

# Zur Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (II)

*Jörg Dierken*

## *3. Spekulative Theologie*

Während Studien zu Hegels Religionsphilosophie oftmals implizit auch gegenwärtige systematische Fragen mitthematisieren, schien die zeitgleiche spekulative Fachtheologie lange von eher historischem oder gar nur musealem Interesse zu sein. Vor allem die Theologen C. Daubs und Ph. K. Marheinekkes galten eher als epigonale Applikationen der konservativ verstandenen Religionsphilosophie Hegels – daneben v. a. noch der Schellings –, weniger als eigenständige relevante Entwürfe. In den letzten Jahren sind jedoch mehrere Arbeiten zu Daub und Marheineke erschienen, die theologiegeschichtliche Forschung mit der Selbstklärung eigenen Denkens zu verbinden suchen. Dabei lassen sie sich teils von systematischen Gedankenfiguren leiten, die sich in der Auseinandersetzung v. a. mit Hegel herausgebildet haben; teils treten eher Linien zu dem schwer trennscharf abgrenzbaren Feld der ›Vermittlungstheologie‹ hervor. Die zünftige Theologiegeschichtsschreibung bestimmt es gern als ›Vermittlung‹ von Hegelschem und Schleiermacherschem Schulgegensatz sowie als ›Vermittlung‹ von Impulsen einer mit jenen Namen verbundenen Humanitätsreligion mit den in Theologie und Kirche gepflegten Denkweisen.<sup>14</sup> Arbeiten die Schleiermacherschem Einfluß abholden Theologen Daub und Marheineke dem vermittlungstheologischen Feld insofern vor, als sie die neue philosophische Bildung für Theologie und Kirche fruchtbar zu machen suchen, so rechnet der jüngere R. Rothe deshalb zur Vermittlungstheologie, weil er jenen massiven Schulgegensatz unter eigenwilliger Aufnahme und Fortentwicklung entsprechender Impulse zu überbieten suchte. Berühmt und mehr noch berichtigt wegen seiner geschichtstheologischen These einer notwendigen Transformation des Christentums aus seiner kirchlichen Gestalt in die eines

---

<sup>14</sup> Vgl. zu Thema und Stichwort ›Vermittlungstheologie‹ auch Abschnitt 7 im 3. Teil dieses Forschungsberichts. – Aufgrund der Breite des unter die Vermittlungstheologie subsumierten theologiegeschichtlichen Feldes verteilt sich die hierzu erschienene Literatur entsprechend ihrer Ausrichtung auf diesen und die folgenden beiden Abschnitte. Dabei müssen theologiegeschichtliche Einteilungsschemata großzügig gehandhabt werden.

sittlich-religiösen Kulturstaaes, ist Rothe methodisch einer späidealistischen Form spekulativen Denkens verpflichtet. Da ihr die zu Rothe vorzustellende Arbeit gewidmet ist, sei sie in diesem Abschnitt zur »spekulativen Theologie« gewürdigt.

Eine Verbindung von Theologiegeschichte und Standortklärung sucht E. STÜBINGER in seiner Wiener Diss. zur *Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie* herzustellen. S. sieht die Theologie durch die Religionskritik genötigt, die Religion und ihre Inhalte als spekulativ-vernünftige Wissenschaft allgemeingültig zu begründen – was nicht im Ausgang vom partikularen religiösen Bewußtsein und seinen subjektiven Formen möglich sei. Als Beitrag zu diesem Programm wird Daubs Theologie insofern rekonstruiert, als sie selbst, der prominenten Religionskritik vorgreifend, Religionszweifel gehegt habe (vgl. 115ff.). Diese rührten von einer mangelhaften Religionsbegründung her, für die »positionelle«, d.h. von willkürlich-subjektiven und partikularen Standpunkten her entworfene Prinzipien verantwortlich zeichneten. Daubs konsequente Kritik gelte daher der »Positionalität«<sup>15</sup> der Theologie überhaupt; im Gegenzug dazu sei es Daub um eine spekulativ-vernünftige »Konstruktion« der Religion über ihre Inhalte, insbesondere den trinitarisch durchzuführenden Gottesgedanken zu tun. Mit diesem Interpretationsansatz sucht S. eine innere problemgeschichtliche Linie des Daubschen Denkens zu gewinnen und nicht nur eine Abfolge von Phasen der Anlehnung an den philosophischen Zeitgeist, nämlich – wie schon die ältere Forschung betont – an Kant (bis ca. 1801), sodann an Schelling und schließlich an Hegel (ab 1818).

Daub werkgeschichtlich auf die Endgestalt seiner Theologie hin zuspitzend, gelten S.s von Einleitung und zusammenfassenden Schlußthesen (3–27; 215–218) gerahmte Darlegungen zunächst »Daubs Kritik der positionellen Theologie seiner Zeit« (29–69), um daran seine »Konstruktion der Theologie als spekulativer Wissenschaft« (70–162) und Ausführungen zur »Gottes- als Trinitätslehre« (163–214) anzuschließen. Die Positionalitätskritik werde durch den auf die jeweiligen Theologen bezogenen Begriff der »Selbstsucht« (29ff.) organisiert, der in Daubs *Judas Ischarioth* (1816ff.) zu einer dualistisch überdehnten, darum später unter Hegels Einfluß verworfenen Hamartologie führe; dieser »Kritik« fielen neben der kirchlich-dogmatischen Theologie vor allem der Supranaturalismus, der Rationalismus einschließlich Daubs eigener Position vor 1804 sowie Schleiermachers Gefühlsstandpunkt zu. Demgegenüber habe die »Konstruktion« von der Kantischen Einsicht in das menschlich-vernünftige Wissen-Können aller Gehalte auszugehen und in aufsteigender Sequenz den Standpunkt einer »kontemplativen«, unmittelbar empfindenden Hinnahme von Gegebenheiten wie

<sup>15</sup> Dieser von D. Rössler geprägte Ausdruck bezeichnet das Entwerfen von Theologien im Ausgang von verschiedenartigsten subjektiven »Positionen«.

etwa Bibelautorität und Kirchentradition, ferner den einer religiösen Reflexion, der ein bloß vorstellungshafte, aber unbegriffenes Glaubens-Wissen zugehört, und schließlich den die vorangegangenen Standpunkte aufhebenden »standpunktlosen Standpunkt« der »Spekulation« zu entfalten. Kompliziert werde diese Sequenz dadurch, daß Daub ihr noch – in höchst unklarer Weise – religionsgeschichtliche Gestalten zuordne. Der letzte Standpunkt sei dadurch gekennzeichnet, daß in ihm zwar das vernünftig denkende Subjekt in Gedankenproduktion tätig sei, aber so, daß es sich zugleich einer »objektiven« Sachlogik unterstelle. Dies erfordert freilich, daß die Gehalte selbst vom Schlage des Denkens sind. Solches sei der Fall bei dem kategorial-genetisch an ihm selbst gedachten Gottesgedanken, dem Absoluten als Inbegriff und Zentrum der an sich vernünftigen Inhalte der Religion (vgl. 168).

Nur insofern auch hier der Selbstaufbau der Theologie an den »Vollzug des Denkens« gebunden bleibt (70), läßt sich mit STÜBINGER der Einwand entkräften, Daub repristiniere mit seiner Forderung, den Gottesgedanken »an ihm selbst« und unter Vermeidung einer Abhängigkeit von menschlich-religiöser Subjektivität zu denken (vgl. 131), nur das orthodoxe Dogma. Allerdings müßte hierzu der Gehalt »Gott« so gedacht werden, daß er am Orte des religiösen Bewußtseins in seinem Sinngehalt thematisch werden kann. Er müßte eben nicht nur in der Figur eines Sich-Denken Gottes im menschlichen Denken gefaßt sowie als »Grund der Religion« beschrieben sein (159; vgl. 147), wobei sich die Religion wiederum nur in Theo-logie aufzuheben habe. Der vernünftige Gehalt des Gottesgedankens konzipiere indes mit der alles gründenden *causa sui* (vgl. 147; 185; 195). Und die vom prioritären Vater her gedachte Trinitätslehre solle zwar den Gott internen Grund für Gottes Aufgeschlossensein für externes anderes beinhalten, die von Gott entlassene »wirkliche Freiheit der Schöpfung« (218). Aber wenn das in S.s Daub-Deutung klar herausgestrichene Motiv der endlichen Freiheit tatsächlich entfaltet werden soll, so wäre eben auch das reflexionstheoretisch widersprüchliche Motiv der substantialen göttlichen *causa sui* im Blick auf die menschliche Subjektivität auszulegen und zu kritisieren gewesen, um den Anschein einer nur spekulativ angetünchten »Scholastik« zu vermeiden. Diese, schon aus der herausgestellten theo-logischen Geist-Struktur her sich aufdrängende Konsequenz ist weder von Daub gezogen noch von seinem Interpreten eingefordert worden – hätte sie doch zur Folge gehabt, gerade die Endlichkeit selbsttätiger und darin zugleich unendlicher subjektiver Freiheitsvollzüge zu akzentuieren, was perspektivisch individuierte Differenzrelationen gegenüber dem allgemeinen Gehalt des »Absoluten« zu denken verlangt.

Mehr noch als zu Daub hat die Forschung zu Marheineke einen Aufschwung genommen – wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Absichten. In engem Zusammenhang mit den Leitfragen von Stübinger

steht dabei die Münchner Diss. von E.-M. RUPPRECHT; sie rekonstruiert das Religions- und Theologieverständnis Marheinekés als *Kritikvergessene Spekulation*. Vor dem Hintergrund der theologiepolitischen Opposition zu Schleiermacher und dem Programm einer Thematisierung der Religion von der partikularen Position reflektierender Subjektivität und ihren tatsächlichen Vollzügen her stellt R. zustimmend als Interesse Marheinekés heraus, die »Wahrheit der christlichen Religion ... auf der Basis des sich selbst tragenden« und vernünftig explizierten »Gottesgedankens« gegen ihre Infragestellung »adäquat [zu] begründe[n]« (314). Selbständigkeit könne der Religion nur über ihren objektiven Inhalt zukommen, der aber zugleich die Eigentätigkeit der vernünftigen, d.h. der Logik ihrer Sache unterstellten Subjektivität angemessen zu fundieren hätte (vgl. 92; 158; 170).

