicht rationalisierbaren Liebeswillen Gottes: nämlich »sich zu uns hernieder[zu]beugen« (3, 40). Und es gewähre unter »leidenschaftliche[r] Abkehr von unserem sündigen Willen« gar eine ethische Verähnlichung mit Gott in Teilhabe an seiner wesenhaften Güte (3, 39). Dieser Umkehr der theo-logischen und hamartiologischen Begriffe entspricht eine Änderung im Gewissensverhältnis, das nicht mehr auf die Grundtöne der Schuld und Not, sondern auf die des Friedens und der Freiheit gestimmt sei. Doch so sehr Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade einander im Spiegel der Umkehrung korrespondieren, so sehr bleibe es bei dem im letzten »überbegrifflich[en]« Charakter der Rechtfertigung und der schlechthinnigen Neuartigkeit göttlicher Barmherzigkeit in Christus (2, 28; vgl. 1, 154.213). Der transrationale Charakter dieses Umkehrungsvorgangs spiegelt sich in dem Paradox, dass dieser Vorgang mit dem menschlichen Glauben an die Wahrheit des göttlichen Urteils über sich als Sünder einhergehe: *Als Sünder*, der der Mensch ist, ist er in ebendiesem Glauben gerade *kein Sünder* mehr, glaubt er Gott doch das »richtige« Urteil über seine »falsche« Sündhaftigkeit.

Dieses im rechtfertigungstheologischen Verhältnis von Gott und Glaube wurzelnde Paradox wird von H. christologisch konkretisiert. Nach H. ist der *als Sünder* um Gottes Liebe willen Gerechtfertigte nicht nur der im göttlichen Urteil *Gerechthgesprochene*, sondern zugleich bereits der durch Christus im Leben *Erneuerte*. H.s christologische Deutung der Rechtfertigung steuert so

zwischen der melanchthonisch-orthodoxen Szylla einer willkürlichen Gerechtsprechung des Nicht-Gerechten und der pietistischen Charybdis einer Rechtfertigung des schon Erneuerten hindurch, wobei die Denkform der antithetischen Gegensatzeinheit leitend ist (vgl. 3, 118ff.). Die höchste Zuspitzung findet diese Denkform naturgemäß in der Christologie, dem Ort der Verschränkung von Gegensätzen. H. akzentuiert denn auch die Funktion des Christusbildes für die Rechtfertigung. Damit geht er über Holl hinaus. Gegen die dogmengeschichtlich verbreitete Tendenz zum Doketismus eines Leidens Christi bloß nach seiner Menschheit betont H., dass in Luthers Christus eben Gott und Tod zusammenkämen – wie denn auch Christus im »fröhlichen Wechsel« mit den Christen zum »Fluch« und zur »Sünde« werde und zugleich als Gottmensch das Urbild der Gott gegenüber zu Recht demütigen Menschheit sei (vgl. 3, 64 ff. 126 ff. 155 ff. 158; 2, 31 ff.).

H. hält mit dem Gedanken der »Überrationalität« von Gnade und Rechtfertigung gegenüber Sünde und Schuld eine Denkfigur bereit, die *Geschichte* zu denken erlaubt als das Werden von Neuem, das gegen die innere Notwendigkeit des Alten immer auch kontingent ist. Ihre höchste Steigerung findet diese Denkfigur in dem gedanklich nicht zu vereinheitlichenden Doppelcharakter Gottes, der ebenso der Zornige und Verborgene wie Gnädige und Offenbare ist. Im Blick auf die Dichotomie im Gottesgedanken schließt H. sich ganz Luther an, allen kritischen Invektiven des theologischen Ethizismus Albrecht Ritschls gegen die Irrationalität des zornig-verborgenen Allgewaltigen zum Trotz. Allenfalls der menschliche Glaube könne an der Einheit Gottes als des ethisch guten und zugleich unbedingten Gesamtwillens festhalten, freilich in kontrafaktischer Deutung seiner schicksalsschweren und schuldbeladenen Herkunft. Der Glaube setzte danach auf Gottes Güte auch in allen vermeintlich gegenteiligen Widerfahrnissen – und tue gerade damit das ihm Gebotene. Zieht man diesen Gedanken aus, so wird der Glaube – mitsamt seinem herkunftsmäßigen Gegenteil, der Schuld – zum Schöpfer der Einheit der Gottheit, allerdings am Orte des Menschen. Nicht umsonst hat H. seine Lutherstudien ursprünglich als Studien zum dritten Artikel betitelt.

