

KLAUS STURM

DIE INTEGRIERENDE FUNKTION
DER EKKLESIOLOGIE
IN DER
LUTHERISCH-KONFESSIONELLEN DOGMATIK
DES ERLANGER KREISES

1976

I N H A L T S Ü B E R S I C H T

	<u>Seite</u>
INHALTSÜBERSICHT	III - XXIII
EINLEITUNG	XXIV - XLIX

I. Kapitel

DAS EKKLESIOLOGISCHE SELBSTVERSTÄNDNIS DES ERLANGER
KREISES

1. Die Idee der lutherisch konfessionellen Bewegung	1 - 33
a) Das geschichtliche Selbstbewußtsein einer kirchlich-romantischen Bewegung	1 - 7
Geschichtsbewußtsein 1 Ziele und Motive 2 a Protestantismus und Nationalismus 2 a politi- sche Hintergründe 3 Gemeinschaftsbewußtsein 3 Selbsterbauung der erweckten Glaubensgemein- schaft 4 materiale Kriterien der Kontinuität im Bekenntnis 5 Analogie zur Reformation 6	
b) Die Abgrenzung gegen die zeitgenössischen Er- scheinungsformen des Christentums	7 - 17
Friedfertige Verteidigung der Eigenständigkeit gegenüber dem Katholizismus 7 Abwehr katholi- scher Vereinigungsbestrebungen 9 Erhaltung der geschichtlichen Identität 10 Ablehnung von se- paratistischem Protestantismus 11 Verurteilung des Rationalismus 12 Frontstellung gegen den Pietismus 12 Zurückweisung von Ansprüchen theo- logischer Schulen 12 Sorge um Glaubensfreiheit und Unabhängigkeit der Gemeinden bei der Kritik des Protestantismus 14 Verwahrung gegen konser- vative Mißdeutung 15 Widerstand gegen die Union 16	
c) Das Verhältnis der Kirche zu ihrem Bekenntnis als Ausdruck ihrer geschichtlichen Wandelbarkeit und ihrer Kontinuität	17 - 23
Bedeutung der Bekenntnisschriften 17 Übertra- gung der Organismustheorie auf die Kirche 18 ge- schichtliches Leben der Kirche 19 Bekenntnisaus- legung als konstitutive Aufgabe der Kirche 20 romantische Geschichtsauffassung 21	
d) Die Verantwortung der Kirche für die Erziehung der Menschheit	23 - 26
Wirksamkeit des Protestantismus für Kultur und Bildung 23 Kirche und Kunst 25 romantische Geisteshaltung 25	

	<u>Seite</u>
e) Bisherige Beurteilungen der konfessionellen Theologie	26 - 32
A. Ritschls Kritik 26 Maurers Deutung 27 Schmidts Analyse 30 Fagerbergs Darstellung 31	
2. Grundlinien des Kirchenverständnisses	33 - 95
a) Die Funktion der Ekklesiologie in der konfessionellen Theologie	33 - 37
Zentrum der Dogmatik 33 Organ und Werk Christi 34 geschichtliche Selbstentfaltung 35 Verwirklichung der Idee der Menschheit 35 geschichtlicher Vollzug der Versöhnung der Menschen mit Gott 36	
b) Zwei Ausprägungen des Organismusbegriffs	37 - 43
Teleologische Auffassung des Aristoteles 37 sich selbst reproduzierendes Leben bei Kant 39 Schellings Vorstellung vom in sich selbst zurückfließenden permanenten Prozeß 40 Geschichte als zwecktätige Wechselwirkung von Individuum und Gemeinschaft 41 Bedeutung der Organismusvorstellung für die Erlanger Theologie 42	
c) Das Wesen der Kirche	43 - 51
Wesen, Form, Erscheinung 43 akzessorische und wesentliche Erscheinungsweise 44 Kirchentum als zeitbedingte Erscheinungsform der Kirche 45 Glaube und Kirche sind gleichursprünglich 46 objektive und subjektive Kirchengemeinschaft 47 Kirche als Produkt und Organ Christi 48 Kirche ist ein Prozeß werdenden Lebens 48 Kirche verwirklicht sich durch organische Selbstreproduktion 49 Unterschied zum Kirchenverständnis Luthers 50	
d) Selbstverwirklichung durch Verwaltung der Gnadenmittel	51 - 58
Institutionalisierte Selbsterbauung durch Verwaltung der Gnadenmittel 51 fragwürdige Isolation der Institution von der Glaubensgemeinschaft 53 gegen die Gefahr einer Verselbständigung der Organisation 54 funktionale Begründung des Kirchenregiments 55 Unterscheidung von Amt und Regiment 56 Dominanz des romantischen Kirchenverständnisses 58	

- e) Umwandlung der Zwei-Reiche-Lehre 58 - 68
- Kriterien der Zwei-Reiche-Lehre Luthers 58
konfessionelle Zielperspektive: Erneuerung
des Menschengeschlechts in den Herzen 59 vorge-
gebene geschichtliche Ordnungen der menschi-
chen Gemeinschaft 61 christliche Selbstverleug-
nung im irdischen Beruf 61 Recht ist Ausdruck
der Interessen und Bedürfnisse der Volksgemein-
schaft 63 Selbständigkeit und göttliche Autori-
tät des Staates 65 Unterschiede gegenüber
Luthers Lehre 66 Entstehung eines geschichtlich
nachwirkenden Typus der Zwei-Reiche-Lehre 68
- f) Der geistliche Charakter der Kirche 69 - 76
- Sichtbarkeit der Kirche 69 Höflings Lehre von
der wesentlichen Unsichtbarkeit der Kirche 70
sichtbare Verwirklichung der Kirche 71 gemein-
same Grundanschauungen der Erlanger 72 Existenz-
weise der Kirche in Verborgenheit und Erniedri-
gung 73 Ekklesiologie als Ausdruck des konfessio-
nellen Selbstbewußtseins 75 fragwürdige Unter-
scheidung zwischen Subjekten und Objekten der
Kirche 75
- g) Die ekklesiologische Relevanz kirchlicher Orga-
nisation 76 - 81
- Ablehnung von Kollegialismus und Hierarchie 76
Kriterien der Organisation 77 relative Verbind-
lichkeit der Ordnung führt zur Stabilisierung
des geschichtlich Gewordenen 77 Möglichkeiten
der Evolution aus dem Geist der Konfessions-Ge-
meinschaft 79
- h) Theologie des Amtes 81 - 89
- Amt als Repräsentanz der Kirche in ihrer Objek-
tivität und in ihrer Totalität 81 Autorität und
Verantwortlichkeit des Amtes 83 Amt und allge-
meines Priestertum 85 Verständnis der geistli-
chen Funktionen bei Luther 85 Höflings Ableitung
des Amtes vom allgemeinen Priestertum 88
- i) Das Verhältnis von Kirche und Staat 90 - 95
- Aktualität des Themas 90 zurückhaltende Betei-
ligung der konfessionellen Theologen 91 nega-
tive Orientierung an Hegels Staatstheorie 91
Staat als notwendige Anstalt des Rechts 92
Aufgabe des Staates 93 Unabhängigkeit ohne Tren-
nung 93 Unterschiede bei der praktischen Koordi-
nation 95

	<u>Seite</u>
3. Das Interesse an der Christologie	96 - 152
a) Christozentrische Theologie im 19. Jahrhundert	96 - 98
Historisches und spekulatives Interesse an der Christologie 96 Schleiermacher 96 Ritschl 97 unterschiedliche Motive und Interessen 98	
b) Die besondere Bedeutung der Christologie für die Erlanger Theologie	98 - 103
Christologisches System 98 Christus, die Mitte der Geschichte bei Hofmann 98 christozentrische Dogmatik von Thomasiaus 99 einheitliche Selbstbezeugung in Person und Werk 100 Christologie aufgrund von Glaubenserfahrung 101 geschichtlicher Weg der Christologie 101 Christologie als Explikation von Heilstatsachen 102	
c) Grundgedanken der Christologie	103 - 111
Christus ist Mittler der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen 103 Identität der Person 103 subjektive Versöhnungslehre 104 geschichtliche Realität der Versöhnung 105 Bedeutung der Identität der göttlich-menschlichen Person für den kirchlichen Glauben 105 soteriologische Selbstbeschränkung der Transzendenz Gottes 105 Heilszueignung 107 permanente Interzession 107 christologische Implikate der permanenten Interzession 108 christologische Implikate der Heilszueignung 109 Rückwirkung des doppelten Kirchenbegriffs auf die Christologie 110	
d) Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie	112- 118
Dominanz der Ekklesiologie 112 Konzentration auf die Christologie 112 Interesse an der Menschheit Christi 113 Doppelcharakter der Gnadenmittel 113 Abendmahl als Handlung der Gemeinde und als Selbstmitteilung Christi 114 Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie bei der Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl 115 Überlagerung von christologischer und ekklesiologischer Perspektive in der Eschatologie 116 Konvergenz der geschichtlichen Vollendung der Kirche mit der endzeitlichen Selbstvollendung Christi 117	

e) Motive der Kenosislehre	118 - 127
Thomasius' Interesse an der Kenosislehre 118 Selbstbestimmung des Sohnes zur Menschwerdung 120 Menschwerdung als Assumption der menschlichen Natur 121 Menschwerdung als Selbstbeschränkung des Sohnes 121 Präzisierung der Entäußerung als Veränderung der Seinsweise nicht der Wesenheit 122 Kenosislehre als Ausdruck religiösen Interesses 123 Kenosis als Ausdruck geschichtlicher Selbstverwirklichung Gottes bei Hofmann 124 Kenosislehre als Explikation des Selbstbewußtseins Jesu 126	
f) Christologische Grundgedanken in der Versöhnungslehre	127 - 146
Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen 127 geschichtliche Verwirklichung der Liebe Gottes 128 Entsprechung von Ekklesiology und Christologie 130 anfänglicher Vollzug der Gottesgemeinschaft durch die Menschwerdung 130 Aufnahme herkömmlicher Vorstellungen bei Thomasius 131 Christi heiliges Leben 132 Christi stellvertretende Selbstaufopferung 132 Hofmanns Deutung der Satisfaktionslehre 133 Geschichte des Widerspruchs zwischen Gottes Selbstbetätigung und menschlicher Selbstbestimmung 134 Aufnahme des Widerspruchs in die Person Jesu Christi 135 Lösung des Widerspruchs in der Geschichte Jesu Christi 135 Aufhebung der Sündenstrafe durch Bewährung der Heiligkeit Christi 136 Hofmanns Verständnis der Sühne 137 Christi ganzes Leben ist die Sühne 137 Sühne gründet in Gottes Selbstbestimmung 138 Sühne ist die Voraussetzung der schon wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit 138 zwei Möglichkeiten der Sühne 138 Hofmanns Sühneverständnis im Verhältnis zu dem Schellings 140 Hofmanns Verständnis der Stellvertretung 141 Versöhnung der ganzen Menschheit in Christus 141 geschichtliche Dimension von Hofmanns Versöhnungslehre 142 Versöhnungslehre entspricht dem Selbstbewußtsein der konfessionellen Bewegung 142 Hofmanns Versöhnungslehre ist Ausdruck einer Theologie der biblischen Geschichte 143 Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen Hofmann und Thomasius 145	
4. Das Wort Gottes als formales Prinzip der Kirche	153 - 201
a) Die theologische Relevanz der Lehre vom Wort Gottes	153 - 157

- Theologisches Formalprinzip 153 Wort und Kirche 153 Fagerbergs Relevanzschema 154 Worttheologie angesichts der Bibelkritik 155 lutherisches Glaubensverständnis 155 Wort als Zeugnis geschichtlicher Offenbarung 156 Erneuerung der Inspirationslehre 157
- b) Von der Verkündigung Christi zur kirchlichen Überlieferung 158 - 165
- Stiftung der Kirche durch das Zeugnis der Apostel 158 schriftliche Feststellung der Überlieferung 158 Übergang vom Stiftungsgeschehen zum Vermächtnis der Kirche 159 Herstellung der Schrifturkunde als Heilsereignis 161 Reproduktion des Wortes im Glauben der Gemeinde 162 Prägung der Worttheologie durch die Ekklesiologie des sich selbst entfaltenden Organismus 162 Selbstevidenz der Schriftautorität in der Kirche 163
- c) Die Vorzüge der Schrift innerhalb der Gesamtüberlieferung 165 - 172
- Geschichtliche Explikation des kirchlichen Gesamtbewußtseins 165 Identität der Kirche aufgrund des Bekenntnisses 166 Wiederherstellung der Kontinuität durch die Reformation 166 Geschichtsschreibung legitimiert die faktische Entwicklung 167 organischer Fortschritt als Lebensprinzip des Protestantismus 168 Schrift als Zeugnis der ursprünglichen und unmittelbaren Offenbarung 168 faktisch normative Kraft des Ursprünglichen 169 Bedeutung der normativen Geltung der Schrift für die Kirche 170 normative Autorität der unmittelbaren Offenbarung 170 indirekt verpflichtender Charakter der kirchlichen Tradition 171
- d) Schriftauslegung nach der Analogie des Glaubens 172 - 176
- Erleuchtung durch den heiligen Geist 172 Probleme bei der Anwendung der analogia fidei 173 Prävalenz des Bekenntnisses durch das Prinzip der Glaubensanalogie 173 Dominanz ekklesiologischen Denkens beim Verständnis der Schriftauslegung 175
- e) Schriftprinzip und Bekenntnistreue in der Auseinandersetzung über den Fall Rupp 176 - 179
- Rupps Streit mit dem Konsistorium über die Prüfung der Symbole an der Schrift 176 Stellungnahme der Erlanger 178 Verteidigung der Bekenntnisse zur Wahrung der geschichtlichen Kontinuität in der Kirche 178

f) Der Begriff des Wortes Gottes 179 - 181

Menschliches Wort als Mittel der Selbstdarstellung und Selbstmitteilung 179 Wort ist Medium geschichtlicher Kontinuität 180 Wort wird primär als Ausdruck menschlicher Geistestätigkeit verstanden 180 Übertragung des Wortbegriffs aus dem Bereich der menschlichen Kommunikation auf das Verhältnis der Menschen zu Gott 181

g) Vergleich mit dem Wortverständnis Luthers 181 - 190

Kennzeichen von Luthers Wortverständnis 181 besondere Beziehung des Wortes zu Christus 182 Wort als Verheißung 182 Wort ist konkrete Anrede und Zusage 183 entscheidende Verkehrung des theologischen Ansatzes gegenüber Luther durch Veränderung des Wortverständnisses 183 statt Zuspruch Mitteilung von Glaubensbewußtsein 184 statt Verheißung Vergegenwärtigung von Geschichte 185 Christusverkündigung und christologische Lehre lassen sich nicht gegeneinander abgrenzen 185 Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird heilsgeschichtlich und psychologisch nivelliert 185 Gemeinschaftsgedanke dominiert in der Ekklesiologie gegenüber der Beziehung von Wort und Glaube 187 Worttheologie als Mittel und Hemmnis für die Romantisierung des Kirchenbegriffs 188 Berechtigung und Fragwürdigkeit der Erlanger Worttheologie 189

h) Das Verständnis der Predigt 190 - 198

Vermittlung vergangenen Glaubensbewußtseins an die gegenwärtige Kirche 190 Predigt als Teil des christlichen Kultus 191 urchristliche Predigt war ein Gespräch der Gemeinde mit sich selbst 192 Notwendigkeit des Amtes in der rechtlich verfaßten Kirche 193 konfessioneller Charakter der Predigt 193 Verantwortung des Predigers für den Glauben der Gemeinde 194 Abhängigkeit des Predigers vom Glauben der Gemeinde 195 Primat der Ekklesiologie 195

i) Das Bekenntnis als tröstendes Wort 198 - 201

Bekenntnis als Gnadenmittel 198 Bekenntnis als Unterpfand der Heilsverheißung 199 Bekenntnis als notwendiger Urheber des Heilsglaubens 200

	<u>Seite</u>
5. Die Einheit von Gottes Selbstbetätigung und menschlicher Selbstbestimmung im Glauben	202 - 253
a) Der Glaubensbegriff im systematischen Zusammenhang nach Hofmann	202 - 220
Begriffsbestimmung 202 Beziehung des Glaubens zur geschichtlichen Selbstverwirklichung Gottes 202 Selbstbetätigung 203 Selbstbestimmung 203 anthropologische Widersprüche 204 Bekehrung von der Sünde 205 Sünde als Widerspruch des Menschen mit sich selbst 206 Anfang des Glaubens 206 Selbstbezeugung Jesu durch die Kirche 207 Glaube als Verhalten 208 Ermöglichung des Glaubens durch das Wort 209 Verwirklichung des Glaubens durch Selbstbestimmung 209 Bewährung durch Selbstbetätigung 210 Glaubensbegriff 211 Beziehung zwischen Wort und Glaube 211 Realisation in Stufen 212 Motive für die Unterscheidung der Teilvorgänge 212 reformatorische Ordnung von Glauben und Werken 214 Glaube als Voraussetzung tätiger Bewährung 214 Vorrang der Wiedergeburt 215 unerschwellige Orientierung an humanitären Verhaltensnormen 216 christliche Selbstbetätigung als wesentlich kirchliche 216 demütige Liebe zur Kirche 217 demütige Anerkennung der Geschichte der Kirche 218 sittlicher Wert der kirchlichen Gemeinschaft 219 Glaube als Bewußtsein geschichtlicher und transzendenter Daseinsbegründung 219	
b) Das Glaubensverständnis im Verhältnis zu Schellings Verständnis der "intellektuellen Anschauung"	220 - 232
Schellings Verständnis der intellektuellen Anschauung 220 Gegensatz von Glauben und intellektueller Anschauung 221 Identität von Erkenntnis und Gegenstand 222 Zeitüberlegenheit 222 Aktivität und Passivität 223 Widerfahrnis 224 der Begriff "Erfahrung" 225 Freiheit 227 Handeln und Sein 229 intellektuelle Anschauung als freie Handlung 230 intellektuelle Anschauung als reines Wollen 231 Entsprechungen des Verhältnisses von intellektueller Anschauung und praktischer Tätigkeit zum Verhältnis von Glauben und Handeln 232	

	<u>Seite</u>
c) Spezifikation des Glaubensbegriffs in der Dogmatik von Thomasius	232 - 237
Wort und Glaube 233 allgemeine Heilserkenntnis 233 Reue und Heilsverlangen 233 Rechtfertigung 234 Echtheit des Glaubens 234 disparate Elemente im Glaubensverständnis 234 Übereinstimmung mit Hofmanns Entwicklungsschema 235 Glaube und Rechtfertigung 235 Rechtfertigung als Vorgang im Menschen 236 Auswirkungen des doppelten Glaubensbegriffs 236 Übergang zur Heiligung 237	
d) Glaube in der Kontinuität seines Werdens bei Frank	237 - 244
Glaube als Lebensprozeß 237 Berufung 239 unwiderstehliche Wirksamkeit des Wortes 239 Berufung als Vorgang im Menschen 240 Wort Gottes wirkt als Forderung 241 Glaube 241 Rechtfertigung 242 Bekehrung 242 Buße 243 Erneuerung 243 dominantes Interesse an lebendigem Glaubensverhalten 244	
e) Rechtfertigender Glaube ein Bestandteil der Buße	245 - 248
Glaube und Buße 245 Glaube und Bekehrung 245 Buße als umfassende Realisation der Selbstbestimmung 246 Buße als Ausdruck lebendiger Gliedschaft am Leibe Christi 247	
f) Erziehung zum kirchlichen Glauben	248 - 253
Glaube ist praktisches Lebensverhalten 248 Warnung vor falscher Orthodoxie 249 Vermeidung von Konfessionalismus 249 Ordnung des Erziehungsablaufs 250 Erziehungsweise 250 Grenze der menschlichen Kunstmittel 251 Glaubensverständnis 251 Reproduktion kirchlichen Glaubensbewußtseins 252	

II. Kapitel

Seite

DIE FUNKTION DER EKKLESIOLOGIE IM ANSATZ DER
HEILSGESCHICHTLICHEN THEOLOGIE HOFMANNS

1. Das Programm einer Theologie der Gottesgemeinschaft 254 - 270
- a) Die Aufgabe einer Theologie des "Tatbestands" einer gott-menschlichen Gemeinschaft 254 - 260
- explikative Funktion der Theologie 254
mehrschichtige Realität des Tatbestandes 255
innere Verbundenheit von Geschichte, Überlieferung und Kirche im Tatbestand 255
zentrales Problem: neue Begründung der Autorität der kirchlichen Verkündigung 256
Übereinstimmung von Glaube, Bekenntnis und Schrift 256
Bewährung der Einheit von Geschichte, Lehre und Glauben im Vollzug der Schriftauslegung 257
Vorrang der historischen Aufgabe 258
Einheit von systematischer und historischer Erkenntnis 258
wissenschaftlicher Beweis für die Inspiration der Schrift 259
- b) Hofmanns systematische Leistung 260 - 265
- Exegese und Dogmatik schließen einander nicht aus 260
Methodik und Systematik sind verbunden 261
Barths Kritik 262
systematische Leistung ist von den hermeneutischen Arbeiten her zu erkennen 262
Korrelation von Christologie und Ekklesiologie bestimmt das Geschichtsverständnis 263
Hofmanns theologischer Anspruch 264
Hofmanns Lebenswerk: Begründung einer Theologie angesichts der Geschichtlichkeit von Kirche und Offenbarung 264
- c) Begriffsgeschichtliche Betrachtung von "Tatbestand" und "Tatsache" 265 - 270
- Sprachgebrauch 265
Tatbestand und Tatsache bezeichnen komplexe geschichtliche Vorgänge 266
Unterscheidung von Tatbestand und Tatsache angedeutet 267
"Tatsache" ein neuer, variabler Begriff 267
Entstehung des Begriffs und Verwendung im Lessingstreit 268
Vorgaben für die Erlanger Spezifikation 268
Beschreibung des Begriffs durch Th. Zahn 269

	<u>Seite</u>
2. Das theologische Programm von "Weissagung und Erfüllung"	271 - 291
a) Die Problemstellung als Ausdruck der Grundthematik seiner Theologie	271 - 276
Verständnis von Inspiration 271 spezielle Beziehung der Inspiration auf die Entstehung des Kanons 272 Erkenntnis des Geistes in der Geschichte 272 Selbstbezeugung der Schrift in der Kirche als Norm ihrer Lehre 273 Beweis für die Autorität der Schrift durch den Gebrauch in der Kirche 274 Beurteilung der einzelnen Schrift nach ihrer Bedeutung für das Gesamtleben der Kirche 275 wechselseitige Reproduktion von individueller und kollektiver Gewißheit 275 geschichtliche Suffizienz der Schrift 275	
b) Das Beweisverfahren	276 - 284
wissenschaftlicher Charakter des Beweises für die Inspiration der Schrift 276 Übereinstimmung von Anspruch und Inhalt der Schrift als Kriterium des Beweises 276 Vereinbarkeit von Inspiration und Geschichtlichkeit 278 Anspruch eines historischen Beweises 279 hermeneutische Relevanz der Kirchengeschichte 280 zwei Wege wissenschaftlicher Erkenntnis 280 Bedürfnisse der Gemeinde als Sinnkriterium 281 die Bibel wird als geschichtliche Urkunde betrachtet 281 weissagende Geschichte 282 Verständnis von "Weissagung" 283	
c) Die integrierende Funktion der Ekklesiologie	284 - 291
Verbindung von Interessen der Kirche und heilsgeschichtlichen Absichten Gottes 284 Autorität der Schrift wird ekklesiologisch thematisiert 285 Bezugshorizont der Schriftauslegung ist die Gesamtgeschichte der Kirche 285 alle Momente der Zuordnung von Offenbarung und Geschichte werden in der Ekklesiologie integriert 286 Kirchengedanke im Mittelpunkt der Geschichtsbetrachtung 287 Verständnis der Geschichte durch Vermittlung von objektiver und subjektiver Wirkung des Geistes in der Kirche 288 geschichtliche Selbstbetätigung der Kirche als Konkretion ihrer Kontinuität 288 Schriftauslegung wird zur Funktion der Bildung kirchlicher Tradition 289 theologische Voraussetzungen scheiden Hofmann von der historisch-kritischen Forschung 290 elementare Beziehung der Ekklesiologie zur kirchlichen Geschichtsauffassung 290	

	<u>Seite</u>
3. Die Fortbildung des Programms im "Schriftbeweis"	291 - 308
a) Die Aufgabe des Schriftbeweises	291 - 295
Weiterentwicklung des Beweisverfahrens bei gleichbleibender Fragestellung 291 schrifttheologische Begründung der systematischen Theologie 292 Gründung der Kirche durch Jesu Selbstbetätigung 293 Kirche entwickelt sich in der Geschichte 294 Notwendigkeit eines Schriftdenkmals 294 neue Leitfragen zur Analyse des Beweisverfahrens 295	
b) Der Gegenstand des Beweises	295 - 301
Kriterium eines wissenschaftlichen Beweises 295 wesentliche Merkmale des Christentums 296 Erkenntnis des Christentums durch wissenschaftliche Selbsterkenntnis 297 Erkenntnis des Tatbestandes durch Denken in ihm 297 Erkenntnis als Selbsterkenntnis im geschichtlichen Prozeß 298 Analogie zur intellektuellen Anschauung im Verständnis Schellings 298 Entsprechungen bei Schelling zu Hofmanns Verhältnis von systematischer und geschichtlicher Theologie 299 Erkenntnis des Tatbestandes im Zusammenhang seiner Bedingungen 300 Wechselbeziehung zwischen Schriftbeweis und Beweis für die Dignität der Schrift 301	
c) Die Eigentümlichkeit des Schriftbeweises	301 - 308
Notwendigkeit des Beweises für die Kirchlichkeit systematischer Aussagen 301 Selbstdarstellung des Wesens der Kirche in ihrer Geschichte 302 geschlossene Darstellung des Christentums in der Schrift 303 theologische Relevanz der Schrift beruht auf ihrer ekklesiologischen Funktion 304 Beweis bezweckt den Nachweis der Übereinstimmung von systematischer und geschichtlicher Erkenntnis 304 Prävalenz geltender Überzeugungen gegenüber historischen Einsichten 305 kirchenkritische Erkenntnis wird unterbunden 305 keine wesentliche Veränderung von Hofmanns Schriftverständnis 306 Fortschritt bei der Reflexion der Eigenart theologischer Erkenntnis 306 deutlicher Unterscheidung von systematischer und historischer Erkenntnis 307 mehr Raum für die historische Forschung bei gleichzeitiger Minderung ihrer theologischen Bedeutung 308	

	<u>Seite</u>
4. Hofmanns Geschichtsverständnis	309 - 331
a) Theologie des Tatbestandes als Ausdruck für die Beziehung des Inkarnationsdogmas auf die Geschichte	309 - 310
Theologie der Tatsachen begründet Hinwendung zur Geschichte 309 Bezeugung des heiligen Geistes in geschichtlichen Tatsachen 309	
b) Prägung der Geschichtsanschauung durch die Ekklesiologie	310 - 313
Theologie ist Erkenntnis der Kirche in ihrem geschichtlichen Werden 310 Betrachtung der Weltgeschichte vom Mittelpunkt des Kirchengedankens aus 310 Verzahnung von Welt- und Heilsgeschichte 311 Weltgeschichte ist die fortschreitende Gestaltung der Gottesgemeinschaft der Menschen 312	
c) Der Wirklichkeitscharakter der Geschichte	314 - 316
Wunder und Glaube sind der Charakter der Geschichte 314 Gott wirkt durch Wunder und Inspiration 314 Erforschung der Geschichte zum Nachweis der Betätigung des Willens Gottes 315 Wert einzelner Ereignisse bemißt sich nach dem Verhältnis zum Endergebnis der Geschichte 315	
d) Sinndeutung geschichtlichen Lebens durch Betrachtung der Menschheit Christi	316 - 322
Unterscheidung von Bedingung und Zweck der Menschwerdung Christi 316 zweifache Beurteilung irdischer Ordnungen 317 politische Dimension der Kirche als Anfang der neuen Menschheit 318 eschatologischer Vorbehalt 318 fragwürdige Folgen der unausgeglichenen Spannung zwischen organologischer und eschatologischer Geschichtsbetrachtung 319 Selbstdarstellung Christi ist der wesentliche Inhalt aller Geschichte 319 Einheit der Geschichte im kontingenten Geschehen 320 Ent-Profanation der Geschichte 321 Deutung der Geschichte nach der Analogie der Bildungsgeschichte der Kirche 322	
e) Trinitätstheologische Auslegung des Geschichtsverständnisses	322 - 330
Dasein Gottes wird "vorausgesetzt" 323 ewiges innergöttliches Verhältnis Gottes zu Christus 324 Gottes Liebeswille ist der innere Grund für das innergöttliche trinitarische Verhältnis 325 geschichtlicher Vollzug des innergöttlichen Verhältnisses 326 Gottes Verhältnis zur Welt wird primär bestimmt als Anfang einer Geschichte 328	

die geschichtliche Vollziehung des innertrinitarischen Gegensatzes führt zu dessen Überwindung 328 stufenweise Läuterung der Kirche 329

5. Entsprechungen in Schellings Geschichtsphilosophie 331 - 354
- a) Romantische Einflüsse 331 - 341
Zusammenhänge mit der romantischen Geschichtsauffassung 331 Prägung durch direkte und indirekte Einflüsse 332 Beziehungen zur coccejanschen Föderaltheologie 333 Schüler Rankes 334 Verhältnis zu Hegel 335 Distanz zu Schleiermacher 337 Übereinstimmungen mit der Spätphilosophie Schellings 338
- b) Analogien im Wissenschaftsverständnis 341 - 344
Unterscheidung von systematischer und geschichtlicher Philosophie 341 Einheit von systematischer und geschichtlicher Philosophie 342 apriorische Deduktion eines Begriffs von Sein 343
- c) Entsprechungen in der Gotteslehre 344 - 352
Existenz Gottes als Voraussetzung der geschichtlichen Philosophie 344 Immanenz Gottes als unendlich Existierendes 345 Selbstentäußerung Gottes als Übergang in die Zeit 346 Potenzen- und Trinitätslehre 347 Mensch zwischen Gott und Welt 348 Selbstentfremdung Gottes durch die Menschwerdung des Sohnes 349 zwei Perioden in der Zeit des Sohnes 349 Theogonie Gottes im Bewußtsein durch die Mythologie 350 zweite Person steht in der Mitte der Weltgeschichte 351 Entäußerung der göttlichen Gestalt ist Sinn der Menschwerdung 351
- d) Ähnlichkeiten beim Kirchenverständnis 352 - 354
Übergang aus der inneren in die äußere Geschichte durch die Kirche 352 Kontinuität durch geschichtliche Entwicklung 353 unwiderstehliche Autorität der Geschichte 354

	<u>Seite</u>
6. Die Eigenart von Hofmanns Konzeption auf dem Hintergrund von Schellings System	355 - 362
a) Unterschiede auf dem Hintergrund von Entsprechungen im System	355 - 358
Unterschiede im Detail sind vom Ansatz Hofmanns aus zu beurteilen 355 erste Erkenntnisse durch systematische Explikation statt durch apriorische Deduktion 356 Problematik des Begriffs "Erfahrung" für die Darstellung von Analogien 356 systematische Funktion der Ekklesiologie findet bei Schelling keine Entsprechung 357 Modifikation des gemeinsamen Gedankensystems durch kongeniale Übertragung 357	
b) Die Eigenständigkeit von Hofmanns systematischem Ansatz	358 - 362
im Zentrum seiner Theologie ist Hofmann selbständig 358 Ekklesiologie ermöglicht die Vermittlung von dogmatischer Überlieferung und zeitgemäßem Menschenverständnis 358 Vermittlung von christlicher Überlieferung und idealistischem Gottesverständnis durch die Christologie 359 Kenosischristologie ermöglicht den Übergang von der spekulativen Trinitätslehre zur geschichtlichen Selbstverwirklichung Christi in der Kirche 359 geschichtliche Verbürgung der Bindung Gottes an die Geschichte tritt an die Stelle spekulativer Ableitung 360 Lehre von der Schrift wird der Ekklesiologie integriert 361 Hofmanns Theologie zwischen universaler Menschheitsreligion und partikularem Kirchentum 361	

III. Kapitel

DIE EKKLESIOLOGISCHE KONKRETION DER ERLANGER THEOLOGIE IN THEODOSIUS HARNACKS KONZEPTION EINER FREIEN LUTHERISCHEN VOLKSKIRCHE

1. Harnacks Verhältnis zur Erlanger Theologie	363 - 377
a) Biographische Beziehungen zu Theologen des Erlanger Kreises	363 - 365
Konkretion konstitutiver Momente der Erlanger Theologie in Harnacks Schrift 363 frühe Beziehungen zum Erlanger Kreis 363 Schüler Hofmanns in Dorpat 365	
b) Grundlegende Übereinstimmungen mit Erlanger Theologen im Kirchenverständnis	365 - 377
Fragestellung 365 Wesensbestimmung der Kirche von der Inkarnationschristologie aus 366 heilsge-	

- schichtliche Stellung und Entwicklung der Kirche 367 Trennung der Konfessionen 368 konstitutive Bedeutung des Bekenntnisses 369 Schrift als Quelle und Norm der Heilswahrheit 370 dreifaches Zeugnis des Geistes in Schrift, Bekenntnis und Glaube 371 Gegenwart Christi durch das Amt 371 Kirche als Gemeinde gläubiger Personen und als Organ der Wirksamkeit Christi 372 mangelnde Konkretion der Objekt-Subjekt-Wechselbeziehung zwischen Christus und Kirche 374 Unterscheidung von Kirche und Kirchentum 375 Organismus und Anstalt 376
2. Das Programm der "freien lutherischen Volkskirche" 378 - 385
- a) Anlaß und Grundsätze der Verfassungsreform 378 - 380
Fortbestand der lutherischen Kirche ist bedroht 378 Rettung des Evangeliums für das deutsche Volk 378 Territorialismus beeinträchtigt die Freiheit von Kirche und Bekenntnis 379 Prinzipien der Verfassungsreform 379
- b) Die Zielperspektive der Reform 380 - 385
Ausgehen von der Analyse des gegenwärtigen Landeskirchentums 380 Landeskirchentum ist nicht grundsätzlich verwerflich 381 Kirche wird ohne Mitwirkung des Staates handlungsunfähig 381 Verlust der einheitlichen Selbstdarstellung 381 fragwürdige Ableitung der Kirchengewalt aus der Landeshoheit 382 Notfall-Recht der Gemeinde 383 Beurteilung des Gemeinderechts entspricht Grundgedanken der Ekklesiologie 384 zur Erneuerung des Landeskirchentums fehlen die Voraussetzungen 384
3. Die Konkretion der drei Hauptmerkmale der Kirche: Freiheit, Bekenntnis, ^{Freiheit} Geschichtlichkeit 385 - 404
- a) Die bekenntnisgebundene Kirche 385 - 392
Bekenntnis ist Urform und Grundform der Selbsterweisung der Kirche 385 Bekenntnis garantiert ökumenische Weite 387 Wandel in der theologischen Wertung des Bekenntnisses 387 Harnacks geschichtliche Betrachtungsweise 387 Negative Verbindlichkeit des Bekenntnisses 389 eschatologische Kontinuität der Bekenntnisbildung 389 Konfessionalismus ist nicht überwindbar 390 Bekenntniskirche muß bei nicht monarchischer Staatsverfassung Freikirche sein 391
- b) Die staatsfreie Kirche 392 - 397
Staat als göttliche Ordnung 392 Einheit von Glaubensgemeinschaft und Heilsanstalt 393 Freikirche als rechtsfähige Anstalt 393 Aporie der Freikirche mit Anstaltscharakter 394 Kirche bleibt angewiesen auf den Schutz der staatlichen Macht 395 Unmöglichkeit, Hierarchie und Parlamentarismus zugleich auszuschließen 395

- c) Die Volkskirche 397 - 404
- Kirche bejaht das Volkstum 397 Kirche der Getauften 397 Gemeindeprinzip ohne Massenherrschaft 398 Vermittlung von Gemeindeprinzip und Amt 399 Unterscheidung von Abendmahls- und Taufgemeinde 399 Neuordnung der Konfirmation 400 institutionalisierte Zulassung zur Abendmahlsgemeinde 401 fragwürdige Verbindung von freikirchlichen und volkskirchlichen Grundsätzen 401 erhoffte praktische und kirchenpolitische Wirkungen 402 Einwände von Zeitgenossen 403 Organisationsstruktur ist Ausdruck ekklesiologischer Grundgedanken 404
4. Konkretion von Motiven der Erlanger Theologie in Harnacks Organisationsmodell 404 - 406
- Selbstentäußerung Gottes in die Geschichte 404 Kontingenz und Teleologie der organischen Entwicklung 405 Selbstbetätigung Gottes und Selbstbestimmung der Menschen in der Einheit sich selbst entfaltenden Lebens 405 Bindung an das lutherische Bekenntnis 406

IV. Kapitel

DER EKKLESIOLOGISCHE CHARAKTER DES CHRISTLICHEN IN FRANKS SYSTEM DER CHRISTLICHEN GEWISHEIT

1. Franks Aufgabenstellung im Rahmen der Erlanger Theologie 407 - 413
- a) Franks Verständnis der theologischen Grundproblematik 407 - 411
- Franks Verhältnis zur Erlanger Theologie 407 zentrales Problem ist die Begründung der Schriftautorität unter den Bedingungen des modernen Bewußtseins 407 Hofmanns fundamental ekklesiologischer Ansatz 408 Franks erkenntnistheoretische Fragestellung 408 Wechselbeziehung zwischen Überlieferung und Lebensanschauung der Gegenwart 409 theologische Erkenntnis geht aus vom gegenwärtigen Christenstand 409 Glaubensgewißheit beruht nicht auf der Anerkennung von Autorität 410 Gewißheit entsteht durch Selbstentscheidung des Subjekts 410 Darstellung eines Systems der Gewißheit ist die seit der Reformation ausstehende theologische Aufgabe 411
- b) Unterschiede des systematischen Ansatzes zwischen Frank und Hofmann 411 - 413
- Aufgabe der Theologie nach Hofmann ist die Explikation eines konkreten, inhaltlich bestimmten Tatbestandes 411 Gemeinsame Grundannahmen 412 kri-

- tisches Hinterfragen von Überlieferung und unmittelbarer Erfahrung ist für Frank unabdingbar 412 Fortschritt erkenntnistheoretischer Bewußtheit und unbeabsichtigte Objektivierung des Glaubens bei Frank 413
2. Franks Rechtfertigung des Subjektivismus in der Theologie 413 - 422
- a) Die subjektive Gewißheit ist der Grundtatbestand der Theologie 413 - 418
- Glaube ist notwendig subjektiv 413 Theologie rechtfertigt die in unmittelbarer Gewißheit unreflektiert Glaubenden 414 Frank ist dem Individualitätsbewußtsein des kritisch denkenden modernen Menschen verpflichtet 415 Franks wissenschaftlicher Anspruch 415 Wissenschaftliches Denken erfordert die Abstraktion von konkret Zusammenhängendem 416 die objektiven Bedingungen der Glaubensgewißheit werden in ihrem subjektiven Niederschlag wissenschaftlich erfaßt 417
- b) Franks theologisches Beweisverfahren 418 - 422
- Ausgehen von der Glaubensgewißheit 418 Schwierigkeit der realitätsgerechten Abstraktion 418 Erfordernisse des wissenschaftlichen Verfahrens 419 Glaubensgewißheit wird wissenschaftlich als eine Art allgemein menschlicher Gewißheit erfaßt 419 nicht ausgewiesene Voraussetzungen von Franks Argumentation 420 Darstellung der Glaubensgewißheit als etwas Subjektives 420 Darstellung der Glaubensgewißheit als Wirkung objektiver Bedingungen 421 Differenz zwischen der Beschreibung des Christentums als Ausgangstatbestand und dem Eindruck, der sich aus den relevanten Momenten der wissenschaftlichen Argumentation ergibt 421
3. Das Wesen der christlichen Gewißheit 422 - 424
- a) Gewißheit als Kongruenz von Erkenntnisbild und Erfahrungseindruck 422 - 424
- christliche Gewißheit entsteht durch die Modifikation natürlicher Gewißheit 422 Gewißheit ist das Bewußtsein von der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff 423 Gewißheit besteht im Zusammentreffen des Erfahrungseindrucks mit dem Erkenntnisbild 423
- b) Irrende und unvollkommene Gewißheit 424 - 426
- Möglichkeiten unvollkommener Gewißheit 424 Ausrichtung der Gewißheit an der Idee des Wahrheitsganzen 424 Gewißheit ist bedingt durch das Gesamtbewußtsein der Lebensgemeinschaft 425 kommunikative Gewißheit beruht auf gegenseitiger Glaubwürdigkeit 425

	<u>Seite</u>
c) Die Grenze des Subjektivismus	426 - 428
innerer Widerspruch der Gewißheit als Wahrheitskriterium 426 indirekte Einführung einer autoritativen Funktion der dominanten Kräfte in der Gemeinschaft 427 Entwertung der Berufung auf empirische Realität 427	
d) Die Besonderheit der christlichen Gewißheit	428 - 430
Besonderheiten sittlicher Gewißheit 428 christliche Gewißheit als besondere Art sittlicher Erfahrung 429 eminente Ich-Bezogenheit der christlichen Gewißheit 429 Notwendigkeit der christlichen Gewißheit zum Ausgleich des Bewußtseins von sittlichem Bedarf und sittlicher Befriedigung 430	
e) Die organische Selbstentfaltung der Gewißheit	431 - 432
Autonomie des christlichen Subjekts 431 Darlegung des tatsächlichen Lebenszusammenhangs der Wiedergeburt 431 systematische Mehrwertigkeit des Sittlichen 432	
f) Die Ableitung der immanenten, transzendenten und transeunten Glaubensobjekte	432 - 434
Rangfolge der Glaubensobjekte entspricht dem Erkenntnisprozeß 432 vermittelte Gewißheit der transeunten Glaubensobjekte 433 umgreifende Funktion der Kirche unter den transeunten Glaubensobjekten 434	
4. Der ekklesiologische Charakter der christlichen Gewißheit	435 - 439
a) Wechselbeziehung von Individuum und Gemeinschaft	435 - 436
christliche Selbstgewißheit ist nur in Gemeinschaft möglich 435 Bewußtsein der Bekehrung schließt das einer vermittelnden Menschengemeinschaft ein 435 christliches Leben ist Teilnahme am Gesamtleben der neuen Menschheit 436	
b) Zuordnung von wesentlicher und verfaßter Kirche nach dem Maßstab der Gewißheit	437 - 439
Kirche ist Glaubensobjekt nur sofern das glaubende Subjekt der durch sie erfahrenen göttlichen Wirkung gewiß ist 437 entscheidende Bedeutung der in der Selbstdarstellung der Kirche sich ausdrückenden generellen Gewißheit 437 an die Stelle der entwerteten Schriftautorität tritt funktional das Glaubensbewußtsein der Kirche 438 innere Selbststabilisierung der Kirche 438	
5. Dominanz der Ekklesiologie bei der Theologie des Wortes Gottes	440 - 449
a) Heilsvermittlung durch die Kirche mit Hilfe des Wortes	440 - 444

Wort ist elementares Mittel geistiger Gemeinschaft 440 Einheit von kirchlicher Überlieferung und Heilsvermittlung 440 Autorität der Schrift im Bezugsfeld von Überlieferung und Heilsverkündigung 441 die Erfahrung der Gemeinde-gründenden Kraft des Wortes weist aus sich heraus auf einen Ursprung des Wortes vor der Gemeinde 442 Schrift ist Urkunde der Ursprungserfahrung der Gemeinde 442 Schrift ist zugleich dokumentarische Verbürgung der kirchlichen Heilsüberlieferung 443

b) Wechselseitige Verbürgung von Schrift und Kirche 444 - 449

Zweifache Vergewisserung über die Zuverlässigkeit der Schrift 444 Aufhebung dieser Unterscheidung durch die konkrete Einheit von geistlicher und natürlicher Erfahrung 445 die Kirche vergewissert sich einmal ihrer geistlichen Identität im Urteil über das Wort 445 die Kirche vergewissert sich zum anderen ihrer geschichtlichen Kontinuität in der Feststellung ihrer Geschichte 446 das in der Kirche lebendige Gotteswort bestätigt sich selbst, die Schrift und die Erfahrung der Kirche 447 Schriftautorität wird von der geistlichen Urteilskraft der Kirche abgeleitet 448 Schriftverständnis ist eine Folge des grundsätzlich ekklesiologischen Verständnisses des Christseins 449

6. Organische Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt 449 - 455

a) Umkehrung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt im Vollzug der Vergewisserung 449 - 453

Umkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung als Ausdruck der Transzendenzerfahrung 449 doppelte Auslegung der Glaubens-"Erfahrung" 450 Unterscheidung zwischen kausaler und zeitlicher Zuordnung von objektiven und subjektiven Momenten 451 organische Einheit von subjektiver und objektiver Heilswahrheit 451 Aufhebung der Subjekt-Objekt-Differenz in der Vorstellung des allseits in sich selbst zurücklaufenden Organismus 452

b) Entwertung der objektiven Realität in Franks System 453 - 455

keine spezifische Ausrichtung der Gewißheit auf das Wort 453 subjektives Verständnis von Erfahrung bedingt Prävalenz sittlicher Verhaltensnormen im Umgang mit Menschen und Dingen 453 Verzicht auf die Beanspruchung äußerer Autorität wird nicht erreicht 454 Entwertung der Geschichte 455

7. Franks Theologie des Tatbestandes im Verhältnis zu der Hofmanns 456 - 462

Übereinstimmung in theologischen Grundüberzeugungen 456 Unterschiede bei der Bestimmung des Verhältnisses vom einzelnen Christen zur Kirche 456 Ten-

denz zu einer vom Zentrum des Heilsglaubens entfremdeten Ekklesiologie bei Frank 457 Verlust der geschichtstheologischen Dimension in Franks System 457 Hofmanns Vorstellung der organischen Entwicklung wird bei Frank ersetzt durch den Leitgedanken der Entsprechung von organischen Ganzheiten 458 Frank ordnet die Christologie der Gotteslehre zu und abstrahiert stärker als Hofmann von konkreten individuellen Person 459 Franks Christologie wird von der Sühneleistung her konzipiert im Gegensatz zu Hofmanns Inkarnations-Christologie 460 unterschiedlicher Geschichtsbegriff 460 Veränderungen im Glaubensbegriff 461 Frank verteidigt das diskursive abstrakte Denken gegen Hofmanns Bevorzugung des intuitiven Denkens 461

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN	463 - 464
LITERATURVERZEICHNIS	465 - 517
NACHTRAG ZUM LITERATURVERZEICHNIS	518

E I N L E I T U N G

Die Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands als einer Kirchengemeinschaft auf Grund des gleichen Bekenntnisses neben der Evangelischen Kirche in Deutschland ist ohne die Prägung des deutschen Luthertums durch die konfessionelle Theologie des 19. Jahrhunderts kaum vorstellbar ¹⁾. Diese Tatsache mag beispielhaft darauf hinweisen, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts für die Vermittlung der lutherischen Lehrtradition und der Theologie Luthers an die Kirchen der Gegenwart nicht geringe Bedeutung hat. Das Interesse an der konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts entspringt natürlicherweise der Frage nach dem Selbstverständnis des deutschen Luthertums und dessen geschichtlichen Bedingungen. Ohne Zweifel hat die systematische Leistung des Erlanger Theologenkreises an der Ausbildung der konfessionellen Theologie einen hervorragenden Anteil ²⁾. Er verdient deshalb besondere Beachtung. Die Errichtung der VELKD wird mit Argumenten begründet, die überwiegend dem Fundus der lutherisch-konfessionellen Grundüberzeugungen entnommen sind ³⁾. Man kann den Eindruck gewinnen, es handle sich um

- 1) Über die Entstehungsgeschichte der VELKD und deren Vorgeschichte, bei der auch Harleß mit maßgeblichen Initiativen beteiligt war, vgl. FLEISCH, Werden, ZevKR, 1, 1951, S. 15 ff.; vgl. auch S. 48 ff. Vgl. auch FLEISCH, Kirche, S. 134. Fleisch hat die Geschichte der "Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz", deren erster Vorsitzender 1868 Harleß war, in ihrer inneren und äußeren Entwicklung bis zur Gründung der VELKD nachgezeichnet.
- 2) FAGERBERG, Bekenntnis, S. 50.
- 3) Vgl. FLEISCH, Werden, ZevKR, 1, 1951, S. 48 ff. Vgl. dazu die Thesen zum Einigungswerk von Landesbischof D. Wurm, Urkunden Nr. 5, S. 410 ff. Vgl. Sommerlaths Exposé einer Stellungnahme zur Kirchenkonferenz von Treysa bei FLEISCH, Kirche, S. 120 ff. Vgl. auch die Entschließungen der Konferenz in Hermannsburg (Sept. 1947) bei FLEISCH, Kirche, S. 119. Vgl. auch die Stellungnahme von STECK, Fragen, S. 3 ff.; vgl. auch S. 7. Ferner WOLF, Erneuerung, S. 144, Anm. 10.

eine späte Verwirklichung einer Vereinigung staatsfreier lutherischer Volkskirchen, die den ekklesiologischen Vorstellungen insbesondere Theodosius Harnacks nahe kommt. Es ist sicher kein Zufall, daß Harnacks bekannteste ekklesiologische Schrift "Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment" nach einer Neuauflage 1934 gerade 1947 wieder veröffentlicht wurde. Sie wurde in der Diskussion oft zitiert ⁴⁾. So erscheint das Festhalten an der lutherisch-kirchlichen Tradition als ein Erweis für die geschichtliche Leistung des konfessionellen Luthertums im 19. Jahrhundert und vorzüglich der Erlanger Theologie. Sie wurde auch von einer Gruppe angesehener Theologen eindrucksvoll wieder aufgenommen und weiterentwickelt. Unter ihnen sind besonders die Erlanger Professoren Werner Elert und Paul Althaus hervorzuheben ⁵⁾.

Sachliche Übereinstimmung fand man vorzüglich im Bereich des Verständnisses der Kirche und ihrer Funktionen, Organe und Institutionen. Die alten Probleme, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Lösung anstanden, waren der sich neu aufbauenden Kirche mit verschärfter Dringlichkeit aufgetragen. Die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Amt, Staat und Kirche, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, Schrift und Bekenntnis, die Begründung des Kirchenrechts und des Gottesdienstes, der Sakramente und der Sozialethik, die Neuordnung der Konfirmation und die Fragen nach der Einheit der

-
- 4) Nach 1934: Harald DIEM, *Autorität*, *EvTh*, 4, 1937, S. 379 ff. STECK, *Locus de synodis*, S. 341, Anm. 12. Nach 1947: KIMME, *Auffassung*, S. 80 ff. SCHNEEMELCHER, *Conf. Aug. VII*, *EvTh*, 9, 1949/50, S. 308; 330 ff. WEHRUNG, *Kirche*, S. 92 ff. WEHRHAHN, *Kirchenrecht*, S. 51 ff. MÜLLER, *Grundriß*, S. 71; S. 84.
- 5) Vgl. STEPHAN, *Geschichte*, S. 408 ff.

Kirche angesichts der Vielfalt der Gemeinden in Lehre und Organisation standen zur Diskussion ⁶⁾.

In diesem Zusammenhang sieht Werner Elert die kirchengeschichtliche Bedeutung der konfessionell-lutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts besonders darin, daß sie das von den Mitgliedern her konstruierte pietistisch-aufklärerische Verständnis der Kirche bekämpft und als unbiblisch erwiesen haben und stattdessen hervorgehoben haben, daß die Kirche als irdisches Phänomen ein "objektiver Geltungsbereich" ist ⁷⁾. Ferner teilt Elert mit den Erlanger Theologen im 19. Jahrhundert die Überzeugung von der konstitutiven Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche. Die Kirche ist notwendig und von Anfang an Konfessionskirche. Das führt zwangsläufig zu einer Pluralität von Kirchen verschiedenen Bekenntnisses und folglich zu Grenzen der Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft ⁸⁾.

Kimme findet vor allem die Vermittlung des Bekenntnisprinzips mit der universalen Einheit der Kirche "zukunftssträchtig", so daß "fast alle heute vom Luthertum vertretenen Auffassungen des oekumenischen wie des konfessionellen Kirchenbegriffs bereits im 19. Jahrhundert vorgebildet worden sind" ⁹⁾. Für eine

6) Vgl. z. B. KIMME, Auffassung, S. 86 ff. ELERT, Memorandum, S. 141 ff. DELEKAT, Theologie, S. 12 ff. WEHRHAHN, Kirchenrecht, S. 51 ff. WEHRUNG, Kirche, S. 92 ff.; S. 342 ff. S. 349 ff.; S. 352ff. DOERNE, Weg, S. 524. DOERNE, Neubau, S. 1 ff.; S. 48 ff. MÜLLER, S. 67 ff. KOCH-MEHRIN, Stellung, EvTh, 7, 1947/48, S. 398 f.

7) ELERT, Memorandum, S. 143.

8) ELERT, Memorandum, S. 142 f. Vgl. FLEISCH, Kirche, S. 118. Weber hat diesen Standpunkt entschieden in Frage gestellt. Die selbstverständliche Berufung auf das Bekenntnis als Prinzip erscheint ihm verantwortungslos. WEBER, Bekenntnis, S. 38 ff. WEBER, Union, S. 402 ff.

9) KIMME, Auffassung, S. 86.

unverzichtbare Errungenschaft hält er auch die Unterscheidung und Zuordnung der "Lebensfunktion" und der "Sinnfunktion" der Kirche, d. h. der Gedanken, daß die Kirche lebt durch die Verwaltung der Gnadenmittel und daß sie ihren Sinn erfüllt durch bekenntnisgemäßen Glauben ¹⁰⁾. Theodosius Harnacks Verhältnisbestimmung von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft erscheint ihm beispielhaft ¹¹⁾. Die Unmöglichkeit, jenseits der Bekenntnisunterschiede die Einheit der Kirche auf einen Konsensus im Verständnis des Evangeliums zu gründen, hebt besonders Peter Brunner hervor ¹²⁾. Die Unterscheidung von Taufgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, die in der Ekklesiologie Th. Harnacks wichtig wurde, betont Wilhelm Andersen ¹³⁾. Martin Doerne hat die Arbeit der Erlanger Theologen an der Neuordnung der Konfirmation als Beitrag zur Erneuerung der inneren Verfassung der Kirche ausführlich gewürdigt ¹⁴⁾. Die Beispiele mögen genügen.

Die Nachwirkung der konfessionellen Theologie ist u. a. auch durch den Kirchenkampf gefördert worden. Über dem eigenen Bemühen, die Kontinuität des kirchlichen Bekenntnisses zu wahren, erinnerte man sich der kirchlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. Die Situation erforderte eine rasche Klärung des Kirchenverständnisses, eine Verständigung über die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche und die Begründung einer Theologie, die an Schrift und Bekenntnis eine solide Norm hat. Es wurde

10) Ebenda, S. 86. SEEBERG, Begriff, S. 224 u. S. 227. Vgl. o. Kap. III, 1, S. 372f.

11) KIMME, Auffassung, S. 87 f.

12) BRUNNER, Grundordnung, S. 180. Die entgegengesetzte Auffassung vertritt IWAND, Kirche, EvTh, 6, 1946/47, bes. Nr. 11, Nr. 18; Nr. 23 ff., S. 386 ff.

13) ANDERSEN, Verhältnis, S. 148.

14) DOERNE, Neubau, S. 48 ff.

erneut als Notwendigkeit erkannt, daß die Kirche ihren Glauben öffentlich bekennt und ihr Bekenntnis gegen häretische Lehre abgrenzt ¹⁵⁾. Auf dem Hintergrund dieses Kampfes wurde über die Konfessionsgrenzen hinweg Einigkeit darüber erlangt, daß ein konkret verfaßtes Kirchengebilde nur dann im theologischen Sinne Kirche genannt werden könne, wenn die Kennzeichen der wahren Kirche gemäß den Bekenntnissen der Reformation in ihm lauter und rein leuchten. In der Evangelischen Kirche Deutschlands hat sich als Folge des Kirchenkampfes auch die Überzeugung durchgesetzt, daß der Maßstab für das Kirche-Sein die lautere Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung nach CA VII sind ¹⁶⁾. Darüber hinaus wurde die Freiheit der Kirche vom Staat zu einem vordringlichen Postulat und Verfassungsgrundsatz ¹⁷⁾. Auch der Vorrang der Christologie bei der Wesensbestimmung der Kirche gelangt in dieser Zeit ähnlich wie bei den konfessionellen Theologen zur Geltung ¹⁸⁾.

Doch ebenso, wie die Berufung auf Luther zur Begründung unterschiedlicher theologischer Standpunkte diente, zeitigte auch die konfessionelle Theologie verschiedene Wirkungen. Auch die vielfach beklagte Romantisierung des Kirchenbegriffs geht auf dieses Erbe zurück ¹⁹⁾. Die allzu eilfertig propa-

15) THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG (Barmen 1934), Präambel, BSKORK, S. 334 f.

16) BRUNNER, Grundordnung, S. 179. Vgl. CREDO ECCLESIAM, S. 16 ff.

17) Vgl. BECKMANN, Kampf, ZevKR, 1, 1951, S. 143. Vgl. RENDTORFF, Kirche, S. 14 u. S. 19 ff. Vgl. CREDO ECCLESIAM, S. 9.

18) Vgl. THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG (Barmen 1934), Thesen 2 und 3, BSKORK, S. 335. Vgl. auch IWAND, Kirche, EvTh, 6, 1946/47, Nr. 23, S. 388.

19) Vgl. SCHNEEMELCHER, Conf. Aug. VII, EvTh, 9, 1949/50, S. 332. Vgl. WOLF, Sanctorum communio, S. 292 ff.

gierte Inkarnation der Kirche in Geschichte und Volkstum hat eine Wurzel in der Theologie des aus sich heraus in die Geschichte sich begebenden Gottes ²⁰⁾. Neben der Begriffsreihe Kirche - Bekenntnis - Schrift - Christus steht die andere Kirche - Geschichte - Volk - Schöpfung ²¹⁾. Beide gehen von der konfessionellen Theologie aus, sind aber in ihr zu einer organisch-systematischen Einheit integriert. Durch die Glaubensgemeinschaft mit Christus und auf diese hin erhält im Konzept der konfessionell lutherischen Theologie die Bindung an vorgegebene Lebensgemeinschaften in Familie und Volk verpflichtenden Charakter. Die Dignität der Geschichte hängt ganz und gar davon ab, daß Christus die sinngebende Mitte ist. Es sind einzelne Motive, theologische Einsichten, religiöse Topoi und Begriffsbildungen, zu denen sich die ursprüngliche Einheit der theologischen Konzeption nach dem Verlust des Verständnisses ihrer systematischen Konsistenz bei der Nachwirkung zersetzt hat.

Auch die prägende Wirkung der idealistischen Philosophie auf das Denken des 19. Jahrhunderts hat die Kirche in vielfach vermittelter Gestalt erreicht. Die Entstehung neuer theologischer Richtungen, Gruppen und Schulen kann zu einem erheblichen Teil aus der Verarbeitung, Umsetzung oder Fortbildung idealistischer Anschauungen und Denkmodelle erklärt werden ²²⁾. Eine Form solcher Vermittlung ist die konfessionelle lutherische Theologie. In ihr werden idealistisch-romantische

20) Vgl. Z. B. den programmatischen Aufsatz von Landesbischof Schöffel im 1. Heft der Zeitschrift "Luthertum", SCHÖFFEL, Luthertum, S. 2 ff.

21) Der Zusammenhang der zweiten Begriffsreihe wird besonders herausgearbeitet in: ANMERKUNGEN, ZPK, 23, 1852, S. 356 ff.; S. 363 ff.; S. 368 ff.

22) Vgl. STEPHAN, Geschichte, S. 166 ff.

Gedanken mit der reformatorisch-orthodoxen Lehrbildung, der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung und dem Empfinden eines neuen kirchlichen Zeitalters versetzt. Die romantische Naturphilosophie ermöglichte es, die Kirche als Gesamtheit ineinandergreifender Funktionen zu verstehen und dabei ihre übernatürlichen Lebensbedingungen, die sich vor allem im Amtsscharisma und den Sakramenten konkret vermitteln, zugleich mit der geschichtlich kontinuierlichen Fortbildung aus freier verantwortlicher Selbstbestimmung mitzudenken.

Mit der Hilfe des romantisch-idealistischen Systembegriffs konnte die Wahrheit des Christentums als eine systematisch gegliederte Einheit interpretiert werden, in der auch die Wechselwirkung zwischen objektiver und subjektiver Manifestation der Wahrheit organisch aufgehoben wird. Die idealistisch-romantischen Anregungen und Denkmöglichkeiten boten günstige Voraussetzungen dafür, daß gerade in der Gestalt einer neu-entfalteten Ekklesiologie und einer zeitgemäßen systematischen Konzeption der Dogmatik jene hochentwickelte Selbstdarstellung des menschlichen Geistes in den Überlieferungsbestand des kirchlichen Denkens aufgenommen wurde. Auf dem Wege über die konfessionelle Theologie - neben anderen - haben romantisch-idealistische Anschauungen besonders den Kirchenbegriff und das Verständnis der systematischen Theologie nachhaltig beeinflusst.

Die Bedeutung der lutherisch-konfessionellen Theologie im Rahmen der Vorgeschichte der gegenwärtigen deutschen und vorzüglich der lutherischen Theologie und Kirche ist von anderen Einflüssen durchsetzt, überlagert und verdeckt worden. Dennoch dokumentiert sich das Interesse an der Leistung dieser Theolo-

gen durch zahlreiche Untersuchungen über einzelne Personen und theologische Themen. Sie werden ergänzt durch zusammenfassende Darstellungen, die darauf ausgerichtet sind, die historischen und biographischen Beziehungen zu ermitteln oder die theologischen Motive und Anschauungen zusammenzustellen.

So hat z. B. Friedrich Wilhelm Kantzenbach in: "Gestalten und Typen des Neuluthertums" einen Überblick über Personen und Themen der konfessionellen Theologie unter Berücksichtigung aktueller Auseinandersetzungen und örtlicher Schwerpunkte dargeboten. Einheit und differenzierte Ausprägung der Erlanger Theologie weist er auf Grund der Behandlung des Bekenntnisproblems bei den einzelnen Theologen nach. Schon früher hatte er "Die Erlanger Theologie" im Rahmen der Geschichte der theologischen Fakultät gewürdigt. Der Biographie der Fakultätsmitglieder wird weiter Raum gegeben, so daß theologische Charakterstudien im Vordergrund stehen. In einem Geleitwort macht Paul Althaus auf die Fragwürdigkeit des Titels aufmerksam, der eine geistige Einheit suggeriert, die aber der Geschichte der Erlanger Fakultät im ersten Jahrhundert ihres Bestehens nicht zukomme. Der Name "Erlanger Theologie" müsse dem halben Jahrhundert seit 1833 vorbehalten bleiben ²³⁾.

Acht Jahre zuvor erschien Holsten Fagerbergs eingehende Behandlung der konfessionellen Theologie. Er beklagt das Fehlen einer systematischen Darstellung der gesamten konfessionellen Theologie ²⁴⁾. Er selbst will dazu offenbar einen Beitrag leisten. Selbstverständlich muß er dabei eklektisch verfahren. Er läßt einzelne Vertreter verschiedener Haupttypen zu Wort kommen, außer den Erlangern - unter ihnen besonders Höfling

23) KANTZENBACH, Theologie, S. VII f.

24) FAGERBERG, Bekenntnis, S. 23.

und Harnack - hauptsächlich Stahl, Kliefoth und Vilmar. Darüber hinaus wendet er ein streng begrenztes Relevanzschema an. Er fragt nach dem Verständnis des Bekenntnisprinzips, der nach seiner Meinung allgemeinen gemeinsamen Basis, und von dort aus nach den Vorstellungen über Kirche und Amt. Die Beziehung dieser Theologumena zu ebenfalls ausführlich und mit höchster wissenschaftlicher Intensität von jenen Theologen bearbeiteten Themen Christologie, Wort- und Glaubensverständnis, um nur wenige auffallend bedeutende zu erwähnen, werden nur gestreift. Deshalb kann auch die Korrelation mit der romantischen Philosophie nur allgemein und pauschal beschrieben werden. Die strukturellen Entsprechungen der Systeme, ihrer Konstruktionsverfahren und Elemente bleiben außerhalb der Betrachtung.

Hans Pöhlmann hat in einem Aufsatz eine systematische Darstellung der Erlanger Theologie unter einem breiten Spektrum von Perspektiven, bei denen auch die Auffassung der Geschichte und die Methodenlehre berücksichtigt werden, versucht. Er hat sich dabei aus sachlicher Notwendigkeit auf den engeren Kreis der Erlanger Theologen beschränkt. Der begrenzte Umfang erforderte eine knappe Darbietung ohne genauere Analyse einzelner Veröffentlichungen und eingehende Erörterung der Probleme.

Wir möchten versuchen, die Erkenntnis der konfessionellen Theologie dadurch einen Schritt weiterzuführen, daß wir die Einheit und Geschlossenheit der theologischen Konzeption und die wechselseitige Bedingtheit der einzelnen Gedanken- und Vorstellungskomplexe und der strukturierenden Motive aufzeigen. Dabei möchten wir die Perspektive weit erhalten und dennoch konzentriert die integrierenden Schwerpunktbereiche suchen, ohne die individuellen Ausbildungen der gemeinsamen Überzeugungen und Denkmodelle zu übergehen. Es wird notwendig, detaillierter als Pöhlmann zu

informieren und zu analysieren, der Darstellung einen breiteren Fächer von Gesichtspunkten zugrundezulegen als Fagerberg und Überfremdung und einseitige Gewichtung durch Verzicht auf ein mitgebrachtes enges Relevanzschema zu vermeiden, um auf diese Weise die bisherigen Untersuchungen zu ergänzen.

Vielleicht gelingt es dabei auch, pauschale Vorurteile zurechtzurücken, die bis in die neuesten Veröffentlichungen zu einer verständnislosen Beurteilung der Erlanger Theologie führen. Flückigers schlichte Kennzeichnung der Erlanger als Vertreter der konservativen Theologie kann schon nach den bisherigen Untersuchungen, die eine differenziertere Würdigung nahelegen, nicht als erkenntnisfördernd anerkannt werden ²⁵⁾. Dieses Urteil wird hergeleitet von der "konservativen" Haltung zu Schrift und Bekenntnis. Bei der Berücksichtigung von Christologie, Ekklesiologie, Glaubensverständnis und Hermeneutik sowie der Frage nach der systematischen Funktion von Schrift und Bekenntnis in diesem Bezugsfeld ergibt sich ein anderer Gesamteindruck ²⁶⁾.

Mit dieser Aufgabenstellung ergibt sich die Notwendigkeit zur Abgrenzung des Gegenstandsbereichs. Sie setzt voraus, daß es möglich ist, einen Kreis von Theologen zusammenzufassen, der genügend innere Homogenität verspricht, daß eine systematische Einheit gemeinsamer Anschauungen rekonstruiert werden kann. Das Spektrum kennzeichnender Gedanken muß andererseits so umfassend sein, daß die Gruppe als repräsentativ für die konfessionelle Bewegung gelten kann. Diese Bedingungen

25) Es sei hier zum Beispiel auf von Loewenichs Forschungsbericht Theologie Hofmanns hingewiesen, den übrigens Flückiger nicht erwähnt. LOEWENICH, Beurteilung, ZBKG, 32, 1963, S. 315 ff.

26) Vgl. dagegen FLÜCKIGER, Theologie, S. 62 ff.

sind bei den Erlanger Theologen erfüllt. Ihnen gebührt ferner wegen ihrer erfolgreichen theologischen Arbeit ein Vorrang gegenüber anderen Zentren der konfessionellen Bewegung. Die Erlanger Theologie hat eine starke Ausstrahlung und prägende Kraft auf die Theologen anderer Herkunft entwickelt. Sie beweist ein hohes Maß innerer Geschlossenheit durch die weitgehende Übereinstimmung der einzelnen Theologen in den theologischen Grundüberzeugungen, der wissenschaftlichen Methode und den kirchlichen Zielen ²⁷⁾.

Wir beschränken die Untersuchung deshalb auf den engeren Kreis der bedeutenderen Erlanger Theologen, die sich in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche ein gemeinsames Organ ihrer wissenschaftlichen Kommunikation und Selbstdarstellung geschaffen haben. Sie sind außerdem durch persönliche Bekanntschaft, zumindest zeitweise gemeinsame Lehr- tätigkeit in Erlangen, und gelegentlich auch kirchenpoli- tisches Engagement verbunden. Ihre Zusammengehörigkeit ist offensichtlich und unbestritten.

Schwieriger ist es, den Kreis nach außen zu begrenzen. Ge- hört etwa Löhe dazu, und wenn Löhe, vielleicht auch Vilmar? Womöglich auch der Jurist Stahl, der immerhin an der ZPK mitarbeitete ²⁸⁾? Löhe gehört nach einhelliger Auffassung

27) Vgl. KANTZENBACH, Gestalten, S. 130 ff. u. S. 133 ff.

28) KANTZENBACH, Theologie, S. 124. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 279 Anm. 1.

dem Erlanger Kreis nicht an ²⁹⁾. Er hatte eine eigentümliche Ausbildung konfessioneller Theologie entwickelt, die in mehrfacher Hinsicht, besonders aber in der Ekklesiologie, mit den Erlanger Auffassungen nicht vereinbar war, ja sogar teilweise ihren Intentionen widersprach, etwa in der Amtstheologie und dem Sakramentalismus, so daß Löhe die Erlanger des "Modernismus" verdächtigte und diese wiederum ihn für einen verkappten "Romanisten" hielten ³⁰⁾. Natürlich kann man auch wesentliche

- 29) Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 81 f. Kantzenbach zählt ihn nicht zu den Erlangern, sondern stellt seine Theologie als eigenen Typ des Konfessionalismus dar. KANTZENBACH, Gestalten, S. 66 ff. Vgl. KANTZENBACH, Theologie, S. 115 ff. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 224 ff. MERZ, Bedeutung, MPTh, 35, 1939, S. 343 weist auf den unüberwindlichen Gegensatz zwischen Löhe und den Erlangern in der Ekklesiologie hin. KÄHLER, Geschichte, S. 175. HERMELINK, Christentum, 2, S. 392 ff. und S. 401 ff. BÄRCZAY, Ecclesia, S. 132, Anm. 2. Höfling wirft in seiner entschiedenen Kritik Löhe vor, daß er bei seiner Ekklesiologie nicht nur Luthers Aussprüche und die Bekenntnisschriften zugunsten der orthodoxen lutherischen Dogmatik herabsetze, sondern auch eine ganz andere Basis gewählt habe "als unseren symbolisch lutherischen Kirchenbegriff". HÖFLING, Wort, ZPK, 22, 1851, S. 307 u. S. 308, vgl. auch HOFMANN, Stellung, ZPK, 22, 1851, bes. S. 287 ff. Vgl. ferner HOFMANN, Kirchenverfassung, ZPK, 17, 1849, S. 137 ff. HOFMANN, Verwaltung, ZPK, 18, 1849, s. 2 f. Hofmann wirft Löhe insbesondere vor, daß er die Volkskirche aufgebe. Vgl. auch DAS AMT UND DIE ÄMTER, ZPK, 18, 1849, S. 146; S. 151; S. 152. Dort wird Löhe eines katholischen Amtsverständnisses, einer separatistischen Gemeindeauffassung und bei alledem einer Verletzung des Rechtfertigungsartikels bezichtigt.
- 30) MERZ, Bedeutung, MPTh, 35, 1939, S. 343. Vgl. Brief: HARNACK an Hengstenberg vom 25.5.1857, BONWETSCH, Briefe, S. 129 f. Harnack gesteht, daß Löhes Wirksamkeit sehr schwer zu beurteilen sei auch für ihn selbst, obgleich er Löhe näher stehe als seine Kollegen. "Ich bin prinzipiell mit der ganzen Tendenz seiner Wirksamkeit nicht einverstanden ... Luther ... war ihm 'zu sehr Volksmann und zu wenig Kirchenmann'. Ich glaube, das erklärt Alles - seine Stellung zum Staatskirchentum, sein Zurückgreifen ins alt-kathol. vorconstantinische Zeitalter. Er meint, auf solche Weise müsse das Lutherum katholisiert werden um Allen Alles sein zu können; die germanische, die reformatorische Form sei dem oekumenischen Beruf der luth. Kirche hinderlich. Er ist ein evangelischer Gregor VII." Vgl. ferner die Kritik an Löhes Kirchenverständnis in: BÜCHER, ZPK, 12, 1846, S. 54 ff. Vgl. auch HOFMANN, Stellung, ZPK, 22, 1851, S. 301 ff.

Gemeinsamkeiten feststellen, z.B. im Umkreis des Organismusdenkens. Ein eben solches Maß an Übereinstimmung ließe sich aber auch im Verhältnis zu Vilmar, zu Kliefoth und in ähnlicher Weise auch zu Claus Harms eruieren, um nur die bekanntesten Namen zu erwähnen.

Alle diese Theologen unterscheiden sich stärker von den Erlangern als diese untereinander. Würde man sie in die Untersuchung einbeziehen, nähme das Verbindende bedeutend allgemeineren Charakter an. Angesichts markanter Unterschiede könnte man dann die speziellen Leistungen einzelner Theologen nicht, wie es jetzt vorgesehen ist, auf dem Hintergrund ihrer gemeinsamen Theologie darstellen, gleichsam als die individuellen Beiträge zu einem einheitlich konzipierten Arbeitsprogramm. Im allgemeinen Teil müßte stärker differenziert werden, so daß er einen gänzlich anderen Charakter annähme. Schwerer wiegt noch, daß die Abgrenzung willkürlich würde, sobald man über den engeren Erlanger Kreis hinausginge, es sei denn, man entschlösse sich, die angestrebte Konzentration aufzugeben und das Arbeitsgebiet großzügig auszudehnen. Hier soll versucht werden, die Theologie des konfessionellen Luthertums Erlanger Prägung in seinem inneren Zusammenhang darzustellen. Daß nicht daneben und im Vergleich dazu noch andere Typen ³¹⁾ neulutherischer Theologie behandelt werden, ist selbstverständlich nur durch die Beschränkung der Arbeitszeit und -kraft begründet.

Im ersten Teil der Arbeit soll ein Überblick über die wichtigsten Themen der Erlanger Theologie in ihrem systematischen Zusammenhang gegeben werden. Das auffälligste Merkmal der theologischen Argumentation und der Selbstdarstellung in Reden und Aufsätzen über Sinn und Eigenart des neuen christlichen Lebens ist die Hervorhebung des kirchlichen Charakters von Frömmigkeit und Theologie. Fagerberg erwägt deshalb, diese Erscheinung als *k i r c h l i c h e* Theologie zu bezeichnen ³²⁾. Für Johannes Gottschick war die Anwendung des Terminus

31) Die Annahme einigermaßen konsistenter Typen konfessioneller Theologie läßt es geraten erscheinen, sie zunächst in und für sich zu deuten, auch wenn man sie nachher als eine umfassende Einheit betrachten will. Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 22. KANTZENBACH, Gestalten, S. 10.

32) FAGERBERG, Bekenntnis, S. 22, Anm. 4

"kirchliche Theologie" zur Charakterisierung des eigentümlichen Anspruchs der Erlanger Theologen schon eine bekannte Gepflogenheit³³⁾.

Es liegt deshalb nahe, nach dem Verständnis des Wiedererwachens kirchlichen Lebens, das mit dieser Theologie einhergeht, näher zu fragen. Unsicherer ins Zentrum des neuen kirchlichen Bewußtseins vorzudringen, suchen wir nach Äußerungen des Erlanger Kreises über sein eigenes Selbstverständnis. Da es daran nicht mangelt, wird sogleich evident, daß die Reflexion auf Sinn und Grund der eigenen Betätigung den Habitus dieser Theologen kennzeichnet. Damit ist auch die Berechtigung erwiesen, sich auf dem Wege über die Selbstbeurteilung dem Verständnis ihres theologischen Gepräges zu nähern. Freilich kann man nicht davon ausgehen, daß die sprachliche Artikulation ihres Selbstverständnisses unmittelbar der angemessene Ausdruck dessen ist, was sie wirklich theologisch leisten, was ihr Denken bewegt und hervorbringt und wer sie tatsächlich sind. Ihre Äußerungen sind deshalb nicht lediglich wiederzugeben, sie bedürfen vielmehr der Interpretation und kritischer Analyse.

Wenn die Theologen beschreiben, was die konfessionell-lutherische Bewegung ihrer Idee nach sein soll oder geworden ist, kommt ihr Selbstverständnis am reinsten und am umfassendsten zum Ausdruck. Dabei tritt auch zutage, welche die tragenden Vorstellungen sind und welche theologischen und philosophischen Überzeugungen für die Selbstdarstellung konstitutiv sind.

Romantisches Geschichtsbewußtsein prägt das Selbstverständnis grundlegend. Man weiß sich hineingestellt in die unaufhörliche organische Fortentwicklung der Menschheit. Der neuen kirchlichen Bewegung fällt dabei die geschichtliche Aufgabe zu, die Kontinuität der Selbstverwirklichung der Kirche wiederherzustellen. Sie ist sich dabei selbst ihrer menschheitsgeschichtlichen, aber auch ihrer nationalen Bedeutung und Verantwortung bewußt. Das erklärt die konservative Grundhaltung und zugleich das ihr nur scheinbar widersprechende Modernitätspathos. Viele

33) GOTTSCHICK, Kirchlichkeit, S. III f. u. S. 54ff.

Es liegt deshalb nahe, nach dem Verständnis des Wiedererwachens kirchlichen Lebens, das mit dieser Theologie einhergeht, näher zu fragen. Um sicherer ins Zentrum des neuen kirchlichen Bewußtseins vorzudringen, suchen wir nach Äußerungen des Erlanger Kreises über sein eigenes Selbstverständnis. Da es daran nicht mangelt, wird sogleich evident, daß die Reflexion auf Sinn und Grund der eigenen Betätigung den Habitus dieser Theologen kennzeichnet. Damit ist auch die Berechtigung erwiesen, sich auf dem Wege über die Selbstbeurteilung dem Verständnis ihres theologischen Gepräges zu nähern. Freilich kann man nicht davon ausgehen, daß die sprachliche Artikulation ihres Selbstverständnisses unmittelbar der angemessene Ausdruck dessen ist, was sie wirklich theologisch leisten, was ihr Denken bewegt und hervorbringt und wer sie tatsächlich sind. Ihre Äußerungen sind deshalb nicht lediglich wiederzugeben, sie bedürfen vielmehr der Interpretation und kritischer Analyse.

Wenn die Theologen beschreiben, was die konfessionell-lutherische Bewegung ihrer Idee nach sein soll oder geworden ist, kommt ihr Selbstverständnis am reinsten und am umfassendsten zum Ausdruck. Dabei tritt auch zutage, welche die tragenden Vorstellungen sind und welche theologischen und philosophischen Überzeugungen für die Selbstdarstellung konstitutiv sind.

Romantisches Geschichtsbewußtsein prägt das Selbstverständnis grundlegend. Man weiß sich hineingestellt in die unaufhörliche organische Fortentwicklung der Menschheit. Der neuen kirchlichen Bewegung fällt dabei die geschichtliche Aufgabe zu, die Kontinuität der Selbstverwirklichung der Kirche wiederherzustellen. Sie ist sich dabei selbst ihrer menschheitsgeschichtlichen, aber auch ihrer nationalen Bedeutung und Verantwortung bewußt. Das erklärt die konservative Grundhaltung und zugleich das ihr nur scheinbar widersprechende Modernitätspathos. Viele

meinen, Zeitgenossen eines entscheidenden geschichtlichen Umbruchs zu sein. Sie finden ihr Geschichtsbewußtsein durch die eigene geschichtliche Erfahrung bestätigt.

Mit dem intensiven Erleben der Geschichte als eines überindividuellen prägenden Lebenszusammenhangs geht die Wiederentdeckung der kirchlichen Gemeinschaft einher ³⁴⁾. Die Kirche ist das sich selbst entfaltende Subjekt der von Christus herrührenden Geschichte, nicht die einzelnen gläubenden Menschen. Ausdruck dieser Fortentwicklung von Einheiten kollektiven Lebens zu immer feinerer Differenzierung unter Wahrung der wesentlichen Identität ist der Organismusgedanke. Die Geschichte der Kirche erscheint als die sukzessive Offenbarung ihres Wesens. Die Ursprungsgeschichte hat als Keim und Fundament aller organischen Weiterbildung normative Kraft gegenüber Fehlentwicklungen. Die Reformation erscheint als Analogie zur geschichtsmächtigen Gegenwart, da auch durch sie die zerbrochene Kontinuität der Kirche wiederhergestellt wurde. Durch die Formulierung von Bekenntnissen hat die Kirche ihre substantielle Identität gewahrt und die Kontinuität ihrer Entwicklung gesteuert. Ihre Dignität beruht darauf, daß sie unmittelbarer Ausdruck des Geistes und des Lebens der Kirche sind. Deshalb hängt die Kontinuität der Kirche von der Einheit ihres Bekenntnisses ab.

Christus erscheint in dieser Perspektive als die Mitte der Geschichte und als Anfang ihrer Vollendung. Das entscheidende Heilsereignis ist sein Eintritt in die Geschichte. Schließlich

34) RENDTORFF, Kirche, S. 24, bestätigt, daß "die epochale Bedeutung des Kirchenbegriffes in der neueren Theologiegeschichte mit dem geschichtlichen Denken zugleich entstanden ist".

ergibt sich aus dem Geschichtsbewußtsein und aus der Projektion der kirchlichen Selbstverwirklichung auf die Menschheitsgeschichte auch ein ausgeprägtes Empfinden für die Verbundenheit und die Solidarität mit dem eigenen Volk in seiner Geschichte. Eine Fülle von Motiven, Gedanken und Perspektiven wird als tragender Grund des lutherisch-konfessionellen Selbstverständnisses vereint. Sie alle bewegen sich um ein fundamental romantisches Geschichtsbewußtsein, das auf die Selbstverwirklichung des Christentums in der Kirche übertragen wird. Dieser Inbegriff des konfessionellen Selbstbewußtseins bedarf der systematischen Explikation, so daß die einzelnen Momente in ihrer besonderen Gestalt erkennbar werden, und zwar als solche, die sich zu einem Ganzen zusammenfügen. Dazu dienen die Ausführungen in den Abschnitten 2 bis 5 des ersten Kapitels.

Es versteht sich, daß dem Kirchenverständnis besondere Bedeutung für die theologische Beurteilung der Bewegung beizumessen ist. Daß die Ekklesiologie alle anderen theologischen Aussagen zu einer Gesamtheit integriert, erscheint naheliegend und erweist sich bei der Arbeit als zutreffend. Schon das geschichtliche Selbstbewußtsein der konfessionellen Bewegung bewirkt, daß die Ekklesiologie nicht nur auf Grund äußerer Veranlassung thematisiert wird, sondern vom Ansatz des theologischen Denkens her im Zentrum der Dogmatik steht. Die Anwendung des Terminus "kirchliche Theologie" bezeichnet deshalb nicht nur das neu erwachte Gemeinschaftsbewußtsein, sondern weist darauf hin, daß vom konkreten Tatbestand der kirchlichen Existenz des Gläubigen aus die Theologie entwickelt wird und daß auch aus diesem Grunde die Ekklesiologie das Koordinationszentrum aller theologischen Gedankenfolgen bildet.

Es ist auch leicht einzusehen, daß vorzüglich die Christologie intensiver Denkanstrengung unterworfen werden muß, wenn sie

der heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Konzeption entsprechen soll. Dies um so mehr, als die Christologie primär zur Begründung dieser Theologie herangezogen wird. Außerdem stehen die christologischen Probleme ohnehin im Vordergrund der zeitgenössischen Diskussion. Es zeigt sich, daß es für das Selbstverständnis und den besonderen Charakter der Erlanger Theologie weniger relevant ist, die zum Teil diffizilen Nuancen der Inkarnationstheorie und der Versöhnungslehre auszubreiten, als das Interesse für deren ausführliche Erörterung und den hartnäckigen Streit um die Einzelheiten aufzuspüren. Diese Fragestellung wird dadurch unterstützt, daß im dogmatischen Streit das kirchliche Interesse an bestimmten christologischen Sätzen als Argument angeführt wird. Wenn man das Interesse an der Christologie beachtet, wird der zuweilen verstiegen anmutende Streit um Lehrunterschiede als Ringen um prinzipielle Wahrheiten verständlich. Es paßt auch nicht zur Haltung dieser Theologen, die Übereinstimmung in dogmatischen Details zu suchen. Die Errichtung eines neuen orthodoxen Lehrgebäudes liegt ihnen gänzlich fern. Sie ereifern sich jedoch für die rechte Erkenntnis der Prinzipien. Die Frage nach dem Interesse an der Christologie beleuchtet deren grundlegende Bedeutung für das Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung. Sie deckt auch den Zusammenhang der Christologie mit der Geschichtsanschauung und der Ekklesiologie auf.

Es ist das Grundproblem der Erlanger Theologie angesichts der umfassenden Vergeschichtlichung aller überlieferten Wahrheiten und Tatsachen, die eine Repristination der orthodoxen Inspirationslehre nicht zuläßt, ein verlässliches Fundament der Dogmatik und ein autorisiertes Gotteswort für die kirchliche Verkündigung zu bestimmen. Der herkömmliche Primat der Theologie des Wortes Gottes in der lutherischen Dogmatik ist also neu zu fassen. In diesem Zusammenhang ist auch der theologische

Rang des Bekenntnisses in der konfessionellen Theologie zu begreifen. An die Stelle von Luthers Wort-Theologie, die von einem Verständnis des Wortes Gottes als Zusage von Sündenvergebung, als Testament oder als Verheißung ausgeht, tritt eine Theologie kirchlicher Überlieferung, der ein Verständnis des Wortes als Ausdruck geistiger Tätigkeit zugrundeliegt. In diesem Bereich vollzieht sich die durchschlagende Veränderung gegenüber der Theologie Luthers, die den Charakter der Erlanger Theologie insgesamt bestimmt. Mit ihr hängt unmittelbar zusammen, daß Christi Gegenwart durch die sich selbst verwaltende Kirche statt durch die Verkündigung vermittelt wird, daß der Kirche als institutionalisierter Gemeinschaft ein soteriologischer Vorrang vor dem einzelnen Glaubenden eingeräumt wird, daß Glaube objektivierbar erscheint und daß die Rechtfertigung gegenüber der Wiedergeburt an Bedeutung verliert. Freilich ist es auch verständlich, daß Luthers Theologie gerade an dieser Stelle nicht übernommen wird. Sind doch alle Theologen seitdem in großer Verlegenheit, ihr Bibelverständnis mit Luthers Rede vom Wort Gottes zu vereinbaren. Die Hinwendung zu den Bekenntnisschriften entspringt nicht einfach einer restaurativen Neigung, sondern ergibt sich notwendig aus dem Wort- und Schriftverständnis. Die hohe Bewertung von Wort und Schrift in der herkömmlichen lutherischen Dogmatik, die noch verstärkt wird durch die Problemstellung der konfessionellen Theologie, überträgt sich auch auf das Bekenntnis.

Eine Betrachtung des Glaubensverständnisses ist geeignet, die Teilnahme des einzelnen am christlichen Leben im Rahmen von Kirche und Geschichte nach den vielfältigen Aspekten des Systems zu erörtern. Die gesamte Konzeption wird dabei noch einmal gleichsam von innen beleuchtet und in den Zusammenhängen durchschaubar gemacht. Die wichtigste Funktion des Glaubensverständnisses im Organismus der Erlanger Theologie

besteht darin, daß es die durchgehend als problematisch empfundene Darstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen einerseits und zwischen Kirche und Individuum andererseits erklärt. Der romantisch-idealistische Einfluß auf die Frömmigkeit und auf die Denkfiguren kann dabei konkretisiert werden. Das Glaubensverständnis ähnelt auffallend dem der "intellektuellen Anschauung" bei Schelling. Der Begriff, aber auch die Funktion bei der Genese von Erkenntnis und die Verbindung von Denken und Handeln entsprechen einander. Es gelingt, bei einer für das philosophische und für das theologische System wesentlichen Anschauung eine Übereinstimmung nachzuweisen, die sich auf den Charakter der Erlanger Theologie insgesamt auswirkt.

Der Überblick über die wichtigsten Momente der systematischen Konzeption in der Form einer theologischen Entfaltung des Selbstverständnisses der kirchlich-heilsgeschichtlichen Bewegung führt natürlich zu einer Nivellierung der Originalität persönlicher Ideen. Um diesen Mangel auszugleichen, sollen drei weitere Kapitel jeweils einem hervorragenden Theologen gewidmet werden. Dabei werden individuelle Modifikationen der theologischen Konzeption vorgeführt. Ferner werden besondere Schwerpunkte der theologischen Leistung innerhalb des Erlanger Kreises berücksichtigt. Schließlich läßt sich die Grundproblematik der Erlanger Theologie an der systematischen Weiterentwicklung des kennzeichnenden Ansatzes verdeutlichen. Die Überlagerung der drei Relevanzkriterien führt zu der Auswahl: Hofmann, Harnack, Frank. Alle drei Theologen haben jeweils auf ihrem bevorzugten Arbeitsgebiet besondere und eigenwillige Theorien mit grandioser Konsequenz, doch in enger Bindung an die gemeinsamen Grundüberzeugungen entwickelt. Die

wichtigsten Themen kommen noch einmal ausführlich zur Sprache, diesmal in der programmatischen Akzentuierung durch den jeweiligen Leitgedanken. Auf diese Weise werden die Möglichkeit und die Fragwürdigkeit weiterentwickelter Lösungsversuche der Grundproblematik betrachtet. Hofmanns und Franks Arbeiten repräsentieren typische Fortbildungen in entgegengesetzter Richtung. Beide entwickeln ein theologisches System durch Entfaltung des Tatbestandes gegenwärtiger Wiedergeburtserfahrung.