Vor dem Hintergrund einer instruktiven Verortung Marheinekés in seinen theologiegeschichtlichen und -politischen Kontexten (12–64) geht R. methodisch so vor, daß sie die grundlegenden Intentionen Marheinekés an dessen Religions- und Theologieverständnis werkgenetisch rekonstruiert (Entwicklung bis 1819/Erstauflage der Dogmatik, 65–114; umgearbeitete Zweitaufgabe der Dogmatik, 115–184), um daran sodann Marheinekés materiale Durchführung der Gotteslehre und Christologie zu messen (185–310). Dabei zeigt sie zum einen eine problemgeschichtliche Kontinuität von Marheinekés Religions- und Theologieverständnis über eine zunächst rationalistische, sodann ästhetische, weiter christentumsgeschichtlich- und identitätsphilosophisch-idealistische und schließlich spekulative Phase seines Theologisierens auf, insofern die »Versöhnung« bzw. »Vermittlung von Gott und Mensch« als »Thema der Religion« (85) durch eine zunehmende Ausrichtung an den an ihnen selbst zu begreifenden Inhalten festgehalten werde (vgl. 122). Habe dies programmatisch die Ausbildung eines spekulativen Verständnisses der in Gott als grundlosem Grund gründenden Offenbarung zur Folge, so würden bei Marheineke gleichwohl faktisch die theo-logischen Inhalte als positiv gegebene Daten des religiösen Bewußtseins beansprucht.

Damit sei Marheineke tatsächlich seinem Antipoden Schleiermacher näher als dem spekulativen Vordenker Hegel (vgl. Schluß 211–221; hier 317). Wird jener dabei in seiner subjektivitätstheoretischen Valenz unterbelichtet, so fungiert dieser für R. als geheime Kritikfolie der Einlösung von Marheinekés Ansprüchen. Wiewohl Marheineke der modernen »Subjektivitätskultur« insofern Rechnung zu tragen versuche, als er differente subjektive religiöse Formen wie Gefühl, Verstand und Glauben, zuhöchst natürlich das Denken, mit dem im Vernunftvollzug sich formierenden religiösen Inhalt zu vermitteln trachte, unterlaufe sein letztlich substantialistisches Konzept des in der Vernunft immer schon sich selbst denkenden Absoluten ontologisch die negationsdialektischen Potentiale der Spekulation. Grundlage von Marheinekés Religionsverständnis sei eine ansichseiende Einheit von göttlichem und menschlichem Geist, darauf fußend, daß die in Gott gründende Gottes-

idee zugleich das Wesen des von ihm gegründeten menschlichen Geistes ausmache (vgl. 315).

Solche gegenüber Marheinekés Anspruch massiven Defizite diagnostiziert R. auch in ihrer detaillierten Diskussion der späteren Gotteslehre und Christologie: Während die Gotteslehre im Ausgang von einem behaupteten »objektiven« Sich-Denken Gottes faktisch die göttlichen Eigenschaften der endlichen Subjektivität entlehne und überdies nur nachträglich trinitarisch-differenziert werde, sei die Christologie unvermittelt teils in idealer Verlängerung des generellen religiösen Unendlichkeitsbezugs, teils jedoch im Ausgang von der singulären Faktizität des Gottmenschen konzipiert. R. kommt daher zu dem negativen Resultat, daß es Marheineke nicht gelungen sei, »im Rahmen der materialen ... Dogmatik einen tragfähigen »trinitarisch-christologischen« Begründungszusammenhang für seinen Religionsbegriff auszuarbeiten« (311).

Die auf hohem gedanklichen Niveau argumentierende Arbeit RUPPRECHTS deutet eine spekulativ haltbare Realisierung des von Marheineke intendierten Programms immer wieder an. Danach sei der Gottesgedanke im Rahmen einer differenzierten Einheit »von Gedanke und Denken ... als ... Gedanke des Absoluten so zu konstruieren ..., daß er, insofern er im Denken vollzogen und realisiert wird, mit sich selbst übereinstimmt« – d. h. daß »Gott ... sich« vermittels der »selbständige[n] Denkbewegung des menschlichen Subjekts« »als Gedachtes ... an der Stelle der begriffenen Gottesidee selbst auslegt«, statt nur unmittelbar sich im Menschen zu identifizieren (158; 239). Wie auch immer dieses anspruchsvolle Programm im einzelnen durchzuführen sei: Ohne ein entfaltetes Konzept des Geistes dürfte sich schwerlich eine epistemische Instanz bestimmen lassen, die die Differenz von göttlicher und menschlicher Vollzugsinstanz der Vermittlung von Gedanke und Denken zwar zu fassen vermag, aber zugleich in sie integriert ist. R. insistiert plausibel mit Marheinekés spekulativem Programm, aber gegen dessen Durchführung, auf der vernünftigen Selbsttätigkeit des Menschen beim Denken des Absoluten. Doch es verwundert, daß sie gerade den Topos aus ihrer Analyse ausklammert, an dem dieses Programm am ehesten einzulösen wäre: die Pneumatologie. Neben dem konstatierten Umstand, daß die Pneumatologie »nichts (inhaltlich) Neues« bringe (186), zeichnen wohl die subjektivitätstheoretischen Reserven R.s und ihr Interesse an einem Allgemeinwerden des gelebten Glaubens durch zu reichende »objektive« Begründung (vgl. 247) für ihre Distanz zur Pneumatologie verantwortlich.

Demgegenüber könnte der Titel der Göttinger Diss. von A. T. WOLFF *Spekulative Ekklesiologie* die Erwartung wecken, seine Interpretation fülle pneumatologische Desiderate unter Zuspitzung auf den die empirische Nagelprobe der Spekulation beinhaltenden Themenkreis »Kirche« bzw. »Ge-

meinde« auf. Doch W.s Ansprüche sind bescheidener – mehr noch aber ihre Einlösung. Schon weil Marheineke die Aufgabe der Theologie mit Hilfe spekulativer Philosophie habe lösen wollen, werde »eine Untersuchung der Ekklesiologie Marheinekes ... diese ... als ein Thema spekulativen Denkens anzusehen haben« (15; 16). Ist damit der Begriff spekulativen Denkens unspekulativ, nämlich *nur* historisch aufgegriffen, so wäre wenigstens eine historische Studie, unter Berücksichtigung etwa von Marheinekes kirchenpolitischen Aktivitäten, zu erwarten gewesen. Doch W. sucht Marheinekes theologisches Denken umstandslos als aktuell auch für den »modernen Leser im Kontext einer empirisch-naturwissenschaftlich orientierten Gesellschaft« zu empfehlen (148; vgl. 272) – ohne die geschichtliche und religionskulturelle Differenz zwischen dem beginnenden 19. und dem ausgehenden 20. Jh. irgend zu reflektieren. Statt eines Ausweises der Problemlage, vor die sich Marheineke und ggf. auch die Gegenwart gestellt sehen, reiht W. Marheinekes ekklesiologische Darlegungen aus den beiden Auflagen der »Dogmatik« von 1819 und 1827 aneinander, jeweils eingerahmt in eine punktuelle Nacherzählung der entsprechenden Einleitungsreflexionen und des jeweiligen trinitarischen Gesamtgefüges. Dabei sucht er aufzuzeigen, daß Marheinekes Erwägungen »auf einem intensiven Erleben von Frömmigkeit« fußten, wobei »mit der emotionalen Unmittelbarkeit religiöser Begegnung ... die Grundbestimmung von Gemeinschaft formuliert« werde (271). Bei Marheinekes »Arbeit« handle es sich »um eine Rekonstruktion von Frömmigkeit«, welche nur als »kirchliche Frömmigkeit« ihre »Wahrheit« habe (268; Anm. 143). Dabei besitze die »Gemeinschaft der Kirche« neben ihrem intersubjektiven und überindividuellen Gemeinschaftscharakter »die Qualität von Begegnung mit dem Absoluten« (271) – wie auch immer man einem solchen Universale soll »begegnen« können. Gedanklich ungeklärt bleibt auch das Verhältnis der von W. betonten emotionalen Unmittelbarkeit der Religion und der Bedeutung spekulativen Denkens in ihr – welches bereits die von W. favorisierte Erstauflage der Dogmatik akzentuiert (vgl. nur 60). Der anagogische Aufstieg von Gefühl über Verstandesreflexion zu Vernunftdenken sowie von Glauben zu Wissen wird von W. zwar ansatzweise nacherzählt (vgl. 34ff.; 156ff.) – aber kaum in seiner inneren Spannung analysiert.

W. gliedert seine auf methodische Überlegungen verzichtende Arbeit einerseits durch zwei parallele Hauptkapitel, die jeweils die »Voraussetzungen« der Ekklesiologie in den beiden Dogmatikfassungen behandeln (27–68; 139–174); ihnen schließen sich die Darstellungen der jeweiligen »Entfaltung« der Ekklesiologie an (69–138; 175–224). Andererseits finden sich ein dem Vergleich von Hegels Religionsphilosophie und Marheinekes Position gewidmetes Kapitel (225–270) sowie zwei der »Schlußbetrachtung« (271–274) nachgestellte »Exkurse« zu Semler und Marheineke (275–286) sowie zu »Schleiermacher und Marheineke in ihrer Frühzeit« (287–306).

Hierin werden jeweils in äußerlicher Weise einschlägige Texte bzw. bekannte theologiegeschichtliche Sachverhalte nacherzählt – z.T. nicht ohne Fehlgriffe, wie etwa die Charakterisierung von Schleiermachers »Reden« als »Neubegründung der Religion« (301; Hv. v. JD) –, um sodann auf wenigen Seiten deren Bedeutung für Marheineke zu beschreiben. In die Darlegungen zu »Hegel und Marheineke« (258–269) werden auch die einzigen zusammenhängenden Ausführungen über das »Verhältnis der beiden dogmatischen Entwürfe Marheinekés« eingestreut (260–264). In wenig präziser Gedankenführung wird die in W.s Sinn tragfähigere Ekklesiologie der Erstauflage betont; die Zweitaufgabe weiß sich bekanntlich stärker Hegelschen Figuren verpflichtet. Daß »Theologie ihren Grund in der Frömmigkeit der Kirche« habe, die Kirche »Beweggrund«, »Rahmen« und »Ziel« der Theologie sei (261; 28–30), lasse sich eher an der Dogmatik von 1819 festmachen.

Es hätte sich nahegelegt, Marheinekés kirchenbezogenes Theologieprogramm gegenüber Schleiermachers diesbezüglichem Konzept zu profilieren – schon um der Auseinandersetzung mit den WOLFF bekannten Thesen Rupprechts willen. Doch erreicht W.s Kirchenbegriff nicht die hierzu notwendige Präzision, Differenziertheit und Weite. Umstandslos wird von der Kirche als empirischer und geschichtlicher Größe, einem Phänomen, einer Institution, aber auch als Kommunikationszusammenhang des Glaubens sowie Gemeinschaft der Glaubenden untereinander und mit Gott bzw. Christus gesprochen; die für die spekulative Tradition zentrale Differenz von »Kirche« und »Gemeinde« wird zwar beansprucht, aber nicht geklärt (vgl. 189–209). Undeutlich bleibt vor allem das »Spekulative« des Kirchen- und Geistverständnisses. So sei »die kirchliche Wirklichkeit... eine Gemeinschaft von Menschen, in der Religion und Theologie zu einer Einheit finden, die von der Absolutheit des Geistes durchdrungen ist«; diese »Gemeinschaft« soll umstandslos zugleich »dem Bereich der Erfahrung« entstamm[en]« (271). Auch wäre die hervorgehobene Bedeutung kirchlicher Tradition sowie religiöser Positivität in ein Verhältnis zum programmatischen Titel des Buches zu setzen gewesen; anderenfalls belegen sie eher die Bestreitung des spekulativen Charakters von Marheinekés durchgeführter Ekklesiologie (vgl. nur 38; 183). So bringt W.s *Spekulative Ekklesiologie de facto* einen Beleg jener kritischen These zu Marheineke – und damit zugleich einen Beleg für die Janusköpfigkeit ihres Gegenstands.