Sosehr H. die Kontingenz in den theologischen Grundbegriffen betont, so sehr ist es ihm um eine überzeitliche Einheit von Geschichtlich-Verschiedenem zu tun. Alles geschichtliche Leben sei »im letzten eins« (3, 266). Dies ist für H. die Voraussetzung für das Verstehen von jedwedem Geschichtlich-Fremdem. Nur deshalb könne sich »einer« auch »in den anderen versetzen« (3, 267). Näherhin liegt das Gemeinsame des Geschichtlich-Verschiedenen darin, dass alles geschichtliche Leben »von dem einen Gott auf einerlei Weise vor die Entscheidung gestellt ist« (a. a. O.). Damit wird das

Kontingenzmoment des geschichtlichen Geschehens in gewissensdialektischen Prozessen fokussiert, die gerade angesichts ihrer inneren Entscheidungsaufgeladenheit strukturelle Gleichförmigkeit aufweisen. Diese These dürfte für H.s Sicht von Luther als einer geschichtsmächtigen Figur verantwortlich zeichnen. H. beschreibt Luther nachdrücklich als einsame Gestalt, die kühn aus dem Fluß der Geschichte herausragt. In diesen Fluß wird seine Gewissensdialektik als ein unerreichbares Ideal eingespeist. Dies hat zur Folge, dass Luthers geschichtliche Resonanz allenfalls ein schwaches Abbild sein könne – wider Willen selbst dort noch, wo die Späteren sich in Opposition ergehen. In scharfsichtigen Analysen sucht H. zu zeigen, dass in Nietzsches lebensphilosophischer Willensmetaphysik Luthers Denken gebrochen nachklinge (vgl. 2, 168ff.), dass Luther durch Kants »umgewandelte evangelische Gewissensreligion« hindurchscheine und insbesondere Kants Gedanken der Schuldkenntnis ein Zentralthema der Rechtfertigungslehre beerbe (2, 108; vgl. 104ff; bes. 119) und dass reformatorisches Erbe die letzte religiöse Wurzel der Freiheitsphilosophien Fichtes, Schleiermachers und Hegels sei (vgl. 2, 121ff.).

Gerade in diesen Analysen weist H. überzeugend nach, wie wenig die »Vernunft« der großen idealistischen Denker mit der von Luther gescholtenen »Hure« gemein hat; diese gleiche eher dem platten Verstand. Demgegenüber sei die spekulative Vernunft von einer mit Luthers Glaubensverständnis vergleichbaren inneren Dialektik geprägt, und die Vorgänge der Umwandlung im Gewissensverhältnis gingen in eine lebensvolle Prozessualität des Denkens ein. Noch für die Wirklichkeit der Sünde und des Bösen gebe es die gedankliche Form der »negativen Gotteserfahrung«, die nahe bei Motiven von Luthers Gesetzesdialektik liege (2, 157). Allerdings kreidet H. den Idealisten an, dass sie die Asymmetrien im Gottesverhältnis und Gottesgedanken, aus denen heraus die Rechtfertigung als »anbetende[s]« Empfangen der unbegreiflichen göttlichen Vergebung« verstanden sei (2, 156), aufgelöst und Luthers Gott zu einem dialektischer Vernunft grundsätzlich zugänglichen Gottesgedanken verflacht hätten. Hegels These von Gott als Geist – als Beisichsein im Anderssein – kann als schlagender Beleg für H.s Diagnose angeführt werden. Ob diese geistesgeschichtliche Diagnose aber zugleich schon als kritisches geltungstheoretisches Verdikt gegen die Idealisten auszumünzen ist – oder umgekehrt H.s Autoritätsglaube folgerichtig von der scharfen Kritik spekulativer Vernunft angegangen wird –, sei hier offengelassen. Freilich würde in dieser Auseinandersetzung der harmonistische Grundton, auf den die spekulative Dialektik im Ganzen gestimmt ist, durch die von H. akzentuierte Antithetik nachdrücklich aufgestört. Dies dürfte dem Bezug des dialektischen Denkens zur zer-

rissenen Welt – einschließlich der inneren Dialektik der subjektiven Existenz – zugute kommen. H. hingegen würde den Idealisten ankreiden, sie hätten ausgeblendet, dass Gott immer auch »Herr« ist – ein Umstand, der allein in Kierkegaards existenzdialektischem Verhältnis der »Reue« zu Gott gewahrt bleibe (vgl. 2, 164 ff.). Kierkegaards existenzdialektischen Subtilitäten korrespondiert freilich ein eher simpel-theistisches Gottesverständnis. Dies scheint Kierkegaard in H.s Augen zur Ehre zu gereichen. Denn nach H. läßt sich das Denken Luthers von seinem »theistischen Mutterboden« nicht lösen (1, 193). »Zum Gewissen gehört ein Herr, der es regiert« (1, 161).