Hofmann läßt durch den Regreß vom Bedingten auf das Bedingende den Organismus der geschichtlichen Selbstbestätigung des christlichen Glaubens erstehen. Er bringt damit die unbegrenzt geschichtliche Dimension des Christentums in großartiger Eindringlichkeit und Folgerichtigkeit zur Geltung. Sein Verdienst ist es, die Aufgabe einer Theologie der Schrift genau gestellt zu haben unter der Voraussetzung, daß ihre Autorität nicht von außergeschichtlichen Vorgängen hergeleitet werden kann. Die bekannte Ähnlichkeit von Hofmanns Schrift- und Geschichtstheologie mit Schellings Geschichtsphilosophie wird hier einmal detailliert nachgezeichnet. Insbesondere fällt die genaue Entsprechung beim Aufbau des Systems von der Methode bis zu den einzelnen Schritten der Ableitung und zu den Momenten der entwickelten Geschichtsanschauung auf. Anhand einer Gegenüberstellung der systematischen Konzeption lassen sich die Abweichungen Hofmanns in ihrer Relevanz für seine Geschichtsanschauung im ganzen beschreiben.

Harnack überträgt den theologischen Ansatz auf ein konkretes Programm einer Kirchenverfassung. Während im systematischen Teil und an Hand der Konzeption der beiden bedeutenden Systematiker gezeigt werden soll, wie alle Theologumena durch ihre Beziehung zur Ekklesiologie integriert werden, so verdeutlicht Harnacks Werk, daß die Konstruktionsprinzipien der Kirche die theologischen Motive und Vorstellungen konkretisieren. An diesem Beispiel erkennen wir die Interdependenz von Theologie und Kirchenverfassung in der lutherisch konfessionellen Bewegung. Harnacks Ekklesiologie wird hier einmal nicht auf Grund der handlichen These über "Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment" von 1862, sondern unter ausführlicher Berücksichtigung seines späteren Vorschlages zur Verfassungsreform in der Schrift über "Die freie lutherische Volkskirche" von 1870 untersucht. Auch Christoph Link berücksichtigt dieses Werk fast ausschließlich in den beiden letzten Abschnitten mit Beziehung auf die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche. Er folgt damit Heinrich Wittram. Für die Darstellung von Harnacks Kirchenverständnis insgesamt wird diese Schrift kaum herangezogen. Sie vermittelt aber einen genauen Eindruck von der konkreten Gestalt der Kirche nach Harnacks Vorstellung.

Die Variabilität der Erlanger Theologie in der Art und Weise der systematischen Darstellung und der Begründung der gemeinsam anerkannten prinzipiellen Wahrheiten kann man daran erkennen, daß so unterschiedliche Typen theologischer Konstruktion wie die Franks und Hofmanns nebeneinander bestehen. Außer der Übereinstimmung in wesentlichen Einzelaussagen verbindet sie vor allem die Mittelpunktstellung der ekklesiologischen Bestimmung des Christseins mit den übrigen Erlanger Theologen. An diesem Zusammenhang zeigt sich, daß Franks Erörterung der

Fragwürdigkeit jeglicher Autorität für den Glauben, sein beharrlich strenges Nachdenken über die Entstehung erster theologischer Erkenntnisse und das Verfolgen der wechselseitigen Bedingtheit von Subjekt und Objekt beim Vollzug der Vergewisserung denkerische Leistungen auf dem Boden der Erlanger Theologie sind und zur Überwindung der ihr eigentümlichen inneren Problematik dienen. Auch Franks "System der Gewißheit", in dem sein theologischer Ansatz seinen deutlichsten Ausdruck findet, erweist sich als ein Beitrag zur Lösung des grundlegenden Problems der Erlanger Theologie, nämlich wie verlässliche Lehraussagen gewonnen werden können angesichts der totalen Geschichtlichkeit der christlichen Überlieferung. Anders als Hofmann konstruiert er ein System von Glaubensobjekten durch die Selbstausslegung des Tatbestandes christlicher Gewißheit beim glaubenden Subjekt. Er rechtfertigt die Subjektivität des Glaubens auf dem Hintergrund der radikalen Relativität geschichtlichen Geschehens.

Alle vier Kapitel werden miteinander verbunden durch die Beziehung auf die Ekklesiologie. Für das systematische Konzept und den Charakter der Erlanger Theologie sind beim Kirchenverständnis die einzelnen Vorstellungen und Ideen weniger belangvoll als die Funktion der Ekklesiologie im Ganzen der Theologie. Das hängt mit der romantischen Geisteshaltung zusammen, nach der Formenreichtum bei Gedanken und Erscheinungen nicht als Auflösung der Einheit empfunden wird. Wichtig ist nur, daß gewisse Kerngedanken zusammenstimmen und daß vor allem der Wesenszusammenhang alles Wirklichen dargetan wird ³⁵⁾.

35) Vgl. HONECKER, Wesenszüge, S. 302 u. S. 322.

Deshalb liegt weniger an einer ausführlichen Darstellung der zahlreichen ekklesiologischen Entwürfe als an einer Beschreibung der Verwurzelung der Ekklesiologie in der gesamten Lehre.

Da wir uns zur Aufgabe gesetzt haben, die Erlanger Theologie gleichsam als einen in sich zusammenhängenden und gegliederten Organismus darzustellen, genügt es nicht, die jeweiligen Gedanken einzelner Autoren zu bestimmten Themen wiederzugeben. Es entspricht dem romantischen Denkstil der behandelten Theologen, auf das innere Gefüge der Gesamtheit ihrer Aussagen abzuheben. Die Zusammenhänge sind von ihnen oft absichtlich herausgestellt oder aber bewußt erkannt worden. Oft müssen sie jedoch verdeutlicht oder gar erst herausgearbeitet werden. Aus diesem Grunde suchen wir manchmal vorgetragene Gedankenfolgen weiterzudenken, um sie in ihrer Konsequenz zu kennzeichnen. Dabei ergibt sich auch, daß zur Kontrastierung die Folgen oder Vorzüge entgegengesetzter Entscheidungen oder Auffassungen angedeutet werden. Zum Beispiel wird mehrmals darauf hingewiesen, wie durch eine Überbetonung der Gemeinschaft die Belange des Individuums vernachlässigt werden, und daß bestimmte Folgen und Aporien vermieden werden könnten, wenn die Funktion des einzelnen angemessen zur Geltung käme. Ähnliches gilt etwa für bestimmte einseitige Optionen im erkenntnistheoretischen Ansatz bei der Beurteilung der Phänomene. Wo es sich anbietet, werden die Folgen und Wirkungen theologischer Überzeugungen konkreten Entscheidungen, aktuellen Programmen, Verhandlungen oder Auseinandersetzungen beispielhaft erklärt.

Dieses Verfahren wirkt sich aus als eine immanente Kritik. Sie hat aber keine eigene Bedeutung, sondern dient lediglich der Verdeutlichung der dargestellten Sachverhalte in ihrer Eigen-

tümllichkeit. Der Kritiker ist meist nicht klüger als sein Gegenüber, er hat lediglich seine eigenen Selbstverständlichkeiten und Schwierigkeiten an einer anderen Stelle. Er kann aber aus der Distanz die Folgen historischer Annahmen und Problemlösungen verdeutlichen und dadurch zu neuem Nachdenken anregen. Er kann selbstverständlich oder wohlbegründet Erscheinendes in den Bereich der Fraglichkeit rücken.

Dasselbe gilt grundsätzlich auch für den Vergleich mit Luther oder mit den Bekenntnisschriften. Auch dieser Korrelation kommt keine selbständige, von dem Ziel der Darstellung gelöste, Bedeutung zu, nicht etwa die eines erhabenen Wahrheitskriteriums. Immanent wirkt der Nachweis von Unterschieden oder gar Widersprüchen im Verhältnis zu wesentlichen theologischen Aussagen Luthers oder der Bekenntnisschriften als ein schwerwiegender Einwand, da er den programmatischen Anspruch der konfessionellen Theologie in Zweifel zieht. Sie einfach an den Bekenntnisschriften der Reformationszeit zu messen, wie es oft geschehen ist, begegnet der von den konfessionellen Theologen unabweisbar erhobenen Einrede, daß angesichts der Geschichtlichkeit der Kirche der Verstehenshorizont der Deutenden und damit die Valutierung der einzelnen Aussagen sich beständig ändern. Es muß erst bewiesen werden, daß unterschiedliche Auslegungen der Bekenntnisschriften nicht aus der notwendigen Fortentwicklung des Glaubensbewußtseins resultieren, Oder aber die hermeneutische Position der konfessionellen Theologie müßte revidiert werden. Beides ist gewiß teilweise möglich, jedoch nicht, ohne die gesamte theologische Konzeption in Frage zu stellen. Die aufgeworfene Problematik zeigt, daß die Beurteilung anhand der Bekenntnisschriften zurückführt auf die Erörterung des gesamten Systems,

vor allem des Geschichtsverständnisses, der Ekklesiologie, der Auffassung von Überlieferung und von Glauben und nicht zuletzt inmitten dieser Koordinaten der Christologie.

D I E I N T E G R I E R E N D E F U N K T I O N
D E R E K K L E S I O L O G I E I N D E R
L U T H E R I S C H - K O N F E S S I O N E L L E N
D O G M A T I K D E S E R L A N G E R K R E I S E S

I. Kapitel:

DAS EKKLESIOLOGISCHE SELBSTVERSTÄNDNIS DES ERLANGER KREISES

1. Die Idee der lutherisch-konfessionellen Bewegung

Schon die Titel berühmter gewordenen Schriften maßgeblicher Theologen des Erlanger Kreises lassen erkennen, daß sie sich den Rang von Urhebern und Förderern einer neuen hoffnungsvollen "Bewegung" ¹⁾ in der Geschichte des christlichen Glaubens beimaßen. In dieser Selbsteinschätzung waren sie anderen zeitgenössischen Theologen verbunden, die wie sie in den Bekenntnisschriften der lutherischen Reformation Fundamente für die

1) Die Tatsache, daß die konfessionellen Lutheraner ihren Aufbruch als eine "Bewegung" verstanden, verdeutlicht die vielfach hervorgehobene genealogische Beziehung zur Erweckungsbewegung, die zudem durch die Übereinstimmung wichtiger Motive unterstrichen wird. Das hat erneut besonders deutlich WEIGELT am Beispiel des Erlanger Gelehrten v. Raumer dargestellt. Diese Tatsache läßt zugleich das konfessionelle Luthertum in die Geistesempfindung der Romantik eingebettet erscheinen. Viele der allgemeinen Charaktere der Romantik, die BENZ in einer ersten approximativen Einschätzung als "Geistesbewegung" typisiert, welche von der "Sehnsucht nach den verlorenen alten Bindungen" beseelt wird, indem sie "auf ein 'Ursprüngliches' zurückzugehen" sucht und "Wiederherstellung des Reinen, 'Eigentlichen'" fordert, kennzeichnen auch die Geisteshaltung des konfessionellen Luthertums. Vgl. BENZ, Geistesbewegung, S. 195 f.

Begründung und Gestaltung des Christentums ihrer Zeit wieder zu entdecken meinten. Sie waren ihrer geschichtlichen Sendung so deutlich bewußt, daß sie der Würdigung ihrer eigenen geschichtlichen Funktion beträchtliche Denkanstrengung widmeten.

Beispielhaft hat Gottfried Thomasius diese reflektierte Anwendung des historischen Bewußtseins auf die gegenwärtige Entwicklung der eigenen Theologie und Kirche dargestellt in seiner Abhandlung: "Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns" ²⁾. Auch Johann Christian Konrad von Hofmann hat seine Verteidigungsschriften unter dem programmatischen Titel "Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren" zusammengefaßt. In diesem Programmsatz findet Pöhlmann überhaupt die "spezifische Eigenart der Erlanger Theologie" ausgedrückt ³⁾. Nicht weniger vertreten Claus Harms' "Thesen" zum Reformationsjubiläum 1817 vehementes geschichtliches Selbstbewußtsein ⁴⁾. Im Vorwort zur ersten Nummer der "Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" begründet Gottlieb Christoph Adolf von Harleß ⁵⁾ ihre Entstehung mit dem Vorhandensein einer "geistigen Regung und Bewegung ..., die einen Vereinigungspunkt zu freier Äußerung sucht" ⁶⁾. Es entspricht dem Verhalten romantischer Zirkel und Bruderschaften, daß ein Freundeskreis junger Gelehrter zu ihrer literarischen Selbstdarstellung eine eigene Zeitschrift herausgibt, deren Beiträge in der Regel anonym erscheinen ⁷⁾.

2) Dieser Schrift folgt Kantzenbachs Schilderung der evangelischen Erweckungsbewegung im süddeutschen Raum. KANTZENBACH, Erweckungsbewegung, S. 47 ff.

3) PÖHLMANN, Theologie, S. 402

4) Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 5 ff. Harms wollte die "Notzeichen der Kirche" "der Zeit auf den Leib brennen". HARMS, Lebensbeschreibung, S. 114

5) Zur Verfasserschaft dieses Vorworts vgl. STÄHLIN, HARLESS, S. 425; v. LANGSDORF, HARLESS, S. 41 f. Das Vorwort ist wieder abgedruckt worden als Anhang von KANTZENBACH, Theologie, S. 245 - 261. Ebenso MEHNERT, Programme, S. 55-66.

6) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 1. Vgl. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 278 ff.

7) Vgl. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 278 f. BENZ, Geistesbewegung, S. 212; HAYM, Schule, S. 271 ff., S. 701 f.

Einen ersten Eindruck von dem, was diese Bewegung getragen und beflügelt hat, mag Harleß' Vorwort vermitteln, in dem er "das Ziel und den Umfang unseres Bestrebens genauer" bezeichnet und "die Hoffnungen und Wahrnehmungen" ausspricht, "welche den Gedanken unseres Unternehmens hervorgerufen haben" ⁸⁾. Harleß geht davon aus, daß der "Segen des Herrn auf die Herzen deutscher Nation herniedergekommen ist, und Viele erweckt hat, mit ihrer Liebe sich wieder dem Himmlischen und Unsichtbaren, den Gütern des Heils zuzuwenden, wie sie rein und unverfälscht das Bekenntnis unserer Kirche dem Begehrenden darreicht" ⁹⁾. Er räumt ein, daß diese Hoffnung auf die "protestantische Kirche" dem unbegründet dünken kann, "welcher die Strömung des gegenwärtigen Lebens nach dem, was auf der breiten Oberfläche schwimmt, zu beurtheilen sich gewöhnt hat" ¹⁰⁾. In wenigen Sätzen werden sogleich die wichtigsten Motive der Bewegung angesprochen. Der protestantischen Kirche erwächst aus der Hinwendung zu den Gütern des Heils, die das Bekenntnis der Kirche darreicht, Segen und Hoffnung. Dieses aus der Kraft des Glaubens und der Liebe hervorgehende Leben sichert auch "dem irdischen Wesen Bestand und wahres Gedeihen" ¹¹⁾.

Die deutsche Nation scheint dieser Lebensströmung in zweifacher Weise zugeordnet zu sein. In ihr hat der Segen des Herrn viele erweckt, sie gleichsam zum Medium der gegenwärtigen Epoche seiner Heilsgeschichte ausersehen. Zugleich kann die Nation Bestand und Gedeihen nur aus den Quellen erwarten, aus denen die protestantische Kirche sich zu erneuern anschickt ¹²⁾. Mit dieser doppelten Bestimmung wird das Verhältnis zum zeitgenössischen Nationalismus gekennzeichnet. Auch die konfessionelle Bewegung ist von nationalen Zielen begleitet. Aber sie

8) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 1.

9) Ebenda. S. 4f.

10) Ebenda. S. 4.

11) Ebenda. S. 4.

12) ZUSTÄNDE, ZPK, III, 1839, S. 57 ff. Vgl. KAISER, Predigt am Reformationsfest 1817, S. 79. Aus dem deutschen Volk, dem Volk der Reformation, wird nach der Rettung aus den politischen Katastrophen das Heil kommen. Vgl. S. 81

grenzt sich zugleich gegen solche Formen des Nationalismus ab, welche die geschichtliche und moralische Kraft zur Regeneration der Nation nicht aus dem Gesamtbewußtsein des protestantisch-christlichen Erbes herleiten. Insofern beinhaltet die Haltung der konfessionellen Bewegung eine Kritik an jeder Art ideologischem Nationalismus, die freilich eher apologetisch zugestutzt als konsequent vollzogen wird. Für das geschichtliche Selbstbewußtsein der Bewegung sind beide Aspekte wesentlich. Hier finden die Gegner nationalistischer Programme und zugleich die wahren Patrioten eine Heimat. Hier können die Bewahrer christlich protestantischer Substanz der Überzeugung frönen, auf der Woge der lebensträchtigen Zeitströmung der Zukunft entgegengetragen zu werden.

Dieses Geschichtsbewußtsein dürfte der Bewegung ihre Überzeugungskraft nach innen und außen gegeben haben ¹³⁾. Dies um so mehr in der Situation nach dem gescheiterten "imperialen Abenteuer" Napoleons ¹⁴⁾ und nach den Befreiungskriegen, die politische Hoffnungen emporgetragen und Enttäuschungen hinterlassen, aber dem Volk den Eindruck geschichtlicher Macht und Verantwortung vermittelt hatten ¹⁵⁾. In dieser Zeit des diplomatischen Friedens wurden die Auseinandersetzungen auf die innere Bewegung übertragen, deren Konflikt Golo Mann auf die zwei Namen "Freiheit" und "Bindung durch Tradition" bringt ¹⁶⁾.

Es erscheint folgerichtig, daß mit solch ausgesprochenem geschichtlichem Sendungsbewußtsein, sobald ihre Träger dessen inne werden, die Bemühung verbunden ist, das eigene Wesen herauszustellen und entkräftende Verfälschungen abzu-

13) Auch Schmidt erkennt im Geschichtsbewußtsein die auffälligste Gemeinsamkeit der konfessionellen Theologie. M. SCHMIDT, Einheit, ThLZ, 74, 1949, Sp. 19. "Man fühlt sich in eine besondere Gnadenstunde, in einen einmaligen Aufbruch gestellt!" Vgl. auch MERZ, Luthertum, S. 20

14) MANN, Entwicklung, S. 377

15) HOLL, Bedeutung, S. 350 f., S. 355 f., S. 363 f.

16) MANN, Entwicklung, S. 377

wehren ¹⁷⁾. Das Wesen der Bewegung wird zunächst formal bestimmt als das lebendige "Bewußtsein einer Glaubensgenossenschaft" ¹⁸⁾, die in der Selbstgewißheit einer "großen Gemeinschaft" "des Sinnes und Strebens" die "bleibende und thatkräftige Einheit" verbürgt sieht. "Die Einheit ist keine, welche erst auf die zufällige Verständigung dieser und jener Individuen zu warten hat, oder in der Unterordnung der Masse an einzelne Tonangeber oder Stimmführer besteht ... Nur da, wo man als das einigende Band die Macht eines gemeinsamen kirchlichen Glaubens anerkennt, den Keiner seine Erfindung, Jeder vielmehr nur ein geschenktes theures Gut nennen darf, ist jene Einheit vorhanden, welche zu wahren und zu vertreten Keinem Anmaßung, sondern Jedem Pflicht und Wohltat erscheint. Wo es genügt zu wissen, welcher Gemeinschaft man angehöre, um in dem gemeinsamen Bekenntnis aufgedeckt und rückhaltlos die innerste Herzensüberzeugung des anderen durchschauen zu dürfen, wo der Glaubensgruß hinreicht, die Herzen als eins zu erkennen, da allein ist Einheit und Kraft zur gemeinsamen That" ¹⁹⁾.

Es ist deshalb die vorzüglichste Aufgabe der Kirche, diese Gemeinschaft als ein Geschenk der geschichtlichen Stunde um ihrer selbst willen zu erhalten und zu verteidigen. Die "Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" stellt sich dieser Pflicht, die Klarheit und Selbstbewußtheit der Einheit, welche diese Kirche verbindet, durch Darstellung ihrer Prinzipien und durch lauten und feierlichen Protest gegen Verdrehungen zu fördern ²⁰⁾. Diese Pflege der selbstbewußten Einheit und dieser abgrenzende Protest nach außen werden geradezu ein lebenerhaltendes Konstituens dieser Kirche. Der "Konfessionalismus" ist die konkrete Gestalt dieser geschichtlichen und programmatischen Selbstbewußtheit. Es ist

17) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 2. "Aber wir sehen auch, wie dieser neue Lebensstrom ringt und kämpft ... Aber mehr als je hat man in unseren Tagen das, was Sinn und Geist der protestantischen Kirche ist, verdreht und verunstaltet ..." (Hervorhebung von mir)

18) a.a.O., S. 7

19) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 8

20) a.a.O., S. 2: "Unsere Zeitschrift will eine solche Protestation sein."

erstaunlich, wie weit die formale und immanente Selbstevindenz zur Rechtfertigung der internen Einschätzung der Bewegung bei sich selbst beansprucht wird ohne Rückgriff auf eine inhaltliche Begründung. Die einmal entstandene Bewegung ist im Bewußtsein ihrer Einheit, das durch den Glauben überhöht wird, von Gott erweckt zu sein, sich selbst Grund, Zweck und Ziel ihres weiteren Aufschwungs. Das neue Leben nährt sich unbewußt aus dem Geist der Reformation. Thomasius berichtet: "So w a r e n wir Lutheraner noch bevor wir es wußten; ohne auf die confessionelle Eigentümlichkeit unserer Kirche ... viel zu reflektieren" ²¹⁾. Selbst die Abgrenzung nach außen vollzieht sich vorzüglich in der Form einer Apologie der in sich selbst gegründeten spontanen Glaubensgemeinschaft. Den Gegnern wird vorgeworfen, Uneinigkeit zu provozieren durch Separatismus und Individualismus sowie durch heteronome Bevormundung die Freiheit und Selbständigkeit des Glaubens zu gefährden ²²⁾. Dabei wird unterstellt, daß diese Charakterisierung sie von selbst desavouiere.

Nun bedarf die Glaubensgenossenschaft zur Stabilisierung ihrer Einheit materialer Kriterien. Will sie sich dem Verdacht entheben, selbst das Ergebnis einer zufälligen Konstellation und subjektiver, separatistischer Selbsteinschätzung zu sein, muß sie den Maßstab ihrer Einheit außerhalb ihres gegenwärtigen Bestandes wiederfinden können. Insofern ist die Berufung auf das Bekenntnis des reformatorischen Protestantismus und darüber hinaus auf die durch dieses sanktionierten Bekenntnisse der alten Kirche ein notwendiges und wesentliches Moment ihrer Selbsteinschätzung. Nur dadurch, daß sie sich in

21) THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 244 f. In Erinnerung an die erste Blüte der Erweckungsbewegung konnte man sogar sagen, damals seien Herrnhuter, Pietisten, Lutheraner, Reformierte und Katholiken einmütig beieinander gewesen und hätten sich des wiedergekehrten Glaubens gefreut, ohne von konfessionellen Unterschieden etwas zu wissen. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 144. Vgl. SIMON, Kirche, S. 31. In dem 1819 gegründeten Erlanger Missionsverein arbeiteten der reformierte Pfarrer Christian Krafft mit dem lutherischen Naturwissenschaftler G.H. Schubert und dem katholischen Stadtgerichtsrat M. Ried zusammen. SIMON, Kirche, S. 33 f. SIMON, Mission, S. 8

22) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 2 ff.

ihren Prinzipien mit der Schrift und der Gesamtheit der christlichen Bekenntnisse in Übereinstimmung weiß, kann sie gewiß sein, die vorläufige Endphase der umfassenden christlichen Einheitsbewegung darzustellen und - solchermaßen gefeit gegen partikularistische Willkür und Eigenmächtigkeit - zu einem nicht selbst erwählten hoffnungsvollen Aufschwung christlichen Lebens aus dem alten Glauben der ersten Christen erweckt zu sein. Wird doch die Rückkehr zu der Heilswahrheit der alten Bekenntnisse auch als die Wiederherstellung der geistigen Einheit der Kirche mit der *e i g e n e n* *G e s c h i c h t e* gewertet, die dadurch verloren gegangen war, daß die Kirche "innerlich von sich selbst abgefallen und mit sich in einem Widerspruche war" ²³⁾.

Schließlich besteht darin die Kongenialität oder theologisch präziser die Analogie der gegenwärtigen Bewegung zur Reformation, daß auch sie die von Gottes Geist heraufgeführte Erneuerung der Kontinuität in der Gemeinschaft der "einen und allgemeinen Kirche" darstellte ²⁴⁾. Als sie ihrem Geschichtsbewußtsein folgend, so erinnert sich Thomasius, nach den geschichtlichen Wurzeln ihres gegenwärtigen Glaubens fragten, erkannten sie im Bekenntnis die Grundzüge ihrer

23) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 7: "... während die Kirche ... innerlich von sich selbst abgefallen und mit sich in einem Widerspruch war, ... In der Reformation dagegen ward vom heiligen Geiste die geistige Einheit der Kirche wie mit dem Worte Gottes, so mit der eigenen Geschichte der Kirche wiederhergestellt, so daß das neue Bekenntnis der Reformatoren sich nur als das letzte Glied der großen Kette mit jenem alten Bekenntnisse der einen und allgemeinen Kirche zusammenschloß, von welcher der alte Glaube der ersten Christen zeugte ... Wir haben die tröstliche Gewißheit, nicht etwa erst eine bestimmte Gesinnung und Richtung hervorrufen zu wollen, sondern mit unserem Unternehmen nichts als der Ausdruck und das Bekenntnis des Sinnes und Strebens einer großen Gemeinschaft zu seyn".

24) Vgl. zu Anm. 16 a.a.O., S. 7: "... das ist die Wahrheit und die Bedeutung der Kirche, welche ihren Glauben in ihren Bekenntnisschriften bezeugt hat. Das ist der Glaube, den auch wir theilen, weil wir ihn dem Worte Gottes gemäß wissen und hierfür das helle und klare Wort und das Zeugnis des heiligen Geistes haben, der sich selbst als der Eine von Stufe zu Stufe der Erkenntnis durch alle Zeiten der christlichen Kirche hindurch bezeugt hat." (Hervorhebung von mir.)

eigenen Glaubensüberzeugung²⁵⁾. Ähnlich bekennt Harleß in der Erinnerung an die erste eingehendere Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften: "Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren Inhalt dem konform war, wessen ich aus der Schrift und aus der Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war"²⁶⁾.

Bevor wir auf die Beurteilung der Bekenntnisüberlieferung näher eingehen, sei das Selbstverständnis der konfessionellen Kirche in ihrer Abwehr konkurrierender Erscheinungsformen des Christentums skizziert.

Natürlich reklamiert auch der Name der Erlanger "Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" ein wohlbedachtes Programm. Harleß erklärt dazu, "daß wir uns bei unserem Streben im entschiedensten Gegensatz zu einer Kirche befinden, die nichts von Protestantismus, und zu einem Protestantismus, der nichts von Kirche wissen will"²⁷⁾.

Als Kirche ohne Protestantismus stand ihnen zuerst der Katholizismus entgegen, insbesondere der Kreis um Joseph Görres und die in München erscheinenden "Historisch-Politischen Blätter", deren erstes Heft im selben Jahr wie die Erlanger Zeitschrift herauskam (1838)²⁸⁾. Harleß möchte aber ebensowenig wie Görres die alte konfessionelle Fehde mit ihren zerstörerischen Auswirkungen für Deutschland wiederaufleben lassen²⁹⁾. Beide sind darüber hinaus gleichgerichtet in ihrer Kritik der preußischen Union und in ihrer Anklage gegen protestantische Theologen, die den Rationalismus fördern³⁰⁾. Auch die irenische Grundeinstellung zumin-

25) THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 245

26) HARLESS, Bruchstücke, S. 185

27) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 2

28) Vgl. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 279. Vgl. dazu ENTGEGNUNG, ZPK, I, 1838, S. 114 ff. und POLEMIK, ZPK, I, 1838, S. 125 ff. Zum publizistischen Engagement von Görres vgl. SCHRÖRS, Wirren, S. 557 ff.

29) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 2

30) FAGERBERG, S. 62 f. Vgl. Ueber die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Confessionen, HPBl, 1, 1838, S. 31 ff.

dest gegenüber den "Gläubigen" der anderen Kirche ist beiden gemein ³¹⁾. Wie sie empfanden alle Romantiker die Glaubensspaltung als sehr schmerzlich und verlangten nach einer Einheit der Kirche ³²⁾. Über das Verhältnis von Kirche und Konfession halten die Erlanger Theologen eine eindeutige Antwort bereit. Sie wissen nichts von einer Mehrzahl von Kirche, die wie Pilgerinnen alle demselben Ziel nur in verschiedenen Gewändern zustreben. Vielmehr ist die protestantische Kirche die eine, wahre, allgemeine, apostolische und außer ihr kein Heil. Die von ihr geschiedenen Konfessionen haben sich auf einen Irrweg begeben. Aber die Kirche des rechten Bekenntnisses kann auch in den abgefallenen Kirchen durch die Wirkung des Gotteswortes ihre Glieder haben ³³⁾. Die Duldung religiöser Überzeugungen war so weit zu einem selbstverständlichen intellektuellen Habitus geworden, daß viele Protestanten meinten, das Reformationsfest 1817 könnten die Katholiken als Fest der Glaubensfreiheit mitfeiern und es sei jedenfalls kein polemisches Verhalten der Prediger zu erwarten ³⁴⁾. Die vorwiegend kirchenpolitisch motivierte Polemik von beiden Seiten, die dennoch gerade in den Jahren

-
- 31) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 2 f. In einer Glosse vom 28. März 1844 mit dem Titel: "Zur Geschichte konfessioneller Friedfertigkeit und christlicher Nächstenliebe" tadelt ein unbekannter Verfasser den "konfessionellen Hader", aufgrund dessen die Beteiligung an der kirchlichen Bestattung von Angehörigen der jeweils anderen Konfession eingeschränkt wird. Er hebt hervor, daß in seiner Gemeinde bei der Bestattung katholischer Mitbürger die Glocken der protestantischen Kirchen geläutet werden. ZPK, 7, 1844, S. 261 ff.
Vgl. KAISER, Predigt am Reformationsfest 1817, S. 86 ff.
- 32) Vgl. HEDDERICH, Gedanken, S. 49
- 33) KIRCHE, ZPK, I, 1838, S. 131 f.
Vgl. THOMASIIUS, Wiedererwachen, S. 286 ff.
- 34) Vgl. HENKE, Anfänge, S. 301.
SCHORNBAUM, Säkularfest, ZBKG, XII, 1937, S. 3 und S. 67 f.

nach 1830 wieder zu besonderer Heftigkeit entfacht worden war, entwertet Harleß durch den Hinweis auf Parteiungen in beiden Kirchen, so daß "die leidenschaftlichen Ausfälle Einzelner nicht sofort auf Rechnung der Kirche selbst zu bringen" ³⁵⁾ seien. Ferner sei festzustellen, daß die Angreifer "sich in der Person des Gegners vielfach täuschen" ³⁶⁾, daß sie nämlich nur eine Richtung treffen, nicht jedoch die Kirche. "Es bedarf jedenfalls erst der ruhigen Untersuchung, ob denn wirklich dieser oder jener im Sinne und Geiste und nach dem Willen und der Absicht seiner Kirche rede und schreibe" ³⁷⁾. Harleß weiß auch "die treffliche Gesinnung einzelner Glieder, ja den Werth ganzer Institutionen und Ordnungen in der entgegenstehenden Kirche wohl zu würdigen". Er beruft sich weiter auf den Religionsfrieden, kraft dessen die Trennung der Kirchen fortbesteht, nicht aber wie in der Reformationszeit im Kampf erst hervorgerufen wird ³⁸⁾. "Da ist die erste Gewissenspflicht für uns die, den Frieden nicht zu brechen; sondern wie es Friedens Art ist, statt nach außen zu kämpfen, das innere Wohlergehen des eigenen Besitzthums zu fördern" ³⁹⁾. Diese Haltung unterstreicht die konstitutive Bedeutung des Selbstbewußtseins für die Kirche und dokumentiert die Anerkennung von aus organischer Entwicklung hervorgegangenem geschichtlich Gewordenem ⁴⁰⁾.

Deshalb besteht der entscheidende Gegensatz gegenüber dem Katholizismus in dessen Anspruch, den gesonderten "Besitzstand" des Protestantismus aufzuheben. Dieses Urteil findet seine bezeichnende Begründung in dem Satz: "Was einmal als unvereinbar sich herausgestellt hat, besteht nur so lange in Frieden nebeneinander, als man diese Unvereinbarkeit ruhig anerkennt." Für Protestanten ist

35) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 2

36) a.a.O., S. 3

37) a.a.O., S. 2

38) a.a.O., S. 3

39) a.a.O., S. 3. Vgl. auch STAHL, Protestantismus, S. 2; S. 38 ff. u. S. 45 ff.

40) Vgl. THOMASIIUS, Bekenntnis, S. 3

es daher eine Gewissenspflicht, "jene zudringlichen Anmuthungen" abzuweisen, "welche künstlich oder gewaltsam das nun einmal Geschiedene unter irgend einer Form zusammenbringen möchten" ⁴¹⁾. Will man versuchen, das Pathos dieser Argumentation zu deuten, so könnte man sagen, es wird als ein Vergehen gegen den Geist der Geschichte und damit gegen Gottes Handeln selbst angesehen, die aus dem protestantischen Prinzip erwachsene Kirche eigenen Wesens einer Gemeinschaft heteronomer Prägung einverleiben und dadurch ihrer organischen Lebensströme entfremden zu wollen. Dann ist vollauf verständlich, daß solcher Protestantismus in dem überkonfessionellen Pankatholizismus, den Görres propagierte, eine tödliche Gefahr für das Christentum und die geistige Substanz der Nation erkennen mußte und allein schon angesichts der Zielperspektive dieser konkurrierenden politischen Kraft sein eigenes Sendungsbewußtsein zur Erhaltung von Kultur und Glaubensfreiheit entwickeln konnte.

Diese Art der Abgrenzung gegen den Katholizismus erfordert nicht die Darlegung kirchentrennender Lehrunterschiede im einzelnen. Protestantischer Glaube konstituiert sich in seinem Selbstbewußtsein und in seiner geschichtlichen Bedingtheit allein schon durch die "Einheit seines Bekenntnisses mit dem der Reformation". Aus diesem Grunde "muß die Stellung beider Kirchen zu einander nothwendig im Wesen dieselbe wie zur Reformationszeit seyn" ⁴²⁾. "Einheit des Bekenntnisses" bedeutet nicht die Identität aller Lehraussagen, sie läßt vielmehr geschichtliche Entwicklung zu. Es kommt für die Kirche darauf an, daß sie die Kontinuität ihrer eigenen Existenz erhält. "Einheit des Bekenntnisses" heißt deshalb, Festhalten an dem Prinzip, "wodurch sie geworden", "Anerkenntnis der ... Voraussetzungen ihres Be-

41) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 3.
(Hervorhebungen von mir)

42) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 3

stehens" ⁴³⁾. Deshalb ist Harleß überzeugt, daß die Pläne von Görres auf einer schier "unbegreiflichen Hoffnung" beruhen, "mit der man von einem 'gläubigen Protestantismus' eine Rückkehr zur katholischen Kirche erwarten zu können glaubte", obgleich sich doch die "Prinzipien der katholischen Kirche" nicht geändert haben ⁴⁴⁾.

Von derselben ekklesiologischen Selbsteinschätzung geht auch die Verurteilung eines "Protestantismus, der nichts von Kirche wissen will" aus. "Denn die Kirche müßte sich selbst aufgeben, wollte sie an den Separatismus irgend einer Art die Gemeinsamkeit und Einheit ihres Glaubens ver-raten, oder wollte sie sich in der freien Bewegung ihres inneren Lebens von einer nicht kirchlichen Bevormundung abhängig machen und an diese ihre Freiheit und Selbstän-digkeit verkaufen ...". Der Sache nach ist der Gegensatz "der protestantischen Kirche zu jenem unprotestantischen Wesen eben so entschieden, wie der Streit der beiden Kir-chen" ⁴⁵⁾, eben aufgrund der Prinzipien des Protestantismus. Auch in dieser Richtung werden nicht die Verstöße gegen einzelne Lehrauffassungen hervorgekehrt. Es sind die Ver-leugnung der Identität im Gesamtbewußtsein und das Zerbren-chen der geschichtlichen Kontinuität, wodurch bestimmte Richtungen sich als unvereinbar mit dem Protestantismus der organisch gewachsenen Kirche erweisen. Sie werden alle vom Standpunkt der bekennnistreuen Kirche als separatisti-sche Strömungen abqualifiziert, die das Einheitsbewußtsein,

43) HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 155. Die Jahrgänge der ZPK durchzieht eine Reihe von Aufsätzen über das Prinzip der Kirche. Das Nachdenken über das Prinzip, auf das sich die Kirche gründet und das ihre Eigentüm-lichkeit ausmacht, galt unter den bekennenden Theolo-gen offensichtlich als die Beschäftigung mit einer der drängendsten Fragen der Gegenwart, von deren Beantwor-tung die Zukunft der Kirche, ihr Bestand und Fortbe-stand in diesen "Zeiten der Heimsuchung und Sichtung" abhängt. Vgl. THOMASIUS, Bekenntnis, S. 1.

44) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 3

45) a.a.O., S. 4

an dem sich die Kirche selbst als "einheitlichen Organismus", in dem sich "das Gesamtbekenntnis unserer Kirche" ausprägt ⁴⁶⁾, in Frage stellen.

Der Rationalismus erscheint als Separation par excellence, da er sich "vor positiver Wahrheit und positivem Bekenntniß" grundsätzlich hütet "und diesem einigenden und gemeinsamen Mittelpunkt allezeit die wechselnde Meinung des Einzelnen oder einer Zeit unter dem Namen der Vernunft entgegenstellt" ⁴⁷⁾.

Dem Pietismus wird vorgeworfen, daß er "sich aus allen Hauptadern des geschichtlichen Lebens zurückzieht, und die Berührung mit der vom Herrn durch die lange Vergangenheit bis auf die Gegenwart erhaltenen Kirche und ihrer reichen Entfaltung wie eine Befleckung ihrer evangelischen Reinheit und Ursprünglichkeit scheut" ⁴⁸⁾. Aus Furcht, daß der Geist in der Kirche gedämpft werde, zerstören sie mit ihrem spiritualistischen Separatismus die Kirche.

Den gleichen Vorwurf, Freiheit und Geist zu sehr voranzustellen, erhebt Harleß auch gegen Häupter und Parteigänger theologischer Schulen, die nicht genauer benannt werden. Freilich sprechen sie in einem gänzlich anderen Sinn vom Geist ⁴⁹⁾. Nach der Interpretation von Thomasius muß man an die Vermittlungstheologie denken ⁵⁰⁾. Auch Stahl sieht in dieser Schule den entschiedenen Gegensatz zur kirchlichen und bekenntnisgebundenen Theologie ⁵¹⁾. Ihr kommt in besonderem Maße der Charakter einer Schule zu, als die wissenschaftliche Theorie Kriterium theologischer Aussagen wird

46) THOMASIUS, Bekenntnis, S. 3

47) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 4. Vgl. auch M. SCHMIDT, Einheit, ThLZ, 74, 1949, Sp. 25 f.

48) a.a.O., S. 4. Die antipietistische Haltung wird eindrucksvoll dargestellt von HARNACK, Kirche Livlands. Vgl. bes. S. 249 ff. u. S. 362 ff.

49) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 4 f.

50) THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 280 f.

51) STAHL, Kirche, S. 375 f.

und dadurch eine eigentümliche Verdünnung der biblischen und kirchlichen Lehre entsteht⁵²⁾. Man bekennt sich zu Schleiermacher oder auch zu Hegel und erklärt damit die Verpflichtung auf deren wissenschaftliche Axiome, Begriffe und Grundansichten⁵³⁾. Die konfessionellen Theologen werfen dieser Richtung besonders vor, daß sie ihre Theologie "unter das Aushängeschild der freien Forschung gebracht hat" und "sich vorzugsweise, wo nicht allein den Charakter wissenschaftlicher Theologie" vindiziert⁵⁴⁾. In Wahrheit könne sie nur die Verbindung zur Wissenschaft der ungläubigen, rationalistischen Periode nicht aufgeben⁵⁵⁾. Auch die konfessionellen Theologen beanspruchen für sich, zur Freiheit der Forschung zu stehen, die doch die protestantische Kirche auszeichnet. Doch können sie nicht billigen, daß unter dem Namen freier Forschung und Wissenschaft der Forscher "sich von der höheren Gewissenspflicht emancipiert, die jedem Einzelnen die Gemeinschaft auferlegt, der er angehören will"⁵⁶⁾. Die Freiheit der Forschung darf nicht als Vorwand für beliebiges Umherirren des Geistes mißbraucht werden. Der Forscher erweist seine Freiheit nicht dadurch, daß er seine Erkenntnisse allein vor sich selbst in Korrelation mit abstrakten Kriterien formaler Wissenschaftlichkeit zu verantworten gedenkt, sondern dadurch, daß er sich als Exponent einer Gemeinschaft dieser als einem Teil der Wirklichkeit, die er erforscht, in seiner Subjektivität verpflichtet weiß^{56a)}. Der Theologe muß deshalb die von der Kirche gemachte Erfahrung im Verhältnis zu der je neu zu vollziehenden geschichtlichen Gestaltung der Gemeinde mitdurchdenken⁵⁷⁾. Diese Auffassung entspricht dem

52) a.a.O., S. 368; S. 376; S. 382 ff.; S. 385 ff.

53) a.a.O., S. 371; S. 368

54) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 4. STAHL, Kirche, S. 368

55) STAHL, Kirche, S. 371

56) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 5. Vgl. THOMASIIUS, Wiedererwachen, S. 280 f.

56a) Dieser Gedanke hat in den Systemen Hofmanns und Franks entscheidende Bedeutung erlangt. Vgl. Kap. II, 3, S. 296 ff.; S. 298; S. 301 ff. . Vgl. Kap. IV, 4, S. 435 ff.

57) BEKENNTNISSCHRIFTEN, ZPK, IV, 1840, S. 36

überwiegend an Schelling orientierten Wissenschaftsverständnis⁵⁸⁾. Die Wissenschaft muß der organischen Beschaffenheit des Wirklichen entsprechen. Erkenntnis entsteht durch das Zusammenwirken von Objekt und Subjekt als Momenten eines organischen Ganzen und ist so auch herauszubilden und darzustellen. Sie befindet sich stets in historischer Entwicklung, verleiht aber zugleich dem im Objekt liegenden Prinzip, der Idee, Ausdruck. Mit Harleß' eigenen Worten: Sie erfaßt "die Einheit der idealen Anschauung und der realen Empirie, das Verständnis des Gewordenen im Verständnis des Zieles"⁵⁹⁾. In Anwendung auf die Theologie formuliert er: "Die wahre christliche Theologie muß von der Basis eines christlich kirchlichen Gemeinglaubens ausgehen, denselben nach seinem Grund und Wesen zu erkennen suchen und zu ihm zurückzuführen"⁶⁰⁾.

Harleß erwähnt zwei Motive, die ihn veranlassen, diese Erscheinungsformen des Protestantismus als unkirchlich und separatistisch zu verurteilen. Die Einheit der Kirche beruht nicht auf der zufälligen "Verständigung dieser und jener Individuen". Sie besteht vielmehr im Glauben, "den Keiner seine Erfindung, Jeder vielmehr nur ein geschenktes theures Gut nennen darf"⁶¹⁾. Weiter gilt seine Sorge den Gemeinden, die das Vertrauen in die Gemeinschaft und gegenüber ihren Pfarrern verlieren sowie den Zusammenhalt in sich selbst und zu anderen Gemeinden, "wenn unter dem Namen des Protestantismus jede Tageserfindung, jede Privatmeinung ... eingeführt werden dürfte"⁶²⁾. Harleß scheint zu befürchten, daß Gemeindemitglieder in ihrem Glauben von Autoritäten abhängig werden, die sich durch besondere Vernunft- oder Geistbegabung oder durch hervorragende wissenschaftliche Befähigung

58) Über Harleß' Verständnis der theologischen Wissenschaft und dessen Verhältnis zu Anschauungen Schellings und Schleiermachers vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 70 ff.

59) HARLESS, Encyklopädie, S. 4

60) a.a.O., S. 25

61) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 8. Vgl. STAHL, Protestantismus, S. 4 f.

62) a.a.O., S. 8; vgl. ZUSTÄNDE, ZPK, V, 1840, S. 73

auszeichnen, deren Erweis von in dieser Weise nicht bevorzugten Gläubigen selbst nicht verifiziert werden kann⁶³⁾. Das urprotestantische Selbstbewußtsein, alle Lehre beurteilen zu können⁶⁴⁾, das Luther den Gemeinden um der Sicherheit und Gewißheit ihres Glaubens willen zugesprochen hatte, würde in den Gemeinden erlöschen. Marie Harnack bringt dieses Empfinden auf eine prägnante Formulierung: "Unser Bekenntnis ist zugleich das Recht der Gemeinde dem Geistlichen gegenüber, ... ihm ist auch er unterworfen"⁶⁵⁾. Das mehrfach an den Wendemarken in der Geschichte der Theologie hervortretende Problem, wie die Freiheit des Glaubens von menschlichen Autoritäten und damit zugleich wie die Gemeinschaft der Kirche auf Grund unwillkürlichen Glaubens gewährleistet werden kann, stellt auch den zentralen Richtpunkt für die konzeptionelle Arbeit der konfessionellen Theologie dar^{65a)}. Ihre Bestimmung des protestantischen Prinzips als eine innige Verbindung von Kirche und Bekenntnis ist vor allem ihre eigene Lösung gerade d i e s e s Problems.

Vor diesem Hintergrund ist zunächst von Harleß' Versicherung zu würdigen, daß er sich die Kirche nicht als etwas "Starres, Stehendes und Abgemachtes"⁶⁶⁾ vorstellen möchte. "Wer einmal ... ihre [der Kirche] verhältnismäßig noch so wenig zur Reife gekommene Entwicklung erkannt hat, dem kann es gar nicht beikommen, die Kirche in der Fülle und Manchfaltigkeit ihrer Beziehungen für etwas Geschlossenes und Abgemachtes,

63) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 8: "Da tritt an die Stelle des Gemeinglaubens die Lehrmeinung, und der Dienst an der Kirche verwandelt sich entweder in eine Werbung für diesen oder jenen beliebten Meister, oder in die herrschsüchtige Anmaßung, mit der man sofort jedes neu erfundene Privatsystem der Kirche als die Wahrheit aufdrängt ..."

64) Vgl. LUTHERs Schrift: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursach aus der Schrift, WA 11, 408 ff. bes. S. 409

65) ZAHN-HARNACK, Harnack, S. 7 f.

65a) Vgl. Kap. II, 1, S. 254 ff. II, 3, S. 296 ff. S. 298 ff.
Vgl. Kap. IV, 2, S. 413 ff. IV, 4, S. 435 ff.

66) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 5

oder etwa gar Abgestorbenes zu halten." Desgleichen soll niemand meinen, die kirchliche Bewegung müsse durch ein "dogmatisches Stillstehen" bei den symbolischen Büchern beschränkt werden ⁶⁷⁾. Die Bekenntnisbewegung will ihre Tätigkeit nicht darauf eingrenzen, "nur zu wahren", was sie in ihrem Bekenntnis besitzt, sondern "die Kirche selbst nach allen ihren Beziehungen soll uns am Herzen liegen und der Zielpunkt unseres Strebens sein" ⁶⁸⁾. So gewiß manche Argumente konservativ klingen, etwa wenn Harleß die Kirche mit dem Staat vergleicht, dessen Grundgesetz Ausdruck seines unveräußerlichen nationalen Geistes sei und deshalb in seinen "Grundtypen" als unabänderlich behauptet werden müsse ⁶⁹⁾, so ist doch unzweideutig zu erkennen, daß die Idee des konfessionellen Protestantismus nicht aus einem konservativen Programm herzuleiten ist ⁷⁰⁾. Der Aufsatz von Harleß "Die Verbildung zu falscher Orthodoxie und die Erziehung zum kirchlichen Glauben" im zweiten Jahrgang der Erlanger Zeitschrift galt als eine Programmschrift ersten Ranges ⁷¹⁾.

Es fehlt nicht an theologischer Kritik und an entschiedener Ablehnung aller Unionsversuche, die nicht auf einer ehrlichen Übereinstimmung in Lehre und Bekenntnis beruhen ⁷²⁾. Besonders die preußische Union erscheint als eine Bedrohung für die konfessionelle Eigenständigkeit und für den Rechtsbestand der lutherischen Kirche. Die zwangsweise Einführung verfestigt die Opposition ⁷³⁾.

67) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 6

68) a.a.O., S. 7

69) a.a.O., S. 6

70) THOMASIVS, Wiedererwachen, S. 285 f.

71) Vgl. THOMASIVS, Wiedererwachen, S. 285 ff. und 289 ff.

72) Vgl. z.B. STIMMEN, ZPK, 6, 1843, S. 363 ff. GEDANKEN, ZPK, 7, 1844, S. 61 ff. LINDNER, Kirche, ZPK, 11, 1846, S. 233 ff. BEDENKEN, ZPK, 13, 1847, S. 129 ff., S. 136 HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 18 ff.

73) THOMASIVS, Wiedererwachen, S. 246; S. 297. Vgl. LINDNER, Kirche, ZPK, 11, 1846, S. 241 ff. GENERALSYNODE, ZPK, 13, 1847, S. 24. BESCHLUSS, ZPK, 13, 1847, S. 83 f. u. S. 188 ff. HARLESS, Brief an Hengstenberg vom 25.2.1845, in: BONWETSCH, Kirchengeschichte, S. 119

Dennoch gehört der Kampf gegen die Union nicht zu den programmatischen Zielen des Erlanger Kreises. Harleß erwähnt ihn bei der Entwicklung des Programms im Vorwort gar nicht. Thomasius erinnert an die Vorgänge innerhalb der Union in Preußen bei der Aufzählung der äußeren Umstände, die zur Stärkung des bereits entstandenen kirchlichen Bewußtseins beitrugen ⁷⁴⁾. "Programm, Grund und Ziel des ganzen Unternehmens" ist aber der Bau am eigenen Hause, d.h. die Entfaltung des in der Kirche erwachten Lebens ⁷⁵⁾. Als der Widerstand gegen die Union in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1843 entschlossen aufgenommen wurde, hieß es, in diesen Blättern habe man wiederholt die Bedenken ausgesprochen "obwohl mit möglichster Schonung" ⁷⁶⁾. Die Erlanger Theologie erhält ihre charakteristische Prägung durch die Aufgabe, eine systematische Gesamtanschauung lutherisch-reformatorischer Theologie zu entwickeln, die dem modernen kirchlichen Bewußtsein Ausdruck verleiht. Demgegenüber tritt die programmatische und prägende Bedeutung der polemisch-juristischen Einstellung zur Union zurück ⁷⁷⁾. Die konfessionelle Ausrichtung der Erlanger Theologie ist in der Eigenart ihres systematischen Konzepts begründet, nicht in der äußeren Frontstellung ⁷⁸⁾.

Schon bisher ist deutlich geworden, daß die "evangelische Heilswahrheit", die das Fundament der Kirche bildet, nach Auffassung der konfessionellen Theologen nicht von der Kirche selbst erfunden und auch nicht heute erst entdeckt worden

74) THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 245 ff. Vgl. S. 281 u. S. 297

75) THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 283, S. 281 u. S. 284

76) STIMMEN, ZPK, 6, 1843, S. 363

77) Vgl. JELKE, Eigenart, S. 19 f.

78) Das hat schon einmal Jelke nachzuweisen versucht. Seine Untersuchung bleibt besonders beim Beweis der These ein wenig zu oberflächlich. JELKE, Eigenart, S. 22 u. S. 59 ff. Ähnlich beurteilt Foerster die Entstehung des schlesischen konfessionellen Luthertums aus der dortigen pietistischen Erweckung. FOERSTER, Entstehung, II, S. 252 ff. Vgl. auch HOLL, Bedeutung, S. 380 f., der freilich die Wirkung der preußischen Union auf die Behandlung der Bekenntnisfrage in den anderen Landeskirchen etwas höher einschätzt.

ist. Zugleich ist ihnen wie überhaupt ihrer Generation überaus bewußt, daß die Kirche in "den Zuständen der Gegenwart" auf die Zukunft hin tätig ist und auch gegenwärtig in den Formen der Zeit ihr Leben empfängt, das sie erfüllt. Wie kann sie diese Offenheit vollziehen, ohne in sektiererischem Enthusiasmus aus der Einheit der allgemeinen, nicht einer Epoche verhafteten, Kirche herauszufallen? Ihre Antwort auf diese Frage lautet: Die Kirche hat ihren Glauben in ihren Bekenntnisschriften bezeugt. Davon muß jeder ausgehen, der "die Wahrheit und die Bedeutung der Kirche" ⁷⁹⁾ zu bestimmen sucht. Die Kirche, die ihren Glauben als ein "geschenktes Gut" betrachtet, wird ihrer selbst immer und wesentlich dadurch bewußt, daß sie sich durch ihre Geschichte bestimmt weiß. Dies ist der Ausdruck der Externität ihres Heilscharakters, die diese Theologen dem Selbstverständnis ihrer Zeit entsprechend offenbar nicht anders konkret zu bestimmen wußten. Dementsprechend wird auch das Verständnis des heiligen Geistes, der herkömmlich die Vermittlung des soteriologischen Externum in die Zeit zu gewährleisten hat, dieser Geschichtsauffassung akkomodiert. Er ermöglicht die Einheit der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, indem er "sich selbst als der Eine von Stufe zu Stufe der Erkenntnis durch alle Zeiten der christlichen Kirche hindurch bezeugt hat" ⁸⁰⁾. Die evangelische Kirche beruht auf der Zuversicht, daß der heilige Geist das ihr einmal zuteil gewordene Verständnis der Schrift fortwährend in den Herzen neu hervorbringen werde ⁸¹⁾. Es liegt nahe, an die romantische Organismustheorie ⁸²⁾ zu denken, die tatsächlich auch bei Harleß anklingt und überhaupt für die Erlanger Theologen ein wichtiges dogmatisches Konstruktionselement ist ⁸³⁾. Harleß lehnt zwar die einfache Übertragung dieser Vorstellung auf die Kirche ab, läßt sie aber in einer speziellen Gestalt gelten. Er weist nachdrücklich die Gewohnheit zurück, "die protestantische Kirche als eine, von den 'organischen Erscheinungen' zu betrachten, welche kamen, wuchsen und jetzt untergegangen oder doch dem Unter-

79) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 7

80) a.a.O., S. 7

81) STAHL, Protestantismus, S. 5

82) Vgl. MAURER, Aufklärung, II, S. 122 ff.

83) FAGERBERG, Bekenntnis, S. 157 ff.

Alte

gang nahe sind". Die Kritik wendet sich gegen die Annahme, daß die Kirche das, "was man organische Entwicklung und Entfaltung nennt, bereits erreicht habe" ⁸⁴⁾. Sie geht vielmehr ihrer eigentlichen Entfaltung erst entgegen ⁸⁵⁾. Auch diese Sätze lassen erkennen, wie Harleß sich vorsorglich dagegen wehrt, der schlichten Repristinatio vergangener Verhältnisse verdächtigt zu werden. Die Vorstellung der organischen Entwicklung ist auch insofern zu korrigieren, als die historische Kenntnis zu der Einsicht zwingt, daß in die Geschichte der Kirche "vieles aus ganz fremdartigen Prinzipien als Hemmung und Verunstaltung hereingekommen" ⁸⁶⁾ ist. Die Einheit der Kirche kann deshalb nicht einfach in ihrer geschichtlichen Selbstentfaltung gefunden werden.

Die konfessionellen Theologen bedienen sich einer eigentümlich konstruierten Theorie zur Erklärung des kirchlichen Entwicklungsprozesses. Sie sieht einen festen Kern vor, ein Fundament, das selbst zwar wachstumsfähig ist, dessen einmal erreichte Gestalt aber durch die weitere geschichtliche Entwicklung nicht revidiert werden kann ⁸⁷⁾. Dessen Wachstum vollzieht sich "mit innerer Notwendigkeit", ist also im strengen Sinn organische Entfaltung. Es handelt sich um die sukzessive Auseinanderlegung einer im Wesen unveränderlichen Substanz ⁸⁸⁾. Dafür werden die Bilder des triebkräftigen Keims

84) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 5

85) a.a.O., S. 6

86) a.a.O., S. 6

87) THOMASIIUS, Bekenntnis, S. 134: "So gewiß das Gesamtbekenntnis der Kirche selbst nur die Frucht einer lebendigen Entwicklung ist, so gewiß will es ... nicht den Abschluß bilden für das Wachstum in der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit, sondern die Basis dafür." "Selbst ein neues Bekenntnis ... könnte nur organische Fortbildung auf den alten Grundlagen sein."

88) Vgl. die Definition bei THOMASIIUS, Dogmengeschichte I, S. 12: "Organisch ist eine Bewegung, wenn das Wesen, die Substanz in successiver Auseinanderlegung und naturgemäßer Aufeinanderfolge ihre im Keim beschlossenen Momente entfaltet." Die Vorstellung der organischen Entwicklung wird anschaulich erklärt in BERTHOLD, Predigten, S. XXIII f.

oder der Wurzel gewählt, aus denen verschiedengestaltige Pflanzen in unendlicher Vielfalt und Entwicklungsfähigkeit herauswachsen können, ohne doch deren prägende Kraft zu verändern und zu verleugnen. Dieser Keim ist in der Kirche das Bekenntnis. Es ist selbst der Inbegriff des kirchenstiftenden Glaubens und doch zugleich das Ergebnis der zunehmenden Explikation des Selbstbewußtseins der Kirche in ihrer Geschichte. Dieser Keim, die Wurzel, das Fundament, gewährleistet die Einheit der Kirche. Einer weitergehenden Gleichförmigkeit bedarf sie nicht. Sie kann sich unbegrenzt entwickeln, sofern sie nur diese Einheitssubstanz erhält. Sie hat in ihrem Bekenntnis eine "maßgebende Kraft", vermöge deren sie willkürliche Auswüchse und fremdartige Wucherungen beschneiden kann ⁸⁹⁾. Es ist ersichtlich, daß der Kirche eine organische Entwicklung aus der im Bekenntnis bezeugten Glaubenssubstanz zum Ziel gesetzt wird. Doch wird zugleich um der Bewahrung eines unverfälschten Sinnes für historische Realität willen nicht erwartet, daß eine solch störungsfreie Entwicklung wirklich eingetreten sei. Sie ist vielfältig unvollendet, doch die unwiderrufliche und prägende Grundlage weiterer Entfaltung. Das Bekenntnis ist für die Kirche der "naturgemäße Ausdruck i h r e s Geistes und Lebens". Wo immer Kirche zum Leben erwacht, muß sie "mit innerer Notwendigkeit" am Bekenntnis eben als Ausdruck ihres eigenen Geistes festhalten. Aus diesem Grunde ist das Bekenntnis selbst nicht ein naiv objektivierbares Produkt der Geschichte, sondern selbst dem Wandel in der Zeit unterlegen.

Die konfessionellen Lutheraner beweisen durch ihre eigene Arbeit, daß sie die Feststellung und Auslegung des Bekenntnisses als eine immerwährende Aufgabe betrachten ⁹⁰⁾. Sie wollen auch nicht als die Fortsetzung der lutherischen Orthodoxie gelten in dem Sinne, daß sie den Glauben der Kirche in Lehrsätzen

89) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 6

90) Vgl. THOMASIIUS, Versöhnung, S. 2: "... es muß vielmehr genau ermittelt werden, was eigentliche B e k e n n t n i s s u b s t a n z ist ...". Vgl. die vielen Auslegungen von Bekenntnisschriften, für die beispielhaft Franks Theologie der Konkordienformel genannt sei.

konservieren möchten⁹¹⁾. Deshalb gelten auch die Bekenntnisschriften nicht eo ipso als verbindlich⁹²⁾. Sie sind vielmehr zeitgeschichtlicher Ausdruck des kirchlichen Gesamtbekenntnisses und deshalb im einzelnen kritisierbar. Aber das konstitutive Glaubensfundament der Kirche kann nicht neben und außerhalb der Bekenntnisse gefunden werden. Da die Kontinuität der Kirche auf der Einheit ihres bekannten Glaubens beruhen soll, kann sie prinzipiell Kirche nur sein und bleiben, indem sie die Einheit mit ihrer eigenen Geschichte wahrt und immer wieder herstellt in der Weise, daß sie ihr eigenes Bekenntnis ihres Glaubens "der großen Kette mit jenem alten Bekenntnisse der einen allgemeinen Kirche ... von welcher der alte Glaube der ersten Christen zeugte"⁹³⁾ einordnet und sich in diesem Zusammenschluß mit der gesamten Kirche selbst als Kirche konstituiert⁹⁴⁾.

Diese den Kritikern unglaubwürdig, zumindest umständlich kompliziert erscheinende Konzeption umfängt vitale Impulse der Bewegung. Sie ähnelt der Geschichtsauffassung von Novalis, besonders durch die zweifache Betrachtungsweise der organischen Entwicklung. Das Leben ist an sich gestaltlos, treibt

91) Vgl. a.a.O., S. 2 ff. HARLESS, Die Verbildung zu falscher Orthodoxie und die Erziehung zum kirchlichen Glauben, ZPK, II, 1839, S. 53 - 65. "Die falsche Orthodoxie wird überall von der Entwicklung kirchlicher Erkenntnis absehen, und die Form der einmal gewonnenen Einsicht als den Maßstab der Wahrheit betrachten", S. 58. "Die falsche Orthodoxie ist mumienhafter Egoismus, welcher das Erbgut der Väter lieber mit Unkraut aller Art überwuchern läßt, als daß er mit Pflügen und Umackern sich auf beschwerliche Neuerungen einlassen möchte", S. 59.

92) Vgl. THOMASIUS, Bekenntnis, S. 40 ff. über die Konkordienformel, deren Verhältnis zur CA einer ausführlichen Erörterung bedarf.

93) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 7. Vgl. THOMASIUS, Predigt zum Gedächtnis Luthers, 1846, S. 18.

94) Die Theologie des Bekenntnisses wird später noch eingehender zu behandeln sein. Vorläufig sei auf FAGERBERG, Bekenntnis, S. 137 ff. für unseren Zusammenhang besonders auf S. 157 ff. verwiesen.

aber aus seinem Schoße immer neue organische Gestalten hervor. So ist Geschichte Gestaltwandel des Lebens, das Leben selbst das Bleibende im unendlichen Prozeß der Umgestaltung. Innerhalb der so beschriebenen Universalgeschichte erhält jede Gestaltung als Konkretion des Geistes einen unverlierbaren Wert. In immer reiferen Gestalten geht hervor, was in der Geschichte nach Verwirklichung strebt. Darin liegt die Möglichkeit einstiger vollkommener Gestaltwerdung und damit die Zukunft der Geschichte beschlossen. Gerade das Veränderliche, das nicht Bleibende, die Gestalt des Lebens, ist das Unvergängliche, das die weitere Gestaltwerdung in der aufsteigenden Bewegung vorbereitet und prägt⁹⁵⁾. "Entfaltung des Lebens in der Kirche" ist die Formel, in der die Lutheraner ihre Absichten oftmals zusammenfassen. "Uns zieht der heimatliche Boden der Gegenwart an, das Land, das wir bereits besitzen," schreibt Harleß in der Gewißheit, dem Streben einer "großen Gemeinschaft" Ausdruck zu verleihen⁹⁶⁾. Und Thomasius predigt: "... was bloß neu ist und gar keinen geschichtlichen Zusammenhang und keine Bewährung durch Zeit und Erfahrung hat, das dünkt uns schon auf dem Gebiete des menschlichen Wissens unsicher und bedenklich ... In den Dingen des Glaubens aber, wo es sich um Seele und Seligkeit handelt, ... da brauche ich einen Grund, der nicht von heute ist, sondern der sich bereits an Tausenden als ein Fels bewährt hat, dem man getrost vertrauen kann, einen Grund, der in die Ewigkeit hineingehet. Und dieser Grund heißt Jesus Christ. Zu diesem Grunde bekennt sich das Bekenntnis unserer Kirche ... Ihr seht, das Bekenntnis unserer Kirche hat das Siegel des Altertums. Hält es sich aber so mit ihm, dann ist auch die Kirche selbst, die darauf gebaut ist, ... kein abgerissener Zweig von dem alten Lebensbaume ... sondern sie ist die lebendige Fortsetzung der Einen alten Kirche, die w a h r h a f t k a t h o l i s c h e K i r c h e - und alle die Zeugen der evangelischen Wahrheit aus den vergangenen Tagen ... sie gehören allzumal der Gemeinschaft unserer Kirche an ...

95) Vgl. BRINKMANN, Idee, S. 36 ff. bes. S. 39 f.

96) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 5; vgl. S. 7.
Vgl. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 281

Was kann es Herrlicheres geben, als das Bewußtsein, einer solchen Gemeinschaft anzugehören, einer Gemeinschaft, die Jahrtausende umfaßt, die bis in das Reich der vollendeten Gerechten hinaufreicht und zu ihrem Mittelpunkte den Christus hat, welcher gestern und heute und in alle Ewigkeit derselbe ist" ⁹⁷⁾. Das ist auf den ersten Blick romantisches Sentiment, es ist aber auch der Ausdruck eines lebendigen gesamt-kirchlichen Bewußtseins. Die konfessionelle Bewegung wird beseelt vom Glauben an die Kirche als einem bewährten Hort lebengestaltender Kraft. Deshalb ist ihr ganzes Streben darauf gerichtet, "die Wahrheit und die Bedeutung der Kirche, welche ihren Glauben in den Bekenntnisschriften bezeugt hat", festzuhalten ⁹⁸⁾. Die in der Kirche virulente Kraft ist aber nicht lediglich eine geistliche Potenz individueller Daseins-erhöhung, sondern "Kraft der gemeinsamen Tat" aus gemeinsamer "innerster Herzensüberzeugung" im Strom einer universalen geschichtlichen Bewegung ⁹⁹⁾.

Aus dieser Selbsteinschätzung erwächst die Hoffnung der konfessionellen Bewegung, der Protestantismus sei eine "Macht des Lebens", die weit über die Grenzen der Kirche im engeren Sinne hinauswirke ¹⁰⁰⁾. Alle Äußerungen des menschlichen Lebens werden, wenn sie "vom kirchlichen Geiste berührt werden", zu einer eigentümlichen geistig erziehenden und geistig

97) THOMASIIUS, Predigten II, S. 791 - 793.

Vgl. HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 59 f.: "Nein, die Erkenntnis, welche dem kirchlichen Glauben eigen ist, weiß, daß sie eine große Vergangenheit, einen unermeßlichen Schatz überkommener Einsicht durch Gottes Gnade besitzt ... Aber wie sie eine Vergangenheit hat, so hat sie auch eine Zukunft. Denn sie ist die Erkenntnis jenes Glaubens, der sein lebendig Leben in der Kirche hat ..."
Gegenüber den Professoren, die 1848 in Frankfurt Deutschlands Einheit nach Prinzipien konstruieren, holt man trotz der Anerkennung dringend notwendiger Reformen "das konkrete Gewicht der gewordenen Zustände" hervor.
HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 43 f.

98) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 7

99) a.a.O., S. 8

100) a.a.O., S. 8. STAHL, Protestantismus, S. 9 nennt den Protestantismus eine "weltgestaltende Macht". Vgl. auch KAISER, Predigt am Reformationsfest 1817, S. 74 f.

schöpferischen Tätigkeit befruchtet. Ihnen wird eine Richtung gegeben, "welche aufs allerwesentlichste mit der Konfession der Kirche selbst zusammenhängt" ¹⁰¹⁾. Diesen Zusammenhang "zum klaren Bewußtsein zu bringen und den Kreis der Beziehungen, in welchen das Wesen der protestantischen Kirche lebenskräftig wirkt" ¹⁰²⁾, veranlaßt die konfessionellen Theologen, die Entwicklung eines eigenen Bildungsprogramms sich als wesentliche Aufgabe angelegen sein zu lassen. Eine beträchtliche Zahl von Aufsätzen wird Problemen des Schulwesens gewidmet. Darüber hinaus haben besonders Harleß und Hofmann durch ihre praktische Tätigkeit an der Gestaltung des Bildungswesens verdienstvoll mitgewirkt ¹⁰³⁾. Das Interesse an der Bildung entspricht dem Verhältnis des Glaubens zu "den allgemeinen Angelegenheiten menschlicher Gemeinschaft" ¹⁰⁴⁾. In ihnen geht der Glaube nicht auf, sondern sie behalten ihr eigentümliches Leben, und der Glaube macht sich nicht darin geltend, daß er dieses unterdrückt. "Darum kennt der Protestantismus auch keine Dressur, mit der man künstlich oder gewaltsam das menschliche Herz für die Kirche abrichtet" ¹⁰⁵⁾. Aber der Glaube weiß, daß die im Wort gegebene Verheißung bestimmt ist, alles menschliche Tun heiligend zu verklären. Die Kirche hat die Verpflichtung, dafür zu sorgen, "daß zu keiner Zeit des Lebens das einzelne Glied der Kirche in Lagen oder Verhältnisse gesetzt werde, in welchen es ihm unmöglich gemacht oder auch nur erschwert wird", die der Kirche "anvertrauten Segnungen" im rechten Sinne zu suchen und hinzunehmen ¹⁰⁶⁾.

101) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 9. Vgl. KAISER, Predigt am Reformationsfest 1817, S. 90

102) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 8

103) Hofmann war mehrere Jahre Gymnasiallehrer und schrieb ein Schulbuch für den Geschichtsunterricht. Als Landtagsabgeordneter war er maßgeblich an der Vorbereitung eines Volksschulgesetzes beteiligt. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 28; S. 38 ff., S. 55 f., S. 327 ff., S. 332 ff. Über die Bildungspolitik von Harleß informiert HECKEL, Harleß, S. 446 ff.

104) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 9

105) a.a.O., S. 9. HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 62

106) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 9

Hofmann folgert aus dieser Auffassung die Beseitigung alles kirchlichen Einflusses auf die Schulen und die Errichtung aller Schulen als staatliche Anstalten ¹⁰⁷⁾. Harleß ist überzeugt, daß aus dem Geiste des Verheißungsglaubens "von selbst Formen der Erziehung und Bildung" sich gebären, "deren Verletzung mittelbar zugleich wesentliche Verletzung der protestantischen Kirche wäre" ¹⁰⁸⁾.

Eine vergleichbare "Wechselbeziehung" möchte von Harleß auch zwischen Glauben und künstlerischen Tätigkeiten anerkannt wissen, die er als die "höchsten geistigen Thätigkeiten" des Menschen ansieht. Die Kirche soll darauf bedacht sein, der Kunst "Impulse" zu vermitteln, und die Kunst kann der Kirche dienen, indem sie den "unmittelbaren und anschauungsvollen Ausdruck" für das sucht, "was von der Kirche aus die Empfindung des Menschen bewegt" ¹⁰⁹⁾.

Auch dieser Schlußstein im Programm der konfessionellen Bewegung, in der Diktion wie im Pathos Ausdruck romantischer Geisteshaltung, charakterisiert sie als eine in ihren wesentlichen Motiven protestantisch-kirchliche Gestalt der romantischen Bewegung. Die eigentümliche Verwobenheit eines ausgeprägten Geschichtsbewußtseins, konservativer Grundeinstellung, erlebnisbetonter Lebensempfindung, leidenschaftlicher Aufgeschlossenheit für die kulturelle Entwicklung der Nation, hochentwickelter Sensibilität für die individuellen Ausprägungen historisch gewachsener Typen menschlicher Selbstverwirklichung und reflektierter Selbstbewußtheit der eigenen Bewegung und ihrer geschichtlichen Rolle fügt sich zu einer beziehungsreichen Einheit in einer Weltbetrachtung, die dem Daseinsentwurf der Deutschen Romantik zur profilierenden

107) Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 327 ff.

108) HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 9

109) a.a.O., S. 9. Vgl. HARLESS, Christentum, ZPK, 39, 1860, S. 335 ff. Diese Auffassung ähnelt der romantischen Hochschätzung der Kunst als einzig wahres Organon der Philosophie.

Vgl. KRÜGER, Philosophie, S. 57 f.

Kennzeichnung ihres Vorstellungs- und Denkgefüges geistesgeschichtlich zugeordnet werden kann. Man könnte leicht z.B. einen Satz Richard Wagners, in dem er die Aufgabe der Architektur umreißt, prägnant analogisch auf die Zweckbestimmung der konfessionellen Kirche übertragen. "Die Architektur kann keine höhere Absicht haben, als einer Genossenschaft künstlerisch sich selbst durch sich selbst darstellender Menschen die räumliche Umgebung zu schaffen, die dem menschlichen Kunstwerke zu seiner Kundgebung notwendig ist." 110)

Harnack beschreibt die Kirche als die Stätte Christi in der Welt, in der Christi Geist seine Wirksamkeit dadurch entfaltet, daß er aus gläubigen Persönlichkeiten und in ihnen ein geistliches Volk Gottes sich erbaut 111).

Albrecht Ritschl hat die konfessionellen Theologen als "Nachläufer Zinzendorfs und Pietisten" 112) scharf kritisiert. Er wirft ihrem System vor, man postuliere "alle theologischen Wahrheiten von vornherein aus der religiösen Erfahrung" und beweise "sie nachträglich wohl oder übel aus der heiligen Schrift". "Hierdurch aber bewährt sich die Herkunft dieses modernen Luthertums aus der pietistischen Erweckung." 113)

Daß historische Beziehungen und Übereinstimmung einzelner theologischer Motive im Verhältnis zur Erweckungsbewegung bestehen, ist allgemein anerkannt. Die religiöse Erfahrung hat in der Erlanger Theologie tatsächlich eine schwer zutreffend darstellbare und problematische Bedeutung. Sie darf jedenfalls nicht mit subjektiven innerlichen Gemütsempfindungen gleichgesetzt werden 114). Die Erörterung der Bekenntnisproblematik 115) zeigt allein schon, daß die konfessionelle Theologie durch die entgegengesetzte Intention geprägt ist, nämlich die Bedingtheit des individuellen Glaubens durch das Gesamtbewußtsein der Kirche und dessen Ausdruck im vorgegebenen Bekenntnis sowie durch die Geschichte darzutun. Die

110) WAGNER, Kunstwerk, S. 150

111) HARNACK, Kirche, S. 18 ff. Nr. 17 - 23

112) A. RITSCHL, Rechtfertigung, III, S. 379

113) A. RITSCHL, Rechtfertigung, I, S. 643

114) Vgl. Kap. I, 5, S. 225-227 u. Kap. II, 1, S. 254ff. II, 2, S. 276ff.
II, 3, S. 293f. II, 4, S. 309ff. II, 5, S. 334ff. Kap. IV, 2, S. 413ff. IV, 5, S. 445. IV, 6, S. 449ff. S. 453f.

115) Vgl. o.S. 17 ff.

Kategorie der Erfahrung muß hier gedeutet werden im Bezugssystem einer idealistisch-romantischen Geschichtsauffassung und Hermeneutik. Da Geschichte als Prozeß organischen Lebens und da Erkenntnis geschichtlicher Phänomene als Einbeziehung des individuellen Bewußtseins in die geschichtliche Bewegung verstanden werden, drückt "Erfahrung" die Einheit subjektiver und objektiver Momente im Vollzug des Glaubens aus. Hegel hat sich vornehmlich darum bemüht, die Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt verständlich zu machen¹¹⁶⁾.

Ritschl hat sicher recht, wenn er die religiöse Erfahrung als eine charakteristische Attitude des Glaubensbegriffs seiner Gegner herausstellt. Er überzeugt jedoch nicht, wenn er die Konzeption der konfessionellen Theologie als pietistisch typisiert. Ritschls Urteil unterliegt ohnehin der Einschränkung, daß es auf der Feststellung von tendenziellen Übereinstimmungen einzelner Motive beruht. Er unterläßt es, die bemerkenswerten Theologumena des konfessionellen Luthertums in ihrem Zusammenhang zu würdigen und den Charakter dieser Gesamtheit geschichtlich zu bestimmen.

Wilhelm Maurer versucht, die Eigenart der konfessionellen Theologie als eines in sich kohärenten Gefüges zu beschreiben

116) "Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird."

HEGEL, Phänomenologie, S. 73. Vgl. dazu HEIDEGGER, Begriff, S. 165 ff.

Vgl. auch die Analyse des Begriffs "Erfahrung" bei GADAMER, Wahrheit, S. 329 - 344. Näher als Hegel steht den Erlanger Theologen Schelling. Zur Bedeutung der Erfahrung in Schellings Philosophie vgl. SCHULZ, Schelling, S. 30 ff.

Eine Darlegung des konfessionellen Verständnisses von Erfahrung findet sich in dem Artikel "Das Wort und die Kirche", ZPK, I, 1838, S. 17 - 19. Vgl. dazu die Interpretation von Fagerberg in FAGERBERG, Bekenntnis, S. 141 ff., S. 168 ff.

und ihre geschichtlichen Beziehungen aufzuzeigen. Nach seiner Auffassung schließt sich die "neue Orthodoxie" an die "romantische Richtung" innerhalb der Entwicklung des Idealismus an ¹¹⁷⁾. Er verfolgt vorzüglich die Herkunft der Elemente in den Anschauungen der einzelnen Theologen. Auf diese Weise kann er verschiedene Kombinationen von Momenten der Aufklärung und des Idealismus herausarbeiten ¹¹⁸⁾. Die konfessionellen Theologen charakterisiert er mit dem Kennwort "Restauration" ¹¹⁹⁾. Er versteht das Restaurationszeitalter nach Aufklärung und Idealismus als eine neue Epoche der Geschichte, die gekennzeichnet ist durch eine Synthese von romantisch-idealistischen Gedanken und dem Gottes-, Rechts- und Offenbarungsverständnis der Aufklärung ¹²⁰⁾. Nach dieser Auffassung erhalten - im Unterschied zu der oben entworfenen Skizze - die aus der Aufklärung übernommenen Momente der positiven Offenbarung, des positiven Rechts und der unverbrüchlichen Ordnungen Gottes prägende Bedeutung, so daß dadurch der restaurative Charakter der Synthese begründet wird. Nun ist freilich zu bedenken, daß Maurer in diesem Zusammenhang ausschließlich die hessischen Theologen Sartorius, August und Wilhelm Vilmar, Bickell und Hupfeld behandelt. Maurers Analyse ermöglicht es, auch die Entstehung des Neupietismus einzubeziehen. Er wird als sentimentale Form der Restauration dargestellt ¹²¹⁾.

Maurer räumt ein, "daß die Restauration keine einheitliche Struktur hat, und daß in ihr das Mischungsverhältnis von idealistischen und 'positiven' Elementen verschieden sein kann" ¹²²⁾. Später bezeichnet er Erweckungsbewegung und konfessionelles Luthertum als eine "umfassende Bewegung", die in sich mannigfaltig differenziert ist und in individueller Eigenart sich gestaltet ¹²³⁾. Wenn man diese Einsicht ernst nimmt, könnte

117) MAURER, Aufklärung, II, S. 114

118) a.a.O., Kap. 3, S. 114 - 196

119) a.a.O., S. 196 ff.

120) a.a.O., S. 197

121) a.a.O., S. 272 ff.

122) a.a.O., S. 272

123) WEIGELT, Erweckungsbewegung, S. 9 (Geleitwort von Maurer)

man vermuten, der Restaurationsgedanke sei nicht das spezifische einheitsbildende Merkmal der konfessionellen Theologie, sondern vielleicht eine verbreitete und der Geisteshaltung der nachidealistischen Epoche allgemein leicht assimilierbare Auffassung, die in sehr unterschiedlichem Grad bestimmende Wirkung erlangte. Es stellt sich angesichts der programmatischen Selbstdarstellung des Erlanger konfessionellen Luthertums die Frage, ob die zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufbrechende konfessionelle Bewegung, die von dem ausgeprägten Bewußtsein getragen wird, eine Einheit im Gegensatz zu Rationalismus und Pietismus darzustellen, trotz der individuell unterschiedlichen "Mischungsverhältnisse" der entlehnten Motive nicht doch eine in sich konsistente Größe romantischen Gepräges war, dessen Geschichtsbewußtsein die 'positiven' und restaurativen Elemente kritisch paralyisierte. Dann wäre es wahrscheinlich, daß die kirchlich positivistische und die kirchlich pietistische Form der Restauration durch sekundäre strukturelle Verlagerungen und durch das Eindringen der ursprünglichen Konzeption fremder Anschauungen entstanden wären. Der Kreis Erlanger Theologen, die sich um die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche scharten, empfand selbst, daß er etwa seit 1848 von einem "konsequenten" und "reinen" Luthertum überholt wurde. Er ist dieser "Entwicklung" bewußt nicht gefolgt, bekämpft vielmehr die "hierarchische Überspannung", die neue Lehre vom "Gottgestifteten Amt", den pharisäischen Konfessionalismus, das Staatskirchentum und die "an vielen Orten spukende hochkirchliche, episkopale Richtung" ¹²⁴⁾. Das Programm der frühen konfessionellen Theologie entbehrt des eindeutig restaurativen Charakters und erweckt den Eindruck einer in sich wohlorganisierten, stabilen und geschlossenen Konzeption. Selbstverständlich ist nicht zu bestreiten, daß sie mannigfache Anregungen der Aufklärung aufgenommen hat ¹²⁵⁾. Man kann auch Übergangs- und Mischformen zwischen aufklärerischer und konfessioneller Theologie beobachten, die zeigen, daß viele

124) HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 76 - 84.

Vgl. FRAGEN, ZPK, 43, 1862, S. 2 ff.

125) Vgl. GEIGER, Problem, S. 434

Motive übereinstimmten und lediglich einer allmählichen Umwertung unterworfen wurden ¹²⁶⁾.

M. Schmidt findet die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit und des aus ihr hervorgehenden lutherischen Konfessionalismus gerade in dem Geschichtsbewußtsein und in der dieses näher kennzeichnenden Hervorhebung des Lebensmotivs. Anhand von repräsentativen Zeugnissen besonders für den Übergang von der Erweckungsbewegung zum Konfessionalismus legt er dar, daß das Leben als das Geheimnisvolle angesehen wird in ausdrücklichem Gegensatz zur Aufklärung, die das Leben vorzüglich als das wunderbar zweckmäßig Organisierte betrachtete ¹²⁷⁾.

In der Erweckungsbewegung wird Leben als organische Entfaltung, als wachstümlische Entwicklung eines wunderbaren Keimes verstanden. Schmidt stellt sich nun die Frage, wie aus der ursprünglichen konfessionellen Indifferenz ein betontes konfessionelles Bewußtsein und wie aus dem ursprünglichen Individualismus ein entschiedenes Kirchenbewußtsein hervorgehen konnte ¹²⁸⁾. Nach seiner Auffassung ermöglichte das Verständnis des Lebens diese Wandlung. "Wenn das Leben als organische Entwicklung, wenn jedes Lebewesen als Organismus begriffen wurde, so lag darin die Anerkennung der gliedhaften Verbundenheit und ein Vorverständnis der Geschichte" ¹²⁹⁾. Das Geschichtsbewußtsein führte zum Sinn für die Konfessionen als geschichtlich gewordene Größen. Die Empfindung der gliedhaften Verbundenheit zog die Entdeckung der Kirche nach sich. "Andererseits vollzog sich der umgekehrte Vorgang: Man bejahte von der Unmittelbarkeit des Lebens aus die Kirche, in der man geboren war, man suchte das Lebensverständnis in den Bekenntnisschriften auf und begriff diese als Organismen" ¹³⁰⁾.

Das ist der Versuch, Erweckungsbewegung und Konfessionalismus von innen her zu verstehen, von ihrer Frömmigkeit und von ihrem Selbstverständnis, von dem, was ihre innere Einheit ausmacht, her. So stößt Schmidt auf das zentrale Motiv, das Erweckungs-

126) Dafür ist ein instruktives Beispiel: KAISER, Predigt am Reformationsfest 1817, S. 74 ff.

127) M. SCHMIDT, Einheit, ThLZ, 74, 1949, Sp. 24

128) a.a.O., Sp. 26

129) a.a.O., Sp. 26

130) a.a.O., Sp. 27

bewegung und Konfessionalismus untereinander und beide zugleich mit der romantischen Weltanschauung verbindet¹³¹⁾. "Leben, die universalste Idee der Romantik, ... ist zugleich Mitte, an der als sinngebender Einheit die Mannigfaltigkeit der übrigen Ideenwelt in ihrem Umschwung zentripetale Attraktion findet"¹³²⁾. Aber Schmidts Beobachtungen beruhen auf einem begrenzten Ausschnitt, wie er selbst schreibt, und er will deshalb nur eine Vorarbeit für ein Gesamturteil leisten¹³³⁾. Es wäre interessant, zu sehen, ob die romantische Prägung sich an der gesamten Konzeption der konfessionell lutherischen Theologie beobachten läßt. Von den süddeutschen Theologen berücksichtigt Schmidt nur Wilhelm Löhe und Franz Delitzsch. Seine überzeugende Analyse bedarf also in jeder Hinsicht der Ergänzung, Fortführung und Bewährung¹³⁴⁾.

Fagerberg hat die konzeptionelle Einheit auf der Basis romantischer Grundanschauungen stärker herausgearbeitet als die divergierenden Elemente¹³⁵⁾. Er hat allerdings seine Darstellung auf die Komplexe Bekenntnis, Kirche, Amt konzentriert und so durch die gezielte Fragestellung die Konvergenz der Ergebnisse begünstigt. Die konfessionelle Theologie erscheint bei ihm - im Rahmen seiner Thematik zu recht - vorzüglich charakterisiert durch die Organismusvorstellung, die auch als primäres strukturelles Deutungsprinzip angewendet wird. Die Beschränkung des Fragehorizontes bewirkt natürlich eine dem verbreiteten Vorverständnis entgegenkommende Einseitigkeit bei der Darstellung des konfessionellen Luthertums. Ferner dominieren Stahl, Vilmar und Kliefoth, für die gemäß Maurers Urteil gilt, daß die Synthese von Idealismus und Aufklärung eine Prävalenz der positiven Offenbarung, des positiven Rechts und des Ordnungsdenkens hervorbringt. Weiß doch Stahl sogar von einem positiven göttlichen Recht¹³⁶⁾.

131) Vgl. M. SCHMIDT, Einheit, ThLZ, 74, 1949, Sp. 27

132) BIETAK, Lebenslehre, S. 9

133) M. SCHMIDT, Einheit, ThLZ, 74, 1949, Sp. 18

134) Geiger ergänzt Schmidts Analyse unter voller Anerkennung ihres Ergebnisses vorzüglich im Blick auf die Frühzeit der Erweckungsbewegung durch die Darstellung wichtiger theologischer Grundwahrheiten, die besonders ausgebildet und hervorgehoben wurden. GEIGER, Problem, S. 441 ff.

135) Heckels Besprechung "bestätigt, ergänzt oder berichtigt" Fagerbergs Analyse aus der juristischen Perspektive.
Vgl. HECKEL, Fagerberg, S. 694

136) Vgl. HECKEL, Fagerberg, S. 702

Fagerberg und Maurer haben das zentrale Thema der Christologie, dem besonders Ritschl seine Aufmerksamkeit gewidmet hatte, zugunsten der speziellen Themen der damals aktuellen Auseinandersetzung hintangestellt. Am christologischen Bekenntnis soll sich aber nach der Meinung der konfessionellen Theologen die Einheit der Kirche bewähren, und zwar nicht durch Übereinstimmung der Lehrauffassungen, die Ritschl zu eruieren suchte, sondern durch die Identität der theologischen Funktion, die der Christologie für das Gesamtbewußtsein der Kirche zukommt¹³⁷⁾. Die Funktion der Christologie aber wird erst verständlich auf dem Hintergrund der Ekklesiologie, da sie primär das Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung widerspiegelt und die Bedeutung der Christologie für den konkreten kirchlichen Glauben erkennen läßt.

137) Vgl. z.B. THOMASIUS, Versöhnung, S. 2 ff., besonders S. 4 f. Es kommt nicht auf die Übereinstimmung der lehrmäßigen Darstellung und der Form des Bekenntnisses an. Vielmehr muß "die rechte Freiheit in dem Bekenntnis neben der Gebundenheit" zur Ermöglichung wirklichen Fortschritts gewahrt werden (S. 3). Die "Identität der Bekenntnissubstanz" "erkennt man außer an dem hellen klaren docemus et confitemur einmal aus dem Zusammenhang, in dem es mit der Rechtfertigung aus dem Glauben, als dem obersten Prinzip unserer Kirche steht, sei es als notwendige Voraussetzung oder als Konsequenz derselben, sondern aus den bestimmten geschichtlichen Gegensätzen, auf deren Anlaß und zu deren Abwehr es aufgestellt ist" (S. 3 f.). Die Einheit der Kirche beruht also darauf, daß die notwendigen Voraussetzungen und Konsequenzen des faktischen rechtfertigenden Glaubens in den wesentlichen Momenten (vgl. S. 5) übereinstimmen. Zum Verhältnis von Theologie und Bekenntnis vgl. auch das Nachwort von Th. HARNACK. Daß das kirchliche Bekenntnis christologisches Bekenntnis sei, stellt THOMASIUS eindrücklich in einer Predigt zum Reformationsfest 1851 dar, Predigten, II, S. 788 - 798.