In gewisser Nähe zu der Interpretationsabsicht Wolffs, aber in ihrer argumentativen Durchführung klarer steht die an der Lutheran School of Theology at Chicago entstandene Diss. von L. H. DREHER *Metaphors of Light*. Wie bereits der Untertitel andeutet, wird Marheinekés Denken als *Mediation Theology* gedeutet: Marheineke sei kein Epigone Hegels, sondern rezipiere eigenständig Schellingsche, Hegelsche und Schleiermachersche Denkfiguren und stehe für eine eigene Gestalt von Vermittlungstheologie, die einen

»middle path« zwischen den gegensätzlichen Programmen einer »metaphysical theology« und einem »parochial foundationalism« einschläge (28). Mit seiner als »more mediating than strictly speculative« eingeschätzten Methode suche Marheineke Gegensätze wie etwa die zwischen »faith and culture«, »revelation« und »reason«, insbesondere aber zwischen »rationalism and supernaturalism« (17; 73; 33; 62; vgl. 129ff.) zu mediatisieren. Dies geschehe insbesondere im Interesse einer Plausibilisierung des Gemeindeglaubens »to the believers whose faith has been assailed by doubt« – einschließlich seines »ontological framework« (73, Anm. 154; 73 f.). Klingt in dem Motiv einer theologischen Explikation des vorgängigen Gemeindeglaubens eine an Schleiermacher erinnernde Figur an, so suche Marheineke gleichwohl Schleiermachers antispekulative »limit concepts« (59) mit Hegels ontologisch-metaphysischer Versöhnung von Gott und Mensch zu »vermitteln« (vgl. 54; 61). Hierzu bediene sich Marheineke einer vom frühen identitätsphilosophischen Schelling inspirierten Methode der »intellectual intuition« (124), die gegen eine selbsttragende Geschlossenheit des Hegelschen Systems eine »weiche« Spannung zwischen »the system and the freedom of the absolute« aufbiete (124). Hegel im Lichte des frühen Schelling modifizierend, werde dessen dialektisch-begriffliche, geistphilosophische Vermittlungsfigur zu einer »secondary mirroring« genannten Abspiegelung des »ultimate ground« in rezeptiver Erkenntnis (179f.). Unter Abblendung von Schleiermachers Reflexionsdialektik trage Marheinekés »mediating speculation« den Charakter einer »mediated immediacy« (177). Mit dieser Diagnose unterstreicht D. das Resultat von Rupprechts Interpretation, allerdings in gegenteiliger Absicht (vgl. 187 ff.): Unter Umgehung der verwickelten reflexionsdialektischen Probleme will D. Marheinekés Vermittlungstheologie aus den Hegelschen Fängen befreien, um sie zugleich als gegenwärtig aktuell zu erweisen.

Auch D. verfolgt ein doppeltes Interpretationsziel von historischer Rekonstruktion und aktueller Applikation. Hierzu gliedert er seine Arbeit in vier, durch eine methodisch klärende Einleitung (15–32) und einen summierenden Schluß (223–230) gerahmte Hauptkapitel: Zunächst wird »the task of mediation« im Kontext der Theologie des 19. Jh.s entfaltet (33–78), sodann folgt eine Darstellung von »Marheineke's early methodological steps« im Horizont von Schellings Philosophie (79–128), weiter werden Marheinekés Dogmatikfassungen unter dem Blickwinkel seiner »Method as Speculative Mediation« betrachtet (129–184), um schließlich die Relevanz dieser Methode im Horizont von »current Debates on Theology and Deconstruction« zu verorten (185–222). Nach seiner Abgrenzung von negationstheoretisch argumentierenden Kritikern Marheinekés präsentiert hierin D. seinen Interpretationsvorschlag, der gegen »the failure of sublation« (»Aufhebung«, 198) »Derrida's deconstructive approach to metaphysics« anbietet (ebd.).

Mit dem gegen alle sog. »Präsenzmetaphysik« gerichteten Zauberwort der Pariser Postmoderne: »différance«, und mit der ebenso schillernden hermeneutischen Strategie einer »remetaphorization« (201; 208) der für metaphysische »Diskurse« basalen Sprache opponiert DREHER gegen den wie auch immer »difference in a self-presence« integrierenden »Geist des Hegelianismus« (201). Marheinekens begriffliche Unschärfe als hermeneutisch-metaphorologische Stärke ausgehend, sei Marheineke gerade wegen seines »muddy space between intuition and the concept« (208) theologisch aktuell. Wird von hier aus der Titel *Metaphors of Light* nachvollziehbar, so freilich um den hohen Preis gedanklicher Trennschärfe. Wer ihn nicht – wie D. – gern zu zahlen gewillt ist, wird gleichwohl D.s historiographischem Vorschlag, Marheineke einer eigentümlichen Vermittlungstheologie zuzurechnen, Originalität nicht absprechen können – schon angesichts des Abstands des bunten Vermittlungsprogramms »abspiegelnder Spekulation« von der kategorialen Prägnanz einer dialektisch-spekulativen Geistphilosophie.

R. Rothe, vielfach als eigenwilliger, heterogene spekulative Figuren zu einer umfassenden Theorie zusammenzwingender Epigone der Epoche der großen idealistischen Systemdenker gewertet, rechnet schon wegen der von ihm produktiv verarbeiteten Bildungsimpulse Daubischer, Hegelscher, aber auch Schleiermacherscher (zudem vorübergehend erweckungstheologischer) Herkunft zur »Vermittlungstheologie«. Unter dem programmatischen Titel *Selbstbewußtsein und Spekulation* vertritt H. KRÖTKE in ihrer Göttinger, nach ihrem Tod von dem Erstgutachter H.-W. Schütte hg. und mit einem instruktiven Vorwort versehenen Diss. die These, Rothes »spekulative Ethik« sei »angemessen nur als universale Selbstbewußtseinstheorie zu verstehen« (6). Gemeint ist damit, daß dies idealistische Zentralmotiv der Schlüssel für das Verständnis Gottes und des Menschen sei, wobei die Schöpfungskausalität als eine universale Geschichtsteologie mit dem Ziel reformuliert werde, ein vollendetes menschheitliches Selbstbewußtsein auszubilden, »mit dem sich Gott zu identifizieren vermag« (17). »Spekulativ« sei dies gedoppelte Selbstbewußtseins-Denken deshalb, weil »die Spekulation identisch mit dem Vollzug des Selbstbewußtseins« sei (15). Doch liegt hier keine Tautologie vor. Denn das Charakteristikum des spekulativen Denkens sei dessen Einheit mit dem Sein, so daß mit der ontologischen Differenz von Denken und Sein auch der theologische Hiat zwischen Göttlichem und Menschlichem unterlaufen werde. Sei damit die Nähe zu idealistisch-spekulativen Religionsphilosophien angezeigt, so bleibe Rothe gleichwohl traditionellen theologischen Motiven verpflichtet, so etwa dem theistischen eines vollendeten Selbstbewußtseins Gottes vor der Schöpfung und dem hamartiologischen einer Reserve gegen alle quasi pantheistische Einfügung des Göttlichen in

den auch durch »Abnormalität« gezeichneten menschlichen Geschichtsprozeß. K. sucht deshalb Rothe einerseits »im Kontext des Deutschen Idealismus zu interpretieren« (6) – vertreten v.a. durch die Spätphilosophie Schellings, aber auch durch Fichtes Subjektivitätstheorie –; andererseits wird Rothe einer durchgehenden immanenten Kritik im Detail wie im Ganzen unterzogen, die die »fundamentale Diskrepanz« zwischen Intention und Durchführung seines Programms zu erheben trachtet (17).

Das Resultat fällt auf der ganzen Linie ruinös aus<sup>16</sup>: Weder schaffe es Rothe, »philosophische Spekulation und christlich-theologisches Denken« *spekulative* angemessen »in Beziehung zu setzen« (167), noch gelinge es ihm, den inneren Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein *theo-logisch* konstruktiv zu erweisen. Das menschliche Selbstbewußtsein, aufkommend mit der Vergegenwärtigung der theo-logischen Voraussetzungen von »Persönlichkeit« – ein der Kantischen Apperzeptionseinheit analoges transzendentes Prinzip der Einheitsstiftung selbsttätiger geistiger Akte –, werde angesichts seiner Angewiesenheit auf die gefühlsmäßig gegebenen Gehalte des Gottesgedankens und zumal angesichts seiner Verstricktheit in den sündhaften Vorrang des Sinnlich-Materiellen destruiert: Das Resultat von Rothes Geschichtskonzeption sei ein »völlige[r] Selbstverlust des Menschen« (166). Und das in einer Theogonie vor aller Schöpfung angesiedelte göttliche Selbstbewußtsein sei nicht nur »lediglich vom Sein der Welt« her gedacht (329), sondern es gehe ob seiner theistischen Fassung auch des spekulativen Seinsgehaltes verlustig: Weil nur auf dem Wege gedanklicher Abstraktion durch den »Theologe[n]« faßbar (329 u. ö.), bleibe der vorgeblich aus dem reinen Sein, tatsächlich aber aus dem ihm qua Abstraktion vorgängigen reinen »Begriff« der *causa sui* konstituierte Gott sich selbst äußerlich (vgl. 328f.). Sollen dennoch göttliches und menschliches Selbstbewußtsein in der Geschichtsteologie miteinander verflochten werden, so führe dies zu einer konkurrierenden Verdoppelung von »Selbstbewußtsein«, und der Mensch gehe »an der Aufgabe der Explikation dieses Gottesgedankens faktisch zugrunde« (330).