#### IV.

Dies läßt die Frage aufkommen, ob die von H. eindrücklich herausgearbeitete Denkform der Gewissensreligion, die paradox zugespitzte Dialektik oder, cum grano salis: Antinomik, im Blick auf die Moderne tatsächlich zum Zuge gebracht werden kann, wenn die Sprachgestalt des 16. Jahrhunderts mitsamt ihren soziokulturellen Voraussetzungen wie der selbstverständlichen Autorität von Kirche, Bibelwahrheit und Gottesoffenbarung als alleiniger Maßstab konserviert wird. Diese kritische Frage weiß sich einig mit einem bedeutsamen Akzent in H.s Luther- und Reformationsdeutung, der mit der Figur der alles überragenden Größe des historischen Luther in Spannung steht. H. ist viel zu sehr Geschichtsanalytiker, als dass er übersehen könnte, wie sehr der »Anknüpfungspunkt« für die Voraussetzungen des reformatorischen Glaubensbewusstseins »im allgemeinen Wahrheitsbewusstsein« geschwunden ist (1, 192). In diesen Zusammenhang gehört zentral die seit der Reformation veränderte Stellung der Kirche und ihrer religiösen Kultur in der intellektuellen und politischen Welt. Die Vorbedingung dieser Veränderungen beschreibt H. denn auch selbst nachdrücklich: nämlich im Zerbrennen der »Papstkirche« durch Luthers »Kampf« mit ihr (1, 172 ff.; vgl. 2, 70 u. ö.). Dies ist das entscheidende christentumsgeschichtliche Ereignis mit massiven Langzeitfolgen für die neuzeitliche Geistes- und Sozialwelt. In Luthers Auseinandersetzung habe sich das Gewissen in einem an der Wahrheitsüberzeugung gebildeten Selbstbewusstsein bewährt. H.s Beschreibung von dessen kirchenkritischer Eigenständigkeit steht zum sonstigen Passivitätspathos durchaus in Kontrast (vgl. 1, 172 ff.). Im Horizont dieses religiösen Selbstbewusstseins begreift H. konsequent die protestantische Schriftlehre; die Schrift fungiere in der Auseinandersetzung mit Rom als Legitimationsinstanz des auf sich gestellten Gewissens. Wenngleich das Schrift-

prinzip dann wiederum in das starre Gehäuse der Verbalinspirationslehre eingefangen worden sei, so sei das Schriftkonzept in der Geschichte des Protestantismus über verschiedene Umwege aber auch der Ort gewesen, an dem sich durch selbständige Forschung vom Gewissensprinzip her ein Rationalismus des »Menschlichen, Vernünftigen, Natürlichen« gebildet habe – mit massiven Folgen für die unhaltbare Enge des orthodoxen Inspirationsdogmas (1, 218). Eine »Kirche mit Zwangsrecht über die Gewissen, welche sich zur Herrin so der Schriftauslegung wie der Lehre macht«, kann sich nach H. nicht mehr behaupten, wo die Sachgehalte »vom Gewissen des Einzelnen in freier Prüfung« erhoben werden (1, 217). Mit »Zwangsläufigkeit« hätten Luthers Verständnis von »Wahrheit und Gewissen« deshalb auch »über Luthers eigene Denkformation« hinausgeführt (1, 217). Auch jener moderne »Rationalismus« zähle also zur »Vollendung« von der durch Luther entdeckten Gewissensreligion. (1, 220). Dies gelte nicht nur für das Schriftverständnis, sondern auch für den Staatsbegriff. Auf den geschichtsdialektisch interpretierten Fundamenten von Luthers Denken lasse sich schließlich sogar der moderne Staat verstehen, der an die Stelle des patriarchalischen Obrigkeitsstaates getreten ist (vgl. 3, 22f.).

Angesichts dieser Sachlage dürfte H.s schroffes Verdikt über Troeltschs Reformationsdeutung im Lichte von H.s eigener Lutherdeutung abzumildern sein. Auch für H. fußt der *historische* Luther auf etlichen vorneuzeitlichen Prinzipien des religiösen Denkens, so sehr er diese auch durch seine geniale Gewissensdialektik umgeformt habe. Von ihr ist der Bogen zu Troeltschs These von der reformatorischen Subjektivierung der in festem Objektivismus überlieferten Kirchenlehre zu schlagen. Von H. her ist eine Linie zu Troeltschs Verständnis des Unterschieds zwischen Reformation und Moderne, zwischen Alt- und Neuprotestantismus insofern zu ziehen, als auch H. die Entstehung der modernen Welt auf das Zerschlagen der mittelalterlichen Kirchenkultur mit weitreichenden Langzeitfolgen zurückführt. Diese These geht auf Hegel zurück. Er hat die grundstürzenden Folgen der reformatorischen Kirchenspaltung für das Entstehen der modernen politischen Welt des selbständigen »weltlichen« Staates und seines Rechts in einer subtilen Logik beschrieben, die alles andere als geradlinig ist. Auch wenn sie sich nicht direkt auf H.s Analysen abbilden lässt, so korrespondiert ihr, dass H. selbst in seinen späteren Werken die europäische Kultur- und Religionsgeschichte der Moderne im Zeichen des Stichworts »Umformungskrise« analysiert hat. Dazu passt der Unmittelbarkeitsgestus der in den *Lutherstudien* gelegentlich zu vernehmenden hagiographischen Töne schlecht. Es hat nicht nur äußerlich-zufällige Gründe, dass H. das ursprüngliche Projekt der Lutherstudien, eine umfassende werkgenetische Darstellung mit aktuellem