2. Grundlinien des Kirchenverständnisses

Friedrich Julius Stahl weist in einem der wenigen Aufsätze, die er der Erlanger Zeitschrift beisteuerte, darauf hin, daß die theologische Auseinandersetzung infolge der philosophischen Bildung seiner Zeit nicht so geführt werde, "daß man gegenseitig die einzelnen Lehrsätze bewies und widerlegte" ¹⁾. Vielmehr versuche man, sämtliche Lehrsätze einer Konfession sowie deren Institute und selbst die Erscheinungen, die sie im Leben wirke, auf ein Prinzip zurückzuführen. Die Bedeutung dieses Vorgehens erklärt er unter anderem an folgendem Beispiel: Die dogmatischen Unterschiede gegenüber der protestantischen Rechtfertigungslehre sind "nach jetzigem Katholicismus oft so subtil, daß sie eine große Schärfe und Uebung in spekulativer Auffassung voraussetzen, um nur festgehalten zu werden" ²⁾. Es ist jedoch der Zusammenhang mit dem Verständnis der Erlösung in Christus und deren Vermittlung durch die Kirche, "wodurch das scheinbar Gleiche in der Anwendung und Durchführung zu etwas ganz Anderem wird" ³⁾. Dreierlei ist an diesen grundsätzlichen Einlassungen für unsere Analyse bemerkenswert. 1. Stahl und seine theologischen Freunde sind weit mehr daran interessiert, das Prinzip ihrer Kirche herauszuarbeiten, als dogmatische Einzellehren im Detail zu erörtern. Es läßt sich von vornherein vermuten, daß die Einheit der konfessionellen Bewegung auf dem Festhalten prinzipieller Wahrheiten eher beruht als auf der schulmäßigen Homogenität dogmatischer Auffassungen ⁴⁾. 2. Lehre wird grundsätzlich in einem Zusammenhang mit ihren Konsequenzen für das kirchliche Leben und die in ihm zu vollziehende Anwendung und Durchführung gesehen. 3. Daraus folgt, daß die Frage nach dem Verständnis der Kirche, in der jene Anwendung und Durchführung und die lebensvolle Wirkung aller Lehre geschieht, das zumindest geheime

1) STAHL, Konsequenz, ZPK, III, 1839, S. 1

2) Ebenda, S. 6. Ähnlich verstand auch Schleiermacher die Konfessionen als auf einem durchgehenden Prinzip beruhende vollständig durchgebildete historische Individualitäten. Vgl. HIRSCH, Geschichte, V, S. 322 f. Vgl. auch HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 44. Vgl. HÖFLING, Geist, S. 3f.

3) STAHL, Konsequenz, ZPK, III, 1839, S. 6.

4) Vgl. o. Kap. I, 1, S. 10-12. Mit Bezug auf die Kirchenverfassung HÖFLING, Grundsätze, S. III f.

Zentrum der Dogmatik darstellt. Es läßt sich auch schon feststellen, daß die Kirche dabei als geschichtliche Erscheinung, in der die Vermittlung von Lehre und Leben stattfinden kann, nicht aber lediglich als theoretisches Substrat konstruktiver Korrelationen verständlich gemacht werden muß.

In diesem Sinne nennt Thomasius die Kirche "Anfang, Mittel und Ziel der gesamten Gnadenwirkungen des Geistes Christi" ⁵⁾. Was Thomasius damit meint, mag zunächst kurz verdeutlicht werden. Sie ist **A n f a n g**, "denn sie ist die primäre Schöpfung des erhöhten Christus ...; geschaffen zur Stätte seiner Gegenwart in der Menschheit und zum Organ seiner heilszueignenden Tätigkeit an ihr, ist sie früher da, als die Einzelnen, die zu ihr hinzugetan werden" ⁶⁾. Damit ist zugleich gesagt, daß sie auch das **M i t t e l** bzw. Organ ist, durch welches die in Christus vollbrachte Versöhnung den einzelnen Gläubigen zuteil wird. Sie erfüllt diese Funktion durch "die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente" ⁷⁾. Verkündigung und Sakramentsverwaltung haben aber kein anderes **Z i e l**, als die einzelnen der Gemeinschaft mit Christus einzuverleiben und eben damit "sie zur gliedlichen Gemeinschaft untereinander zu verbinden" ⁸⁾. Ich fasse zusammen: Die Kirche ist die primäre Schöpfung Christi. Sie ist geschaffen zu einem Organ seiner Heilsmittlung. In der Bewährung ihrer Organfunktion, konkret durch ihren Dienst, bringt sie sich selbst hervor. Sie ist ein prozessual sich aufbauender Organismus, der in seiner Ganzheit nach sich gegenseitig bedingenden Momenten einer beziehungsreichen Einheit dargestellt werden kann. Sie ist, anders ausgedrückt, die Realisation des göttlichen Heils in der Welt an und durch sich selbst, oder wieder anders

5) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 343. Indem sie die Frage nach Wesen, Aufgabe und Gestalt der Kirche in den Mittelpunkt ihrer Theologie stellen, entsprechen die Erlanger Theologen dem Geist ihrer Zeit, doch in einer ausgeprägten und eigentümlichen Weise. Vgl. HIRSCH, Geschichte, V, S. 145. Vgl. auch u. Kap. I, 3, S. 96-98.

6) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 343.

7) Ebenda, S. 343.

8) Ebenda, S. 343.

die effektive Konkretion der unausgesetzten Schöpfertätigkeit Christi im Vollzug⁹⁾.

Offensichtlich liegt Thomasius daran, zweierlei deutlich und verständlich zu machen. Die Kirche soll ein begreifbares geschichtliches Phänomen sein, dessen Sein ein Werden, ein sich Entwickeln, ein Geschehen ist. Als solches soll es aber einerseits nicht aus innergeschichtlichen Ursachen hergeleitet werden. Die Kirche ist ein Wunder, eine Schöpfung Gottes oder Christi. Sie kann andererseits als Schöpfung Gottes auch nicht lediglich die Inauguration einer innerweltlichen Entwicklung sein. Vielmehr muß sie, wenn sie konsequent und total als Schöpfung Gottes verstanden werden soll, trotz aller Unabgeschlossenheit und Entwicklungsfähigkeit, in sich selbst vollendet sein, Resultat, Zweck und Ursprung ihrer selbst in einem. So bringt Thomasius den Wundercharakter der Kirche dadurch zum Ausdruck, daß Kirche immer nur von Kirche hergeleitet werden kann, Gemeinschaft, die Wort spendet und selbst aus dem Wort lebt. Auf diese Weise konkretisiert sich ihr Bewußtsein, Kreatur Gottes durch den Geist zu sein, den Christus sendet¹⁰⁾.

Thomasius lehnt es ab, diese komplex dialektische Totalkorrelation dadurch aufzulösen, daß das Individuum als Träger des Heils vermittelnd eingeführt wird. Es ist Gott "nicht bloß um die Rettung Einzelner zu tun, er will aus der alten adamitischen Menschheit heraus eine neue Menschheit, eine Gemeinde Gottes schaffen"¹¹⁾. Sein Heilswille richtet sich "keineswegs nur auf die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen, nicht nur auf die Erlösung und Rechtfertigung der Sünder", sondern "auf die Realisierung der Idee der Menschheit, auf die allseitige Verwirklichung ihrer göttlichen Urbestimmung"¹²⁾. "Die Idee der Menschheit aber haben wir früher

9) Vgl. HARNACK, lutherische Kirche, S. 7: Im Unterschied zur apostolischen Zeit und der Wiederkunft Christi "verläuft die in der Mitte liegende Geschichte seiner Kirche automatische, ... ihrer eigenen Arbeit überlassen und den Bedingungen des irdischen Lebens unterstellt".

10) Vgl. u. Kap. I, 4, S. 159 ff.

11) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 343 f. Das Individuum ist überhaupt nicht für sich, sondern nur als Mitglied der Gemeinde eine kirchliche Person. HÖFLING, Gedanken, ZPK, 17, 1849, S. 204.

12) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 343 f.

bestimmt als den göttlichen Gedanken eines einheitlichen Organismus, einer heiligen Lebens- und Liebesgemeinschaft kreatürlicher Persönlichkeiten mit Gott, als die Einheit eines Reiches Gottes, in dem sich das trinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater im heil. Geist abbildlich darstellen soll" 13). Es bleibt zunächst festzustellen, daß neben den vorher erarbeiteten ekklesiologischen Motiven auch anthropologische Voraussetzungen sich auf die Ekklesiologie auswirken. Der "Begriff der Gemeinschaft ist ein wesentliches Moment der göttlichen Idee des Menschen, Zerstörung der Gemeinschaft - also Abfall der Menschheit von sich selbst, von ihrer Idee" 14). Ferner sei hervorgehoben, daß Gemeinschaft als Einheit in der Gestalt eines Organismus verstanden wird. Darauf ist später näher einzugehen.

Auch die Christologie korrespondiert diesem Verständnis der Kirche. Ziel des göttlichen Heilswillens ist die "Herstellung der Harmonie des ganzen Universums" 15). Für die Menschheit ist dieses Ziel schon in der Person Christi gegeben. Er selbst als der Gottmensch ist der "wahre Mensch, die "leibhaftige Erfüllung" der Idee der Menschheit" 16). In "Ihm ist die neue Menschheit, der Mensch Gottes, vorhanden". Er hat die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen in seiner Person wiederhergestellt und durch seine geschichtliche Tat die von Gott scheidende Schuld aufgehoben 17). Darüberhinaus hat er in der Pfingst-

13) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 344.

14) Ebenda, S. 345. Es ist eine romantische Grundüberzeugung, in der z.B. auch Schleiermacher und Novalis übereinstimmen und damit Gedanken Herders und Schellings nahe kommen, daß die Idee des Menschen, oder wie Schleiermacher sagt: "der Mensch an sich", sich nicht im Einzelnen, sondern nur in der Menschheit als der lebendigen Gemeinschaft der Einzelnen darstellt, denn nur in der Menschheit ist das Zusammenfallen der Eigentümlichkeiten menschlichen Wesens, die Identität vom ewigen Sein und stets wechselndem Werden gegeben. Vgl. SOMMER, Schleiermacher, S. 131 ff. u. S. 138 ff.

15) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 345. Das Universum als Dimension von Offenbarung und Erlösung zu verstehen, ist wieder ein Grundgedanke der romantischen Auffassung der Gott-Welt-Beziehung und der Religion. Vgl. SOMMER, Schleiermacher, S. 54 f., S. 104 ff., S. 142 f.

16) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 345.

17) Ebenda, S. 345.

gemeinde "den Organismus eines Leibes (den Kern einer erneuerten Menschheit)" sich zu eigen gemacht und verwirklicht nun in ihm " g e s c h i c h t l i c h " durch den Dienst der Kirche vermöge der "Immanenz seines Geistes" in ihr die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott ¹⁸⁾. Damit ist auch vom christologischen Einsatzpunkt aus der Gedankengang zurückgeführt zu der ekklesiologischen Grundanschauung der sich selbst in der Erfüllung ihrer Funktion organisch erbauenden Kirche. Diese stellt sich von der Christologie her dar als die geschichtliche Verwirklichung der Versöhnung der Menschen mit Gott, die Christus an sich selbst für alle vollbracht hat. Indem die Kirche in Erfüllung ihrer fundamentalen Funktion die Gnadenmittel verwaltet, dient sie dem erhöhten Christus zum geistlichen Organismus, in dem er durch die Immanenz seines Geistes die Gottesgemeinschaft der Menschen verwirklicht. Insofern ist die Kirche der von Christus erzeugte lebendige Organismus seines wirkenden Geistes ¹⁹⁾. Christus ist als Haupt seines Leibes so eng mit der Kirche verbunden, daß Paulus 1. Kor 12,12 geradezu Christus für Leib Christi sagen kann ²⁰⁾. Die Gemeinde andererseits wird Eph 1,23 die Fülle Christi, der sie mit seiner Gnade und Wahrheit erfüllt, genannt ²¹⁾. Neben diesen paulinischen und deuteropaulinischen Vorstellungen, die dadurch eigentümlich interpretiert werden, dient vor allem der Organismusgedanke dazu, die Selbstverwirklichung Christi durch die sich selbst erbauende Kirche zu erklären und begrifflich zu erfassen.

Die Verwendung des Organismusdenkens in der konfessionellen Theologie hat Fagerberg ausführlich dargelegt ²²⁾. Er hat aber übersehen, daß die Organismusvorstellungen in zwei prinzipiell

18) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 345 (Hervorhebung von mir).

19) HARNACK, Kirche, Nr. 19, S. 18.

20) Ebenda, S. 19. Die Argumentation beruht auf einer eigenwilligen Exegese. Nr. 19.

21) Ebenda, S. 19, Nr. 19.

22) Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 18 ff., S. 88 ff., S. 202 ff., S. 210 ff., S. 241 ff.

unterschiedlichen Ausprägungen anzutreffen ist ²³⁾. Der Organismusbegriff des Aristoteles wird beherrscht von dem Gedanken einer teleologischen Ordnung. Lebende Wesen zeichnen sich gegenüber der anorganischen Natur dadurch aus, daß ihre Organe nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit einander zugeordnet sind. Jedes Lebewesen hat seiner eigentümlichen Lebensweise entsprechend ein Zentralorgan, von dem das Leben ausgeht. Diesem sind die übrigen Hauptteile des Organismus nachgeordnet, die sich wieder anderer Organe als Werkzeuge für bestimmte Verrichtungen bedienen ²⁴⁾. Die Vorstellung von einem zweckmäßig geordneten Organismus wirkt in der scholastischen Theologie fort und wird auf die Organisation von Staat und Kirche übertragen ²⁵⁾. Es war vor allem Leibniz, der diesen Organismusbegriff dem Denken des 19. Jahrhunderts vermittelt hat. Die Staatsauffassung und das Kirchenverständnis von Friedrich Julius Stahl sind von diesem Organismusbegriff, der sich mit der Idee des monarchischen Prinzips verbinden ließ, geprägt worden ²⁶⁾. Für die Kirche als organische Institution ist kennzeichnend, daß sie eine "gegliederte Anstalt" darstellt, "in welcher ... ein Unterschied der Ämter und Stände und eine bestimmte über den Willen der Kirchenglieder erhabene Ordnung besteht" ²⁷⁾.

23) Darin ist ihm Link gefolgt. Er weist zu Recht darauf hin, daß die Organismusidee nicht so sehr auf Paulus als vielmehr auf Aristoteles zurückgeht (S. 50, Anm. 20), verkennt aber die Bedeutung der Umprägung des Begriffs durch Kant und der direkten Anknüpfung Schellings an Kant. Dementsprechend überschätzt er den Einfluß Schleiermachers auf die konfessionelle Theologie. LINK, Grundlagen, S. 47 ff. Die Bedeutung Schellings für die Gestaltung des Organismusgedankens kommt bei Maurer angemessen zur Geltung. MAURER, Organismusgedanke, S. 30 ff. Auf die Vielfalt der Bedeutungsnuancen über den grundsätzlichen Unterschied hinaus weist Rothacker hin. ROTHACKER, Logik, S. 85 ff.

24) Vgl. ZELLER, Philosophie, II, 1, S. 487 ff.

25) Vgl. TRÜELTSCH, Soziallehren, S. 296 ff.

26) Vgl. GROSSER, Grundlagen, S. 60 ff. u. S. 111 ff.

Vgl. KAUFMANN, Staatslehre, S. 10 ff. u. S. 7 ff.

27) STAHL, Kirchenverfassung, 1840, S. 56. Vgl. STAHL, Kirchenverfassung, 1862, S. 43 ff.

Kant gibt dem Begriff "Organismus" eine wesentlich modifizierte Bedeutung. Bei ihm liegt der Akzent auf dem Gedanken des sich aus eigener Spontaneität entfaltenden Lebens²⁸⁾. Den Gegensatz sieht er angesichts der eindrucksvoll anhebenden technischen Entwicklung im Mechanismus der bloßen Maschine, des "Kunstprodukts"²⁹⁾. Organisches Leben reproduziert sich selbst aus sich heraus durch Fortpflanzung³⁰⁾. Dabei vergehen die Individuen, während die Art fort dauert³¹⁾. In diesem dynamischen Lebensprozeß können organische Körper gesund oder krank werden, sterben und sich regenerieren³²⁾. Den Organismus kennzeichnet ferner ein eigentümliches Verhältnis des Einheitsganzen zu den Teilen. Hier werden die teleologischen Vorstellungen von Aristoteles aufgenommen, aber in den Rahmen einer anderen Anschauung vom Wesen des Organischen übertragen. Kant liegt daran, die wechselseitige Beziehung der Teile und des Ganzen in einer Gesamtheit bewegender Kräfte hervorzuheben. Zum "Begriff eines organischen Körpers" gehört, daß "dessen Theile in einem System verbunden einander nach besonderen Gesetzen bewegend sind, und zwar so, daß die veränderliche Formen desselben sich selbst reproduzierend sind und in der Reihe dieser Veränderungen die Wirkungen immer wiederum die bewegenden Kräfte ihrer Ursachen werden ..." ³³⁾. Der Organismus wird dargestellt als ein integriertes Gesamtleben, das sich in seiner Bewegung, die sich differenziert in den Teilen vollzieht, selbst immer wieder herstellt. Die Korrelation der

-
- 28) HEIMSOETH, Philosophie, BDPH, 14, 1940/41, S. 87 ff. u. S. 94 ff. Kaufmann stellt Kant in einen "bewußten Gegensatz" zu Leibniz. KAUFMANN, Staatslehre, S. 6.
- 29) Vgl. KAUFMANN, Begriff, S. 6. Birnbaum vertieft den Gegensatz von mechanistischem und organischem Denken zu dem zweier wissenschaftlicher Prinzipien. Er verfolgt die Organismusvorstellung außer bei Schleiermacher bei dem katholischen Theologen Ignaz Thanner und bei dem Arzt Carl Gustav Carus. BIRNBAUM, Denken, S. 4 ff., S. 18 ff.
- 30) HEIMSOETH, Philosophie, BDPH, 14, 1940/41, S. 85 f.
- 31) Ebenda, S. 86.
- 32) Ebenda, S. 86 f.
- 33) Ebenda, S. 88 f. Vgl. auch HEIMSOETH, Dialektik, 2, S. 327 - 329.

Teile untereinander spiegelt nur das Verhältnis der Teile zur Gesamtheit: jeder Teil ist im Inneren eines Ganzen um der anderen willen da ³⁴⁾. "Der Organismus als System von Zweckmittelbeziehungen zwischen bewegenden Kräften wird verstanden, nach der Analogie eines Kunstwerkes, welches von einem verständigen Wesen gebildet und regiert wird" ³⁵⁾. Das Lebensprinzip, das die bewegenden Kräfte organisiert, kann nicht ein Teil der Materie sein; also "kann nur eine immaterielle Substanz den Grund der Möglichkeit organisierter Körper enthalten" ³⁶⁾. Die organischen Körper werden ihrerseits wieder zu "Corporationen" organisiert, in denen sie ihre wechselseitigen Zweckverhältnisse haben, so daß sich der Gedanke schließlich zum organischen Weltganzen weitet ³⁷⁾. Doch gelangt Kant bei der Beschreibung übergreifender organisch-teleologischer "Corporationen" kaum über die Teleologie des 18. Jahrhunderts hinaus ³⁸⁾. Aber Kant tastet sich in die Richtung der romantischen Naturphilosophie, insbesondere der Vorstellungen Schellings vor ³⁹⁾.

Schelling nimmt für seine Naturphilosophie Kants Definition des Organischen zum Ausgangspunkt, gelegentlich mit direkter Berufung auf die Kritik der Urteilskraft, und entwickelt dessen Anschauungen weiter ⁴⁰⁾. In Anlehnung an Kant formuliert er: " O r g a n i s a t i o n ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen" ⁴¹⁾.

-
- 34) HEIMSOETH, Philosophie, BDPH, 14, 1940/41, S. 89.
Den Aspekt der Lebenseinheit hat einseitig Holstein hervorgehoben. Er weist aber zu Recht auf die Nachwirkungen Goethescher Natur- und Herderscher Geschichtsansicht hin, die dann in verschiedener Weise auch von Novalis und Schiller, Fichte, Hegel und Schleiermacher aufgenommen wurden. HOLSTEIN, Luther, S. 18 ff. Das organische Einssein steht bei Schleiermacher im Vordergrund seines Kirchenverständnisses. Vgl. DAUR, Kirche, S. 59 ff. HOLSTEIN, Grundlagen, S. 145 ff. Vgl. auch die Entsprechungen in Schleiermachers Staatsauffassung bei HOLSTEIN, Staatsphilosophie, S. 43 ff. u. S. 61 ff.
- 35) HEIMSOETH, Philosophie, BDPH, 14, 1940/41, S. 90.
- 36) Ebenda, S. 95.
- 37) Ebenda, S. 103 ff. u. S. 107 f.
- 38) Vgl. ebenda, S. 103, Anm. 87.
- 39) Vgl. ebenda, S. 100 u. S. 108.
- 40) Vgl. HAYM, Schule, S. 591 f. Vgl. SCHELLING, Weltseele, Werke, I, S. 415 ff. u. S. 449. Vgl. HOLSTEIN, Geschichte, S. 131 ff.
- 41) SCHELLING, Weltseele, Werke, I, S. 417.

Der Begriff "Organismus" bezeichnet "eine Succession, die innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen in sich selbst zurückfließt" ⁴²⁾. Die ganze Welt läuft fort in der "allgemeinen Kreislinie des Organismus". "Das Wesentliche aller Dinge ist das Leben". Das Leben besteht in einem permanenten Prozeß, in einem steten Werden ⁴³⁾. Durch Übertragung von der belebten Natur gewinnt Schelling eine Wesensbeschreibung des Lebens überhaupt: "Der Grundgedanke des Lebens insbesondere wird darin bestehen, daß es eine in sich selbst zurückkehrende, fixierte und durch ein inneres Prinzip unterhaltene Aufeinanderfolge ist, und so wie das intellektuelle Leben, dessen Bild es ist, oder die Identität des Bewußtseyns nur durch die Continuität der Vorstellungen unterhalten wird, ebenso das Leben nur durch die Continuität der inneren Bewegungen, und ebenso wie die Intelligenz in der Succession ihrer Vorstellungen beständig um das Bewußtseyn kämpft, so muß das Leben in einem beständigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Bestreben seine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden" ⁴⁴⁾.

So wird schließlich auch das Leben der Staaten miteinander und ebenso die Geschichte nach der Analogie eines Organismus dargestellt ⁴⁵⁾. Das Handeln der Menschen ist in den geschichtlich vorhandenen Strom der Menschheit eingebunden in der zwecktätigen Wechselwirkung der Personen. "Das sittliche Streben des Individuums kann daher gar nicht auf reine Neuschöpfung gehen, sondern nur auf Umbildung des Vorhandenen" ⁴⁶⁾. "Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein

42) SCHELLING, Weltseele, Werke, I, S. 417. Vgl. SCHELLING, System, Werke, II, S. 493.

43) SCHELLING, Weltseele, Werke, I, S. 418 u. S. 562. HAYM, Schule, S. 592.

44) SCHELLING, System, Werke, II, S. 496.

45) Ebenda, S. 586 f. u. S. 587 ff.

46) HARTMANN, Philosophie, S. 127.

durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, ... daß also zwischen den sich succedirenden Individuen Continuität, ... Tradition oder Überlieferung möglich sey" ⁴⁷⁾. Geschichte gibt es nur insoweit als auf einen Menschen die Vergangenheit gewirkt hat, und zwar so, daß man aufzeigen kann, die ganze Vergangenheit sei notwendig gewesen, um dessen gegenwärtiges Bewußtsein zusammensetzen ⁴⁸⁾. Zum "Hauptcharakter der Geschichte" gehört ferner, daß sie eine Vereinigung von subjektiver Freiheit und objektiver Gebundenheit darstellt ⁴⁹⁾. "Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrierender Theil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. [Sie] kann sich selbst sagen: ... auch mir ist ein Theil der moralischen Weltregierung übertragen ... [Aber jene] Ordnung existirt nur, insofern alle anderen mit mir gleich denken ..." ⁵⁰⁾.

Dieses von Kant und Schelling entwickelte Verständnis des Organismus wurde ein Hauptfaktor der Systembildung und des Kirchenverständnisses bei den Erlanger Theologen. Die Analogien sind so offensichtlich, daß sie nicht besonders hervorgehoben zu werden brauchen. Die voranstehende Analyse erlaubt eine präzisere Verwendung des Organismusbegriffs. Man kann eine grundsätzliche Übereinstimmung mit Schellings Verständnis bei den Erlangern voraussetzen. Besonderheiten werden auf diesem Hintergrund im jeweiligen Zusammenhang aufgezeigt.

Franz Delitzsch, Hofmanns Freund, erklärt die Bedeutung des Organismusbegriffs für die konfessionelle Theologie in einem Brief an Hofmann ⁵¹⁾. Nächst dem Ausgehen der Wissenschaft von dem geistigen Tatbestand der eigenen Innerlichkeit des Subjekts wird "der wissenschaftliche Charakter und Fortschritt der Neuzeit zusammengefaßt" im Begriff des Organischen. Kant hat zuerst den Begriff des organischen Naturprodukts festgestellt. "Dann kam Schelling und drang von da zur Erkenntnis der Natur als eines Gesamtorganismus und zu der intellektuellen Anschauung eines ihm innewirkenden göttlichen Verstandes durch."

47) SCHELLING, System, Werke, II, S. 589.

48) Ebenda, S. 591.

49) Ebenda, S. 593 ff.

50) Ebenda, S. 597.

51) Brief: DELITZSCH an Hofmann vom 26.3.1859, Volck, Briefe, S. 28 ff. Der Brief ist auszugsweise auch bei FAGERBERG, Bekenntnis, S. 20, Anm. 1 abgedruckt. Vgl. BACHMANN, Hofmann, NKZ, 21, 1910, S. 911.

Hegel brachte den Begriff "der organischen, kreislinicht sich zusammenschließenden Entwicklung" hinzu ⁵²⁾. "Wir verdanken jenen drei großen Denkern die Erkenntnis des Organischen mit den im Begriffe liegenden Beziehungen der Einheit, der Mannigfaltigkeit, des Lebens, des Zweckes und der Entwicklung. Seit dieser Begriff unser Eigentum geworden ist, ... sehen wir überall, wohin wir blicken, mehr als ein Triebwerk, welches die Impulse seiner Bewegung von außen empfängt ... wir erkennen überall ein immanentes treibendes Leben, ineinanderliegende concentrische Kreise, ineinander übergehende Abstufungen, lebendige Zusammenhänge" ⁵³⁾. Hofmann bestreitet zwar in der Antwort auf den Brief Delitzschs, von den genannten Philosophen bewußt beeinflusst worden zu sein, räumt jedoch ein, daß auch er ein Kind seiner Zeit sei ⁵⁴⁾.

Nachdem bisher der Charakter des Kirchenverständnisses in den grundlegenden Bestimmungen beschrieben wurde, sollen nun einige kennzeichnende Vorstellungen und Auffassungen näher betrachtet werden.

Der Unterscheidung und Zuordnung von Wesen und Form bzw. von Wesen und Erscheinung der Kirche wird große Bedeutung beigegeben, so daß vordringlich zu fragen ist, was das Wesen der Kirche ausmache. Zuvor jedoch sei eine kurze Betrachtung zur Verwendung der Begriffe Wesen, Form, Erscheinung eingefügt. Man kann in Anlehnung an Kants Definition die Erscheinung der Kirche als den unbestimmten Gegenstand der empirischen Anschauung bezeichnen ⁵⁵⁾. Sie ist sichtbar und wahrnehmbar ⁵⁶⁾.

52) Brief: DELITZSCH an Hofmann vom 26.3.1859, Volck, Briefe, S. 30 f. Wir haben oben S.40-42 gesehen, daß auch Schelling die in sich geschlossene kreisförmige Entwicklung kennt.

53) Ebenda, S. 31 f.

54) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 27.6.1859, Volck, Briefe, S. 37 u. S. 39. Vgl. u. Kap. II, S. 331ff.

55) KANT, Kritik d. r. Vernunft, Werke, 3, S. 50.

56) HARNACK, Kirche, S. 23 f., Nr. 30 - 32.

Sie stellt die empirische Gestalt der Kirche dar ⁵⁷⁾. Ob sie wahr und wirklich ist, ist an ihr selbst nicht zu erkennen ⁵⁸⁾. Die Erscheinung nimmt verschiedene Gestalten oder Formen an ⁵⁹⁾. Die Erscheinung bzw. die Form oder die Gestalt werden vom Wesen unterschieden. Die Unterscheidung dient dazu, die Wandelbarkeit der Kirche unter Wahrung ihrer Identität bzw. ihre Vielfältigkeit trotz innerer Einheit auszudrücken. Ihre Funktion entspricht also der des Organismusgedankens. Harnack legt Wert darauf, daß Wesen und Erscheinung nicht identifiziert, aber auch nicht voneinander geschieden werden ⁶⁰⁾. Wesentliche "und empirische Kirche sind weder zwei Kreise, die sich decken, noch zwei exzentrische Kreise, die sich nur zufällig an einzelnen Punkten berühren, sondern sie sind k o n z e n t r i s c h e Kreise, die einen gemeinsamen Mittelpunkt haben" ⁶¹⁾. Die äußere Ordnung der Kirche, ihre geschichtliche Erscheinungsform, ist das Gefäß, in dem sie ihren Schatz, ihre wesentliche Wirklichkeit, trägt. Man kann den Schatz nicht ohne Gefäß bewahren ⁶²⁾. Man wird an die Hegelsche Doppelbestimmung erinnert: Das Wesen muß erscheinen und Erscheinung ist Erscheinung des Wesens ⁶³⁾. Romantisches In-Sein von Sein und konkreter Existenz und von Sein und Denken drückt sich in diesem Kirchenverständnis aus.

Der Gedanke, daß das Sein notwendig nur in konkreter Erscheinung zugänglich, aber doch in ihr nicht beschlossen ist, führt aufgrund der immanent aporetischen Struktur zu schwierigen Unterscheidungen. Es muß dann nämlich verschiedene Erscheinungsweisen geben, solche, die dem Wesen gemäß sind und solche, die im Verhältnis zum Wesen zufällig sind. Harnack unterscheidet die akzessorische und die wesentliche Erscheinungsweise der Kirche ⁶⁴⁾. Das äußere Gemeinwesen der Kirche mit seinen Ein-

57) HARNACK, Kirche, S. 13, Nr. 1; S. 15, Nr. 5; S. 49, Nr. 102; S. 57, Nr. 121; S. 68, Nr. 136.

58) Ebenda, S. 31, Nr. 52.

59) Ebenda, S. 13, Nr. 1; S. 14, Nr. 3; Nr. 4; S. 52, Nr. 111; S. 57, Nr. 121; S. 67, Nr. 131; S. 71, Nr. 143.

60) Ebenda, S. 35, Nr. 65; S. 55, Nr. 117. S. 56 f., Nr. 119; S. 57, Nr. 121; Vgl. HARNACK, Kybernetik, S. 535 f.

61) HARNACK, Kirche, S. 57, Nr. 119.

62) Ebenda, S. 57, Nr. 119.

63) HARTMANN, Philosophie, S. 455 u. S. 457.

64) HARNACK, Kirche, S. 23, Nr. 30; S. 25, Nr. 34.

richtungen und Gebräuchen macht nicht das Wesen der Kirche aus ⁶⁵⁾, bildet nicht den Schwerpunkt ihrer Existenz ⁶⁶⁾. Davon sind zu unterscheiden die zur wesentlichen Erscheinungsweise gehörenden *notae externae* der Existenz der Kirche ⁶⁷⁾, d.h. alles, was zur schriftgemäßen Verwaltung der Gnadenmittel erforderlich ist ⁶⁸⁾. Diese wird garantiert durch das Bekenntnis als Lebens- und Lehrnorm. Deshalb nimmt das Bekenntnis im wesentlichen äußeren Bestand der Kirche die zentrale Stellung ein ⁶⁹⁾. Die Unterscheidung setzt sich fort bei den Kriterien der kirchlichen Organisation. Die Gestaltung des kirchlichen Lebens hat an der wesentlichen Kirche ihre Norm ⁷⁰⁾. Bestimmte Teile der Kirchenordnung sind unmittelbar "mit dem Wesen, Beruf und Zweck der Kirche" gesetzt; andere sind ihrer eigenen Produktionskraft anheimgegeben und deshalb dem Wechsel der äußeren kirchlichen Verhältnisse unterworfen ⁷¹⁾.

Diese Art der Unterscheidung zwischen den Erscheinungsweisen der Kirche läßt Harnack die Entgegensetzung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche unbrauchbar erscheinen ⁷²⁾, da diese einen exklusiven Gegensatz beschreibt. Er bevorzugt, die Kirche vom Kirchentum zu unterscheiden. Unter Kirchentum ist nicht "die Erscheinbarkeit der Kirche an sich und überhaupt" zu verstehen, sondern ihre jeweilige empirische Gestaltung und Erscheinung ⁷³⁾. Im Kirchentum hat die Kirche ihr Gewand, d.h. die zeitliche, menschlich geordnete, veränderliche *F o r m* ihrer Erscheinung ⁷⁴⁾. Das Kirchentum ist somit die akzessorische Erscheinungsweise der Kirche. Es ist dennoch eine Erscheinungsweise der Kirche selbst, es gehört deshalb zu der Erscheinung der wesentlichen Kirche, die in ihrer Erscheinung "weltwirklich" ist ⁷⁵⁾. Sofern es ein Teil der Erscheinung ihres Wesens ist, ist es notwendig ⁷⁶⁾, ein Werk des Glaubens ⁷⁷⁾, durch

65) HARNACK, Kirche, S. 25, Nr. 34.

66) Ebenda, S. 49 f., Nr. 104.

67) Ebenda, S. 25, Nr. 34.

68) Ebenda, S. 25, Nr. 33.

69) Ebenda, S. 52, Nr. 111. Vgl. HÖFLING, Kirchenverfassung, S. 18. HÖFLING, Geist, S. 27-29.

70) HARNACK, Kirche, S. 49, Nr. 104.

71) Ebenda, S. 51, Nr. 107.

72) Ebenda, S. 25, Nr. 34.

73) Ebenda, S. 13, Nr. 1; S. 49 ff., Nr. 102 ff.

74) HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 60.

75) HARNACK, Kirche, S. 56 f., Nr. 119.

76) Ebenda, S. 49, Nr. 103 u. 104.

77) Ebenda, S. 57, Nr. 119.

das Wesen bedingt⁷⁸⁾. Jedoch entspricht das Kirchentum dem Wesen der Kirche nicht so unmittelbar, daß es in der jeweils bestimmten Form wesensnotwendig und unwandelbar wäre oder als unbedingt verbindlich ausgegeben werden dürfte⁷⁹⁾. Offensichtlich wird hier Kants Unterscheidung von zufälliger und notwendiger Erscheinungsweise der Dinge abgewandelt auf das Kirchenverständnis übertragen⁸⁰⁾.

Th. Harnack ist es gelungen, die konfessionell lutherische Auffassung vom Wesen der Kirche in präzisen Formulierungen auszudrücken⁸¹⁾. Durch die kirchengründende Pflingsttat Christi ist eine Gemeinde von Menschen entstanden. "Diese Gemeinde ist die Kirche Christi in dem ersten Moment ihres Daseins"⁸²⁾. Sie ist also auf wunderbare Weise an einem bestimmten Tage auf einmal entstanden. Zweierlei Mißverständnis wird abgewehrt. Die Entstehung der Kirche kann nicht so gedacht werden, daß Menschen zum Glauben kamen, die dann sekundär zur Kirche verbunden wurden. Ebenso ist die Vorstellung auszuschließen, es sei eine potentiell kirchengründende Heilstat in die Welt gesetzt worden, die erst nachgängig Menschen als Rahmen und Grund ihrer gemeinsamen Existenz angenommen hätten⁸³⁾.

78) HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 60.

79) HARNACK, Kirche, S. 49 ff., Nr. 102 ff., S. 67, Nr. 131. Vgl. HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 60 u. S. 53. Da Link auf eine Untersuchung der Begriffe und der Vorstellungsweise verzichtet, bleiben Art und Differenziertheit der "Fundamentalunterscheidung von Kirche und Kirchentum" un- deutlich. LINK, Grundlagen, S. 208 ff.

80) KANT, Kritik d.r. Vernunft, Werke, 3, S. 67. KANT, Prolegomena, Werke, 4, § 9 u. 10, S. 282 f. Vgl. WINDELBAND, Lehrbuch, S. 464 f.

81) Harnacks Abhandlung eignet sich vorzüglich als Grundlage einer Darstellung. Sie bietet einen umfassenden Überblick über die wichtigen Motive und Aspekte des konfessionellen Kirchenverständnisses, legt sehr differenziert die Einzelprobleme und konstruktiven Ideen dar, zeigt deutlich die systematischen Zusammenhänge auf und besticht durch straffe Gedankenführung und klare Gliederung. Sie stand bei den Erlanger Kollegen in hohem Ansehen. Vgl. HARLESS, Gewissensfragen, S. 9. Vgl. auch KANTZENBACH, Theologie, S. 218. Fagerberg hat diese hervorragende Arbeit Harnacks nur am Rande berücksichtigt. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 116 - 118; S. 130 - 131; Wittram verwendet die Schrift hauptsächlich zur Darstellung von Harnacks Verständnis der Kirchenordnung und -verfassung an Hand der Kapitel 7 und 8. WITTRAM, Kirche, S. 136 ff. u. S. 148 ff.

82) HARNACK, Kirche, S. 18, Nr. 17.

83) Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 110 ff. Ganz deutlich auch KIRCHE, ZPK, 14, 1847, S. 11.

Glaube und Kirche sind gleich ursprünglich und Schöpfung einer einheitlichen Heilstat Christi. Diese dialektische Einheit von Subjektivem und Objektivem, Innerlichem und Äußerlichem, Ursprung und Wirkung wird in mehrfacher Hinsicht dargelegt. Die Kirche ist eine "Wirkung des Heiligen Geistes i n d e n H e r z e n , der dadurch (!) zu einer Gemeinde Christi verbundenen" Menschen. Sie ist die Stätte der Macht und Gnadengegenwart Christi in der Welt, "und als solche (!) ... Organ seiner fortgesetzten Wirksamkeit" ⁸⁴⁾.

" O b j e k t i v betrachtet ist die Kirche ... Produkt" der Wirksamkeit des erhöhten Christus, die "eben in der Schöpfung und Erhaltung der Kirche selbst unausgesetzt ihr Dasein und Wirken" bezeugt. Sie ist die von ihm selbst geschaffene " S t ä t t e u n d G e s t a l t s e i n e r W i r k - s a m k e i t i n d e r W e l t " ⁸⁵⁾. Nach der s u b - j e k t i v e n ... Seit ist ... die Kirche die aus gläubigen P e r s o n e n bestehende G e m e i n d e " ⁸⁶⁾. Die Entstehung des Glaubens wird wiederholt präzisiert durch den Hinweis auf die Wirksamkeit Christi durch den heiligen Geist "mittelst des Wortes", die den Glauben in den Herzen der Menschen hervorruft ⁸⁷⁾. Das den Christen Gemeinsame, sie Verbindende, ist jedoch nicht die Beziehung zum Wort, sondern der eine Glaube ⁸⁸⁾. So ist die " d u r c h p e r s ö n l i c h e W i e d e r g e b u r t " untereinander gliedlich verbundene ... i r d i s c h - r e a l e G e m e i n d e d e r G l ä u - b i g e n " eher eine "Gemeinschaft der romantischen Solidarität Gleichgearteter" als eine Versammlung völlig ungleichartiger Einzelner, über denen "sich souverän die Einheit des göttlichen Wortes erhebt", die allein die Gemeinschaft trägt ⁸⁹⁾. In diesem Sinne bevorzugt Harnack zur Bezeichnung der Kirche den Begriff "Gemeinde" statt sie "bloß Gemeinschaft" zu nennen.

84) HARNACK, Kirche, S. 18, Nr. 17.

85) Ebenda, S. 18, Nr. 19.

86) Ebenda, S. 20, Nr. 23.

87) Vgl. ebenda, S. 18, Nr. 17; S. 20, Nr. 23.

88) Vgl. u. Kap. I, 5, S. 209-212.

89) HARNACK, Kirche, S. 17, Nr. 13; S. 20, Nr. 23; S. 21, Nr. 26.
HÖFLING, Geist, S. 20. Vgl. aber auch EINHEIT, ZPK, 39, 1860, S. 60 ff.
BONHOEFFER, Communio, S. 172 u. S. 211.

Dafür beruft er sich auf Luthers Großen Katechismus. Er will damit hervorheben, daß die Kirche einen konkreten Verband von Menschen, die darin übereinstimmen, daß sie an Christus glauben, darstellt, "das geistliche Volk Gottes". Er interpretiert "communio sanctorum" im Sinne von "congregatio" ⁹⁰⁾.

Diese Gemeinde gläubiger Persönlichkeiten ist zugleich Produkt und Organ Christi; sie hat ihr Leben nicht aus sich selbst, aber sie lebt nur durch sich selbst, sie wird vom Geist Christi "durchlebt" ⁹¹⁾. Sie ist nach der schon erwähnten Definition "der von Christus erzeugte lebendige Organismus seines wirkenden Geistes" ⁹²⁾. Die Organismusvorstellung veranschaulicht in diesem Zusammenhang eine aus Teilen synthetisch organisierte Einheit. Die Einheit ist wesenbestimmend und Träger des Lebens. Die Teile sind in ihr jedoch nicht zu einer gleichförmigen Substanz verschmolzen, sondern selbst ihrer Individualität nicht beraubte Momente des Ganzen. Die Kirche als Organismus ist die Wirkungseinheit der genannten objektiven und subjektiven Momente. Dabei sind die objektiven und die subjektiven Momente einander so zugeordnet, daß sie einander nicht lediglich ergänzen, sondern als einander umfangende Lebensprozesse sich gegenseitig durchdringen.

Die Kirche ist die Gestalt der Wirksamkeit Christi. Diese bewirkt nichts anderes als Glauben. Glaube wiederum wird bestimmt als Glauben an die "Machtvollkommenheit und Gnadengenwart" ⁹³⁾; also die aktuell am glaubenden Menschen sich bewährende Wirksamkeit Christi. Von der anderen Seite aus betrachtet ist die Kirche der "Träger des sich bezeugenden Glaubens" gläubiger Persönlichkeiten ⁹⁴⁾. Aber dieser Glaube

90) HARNACK, Kirche, S. 20, Nr. 23. Diese Auffassung führte nach dem Urteil von E. Wolf zu einer Romantisierung des Kirchenbegriffs. WOLF, Communio, S. 294 ff. Vgl. WOLF, Erneuerung, S. 155 f. u. S. 158 f. Anm. 27.

91) HARNACK, Kirche, S. 19, Nr. 22; S. 20, Nr. 24; S. 21, Nr. 26.

92) Ebenda, S. 18, Nr. 19. Vgl. o. S. 37.

93) Ebenda, S. 18, Nr. 17.

94) Ebenda, S. 19 f., Nr. 22 u. 24.

bezeugt sich wiederum als Ausdruck der Wirksamkeit Christi. Harnack ist offenbar nicht der Meinung, daß es sich dabei lediglich um die Unterscheidung eines subjektiven und eines objektiven A s p e k t e s eines Vorgangs handele. Er versucht vielmehr die Kirche als einen immer im Werden begriffenen Prozeß, als etwas Lebendiges, eben einen lebenden Organismus verständlich zu machen, der nicht neben, vor und außer dem persönlichen Glauben sich vollzieht, aber auch in ihm sich nicht beruhigt, vollendet und abschließt. "Beide Seiten zusammengefaßt, ist die Kirche ihrem Wesen nach der durch die Wirksamkeit Christi und seines Geistes aus gläubigen Personen gebildete, geistliche Organismus des Leibes Christi in der Welt, ein Organismus, in welchem Christus sich konkrete Gestalt gibt auf Erden" ⁹⁵⁾.

Dieser Wesensbeschreibung der Kirche fügt Harnack eine bemerkenswerte Folgerung an. Weil die Kirche Produkt der erzeugenden Gnade und Träger des sich bezeugenden Glaubens ist, ist sie "auch das ausschließliche O r g a n aller Heilswirksamkeit Christi" ⁹⁶⁾. Der logische Zusammenhang ist schwer zu erkennen. Wir sind auf eine Rekonstruktion aus der Gesamtauffassung angewiesen. Christi Wirksamkeit hat keine andere Konkretion als die, daß Kirche ist. Ebenso kann sich die innerliche Herzensbewegtheit gläubiger Personen nicht anders konkret bezeugen als in der Existenz der Kirche, eines geistlichen Volkes Gottes ⁹⁷⁾; denn den Glauben selbst kann man den Gläubigen nicht ansehen ⁹⁸⁾. Daraus folgt, daß die Evidenz der Wirksamkeit Christi nicht über das Dasein von Kirche hinausgehen kann. Daß aber weiter zu schließen sei, die Kirche sei Organ dieser an ihr selbst sich vollziehenden Wirksamkeit in der Welt, ist einsichtig nur unter Voraussetzung der Organismusvorstellung. Organisches Leben entwickelt und reproduziert sich aus sich selbst. Organismen im romantischen Verständnis entfalten sich aus der in ihnen erschlossenen Wesenheit ohne diese zu verändern. Jede Fortbildung

95) HARNACK, Kirche, S. 20, Nr. 24.

96) Ebenda S. 20, Nr. 24.

97) Ebenda, Nr. 23, S. 20.

98) Ebenda, S. 23, Nr. 29.

ihrer Wirklichkeit ist der Vollzug der Identität mit sich selbst. Kirche als Organismus kann nur werden, was sie ist, nicht aus eigenem Vermögen, doch nur durch sich selbst, durch Entfaltung ihres Wesens. Jede Veränderung durch Mittel außerhalb ihrer selbst würde ihre Identität mit sich selbst aufheben und eine Veränderung ihres Wesens bedeuten.

Für die Auffassung, daß die Kirche Produkt und Organ Christi sei, beruft sich Harnack auf Luthers großen Katechismus. Dabei unterläuft eine bezeichnende Verfälschung der Auffassung Luthers. Beide fragen, wodurch der heilige Geist die Christen heilig macht. Harnack antwortet: durch die Kirche und versteht sie dabei als Organ der Heilswirksamkeit Christi. Er führt dazu aus: "Von der wesentlichen Kirche sagt darum auch der Protestantismus nicht bloß: ubi Christus, ibi ecclesia, sondern auch ubi ecclesia, ibi Christus, und deshalb extra ecclesiam nulla salus" ⁹⁹⁾. Luther hingegen beantwortet die Frage mit dem Satz "durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben" ¹⁰⁰⁾. Ebenso wenig wie das ewige Leben ein Organ der Wirksamkeit Christi ist, versteht Luther in diesem Zusammenhang die Kirche als ein solches Organ. Die Kirche ist vielmehr ein Teil des Schatzes, den Christus erworben und den der heilige Geist den Glaubenden zuwendet ¹⁰¹⁾. Er unterhält, um "uns solchen Schatz und Erlösung heimzubringen", in der Welt die Kirche, in deren Mutterschoß er jeden Christen hineinlegt und ihn geboren und ernährt werden läßt ¹⁰²⁾. Die Konkretion der Wirkung Christi, das Mittel wodurch der heilige Geist sich den Glaubenden mitteilt, wodurch er sie heiligt und damit in seine heilige Gemeinde führt, ist die Predigt ¹⁰³⁾. Die Predigt ist für Luther nicht eine Funktion des sich selbst erbauenden Organismus der Kirche, sondern Christi eigene Tat, durch die er, um es einmal zugespitzt zu formulieren, die Kirche als Menschen unverfügbares Geschenk

99) HARNACK, Kirche, S. 21, Nr. 24.

100) LUTHER, Großer Katechismus, S. 654, 53 ff. vgl. S. 654, 11 ff.

101) Ebenda, S. 654, 31 ff.

102) Ebenda, S. 654, 15; 35 ff., S. 655, 2 ff.

103) Ebenda, S. 654, 16.35.

austeilt wie die Sündenvergebung. Ähnlich verdeutlicht Luther den Geschenkcharakter des Abendmahls. Christus reicht uns den Schatz seiner Vergebung ins Wort gefaßt. Und zwar erhalten wir, so hebt Luther den Totalaspekt des Glaubens hervor, "das ganze Evangelium", alles, was die Artikel des Glaubens umfassen: Kirche, Sündenvergebung etc., "durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns fergelegt" ¹⁰⁴⁾. Freilich kann auch Luther sagen, der heilige Geist gebrauche die Kirche dazu, das Wort zu führen ¹⁰⁵⁾. Luther verbindet damit aber nicht die Vorstellung kirchlicher Sukzession, Kontinuität und organischer Entwicklung. Die Kirche ist schlicht und präzise das "Häuflein" derer, die "Gottes Wort gehört haben und noch hören" ¹⁰⁶⁾. Für Luther ist deshalb auch der Satz nicht umkehrbar: "Denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche machet" ¹⁰⁷⁾. Wie Sündenvergebung und ewiges Leben ist die Kirche eine Gabe, die verkündigt wird und nur im glaubenden Hören Gegenwart und Bestand freilich auch Zukunft hat und insofern tröstliche Hoffnung begründet.

Die ekklesiologische Differenz wird noch deutlicher durch die konsequente Fortbildung des Ansatzes bei Harnack. Der "Bestand und das Leben der gegründeten Kirche" ist "ganz und gar bedingt durch Verwaltung und Gebrauch der Gnadenmittel des Wortes und der Sakramente" ¹⁰⁸⁾. Jetzt dienen Confessio Augustana, Artikel VII und VIII in der Auslegung durch die Apologie zur Begründung ¹⁰⁹⁾. Die Lebendigkeit des kirchlichen Organismus wird präzisiert durch "Verwaltung". "Gebrauch" ist nur ein anderer Modus der Teilnahme an der Verwaltung. Die Kirche erhält ihren Bestand durch Verwaltung dessen, wodurch sie besteht. Sie entfaltet ihr Leben durch Verwaltung ihrer selbst. Denn sie besteht in nichts anderem als im Gebrauch der Gnadenmittel und

104) LUTHER, Großer Katechismus, S. 713, 10 ff. u. S. 713, 46 ff.

105) Ebenda, S. 657, 42 ff.

106) Ebenda, S. 657, 27 ff.

107) Ebenda, S. 655, 29 ff.

108) HARNACK, Kirche, S. 21, Nr. 25.

109) SCHNEEMELCHER, Conf. Aug. VII, skizziert einen Überblick über die Wirkung von CA VII auf die lutherische Ekklesiologie im 19. Jahrhundert.

eben darauf bezieht sich auch die Verwaltung. Deshalb ist "in der Verwaltung der Gnadenmittel ... auf ebenso bezeichnend-, als Zureichend-wahrnehmbare Weise diejenige Sichtbarkeit der Kirche gegeben, die zu ihrem Wesen und Beruf gehört" ¹¹⁰⁾. Sie ist bezeichnend und für die Kirche unverzichtbar, weil die Gemeinschaft zwischen Christus und dem Glauben, die das Wesen der Kirche konstituiert, sich in ihr irdisch zu erkennen gibt ¹¹¹⁾. Aus demselben Grunde ist sie auch das charakteristische und vollkommen ausreichende Kennzeichen der Kirche ¹¹²⁾. Da nun aber die Verwaltung der Gnadenmittel nicht eine mit der Existenz der Glaubensgemeinschaft unmittelbar und selbstverständlich sich einstellende Äußerung ist, bedarf sie der bewußten Organisation und der Institutionalisierung ¹¹³⁾. Die intensive und extensive Selbsterbauung der Kirche ist ihr Beruf in der Welt ¹¹⁴⁾. Zur allseitigen Verwirklichung ihres Berufs muß sie einen amtlichen Dienst organisieren. Dieser gibt ihr den Charakter einer "Anstalt des Heils", in der nach der Natur des Organismus die einzelnen Glieder nach ihren Gaben und kraft kirchlichen Auftrags das der Kirche in ihrer Totalität übertragene Amt wahrnehmen ¹¹⁵⁾. Die Notwendigkeit der "gemeindlichen Verwaltung" der Gnadenmittel erfordert eine geregelte Ordnung dieser Erdenaufgabe der Kirche und die Bestellung Einzelner zum "amtlichen Sonderberuf" ¹¹⁶⁾. Die Konkretion des allgemeinen Auftrags durch die Einrichtung bestimmter "Dienstleistungen und deren Ordnung" ist in den Bedürfnissen der Gemeinde begründet, nicht jedoch von einer göttlich gestifteten perfekten Ordnung herzuleiten ¹¹⁷⁾. Obgleich die Selbsterbauung der Kirche sich in der "Totalität ihrer Lebenserscheinung" vollzieht, so ist, ob sie

110) HARNACK, Kirche, Nr. 31, S. 24.

111) Ebenda, Nr. 32, S. 24.

112) Ebenda, Nr. 33, S. 25.

113) Ebenda, Nr. 73, S. 38; Nr. 86 ff., S. 43. HARLESS, Gewissensfragen, S. 14 f. u. S. 24. HÖFLING, Grundsätze, S. 1; S. 16 ff.

114) HARNACK, Kirche, Nr. 51, S. 30 f.

115) Ebenda, Nr. 50, S. 30; Nr. 69, S. 37; Nr. 46, S. 29; Nr. 73 ff., S. 38 f.; Nr. 83 - 85, S. 41 f.

116) HARLESS, Gewissensfragen, S. 16 f.

117) Ebenda, S. 38 f.

wahr und wirklich ist, doch nur an der Verwaltung der Gnadenmittel erkennbar ¹¹⁸⁾.

Auf diese Weise wird das für das Leben der Kirche Wesentliche und Kennzeichnende den Trägern der Verwaltung überstellt. Die Funktionen des Gesamtorganismus, sich stets selbst werdend hervorzubringen und vermöge der ihm innewohnenden Lebenskraft seine eigenen Bedürfnisse zu erfüllen, werden an amtliche Institutionen delegiert. Das natürliche Übergewicht an Einfluß und Durchsetzungsvermögen, das institutionellen Kompetenzen gegenüber einer anders nicht organisatorisch verbundenen Gemeinschaft zuwächst, wird hier noch dadurch verstärkt, daß die Verwaltung der Gnadenmittel als gemeinschaftstiftende Generalvollmacht von allen Gliedern der Gemeinschaft ausdrücklich auch als Grund der Erfüllung ihrer individuellen Heilshoffnungen und -bedürfnisse anerkannt werden muß. Da Verwaltung wesentlich im formalen Vollzug bestimmter Handlungen besteht, ist die Prüfung ihrer Legitimität danach, ob sie wirklich zur Förderung des Glaubens dient, und also nicht zu einem sich selbst genügenden autoritativen Verwaltungsakt entartet, praktisch nicht zu gewährleisten ¹¹⁹⁾. Es ist ja gerade der Vorzug der "Verwaltung" unter vergleichbaren Beschreibungen von Tätigkeiten, daß sie die Objektivität der Heilungsvermittlung besonders deutlich bezeichnet. Wenn nun der konstitutive Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft als Verwaltung beschrieben wird und diese zudem durch formalen Rechtsakt bestimmten Amtsinhabern übertragen wird, kommt die Rückwirkung der Glaubensgemeinschaft auf die Träger der Verwaltung oder umgekehrt die Integration der institutionellen Verwaltung in den unmittelbaren Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft so wenig zur Geltung, daß die Verwaltung praktisch kaum als Funktion der Glaubensgemeinschaft verstanden und die Institution nicht zum Schutz der individuellen Freiheit von den Gliedern der Gemeinschaft in Dienst genommen werden

118) HARNACK, Kirche, Nr. 52, S. 31.

119) Vgl. HARLESS, Wissensfragen, S. 18 ff. u. S. 24 f.

Er meint die Autorität von Amt und Regiment allein von der Erfüllung ihres Dienstes her legitimieren zu können.

kann ¹²⁰⁾. Daraus folgt weiter, daß die institutionalisierte Verwaltung sich aufgrund der faktischen Isolation gegenüber der Glaubensgemeinschaft in der Fülle ihres konkreten Lebens verselbständigt und sich selbstgenügsam bei sich selbst stabilisiert, zugleich aber auch die Tendenz zur Erweiterung von Anspruch und Einfluß entwickelt, so daß die Verwaltung der Gnadenmittel sich zur Verwaltung der Bedürfnisse der Gemeinde und deren Befriedigung ausweitet. Diese abstrakt strukturelle Charakteristik gibt selbstverständlich kein zutreffendes Bild der damaligen lutherischen Kirche. Sie bezeichnet auch nicht die Intention der konfessionellen Theologie. Sie soll aber die immanente Logik dieser Ekklesiologie aufzeigen, deren Auswirkungen in Erscheinung treten, wo immer solche Ekklesiologie das Selbstverständnis einer institutionell verwalteten Volkskirche prägt.

Die Erlanger haben dieses Problem selbst genau erkannt. Deshalb war ihr Interesse bei der so hartnäckig geführten Diskussion über das Verständnis des kirchlichen Amtes zuerst darauf gerichtet, daß die Kirche niemals den Schwerpunkt ihrer Existenz in die Organisation verlege ¹²¹⁾, daß das Amt an sich nicht selbst Anspruch auf Autorität erhebe ¹²²⁾ und daß die Kirche nicht in ihrer Verfassung aufgehe ¹²³⁾. Man kam zu unterschiedlichen Konzeptionen, stimmte aber in den prinzipiellen Aussagen überein. Harleß' ekklesiologische Schrift von 1862 bringt unter bewußtem Verzicht auf rechtssystematische Terminologie die Grundgedanken gediegen zur Geltung. Die Legitimation des Amtes ist streng begrenzt durch die Funktion, die es auch begründet. Wenn es sich nicht "als reine Darbietung des Wortes und der Sakramente erweist", hat es keine Berechtigung ¹²⁴⁾. Harleß' Argumentation ist eine beständige Beschwörung der Gefahr, daß das Amt zum

120) Vgl. dazu Karl Rahners Überlegungen, ob und wie vermieden werden kann, daß die Kirche als Institution sich gegenüber dem Menschen verselbständigt. DULLAART, Kirche, S. 149 ff.

121) HARNACK, Kirche, Nr. 104, S. 49 f.

122) HARLESS, Gewissensfragen, S. 30. Vgl. S. 51 ff.; S. 54 ff.; S. 58 f.

123) HÖFLING, Grundsätze, S. 179. Vgl. S. 16 f.

124) HARLESS, Gewissensfragen, S. 14 ff. u. S. 17; vgl. S. 18; S. 25; S. 30.

Selbstzweck wird und daß "unevangelische Anmaßung" die Gläubigen irritiert ¹²⁵⁾. Doch findet er kein Mittel, jene funktionale Begrenzung der Amtsautorität zu gewährleisten. Er kann nur das Vertrauen ausdrücken, daß es nicht an Leuten fehlen werde, die in das Amt recht berufen und das Amt recht verwalten, wo das Wort des Herrn Glauben findet ¹²⁶⁾. Insofern hält er an der Grundüberzeugung fest, daß nur das Wort selbst das Amt begründet und legitimiert ¹²⁷⁾. Harleß kommt der Einsicht Karl Rahners nahe, der die Verselbständigung der Institution nur deshalb für vermeidbar hält, "weil es der der Kirche verheißene Sieg der Gnade Gottes allein ist, daß de facto die Kirche 'wider Erwarten' der Institution nicht verfällt" ¹²⁸⁾.

Die funktionale Begründung des Kirchenregiments scheint die Korrelation von Amt und Wort als geistlichen Funktionsbereich von der äußeren Organisation unberührt zu lassen. Zwar beruht das Regiment ebenso wie das Amt auf dem Befehl der Darbietung von Wort und Sakrament; jedoch ist ihm nicht der "wesentliche Dienst", das Evangelium darzubieten, übertragen, sondern lediglich die Fürsorge für die rechte und reine Ausrichtung jenes Dienstes. Deshalb ist die Ordnung des Regiments nicht auf Inspiration angewiesen, braucht nicht eine "Copie apostolischer Gemeindeverfassung" darzustellen oder sonst sich durch ein göttliches Mandat auszuweisen. "Was unter den gegebenen Verhältnissen und Zuständen der Erreichung dieses Zweckes dient", hat seine Berechtigung ¹²⁹⁾. Dennoch muß jede Ordnung wegen der Zweckbestimmung sich als Ausdruck des Gesamtglaubens erweisen lassen, so daß sie zwar aus menschlicher Willensbildung hervorgeht, aber dem gemeinsamen Glauben analog ist ¹³⁰⁾. Im Unterschied zum Staat, in dem die "Ordnung des Gemeinwesens Selbstzweck" ist, ist die kirchliche Herrschaft nur durch ihren Zweck legitimiert ¹³¹⁾. Die Bedürfnisse der Gemeinde erfordern und

125) HARLESS, Gewissensfragen, S. 21 u. S. 25; vgl. S. 38.

126) Ebenda, S. 15.

127) Ebenda, S. 56 f.

128) Vgl. DULLAART, Kirche, S. 150.

129) HARLESS, Gewissensfragen, S. 37 f.

130) Ebenda, S. 51.

131) Ebenda, S. 21 f.

rechtfertigen die Aufrichtung einer Verfassung und entsprechender Institutionen. Tatsächlich und in der Argumentation verborgen erhält das Regiment doch einen gewissen Selbstzweck, wie es auch mit "innerer Notwendigkeit" aus der Entwicklung der Gemeinde entstand. Aus der "Natur kirchlichen Gemeinschaftsbedürfnisses" ist abzuleiten, daß das Regiment die Ordnung aufrecht zu erhalten, die Einheit der Gemeinde zu gewährleisten und das Gesamtbekenntnis zu wahren hat ¹³²⁾. Es wird offenbar vorausgesetzt, daß rechtliche Ordnung des Verkehrs der Gemeindeglieder und ihrer Gruppen miteinander, umfassende organisatorische Einheit und Bekenntnisgemeinschaft jener primären Aufgabe der Kirche, Wort und Sakrament zu spenden, förderlich seien, ja deren Voraussetzung bilden.

Das Amt hingegen ist nicht Herrschaft, sondern Dienst im "eminentesten Sinn". Aber es ist mit einem göttlichen Auftrag verbunden; der Inhaber des geistlichen Amtes handelt im Namen Gottes, nicht wie der mit regimentlichen Funktionen Beauftragte im Namen der Gesamtgemeinde. Unter den Amtsträgern kann es keine Hierarchie geben, weil alle denselben Dienst haben. Das Amt muß Gottes Wort bezeugen, nicht was Menschen von Gott halten oder was sie sagen und setzen ¹³³⁾. Das Amt soll "die heilwirkende Macht des Evangeliums in und über der Gemeinde", das Regiment "den positiven Willen der gläubigen Gemeinde" aufrecht erhalten. Die Unterscheidung von Amt und Regiment dient vorzüglich dazu, gegenseitige Willkür im Verhältnis von Regiment, Amt und Gemeinde zu verhindern. Das Regiment schützt die Gemeinden vor Übergriffen des Amtes und vor Pastorenwillkür und den einzelnen Amtsträger vor Willküreingriffen der Gemeinde. Das Amt verkündigt, was heilsnotwendig ist, und dient damit der "christlichen Gemeindefreiheit" und der Erhaltung der souveränen Gewalt des Wortes Gottes in der Gemeinde gegenüber allen Verfassungsnormen ¹³⁴⁾.

132) HARLESS, Gewissensfragen, S. 39 f. u. S. 42 f.

133) Ebenda, S. 46 f. u. S. 53 f.

134) Ebenda, S. 42; S. 50 ff. bes. S. 50 u. S. 54.

Keinesfalls dürfen die Aufgaben und die Legitimation des Amtes mit Befugnissen der "anstaltlichen Ordnung" vermenget und diese als heilsrelevant erklärt werden ¹³⁵⁾. Dadurch, daß das Regiment auch nicht vom Amt abgeleitet wird, sondern vom "kirchlichen Gemeinschaft-Bedürfnis" ¹³⁶⁾, wird der Weg zu einer dualen Organisationsstruktur beschritten, in dem unabhängige Kompetenzen sich gegenseitig vor Degeneration bewahren und der Vermischung von geistlichen und organisatorischen Kompetenzen widerstreben. Das kritische Problem, das innerhalb jeder der abgegrenzten Befugnisse nicht gelöst werden kann, ist die Lehraufsicht ¹³⁷⁾. Die "reine Darbietung der Gnadenmittel aufrecht zu erhalten und durch den Schirm menschlich-kirchlicher Ordnungen wider menschliche Anarchie ... zu sichern", ist das Recht des Regiments ¹³⁸⁾. Insofern steht "Namens der g a n z e n K i r c h e das Regiment über dem Amtsträger; denn Amt und Amtsträger stehen in der Kirche, nicht über ihr ¹³⁹⁾. Deshalb haben sich die Träger des Amtes als Glied der "zu bestimmtem Glaubensbekenntnis und bestimmter Gemeindeordnung verfaßten Kirche" zu erweisen ¹⁴⁰⁾.

135) Vgl. dazu die ausführliche Erörterung: HARLESS, Gewissensfragen, S. 42 ff.

136) HARLESS, Gewissensfragen, S. 42.

137) Ebenda, S. 53 f. Vgl. u. Kap. I, 4, S. 179.

138) HARLESS, Gewissensfragen, S. 48. Zu derselben Auffassung bekennt sich HÖFLING, Grundsätze, S. 91 f.; S. 115; S. 121.

139) HARLESS, Gewissensfragen, S. 49 f.

140) Ebenda, S. 49.

Damit schlagen die Grundideen des romantischen Kirchenverständnisses gegenüber dem Ausgang bei den unverfügbar wirksamen Gnadenmitteln durch. Das rechtsverbindliche Bekenntnis wird der Verkündigung des Wortes übergeordnet. Die Kirche als organisierte Gemeinschaft dominiert über die *ecclesia creatura verbi*. Die Verwaltung der Gnadenmittel wird entlarvt als Amtshandlung der anstaltlich verfaßten Kirche, der die Gesamtheit der Gläubigen ihre Kompetenzen delegiert hat, um nach einer dem Glauben *analogen* Ordnung verwaltet zu werden ¹⁴¹⁾. Harleß sieht vom Stand seiner theologischen Einsicht aus keine Möglichkeit, dieser Gefahr zu entrinnen. Er weiß sehr wohl, daß die Gemeindeordnung die Erhaltung der Herrschaft Christi in der Kirche nicht verbürgt ¹⁴²⁾. Aber es gibt in der Kirche bis zum Tage der Wiederkunft Christi keine andere Autorität als das Wort ¹⁴³⁾. Dieser Satz ist in folgendem Zusammenhang zu deuten: Das Wort hat die Kirche als Überlieferung in der Schrift. Das Wort allein gelten lassen, heißt nach konfessionellem Verständnis, alle Macht aus der Glaubensgewißheit herzuleiten, die es in der Gemeinschaft Gläubiger hervorgerufen hat. Die Gemeinschaft hat ihre Glaubensgewißheit im Bekenntnis niedergelegt. Dieses hat "Anspruch, als die gemeinschaftsbildende und die gemeinschaftstragende Norm alles gemeindlichen Handelns angesehen zu werden" ¹⁴⁴⁾. So ist die Theologie der normativen Organisation die konfessionelle Umsetzung des Wortprinzips. Harleß glaubt deshalb zwischen der *Skylla*, daß menschliche Ordnung zum göttlichen Gesetz erhoben wird, und der *Charybdis*, daß mit der Ablehnung der menschlich-kirchlichen Ordnung auch die Geltung des Wortes verfällt, hindurch zu müssen ¹⁴⁵⁾.

Mit der Verwandlung der Theologie des Wortes Gottes zu einer Theologie der Selbstverwirklichung der Kirche durch Verwaltung der ihr übergebenen Gnadenmittel hängt auch die konfessionelle Umgestaltung der Zweireichelehre Luthers zusammen. Jene eschatologische Dualität der Herrschaft Christi durch das den

141) HARLESS, Gewissensfragen, S. 51 u. S. 57.

142) Ebenda, S. 54.

143) Ebenda, S. 57.

144) Ebenda, S. 57. Vgl. u. Kap. I, 4, S. 159 ff.

145) Vgl. HARLESS, Gewissensfragen, S. 60.

Predigern befohlene Wort einerseits und der Herrschaft durch weltliches Recht und irdische Gewalt um der Barmherzigkeit Gottes mit der gefallenen Welt willen andererseits, die das Kriterium der Abgrenzung bei all den verschiedenen Unterscheidungsformen von Luthers Lehre darstellt, ist durch den Gedanken der organischen Selbsterbauung im Vollzug einer geschichtlichen Entwicklung grundlegend überholt ¹⁴⁶⁾. Denn die Herrschaft Christi durch das gepredigte Wort ist ja nach Luthers Verständnis die äußere, irdisch existierende Kirche, die in leiblichen Versammlungen ums verkündigte Wort konkret wird und außer dieser keine andere Erscheinungsweise kennt ¹⁴⁷⁾. Gerade weil Kirche allein daran zu erkennen ist, daß das "äußerliche Wort" "äußerlichen Menschen" mit konkreten Lebensbeziehungen in einer "äußerlichen Gemeinschaft" gepredigt wird, steht sie notwendig in Beziehungen zu staatlichen Organisationen mit ihren Rechtsprinzipien, so daß es erforderlich ist, das unterschiedene Beieinander beider zu klären, damit der von den Bindungen der Welt befreiende Charakter des Glaubens nicht verfälscht wird ¹⁴⁸⁾. Denn Predigen heißt bei Luther, "die Menschen heraufzurufen aus ihren natürlichen Wesen und Leben" ¹⁴⁹⁾. "Wer nicht mit Luther an den Ort dieses Predigtamts tritt, bekommt das unterschiedene Beieinander der zwei Reiche überhaupt nicht in den Blick" ¹⁵⁰⁾.

Nach dem Verständnis der Erlanger Theologen hat die Predigt die Aufgabe, die Errettung des Menschengeschlechts durch die Tat Gottes in Christo zu bezeugen ¹⁵¹⁾. Sie dient somit der

146) Für Luther vgl. hier Harald DIEM, Lehre, S. 108 f.

147) Es kann hier nicht näher erörtert werden, in welchem Sinn Luther von innerlicher, geistlicher, verborgener Kirche redet. Die hier maßgebenden Aspekte hat Harald Diem vorbildlich herausgearbeitet. Harald DIEM, Lehre, S. 132 ff., bes. S. 134 f., S. 141 f.

148) Harald DIEM, Lehre, S. 147 f., S. 50 ff., S. 134., S. 60 ff., S. 142.

149) Ebenda, S. 142.

150) Ebenda, S. 142. Das Zitat ist einer der Kernsätze für Harald Diems Verständnis von Luthers Zweireichlehre.

151) HARLESS, Ethik, S. 166.

Selbsterbauung der Kirche in der Welt, "damit durch sie d e r F r i e d e n s g e d a n k e G o t t e s m i t d e m M e n s c h e n g e s c h l e c h t sich allmählich ... verwirkliche" ¹⁵²⁾. Diese Friedensgemeinschaft mit Gott ist der Anfang und die bleibende Grundlage eines neuen Lebens, das von der Seite des Menschen sich in einem sittlichen Verhalten dokumentiert ¹⁵³⁾. Obgleich betont wird, die Kirche werde durch die Gnadenmittel geschaffen und konstituiere sich deshalb als Gemeinschaft durch den gemeinsamen Gebrauch der Gnadenmittel, ferner, der Glaube überschreite gerade wegen seiner Beziehung auf die Gnadenmittel und auf das Verheißungswort "innerliches Erfahren und Erleben" ¹⁵⁴⁾, wird doch im Schema der Selbstverwirklichung alsbald die Gemeinschaft der Gläubigen zu einer Gesinnungsgemeinschaft konkretisiert und der Glaube auf dem Wege der Selbstbetätigung zur Lebenskraft christlicher Tugend umgesetzt ¹⁵⁵⁾. Dem Charakter dieser selbsterbauenden Tätigkeit entspricht es, "daß der in seiner Absicht alle Menschen umfassende Erlöserwille Gottes nicht an der Masse der Völker" und nicht durch eine Umwandlung der Naturordnung verwirklicht wird. Vielmehr wird nur die "Gesinnung der Menschen" umgeschaffen. Dies kann sich nur an Einzelnen dadurch, daß sie von dem göttlichen Erlösungswort innerlich ergriffen werden, vollziehen. "In diesen soll in dieser Welt und aus ihr heraus ein neues Geschlecht der in Christo Geretteten für jene Welt von Gott geboren werden" ¹⁵⁶⁾. Die Naturbasis, deren Ordnung den Reichen der Welt zugrundeliegt, wird im Reiche Gottes nicht aufgehoben und vernichtet, sondern nur geheiligt und unter die Botmäßigkeit des göttlichen Willens zurückgeführt ¹⁵⁷⁾. Die auffallende Konzentration des Reiches Gottes in der ihm auf Erden eigentümlichen Daseinsgestalt und Verborgenheit auf die "Herzenswidergeburt" im inneren Leben der einzelnen Persönlichkeit veranlaßt Harleß zu einer ausdrücklichen Rechtfertigung der frommen Selbstsucht ¹⁵⁸⁾. "Weil das Reich Gottes auf Erden

152) HARNACK, Kirche, Nr. 51, S. 30 f.

153) HARLESS, Ethik, S. 182 f.

154) HÖFLING, Grundsätze, S. 8; S. 10 f. HARLESS, Ethik, S. 182 f.

155) HARLESS, Ethik, S. 451; S. 462; ferner S. 274; S. 410 ff.

156) HARLESS, Staat, S. 42 f. HARLESS, Ethik, S. 413 f.

157) HARLESS, Staat, S. 33.

158) HARLESS, Ethik, S. 413 ff.

für den Einzelnen und in der Gesamtheit vollkommen nur in dem verborgenen neuen Menschen des Herzens da ist, darum wird dem Christen nach der Natur des Reiches die Sorge für sich die erste und heiligste Sorge" 159).

Diese Selbsterbauung findet unter den konkreten Bedingungen der irdisch menschlichen Gemeinschaft statt. Sie steht deshalb in Wechselbeziehung zu der manigfaltigen Erfüllung der Lebensaufgabe, der die Menschen je nach den Bedingungen ihrer irdisch geschichtlichen Existenz und entsprechend ihrer individuellen Begabung nachgehen. Im Rahmen dieser Gemeinschaft und ihrer Lebenszwecke müssen Christen die Selbstbetätigung ihrer Frömmigkeit erfüllen, das heißt zugleich, sich in ihrem christlichen Glauben bewähren 160). Die "persönliche Geistesgemeinschaft des Individuums mit Gott" 161) können Christen in ihrem Verhalten auf zweifache Weise bezeugen. In ihrer individuellen Beziehung zu Dingen und Personen bewährt sie sich als Selbstverleugnung 162), in ihrer organischen Funktion als Glieder der Gemeinschaft erscheint die Selbstverleugnung in der Gestalt der Liebe 163). Christen leben nun als Angehörige des Menschengeschlechts in einer vorgegebenen "kreatürlichen d.h. mit der Schöpfung begonnenen und in der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts sich fort und fort bezeugenden Ordnung der menschlichen Gemeinschaft auf Erden" 164).

So ergibt sich für die christliche Selbstbetätigung ein dreifacher Verantwortungshorizont: einmal die Sorge für die persönliche Gottesgemeinschaft und das eigene Seelenheil, sodann die diesseitige Gestaltung des Reiches Christi in der Kirche und schließlich die natürlich menschliche Gemeinschaft der Weltbürger 165). Zur Kennzeichnung der Grundformen gottgestifteter irdischer Gemeinschaft greift Harleß auf die lutherische Ständelehre zurück, indem er die Rechts- und Wert-

159) HARLESS, *Ethik*, S. 415.

160) Ebenda, S. 422 ff.

161) Ebenda, S. 411.

162) Ebenda, S. 421 f., S. 423; S. 431.

163) Ebenda, S. 451; S. 452 ff.; S. 467 ff.

164) Ebenda, S. 424.

165) Ebenda, S. 423 ff.

ordnungen von Familie, Kirche und Staat unterscheidet ¹⁶⁶⁾. Jene Rechtsordnungen sind nicht "eine Inkarnation des göttlichen Regiments auf Erden" ¹⁶⁷⁾, sondern der unvollkommene, wandelbare geschichtliche Ausdruck sittlicher Ziele des Gemeinwesens, welche Gott dem Menschengeschlecht gesteckt hat ¹⁶⁸⁾. Deshalb sollen sie nicht in einer bestimmten bestehenden Form erhalten werden ¹⁶⁹⁾, vielmehr als Konkretion einer Rechtsidee oder eines Prinzips eine Verhaltensnorm darstellen ¹⁷⁰⁾. Deshalb beruht auch der ethische Wert des Verhaltens nicht auf der Form der jeweiligen Rechtsordnung oder der Art der Gemeinschaft. Es kommt für Christen allein darauf an, daß sie die Treue zu ihrem himmlischen Beruf, d.h. jene Selbstverleugnung, die als Inbegriff der Frömmigkeit dargestellt wurde, bewahren ¹⁷¹⁾. Die Selbstverleugnung bekundet sich gerade in der Anerkennung des weltlichen Berufs als göttlicher Aufgabe ¹⁷²⁾. Würde man die Tätigkeit in der Pflicht irdischer Ordnungen gar nicht mit der Gottesgemeinschaft verbinden, ginge "im Berufe die Seele unter" ¹⁷³⁾; d.h. die irdische Aufgabe würde nicht dem Christsein ein- und untergeordnet ¹⁷⁴⁾. Wenn man andererseits den Gottesfrieden in der Arbeit selbst suchen würde, schriebe man selbstisch der Arbeit den Segen zu und widerspräche damit der christlichen Selbstverleugnung ¹⁷⁵⁾. Entsprechendes gilt für das Verhalten in der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft: "Besonders aber erscheint die christliche Selbstverleugnung in der neidlosen Ueber- und Unterordnung, mit welcher man die Zwecke der gottgewiesenen Stellung je nach Geschlecht und Stand in ihrem Zusammengreifen lieben und anerkennt und fördert, sowie über Menschen herrschen und Menschen gehorchen in gleicher Weise als Gottesdienst und Nächstdienst betrachtet und behandelt. Hierin ist

166) HARLESS, Ethik, S. 506 f.

167) Ebenda, S. 549.

168) Ebenda, S. 546.

169) Ebenda, S. 558 f.

170) Ebenda, S. 479; S. 543.

171) Ebenda, S. 425; S. 426 ff., S. 422 f.

172) Ebenda, S. 423. Vgl. HARNACK, lutherische Kirche, S. 31: der weltliche Beruf dient dem Christenberuf zur Schule.

173) HARLESS, Ethik, S. 429.

174) Ebenda, S. 423.

175) Ebenda, S. 423. Vgl. S. 429 f.

die christliche Gesinnung Fundament aller bürgerlichen Ordnung und statt der falschen Gleichheit erkennt sie n u r die eine Gleichheit Aller vor einem und demselben Erlöser und Richter" 176). Daraus folgt im einzelnen, daß z.B. die Ungleichheit des Besitzstandes aus "eigener Machtvollkommenheit" der Menschen nicht aufgehoben werden darf; denn die "christliche Liebe ehrt also die Verschiedenheit des Besitzstandes ... als göttliches Recht göttlicher Fügung" 177). Für die Betätigung christlicher Tugend in der Volks- und Staatsgemeinschaft wird analog festgestellt: In der "Unterordnung des Einzelnen unter das Gemein- oder Nationalethos als dem Gemeinbewußtsein um s i t t l i - c h e Ziele aller irdischen Lebensverhältnisse - gleichviel in welcher äußern Gestalt politischer Volksverfassung das Volk sich zum Vollzug des Rechts organisirt hat - sieht der Christ eine sittliche Verpflichtung gegen den Bestand der Rechtsgemeinschaft, welche Pflicht ihm zugleich eine religiöse ist, weil er die alle diesen menschlichen Einrichtungen zu Grunde liegende Ordnung als ein Postulat göttlichen Willens und als eine Fügung göttlicher Weltregierung erkennt" 178).

Gleichwohl ist keine Rechtsordnung unabänderlich, sondern stets an dem Urbild göttlicher Weltregierung zu orientieren, welches Christus in der Offenbarung seines Reiches der Herrlichkeit erfüllen wird 179). Deshalb sind die Christen verpflichtet, an der "Weiterbildung des positiven Rechtsbestandes" mitzuwirken, dazu beizutragen, daß der Geist Christi die Volksgesinnung durchdringt, und Widerstand zu leisten, wenn die Ordnung des Staates sie bestimmen könnte, etwas gegen die Ordnung des Reiches Christi zu tun 180). Kein Gesetz an sich hat für den Christen verpflichtende Kraft. Aber "kraft seiner Zusammengehörigkeit zur Volksgemeinschaft, in deren Mitte er lebt, hat er die Verpflichtung, der bestehenden, in Recht und Gesetz gewährten ethischen Ordnung derselben zu gehorsamen" 181).

176) HARLESS, Ethik, S. 470 f. Hervorhebung von mir. Vgl. S. 474 ff.

177) Ebenda, S. 495.

178) Ebenda, S. 541. Vgl. APHORISMEN, ZPK, 17, 1849, S. 44 ff.

179) HARLESS, Ethik, S. 549.

180) Ebenda, S. 543 f.

181) Ebenda, S. 542.

Harleß hat das geschichtliche Denken und die Relevanz des Gemeinschaftsgedankens in der hier benutzten gründlich überarbeiteten sechsten Auflage seiner Ethik deutlich herausgearbeitet und die Auffassung, daß jegliche bestehende Ordnung aufgrund ihres Bestandes als göttliche Fügung zu betrachten sei, von der noch die Deutung von Duchrow, Huber und Reith ausgeht, eliminiert¹⁸²⁾. Damit tritt auch jene Art naturrechtlicher Argumentation zurück, nach der die gesellschaftliche und politische Ordnung sich aus der objektiven Natur der Dinge ergebe¹⁸³⁾. Demgegenüber bekundet Harleß eine geschichtliche Rechtsauffassung aus der Überzeugung heraus, daß "die Welt und ihr Wesen aus ihrer Geschichte" zu begreifen seien¹⁸⁴⁾. Recht ist der "formale Ausdruck jener gemeinsamen Lebensordnung, wie sie sich aus gegebenen, ... in den Entwicklungszuständen menschlicher Dinge liegenden Interessen und Bedürfnissen immer neu gestaltet". Es wächst deshalb immer "aus einem keimartig vorhandenen Früheren" heraus und läßt sich nie "ohne Ansatz zu neuer Rechtsbildung denken"¹⁸⁵⁾. Solche "positive Rechtsbestimmungen haben ihre Wurzel in der Völkergeschichte" und sind "ein Ausdruck der Herrschaft des Menschen über sich selbst und die ihn bedingenden Verhältnisse"¹⁸⁶⁾. Diese Auffassung entfaltet Harleß gerade in seinem Aufsatz über Christentum und Politik, den Duchrow und seine Mitarbeiter mißdeuten, indem sie einseitig dem Staat die Repräsentanz einer unwandelbaren Naturordnung zuschreiben¹⁸⁷⁾. Tatsächlich nimmt Harleß an, daß jeder Rechtsordnung auch überpositive Normen zugrunde liegen in der Gestalt sittlicher und rechtlicher Prinzipien oder typischer Grundformen menschlicher Lebensgestaltung wie Eigentum, Ehe und Familie¹⁸⁸⁾.

182) Vgl. HARLESS, Ethik, S. 540 ff. und S. 549 mit den bei DUCHROW, Umdeutungen, S. 24 f. wiedergegebenen Textstücken und deren Interpretation, S. 14.

183) Anders DUCHROW, Umdeutungen, S. 14, der die Erlanger zu sehr auf Stahl hin interpretiert.

184) HARLESS, Christentum und Literatur, S. 56.

185) HARLESS, Christentum und Politik, S. 61.

186) Ebenda, S. 62.

187) DUCHROW, Umdeutungen, S. 14.

188) Vgl. HARLESS, Ethik, S. 543; HARLESS, Christentum und Politik, S. 59; S. 61.

Aufgrund der Verinnerlichung des Glaubens einerseits und aufgrund der Objektivierung der gesellschaftlichen Bindungen zur bürgerlichen Rechtsordnung andererseits lassen sich beide Bereiche einigermaßen so definieren, daß Konflikte entscheidbar sind. Die Unterscheidung der zwei Reiche verwandelt sich in die Abgrenzung verschiedener Verantwortungshorizonte, denen prinzipiell entgegengesetzte materiale Verhaltensnormen entsprechen, nämlich Selbstverleugnung und Erfüllung von Lebensbedürfnissen ¹⁸⁹⁾. Was Gehorsam auf dem einen Gebiet ist, kann den Gehorsam auf dem andern nicht beeinträchtigen ¹⁹⁰⁾. Wenn die lutherischen Theologen ihre eigentümliche Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Welt beschreiben wollen, bevorzugen sie die Formulierung: "Lehre von dem irdischen Beruf"¹⁹¹⁾. Bei Harleß kommt diese Verschiebung symptomatisch zur Geltung, wenn er durch den Hinweis auf Luthers Auslegung des 101. Psalms beweisen möchte, daß seine Abhandlung über Christentum und Politik die lutherische Betrachtungsweise wiedergebe. Luther spricht von der Unterscheidung der zwei Reiche ¹⁹²⁾. Harleß aber entwickelt die Theorie, daß christliche Motive und Erkenntnisse nicht zu Maximen politischen Handelns taugen und daß deshalb auch Christen bei der Gestaltung politischer Lebensfragen sich nur an "der objektiven Natur gegebener Verhältnisse" und der "politischen Sach- und Fachkenntnis" orientieren dürfen ¹⁹³⁾. Es zeigt sich, daß die so umgedeutete Zwei-Reiche-Lehre ekklesiologisch praktisch irrelevant geworden ist. Sie dient dazu, den Grundsatz, daß der Staat ein selbstständiger Organismus mit eigener Wert- und Rechtsordnung von göttlicher Autorität ist, in die überlieferte Lehre zu integrieren. Diese Staatsauffassung wird zur wesentlichen Aussage. Die ekklesiologisch wichtige Unterscheidung ist die von Kirche und Kirchentum; sie wird aber nicht in der eschatologischen Perspektive sondern ontologisch nach dem Modell von Wesen und Erscheinung dargestellt ¹⁹⁴⁾. Daraus ergibt sich als ein

189) HARLESS, Christentum und Politik, S. 65. Vgl. HARLESS, Staat, S. 45.

190) HARLESS, Ethik, S. 471 f.

191) Vgl. HARNACK, lutherische Kirche, S. 31.

192) Vgl. das Lutherzitat, mit dem Harleß veranschaulichen will, worauf es ihm ankommt. HARLESS, Verhältnis, S. V.

193) HARLESS, Christentum und Politik, S. 66; S. 73.

194) Vgl. o. S. 43 ff.

konkretes Problem die Verhältnisbestimmung von Kirchentum und Staat, da beide einander auf der Ebene formell analoger - nämlich aufgrund rechtlicher Verfassung konstituierter - Organisationsformen menschlicher Gemeinschaft begegnen ¹⁹⁵⁾. Trotz formaler Ähnlichkeit besteht ein wesentlicher Unterschied. Der Staat hat seinen Zweck in sich selbst, so daß die konstitutiven Faktoren, Staatsgesetz und Staatsgewalt, auch die Mittel sind, durch die er seinen Zweck erfüllt ¹⁹⁶⁾. Das Kirchentum hingegen hat den Zweck seines Daseins im Dienst am Reiche Gottes, das im "wesentlich kirchlichen Leben" Gegenwart erlangt. Dessen einzige ursächliche Mittel sind aber "das gottgegebene Wort des Evangeliums und ... die gottgestifteten Sakramente", nicht rechtliche Institutionen, Bekenntnis, Kultusformen ¹⁹⁷⁾. Wie unbefriedigend und widerspruchsvoll diese Zuordnung von Kirche und Staat ist, hat Heckel am Beispiel von Harleß dargelegt ¹⁹⁸⁾.

Vergleicht man diese Auffassung mit Luthers Zwei-Reiche-Lehre, so läßt sich neben vielen Verschiebungen im einzelnen ein dreifacher Unterschied hervorheben. Die Erlanger gehen nicht von der Konfrontation des Glaubenden mit der Predigt aus, die ihn aus den weltlichen Bindungen herausruft ohne diese zunichte zu machen. Bei ihnen dominiert heilsgeschichtliches Denken. Danach ist das Christentum ein Akzidenz im Verhältnis zu der vorgegebenen geschichtlichen Weltordnung, das sich von Christi Erscheinung an geschichtlich durch Überlieferung des ursprünglichen Heilsvermögens entfaltet. Es bringt eine heiligende Kraft in die Welt hinein, die allmählich die Welt verändert, indem sie die Gesinnung der Menschen verwandelt ¹⁹⁹⁾. Für die Dauer des unabsehbaren Prozesses der weltgeschichtlichen Entwicklung bleiben Schöpfungsordnung und Heilsordnung als komplementäre Gegensätze nebeneinander bestehen.

195) HARLESS, Staat, S. 43; S. 39; S. 35. Vgl. HARLESS, Ethik, S. 566 f.

196) HARLESS, Staat, S. 39 - 41; HARLESS, Ethik, S. 504.

197) HARLESS, Staat, S. 39 f. HARLESS, Kirche, S. 175 ff.

198) HECKEL, Harleß, S. 238 f.

199) GENESIS, ZPK, 11, 1846, S. 2 f.

Außerdem wird die Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen auf die Totalität der Menschheit bezogen. Die Menschheit stellt sich in organisatorisch gegliederten und durch ihre je eigentümliche Geschichte geformten Volks- und Staatsverbänden dar. So ergibt sich die Notwendigkeit, zu beschreiben, in welcher Weise christliches Leben in rechtlich verfaßten Staaten und Nationen wirksam wird. Die Unterscheidung der beiden Reiche wird ersetzt durch die Abgrenzung des geistlichen und weltlichen Teilganzen der Gesamtmenschheit bzw. deren Untergliederungen ²⁰⁰⁾.

Schließlich bedeutet das Verständnis des Staates und besonders der Kirche als geschichtliche Organismen die Aufhebung der Eschatologie. Die Geschichte wird als endloser Lebenszusammenhang gedacht. Der Einbruch des Eschaton wird durch die Ausrichtung der innerweltlichen Entwicklung auf einen Zweck abgelöst ²⁰¹⁾. Die eschatologischen Lehrgehalte wirken sich lediglich als einstweiliger allgemeiner Vorbehalt gegenüber jeder geschichtlichen Form menschlicher Ordnungen aus, die deshalb stets als unvollkommen, veränderungsbedürftig und entwicklungsfähig gelten.