Sucht man nach dem gedanklichen Nötigungsgrund für das prekäre Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein, so findet man die deutlichste Auskunft zu Beginn des letzteren der beiden Hauptkapitel des Buches (1. Der Mensch als Subjekt der Spekulation, 22–167; 2. Gott als Subjekt der Spekulation, 168–331). Danach verlange das in Fichtes Spuren erhebbare Selbstvoraussetzungsdilemma des humanen Selbstbewußtseins, eine innere »Lücke« aufreißend (171), nach Auffüllung dieser Lücke durch das absolute Subjekt. Doch dieses erfülle jenes Ansinnen nicht. Seine theogonische Selbsterzeugung operiere – zwecks Vermeidung einer direkten Urheberschaft des vollendeten Gottes für Sünde und Böses, aber auch einer dualistischen Zwiefalt von Gott und bösem »Gegen-Gott« – mit der an Schelling gebildeten Differenz von göttlichem »Wesen« als Grund Gottes und dessen vollständigem Selbstsein. Als weitere theo-logische Figur fungiere die über eine realisti-

<sup>16</sup> Das unterscheidet Krötke von M. Heesch, der Rothes spekulativ imprägnierte Geschichtstheorie sehr viel harmonischer mit den christlichen Offenbarungsgehalten zusammenstimmen sieht. M. Heesch, *Transzendente Theorie und religiöse Erfahrung. Ihre Vermittlung als erkenntnistheoretische Grundintention in R. Rothes Theologischer Ethik*, Frankfurt a.M. 1990 (EHS XXIII, 385).

sche Umbiegung von Fichtes Motiv des Nicht-Ich gedachte Weltschöpfung als Negativfolie für den Gewinn der göttlichen Selbstbeziehung, wobei sich das vorgängige göttliche Selbstbewußtsein auf Kosten dieser Folie weiter profilierte. Dieser Sachverhalt schlägt sich bereits in der Inkonsistenz des menschlichen Persönlichkeitsbegriffs nieder (Kap. 1), und er prägt durchgehend die Einzelanalysen von Theologie, Schöpfungs- und Sündenlehre (Kap. 2).

Mit dem Hg. läßt sich das Buch als »bemerkenswerte[r] gedankliche[r] Entwurf« (V) charakterisieren. Dafür sprechen die Dichte des Argumentationsvollzugs, verbunden mit kenntnisreichen Exkursionen in spekulativ-idealistische Gefilde, und die durchgängig kritische Einstellung. Dennoch ist es nur schwer lesbar. KRÖTKE läßt trotz ihrer Lesehilfen durch Kursivsatz (vgl. 18, Anm. 64) eine Übersicht über den Argumentationsgang und eine von der Textinterpretation distanzierte Notierung der begrifflichen Grundprobleme vermissen; auch wird die von ihr favorisierte gedankliche Alternative zu Rothes Aporien kaum erkennbar. Die thematische Grenze des Buches liegt darin, daß es Rothe nicht auch als geschichtsphilosophisch denkenden Modernitätstheoretiker in den Blick nimmt. Er wird fast ausschließlich als ein späidealistischer spekulativer Theologe gezeichnet, kaum als moderner Zeitdiagnostiker. Das Verdienst des Buches dürfte darin liegen, Rothe nicht als lediglich eklektischen Epigonen der »großen« Gestalten des Idealismus gesehen, sondern mit den Stichworten »Selbstbewußtsein« und »Spekulation« einen inneren Problemzusammenhang für dessen eigenwilliges Denken benannt zu haben.

#### 4. Linkshegelianische Religionskritik

Wirkmächtiger als die »rechtshegelianische« spekulative Dogmatiktradition ist die etwas später sich formierende »linkshegelianische« Auflösung der im spekulativen Geistkonzept kunstvoll verwobenen Momente geworden, die in der Christentums- und Religionskritik gipfelte. Wird L. Feuerbach als die eindeutig-konsequente Manifestation der bei Hegel noch zweideutig-verborgenen religionskritischen Implikationen der Spekulation verstanden, so verabschiedet eine theologische Auseinandersetzung mit Feuerbach, sofern sie überhaupt stattfindet, diese nach dem u. a. von K. Barth etablierten Schema gern mit.

So nimmt es nicht wunder, wenn M. PETZOLD in seiner Leipziger Diss. *Gottmensch und Gattung Mensch* »das Beispiel Feuerbach« als hinreichend »aussagekräftig« einschätzt, »auch heute« weder an die rationalistisch-spekulationskritischen Elemente von dessen Denken anzuknüpfen, noch an den »spekulative[n] Idealismus« überhaupt (143). Dieses Urteil gewinnt P. anhand

von Feuerbachs Aufstellungen zur Christologie. Diese wird deshalb in den Mittelpunkt gerückt, weil sie – und nicht die dogmatischen Prolegomena – ob ihrer Verbindung von Idee und Geschichte, von theo-logischer Allgemeinheit und anthropologischer Individualität der entscheidende Ort für die Auseinandersetzung mit der Religionskritik sei (vgl. 137). Dabei sei es weniger der materialistische bzw. sensualistische Ansatz Feuerbachs, der ihn von einer »religionskritische[n] Konzentration auf Christozentrik« zu einer »christologiekritische[n] Konzentration der Philosophie« führe (137), sondern die aus dem Idealismus übernommene und auf die menschliche Gattung übertragene »Prävalenz des Allgemeinen« in seiner »anthropologische[n] Ontologie«, die jede »besondere Relevanz jenes historischen Individuums [sc. Jesus] für den Menschen und die Menschheit« ausschließe (139; 135). Die mit dem altkirchlichen Inkarnationsdogma etablierte und von Hegel spekulativ zugespitzte »Christologie von oben« sei angesichts ihrer doketischen Tendenzen der scharfsichtig aufgespürte Drehpunkt für Feuerbachs religionskritischen Hebel; er lasse die Präsenz eines bei Feuerbach zum anthropologischen Gattungswesen verkürzten Göttlich-Allgemeinen im Individuum Jesus zum Kuriosum werden. Es ist naheliegend, daß Petzold D.F. Strauß eine Katalysatorrolle in Feuerbachs Werkgenese zuerkennt (vgl. 64ff.).

Ps Arbeit gliedert sich in drei genetisch angeordnete Studien. In seiner frühen Hegel-Rezeption teile Feuerbach das christologisch exemplifizierte, aber im menschlichen Denken fundierte Interesse »des Philosophen« an einer »Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Wesen« (51); allerdings führe die pantheistische Grundtendenz zu einer undialektischen Identifizierung des Göttlichen und Menschlichen unter Kritik der Einzelheit Jesu zugunsten der Allgemeinheit des menschlichen Geschlechts (Erste Studie, 28–63). Gelange das Denken des frühen Feuerbach noch zu keiner inneren Stimmigkeit, so orientiere es sich in den Jahren 1838/9 unter dem Eindruck von Strauß' historischer Kritik des »Lebens Jesu« um: Über diesen hinausgehend verabschiede Feuerbach alle Vereinbarungsbemühungen von spekulativer Philosophie und Religion, wobei die gegen »Gott« und »Geist« ausgespielte, zunehmend naturalistisch verstandene Gattung zum Sitz des Allgemeinen werde, welche eine Inkarnationsvorstellung überhaupt ausschließe (Zweite Studie, 64–86). Notiert P. eher beiläufig das sachliche Dilemma dieser Konzeption, mittels einer sensualistischen Erkenntnismethodik die das »Wesen« des Menschen beinhaltende invariante Gattungsallgemeinheit aufweisen zu wollen, so geht er umso detaillierter Feuerbachs »Gattungsmetaphysik« und seiner »genetisch-kritische[n]«, näherhin psychologischen Methode der Ursprungserforschung des religiösen Selbstmißverständnisses nach, wie Feuerbach sie im »Wesen des Christentums« (1841) entfaltet hat (Dritte Studie, 87–137). Wenngleich diese Methode als antispekulativ gekennzeichnet wird (95ff.), teile Feuerbach mit der Spekulation deren antihistorische Grundausrichtung in der von ihm rationalistisch radikalisierten Gegenüberstellung von Geschichte und Vernunft – letztere namhaft als »Gattung«. Feuerbach bleibe der Spekulation aber auch

darin verhaftet, daß er das christologische Dogma, also die inkarnationstheologischen Lehraussagen, und nicht das Leben Jesu zum Gegenstand seines Denkens erhebe.

Sieht PETZOLD so die »Herabsetzung der historischen Fragestellung in der spekulativen Philosophie« als die verhängnisvolle Weichenstellung für Feuerbach an (142), so favorisiert er – unter Sympathiebekundung für Schleiermacher (vgl. 130; 143f.) – einen »geschichtlichen Denkansatz« für eine Christologie »von unten« (144). Darin solle der »historische Jesus« als »Grund unseres Glaubens« thematisch werden – allerdings so, daß hierin »christlicher Glaube sein Selbstverständnis zum Ausdruck« bringe, »daß das ihn begründende Extra nos nicht nur extramundan ist, sondern seinen Anhalt bereits in der uns zugänglichen Wirklichkeit hat« (145). Stutzt man schon bei dem abrupten Übergang vom »historischen Jesus« als »Grund« des Glaubens zu Jesus als »Ausdruck« von dessen »Selbstverständnis«, so verwundert es noch mehr, wenn der »historische Jesus« gar »extramundan« Qualitäten zugesprochen bekommt. Doch P. meint »Jesus »von Nazareth« nicht nur von seinem »Leben und Wirken«, sondern, jedenfalls für den Glauben, gerade auch von »Ostern« her verstehen zu müssen (101; vgl. 115). Man mag zu diesem von P. selbst als nicht Feuerbach-resistent eingeschätzten, aber theologisch gepriesenen »hermeneutischen Zirkel« (139; vgl. 115) stehen wie man wolle: hinsichtlich der *historischen* Redlichkeit liegt der Punktsieg bei den Gegnern, die den »historischen Jesus« gerade nicht im Lichte des österlichen »Mythos« zu betrachten suchen. Und die vermeintlich »von unten« ansetzende Christologie entpuppt sich als eine »von oben«, nur umetikettiert als Resultat eines vorgeblich »geschichtlichen Denkansatz[es]« (144), welcher jedoch dogmatisch immunisiert wird. Mangelhaftes historisches Bewußtsein braucht sich die Spekulation jedenfalls von diesem Denkansatz nicht vorhalten lassen, zumal er die christologische Pointe Hegels in dessen »von unten« anhebendem Konzept gründlich verkennt. So liegt der Wert der Arbeit darin, Aspekte der Entwicklung Feuerbachs, einer »von totalitärer Allgemeinheit faszinierten« Gestalt, vorgestellt zu haben (46). Dieser Umstand hätte aufgrund seiner individualitäts- und geschichtsvergessenen Problematik die Folie einer Auseinandersetzung mit der Religionskritik abgeben können. Mit theologischen Umetikettierungen ist hierbei nichts zu gewinnen.