Geltungsanspruch, zugunsten der Arbeit an der großen Theologiegeschichte aufgegeben hat.

Damit ist mitnichten ein Verdikt über die *Lutherstudien* ausgesprochen. Denn die von H. eindrücklich herausgearbeitete Denkform Luthers, die dialektische Antinomik, dürfte sich zur religiösen Deutung der für die Moderne charakteristischen Entzweigungserfahrungen in besonderem Maße eignen. Dies erforderte freilich Reserven gegenüber H.s Neigung, die in Lebensgegensätzen sichtbar werdende Antinomik zu einem vom Gottesverhältnis ausgehenden, schließlich alles in den Bann schlagenden »Kampf« zu stilisieren (vgl. exemplarisch 3, 51 f.; 2, 75). Neben der Skepsis gegen implizite Totalisierungstendenzen der Antinomik zu einem universalen Kampf-Prinzip müsste die skizzierte Denkform überdies von ihrem »theistischen Mutterboden« verpflanzt werden, soll sie für die Gegenwartsdeutung fruchtbar werden können. Hierzu ist dieser Mutterboden umzugraben, indem die für das moderne Denken charakteristische Kritik des theistischen Gottes aufgenommen wird.

Im Zentrum dieser Kritik steht nicht das Motiv einer personalen Fassung des Gottesgedankens mitsamt den damit verbunden Spannungen. Sie zielt vielmehr auf die Vorstellung eines rechenschaftslos gebietenden, supranaturalen Gottes, für die eine auf hierarchische Differenzen zum Menschen abstellende Autoritätssemantik maßgeblich ist. Wird der Gottesgedanke im Zeichen von bezwingender Herrschaft und »volle[r] Verfügungsgewalt über seine Geschöpfe« gedacht und das menschliche Gottesverhältnis primär als »selbstlose Unterordnung unter Gott« zur Steigerung von »Gottes Ehre« als der »einzige[n] Angelegenheit« im »frommen Leben« verstanden (3, 28 f. 39. 49 f.), so wird sich das moderne Bewusstsein in dieser Religiosität kaum wiederfinden können.

Mit der Kritik an der theologischen Autoritätssemantik rückt ein ur-reformatorisches Motiv in den Vordergrund: das der Freiheit. Mit ihm verträgt sich das Sprachschema von Gebieten und Gehorchen schlecht. Dies gilt im Blick auf H. ebenso wie im Blick auf den Gebrauch der theologischen Autoritätssemantik durch das Lager der politisch korrekten Zeitgenossen. Nicht vom hohlen Autoritätsmotiv, wohl aber vom Freiheitsgedanken aus lässt sich eine Linie ziehen zum Vorrang des Subjektiv-Personalen über bloße Naturalität, für den die personale Symbolisierung des christlichen Gottesgedankens steht. Freilich ist auch sie in einer kritischen Reflexion zu halten, um Resistenzen gegen die ihr immanente Positivierungstendenz zu bilden. In den Horizont einer solch kritischen Reflexion gehört auch der Gedanke der Differenz von Gottesgedanke und Gott. Sie wird in der Figur der Verborgenheit Gottes symbolisiert. In dieser Figur

steckt das zur negativen Theologie ausziehbare Motiv einer *docta ignorantia* des Absoluten. Es vereint Natur und Subjektivität unter der Ägide personaler ethischer Freiheit, damit das Naturwesen Mensch die naturalistische Vereinzelung in die Erfahrung des sozial individuierenden Gewissensverhältnisses erheben kann. Die Transzendenz Gottes erfüllt sich so in der Immanenz des Gewissens.

Wie auch immer man hier urteilen mag: Das Unternehmen, die ungewöhnlich anregenden und gedankenreichen Texte H.s neu zugänglich zu machen, verdient Dank und Anerkennung.