Es gilt deshalb die Koexistenz zweier formal ähnlicher aber prinzipiell wesensverschiedener Organismen darzustellen. Die Zwei-Reiche-Lehre erscheint aufgehoben in der Zuordnung von Christentum und Politik in der ethischen Perspektive oder von Kirche und Staat unter dem Aspekt der Repräsentanz des Gemeingeistes in der überindividuellen Gesamtheit. Das gegenüber Institutionen kritische Moment der Zwei-Reiche-Lehre Luthers geht dabei verloren. Hat doch Luther das Weltreich eindeutig deponenziert durch die Bestimmung zur Erhaltung der gefallenen Welt, wodurch ein Selbstzweck, etwa die Errichtung einer Weltherrschaft, ausgeschlossen ist ²⁰²⁾, ferner durch die Unterstellung seiner Funktionsträger unter die Predigt von Gesetz und Evangelium, um die Welt nicht sich selbst und ihren Machthabern zu überlassen ²⁰³⁾.

²⁰⁰⁾ Vgl. LINK, Grundlagen, S. 51.

²⁰¹⁾ Vgl. MAURER, Organismusgedanke, S. 31.

²⁰²⁾ Harald DIEM, Lehre, S. 108 ff. Vgl. S. 65 ff.

²⁰³⁾ Ebenda, S. 142 ff. Vgl. S. 72. Vgl. Wolfs Ausführungen zum "Wächteramt" der Kirche im Zusammenhang mit Luthers Obrigkeitslehre. WOLF, Selbstkritik, S. 99 ff.

Trotz der sehr differenzierten Argumentation und der abgewogenen Einzelausführungen, die zum Teil eine aufmerksame Rezeption von Gedanken Luthers und der reformatorischen Bekenntnisschriften erkennen lassen, ist hier ein neuer Typus der Zwei-Reiche-Lehre entstanden, der für deren weitere Entwicklung von folgenreicherer Bedeutung war. Luthardt hat sie konsequent systematisch entwickelt und zu einer Grundlage der lutherischen Lehre erhoben. Er stellt die Behauptung auf, aus dem Prinzip der christlichen Ethik, nämlich der Rechtfertigung aus dem Glauben, folge bei Luther die Innerlichkeit der christlichen Sittlichkeit²⁰⁴⁾. Diese Innerlichkeit des neuen Lebens schließe eine doppelte Freiheit ein, die Freiheit von Werken und die Freiheit, sich den Widerfahrnissen der Welt schadlos auszusetzen im irdischen Beruf und Arbeitsleben²⁰⁵⁾. "Nach der Rechtfertigungslehre ist wohl kaum eine andere Lehre welche Luther so viel und eifrig treibt, als diese vom geistlichen und innerlichen Charakter und Wesen des Reiches Christi und dem darin begründeten Unterschied vom Weltreich d.h. dem Gebiete des natürlichen, geschaffenen Lebens. Das Evangelium hat es zunächst mit dem äußeren Leben gar nicht zu tun"²⁰⁶⁾. Dennoch ist das weltliche Leben nicht an sich sündlich, sondern Gottes Ordnung, das Reich seiner Schöpfung. "Darin liegt auch seine selbständige Berechtigung"²⁰⁷⁾. Die Unterscheidung von Christ und Mensch als zwei wesensverschiedene "Lebenssphären", Erlösung und Schöpfung, Gnadenordnung und Rechtsordnung als Signatur verschiedener "Welten", "Innerlichkeit des Christentums" und "äußeres Leben in der Welt", innere persönliche Gesinnung" und "äußeres Pflichtverhalten" kennzeichnen diese Auffassung²⁰⁸⁾. Unverkennbar sind die Grundgedanken Luthardts, auf den sich später Troeltsch be-rief²⁰⁹⁾, schon bei den älteren Erlangern ausgeprägt. Unter ihnen erwähnt Luthardt ausdrücklich Harleß und würdigt dessen Ethik als verdienstvolle Vorarbeit²¹⁰⁾.

204) LUTHARDT, Geschichte, S. 13; S. 15. Vgl. LUTHARDT, Ethik, S. 80 ff.

205) LUTHARDT, Geschichte, S. 15 f., S. 17, S. 25 ff., S. 28 f.

206) LUTHARDT, Ethik, S. 81.

207) Ebenda, S. 88 f. Zur Charakterisierung von Luthardts Zwei-Reiche-Lehre vgl. DUCHROW, Umdeutungen, S. 15 und SAUTER, Zwei-Reiche-Lehre, S. VIII. Sauters Deutung erweckt den irreführenden Eindruck, als habe Luthardt Luthers Theologie als z w e i t e s P r i n z i p n e b e n d e r R e c h t f e r t i g u n g s l e h r e "einen Dualismus zweier Welten" zugrundelegen wollen.

208) Vgl. LUTHARDT, Ethik, S. 80-88.

209) TROELTSCH, Soziallehren, S. 486 Anm. S. 524

210) LUTHARDT, Ethik, S. 8 f.

Die Unterscheidung von Amt und Regiment, die eben behandelt wurde, sowie die Unterscheidung der wesentlichen Gemeinschaft durch Geist und Glauben vom rechtlich verfaßten Kirchentum und die Unterscheidung der Herzenswiedergeburt vom irdischen Beruf klingen wieder an, wenn es darum geht, den wesentlich geistlichen Charakter der Kirche zu bestimmen. Harnack legt Wert darauf, daß die Kirche, deren Wesen er beschreibt, nicht ein äußeres Institut ist und nicht mit einem bestehenden Kirchentum identifiziert wird ²¹¹⁾. Dennoch möchte er die geläufige Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche nicht akzeptieren. Die Kirche ist ihrer "wesenhaften Wirklichkeit nach nicht etwas rein Unsichtbares, ganz und gar nicht in die Welt der Erscheinung Tretendes" ²¹²⁾. Zur Erklärung dient wieder die Organismusvorstellung: Die Kirche ist "wie alles Leben, ein O r g a n i s m u s , der schon gleich uranfänglich und in reichster Fülle alle Bedingungen seiner Organisation in sich trägt" ²¹³⁾. " C h r i s t u s u n d s e i n G e i s t sind nicht bloß unsichtbar, sondern s i c h t b a r u n d h ö r b a r im Wort und den Sakramenten". Ebenso sind "die G l ä u b i g e n irdische Menschen, denen man zwar den Glauben nicht ansehen kann, deren Glaube aber nicht bestehen kann, ohne sich kundzugeben im Zeugen vom Wort und im Brauchen der Sakramente, d.h. in dem B e k e n n t n i s z u C h r i s t o d u r c h W o r t u n d T a t " ²¹⁴⁾. In dieser Sichtbarkeit geben sich Christus und der Glaube nicht je für sich, "sondern in ihrer Gemeinschaft und Gegenseitigkeit, die eben das Wesen der Kirche konstituiert", irdisch zu erkennen ²¹⁵⁾.

211) HARNACK, Kirche, S. 23, Nr. 28, S. 49 ff., Nr. 102 ff.

212) Ebenda, S. 23, Nr. 29. Vgl. o. S. 45f.

213) Ebenda, S. 23, Nr. 28.

214) Ebenda, S. 23, Nr. 29.

215) Ebenda, S. 24, Nr. 32. Den synthetischen Charakter der Kirche hat auch THOMASIIUS deutlich herausgearbeitet. "Die Kirche ist die S y n t h e s e des durch Wort und Sakrament sich bezeugenden C h r i s t u s und der von ihm gewirkten menschlichen G l a u b e n s - g e m e i n s c h a f t ". Dogmatik, S. 358.

Sie besteht in der Konkretion dieser Gemeinschaft und Gegenseitigkeit, d.h. in der Verwaltung der Gnadenmittel ²¹⁶⁾. Deshalb ist auch die Verwaltung der Gnadenmittel "das charakteristische und vollkommen ausreichende Kennzeichen der Kirche" ²¹⁷⁾. Es ist wichtig, sich der Feststellung zu erinnern, daß die Gnadenmittel an sich nicht die Kirche sind ²¹⁸⁾, sondern die durch Gebrauch und Verwaltung konstituierte Gemeinschaft von Geist und Glauben. Deshalb widerspricht diese Auffassung der Kirche weder ihrer "geistlichen Natur" noch der Notwendigkeit des Glaubens an die Kirche, denn Christi Geist wirkt nur durch das Wort und der Glaube glaubt immer nur aufgrund des Wortes ²¹⁹⁾. Würde man darauf verzichten, die Sichtbarkeit der Kirche als ein wesentliches Merkmal anzuerkennen, würden wesentliche und empirische Kirche ganz äußerlich nebeneinander stehen und nur zufällig gebunden sein ²²⁰⁾. Kirche wäre dann existent nur als Komplex subjektiver Erwartungen und Ansprüche, ohne Geschichte, Kontinuität und konkretisierbare Einheit.

Höfling hält im Gegensatz zu Harnack die "Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche" für unentbehrlich und für "eine nothwendige und unausweichliche Konsequenz des evangelischen Prinzips des Protestantismus" ²²¹⁾.

Er empfindet diese Begriffe offenbar nicht "so irreleitend und verwirrend" wie Harnack ²²²⁾. Höfling geht nicht von der kirchenstiftenden Funktion der Gnadenmittel als dem wesentlichen Kriterium der wahren Kirche aus, sondern vom protestantischen Glaubensprinzip ²²³⁾. Die Kirche ist deshalb "wesentlich eine innere und unsichtbare Gemeinschaft" ²²⁴⁾. Sie ist als solche "Produkt des vom heil. Geist gewirkten gemeinsamen Glaubens an Christum" ²²⁵⁾.

216) HARNACK, Kirche, S. 24, Nr. 31.

217) Ebenda, S. 25, Nr. 33.

218) Ebenda, S. 19, Nr. 21.

219) Ebenda, S. 23, Nr. 30.

220) Ebenda, S. 23, Nr. 30.

221) HÖFLING, Grundsätze, S. 9.

222) Vgl. HARNACK, Kirche, Nr. 34, S. 25.

223) Er "stellt die Gemeinde der Gläubigen in den Mittelpunkt seines Systems". HECKEL, Fagerberg, S. 705.

224) HÖFLING, Grundsätze, S. 9.

225) Ebenda, S. 9 f.

Im Gegensatz zur katholischen "Heilsvermittlungsprätension" stellt der Glaube ein unmittelbares Verhältnis zu Christus dar ²²⁶⁾. Mit dem Festhalten am Begriff der unsichtbaren Kirche wird dreierlei beabsichtigt. Äußere Handlungen und Riten machen nicht die Kirche aus. Ferner werden die Ungläubigen von der wahrhaften Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Schließlich kann man trotz der Verschiedenheit und relativen Verderbtheit der kirchlichen Gemeinwesen das ununterbrochene Vorhandensein einer heiligen Kirche glauben ²²⁷⁾.

Sogleich räumt aber auch Höfling ein, daß die Kirche notwendig eine Beziehung zu den Gnadenmitteln als ihrem Entstehungs- und Erhaltungsgrund hat ²²⁸⁾. Sie ist deshalb nicht nur eine Gemeinschaft durch die äußerlichen Gnadenmittel, sondern auch eine Gemeinschaft an diesen und für sie. Insofern hat sie ein "äußerlich konstatierbares Verbindungsmerkmal" ²²⁹⁾. Sie ist aber ohnehin nicht nur Produkt der Wirksamkeit des heiligen Geistes, sondern auch dessen "Wirksamkeitsstätte und Wirkungsorgan", "sammelnde Anstalt für den Glauben" ²³⁰⁾. Sichtbare und unsichtbare Kirche dürfen nicht von einander getrennt werden. Beide sind verbunden und zugleich "wirklich und wahrhaft existierend" in den wahrhaft Gläubigen und in der reinen Lehre und Sakramentsverwaltung ²³¹⁾. Höfling vermag aber nicht eine strenge Korrelation von Glaube und Wort bzw. Sakrament anzuerkennen. Entsprechende Lutherzitate korrigiert er durch den Hinweis, daß in der Gemeinschaft reine Lehre und Sakramentsverwaltung herrschen könnten, obgleich einzelne Glieder Heuchler sind und daß es wahrhaft Gläubige geben kann, wo das kirchliche Gemeinwesen verderbt und die öffentliche Lehre um ihre Reinheit gekommen ist ²³²⁾. Höfling ist sich der Folgen dieser Auffassung bewußt. Die Kirche muß sich danach notwendig

226) HÖFLING, Grundsätze, S. 7.

227) Ebenda, S. 9.

228) Ebenda, S. 10.

229) Ebenda, S. 11.

230) Ebenda, S. 11.

231) Ebenda, S. 12.

232) Ebenda, S. 13.

in einer bestimmten Weise äußerlich verfassen ²³³⁾. So gelangt die wahre Kirche zu ihrer sichtbaren Verwirklichung. Insofern ist ihre Unsichtbarkeit "nur ein zufälliger temporärer Mangel" ²³⁴⁾. Andererseits kann der Christ zwar dessen gewiß sein, daß die Kirche kontinuierlich zu allen Zeiten besteht, aber hier und jetzt ist er nur ihres möglichen Vorhandenseins versichert ²³⁵⁾. Eine verderbte Verfassung bereitet ihm Glaubensanfechtung. Die doppelte Subjektivierung des Glaubens (die subjektive Annahme der Verheißung durch Wort und Sakrament wird noch einmal auf ihre subjektive Wahrhaftigkeit geprüft) fordert auch ein Kriterium jenseits des unmittelbaren Korrelats in Wort und Sakrament. Dieses findet Höfling im Bekenntnis ²³⁶⁾. Nur das Bekenntnis in seiner Doppelbedeutung als unmittelbarer Ausdruck des Glaubens und als Inbegriff der reinen Lehre oder des gemeinsamen Schriftverständnisses verbindet aufs innigste das innere Wesen der Kirche als Sammlung der Gläubigen mit ihrer äußeren Darstellung als sammelnde Anstalt für den Glauben ²³⁷⁾.

Höfling bringt stärker als Harnack die den Erlangern gemeinsame Verinnerlichung des Glaubens zum Ausdruck. Die Entwertung der Gnadenmittel zugunsten des Glaubensbekenntnisses als Ausdruck innerlichen Verhaltens und gemeinsamen Glaubensbewußtseins ist unverkennbar. Damit hängt zusammen die Entwertung der konkreten äußeren Kirchengemeinschaft durch den allgemeinen Vorbehalt, daß sie eine immer unvollkommene Versichtbarung der wahren Kirche sei ²³⁸⁾. Zugleich wird der Kirchenverfassung, insofern sie das Bekenntnis in Geltung setzt, geradezu der Rang wenn auch nicht eines Kennzeichens der wahren Kirche grundsätzlich und allgemein so doch eines Kriteriums jeder konkreten kirchlichen

233) HÖFLING, Grundsätze, S. 13 f.

234) Ebenda, S. 15.

235) Ebenda, S. 14.

236) Ebenda, S. 15 u. S. 18 f. Vgl. GENERALSYNODE, ZPK, 13, 1847, S. 82.

237) HÖFLING, Grundsätze, S. 18.

238) So ist wohl auch Seebergs Kritik an Höfling zu verstehen. SEEBERG, Studien, S. 224.

Gemeinschaft eingeräumt ²³⁹⁾. Der Unterschied gegenüber Harnack beruht vorzüglich auf der Terminologie und der Akzentuierung; er ist angesichts der Dominanz gemeinsamer Grundanschauungen sachlich gering.

Wenn man betrachtet, wie Harnack die *E x i s t e n z w e i s e* der Kirche umschreibt, wird die Nähe zu Höflings Gedanken evident. Er unterscheidet zwischen wesentlicher und empirischer Kirche, wenn auch diese Grenzlinie äußerlich nicht gezogen werden kann. Sie darf den Charakter der immer erst werdenden Kirche nicht verleugnen und dadurch der Versuchung unterliegen, sich in einer bestimmten Erscheinungsform gültig abgebildet zu erkennen. Zu dieser Unterscheidung zwingt das "materiale Prinzip" der protestantischen Kirche ²⁴⁰⁾, daß nämlich der rechtfertigende evangelische Glaube *a l l e i n* zur Mitgliedschaft am Leibe Christi berechtige und befähige ²⁴¹⁾. Nur die Unterscheidung setzt "den Glauben in den Stand, trotz allem Wechsel und allen Anfechtungen, denen die Kirche ausgesetzt ist, daran festzuhalten und sich daran aufzurichten, daß dennoch die rechte Kirche Christi auf Erden sei und lebe, und bis ans Ende bleiben werde" ²⁴²⁾. Ferner ist sie Ausdruck des faktischen Zustandes der Kirche ²⁴³⁾. Während ihres irdischen

239) Auch Heckel erblickt den "Kardinalfehler" von Höflings Kirchenlehre darin, daß er den Rechtseinrichtungen "eine gewisse objektive Heiligkeit" verleiht. Heckel führt dies auf eine "schillernde" Verwendung des Anstaltsbegriffs zurück, setzt dabei aber eine dem romantischen Denken fremde Trennung von Sichtbarem und Unsichtbarem, Wesen und Erscheinung voraus. Vgl. o. S. 43-46. HECKEL, Fagerberg, S. 710. Vgl. auch S. 705 ff. Die Unterscheidung von äußerer und innerer Kirche hält Heckel auch für einen Grundsatz von Luthers Kirchenverständnis. Sie führt aber gerade mit der Annahme einer zweifachen Wirkung von Wort und Sakramenten zu einer fragwürdigen Lutherdeutung. Vgl. HECKEL, Zwo Kirchen, S. 123 ff.

240) HARNACK, Kirche, S. 33, Nr. 60.

241) Ebenda, S. 13, Nr. 2. Vgl. zu den folgenden Gedanken Harnacks HÖFLING, Grundsätze, S. 7 ff.

242) HARNACK, Kirche, S. 13 f., Nr. 2.

243) Ebenda, S. 34, Nr. 60.

Ausbaus, als werdende, trägt sie auch "den Gegensatz von Gläubigen und von solchen Berufenen an sich", "die sich zwar zu ihr bekennen, aber ohne schon in ihrem Glauben zu stehen. Sie hat sich mithin so zu bauen, daß die einen mehr und fester werden, was sie sind, die anderen das werden, wozu sie zwar berufen und kraft der göttlichen Gnadentat der Taufe gesetzt und befähigt sind, was sie aber aktuell und persönlich noch nicht sind" ²⁴⁴⁾. Diese Differenz zwischen wesentlicher und empirischer Kirche "konstituiert die derzeitige Knechtsgestalt der Kirche" ²⁴⁵⁾. Die Kirche hat noch "keine ihrem Wesen homogene Existenzweise" ²⁴⁶⁾. Sie lebt wie Christus in seiner irdischen Existenz "derzeit im Stande ihrer Erniedrigung" ²⁴⁷⁾. Diese "Verborgtheit unter dem Kreuz" ²⁴⁸⁾ ist nicht eine willkürliche Entstellung; sie gehört zum Wesen der Kirche. Deshalb existiert die wesentliche Kirche nur in der empirischen, das haben wir "kraft göttlicher Verheißung zu glauben" ²⁴⁹⁾. Harnack weist in diesem Zusammenhang auf die Parallele zwischen Christologie und Ekklesiologie hin. Die Ähnlichkeit beruht auf "dem realen, inneren Lebenszusammenhange Christi und seines Leibes" ²⁵⁰⁾. In dieser christologisch begründeten Lehre von der Erniedrigung der Kirche wird der Grundgedanke, daß die Kirche - als Organismus - die konkrete Gestalt Christi auf Erden sei ²⁵¹⁾, folgerichtig zuende geführt. Selbst die Entwicklung der Kirche findet ihre Entsprechung in dem Selbstwerden Christi in der Leidensgeschichte. Sie ist "ihrer Entwicklung nach, gleich wie Christus einst auf Erden, in jedem Moment ihres Daseins die wahre, und doch immerdar die werdende und sich vollendende" ²⁵²⁾. Ihre Lebens- und Leidensgeschichte ist, wie die Christi, auch ihre "Bildungsgeschichte" ²⁵³⁾.

~~Es ist nicht zu verkennen, daß die Bildungsgeschichte der Kirche vordergründig und praktisch als ihr zu sich selbst kommen~~

244) HARNACK, Kirche, S. 34, Nr. 61; vgl. S. 32, Nr. 55.

245) Ebenda, S. 35, Nr. 64.

246) Ebenda, S. 35, Nr. 64.

247) Ebenda, S. 36, Nr. 66.

248) Ebenda, S. 36, Nr. 66.

249) Ebenda, S. 35, Nr. 64.

250) Ebenda, S. 36, Nr. 66.

251) Ebenda, S. 20, Nr. 24.

252) Ebenda, S. 36, Nr. 66.

253) Ebenda, S. 36, Nr. 66.

Es ist nicht zu verkennen, daß die Bildungsgeschichte der Kirche vordergründig und praktisch als ihr zu sich selbst Kommen in dem Sinne verstanden wird, daß die nur getauften und nur bekennenden Glieder zu aktiven selbstbewußten "Subjekten" der Kirche gebildet werden ²⁵⁴⁾. Die Differenz zwischen erscheinender und seiender Kirche ²⁵⁵⁾ soll durch geschichtliche Entwicklung überwunden werden. Die Ekklesiologie ist aus dieser Sicht der unmittelbare Ausdruck des geschichtlichen Selbstbewußtseins der konfessionellen Bewegung ²⁵⁶⁾. Auf dem Boden solcher Ekklesiologie mußte das Wiedererwachen des konfessionell kirchlichen Bewußtseins als ein epochaler Schritt in der Ökonomie des Heils erscheinen ²⁵⁷⁾. Es bleibt zu fragen, ob dieses Kirchenverständnis die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Kirche angesichts des Vertrauens auf ihre organische Entwicklung nicht verbrämt und sie zu einer illusionären und anmaßenden Esoterik verführt. Harnack hat selbst dieses Problem erkannt und stellt deshalb der Kirche die Aufgabe, es nicht um der Gewinnung eines konsequenten "Einheitsbegriffs" willen zu beseitigen ²⁵⁸⁾. Harnacks Haltung, in der er für das Offenhalten des Gegensatzes zwischen Gleichgültigkeit an der realen Kirche und der sektiererischen Antizipation ihrer idealen Zukunft um des Glaubens willen eintritt, ähnelt der romantischen Ironie ²⁵⁹⁾.

Trotz der intensiven intellektuellen Anstrengung mit der die Unauflöslichkeit der Subjekt-Objekt-Dialektik einsichtig gemacht wird, unterläuft doch auch Harnack, die wegen ihrer Aufrichtigkeit aner kennenswerte und aufschlußreiche systematische

254) HARNACK, Kirche, S. 35, Nr. 63.

255) Ebenda, S. 35, Nr. 63.

256) Vgl. o. Kap. I, 1, S. 3 ff.

257) BEGRIFF, ZPK, 6, 1843, S. 48 f.: "Einem unbefangenen Beobachter der kirchlichen Zustände der Gegenwart kann es nicht entgehen, ... daß man ... die Kirche selbst nicht bloß zurückführen werde auf ihren früheren Standpunkt, sondern weiter führen auf dem ihr von Gott gewiesenen Wege der Entwicklung ..."

258) HARNACK, Kirche, S. 36, Nr. 67.

259) Vgl. HARNACK, Kirche, S. 36 f. Nr. 67. PRANG, Ironie, S. 9 ff.

Inkonsequenz, die lediglich durch Taufe und Wort Berufenen "Objekte ... der Kirche" ²⁶⁰⁾ zu nennen. Sie sind Objekte, insofern sie zur Kirche lediglich dadurch gehören, daß die Verwaltung der Gnadenmittel an ihnen vollzogen wird. Dieses Eingeständnis zeigt, wie leicht die beschriebene Ekklesiologie es der Kirche macht, ihren Anspruch durch Verwaltung der Gnadenmittel Christi Gegenwart zu repräsentieren, vor sich selbst und gegenüber Menschen, die sie durch ihre Verwaltungsakte für sich beansprucht, zu behaupten, auch wenn sie zu einer Einrichtung entarten würde, in der anmaßende Funktionsträger glaubenslose Menschen durch Vollzug konventioneller Riten geistlich bevormundeten ²⁶¹⁾. Die konfessionellen Theologen sind überzeugt, daß der Kirche solche Degeneration nicht unterlaufen kann. Sofern sie am überlieferten Bekenntnis festhält und die Verwaltung der Gnadenmittel schriftgemäß übt, kann sie der organischen, wesenerhaltenden Entwicklung nicht entraten, denn dann i s t sie der lebendige Organismus des Leibes Christi, in dem er selbst wirkt, wenn überhaupt Verheißung und Glaube Geltung behalten sollen. Das wiederum bedeutet, daß die Möglichkeit der Diastase von Anspruch und Wirklichkeit von den Grundüberzeugungen der konfessionellen Theologie her heilsökonomisch relativiert werden muß ²⁶²⁾.

Die Selbstgefährdung der institutionalisierten Kirche liegt für Harnack und seine Freunde deshalb auf einer anderen Ebene. Sie beruht auf der Versuchung, den Schwerpunkt ihrer Existenz in die Organisationsform zu verlegen ²⁶³⁾. Harnack grenzt sich nach beiden Seiten ab. Einerseits verwirft er die "kollegialistische" Anschauung, welche die kirchliche Ordnung als ein Ergebnis menschlicher Übereinkunft einschätzt, die aus diesem

260) HARNACK, Kirche, S. 35, Nr. 63.

261) HIRSCH sieht einen schwerwiegenden Mangel der konfessionellen Bewegung darin, daß sie das Prinzip der Mündigkeit im Christentum zurückentwickelt habe. Geschichte, V, S.208.

262) Vgl. KATHOLICITÄT, ZPK, 3, 1842, S. 6 ff., S. 18 f.

263) HARNACK, Kirche, S. 49, Nr. 104.

Grunde beliebigem Wechsel unterstellt werden kann ²⁶⁴⁾. Andererseits verurteilt er die hierarchische Auffassung, "welche allen Instituten und Ordnungen einen sakramentalen Charakter vindiziert und dieselben als zum Heile notwendig hinstellt" ²⁶⁵⁾. Nach seiner eigenen Vorstellung ist die Kirche mit ihrer "Fülle von gottgegebenen Stiftungen, Kräften, Gaben und Aufgaben für eine artikulierte Organisation angelegt" ²⁶⁶⁾, ohne daß diese ihr mit absoluter Verbindlichkeit vorgegeben wäre. Sie muß ihre Organisation selbst gestalten ²⁶⁷⁾, darf dies aber nur in der Weise tun, daß sie dabei an "ihrem Wesen und Zweck nichts einbüßt und ändert" ²⁶⁸⁾.

Die Grundzüge der Organisation ergeben sich einerseits aus der Heilsordnung ²⁶⁹⁾, nämlich der im Bekenntnis aufgestellten Lehrnorm und der schriftgemäßen Verwaltung der Gnadenmittel, andererseits aus der Welt- und Schöpfungsordnung, d.h. aus der Anerkennung sozialer, ethischer, psychologischer, logischer und ästhetischer Ordnungen, Rechte und Gesetze ²⁷⁰⁾. Die "weitere Ausgestaltung" und "relative Fixierung" der "Formen kirchlichen Handelns" und Lebens vollzieht sich im "welt- und zeitgeschichtlichen Verlauf der Kirche" unter "nationalen, temporalen, lokalen Einflüssen" ²⁷¹⁾. Sie ist dem freien Ermessen der Kirche anheimgegeben und unterliegt der Entwicklung und dem Wechsel.

Daß die Einheit der Kirche nicht immer und überall auch eine Gleichförmigkeit der organisierten Kirchentümer erfordert ²⁷²⁾,

264) HARNACK, Kirche, S. 50, Nr. 106.

265) Ebenda, S. 50, Nr. 106.

266) Ebenda, S. 49, Nr. 103. Dieselbe Auffassung vertritt Harleß. Vgl. HECKEL, Harleß, S. 241.

267) HARNACK, Kirche, S. 49, Nr. 104.

268) Ebenda, S. 49, Nr. 103.

269) Ebenda, S. 51, Nr. 109 u. 110.

270) Ebenda, S. 52, Nr. 112.

271) Ebenda, S. 53, Nr. 114.

272) Ebenda, S. 54, Nr. 115.

entspricht der romantischen Hochschätzung individueller Entwicklungsformen lebendiger Organismen. Fragwürdig ist wiederum, ob die Unterscheidung zwischen relativer Verbindlichkeit der Normen und relativer Gestaltungsfreiheit die erhoffte Relevanz für die Selbstbeurteilung kirchlicher Institutionen erwarten läßt oder auch nur ernsthaft ermöglicht. Wird doch die Kirche zwangsläufig jede ihr wichtig erscheinende Vorschrift der Kirchen- und Gottesdienstordnung als notwendige Folgerung aus der Heils- oder Naturordnung ausgeben und ihr somit praktisch dieselbe Dignität und Rechtsverbindlichkeit wie jenen offenbarungstheologisch autorisierten Normen zuschreiben. Wer soll und mit welchen Mitteln eine gewachsene kirchliche Institution dazu veranlassen, die Verbindlichkeit ihrer Ordnungen aufgrund der Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Recht zu revidieren? Offensichtlich ist diese Theorie kaum geeignet, Freiheit - auch Glaubensfreiheit - gegenüber etablierten Institutionen zu gewährleisten. Sie dient wohl eher dazu, die faktische Entwicklung der Organisations- und Lebensformen gegenüber der Tradition zu rechtfertigen²⁷³⁾. Ohne Zweifel wird der Überlieferung kirchlicher Ordnungen weit weniger normative Relevanz zugebilligt als dem tradierten Bekenntnisbestand, obwohl die Entstehung beider nach demselben geschichtstheoretischen Modell dargestellt wird. Die Tatsache, daß einmal entstandene Ordnungsgefüge auch durch historische Argumente aufgrund der Überlieferung nur schwer in Frage gestellt werden können, unterstreicht die durchschlagende Tendenz zur Perseveranz des Faktischen, die in der Geschichte des konfessionellen Luthertums unübersehbar wirksam geworden ist. Die viel berufene geschichtliche Entwicklung wird durch das Selbstverständnis der Kirche gehemmt, sofern sie die Zeit überschreitet, in der die maßgeblichen Entscheidungen für die Verfassung der Kirche gefallen sind.

273) Vgl. HARNACK, Kirche, S. 54, Nr. 114: "Der Vernunft, der Geschichte, der bestehenden Ordnung ins Angesicht schlagen, ist keine Glaubensstat, ist auch nicht bloß unlogisch, sondern unsittlich und insofern auch wider den Glauben."

Wenn jedoch zeitbedingte Ordnungen und geschichtliche Autoritäten nicht als Ausdruck wesentlicher Momente der schon autorisierten Überlieferung verstanden werden, kann die Gemeinschaft als ganze sich über sie hinwegsetzen. Sie allein kann faktisch die Schrift als Prüfstein der Wahrheit gegen erstarrte oder entartete Institutionen heranziehen. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, inwieweit es ihr gelingen kann, ihre Amtsträger und Verwaltungsfunktionäre dem Gemeinbewußtsein zu integrieren. Jedenfalls beruht auf dieser Fähigkeit der Gesamtgemeinde die evolutionäre Kraft zur geschichtlichen Fortentwicklung unter Wahrung der heilsökonomischen Kontinuität und der kirchlichen Identität, hängt aber auch von ihr ab. Kontinuität und Identität gründen sich nicht auf die Übereinstimmung der Kirchenverfassung, sondern allein auf die Einheit des Bekenntnisses, welches eben der wesentliche Ausdruck kirchlichen Glaubens ist ²⁷⁴⁾. Das Bekenntnis ist die wesensgemäße Offenbarung einer lebendigen, geistigen Glaubensgemeinschaft, in der die Kirche ihre sichtbare Verwirklichung findet ²⁷⁵⁾. Diese Überzeugung wird mit allem Nachdruck und stetiger Wiederholung hervorgehoben, daß die Kirche den Schwerpunkt ihrer Existenz im gemeinsamen Glauben hat und deshalb "zuerst und zunächst, weil Glaubens-, eben deshalb auch K o n f e s s i o n s - G e m e i n s c h a f t ist" ²⁷⁶⁾. Harleß beginnt seine ekklesiologische Abhandlung von

274) "Der tiefste Grund des Kampfes wider die Union lag im Interesse an der Kirche selbst. Wie konnte eine Kirche sich bauen, wenn sie nicht ein einheitliches Bekenntnis hatte." HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 28. Vgl. auch THOMASIIUS/NÄGELSBACH, Gedächtnis, S. 29 f. HÖFLING, Grundsätze, S. 14. HÖFLING, Bretschneider, S. 359. HÖFLING, Studien, II, ZPK, 1, 1841, S. 8 f.

275) HÖFLING, Grundsätze, S. 15; S. 18. Vgl. STAHL, Konsequenz, ZPK, III, 1839, S. 3. BEDENKEN, ZPK, 13, 1847, S. 132. HARNACK, Kirche, Nr. 111, S. 52.

276) HÖFLING, Beschluß, ZPK, 13, 1847, S. 81 f. BEKENNTNIS, ZPK, 11, 1846, S. 127. THOMASIIUS, Wiedererwachen, S. 304.

1853 mit der programmatischen Feststellung: "Man muß bei dem Streit über die Lehre von Kirche und Amt nicht mit Kirche, Amt, geistlich Priesterthum u.s.w. anheben, sondern mit Christo und der Art, wie der heil. Geist ... auf Erden sein Werk hat und Christi Reich gründet und baut. Das führt zuerst zum Verhältnis des heiligen Geistes, nicht zu Kirche, Amt, geistl. Priestertum und dgl., sondern zum Wort des Evangeliums" ²⁷⁷⁾. Der Legitimität der kirchlichen Institutionen soll keine eigene soteriologische Dignität beigemessen werden, so daß Wort und Sakrament nicht aufgrund einer bestimmten anstaltlichen Verfassung recht und rein dargebracht werden, sondern umgekehrt alle Macht des Amtes davon abhängig ist, daß die Gnadenmittel rein dargeboten werden und Amt und Regiment "aus dem Geiste wahrhaft evangelischen Glaubens" erwachsen ²⁷⁸⁾. Diese Relativierungen der Institution zugunsten des lebendigen, persönlichen Glaubens lassen Motivation und Begründung der Arbeit an einer neuen Ekklesiologie erkennen. Sie wird durchgängig bestimmt von der Dominanz des Lebensmotivs und der Organismusvorstellung ²⁷⁹⁾. Nirgendwo kann man den Wunsch, eine historische Ordnung zu konservieren oder zu restaurieren, unterstellen. Die Kirche soll eine Lebensgemeinschaft sein ²⁸⁰⁾. Ihre Identität und Kontinuität läßt sich so denken, "daß sich ihr Leben immer aus einem und demselben Geiste reproducirt" ²⁸¹⁾. Um Leben und Gemeinschaft zusammenzudenken, bot sich die Organismusvorstellung an. Sie ermöglichte es, geschichtliche Entwicklung und Einheit in der Reproduktion aus demselben Geiste oder aus demselben Lebensfundus aufzuheben. Das Bild von der ursprünglich reinen Quelle wird dafür gern verwendet ²⁸²⁾. Die beziehungsvolle Unterscheidung von Wesen und Form läßt sich leicht assoziieren zur

277) HARLESS, Kirche, § 1, S. 1. Ähnlich HÖFLING, Geist, S. 26 f.

278) HARLESS, Gewissensfragen, S. 24 f. Vgl. auch STAHL, Konsequenz, ZPK, III, 1839, S. 6. HÖFLING, Geist, S. 27.

279) Vgl. HÖFLING, Geist, S. 28 f.

280) Ebenda, S. 20. HARLESS, Staat, S. 75.

281) HÖFLING, Geist, S. 21.

282) KIRCHE, ZPK, 26, 1853, S. 3.

Vermittlung von Identität und Veränderlichkeit.

Dem Zweck dieses einleitenden Kapitels entsprechend, steht die Bemühung um das Verständnis der charakteristischen ekklesiologischen Grundgedanken im Vordergrund. Daraus ergibt sich ein anderes Vorgehen und eine andere Gewichtung als bei Fagerberg. Bei ihm hatte die aktuelle Diskussion über das kirchliche Amt den Vorrang²⁸³⁾. Hier sollen nur noch einige Aspekte des Amtsverständnisses und der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat berücksichtigt werden, soweit sie die Konturen des Kirchenverständnisses aufzuhellen vermögen. Man wird Harnack beipflichten müssen, daß bei dem Streit über Ursprung und Wesen des Kirchenregiments im Grunde das Verständnis der Kirche und des Amtes die Gemüter bewegt²⁸⁴⁾. Dieses soll deshalb im Rahmen von Grundlinien des Kirchenverständnisses gegenüber den Fragen der Kirchenleitung und -verfassung bevorzugt werden.

Die Theologie des Amtes ist wieder mit der Organismusvorstellung eng verbunden. Die Unterscheidung des "besonderen amtlichen Dienstes der Kirche" als ganzer und dem "allgemeinen Christenberuf" der einzelnen Glieder, "liegt in der Natur des Organismus, insonderheit in dem Wesen der Kirche als seiender

283) FAGERBERG, Bekenntnis, S. 100 ff.

284) HARNACK, Kirche, S. 5. Ähnlich HARLESS, der im übrigen Amt und Regiment nahe aneinander rückt. Gewissensfragen, S. 14 f.

und werdender" ²⁸⁵⁾. Die Unterscheidung selbst ist nicht eine für bestimmte Personen - etwa aufgrund besonderer Geistmitteilung - oder Funktionen spezifische, sondern eine "organische", bedingt durch den Gegensatz und die Zusammengehörigkeit der Kirche als ganzer und ihrer Glieder ²⁸⁶⁾, die ja als werdende nur in ihren Gliedern wird, was sie als ganze schon ist, indem sie sie hervorbringt. Die Unterscheidung setzt voraus, daß die Kirche "nicht bloß in ihren einzelnen Gliedern existiert, sondern zugleich eine von den Einzelnen unabhängige ... objektive Macht ist, die den Einzelnen 'zeugt und trägt durch das Wort Gottes'" ²⁸⁷⁾. "Somit hält das Amt der Kirche in der Christenheit die dem Glauben so nötige und tröstliche Idee der Objektivität der Kirche und der ihr von Gottes wegen allein zustehenden und auch wirklich zuerteilten Berechtigung zur Verwaltung der Gnade Gottes aufrecht. Das ist der

285) HARNACK, Kirche, S. 38, Nr. 74. Die vielfach unterstellte Gleichsetzung von Organismus und Anstalt zur Charakterisierung der Kirche, die Stahl angebahnt hat und die von Fagerberg übernommen wird, führt zu schwerwiegenden Fehlbeurteilungen der Erlanger Theologen. Diese haben die Kirche als Organismus verstanden, aber gerade den Anstaltscharakter und die Theorie Stahls sehr kritisch betrachtet. Vgl. ~~S. 374~~. Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 202 ff. Dort bietet Fagerberg anhand von Stahls rechtsphilosophischen Auffassungen einen instruktiven Überblick über die Bedeutungen des Organismusbegriffs, die abgesehen von gewissen Präzisierungen Stahls über die spätromantische Weltanschauung allgemein Aufschluß geben. Eine modifizierte Anwendung der Organismusvorstellung findet Fagerberg bei Kliefoth, S. 241 ff. Die Ekklesiologie der Erlanger Theologen stellt Fagerberg anhand von Höflings "Grundsätzen ev.-luth. Kirchenverfassung" dar, versteht sie aber einseitig vom Gegensatz zu Stahl her. Vgl. S. 225 ff. Die Eigenart und Eigenständigkeit des Kirchenverständnisses des Erlanger Theologenkreises und dessen größere Nähe zu den reformatorischen Aussagen hebt HIRSCH hervor. Er mißt auch HARLESS eine besonders repräsentative Stellung bei. Vgl. Geschichte, V, S. 197 ff. HARLESS bezeichnet seinen Gegensatz zu Stahl geradezu als Veranlassung zu seiner Schrift "Etliche Gewissensfragen ...". Vgl. S. 5 ff. und S. 9.

286) HARNACK, Kirche, S. 38 f., Nr. 75.

287) Ebenda, S. 39, Nr. 76.

Wert und die Bedeutung desselben für den Christenstand und -beruf des Einzelnen" ²⁸⁸⁾. Das Amt beruht auf der "durch die Gnadenmittel sich vermittelnden G n a d e n g e g e n w a r t Christi in seiner Kirche" ²⁸⁹⁾. Die Kirche ist verpflichtet, berechtigt und ermächtigt, die Gnadenmittel zur Erbauung des Leibes Christi zu verwalten ²⁹⁰⁾. Diese Gabe und Aufgabe ist ein Gemeingut der Kirche in ihrer Totalität ²⁹¹⁾, nicht aber einem einzelnen besonders oder jedem einzelnen für sich übertragen. Der einzelne hat an der Vollmacht und Pflicht nur " o r g a n i s c h " teil, d.h. in seiner " g l i e d l i c h e n G e b u n d e n h e i t " an die Kirche. Die Kirche insgesamt muß um ihrer Existenz und ihres elementaren Auftrags willen als ein "ihr inhaerierendes Recht" ²⁹²⁾ ihr Werden durch Verwaltung der Gnadenmittel betreiben. Es ist deshalb ihre " P f l i c h t ", dafür zu sorgen, daß jederzeit Personen zu solchem Dienst autorisiert werden, und darüber zu wachen, daß sie das Amt nach dem Willen des Herrn, nach der Norm der Apostel und zur Erbauung der Kirche ausrichten ²⁹³⁾. Aber auch der einzelne Christ vermag seinen nach Maßgabe seiner Gabe und seiner Stellung im ganzen Organismus ²⁹⁴⁾ besonderen "Beruf" nicht zu erfüllen und seine Existenz in "gliedlicher Gemeinschaft" mit dem Gesamtorganismus nicht zu erhalten, wenn nicht "die Kirche ihren Beruf treu der Weisung des Herrn ausübt" ²⁹⁵⁾ und dadurch Kirche bleibt. Für jeden einzelnen Gläubigen ist die Sorge für die Erhaltung des amtlichen Dienstes eine existentielle Pflicht.

Amt und Kirche sind gleich ursprünglich. Das Amt ist nie ohne Kirche wie die Kirche nie ohne Amt ²⁹⁶⁾. Das Amt ist " i n

288) HARNACK, Kirche, S. 39, Nr. 76.

289) Ebenda, Nr. 79, S. 39.

290) Ebenda, S. 39 f, Nr. 79.

291) Ebenda, S. 42, Nr. 85 u. S. 41, Nr. 83.

292) Ebenda, S. 42, Nr. 83 u. Nr. 85.

293) Ebenda, S. 42, Nr. 85.

294) Ebenda, S. 38, Nr. 71.

295) Ebenda, S. 39, Nr. 75.

296) Ebenda, S. 41, Nr. 81.

u n d m i t " der Kirche gleichzeitig ins Dasein gerufen und in Wirksamkeit gesetzt ²⁹⁷⁾. Harleß betont, zuerst sei die Kirche dagewesen, bevor Christus einzelne zu besonderem Dienst einsetzte. So wichtig ist es ihm, festzuhalten, daß Christus das Amt nicht unmittelbar gestiftet hat, sondern daß es nur das werkzeugliche Mittel zur Lösung der Erdenaufgabe der schon bestehenden Kirche darstellt ²⁹⁸⁾.

Wie bei der Kirche zwischen Wesen und Form, so ist analog beim Amt zwischen Wesen und konkreter Konstitution von Amtsverwaltung oder "Amtstum" ²⁹⁹⁾ zu unterscheiden. Das führt zu subtilen aber wichtigen Differenzierungen. Der bestimmte Amtsträger wird von der empirischen Kirche beauftragt also durch Menschen. Er hat aber sein Amt nicht von Menschen, sondern von Christus, denn was die Kirche übertragen hat, ist die von Christus selbst herrührende Amtsvollmacht. Die Bestellung durch die Kirche beeinträchtigt nicht die göttliche Autorität des Amtes. Die Diener der Kirche haben deshalb d a s s e l b e Mandat, das die Apostel hatten. Sie sind " B o t s c h a f t e r a n C h r i s t i S t a t t u n d N a c h f o l g e r d e s A p o s t e l - D i e n s t e s " ³⁰⁰⁾. Daraus folgt, daß für "die Wahrheit und Wirkungskräftigkeit ihres Tuns" weder "die persönliche C h r i s t l i c h k e i t noch die Amtlichkeit, sondern lediglich die S c h r i f t g e m ä ß - h e i t desselben" bürgen ³⁰¹⁾. Man könnte schließen, also sei der einmal installierte Amtsträger verantwortlich allein Christus nach dem Maßstab der Schrift. Doch wäre das ein Trugschluß. Ob die Diener das Amt "nach dem Willen Christi und

297) HARNACK, Kirche, S. 40, Nr. 80.

298) HARLESS, Gewissensfragen, S. 15.

299) HARNACK, Kirche, S. 43, Nr. 89. Vgl. HÖFLING, Grundsätze, S. 36.

HARLESS verzichtet absichtlich auf systematisch präzierte Begriffe. Er geht von dem hinterlassenen Verheißungswort als konkretem Existenzgrund der Kirche aus und kommt von daher zu eher pragmatischen Abgrenzungen. Gewissensfragen, S. 14 ff., vgl. S. 8. Auch THOMASIUS erreicht nicht Harnacks Subtilität an begrifflicher und systematischer Differenzierung trotz sachlich durchgängiger Übereinstimmung. Dogmatik, III, 2, S. 407 ff.

300) HARNACK, Kirche, S. 43, Nr. 87.

301) Ebenda, S. 43, Nr. 87. Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 409 f.; HARLESS, Gewissensfragen, S. 17.

dem Vorbild der Apostel, d.h. schriftgemäß führen, d a r -
ü b e r h a t d i e K i r c h e z u u r t e i l e n " 302).
Die Träger des Amtes sind eben zugleich " D i e n e r
C h r i s t i u n d d e r K i r c h e " 303). Diener Christi
in ihrem Autoritätsanspruch, Diener der Kirche hinsichtlich
der konkreten Verantwortlichkeit. Wer ist nun die Kirche, wel-
che die Amtsführung zu beurteilen hat? Gewiß nicht die Gesamt-
heit der Glaubenden, wie inzwischen mehrfach deutlich geworden
ist. Es kann nur an eine Funktion des jeweiligen Gesamtorganismus
gedacht werden. Faktisch ist die entscheidende Instanz
- wenn auch nur iure humano - das Kirchenregiment, das den
Trägern des Amtes übergeordnet ist 304).

Eine Verantwortung des Amtsträgers gegenüber der Gesamtheit
der Gläubigen könnte durch Ableitung des Amtes vom allgemeinen
Priestertum der Christen begründet werden. Diese Auffassung
wird ausdrücklich abgelehnt 305). Harnack unterstellt, bei
einer solchen Herleitung würde das Amt auf den persönlichen
Glauben des Einzelnen gegründet. Dadurch würde aber "die
Validität seines Wortes und Handelns notwendig in Frage ge-
stellt" 306). Die Kirche hat ein Amt, "nicht weil sie gläubige
oder geistlich begabte Personen, sondern weil sie die
G n a d e n m i t t e l und das M a n d a t des Herrn
hat" 307). Diese Argumentation ist eine petitio principii.
Sie setzt voraus, daß die Kirche jener sich selbst entfaltende
Organismus ist, der dem einzelnen Glaubenden erst durch
die Einordnung in sein Bildungsgefüge kirchliche Dignität
verleiht.

Wieder wird eine fundamentale Differenz gegenüber Luther er-
kennbar. Gründet er doch das Recht der Gemeinden, ja eines
jeglichen Christen, Lehre zu beurteilen und Prediger einzu-
setzen oder zu bestätigen darauf, daß sie Gottes Wort

302) HARNACK, Kirche, S. 43, Nr. 88. Vgl. u. Kap. I, 4, S. 173ff.

303) Ebenda, S. 43, Nr. 86.

304) Ebenda, S. 61, Nr. 127; vgl. S. 43, Nr. 88. Vgl. o. S.

57.

305) HARNACK, Kirche, S. 47, Nr. 97.

306) Ebenda, S. 48, Nr. 100; vgl. S. 47 f., Nr. 96 u. 98.

307) Ebenda, S. 47, Nr. 96.

haben ³⁰⁸⁾, nicht auf ihre persönliche Gläubigkeit und charismatische Begabung. Deshalb besteht der von Harnack angenommene Gegensatz zwischen einer Berufung auf den Glauben der einzelnen Christen und einer solchen auf die Gnadenmittel nicht. "Wir bestehen darauf: Es gibt kein anderes Wort Gottes als das, welches allen Christen zu verkündigen geboten ist. Es gibt keine andere Taufe als die, welche jeder Christ geben kann. Es gibt kein anderes Gedächtnis des Herrenmahls als das, wo jeder Christ tun kann, was Christus zu tun eingesetzt hat. Es gibt keine andere Sünde als die, die jeder Christ binden und lösen soll. Es gibt kein anderes Opfer als den Leib eines jeden Christen. Niemand kann beten außer allein der Christ. Niemand darf über Lehren urteilen außer dem Christen. Dies aber sind die priesterlichen und königlichen Rechte" ³⁰⁹⁾.

Diese Auffassung entspricht Luthers Kirchenverständnis. Nach der bekannten Definition in den Schmalkaldischen Artikeln sind "die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören" (Joh. 10,3), d.h. schlicht die Gläubigen im Sinne dieser Erklärung, die Kirche ³¹⁰⁾. "Die Taufe, das Brot, und am ersten von allem das Evangelium: diese drei sind der Christen Wahrzeichen, Marken und Kennzeichen (symbola, tesseræ et characteres). Denn wo du siehst, daß die Taufe und das Brot und das Evangelium ist, an welchem Ort oder bei welchen Personen auch immer, da sollst du nicht zweifeln, es sei die Kirche da" ³¹¹⁾. Wenn Kirche da ist, "wo das lauter Evangelion gepredigt wird" ³¹²⁾, dann handelt jeder Christ, der das Evangelium hört und dessen Verkündigung betreibt für die Kirche. "Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amts halber allein. ... so werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht ...

308) LUTHER, Versammlung, WA 11, S. 411, 31; vgl. S. 411, 13 ff., S. 412, 5 ff.

309) LUTHER, De instituendis ministris, WA 12, S. 189, 40 ff.

310) LUTHER, Schmalkaldische Artikel, III. Teil, X. Artikel, in: BSELK, S. 459

311) LUTHER, Ad librum Ambrosii Catharini, WA 7, S. 720, 34 ff.

312) LUTHER, Versammlung, WA 11, S. 408, 5 ff. Vgl. LUTHER, Papsttum, S. 301.

Darum ist des Bischofs Weihe nichts anderes, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Versammlung einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm befähle, dieselbe Gewalt für die andern auszurichten" ³¹³). "Sihe, also hat und ubet ein jglicher Christen solche Priesterwerck, Aber uber das ist nu das gemeine Ampt, so die Lere öffentlich füret und treibt, Dazu gehören Pfarrherr und Prediger, Denn jun der Gemeine können sie nicht alle des Ampts gewarten, so schicket sichs auch nicht jun einem jglichen Hause zu Teuffen und das Sakrament zu reichen, Darumb mus man etliche dazu aus welen und ordenen, so zu Predigen geschickt und dazu jun der Schrifft sich uben, die das Lere ampt füren und die selbe verteidigen können, Item, so die Sacrament von wegen der Gemeine handeln, Damit man wisse, wer da getaufft worden sey, und alles ordenlich zugehe, ... Solche, ist aber nicht der Priester stand on Jm selbs, Sondern eingemein öffentlich Ampt fur die, so da alle Priester, das ist: Christen sind" ³¹⁴). "Das erfordert aber die Gemeinsamkeit des Rechts, daß einer, oder so vile der Gemeinschaft gefallen, gewählt und angenommen werden, daß sie an Stelle und im Namen aller, die dasselbe Recht haben, die Ämter öffentlich ausüben" ³¹⁵). Das Evangelium und die Sakramente sind die kirchenstiftende Gnade selbst, die der gesamten Christenheit übergeben ist und prinzipiell jedem Christen aus der Pflicht brüderlicher Liebe weiterzugeben aufgetragen ist. Das Evangelium ist jedoch für Luther nicht die in einem sich selbst erzeugenden Organismus deponierte Potenz, deren Handhabung einer abstrakt autorisierten Verwaltung übertragen ist. Luthers Amtsverständnis kann natürlich nicht mit wenigen Zitaten ausreichend beleuchtet werden, doch mögen einige charakteristische Grundgedanken auf diese Weise hervorgehoben werden.

313) LUTHER, Adel, WA 6, S. 407 (Hervorhebung von mir).

314) LUTHER, Reich Christi, WA 41, S. 213 f. (Hervorhebung von mir).

315) LUTHER, De instituendis ministris, WA 12, S. 189, 21 ff. (Hervorhebung von mir).

Unter dem Eindruck solcher Zitate aus Luthers Schriften leitet Höfling das Kirchenamt vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen ab³¹⁶⁾. Er sieht gerade darin den entscheidenden Gegensatz zu einem zeremonialgesetzlichen Mißverständnis des Amtes, demzufolge dessen Ausübung als etwas "Heilsordnungsmäßiges" gedacht würde³¹⁷⁾. Diese Auffassung verteidigt er leidenschaftlich gegen die Kritik Münchmeyers³¹⁸⁾. Hofmann springt ihm gegen Hengstenberg bei, der Höflings Auffassung als Erzeugnis der demokratischen Zeitrichtung und des kirchlichen Liberalismus verdächtigt hatte³¹⁹⁾. Nach den Höfling selbstverständlichen Vorstellungen bedeutet ihm allgemeines Priestertum ein u r s p r ü n g l i c h bei der g a n z e n K i r c h e seiendes Amt³²⁰⁾, d.h. bei der "Totalität ihrer Mitglieder" oder bei der Gemeinschaft "in ihrer Eigenschaft als moralische Person"³²¹⁾. Trotz der "wesentlichen Gleichheit" der einzelnen besteht doch ein Unterschied der Charismen, welcher die Kirche erst "zu einem organisch gegliederten Leibe des Herrn macht"³²²⁾. Eine "konstituierte Gemeinde" entsteht dadurch, daß "die Leitung ihres Lebens, das Zustandekommen und die Ausübung ihrer Funktionen ..., was ursprünglich aller Recht und Pflicht ist, für die Gemeinschaft und von Gemeinschafts wegen nach Maßgabe der Charismen zum besonderen Amtsrechte und zur besonderen Amtspflicht bestimmter Personen gemacht wird"³²³⁾. Das "a l l - g e m e i n e s i t t l i c h e G e s e t z d e r O r d - n u n g i n V e r b i n d u n g m i t d e r V e r - s c h i e d e n h e i t d e r C h a r i s m e n" und die "i n n e r e N a t u r" des Amtes selbst fordern "die g e m e i n s c h a f t s m ä ß i g e A u s ü b u n g d e s K i r c h e n a m t e s d u r c h s t ä n d i g e O r g a n e d e r G e m e i n s c h a f t"³²⁴⁾. Deshalb muß die Gemeinschaft notwendig in den Gegensatz von Aktivität und Passivität,

316) HÖFLING, Grundsätze, S. 52.

317) Ebenda, S. 52 u. S. 59 Anm. S. 61 Anm.

318) HÖFLING, Rückantwort, ZPK, 23, 1852, S. 141 ff. Vgl. auch HÖFLING, Glossen, S. 123 ff.

319) HOFMANN, Recht, S. 174 ff., vgl. bes. S. 187 ff.

320) HÖFLING, Grundsätze, S. 52.

321) Ebenda, S. 58.

322) Ebenda, S. 55.

323) Ebenda, S. 56.

324) Ebenda, S. 57.

von Spendern und Empfängern eingehen ³²⁵⁾. Auch Höfling rekurriert zur Begründung der Amtsautorität vom allgemeinen Priestertum auf das Gegebensein von Wort und Sakrament als göttliche Stiftung des Amtes. So ist das Amt unabhängig von konkreten Menschen in der Gemeinde, es leitet seine Autorität und Macht von Gott her ³²⁶⁾. Das Amt der lauterer Predigt des Evangeliums und "der einsetzungsmäßigen Verwaltung der Sakramente" hat dann doch seine Vollmacht in sich selbst, sofern es ordnungsgemäß übertragen wurde. Es hat immer dieselbe Natur, bei den Einzelchristen, bei der ganzen Gemeinschaft und bei den von ihr berufenen Dienern; es wird also durch die Übertragung nicht wesentlich modifiziert ³²⁷⁾. Weil "die Kirche als der primäre Inhaber des Amtes immer über den Kirchendienern als den sekundären Inhabern desselben steht" ³²⁸⁾, und weil außerdem der Unterschied zwischen den zum Amt Berufenen und den übrigen Gläubigen nur "kirchenordnungsmäßiger" Art ist, obliegt die Aufrechterhaltung dieses Rechtsverhältnisses und damit auch die Aufsicht über das Kirchenamt dem Kirchenregiment ³²⁹⁾. Das Regiment wird analog dem Amt um der Ordnung willen durch Übertragung von Kompetenzen der Gesamtheit der Christen auf bestimmte Organe, die zur Leitung, Führung und Organisation bestimmt sind, errichtet ³³⁰⁾. Ihm obliegt die "gemeinschaftsmäßige überwachende Fürsorge" für den sakramentalen Dienst und "für das kirchliche Gemeinleben überhaupt" ³³¹⁾. So fügt sich Höfling mit seinen wesentlichen Aussagen dem Konsens der Erlanger Theologie ein. Im Unterschied zu Harnack betont er das Charismatische stärker, das Harnack als ein zu subjektives Kriterium der Amtsvollmacht erscheint.

325) HÖFLING, Grundsätze, S. 57 f.

326) Ebenda, S. 67.

327) Ebenda, S. 68.

328) Ebenda, S. 72.

329) Ebenda, S. 74; S. 95 ff.

330) Ebenda, S. 97 f.

331) Ebenda, S. 124.

Die Diskussion über das Amt stand im Zusammenhang mit der aktuellen Auseinandersetzung über das Verhältnis von Kirche und Staat sowie der allgemeinen Debatte über die Verfassung von Staat und Kirche im Spannungsfeld der Revolution von 1848³³²⁾. Harleß war durch den Kniebeugungsstreit persönlich mit diesem Problem konfrontiert und in jahrelange Auseinandersetzungen verwickelt worden³³³⁾. Der "Kölner Streit" zwischen dem preußischen

332) FAGERBERG, Bekenntnis, S. 101. Vgl. THOMASIIUS, Wiedererwachen, S. 300 ff. VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 289: "Die Frage nach dem Verhältnisse zwischen Kirche und Staat gehört ohne Zweifel zu denen, welche jetzt vorzugsweise die Zeit bewegen. Kirchliches sowohl wie politisches Interesse haben in unseren Tagen einen neuen Aufschwung genommen, und da mußte notwendig bald in der Praxis das Bedürfnis fühlbar werden, ein theoretisches Bewußtsein darüber zu gewinnen, wie sich beide, Kirche und Staat, zueinander verhalten." Vgl. LÖHE, Aphorismen, S. III f. NÄGELSBACH/THOMASIIUS, Gedächtnis, S. 39. Dabei darf die initiierende Wirkung von Stahls 1840 veröffentlichter Schrift: "Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" nicht unterschätzt werden. Vgl. HIRSCH, Geschichte, V, S. 185. Vgl. ferner: HOFMANN, Geschichte, S. 42 u. S. 73. Es ist aber ganz unzutreffend, daß Stahls Kirchenbegriff im Kreise der Erlanger Theologen fast uneingeschränkte Zustimmung gefunden habe. So MASUR, Stahl, S. 328. Den "prinzipiellen Gegensatz" zu Höflings Lehre von der Kirchenverfassung hat Stahl selbst dargelegt. Vgl. STAHL, Kirchenverfassung, 2. Aufl., S. 373 ff. Die Erlanger haben aber an Höflings Lehre in den Grundzügen festgehalten. HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 75 ff. Vgl. FÜR HÖFLING, ZPK, 44, 1862, S. 103 ff. SCHEURL, Kirchenverfassungslehre, ZPK, 44 1862, S. 333 ff. BERICHTIGUNG, ZPK, 39, 1860, bes. S. 230 ff. FRAGEN, ZPK, 43, 1862, S. 17. HARLESS, Gewissensfragen, S. 5 f., S. 9 Anm.

333) HECKEL, Harleß, S. 344 ff.
LANGSDORFF, Harleß, S. 67 ff.

Staat und dem Erzbischof über die Konfession der Kinder aus Mischehen hatte eine Klärung der verfassungsrechtlichen Fragen in der Öffentlichkeit als dringlich erscheinen lassen ³³⁴⁾.

Die konfessionellen Theologen haben diese Aufgabe anerkannt und vereinzelt auch versucht, "sich an der Förderung des theoretischen Bewußtseins" ³³⁵⁾ zu beteiligen. Es ist aber zu einer für das konfessionelle Selbstverständnis kennzeichnenden Theorie der Staatsverfassung nicht gekommen. Die konfessionelle Bewegung hat die Staatstheorie ganz im Unterschied zur Bewertung der Ekklesiologie nicht als wesentliches und einheitsbildendes Element ihrer theoretischen Selbstdarstellung angesehen. Wo man sich mit der Staatslehre befaßt, geht es vorzüglich darum, allzu selbstverständlich erscheinende Globalkonzeptionen, insbesondere von den Anhängern Hegels, in Frage zu stellen. Für diese Haltung ist die folgende Selbsteinschätzung symptomatisch: "Es kann mir nicht beikommen, eine eben so wichtige als schwierige Frage hier bis zu ihrer letzten Entscheidung zu führen; aber wenn diese Zeilen auch nur die Wirkung haben, daß sie eine vielseitige gründliche Behandlung des erwähnten Gegenstandes anregen: dann haben sie ihren Zweck nicht verfehlt" ³³⁶⁾.

Von der Ekklesiologie der konfessionellen Theologie her, die in der Kirche einem lebendigen Organismus mit eigenen Lebens- und Organisationsformen sieht, ergibt sich ein Widerspruch gegen Staatsauffassungen, die solche Eigengesetzlichkeit der Kirche nicht gewähren ³³⁷⁾. Deshalb wirft man Hegel gern eine Vergötterung des Staates vor, in der die "Destruktion der Kirche" schon eingeschlossen sei ³³⁸⁾. Der hier zitierte Autor

334) Vgl. den kurzen Bericht bei KANTZENBACH, Weg, S. 43 f. Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 61 f. Besonders SCHRÖRS, Wirren, S. 439 ff. Dazu HECKEL, Schrörs, S. 636 ff. EHEN, ZPK, II, 1839, S. 1 ff. KIRCHE UND STAAT, ZPK, 4, 1842, S. 117 ff., bes. S. 126 ff.

335) Vgl. Anm. 219. Vgl. HARNACK, Volkskirche, S. 28.

336) VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 290.

337) HARNACK, Volkskirche, S. 29 ff.

338) VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 291 f.

bezieht sich auf Hegels Definition: "Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der göttliche Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt gestaltender Geist" ³³⁹⁾. Wenn dadurch der Staat zur **e i n z i g e n** Form des menschlichen Lebens erklärt werden soll und politisches und menschliches Leben "völlig identifiziert" werden ³⁴⁰⁾, ist dieser Begriff des Staates für die protestantische Kirche nicht annehmbar. Rothes Staatslehre wurde als die letzte Konsequenz der Hegelschen Auffassung angesehen. Rothe hielt die Kirche nicht für die "wesentliche Form" der Verwirklichung der inneren christlichen Gemeinschaft. Sie sei als rein religiöse Gemeinschaft nur ein vorläufiges Stadium in der gesamten Entwicklung der Menschheit. Die Gemeinschaft der Erlösung, von Haus aus Kirche, werde je länger desto überwiegender Staat und schließlich vollständig im Staat verschwinden, der seinerseits mehr und mehr vom christlichen Prinzip ergriffen werde ³⁴¹⁾. Freilich darf der Staat nach Erlanger Auffassung andererseits auch nicht als ein "bloßes menschliches Machwerk" zur Förderung des äußeren Wohlbehagens angesehen werden ³⁴²⁾. Dem widerspricht schon Röm. 13. Der Staat ist eine göttliche und notwendige Anstalt zur Wahrung der Gerechtigkeit auf Erden ³⁴³⁾.

Der Staat ist ein Organismus, der alle Potenzen und Funktionen des menschlichen Lebens umfaßt ³⁴⁴⁾. Aber nicht die Tatsache, daß das Leben aller Menschen eines Landes oder Volkes in ihm ist, macht ihn zu einer organischen Einheit. Dazu ist vielmehr eine "organisierende Thätigkeit" notwendig, die den einzelnen Personen und Gemeinschaften, sowie den verschiedenen Kräften ihre Bahnen anweist ³⁴⁵⁾. Diese organisierende Tätigkeit macht den Staat aus. Deshalb ist er ganz allgemein als eine " **A n - s t a l t d e s R e c h t s** " zu definieren, " **w e l c h e**

339) VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 292.

340) Ebenda, S. 293.

341) Vgl. ROTHE, Anfänge, S. 12 ff., bes. S. 47. Dogmatik, II, 2, S. 42 ff. Ethik, 5, S. 397 ff. Vgl. auch SCHOTT, These, CV, 2, 1959, S. 258 ff. u. S. 263 f. Vgl. R. SEEBERG, Begriff I, S. 208 f., HIRSCH, Geschichte, V, S. 166 ff. VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 292 f. HARNACK, Volkskirche, S. 29 ff.

342) VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 297.

343) VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 298. Vgl. HARLESS, Staat, S. 31.

344) VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 293.

345) Ebenda, S. 300; 302.

die Realisierung des Rechtsbegriffs bezweckt" ³⁴⁶⁾. Der Staat ist als unmittelbare Naturnotwendigkeit mit der Existenz des Menschengeschlechts gegeben ³⁴⁷⁾. Diese notwendige "Anstalt der Hervorbringung und Aufrechterhaltung des Rechts", macht eine Anzahl von Menschen erst zum "geordneten Organismus" ³⁴⁸⁾. Eine gewisse Analogie zur Beziehung von Kirche und Amt scheint der Staatsauffassung zugrundezuliegen. Wie die Kirche aus dem Sein organisch wird durch den Vollzug des Amtes so wird der Staat als Organismus durch den Staat als Anstalt des Rechts.

Das Verständnis des Rechts ist so formuliert, daß es als Inbegriff von Gottes Bestimmung und als Prinzip einer Verwaltungsordnung zugleich gelten kann, als Ausdruck der "Idee des Rechts" ³⁴⁹⁾. "Daß ein Wesen das wirklich ist, das besitzt, das zur Sphäre hat, in der es sich bewegt, was ihm Gott zu sein, zu besitzen, ihm als die Sphäre seiner freien Bewegung angewiesen hat: das macht sein Recht aus" ³⁵⁰⁾. Die Aufgabe des Staates beschränkt sich nicht darauf, jedem einzelnen und jeder Gemeinschaft die Sphäre ihres Rechts abzustecken und sie darin zu schützen. Er "soll auch darauf bedacht seyn, allen verschiedenen Gliedern, welche in seinen Organismus aufgenommen sind, mögen es nun Einzelne oder ganze Gemeinschaften seyn, die Sphäre ihres Rechts und ihrer freien Bewegung möglichst zu erweitern; und ihnen innerhalb dieses ihres Kreises für die Gesamtheit ihrer Lebensäußerungen die möglichste Mannfaltigkeit von Förderungen zu Theil werden zu lassen" ³⁵¹⁾.

Diese Skizze von Grundgedanken zur Staatstheorie mag zur allgemeinen Charakterisierung der den meisten konfessionellen Theologen gemeinsamen Vorstellungen genügen. Die danach zu bestimmende Zuordnung von Staat und Kirche ist im Grundsätzlichen

346) VERHÄLTNIS, ZPK, 4, 1842, S. 299.

347) Ebenda, S. 301.

348) Ebenda, S. 300.

349) Ebenda, S. 299.

350) Ebenda, S. 299.

351) Ebenda, S. 303 f.

unschwer zu erkennen ³⁵²⁾. Kirche und Staat können nicht ineinander aufgehen oder sich gegenseitig absorbieren ³⁵³⁾. Sie können auch nicht unabhängig und indifferent nebeneinander bestehen. Da beide objektive, der individuellen Existenz der Menschen vorgegebene, Lebenszusammenhänge konkretisieren, Schöpfungen Gottes mit je eigentümlichen Organisationsprinzipien und transsubjektiven Wertkriterien darstellen, sind willkürliche Grenzbestimmungen innerhalb des verwobenen Lebenszusammenhanges ausgeschlossen ³⁵⁴⁾. Unter diesen Voraussetzungen kann die Aufgabe, die Prinzipien von Recht und Glauben vor der gegenseitigen Perversion zu bewahren und die Entfaltung eigenständiger christlicher Lebensformen in einer organisch geeinten Rechtsgemeinschaft zu sichern, wohl nur durch idifferenzierte Theoriebildung gelöst werden, die auf eine Lehre der Koordination von Kirche und Staat unter Einbeziehung spezifizierter Grenzbestimmungen hinausläuft ³⁵⁵⁾. Die besondere Schwierigkeit der Abgrenzung besteht darin, daß nicht lediglich einzelne Menschen Glieder des Staates und der Kirche sind, daß vielmehr einerseits die Kirche als Gesamtheit ein Glied des Staates ist, andererseits die Kirche notwendig in der Form eines organisierten Kirchentums in Erscheinung tritt, das staatliche Gliederungen und Rechtsordnungen nicht als exterritoriale Größen einfrieden kann ³⁵⁶⁾.

352) Vgl. VERHÄLTNIS, ZPK, 5, 1843, S. 187 ff. ZPK, 6, 1843, S. 89 ff.

353) Vgl. VERHÄLTNIS, ZPK, 5, 1843, S. 189 ff. Dieser Teil der Abhandlung dient zur Destruktion der These, daß Kirche und Staat koinzidieren. Im zweiten Teil wird die Auffassung widerlegt, Kirche und Staat bestünden völlig getrennt und unabhängig voneinander. S. 212 ff. Vgl. HARLESS, Staat, S. 47. HARNACK, Volkskirche, S. 48 ff.

354) HARLESS, Staat, S. 69 ff.

355) Vgl. VERHÄLTNIS, ZPK, 6, 1843, S. 89 ff. "daß wir also das wahre Verhältnis von Staat und Kirche aussprechen, wenn wir dieselben für sich s c h n e i d e n d e , in einander fallende Kreise erklären." S. 89.
Vgl. HECKEL, Harleß, S. 234.

356) HARLESS, Staat, S. 80 f. Vgl. S. 47 ff., S. 51; S. 64 f., S. 68 ff.

Über die Art der Koordination von Kirche und Staat und deren Abgrenzung gegeneinander gehen die Meinungen im einzelnen weit auseinander ³⁵⁷⁾. Harnack tritt für die Konzeption einer freien konfessionellen Volkskirche ein ³⁵⁸⁾, während z.B. Harleß den öffentlich-rechtlichen Charakter der Kirche sehr betont ³⁵⁹⁾. Bemerkenswert ist dabei, daß durchschlagende grundsätzliche theologische Differenzen nicht bestehen, sondern daß beim Suchen nach praktikablen Regelungen Unterschiede in den Details und in der Akzentuierung auftreten ³⁶⁰⁾.

357) Vgl. PÖHLMANN, Theologie, S. 433.

358) Vgl. seine Schrift "Die freie lutherische Volkskirche".

359) Vgl. HECKEL, Harleß, S. 238; 245 ff. HARLESS, Staat, S. 76 ff. Vgl. auch S. 65 ff., S. 50.

360) HARLESS z.B. bezieht sich auf Harnacks grundlegende Darstellung: "Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment" als das "Beste, was man gegen Stahl theologischer Seits zu Rate ziehen kann." Gewissensfragen, S. 9.. Vgl. auch SCHMID, Harleß, ZPK, 60, 1870, S. 216 u. 250 ff. Harnack erklärt sein Einverständnis mit den Prinzipien der Harleßschen Schrift von 1870. HARNACK, Volkskirche, S. X.

3. Das Interesse an der Christologie

Obgleich die Lehre von Jesus Christus das Kernstück einer jeden christlichen Theologie bildet und zu allen Zeiten zum elementaren Bestand der Dogmatik gehört hat, und zwar aus zentralen theologischen Gründen ¹⁾, ist das 19. Jahrhundert durch besonders intensive Beschäftigung mit dem christologischen Thema ausgezeichnet ^{1a)}. Es sei auf die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung hingewiesen ²⁾. Ferner mag an die vielfältigen Formen der Jesus-Frömmigkeit und der Jesus-Deutungen erinnert sein ³⁾. Auch die prominenten spekulativen Systematiker, die das Denken des Jahrhunderts prägten - Fichte, Schelling, Hegel -, haben sich der Faszination und dem Anspruch der Person Jesu Christi und der Lehre von ihm nicht entzogen. In den projektierten Konzeptionen der Totalität des Seins haben sie ihm einen erhabenen Rang eingeräumt. Vor allem aber haben die Theologen aller Schulen und Richtungen von Schleiermacher bis zu Ritschl immer neue oder modifizierte Entwürfe einer Christologie hervorgebracht.

Schleiermachers Grundsatz ist bekannt: Im Christentum wird alles bezogen "auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung" ⁴⁾. Seine Glaubenslehre kann insofern als eine christozentrische Theologie aufgefaßt werden, als sie eine Entfaltung des im Erlösungsglauben erschlossenen Bewußtseins von der Würde und Tätigkeit des Erlösers darstellt ⁵⁾. In diesem Sinne ist "Schleiermachers

1) Als der "identische Gegenstand" aller objektiven Intentionen von Botschaft und Bekenntnis des christlichen Glaubens "ist Jesus Christus im 'Christentum' das ursprüngliche Thema der Theologie". GEYER, Rohgedanken, EvTh, 33, 1973, S. 387.

1a) Vgl. GÜNTHER, Entwicklung, Vgl. bes. S. 2 ff.

2) SCHWEITZER, Geschichte, bes. S. 5 ff.

3) Vgl. z.B. WEINEL, Jesus. Man kann sagen, "daß noch nie ein Jahrhundert sich so eindringend mit Jesus beschäftigt und nach seiner Bedeutung gefragt hat wie gerade das verflossene." S. 2.

4) SCHLEIERMACHER, Glaube, § 11, S. 74.
Vgl. BARTH, Theologie, S. 385 f. Barth hat bekanntlich Schleiermachers Konzentration auf die Christologie anerkannt, in ihr jedoch nicht den Mittelpunkt seiner Dogmatik, sondern den einen Brennpunkt einer Ellipse gesehen.

5) Vgl. GÜNTHER, Entwicklung, S. 32 ff.

Lehre von Christus und der aus der Kraft seines Lebens uns wiedergebärenden Gnade ... das Her^zstück seiner Dogmatik" 6).

Eine nicht weniger zentrale Stellung nimmt die Christologie in der Theologie Ritschls ein, die ein weiteres hervorragendes Beispiel für die Interpretation des christlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert abgeben mag 7). Erkennt er doch die Besonderheit des Christentums vor anderen Religionen darin, daß die Person des Stifters in seinem eigenen Selbstverständnis wie auch im Bewußtsein seiner Gemeinde eine Bedeutung hat, die über die "vorübergehende Veranlassung ihrer Religion und den Gesetzgeber für ihr Handeln" 8) hinausgeht. Das geschichtlich abgeschlossene Lebensbild Christi ist das Urbild der religiösen Bestimmung der Gemeindeglieder, die "nur aus der anregenden und Richtung gebenden Kraft dieser Person heraus im Stande sind, in deren Stellung zu Gott und zur Welt einzutreten" 9). Dabei erhebt Christus den Anspruch, die vollständige Offenbarung Gottes zu sein über die hinaus keine weitere Offenbarung denkbar und zu erwarten ist. In Anerkennung der Person Christi als der endgültigen Offenbarung Gottes in der Gestalt einer fortwirkenden Kraft zur analogen Nachbildung in persönlicher Freiheit schließt die christliche Religion eine entsprechende "Schätzung Christi" ein 10). Auf diese Weise wird Christus über die Funktion hinaus, Anlaß und Voraussetzung des christlichen Glaubens zu sein, in seinem persönlichen Charakter der bestimmende Wert des Glaubensbewußtseins selbst.

6) HIRSCH, Geschichte, V, S. 330.

7) Vgl. GÜNTHER, Entwicklung, S. 292 ff. Im Hinblick auf die Problematik der christozentrischen Dogmatik bei den konfessionellen Theologen sei vermerkt, daß Rudolf Hermann auch bei Ritschl fürchtet: "Sein Christozentrismus kann leicht zum Ekklesiozentrismus werden." HERMANN, Motive, S. 16.

8) RITSCHL, Rechtfertigung, III, S. 359.

9) Ebenda, S. 360.

10) Ebenda, S. 361.

Die wenigen Hinweise mögen daran erinnern, daß die Christologie eins der wichtigsten Themen in der Theologie des 19. Jahrhunderts war. Die ausführliche Darstellung von Günther kann dies weiter verdeutlichen und überdies zeigen, wie verschieden die Interessen und Motive zur Beschäftigung mit diesem Thema sich ausprägten. Die Deutungen von Person und Werk Christi sowie die Verarbeitung der dogmatischen Überlieferung entfalten sich in einer virtuosen Vielfalt von christologischen Ansätzen und Entwürfen, die von der Erfindungsfreude und von dem Reichtum des Jahrhunderts an spekulativer Originalität und eigenwilliger Denkanstrengung zeugt.

Wenn die konfessionell lutherischen Theologen die Christologie zum bevorzugten Thema wählen, charakterisiert diese Neigung ihre Aufgeschlossenheit für die Probleme ihrer Zeit und läßt sie wieder einmal als bezeichnende Erscheinung ihres Jahrhunderts hervortreten. Doch ist sogleich bemerkenswert, mit welcher Intensität und Konzentration gerade einige der Erlanger Theologen sich der Christologie zugewandt haben, so daß man ein besonderes theologisches Interesse an der Christologie vermuten kann. Es liegt ferner nahe, in der Konzentration auf die Christologie sowie in der besonderen Ausprägung dieser Lehre eine Eigentümlichkeit der konfessionellen Theologie zu erkennen, die ihre relative Unterschiedenheit im Rahmen der theologischen Entwicklung ihrer Zeit unmittelbar zum Ausdruck bringen könnte. Die Theologie Franks ist in einer neueren Arbeit als christologisches System nachgezeichnet worden. Sie gilt allgemein als die systematisch schlüssige Vollendung und insofern auch als charakteristische Ausformung der Erlanger Theologie ¹¹⁾.

Hofmanns Geschichtstheologie beruht auf der Überzeugung, daß mit der Erscheinung Jesu ein vorläufiger Abschluß der Geschichte des Menschengeschlechts gegeben ist, aus welchem deren Ende erkannt werden kann ¹²⁾. Diese Mitte der Geschichte ist die durch Christus vollbrachte Versöhnung der Menschheit mit Gott, die als

11) Vgl. CASALIS, *Système*, I, S. 135 ff.

12) HOFMANN, *Weissagung*, I, S. 37.

Erfüllung aller Gnadenverheißungen von der Schöpfung an erwiesen und zugleich als Weissagung auf das mit der Geschichte Jesu erst anhebende Ende verstanden wird ¹³⁾. Jesus Christus ist nicht nur der Bezugspunkt der christlichen Geschichtsdeutung, sondern die Offenbarung Gottes selbst, auf deren Kundgabe die Gesamtheit der alttestamentlichen Weissagungen warten lehrte. Mit ihr ist die Erkenntnis des Endes aller Geschichte zwischen Gott und den Menschen eröffnet in der Erscheinung des neuen Menschen, "dessen Leben seine Kraft in sich selber hat" ¹⁴⁾. Alle Theologie ist deshalb lediglich Explikation dieser in Jesus Christus gegenwärtig gewordenen Erfüllung aller Verheißungen. Diesen Kernsatz unterstreicht Hofmann auch in seinem dogmatischen Hauptwerk. Er geht aus von der "einfachsten und allgemeinsten Aussage des Christentums, daß dasselbe die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit ist. Dieser Aussage bin ich verbunden Alles zu entnehmen, was Inhalt des herzustellenden Lehrganzen werden soll, ohne daß ich Erfahrungsmäßiges oder Geschichtliches, das nicht in ihr enthalten ist, ... beiziehen und zur Ausführung verwenden darf" ¹⁵⁾.

Von derselben Grundannahme aus schreibt auch Thomasius seine Dogmatik ¹⁶⁾. Er führt dieses Programm mit vorzüglicher Folgerichtigkeit durch, indem er eine vierbändige Dogmatik unter dem Titel "Christi Person und Werk" verfaßt. Die Erscheinung Christi in der Welt ist "im eminentesten Sinne das Centrum der Welt- und Heilsgeschichte" ¹⁷⁾. Sie ist ebenso "der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens" und das Zentrum der kirchlichen Erkenntnis ¹⁸⁾. "Diese Thatsache läßt sich nun weder aus dem Wesen Gottes, noch aus der geschichtlichen Entwicklung des

13) HOFMANN, Weissagung, II, S. 245 f.

14) Ebenda, S. 247.

15) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 32. Vgl. HOFMANN, Encyklopädie, S. 51.

16) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 1 f; vgl. I, S. 1 f. und 3.

17) Ebenda, S. 2. Vgl. I, S. 1.

18) Ebenda, I, S. 3. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 1 u. S. 3.

menschlichen Geschlechts als eine schlechthin notwendige ableiten" 19). Folglich hat sich die christliche Dogmatik auch nicht mit dem Beweis für das Dasein Gottes zu befassen, "denn der Christ glaubt an Gott nicht auf Grund kosmischer, logischer oder ontologischer Argumente, sondern weil er in Christo, dem Sohne, Gott den Vater hat" 20). Aus demselben Grunde lehnt Thomasius die spekulative Trinitätslehre seiner Zeit ab, die eine Notwendigkeit Gottes zu seiner Offenbarung und Menschwerdung annimmt 21). Alle jene Momente der christlichen Lehre, die nicht "unmittelbar" Christologie sind wie Gotteslehre, Anthropologie, Schöpfungslehre, Pneumatologie und Ekklesiologie erscheinen bei Thomasius als Voraussetzungen oder Konsequenzen der göttlichen Offenbarung in Christus 22). Diese wird als die durch Christus vermittelte Wiederherstellung der persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen verstanden 23). Die so näher beschriebene Versöhnung ist der wesentliche Inhalt des rechtfertigenden Glaubens 24). Der Glaube aber ist das "Prinzip" der protestantischen Kirche, und es erscheint angemessen, ihn zum Ausgangspunkt und zum "organisierenden Prinzip für die Darstellung" der Christologie zu wählen 25).

Fragen wir nun nach dem Interesse an der Christologie, das eine solche Identifikation von Christologie und Dogmatik 26) rechtfertigt oder motiviert, so werden wir es zuerst aus der Antwort auf die Frage herauslesen müssen, inwiefern durch Christus die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott vermittelt

19) THOMASIIUS, Dogmatik, II, S. 2.

20) Ebenda, I, S. 13 Anm.

21) Ebenda, I, S. 156 f. THOMASIIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 219.

22) THOMASIIUS, Dogmatik, I, S. 3 u. S. 5.

23) Ebenda, S. 8; vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, S. 32, Encyklopädie, S. 51.

24) THOMASIIUS, Dogmatik, I, S. 5.

25) Ebenda, I, S. 6; 8.

26) Ebenda, I, S. 3: "Eine vollständige Christologie wäre eben Dogmatik."

ist. Aus der so gestellten Aufgabe ergeben sich zwei Fragen, nämlich, wer der Mittler sei und auf welche Weise er die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen wiederhergestellt habe. Wir werden sogleich ermahnt, beide Fragen "nur in s t e t e r B e z i e h u n g a u f e i n a n d e r z u b e t r a c h t e n ²⁷⁾". Das Werk Christi "ist nichts als die Selbstzeugung, die Lebensbethätigung der Person; die Person, als wirkliche, lebendige gedacht, nichts als die leibhaftige persönliche Vermittlung der Versöhnung" ²⁸⁾.

Der sachlichen Verflochtenheit von Person und Werk entspricht die hermeneutische Situation, deren Analyse das wissenschaftliche Verfahren, aber auch die theologischen Interessen bestimmt. Nach Christi Person fragen bedeutet, auch der Wirkungen seines Werkes in der Kirche eingedenk zu sein. Für den kirchlichen Theologen schließt diese Feststellung ein, von der "tatsächlichen Gemeinschaft" zwischen Gott und Menschen auszugehen, deren wir im Glauben an Christus "erfahrungsmäßig teilhaftig sind" ²⁹⁾. Thomasius stellt sich dem Vorwurf, daß dieses Vorgehen, "den darzulegenden Inhalt gewissermaßen schon voraussetze" ³⁰⁾. Der Theologe kann nicht davon absehen, daß die Christenheit ihrer selbst bewußt ist als Wirkung jener Gemeinschaft stiftenden Versöhnung und aufgrund dieser Erfahrung nach der Person und dem Werk des Mittlers fragt. Deshalb kann man die Christologie nicht "a priori deduciren wollen" ³¹⁾. Vielmehr folgt aus der grundlegenden hermeneutischen Einsicht, daß es angemessen ist, den "Inbegriff" der Christologie "gleich anfangs summarisch auszusprechen" ³²⁾. Die Aufgabe besteht darin, das in der Glaubenserfahrung summarisch erschlossene Wissen "unserem Verständnisse zu vermitteln" ³³⁾.

Solches Verstehen schließt ein, das im Vorverständnis explizierte Glaubensbewußtsein an der Schrift zu bewähren und mit

27) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 4.

28) Ebenda, S. 3. WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 193.

29) THOMASIUS, Dogmatik, I, S. 9, II, S. 4. Vgl. Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 66.

30) THOMASIUS, Dogmatik, I, S. 9.

31) Ebenda. S. 4.

32) Ebenda. S. 4.

33) Ebenda. S. 4.

der kirchlichen Lehrentwicklung zu korrelieren. Wenn die Aufgabe gelingt, müßte die Denkbewegung im Geiste des Theologen "an der großen dogmengeschichtlichen Bewegung ihr Gegenbild" haben und im wesentlichen dieselben "Thatsachen und Impulse" die wissenschaftlichen Aussagen des Theologen begründen, die auch "das Dogma der Kirche zum Resultate haben" ³⁴⁾. Thomasius nennt diese Auffassung von Dogmatik den "geschichtlichen" "Weg" ³⁵⁾. Die Dogmatik bringt das Gewordensein der Selbstdarstellung der Kirche in ihrem aktuellen Glaubensbestand zum ausdrücklichen Verständnis und konturiert dadurch das Bewußtsein der Kirche als das einer geschichtlich bedingten Gestalt des von Christus vermittelten Versöhnungswerkes.

Der hermeneutische Kreis korrespondiert dem geschichtlichen Verweisungszusammenhang zwischen der gegenwärtigen Gemeinschaft der Christen mit Gott und der geschichtlichen Erscheinung Christi, ohne jedoch damit zusammenzufallen. Schrift und Bekenntnis vermitteln zwar der Gemeinschaft das gegenwärtige Verständnis ihrer selbst, nicht jedoch ihren Bestand. Welche Bedeutung die Überlieferung in Schrift und Bekenntnis für die Entstehung der Gemeinschaft hat, erörtert Thomasius hier nicht. Er begnügt sich mit der Feststellung, daß die Gemeinde durch gläubige Aneignung der Erlösungstätigkeit Christi entsteht, und verweist auf die dabei wirksam werdende Kraft des heiligen Geistes. Neben der hermeneutischen Begründung des Verfahrens ist ihm daran gelegen, daß die gegenwärtige Gemeinschaft aus sich selbst heraus "rückwärts auf die Thatsache der geschichtlichen Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi" ³⁶⁾ weist. Die Frage nach der Christologie ist gleichsam eine Funktion des Selbstbewußtseins der Gemeinschaft. Für deren wissenschaftliche Durchführung ergibt sich aus dieser Einsicht eine Art transzendentaler Methode. Von dem tatsächlich erfahrenen Verhältnis zu Christus

34) THOMASIUS, Dogmatik, I, S. 9.

35) Ebenda, S. 5. Thomasius' Verständnis der Theologie ähnelt der geschichtlichen Methode Schellings, der die christliche Offenbarung als Tatsache durch ihre geschichtlichen Vermittlungen in einem höheren geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen sucht. SCHELLING, Offenbarung, I, Werke, Erg.Bd. 6, S. 143 f. Vgl. KASPER, Krise, EvTh, 33, 1973, S. 372 f.

36) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 7.

aus gilt es die Bedingungen seiner Möglichkeit zu ermitteln ³⁷⁾. Diese sind nicht wie aus einem logischen Obersatz aus der Tatsache des Glaubens "dialektisch zu entwickeln" ³⁸⁾, sondern als Implikate der Erfahrung zu explizieren.

So kommt Thomasius rasch zu der ersten grundlegenden christologischen Aussage. Das Glaubensbewußtsein der Gemeinde impliziert ein tatsächliches Verhältnis zu Gott, das sie durch Christus vermittelt weiß. Das war die Ausgangsbasis der theologischen Reflexion. Unser christlicher Glaube, daß Christus uns Menschen eine Gemeinschaft mit Gott vermittelt hat, setzt voraus, daß Christus seinerseits mit Gott und mit uns in einer "wesentlichen Gemeinschaft" steht ³⁹⁾. Gemeinschaft wird sofort zu Einheit gedeutet und beide werden als "wesentlich" qualifiziert ⁴⁰⁾. Damit sind gleich zu Anfang Entscheidungen von ungeheurer Tragweite getroffen, deren Selbstverständlichkeit zu Ermittlungen über ihre mögliche Begründung provoziert, über den Mangel einer Rechenschaft jedenfalls nicht hinwegtäuschen kann. Die Durchführung der Bedingungsanalyse würde hier von dem gesteckten Ziel ablenken. Zum Beleg für die Einheit Christi mit Gott verweist Thomasius auf die Trinitätslehre und stellt darüberhinaus fest, daß sie in der christlichen Kirche allgemein anerkannt sei ⁴¹⁾.