Orientiert sich Petzolds Studie in ihren materialen Teilen an den üblichen Standards werkgenetischer Rekonstruktion, so scheint für M. MEYER Feuerbachs Religionskritik ein so »schwer zu fassender Virus in der Lebensader der Theologie« zu sein, daß jedwedes medizinische Experiment erlaubt ist (164). So untersucht er in seiner, für die Publikation von J. Moltmann bevorworteten Tübinger Diss. *Feuerbach und Zinzendorf* Feuerbachs 20seitige,

posthum edierte Spätschrift *Zinzendorf und die Herrnhuter*, um über den Nachweis einer entstellenden Interpretation Zinzendorfs die Position des Interpreten zu erschüttern. Wer die Naivität besitzt, in Feuerbach einen Gewährsmann getreuer historischer Porträtzeichnungen fernab eigener Ver-zweckungen zu vermuten, wird von M. aufs Gründlichste aufgeklärt: Feuerbach habe durch falsches, nicht gekennzeichnetes oder sinnwidriges Zitieren von Zinzendorf (und anderen Theologen, vgl. XVII) die seinen Intentionen widerstrebende Ansicht propagiert, Zinzendorfs infantilisierende Intimität mit dem Kind gewordenen Gott vollende die bei Luthers Christologiezen-trierung angelegte Tendenz zur Anthropologisierung des Allerhöchsten. Des-halb gelte er für Feuerbach als *Lutherus redivivus*, und das Herrnhutertum habe, freilich noch undurchschaut, das allgemein-anthropologische Geheim-nis der Religion ausgeplaudert. Der sich als »Luther II« titulierende Feuerbach habe dies dann nur noch klar benannt (121).

Dagegen weist M. durch eine ebenso minutiöse wie primanerhafte Rückführung der von Feuerbach präsentierten Zitate in ihren ursprünglichen Kontext sowie eine Fülle assoziativ herangezogenes Material nach, daß Zinzendorfs Theologie – wie auch die Luthers – keineswegs die »Gottwerdung des Menschen« oder ein wie immer geartetes Verwischen der »Differenz zwischen Gott und Mensch« befürworte. Viel-mehr habe die gegenüber solchem »Mystizismus« »entmystifizierende Kraft« der HerrnhuterTheologie die Pointe: »Gott wurde Mensch, damit Gott und Mensch ein für alle Mal definitiv voneinander unterschieden werden« (40; 31f.). Im Sinne dieser Einsicht – die übrigens ein von M. seinerseits nicht ausgewiesenes, nahezu wörtliches Zitat von E. Jüngel darstellt, das ebenso gegen Hegel gerichtet wie als Quintessenz der Theologie Luthers gemeint ist –<sup>17</sup> werden Feuerbachs »Interpretation Zinzen-dorfs als Luther-Renaissance« (1–65), seine »Interpretation der Pneumatologie und Ekklesiologie« (66–101), sein »Sensualismus und seine Interpretation einer geschicht-lichen Reduktion des Christentums durch Luther« (102–128) demaskiert, um sodann Feuerbachs religionskritische »Behauptung als Resultat seines assertorischen Nihi-lismus« zu destruieren (129–150) sowie sein Zinzendorf untergeschobenes Atheis-musverständnis zu beschreiben (151–195).

So souverän MEYER die erste selbstgesteckte Hürde im Kampf mit Feuerbach durch den Nachweis falschen Zitierens überspringt, so klar reißt er seine zweite Hürde, nämlich »Feuerbachs Voraussetzung [in] seiner spe-kulativen Hegel-Rezeption aufzudecken« (XVII). In die Darlegungen zu Feuerbachs – fraglos simplem – Geistverständnis werden Bezüge zu Hegel

<sup>17</sup> Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen <sup>4</sup>1982, 124: Hegel habe den fundamentalen soteriologischen Aspekt nicht zur Geltung gebracht, »daß Gott in Jesus Christus Mensch wurde, um Gott und Mensch für immer definitiv zu unter-scheiden«. Vgl. auch ders., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, München <sup>3</sup>1991, 25ff.

lediglich dadurch hergestellt, daß bekannte Stichworte aus dessen Geistphilosophie fallen (vgl. 70–88; bes. 74ff.; 86ff.). Diese Interpretationsmängel können auch die abschließenden Teile der Arbeit nicht wettmachen, die die dritte selbstgestellte Hürde mit dem Nachweis innerer Inkonsistenz Feuerbachs zu nehmen suchen. M. zieht hierin assoziativ Linien von Feuerbach zu Nietzsches Nihilismus und Freuds Trieblehre aus (vgl. 135ff.; 142ff.), um in Feuerbachs anthropologisch-voluntarischem Deutungsschema von Zinzendorfs Blut- und Wundentheologie die geheime Nekrologie des Interpreten und damit die Perversität seiner voluntaristischen Anthropologie nachzuweisen. Ist dieser Gedanke auch von schillernder Originalität, so geraten die abschließenden Bemühungen um endgültige Widerlegung Feuerbachs zu Ladenhütern. Weder überzeugt das Argument, »die tatsächliche Existenz von Christen und Kirchen in aller Welt« – und insbesondere von Herrnhutern – sei »der handfeste, für jedermann wahrnehmbare Gegenbeweis« zu Feuerbachs geschichtsphilosophischen Positionen (156; vgl. 201). Noch dürfte der »Nachweis der Nichtstringenz« von dessen psychologischem Atheismuskonzept erbracht sein, wenn die Einsicht in die Sprunghaftigkeit von der durch menschlichen Trieb und Wunsch geleiteten »Möglichkeit des Vorstellens« zur »Wirklichkeit des Gegenstandes, also Gottes«, flugs per Umkehrung als Korrespondenz eines »reale[n] Objekt[s]« mit »psychischen Momenten im Menschen« ausgemünzt wird und die »Evidenz d[er...] Erfahrung, die Menschen ... im Glauben mit Gott« machen, stützen soll (164). Überdies zeugt es von einem unklaren Geschichtsverständnis, wenn M. Feuerbachs »solipsistische Deutung des christlichen Glaubens« eines Verhaftetbleibens am »subjektivistischen Ansatz der neuzeitlichen Philosophie« zeih, »so daß er sich der Objektivität des Christentums in der geschichtlichen Wirklichkeit verschließt« (200f.). Daß der Bezug zu diesem »Ansatz« kaum eine bloße Privatentscheidung Feuerbachs ist, dokumentiert bereits der von M. zu seiner Niederringung betriebene Aufwand.

### *5. Erweckungstheologie und das Schnittfeld von Idealismus und Vermittlungstheologie*

In zeitlicher Nähe zum Zenit des Einflusses der Spekulation erstarkt die neupietistische Erweckungstheologie. Knüpft sie auch an entschieden supranaturalistische Denkweisen an, so geht es ihr keineswegs um eine strenge Pflege des orthodoxen Dogmas – nicht zuletzt angesichts des unterschwelligen Einflusses romantischer Impulse auf ihren »sentimentalen Subjek-

tivismus. Gegenüber bloßer Rechtgläubigkeit ist schon das Interesse an einer Selbstbeobachtung – biographisch schwankender – Frömmigkeitsregungen zu stark. Die Aufmerksamkeit auf die eigene religiöse Subjektivität, wenngleich bald in typologische Muster eingestellt, befördert auch die erweckungstheologische Opposition gegen den vorgeblichen Pantheismus der Spekulation. Er kollidiert vordergründig mit dem Recht des Göttlichen, hintergründig aber mit dem des Menschlichen.

CHR. AXT-PISCALARS, unter dem Obertitel *Ohnmächtige Freiheit* publizierte *Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei A. Tholuck* (6–25), *J. Müller* (26–140), *S. Kierkegaard* (141–173) und *F. Schleiermacher* (174–293, mit Exkursen zu Kierkegaard [206–219], Ritschl [237–242] und Barth [271–277]) greifen dieses Motiv auf. Deshalb sei diese Münchener Habilitationsschrift an dieser Stelle vorgestellt; die in ihr behandelte Theologenreihe steht freilich quer zu den üblichen Einteilungsschemata. A. analysiert systematisch die Hamartiologien dieser Theologen als Fokus einer Auseinandersetzung mit den Schlüsselbegriffen spekulativer Religionstheorien. Doch bezieht sie sich nicht, wie das Sündenthema nahelegen könnte, auf die in den spekulativen Hamartiologien thematische Selbstentdeckung der endlichen Subjektivität in ihrer Differenz zu Gott. Vielmehr wird mit den erweckungstheologischen Autoren Tholuck und Müller das abschreckende Bild einer das Individuum dem Absoluten opfernden »pantheistische[n] Spekulation« als Negativfolie aufgebaut (28; vgl. 7ff.; 24f.), um dagegen die »Selbständigkeit des Individuums« als antispekulatives Zentrum der von einem faktizitären Schuldbewußtsein ausgehenden erweckungstheologischen Sündenlehren zu profilieren (25; 28; vgl. 65 u.ö.).

Dies Zentralmotiv wird konsequent auch dort identifiziert, wo anscheinend nur fromm-dogmatische Positionen bezogen werden: so etwa in Tholucks Akzentuierung der »Himmelfahrt« der Erkenntnis des persönlichen Gottes gegenüber der »Höllenfahrt« sündenverstrickter Selbsterkenntnis, die von Müller methodisch zu einer Korrespondenz der doppelten Faktizität von Schuld und Offenbarung fortentwickelt werde und theologisch in einer »theonomen« Konstitution des humanen Selbstbewußtseins gipfele (vgl. 11; 13; 47f.; 71ff.).

Das Sündenthema ist für A. deshalb von Interesse, weil sich in ihm die in der theologischen Moderne geleistete subjektivitätstheoretische Wende verschlüssele. Obwohl nur »seiend« an ihrem guten Gegenteil, allerdings im positiven Widerstreit gegen dasselbe, sei die Sünde *de facto* »ein von sich selbst anfangendes Prinzip« (58). Nicht die wenig spektakuläre Bestimmung der Sünde als »Selbstsucht«, wohl aber ihre zur »selbstische[n] Isolierung des Geschöpfs« führende Selbstbegründungstendenz erhebe die Sünde in eine

strukturelle Verwandtschaft mit »dem« »Axiom neuzeitlicher Subjektivitätstheorie: Die Freiheit fängt mit sich selber an« (58; 86; vgl. 106).

Dieses »Axiom« leite unerschwerlich auch Müllers abstrakte Urstandslehre, die eine außerzeitliche formale Freiheit reiner Selbstbestimmung konstruiere, um die hierin wurzelnde Wahl zwischen Gutem und Bösen dem Subjekt ggf. als Schuld zurechnen zu können. A. verfolgt nun das komplexe hamartiologische Geflecht Müllers im Interesse einer Kritik des genannten subjektivitätstheoretischen »Axioms«. Denn in ihm liege zugleich auch die »konstitutionstheoretische Krise der Freiheit« beschlossen (106). Der Vollzug einer Selbstbegründung widerstreite nämlich der Bestimmung des Menschen, da er »dem Faktum des eigenen Gesetzseins unserer Freiheit zuwiderläuft« (ebd.).