Das andere Moment, die Einheit Christi mit den Menschen, pflegt besonders hervorgehoben zu werden, wenn man von der objektiven Tatsache der einmaligen Versöhnung handelt ⁴²⁾. Es ist aber von ebenso großer Bedeutung für die subjektive Versöhnung und deren Fortbestand in der Christenheit; denn auf der " I d e n t i - t ä t " dessen, "der einst für uns gestorben ist und jetzt für uns lebt, beruht die Begründung, die fortwährende Erhaltung und Erneuerung unseres persönlichen Gnadenstandes" ⁴³⁾. Würde

37) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 7 f.

38) Ebenda, I, S. 6.

39) Ebenda, II, S. 9.

40) Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 8 f.

41) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 8. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 219.

42) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 8.

43) Ebenda. S. 8.

diese Identität dahinfallen, hätten wir es nach Christi Tod nur mit göttlichen "Einwirkungen oder Mitteilungen" ⁴⁴⁾ zu tun. Es gäbe aber eine "vollständige gottmenschliche Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm" und eine "reale, geistliche Immanenz seiner in ihnen gegenwärtig nicht" ⁴⁵⁾. Auf diese Identität des Versöhnung stiftenden und des gegenwärtig Versöhnung gewährenden Christus richten sich die "tiefsten praktischen Interessen" ⁴⁶⁾. Die Identität erfordert es, Christus als Einheit von Gott und Mensch zu denken in einer sich selbst identisch bleibenden Person ⁴⁷⁾. Diese Vorstellung entspricht dem christlichen Bewußtsein, das sich in dem Bekenntnis ausdrückt: " D e r M e n s c h J e s u s C h r i s t u s i s t G o t t " ⁴⁸⁾.

Die praktischen Interessen werden zunächst nur angedeutet. Gottes Wohlgefallen an uns ist durch sein Wohlgefallen an dem Menschen Jesus vermittelt, der selbst die leibhaftige, persönliche Versöhnung darstellt ⁴⁹⁾. Thomasius vertritt hier eine subjektive Versöhnungslehre. Christus hat nicht Gott besänftigt, sondern er hat die durch die Sünde zerbrochene Gemeinschaft der Menschheit mit Gott in seiner Person wiederhergestellt. Hofmann verdeutlicht dieselbe Auffassung: "Die heilige Liebe Gottes ist der eine und selbige Magnet mit ungleichnamigen Polen", nämlich Zorn und Liebe. "Es kommt nur darauf an, daß der Mensch seinerseits aus dem Wirkungskreise ihrer Repulsivkraft heraus sich in die Sphäre "ihrer Attraktivkraft hinüber be-gebe" ⁵⁰⁾. Solche Versöhnung kann nicht auf eine historische Episode begrenzt sein, sie bedarf der dauernden gott-menschlichen Gemeinschaft in der Person Christi als Garant, Grund und Perspektive der Hoffnung. Wir werden später sehen, wie er

44) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 12.

45) Ebenda, S. 12.

46) Ebenda. S. 12.

47) Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 12. Vgl. THOMASIUS, Erwiderung, ZPK, 11, 1846, S. 285 f.

48) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 12. Vgl. u. S.

49) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 8.

50) HOFMANN, Schutzschriften, I, S. 11. Zur subjektiven Fassung der Versöhnungslehre vgl. auch THOMASIUS, Beiträge, ZPK, 9, 1845, S. 226: Gott wollte die Menschheit wieder mit sich versöhnen.

diese Auffassung von der Versöhnung durch Momente der herkömmlichen Satisfaktionslehre ergänzt⁵¹⁾.

Auch zum Vollbringen der Versöhnung bedarf es eines Subjektes, "in welchem göttliche Persönlichkeit und menschliche Art sich zur lebendigen Einheit durchdringen"⁵²⁾. "Als bloß göttlicher Vorgang entbehrte sie der geschichtlichen Realität, als bloß menschlicher fehlte ihr die weltversöhnende Kraft"⁵³⁾. Weiter ist zu beachten, daß Thomasius an der Verwirklichung der Versöhnung in der Geschichte der Menschheit liegt. Eine noch so abgesicherte Faktizität der Versöhnung, mit deren Ertrag Gott sich in eine außerirdische Sphäre zurückgezogen hätte, könnte die intendierte geschichtliche Fortwirkung zur Vollendung der Menschheit nicht ermöglichen.

Die Gebetszuversicht beruht darauf, daß eine uns menschlich verwandte Persönlichkeit unsere Vertretung bei Gott übernimmt⁵⁴⁾.

Die Wirksamkeit der Gnadenmittel hängt davon ab, "daß Christus einerseits mit Gott, andererseits mit uns in wesentlicher Gemeinschaft steht"⁵⁵⁾.

Die Hoffnung der Kirche auf ihre endzeitliche Vollendung und damit überhaupt ihre Zukunftsorientiertheit wären nichtig, wenn sie nicht seiner Zukunft gewiß sein könnte, wenn sie nicht darauf bauen könnte, daß derselbe, der uns als Mensch erlöst und geliebt hat, die Gemeinschaft, die er gestiftet hat, siegreich zum Ende führen werde⁵⁶⁾.

Wir werden die skizzierten praktischen religiösen Interessen ein wenig näher betrachten müssen, um ihre christologische Relevanz oder die behauptete innige Beziehung zum christologischen Bekenntnis genauer zu prüfen. Bei der Beschreibung der unmittelbaren Bedeutung des christologischen Dogmas für die konkrete Frömmigkeit und das Glaubensbewußtsein, wird durchgängig ein Motiv erkennbar, das an Luther erinnert, und zwar an dessen Theologumen von der Selbstbeschränkung Gottes dadurch,

51) Vgl. u. S. 432.

52) THOMASIIUS, Dogmatik, II, S. 10.

53) Ebenda, S. 12.

54) Ebenda, S. 8 f.

55) Ebenda, S. 9.

56) Ebenda, S. 10 f.

daß er sich den Glaubenden zugute in Wort und Sakrament anbindet und sich zu fassen gibt. Die Übereinstimmung besteht in der Auffassung, daß die absolute Transzendenz Gottes soteriologisch eingeschränkt wird⁵⁷⁾. Gott bleibt unverfügbar in seiner göttlichen Wesenheit. Aber er hat in einer freiwilligen Selbstbindung seine Gnadenzuwendung verbindlich konkretisiert, so daß er sich ihr nicht mehr entziehen kann. Zwar bleibt dieses Wissen um das prädestinationistische Geheimnis des "ubi et quando visum est Deo"⁵⁸⁾ hinsichtlich der Erweckung des Glaubens beim einzelnen im Luthertum erhalten, doch wird die Soteriologie bestimmt durch den Gedanken, daß Gott sich an die geschichtliche Offenbarung in Christus so gebunden hat, daß er die Kraft seiner rechtfertigenden Gnade ausschließlich durch die Mittel schenkt, die Christus dazu testamentarisch eingesetzt hat, und durch diese verlässlich. Der Unterschied gegenüber Luther besteht darin, daß Luther diese Selbstbindung Gottes auf die Predigt und die Austeilung von Taufe und Abendmahl als Formen der verheißenden Zusage bezieht. Das konfessionelle Luthertum hingegen legt den Akzent darauf, daß Gott sich in einer heilsgeschichtlichen Tat gebunden hat an die Entwicklung der Menschheitsgeschichte, in der die Versöhnungstat Christi in der Weise organischer Entfaltung fortwirkt dadurch, daß die Kirche die ihr übergebenen Gnadenmittel verwaltet⁵⁹⁾. Die

57) Vgl. z.B. THOMASIIUS, Predigten, II, S. 793: Christus lebt heute in der Herrlichkeit des Vaters. "Und das wieder nicht so, als ob er bloß jenseits, wie hinter den Wolken des Himmels, thronte, sondern mitten in seiner Kirche ist er allgegenwärtig zugegen ... und handelt persönlich mit dir durch Wort und Sakrament."

58) CA V, BSELK, S. 58.

59) HOFMANN, Encyklopädie, S. 10: "Es [das kirchliche Gemeinwesen] ist nämlich Kirche Christi nur immer in dem Maße, als es geeignet ist, Mittel der Selbstbethätigung des durch die kirchlichen Ordnungen wirksamen Christus zu sein." Vgl. o. Kap. I, 2, S. 34f.

Bindung Gottes an die Erscheinung Christi konkretisiert sich als Bindung an die sich permanent in geschichtlicher Entwicklung selbst reproduzierende Kirche. Aus diesem Grunde ist es verständlich, daß die Identifikation Gottes mit der geschichtlichen Erscheinung Christi, diese Selbstentäußerung Gottes ⁶⁰⁾, das soteriologische Ursprungsereignis darstellt und alle Sorgfalt der theologischen Bearbeitung erfordert.

Auf die Versöhnungslehre wird später einzugehen sein. Jetzt soll der Zusammenhang zwischen der Christologie und der Lehre von der Heilszueignung, der Sakramentsauffassung und der kirchlichen Zukunftserwartung verdeutlicht werden.

Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung bilden einen innigen Zusammenhang und stellen Momente des "ganzen Vorgangs der Heilszueignung" dar ⁶¹⁾. Die Heilszueignung ist die subjektive Applikation der Versöhnung durch Christus, ihre Einführung in das persönliche Bewußtsein und Leben der Glaubenden ⁶²⁾. Die Gemeinschaft mit Gott, die Christus in seiner Person für das ganze Menschengeschlecht verwirklicht hat und die in ihm "für Alle vorhanden ist", soll dem intendierten Ziel seiner Versöhnung entsprechend nun auch auf alle Menschen "herüberkommen" ⁶³⁾. Sie ist in dem "thatsächlichen Gemeinschaftsverhältnis, in welchem der Christ durch den Glauben an Christum zu Gott steht" ⁶⁴⁾, von dem der kirchliche Theologe ausgeht, wirklich.

Es ist aber zu fragen, wie diese Gemeinschaft zustande kommen konnte. Der natürliche Mensch wäre in seiner Entfremdung von Gott nicht einmal fähig, die Gemeinschaft zu wollen, und erst recht nicht, sie "selbstthätig" zu ergreifen ⁶⁵⁾. Dazu bedurfte es einer über die einmalige Versöhnung hinausgehenden erneuten Interzession Christi, seiner fortwährenden Heilsvermittlung ⁶⁶⁾.

60) HARNACK, Kirche, Nr. 16, S. 17.

61) Vgl. THOMASIIUS, Dogmatik, § 72, III, 2, S. 139 ff.

62) Ebenda, III, 1, S. 353.

63) Ebenda, III, 1, S. 352.

64) Ebenda, III, 1, S. 352.

65) Ebenda, III, 1, S. 353.

66) Ebenda, III, 1, S. 353.

Die objektiven Voraussetzungen dafür sind teils in der Tatsache der einmaligen Versöhnung, teils in seiner Erhöhung zu Gott durch Auferstehung und Himmelfahrt gegeben⁶⁷⁾. Fußend auf der einmaligen Versöhnung hat er als der permanente Vermittler zwischen Gott und den Menschen deren Gemeinschaft mit Gott für jeden einzelnen Menschen immer wieder konkret herzustellen, einerseits bei Gott, andererseits beim Menschen. Durch seine hohepriesterliche Vertretung vor Gott wendet er den einzelnen Menschen die göttliche Gnadengemeinschaft zu, den Zorn Gottes über ihre Sünden von ihnen ab. Als Haupt der Gemeinschaft eignet er sich selbst die Menschen an, verbindet sie mit sich zur Einheit eines lebendigen Organismus und hebt darin ihre Entfremdung von Gott auf⁶⁸⁾.

Beide Tätigkeiten erfordern die Identität der Person des irdischen und des erhöhten Christus. Seine Vertretung vor Gott beruht auf dem Grund seines einmaligen Eintretens für die Menschen⁶⁹⁾. Er ist die "leibhaftige Versöhnung und stellt schon in seiner Person die Menschheit vor Gott wohlgefällig dar"⁷⁰⁾. Die Interzession Christi ist "eine fortwährende Selbstbethätigung des erhöhten Mittlers, die insofern eine individualisierende Fortsetzung seiner hohepriesterlichen Thätigkeit genannt werden kann"⁷¹⁾. Christus tritt nicht für die Menschen ein als ohnmächtiger Bittsteller, und die Heilswendung ist nicht das zufällige Ergebnis immerwährender innertrinitarischer Auseinandersetzungen. Vielmehr hat Christus Gott ein für allemal für die Menschen überwunden durch seine geschichtliche Versöhnungstat. Er hat den Menschen Recht und Macht erworben, auch ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden⁷²⁾. Dieses Recht macht Christus bei Gott geltend für den einzelnen Menschen durch die spezielle Applikation auf den einzelnen Fall einer Störung des Verhältnisses zu Gott⁷³⁾. Die Heilsgewißheit des Glaubenden hängt davon ab, daß er der wirksamen Vertretung bei Gott

67) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 353.

68) Ebenda, S. 356; vgl. S. 355. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 251.

69) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 365.

70) Ebenda, S. 365.

71) Ebenda, S. 365.

72) Ebenda, S. 352.

73) Ebenda, S. 366.

versichert sein kann, die nicht davon abhängig ist, ob es Christus immer wieder neu gelingt, Gott zu versöhnen, sondern darauf beruht, daß er Gott versöhnt hat. "Weil der Sohn als Vertreter der Menschheit Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens ist, so kann diese Vertretung beim Vater nie unwirksam sein. ... der Vater hört, so zu sagen, in der Fürbitte des Sohnes den Widerhall seines eigenen Willens" 74). Thomasius ist bereit, zur konsequenten Ausbildung dieses Grundgedankens eine Veränderung des trinitarischen Verhältnisses nach der vollbrachten Versöhnung anzunehmen. Hatte sich der Sohn mit seiner Menschwerdung in ein Verhältnis geschichtlicher Unterordnung unter den Vater begeben, so ist es jetzt der Sohn, der den Vater bestimmt, "seine ganze Weltherrschaft zum Mittel der Erbauung und Vollendung des Reiches der Erlösung zu machen" 75). Die Autorität und Würde Christi, die er zugunsten der Menschen beim Vater geltend machen kann, besteht in dem Gewicht seiner vollbrachten Versöhnung, kraft deren er den Vater in der Einheit des beiderseitigen Liebeswillens 76) bindet. Sie steht und fällt aber damit, daß er wirklich derselbe ist, der Mensch wurde und am Kreuz gestorben ist. "Gerade hier bewährt sich die praktische Wichtigkeit unseres christologischen Hauptsatzes, daß es von dem Moment der Inkarnation an keine Gegenwärtigkeit und keine Thätigkeit Christi gibt, die nicht eine wahrhaft menschliche wäre" 77).

Die Heilszueignung vom Haupt an die Glieder der Gemeinde wird analog beschrieben. Sie hat aber eine weit größere praktisch-kirchliche Bedeutung und wird deshalb einer ausführlichen Erörterung über zweiundzwanzig Paragraphen hin gewürdigt, welche die Pneumatologie, die Lehre von den Gnadenmitteln, den ordo solutis und die Ekklesiologie umfaßt. Hier soll zunächst nur der Grundgedanke nachgezeichnet werden. Christus ist durch seine Erhöhung zum "organisierenden Centrum" der neuen Menschheit und in diesem Sinne zum Haupt der Gemeinde geworden 78). Die neue Menschheit ist in seiner Person prinzipiell vorhanden, sie ist die "leibhaftige Verwirklichung der vollendenden Heils- und Gottesgemeinschaft" 79). Jeder einzelne Glaubende, der sich

74) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 368.

75) Ebenda, S. 358.

76) Ebenda, S. 368.

77) Ebenda, S. 357.

78) Ebenda, S. 375. 79) Ebenda, S. 375.

in die Gemeinschaft mit Christus versetzt weiß, in welcher ihm die spezielle Aneignung der Versöhnung an seine Person zuteil geworden ist, ist auch dessen gewiß, daß er immer schon von Christus ergriffen und angeeignet ist, wenn ihm diese Gemeinschaft zum Bewußtsein kommt⁸⁰⁾. Er weiß, daß der Ursprung dieses Versöhnungsbewußtseins jenseits des Erwachens dieses Bewußtseins liegt, in Christus selbst, auf den es sich bezieht, vermittelt durch menschliches Zeugnis⁸¹⁾. Das gläubige Bewußtsein impliziert die Annahme einer speziellen Tätigkeit Christi durch den heiligen Geist auf der Basis der durch ihn bereits beschafften Erlösung⁸²⁾. Die neue Menschheit ist in seiner Person nicht nur schon vorhanden, sondern die in seiner Person schon vollbrachte Erlösung rechtfertigt auch die Zueignung des in ihm verwirklichten Heils an jeden Menschen, dem die Selbstmitteilung Christi im Glauben geschenkt wird⁸³⁾.

Das Bewußtsein, sich vorweg schon im Heil zu sein, konkretisiert sich in der Zuordnung des einzelnen zur Gemeinde und deren heilsvermittelnder Funktion. Hier wirkt sich der doppelte Kirchenbegriff aus. Die Gemeinde ist einmal die wesentliche Gestalt christlicher Existenz, in der jedes individuelle Glaubensbewußtsein sich schon vor seiner eigenen Entstehung aufgehoben weiß. Glaube versteht sich als Hineingenommenwerden in eine schon vorher bestehende Gestalt der mit Gott versöhnten Menschheit. Auf der anderen Seite - und diese Betrachtungsweise darf von der ersten Aussagenreihe nicht abgelöst werden - weiß der Glaubende seine Erlösung durch die Predigt und die Sakramentsverwaltung einer konkreten geschichtlich vor ihm vorhandenen Gemeinde vermittelt. Wenn er seiner Erlösung gewiß ist, müssen die vermittelnden menschlichen Handlungen der Gemeinde zugleich die unmittelbare Tätigkeit Christi sein, mit der er die Gemeinde als seinen Leib erbaut. Das bedeutet zweierlei: Erstens ist die Gemeinde Stätte seiner eigenen Wirksamkeit dadurch, daß die von ihr gehandhabten Mittel von ihm selbst dazu bestimmt sind, Werkzeuge seines Dienstes zu sein.

80) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 376.

81) Ebenda, S. 376.

82) Ebenda, S. 382.

83) Ebenda, S. 382.

Zweitens ist die Gemeinde auch dadurch Stätte seiner eigenen Wirksamkeit, daß die geistige Einwirkung auf die Persönlichkeit der Menschen durch die Gemeinde eine durch sie hindurchgehende unmittelbare Wirkung des Geistes Christi ist ⁸⁴⁾. Dem doppelten Kirchenbegriff entspricht eine zweifache Wirksamkeit Christi. Christus ist einmal derjenige, der die geschichtlich-organische Selbsterbauung der Gemeinde durch Verwaltung der Gnadenmittel als deren Urheber autorisiert; er ist andererseits derjenige, der die individuelle Entstehung des Glaubensbewußtseins durch die vermittelnde Heilsdarbietung der Kirche hindurch als der erhöhte Herr unmittelbar vermöge seines heiligen Geistes wirkt. Deshalb beruht die "Realität unseres Heilsbesitzes" ganz darauf, "daß er uns von Christo selbst vermittelt ist" ⁸⁵⁾. Aus diesem Grunde ist jeder dieser Sätze "von ebenso praktischer als theoretischer Wichtigkeit" ⁸⁶⁾. Das Interesse an der Christologie beruht auf dem Interesse an der Realität des konkreten Heilsbesitzes. Es muß sicher sein, daß derselbe Christus, der in seiner Person die Erlösung der Menschheit ist, auch selbst jedem einzelnen die Zueignung der Gemeinschaft der neuen Menschheit gewährt. Deshalb muß auch der erhöhte Herr, der den heiligen Geist aussendet, derselbe sein, der die Gnadenmittel gestiftet hat. Er muß der Mensch Jesus sein, in gottmenschlicher Einheit der Person. Wäre der Urheber des heiligen Geistes ein anderer als Christus selbst, hätten wir an den Gnadenmitteln keine feste Stütze unseres Glaubens ⁸⁷⁾. Wenn Christus nur in sich selbst die Menschheit mit Gott versöhnt hat, kann die Teilhabe an der Versöhnung nur in der Gemeinschaft mit ihm selbst bestehen. Wenn ferner die Gemeinschaft mit ihm konkrete Gestalt gewinnt in der organisch sich aufgrund eigener Lebensdynamik entwickelnden Gemeinde, muß die Gemeinde gewiß sein, daß sie denselben Christus zum bleibenden wirkenden Herrn hat, den sie aus den geschichtlichen Zeugnissen verläßlich kennt und von dessen geschichtlichem Auftrag sie sich legitimiert ⁸⁸⁾.

84) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 376 f.

85) Ebenda, S. 377.

86) Ebenda, S. 377.

87) Ebenda, S. 377. Vgl. HARNACK, Kirche, Nr. 16, S. 18.

88) Vgl. u. S. 118ff.

Man kann an dieser Stelle festhalten, daß die Frage nach dem Interesse an der Christologie die dominante Rolle der Ekklesiologie in der Dogmatik aufdeckt. Der Grundsatz, daß die Christologie das Zentrum der Dogmatik sei ⁸⁹⁾, ist zu ergänzen durch den ebenso wichtigen Hauptsatz, daß die Lehre von der Kirche den Ausgangs- und Schlußpunkt der Dogmatik bilde ⁹⁰⁾. Es wäre sogar ebenso zutreffend, die gesamte Dogmatik als umfassende Darlegung der Ekklesiologie, ihrer Voraussetzungen und Folgen zu kennzeichnen, wie sie unter dem Titel der Christologie zusammenzufassen. Das charakteristische theologische Interesse der lutherisch konfessionellen Bewegung würde auf diese Weise unzweideutig in Erscheinung treten.

Die Erlanger Theologen folgten nicht ihrem primären Interesse, sondern ihrer Auffassung von Dogmatik, wenn sie thematisch die Christologie in den Vordergrund stellten. Soll Dogmatik Entfaltung des Verständnisses vom Glauben anhand der Bekenntnisüberlieferung in Schrift und Kirchenlehre sein, bietet sich die Konzentration auf die Christologie schon deshalb an, weil die Überlieferung überwiegend durch christologische Lehrbildung geprägt ist. So wird nun Christologie dargestellt von der Voraussetzung aus, daß die Kirche die erste Schöpfung Christi und das Ziel seiner Tätigkeit ist ⁹¹⁾, und im hermeneutischen Horizont unter dem Aspekt der Rückfrage der Kirche nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Die Kirche erscheint in der Dogmatik unter den Wirkungen Christi, aber die Christologie wird ihrerseits so konzipiert, daß Christus als Grund und Ursprung der von ihm bewirkten Kirche verständlich wird. Dogmatik gerät auf diese Weise thematisch und explizit zur Christologie, implizit und tendenziell aber zur umfassenden Ekklesiologie. Nach einer Grundüberzeugung, die nie ernsthaft in Frage gestellt wird, ist die Kirche die Stätte der Gegenwart Christi und Organ seiner Heil zueignenden Tätigkeit ⁹²⁾. Es ist dies ein Kerngedanke der romantischen Christologie, der auch von

89) Vgl. o. S. 98ff.

90) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 343.

91) Ebenda, S. 343.

92) Ebenda. Vgl. o. Kap. I, 2, S. 34ff.

Hegel bekannt ist, daß die Menschwerdung Gottes sich in der Kirche fortsetzt und in ihr Gegenwart gewinnt⁹³⁾. Dabei legen die Erlanger Wert darauf, daß der Unterschied zwischen Christus und den Erlösten nicht aufgehoben wird⁹⁴⁾.

Diese Hypothese bedingt nicht nur das Interesse an der Christologie überhaupt, sondern auch speziell die Aufmerksamkeit für bestimmte christologische Sätze, insbesondere für die wahre Menschheit Christi in der Einheit einer gottmenschlichen Person. Wenn gelten soll, daß Christus das Ziel seiner Heilstat in der Kirche und durch die Kirche "geschichtlich"⁹⁵⁾ verwirklicht, nämlich eine neue Menschheit, dann muß seine geschichtliche Erscheinung der wahre und ganze Christus sein, da die geschichtliche Wirkung der Kirche nur von dieser verlässlich normiert, hergeleitet und begründet werden kann. Das Interesse an der Menschheit Christi erweist sich als eine systematische Folgerung aus der Ekklesiologie.

Wir stoßen auf denselben Zusammenhang bei der Betrachtung der Lehre von den Gnadenmitteln. Die Gnadenmittel sind nach der Definition von Thomasius "vom Herrn selbst geordnete Aktionen, vermöge deren sein gottmenschliches Thun in den Bereich des natürlich menschlichen Lebens eingeht und in die Formen des menschlich-natürlichen Verkehrs sich kleidet ... M i t d i e - s e m s o b e s c h a f f e n e n m e n s c h l i c h e n T h u n g e h t d a s e i g e n e T h u n d e s H e r r n z u r E i n h e i t e i n e s A k t e s z u s a m m e n , und dadurch wird die menschliche Thätigkeit der Glieder der Kirche zum Mittel für die Selbstbethätigung ihres Hauptes ..."⁹⁶⁾. Die Bedeutung der Gnadenmittel beruht auf ihrem

93) Vgl. KÜNG, Menschwerdung, S. 274 ff., S. 276; S. 268 ff.

94) Vgl. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 220. Auf die theologische Relevanz dieser Unterscheidung hat Güttgemanns hingewiesen, indem er die Bedeutung der christologischen Distanz zwischen Erlöser und Erlösten für die Christologie des Paulus darlegt. Vgl. GÜTTGEMANNS, Apostel, z.B. S. 65 ff; S. 102.

95) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 345.

96) Ebenda, III, 1, S. 392.

Doppelcharakter, einmal "kirchlich-menschliche Handlung" und zum anderen Selbstbetätigung Christi zu sein⁹⁷⁾. Die Gemeinde ist dabei nicht "bloß der Mund oder die Hand für Christi Geist und Gaben"⁹⁸⁾. Sie handelt vielmehr als persönliches Subjekt im Gehorsam gegen ihren Herrn und im Glauben an die Verheißung, "die er den Gnadenmitteln gegeben hat". Es ist der ihr zukommende Dienst, den sie tut und in dessen Vollzug sie sich als seine Gemeinde erweist⁹⁹⁾. Die Verwaltung der Gnadenmittel ist eine Tätigkeit der Kirche an sich selbst, "Gemeindehandlung", und dadurch eine Betätigung des Herrn an der Kirche¹⁰⁰⁾. Folglich beziehen sich auch die Wirkungen "immer zugleich auf die persönliche Heilsgemeinschaft mit Christo und auf das Verhältnis zur Kirche"¹⁰¹⁾. Indem die heilszueignende Tätigkeit Christi sich auf diesem Wege und durch diese Mittel vollzieht, bewahrt sie den Zusammenhang mit "den großen heilsgeschichtlichen Thatsachen der Erlösung" und geht selbst wieder in die Geschichte ein, "um sich der in der Zeit lebenden Menschheit auf geschichtliche Weise zu vermitteln"¹⁰²⁾.

Diese Auffassung kann an der Abendmahlslehre verdeutlicht werden. Das Abendmahl ist zunächst "die feierliche Begehung des Gedächtnisses Jesu von seiten der Gemeinde"¹⁰³⁾. Sie gedenkt seiner als dessen, der ihre Erlösung vollbracht hat, aus dem Tode lebendig geworden und ihr persönlich leibhaftig gegenwärtig ist in der Segensmacht seines Todes und seiner Auferstehung. Sie begeht das Gedächtnis seines vergangenen und gegenwärtigen Heilshandelns, seiner Heilstaten und seiner gottmenschlichen Person in unzertrennlicher Einheit¹⁰⁴⁾. Sie tut dies im Glaubensgehorsam gegen seine Stiftung, aufgrund des Wortes.

97) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 51.

98) Ebenda, III, 1, S. 393.

99) Ebenda, S. 393.

100) Ebenda, S. 394 f.

101) Ebenda, S. 393.

102) Ebenda, S. 394.

103) Ebenda, III, 2, S. 51.

104) Ebenda, S. 51.

"So oft sie aber das tut, macht E r dieses von ihm selbst angeordnete Essen und Trinken von Brod und Wein zum Mittel für die Selbstmitteilung seines Leibes und Blutes ... und so ist denn das, was seine Gemeinde im Abendmahl empfängt, d e r - s e l b e Leib, den er für sie dahingegeben hat ... mithin seine wesenhafte, einst irdische, jetzt verklärte, ... aber nichts desto weniger reale Leiblichkeit, welche Leib und Blut zu ihren wesentlichen Bestandtheilen hat" ¹⁰⁵⁾. C h r i s t u s s e l b s t gibt "mittelst der Darreichung" von Brot und Wein s i c h s e l b s t ¹⁰⁶⁾. Er gibt ihnen das, dessen Gedächtnis sie begehen, "die ganze Segens- und Lebensfülle, die Er der Menschheit ... erworben hat" ¹⁰⁷⁾. Wieder anders formuliert: Christus s e l b s t macht "in unmittelbar leibhafter Gegenwart den gemeindlichen Akt des heiligen Mahles zum Mittel seiner Selbstmitteilung" ¹⁰⁸⁾.

Die Verschränkung von christologischer und ekklesiologischer Heilsvermittlung ist auch hier offensichtlich. Bei der Abendmahlslehre wird sie noch durch die Symbolkraft der Elemente Brot und Wein zur sinnenfälligen Hervorhebung der Leiblichkeit von Handlung und Gabe überhöht. Christus hat eine kirchliche Handlung gestiftet. Die Kirche kommt im gehorsamen Vollzug seiner Anordnung zu sich selbst und verwirklicht damit geschichtlich seinen Auftrag. Der Auftrag lautet, die von ihm selbst erworbene Segens- und Lebensfülle gegenwärtig aufgrund seiner Stiftung und Verheißung bewußt zu machen. Da er selbst seine Gegenwart denen vorausgesagt hat, die seine Stiftung befolgen, beansprucht er von vornherein jede kirchliche Befolgung seiner Stiftung zur Manifestation seiner Gegenwart, so wahr er derselbe ist, der einst gelebt und gelitten hat, auferstanden ist und seine Stiftung hinterlassen hat. "Der Grund, auf welchem die Kirche daran glaubt, liegt allein im dem W o r t e des Herrn, durch welches er dieses Sakrament ein für allemal gestiftet hat, und zu welchem er fortwährend bei der Feier desselben sich bekennt. Die Möglichkeit seiner Erfüllung aber erklärt sich aus dem Zustande seiner verklärten Menschennatur,

105) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 51 f.

106) Ebenda, S. 52; vgl. S. 54.

107) Ebenda, S. 53 f.

108) Ebenda, S. 52.

insbesondere der Leiblichkeit, in der Er als der Erhöhte in überweltlicher Weise lebt" 109). Thomasius betont in diesem Zusammenhang, daß Christi Heilsgegenwart nicht aus seiner allgemeinen Möglichkeit, kraft göttlicher Vollkommenheit überall gegenwärtig zu sein, abgeleitet werden darf. Dann müßte er gleichsam aus der Ferne erst zum Sakrament herabgezogen werden oder es wäre eine unverbindliche Gegenwart allenthalben anzunehmen, die seine spezifische Mitteilung im Sakrament bedeutungslos machte 110). Die christologische Voraussetzung der Lehre von den Gnadenmitteln ist aber die Identität des Menschen Christus, des menschengewordenen Sohnes Gottes, der für uns gestorben ist und lebt, mit dem gegenwärtig herrschenden verherrlichten Christus, der vermöge seiner Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit seiner Zusage gemäß im Sakrament handelt 111). Die göttliche Gnadenordnung hat sich " u n a b ä n d e r l i c h " an diesen Weg gebunden, im Zusammenhang mit der von dem Menschen Christus wieder hergestellten Gemeinschaft mit Gott und durch die der Kirche anvertrauten Gnadenmittel Gottes Reich zu erbauen. "Es gibt kaum eine andere Erkenntnis, die theoretisch und auch praktisch wichtiger wäre" 112).

Auch die christliche Hoffnung, welche dem Bewußtsein der gegenwärtigen Glaubensgemeinschaft unmittelbar entspringt, wird geprägt durch die Überlagerung der ekklesiologischen und der christologischen Perspektive. Sie ist die gewisse Erwartung der vollendeten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen 113). Diese vollendete Gottesgemeinschaft ist das Ziel des im Werden sich vollziehenden Lebens der Kirche. Die Kirche Christi trägt in sich "den eigenen Impuls", um die Vollendung zu ringen 114). Ihre Existenz wäre gleichsam in sich selbst absurd ohne diese Zukunftsgewißheit. "Der ganze gegenwärtige Zustand unseres christlichen Lebens und die ganze Geschichte seines Reiches auf Erden mit ihren Kämpfen und Leiden wäre ohne diesen Abschluß

109) THOMASIVS, Dogmatik, III, 2, S. 56 f.

110) Ebenda, S. 71 f.; vgl. II, S. 270.

111) Ebenda, II, S. 268 ff.

112) Ebenda, III, 1, S. 395.

113) Ebenda, III, 2, S. 427; II, S. 10; III, 1, S. 2 ff.

114) Ebenda, III, 2, S. 427.

ein rätselhaftes Bruchstück, ein Anfang ohne Ende, eine Thränensaat ohne Ernte" ¹¹⁵⁾. Die Kirche erwartet zugleich mit der Vollendung ihres Werdens auch die Wiederkunft ihres Herrn zur Verwirklichung des vollkommenen leibhaftigen Lebens- und Liebesverkehrs mit ihm ¹¹⁶⁾. Sie hofft darauf, daß er aus seiner überweltlichen Ferne heraus ihr vor die Augen "in eine neue ... Inweltlichkeit" ¹¹⁷⁾ tritt, sich ganz und völlig zu haben gibt, sich sehen läßt wie er ist, und "den vollen Strom seiner Liebe im unmittelbaren, leibhaftigen Verkehr mit ihm" zu genießen gewährt ¹¹⁸⁾. Die Hoffnung der Kirche wird genährt durch die "thatsächliche Erfahrung, die sie bereits im Glauben von der ... Liebesmacht ihres Herrn hat ..." ¹¹⁹⁾.

Es braucht nur angedeutet zu werden, daß sowohl die ekklesiologische als auch die christologische Vollendung den Abschluß des durch seine Menschwerdung, Versöhnung und Kirchenstiftung begonnenen Werkes Christi darstellen. Die Kirche folgt ihrer Bestimmung ¹²⁰⁾ und Christus löst seine Selbstverbürgung im Wort ¹²¹⁾ ein. So konvergieren sein geschichtliches Wirken durch die Kirche und sein persönliches spontanes und unmittelbares Hervortreten in seiner endzeitlichen Selbstvollendung. Die Voraussetzung dieser Konvergenz und der Einheit des gesamten Heilswerkes ist wieder der christologische Fundamentalsatz von der persönlichen Identität Christi ¹²²⁾. "Er selbst ist die Hoffnung unserer Zukunft. Denn nur Er, der die Gemeinschaft gestiftet hat, kann sie siegreich zum Schlusse

115) THOMASIIUS, Dogmatik, II, S. 10. Der Satz wird im eschatologischen Teil wörtlich wieder angeführt. III, 2, S. 429.

116) Ebenda, III, 2, S. 427.

117) Ebenda, III, 1, S. 4.

118) Ebenda, III, 2, S. 428; vgl. II, S. 10 f.

119) Ebenda, III, 2, S. 428 f.

120) Ebenda, III, 2, S. 427.

121) Ebenda, III, 2, S. 429.

122) Ebenda, II, S. 13: "Durch diese Verschiedenheit der Zustände muß die Identität des Subjekts als das Gleiche hindurchgehen, weil gerade darauf die Bedeutung der, hier wie dort, von ihm ausgehenden Tätigkeiten beruht."

führen" ¹²³⁾. Die Kirche schöpft ihre Lebenskraft nicht etwa aus der Erwartung, daß Gott die Geschichte zu irgendeinem ihm gemäßen segensreichen Ende führen werde. Sie ist vielmehr ihrer eigenen Zukunft gewiß als der Zukunft dessen, der sie hervorgerufen und ihren Bestand gewährleistet hat. Sie erwartet d e n s e l b e n , der sie als Mensch erlöst und geliebt hat, der als Mensch ihre Gemeinschaft mit Gott fortwährend vermittelt und Tod und Sünde überwunden hat ¹²⁴⁾. Was sie erhofft, ist nicht irgendein Gut außer oder neben ihm ¹²⁵⁾. Von eben diesem Christus, den sie aus der Erfahrung und der Überlieferung kennt, erwartet sie nichts anderes als den Abschluß seines in ihr selbst begonnenen Werkes, das aus eigenem Impuls in geschichtlicher Entwicklung dieser Vollendung entgegenstrebt. Man kann deshalb neben die christozentrischen Sätze in der Eschatologie äquivalente konzentriert ekklesiologische Formulierungen stellen. Die Kirche sieht nicht irgendeinem unverhofften Heil für die Menschheit außer oder neben ihr entgegen, sondern der Vollendung der Gemeinde Christi ¹²⁶⁾, "ihrer eigenen völligen Erlösung und geistleiblichen Vollendung" ¹²⁷⁾. "Ist doch Alles, was er bereits zum Heil der Welt getan, von der Menschwerdung an bis zur Versöhnung durch den Tod am Kreuz, und von da bis zur Himmelfahrt und durch seine ganze heilszugeignende und kirchenbauende Thätigkeit hindurch, - ist doch das Alles Mittel, Einleitung und Zubereitung für einen Schluß ... e i n e schließliche Erlösung und Vollendung" ¹²⁸⁾.

Dieses vielfach hervortretende Interesse an der Christologie findet seine systematische Ausformung in der für die Erlanger Theologie kennzeichnenden Kenosislehre. Auf dieses Interesse hat zum Beispiel Thomasius sich berufen, wenn er die Kenosislehre ihren Kritikern verständlich zu machen suchte. Er gilt als der Begründer der modernen Kenosislehre ¹²⁹⁾. In einer

123) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 10.

124) Ebenda, S. 11.

125) Ebenda, III, 2, S. 428.

126) Ebenda, S. 429.

127) Ebenda, S. 430.

128) Ebenda, S. 429.

129) BAUER, Kenosislehre, S. 23.

Erwiderung auf die Kritik Dorners ¹³⁰⁾ betont er "überall E i n e Persönlichkeit im vollsten Sinn des Wortes, Ein einheitliches Bewußtseyn, Eine einheitliche, gottmenschliche Lebensbewegung. Und in dieser Anschauungsweise liegt der eigentliche Nerv meiner Christologie. Beides zusammen aber, nämlich einerseits die volle Realität des göttlichen und menschlichen Wesens in Christo, andererseits die Einheit der Persönlichkeit, vermag ich für den Stand seines irdischen Lebens nicht festzuhalten und zusammenzudenken ohne die Annahme einer wirklichen kenosis, und zwar nicht bloß einer Verzichtleistung seiner Menschheit auf den Gebrauch und Besitz der ihr durch die hypostatische Verbindung mit dem Logos zukommenden göttlichen Idiome, wie sie dieselbe im Stande der Erhöhung aktuell besitzt, sondern der Selbstbeschränkung des göttlichen Logos selbst, die mir deshalb mit der Menschwerdung zusammenfällt" ¹³¹⁾. Wenige Sätze danach hebt er noch einmal hervor, woran sein Interesse hängt, nämlich an der "Einheit seines Ichs" und an der "Wahrheit seines menschlichen Bewußtseins". Diese Wahrheit gewährleistet" den geschichtlichen Zusammenhang der Menschheit des Erlösers mit dem zu erlösenden Geschlechte" ¹³²⁾. Sie macht deutlich, daß er " w i r k l i c h in das Welt- und Zeitleben eingegangen" ¹³³⁾ ist. Um dieses Interesses willen nimmt Thomasius eine vielfach kritisierte Abweichung von der orthodoxen Christologie in Kauf, indem er Menschwerdung und Selbstentäußerung identifiziert ¹³⁴⁾. Darin stimmt er mit

130) Vgl. DORNER, Beiträge, S. 33 ff. Vgl. ferner: Dorner, Entwicklungsgeschichte, II, 2, 2, S. 1264 ff. Die Kritik Dorners veranlaßt Th. Kaftan, die Kenosislehre von Thomasius neu zu begründen und umzugestalten, so daß Dorners Einwendungen gegenstandslos werden.

KAFTAN, Kenosis, Z ges LThK, 36, 1875, S. 19.

131) THOMASIUS, Erwiderung, ZPK, 11, 1846, S. 285 f. Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 234 f.; S. 247 f.

132) THOMASIUS, Erwiderung, ZPK, 11, 1846, S. 286.

133) Ebenda, S. 288. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 232 f. u. S. 236 f.

134) Vgl. SCHNECKENBURGER, Christologie, S. 198 ff. Zur orthodoxen Lehre vgl. S. 18 ff. Vgl. BAUER, Kenosislehre, S. 25 f. Vgl. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 107 ff. S. 238 Anm. S. 247.

Schelling überein, daß er die Kenosis nicht als Geschick des präexistenten Logos beschreibt, sondern als die Selbstdarstellung des ungeteilten Mensch gewordenen Subjekts ¹³⁵⁾.

Im Rahmen der Frage nach dem Interesse an der Christologie sollen nur einige Grundzüge der Kenosislehre vergegenwärtigt werden. Die Menschwerdung Gottes in Christo ist eine Form der göttlichen Offenbarung. Sie entspricht der "allgemeinen Form der göttlichen Offenbarung", die immer "vom Vater durch den Sohn im h. Geiste" geschieht ¹³⁶⁾. Die innertrinitarische Stellung des Sohnes bestimmt diesen dazu, "den Willen des Vaters hingebend zu wollen". Es ist deshalb seine heilsgeschichtliche Wirksamkeit, "die Liebesgedanken des Vaters objektiv herauszusetzen". Dies geschieht insbesondere durch die Menschwerdung ¹³⁷⁾. Da die Liebe des Vaters und des Sohnes zur Hingabe an die Menschheit dieselbe ist, und da aufgrund dessen die Liebe des Sohnes zum Vater mit seiner Liebe zur Menschheit eins ist, wird der Entschluß zur Menschwerdung dem Sohn nicht von außen aufgedrängt, sondern ist ein Akt seiner eigenen freien Selbstbestimmung ¹³⁸⁾. "Kraft solcher Selbstbestimmung hat der Sohn von Anfang an das Verhältnis des abgefallenen Geschlechts zum Vater vermittelt", ist im Verlauf der Heilsgeschichte "der Menschheit immer näher gekommen, und erscheint jetzt, da die Zeit erfüllet ist, um die durch die Sünde abgebrochene, aber bereits wieder angebaute Gemeinschaft mit Gott zunächst in seiner Person herzustellen" ¹³⁹⁾. Diese Selbstbestimmung des Sohnes, der Menschheit, deren Schöpfer und Urbild er ist, die Liebe Gottes in die Welt zu bringen, ist der nächste Grund seiner Menschwerdung. Sie beeinflusst darüber hinaus maßgebend die Selbstbezeugung seiner Person

135) SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 436 f., S. 555 - 558. Vgl. KASPER, Krise, EvTh, 33, 1973, S. 381.

Um das Bekenntnis zur Einheit der gottmenschlichen Person geht es nach Thomasius' Meinung der Kirche von alters her. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 13; S. 22; S. 26 f.; S. 30; S. 232; S. 246.

136) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 49.

137) Ebenda, S. 50.

138) Ebenda, S. 50.

139) Ebenda, S. 50; Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 227 f.

"durch deren ganze Lebensentwicklung", denn sie dient der Person ausschließlich zur Durchführung des Willensbeschlusses, durch den sie geworden ist ¹⁴⁰⁾.

Diese Selbstbestimmung kulminiert in der Selbstbeschränkung seiner göttlichen Herrlichkeit zur Vollendung der sich selbst verleugnenden göttlichen Liebe ¹⁴¹⁾. Die Menschwerdung wird unter einem zweifachen Gesichtspunkt betrachtet, der Assumption der menschlichen Natur und der Selbstbeschränkung des Göttlichen. Der Begriff "Assumption" drückt aus, daß es sich bei der Menschwerdung Gottes nicht um die "Produktion einer schlechthin neuen" Person handelt. Die Menschwerdung ist vielmehr die *E n t s t e h u n g* einer *g e s c h i c h t l i c h e n* Person, "welche im organischen Zusammenhange mit uns stehend, dem Lebensbaum des Geschlechts angehört, dessen Glieder wir sind" ¹⁴²⁾. Der Leitgedanke bei dieser Vorstellung ist, daß Gott in den organischen Prozeß der menschlichen Geschichte unter Wahrung ihrer Kontinuität eintritt, sich menschliches Leben und Schicksal aneignet und es mit göttlichem Wesen durchdringt ¹⁴³⁾. Dem entspricht das Offenbarungsverständnis, wie es sich auch etwa in der Sakramentsauffassung und in der gesamten Ekklesiologie manifestiert.

Der Begriff einer Assumption reicht jedoch nach Thomasius' Meinung noch nicht, um die geschichtliche Person des Gottmenschen zu erklären. Das Göttliche überragt nach dieser Vorstellung immer noch das Menschliche wie ein weiterer Kreis den engeren. Es geht "als das Außergeschichtliche über das Zeitliche, als das in sich Vollendete über das Werdende" ¹⁴⁴⁾ unendlich weit hinaus. Der Logos ist oder hat immer noch etwas, "was nicht in seiner geschichtlichen Erscheinung aufgeht, was nicht auch des Menschen Jesus ist - ... und das scheint die Identität des Ich zu zerstören" ¹⁴⁵⁾. Es "kommt so zu keiner

140) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 50 f., Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 247.

141) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 144; Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 240 f.; S. 247.

142) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 126; Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 232 f.

143) Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 128.

144) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 141. Vgl. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 234.

145) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 142. Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 234.

lebendigen und vollständigen Durchdringung beider Seiten, zu keinem eigentlichen Menschsein Gottes. Ein Subjekt, ... in welchem Gott in seiner Totalität ... Mensch geworden ... will nach dieser Anschauungsweise nicht resultieren; die großen praktischen Interessen, die wir gerade daran haben, werden nicht befriedigt" ¹⁴⁶⁾. Wenn der geschichtliche Christus unsere Gemeinschaft mit Gott vermitteln soll - darauf konzentrieren sich alle praktischen Interessen -, dann muß in seinem irdischen Leben die Gemeinschaft zwischen Gott und den sterbenden, sündigen Menschen verwirklicht worden sein, dann muß er wirklich gelitten haben. Nur diesem Bild Christi entsprechen auch die Darstellungen der Evangelien ¹⁴⁷⁾. Die Menschwerdung Gottes wird man deshalb so verstehen müssen, daß er "in die Form der menschlichen Umschränktheit, und damit in die Schranke einer zeiträumlichen Existenz, unter die Bedingungen einer menschlichen Entwicklung, in die Grenzen eines geschichtlichen Daseins sich dahingegen habe, um im vollsten Sinn des Wortes das Leben unseres Geschlechtes in unserer Natur mitdurchzuleben, ohne deshalb aufzuhören, Gott zu sein" ¹⁴⁸⁾. Diese Auffassung entspricht auch Schellings Interesse an der Kenose. Schelling möchte eine einfache und klare Wahrheit, die dem Neuen Testament entspricht ¹⁴⁹⁾. Deshalb statuiert er die Identität des Subjekts in dem konkreten menschlichen Sein. "Dieser Mensch, den du jetzt siehst, oder den seiner Zeit menschliche Augen gesehen haben, ist dasselbe Subjekt", das Theos war ¹⁵⁰⁾.

Obgleich Thomasius die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung emphatisch darlegt, räumt er doch sogleich eingrenzende Unterscheidungen ein, welche die innere Fragwürdigkeit der Kenosislehre unverkennbar beleuchten. Gott entäußert sich der göttlichen Seinsweise, nicht aber dessen, was der Gottheit wesentlich

146) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 142. Vgl. BEK. Menschwerdung, S. 202 f. Hervorhebung von mir.

147) Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 143.

148) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 143. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 235 f.

149) SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 550.

150) Ebenda, S. 555.

ist, um Gott zu sein ¹⁵¹⁾. Auch bei diesem Gedanken steht ihm Schelling zur Seite, indem er formuliert: Nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur "das Außergöttliche des Göttlichen" wird zum menschlichen Sein herabgesetzt ¹⁵²⁾. Jedoch besitzt der Erlöser nach Thomasius Meinung die "absolute Machtfülle" auch im Stande der Erniedrigung, soweit sie zum Erlösungswerk nötig ist ¹⁵³⁾. So endet Thomasius mit dem hymnischen Preis der Menschwerdung als des **t i e f s t e n M y s t e r i - u m s** der sich selbst verleugnenden Liebe Gottes ¹⁵⁴⁾.

Auch ihre Anhänger hat diese Lehre vermutlich nie als theoretische Leistung fasziniert. Sie ist wohl immer Ausdruck eines lebendigen religiösen Interesses gewesen ¹⁵⁵⁾. Hier stellt sie sich insbesondere als die dogmatische Rechtfertigung der Grundüberzeugung dar, daß Gott die Geschichte der Menschen nicht nur als Mittel seiner Wirksamkeit erwählt, sondern in sie selbst eintritt, indem er sie zu seiner Existenzform annimmt, sich dem Wandel und der Entwicklung, der Unvollkommenheit des Werdens unterwirft und das Leben des Menschengeschlechts mitdurcherlebt. Geschichtliches Leben erhält damit die Würde, von Gott selbst als relevant und wirklich erachteter

-
- 151) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 143; S. 546. Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 235. Gegen die Unterscheidung von immanenten und relativen Eigenschaften Gottes sind allenthalben Bedenken erhoben worden. Vgl. KAFTAN, Kenosis, S. 41. BAUER, Kenosislehre, S. 28 ff. BEK, Menschwerdung, S. 105 ff. Vgl. S. 195 f.; S. 203; S. 266.
- 152) SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 555 - 557.
- 153) THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 235 u. S. 238. Vgl. S. 248 f.
- 154) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 144. Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 233; S. 237. Vgl. S. 218. Ähnlich SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 589 über Christi Leben: Ein "Wunder der Liebe ..., das wir ... nach **k e i n e n** menschlichen Begriffen hätten **e r w a r t e n** oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte."
- 155) Vgl. GÜNTHER, Entwicklung, S. 191. DORNER, Entwicklungsgeschichte, S. 1274 f. Diese Einsicht kommt bei der ausführlichen Darstellung von Bek nicht zum Tragen. Obwohl auch er nach den Motiven sucht und von der Bedeutung der praktischen Interessen für die Christologie von Thomasius weiß, erscheint dessen theologische Leistung ihm immer wieder in der Perspektive "begrifflicher Resultate", mit denen Thomasius die Dogmengeschichte zu bereichern gedenke. BEK, Menschwerdung, S. 174 ff., 181 ff., 180, 271. So widmet sich Bek vorzüglich der Wiedergabe und Kommentierung der dogmengeschichtlichen Referate von Thomasius.

und angenommener Lebendigkeit. Diese Lehre autorisiert die ekklesiologische Wertung der geschichtlichen Gestalt Christi als den geschichtlichen Ursprung der sich in der Entwicklung der Kirche vollendenden Menschheitsgeschichte; da Gott selbst in seiner Totalität mit ihm eins ist, eine Person, ein Subjekt, ein Wille. Es sei nur an die fundamentale ekklesiologische Bedeutung der testamentarischen Verfügungen Christi erinnert. Schließlich bewährt die Kenosislehre den unbefangenen Umgang mit dem geschichtlichen Lebensbild Jesu, so wie die Evangelien es darbieten, im Gegensatz zur rationalistischen historischen Kritik. Die geschichtliche Entwicklung der Person des Erlösers enthält alle Momente des großen Versöhnungswerkes¹⁵⁶⁾. Die Kenosislehre erfreut sich deshalb besonderer Beliebtheit bei den Exegeten unter den konfessionellen Theologen¹⁵⁷⁾. Nicht zuletzt ist sie die Fortbildung eines Zentraldogmas der lutherischen Tradition, nämlich der Lehre von der *communicatio idiomatum*, unter den Bedingungen der zeitgeschichtlichen Problematik. Ferner bewährt sie das diesem Zentraldogma zugrundeliegende Offenbarungsverständnis, welches im konfessionellen Selbstbewußtsein die Funktion eines strukturrelevanten Prinzips hat¹⁵⁸⁾.

Hofmanns Christologie verrät eine unverkennbare Sympathie für die Entäußerungslehre¹⁵⁹⁾. Sie stimmt weitgehend mit den

156) THOMASIIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 251. Vgl. BEK, Menschwerdung, S. 182 f. u. S. 233.

157) GÜNTHER, Entwicklung, S. 193.

158) Auf dieser Überzeugung basiert etwa Nilssons Strukturanalyse von Luthers Theologie. Vgl. NILSSON, Simul, S. 29 ff. Zur Frage der Notwendigkeit der Weiterentwicklung der lutherischen Lehre von der *communicatio idiomatum* vgl. THOMASIIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 107-110. Vgl. dazu BEK, Menschwerdung, S. 181 ff.

159) Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 123 ff. und besonders die Exegese von Phil. 2, 5 ff. Schriftbeweis, I, S. 148 ff. Der Philipperhymnus wird auch in der zeitgenössischen Literatur oft zitiert. Auch Schelling hat "Jene herrliche, das tiefste Geheimniß aufschließende Stelle" fasziniert. SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 431 ff.

Gedanken von Thomasius überein. Hofmann reflektiert intensiver den inneren Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Verwirklichung des Gotteswillens und der Notwendigkeit der Selbstentäußerung Gottes¹⁶⁰⁾. So gelangt er zur Annahme einer Art Kenose Gottes bei seiner ersten Selbstbetätigung am Anfang der Geschichte¹⁶¹⁾. Die Verwirklichung des Gotteswillens in Jesu Christo ist in dem innertrinitarischen Verhältnis des auf den Menschen zielenden Willens Gottes begründet. Diese trinitätstheologische Fundierung der Christologie teilt er grundsätzlich mit Thomasius und anderen¹⁶²⁾. Hofmann denkt weiter. Wenn die Selbstverwirklichung des ewigen Gotteswillens in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi zum Anfang ihrer Vollendung gelangt ist, erweist sie sich als eine solche, die überhaupt einen Anfang genommen hat¹⁶³⁾. Ihr kommen insoweit Charaktere geschichtlichen Geschehens zu, als eine Selbstbestimmbarkeit dessen, durch den sie geschieht, angenommen werden muß und als ein Werden vom Anfang zum Ende im Prozeß der Verinselung der Einheit zur sich einenden Vielheit und der Entzweiung der Gleichheit zur sich urbildlich angleichenden Unterschiedenheit ihren Vollzug bestimmt. Mit der Setzung jenes Anfangs begibt sich das innergöttliche Verhältnis in eine geschichtliche Selbstvollziehung und tritt somit aus seiner ewigen Gleichheit heraus in die geschichtliche Ungleichheit¹⁶⁴⁾. "Die in sich selbst ungleich gewordene Dreieinigkeit ist es, welche mit ihrer ersten Selbstbetätigung den Anfang der geschichtlichen Verwirklichung des ewigen Gotteswillens gesetzt hat"¹⁶⁵⁾. Dieser Anfang hat darin bestanden, daß der Mensch und für ihn die übrige körperliche Welt geworden ist¹⁶⁶⁾. Gott muß sich also notwendig seiner ewigen Gleichheit und Einheit entäußern, aus sich selbst herausgehen, sofern er seinen eigenen Willen verwirklichen will und dies in der Gestalt geschichtlicher Selbstverwirklichung, wie sie sich in der Erscheinung Jesu Christi erwiesen hat, vor sich geht. Die Kenosis-

160) Vgl. BAUER, Kenosislehre, S. 56. Vgl. auch WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 169.

161) Vgl. GÜNTHER, Entwicklung, S. 193; vgl. DORNER, Entwicklungsgeschichte, II, 2, 2, S. 1264 f. BAUER, Kenosislehre, S. 54.

162) Vgl. BAUER, Kenosislehre, S. 53.

163) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 36.

164) Ebenda, S. 37.

165) Ebenda, S. 37.

166) Ebenda, S. 37.

lehre wird auf diese Weise noch enger mit dem Gedanken der Selbstbetätigung des christlich-trinitarischen Gottes als wesentlich geschichtlicher verbunden ¹⁶⁷⁾. Hofmann hat wie Schelling die Einheit von Gott und Mensch in Christus streng ontologisch gedacht. Schelling hat gegen Hegel hervorgehoben, daß Gottes Selbstbetätigung nicht ein Kreislauf von Gestalten sei, in dem er sich immerwährend entäußert, um immer wieder zu sich selbst zurückzukehren ¹⁶⁸⁾. Er möchte vielmehr Gottes Tun als progressives, schöpferisches Leben verstehen, das im Werden sich als konkrete Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit realisiert. So, meint er, sei wirkliche Geschichte möglich, evolutive Entwicklung der Wirklichkeit aufgrund der in ihr erschlossenen Möglichkeiten auf Zukunft hin ¹⁶⁹⁾. "Zeitliches Werden ist dann ... eine Weise des Seins selbst." "Das Sein wird so zu einem sukzessiven Prozeß der stufenweisen Überwindung der Möglichkeit durch die Wirklichkeit" ¹⁷⁰⁾.

Umgekehrt entwickelt Hofmann den Gedanken der Kenose in ähnlicher Weise aus Jesu Selbstbewußtsein. Jesu Gottessohnschaft, sein inneres Verhältnis zu Gott, kann nicht aus seiner Selbstdarstellung in Wort und Tat geschlossen werden ¹⁷¹⁾. Sie konnte nur aus Jesu eigenen Aussagen über sich erkannt werden, nämlich daß er gewesen, ehe sein menschliches Leben den Anfang nahm ¹⁷²⁾. "Indem er von sich sagte, er sei vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, bezeichnete er den Anfang seines menschlichen Lebens so, daß er mit Wissen und Willen eine andere Gestalt des Lebens mit der menschlichen mußte vertauscht haben" ¹⁷³⁾. Wenn er aber bei Gott gewesen war, so mußte die Bewegung von dem ewigen Gott zu der zeitlichen Welt durch ihn hindurchgehen ¹⁷⁴⁾. Wir versuchen zu verdeutlichen: Der als

167) Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 270 f. Ein ähnliches Verständnis von Offenbarung als Selbstsein in anderem findet man in Schellings Gotteslehre. Vgl. DORNER, Entwicklungsgeschichte, II, 2, 2, S. 1060 ff.

168) Vgl. SCHELLING, Geschichte, Werke, 5, S. 230. So auch THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 220.

169) Vgl. SCHELLING, Freiheit, Werke, 4, S. 237 ff. Vgl. KASPER, Krise, EvTh, 33, 1973, S. 378 f.

170) KASPER, Krise, EvTh, 33, 1973, S. 379.

171) HOFMANN, Weissagung, II, S. 6.

172) Ebenda, S. 7; HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 146.

173) HOFMANN, Weissagung, II, S. 7.

174) Ebenda, II, S. 7.

Mensch unter Menschen lebende Jesus lehrte, daß er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen sei. Da menschliches Leben gekennzeichnet ist durch einen Anfang und ein Werden, schließt diese Aussage ein, daß er vor diesem Anfang anders war, und zwar bei Gott. War er bei Gott, so ist das Herausgehen von Gott durch ihn selbst geschehen. Der Anspruch Jesu, als der leibhaftige Mensch Gottes Sohn zu sein, schließt den Gedanken des Heraustretens Gottes aus sich selbst, eine Selbstentäußerung seiner Ewigkeit, Einheit und Gleichheit ein. Wenn das, was für das Heil der Menschen wesentlich ist, geschichtlicher Verwirklichung in der Zeit bedarf, dann muß Gott um seiner Gottheit willen sich ihrer entäußern, um im Werden Gott zu sein.

Ähnliche Gedanken entwickelt Hofmann über das Verhältnis Gottes zum Gesetz, dem Christus durch die Menschwerdung bis zum Tod am Kreuz unterworfen ist ¹⁷⁵⁾. Hofmanns eigene systematische Leistung ist eher in der Versöhnungslehre zu erkennen. Sie ist bekanntlich auch in der Erlanger Schule auf Widerspruch gestoßen. Für die Grundgedanken halten wir uns deshalb zunächst wieder an Thomasius.

Versöhnung ist nach seiner allgemeinen Definition "Aufhebung eines trennenden Gegensatzes, einer gegenseitigen Entzweiung, Restitution eines gestörten Verhältnisses" ¹⁷⁶⁾. Die Vermittlung von Gegensätzen ist überhaupt dem Christentum wesentlich. Sie werden in der Person Christi, sodann auch in den Zentraldogmen, die gleichsam Reflexe Christi sind, zur Einheit verbunden, nämlich die "scheinbar extremsten Gegensätze" von Gottheit und Menschheit, Endlichem und Unendlichem, Zeit und Ewigkeit ^{176 a)}. Speziell versteht er unter der Versöhnung die

175) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 123 ff.

176) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 7.

176a) THOMASIUS, Dogmengeschichte, I, S. 14 f. Bek weist in diesem Zusammenhang wieder auf den identitätsphilosophischen Einfluß hin. BEK, Menschwerdung, S. 257 f.

einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen durch Christus¹⁷⁷⁾. Wichtig ist für die Auffassung von Thomasius, daß durch die eine und einheitliche Tat die Entzweiung auf beiden Seiten aufgehoben wird. Die Hindernisse der Liebe Gottes und diejenigen der menschlichen Liebe sollen so ausgeräumt werden, daß eine Lebens- und Liebesgemeinschaft aktuell entsteht, nicht aber die Voraussetzungen lediglich auf einer Seite geschaffen werden, denen von der anderen an irgendeiner Form von sekundärem Vollzug erst entsprochen werden müßte¹⁷⁸⁾. Handelt es sich doch auch nicht um die Erzeugung einer erst neu zu bildenden Gemeinschaft, sondern um die **W i e d e r h e r s t e l l u n g** einer seit Ewigkeit bestehenden, der Anschauung Gottes schlechthin gegenwärtigen¹⁷⁹⁾. Die Wiederherstellung geschieht durch den "vollständigen Vollzug" des Willens Gottes "in der geschichtlichen Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi"¹⁸⁰⁾.

Die in dieser Auffassung zum Ausdruck kommende Bewertung der Geschichte bedarf einer kurzen Erörterung. Mit Christi Versöhnungstat manifestiert Gott seinen Liebeswillen in der menschlicher Erfahrung und Erkennbarkeit zugänglichen Sphäre der Erscheinungen. Die Bewegungsmomente der menschlichen Geschichte werden durch die Erscheinung Christi verändert und bereichert. Eine Zukunft eröffnende Entwicklung oder Fortwirkung dieser Erlösungstat wird machtvoll initiiert¹⁸¹⁾. Dieses

177) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 7; S. 51 ff.

178) Ebenda, S. 447.

179) Ebenda, S. 448.

180) Ebenda, S. 448.

181) Soweit stimmt Thomasius mit Hegel überein, bei dem aber im Gegensatz zu Thomasius die Verwobenheit von objektiver Konkretion des sich inkarnierenden Geistes im Geschichtlichen und von dessen subjektiver, fortwirkender Realisation hervorgehoben wird. Hegels Dialektik des in sich selbst zurückkehrenden Geistes kennt Thomasius nicht. Vgl. für Hegel KÜNG, Menschwerdung, S. 274 f. Thomasius hält die theologische Differenz von Gott und Mensch in einer historisierend objektivierenden Betrachtungsweise der Heilstaten Gottes in der Geschichte durch. Zu Hegel vgl. ferner: KÜNG, Menschwerdung, S. 268 ff.; S. 274 ff.; S. 167 f.; S. 278 f.; S. 298 f.; S. 402 ff.; S. 448 ff.; S. 454 ff. In diesem Zusammenhang mag ein Hinweis auf Thomasius' Verhältnis zu Hegel interessant sein. Thomasius studierte 1824/25 zwei Semester in Berlin

noch 181) und lernte dabei auch Hegel kennen. Die Briefe an seinen Vater aus der Studienzeit lassen keine intensive Berührung mit Hegels Philosophie erkennen. So auch JORDAN, Thomasius, S. 454. Während des ersten Semesters in Berlin scheint er überhaupt keine genauere Kenntnis von Hegels Philosophie gewonnen zu haben. Er schreibt am 18. Februar 1825, nachdem er Schleiermacher wegen seines Pantheismus getadelt hat: "Man sagt dasselbe auch von Hegel, einem schwäbischen Philosophen - was ich jedoch nicht weiß." BRIEFE, ZPK, 70, 1875, S. 122. Im letzten Brief aus Berlin bedauert er, daß er sein Studium beenden müsse. Er wäre gern noch geblieben, um Hegels Philosophie besser kennen zu lernen, denn "diese wird wahrscheinlich großen Einfluß auf die Theologie gewinnen, was entweder heilsam oder sehr verderblich werden muß. Sie ist übrigens zu schwer, um schnell mit ihr fertig werden zu können und scheint consequent auf Spinozismus auszugehen. Gerade hier ist es noth zu wissen, was Freund oder Feind ist." In einer kurzen Selbstbiographie aus dem Jahre 1842 erwähnt er Daub, Markeinecke und - sich von ihm distanzierend - Schleiermacher, Hegel jedoch gar nicht. JORDAN, Selbstbiographie, BBKG, 24, 1918, S. 141. Die Auseinandersetzung um die Hegelsche Philosophie nimmt Thomasius zum Anlaß, in einem Vortrag vor dem Senat der Erlanger Universität die Kontroverse des Daniel Hoffmann mit den Helmstedter Philosophen darzulegen. Hoffmann bestritt entschieden die Fähigkeit der Vernunft zur Erkenntnis göttlicher Wahrheiten. In diesem Zusammenhang sagt Thomasius, ein rechter Theologe könne nur unter den Gegnern der Philosophie Hegels sein. THOMASIUS, Controversia, S. 4. In der Dogmatik notiert er den Einfluß der neuen Philosophie auf die Ausbildung der Christologie. Er erwähnt den älteren Schelling, Hegel und Schleiermacher. Während er eine Unverträglichkeit von Schleiermachers und Hegels Christologie mit dem kirchlichen Bekenntnis konstatiert, bekennt er, "selbst geraume Zeit bei der ersteren Richtung in die Schule gegangen" zu sein. THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 525 f. und Anm. 1 S. 526. Bek mißdeutet diese Stelle, indem er ein "Schülerverhältnis" auch zu Hegel herausliest. BEK, Menschwerdung, S. 12; vgl. S. 257.

In-Erscheinung-Treten des Willens Gottes ist zugleich dessen vollständiger Vollzug. Die Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit ist objektiv vollbracht, "noch bevor sie in ihren einzelnen Gliedern auf die Gemeinschaft mit ihm eingegangen ist" ¹⁸²⁾. Was der weiteren geschichtlichen Entwicklung überlassen bleibt, ist die subjektive Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott bei jedem einzelnen Menschen für sich persönlich ¹⁸³⁾. Die Menschen leben seit Christi Versöhnungstat in einer Zeit der Heilsanerbietung und Heilsvermittlung ¹⁸⁴⁾. Die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit ist in Christo gültig und vollständig vollzogen, also nicht das anzweifelbare Ergebnis der damit aufbrechenden geschichtlichen Bewegung, sondern deren Anfang und Grund. Nur jeder einzelne Mensch kann auf die Gemeinschaft mit Christus "persönlich eingehen" oder sich dem "zulassenden Verhängnis der richtenden Gerechtigkeit" aussetzen ¹⁸⁵⁾.

Wieder ist die Entsprechung von Ekklesiologie und Christologie offenkundig. Die Kirche ist die fortgesetzte Selbstmanifestation des in Christus endgültig und vollendet vollzogenen Liebeswillens Gottes. Die Überlegenheit der göttlichen Heilstat gegenüber dem Verhalten der einzelnen Menschen überträgt sich auf die Kirche und begründet deren wesentliche Unberührtheit vom individuellen Geschick. Damit ist auch die so dramatisch, wechsellvoll und lebendig charakterisierte Geschichte als **V o l l z u g** und **E r s c h e i n u n g** übergeschichtlich vollendeten Geschehens qualifiziert, das einer wesentlichen Bereicherung und Gefährdung nicht fähig ist. Aus diesem Verständnis bezieht die Selbsteinschätzung der Kirche als ewige Reproduktion ihrer ursprünglichen Substanz ihre christologische Begründung.

Mit der Menschwerdung hat der Vollzug des Heilsbeschlusses begonnen ¹⁸⁶⁾. Christi ganze irdisch geschichtliche Tätigkeit,

182) THOMASIIUS, Dogmatik, I, S. 447; 449.

183) Ebenda, I, S. 447.

184) Ebenda, I, S. 449.

185) Ebenda, I, S. 449.

186) Ebenda, III, 1, S. 51.

Leben, Leiden und Sterben des Menschgewordenen, sind die Durchführung dieses Vollzugs, dessen einzelne Momente darin ihre Bedeutung haben, daß sie je besondere Vollzugsmomente jenes Ratschlusses sind ¹⁸⁷⁾. Dadurch daß die Gemeinschaft zwischen Gottheit und Menschheit in der Person Jesu verwirklicht ist, der Menschgewordene trotz seiner Selbstentäußerung aus der wesentlichen Einheit mit dem Vater und dem heiligen Geiste nicht herausgetreten ist, ist die Menschheit "in das innergöttliche Leben, in den Lebensverkehr der drei Personen aufgenommen" ¹⁸⁸⁾. So ist unter den Menschen wenigstens einer da, der dem Organismus des Menschengeschlechts und zugleich "dem Consortium der Trinität" angehört ¹⁸⁹⁾. Damit ist also der Zwiespalt zwischen Gott und der Menschheit aufgehoben und insofern kann man sagen, daß die Menschwerdung selbst schon die Herstellung der Gottesgemeinschaft ist ¹⁹⁰⁾.

Wenn die Versöhnung so zu verstehen ist, daß Gott seinen lange gehegten Liebeswillen an dem festgesetzten geschichtlichen Tag zum Vollzug bringt und damit die Zeit der Heilsvermittlung gültig heraufführt, ist die Menschwerdung, in der Gott sich seines hoheitlichen Stolzes und seiner vernichtenden Macht entäußert, um sich ganz der Liebe zu den Menschen hinzugeben, in der Tat die Versöhnung selbst. Was sollten die Menschen mehr von Gott erhoffen können, als daß er ihnen seine Liebe bis zur Selbstpreisgabe zuwendet? Doch Thomasius bleibt nicht in dieser Anschauung befangen. Er ergänzt und relativiert sie durch herkömmliche soteriologische Vorstellungen. Deshalb deklariert er die Menschwerdung nachträglich zur "Grundvoraussetzung für das g a n z e Werk der Heilsvermittlung" ¹⁹¹⁾. Dabei muß er auch ein wesentliches Moment der ursprünglichen Anschauung widerrufen; daß nämlich in Christus die gesamte Menschheit seines Wohlgefallens teilhaftig geworden sei. Jetzt fügt er einschränkend an: "damit, daß in diesem Einen die Ge-

187) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 51. Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 251.

188) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 51 f. Vgl. BEK, Menschwerdung, S. 227 f.

189) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 52.

190) Ebenda, S. 52.

191) Ebenda, S. 52.

meinschaft besteht, ist das sündige Geschlecht noch nicht mit Gott versöhnt" 192). Damit ist Raum geschaffen für die dogmatische Deutung der einzelnen Etappen des Heilsweges Christi 192a).

Da ist zunächst die Heiligkeit seines Lebens als selbständiges Moment des Versöhnungswerkes zu würdigen. Christus muß von der Menschwerdung an erst allmählich durch die Entwicklung seiner Persönlichkeit werden, was er ist, nämlich der "reinste Spiegel der göttlichen Heiligkeit, Wahrheit und Liebe" 193). Er muß die in ihm vorhandene Heiligkeit als Selbstbewußtsein und Willen in sich aktualisieren. Da Gottes Wille der Inhalt des ethischen Gesetzes ist und dieses mit der Idee der Menschheit übereinstimmt, ist Christi gehorsames Leben die Darstellung der Idee der Menschheit 194). "Er selbst ist der Mensch katexochen, die leibhaftige Realisierung der Idee der Menschheit" 195). Seine aktuelle Heiligkeit ist die Darstellung der vollkommenen Gottesgemeinschaft. Die Bedeutung der Gemeinschaft mit Gott wird hier stillschweigend verschoben zur Übereinstimmung des "Denkens, Wollens und Lebens" mit dem Inbegriff des Willens Gottes, nämlich mit der Idee der Menschheit 196).

Damit, daß in seiner Person das rechte Verhältnis zu Gott vorhanden ist, ist zwar eine weitere Bedingung der Versöhnung

192) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 52. Thomasius kommt sogar zur Feststellung zweier im härtesten Gegensatz zueinander stehender, aber dennoch unabweisbarer Gegensätze, der Liebe Gottes als dem alleinigen Prinzip der Versöhnung und der in Gottes Heiligkeit gründenden Notwendigkeit der Genugtuung Christi. Vgl. THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 21 ff. bes. S. 24 u. S. 36 f. Dieser "unerhörten Gegensätzlichkeit" in der Gotteslehre hat Bek besondere Aufmerksamkeit gewidmet. BEK, Menschwerdung, S. 222 ff. Er sieht darin die "tiefsten und bleibend wertvollen" Glaubenserkenntnisse der kenotischen Theologie des Thomasius. Ebenda, S. 225.

192a) Vgl. den ausführlichen Bericht über die "Stadien" des Lebensweges Jesu und ihre Deutung bei BEK, a.a.O., S. 234 f.

193) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 53. Vgl. BEK, a.a.O., S. 228 f.

194) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 53. Vgl. BEK, Menschwerdung, S. 230.

195) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 54.

196) Vgl. THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 53.

gegeben, aber die sündige Menschheit noch nicht Objekt des göttlichen Wohlgefallens¹⁹⁷⁾. Seine aktuelle Heiligkeit wird erst dadurch ein wesentliches Moment der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, "daß sie sich in der Form des Leidensgehorsams erweist"¹⁹⁸⁾. Er hat sich dem auf der Schuld der Menschheit liegenden Verdammungsurteil des Gesetzes Gottes im leidenden Gehorsam unterstellt. Das Leiden, die Hingabe des Lebens, die Selbstaufopferung war seine eigentliche Aufgabe, durch die allein die Gottesgemeinschaft wieder hergestellt werden konnte¹⁹⁹⁾. Er hat der göttlichen Strafgerechtigkeit genuggetan, so daß Gottes Zorn hinfort für Gott selbst kein Hindernis mehr ist, sich der Menschheit liebend zuzuwenden und ihre Zurückführung zu bewirken, "ohne sich selbst etwas zu vergeben"²⁰⁰⁾.

Diese Art der Vermittlung der Satisfaktionstheorie mit der Versöhnungslehre hat sich Hofmann nicht zu eigen gemacht. Seine abweichende Vorstellung war auch der vorzügliche Grund zur Kritik an seiner Versöhnungslehre²⁰¹⁾. Hofmann selbst stellt seine Versöhnungslehre in Kenntnis der gegen sie vorgebrachten Einwände zusammenhängend in der dritten seiner "Schutzschriften" dar²⁰²⁾. Die theologische Methode, nämlich von der durch Christus hergestellten Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit auf deren Grund zurückzugehen, und viele Einzelüberzeugungen teilt er mit Thomasius²⁰³⁾. So steht er Thomasius auch in dem Grundgedanken nahe, daß Gottes ewiger Liebeswille sich in der Geschichte vollbringt, welche sich

197) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 54.

198) Ebenda, S. 54.

199) Ebenda, S. 55.

200) Ebenda, S. 159 f. Ein ausführliches Referat bietet BEK, Menschwerdung, S. 236-238; zum stellvertretenden Leiden, das Bek seiner Neigung zur begrifflichen Abstraktion entsprechend gesondert behandelt, vgl. a.a.O., S. 245 ff.

201) BACHMANN, Versöhnungslehre, S. 37 ff., besonders S. 42 ff. Vgl. THOMASIUS, Versöhnung, S. 95. Vgl. auch KLIEFOTH, Schriftbeweis, KZ, 5, 1858, S. 647 ff. und Hofmanns Antwort in HOFMANN, Schutzschriften, 4, S. 13 ff. Vgl. auch Hofmanns Antwort auf die Kritik Philipphis. HOFMANN, Abweisung, ZPK, 31, 1856, S. 175 ff. Dort zählt er zwölf Unterschiede zwischen seiner Lehre und der herkömmlichen kirchlichen auf. S. 180 - 182.

202) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 2 ff.

203) Ebenda, S. 3. Die systematische Fortbildung des Ansatzes bei Frank lehnt Hofmann ab. Gegen dessen System der Gewißheit erhebt er den Vorwurf des Subjektivismus. HOFMANN, Ethik, S. 13 ff. Vgl. PÖHLMANN, Theologie, S. 400. Diesen Unterschied zwischen Hofmann und Frank bestätigt KUNZE, Frank, S. 265 ff.

zwischen ihm und der Menschheit begibt²⁰⁴⁾.

Ziel des göttlichen Liebeswillens ist es, "daß die Menschheit in der Einheitlichkeit, in welcher sie Gegenstand des ewigen Liebeswillens Gottes ist", diesen seinen Willen den ihren werden lasse, um in dem zu leben, welcher sich ihr zum Grunde ihres Lebens gemacht hat²⁰⁵⁾. Sind die Menschen doch durch die Sünde einzelne geworden, die verloren gehen können²⁰⁶⁾. Gott vollbringt seinen Willen durch seine Selbstbetätigung. Die Persönlichkeitsstruktur des geschaffenen Menschen brachte es mit sich, daß er sich kraft seiner Selbstbestimmbarkeit Gott widersprechend bestimmen konnte, ohne doch seine ursprüngliche Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott zu verlieren²⁰⁷⁾. Die Geschichte der Menschheit vollzog sich als ein Zusammenspiel der widergöttlichen Selbstbestimmung des Menschen und der Gegenwirkung Gottes, die zur Vorbereitung eines Wiederanfangs diente, mit dem Gott die Schöpfung der Vollendung entgegenführte²⁰⁸⁾. In der Mitte der Zeit ist es nun zu "einer vollkommenen und für immer vollendeten Liebesgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit gekommen"²⁰⁹⁾, in der Person Jesu Christi, zunächst nur in ihr. Durch die Menschwerdung des ewigen Sohnes wurde das innergöttliche Verhältnis der Trinität selbst zur Gemeinschaft des Vaters mit dem Menschen Jesus, der in die von Adam stammende Menschheit eingegangen war²¹⁰⁾.

204) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 3 f. Die gesamte Konzeption erweckt den Eindruck einer Übertragung von Schellings Philosophie der Offenbarung in heilsgeschichtliche Koordinaten. Vgl. DORNER, Geschichte, S. 781 ff.

205) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 4; Schriftbeweis, II, 1, S. 379: "Die Person Christi ist es, in welcher die Menschheit neu, somit aber auch Eine wird; der Leib Christi ist es, in welchem sie zur Gottesgemeinschaft wiederhergebracht, somit aber ein Ganzes wird."

206) Vgl. STEFFEN, Heilsbedeutung, S. 76.

207) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 4 ff.

208) Ebenda, S. 4-9. Vgl. auch die kurze Zusammenfassung von Hofmanns Lehre: HOFMANN, Abweisung, ZPK, 31, 1856, S. 179 f. Vgl. auch u. Kap. I, 5, S. 202 ff.

209) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 9.

210) Ebenda, S. 9.

Die Menschwerdung selbst behob jedoch noch nicht den Widerspruch zwischen Gottes Liebe und Zorn, zwischen seiner Heiligkeit und dem Widerstand der Sünde, sondern transponierte ihn gleichsam in die Person des Gott-Menschen Christus. Er war Gegenstand der lebenswirkenden Liebe Gottes, aber als Angehöriger der sündigen Menschheit unterstand er dessen todwirkendem Zorn. Vermöge seiner Herkunft aus Gott war er heilig, aber als in die Menschheit Eingekommener war er verpflichtet, sich durch Gehorsam zu heiligen. "Der Dreieinige hatte den Gegensatz zwischen dem lebendigen und heiligen Gotte und der sündigen und dem Tode verfallenen Menschheit ... in der Weise in sein innergöttliches Verhältnis aufgenommen, daß er dieses selbst in den äußersten Gegensatz auseinandertreten ließ, in welchen es sich begeben konnte, ohne sich selbst aufzuheben"²¹¹⁾.

Die Geschichte Jesu Christi war Vollzug und Lösung dieses Widerspruchs ²¹²⁾. Er erfuhr Gottes Zorn wider die sündige Menschheit an sich zur Bewährung der Glaubensgewißheit, daß Gott gerade dadurch sein Gnadenwerk vollendet und daß die bisher durch die Sünde bedingte Gemeinschaft mit dem Vater dieser Bedingtheit entledigt wird ²¹³⁾. Die Erfahrung des Zornes diente gleichsam einer Läuterung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, die auch für Christus nur auf einer Gewißheit des Glaubens beruhte, da ihn von allem, worin er sie hätte menschlich natürlicher Weise bestätigt sehen können, das Gegenteil betraf ²¹⁴⁾. An ihm wurde Gottes Zorn offenbar als der

211) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 10; II, S. 102.

212) Ebenda, III, S. 11. In diesem Sinne betrachtet auch Schelling die Menschwerdung als den "Übergang zum eigentlichen Akt der Versöhnung" und den Tod am Kreuz als den Schluß des "mühevollen Lebens". SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 588 u. S. 590. Wapler hat deutlich herausgearbeitet, daß Hofmanns Versöhnungslehre vom Anfang seines wissenschaftlichen Denkens an von dem Grundgedanken beherrscht wird, die Geschichte Jesu in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit und Wirkungskraft sei das Prinzip der Theologie. WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 168 ff.

213) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 14; S. 16.

214) Ebenda, S. 16; II, S. 74.

Wille, die Menschheit "in die Liebesgemeinschaft mit ihm wiederherzustellen", nicht aber als Verurteilung zum bleibenden Tod ²¹⁵⁾. Den Widerspruch zwischen der Heiligkeit Gottes und der Gehorsampflicht des Menschen löste er auf durch seinen "stufenmäßig fortschreitenden Gehorsam", den er bis dahin vollendete, daß nichts mehr übrig blieb, das ihn hätte versuchen können ²¹⁶⁾. Auf diese Weise vollendete er in sich die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschheit durch die Herstellung der vollkommenen Entsprechung zwischen Heiligkeit und aktuellem Gehorsam. Mit dem Tode trat er in die von seiner ewigen Lebendigkeit getragene Seinsweise ein. In diese brachte er aus seinem menschlichen Leben seinen "im menschlichen Gehorsam gegen Gottes Willen erworbenen Stand der Gerechtigkeit" mit, die "menschliche Gestalt seiner ewigen Heiligkeit", oder anders ausgedrückt die "Bewährung seiner Heiligkeit" ²¹⁷⁾. Gott selbst vollendet die Lösung des Widerspruchs seines gottmenschlichen Seins mit dem Erweis der ewigen Lebendigkeit Jesu Christi durch die Wiederherstellung in ein Leben, in welchem ihm seine menschliche Natur vollkommenes Mittel seiner unbedingten Gemeinschaft mit dem Vater ist ²¹⁸⁾.

Gott selbst hat sich, um seinen Liebeswillen an der sündigen Menschheit zu verwirklichen, in eine geschichtliche Lebensgestalt begeben. Damit hat er ein Leben angenommen, das von seinem Zorn bedroht wird, und seine Heiligkeit der Bewährung durch aktuellen Gehorsam ausgesetzt. Durch Ertragen des Zorns und Erfüllung des Gehorsams bis zum äußersten mußte er den Erweis seiner Lebendigkeit der Krisis des Todes unterwerfen. Das einzige Ergebnis dieser Geschichte konnte die Bewährung seiner Heiligkeit in gottmenschlicher Gerechtigkeit sein. Der Gerechtigkeit konnte eine neue Erweisung seiner ewigen Lebendigkeit wie die Belohnung dem Verdienst folgen. Gott hatte also selbst die

215) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 13 f., S. 15. I, S. 15.

216) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 13. Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 298; S. 307 f; S. 456.

217) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 17 f.; II, S. 78 f.

218) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 18.

Erweisung seiner Heiligkeit zur Bedingung für die Erweisung seiner Lebendigkeit gesetzt. Durch die Erfüllung dieser Bedingung hat er die Sünde der Menschheit gesühnt; d.h., er hat das menschliche Wesen in seiner Person geheiligt und damit aus der Sünde erlöst. Durch Vollbringen dessen, wofür sie Bedingung war, ist die Strafe von der Menschheit abgetan; d.h., die Strafe für die Sünde ist "verschlungen" in das verklärte Leben, das Christus zum Lohn seiner Gerechtigkeit empfangen hat ²¹⁹⁾.

Nach der Darstellung der Versöhnungslehre bemüht Hofmann sich besonders, sein Verständnis von Sühne zu klären ²²⁰⁾. Für dieses Moment seiner Konzeption macht er vorzüglich den Anspruch geltend, alte Wahrheit auf neue Weise zu lehren ²²¹⁾. Darauf konzentrierte sich das Unverständnis und der Widerspruch seiner Kritiker ²²²⁾. Es sind hauptsächlich drei Grundgedanken seiner Theologie, an denen Hofmann die Möglichkeit der Sühnevorstellung ausrichtet.

Zuerst hat die Theologie von der geschichtlichen Erfahrung auszugehen, nicht aber von abstrakten Urteilen, die Menschen aus dem Wesen Gottes deduzieren ²²³⁾. Da die Auferweckung Christi die tatsächliche Wandlung von Gottes strafendem Verhalten war ²²⁴⁾ - so hat es die Kirche erfahren -, muß gefragt werden, unter welcher Bedingung die Entfremdung zwischen Gott und Menschen in einer beseligenden Gemeinschaft aufgehoben wurde. Die Bedingung ist die Sühne; sie ist also Jesu Christi ganzes Leben von der Menschwerdung bis zum Tod. Was es um Gottes Liebe sei,

219) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 20-23; vgl. ebenda, II, S. 102 f., I, S. 11.

220) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 23-28; II, S. 103-106.

221) Hofmann legt schon im "Schriftbeweis" ausführlich dar, daß die von Ansehen geprägte Lehre vom stellvertretenden Strafleiden mit den Ergebnissen seiner geschichtlichen Untersuchungen nicht übereinstimme. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 454 ff.

222) Vgl. HOFMANN, Schutzschriften, I, S. 4 f.

223) Vgl. WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 170 ff.

224) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 22; vgl. auch S. 23.

erkennen wir nur aus ihrer "Selbstbethätigung". "Haben wir aber die That seiner Liebe erkannt, so verstehen wir auch, wie dieselbe geeignet war, unsere Sünde zu sühnen" ²²⁵⁾.

Außerdem ist festzuhalten, daß Gottes Liebe seine ewig heilige Selbstbestimmung ist, die ihren Grund lediglich in ihm selbst hat. Die Heilsgeschichte beweist, daß es Gott unmöglich ist, eine Bestimmung seines Willens, die nicht von ihm selbst ausgeht, zuzulassen ²²⁶⁾. Auch bei der Erschaffung des Menschen hat er sich nicht davon bestimmen lassen, was der Mensch aus sich selbst ihm sein würde. Sondern er hat seine Heiligkeit darin erwiesen, daß er die Liebe, mit der er den Menschen ins Leben setzte, zur Strafe für dessen willentliche Abkehr von ihm, in Zorn verwandelte. Der Zorn hat seinen Grund in ihm selbst, in seinem Zorneswillen ²²⁷⁾. Entsprechend hat er auch den Widerspruch zwischen seinem und dem menschlichen Willen innerhalb seiner selbst zur Lösung gebracht, indem der Vater den Sohn zur Ausrichtung des ihnen beiden gemeinsamen Liebeswillens in die mit der menschlichen Natur gesetzte Form begeben hat ²²⁸⁾.

Schließlich ist immer von dem Widerfahrnis der wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit auszugehen.

Sühne kann auf zweierlei Weise geschehen. Man kann jemandem für ein begangenes Unrecht ein entsprechendes Übel zufügen als Strafe. Sühne in diesem Sinne kann nur statthaben, wenn dadurch der Bruch einer sittlichen Ordnung gutgemacht wird, deren Fortbestand auf diese Weise gesichert wird. Auf das Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit kann solches Verständnis von Sühne nicht angewandt werden. Die durch Sünde gebrochene Liebesgemeinschaft würde durch einen reinen Gerichtsvollzug nicht wiederhergestellt werden. Das Verhältnis würde vielmehr selbst aufhören ²²⁹⁾. Gott würde sein eigenes

225) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 23.

226) Ebenda, S. 24.

227) Ebenda, S. 23; I, S. 7.

228) Ebenda, III, S. 24.

229) Ebenda, S. 26.

Werk um der Sünde willen zunichte machen²³⁰⁾. Sühne kann aber auch auf die Weise geleistet werden, daß jemand etwas Gutes tut, welches er zum Gegenteil des begangenen Unrechts gestaltet. In diesem Sinne betrachtet Hofmann die Sühne als "Gutmachung der Sünde und nicht Ersatz der Strafe". In dieser Auffassung meint er mit Stahl einig zu sein²³¹⁾. So verstandene Sühne kann Christi Tat genannt werden, freilich mit der Besonderheit, daß der, an welchem gesündigt worden ist, selbst die Sühne vollbringt, nicht der, welcher gesündigt hat²³²⁾. "Nicht für sich hat der Dreieinige etwas in Anspruch genommen, was ihn entschädige für das ihm angethane Unrecht, sondern der Menschheit zu Gute hat er innerhalb seiner selbst kraft seiner ewigen Lebendigkeit seine ewige Heiligkeit bethätigt, und damit seine ewig heilige Liebe erzeugt, welche nicht das Ihre sucht, sondern das, was des Andern ist"²³³⁾. Der Dreieinige ist nicht versöhnt worden durch etwas, was ein anderer getan hat. Vielmehr hat der Sohn den Vater versöhnt innerhalb der Trinität. Mit der Menschwerdung des Sohnes begann der Vollzug des Gnadenwillens, "vermöge dessen der Dreieinige hatte aufhören wollen, der Menschheit ihrer Sünde halber zu zürnen. Die Menschwerdung des Sohnes war der Anfang des Aufhörens dieses Zorns, indem er sich nun als Zorn des Vaters über den in die sündige Menschheit eingegangenen Sohn erstreckte, und eben damit sein Ende selbst herbeibrachte"²³⁴⁾.

230) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 25.

231) Ebenda, I, S. 19. Die Übereinstimmung mit Stahl besteht in der Ablehnung eines Verständnisses von Sühne als stellvertretender Strafe. Im übrigen ist aber Stahls Auffassung von der Hofmanns noch beträchtlich verschieden. Vgl. BACHMANN, Versöhnungslehre, S. 46 f. Auch Thomasius beruft sich auf Stahls Sühneverständnis, allerdings mit Einschränkungen und einem anderen Akzent als Hofmann. Vgl. THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 134 f. Vgl. BEK, Menschwerdung, S. 238 - 240.

232) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 26 f.; I, S. 8 f.

233) Ebenda, III, S. 27.

234) Ebenda, III, S. 27; I, S. 7.

Da nun in der Person des menschengewordenen Gottessohnes ein neuer Anfang für die Menschheit vorhanden war, fand damit das aus der Sünde Adams herstammende Verhältnis der Menschheit zu Gott seinen Abschluß. Diese Überwindung der Sünde in Christus ist die der Sünde entsprechende "Gegenleistung", die Sühne. Christus selbst, den Gott als ein Glied der Menschheit ansieht, ist die "persönliche Sühnung ihrer Sünde" ²³⁵⁾. Zu ähnlichen Gedanken kommt auch Schelling, wenn er Christus einen Bürgen nennt, der für andere einsteht ²³⁶⁾. Da er aber am stellvertretenden Leiden festhält, weil es nun einmal unbestreitbar biblische Lehre sei, wird seine Theorie kompliziert ²³⁷⁾. Sie beruht auf einer Hofmanns Sühneverständnis ähnlichen Anschauung. Christus verändert durch seinen konsequenten Gehorsam das reelle Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, indem er die aus Gottes Unwillen gegen die Menschen folgende Trennung mit seiner rückhaltlosen Hingabe an Gott einfach unterläuft und dadurch für alle Menschen, die sich dieser Möglichkeit bedienen, zu-nichte gemacht ²³⁸⁾ und die Gemeinschaft der Liebe wiederherstellt. Wie Hofmann spottet auch Schelling über Theologen, die unter "der Einwirkung der Kantischen Begriffe" meinen, den Tod Christi damit begründen zu sollen, daß der Heiligkeit des Gesetzes Ehre habe widerfahren müssen ²³⁹⁾. In romantischer Manier möchte er "den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J.G. Hamann antworten: ob sie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie sey, der wenig darnach frage, was sie vernünftig oder unvernünftig nennen. Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie der göttlichen Handlungsweise zu begreifen". In Anlehnung an 1. Kor 1, 25 hebt er die Dialektik von Stärke und Schwachheit Gottes hervor und steigert seine Argumentation zu dem Satz: "Nur der Starke kann oder darf schwach seyn" ²⁴⁰⁾.

235) HOFMANN, Schutzschriften, I, S. 8 f.

236) SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 589.

237) Ebenda, S. 593 ff.

238) Ebenda, S. 594 ff. Vgl. S. 589. Für den Zusammenhang vgl. KASPER, Krise, Ev Th, 33, 1973, S. 382 f.

239) SCHELLING, Offenbarung, II, Werke, 6, S. 592.

240) Ebenda, S. 416.

Nach Hofmanns Überzeugung kann Christi Werk ein "stellvertretendes" nur in dem Sinne genannt werden, daß Christus für die Menschheit eingetreten ist und geleistet hat, was die Menschheit für sich selbst gegenüber dem Dreieinigen unmöglich leisten konnte. Stellvertretung darf aber nicht so verstanden werden, daß er "anstatt, also neben der Menschheit" den Zorn seines Vaters getragen hätte. Entsprechend ist auch durch seine Versöhnung die Menschheit einer "alles Zornes ledigen Liebe Gottes des Vaters" teilhaftig geworden nicht bloß durch ihn, nämlich nicht außer und neben ihm, sondern *i n i h m* ²⁴¹⁾. Hofmann erklärt unmißverständlich, daß er diese Gedanken nicht nur dazu entwickelt, die Lehre von der stellvertretenden Sühne seiner Inkarnations-Christologie anzupassen. Seine Versöhnungslehre schließt auch eine sachliche Korrektur an einer streng juristischen Interpretation der herkömmlichen Lehre ein. Dafür beruft er sich auf Luther ²⁴²⁾. [Eine zweifache Folgerung unterstreicht die Bedeutung jenes betont herausgestellten Satzes, daß Christi Versöhnung die Zuwendung der Liebe Gottes zur Menschheit *i n* dem menschengewordenen Sohn Gottes selbst bewirkt. Der Menschheit wird auf diese Weise nicht bloß die Sünde vergeben, d.h., Gottes Zorn hört nicht lediglich auf, seine Liebe umschlossen zu halten. Vielmehr steigert sich Gottes Liebe zu einer belohnenden Erwidern von Christi vollendetem Gehorsam ²⁴³⁾. Und - das ist die mit der ersten innig verbundene

241) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 28; Schriftbeweis, II, 1, S. 330. Schutzschriften, II, S. 19; S. 31; S. 35. I, S. 9; Hofmann vertritt hier das inklusive Verständnis von Stellvertretung, das später von Albrecht Ritschl ausführlich erörtert und begründet wurde. RITSCHL, Rechtfertigung, III, S. 437 ff.; bes. S. 439. Dorothee Sölle weist darauf hin, daß dieses Verständnis von Stellvertretung ebenso die Versöhnungslehre Hegels und Schleiermachers auszeichnet. SÖLLE, Stellvertretung, S. 84 ff.

242) HOFMANN, Schutzschriften, II, S. 81; vgl. S. 23 ff.

243) Ebenda, III, S. 28. In einer Vorlesung am 18. Juli 1842 führt er aus: "daß wir nicht bloß erlöst sind aus den Folgen der ersten Übertretung sondern auch versetzt in die reelle Gottesgemeinschaft". WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 195 f. Daraus schloß man, z.B. Tholuck, er habe eine effektive Rechtfertigungslehre im Sinne Osiananders vertreten, was aber Luthardt bestreitet. Vgl. LUTHARDT, Tholuck, S.9 f.; S. 21 f.

zweite Folgerung - Gottes Liebe "erstreckt sich um seinerwillen über die in ihm einheitliche Menschheit". Es sind nicht bloß einzelne, die von der Liebe Gottes umfaßt werden, sondern die in Adam wie auch in Christus geeinte Menschheit. Alle sind unter dieser Einheit der in ihm hergestellten Gemeinschaft mit Gott begriffen, unabhängig davon in welcher Weise sie an ihr teilhaben, ob sie ihres Heils als Glieder seiner Gemeinde gewiß sind, ob sie es aufgrund seiner Verheißung erhoffen, oder ob sie sich danach unbestimmt sehnen²⁴⁴⁾.

Diese Auffassung von der Versöhnung ermöglicht es Hofmann, die geschichtliche Kontinuität des einheitlichen Heilshandelns Gottes von der Schöpfung zur Erlösung hervorzuheben. Ihr entspricht das Verständnis des Heils. Es wird durch die Beziehung auf die in der Zeit sich entwickelnde Menschheit in die Dimension einer geschichtsgestaltenden Kraft gerückt. Es wird hergeleitet und begründet aus dem kontingent geschichtlichen Leben des in die Menschheit eingetretenen Gottessohnes Jesus Christus²⁴⁵⁾. Ferner ist diese Versöhnungslehre nach Hofmanns Meinung an den "Thatsachen" der "biblischen Geschichte" orientiert, deren Bedeutung sie eröffnet²⁴⁶⁾. So begründet Hofmann ihren Vorzug für den kirchlichen Unterricht.

Diese Versöhnungslehre beschreibt das der Kirche zu ihrer geschichtlichen Selbstentfaltung hinterlassene Vermächtnis des sich in geschichtlichem Handeln entäußernden Gottes, das ihr Sendungsbewußtsein und ihre Selbstsicherheit begründet, Sachwalter und Repräsentant der zur Einheit berufenen Menschheit zu sein. Sie ist aktuell die in Christus versöhnte Menschheit und tendenziell die in Christi Versöhnung geeinte Menschheit²⁴⁷⁾. In ihr und durch ihre Verwaltung des Versöhnungswerkes vollzieht sich die geschichtliche Entfaltung der Ver-

244) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 28 f.

245) Ebenda, II, S. 106; I, S. 8.

246) Ebenda, III, S. 31.

247) Steffen hat die Beziehung des "auf dem Menschheitsbegriff ruhenden" Gemeindebegriffs zu Hofmanns Versöhnungslehre hervorgehoben. STEFFEN, Heilsbedeutung, S. 75 ff.

söhnung der Menschheit mit Gott und ihre Einung in sich; in ihr und durch sie wird schließlich die Heilssehnsucht aller Menschen erfüllt. Es ist Hofmann gelungen, in seiner Versöhnungslehre eine dem ekklesiologischen Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung vollkommen entsprechende Soteriologie zu begründen.

Zum Verständnis von Hofmanns Versöhnungslehre ist es wichtig, daß man seine Bemühung anerkennt, die biblisch überlieferte Geschichte Jesu Christi dogmatisch zu deuten ²⁴⁸⁾, diese Geschichte, die jeder Christ kennt, über die er sich selbst vergewissern kann, und die der geschichtliche Ursprung der Kirche und aller Wirkung der Person Jesu Christi in der Menschheitsgeschichte war ²⁴⁹⁾. Daraus entsteht für ihn das grundlegende Problem seiner Theologie, Gottes Wirken in der Geschichte Jesu Christi so verständlich zu machen, daß seine geschichtsmächtige Konkretion und Kontingenz nicht in dogmatischen Abstraktionen neutralisiert wird und daß andererseits die Identität Gottes und die Einheit seines umfassenden Werkes nicht in die spirituelle Perspektive theoretischer postulierter Zuordnung entrückt wird. Wie sehr dieses Problem seine Gedanken bewegt, wird auch daran erkennbar, daß es am Schluß seiner systematischen Darstellung der Versöhnungslehre noch einmal im Rahmen der Akzentuierung der Leitgedanken hervortritt. Das Heil der Menschheit beruht "geschichtlicher Weise" allein auf dem Versöhnungswerk Christi. "Ewiger Weise" hat es seinen Grund in dem Liebeswillen Gottes ²⁵⁰⁾. Das geschichtliche Versöhnungswerk Christi

248) Vgl. HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 31. Da der Christ nicht "Anschauungen", sondern "Tatsachen" glaubt, gebührt dem aus der heiligen Geschichte selbst herstammenden Schriftdenkmal der Vorrang vor dem Bekenntnis. Vgl. Schutzschriften, II, S. 14 f. dazu S. 4; S. 12 f. Wapler hat nachdrücklich hervorgehoben, daß für Hofmann die heilige Geschichte in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit und religiösen Wirkungskraft die Basis der Dogmatik sei. WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 168 ff.

249) Deshalb warf ihm Dorner Arianismus vor. HOFMANN, Schutzschriften, II, S. 90.

250) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 29. Eine ähnliche Unterscheidung trifft auch THOMASIUS, bestimmt sie aber bezeichnend anders in der Zuordnung von geschichtlicher Erscheinung und ewigem Sein. Beitrag, ZPK, 19, 1850, S. 19.

ist nicht nur eine besondere Offenbarung Gottes, sondern ein in sich selbst verlässliches und exklusive Bindung bewirkendes heilstiftendes Geschehen. Aber es ist auch nicht eine relative Erscheinungsweise Gottes, sondern Tat seines eigenen mit seinem ganzen Sein und Wollen einigen Liebeswillens. Die Hervorhebung der Liebe als den Sinn von Sein, in dem die Identität von Sein und Wollen sich konkretisiert, verweist wieder auf die Übereinstimmung Hofmanns mit Schelling²⁵¹⁾. Wenn dieses geschichtliche Geschehen als verlässliche und verbindliche Selbstmanifestation Gottes theologisch ernst genommen wird, so folgt daraus für Hofmann, daß Gott selbst es ist, der Mensch wurde. Dies wiederum bedeutet für den Gottesbegriff, daß für den Dreieinigen "keine geschichtliche Seinsweise unmöglich ist"²⁵²⁾. Das geschichtliche Heilsgeschehen steht im Zentrum von Hofmanns Lehre²⁵³⁾. Es ist daher leicht verständlich, daß die Menschwerdung das Heilsmysterium kat' exochen darstellt²⁵⁴⁾. Das weitere irdische Schicksal Jesu Christi erscheint in dieser Perspektive als Vollzug des mit der Menschwerdung gültig inaugurierten Heilswerkes²⁵⁵⁾. Daraus ergibt sich die überragende Bedeutung der historisch-exegetischen Untersuchung über Jesu Leiden und Sterben, der Hofmann im "Schriftbeweis" fast 300 Seiten widmet²⁵⁶⁾.

251) Für Schelling vgl. KASPER, Krise, EvTh, 33, 1973, S. 379 f.

252) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 23.

253) Nach seiner Überzeugung genügt "die T a t s a c h e des Leidens und Sterbens Christi so, wie wir sie in der evangelischen Geschichte finden, an sich selbst" um zu verstehen, daß in Christo die Sünde der Menschheit gesühnt ist. Man braucht nicht noch den G e d a n k e n des stellvertretenden Todes hinzuzunehmen (Hervorhebung von mir). HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 472.

254) Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 36 f. Vgl. auch THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 19, 1850, S. 19.

255) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 455: Es macht das Wesen der Sühnung aus, "daß sich die um unsers Heils willen gewordene Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi auch durch die äußere Folge der Sünde hindurch bewährt hat". S. 456: Die Notwendigkeit von Jesu Tod erwuchs "unmittelbar aus der für den Zweck unserer Erlösung von Christo eingegangenen Gemeinschaft mit der Menschheit". Vgl. Schutzschriften, II, S. 31.

256) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 186 ff. Vgl. S. 454 f., S. 457.

Die vielfältige Verknüpfung des Heilswerkes mit der menschlichen Geschichte hat die Konzentration auf die Menschwerdung zur Bedingung.

In der Grundauffassung konvergieren die Darstellungen der Christologie von Thomasius und Hofmann. Beide lassen sich auch von denselben theologischen und praktischen Interessen leiten, die im Horizont der Vorstellung angesiedelt sind, daß in Christi Heilswerk der Grund für einen neuen Anfang zur Vollendung der Menschheitsgeschichte gelegt sei, die in Christus gültig und prospektiv vollkommen begonnen wurde und durch die Kirche im geschichtlichen Vollzug fortgesetzt werden muß. Hofmann ist konsequenter in der Ausführung seines Ansatzes, den man kurz mit der Formel der geschichtlichen Selbstbetätigung des ewigen Liebeswillens Gottes bezeichnen kann²⁵⁷⁾. Die folgerichtige Ausführung des Grundgedankens schlägt sich in einer eigenwilligeren Verarbeitung der überlieferten Satisfaktionslehre nieder²⁵⁸⁾. Thomasius ist gewissenhaft bemüht, die dogmatische Überlieferung mit ihrem Vorstellungsgehalt bestehen zu lassen und mit der neuen Versöhnungslehre zu vermitteln. Er ist der verlässlichere Bewahrer des überkommenen Bekenntnisbestandes. Hofmann ist der kühnere Interpret des überlieferten dogmatischen Gehaltes und der zu größerer spekulativer und konzeptioneller Geschlossenheit fähige Denker²⁵⁹⁾. Formal stimmen beide Theologen überein, die Menschwerdung Christi als die zentrale Versöhnungstat anzusehen, die in seiner weiteren Geschichte vollzogen wird. Manchmal gewinnt man den Eindruck, der Unterschied

257) Vgl. HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 3 f.

258) Hofmann räumt selbst ein, daß es fraglich sein könne, ob seine Auffassung vom Versöhnungswerk Christi der Lehre der Kirche entspreche. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 472. Vgl. Schutzschriften, II, S. 1 f., I, S. 16.

259) HOFMANN, Schutzschriften, I, S. 3: "Ich bekenne ... daß ich auch meiner Lösung der Aufgabe in so fern fröhlich und gewiß bin, als mir mein Glaubensgewissen und die heilige Schrift Zeugnis gibt, daß sich mir der Reichtum christlicher Wahrheit einheitlicher, gleichmäßiger und vollständiger entfaltet hat, als dies von irgend einer früheren wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Lehre gesagt werden kann." Hofmanns systematische Leistung anerkennt auch Thomasius. THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 145. Den Paragraphen über das Sühneverständnis schließt Thomasius mit einer Auseinandersetzung mit Hofmann ab. a.a.O., S. 144 - 151.

bestehe wie so oft bei abweichenden Auffassungen innerhalb des Erlanger Kreises nur in der Akzentuierung. Während für Thomasius die Menschwerdung die *conditio sine qua non* für die eigentlich versöhnende Satisfaktion Christi ist, folgt für Hofmann die Sühneleistung Christi notwendig aus der Annahme menschlicher Lebensgestalt. Die theologische Relevanz auch nur verschiedener Gewichtung soll jedoch nicht unterschätzt werden. Tatsächlich wurde Hofmanns Versöhnungslehre als ein Gebrauch der wissenschaftlichen Freiheit empfunden, der an die Substanz der gemeinsamen Lehre rühre²⁶⁰⁾. Dennoch blieb bei der Auseinandersetzung die Anerkennung der fundamentalen Gemeinschaft, auf demselben theologischen Prinzip zu stehen, stets unangefochten²⁶¹⁾. Wir können hier feststellen, daß bei beiden Theologen die typischen Merkmale ihrer Christologie ein gemeinsames Zentrum haben und daß diese bei Hofmann eine deutlichere Ausprägung erfahren, wie insbesondere die systematisch strengere Konzentration auf die Menschwerdung erkennen läßt²⁶²⁾.

Außer dem erwähnten praktisch-kirchlichen Interesse an der Christologie und dem Gewicht, das die Christologie im systematischen Konzept dieses eigentümlichen Lehrtypus erhält, läßt sich das Interesse an der Christologie unmittelbar aus dem Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung ableiten. Die Christologie ist das Kontinuum der gesamten Bekenntnisbildung in der Kirche²⁶³⁾. Eine Kirche, die ihre Einheit im

260) Vgl. HARNACK, Nachwort, S. 142 ff., S. 146.

261) Vgl. THOMASIUS, Versöhnung, S. III u. S. 109 ff. Vgl. auch HOFMANN, Schutzschriften, I, S. 1.

262) HOFMANN, Schutzschriften, II, S. 106: "Wie ich das Geheimnis unserer Versöhnung fasse, ergibt sich sein Verständnis aus dem der Menschwerdung unseres Versöhhners: denn die Geschichte, deren Ergebnis unsere Versöhnung ist, was ist sie anders als der Vollzug desjenigen Verhältnisses zu Gott dem Vater, in welches der Sohn mit seiner Menschwerdung eingetreten ist?" Vgl. BEK, Menschwerdung, S. 277 - 279.

263) Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 48: "Was die lutherische Kirche als Resultat ihrer Gesamtanschauung symbolisch aufgestellt hat, ist daher nichts anders als das eine alte Bekenntniß der Christenheit, ... Es hat etwas Erhebendes, dieses e i n s t i m m i g e n Zeugnisses versichert zu sein." Vgl. HOFMANN, Schutzschriften, II, S. 15.

Gesamtbekenntnis der Christenheit begründet sieht, kann nicht umhin, die zentrale Kohärenz der Lehrentwicklung an der Christologie zu erweisen²⁶⁴⁾. "Die alte Kirche hat die einzelnen Momente dieses Bekenntnisses aus dem Grunde ihres Glaubens herausgebildet und symbolisch festgestellt. Die lutherische Kirche hat sie auf's neue durchgearbeitet und zur rechten Einheit zusammengefaßt ... Jedenfalls ist es ... die Aufgabe der Theologie, die Christologie stets auf's neue zu reproduzieren ..." ²⁶⁵⁾. So begründet Thomasius seine Absicht, eine Dogmatik vom Zentrum der Christologie aus zu erarbeiten. Ähnliche Äußerungen findet man bei den konfessionellen Theologen häufig.

Nun ist aber das Einheitsbewußtsein der Kirche nicht allein durch das Festhalten am Bestand der in den Symbolen und Bekenntnisschriften definierten Lehre, der "Bekenntnissubstanz"²⁶⁶⁾, gewährleistet. Auch die Orientierung von Theologie und Kirche an der formalen Autorität der symbolischen Schriften begründet nicht hinreichend die Einheit der Kirche und die Identität des Glaubens²⁶⁷⁾. Bekenntnisformulierungen und Bekenntnisschriften sind Ausdruck des jeweiligen Gemeindeglaubens²⁶⁸⁾. Der Sinn und Inhalt der Bekenntnisüberlieferung, das Bekennen und Mitbekennen des Glaubens, stellt sich zu allen Zeiten dar

264) Vgl. THOMASIUS, Versöhnung, S. III; HARLESS, Vorwort, ZPK, I, 1838, S. 7.

265) THOMASIUS, Dogmatik, I, S. 3.

266) Zur Unterscheidung von Bekenntnis und Bekenntnissubstanz vgl. THOMASIUS, Versöhnung, S. 2 ff.

267) Vgl. Abgrenzung des Bekenntnisses von der Bekenntnisschrift bei THOMASIUS, Bekenntnis, S. 228. Vgl. dazu auch PRENTER, Bekenntnistexte, S. 194 ff.

268) THOMASIUS, Versöhnung, S. 2 f. Es darf freilich nicht übersehen werden, daß das von der Kirche überlieferte Bekenntnis (das heißt zugleich das, was sie tatkräftig und laut bekennt, aber auch das, was sie als ihr Bekenntnis im Gegensatz zu anderen Konfessionen definiert und autorisiert hat) auch der Grund des Glaubens ist, aus welchem dieser unvergänglichen Trost gewinnt und das die ganze Wahrheit enthält. Das Bekenntnis hat auch die Funktion, die bei Luther das äußere Wort hat. THOMASIUS, Predigten, II, S. 790; S. 794 f.

als aktuelles und konkretes Sich-Bekennen zu Christus. Das "Bekennnis zu dem, der gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist, Jesus Christus" ²⁶⁹⁾ macht die Einheit des Glaubensbewußtseins und die tatsächliche Kontinuität der Kirche aus. Diesen Gedanken breitet Thomasius in einer Predigt zum Reformationsfest 1851 aus. Im Bekenntnis zu Jesus Christus weiß die Kirche sich mit den Vätern des alten Bundes, den Propheten und Aposteln, den Vätern und Märtyrern der alten Kirche und mit den Stiftern und Vätern der reformatorischen Kirche eins. "Daß Jesus Christus der Herr sei ... das ist vom Anfang an die Summa ihres Glaubens ..." ²⁷⁰⁾. Die Kirche ist die "lebendige Zeugin der Ehre Jesu Christi" ²⁷¹⁾. Diese scheinbar selbstverständliche Wesensbestimmung der Kirche enthält zentrale christologische Aussagen, die aufgrund ihrer Problematik unmittelbar das Interesse an der Christologie auslösen müssen. Dieses Verständnis der Kirche setzt voraus, daß Christus derselbe ist, der sein Leben dahingegeben hat, der nach seinem Tode in der Herrlichkeit des Vaters lebt, der das Haupt seiner Gemeinde ist und der die Quelle alles Lichtes und Lebens, aller Wahrheit und Gnade ist bis auf den Anfang des Christentums, ja bis auf den Anfang der Zeiten zurück ²⁷²⁾. Das entschiedene Interesse an der Christologie ist unmittelbar durch das kirchliche Selbstverständnis bedingt. Wir haben festgestellt, daß auch das besondere Interesse an der Inkarnations- und an der Versöhnungslehre aus dem Bewußtsein hervorgeht, die Identität Christi in seinem geschichtlichen, vorgeschichtlichen und übergeschichtlichen Werk verständlich machen zu müssen, und zwar in ihrer Entsprechung zur Einheit der Kirche, die zugleich christologisch zu begründen ist.

269) THOMASIVS, Predigten, II, S. 789; vgl. S. 793.

270) Ebenda, S. 791.

271) Ebenda, S. 790.

272) Ebenda, S. 790 f.

Einheit und Kontinuität der Kirche werden vor dem Hintergrund eines ausgesprochenen Geschichtsbewußtseins theologisch reflektiert. Wird doch die Einheit gerade deshalb zum Problem, weil die Kirche erst auf dem Wege ist, in einem wechsellvollen geschichtlichen Prozeß eine Veränderungen und Reformen einschließende Entwicklung zu durchlaufen, in der sich ihr Werden vollzieht. Wenn man von der Kirche erwartet, daß sie zum Fortschritt und zu freier Bewegung auf die Zukunft hin fähig sei, daß sie alte Formen aufgeben und Neues gestalten könne, dann ergibt sich die Frage, worin ihr Zusammenhalt über die Generationen und Epochen hinweg bestehe. Es lag den Theologen der konfessionellen Bewegung, die sich durchaus als modern, aufgeschlossen und zeitgemäß einschätzten, sehr viel daran, daß sie mit Luther, den Vätern und Aposteln derselben Kirche angehörten²⁷³⁾. Die gegenwärtige Kirche sollte kein von dem alten Lebensbaum abgerissener Zweig sein, sondern "die lebendige Fortsetzung der Einen alten Kirche"²⁷⁴⁾. Dieser gemeinsame Lebensgrund der gesamten Kirche, der ihr das Bewußtsein schenkt, einer solchen Gemeinschaft anzugehören, die geschichtlich bewährt ist und die Jahrtausende umfaßt, ist Jesus Christus²⁷⁵⁾. Jesus Christus ist jedoch nach der Auffassung dieser Theologen nicht eine zu allen Zeiten in der Kirche in gleicher Weise verehrte mythische Gestalt. Seine Erscheinung in der Welt gilt als eine geschichtliche und die Weltgeschichte verändernde Tatsache²⁷⁶⁾. Sie ist hineingestellt "in die Mitte der Zeiten" der Mittelpunkt der gesamten Heilsgeschichte. Ihre geschichtliche Tragweite beruht darauf, daß sie die Versöhnung der Menschheit mit Gott vermittelt. Die Versöhnung aber soll das

273) Vgl. Anm. 490. Für den Willen zum Fortschritt vgl. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 285 f.

274) THOMASIUS, Predigten, II, S. 792.

275) Ebenda, S. 791 ff.

276) THOMASIUS, Dogmatik, II, S. 1. FAUT erklärt in einseitiger Überzeichnung das Interesse der lutherischen Theologen im 19. Jahrhundert an der Kenosislehre allein aus dem "Bedürfnis, der menschlich-geschichtlichen Erscheinung Jesu gerecht zu werden." Christologie, S. 7. THOMASIUS, Dogmatik, I, S. 1. Vgl. dazu BEK, Menschwerdung, S. 262.

Mittel zur vollständigen Erfüllung des Gotteswillens über die Menschheit und über die Welt sein. Ihr Ziel ist die Erlösung der Welt und damit die Vollendung der Schöpfung. "So kommt seiner Erscheinung in der Welt eine Bedeutung wie keiner anderen Tatsache zu: sie ist im eminentesten Sinne das Centrum der Welt- und Heilsgeschichte" ²⁷⁷⁾. Solche Verklammerungen der Welt- und Heilsgeschichte sowie die Überzeugung von der weltgeschichtlichen Relevanz des christlichen Glaubens und Lebens, begründen das geschichtliche Sendungsbewußtsein der Kirche. Hier soll der Hinweis genügen, daß auch das Bewußtsein von der weltgeschichtlichen Bedeutung des Heilsgeschehens, das die Kirche gründet und durch sie der Welt vermittelt wird, ebenso wie das Bewußtsein von der Funktion und Verantwortung der Kirche für die Vervollkommnung der Menschheit gemäß dem Ziel der Schöpfung unmittelbar das Interesse an der Christologie hervorruft. Kirchliches Geschichtsbewußtsein, das sich von der geschichtlichen Erscheinung Christi und deren Wirkung herleitet, bedarf der christologischen Deutung und Begründung. Auch in diesem Zusammenhang steht die Menschwerdung im Vordergrund und neben ihr die Versöhnung.

Schließlich sei noch auf die mehrfach hervorgehobene Verquickung von Christologie und Ekklesiologie hingewiesen. Auch sie macht verständlich, daß aus dem ekklesiologischen Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung unmittelbar das Interesse an der Christologie entsteht. Man kann auch umgekehrt die Christologie immer wieder als implizite Ekklesiologie entlarven ²⁷⁸⁾. Dieser Zusammenhang erklärt sich aus dem Grundgedanken, den wieder Hofmann mit besonderer Sorgfalt herausarbeitet, daß das Christentum der Tatbestand eines gegenwärtigen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen ist, "das seine immer gleiche weil ewige Wirklichkeit in der Person Christi Jesu hat" ²⁷⁹⁾. Die Gemeinschaft, in der

277) THOMASIIUS, Dogmatik, II, S. 2 f.

278) Vgl. o. S. 112 ff.

279) HOFMANN, Encyklopädie, S. 10 f. Vgl. den Auszug aus Hofmanns Kolleg über die Prinzipienlehre der Dogmatik im Sommer 1842, WAPLER, Hofmann, Anhang, S. 379 ff.

Christus dieses Verhältnis durch seine mittelbare Selbstbetätigung wirksam werden läßt, ist die christliche Kirche. Auch aus diesem Grunde muß das Interesse an der Christologie darauf gerichtet sein, in welcher Weise dieses Verhältnis zwischen Gott und Menschheit in der Person Jesu Christi zustande gekommen ist und aufgrund welcher Vorgänge den Menschen dieses Verhältnis zu Gott vermittelt wird. Beide Zentralfragen werden beantwortet durch die Inkarnations- und die Versöhnungslehre. Es ist deshalb verständlich, mit welcher Akribie und mit welchem Eifer die Theologen um die Einzelheiten der Menschwerdung Christi und der Versöhnungslehre gerungen und gestritten haben. Sind doch diese Momente der Christologie unmittelbar relevant für das Verständnis der Kirche und ihrer Aufgaben. "Aber ist die Kirche die in der Welt vorhandene Wirklichkeit des in Jesu gegebenen Verhältnisses Gottes zur Menschheit, so ist sie dies in ihrer sinnlichen Wahrnehmbarkeit und letzteres (!) dazu bestimmt, desselben Bethätigung an dem Einzelnen zu vermitteln" ²⁸⁰).

Die Konzentration auf die Christologie ermöglicht es, die wesentlichen Motive der konfessionellen Theologie zu integrieren: Das Erwachen kirchlicher Frömmigkeit begleitet von einem ausgesprochenen kirchlichen Selbstbewußtsein läßt sich im Rahmen der Christologie mit dem Anspruch einer menschheitsgeschichtlichen Sendung vermitteln. Die Kontinuität des Bekenntnisses und die programmatische Fortbildung der reformatorisch-lutherischen Theologie haben in der Christologie eine Basis, die es erleichtert, das Wesentliche zu erhalten und sich zugleich zeitgemäßen Ausdrucksformen zur Vermeidung orthodoxer Repristinatio nicht zu verschließen. In der Christologie konnte auch die Einheit von biblischem Zeugnis und dogmatischer Überlieferung gefunden werden. Wollte man die zeitgenössische theologische Diskussion aufnehmen und zugleich Kriterien der Abgrenzung finden, so bot sich dazu die Christologie an ²⁸¹). Der Konflikt zwischen dem Interesse an der Geschichte sowie der geschichtlichen Forschung und der Bewahrung der Bibel als Grundlage der Gemeindefrömmigkeit mußte auf dem Gebiet der

280) HOFMANN, Encyclopädie, S. 11 Anm.

281) Vgl. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 3 f.

Christologie ausgetragen werden. Das lebhafte Empfinden für die geschichtliche Wandelbarkeit der Kirche und die Dominanz der Vorstellung, daß Lebenskraft sich nur in organischer Einheit erhält, konnten einen Ausgleich im Rückgang zur Christologie finden. Das zwiespältige Bewußtsein, Bürger einer sich entscheidend verändernden Welt zu sein und zugleich einer geschichtlich bedingten und durch Vergangenheit bewährten Kirche anzugehören, drängte zu einer Bewältigung von der Mitte her, als Welt- und Heilsgeschichte in der Erscheinung Christi synchron wurden.

4. Das Wort Gottes als formales Prinzip der Kirche

Zwei Wochen nach dem programmatischen Vorwort erscheint am 15. Juli 1838 im zweiten Heft der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche ein Artikel mit dem Thema "Das Wort und die Kirche" ¹⁾. Er wird mit einer Serie unter demselben Titel in den vier ersten Jahrgängen fortgesetzt. Man darf wohl erwarten, daß die erste theologische Abhandlung in der neu gegründeten Zeitschrift Aufschluß über das Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung und einen Einblick in die Grundlagen ihrer Theologie gewährt. Sie zählt auch im Kreis der Erlanger Theologen zu den aufbauenden und grundlegenden Artikeln der ersten Zeit ²⁾. Die Erwartung wird durch die Exposition des Themas bestätigt. "Die Frage nach dem Verhältnis des Wortes Gottes zur Kirche ... ist die nach ihrem Prinzip" ³⁾. Dieses "Fundament" ⁴⁾ wird näher bestimmt als das formale Prinzip ⁵⁾ im Unterschied zu dem positiven Lebensprinzip der Kirche, dem Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo. Daß die Kirche das in ihr entstandene geistliche Leben nicht ihrer eigenen Kraft und Spontaneität verdankt, nötigt sie, nach der Quelle ihres Glaubens zu fragen. Die Quelle findet sie in der "Rede des Herrn" ⁶⁾; durch sein Wort weiß sie die Wirkungen des heiligen Geistes vermittelt. Das Bewußtsein, wiedergeboren zu sein aus dem lebendigen Worte Gottes, ist gleichsam die Konkretion des Glaubens an die durch Christi Gnade gewährte Lebensgemeinschaft mit Gott. Insofern ist das formale Prinzip die "notwendige Folge" des protestantischen Lebensprinzips, des Hauptstücks "im christlichen Wesen" ⁷⁾.

Theologie des Wortes Gottes wird hier primär nicht verstanden als Frage nach dem Gegenstand der Theologie oder nach dem Grund der individuellen Glaubensentscheidung, sondern als

1) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 13 ff.

2) Vgl. Anm. 10

3) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 13.

Vgl. HARLESS, Encyklopädie, S. 123

4) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 13

5) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 16 f.

Vgl. HARNACK, Kanon, S. 7

6) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 17

7) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 16 f.

Frage der Kirche nach ihrem Wesen. Eine Kirche versucht ihr Selbstverständnis, eine durch Christi Gnade geschaffene Gemeinschaft zu sein, formal zu begründen. Deshalb ist die thematische Zuordnung der Begriffe "Wort" und "Kirche" als präzise Bestimmung der Fragestellung zu beachten. Die Kirche der freien Gnade Christi definiert sich selbst als Kirche aus dem Wort Gottes. Die Unterwerfung unter das Wort Gottes ist der "innerste Seelenzug" des Protestantismus ⁸⁾.

Diesen programmatischen Einstieg und die Valenz der bedacht formulierten Fragestellung hat Fagerberg nicht beachtet. Er zitiert die Aufsatzserie ausführlich ⁹⁾. Ihren Zweck mißverstehet er jedoch, wenn er annimmt, sie sei "als Antwort auf Möhlers Symbolik gedacht" ¹⁰⁾. Infolgedessen interpretiert er die hier zu erörternden Darlegungen unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit des Bekenntnisses als Grundlage für die sich zur Kirche konstituierende Glaubensgemeinschaft ¹¹⁾. Das führt zu einer dem Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung, jedenfalls des Erlanger Theologenkreises, nicht entsprechenden einseitigen Akzentuierung. Diese Verengung des Relevanzschemas verleitet dazu, Bausteine für die Konstruktion eines restaurativen Konfessionalismus zusammenzutragen, der durch die Begriffe "Bekenntnis", "Amt", "Kirche" gemeinhin

8) STAHL, Protestantismus, S. 8. Vgl. LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 173 f.

9) FAGERBERG stellt ausdrücklich fest, daß er oft auf diese Artikelserie zurückgegriffen habe. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 173.

10) FAGERBERG, Bekenntnis, S. 173. Die Artikel "Das Wort und die Kirche" werden von Angehörigen des Erlanger Kreises gerade nicht zu den polemischen, sondern zu denen "aufbauender und grundlegender Art" gezählt. So HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 17

11) FAGERBERG, Bekenntnis, vgl. besonders S. 164 ff.; S. 183 ff. Daß der Zusammenhang zwischen Kirche und Bekenntnis von Fagerberg richtig beobachtet wird, bestätigt ein Rückblick auf die Geschichte des Erlanger Kreises aus der Feder eines seiner Mitglieder. Mag diese Beziehung ausreichen, um die kirchenpolitische Position zu umreißen, so genügt sie doch nicht für den Nachweis ihrer theologischen Begründung und der dazu aufgewendeten Gedankenverknüpfungen. Vgl. HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 28 im Verhältnis zu S. 22

bezeichnet wird. Fagerberg geht von einer späteren ausgeprägteren Form konfessioneller Theologie aus, um deren Voraussetzungen und Vorstufen aufzuspüren. Er untersucht "die deutschen Vorbilder der lundensischen Theologie" ¹²⁾. Seine verdienstvolle Analyse der Bekenntnisauffassung und die Abgrenzung des konfessionellen Traditionsverständnisses gegenüber der zeitgenössischen katholischen Theologie ¹³⁾ kann hier vorausgesetzt, auf eine ausführliche Wiederholung verzichtet werden.

Das Verhältnis des Wortes Gottes zur Kirche wird für die konfessionelle Bewegung zum fundamentalen theologischen Problem, weil die göttliche Dignität des Wortes in der Kirche, die von der rationalistischen Bibel- und Mythenkritik affiziert worden war, nicht mehr als selbstverständlich anerkannte Wahrheit galt ¹⁴⁾. Diese Ausgeburt des Unglaubens schien die Existenz der Kirche zu gefährden ¹⁵⁾. Die Kluft zwischen dem Dogma von der Inspiration des Schriftganzen und der Kritik seiner einzelnen Bestandteile war nicht länger zu ertragen ¹⁶⁾.

Wir haben schon erwähnt, daß die Erlanger Theologen das spezifisch protestantische Selbstverständnis der Kirche, in der "Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben" das Prinzip ihres Lebens zu erkennen, durch die Theologie des Wortes zu konkretisieren suchen ¹⁷⁾. Die Gläubigen "haben keine unmittelbare, göttliche Erleuchtung, keine magische Einwirkung von Oben an sich erfahren, sondern aus dem Wort hat der Geist des

12) FAGERBERG, Bekenntnis, S. VII

13) Ebenda, S. 173 ff.

14) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 13 ff. Vgl. HOFMANN, Schutzschriften IV, S. 27. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 133 f.

15) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 14 f.

16) HOFMANN, Entstehungsgeschichte, ZPK, 28, 1854, S. 85. Vgl. dazu die dem Geschichtsbewußtsein der Erlanger entsprechende Neufassung der Inspirationslehre, die Hofmann beispielhaft entwickelt, indem er den gemeinsamen Grund dogmatischer und historischer Aussagen durch ihre Beziehung auf die "Entstehungsgeschichte" der Schrift zu zeigen sucht. Kap. II, 2, S. 271 ff. Vgl. auch LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 175 ff.

17) Vgl. THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 16 ff. und S. 81 ff.

Herrn zu ihnen geredet ..." 18). Das war der Inbegriff des überkommenen lutherischen Glaubens. Demgegenüber erschien die rationalistische Auflösung der Worttheologie ebenso wie die katholische als Rückfall in einen vorreformatorischen Subjektivismus, in dessen Folge sich auch die Zerrüttung des Glaubens an die Rechtfertigung extra^{se} einstellen mußte 19).

In den vorhergehenden Kapiteln wurde mehrfach dargelegt, daß die mittelbare Wirkung Gottes als seine Bindung an die geschichtliche Offenbarung in Christus verstanden wird 20). Das Wort, durch welches Gott seinen Geist vermittelt, ist im Rahmen dieser Anschauung das Zeugnis von dieser heiligen Gestalt, die "vom Glanze göttlicher Herrlichkeit umflossen über die Erde wandelt" 21). Es ist das Wort des erhöhten Christus durch seine Apostel, von dem die Kirche ihren geschichtlichen Anfang nahm und in dem sie fortgesetzt Regel und Richtschnur ihres Lebens findet. Es ist kurz die apostolische Überlieferung, die in der heiligen Schrift niedergelegt ist 22). Durch die Dominanz geschichtlichen Denkens und eines geschichtstheologischen Offenbarungsverständnisses gestaltet sich das Prinzip der Ausrichtung auf das Wort als radikales Externum menschlicher Bewußtseinsproduktivität zum Schriftprinzip. Von dem derart konditionierten Schriftprinzip aus ergeben sich natürlich Abgrenzungen und Entsprechungen gerade im Verhältnis zu Möhlers Traditionsverständnis 23).

18) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 17

19) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 77 ff. Über den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Schriftprinzip vgl. ebda. S. 16 ff. Zum Vorwurf des Subjektivismus gegenüber dem Rationalismus und dem Katholizismus vgl. ZPK, I, 1838, S. 14; ZPK, II, 1839, S. 102; S. 109. ZPK, IV, 1840, S. 74 ff.

20) Vgl. o. Kap. I, 2, S. 36 ff. Kap. I, 3, S. 105-107. Vgl. auch HECKEL, Harleß, S. 155 f.

21) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 16

22) Ebenda, S. 13. Vgl. Heckel, Harleß, S. 164: "Das apostolische Wort ist die fortgesetzte Inkarnation Christi."

23) Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 173 ff. THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 76 ff.; ZPK, II, 1839, S. 97 ff.; S. 104; S. 117 ff.

Diese Denkrichtung wird bestärkt durch die Tatsache, daß die Worttheologie infolge der orthodoxen Lehrbildung in der lutherischen Überlieferung der Lehre von der Inspiration der Schrift eingefügt war²⁴⁾. Die Inspirationslehre war aber durch die rationalistische Kritik so sehr erschüttert, daß nicht nur "die Göttlichkeit der h. Schriften ... sondern ... auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit des größern Theiles derselben ..." ²⁵⁾ abgetan erschien. Da auch die konfessionellen Theologen sich der wissenschaftlichen Argumentation nicht entziehen konnten und wollten, war eine Repristinatio-
n der orthodoxen Inspirationslehre ausgeschlossen. Trotzdem nehmen sie bei ihrer Beweisführung immer wieder zu bewährten Argumenten von Johann Gerhard und Martin Chemnitz Zuflucht und lassen ihre Gedanken von deren Vorstellungen einfärben²⁶⁾. Wenn aber die Kirche ihr Selbstverständnis als ein außerhalb ihrer selbst kontingent begründetes Werk Gottes durch den heiligen Geist um den Preis ihrer Identität mit der eigenen Geschichte nicht aufgeben wollte, mußte ihr die Verhältnisbestimmung der Kirche zu dem sie begründenden Wort Gottes als die erste und wichtigste theologische Aufgabe erscheinen. Die Aufgabe war präzisiert durch das Erfordernis, einen der Inkarnationschristologie entsprechenden Ausdruck für die leibhafte Gestalt des heiligen Geistes im Wort zu finden²⁷⁾.

24) Das bestätigt HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 150.
Vgl. LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 175

25) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 14.
Vgl. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 133

26) Vgl. THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 285.
THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 18 f.; S. 79 f.;
S. 81. ZPK, II, 1839, S. 119; S. 122. ZPK, IV, 1840,
S. 74; S. 76; S. 78. APHORISMEN, ZPK, 18, 1849, S. 29 ff.
HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 208 f., wo neben Ger-
hard auch Quenstedt erwähnt wird.

27) Vgl. THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 17: Das "Wort
des Herrn ... ist nichts anderes ... als der Leib,
darinnen er [sein Geist] wohnt (analog dem Verhältnis
der göttlichen und menschlichen Natur in Christo), als
das Organ, das er erfüllt und aus dem er wirkt".

Als Urform des Wortes wird die Predigt der Propheten und Apostel angesehen, in der sie von Christus zeugen²⁸⁾. Im Geist der Apostel wird das von Christus selbst verkündigte Wort verklärt und reproduziert²⁹⁾. Ihnen offenbarte der dreieinige Gott durch das Medium des heiligen Geistes den "in Christo realisierten Ratschluß der Erlösung"³⁰⁾. Ihr Zeugnis war nach Inhalt und Form "Gottes eigenes, heiliges, wahrhaftiges Wort ... und mithin in jeder Beziehung infallibel"³¹⁾. In dieser Gestalt war das Wort das die Kirche gründende Stiftungsgeschehen³²⁾.

In der von den Aposteln gestifteten Kirche "existierte" das Wort eine Zeitlang als mündliche Überlieferung (Tradition)³³⁾. Diese drohte in den "unheiligen Händen" von Menschen verfälscht und entstellt zu werden³⁴⁾. Sie bedurfte der schriftlichen Feststellung. Die Aufzeichnung der Überlieferung ist die grundlegende antihäretische Entscheidung der Kirche. Für die Auswahl der wahren Überlieferung werden zwiespältige Kriterien genannt. Man verweist auf den heiligen Geist, "der in ihnen wohnte"³⁵⁾. Wie aber soll der heilige Geist eine Entscheidungshilfe gewähren, wenn er selbst durch das Wort, das in vielfältigen Abschattungen von Wahrheit überliefert

28) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 73. Vgl. HARNACK, Kanon, S. 9

29) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 416 f.

30) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 73

31) Ebenda, S. 73; THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 417. HARNACK, Kanon, S. 24 ff.

32) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 73; vgl. dazu S. 13; S. 15. THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 418. Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 98

33) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 73.

34) Ebenda, S. 74. Vgl. LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 174:

Die Autorität und Norm der Lehre kann nicht die Kirche sein, sie ist zu sehr ein Erzeugnis der irrtumsvollen menschlichen Entwicklung. "Man muß von der Kirche aus einen Schritt weiter rückwärts tun - zum Worte Gottes in der heiligen Schrift".

35) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 74.

ist, vermittelt wird? Ein wirksames Kriterium hofft man in der Geschichte zu finden. Hat doch schon Lukas durch einen Bericht über die evangelische Geschichte den gewissen Grund für die Lehre zu finden getrachtet ³⁶⁾. Das ursprüngliche Zeugnis ist die authentische Gestalt des Wortes, noch "von keinerlei Beimischung des menschlichen Verderbens berührt" ³⁷⁾.

Der Übergang von der Verkündigung Christi zur Predigt der Apostel, in der die gesamten "Tatsachen der Welterlösung und Weltversöhnung ... ins Wort gefaßt" ³⁸⁾ sind, und weiter zur urkundlich fixierten kirchlichen Überlieferung ist für das Verständnis der konfessionellen Theologie so charakteristisch, daß eine genauere Betrachtung auf dem Hintergrund des vorausgesetzten Geschichtsverständnisses gerechtfertigt ist. Die Kirche ist einst gestiftet worden durch kontingente Rede, durch gepredigtes Wort oder genauer dadurch, daß der heilige Geist Zeugen zur Wortverkündigung erleuchtete. Mit dem "Sprachwunder" von Pfingsten sind Kirche und Wortverkündigung zugleich ins Dasein getreten ³⁹⁾. "Indem" die Apostel predigen, ist die Kirche entstanden ⁴⁰⁾. Dabei wird eine Priorität des Wortes insofern behauptet, als die kirchenstiftende und -erhaltende Wirksamkeit Christi an das Mittel des Wortes gebunden ist ⁴¹⁾. Ferner ist das Wort das Mittel zur Selbstdarstellung des sich bezeugenden Glaubens ⁴²⁾.

36) Vgl. HOFMANN, Geschichtswerk, ZPK, 59, 1870, S. 341 ff. u. S. 362 f. Obgleich der christliche Geschichtsschreiber nicht außerhalb der Geschichte steht, die er erzählt, vergewissert sie ihn doch der Tatsachen, auf denen die Wahrheit seines Daseins ruht.

37) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 74. Vgl. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XXVIII ff. HARNACK, Kanon, S. 13 ff. u. S. 17.

38) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 417.

39) HARNACK, Kirche, §§ 9 ff., S. 16 ff. Vgl. besonders § 80, S. 40. Vgl. auch THOMASIIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 117.

40) Vgl. besonders HARNACK, Kirche, §§ 8; 12; 13, S. 15 ff. Vgl. auch HARNACK, Kanon, S. 10.

41) HARNACK, Kirche, §§ 14 u. 15, S. 17.

42) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 415 ff. HARNACK, Kirche, § 24, S. 20.

Die apostolische Predigt ist also zugleich Existenzgrund der Kirche, so daß die Kirche ihr Produkt ist, und Objektivierung ihres Glaubensbewußtseins, so daß die Kirche das Organ ihrer Mitteilung ist. Die sich ihrer selbst bewußt werdende Kirche entdeckt in der apostolischen Predigt die ihrem Glaubensbewußtsein entsprechende sprachliche Objektivierung. Die Predigt wird von ihr zum "Ausdruck" des im Herzen zur Reife kommenden Glaubens objektiviert, zur verbalen Selbstdarstellung ihres Geisteslebens, die sie ebensowenig aus der Tiefe des menschlichen Geistes geschöpft und selbst erdacht hat wie das Glaubensbewußtsein selbst ⁴³⁾. Sie ist also eine dem ursprünglichen Glaubensbewußtsein spontan beigegebene adäquate objektive Rechtfertigung, Begründung und Norm. In der Gestalt der verbalen Objektivierung wird das Geistesleben der Kirche über den individuellen Augenblick hinaus mitteilbar, indem dessen Selbstdarstellung weitergesagt wird ⁴⁴⁾. Indem die Kirche angesichts der Notwendigkeit geschichtlicher Fortentwicklung ihre wesentliche Beschaffenheit, Stiftung apostolischer Predigt zu sein, zu bewahren sucht, gerinnt ihr jenes Stiftungsgeschehen zu einem ihr übergebenen verbalen Vermächtnis, das sie um ihrer Integrität willen unversehrt zu erhalten hat. Die apostolische Verkündigung erscheint ihr als historisch vorhandener und tradierbarer Besitz, so daß mit Beziehung auf eine altkirchliche Lehrauffassung die Glaubensregel als Inbegriff der apostolischen Verkündigung (Kerygma) gilt ⁴⁵⁾. In der Kirche "existiert" das Wort von Anfang an als Überlieferung. Die "Vermächtnisse" Christi, sein Zeugnis, seine Verheißungen und Stiftungen, werden in das apostolische Vermächtnis mit aufgenommen ⁴⁶⁾. Der Übergang von der göttlichen Rede zur kirchlichen Überlieferung wird in der Selbstverständlichkeit der historisierenden Perspektive bedenkenlos vollzogen.

43) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 417.

44) Ebenda, S. 415 f.

45) THOMASIIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 114. HARNACK, Kanon, S. 10 f.

46) HARNACK, Kirche, §§ 8; 12 u. 16, S. 15 ff. Vgl. THOMASIIUS, Dogmatik, III, 1, S. 416 f.

Die Beschreibung der Wechselbeziehung zwischen Wort und Glaube dient nicht der Verständigung über den Charakter des individuellen Glaubens. Ganz offensichtlich werden hier die Bildungsgesetze der stetig werdenden Kirche an ihrem Ursprung dargestellt. Die Urkirche ist nicht nur der Anfang, sondern auch das Urbild aller späteren Phasen der kirchlichen Entwicklung⁴⁷⁾. In ihr wird der Kirche aller Zeiten der Prototypus für alle ihre Lebenstätigkeiten und die Wirkungsweise des heiligen Geistes vorgezeichnet⁴⁸⁾. Die Entwicklungsgeschichte der Kirche ist wesentlich bedingt durch das Wechselverhältnis von objektiven Bezeugungen des Geistes in Schrift und Tradition und seiner Selbstbezeugung in gläubiger Subjektivität⁴⁹⁾. Das organische Zusammenwirken dieser Momente sichert den Fortbestand der Kirche und die Erhaltung ihrer Wahrheit, ermöglicht aber zugleich auch ihre Weiterentwicklung. Deshalb sind antihäretische Entwicklungen der Kirche, durch die Überlieferung autorisiert wird, irreversibel. Doch wird eine gesetzliche Verbindlichkeit von Schrift und Tradition abgelehnt, weil sie "eine schon vollendete ... Gestaltungsweise des christlich-kirchlichen Lebens", die einer freien weiteren Ausbildung entbehren könnte, nicht darstellen⁵⁰⁾. Ferner bildet die Kirche ihr Glaubensbewußtsein durch Auslegung von Schrift und Überlieferung fort. Was dadurch an kirchlicher Lehre entsteht, darf dem Schriftwort nicht ausdrücklich widersprechen und soll im geschichtlichen Zusammenhang der organischen Entwicklung der Kirche stehen⁵¹⁾.

47) HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XXIV

48) HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XXVIII u. S. XIV.
Vgl. LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 117: "Im Spiegel ihres Werdens muß sich die gewordene Kirche stets beschauen, um sich selbst gleich zu bleiben, und ihre Wirklichkeit mit der Wahrheit ihres Wesens in Einklang zu setzen."

49) Vgl. dazu HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XIII ff.

50) Vgl. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XXII u. S. XXVIII

51) Vgl. THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 75 f.
Vgl. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XXVI ff.

Denn das Wort der Schrift ist "die geschichtliche U r k u n -
d e der durch Christus wiederhergestellten Gemeinschaft zwis-
schen Gott und Menschen nach ihrer o b j e k t i v e n und
s u b j e k t i v e n Seite, nach ihrer heilsgeschichtlichen
und nach ihrer (ursprünglichen) kirchengeschichtlichen Verwirk-
lichung" 52). Die Schrift ist gleichsam der abschließende Er-
trag der Offenbarungsgeschichte Christi und damit deren Ver-
mächtnis an die Kirche. Die Kirche beginnt mit der Annahme
dieses grundlegenden Ursprungs die Ausrichtung seines Heils-
werkes für den weiteren Verlauf der Geschichte zu übernehmen 53).
Die "Herstellung der neutestamentlichen Schrift gehört selbst
noch zu den kirchenstiftenden Taten des Geistes Christi; sie
ist der Abschluß derselben" 54).

In der Gemeinde wirkt das Wort als lebendige Verkündigung
fort, indem es von denen, die sich von ihm haben ergreifen
lassen, stets r e p r o d u z i e r t wird. Dabei wird es
aus der Objektivität "immer wieder (durch den Glauben) in die
Subjektivität der Gemeinde, in die Individualität ihrer Glied-
er hereingenommen, um sich aufs neue wieder daraus heraus zu
setzen als Zeugnis, Bekenntnis, Predigt, Lehre ...". Auf die-
se Weise gibt die Gemeinde den sachlichen Inhalt der Schrift
jeweils in freier und individueller Form wieder. So kann die
Kirche darauf vertrauen, daß der "u s t a n z i e l l e Inhalt" ihrer
Verkündigung derselbe ist, solange sie schriftgemäß ist. Des-
halb braucht die Kirche, nicht jedoch der einzelne Christ,
zur Erfüllung ihres Berufes eine objektive Norm in der Ge-
stalt eines Kanons schriftlich fixierter apostolischer Zeug-
nisse 55).

Die Gedanken sind beherrscht von der Vorstellung einer orga-
nischen Entwicklung umgrenzter Lebenskeime innerhalb der Uni-

52) THOMASIVS, Dogmatik, III, 1, S. 418.

53) Vgl. o. Kap. I, 2, S. 46 ff. Kap. I, 3, S. 117 f.
Vgl. HECKEL, Harleß, S. 167 f.

54) THOMASIVS, Dogmatik, III, 1, S. 419.

HARNACK, Kanon, S. 9. Ähnlich LEHRE, ZPK, 43, 1862, S.
177 f.: Die gottgewirkten Anfänge der Kirche stellen
die Offenbarung dar. Wenn die Offenbarung aber in einem
Zusammenhang geschichtlicher Tatsachen besteht, erfor-
dert sie einen Offenbarungsbericht.

55) THOMASIVS, Dogmatik, III, 1, S. 419 f. HARNACK, Kanon, S. 10

versalgeschichte, die ihrerseits der Teleologie organischen Wachstums nicht erkennbar folgt⁵⁶⁾. Als Subjekt des organischen Fortschritts ist vorzüglich die Kirche gedacht, nicht ihre Überlieferung für sich oder ihr Glaubensbewußtsein für sich. Überlieferung ist immer im Glaubensbewußtsein der schon konstituierten Kirche rezipierte Überlieferung⁵⁷⁾. Die Präponderanz der ursprünglichen, in der Schrift konsolidierten Überlieferung entspricht dem ontischen Vorrang der ersten Gestalt der Kirche als Keimzelle aller späteren Entfaltung. Auch die Worttheologie wird von der Ekklesiologie konturiert.

Dieser ekklesiologischen Beschreibung der Überlieferung entspricht die Begründung für die Autorität der Schrift. Man kann wissenschaftliche Gründe für die Glaubwürdigkeit der Schrift anführen, für die Erhabenheit ihres Stils und ihrer Komposition, für den schlichten Ernst ihrer Wahrheit. Doch der Glaube der Kirche an das Wort Gottes beruht unmittelbar auf dem Worte selbst und seiner in der Kirche sich offenbarenden Gotteskraft; "denn der Geist zeuget, daß Geist Wahrheit ist"⁵⁸⁾. Dieser Zirkel ist unausweichlich, denn schon der Versuch, einen Grund für die Glaubwürdigkeit des Wortes außerhalb des Wortes zu suchen, würde voraussetzen, daß das Wort selbst nicht die absolute Wahrheit, Gottes Wort, sei⁵⁹⁾. Harnack gelangt zu einer noch strengeren und formaleren Darstellung der Selbstevidenz der Schriftautorität: Die Schrift bildet einen integrierenden Bestandteil der Heilstatsachen, von denen sie Kunde gibt. Sie bezeugt also selbst, daß sie für den Bestand der Kirche unentbehrlich ist. Deshalb ist sie für die Kirche die schlechthin normierende Urkunde des Christentums. Ihre Autorität setzt voraus, daß die Kirche besteht und sie als Norm anerkennt⁶⁰⁾. Dieser Gedanke kommt der Auffassung Hofmanns nahe. Für ihn besteht die Autorität der

56) Vgl. o. Kap. I, 1, S. 19 ff.

57) Vgl. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XVIII

58) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 16. Vgl. LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 182 f.

59) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 18

60) Vgl. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XVII f. HARNACK, Kanon, S. 10; S. 13 f., S. 35.

Schrift darin, daß sie ihren Anspruch, allen Bedürfnissen der Kirche zu genügen, tatsächlich erfüllt⁶¹⁾. Alle diese Begründungen der Schriftautorität gehen von dem Grundgedanken aus: Die Wirkungen des heiligen Geistes fallen mit denen des Wortes zusammen⁶²⁾. Die Gemeinschaft der Glaubenden, denen die Wirkungen des heiligen Geistes zuteil werden, ist die Kirche. In der Kirche wird das altüberlieferte Wort gepredigt und damit dessen Anspruch zur Geltung gebracht. Das Zusammenfallen der objektiven und der subjektiven Bedingungen des wirksamen und in seiner Wirksamkeit sich selbst bestätigenden Wortes ist in der Kirche gewährleistet⁶³⁾. Dem gegenwärtig pneumatisch bewirkten Glaubensbewußtsein der Kirche korrespondiert die verbindliche Dokumentation ursprünglicher Bezeugung desselben Glaubensbewußtseins in der Schrift. Hofmann formuliert: "Die Schrift ist das ein für alle Mal vorhandene Werk des heiligen Geistes ... für die Kirche, und das durch die Schrift gewirkte Wort der Kirche ... ist die stetige Selbstbezeugung des heiligen Geistes"⁶⁴⁾. Deshalb wiederholen sich tautologisch anmutende Argumentationen. Die Kirche "gründet ihren Glauben an die h. Schrift auf ihren Glauben an Christum, ... dessen sie durch das Zeugnis seines Geistes im Evangelio versichert ist ..." ⁶⁵⁾. Solche Sätze dienen nicht dazu, Außenstehende zu überzeugen. In ihnen spricht die Kirche nur die innere Gewißheit ihres eigenen christlichen Bewußtseins aus⁶⁶⁾. In diesem Sinne kann sie behaupten: "So lange es ... eine Gemeinde der Gläubigen auf Erden gibt, so lange der verheißene heil. Geist in der Kirche Christi lebt und wirkt, so lange muß auch der Glaube an die

61) Vgl. u. Kap. II, 2, S. 276 ff. Vgl. HARNACK, Kanon, S. 21 f., der selbst auf Hofmanns Arbeiten verweist. Vgl. auch LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 179, wo man auffallende Übereinstimmungen mit Hofmanns Formulierungen findet.

62) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 17. Vgl. APHORISMEN, ZPK, 18, 1849, S. 28 f.

63) Vgl. den Gedankengang in: THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 17 ff. Vgl. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XVII f. HARNACK, Kanon, S. 22

64) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 156. Vgl. LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 174.

65) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 19.

66) Ebenda, ..., a.a.O., S. 19

h e i l i g e , g ö t t l i c h e S c h r i f t bestehen - und wir wissen, daß weder die Verheißung des Geistes jemals trügen noch die Kirche von den Pforten der Hölle überwältigt werden kann -" ⁶⁷⁾. Der Glaube an die Verlässlichkeit von Gottes Verheißung nimmt in dieser Theologie kirchlichen Selbstbewußtseins die Gestalt des Vertrauens der Kirche auf ihren eigenen Bestand an.

Das Verständnis der Schrift als Aufzeichnung von Überlieferung zwingt zu der Überlegung, wie sich zu ihr die nicht erfaßte und vor allem die durch Auslegung neu entstehende Überlieferung verhalten. Ihrem ausgeprägten Geschichtsbewußtsein folgend, erklären die Erlanger Theologen, daß die Kirche keineswegs " n u r das als Wahrheit anerkenne, was buchstäblich und wörtlich in der Schrift zu lesen ist" ⁶⁸⁾. Es bedarf des Zusammenwirkens vieler Jahrhunderte, den unendlichen Reichtum ihres Glaubensinhaltes in der Mannigfaltigkeit seiner Momente auseinanderzulegen ⁶⁹⁾. Die Dogmengeschichte lehrt, wie viel besonders die alte Kirche bis zum sechsten Jahrhundert geleistet hat, um häretische Willkür abzuwehren und um immer neue Seiten der christlichen Wahrheit zum Bewußtsein zu bringen. Die evangelische Kirche sieht in dieser "großartigen Bewegung eine notwendige Entfaltung des kirchlichen Gesamtbewußtseyns", durch die Momente der christlichen Wahrheit, "die implicite im Wort liegen aber erst allmählich sich aus ihm herausentwickelt ... haben, gleichsam Blüten am großen Lebensbaum der Kirche, die Anfangs im Keim verschlossen waren ..." ⁷⁰⁾ nach und nach deutlich erkannt werden.

67) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 18

68) Ebenda ..., a.a.O., S. 75. Vgl. HECKEL, Harleß, S. 159. APHORISMEN, ZPK, 18, 1849, S. 27 f. u. S. 29.

69) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 75 f. Vgl. HOFMANN, Encyclopädie, S. 28: "Dem Supranaturalismus bleibt es überlassen, auf die Bibel zurückzugehen, oder wenn er kirchlich ist, auf die Bekenntnisschriften seiner Kirche, die ihm dann die Urkunden der kirchlichen Lehre sind, in denen er das Gesetz seines Glaubens findet." Vgl. APHORISMEN, ZPK, 18, 1849, S. 33 ff. HARNACK, Kanon, S. 6

70) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 76. Vgl. APHORISMEN, ZPK, 18, 1849, S. 30 f.

Wieder wird die Vorstellung der organischen Entwicklung unterlegt, bezogen auf die geschichtliche Entfaltung der Kirche ⁷¹⁾. Daraus folgt, daß sorgfältig zu unterscheiden ist zwischen der "Privatansicht einzelner Individuen" und dem, "was in die allgemeine Kirchenlehre übergegangen, von dieser als Ausdruck ihres eigenen Glaubens anerkannt und symbolisch festgesetzt worden ist" ⁷²⁾. Das Letztere ist der eigentliche Ertrag der Entwicklung, "bleibendes Gemeingut für alle folgenden Zeiten". Die Kirche als ganze ist in der Kontinuität mit der apostolischen Überlieferung aufgrund der organischen Entwicklung aus sich selbst zu sich selbst infallibel. Deshalb muß sie die früheren Lehrentscheidungen der Kirche zu ihrem Bekenntnis machen und die verworfenen Irrtümer gleichfalls verwerfen. "Indem sie ... dies tut, bekennt sie sich nur zu sich selbst, zu ihrem eigenen Glauben und erklärt es aufs entschiedenste, daß sie s i c h i n d e r i n n i g - s t e n E i n h e i t m i t d e r E i n e n w a h r e n , a l l g e m e i n e n K i r c h e w e i ß , o d e r v i e l m e h r , d a ß s i e e b e n d i e s e K i r - c h e s e l b e r i s t " ⁷³⁾. Die bekannte Belegstelle für die Theopneustie der Schrift (2. Tim. 3,14 - 15) erhält in der Deutung Hofmanns den Sinn, Timotheus werde ermahnt, im Zusammenhang mit seiner eigenen Vergangenheit zu bleiben ⁷⁴⁾.

Die Weiterbildung der Lehre in der mittelalterlichen Papstkirche kann nicht mehr als "organische" Entwicklung und Fortbildung gelten ⁷⁵⁾. In dieser Zeit fiel die Kirche von sich selber ab, von dem Glauben der Apostel, vom Bekenntnis der Väter und geriet in offenen Widerspruch mit dem Worte Gottes und dem Zeugnis des heiligen Geistes ⁷⁶⁾. Durch den Dienst

71) APHORISMEN, ZPK, 18, 1849, S. 35.

72) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 76. Vgl. NÄGELSBACH/THOMASIIUS, Gedächtnis, S. 29 f.

73) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 76 f. Vgl. HÖFLING, Symbolorum natura, S. 8 f. APHORISMEN, ZPK, 18, 1849, S. 30 ff.

74) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 155. Vgl. Schriftbeweis, I, S. 675 f. Vgl. u. S. 178f.

75) THOMASIIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 77.

76) Ebenda, ... a.a.O., S. 78

Martin Luthers wurde die lautere Lehre der Kirche wiederhergestellt 77). Der Protestantismus bildet das Überlieferte an dem Punkt fort, an dem die dogmatische Entwicklung im sechsten Jahrhundert abgebrochen war 78). Es wird mehrfach versichert, daß die Ablehnung der mittelalterlichen Dogmenbildung auch exegetisch begründet werden könnte. Aber es ist der "evangelischen Kirche schon vermöge ihres gesunden historischen Sinnes rein unmöglich, dergleichen Erfindungen als wahrhafte Fortschritte und organische Entwicklungen der älteren Kirchenlehre anzusehen" 79). Man ist zutiefst überzeugt, daß das "Resultat der weltgeschichtlichen Kämpfe", welche die Kirche durchzustehen hat, mit dem Bekenntnis übereinstimmt 80).

Die Kirche beurteilt allein aufgrund ihrer Geschichtsbetrachtung, welches die "unter der Leitung des Geistes stehende, normale Entwicklung der Kirche" und was in ihr wahrer Fortschritt sei, ganz abgesehen von dem möglichen Widerspruch bestimmter Überlieferungen zur apostolischen Überlieferung, der heiligen Schrift 81). Die Argumentation ist konsequent, denn auch die heilige Schrift wird als ein Teil der kirchlichen Überlieferung angesehen, so daß selbst die Korrelation mit der Schrift bedeutet, die geschichtliche Kontinuität von Lehre und Leben der Kirche historisch aufzuzeigen. Für die Kirche ist vorzüglich die Beurteilung der Tradition relevant, die zur Rechtfertigung ihrer jeweils gegenwärtigen Konstitution in Ansehen steht. Im Rahmen der hier entworfenen Geschichtsauffassung kann die Kirche ihre Überlieferung "im Interesse ihrer kirchlichen Lebenstätigkeiten und Ordnungen" so beschreiben, daß sie "die kirchliche Gegenwart mit jener apostolischen Vergangenheit historisch verbindet" 82).

77) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 81.

78) Ebenda, ..., a.a.O., S. 81. HARNACK, Kanon, S. 19.

79) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 80; vgl. S. 77.

80) HARNACK, Idee, S. 7.

81) THOMASIUS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 80. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XVIII f. Vgl. auch ANMERKUNGEN, ZPK, 23, 1852, S. 364 u. 368 ff. Die Geschichte der Kirche führt nicht nur notwendig zum Protestantismus, sondern auch zu einer zukunftsvollen Verbindung von Protestantismus und germanischem Volksgeist.

82) HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XXII u. S. XXVI.

Dabei erliegt die Kirche leicht der Versuchung, ihre faktische Entwicklung durch ihre Geschichtsschreibung zu legitimieren. Dies ist die verhängnisvolle Konsequenz der Verwandlung der reformatorischen Theologie des Wortes Gottes zur Theologie der kirchlichen Tradition. Die Selbstgerechtigkeit der geschichtlich gewordenen Kirche, die solches Geschichtsverständnis zeitigen kann, resultiert nicht schon aus der unverkennbaren und freimütig bekannten⁸³⁾ konservativen Grundhaltung, sondern ist die Folge des romantischen Kirchenbegriffs, der die Relevanz des geschichtlichen Zusammenhangs ekklesiologisch rechtfertigt⁸⁴⁾.

Wie wenig die konservative Haltung resignierte Befestigung des Bestehenden oder Restauration von Vergangenen intendierte, erhellt aus dem allenthalben feilgebotenen Fortschritts-pathos. "Weit entfernt also, auf der begonnenen Bahn still zu stehen und im Stillstand zu erstarren, hat sie [die Kirche] vielmehr am Worte das Prinzip des Lebens, der Bewegung, des Fortschritts; freilich keines solchen, der alles Vorhandene ignorierte und sich die überflüssige Mühe nähme, immer erst den Grund von neuem legen oder die Gültigkeit des Bestehenden ausmitteln zu wollen, sondern eines organischen Fortschritts, 'd e r d e n g a n z e n R e i c h - t h u m d e s b e r e i t s G e w o n n e n e n i n s i c h t r ä g t', ... Diesem Ziel strebt der Protestantismus entgegen, weshalb ihm auch die Pflege der Wissenschaften, insbesondere die Sprach- und Geschichtsforschung, so sehr am Herzen liegt"⁸⁵⁾.

Schrift und Bekenntnis sind Zeugnis des Gesamt-Glaubensbewußtseins der Kirche. An beiden hat sich die Fortbildung der Lehre zu orientieren, wenn die Kirche beim Fortschritt des Denkens die Einheit des Glaubens wahren will. Soll das

83) Vgl. HOFMANN, Geschichte, S. 44 f., S. 58.

84) Vgl. WOLF, *communio*, bes. S. 292 ff.

SCHNEEMELCHER, *Conf. Aug. VII*, S. 332 f.

85) THOMASIIUS, *Wort*, ZPK, I, 1838, S. 82. Vgl. auch das Bekenntnis zum "organischen Fortschritt" bei THOMASIIUS, *Wiedererwachen*, S. 285 f.

Schriftprinzip nicht völlig zum Traditionsprinzip nivelliert werden, so muß die besondere Bedeutung der Schrift innerhalb der Gesamtüberlieferung erklärt werden.

Als Unterscheidungsmerkmale werden die Ursprünglichkeit und die Unmittelbarkeit der Geistesoffenbarung eingeführt⁸⁶⁾. Wie dieses Kriterium angewendet wird, kann an einem Beispiel gezeigt werden. Ob dem apostolischen Symbol jenes normative Ansehen zukommt, das die Väter der alten Kirche ihm beilegen und demzufolge es die gleiche Autorität wie die Schrift beanspruchen könnte, hängt lediglich von seinem Ursprung ab⁸⁷⁾. Es läßt sich aber historisch nicht beweisen, daß diese Glaubensregel nicht nur inhaltlich, sondern auch formell, das heißt in einem rekonstruierbaren ursprünglichen Wortlaut, "eine von den Aposteln selbst hinterlassene Formel, oder nur der einfache Ausdruck des kirchlichen Glaubens sey"⁸⁸⁾. Apostolische Ursprünglichkeit würde mit dem Merkmal unmittelbarer Offenbarung verbunden sein, denn die Apostel wurden ohne Vermittlung durch das Wort vom heiligen Geist erleuchtet⁸⁹⁾.

Die Relevanz des historischen Beweises für die unterschiedliche Autorität von Überlieferung ergibt sich aber wieder allein aus der ekklesiologisch aufgearbeiteten Geschichtsauffassung. Wenn die Kirche sich aufgrund sukzessiver organischer Entfaltung geschichtlich entwickelt hat, dann kommt ihrer Geschichtsüberlieferung unmittelbar dogmatische Bedeutung zu. Dann nämlich ist ihre Überlieferung die fortschreitend genauere Darstellung ihres Wesens. Die in ihrem Geschichtsbewußtsein als Anfang qualifizierten Ereignisse sind eo ipso der Ursprung der Entwicklung zum gegenwärtigen Bestand⁹⁰⁾. Der Ursprung hat als Quelle aller weiteren Entwicklung gegenüber dieser selbst eine herausgehobene Bedeutung. Die Bedeutung ist faktisch eine normative, da ja nur diejenigen geschichtlichen Prozesse im Sinne der organischen Weiterbildung

86) THOMASIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 117. Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 416. HOFMANN, Entstehungsgeschichte, ZPK, 28, 1854, S. 86 ff. HARNACK, Kanon, S. 15; S. 23.

87) THOMASIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 115. Vgl. HARNACK, Gemeinschaftsgottesdienst, S. XVI ff. u. S. XXVIII.

88) THOMASIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 115.

89) Ebenda, ..., a.a.O., S. 117.

90) Vgl. HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 216.

ekklesiologisch relevant sind, die in Übereinstimmung mit den vorhergehenden Geschehnissen diese fortführen. Die faktisch normative Kraft des Ursprünglichen wird im Bewußtsein der Kirche zur dogmatischen Norm aufgewertet, da die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte das Bewußtsein entwickelt hat, ihr Glaubensbewußtsein aus dem Ursprung heraus entfaltet zu haben, so daß die Übereinstimmung mit dem Ursprung die ausschließliche Gewähr ihrer Identität mit sich selbst im Wandel der Geschichte darstellt ⁹¹⁾.

Das Festhalten an der normativen Geltung der in der Schrift kanonisierten apostolischen Überlieferung gegenüber aller darauf sich gründenden Tradition ist deshalb ein für die Kirche unveräußerliches Prinzip, weil die Kirche mit der Kanonisierung der Schrift eine antihäretische Entscheidung getroffen hat zur Wahrung ihrer Integrität, die fortan das Glaubensbewußtsein der gesamten Kirche prägt ⁹²⁾. Wer die normative Autorität der Schrift erweichen würde, schlösse sich selbst aus der Kontinuität der Kirche aus, wie es der römische Katholizismus getan hat. Da sich aber das Glaubensbewußtsein fortbildet, unterliegt die Konkretion der Kontinuität Wandlungen, die durch historische Einsichten und durch die Deutung der Überlieferung bedingt sind. Angesichts der immer neu zu beantwortenden Frage, was das Kontinuum der als Schriftauslegung aner kennenswerten Dogmengeschichte sei ⁹³⁾, bleibt ein großer Spielraum für Erneuerungen des kirchlichen Gesamtbewußtseins. Diese Freiheit zur Erforschung der Schrift wird als das kritische Element des Protestantismus gegen Gewissenszwang und Menschenknechtschaft gepriesen ⁹⁴⁾.

Die unmittelbare Offenbarung des heiligen Geistes, die den Aposteln zuteil wurde, hat die Dignität des Wortes Gottes ⁹⁵⁾. Der heilige Geist machte die Apostel zu untrüglichen Organen

91) LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 177.

92) Vgl. HOFMANN, Entstehungsgeschichte, ZPK, 28, 1854, S. 95.

93) Vgl. HARNACK, Gemeindegottesdienst, S. XIX.

94) THOMASIVS, Wort, ZPK, I, 1838, S. 75 f.

95) THOMASIVS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 116.

der vollkommenen Wahrheit ⁹⁶⁾. Nach der Ursprungsgeschichte wirkt der heilige Geist indirekt durch das Wort und Zeugnis der Apostel, eröffnet nicht völlig neue Wahrheiten, sondern bringt das im Wort niedergelegte Zeugnis allmählich fortschreitend zum Verständnis. Hofmann hat diesen Gedanken weiter vertieft: Mit der Herstellung des Schriftdenkmals ist die Anfangsgeschichte zum Abschluß gekommen ⁹⁷⁾. Durch die nachfolgende Selbstbezeugung der Kirche wird die Heilsgeschichte nicht mehr fortgeführt, sondern aufgrund der heilsgeschichtlichen unmittelbaren Selbstbezeugung Gottes die Beteiligung an ihrem Ergebnis bewirkt ⁹⁸⁾.

In dem Prozeß der kirchlichen Lehrentwicklung wird die im Glauben der Gemeinde lebende Wahrheit zunehmend begrifflich erfaßt; das kirchliche Bewußtsein, welches diese Offenbarung zu seinem Inhalt hat, entfaltet sich ⁹⁹⁾. Die "wahre Kirche befindet sich ... im Besitz der ächten überlieferten Kirchenlehre, und irrt nicht, weil sie an das untrügliche Wort sich hält und eben damit auch den Geist der Wahrheit hat" ¹⁰⁰⁾. Die Tradition ist nur durch den Zusammenhang und nur durch die Übereinstimmung mit der Schrift eine wahre und setzt diese als Quelle und Norm voraus ¹⁰¹⁾. Die Schrift ist "die alleinige Norm der Wahrheit und das alleinige Kriterium zur Beurtheilung ... einer jeden Lehre ..." ¹⁰²⁾. Durch ihre Übereinstimmung mit der Schrift jedoch gewinnt die Tradition "selbst eine normative Geltung; freilich nicht in dem Sinne, wie die Schrift" als "norma normans, sondern als deren richtiger und adäquater Ausdruck" ¹⁰³⁾. Diese Legitimation, so kann man einwenden, wird die Kirche aber immer

96) THOMASIIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 117.

97) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 98. HOFMANN, Entstehungsgeschichte, ZPK, 28, 1854, S. 86 f. und S. 95.
Vgl. HARNACK, Kanon, S.9.

98) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 151, mit vielen Beispielen aus der biblischen Geschichte.

99) THOMASIIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 117. Vgl. HOFMANN, Geschichte, S. 22.

100) THOMASIIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 118.

101) Ebenda

102) Ebenda

103) Ebenda. SCHNEEMELCHER, Conf. Aug. VII, S. 390 f. zeigt, daß diese Auffassung schon in der Konkordienformel vorbereitet ist. Höfling lehnt die Unterscheidung verschiedener Arten normativer Autorität von Schrift und Bekenntnis ab. Er erkennt allein die Schrift als Norm der kirchlichen Lehre an. Das Bekenntnis hingegen ist "das Zeugnis der Kirche von ihrem Vorhandenseyn". Doch ist das Bekenntnis auch nach dieser Definition Kriterium der Lehrer und ihrer Lehre. HÖFLING, Symbolorum natura, S. 53 ff. HÖFLING, Bretschneider, ZPK, 1, 1841, S. 362 ff., vgl. bes. S. 366 ff.

für die zur Begründung ihrer Kontinuität relevante Tradition beanspruchen ¹⁰⁴⁾. Deshalb kann auch die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, eben weil die Kirche sie "in Übereinstimmung mit der Schrift weiß", nur eine bestimmte und unbedingte sein ¹⁰⁵⁾.

Bei der Berücksichtigung hermeneutischer Erwägungen wird der gegenüber dem Selbstbestätigungseffekt institutionell verantworteter Tradition kritisch und innovierend *w i r k s a m e* Unterschied zwischen Schrift und Tradition weiter relativiert. Dem natürlichen Menschenverstand ist der Sinn der Schrift unzugänglich ¹⁰⁶⁾. Nur der heilige Geist kann der authentische Interpret sein. Der Geist aber lebt im Wort und erleuchtet die Menschen vermittelt des Wortes. Wenn man also sagt, der Geist lege die Schrift aus, so heißt das nichts anderes als, die Schrift lege sich selber aus. Dieser "protestantische" Grundsatz wird in seiner Bedeutung durch die Hervorhebung der praktischen Folgen erklärt. Zuerst wird darauf hingewiesen, daß eine "reale Kommunikation" zwischen Geist und Wort besteht, daß der Geist dem Wort "immanent" ist. Das in der Schrift aufbewahrte Wort ist selbst das lebendige, gepredigte Wort "und als solches selber Geist und Leben" ¹⁰⁷⁾. Daraus folgt die zweite Regel, die Ablehnung jeder allegorischen Schriftauslegung. Jede Schriftstelle hat "nur Einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn,

104) In der theologischen ebenso wie in der kirchenpolitischen Auseinandersetzung ist das Bekenntnis die Advokatur des treuen lutherischen Christen. Vgl. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 138: "Da nun die lutherische Kirche dem Inhalte der Verkündigung gemeiner christlicher Kirche seine Gestaltung nur vermittelt einer aus der Schrift gewonnenen Erkenntnis gegeben hat, so kann und so muß sie verlangen, daß die Schrift nach der Glaubensanalogie, das heißt so erklärt werde, daß das Ergebnis mit jenem dogmatischen Fundamente des Glaubens, mit dem Inhalte lutherischer Heilsverkündigung zusammenstimme." (Auseinandersetzung mit Dorner) Zur Auseinandersetzung mit der preußischen Union vgl. GENE-
RALSYNODE, ZPK, 13, 1847, S. 20 f.

105) NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, S. 30. Vgl. HÖFLING, Symbolorum natura, S. 75 ff.

106) THOMASIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 122

107) THOMASIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 77

nämlich den unmittelbar im Worte liegenden". Die Schrift ist deshalb nach dem "gewöhnlichen ... Sprachgebrauch" "grammatisch-historisch" auszulegen¹⁰⁸⁾. Die dritte Regel besagt, die Schrift sei nach der Analogie des Glaubens zu erklären. Das einzelne soll nach seiner Beziehung zum "Gesamttinhalt der Schrift" ausgelegt werden¹⁰⁹⁾.

Die Erlanger Theologen wissen, daß gerade das Prinzip der analogia fidei umstritten ist, und tatsächlich werden die Aporien ihres hermeneutischen Ansatzes an diesem Grundsatz erkennbar¹¹⁰⁾. Woher gewinnt der Exeget die Kenntnis des Gesamttinhaltes, wenn viele Einzelheiten sich einer eindeutigen Erklärung entziehen? Die Frage verschärft sich noch durch das Festhalten an der Überzeugung, daß der Mensch mit seinem natürlichen Verstand den Sinn der Schrift nicht verstehen kann. Man findet, die rationalistische Bibelauslegung habe bewiesen, daß man nach ihren Grundsätzen überhaupt nicht zu einem gemeinsamen positiven Resultat komme¹¹¹⁾.

Bei der Darstellung der kirchlichen Exegese nach der Analogie des Glaubens weist schon die Verquickung von Formal- und Materialprinzip auf die Fragwürdigkeit hin. Die Analogie des Glaubens wird nämlich formal und material angewendet, d.h. Erklärung des einzelnen vom Ganzen her, aber auch Beurteilung des Peripheren vom "wesentlichen Inhalt des Lehrtypus" her¹¹²⁾.

108) THOMASIIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 78 f. u. S. 82.
HOFMANN, Aufgabe, ZPK, 45, 1863, S. 38 f.

109) THOMASIIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 79. HARNACK, Kanon, S. 32 ff.

110) Vgl. die Auseinandersetzung Hofmanns mit Dorner über das Schriftprinzip. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, bes. S. 141 f.

111) THOMASIIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 74

112) THOMASIIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 81. Vgl. THOMASIIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 122. HOFMANN, Aufgabe, ZPK, 45, 1863, S. 35 u. S. 37. Hofmann scheint die Rede von einem materialen Prinzip überhaupt für bedenklich zu halten. Er neigt dazu, die Schrift auf die Weise aus ihr selbst zu erklären, daß alles Einzelne in seiner Beziehung auf die Einheit der Schrift als ein gerade in dieser Gestalt gewolltes Werk des heiligen Geistes betrachtet wird. Das ist natürlich nur eine Modifikation der Glaubensanalogie. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 139 ff. u. S. 143.

Beides, die Erkenntnis des Schriftganzen und des wesentlichen Inhalts der Lehre ist im Glauben der Kirche erschlossen. Sie "ruht mit ihrem ganzen Daseyn" auf den "Grund- und Heilslehren des göttlichen Wortes" ¹¹³⁾. "Mit ... der lebendigen, erfahrungsmäßigen Erkenntnis dieser Lehre geht sie ... auch an die Auslegung der heiligen Schrift und ... erhellt ... das Einzelne in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen" ¹¹⁴⁾.

Insofern die Kirche in den symbolischen Büchern offenkundig darlegt, "was sich ihr als wesentlicher Inhalt der Schrift ergeben hat, enthalten sie ... jenen 'Typus der Lehre', nach dessen Analogie die Schrift auszulegen ... ist". Die symbolischen Bücher tun dem Exegeten trotzdem keinen Zwang an, "denn sie sind der Ausdruck ... seines eigenen Glaubens". Sie muten dem Ausleger nicht einmal zu, die Lehrbestimmungen ohne Prüfung an der Schrift hinzunehmen, "aber sie wissen auch, daß, je tiefer er in das Wort der ewigen Wahrheit eindringen wird, desto klarer und bestimmter ihm die Grundlehren der Kirche zum Bewußtseyn kommen werden" ¹¹⁵⁾. "Und das ist die t h e o l o - g i s c h e A u s l e g u n g , der es gegeben ist, ... aus dem unendlichen Reichthum des Wortes zu schöpfen zum Frommen und zur Erbauung der Kirche" ¹¹⁶⁾. In dieser Auffassung wußten die Erlanger Lutheraner sich mit der Lehre des Trienter Konzils gegen den rationalistischen Subjektivismus einig ¹¹⁷⁾. Wer

113) THOMASIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 81

114) THOMASIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 82. HOFMANN, Aufgabe, ZPK, 45, 1863, S. 37. Hofmann betont, daß die lutherischen Dogmatiker die Glaubensregel nicht für ein in der Kirche unabhängig von der Schrift überliefertes Erkenntnisprinzip halten. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 143.

115) THOMASIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 82. HARNACK, Kanon, S. 23 f. Küng hat hervorgehoben, daß in der Dimension einer anderen Ekklesiologie die Berufung auf das Neue Testament als ganzes gerade nicht die konfessionelle Einheit der Kirche im Gegensatz zu anderen Konfessionen begründen kann, daß vielmehr vom neuen Testament als ganzem her "die E i n h e i t i n s p a n n u n g s g e l a d e n e r V i e l h e i t u n d V i e l f a l t " besteht. Dieser Hinweis mag verdeutlichen, wie variabel die auf dem Schriftprinzip beruhende Einheit der Kirche bestimmt werden kann, je nach der Definition von "Einheit" und der substantiellen Identität der Kirche. Vgl. dazu auch THOMASIUS, Wiedererwachen, S. 286 ff. KÜNG, Kirche, S. 352; vgl. auch S. 358 f.

116) THOMASIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 83.

117) Ebenda, S. 75. Vgl. DENZ. Num. 1507.

außerhalb der Gemeinschaft der Kirche steht, entbehrt des heiligen Geistes und kann deshalb zur Schriftauslegung nicht befähigt sein. Zur Abgrenzung vom Katholizismus betonen sie insbesondere, daß der Geist nicht an eine Institution, etwa das "äußerliche Kirchenregiment", gebunden sei und daß den Bekenntnisschriften keine "a b s o l u t e Auktorität" zukomme ¹¹⁸⁾. Wie jedoch diese Unterscheidung gewährleistet werden soll, bleibt undeutlich. Sie halten auch den Schaden, der aus dieser Richtung der Exegese drohe, für unvergleichbar geringer als die Verwirrungen, die vom "Umsturz aller symbolischen Auktorität" ausgingen ¹¹⁹⁾. Hofmanns Fragen, ob durch die Anwendung der Glaubensanalogie die Schrift unter eine bestimmte Fassung des Christentums geknechtet oder ob das formale Prinzip des Protestantismus zur Tradition erweitert werde ¹²⁰⁾, lassen zwar ein Bewußtsein der Problematik erkennen, bezeichnen sie aber nur vage. Selbstverständlich kann die Kirche jede Schriftauslegung zur Fortbildung ihres Verständnisses vom Christentum oder ihrer Tradition verwenden. Jedoch wird die Funktion der Schrift für die Kirche so bestimmt, daß die Kirche von der Schriftauslegung niemals wesentliche Einsichten erwarten müßte, die zu ihrem gewachsenen Selbstverständnis im Widerspruch stehen und die sie in ihrer faktischen Gestalt in Frage stellen könnten.

Die Dominanz ekklesiologischen Denkens tritt auch beim Verständnis der Schriftauslegung hervor. Diese Fassung des Schriftprinzips rechtfertigt nicht die persönliche Glaubensüberzeugung einzelner, die sich bei einer möglichen Anfechtung durch die Kirche auf die Bibel berufen möchten. Der einzelne

118) THOMASIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 75 f. Hofmann erklärt die Unabhängigkeit von den Institutionen dadurch, daß die Kenntnis der Heilsgeschichte auch durch die Überlieferung allein erhalten bleiben kann. Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 152 u. S. 153 f. Ein Verständnis der Kirche als Anstalt haben die Erlanger Theologen abgelehnt. Vgl. SCHNEEMELCHER, Conf. Aug. VII, S. 327 ff. In dieser Haltung und in dem Grundgedanken, die Kirche als ein vom Geist Christi erzeugtes Gesamtleben zu verstehen, waren sie mit Schleiermacher einig. Vgl. HIRSCH, Geschichte, V, S. 161.