Bleibe diese »Krise« der Freiheit bei Müller noch unerörtert und dokumentiere sich allenfalls in einer hamartiologischen Depotenzierung der Gnadenlehre, so werde sie in Kierkegaards *Begriff Angst* subtil expliziert. A. zeigt überzeugend auf, daß Vigilius Haufniensis eine »antispekulative Apologetik« entwickelt (143), die die hamartiologische Aporetik des Freiheitsthemas plausibler zu entfalten wisse als die deutsche Erweckungstheologie. Denn in Umkehrung von Fichtes Theorie der Freiheit werde das Sichselbstsetzen im empirischen Subjekt thematisch, was eine als unvermeidliche Selbstverfehlung herausgestellte Zirkularität der Selbstvoraussetzung impliziere (vgl. 152). Diese wird aber nicht strukturell in der Logizität von »Fichtes ursprünglicher Einsicht« (D. Henrich) als unaufhebbarer Zwiespalt von dem sich setzenden Selbst und dem im Interesse seiner Bestimmtheit *als* dieses Selbst immer schon vorausgesetzten Selbst entwickelt, sondern nur als ein »ipso facto in den Abgrund der Sünde« fallender Selbstsetzungsvollzug beschrieben (152). Auch wird die Zirkelstruktur nicht zur Interpretation von Kierkegaards Auskunft der »sprunghaften« Selbstabkündigung der Sünde (»die Sünde [...] ist] durch eine Sünde in die Welt gekommen« [Zit. Kierkegaard, 151]) herangezogen. Eine grundsätzliche »Ohnmacht« eigne der Freiheit nun insofern (164), als der Mensch als »Geist« im Sinne Kierkegaards keine abstrakte Wahlfreiheit seiner eigenen Freiheitssetzung gegenüber besitze: Mit der Freiheit zeige sich schon ihr »Gefesseltsein« in sich selbst (ebd.), und die Psychologie der die Freiheitssetzung begleitenden Angst erscheine als »Krisenphänomen« (159). Gleichwohl beinhalte Haufniensis' Konzeption des *Begriff[s] Angst* nicht Kierkegaards höchste Einsicht in die Freiheits- und Sündenproblematik. Diese sei vielmehr erst mit der *Krankheit zum Tode* des Anti-Climacus erreicht. Denn hier habe sich Kierkegaard von dem Verständnis der Freiheit als Sichselbstsetzen verabschiedet; ein subjektivitätstheoretisches Modell, nach dem »wir uns immer schon im Vollzug von Selbsttätigkeit vorfinden« – und darin »verzweifelt wir selbst« oder »verzweifelt nicht wir selbst« sein wollen –, sei an die Stelle getreten (166). Die in diesem Modell anklingende Nähe zu Schleiermacher, die Kierkegaard das hamartiologische Anliegen Schleiermachers gar konsequenter verfolgen lasse als diesen selbst (vgl. 215; 175), wird durch die – leider knapp ausfallende – Behandlung des Anti-Climacus in einem Exkurs im Schleiermacher-Kapitel unterstrichen (206–219).

Gegen den Richtungssinn der historischen Abfolge der zuvor interpretierten Autoren rückt der letzte Teil des Buches Schleiermacher in den Vordergrund. In diesem Teil erreichen AXT-PISCALARS Darlegungen ihren Gipfel. Denn Schleiermacher vertrete eine von idealistisch-transzendentaltheoretischen Konzepten abgegrenzte Subjektivitätstheorie, die am empirischen Selbstbewußtsein orientiert sei. Danach sei die Faktizität seines Vollzugs dem Subjekt selbst uneinholbar und werde

von ihm immer schon vorgefunden, aber als Selbsttätigkeit sei diese Faktizität auch sein relativer Freiheitsvollzug. Deshalb sei dieser Vollzug der Geltungsgrund für das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl (vgl. 181 f.). Allerdings übersteigt A. flugs den Geltungsgrund dieses Gefühls: Sie versteht es zugleich als »Ausdruck für das theonome Konstituiertsein unseres Vollzugs relativer Freiheit«, welche »gründet im absoluten Grund« (182f.; 185). A.s Überstieg über Schleiermachers verwickelte Dialektik des Geltungsgrundes hin auf eine simple Kausalstruktur des Gegründetseins im göttlichen Grund ist geleitet von ihrem Postulat, daß endliche Freiheit sich nur zu entsprechen vermöge, wenn sie »im Vollzug ihrer selbst zugleich in Gott gründet« (185). Da nun die Wirklichkeit dieser zunächst nur als möglich postulierten Kausalstruktur allein in der Stetigkeit des Gottesbewußtseins Jesu real sei, rücke die Christologie an die Stelle eines »konstitutiven Begründungszusammenhangs ... für das Gottesbewußtsein« (198). Ihr Gehalt gibt denn auch die Qualifizierungsfolie für das Sündenthema ab: Geradezu reifizierend wird die »Macht der Sünde« (201) darin gesehen, den im immer schon faktizitären Selbstvollzug befindlichen Menschen über ebendiesen Sachverhalt zu täuschen. Denn der »Vollzug unmittelbarer Selbsttätigkeit bildet ... die faktische Verkehrung des eigentlichen Charakters unseres Selbstseins, insofern dieses immer schon von anderwärts her ist« (200). Faktizitäres Selbstsein, der subjektivitätstheoretische Ausgangspunkt von A., gerinnt nunmehr zur »Selbstverständlichkeit« einer Selbstverfehlung: Indem wir uns selbst-verständlich seien, suchten wir tatsächlich den Grund unserer selbst in uns statt in Gott (vgl. 202; 252; 302f.).

Vor diesem Hintergrund interpretiert A. Schleiermachers materialdogmatische Hamartiologie im Zeichen unausweichlicher Krisenhaftigkeit endlicher Freiheit. Schleiermacher ob der sachlichen Priorität des christologisch vermittelten Erlösungsbewußtseins für die Qualifikation der Sünde nach ihrem »Daß- und Wassein« als »antizipative[n] Barthianer« deutend (246), schleift sie Schleiermachers subtile hamartiologische Spitzen konsequent ab: Ein ausschließliches Vorkommen der Sünde im Sündenbewußtsein sowie deren göttliche Urheberschaft für das in eine Erlösungslogik rückende Sündenbewußtsein werden durch die Unterscheidung von Sünde an sich und Sünde für uns auf dogmatisches Normalmaß gestutzt. Die bereits mit dem Selbstvollzug von Subjektivität strukturell einhergehende und in der Fürsichtigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins präsente Sünde an sich werde durch das auf göttliche Mitteilung zurückgehende Gottesbewußtsein zum Sündenbewußtsein, in dem die Sünde für uns wirklich werde (vgl. 287). Folgerichtig wird Schleiermacher angekreidet, daß er nicht die Sünde auch als »für Gott selber ... wirklich« denke (292). Deshalb sei der »heikle Punkt von Schleiermachers Sündenlehre«, daß er nicht »die Wirklichkeit der Sünde für Gott als ein[en] im Gang der Heilsökonomie zu überwindende[n] reale[n] Gegensatz zu seiner Schöpfungsabsicht« aussage (293). Dieser in biedere theistische Formeln gefaßte »Grundmangel« rühre letztlich von Schleiermachers Absage an die Lehre von der immanenten Trinität her.

Dem Buch gebührt das Verdienst, die Hamartiologie produktiv auf das für die moderne Theologie zentrale Freiheitsthema zu beziehen. Dessen innere Probleme werden klar herausgestellt. Doch ob die schon implizit als Interpretation ausgegebenen, sodann explizit gegen Schleiermacher gewendeten Korrekturversuche von AXT-PISCALAR einen konstruktiven Beitrag zum Umgang mit der beschriebenen Krise der Freiheit leisten, sei nicht zuletzt

angesichts der eilfertigen Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Fundaments ihres mit der besten Note versehenen Denkers bezweifelt. Subtile subjektivitätstheoretische Probleme sollen durch simple Kausalverhältnisse gelöst werden. Auf die klaren Diagnosen zum komplexen Freiheitsproblem folgen verhaltene Therapievorschläge mit dogmatischen Hausmitteln. Ihre Essenzen sind Trinitätslehre, Schpfungsabsicht Gottes und die »theonom« Konstitution des Menschen (vgl. nur 52; 104; 133; 293). Wenn gleich erkennbar wird, daß A. der Trinitätslehre und offenbar nur ihr zutraut, eine freiheitstheologisch geforderte Selbständigkeit des geschpflich-andere Gottes denkbar zu machen, so wirft doch das von ihr immer wieder mit Sympathie angedeutete, aber nirgends ausgeführte Programm einer die Freiheit zu sich bringenden »theonom« Konstitution (vgl. nur 168; 191; 204) mehr Fragen auf als beantwortet werden. Genannt sei nur, wie der sich »immer schon selbstverständlich[e]« Selbstvollzug des Menschen, der als maskierte Manifestation der »gewaltige[n] Macht der Sünde« verstanden wird, mit der in Kierkegaards Gleis gedeuteten *conditio humana* zusammen gereimt werden kann, wonach der Mensch »ein Selbst« nur ist »im Vollzug des Selbst als Selbst« (303; 209). Ist endliche Freiheit nur im Selbstvollzug ihrer eigenen Bestimmtheit gem, dann sollte jene Hamartologie des »selbstverständlichen Selbstvollzugs« auch ihre neoflaccianische Konsequenz dartun, der Selbstvollzug endlicher Freiheit sei unweigerlich immer schon »Sünde«.

Weit bescheidener in ihrem Anspruch ist die Münsteraner Diss. von S.-B. KIM zu Tholucks *Lehre von der Sünde und vom Versöhner*. Vor der Frage, warum Tholuck nicht angesichts des Mangels an markanten Gestalten der Erweckungsbewegung im frühen 19. Jh., die ihr »eine einheitliche Theologie hätte geben können«, ihr »frühe[r] Führer« geworden ist (V; dagegen: Ernst, Auferstehungsmorgen, 30, s. u.), stellt das Buch *Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit* (1816–25) dar. Dabei geht K. einerseits davon aus, daß Tholucks im Titel der Arbeit genanntes Frühwerk eine »Erweckungsschrift für Akademiker« mit einer »anspruchsvolle[n] soteriologische[n] Theologie« gewesen sei (151; vgl. 2). Andererseits gesteht er ein, »Tholucks Begriffe entbehren der Logik . . . , aber auch der Präzision« (125). Die an den jeweils nachfolgenden Auflagen des Römerbriefkommentars kontrollierte Entwicklung der beiden ersten Auflagen der »Sündenlehre« (1823/5) zeige »erhebliche Wndlung[en]« Tholucks, fort von den »seinem Denken noch anhaftenden rationalistischen Elemente[n]« und »herrschenden zeitgenössischen Philosophien« hin zu »gestärkt[em]« »biblische[m] Denken« (152). Welche sachlichen Probleme neben biographischen Begegnungen hinter diesen »Wndlungen« stehen, wird freilich kaum erörtert. Auch wird die am

Ausgang der Untersuchung stehende Frage nicht beantwortet. Stattdessen wird die »progressiv-finale Methode« Tholucks beschrieben (4; 150); sie sei einer »immer enger werdenden Spirale« vergleichbar, die »eklektisch« von »Irrlehren und Philosophien« ausgehe, um »am Ende« Tholucks »eigene Meinung« zu präsentieren (45; 4). Leite der methodische »Fortschritt von »einem großen Kreis zu immer enger werdenden Kreisen« zunächst von der Apologetik zur Dogmatik über, so werde der »gewünschte Endpunkt« von der »inneren Erfahrung« – genauer wohl die Erweckungserfahrung – markiert (4; 150). Deren theologische und sozialpsychologische Funktion wäre in ihrer Topik zu erhellen gewesen, um die Wirkung dieses Typs von religiöser Subjektivität in der Erweckungsbewegung begreiflich zu machen. Stattdessen beschränkt sich K.s kaum Distanz zu ihrem Helden aufbringende Arbeit auf den detaillierten Nachvollzug von Tholucks Texten, wozu noch Tholucks (Auto)biographie als werkgeschichtliche Erklärung herangezogen wird.

Das Buch ist klar gegliedert. Auf »Tholucks religiöse Entwicklung von 1816 bis 1825« (8–22) folgt eine Beschreibung der »Entstehung der »Lehre von der Sünde« im Blick auf de Wettes *Theodor* sowie auf Tholucks biographische Hintergründe (23–43). Sodann wird die »soteriologische Theologie« in den beiden Auflagen dieses Werks (1823/1825) entfaltet (44–86) und mit den beiden Auflagen des Tholuckschen Römerbriefkommentars (1824/1828) verglichen (87–104). Anhand des prophetischen Amts Christi nach den beiden Auflagen der »Sündenlehre« wird das Thema »Offenbarung und Vernunft« angegangen (105–133), von dem her Tholucks Apologetik beschrieben wird (134–151). Auf eine Schlußbetrachtung (152–154) folgen als Anhänge das Michaelisprogramm des Magdalenischen Gymnasiums in Breslau (179f.), eine autobiographische Skizze Tholucks (181–196), eine Liste der Briefe von und an Tholuck bis 1825 (197–208) sowie ein zweiseitiger synoptischer Vergleich von Texten Tholucks und Kants (210f.).

Das Interessanteste des Buches dürfte die autobiographische Skizze sein. Hierin präsentiert sich Tholuck als ein Mensch, der in hochgradiger Erregtheit um sein inneres Befinden kreist und sich dramatisch, etwa in geschickt angekündigten Suizidversuchen, zu inszenieren weiß. Letzteres geschehe gar »nach Art mancher Psychopathen«, wie KIM beiläufig im Zusammenhang seiner werkgeschichtlichen Auswertung der Biographie feststellt (10). Das von Axt-Piscalar betonte, bei K. nur indirekt angedeutete (vgl. 116) erweckungstheologische Interesse an der Selbstständigkeit humaner Subjektivität wird hierin ebenso eigenwillig unterstrichen – wie in seiner Realisierung konterkariert.

Unter dem eigenartigen Titel *Auferstehungsmorgen* zeichnet K. ERNST in seiner Tübinger Diss. die Biographie des durch Tholuck bekehrten und mit Hengstenberg durch Schülerschaft eng verbundenen Heinrich A. Chr. Hä-

vernick nach (1810–1845), der zuletzt Alttestamentler in Königsberg war (vgl. 91; 168ff.; 251ff.). Ohne nähere Analyse seines exegetischen Werks sucht E. Zugang zu einem bei aller Freundschaft zu Hengstenberg von dessen Restaurationstheologie doch leise abzuhebenden Erweckungstheologen zu gewinnen, um hierdurch Aspekte der Erweckungsbewegung in den »theologischen, kirchlichen, kirchenpolitischen und politischen Entwicklungen des Vormärz« zu beschreiben (I. Vorwort, IX–XII, hier XI). Hierzu kontrastiert er in einer »historische[n] Einführung« (II. 1–65) zunächst verschiedene lexikalische Bestimmungen von »Erweckung/Erweckungsbewegung« aus dem deutschsprachigen Raum mit den aus angelsächsischem Kontext stammenden Bezeichnungen »awakening« und »revival« sowie einer »Theology of Revival« (34f.), wobei im angelsächsischen Raum sich noch eine »calvinistisch-reformatorische« und eine »arminianisch-pelagianische« Strömung unterscheiden ließen (38). Leider erschöpfen sich E.s Darlegungen in der z.T. in tabellarische Form gebrachten Auflistung von Etikettierungen; ein Profil dieser unterschiedlichen Typen wird nirgends gezeichnet. Da der nicht näher überschriebene 3. Hauptteil zur Biographie Hävernicks (III. 66–379) unvermittelt anschließt und sein Held nirgends in die Schemata eingeordnet wird, bleibt der 2. Hauptteil im Gesamtgefüge des Buches funktionslos. Die Biographie ist als Nacherzählung von Hävernicks Vita angelegt; leitend für die Darstellung ist dabei die v.a. aus Hävernicks Briefen erhobene und mit großer Sympathie eingenommene Perspektive des Schreibers; die schmal angelegte (kirchen)geschichtliche Kontextualisierung fußt größtenteils auf Standardliteratur.

Vor allem zielt E. darauf ab, Hävernick von dem Vorwurf der Denunziation im Hallischen Streit, den der Erweckte L. Gerlach mit dem Artikel »Der Rationalismus auf der Universität Halle« (1830) gegen W. Gesenius und J.A.L. Wegscheider angezettelt hatte, freizusprechen. Hävernick hatte Gerlachs Einwände gegen »Gesenius' frivolen Vorlesungsstil« mit entsprechenden Informationen munitioniert und sah sich aufgrund diesbezüglicher Gegenpolemiken und Karikaturen zeitlebens dem Vorwurf ausgesetzt, er habe durch »Excerpte aus Gesenius' Collegienheften« »denunziert« (96; 97, Zit. R. Reuss; vgl. 98; 266; 299; 303 u.ö.). Dieser Vorwurf haftete Hävernick noch in seiner Königsberger Zeit (1841–45) an; durch den neupietistischen Minister Eichhorn unter Friedrich Wilhelm IV. bei Umgehung der Königsberger Fakultät sowie durch geschickte konfessionalistische Protektion dorthin berufen, sei es Hävernicks »Hauptziel« gewesen, »die Vorherrschaft des theologischen Liberalismus zu brechen« (319). Neben dem theologischen Liberalismus galt auch dem politischen die erklärte Gegnerschaft, war es den »preußischen Erweckten« doch darum zu tun, »die christlichen Werte und Ideale mit allen Mitteln auch gegen den Widerstand der Bevölkerung zu verteidigen und durchzusetzen« (325). Der z.T. offene und schroffe Konflikt mit Fakultät, Universität und Studentenschaft trug Hävernick massive Isolation ein, die durch seinen frühen Tod beendet wurde.

Eine historische Profilierung Hävernicks sucht man vergebens – ebenso wie differenzierte Darstellungen seiner Kombattanten und Kontrahenten. Die Biographie tendiert zur Hagiographie. Auch entsteht kein kirchengeschichtliches Gesamtbild der Konstellationen um die Erweckungsbewegung und ihres wachsenden politischen Einflusses unter Friedrich Wilhelm IV. Das Verhältnis zur »Restaurationstheologie« um Hengstenberg bleibt unbestimmt. Geboten werden lediglich aufgereihete Einzelereignisse. Daß sich dabei manch interessanter Einblick auftut, liegt in der Natur der Sache – die Umstände der Königsberger Berufung Hävernicks mögen als Beispiel dienen.

Zurückhaltender in der Zielsetzung untersucht D. KLAHR in seiner Neuen-dettelsauer Diss. unter dem Titel *Glaubensheiterkeit* C. J. Ph. Spitta (1801–1859), einen die niedersächsische Erweckungsbewegung prägenden Pastor und Superintendenten der Hannoverschen Kirche, größere Wirkung entfaltend insbesondere durch seine geistliche Dichtung und Kirchenlieder.

Unter Heranziehung von Nachlaß und Tagebuchaufzeichnungen Spittas (vgl. 22) stellt K. in den ersten fünf Hauptkapiteln des Buches die Stationen der Vita Spittas dar (23–212); die letzten drei Hauptkapitel sind seiner Dichtung, Predigt und Seelsorge sowie seinem Kirchenverständnis gewidmet (213–314). Wurde Spittas Erweckung nachdrücklich durch die Lektüre von de Wettes *Theodor* und vor allem Tholucks *Sündenlehre* gefördert (vgl. 47 ff.), so habe er gleichwohl seine Bekehrung als »allmähliche Wandlung« erfahren (299) – wenigstens im Rückblick. Weniger ein eruptiv aufbrechendes und dramatisch zugespitztes Sündenbewußtsein bestimme seine stufenweise »kontinuierliche Entwicklung« (316 f.), sondern schon die Buße werde von »Gottes Gnadenhandeln her« gedeutet (129), und die Erweckung zum Glauben gehe über in eine gemütererfüllende Frömmigkeit. Spittas zunehmende Nähe zum Schema der lutherischen Rechtfertigungstheologie wird ersichtlich. Dementsprechend vollziehe Spitta auch eine allmähliche Distanzierung von den kirchenfernen Sozialformen erweckter Kreise hin zu einer konsequenten Kirchlichkeit (vgl. 185; 292; 307; 317). In Verbindung mit seinen pfarramtlichen Aufgaben träten Amt und Bekenntnis, »verbindliche kirchliche Ordnung und Rechtgläubigkeit« verstärkt hervor (307); sein Kirchenverständnis werde konfessionell-lutherisch (vgl. 314). Dies wird unterstrichen durch Kritik an dem durch die Ereignisse von 1848 beflügelten Gemeindewahlprinzip bei Pfarrerbestellungen sowie an Tendenzen zur »Emancipation der Schule von der Kirche« (295). Die Obrigkeit wird, soweit möglich, zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Sitte herangezogen, was Spitta gesetzlich erscheinen lasse (vgl. 180; 212). Gleichwohl werde das kirchliche Vereinswesen (Mission, Mäßigkeit u. a. m.) tatkräftig gefördert.