119) THOMASIUS, Wort, ZPK, IV, 1840, S. 76.

120) HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 143.

Absohtz

wird zum Glauben bewegt durch die Selbstbezeugung der Kirche, d.h. durch die von der Kirche in ihrer Selbstbezeugung überlieferte und erklärte Schrift ¹²¹⁾. Zwar wird die evangelische Kirche "irgend eine freie Regung der Geister" nicht mit äußerer Gewalt unterdrücken, doch ist es ihre "heilige Pflicht, sich und ihre Glieder vor dem Eindringen des Irrtums ... und die ihr eigentümliche Reinheit der Lehre zu bewahren" ¹²²⁾. Irrtum ist nicht das unvermeidliche Ingrediens persönlichen Glaubens, bedingt durch die Geschichtlichkeit des Menschen. Irrtum schließt wie die Sünde von der Glaubensgemeinschaft der Kirche aus, weil die Kirche über alles ihre Integrität in der Lehre hüten und sich selbst gegen irrende Menschen schützen muß; denn die Unantastbarkeit ihrer Lehre vermag allein ihre Identität mit sich selbst zu begründen und sie vor sich selbst zu rechtfertigen ¹²³⁾.

Die Erlanger Theologen hatten Gelegenheit, sich anlässlich einer konkreten Auseinandersetzung die praktischen Folgen ihrer Theologie der Überlieferung zu vergegenwärtigen. Der Königsberger Divisionsprediger Dr. Julius Rupp verstrickte sich in einen Streit mit dem zuständigen Konsistorium über die Geltung der Bekenntnisse im Verhältnis zur Schrift. Der Vorfall rief eine Flut von Stellungnahmen und Erklärungen Rupsps hervor ¹²⁴⁾. Obgleich sie die Argumente Rupsps einer Widerlegung

121) HOFMANN, Schriftbeweis, II, 2, S. 150. Vgl. HOFMANN, Schutzschriften, IV, S. 28 ff.
HARNACK, Kanon, S. 10: "... reicht für den einzelnen Christen und sein Seelenheil das gesamt-kirchliche Zeugnis, das sich gelegentlich und traditionell im Symbolum Apostolicum Ausdruck gegeben ..."

122) THOMASIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 98.

123) Zum entsprechenden Problem in der katholischen Ekklesiologie vgl. KLEIN, Skandalon, S. 18 ff., S. 25 ff. Für das Verhältnis der Kirche zur Sünde vgl. THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 423 f. u. S. 298 ff. Zur Beurteilung des Unterschiedes zwischen Irrtum und Häresie vgl. GENERALSYNODE, ZPK, 13, 1847, S. 14 ff. bes. S. 20 f. Dort wird dargelegt, daß auch der Irrtum in einzelnen Heilswahrheiten, wie die calvinische Prädestinations- und Abendmahlsauffassung, mit der Einheit der Kirche unvereinbar ist. Vgl. HÖFLING, Symbolorum natura, S. 18 f. LEHRE, ZPK, 43, 1862, S. 177.

124) RUPP selbst schildert die Auseinandersetzung in der Schrift: "Die Symbole oder Gottes Wort?" Vgl. ferner: RUPP, Verfahren. ULRICH, Verfahren. RUPP, Offener Brief Konsistorium. REINECK, Glaubensbekenntnis. JONAS, Vortrag. RUPP, Offener Brief Behnsch. FREIE GEMEINDE.

nicht wert achten, greifen die Erlanger den allenthalben bekannt gewordenen Fall auf, um den Lesern ihrer Zeitschrift warnend darzustellen, welch verantwortungslose Männer sich heutzutage zu Wortführern in kirchlichen Angelegenheiten aufwerfen ¹²⁵⁾. Rupps theologische Überzeugungen scheinen auf den ersten Blick mit der konfessionellen Theologie übereinzustimmen: die Symbole sind lebendige Zeugnisse des kirchlichen Glaubens und auf ihre Übereinstimmung mit der Schrift zu prüfen. Solche Prüfung und Entscheidung obliegt nicht einzelnen, sondern der Gemeinschaft aller Gläubigen, der ganzen Kirche ¹²⁶⁾. Eines Tages fand Rupp, daß die Verdammungsformel am Anfang des Athanasianischen Symbols mit wesentlichen Aussagen der Schrift unvereinbar sei. Während "Jesus die Menschen von der Knechtschaft des Buchstabens und der Glaubenssatzungen befreit hat", macht das Symbol "die Seligkeit des Menschen von einer Glaubenssatzung abhängig" ¹²⁷⁾. Die Folge davon ist, daß Glaubenshaß, Verketzerungen, Verfolgungssucht, herrschsüchtige Parteilichkeit die christliche Gemeinschaft vergiften ¹²⁸⁾. Rupp fühlte sich aufgrund seines Ordinationsgelübdes verpflichtet, den Widerspruch zwischen dem Athanasianischen Symbol, dem Worte Gottes und den Grundsätzen der evangelischen Kirche in der Kirche zur Sprache zu bringen. Zu diesem Zweck legte er ihn in einer Predigt und in einem Brief an das Konsistorium dar ¹²⁹⁾. Er erwartete eine Stellungnahme der Gemeinschaft der Gläubigen. Sollten die öffentliche Meinung und die Synoden seine Bedenken für unerheblich halten, würde er das Urteil der Gemeinde ehren und seine Bedenken zurückstellen ¹³⁰⁾. Ganz und gar nicht erwartet hatte er, daß das Konsistorium mit der Dienstentlassung antwortete. Das geschah nicht sofort, aber nach einem Schriftwechsel während einiger Monate. Das Konsistorium rügte, daß er *s e i n e* "Discrepanz mit den Bekenntnissen *u n s e r e r* Kirche" in die Gemeinde getragen und dadurch Ärgernis erregt habe ¹³¹⁾.

125) BEKENNTNIS, ZPK, 11, 1846, S. 122.

126) RUPP, Symbole, S. 5 u. S. 7 ff.

127) Ebenda, S. 4 f.

128) Ebenda, S. 3 f.

129) Ebenda, S. 4 f.

130) Ebenda, S. 5 u. S. 8

131) RUPP, Verfahren, S. 145; S. 170. Unterstreichung von mir.

Schließlich forderte es ihn auf, seine Behauptungen zu widerrufen¹³²⁾. Rupp warf dem Konsistorium die Verletzung eines der Hauptgrundsätze der evangelischen Kirche vor, wenn es sich die Kompetenz anmaße, zu entscheiden, was christlich sei¹³³⁾. Die Amtsenthebung führte zur Entstehung einer freien Gemeinde in Königsberg, die sich vom Konsistorium lossagte¹³⁴⁾.

Die Erlanger finden es unglaublich, daß Herr Rupp es der Kirchenbehörde zumuten will, einen beliebigen Einfall eines einzelnen Gemeindegliedes vor Synoden zu bringen¹³⁵⁾. Ironisch bezweifeln sie seine Ernsthaftigkeit und werfen ihm Gewissenlosigkeit vor. Seine Kritik beweise nur, daß er sich bei seiner Ordination leichtfertig auf die Symbole verpflichtet habe, ohne sie zu kennen. Da er offensichtlich in der Erforschung der Geschichte seiner Kirche noch wenig fortgeschritten sei, stünde ihm Zurückhaltung wohl an¹³⁶⁾. Am betrüblichsten sei jedoch, daß diejenigen, "welche den Glauben ihrer Väter nicht mehr theilen", sich nicht nur von der Kirche lossagen, sondern selbst Gemeinden bilden und sich Kirche nennen. Dadurch wird einer einzelnen Gemeinde zugestanden, das Bekenntnis der ganzen Kirche reformieren zu wollen. Wo diese Weise weiter um sich greift, steht Apostasie im Religiösen, Barbarei im Geistigen bevor. Die Stellungnahme endet mit der Bitte, Gott möge die deutschen Theologen "gewissenhaft und demütig erhalten, daß sie sich die Mühe geben, in den Sinn und die Geschichte ihrer Kirche einzudringen und diese nicht meistern durch unzeitige und unreife Weisheit"¹³⁷⁾.

Die Erörterung des Falles Rupp zeigt, daß die Bekenntnisüberlieferung um der Erhaltung der Integrität der organisierten Kirche willen auch gegen die Schrift festgehalten wird. Es kann hier unberücksichtigt bleiben, ob Rupps Exegese zutreffend war, da diese Frage nicht im Vordergrund der Auseinandersetzung stand. Die Schriftauslegung eines einzelnen Gläubigen

132) RUPP, Verfahren, S. 232.

133) RUPP, Symbole, S. 6.

134) Ebenda, S. 16.

135) BEKENNTNIS, ZPK, 11, 1846, S. 123.

136) Ebenda, S. 124 f.

137) Ebenda, S. 129; vgl. auch S. 127 f.

wird, wenn sie mit den in Geltung stehenden Überzeugungen nicht vereinbar ist, als Ärgernis empfunden und von den für die Ordnung verantwortlichen Behörden sofort unterdrückt¹³⁸⁾. Trotz der Unterscheidung von Amt und Regiment usurpiert die Verwaltungsbehörde auf Grund ihrer faktischen Macht geistliche Kompetenzen selbst gegen einen ordinierten Amtsinhaber¹³⁹⁾. Die Verteidigung der Bekenntnisse dient vorzüglich dazu, die geschichtliche Dimension und Kontinuität der Kirche zu wahren oder, wie Hofmann es formuliert, im Zusammenhang mit der eigenen Vergangenheit zu bleiben¹⁴⁰⁾. So wirft auch Höfling der preußischen Union vor, durch die "Degradierung des Bekenntnisses" im Ordinationsformular verletze sie "die historische Kontinuität und Legitimität des kirchlichen Lebens"¹⁴¹⁾.

Daß Wort Gottes und kirchliche Überlieferung schwer gegeneinander abgegrenzt werden können, ist schon durch den Wort-Begriff veranlaßt. Um die Definition des Begriffs hat sich besonders Thomasius bemüht. Die unbestrittene Überzeugung, daß der Geist Christi seine heilszueignende Tätigkeit in "das menschliche Wort kleidet"¹⁴²⁾, bewegt ihn, das Verständnis des Wortes Gottes durch eine Analyse des menschlichen Wortes vorzubereiten. Das "Wort ist ... eine Verkörperung des Gedankens, eine Verleiblichung des Geistes, dessen denkende Tätigkeit selbst ein inneres Sprechen ist". Ebenso wie das Denken gibt sich auch unser bewußtes Wollen und Empfinden in der Sprache einen "lautbaren Ausdruck", durch den es sich "uns selbst vergegenwärtigt und Anderen vernehmlich, durchsichtig, zugänglich wird". Deshalb ist das Wort "das natürliche Mittel des persönlichen Verkehrs zwischen den Menschen". Was mir in der

138) Vgl. RUPP, Verfahren, S. 258 Anm.: "so wie ich vor der Gemeinde erkläre, ein Symbol, also die Kirche, welche es annimmt, widerspreche dem Worte Gottes, so habe ich mich eines faktischen Vergehens gegen die Kirche schuldig gemacht".

139) Vgl. ebenda, S. 247; S. 259.

140) Vgl. o. S. 166 bei Anm. 74.

141) HÖFLING, Beschluß, ZPK, 13, 1847, S. 66. Vgl. S. 83. Ähnlich urteilt auch Zahn fast 50 Jahre später in einer Stellungnahme zum Apostolikumsstreit in Württemberg und in Berlin. ZAHN, Kampf, S. 20 ff.

142) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 416. Vgl. HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 217.

Form des Wortes von außen entgegentritt, hat die Form meines eigenen Geisteslebens. Darauf kann ich mit meinem eigenen Denken und Wollen eingehen, ich kann es mir frei assimilieren oder auch ablehnen. Was ich mir angeeignet und damit in mein eigenes inneres Leben aufgenommen habe, kann ich wieder im Wort ausdrücken und auf diese Weise andern übermitteln. Das Wort erfüllt zwei Funktionen zugleich. Es ist einmal Mittel der Selbstdarstellung als Vergegenwärtigung des inneren Lebens vor mir selbst und vor anderen. Da die Selbstdarstellung anderen assimilierbar ist, ist das Wort zugleich Vehikel der Selbstmitteilung meines Geistes ¹⁴³⁾.

Das Wort ist das Medium der Selbstmitteilung nicht nur zwischen einzelnen Personen, sondern ebenso zwischen ganzen Geschlechtern. Es ist "das Medium, durch welches sich die geschichtliche Continuität des Lebens der Menschheit durch alle Zeiten hindurch vermittelt" ¹⁴⁴⁾. Auch wenn es sich vom Sprechenden gelöst hat und zur Tradition geworden ist, behält es dieselbe Funktion. Der ursprüngliche Geistesgehalt klingt in ihm nach und wirkt fort. "Es wird, einmal in die Objektivität herausgesetzt, zu einer bleibenden Macht" ¹⁴⁵⁾.

Schon sind die Elemente der Worttheologie zusammengestellt. Das Wort ist unmittelbarer und ursprünglicher Ausdruck des Geistes. Es stiftet persönliche Gemeinschaft und bewirkt geschichtliche Kontinuität. Auch wenn es zur Tradition objektiviert worden ist, behält es dieselbe Funktion, freilich uneingeschränkt nur, wenn es in der ursprünglichen Form als unmittelbarer Ausdruck des Geistes erhalten geblieben ist. Das entspricht der Überlieferungsform der Schrift. Wenn es durch das Denken anderer Menschen hindurch vermittelt ist, wird der Ausdruck des Geistes durch diese Mittelbarkeit getrübt. Das entspricht dem Charakter der geschichtlich sich fortbildenden Tradition. Entscheidend ist die Definition des Wortes als Selbstdarstellung und Selbstmitteilung bewußten Denkens, Wollens

143) THOMASIVS, Dogmatik, III, 1, S. 415.

144) Ebenda, S. 415.

145) Ebenda, S. 416.

und Empfindens. Das Wort ist nicht etwa, um nur einige Sprachvalenzen anzudeuten, die durch die Definition nicht gedeckt scheinen, eine sachbezogene, sachadäquate Aussage, so daß es mehr aussagen könnte, als der Sprechende selbst bewußt gedacht hat. Es ist auch nicht eine Sprachhandlung, die eine interpersonale oder soziale Wirklichkeit erst hervorruft, wie zum Beispiel ein Versprechen oder ein Erlaß. Vielmehr steht bei dem hier angewandten Wortverständnis jene Qualität der Sprache im Vordergrund, die ihre Eignung zum Träger von Überlieferung ausmacht, nämlich ihre Fähigkeit, Regungen menschlicher Geistestätigkeit Ausdruck zu verleihen und anderen zu übermitteln¹⁴⁶⁾.

Der am menschlichen Wort herausgestellte Charakter wird auf zweifache Weise aus dem Bereich der menschlichen Kommunikation auf das Verhältnis der Menschen zu Gott übertragen. Einmal argumentiert man ontologisch: Was Denken und Wollen des Menschen beeinflussen soll, muß die Form seines eigenen Geisteslebens haben, also durch das Wort vermittelt sein. Deshalb hat sich der Verkehr zwischen Gott und Menschen immer in der Form eines Zwiegesprächs vollzogen¹⁴⁷⁾. Die "Sprache ist das natürliche Medium unseres Verkehrs mit Gott"¹⁴⁸⁾. Daneben begegnet eine geschichtliche Argumentation: Christus hat sich durch seine Menschwerdung des menschlichen Wortes zu seiner Selbstmitteilung bedient und macht seitdem das menschliche Wort in der Gestalt des Wortes seiner Zeugen zum Mittel seiner Selbstbezeugung¹⁴⁹⁾.

Das reformatorische Wortverständnis Luthers und ansatzweise auch Melanchthons ist in dieser Konzeption nicht wiederzuerkennen. Der Anspruch, Luthers reformatorische Theologie vornehmlich in der Lehre vom Worte Gottes genuin fortzubilden, bleibt unerfüllt. Gerade der entschiedene Ausgang des theologischen Denkens beim Wort Gottes als richtendem und freisprechendem Wort bzw. als Verheißung Christi, worin das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung beschlossen liegt,

146) Vgl. z.B. THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 64 f.

147) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 415 f.

148) Ebenda, S. 416.

149) Ebenda, S. 416 f. u. S. 61 ff.

wird hier aufgegeben ¹⁵⁰⁾. Für dieses Wortverständnis sind Luthers Gebrauch des juridischen Testamentsbegriffs sowie seine Umschreibungen der Wahrheit und Wirksamkeit des Evangeliums als Zuspruch, Zusage, Versprechen kennzeichnend.

Das Wort wird von Luther nicht nur als ein bestimmter Sprachtypus formal definiert, sondern ist vor allem durch eine besondere Beziehung zu Christus geprägt. Sein Wortverständnis setzt voraus, "daß Christus und d.h. Gott selbst in Christus die göttliche Verheißung des Evangeliums als Vergebung der Sünden begründet und in Kraft gesetzt, d.h. daß Christus Gottes vergebende und rechtfertigende Gnade im Wort des Evangeliums für uns so zum Anwesen gebracht und präsent gemacht hat, daß das Wort des Evangeliums selbst, welches mir die Schuld des vertanen Seins abspricht und das Recht zum neuen Leben zuspricht, allein durch Christi Eintritt in die Welt der Sünde und für die ganze Sünderwelt Gottes Gnade selbst und ganz ist" ¹⁵¹⁾.

Luther konkretisiert sein Wortverständnis oft an den Abendmahlsworten, dem Missionsbefehl (Mt. 28, 16 ff.) und dem Kreuzeswort Luk. 23, 34, die ihm als Inbegriff der Verheißung gelten ¹⁵²⁾. In einer sprachanalytischen Untersuchung beschreibt Bayer die Verheißung nach Luthers Verständnis als performative Sprachhandlung ¹⁵³⁾. Sie unterscheidet sich von der Aussage über einen vorfindlichen Tatbestand und von der Anweisung zu einer Handlung dadurch, daß sie "einen Tatverhalt erst konstituiert" ¹⁵⁴⁾, daß sie ein Verhältnis schafft, das dem Angesprochenen erst eröffnet wird, und zwar durch den Vollzug der Sprachhandlung selbst.

150) Vgl. GEYER, Geburt, S. 215 f. Vgl. BAYER, Promissio, S. 184; S. 347 ff. Vgl. auch KINDER, Wort, S. 15 f. BIZER, Theologie, S. 222 ff. BIZER, Fides, S. 117 f.; S. 119 ff., S. 166 ff.

151) GEYER, Geburt, S. 215. Vgl. BAYER, Promissio, S. 303 ff. Vgl. auch S. 350 f. Vgl. ferner BIZER, Fides, S. 158 ff.

152) Vgl. BAYER, Promissio, S. 241 ff.; S. 200 f., S. 257 f., S. 260 f., S. 271 f. u.o.; S. 222.

153) BAYER, Theologie, S. 27 ff.

154) Ebenda, S. 28.

Solch zugreifendes Wort ist notwendig konkrete Anrede, die den Menschen bei sich selbst behaftet; es ist ein bestimmtes Wort, das sich in Gesetz und Evangelium differenziert ¹⁵⁵⁾. Es beglückt, befreit und tröstet den hörenden Menschen persönlich und für sich in der präsenten Realität seiner Existenz, oder es verurteilt ihn und ruft ihn zur Verantwortung für seine eigene Sünde, erschüttert ihn in seinem Gewissen. Im Gesetzeswort "treibt Gott selbst durch sein Urteil die Sünde, das "adversus legem dei" als die Signatur alles Bestrebens von innen aus dem Verborgenen der Herzenstiefe und des Herzensgrundes in die Helle und L i c h t u n g d e s G e w i s s e n s , w o d e r M e n s c h endlich für sich selbst als der i d e n t i f i z i e r t wird, der er an sich schon ganz gewesen ist: a l s S ü n d e r z u m e w i g e n T o d " ¹⁵⁶⁾. Im Verheißungswort des Evangeliums verspricht Gott dem Menschen seine Vergebung. Dieses Versprochene ergreift das menschliche Gemüt und glaubt; in diesem Glauben und Vertrauen wirft es sich auf Gott ¹⁵⁷⁾. Der Mensch gewinnt in diesem durch wörtliche Zusage begründeten Glauben seine Rechtfertigung, sich selbst als Geschenk des Wortes Gottes, seine Freiheit und Individualität ¹⁵⁸⁾. "Die Reformation hat also 'Wort Gottes' grundlegend von dem Widerfahrnis des Heilszuspruchs Gottes her verstanden." "Das ganze Pathos, mit dem die Reformation für das 'Wort Gottes' eintritt, haftet an dem soteriologisch gefaßten Begriff des 'Evangeliums'" ¹⁵⁹⁾.

Luthers Worttheologie kann hier nicht ausführlicher erörtert werden. Es kommt vorzüglich darauf an, eine Alternative zu der selbstverständlichen Annahme aufzuzeigen, daß Wort A u s - d r u c k von Denken und Empfinden im Sinne einer Selbstdarstellung und Selbstmitteilung sei und nach dieser Analogie auch das Theologumenon vom Worte Gottes zu explizieren sei.

155) Vgl. KINDER, Wort, S. 15 u. S. 16 f.

156) GEYER, Geburt, S. 153.

157) Ebenda, S. 196.

158) Vgl. BAYER, Theologie, S. 32. Vgl. auch BAYER, Promissio, S. 192 u. S. 197.

159) KINDER, Wort, S. 15.

Denn im Verständnis des Wortes Gottes bei den lutherisch-konfessionellen Theologen liegt die entscheidende Verkehrung der theologischen Ausgangsbasis gegenüber Luthers reformatorischem Denkansatz. Die uneingestandene Veränderung macht es möglich, mit Berufung auf Luther eine ihm grundsätzlich fremde Theologie als organische Fortbildung seiner Prinzipien zu rechtfertigen¹⁶⁰⁾. Diese Umdeutung hatte selbst unmittelbare theologische Folgen: Sie suggerierte die Konstruktion einer homogenen genuin lutherisch-protestantischen Lehrtradition im konfessionellen Verständnis. Die vermeintliche Einheit der Tradition selbst erlangte als eine heilsgeschichtliche Tatsache die Bedeutung eines maßgeblichen Arguments für die Ekklesiologie und für die Geschichtsauffassung, die am Prinzip der organischen Entwicklung orientiert sind.

Das Wort als Urteil und Zuspruch in Luthers reformatorischem Verständnis eignet sich nicht zur Mitteilung eines universalen Glaubensbewußtseins. Es läßt den Menschen nicht sich einstimmen in den Prozeß des Selbst-Werdens der namenlosen Menschheit; es taucht ihn nicht hinein in den Entwicklungsgang des kirchlichen Gesamtbewußtseins, in dem die Kirche sich durch ihre Lebensdynamik zu immer reicheren Gestaltungen des Glaubensbewußtseins steigert. Von einer bestimmten Betrachtungsweise aus mag die Wirkungsgeschichte des Wortes auch so darstellbar sein. Aber diese Perspektive wird nicht erschlossen im Selbstverständnis des auf wörtlichen Zuspruch sich berufenden Glaubens. Die strenge Korrelation von Gottes Urteil und Verheißung zum Glauben, bedingt Glaubensgewißheit dessen, der dem Wort glaubt, ohne von Lehrtradition und Bewußtseinsbekundungen der Gesamtkirche angefochten zu werden, oder deren Bestätigung zu bedürfen.

160) Auch Merz hält es für den entscheidenden Mangel der konfessionellen Theologie, daß sie die Bedeutung des "Wortes" nicht wie Luther erkannten. Er führt diese Behauptung aber nicht weiter aus. MERZ, Bedeutung, MPT, 35, 1939, S. 343.

Das reformatorische Verheißungswort dient nicht wie das Wort der konfessionellen Theologie der Vergegenwärtigung und Deutung von Geschichte und Überlieferung. Für Luther ist die Geschichte "nicht transparent für einen Heilssinn", auch nicht die Geschichte Jesu. Christus offenbart sich vielmehr in dem lautlich artikulierten Wort seiner Zusage ¹⁶¹⁾. Deshalb ist auch die seit der altprotestantischen Orthodoxie eingebürgerte und von der konfessionellen Theologie nicht überwundene Neigung zur Gleichsetzung des Wortes Gottes mit der Bibel eine folgenschwere Verfälschung des reformatorischen Verständnisses ¹⁶²⁾.

Die Verheißung Christi braucht auch nicht durch eine christologische Lehre erst begründet und autorisiert zu werden. Heilsverkündigung im Wort und christologische Lehre sind hinsichtlich ihres Anspruchs an den glaubenden Menschen schon durch die unterschiedliche Sprachgestalt gegeneinander abgegrenzt. Es entsteht nicht die Vorstellung, daß ein mehr oder weniger inhaltlich expliziertes Glaubensbewußtsein von der Gemeinschaft auf den einzelnen übertragen werden müsse, um ihn der Einheit dieser Gemeinschaft einzuverleiben, ohne Rücksicht auf die dabei zu befürchtende Überfremdung seines intellektuellen Habitus und des Verantwortungshorizontes seines Gewissens.

Eine schwerwiegende Folge des konfessionellen Wortverständnisses ist ferner, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für die Wesensbestimmung des Wortes Gottes ohne Bedeutung ist. Zwar wissen die Erlanger Theologen, daß die Predigt im "Erziehungsplan Gottes" je nach den Bedürfnissen der Menschen einmal mehr zur Buße anleiten und ein anderes Mal mehr den Glauben an das Heil bezeugen soll. Insofern können sie hinsichtlich der Wirkung bei der Erziehung zum christlichen Leben von einer "Mischung und Abwechslung von Gesetz und Evangelium" in der Predigt sprechen ¹⁶³⁾. Schultz weist nach, daß Hofmann die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium durch die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise der Offenbarung Gottes nivelliert habe. Gesetz und Evangelium stehen in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang und dienen in dieser Einheit der

161) BAYER, Promissio, S. 349.

162) Vgl. KINDER, Wort, S. 19.

163) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 58.

Selbstoffenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen. "Nur die Menschen, die das Gesetz aus diesem heilsgeschichtlichen Zusammenhang reißen und als bloße Forderung des Tuns zur Bedingung ihrer Seligkeit machen wollen, stehen unter dem Fluch des Gesetzes" ¹⁶⁴⁾. Schultz hebt hervor, daß Harleß im Gegensatz zu Hofmann, der an der Lehre von Gesetz und Evangelium kein Interesse habe ¹⁶⁵⁾, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium ins Zentrum seiner Theologie stelle ¹⁶⁶⁾. Doch ist Harleß' Auffassung vom Wort Gottes der Hofmanns durchaus ähnlich. Er betont die unterschiedliche subjektive Wirkung der Predigt von der Erlösungstat Christi, die wie das Altarsakrament Segen für den Gläubigen und Gericht für den Ungläubigen sein kann. Ihm liegt, ähnlich wie Hofmann, daran, die konkrete Einheit des Wortes zur Geltung zu bringen, welches als Zeugnis vom Werk Christi in der *E i n h e i t* von Gesetz und Evangelium das *z u g l e i c h* richtende und vergebende Organ des heiligen Geistes zur Verwirklichung der Erlöserabsicht im Leben des einzelnen Menschen darstellt ¹⁶⁷⁾. Harleß thematisiert die Theologie des Gesetzes, wenn er in der Ethik die Genese der christlichen Tugend analysiert. Dabei geht er von einem sittlichen Bewußtsein aus, das er "Gewissen" nennt ¹⁶⁸⁾. Wie das Glaubensbewußtsein, so hat auch das Gewissen eine objektive Entsprechung und Bestätigung in den geschichtlichen Manifestationen Gottes, "dessen Menschwerdung der Schluß und Schlüssel der ganzen Offenbarung ist" ¹⁶⁹⁾. Der Teil der göttlichen Offenbarung, der dem Bedürfnis des Gewissens nach einer göttlichen Sanktion der menschlichen Lebensnormen genügt, ist

164) SCHULTZ, Gesetz, S. 115.

165) Ebenda, S. 114.

166) Ebenda, S. 98 ff.

167) Vgl. ebenda, S. 102.

168) HARLESS, Ethik, S. 52. Ähnlich versteht auch Frank das Gesetz als die aus dem Wesen Gottes erfolgende Forderung, welche die Selbstbestimmung des Menschen verlangt. Ihm liegt viel an der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium, doch bewegt ihn dabei nur die Verbindung von Buße und Glaube. FRANK, Gesetz, S. 107 ff. u. S. 133 ff.

169) HARLESS, Ethik, S. 119; vgl. S. 133.

das Gesetz ¹⁷⁰⁾. Doch betont Harleß nachdrücklich, daß dieses Gesetz sich "als Teil einer in sich einheitlichen geschichtlichen Erziehung des Menschengeschlechts" erweist ¹⁷¹⁾. Dem christlichen Bewußtsein erschließt sich die Erkenntnis des positiven göttlichen Gesetzes in dessen Lebenszusammenhang mit Christus ¹⁷²⁾. Wenn die versöhnende Tat Gottes in Christo durch das Evangelium verkündet wird, so bestätigt diese Kunde zugleich das Zeugnis des Gewissens von der Erlösungsbedürftigkeit des Christen ¹⁷³⁾. Der Ansatz zu einer Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird also auch bei Harleß überlagert von dem Interesse, Buße und sittliche Erneuerung als einen organischen Prozeß darzustellen, der von einer durch den geschichtlichen Zusammenhang sich als Einheit erweisenden Selbstbezeugung Gottes hervorgerufen wird. Man wird also grundsätzlich Link zustimmen müssen, wenn er feststellt: "Die konfessionellen Lutheraner, insbesondere die Erlanger ... wußten ... bis hinauf zu Harleß, der Lehre von Gesetz und Evangelium keinen überzeugenden Platz in ihrer Theologie einzuräumen" ¹⁷⁴⁾.

Die reformatorisch-lutherische Worttheologie sichert insbesondere ein Verständnis der Kirche als *creatura verbi* im strengen Sinn ¹⁷⁵⁾. Daraus folgt, daß die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit geglaubt werden muß und nicht im geringsten der Verdacht entstehen kann, der Glaubende sei aufgefordert, an die Kirche zu glauben, und sei es nur an die Kirche als Organ der heilszueignenden Tätigkeit Christi ¹⁷⁶⁾. In der konfessionell-lutherischen

170) HARLESS, Ethik, S. 119 f.

171) Ebenda, S. 119.

172) Ebenda, S. 118.

173) Ebenda, S. 164; vgl. S. 182 f.

174) LINK, Grundlagen, S. 201.

175) Vgl. WOLF, *communio*, S. 298 ff. WOLF, *Einheit*, S. 155 ff.

176) Vgl. o. Kap. I, S. 34f. Zum Problem des Glaubens an die Kirche vgl. auch KÜNG, *Kirche*, S. 44 ff. Künigs Argumentation ist im Unterschied zu der von Ernst Wolf durch schwierige Distinktionen gekennzeichnet, die erkennen lassen, welche dialektischen Anstrengungen erforderlich sind, um verständlich zu machen, daß die Kirche nicht Glauben an sich binden könne, wenn sie erst einmal definiert worden ist als "eine Gemeinschaft von Glaubenden", die "zum Glauben der Kirche" ruft. S. 44.

Theologie ist zumindest das verhängnisvolle Mißverständnis nicht ausgeschlossen, daß die Kirche in ihrer Organ-Funktion wenigstens teilweise und mittelbar die Dignität Christi usurpiert und Glauben an sich als einen Grund des Heils bindet ¹⁷⁷⁾. Die Verheißung Christi jedoch bewirkt Glauben, der ausschließlich auf das Wort hin orientiert ist, ja als Geschöpf des Wortes verstanden werden kann ¹⁷⁸⁾. Die Verheißung stiftet Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus. Christus selbst verbindet die Glaubenden zur Einheit der Kirche. Die strenge Zuordnung der Verheißung zu Christus und zum Glauben schließt aus, daß der Gemeinschaftsgedanke in der Ekklesiologie in den Vordergrund tritt. Die vom Zuspruch der Vergebung geschaffene Kirche kann nicht als eine Gemeinschaft von Personen mit gleichem Bewußtsein oder übereinstimmendem Denken, Wollen und Empfinden mißverstanden werden, auch nicht als ein sich selbst durch Reproduktion einer normativen Überlieferung regenerierender Organismus.

Ernst Wolf erörtert noch die mit der Romantisierung des Kirchenbegriffs einhergehende Verkehrung im Verständnis des heiligen Geistes ¹⁷⁹⁾. Da die Erlanger Theologen nicht so leicht mit den Maßstäben, die Wolf in bezug auf Veröffentlichungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgestellt hat, zu treffen sind, würde gerade ihr Verständnis des heiligen Geistes einer ausführlichen Behandlung bedürfen, die aber am Ende zur Profilierung der hier darzustellenden Theologie keine wesentlichen neuen Einsichten verspricht.

Es ist nicht zu bestreiten, daß schon die alten konfessionell-lutherischen Theologen den Grund gelegt haben für die Romantisierung des Kirchenbegriffs. Man gewinnt aber den Eindruck, daß sie die Gefahr gekannt und gefürchtet haben. Deshalb werden in der Christologie und in der Ekklesiologie immer wieder Einschränkungen und sichernde Abgrenzungen formuliert. Die Orientierung am römischen Katholizismus hemmte die Konsequenz ihres

177) Vgl. o. Kap. I, 2 S. 48-50.

178) BAYER, Promissio, S. 197.

179) WOLF, communio, S. 299 ff.

Ansatzes. Zudem erwiesen sich die lutherischen Bekenntnisschriften, besonders die pointierten Formulierungen der Artikel VII und VIII der Augsburger Konfession, als sehr spröde und widerstanden der allzu glatten Auflösung in die Offenbarungs- und Geschichtsvorstellungen des frühen 19. Jahrhunderts¹⁸⁰⁾. Bei der Lehre vom Worte Gottes schien die Abgrenzung gegenüber katholischen Lehrgrundsätzen weit abseits von Luthers Wortverständnis möglich. Auch ließen sich die Formulierungen der Bekenntnisschriften offenbar in einer Lehre vom Schriftprinzip verarbeiten. Schon Melanchthon hatte bekanntlich, wie Geyer noch einmal nachweist, Luthers Worttheologie auf dem Hintergrund einer Theologie der sprachlichen Überlieferung, die Melanchthons Denken ebenso durchgängig geprägt hat wie die anthropologische Leitfrage nach dem wahren Menschen, verwandelt¹⁸¹⁾. Die Auffassung vom Worte Gottes hatte aber im Begründungszusammenhang ihrer Dogmatik eine fundamentale systematische Funktion. Die Theologie des Wortes Gottes galt, wie oben dargelegt wurde¹⁸²⁾, als das formale Prinzip des Protestantismus. Die Worttheologie beeinflusst deshalb als ein grundlegendes Konstruktionselement die Ausprägung des gesamten Lehrtypus. Daß die Erlanger Theologen sich der elementaren Funktion der Lehre vom Worte Gottes bewußt waren und daß die Problematik ihres Ansatzes in ihrem Kreis empfunden wurde, zeigt sich an den wiederholten Bemühungen, besonders deutlich in den systematischen Leistungen von Hofmann und Frank, die Basis ihrer Dogmatik durch neue Entwürfe abzuklären und zu sichern¹⁸³⁾.

Die Erlanger Theologen haben sich einem fundamentalen Problem der neuzeitlichen Theologie gestellt, nämlich wie die Rede von einem autoritativen Worte Gottes angesichts des modernen Geschichtsverständnisses dargestellt werden kann. Sie haben mit

180) Vgl. SCHNEEMELCHER, Conf. Aug. VII, S. 324 ff.

181) GEYER, Geburt, S. 183 ff. Vgl. dazu S. 15 ff.
Vgl. auch S. 212 ff.

182) Vgl. o.S. 153. Vgl. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 136 ff. THOMASIUS, Wort, ZPK, II, 1839, S. 99.

183) Vgl. HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 134. Vgl. auch HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 206. Über Olshausens Programm vgl. KANTZENBACH, Theologie, S. 134.

Hilfe der Denkmodelle ihrer Zeit durchaus plausible Vorstellungen zu entwickeln gewußt über die Entstehung kirchlicher Überlieferung, die Art und Weise ihrer Wirkung, die Fortbildung und Deutung von Tradition, die Wechselbeziehung zwischen Schrift und Kirche bei der Feststellung eines normativen Kanons, die gegenseitige Bedingung von objektiven und subjektiven Momenten im Verstehensvorgang, die Abhängigkeiten zwischen Individuum und Gemeinschaft. Ihre Darlegungen wirken überzeugend und gegenwartsnah auf Grund der Fülle zutreffender Phänomenbeschreibungen. Ihre Theologie erscheint besonders realistisch, eine Deutung dessen, was wirklich in der Kirche vorgeht. Freilich kann man kritisch bemerken, daß sie nicht genügend konsequent geschichtlich denken. Sie bleiben dem Geschichtsbild und den Denkgewohnheiten ihrer Zeit verhaftet. Ihre historischen Erkenntnisse halten oft einer wissenschaftlichen Prüfung nicht stand. Indem sie Kirche und Theologie der geschichtlichen Betrachtung unterwerfen, übernehmen sie mit dem modernen Geschichtsverständnis auch das ihm entsprechende anthropozentrische Weltbild. Davon rührt die grundsätzliche Schwierigkeit her, die Heilswirksamkeit Gottes als den Effekt einer transzendenten Energie darzustellen, der nicht einfach in der geschichtlichen Selbstentfaltung der christlichen Glaubensgemeinschaft aufgeht.

Der Vergleich mit der Theologie Luthers legt es nahe, die Erlanger Theologen besonders nach ihrem Verständnis der Predigt zu befragen, um die praktische und ekklesiologische Relevanz ihres Wort-Verständnisses genauer zu beleuchten. Was bisher anhand der Begriffsanalyse des Wortes Gottes ausgeführt wurde, bezieht sich auf das Wort als Gnadenmittel, schließt also den Aspekt der Predigt ein. Die Aufgabe der Predigt wurde als Reproduktion der geschichtlichen Überlieferung bezeichnet. Die Predigt ist also vom Verständnis des Wortes Gottes als Überlieferung in Schrift und Lehrtradition her von vornherein eindeutig definiert als Vermittlung vergangenen Glaubensbewußtseins an die gegenwärtige Kirche ^{183a)}.

183a) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 52.

Sie ist "Zeugnis vom Wort" ¹⁸⁴⁾. Die Predigt vermittelt fortwährend die "Wahrheit des göttlichen Wortes mit der Wirklichkeit des Lebens in der Gemeinde" "aus dem Grunde der Erleuchtung", die das Wort in gläubigen Persönlichkeiten wirkt ¹⁸⁵⁾. Den Stoff entnimmt der Prediger der kirchlichen Überlieferung, in deren Rahmen wieder "den Schriften der ursprünglichen und inspirierten Zeugen" der Rang besonderer Authentizität zuerkannt wird ¹⁸⁶⁾. Darüberhinaus muß dem Prediger "das Bewußtseyn und Gefühl ... einer göttlichen Vollmacht" zuteil werden ¹⁸⁷⁾. Auch diese Zuversicht ist "durch das Vorhandenseyn des geschriebenen Wortes Gottes bedingt", im übrigen aber eine Frucht des Gebets und der Meditation ¹⁸⁸⁾.

Die Aktualisierung der Glaubensüberlieferung durch die Predigt wird näher bestimmt durch ihre Funktion für die gegenwärtige kirchliche Gemeinschaft ¹⁸⁹⁾. Sie ist ein Teil des christlichen Kultus ¹⁹⁰⁾. Der Kultus stellt die "öffentliche, gemeinsame Äußerung und Bethätigung" dieser Gemeinschaft der Gläubigen dar ¹⁹¹⁾. Die Bedeutung des Kultus wird aus einem allgemeinen Religionsbegriff abgeleitet ¹⁹²⁾. "Die Religion ist Gemeinschaft des Menschen mit Gott" ¹⁹³⁾. Der Kultus ist "eine eigentümliche, natürliche und notwendige Funktion des religiösen Lebens" ¹⁹⁴⁾. Wie jede Religion heiliger Symbole als

184) HARNACK, Idee, S. 38; S. 53.

185) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 53.

186) Ebenda, S. 56 f.

187) Ebenda, S. 56. Die Schriftlesung rangiert wegen der unmittelbaren Autorität der Schriftworte im Kultus vor der Predigt. HÖFLING, Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 68 f.

188) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 58 u. 60 f.

Vgl. HÖFLING, Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 71.

189) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 55.

190) Harnack leitet deshalb das Verständnis der Predigt aus dem Wesen des protestantischen Kultus ab. HARNACK, Idee, S. 10 ff.

191) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 51. HARNACK, Idee, S. 54 ff.

192) Vgl. HÖFLING, Studien, I, ZPK, V, 1840, S. 53.

193) Ebenda, S. 53.

194) Ebenda, S. 53.

Unterpfänder der Gemeinschaft mit Gott und religiöser Zeremonien als deren Betätigung bedurft hat, so auch das Christentum¹⁹⁵⁾. "Die innere, unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen weiß sich mit Christo ... im heiligen Geiste nicht ohne das Mittel des hörbaren und sichtbaren Worts ... und der Sakramente geeinigt"¹⁹⁶⁾. Der Gebrauch der Gnadenmittel ist deshalb der von Christus selbst gestiftete Kern des Kultus¹⁹⁷⁾. Die andere Seite des Kultus besteht darin, daß die Menschen ihre Gemeinschaft mit Gott in der gemeinsamen Andacht und Anbetung darstellen. Davon ist hier nicht weiter zu reden.

In der Urgemeinde war Predigen noch nicht das Recht und die Pflicht besonderer Amtsinhaber. Es war ein Gespräch der Gemeinde mit sich selbst durch besonders begabte Organe. Dadurch bewährte sich "ihr Entstehungs-, Erhaltungs- und Fortbildungsgrund als immer lebendig präsent, als ihr immanent ..." ¹⁹⁸⁾. In dem Gespräch vollzog sich eine Wechselwirkung zwischen dem Redenden und dem Bewußtsein der Gemeinde. Die reflektierte Vermittlung zwischen dem vom Prediger vorgetragenen Wort Gottes und dem Bewußtsein der Gemeinde, bewirkte, daß der jeweilige Prediger das Wort nur so verkündigen konnte, wie es in ihm "in der Gemeinde und für die Gemeinde zum Bewußtsein gekommen war ..." ¹⁹⁹⁾. Was er verkündete, war "also zugleich auch das öffentliche Gemeindegewort". In seiner Rede spiegelte sich das vom göttlichen Wort erfüllte und erleuchtete Bewußtsein der Gemeinde "über die Wahrheit des göttlichen Wortes und deren Verhältnis zur Wirklichkeit des Lebens" ²⁰⁰⁾.

195) HÖFLING, Studien, I, ZPK, V, 1840, S. 54.

196) Ebenda, S. 56. Vgl. Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 65 f.

197) HÖFLING, Studien, I, ZPK, V, 1840, S. 55 u. S. 56.

Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 67 u. 69. Den "sakramentlichen Charakter" der Predigt hat Harnack sehr eindrucksvoll mit Beziehung auf Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften herausgearbeitet, aber er ist eben nur ein Moment der Predigt, das vor allem durch die liturgisch-kirchliche Funktion ergänzt werden muß.

Vgl. HARNACK, Idee, S. 37 ff. u. S. 54 ff.

198) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 63.

199) Ebenda, S. 63.

200) Ebenda, S. 63.

Sobald die Kirche "die Notwendigkeit fühlte, sich gegen auftauchende Irrlehren zu sichern" und sich eine rechtliche Verfassung zu geben, mußte die ursprüngliche Freiheit aufgegeben und der Vermittlungsdienst zwischen der Wahrheit des göttlichen Wortes und der Wirklichkeit des Gemeindelebens einem Amt übertragen werden ²⁰¹⁾. Dadurch verändert sich auch die Art der Wechselbeziehung zwischen dem Wahrheitsbewußtsein des Predigers und dem der Kirche. Der Prediger wird von der Kirche zum Dienst am Worte Gottes berufen. Daraus folgt, daß er nicht nur Gott rechenschaftspflichtig ist, sondern für die Art und Weise seiner Amtsführung auch der Kirche.

Ob er das rechte Verständnis der geoffenbarten Wahrheit hat, muß die Kirche beurteilen. Bei ihrer Prüfung kann sie keinen anderen Maßstab anlegen "als den ihres eigenen gemeinsamen Schriftverständnisses ...", d.h. den ihres Bekenntnisses ²⁰²⁾. Wenn sie ein kirchliches Bewußtsein hat, wenn sie sich "eines vom heil. Geiste durchs Wort gewirkten ... gemeinsamen Schriftverständnisses ... bewußt ist, so kann sie unmöglich ein mit dem ihrigen im Widerspruche stehendes Schriftverständnis auch als ein richtiges ansehen und als solches gelten lassen" ²⁰³⁾. Auf diesem Verhältnis des Predigers zur Kirche "beruht der k o n f e s s i o n e l l e Charakter der Predigt" ²⁰⁴⁾.

201) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 64.

202) Ebenda, S. 66.

203) Ebenda, S. 66.

204) Ebenda, S. 67. Vgl. HARNACK, Idee, S. 60 ff.

Diese einseitige Konsequenz des ekklesiologischen Denkansatzes widerspricht einer vom Verkündigungsgeschehen aus konzipierten Ekklesiologie. Wenn man streng an dem Grundsatz festhält, daß die Gemeinde aus der Verkündigung entsteht, darf die Bindung des Predigers an das Schriftwort nicht in seiner Verantwortung vor der Gemeinde aufgehoben werden, sondern diese begründet gerade seine Freiheit von der Gemeinde, da er die Autorität des Predigtamtes von ihr nicht empfängt.

Vgl. HONECKER, Kirche, S. 212 ff.

Andernfalls würde die Predigt auch kein "Kultusakt", kein integrierender Bestandteil der Darstellung und Betätigung des kirchlichen Gemeinschaftslebens sein. Die Gemeinde würde ihr Bekenntnis in der Predigt nicht wiederfinden. Die Predigt würde nicht erbauen, sondern Ärgernis erregen²⁰⁵⁾. Um sich als integrierender Bestandteil des Gemeindegottesdienstes zu erweisen, muß die Predigt darüberhinaus "ihren liturgischen Charakter" wahren. Die liturgischen Bestandteile des Kultus zeichnet aus, daß sie nicht einen individuell persönlichen Ausdruck des gemeinsamen Glaubens darstellen, sondern daß sie die gemeinsame Frömmigkeit "der moralischen Person der ganzen Kirchengemeinschaft" zur Sprache bringen²⁰⁶⁾. Die Gemeinde soll "in der Predigt den begeisterten Ausdruck ihrer frommen Stimmung genießen und in ihrer Frömmigkeit durch sie sich angeregt und gestärkt fühlen ..., den Prediger als ihren Sprecher, als das rechte Organ für den Zweck der rechten Vermittlung der Wahrheit des göttlichen Wortes mit der Wirklichkeit ihres geistigen Lebens anerkennen müssen"²⁰⁷⁾.

Sehr deutlich wird dem Prediger die Verantwortung für den Glauben der Gemeinde eingeschärft. Er ist nicht schon dadurch gerechtfertigt, daß er eine abstrakt richtige und exegetisch belegbare Lehre vertritt. Er muß sie so darbieten, daß sie sich mit dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde konkret vermittelt²⁰⁸⁾. Das Glaubensbewußtsein der Gemeinde muß so reflektiert werden, daß die Predigt sich ihr intellektuell und existenziell vermitteln läßt, daß die Gemeinde in ihrer Bewußtseinsprägung versteht, was ihr gesagt wird, und bei dem angesprochen wird, was ihr Leben trägt und bewegt. Soweit ist ein verständliches seelsorgerliches Pathos bei den Ausführungen unverkennbar²⁰⁹⁾. Gelegentlich erscheint die Aufgabe des Predigers gar als eine erzieherische²¹⁰⁾. Er soll

205) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 68.

206) Ebenda, S. 68. HÖFLING, Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 89 u. S. 91 ff. Vgl. HARNACK, Idee, S. 62.

207) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 68. Vgl. HÖFLING, Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 69 ff.; S. 72 ff.

208) Vgl. HARNACK, Idee, S. 58 f.

209) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 69.

210) Vgl. ebenda, S. 58. Dort wird von einem "Erziehungsplan Gottes" gesprochen, den man aus der Schrift erkennen könne.

das Bewußtsein der Gemeinde durch die ständige Vermittlung mit der Offenbarungswahrheit allmählich fortentwickeln²¹¹⁾.

Doch geht die Rücksicht auf die Gemeinde viel weiter. Der Prediger hat sich nicht nur am Glaubensbewußtsein der Gemeinde zu orientieren, um es wirksam auf die Wahrheit der Verkündigung hin ausrichten und beeinflussen zu können. Diese Auffassung würde ja unterstellen, daß er der Gemeinde etwas zu sagen oder zuzusprechen hätte, was in ihrem Glaubensbewußtsein nicht schon zumindest implizit erschlossen wäre. Er soll vielmehr das Glaubensbewußtsein der Gemeinde **a u s s p r e - c h e n**, es in der ihm gegebenen subjektiven Sprache ausdrücken und explizieren. Die uneingeschränkte Geltung des objektiven Gotteswortes²¹²⁾ soll gerade dadurch gewährleistet sein, daß es sich im Prediger und seinen Zuhörern auf die gleiche Weise ausspricht. Hinter diesen Gedanken steht die Besorgnis über die Willkür des individuellen, subjektiven Verständnisses des sich intellektuell als autonom einschätzenden Theologen, die das Gemeindebewußtsein zerstört, wie die Erfahrung mit rationalistischen Predigern gezeigt hat²¹³⁾. Dagegen wird der Prediger nun gleich in eine doppelte Abhängigkeit von der Gemeinde gestellt. Sie beurteilt seine Rechtgläubigkeit anhand des überlieferten Bekenntnisses. Außerdem verpflichtet sie ihn, die konfessionell normierte Schriffterkenntnis so auszulegen, daß die Predigt ihrem aktuellen Glaubensbewußtsein entspricht, es fördert und stärkt, und daß die Predigt den Grund ihres Bestandes als ihr immanent bewährt²¹⁴⁾.

Deutlicher kann die theologische Dominanz der Ekklesiologie nicht in Erscheinung treten als dadurch, daß die Aufgabe der Verkündigung ausschließlich auf die Erbauung der Gemeinde festgelegt wird in dem Sinne, daß die Gemeinde in dem Verständnis, das sie im Verlauf der Geschichte von sich selbst

211) HÖFLING, Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 74.

212) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 59.

213) Vgl. HARNACK, Idee, S. 49 ff.

214) Vgl. HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 63.
Vgl. HARNACK, Idee, S. 55.

und der sie begründenden Heilswahrheit gewonnen hat, gestärkt und gefestigt werden soll ²¹⁵⁾. Der Primat der Ekklesiologie führt sogar dazu, daß die mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirche sich vermeintlich ergebenden Notwendigkeiten in sich selbst gerechtfertigt erscheinen, auch wenn sie im Widerspruch zu den urchristlichen Gebräuchen stehen ²¹⁶⁾. Mit dem geschichtlichen Wandel erwächst der Kirche ein anderes Verständnis ihrer selbst und ihrer Aufgaben, das durch eine geschichtstheologisch untermauerte Ekklesiologie grundsätzlich legitimiert wird. Deshalb können schließlich die kennzeichnenden Momente der konfessionell lutherischen Ekklesiologie zum Beweis für die notwendige Einschränkung der urchristlichen Freiheit herangezogen werden: Erfordernis einer Kirchenverfassung, Entwicklung eines antihäretischen Bekenntnisbegriffs, Verständnis des Kultus als Ausdruck des kirchlichen Glaubensbewußtseins, Definition der Predigt als Reproduktion des überlieferten und aktuellen Glaubensbewußtseins der kirchlichen Lebensgemeinschaft.

An der Lehre von der Predigt wird noch einmal deutlich ²¹⁷⁾, wie wenig das Schriftprinzip im Rahmen einer Theologie der Überlieferung traditionskritisch wirksam wird. Wieder tritt auch der Abstand zu Luthers Gemeindeverständnis eindrucksvoll hervor, der bei der Erörterung des Verhältnisses von Predigt und Gemeinde genau umgekehrt argumentiert. Predigt geht bei ihm nicht von der Gemeinde aus als Ausdruck ihrer

215) Die Kirche hat das Skandalon des Kreuzes, nämlich die Anstößigkeit der von dem gekreuzigten Christus ausgehenden Predigt, entkräftet. Das Ärgernis, aufgrund dessen ihre Einheit und Harmonie in Frage steht, vielmehr ihre Zerrissenheit und der unvermeidliche Streit um die Wahrheit als Auswirkung ihrer Existenz in der Sünde ertragen werden muß und nur glaubend, aber wirklich nur im Glauben, transzendiert werden kann, hat sie verkehrt zu einem Skandalon der Kirche, mit dessen Hilfe sie sich selbst sichert, Ärgernis von sich fernhält und deshalb selbst zum Ärgernis wird für alle, die ihr Gewissen nicht dem Gesamtbewußtsein der Kirche unterwerfen können. Vgl. KLEIN, Skandalon, S. 3 ff. Vgl. auch WOLF, Einheit, S. 146 ff.

216) HÖFLING, Erörterung, ZPK, 5, 1843, S. 63.

217) Vgl. O. S. 172ff.

Frömmigkeit, Stimmung und Andacht, sondern bringt sie hervor ²¹⁸⁾. Seine Überzeugung ist, daß ein "iglicher Christen gottis wort hatt" ²¹⁹⁾, der einer Predigt zuhört und deshalb Macht und Recht hat, alles zu beurteilen, was gepredigt wird, weil Kirche zu-reichend gekennzeichnet ist durch die Predigt des Evangeliums ²²⁰⁾. Aus diesem Grunde kann jeder Christ, wenn ihm das Evangelium ge-predigt wird, gewiß sein, daß er sich nicht kehren muß "an men-schen gesetz, recht alltherkommen, brauch, gewonheytt etc.", auch nicht an K o n z i l i e n und Bischöfe ²²¹⁾.

Der Vorrang der organischen Selbstentfaltung des schon wirklich gewordenen Gemeinschaftslebens im Verständnis der Kirche be-schränkt die Freiheit der Gemeinde zur Verantwortung vor der Verkündigung, da sie nichts anderes erwarten und als verbind-lich gelten lassen kann, als sich in ihrem kirchlichen Leben "immer weiter zu erbauen und seinem W e r d e n s t r i e b e Genüge zu leisten" ²²²⁾. "Die Kirche ... erbaut sich, wie je-der geistige Organismus, mittelst Thätigkeiten, welche durch nichts außer ihr bedingt, bewirkt oder ausgeführt werden, son-dern die ihr eingeboren, ihr immanent sind, und welche sie in der Praxis emanieren ... läßt. Die Funktionen der Kirche sind freie, von ihr selbst ausgehende, deshalb auch zu ihr zurückfüh-rende, S e l b s t t h ä t i g k e i t e n derselben" ²²³⁾.

In der Selbstimmunisierung gegen die Macht des christlichen Kerygmas, die zur Verhinderung unorthodoxen und die Erbaulichkeit

218) "ecclesia est filia, nata ex verbo, non mater verbi"
LUTHER, Mose, WA 42, S. 334.

Diesen Gedanken hat Hermann DIEM in einem vorzüglichen Aufsatz entwickelt: "Die Geburt der Gemeinde in der Pre-digt". EvTh, 9, 1949/50, S. 193 ff.

219) LUTHER, Versammlung, S. 411. Nach der Auffassung von Thomasius, hat die K i r c h e das Wort, und das Wort ist die lebendige Gestalt des Geistes Christi, der Aus-druck seines Lebens und Wesens in der Kirche als dem lebendigen Organismus, "darinnen seine Fülle wohnt". THOMASIUS, Predigten, I, S. 140 u. S. 138.

220) LUTHER, Versammlung, S. 408.

221) Ebenda, S. 408 f.

222) Vgl. HÖFLING, Studien, III, ZPK, 1, 1841, S. 75.

Vgl. dazu Hermann DIEM, Geburt, EvTh, 9, 1949/50, S. 211.

223) HARNACK, Idee, S. 23; vgl. S. 55.

störenden Glaubens dient, besteht die wahre Affinität der konfessionellen Theologie zum ekklesiologischen Selbstverständnis des Katholizismus. Das ekklesiologisch aufgehobene Schriftprinzip ist die eigentliche Perversion des Protestantismus, der lutherischen Rechtfertigungslehre, und des biblischen Glaubens. Das Wort ist nicht mehr schöpferischer Grund und Kriterium der Kirche, sondern in der Gestalt der Schrift zu einer prinzipiellen ekklesiologischen Bestimmung und zu einer historischen Urkunde verkommen, die den heilvermittelnden Anspruch der Kirche verbürgt.

Auch das bisher Dargelegte kann durch in der Konsequenz noch deutlichere Äußerungen überboten werden. Einige Theologen sind kühn und aufrichtig genug, auch den Schluß zu ziehen, das B e k e n n t n i s sei der Grund der Hoffnung, des Trostes und des Lebens der Kirche ²²⁴⁾. Sie lassen damit eine bezeichnende Nähe zu Grundtvigs Kirchenverständnis erkennen. Grundtvig, ein Zeitgenosse der älteren Erlanger, bestimmt das Prinzip des Protestantismus genauer als die unbedingte Anerkennung des ursprünglichen Glaubensbekenntnisses, das seit den Urzeiten der Kirche bei der Taufe abgelegt wurde. Dieses den gesamten Inhalt des Christentums umfassende Bekenntnis findet er im Apostolikum niedergelegt. Es gilt als das geisterfüllte, lebenzeugende göttliche Wort. Die Schrift ist dann eine erläuternde historische Urkunde des ursprünglichen Glaubens und kann deshalb der wissenschaftlichen Erforschung preisgegeben werden ²²⁵⁾.

-
- 224) Das Wort, das den einzelnen Christen über sein Verhältnis zu Gott belehrt, kann nach Hofmanns Meinung "nur das Ergebnis der bisherigen Geschichte" sein. "Dem einzelnen Christen kann es gleichgültig seyn, wie er das Wort des Heils erfährt, ob aus der Schrift oder durch Ueberlieferung, wenn er es nur lauter und wenn er es nur so erfährt, wie es seinem Bedürfnisse am besten entspricht. In der Ueberlieferung paßt sich das Heilswort dem jedesmaligen Bedürfnisse dessen an, welchem es gesagt wird, und so wird gerade das überlieferte Wort und nicht das der Schrift zunächst geeignet seyn, den einzelnen über den Weg des Heils zu belehren".
HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 210. Was Hofmann von der Überlieferung allgemein sagt, behaupten andere in ähnlicher Weise von der als "Bekenntnis" definierten Überlieferung. Harnack bezeichnet auch das Bekenntnis als "Gnademittel". HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 184. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 68 f.
- 225) Vgl. HIRSCH, Geschichte, V, S. 228 f.
Vgl. o. S. 161f. u. S. 169.
Vgl. HARNACK, Kanon, S. 10.

Besonders deutliche Formulierungen findet man bei den Erlanger Theologen in einer Reformationspredigt von Thomasius. Bekenntnis ist inhaltlich bestimmt als Bekenntnis zu Christus und formal als schriftgemäßes Bekenntnis. Auf diese Weise kann der Lobpreis des Bekenntnisses theologisch gerechtfertigt werden. Man kann jederzeit darauf hinweisen, daß man sich in Übereinstimmung mit dem Glauben der ganzen Kirche durch alle Zeiten hindurch befindet²²⁶⁾, insofern man sich zu Christus bekennt. Man kann auch sagen, das Bekenntnis beinhalte nichts, was nicht aus dem Verständnis der Schrift gewonnen sei. Aber man meint das spezielle Bekenntnis der lutherischen Kirche, wodurch sie sich vor allen anderen Kirchen auszeichnet²²⁷⁾. Die Berufung auf dieses Bekenntnis wird als Anerkennung einer bestimmten, andere Möglichkeiten ausschließenden, christologischen Lehre und eines dezidiert besonderen Schriftverständnisses gepriesen. "Dieses Bekenntnis ist ihr Schmuck, ihre Herrlichkeit, die Herrlichkeit der lutherischen Kirche"²²⁸⁾. Thomasius dankt Gott dafür, daß er dieses "seligmachende Bekenntnis" in seiner Kirche aufgerichtet und sie dabei erhalten habe. Die Reformation gilt dementsprechend als göttliche Stiftung der "evangelischen" Kirche²²⁹⁾. Auf ihr Bekenntnis gründet die Kirche die Hoffnung ihres Fortbestandes und ihrer künftigen Wiedererneuerung aus dem gegenwärtigen Verfall²³⁰⁾. Während alle Konfessionen sich zu Christus bekennen, "so hat unser Bekenntnis die ganze volle Wahrheit Darum ... hat es einen unvergänglichen Trost für den Menschen im Leben und im Sterben"²³¹⁾. "Wenn die letzten Zeiten kommen", dann sammeln sich die Gläubigen aller Konfessionen "um dieses gute Bekenntnis"²³²⁾. Die Zukunft der einzelnen und der ganzen Kirche "ist durch das Verhalten gegen dieses Bekenntnis bedingt"²³³⁾. Wenn die Kirche das ihr von Gott anvertraute Bekenntnis bewahrt, wird sich an ihr die Verheißung erfüllen, die das Bekenntnis Christi hat: er wird

226) THOMASIUS, Predigten, II, S. 791; S. 793.

227) Ebenda, S. 789.

228) Ebenda, S. 789.

229) Ebenda, S. 788. Ähnlich Konkordienformel, Solida Declaratio, BSELK, S. 834 f.

230) THOMASIUS, Predigten, II, S. 789.

231) Ebenda, S. 794. Vgl. o. Kap. I, 1, S. 7-9

232) Ebenda, S. 796.

233) Ebenda, S. 797.

sich zu ihr bekennen. Wirft sie aber "das theure Erbe der Väter hinweg", wird über sie das Gericht des Herrn ergehen.

Selbstverständlich wird das Bekenntnis niemals dem Worte Gottes gleichgestellt. Dennoch lassen die hier zusammengetragenen Aussagen erkennen, daß dem Bekenntnis die Stelle des Wortes Gottes eingeräumt werden kann, wenn die Kirche sich ihres Glaubens zu vergewissern sucht. Diese theologische Wertung des Bekenntnisses ist den Erlanger Theologen durchaus bewußt gewesen, und man hat sich bemüht, sie unmißverständlich darzulegen und systematisch zu rechtfertigen. Dabei ist immer vorausgesetzt, daß die Schriftauslegung in der Kirche mit "dem Inhalte lutherischer Heilsverkündigung" zusammenstimmen müsse²³⁴⁾. Deshalb braucht man eine Glaubensregel, nach deren Analogie die Schrift erklärt wird²³⁵⁾. Das Bekenntnis ist eine solche Glaubensregel. Je nach der Betrachtungsweise hat seine Bedeutung für den Glauben einen unterschiedlichen Rang. Wenn man die Bildung der speziellen Glaubensgestalt der lutherischen Kirche ansieht, so muß dreierlei zusammenkommen: erstens das allgemeine Bekenntnis der Kirche, zweitens die Schrift, drittens die Rechtfertigungserfahrung, die Luther exemplarisch zuteil wurde²³⁶⁾. Fragt man aber, was den seligmachenden Heilsglauben hervorbringe, so sind drei unmittelbare Urheberchaften in anderer Rangfolge zu unterscheiden: erstens "ein substanziales Fundament, welches Gott in Christo" ist; zweitens "ein organisches oder ministeriales, welches die heilige Schrift" ist; drittens "ein dogmatisches, welches derjenige Theil der göttlichen Lehre sey, der seligmachenden Glauben zu erzeugen vermöge, und ohne den solcher Glaube nicht entstehen könne"²³⁷⁾. Der Lehrbestand des Bekenntnisses, der wohl als das dogmatische Fundament zu gelten hat, wird unter den Entstehungsbedingungen des Glaubens erst an dritter Stelle genannt, ist aber gleichwohl als

234) HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 139.

235) Ebenda, S. 139 ff.

236) Ebenda, S. 137. Vgl. o. S. 161f.

237) HOFMANN, Prinzip, ZPK, 4, 1842, S. 138.

conditio sine qua non für das Zustandekommen konkreten kirchlichen Glaubens anzusehen. Daß dieser Kirchenglaube der Glaube ist, der rechtfertigt, wird wiederum aufgrund der ekklesiologischen Verschränkung dieser systematischen Deduktion ausdrücklich unterstellt.

5. Die Einheit von Gottes Selbstbetätigung und menschlicher Selbstbestimmung im Glauben

Thomasius definiert den Glauben als den "Einheitspunkt göttlicher Gnadenwirkung und, durch diese hervorgerufen, menschlicher Selbstbestimmung" ¹⁾. Diese Begriffsbestimmung kann als kennzeichnend auch für die Auffassung der übrigen Erlanger Theologen gelten. Zu ihrem Verständnis sei der systematische Zusammenhang kurz rekapituliert. Dieses Verfahren bringt es mit sich, daß wir uns um der Einheitlichkeit der Gedankenführung willen zunächst vorwiegend an einem Theologen orientieren. Dazu scheint Hofmanns systematischer Aufriß in seiner Ethik vorzüglich geeignet. Abweichende Anschauungen und Modifikationen anderer Autoren müssen dann nachträglich besonders behandelt werden.

Alle Beziehungen der Menschen zu Gott gründen darin, daß Gott aus seiner innertrinitarischen Dynamik heraus sich im unaufhörlichen Vollzug seines Selbstwerdens in ein Verhältnis zur Welt außer ihm setzt. Er begibt sich damit in die Geschichtlichkeit und setzt seine ewige Gleichheit in die geschichtliche Ungleichheit, in ein geschichtliches Nacheinander zum Zwecke seines Werdens in der Welt um, deren höchste Steigerung die Menschwerdung des Sohns darstellt ²⁾. Die einheitliche Selbstbetätigung im geschichtlichen Vollzug beginnt mit der Setzung des Weltanfanges ³⁾. Zu den Bedingungen geschichtlichen Seins, denen sich Gott unterwirft, gehört auch, daß er den Menschen die Freiheit läßt, sich selbst zu bestimmen, sonderlich in ihrem Verhältnis zu Gott. Die Selbstbestimmbarkeit ist die Fähigkeit des Menschen, zu werden, was er sein soll, oder seine Eignung, seine Bestimmung zu erfüllen ⁴⁾. Für den sich selbst bestimmenden Menschen ist Gottes Geist nicht die bestimmende Macht seines Verhaltens, sondern nur der wirksame Lebensgrund seines auf der Selbstbestimmbarkeit beruhenden persönlichen Verhältnisses zu Gott ⁵⁾. Harnack bezeichnet trefflich

1) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 161.

2) HOFMANN, Ethik, S. 28. 3) Ebenda, S. 28 f.

4) Ebenda, S. 30. 5) Ebenda, S. 29 f., S. 32.

das mit dem Gedanken der Selbstbestimmung verbundene Empfinden: die Geistesmacht Gottes "will mit Willen und nicht mit Widerwillen aufgenommen sein, will als Eigentum des Subjects, als Begeisterung und nicht als Besessenheit erscheinen" ⁶⁾.

Selbstbetätigung einer Person hingegen ist die Verwirklichung ihrer selbst aus dem eigenen Sein heraus. Sie bezeichnet Gottes Selbst-Werden ⁷⁾ ebenso wie die Selbstverwirklichung des wiedergeborenen Christen in der Heiligung ⁸⁾. Das Eigentümliche des christlichen Verhaltens besteht darin, daß der Christ sich als den bewährt und betätigt, der er ist, nicht aber darin, daß er werden soll, was er noch nicht ist ⁹⁾.

Hofmann beschreibt die Selbstbetätigung allgemein in Anlehnung an Schleiermacher: "Der Mensch macht sich zum Mittel seines Handelns und schafft ein Gleichnis seines Wollens, sich selbst dazu machend und das, was außer ihm ist" ¹⁰⁾. Selbstbetätigung und Selbstbestimmung bezeichnen verschiedene Gestalten der Freiheit. S e l b s t b e t ä t i g u n g bedeutet die Freiheit von dem Zwang, sein Dasein selbst erst begründen zu müssen, die Freiheit, es vielmehr in der Gefährdung durch die Veränderung in der Zeit tätig zu bewähren. Hofmann betont, daß sie nicht im Bewahren eines vorhandenen Standes der Wiedergeburt besteht, sondern im Fortbestand in derselben Kraft des Geistes Gottes sich zeigt, durch den der Christ geworden ist, was er ist ¹¹⁾.

Die S e l b s t b e s t i m m u n g aber ist die Möglichkeit des Menschen, die Willensrichtung, in die er geschaffen ist, zu seiner eigenen zu machen. Wenn er sie wahrnehmen würde, erlangte er in gehorsamer Erfüllung seiner geschöpflichen Bestimmung jene reale Freiheit des unmittelbaren Gottesverhältnisses, die durch Selbstbetätigung bewährt werden muß. Die Selbstbestimmung schließt jedoch die Möglichkeit ein, daß

6) HARNACK, Jesus, S. 156 f.

7) HOFMANN, Ethik, S. 28.

8) Ebenda, S. 90 f. Vgl. S. 55.

9) Ebenda, S. 90. 10) Ebenda, S. 71. 11) Ebenda, S. 90.
Vgl. S. 84.

der Mensch sich ein anderes, seiner geschöpflichen Bestimmung entgegengesetztes Dasein gibt ¹²⁾. Sie ist deshalb nicht bloß eine formale Wahlfreiheit, sondern die "Vorstufe der realen" Freiheit ¹³⁾. Gottes Geist hatte den Menschen dazu bestimmt, "dem Verhalten ..., in das er geschaffen war", kraft seiner Selbstbestimmung zu entsprechen ¹⁴⁾. Die Selbstbestimmbarkeit ist selbst der Inbegriff der sein Dasein bestimmenden Macht des Geistes Gottes, der in ihm wohnt. Der Mensch war dazu geschaffen, Gott zu lieben. Lieben aber ist ein persönliches Verhalten. "Es bedurfte also der Selbstbestimmbarkeit des Menschen, und das meinen wir, wenn wir ihn ein persönliches Wesen nennen, damit er geeignet sei, seine Bestimmung zu erfüllen" ¹⁵⁾. Die Selbstbestimmung ist dem Verhalten, in das der Mensch geschaffen war, gleichartig ¹⁶⁾. Sie ist selbst das dem Geschöpf eigentümliche Verhältnis zu Gott, die konkrete Gestalt des personalen Wesens und der Freiheit des Geschöpfes, Gott selbst als seinen Schöpfer zu kennen und zu lieben ¹⁷⁾. Sie ist wirkliche Freiheit, in ihrer Potentialität selbst Erfüllung der Daseinsbestimmung des Geschöpfes. Doch schließt sie ihrem Wesen nach die Möglichkeit ein, dieses Dasein aus dem bestimmenden Geiste des Schöpfers nicht anzunehmen und damit zugleich auch die Freiheit zur Selbstbestimmung zu verlieren. Der Mensch hat die Möglichkeit gewählt, sich zu einem widergöttlichen Dasein zu bestimmen ¹⁸⁾.

Offensichtlich soll diese Beschreibung der Selbstbestimmung eine Entsprechung zwischen Schöpfung und Wiedergeburt ausdrücken in der Weise, daß der Mensch durch die Wiedergeburt in den Stand gesetzt wird, seine Bestimmung als Geschöpf zu erfüllen, nämlich sich selbst zur Gottesliebe zu bestimmen. Zu diesem Zweck müßte die Wiedergeburt die Schöpfung nicht nur restituieren, sondern vollenden. Das Verständnis des Sündenfalls als Ergebnis menschlicher Selbstbestimmung fügt sich aber dem Schema der Entsprechung nicht ohne Schwierigkeiten ein. Der Mensch, der sich selbst gegen Gott entschieden hat,

12) HOFMANN, Ethik, S. 32. 13) Ebenda, S. 31.

14) Ebenda, S. 31., S. 33. 15) Ebenda, S. 29 f.

16) Ebenda, S. 32.

17) Vgl. ebenda, S. 31. 18) Ebenda, S. 32.

büßt damit seine Disposition für eine spätere Erlösung und überhaupt seine Erlösungsfähigkeit ein, hat er sich doch willentlich dazu entschlossen, der Bestimmung, die ihm Gott zgedacht hatte, zuwider zu leben. Sollte nach der entschiedenen Abkehr von Gott die Heilsgeschichte fortgehen, so mußte die Selbstbestimmung des Menschen rückgängig gemacht werden, sei es, daß die Entscheidung zum Dasein in der Sünde nachträglich für vom Menschen selbst revidierbar erklärt oder durch eine Einwirkung auf den Menschen aufgehoben würde. Wenn aber die Wiedergeburt des Menschen als eine Einschränkung seiner Macht, sein Dasein selbst gültig zu bestimmen, verstanden würde, entspräche sie nicht dem Willen des Schöpfers, der den Menschen gerade dadurch zur Erfüllung seiner Bestimmung befähigt hatte, daß er ihn als ein durch Selbstbestimmbarkeit charakterisiertes persönliches Wesen geschaffen hatte.

Wegen der angedeuteten Widersprüche bedurfte die Selbstbestimmung zur Sünde einschränkender Erläuterungen. Sie mußte erklärt werden als "eine Sünde, aus welcher Erlösung möglich war, und von welcher der Mensch sich bekehren konnte ..." 19). Die Selbstbestimmung war nicht eine satanische Selbstentgegensetzung gegen Gott, so daß der Mensch das, was Gott bejahte, eben um deswillen, weil er es bejahte, verneinte 20). Sie hatte ihren Grund nicht innerhalb des Menschen selbst. Der Mensch mußte vielmehr durch eine Versuchung, die von außen an ihn herangetragen wurde, dazu veranlaßt worden sein. Schließlich hat er sich nicht unmittelbar dem Willen Gottes widersetzt. Seine Sünde bezog sich auf das mittelbare Verhältnis zu Gott, seinen Umgang mit der Welt. Die Versuchung bestand darin, daß er die von Gott gesetzte Schranke beim Verhalten zur Welt überschritt in der Hoffnung, dadurch eine Steigerung seines Daseins zu erreichen 21). Thomasius weiß sogar von einer "wesentlichen und ethischen Verwandtschaft" zwischen Gott und dem Menschen als "persönlicher Kreatur". Sie ist darin begründet, daß der Mensch "einen von Gott ausgegangenen Lebensgeist in sich" trägt 22).

19) HOFMANN, Ethik, S. 33. 20) Ebenda, S. 33. 21) Ebenda, S. 34.
22) THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 9, 1845, S. 229. Vgl. dazu BEK, Menschwerdung, S. 111 f., S. 274 f. Bek hebt zu Recht den identitätsphilosophischen Einfluß auf die Anthropologie von Thomasius hervor.

Des Menschen Leben geriet durch die Sünde in einen Widerspruch mit sich selbst ²³⁾. Jetzt begehrt er die Welt, die ihm zur Betätigung der Gemeinschaft mit Gott dienen sollte. Sie wird ihm zum Anlaß seines Begehrens. Das Begehren empfindet er als eine Knechtung seiner Selbstbestimmung. So wird ihm die Welt, von der er eine Steigerung seines Daseins erwartet hatte, zum Übel ²⁴⁾. Gott läßt ihn aber in dem durch seine Erschaffung gesetzten Leben ²⁵⁾, und der Mensch behält auch ein "Gefühl des Bewußtseins" von dem Leben, für das er geschaffen war ²⁶⁾. Er wird dessen inne, daß der lebendige Gott, der ihm dieses Leben gewährt, die Macht seines Lebens gegen ihn kehrt, daß sein Leben ihm den Tod bringt ²⁷⁾. So erweist sich ihm Gott als heiliger, dessen Zorn er zu fürchten hat ²⁸⁾. Ob der Mensch das Übel seines Daseins empfindet oder nicht, das macht keinen Unterschied. Er hat sich einer dem Leben Gottes entgegengesetzten Daseinsweise überliefert, einem Leben im Tode, einem schlicht zeitlichen Dasein ²⁹⁾. Jedoch ist er soweit selbstbestimmbar geblieben, daß er sich im einzelnen Fall durch die Selbstbezeugung Gottes in seinem Gewissen entgegen der natürlichen Willensrichtung bestimmen kann. Solch einzelner, jeweiliger Anflug von "Gewissenhaftigkeit" ist nur ein Sehnen nach Erlösung ³⁰⁾. Aber durch seine Selbstbezeugung im Gewissen der Menschen wie auch durch wunderbare Einwirkung auf ihr sinnliches Leben begibt sich Gott in die Geschichte der Menschheit und beweist, daß er mit ihr leben will ³¹⁾.

Das Verhalten des Menschen, welches solch wunderbarem Tun Gottes entspricht, ist der Glaube. Frank stellt sich auf die Seite Jung Stillings gegen Goethe, indem er es als ein Zeichen

23) HOFMANN, Ethik, S. 36 f.

24) Ebenda, S. 37. 25) Ebenda, S. 35. 26) Ebenda, S. 36.

27) Ebenda, S. 36 f., S. 38. 28) Ebenda, S. 36, S. 39.

29) Ebenda, S. 38.

30) Ebenda, S. 43. Ähnlich versteht auch Frank die Erlösungsfähigkeit des Menschen und die Funktion des Gewissens als Medium des Wechselverkehrs des unerlösten Menschen mit Gott. FRANK, Wahrheit, I, S. 496 ff., S. 502; S. 506 - 509.

31) HOFMANN, Ethik, S. 44 f.

fortgeschrittenen Glaubens wertet, wenn ein Mensch alles, was ihm wiederfährt, als göttliche Schickung auffaßt. Er räumt aber ein, daß uns im Glauben nur einzelne Lichtblicke auf die Wege Gottes in der Geschichte gestattet werden ³²⁾. Durch den Glauben läßt sich der Mensch des Gnadenwillens Gottes gewiß machen, der sich in der Gestalt solcher Selbstbezeugungen verwirklicht. "Wunder einerseits und Glaube andererseits, das ist der Charakter der Geschichte" ³³⁾. Die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen Trinität ist eine vorbildliche Anbahnung der wesenhaften Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes in der Menschwerdung Christi ³⁴⁾. Die gläubige Aufnahme dieser Kundgebungen Gottes ist der Anfang des Verhaltens, welches die entsprechende Erwidierung des göttlichen Erbarmens ist, der Anfang des Glaubens ³⁵⁾. In der Menschwerdung des Sohnes erreicht die Geschichte des Verhältnisses Gottes zur Menschheit ihre Vollendung ³⁶⁾.

Die Selbstbezeugung Jesu in seinem prophetischen Wirken und in seinem verklärten Leben wirkt in einzelnen Menschen Glauben, die diesen weiter bezeugen ³⁷⁾. Zur Fortführung des Heilswerks auf dem Wege der Einigung der Menschheit in Christo bedurfte es über die individuelle Glaubensbezeugung hinaus "einer eigenen Gemeinschaft des wesenhaft verwirklichten Heiles", der Kirche ³⁸⁾. Das Gemeinschaftsbildende dieser Gemeinde ist menschlicherseits der Glaube an Jesus, göttlicherseits der Geist Gottes, der Geist Jesu überweltlichen menschlichen Lebens ³⁹⁾. Die Kirche besitzt den Geist des Lebens Jesu Christi, "in welchem er ihr innerweltlich gegenwärtig ist als Geist ihres Gemeinlebens" und vermittelt ihn durch Schrift, Amt und Sakramente weiter ⁴⁰⁾. Ihre beiden wesentlichen Handlungen sind, "daß sie den Menschen in die Gemeinde des Geistes Jesu Christi aufnimmt und daß sie ihre Gemeinschaft ... mit dem überweltlichen Christus begeht" ⁴¹⁾.

32) FRANK, Vademecum, S. 48 f.

33) HOFMANN, Ethik, S. 46.

34) Ebenda, S. 45 f. 35) Ebenda, S. 47.

36) Ebenda, S. 56. 37) Ebenda, S. 63.

38) Ebenda, S. 63. 39) Ebenda, S. 63.

40) Ebenda, S. 67; S. 62 ff. 41) Ebenda, S. 68.

Diese doppelte Gemeinschaft mit Christus, mit dem in der Kirche gegenwärtigen und mit dem jenseitig verklärt Lebendigen, schlägt sich beim einzelnen Menschen in einem bestimmten christlichen Verhalten nieder. Das Verhalten ist zunächst als ein innerliches, als christliche Gesinnung zu beschreiben, sodann ist deren Betätigung im Handeln zu bestimmen ⁴²⁾. Hofmann hebt zur Unterscheidung von Schleiermacher hervor, daß er nicht wie jener vom christlichen "Handeln", sondern vom christlichen "Verhalten" spricht. Auf diese Weise möchte er ausdrücken, daß das christliche Leben durch die Willensrichtung des Subjekts eigentümlich bestimmt wird ⁴³⁾. Die christliche Gesinnung ist die Liebe zu Gott, die aus der schon bei der Schöpfung intendierten Selbstbestimmung des Menschen zur Liebesgemeinschaft mit Gott hervorgeht ⁴⁴⁾. Wie aber kann der Mensch, der in dem Widerspruch seines Daseins befangen ist, indem er Gott fürchtet und die Welt zur Steigerung seines widergöttlichen Daseins begehrt, zu solcher Selbstbestimmung gelangen? Die Voraussetzung des neuen inneren Verhaltens ist der Glaube; der Glaube, daß dieser Widerspruch in dem jenseitigen verklärten Leben Christi aufgehoben ist oder, was dasselbe ist, die Hoffnung, daß er in der heilsgeschichtlichen Zukunft aufgrund der innerhalb der Welt zuwege gekommenen Gerechtigkeit und Lebendigkeit Christi aufgehoben sein wird. Der Glaubende gelangt zu der Gewißheit: Außer mir, in der Person Jesu Christi, ist der ewige Liebeswille Gottes verwirklicht. In ihm ist Gerechtigkeit und Leben der Menschheit für die Menschheit vorhanden. Die Verwirklichung des Gotteswillens schließt mich ein, so gewiß ich ein Glied der Menschheit bin. Aber diese Wirklichkeit ist nur für den Glauben vorhanden und gewiß. Daher steht diese Gewißheit mit der Wirklichkeit des zeitlichen Lebens im Widerspruch ⁴⁵⁾. Die Gewißheit gewinnt der Mensch durch das Wort, das von Christus zeugt. Christus selbst vermittelt die göttliche Wirkung, durch welche die Glaubensgewißheit im Menschen hervorgerufen wird ⁴⁶⁾.

42) HOFMANN, Ethik, S. 70 f.

43) Ebenda, S. 70 f.

44) Ebenda, S. 85; vgl. S. 98 ff.

45) Ebenda, S. 85.

46) Ebenda, S. 86.

Wie wirkt nun der Geist Christi mittels des Wortes den Glauben? Das Wort von Christus tritt an den Menschen in seiner Selbstbewußtheit heran, es trifft ihn eben da, wo sich Gott in seinem Gewissen bezeugt. Gott ist seinem Bewußtsein gegenwärtig als der, dem er das geschöpfliche Leben verdankt und der ihm um der Sünde willen zürnt. Derselbe Gott bezeugt ihm durch das Wort von Christus, daß er für ihn ist und daß ihm zuteil werden soll, was Gottes ist. "Dieser Selbstbezeugung Gottes durchs Wort kann sich der Mensch ebensowenig entziehen, als jener im Gewissen ..., durch welche er seiner Sünde überführt wird" ⁴⁷⁾. Der Geist Gottes erweist sich als bestimmende Macht, die den Menschen nötigt, inne zu werden, um was es sich für ihn handelt. Auf diese Weise wird er seiner Selbstbestimmung entgegengeführt. Das Wissen um das Heil, das ihm im Wort angeboten wird, eröffnet dem Menschen wieder die ursprünglich durch die Schöpfung gegebene Möglichkeit zur Selbstbestimmung. Er wird wieder der Vorstufe realer Freiheit inne, sein Dasein selbst bestimmen zu können, wenn er sich zur Annahme von Gottes Angebot bestimmen läßt.

In dieser unausweichlich ambivalenten Bewußtseinslage tritt ihm dasselbe Wort nun als eine Forderung entgegen, die an ihn in seiner Selbstbestimmbarkeit ergeht ⁴⁸⁾. Die Forderung lautet, daß er Christi Gerechtigkeit seine Gerechtigkeit werden lasse, damit er teilhabe am Leben Christi. Wo sich der Mensch durch Gottes Geist zur Erfüllung dieser Forderung bestimmen läßt, da wird er des in Christus vorhandenen Heils teilhaftig, und er wird dessen gewiß, daß er seiner teilhaftig ist. Dieser Vollzug der Selbstbestimmung ist der Glaube. Er ist die Art und Weise, in der die durch das Wort angebotene Liebesgemeinschaft mit Gott vom Menschen ergriffen und festgehalten wird. Ergreifen und Festhalten unter den Bedingungen der noch unvollendeten Heilsgeschichte sind die kennzeichnenden Momente des Glaubens. Er umfaßt die Willensrichtung, in der der Mensch das sein will, wozu Gott ihn bestimmt hat, und die Gewißheit,

47) HOFMANN, Ethik, S. 87.

48) Ebenda, S. 88.

daß er es kraft seiner Selbstbestimmung sei ⁴⁹⁾. In ihm ist begriffen das Moment des Gehorsams gegenüber der Forderung des Wortes: Ergreifen und Festhalten einer Willensrichtung. In ihm ist zugleich beschlossen das Moment der Erkenntnis gegenüber dem im Wort angebotenen Wissen: Ergreifen und Festhalten einer Gewißheit. "Beides zusammen macht ihn [den Glaubenden] zu dem neuen Menschen, der er ist nach der Seite der Selbstbestimmbarkeit wie nach der Seite der Selbstbewußtheit" ⁵⁰⁾.

"Der Mensch, mit dem es so geworden ist, ist nun, was er sein sollte" ⁵¹⁾. Von nun an muß er sich in seinem Verhalten als den bewähren und beweisen, der er geworden ist. Seine Selbstbetätigung geschieht in derselben Kraft des Geistes Gottes, durch den er geworden ist, was er ist. Natürlich unterliegt das Leben eines Christen Schwankungen, so daß er immer wieder dem entfällt, was er durch Gottes Gnade ist. Daher ist Buße nötig. Der Christ muß auf demselben Wege, auf dem er zur Freiheit in Gott gelangt ist, diese wiedergewinnen.

Die Selbstbetätigung differenziert sich in den verschiedenen Bezugfeldern der Selbstverwirklichung, in Kirche, Familie, Staat und in der universalen Gemeinschaft der Menschheit ⁵²⁾. So ist die christliche Ethik eine Beschreibung der Selbstbetätigung des Christen in diesen Lebensbereichen. Die im Glauben ergriffene Freiheit und Gewißheit ist die Voraussetzung des in der Selbstbetätigung zutage tretenden Verhaltens ⁵³⁾. Der Glaube aber ist das zu einer Einheit sich konstituierende Ereignis, daß ein Mensch sich durch Gottes Geist bestimmen läßt, in seiner Selbstbestimmung der Bestimmung Gottes zu folgen. Gottes Selbstbetätigung im geschichtlichen Prozeß seines Werdens kommt mit der Selbstbetätigung des Menschen aus dem Glauben zur Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes überein.

49) HOFMANN, Ethik, S. 89. 50) Ebenda, S. 89.

51) Ebenda, S. 90. 52) Ebenda, S. 155 ff.

53) Ebenda, S. 85; 87; 99.

Der Begriff "Glauben" wird in diesem Zusammenhang bemerkenswert unspezifisch gebraucht. Bei der Beschreibung der Heilsteilnahme des Christen kommt ihm keine zentrale Bedeutung zu. Er könnte nahezu entbehrt werden, hätte er nicht herkömmlich in diesem Zusammenhang seine Funktion. "Selbstbewußtsein" und vor allem "Selbstbestimmung" sind die für die vorgetragene Anschauung charakteristischen Begriffe, die durch die Verbindung mit dem Glaubensbegriff nur unwesentlich spezifiziert werden. Innwerden, Wissen, Gewißheit, Vergewisserung, Bestimmung sind Synonyme, die erst den Gehalt des Glaubensbegriffes jeweils partiell explizieren müssen. Doch das Phänomen des Glaubens als eine besondere Art intellektueller Anschauung hat in der Erlanger Theologie eine wesentliche Bedeutung. Glauben steht für die Evidenz transzendenter Wirklichkeit im Bewußtsein des Menschen, auf der christliches Leben und Handeln beruhen⁵⁴⁾. Über das faktische Zustandekommen solcher Evidenz verfügt der Mensch nicht von sich aus. Sie ist nicht erzwingbar und empirisch zu begründen. Sie steht deshalb im Widerspruch zu der gewöhnlichen Wirklichkeitserfahrung des Menschen an sich selbst und an der ihn umgebenden Welt.

Glaube wird hervorgerufen durch die Begegnung des Menschen mit dem Wort der christlichen Verkündigung. Aber es fehlt ihm jede spezifische Beziehung auf das Wort⁵⁵⁾. Das Wort ist das faktisch vorgegebene Mittel, durch das die Kunde von jener transzendenten Wirklichkeit verbreitet wird. Aber zur Spezifikation der Glaubensevidenz trägt die Bezogenheit auf das Wort nicht bei. Das Wort vermittelt Wissen, und der Glaube ist eine besondere Art von Erkenntnis, eine Erkenntnis von außergewöhnlicher Gewißheit. Das Wort präsentiert Forderungen, und der Glaube ist eine Weise existentiellen Gehorsams von besonderer willensprägender Intensität. Das Wort ist das dem Menschen adäquate Mittel der Selbstmitteilung des Geistes Gottes. Es hat Gott gefallen, sich der Sprache der

54) Vgl. HOFMANN, Ethik, S. 85; 89.

FRANK, Wahrheit, II, S. 322.

THOMASIIUS, Grundlinien, S. 2, Anm. 1.

55) Vgl. o. Kap. I, 4, S. 154f. S. 161-163; S. 176; S. 179-181.