Insgesamt sucht K. an Spitta exemplarisch den »Gesamtverlauf der Erweckungsbewegung... von der freien, zunächst außerhalb der Kirche stehenden Gemeinschaftsform ... hin zu einer neuen konfessionell geprägten Kirchlichkeit« zu beschreiben (14; vgl. 307). Allerdings wird Spittas Biographie kaum im größeren historischen und sozialen Kontext verortet. Liegt

der Wert der ihren Helden ohne allzu große Distanz zeichnenden Arbeit im Bereich der Frömmigkeits- und Territorialkirchengeschichte, so ist ein theologiegeschichtlicher schwerlich auszumachen.

### 6. Ferdinand Christian Baur und die ›Jüngere Tübinger Schule‹

Als eigentlicher Urheber der historisch-kritischen Theologie (Hirsch) stellt sich F.C. Baur entschieden auf den ›rein geschichtlichen Standpunkt‹. Von dorthier begründet er nicht nur ein Verständnis des Christentums, das seinen religiösen Gehalt in den Linien seiner geschichtlichen Entwicklung zu formulieren weiß, sondern auch eine Wissenskulturl, die historische Wahrhaftigkeit selbst dann gegen kirchlich-dogmatische Einsprüche verteidigt, wenn sie Baus eigenen konstruktiven Einsichten nicht entspricht. Dies unterstreichen die nunmehr veröffentlichten *frühen Briefe (1814–1835)* ebenso wie die unter dem Titel *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung* publizierten Beiträge zu *F.C. Baur und seine[n] Schüler[n]*, die 1992 auf dem 8. *Blaubeurer Symposion* anlässlich von Baus 200. Geburtstag vorgetragen wurden.

Ebenfalls zu diesem Jubiläum hat C.E. HESTER die Briefedition vorgelegt; diesem Band sollen zwei weitere folgen, die die Briefwechsel im Zeitraum von 1835–48 und 1848–60 dokumentieren. Damit realisiert er ein bereits von W. Dilthey gegenüber Baus Schwiegersohn E. Zeller angeregtes Projekt. Die Korrespondenz mit (Geistes-) Verwandten und Freunden Baus, weiter Gelehrten und Herausgebern wie G.F. Creuzer, J.A.W. Neander und C. Ullmann, ferner Institutionen wie der Oberstudien-Direktion in Stuttgart, dem Ephorat in Blaubeuren, verschiedenen Verlagen und schließlich dem Evangelischen Verein in Tübingen läßt ein facettenreiches Bild von Baus beruflichen Verhältnissen und Interessen entstehen. Der durch umfangreiche Erläuterungen und Register erschlossene Briefwechsel beleuchtet u. a. Baus scharfe Auseinandersetzungen mit seinem Kollegen und Kontrahenten A. Möhler um den Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus wie auch Baus Zurückweisung von Anwürfen gegen seinen Schüler D.F. Strauß, von dem ein Brief an Baur aus dieser Zeit vorliegt. Freilich wird auch die Distanz zu Strauß' Position sichtbar. Aus Briefen an seinen Bruder Friedrich August läßt sich eine kluge Charakterisierung der mit Begeisterung aufgenommen *Glaubenslehre* Schleiermachers entnehmen (vgl. 31 ff.). Baur rühmt deren methodischen Ausgang beim religiösen Selbstbewußtsein und kritisiert in theologischer Hinsicht eine auf Autoritäts- und Offenbarungsglauben gebaute Dogmatik. In philosophischer Hinsicht sei in jenem Ausgang das positiv gewürdigte ›Idealistische‹ des Werkes zu sehen, dem aber angesichts der Abhängigkeitsbestimmung des religiösen Selbstbewußtseins und der göttlichen Ursächlichkeit hierfür ein ›pantheistisches‹ Element entgegenstehe; es verneine zunächst die Freiheit, obzwar eine höhere und ›idealistische‹ Ansicht der Abhängigkeit als Freiheit möglich sei. Aus der Korrespondenz mit dem Bruder gehen auch vorsichtig zustimmende Bewertungen zu Hegels Religionsphilosophie hervor (vgl. 113–115); diese hat

Baur in seinem großen Werk über die *Gnosis* freundlich behandelt – mit der Konsequenz, daß ihr von Gegenseite schnell dies Stichwort als – polemisch gemeintes – Etikett angeheftet wurde. Aufschlußreich ist schließlich der aufsatzähnliche Brief an den Tübinger Evangelischen Verein, von dem sich Baur 1835 anlässlich einer durch diesen verbreiteten Polemik A.K.A. Eschenmeyers u.a. gegen Strauß trennte (vgl. 129 ff.). Mit allem Nachdruck mahnt Baur wissenschaftliche Toleranz und Kenntnis des Gegners als Zeichen evangelischer Freiheit gegenüber orthodoxen Anathematisierungen an. Der Brief argumentiert im Zeichen des »Prinzips des Protestantismus« für historische Redlichkeit und Wahrheitssinn angesichts eines Gegensatzes von Glauben und Wissen, der über geschichtlichen Fragen nach der Genese biblischer Schriften und dem Ursprung des Christentums aufbricht; er zeigt aber auch Baus Vertrauen, diese Fragen zusammen mit einer geschichtlichen Fundierung von Christentum und Glauben im Sinne einer »Verwirklichung der Idee« lösen zu können. Überdies deutet er sein wissenschaftliches Verständnis der Göttlichkeit der geschichtlichen Stifterfigur des Christentums an: Christus bleibe bei aller Kritik seiner mythisch-supranaturalen Göttlichkeit der »Anfänger und Urheber eines neuen geistigen Lebens« von menschlichkeit geltender Universalität (136; vgl. 139).

Auch die Beiträge des Symposions tragen zu einer differenzierten Beleuchtung von Position und Wirken Baus sowie seiner »jüngeren Tübinger Schule« bei, deren Vertretern freilich akademische Karrieren in Württemberg verwehrt blieben. U. Köpf beschreibt diese Schule vor dem Hintergrund der beiden anderen Tübinger Schulen, der »Älteren T.S.« um G.Ch. Storr und der »Kath. T.S.« um J.S. Drey (9–52); die sachliche Gemeinsamkeit jener »jüngeren T.S.« wurzele methodisch in der Anwendung historischer Forschungsprinzipien in der Theologie, verbunden mit einem Verständnis des gesamten Geschichtszusammenhangs und einer kritischen Einstellung der Frühzeit des Christentums in denselben. H. Krämer (zu E. Zeller und A. Schweigler, 141–152), J. Matzerath (zu A. Schweigler, 153–164), nochmals U. Köpf (zu Ch. Märklin, 165–208) und R. Dellsperger (zu E. Zeller, 209–226) porträtieren aus unterschiedlicher Perspektive die akademischen Viten und Profile dieser Tübinger »Schüler«, die, aus der Universitätstheologie verdrängt, mehrheitlich den »geschichtlichen Standpunkt« auf das Feld der antiken Philosophie und Geschichte ausdehnen (Zeller, Schweigler). Bei Märklin verhinderte seine Kritik am Neupietismus, hier werde die wesentliche Innerlichkeit des Glaubens in supranaturalistisch-kirchliche Äußerlichkeit umgeschmolzen, eine von Baur protegierte Berufung nach Tübingen (vgl. die Köpfs Studie beigefügten archivalischen Materialien, 184–208). Erhellet werden in dem Band auch die politischen sowie geistes- und sozialgeschichtlichen Konstellationen, in denen Baur sein Werk entfaltete. D. Langewiese zeigt u.a. die politisch-sozialreformerischen Implikationen des zunächst theologisch konzipierten Bildungsbegriffs im Vormärz auf (53–66). C.E. Hester interpretiert subtil den geschichtsphilosophisch verstandenen Freiheitsgedanken als Schlüssel der Kritik des jungen Baur am supranaturalistischen Autoritätsglauben einerseits und einer rationalistischen Abwertung von antiker Mythologie andererseits (67–82). Ch. Andrae skizziert das im Zeichen eines geschichtlichen Fortschrittsdenkens stehende politische Denken Baus im Spiegel seiner Predigtstätigkeit (83–108). Dem systematischen Profil von Baus Theologie gehen R. Schäfer (109–118) und J. Mehlhausen (119–140) nach: Schäfer betont, daß Baus Geschichtsdarstellung bereits seine Systematik sei, und Mehlhausen stellt eindringlich die eigentümliche Position Baus im Streit um das »Leben Jesu« seines Schülers Strauß dar, in der sich vehemente Verteidigung wissenschaftlicher

Freiheit mit der Distanzierung des Lehrers vom Jesusbild des Schülers verbinden. Von Baur's Verständnis der Christologie her, das einen geschichtlichen Blick auf »Jesus« mit der idealistischen Versöhnungsidee des Göttlichen und Menschlichen vermittelt, werden erhellende Linien zu Strauß' Überführung der »Idee« in die Allgemeinheit der menschlichen Gattung und J. Schallers Verständnis der christologischen »Idee« als »in der Gemeinde existierend« gezogen. Beschlossen wird der Band durch einen glänzenden Beitrag von F.W. Graf zu Strauß (227–244): Graf zeigt, daß der Gedanke individueller Freiheit die geheime Treibkraft in Strauß' thelogiekritischen Schriften sei, aber zugleich durch den Primat der Gattungsgemeinheit in Frage gestellt werde. Dies zeige sich zugespitzt in Strauß' Alterswerk *Der alte und der neue Glaube* insofern, als die empfohlene nachchristliche Religion, die die universale Naturbestimmtheit des Menschen in seinem Fortschritt über die Naturabhängigkeit mittels Naturwissenschaft und Technik reflektieren solle, individuelle Freiheit zugleich naturalistisch unterlaufe.

Die beiden von ihrem Material her kaum vergleichbaren Bände lassen ein differenziertes Bild von Baur und der Jüngerer Tübinger Schule entstehen, dessen Wirkung weit über den engeren Rahmen von historischer und dogmatischer Theologie hinausreicht. Unterschiedliche Beiträge bietend zu einer »Sozialgeschichte des Wissens« (Graf, 243), dokumentieren die Bände, wie wenig es im subjektiven Belieben der Theologen stand, den »geschichtlichen Standpunkt« einzunehmen – bis in seine theologischen Konsequenzen, religionskritischen Verwerfungen und biographischen Folgelasten hinein. So wenig das Geschichtsverständnis der auch in ihrer Heterogenität gezeichneten »Tübinger« im einzelnen Bestand haben konnte, so wenig läßt sich das moderne historische Bewußtsein einfach übergehen. Es relativiert auch die gegen es mobilisierten Bemühungen um eine Rückkehr zum supranaturalistischen Autoritätsglauben – mögen sie auch mit dem Interesse einer Verteidigung des Einzelnen gegen die Übermacht eines wissenschaftlich-technischen Zivilisationsfortschritts begründet sein, dessen Kehrseite die Naturalisierung des Individuums zum Gattungsexemplar ist.

*(Schluß folgt)*