Menschen, um deren Heil er besorgt ist, zu seiner Selbstmitteilung zu bedienen. Aber er wählt auch andere geschichtliche Mittel. Der Glaube wird geprägt durch die Qualität des Wissens oder der Forderung, durch den Inhalt der Mitteilung und durch die Art der Aufnahme beim Menschen. Die Form der Mitteilung und die Besonderheit des Mittels bestimmen nicht den Charakter des Glaubens.

Der Glaube realisiert sich in Stufen, die als eine Psychologie der Bewußtseinsbildung oder der Willenstransformation verständlich sind und so auch beschrieben werden, jedoch für die eigentümliche Qualität des Glaubens irrelevant bleiben. Nur sofern alle Phasen der Entwicklung derselben Art intellektueller Evidenz unterliegen, können sie unter dem Aspekt des Glaubens zusammengefaßt werden. Es wird eine Vorstufe des Glaubens angenommen, ein ungewisses Innewerden der dargebotenen Wahrheit, das die bewußte Glaubensentscheidung erst ermöglicht. Sollte der Mensch seinem Charakter als persönlichem Wesen entsprechend sich selbst dazu bestimmen, den Willen seines Schöpfers sich zu eigen zu machen, so mußte er zuerst seiner selbst bewußt werden in seiner Möglichkeit zur Selbstbestimmung. Darauf folgt die Selbstbestimmung, das angebotene Heil anzunehmen. Dieser ist wiederum die Gewißheit, das Heil durch die Selbstbestimmung empfangen zu haben, nachgeordnet. Die Gewißheit, am Leben Gottes teilzunehmen, wird dann bewährt durch die Selbstbetätigung im inneren und äußeren Verhalten. Die Stufen sind nicht nur als Momente eines einheitlichen komplexen Vorgangs anzusehen, sondern stellen zeitlich aufeinander folgende Schritte einer genealogischen Entwicklung dar, wobei die jeweils vorhergehende Stufe in der nachfolgenden nicht aufgehoben, sondern überwunden wird ⁵⁶⁾.

Die Unterscheidung der Teilvorgänge ist zunächst in dem Interesse begründet, psychologisch verständlich zu machen, wie der Glaube zustandekommt und was der Mensch wird dadurch, daß er

56) Vgl. HOFMANN, Ethik, S. 87 ff.

glaubt⁵⁷⁾. Man wird dieses Interesse auf dem Hintergrund des moralisch-psychologischen Verständnisses des Seinsbezuges des Glaubens⁵⁸⁾ auch im Zusammenhang mit dem pädagogischen Impetus der konfessionellen Bewegung verstehen müssen⁵⁹⁾. Haben ihre Theologen doch die Absicht, die Menschen zu einer gotteswürdigen Verhaltensweise zu "erziehen". Dieses Ziel meinen sie durch die "Verchristlichung der Menschheit" zu erreichen. Sie hoffen, in dieser christlichen Atmosphäre werde eine fortschreitende "Versittlichung" des natürlichen menschlichen Lebens sich anbahnen und ein stetiger "Culturfortschritt" heraufgeführt werden⁶⁰⁾. Diese Einstellung entspricht einem Wesenszug der romantischen Weltanschauung⁶¹⁾. Aber auch theologische Motive tragen zu der Differenzierung bei. Die Universalität des Heils und die Exklusivität der Glaubensbindung müssen einander zugeordnet werden. Ebenso soll die Wirksamkeit des Wortes als eine machtvolle Wirkung des Geistes Gottes ausgedrückt werden, zugleich aber die personale Identität des Menschen beim Vorgang der Heilsüber-eignung und die Integrität seiner personalen Wesensstruktur herausgestellt werden. Im Begriff der Selbstbestimmung sind die Momente der freien persönlichen Einwilligung, der Selbst-identität des Subjekts und der exklusiv existentiellen Be-stimmung zusammengefaßt. Die unwiderstehliche Wirkung des Gottesgeistes und das allgemeine Heilsangebot werden der Vor-stufe der Selbstbestimmung zugeordnet. So bleiben beide Aus-sagebereiche nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig zu relativieren. Ihre reflexive Bedingtheit kommt durch die konsekutive Verknüpfung zu einer prozessualen Einheit zum

57) HOFMANN, Ethik, S. 87. Zu dem Übergewicht der psychologischen Argumentation in Franks Darstellung der Glaubens-gewißheit als werdenden "Tatbestand" vgl. ROTHERT, Gewiß-heit, S. 76 f.

58) Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 53.

59) Vgl. u. S. 248 ff.

60) HOFMANN, Ethik, S. 321.

61) HONECKER, Wesenszüge, S. 312 ff.

Ausdruck ⁶²⁾. Diese Weise der Vorstellung entspricht dem fundamental geschichtlichen Denken, in dem Relationen des Seins sich als Stadien organischen Werdens darstellen.

Die Unterscheidung von Selbstbestimmung und Selbstbetätigung soll die reformatorische Ordnung von Glauben und Werken sicherstellen. Das materiale Prinzip der Reformation, die Rechtfertigung durch den Glauben, erfordert es, alles sittliche Verhalten danach zu bewerten, "ob es Bethätigung des rechtfertigenden Glaubens sei und aus ihm hervorgehe" ⁶³⁾. Es kommt auf "die richtige Folge dieser Momente" an ⁶⁴⁾. Deshalb ist die katholische Gegenlehre zu verwerfen, denn sie "kehrt die Ordnung des Heils um" ⁶⁵⁾.

Die Unterscheidung von Selbstbestimmung, Selbstbewußtheit (des gewissen Besitzes eines aus Gott stammenden Lebens) und Selbstbetätigung wehrt der Vermischung von Momenten des Glaubens und des tätigen Verhaltens ⁶⁶⁾. Rechtfertigung und Rechtschaffenheit sind scharf von einander geschieden. Auch kann überzeugend erklärt werden, daß "der Glaube selbst nicht in seiner Eigenschaft eines Rechtsverhaltens dem Menschen dazu gedeihe, vor Gott gerechtfertigt zu werden" ⁶⁷⁾. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß das Ziel der Heilsgeschichte, die Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes, erst erreicht wird, wenn der Mensch in der Liebe zu Gott und zur Menschheit lebt ⁶⁸⁾. Der Christ ist der zu seiner Vollendung gelangte Mensch. Seine Vollendung aber bezeugt der Mensch in der "Bethätigung der Willensgemeinschaft mit dem heiligen Gott" ⁶⁹⁾.

So wird der Glaube zur **V o r a u s s e t z u n g** seiner Freiheit und Seligkeit und deren Bewährung im Handeln entwer-

62) Vgl. THOMASIVS, Grundlinien, S. 42. bes. Anm. 1.
HOFMANN, Ethik, S. 87 ff.

63) Ebenda, S. 3.

64) Thomasius, Grundlinien, S. 52.

65) Ebenda, S. 95.

66) HOFMANN, Ethik, S. 98 ff.

67) Ebenda, S. 97 f.

68) Ebenda, S. 100; S. 104.

69) Ebenda, S. 101.

tet 70). Alles Verhalten, das etwas anderes ist als Betätigung der Willensgemeinschaft mit dem heiligen Gott, ist Sünde 71). Der Glaube allein ist also nicht die Freiheit von der Sünde, sondern nur die Voraussetzung zum Kampf wider die Sünde 72). Diese Beziehung zum Verhalten ist die einzige Konkretion des Glaubens, so daß praktisch das Selbstverständnis des Christen durch die Orientierung an Verhaltensvorstellungen dominant bestimmt wird. Auf diese Weise bleibt die Reinerhaltung des Rechtfertigungsglaubens p r a k t i s c h ohne Bedeutung, da die Rechtfertigung für den seiner selbst bewußten Christen immer die jeder Objektivierbarkeit und Konkretion entbehrende Voraussetzung seines gegenwärtigen Daseins ist. Der Glaube selbst ist gar nicht verifizierbar, sondern erscheint als Folge jenes ersten Innewerdens der angebotenen Heilswahrheit, als Modalität der Selbstbestimmung und des heilsgewissen Selbstbewußtseins und als abstrakte Voraussetzung der Selbstbetätigung 73). Daher ist es verständlich, daß bei der Beschreibung der "Entwicklungsgeschichte des erlösten Menschen" 74) vom Glauben nur unpräzise gesprochen wird, während andere Begriffe sich häufen, die geeignet sind, die Entwicklung der Willens- und Bewußtseinsbildung zu kennzeichnen.

Dem entspricht der Vorrang der Wiedergeburt zur ganzheitlichen Bezeichnung des Christseins im Verhältnis zur Rechtfertigung. Die Erlanger Theologie ist insofern nicht eine genuine Fortbildung der Rechtfertigungslehre Luthers, sondern knüpft an die melanchthonische Auffassung an, die geprägt ist durch die Dominanz der Frage nach der Konstitution des wahren Menschen. In dieser Tradition wird die paulinische Lehre vom Ursprung

70) Vgl. auch die Definition Franks: "Der Glaube als rechtfertigender ist derjenige Act der Person, welcher als spontane Gegenwirkung auf Grund der wiedergebärenden Influenz die reale Voraussetzung der letzteren, das Verhältnis der Schuldfreiheit, in sich fasst und darauf seine fernere ethische Existenz basiert." FRANK, Gewißheit, I, S. 191 f.

71) HOFMANN, Ethik, S. 101.

72) Vgl. auch THOMASIUS, Grundlinien, S. 52, Anm. 3.

73) Vom Glauben kann dasselbe gesagt werden wie von der Gewißheit bei Frank. Die Selbstausslegung der Gewißheit, in der sie sich als wirklich seiend erweist, stellt sich als eine Verdoppelung der Gewißheit dar, indem sie sich als in sich selbst ruhenden Tatbestand behauptet. Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 78 f. Vgl. auch S. 17 ff.

74) HOFMANN, Ethik, S. 83.

der Gerechtigkeit aus dem Glauben verbunden mit der zentralen Frage der überkommenen Moralphilosophie nach dem Zustandekommen der Wahrheit des Menschen im menschlichen Leben, so daß die Glaubensgerechtigkeit als die wesensgemäße Erfüllung der Wahrheit des Menschen in der adaequatio zur Forderung Gottes verstanden werden konnte ⁷⁵⁾. Gewiß verrät die Erlanger Lehre von der Selbstbestimmung des Menschen gemäß seiner ursprünglichen Wesensbestimmung noch offensichtlicher den Einfluß der moralphilosophischen Tradition als die Rechtfertigungstheologie Melanchthons.

In dieser Perspektive ist zu fragen, ob nicht gerade die strenge Unterscheidung der Restitution ursprünglicher Daseinsverfassung in der Wiedergeburt von deren Bewährung im Verhalten eine Nivellierung christlicher Existenziale zu humanitären Verhaltensnormen de facto zur Folge hat ⁷⁶⁾. Diese würden als normative Beschreibung der konkreten Folgen des Glaubens indirekt auch bestimmen, was der Glaube sei. Wenn betont wird: "Der Christ, der wiedergeborene Mensch ist das schon, was zu werden er bestimmt ist, und hat sich nur als den, der er durch Gottes Gnade geworden ist, zu bewähren, zu bethätigen" ⁷⁷⁾, so ist es nur eine Frage des Selbstvertrauens, die zufällige persönliche Konstitution oder das Selbstverständnis einer bestehenden Gemeinschaft, soweit sie mit der eigenen Zielvorstellung von dem, was der Mensch zu werden bestimmt ist, im Einklang stehen, als Erfolg der Gnade Gottes und damit zugleich auch als Grund und Maß christlichen Verhaltens auszugeben. Die Anerkennung und Rechtfertigung vorfindlicher Ordnungsstrukturen könnte diesen Verdacht unterstützen ⁷⁸⁾.

Der Christ ist nicht als Einzelpersönlichkeit der Wiedergeborene, der handelnd zu bewähren hat, was er ist. Er ist dies

75) GEYER, Geburt, S. 139 f.

76) Rothert hat die entsprechende Problematik an Franks Verständnis der Gewißheit herausgearbeitet. Gerade die konsequente Rückbeziehung der Gewißheit auf sich selbst führt dazu, daß auch die christliche Gewißheit an die allgemeine Erkenntnis des Wesens der Gewißheit gebunden ist. ROTHERT, Gewißheit, S. 77 f.

77) HOFMANN, Ethik, S. 78.

78) Vgl. HOFMANN'S ausführliche Darlegungen über "Das christlich sittliche Handeln in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens!" Ethik, S. 212 ff.

als Glied einer Gemeinde, "welcher dieses Sittlichgute gemeinsam ist, ein ihm und ihr innerliches Gesetz" ⁷⁹⁾. Das Sittlichgute ist das christliche sittliche Verhalten, also die Betätigung des Christseins. Dabei ist der Christ autonom, sich selbst Gesetz, so daß "er in seiner Eigenschaft als Christ die Verwirklichung des wesentlichen Willens Gottes ist". Da nun das Christsein wesentlich Teilhaben an der christlichen Gemeinschaft ist, richtet sich das christliche Verhalten aus an den im Gemeingeist der Kirche erschlossenen Wertvorstellungen. Betätigung des Christseins bedeutet aus der Sicht des einzelnen Christen, sich der Bewährung kirchlicher Verhaltensnormen nach der Maßgabe des jeweils faktischen Selbstverständnisses der Kirche einzugliedern. Deshalb sind die ersten näheren Bestimmungen der christlich sittlichen Gesinnung Demut und Dankbarkeit ⁸⁰⁾.

Christliches Verhalten ist primär qualifiziert als demütige Liebe. Die Demut wird bezogen unmittelbar auf Gott den Schöpfer, aber auch mittelbar auf die Welt, die uns Gott dazu gegeben hat, "uns das zu sein, was sie ist" ⁸¹⁾. Demütige Liebe gilt auch dem Mitmenschen, sofern er "ein Glied der Welt Gottes" ist. Wenn er aber ein Feind Gottes ist, "ist er uns Gegenstand unseres Hasses gegen die Sünde und wird zu einem Übel, das wir der Welt Gottes müssen tragen helfen, um es unschädlich zu machen und es zum Besten ihrer Bestimmung ... zu überwinden" ⁸²⁾. Diese Beispiele lassen erkennen, daß christliches Verhalten sich an der Wahrheit Gottes, der Welt und der Menschen zu orientieren hat, die von der Kirche anerkannt und gelehrt wird. Die Demut beschränkt die Liebe auf das dem "Gemeingeist der Kirche" Zutragliche, der ja die "irdische menschliche Erscheinung" der wirksamen Gegenwart Gottes ist ⁸³⁾. Deshalb bezieht sich die Demut insbesondere auf die kirchliche Gemeinschaft als "das sinnenfällige Gemeinwesen des heiligen Geistes" ⁸⁴⁾. Auch diese demütige Liebe ist

79) HOFMANN, Ethik, S. 78. 80) Ebenda, S. 100.

81) Ebenda, S. 105. 82) Ebenda, S. 107.

83) Ebenda, S. 165.

84) Ebenda, S. 164.

mittelbare Liebe zu Gott, der "seinem wirksamen Innewalten in solchem Gemeinwesen eine dreifach irdisch menschliche Erscheinung" ⁸⁵⁾ gibt, als dessen Urheber, Erhalter und Vollender.

Wir haben schon früher beobachtet, daß das Medium für Gottes wirksames Erscheinen in der Welt die Geschichte ist ⁸⁶⁾. So hat die Kirche in ihrer Geschichte Anspruch auf die Anerkennung und Liebe, die Gott als dem in ihr wirksam werdenden gebührt: hinsichtlich ihres Gewordenseins als stetige Vergegenwärtigung ihres göttlichen Ursprungs ⁸⁷⁾; hinsichtlich ihres je und je sich ereignenden Werdens als Erscheinung der wirksamen Gegenwart Gottes ⁸⁸⁾; hinsichtlich ihres Vollendetwerdens als Unterpfand ihrer zukünftigen Verklärung ⁸⁹⁾. Das Denkmal derjenigen Geschichte, in der die Kirche alle ihre Wurzeln hat, ist die heilige Schrift ⁹⁰⁾. Der Christ liebt deshalb "die Kirche als Inhaberin der heiligen Schrift". Er beweist seine demütige Liebe dadurch, daß er die Schrift bewahrt, so wie sie Gott der Kirche gegeben hat, und nicht willkürlich ihren Umfang verändert oder ihren Inhalt umdeutet. Was der Kirche "für die Schriftmäßigkeit ihres Glaubenslebens zumeist noththut, das läßt der Christ bestimmend sein für die Art und Weise seiner Aneignung" der Schrift ⁹¹⁾. Die gegenwärtige Wirksamkeit Gottes vollzieht sich durch Verkündigung und Sakramentsverwaltung, die natürlich dem Ursprung, wie er in der Schrift dokumentiert wird, entsprechen muß. Doch nimmt die Zeugentätigkeit der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte verschiedene Gestalt an. "Da bringt nun die Demut der Liebe eines Christen mit sich, daß er das dermalige Ergebnis solcher Geschichte der Kirche ehrt, nicht nach individuellem Dafürhalten ... daran ändert ... er verlangt Nichts ..., was für die Stufe, auf welcher sich die Kirche vermöge ihres Entwicklungsstandes befindet, ungeeignet und unangemessen ist" ⁹²⁾. Die verklärende Macht des heiligen Geistes bekundet sich in mannigfaltigen Charismen. Auch hier fordert es wieder die Demut der Liebe eines Christen, sie "nur nach Maßgabe

85) HOFMANN, Ethik, S. 164.

86) Vgl. z.B. Kap. I, 2, S. 36f. ; Kap. I, 3, S. 105-107; S. 124.
Kap. I, 4, S. 156.

87) HOFMANN, Ethik, S. 164. 88) Ebenda, S. 165.

89) Ebenda, S. 165. 90) Ebenda, S. 165.

91) Ebenda, S. 167. 92) Ebenda, S. 171 f.

ihrer Bedeutung für das Gemeinleben zur Verwendung zu bringen" ⁹³⁾.

Die ekklesiologische Anwendung macht die Problematik des Glaubensverständnisses vollends deutlich. Die kirchliche Gemeinschaft selbst ist ein sittliches Gut ersten Ranges. Damit wird auch alles, was zur Erhaltung dieser Gemeinschaft nützlich ist, zum sittlichen Wert. Was für den Bestand und die Bewahrung der Gemeinschaft konstitutiv ist, darüber befindet die Gemeinschaft im Rahmen der Auslegung ihrer wesenbestimmenden Entstehungsbedingungen selbst. Auf diese Weise wird alles, was die Gemeinschaft für gemeinschaftsfördernd hält, zur sittlichen Pflicht des Christen. Das Kriterium für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist das ihr gemäße Verhalten. Damit kommt der ekklesiologische Grundsatz zum Zuge, daß Gemeinschaft mit Christus auch Gemeinschaft mit dem in der Kirche gegenwärtigen Christus ist, d.h. Gemeinschaft mit der Kirche, die ihrerseits die Gemeinschaft mit Christus bezeugt und darstellt ⁹⁴⁾. Es ist einleuchtend, daß der Glaube an die geschichtliche Selbstbetätigung Gottes in dieser Gemeinschaft und am einzelnen Christen durch die Vermittlung dieser Gemeinschaft Voraussetzung solchen Verhaltens ist. Die Voraussetzung erscheint immer erfüllt, wenn das Verhalten eintritt, ist aber irrelevant, wenn es unterbleibt. Der Glaube kann deshalb nicht Kriterium des Verhaltens sein oder Basis der Identität über das konkrete Verhalten hinaus.

Wenn der Glaube dennoch vom Verhalten ausdrücklich unterschieden wird, so kommt darin zum Ausdruck, daß der Christ nicht durch Reproduktion vorgebildeten Verhaltens aus dem vorfindlichen Bestand der Kirche lebt, obgleich er in der geschichtlich gewordenen kirchlichen Gemeinschaft aufgeht und in ihr den konkreten Grund seines Christseins hat. Sein Selbstbewußtsein beruht auf der Gewißheit empirisch nicht ableitbarer Wahrheit, die ihm Gott verbürgt und durch die Mitteilung seines Geistes zuteil werden läßt. Die Perspektive der sich

93) HOFMANN, Ethik, S. 178.

94) Vgl. o. S. 207f.

geschichtlich fortbildenden Gemeinschaft wird in einer theoretisch nicht voll aufgeklärten Weise durchbrochen von dem Bewußtsein, daß der Daseinsgrund des Christen außerhalb der Welt geschichtlicher Verläufe liegt. Diese Evidenz transzendenten Wirklichkeit im menschlichen Selbstbewußtsein wird als Glaube bezeichnet. Wesentliche Momente dieses Glaubensverständnisses entsprechen Vorstellungen, die Schelling mit dem Begriff "intellektuelle Anschauung" verbindet. Es scheint zur weiteren Klärung des Glaubensverständnisses nützlich zu sein, diesen Hintergrund anzuleuchten. Dabei sollen besonders zeitbedingte Vorstellungsweisen von Möglichkeiten geistiger Erfahrung, die im Glaubensbegriff mitschwingen, kenntlich gemacht werden.

Schelling verwendet diesen von Fichte übernommenen Begriff insbesondere zur Beschreibung der Erkenntnis Gottes. Bei der Begriffsanalyse kann unberücksichtigt bleiben, wie sich die intellektuelle Anschauung bezogen auf das Absolute als Identität des Ich zur intellektuellen Anschauung bezogen auf Gott als das Absolute verhält. Das Wesen der Anschauung erblickt Schelling darin, daß in ihr keine Trennung von Anschauendem und Angeschautem stattfindet. So steht sie im Gegensatz etwa zum reflektierten Denken, das sich immer aus dem Unterschied des im Denken Erfassten und dem Sein, auf das es sich bezieht, konstituiert. Deshalb kann es nicht zur reinen Evidenz gelangen, sondern bleibt immer einem relativen Wissen verhaftet⁹⁵⁾. Alle "Anschauung ist Gleichsetzen von Denken und Sein"⁹⁶⁾. "Anschauend ist der Erkennende in das Anschauen verloren; er reflektiert weder darauf, daß ihm das Angeschaute als ein Fremdes gegenübersteht, noch darauf, daß er selber der Anschauende ist"⁹⁷⁾. Diese Erkenntnisart wie auch die Wahrheit, welche in ihr erschlossen ist, hat keinen Gegensatz außer sich. Deshalb kann sie niemandem andemonstriert werden, noch kann ihr jemand etwas entgegensetzen⁹⁸⁾. Sie "ist das

95) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 415 ff.

96) Ebenda, S. 420.

97) WEISCHEDEL, Gott, I, S. 262 f.

98) Diese Eigenart der intellektuellen Anschauung, die auf das Glaubensverständnis übertragen wurde, beeinflusst die Grundsätze der kirchlichen Erziehung. Vgl. u. S. 248 ff.

durchbrechende Licht, das sich selbst der Tag ist und keine Finsternis kennet" ⁹⁹⁾. Der reinen Evidenz der Anschauung ähnelt die Gewißheit, das Heilsgut, nämlich die Übereinstimmung mit Gottes Bestimmung, empfangen zu haben. Von ihr wurde die "Vergewisserung" des Gutes, das dem Menschen in Christus angeboten wurde, unterschieden ebenso wie die ihr folgende Selbstbestimmung, es im Glauben anzunehmen ¹⁰⁰⁾. Die Differenz von Wissen bzw. Denken und Sein ist in der Glaubensgewißheit überwunden. Der Glaubende ist der neue Mensch, " i n d e m er nun weiß, daß er empfangen hat", wessen er dazu bedurfte. Der "Glaube als Gewißheit ist Seligkeit" ¹⁰¹⁾. [Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß Schelling selbst die intellektuelle Anschauung nicht als eine Art von Glauben verstanden wissen möchte. Glaube ist nach seinem Verständnis eine der intellektuellen Anschauung entgegengesetzte subjektive Erfahrungsweise wie Ahnung und Gefühl ¹⁰²⁾. Auch die Erlanger Theologen pflegen sich zur Erklärung ihres Glaubensbegriffes nicht auf den Begriff der intellektuellen Anschauung zu beziehen. Dieser Begriff hat ja auch in seiner ursprünglichen Bedeutung eine vom Glauben gänzlich verschiedene und ausgesprochen dem philosophischen Denken im idealistischen Sinne eigentümliche Funktion. Gerade das für den Glauben herkömmlich kennzeichnende, die Annahme einer offenbaren und überlieferten Wahrheit auszudrücken, ist ihm fremd. Dennoch sind im Sinnzusammenhang mit dem Begriff "intellektuelle Anschauung" Vorstellungen über die Bewandnis der menschlichen Geistestätigkeiten entwickelt worden, die auch die Denkgewohnheiten der Theologen geprägt haben. Es sind Denkmöglichkeiten zur Sprache gebracht worden, die zur Explikation des Glaubensbegriffs verfügbar waren und dem von romantischen Anschauungen beeinflussten Welt- und Menschenverständnis der Erlanger Theologen offensichtlich entgegenkamen, so sehr, daß Denkstil, Begriffsbildung und Vorstellungen gegenüber der theologischen Tradition bemerkenswert verändert wurden.

99) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 418.

100) HOFMANN, Ethik, S. 89.

101) Ebenda, S. 88 u. 89. Hervorhebungen von mir.

102) SCHELLING, Philosophie, Werke, IV, S. 17.

Durch die Kennzeichnung "intellektuell" oder "intellektual" wird die Anschauung gegen die empirische Erfahrung und gegen das Verstandesdenken abgegrenzt. Der selbstverständliche Gegensatz ist "sinnliche Anschauung" ¹⁰³⁾. Daraus geht schon hervor, daß sie als solche nicht aus sinnlicher Wahrnehmung hervorgehen kann. "Diese Erkenntnis" heißt "intellektual, weil sie eine *T h ä t i g k e i t* zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch *B e g r i f f e* niemals erreicht wird" ¹⁰⁴⁾. Sie ist deshalb nicht eine "auf Objekte gehende Erfahrung" und "von jeder objektiven Causalität" unabhängig ¹⁰⁵⁾. Sie ist ein "selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns" ¹⁰⁶⁾, in diesem Sinne "speculative Erkenntnis" ¹⁰⁷⁾. "Intellektuell nennen wir diese Anschauung, weil sie Vernunft=Anschauung ist und als Erkenntnis zugleich absolut eins mit dem Gegenstand der Erkenntnis" ¹⁰⁸⁾. Für unseren Vergleich bedeutsam ist, daß auch der Glaube verstanden wird als eine "Erkenntnis" ¹⁰⁹⁾, und zwar eine solche, die nicht auf einer Wirkung der durch die Schöpfung gesetzten Wirklichkeit beruht ¹¹⁰⁾. Auch beim Glauben ist formal die Identität von Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis erfüllt. Die Wirklichkeit, auf die sich der Glaube bezieht, ist nur für den Glauben vorhanden. Indem der Mensch dieser Wirklichkeit gewiß wird, wird er auch dessen gewiß, daß sie ihn einschließt. Die Liebe Gottes ist nicht etwas anderes als das, was dem Menschen zuteil wird, wenn er sich ihrer glaubend vergewissert ¹¹¹⁾.

Eine annähernde Entsprechung besteht auch bei der Zeitüberlegenheit des Glaubens und der intellektuellen Anschauung.

103) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 421, Anm.1.

104) SCHELLING, Abhandlungen, Werke, I, S. 325.

105) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242 f.

106) SCHELLING, Vom Ich, Werke, I, S. 140.

107) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 420.

108) Ebenda, S. 421.

109) HOFMANN, Ethik, S. 88.

110) Ebenda, S. 85.

111) Ebenda, S. 85 f.

Das sündige Wollen ist als Hinwendung zu den Dingen der Welt das "schlecht Zeitliche", während die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ewigen Grund hat ¹¹²⁾. Da die intellektuelle Anschauung nicht durch Empirisches bedingt ist, sondern nur durch sich selbst ist, ist die "schlechthin ohne Zeit ewig" ¹¹³⁾.

Deutlicher ist die Übereinstimmung, wenn man die eigentümliche Dialektik von Aktivität und Passivität beider Erkenntnisweisen betrachtet. Wir haben den Glauben verstehen gelernt als Selbstbestimmung und zugleich als Bestimmtwerden durch die Macht des Geistes Gottes ¹¹⁴⁾. Intellektuelle Anschauung ist einerseits ein Tun des philosophierenden Menschen, andererseits erscheint der Mensch als bloßer Ort des Vollzugs der göttlichen Vernunft selber ¹¹⁵⁾. Die Gleichsetzung von Erkennen und Sein des Absoluten führt Schelling dazu, noch einen Schritt weiter zu gehen und auch das Differenzverhältnis zwischen dem Absoluten als Erkanntem und dem Subjekt des Erkennenden aufzuheben ¹¹⁶⁾. So kommt er schließlich zur Umkehrung seiner ursprünglichen Perspektive. "Die intellektuelle Anschauung muß sich am Ende so verstehen, daß im eigentlichen Sinne nicht so sehr das Absolute in ihr ist, sondern daß vielmehr sie selber im Absoluten ist" ¹¹⁷⁾. "Hier im Momente des absoluten Seyns vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränkten Aktivität" ¹¹⁸⁾. "In der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen in ihm sehend geworden ist" ¹¹⁹⁾. Solche Sätze formulieren in äußerster Zuspitzung die absolute

112) HOFMANN, Ethik, S. 89. Vgl. auch die Identität von Glaube und Hoffnung, S. 85.

113) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 422 f. Vgl. Vom Ich, Werke, I, S. 126 f.

114) Vgl. HOFMANN, Ethik, S. 88.

115) Vgl. WEISCHEDEL, Gott, I, S. 262; S. 269.

116) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 418.

117) WEISCHEDEL, Gott, I, S. 268.

118) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 248 f.

119) SCHELLING, Jahrbücher, Werke, IV, S. 182.

Evidenz der intellektuellen Anschauung, für die eigentümlich ist, daß "im S c h a u e n das Subjekt sich verliert" ¹²⁰⁾.

Dieselbe Bewandtnis spiegelt sich an der Erörterung, ob die intellektuelle Anschauung auf ein Vermögen des Menschen zurückzuführen sei oder besser als Widerfahrnis verstanden werde. Schelling spricht gelegentlich von der intellektuellen Anschauung als von einem "Vermögen", das "uns allen" beiwohnt ¹²¹⁾. Andererseits weiß er von einem "Mangel des Organs" der intellektuellen Anschauung ¹²²⁾. Er ist überzeugt, "daß manche derselben wirklich entbehren" ¹²³⁾ und "sich noch nie zur intellektuellen Anschauung ihres Selbsts erhoben haben" ¹²⁴⁾.

Weischedel verbindet beide Aussagen: "Als Möglichkeit besitzt jeder Mensch das Vermögen der intellektuellen Anschauung, aber nicht alle realisieren diese Möglichkeit" ¹²⁵⁾. Sie ist "Erfahrung" ¹²⁶⁾. "Erfahrungen sind Möglichkeiten des Menschen ... Aber darüber, ob sie faktisch stattfinden, verfügt der Erfahrende nicht von sich allein aus ... So wird also die intellektuelle Anschauung von Schelling als mögliche und für den Philosophierenden je faktische Erfahrung vorausgesetzt, ohne daß sie weiter begründet würde oder begründet werden könnte" ¹²⁷⁾. Sie ist "etwas Entschiedenes, und worüber kein Zweifel statuiert oder Erklärung nötig gefunden wird. Sie ist das, was schlechthin ... vorausgesetzt wird ..." ¹²⁸⁾. Selbst die Menschen, denen sie nicht zuteil wird, können aufgrund mittelbarer Erfahrungen ihr Dasein ahnen ¹²⁹⁾.

120) So in einem seiner Erlanger Vorträge aus der Übergangszeit zur Spätphilosophie. SCHELLING, Erlanger Vorträge, Werke, V, S. 23. Zur Abgrenzung der Spätphilosophie vgl. SCHULZ, Schelling, S. 112 ff.

121) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242.

122) SCHELLING, System, Werke, II, S. 369.

123) Ebenda, S. 370.

124) SCHELLING, Vom Ich, Werke, I, S. 107.

125) WEISCHEDEL, Gott, I, S. 272.

126) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242.

127) WEISCHEDEL, Gott, I, S. 272.

128) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 413.

129) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242.

Auch der Glaube wurde als eine Möglichkeit des Menschen angesehen, die als geschöpfliche Bestimmung ihm wesenseigentümlich ist. Eine Ahnung dieser Freiheit blieb auch dem von Gott abgewandten Menschen durch die Selbstbezeugung Gottes im Gewissen erhalten. Der Glaube wird auch durch das Heilsangebot zunächst als Möglichkeit in der Form der Selbstbestimmbarkeit erkennbar. Sein Zustandekommen ist unerklärbar und unableitbar, eine faktische Erfahrung im oben beschriebenen Sinne. Er ist ferner das, was bei jeder christlichen Selbstbetätigung vorausgesetzt werden muß.

Da der Begriff "Erfahrung" sowohl zur Kennzeichnung der intellektuellen Anschauung eine hervorragende Bedeutung hat als auch in der Erlanger Theologie zur näheren Bestimmung des Glaubens dient ¹³⁰⁾, soll er noch etwas genauer betrachtet werden. Die intellektuelle Anschauung ist eine Erfahrung besonderer Art. Sie muß streng unterschieden werden von der sinnlichen Erfahrung, die sich auf Objekte bezieht ¹³¹⁾. Die intellektuelle Anschauung "kommt im gemeinen Bewußtsein überhaupt nicht vor" ¹³²⁾. Sie ist u n m i t t e l b a r e , d.h. selbst hervorgebrachte und von jeder objektiven Kausalität unabhängige Erfahrung ¹³³⁾. Sie ist ein "selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns" ¹³⁴⁾. Dennoch hat sie den Charakter konkreten Geschehens. Sie ist eine Erfahrung, die der Philosophierende faktisch macht und die "auf Leben und Daseyn geht" ¹³⁵⁾. "Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben" ¹³⁶⁾. Sie ist in vorzüglichem Sinne Erfahrung, in einem betonten Sinne Grunderfahrung ¹³⁷⁾. Schulz faßt den Zentralgedanken der Spätphilosophie Schellings zusammen in dem Satz: "Die ihrer selbst gewisse Vernunft" gelangt durch die "Erfahrung ihrer Ohnmacht zum eigentlichen Verständnis ihrer selbst", indem sie darauf verzichtet, "sich selbst denkend zu ihrem Sein

130) Vgl. besonders FRANK, Gewißheit, I, S. 80 ff. Vgl. o. Kap. I, 1, S. 26 f.

131) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242.

132) SCHELLING, System, Werke, II, S. 630.

133) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242.

134) SCHELLING, Vom Ich, Werke, I, S. 140.

135) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 243.

136) Ebenda, S. 242.

137) WEISCHEDEL, Gott, I, S. 265.

ermächtigen zu wollen, und gerade in diesem Verzicht nimmt sie sich als zu ihrem Seinsvollzug schon ermächtigt hin: sie begreift sich als 'vermittelte Selbstvermittlung'" 138). Dieses Selbstverständnis gründet in einer "hingenommenen Erkenntnis", in einem "existenziellen Eingeständnis", einer "existenziellen Erfahrung", einer "'Grenzerfahrung', die das Ich mit sich macht" 139). Die Selbstkonstitution des Subjekts aufgrund von nicht objektbezogener Erfahrung erscheint hier als das bedeutendste Ergebnis von Schellings Spätphilosophie. Schelling meint, es sei "ein allzu beschränkter Begriff, daß alles Erfahrungsmäßige nur in der äußeren oder inneren Sinneswelt sich finden könne" 140).

Auf den ersten Blick scheint dem Glauben in seiner Bezogenheit auf das Wort der Charakter unmittelbarer Erfahrung nicht zuzukommen. Doch haben wir festgestellt, daß das Wort nur eine streng instrumentale Funktion hat. Es übermittelt Wissen von Wirklichkeit. Hier wird wieder die systematische Relevanz des konfessionellen Wortverständnisses erkennbar 141). Die Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittelt sich durch den sachlichen Inhalt des Wortes 142). Der Glaube aber ist das Sich-bestimmen-Lassen durch den Willen und die Liebeswirklichkeit Gottes, die das Wort bezeugt. In ihm ist die Subjekt-Objekt-Differenz aufgehoben. Glaube ist die Gewißheit des Menschen, der Bestimmung durch Gottes Geist bei sich selbst, für seine Person, teilhaft geworden zu sein 143). Insofern ist er wesentlich eine u n - m i t t e l b a r e Erfahrung des in Christus verwirklichten Heils oder des wirksamen Gottesgeistes, obgleich er hinsichtlich seiner Entstehung nicht als "rein unvermittelt" 144) angesehen werden darf. Glaube ist " e r f a h r e n e Liebe Gottes" 145). "Indem der Glaube seinen Gegenstand, d.h. Christus (der die Wahrheit, die Versöhnung, das Leben ist), erfaßt, wird er selbst ein Licht, ... ein lebendiges, erfahrungsmäßiges W i s s e n " 146).

138) SCHULZ, Schelling, S. 6.

139) Ebenda, S. 70; S. 148.

140) SCHELLING, Offenbarung, Werke, Erg.Bd. VI, S. 112 f.

141) Vgl. o. Kap. I, 4, S. 179-181.

142) THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 418; vgl. S. 415 ff.

143) HOFMANN, Ethik, S. 84 ff.

144) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 162.

145) THOMASIUS, Grundlinien, S. 51, Anm. 2.

146) Ebenda, S. 47, Anm. 4.

"Glaube ist ... u n m i t t e l b a r e s Bewußtsein des Uebersinnlichen, Göttlichen". Hebr. 11,1 ist die vorzügliche Belegstelle für dieses Glaubensverständnis. "Im Bewußtsein trifft das Sein und Wissen zusammen; der Glaube eignet sich daher sein Object an und nimmt es in sich herüber. Wer an Gott glaubt, erkennt darum nicht nur den Wahrhaftigen, sondern ist in dem Wahrhaftigen und hat Gemeinschaft mit Gott, dem Wahrhaftigen 1 Joh. 5,20. Dieses, sein Object, erzeugt aber der Glaube so wenig, daß er vielmehr durchaus von ihm bestimmt wird, und allein an ihm seine Wahrheit und seine Gewißheit hat" ¹⁴⁷⁾. Sogar der Gesichtspunkt, daß die Erfahrung in sich selbst konsistent und von äußerer Kausalität unabhängig ist, findet sich bei den Theologen wieder. "Der Glaube ist ... seinem Wesen nach die selbstthätige, freie Aneignung Christi und seines Verdienstes (Gnade und Wahrheit), also bleibt ihm sein Object nicht fern oder äußerlich, sondern er nimmt es in sich herüber" ¹⁴⁸⁾. Es ist nicht zu verkennen, daß auf dieses Glaubensverständnis Schellings Auffassung von der intellektuellen Anschauung als unmittelbarer und nicht sinnlicher Erfahrung eingewirkt hat. Ferner ist festzustellen, daß hier ein Begriff von "Erfahrung" entwickelt worden ist, der nicht psychologisch verstanden werden soll. Denn die intellektuelle Anschauung beruft sich gerade nicht auf psychische Erlebnisse, in denen der Mensch sich selbst als gegenständlich seiend erfahren könnte. Vielmehr wird die intellektuelle Anschauung insofern als Erfahrung qualifiziert, als das denkende Ich sich selbst als existierend hinnimmt, ohne sich erst selbst zum Sein ermächtigen zu wollen. Es scheint insofern angemessen, mit Schulz von "existenzieller Erfahrung" zu sprechen ¹⁴⁹⁾.

Eine weitere Entsprechung zwischen Glauben und intellektueller Anschauung ist in der ihnen eigentümlichen Freiheit zu finden. Der Glaube gründet in der wiederhergestellten ursprünglichen Selbstbestimmbarkeit, die der Mensch mit seinem sündigen Begehren der Welt verloren hatte. Der Glaube realisiert diese Möglichkeit zur Freiheit. Die Freiheit besteht darin, daß der

147) THOMASIIUS, Grundlinien, S. 2, Anm. 1.

148) Ebenda, S. 50, Anm. 1.

149) SCHULZ, Schelling, S. 148, vgl. S. 61 ff.

Christ in freier Selbstbestimmung sein will, "wozu ihn Gott durch seinen Geist umgeschaffen hat" ¹⁵⁰⁾. Er hat das Verhältnis eines personalen Wesens zu Gott wiedergewonnen. Er ist frei von dem Zwang, "auf dem Wege sittlichen Verhaltens etwas zu werden, was er noch nicht ist", frei sich zu betätigen als der, der er ist ¹⁵¹⁾. "So ist er sich selbst Gesetz, und das ist die richtige Autonomie". Das "stoische Realprinzip: Sei frei, um weise, und weise, um frei zu sein, ist hier wirklich verwirklicht" ¹⁵²⁾. "Der Geist Christi lehrt ihn, was er zu tun hat, treibt ihn, daß er es tue, und befähigt ihn, es zu tun, und das, was er dann tut, ist das unzweifelhaft Richtige" ¹⁵³⁾. Solche Glaubensfreiheit kann nicht aus einem äußeren Zwang hervorgehen. Der Glaube kann nur angeboten oder gefordert werden, er muß wesensnotwendig Selbstbestimmung sein ¹⁵⁴⁾.

Ebenso kann auch die intellektuelle Anschauung nur durch Freiheit hervorgebracht werden ¹⁵⁵⁾. Sie ist nicht durch etwas außer ihr bestimmt, sie kann nicht erzwungen, nicht demonstriert, sondern "nur gefordert werden" als "ein absolut freies Handeln" ¹⁵⁶⁾. Sie ist Verlorensein an das absolute Subjekt. Schelling führt in seinen späteren Schriften für sie auch die Bezeichnung Ekstase ein ¹⁵⁷⁾. Ekstase heißt, daß der Mensch seinen Standpunkt als Subjekt aufgibt. "Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen" ¹⁵⁸⁾. In der absoluten Erkenntnis fallen Freiheit und Weisheit zusammen. In ihr ist der Mensch "das stille Innere der zu sich gekommenen ewigen Freiheit ..., die eben durch dieses Zu-sich-Kommen die verwirklichte Weisheit" ist ¹⁵⁹⁾. "Wenn dieses zu-sich-selbst-Kommen nicht gestört wurde, so war die im Menschen zu sich selbst gebrachte, also sich selbst wissende Freiheit auch die ihrer selbst mächtige ... und die sich selbst wissende ewige Freiheit ... war die besonnene

150) HOFMANN, Ethik, S. 89.

151) Ebenda, S. 90 f. Vgl. o. bei Anm. 138 die Entsprechung bei Schelling.

152) HOFMANN, Ethik, S. 78.

153) Ebenda, S. 78. 154) Ebenda, S. 88 f.

155) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242. Vgl. SCHULZ, Schelling, S. 117. Vgl. WEISCHEDEL, Gott, I, S. 266.

156) SCHELLING, System, Werke, II, S. 370.

157) SCHELLING, Erlanger Vorträge, Werke, V, S. 23. Vgl. SCHULZ, Schelling, S. 122 f. Vgl. WEISCHEDEL, Gott, I, S. 281 ff.

158) SCHELLING, Erlanger Vorträge, Werke, V, S. 23.

159) Ebenda, S. 38.

Macht oder Magie aller Dinge" ¹⁶⁰⁾. Dieses zu sich selbst kommende nichtwissende Denken ist "die eigentliche Geburtsstunde der Philosophie" ¹⁶¹⁾. Darum ist "das erste Postulat aller Philosophie, frei auf sich selbst zu handeln" ¹⁶²⁾ "und das heißt: aus Freiheit die philosophische Grunderfahrung zu vollziehen" ¹⁶³⁾. Sie hat dazu keinen anderen Weg, "als i n d e m s i e v o n d e r e w i g e n F r e i h e i t a u s g e h t " ¹⁶⁴⁾. Der zu sich selbst kommende Mensch kann sich der Freiheit, "die er ist" ¹⁶⁵⁾, nicht dadurch vergewissern, daß er sie für sich will "(denn er braucht die ewige Freiheit nicht mehr anzuziehen)" ¹⁶⁶⁾, sondern "in jener Selbstaufgegebenheit ..., da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwissen, wird mir unmittelbar jenes absolute Subjekt zur höchsten Realität" ¹⁶⁷⁾. Jene ewige Freiheit hat keine Stätte, wo sie zu sich kommen kann, als in unserem Bewußtsein ¹⁶⁸⁾. So kommt der Mensch zu seiner ursprünglichen, in seinem Urbewußtsein begriffenen Freiheit zurück ¹⁶⁹⁾, die er dadurch verloren hat, daß er sie "als Freiheit wissen und empfinden will". Indem er sie zum Gegenstand macht, wird sie ihm unter der Hand zunichte ¹⁷⁰⁾. Sie kann deshalb nur in einer "unmittelbaren ... selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Causalität unabhängigen Erfahrung" ¹⁷¹⁾ bestehen.

Wir haben bei der Darstellung von Hofmanns systematischem Konzept die Verbundenheit von Glauben und Handeln hervorgehoben. Glaube wurde als Voraussetzung des christlichen Verhaltens verstanden und dieses als Selbstbetätigung des Glaubenden oder

160) SCHELLING, Erlanger Vorträge, Werke, V, S. 38.

161) Ebenda, S. 31.

162) SCHELLING, Vom Ich, Werke, I, S. 167 f.

163) WEISCHEDEL, Gott, I, S. 266.

164) SCHELLING, Erlanger Vorträge, Werke, V, S. 22.

165) Ebenda, S. 29. 166) Ebenda, S. 33.

167) Ebenda, S. 27. Schelling findet im Sokratischen "Nichtwissen" eine Annäherung an die positive Philosophie.
Vgl. dazu ANZ, Idealismus, S. 133 f.

168) SCHELLING, Erlanger Vorträge, Werke, V, S. 28.

169) Ebenda, S. 30 f. 170) Ebenda, S. 25.

171) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 242.

als Bewährung dessen, was er ist. Auch die intellektuelle Anschauung wird in einen innigen Zusammenhang mit Handlungen gestellt, in denen die mit ihr verbundene absolute Freiheit bewußt wird. Der Übergang von der intellektuellen Anschauung zum theoretischen und praktischen Philosophieren wird als "Selbstbestimmung" bezeichnet ¹⁷²⁾. Die dauernde Reproduktion der intellektuellen Anschauung wird als "selbsttätiges" Hervorbringen ihrer selbst prädiiziert ¹⁷³⁾. Die charakteristischen Leitbegriffe werden also auch hier verwandt.

Alles praktische Philosophieren setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht selbst erdacht oder erschlossen haben ¹⁷⁴⁾. "Es ist wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich empirisch ist, aber das Ich in diesem Satze ist eine rein intellektuale Vorstellung, weil sie allem empirischen Denken notwendig vorangeht" ¹⁷⁵⁾. Wenn nun die intellektuale Anschauung nicht Produkt einer äußeren, gegenständlichen Einwirkung sein kann, muß sie als "freie Handlung" gedacht werden ¹⁷⁶⁾. Das Ich schaut sich selbst an in seiner absoluten Tätigkeit und reproduziert auf diese Weise sich selbst fast ins Unendliche ¹⁷⁷⁾. Die Notwendigkeit dieser unendlichen Selbstbetätigung des Geistes ergibt sich aus seinem Bestreben, seiner selbst bewußt zu werden, d.h. sich selbst endlich zu machen ¹⁷⁸⁾. So bringt er Vorstellungen von sich selbst hervor ¹⁷⁹⁾. "Aber er sollte nicht diese Produkte, sondern in diesen Produkten sich selbst, d.h. seine Tätigkeit anschauen" ¹⁸⁰⁾. Das ist nicht anders möglich, als wenn er die Handlung, wodurch ihm das Produkt entsteht, vom Produkt selbst trennt ¹⁸¹⁾. "Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, läßt sich nicht weiter erklären, als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, dies zu tun, und indem er sich

172) SCHELLING, Abhandlungen, Werke, I, S. 323.

173) Ebenda, S. 309. 174) Ebenda, S. 299.

175) Ebenda, S. 326. 176) Ebenda, S. 301.

177) Ebenda, S. 307. 178) Ebenda, S. 306.

179) Ebenda, S. 307. 180) Ebenda, S. 314.

181) Ebenda, S. 314.

bestimmt, tut er es auch" 182).

Die Selbstbestimmung ist Wollen. Die "reine Form seines Wollens" ist für den Geist das Gesetz seines Handelns, nachdem er sich von allen Objekten befreit hat 183). Das ist seine Autonomie, daß er den Grund und die Grenze seines Handelns in seiner Realität trägt 184). Nur in der Selbstbestimmung wird der Geist seines Handelns unmittelbar bewußt. Sie ist "die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins", "das Prinzip unseres Philosophierens" 185). "Diese stete Thätigkeit der Selbstanschauung und die transscendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht ich selbst untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittichen) fortträgt" 186). Das Moralgesetz fordert als Objekt des Wollens den reinen Willen selbst, er ist das absolut Gute. Der Mensch soll also sich selbst wollen, sich selbst in seiner "reinen Tätigkeit". Sein konkretes Verhalten, das Empirische in ihm, soll durch den reinen Willen bestimmt werden. Was das Moralgesetz von ihm fordert, wird durch sein Wollen selbsttätig bestimmt 187). In diesem intellektualen Zustand, den der Mensch aus seiner Selbstanschauung, aus dem reinen Wollen heraus darstellt, verschwindet jeder Widerstreit in ihm, auch der der Moralität. Tugend und Glückseligkeit werden eins 188). Von hier aus wird auch verständlich, daß Schelling über den Zweck seiner Schrift: "Vom Ich als Prinzip der Philosophie" ausführt, wahre Philosophie könne nur mit freien Handlungen beginnen, nicht mit abstrakten Grundsätzen und Spekulationen. Das ganze Reich der Ideen habe nur für die moralische Tätigkeit des Menschen Realität. Der Mensch dürfe dort keine Objekte mehr finden, wo er selbst zu schaffen, zu realisieren beginne 189).

182) SCHELLING, Abhandlungen, Werke, I, S. 318.

183) Ebenda, S. 319. 184) Ebenda, S. 322.

185) Ebenda, S. 319. 186) Ebenda, S. 326.

187) Ebenda, S. 429.

188) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 246.

189) SCHELLING, Vom Ich, Werke, I, S. 166 f.

Die intellektuelle Anschauung ist wie der Glaube prinzipiell nicht objektivierbar. Sie entbehrt der konkreten Beziehung zur empirischen Realität. Sie kann deshalb nur als transzendente Voraussetzung oder Bedingung faktischen Verhaltens bestimmt werden. Im Verhalten realisiert sie sich als ursprüngliche Willensbestimmung, und zwar als Freiheit von objektbezogener Abhängigkeit. Handeln kann deshalb als Selbstbetätigung definiert werden. Es wird nicht durch heteronome Normen determiniert, vielmehr richtet es sich aus an dem unableitbaren formalen Postulat der reinen Selbstbestimmung. Die intellektuelle Anschauung ist in ihrer "Selbstaufgegebenheit" Quelle des Selbstbewußtseins. Doch wird der Mensch seiner selbst bewußt erst in der positiven Handlung, in der er sich selbst als der, der sich selbst will, zum Objekt wird. Das Verhältnis der intellektuellen Anschauung zur praktischen Tätigkeit des denkenden Menschen entspricht in allen hier erwähnten Momenten dem von Glauben und Handeln. Glaube und intellektuelle Anschauung sind der allem konkreten Denken und Handeln vorausliegende "Punkt der Einheit" von Denken und Sein, subjektiver und objektiver Bestimmung¹⁹⁰⁾.

Nachdem wir den Horizont der mit dem Glaubensbegriff verbundenen Anschauungen und Denkfiguren ausgeleuchtet haben, bleiben noch einige weitere Aspekte zur theologischen Klärung des Glaubensverständnisses nachzutragen.

Wir orientieren uns dabei zunächst an der Dogmatik von Thomasius, der seine Darstellung enger an den Problemen und Begriffen der überlieferten Theologie ausrichtet. Frank hingegen versucht den Glauben als Einheit eines in sich mannigfaltigen Geschehens dogmatisch zu beschreiben. Da die Arbeit am Glaubensverständnis in beispielhafter Weise erkennen läßt, wie die Erlanger Theologen unter der Voraussetzung gemeinsamer Grundanschauungen sich bemühen, ihre Theologie weiterzuentwickeln und zu vervollkommen, indem der eine die Mängel in der Argumentation des anderen zu vermeiden trachtet, dabei aber notwendig zu fragwürdigen Konklusionen neuer Art gelangt, mag es

190) SCHELLING, Darstellungen, Werke, Erg.Bd. I, S. 400; 399; 414; 416; 413; 412 f.

gerechtfertigt sein, den Gedankengang einzelner Theologen nacheinander behutsam zu skizzieren. Wen Nuancen und spezielle Probleme der Lehre vom Glauben weniger interessieren, mag diesen Teil überschlagen.

Thomasius bemüht sich, die Verflochtenheit von Wort und Glauben genauer darzulegen (191). Das Wort ist Objekt, Entstehungsprinzip und Inhalt des Glaubens. Bei der Darstellung zeigt sich sofort, daß die dreifache Beziehung lediglich die logische Explikation einer einfachen Grundbeziehung ist. Der Glaube ist in jeder der genannten Beziehungen bestimmt durch den Inhalt des Wortes, das im Wort bezeugte Heil. Die Bedeutung des Wortes beruht darauf, "daß es seinen Inhalt der menschlichen Persönlichkeit vermittelt" (192). Die "Charakterzüge des Glaubens", die sich aus seinem Verhältnis zum Wort ergeben, werden deshalb auch eindeutig aus dem Inhalt des Wortes hergeleitet: Glaube ist "wider das Zeugnis der Sinne und der Erfahrung", Glaube an Christus (weil das Wort wesentlich Zeugnis von Christus ist), "eine lebendige, die ganze Person des Menschen bestimmende und bewegende Gotteskraft" (weil das Wort den Geist Christi vermittelt) (193).

Die stufenweise Entwicklungsgeschichte des Glaubens wird sodann ausführlich beschrieben. Dem Glauben entspricht die innere Abkehr von der Sünde durch die Buße. Sie geht dem Glauben grundsätzlich voran, obgleich bei den getauften Christen Glaube und Buße sich in gegenseitiger Wechselwirkung entwickeln.

Glauben und Buße wiederum geht eine "allgemeine Erkenntnis des Heils und des Unheils" voran. Sie ist die erste Wirkung der "kirchlichen Unterweisung" - so wird die Predigt verstanden. Diese Überzeugung von der Heilswahrheit, ist noch nicht Glaube, sondern erst die Voraussetzung für Buße und Glaube. Sie ist aber von großer Bedeutung für die "Gesundheit des Glaubens". Er ist gesund, wenn die Heilserkenntnis "dem Wesen nach schriftgemäß, der Form nach kirchlich ist" (194).

Die zweite Stufe in der Genesis des Glaubens ist die eigene Erfahrung der Sünde und das daraus entstehende Verlangen nach Erlösung. Die Sündenerfahrung nennt Thomasius "Reue". Dem Menschen wird die "totale Incongruenz" seines Zustandes mit der Forderung des Gesetzes "im Gewissen offenbar". Er gibt sich selbst in seiner eingebildeten Gerechtigkeit auf, nimmt den richtenden Willen Gottes in sich hinein und macht ihn so zum Inhalt seines eigenen Willens (195). Das mit der Reue verbundene Heilsverlangen ist ein ambivalenter Habitus, der in tödliche Verzweiflung oder in keimenden Glauben übergehen kann. Aus dem Wissensbedürfnis und aus dem Zeugnis des Wortes geht dann mit Unterstützung "einer unmittelbaren, durchgreifenden Wirkung des göttlichen Geistes" die persönliche Aneignung des Heilsangebotes

191) THOMASIVS, Dogmatik, III, 2, S. 161 f.

192) Ebenda, S. 161. 193) Ebenda, S. 162.

194) Ebenda, S. 163. 195) Ebenda, S. 164.

hervor. Diese spezielle Applikation "vermöge einer großen inneren Tat unendlichen Vertrauens" bringt die Zuversicht hervor, den Kern des Glaubens 196).

Diese "fiducialis apprehensio Christi" ist das Mittel für die Rechtfertigung, der "geistliche Sinn für sie". Die Rechtfertigung besteht im Einswerden des Glaubens mit seinem Gegenstand, der Gnade Christi. So "wird der Glaube ... zur Gesinnung des Christen, als solche zu einer die ganze Persönlichkeit umbildenden Macht und zur triebkräftigen Wurzel eines neuen Lebens in der Liebe" 197). Auf diese Weise kommt Thomasius zu der merkwürdigen Unterscheidung, die er ausdrücklich als eine lediglich begriffliche ausgibt, zwischen "erfülltem" rechtfertigendem Glauben und einer "einfachen Grundgestalt" als Fiduzialglauben, der trotz seiner mangelnden Vollendung Heilsgewißheit gewährt. Dazu soll gerade die Unterscheidung dienen, daß nicht der vollendete Glaube als Bedingung der Rechtfertigung geltend gemacht werde, weil ein aufrichtiges suchendes Gemüt die Rechtfertigung unmöglich erlangen könnte, wenn die "Grundgesinnung", die erst mit der Rechtfertigung eintritt, bereits vorausgesetzt würde.

Die Unterscheidung ruft die Frage nach den Kriterien der Wahrheit des Glaubens hervor. Da sagt Thomasius zunächst, der Glaube bedürfe keiner äußeren Zeugnisse für seine Echtheit. Wenn nur das Bewußtsein aufrichtiger Reue und zuversichtlichen Vertrauens besteht, kann der Glaubende seines Glaubens gewiß sein. Im späteren Rückblick auf den Verlauf der christlichen Lebensentwicklung zeigt sich freilich am Vorhandensein der Buße und der Liebe, ob der Glaube Bestand hatte 198). Dem doppelten Glaubensbegriff entspricht die Konstatierung unterschiedlicher Heilsgewißheit. Sie kann unmittelbare Selbstgewißheit des Glaubenden sein, sie kann sich aber auch auf die Bewährung des Glaubens im eigenen Leben stützen. Da nahezu alle Christen auf eine Vergangenheit nach der Taufe zurückblicken können, wird praktisch die Orientierung am Verhalten das christliche Selbstverständnis prägen.

Auch aus der Betrachtung anderer Zusammenhänge ergibt sich ein Übergewicht der sittlichen Konstitution im Glauben. Wenn etwa das Heilsziel für den Menschen definiert wird als die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes gemäß den Forderungen des Gesetzes, so folgt daraus ein effektives Verständnis der Rechtfertigung. Dieses wiederum führt zu einem habituellen Glaubensverständnis, wenn der Glaube wirklich rechtfertigen soll.

Die Beschreibung des Glaubens nach der Analogie der Schelling'schen Auffassung von Selbstbestimmung, reiner Tat oder absolutem Willen läßt aber nur eine unmittelbare Selbstgewißheit des Glaubens zu, die nicht zu einem inneren Verhalten, etwa zur Gesinnung, objektiviert werden kann. Thomasius gelingt es nicht, die disparaten Elemente zu einem einheitlichen Glaubensverständnis durchzubilden. Darin bekundet sich freilich nicht nur ein

196) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 165.

197) Ebenda, S. 166.

198) Ebenda, S. 167.

Mangel denkerischer Kraft, sondern ein im Glaubensbegriff selbst begründetes elementares theologisches Problem. Frank hat es scharfsinnig herausgearbeitet. Selbst wenn gilt, daß ich mich erst hinterher der Wirkungen des heiligen Geistes in meinem Leben getrösten darf, nachdem ich mich auf den Felsengrund der Gnade gestellt habe, so wird doch die vorausgesetzte Gnadengewißheit schwankend durch die Sorge, ob ich den Glauben bis ans Ende werde halten können 199).

Trotz Thomasius' konservativer Sprache ist die Übereinstimmung mit Hofmanns Entwicklungsschema evident. Glaube ist stufenweiser Vollzug existentieller Selbstbestimmung. Daraus ergibt sich ein Vorrang des Wollens unter den menschlichen Geistestätigkeiten. Handeln ist die dominante Verhaltensform des Menschen. Das Interesse an der Genese des Selbstbewußtseins ist leicht erkennbar. Glaube wird konkretisiert durch Kriterien christlichen Verhaltens.

Der doppelte Glaubensbegriff gibt Anlaß, das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung genauer zu betrachten. Rechtfertigung sola fide bedeutet für Thomasius, daß der Glaube die ausschließliche subjektive **B e d i n g u n g** der Rechtfertigung ist 200). Der Glaube ist von vornherein bestimmt als bußfertiger Glaube 201). Derselbe Vorgang, der am Kreuz zwischen dem Vater und dem Sohn geschah, reflektiert sich im Bewußtsein des Menschen. Der Christ tritt glaubend an die Stelle Christi. Er fühlt Gottes Zorn in seinem Gewissen, sieht seine eigene Sünde gerichtet, "aber eben deshalb auch seine Schuld gesühnt". So eignet er sich Christi Gehorsam an 202). Gott schaut den Menschen nun in diesem Zusammenhang, in dem er mit Christus steht, an; das ist seine Zurechnung. Die Zurechnung ist ein Akt der Gerechtigkeit, nicht der Willkür, denn sie beruht auf einer vollkommen wahren "Intuition, weil sie ein persönliches Verhältnis auch des Menschen zu Christo zu ihrer Voraussetzung hat". Das Verhältnis zu Christus wird **a l l e i n d u r c h d e n G l a u b e n** hergestellt. Die Rechtfertigung ist unabhängig von sittlich-verdienstlichen Leistungen des Menschen. Niemand könnte sich ja auch zu solcher Reinheit entwickeln, daß er vor Gott bestehen könnte, vor dem nichts gilt, als sein eigenes Bild 203). Gottes Zurechnung ist ein "richterlicher Gnadenakt" 204). Sie ist ein Gnadenakt, weil er seine "letzte Causalität" nicht in der Rücksicht Gottes auf die "Angemessenheit" des Menschen zum Willen Gottes hat; ein richterlicher Akt, weil Gott dem Menschen als einer "selbstverantwortlichen Person" in der Eigenschaft des Richters gegenübersteht. Mit anderen Worten heißt das, die Versöhnung Gottes mit den Menschen wird nicht vom Menschen aus eingeleitet, sondern entspringt der freien Selbstbetätigung Gottes, durch die er in Christus die objektive Voraussetzung der Zurechnung herbeiführt. Der Mensch aber ist selbst dafür

199) FRANK, Subjektivismus, S. 29 f.

200) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 196; vgl. THOMASIUS, Predigten, II, S. 477 f. Damit die Tür zum Leben allein geöffnet ist, wird nichts weiter gefordert als der Glaube; glauben aber kann jeder, der nur will.

201) THOMASIUS, Dogmatik, III, 2, S. 196.

202) Ebenda, S. 196 f.

203) Ebenda, S. 198.

204) Ebenda, S. 195.

verantwortlich, die Möglichkeit, sich von der Sünde abzuwenden und sich die in Christus geschehene Versöhnung anzueignen, zu ergreifen nach dem Grundsatz: "Qui nos creavit sine nobis, nos non salvabit sine nobis" 205). Diese Möglichkeit realisiert er im bußfertigen Glauben. Dieser ist deshalb die *s u b j e k - t i v e B e d i n g u n g* der Zurechnung bzw. "die *s u b - j e k t i v e* Möglichkeit der Rechtfertigung" 206). Gott knüpft also seine Zurechnung nicht an eine "gottwohlgefällige Gesinnung", die allerdings dem Glauben entspringen muß, sondern gründet sie allein auf die freie Selbstbestimmung des Menschen, sich die Gerechtigkeit Christi zu eigen zu machen.

Dieser deklaratorische Akt ist zwar ein innergöttlicher, er vollzieht sich aber innerhalb des Menschen. Die göttliche Zurechnung ist gerade deshalb wahr und wirksam, weil sie beides "in Eines zusammenschauend und zusammenfassend" eine Wirklichkeit bei Gott und im Bewußtsein des glaubenden Menschen ist. Die Rechtfertigung wird zu einem " *V o r g a n g i m M e n - s c h e n* " 207). Im Gewissen des Glaubenden wirkt der heilige Geist "das Bewußtsein der Versöhnung". Man muß sich diese Auffassung wohl folgendermaßen erklären: Die durch die christliche Unterweisung dargebotene Heilswahrheit stellt einen ungeteilten Zusammenhang dar. Die Verurteilung der Sünde, das Angebot der objektiv vollzogenen Versöhnung, die göttliche Anerkennung des Glaubens werden vom Menschen als Einheit erkannt. Die ganze Heilswahrheit läßt sich bei der intellektuellen Rezeption logisch in verschiedene Akte Gottes zergliedern. Andererseits wird die Entstehung des Glaubens an diese Wahrheit als ein sich schrittweise vollziehender Prozeß der Bewußtseinsbildung angesehen. Der Fortschritt der Bewußtseinsbildung entspricht der allmählichen Aufnahme der Momente der Heilswahrheit gemäß ihrer logischen Ordnung ins menschliche Bewußtsein. So ist in Wirklichkeit die Beschreibung der konditionierten Folge göttlicher Gnadenakte die Schilderung der "Entwicklungsgeschichte des erlösten Menschen" 208), bzw. der Entstehungsgeschichte des vollkommenen Glaubens 209). Es ist eine Entwicklung des Glaubens im Glauben und mittels des Glaubens. Sie kommt aber nicht immer und nicht automatisch zur Vollendung, sondern bedarf dazu der unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Persönlichkeit des Menschen. Das Bewußtsein der Gnade kann sich dem Menschen auch zeitweise entziehen oder verdunkeln 210). Deshalb kann es für den Bestand der Rechtfertigung nicht unabdingbar sein. Sie ist vielmehr lediglich durch den einfachen Glauben bedingt, der auf die Wahrheit der Verheißung vertraut.

Der doppelte Glaubensbegriff beeinflusst die Rechtfertigungslehre durchgehend. Dabei ist hervorzuheben, daß die Unterscheidung nicht aus der Korrelation des Glaubens zu den Gnadenmitteln herzuleiten ist. Da sie jenseits dieser Beziehung in wandelbaren Qualitäten der menschlichen Innerlichkeit begründet

205) THOMASIIUS, Grundlinien, S. 42, Anm. 1.

206) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 197. Vgl. THOMASIIUS, Grundlinien, S. 42, Anm. 1.

207) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 198 f.

208) HOFMANN, Ethik, S. 83.

209) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 199.

210) Ebenda, S. 199.

ist, wird auch die Wirkung der Gnadenmittel in die Relativierung gemäß der jeweiligen Vollkommenheitsstufe des Glaubens hineingezogen. So wird auch der Taufe eine verschiedene Wirkung zugeschrieben, je nach der Stufe der mehr oder weniger gereiften Lebensentwicklung 211). Das Wort wirkt innerhalb der Kirche anders als außerhalb 212).

Der Übergang von der Rechtfertigung zur Heiligung ist im Glaubensverständnis angelegt. Schon die dem Glauben vorangehende Reue ist die Anbahnung eines fundamental neuen sittlichen Verhaltens 213). Der Glaube "ist die große ethische Tat der Umkehr aus der alten natürlichen Gottentfremdung zu dem Gott des Heils" 214). Der rechtfertigende Glaube ist "das subjektive Prinzip für den Anfang und Fortgang der Heiligung" (215). Er muß als "Prinzip der gesamten Lebensbewegung" der Persönlichkeit nach innen und außen bewährt werden 216). "Glaubensgerechtigkeit bewährt sich in der Lebensgerechtigkeit" 217). Sie bewirkt zunächst eine Verklärung der Persönlichkeit des Wiedergeborenen. Dann betätigt sich das neue Leben auch nach außen in den mannigfaltigen Verhältnissen und Beziehungen, in denen der Christ zu Mitchristen und Mitmenschen in der Gemeinschaft von Familie, Volk und Kirche steht 218).

Die Ausführungen folgen dem Modell der Selbstbetätigung des glaubenden Subjekts im Rahmen der eigenen Leiblichkeit und im Gefüge der Menschenwelt. Dabei ist die Heiligung keine weitere Vervollkommnung des Glaubens. Dieser ist vielmehr Voraussetzung der Entfaltung des neuen Lebens. Er wird in seiner vollkommenen Gestalt tätig bewährt.

Während Thomasius nach begrifflicher Klarheit trachtet und zu diesem Zweck dem vorhandenen dogmatischen Vokabular je eigentümliche Momente im Bildungsprozeß des Glaubens zuordnet, ist Frank vornehmlich darum bemüht, diese Zergliederung zu vermeiden 219). Er möchte vielmehr ineinander Übergehendes 220) als zusammenhängende Mannigfaltigkeit verstehen lehren 221), damit die systematisch auszudrückende "Continuität des Werdens" 222) nicht beeinträchtigt werde. Auch er lehnt die verbreitete

211) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 200.

212) Vgl. HOFMANN, Ethik, S. 86 f.

213) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 298 f.

214) Ebenda, S. 299. Vgl. THOMASIIUS, Predigten, II, S. 481 f.

215) THOMASIIUS, Dogmatik, III, 2, S. 304.

216) Ebenda, S. 329.

217) Ebenda, S. 333.

218) Ebenda, S. 334.

219) FRANK, Wahrheit, II, S. 301 ff.

220) Ebenda, S. 301. 221) Ebenda, S. 300.

222) Ebenda, S. 303.

Auffassung ab, solche "Geistesprozesse" könnten nur erlebt, aber nicht erkannt werden. Er stellt sich die Aufgabe, in jene "Lebensprozesse" erkennend einzudringen, indem er sie auf ihren Vollzug und auf ihre Faktoren hin erforscht 223). In der Konzentration auf die Einheit von Geschehensabläufen liegt die Eigenart von Franks Glaubensverständnis. Im übrigen findet man alle wesentlichen Momente der Konzeption von Hofmann und Thomasius auch bei ihm. Bei der Durchführung der Konzentration erweist sich seine hohe spekulative Kraft und die systematische Konsequenz seines Denkens. Er lehnt es ab, die "Wesensmomente" einer Lehre von Glauben und Rechtfertigung aus den einzelnen Schriftstellen "zusammenzuklauben". Vielmehr "will das Verständnis davon aus dem Ganzen der bisher erkannten Tatsachen gewonnen sein" 224). Dem entspricht es, zum Objekt des Glaubens das "Centrum des Erlösungswerkes", den heilsmittlerischen "Gehorsam des Gottmenschen" zu bestimmen, und ihn nicht auf die Schrift oder die Überlieferung als einen Haufen "geoffenbarter 'Wahrheiten'" zu beziehen 225). Seine besondere Aufmerksamkeit widmet er der Zuordnung von objektiven und subjektiven Momenten beim Glaubensvollzug. Dabei tritt die psychologische Entfaltung von Wirkmechanismen zurück hinter dem Interesse, die differenzierte Koinzidenz der Gnadenwirkung und der Spontaneität des Glaubens dogmatisch zu sichern. "Die dogmatische Aufgabe fordert den Nachweis, wie bei der Einwirkung der Heilsfaktoren der Uebergang von dem blossen Widerfahrniss zur Selbstthätigkeit, von dem blossen Objectsein der Menschheit Gottes zum Subjectsein derselben sich vollzieht" 226). Frank kombiniert die Vorstellung von einer objektiv ermöglichten aber subjektiv und spontan vollzogenen Gravitation der Persönlichkeit in Gott mit der biblischen Lehre der Duplizität des alten und neuen Menschen 227). Ein durchgängiger Zug seiner Argumentation gilt der Abwehr jeglicher Versuchung, den Glauben als Leistung zu begreifen. Diese Beobachtungen bezeichnen nicht einen Gegensatz zu Hofmann und Thomasius, sondern eine eigentümliche Akzentuierung gemeinsamer Gedanken.

"Der von dem festen Ankergrunde wahrhaften göttlichen Lebens durch die Sünde losgekommene, auf dem Meere des Endlichen dahinfahrende, den Wellen und Stürmen preisgegebene Mensch ist durch die Berufung dem 'Fels des Heiles' nahegeführt und in den Stand gesetzt worden, ihn zu umfassen, auf ihm seinen Standort zu nehmen, damit er nicht untergehe in der vergänglich-sündigen Welt: das ist der Glaube" 228). Die Formulierung verdeutlicht den Lebenszusammenhang, in dem der Glaube der entscheidende Standortwechsel zum Selbstwerden des Menschen ist. Frank teilt den Prozeß des Selbstwerdens ein in Berufung, Rechtfertigung und Erneuerung. Er hofft, auf diese Weise die kontinuierliche Entwicklung des Werdens und zugleich dessen sukzessiven Fortschritt hinreichend erklären zu können.

223) FRANK, Duplizität, S. 82.

224) FRANK, Wahrheit, II, S. 323.

225) Ebenda, S. 323 f.

226) Ebenda, S. 302.

227) FRANK, Duplizität, S. 83.

228) FRANK, Wahrheit, II, S. 332.

Unter " B e r u f u n g " werden alle "Acte des beginnenden subjektiven Werdens, soweit sie als göttlicherseits gesetzte ... in Betracht kommen", zusammengefaßt 229). Sie sind "Auswirkungen des erhöhten Heilsmittlers im heiligen Geiste durch die Gnadenmittel". Das Selbstwerden des Menschen folgt der Berufung als deren Effekt, fällt aber zeitlich mit ihr zusammen. Die dogmatische Aufgabe besteht darin, die "zeitliche Auswirkung" der hinter uns liegenden heilsmittlerischen Leistung Christi und der überzeitlich gesetzten Erlösungsidee "zur tatsächlichen Herstellung einer selbstlebenden Gemeinde Gottes" darzustellen 230). Das Problem ist, daß einerseits die synergistische Vorstellung vermieden werden muß, der Mensch werde durch die Aktivierung latent vorhandener Kräfte in den Stand gesetzt, sich des dargebotenen Heils selbsttätig zu bemächtigen 231), daß aber andererseits der Einwand abgewiesen werden muß, eine magische Überfremdung der menschlichen Persönlichkeit sei anzunehmen 232). Der synergistischen Verfälschung sind entgegenzuhalten die Allgemeinheit des göttlichen Erlösungsratschlusses, das Glaubensinteresse an der gratia sola und das biblische Verständnis der Wiedergeburt als einer neuen Schöpfung, der vom Menschen lediglich eine "capacitas passiva" entgegengebracht wird 233). Dem magischen Mißverständnis widerspricht, daß sofort mit dem Eintritt der Gnadenwirkung "die dadurch bewirkte Spontaneität ihrer sich bemächtigt und darüber disponiert" 234). Diesen Grundsätzen muß die dogmatische Beschreibung jener ursprünglichen Akte der Selbstwerdung des Menschen entsprechen. Passivität und Spontaneität sind anthropologisch als natürliche Entsprechungen zu verstehen. Passivität bedeutet "ein Erfahnriss, ein Objectsein für göttliche Influenz". Der sich selbst als Objekt göttlicher Einwirkung erfahrende Mensch wird durch diese Erfahrung, da sie ihm selbst zuteil wird, Subjekt des Erfahrenen. Diese Bewandnis weist "auf eine durch den Empfang bedingte Spontaneität" hin 235). Sie setzt aber voraus, daß eine objektive Einwirkung auf den Menschen stattfindet und daß diese solcher Art ist, die dem Menschen das Bewußtsein der Identität im Vollzug der Erfahrung vermittelt 236).

Da die zeitliche Auswirkung der in Christus geschehenen Erlösung primär durch die kirchliche Verkündigung vermittelt wird, muß die unwiderstehliche Wirksamkeit des Wortes verständlich gemacht werden. Die Berufung ist "die Setzung einer neuen Existenz" 237). Die Anbietung des Heils ist ein "Zuruf", der sofort "communicativ, kraftmittheilend gefasst sein" will.

229) FRANK, Wahrheit, II, S. 300.

230) Ebenda, S. 304. 231) Ebenda, S. 306.

232) Ebenda, S. 306; S. 315.

233) Ebenda, S. 305 f.; 307; 314 f.

234) Ebenda, S. 315. 235) Ebenda, S. 309.

236) Rothert weist nachdrücklich darauf hin, daß für Franks Verständnis der Glaubensgewißheit die Bezogenheit des Subjekts auf ein Objekt die Grundvoraussetzung ist, die den Seins-Bezug des Subjekts schlechthin darstellt.
ROTHERT, Gewißheit, S. 50 ff.

237) FRANK, Wahrheit, II, S. 305.

Durch "Ueberführung einer Gottespotenz, einer lebensschaffenden," soll im Menschen neues Leben zustande kommen 238). Anhand biblischer Beispiele und Formulierungen werden verschiedene Vorstellungen über die Wirksamkeit des Wortes entwickelt. Die Berufung ist vergleichbar Jesu Zuruf an den Gichtbrüchigen: "Stehe auf" (Mk. 2,9). Ein "zeugungskräftiger Same" wird in das Herz des Menschen hineingeworfen, teilt ihm die "Erlösungskräfte" mit und bringt den Anfang eines neuen geistlichen Lebens in ihm hervor. Das Bild des Samens, mit dem ein entwicklungsfähiger Keim eingepflanzt wird, genießt besondere Vorliebe 239). Es charakterisiert die Berufung nach zwei Seiten. Die zeugende Tätigkeit bestimmt den zu Zeugenden zu reiner Passivität. Aber ihre Wirkung ist eine "selbstlebende Menschenexistenz" "als solche activ, zu ihrem Fortbestand ihre Nahrung ebendort suchend, von wannen sie geworden" 240).

So wichtig es ist, die Wirksamkeit des Wortes aufgrund biblischer Betrachtungen zu dokumentieren, kann sich doch der Dogmatiker nicht damit begnügen, diese Tatsache festzustellen. Seine Aufgabe, "den Werdeprocess des Menschen Gottes für das Verständnis durchsichtig zu machen", beginnt damit erst. Für ihn steht außer Zweifel, daß "die Art der geistlichen Einwirkung bei der Berufung den Bedingungen entsprechen muß, unter denen überhaupt für ein bereits daseiendes persönliches Wesen Aufnahme und Verarbeitung gegebener Kräfte und Stoffe statt finden kann" 241). Damit wird trotz aller biblischen Grundlegung die existenzerneuernde Wirkung des Wortes ausschließlich von den anthropologisch beschriebenen Möglichkeiten des Menschen her definiert. Eine zweifache Bestimmung jener Heilswirkung ist aus dieser Überzeugung abzuleiten. Erstens: Der Ort, wo die "regenerierenden Kräfte der Berufung" in den Menschen eindringen und seine Spontaneität erwecken, ist das Gewissen, "dieses innerlichste Lebensgebiet, in welchem ein Herüber- und Hinüberströmen von Göttlichem und Menschlichem auch noch in dem natürlichen Menschen Statt findet" 242). Zweitens: Das Göttliche ist selbst der Art, daß es den Bedingungen menschlichen Empfangens entspricht. Das Göttliche ist "ein in der Person des verklärten gottmenschlichen Heilsmittlers Beschlossenes, von ihm aus generativ Herüberwirkendes" 243). Der Heilsmittler ist selbst ein Glied der adamitischen Menschheit, und deshalb ist die "generative Wirkungsweise" eine menschliche. Zur Eigentümlichkeit des Menschenwesens gehört seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Kraft seiner Selbstbestimmbarkeit kann es "empfangene Kräfte zum Mittelpunkt seines persönlichen Lebens erheben, in diese den Schwerpunkt seines Wesens verlegen" 244). Diese Möglichkeit zur Selbstbestimmung, die Potenz personalen Lebens, wird dem Menschen durch die Berufung zuteil 245). Ob der Mensch sich selbstwollend für das Heil entscheidet, steht dahin 246). Aber die Möglichkeit dazu wird ihm nicht nur durch das Wort äußerlich angeboten, sondern ihm selbst persönlich zu eigen dadurch, daß ein Wissen um die ihn umfassende Erlösung im Zentrum seiner geistigen

238) FRANK, Wahrheit, II, S. 306.

239) Ebenda, S. 305; vgl. S. 309.

240) Ebenda, S. 305. 241) Ebenda, S. 307.

242) Ebenda, S. 308. 243) Ebenda, S. 308.

244) Ebenda, S. 309. 245) Ebenda, S. 309.

246) Ebenda, S. 315.

Tätigkeiten sich ausbreitet. Es entspricht der universalen Geltung des Erlösungswerkes, daß die Berufung allgemein ergeht und daß niemand den Eintritt der geistlichen Bewegungen, die sie hervorruft, hindern kann. Wenn es sich auch an der geschichtlichen Wirklichkeit nicht nachweisen läßt, so müssen wir doch glauben, daß die Energie der berufenden Gnade überall die gleiche ist. Der Mensch kann zwar die fernere Wirkung der Berufung hemmen, den erstmaligen Eintritt der heilermöglichenden geistlichen Bewegungen kann er aber nicht verhindern. Jeder kommt kraft göttlicher Begabung in die Lage, nach dem dargebotenen Heil sich ausstrecken zu können 247).

Auch Franks Theologie orientiert sich an einem Menschenbild, dessen Defekte vom Menschen durch spontane Selbstbestimmung behoben werden müssen. Die Wirksamkeit des Wortes bleibt demgegenüber ein theologisches Postulat ohne konkrete Relevanz für den Charakter der Selbstbestimmung. Da sie als Ermöglichung menschlicher Spontaneität definiert wird, bewirkt die Hervorhebung der irresistiblen Wirksamkeit des Wortes eine Verschärfung der menschlichen Eigenverantwortung für das Heil 248). Das Wort Gottes tritt dem Menschen als Forderung entgegen, sich seinem Willen entsprechend selbst zu bestimmen. Der Forderung ist eigentümlich, den Menschen zu veranlassen, sich seines Lebens zu bemächtigen, oder ihn zu verurteilen, wenn er dazu nicht im Stande ist. Diese Wirkungsweise des Wortes verändert sich nicht dadurch, daß im Raum der Kirche jedem durch die kirchliche Unterweisung eingeschärft worden ist, Gott habe ihm dazu auch das Vermögen gegeben. Wenn dem Menschen zugemutet wird, sich der Gnade zu "bemächtigen", so ist die Gnade dem Mächtigen ausgeliefert, dem Ohnmächtigen aber wird keine Gnade zuteil. Die Kenosischristologie dient hier dazu, eine Möglichkeit zum Selbstwerden des Menschen auf menschliche Weise zu begründen. Indirekt rechtfertigt sie ein Verständnis der Kirche als organisch korporativen Prozeß menschlicher Selbstverwirklichung durch geschichtliche Entwicklung aus dem überkommenen Bestand 249).

Der Glaube ist nun die "willentliche Zuwendung des Berufenen zu dem Heilsmittler als spontane Bethätigung" 250). Trotz der Unwiderstehlichkeit der Berufung bedarf es "des Zusammentreffens günstiger Umstände, um der berufenden Gnade ihre Wirksamkeit zu sichern und die Spontaneität des Berufenen zur Entscheidung zu bringen" 251). Das ist eine wichtige Glaubensstatsache, die beinhaltet, daß Gott seine Heilswirksamkeit nicht an die Gnadenmittel abgetreten hat 252). Auch auf die Bedeutung jener "niederen Freiheit", welche den Menschen befähigt, die Umstände seines Lebens zu gestalten, wird damit hingewiesen. Dieser bedient sich Gott, um dem Menschen die geistliche Freiheit zu verleihen, "wodurch er in den Besitz des Heils selbstthätig zu gelangen vermag" 253). Es wäre "eine Verläugnung der menschlichen Persönlichkeit, die nur durch

247) FRANK, Wahrheit, II, S. 314 f.

248) Diese Feststellung entspricht der von Rothert mehrfach hervorgehobenen Beobachtung, daß die dem Glauben vorausgehende Wirkung sich im Denken Franks immer nur darstellt als eine postulierte und formallogische Voraussetzung vollzogener Selbstbestimmung, die dem Subjekt selbst als Tatbestand gewiß ist. Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 66 f.; S. 72 ff.; S. 75 f.

249) Vgl. o. Kap. I, 2, S. 48-50.

250) FRANK, Wahrheit, II, S. 315. 251) Ebenda, S. 317.

252) Ebenda, S. 318. 253) Ebenda, S. 318.

Selbstsetzung gerettet werden kann", zu behaupten, daß jemand widerwillig zum Glauben käme 254). Beim Glauben handelt es sich um ein Tun, "um ein Zusammenraffen seiner ganzen Kraft, ein Gewalttun und Anschreissen". Er ist ein "Act der Persönlichkeit", bei dem sie "den Schwerpunkt ihres Wesens" auf die Hinwendung zum Heil fallen läßt. Auch der Glaube eines getauften Kindes ist nicht anders zu begreifen. Man muß freilich bei ihm einen unbewußten Akt annehmen 255). Insofern er erst durch die Berufung ermöglicht wurde, ist er ein "Product der Erlöserkraft Christi ... aber ein solches Product, das völlig des Menschen ist ..." 256). Worauf das Erlösungswerk zielt, "die Realisation von Menschen Gottes, herausgezeugt aus dem gottmenschlichen Heilsmittler, ein Geschlecht, das ihm gleich sei, das geschieht in diesem Augenblicke" 257).

Da das wesentliche Objekt des Glaubens der heilsmittlerische Gehorsam des Gottmenschen ist 258), ist die Rechtfertigung das "Correlat des Glaubens" 259). Der Glaube ist "die Antheilnahme an Christi sühnender Leistung" 260). Nur vermöge dessen, was der Glaube umfaßt, wird er zur Gerechtigkeit gerechnet, nicht um seiner selbst willen 261). Wie Frank jede "Zerfällung des Glaubens" ablehnt 262), möchte er auch eine Unterscheidung von Person und Werk Christi im Bereich des dargebotenen Objekts, auf das der Glaubende sich einläßt, vermeiden. Glaube ist deshalb immer Annahme des gesamten Erlösungswerkes und damit auch der Sühneleistung Christi. Nicht der Glaube als unser Zusammenschluß mit Christus für sich, insofern nun das neue Wesen des zweiten Adam in uns ist, macht uns vor Gott gerecht, sondern die aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit Christi 263). Frank kennt keinen vom rechtfertigenden Glauben unterscheidbaren "einfachen" Heilsglauben wie Thomasius 264). Ohne eine Unterscheidung im Glaubensbegriff hält er an der imputativen Rechtfertigung fest. Sie soll sicherstellen, daß der Glaube nicht zu einer vom Inneren des Menschen ausgehenden Leistung degeneriert und daß die Unvollkommenheit des Glaubenslebens bewußt bleibt 265). Frank kommt zu einem konsequent paradoxen Glaubensbegriff. Der Glaube ist eine Tat, die der Mensch so vollbringt, daß er an gar keine Leistung seinerseits denkt, sondern bloß die Leistung Christi im Glauben hinnimmt 266).

Aber Frank reichert den Glaubensbegriff nachträglich an mit Momenten, die mit dem Glauben zwar nicht identisch sind, die aber mit ihm koinzidieren und notwendig verbunden sind 267). Sündenvergebung und Adoption sind als Folge und Effekt der Rechtfertigung zu verstehen und insofern in der Korrelation Glaube - Rechtfertigung aufgehoben 268). Anders jedoch verhält es sich mit der *B e k e h r u n g*. Sie hat nicht wie der Glaube die Rechtfertigung zum Korrelat 269). Unter "Bekehrung" soll der Selbstvollzug der Abwendung von den Gütern der Welt

254) FRANK, Wahrheit, II, S. 319.

255) Ebenda, S. 321. 256) Ebenda, S. 324 f.

257) Ebenda, S. 325. 258) Ebenda, S. 323.

259) Ebenda, S. 325. 260) Ebenda, S. 326.

261) Ebenda, S. 328. 262) Ebenda, S. 324 f.

263) Ebenda, S. 328. 264) Vgl. o. S.

265) FRANK, Wahrheit, II, S. 328. 266) Ebenda, S. 332;

vgl. S. 340 f. 267) Ebenda, S. 332 f.; vgl. S. 344; 351 f.; 352 f.; "Der Glaube, welcher allein rechtfertigt, ist niemals allein ..."

268) FRANK, Wahrheit, II, S. 329 ff. 269) Ebenda, S. 331.

und der Hinwendung zu Gott verstanden werden. Sie geht nicht neben dem rechtfertigenden Glauben her, folgt ihm auch nicht. Vielmehr vollzieht sie sich "in und mit dem Acte des rechtfertigenden Glaubens" 270). Vom Glauben unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich nicht im Hinnehmen erschöpft, sondern eine Betätigung des Glaubens, eine Leistung darstellt 271). Frank redet also vom Glauben als solchem so, daß er in radikalem Gegensatz zur Leistung steht, räumt aber ein, daß der Glaube in seiner konkreten komplexen Gestalt durchaus Momente selbsttätiger Leistung enthält.

Dieser Sachverhalt wird durch die Verbindung von Glaube und Buße weiter verdeutlicht 272). B u ß e ist die "active Gestaltung der Reue", die "willentliche Abstoßung" der Sünde. Sie ist neben der Rechtfertigung das andere Korrelat des Glaubens. Das Heil in Christus glaubend zu ergreifen, setzt jene Wegbewegung von allem, woran der Mensch zu seiner Selbstbefriedigung hing, die Buße, voraus. Der Glaube umfaßt gleichsam einerseits bußfertigen Glauben, andererseits rechtfertigenden Glauben. Doch gerechtfertigt wird der Glaubende, "auch der bußfertige Gläubige allein ... durch die sühnende Leistung Christi" 273). Die Buße ist nicht eine solche Leistung, durch die sich der Mensch das Heil erwirbt. Eine sittliche Leistung ist sie gleichwohl 274). Sie kann als Tätigkeit oder als Verhalten bezeichnet werden, das in dem reinen Akt des Glaubens nicht aufgeht 275). Buße und Bekehrung stellen deshalb den Übergang von der Rechtfertigung zur Erneuerung dar 276).

Die E r n e u e r u n g des Menschen knüpft nicht an den Rechtfertigungsglauben an, sondern erweist sich als Fortbildung der Bekehrung. Damit wird endgültig evident, daß auch für Frank der Glaube praktisch und konkret durch das Moment selbsttätigen Verhaltens dominant bestimmt wird. Berufung und Rechtfertigung sind nur zu dem Zweck vorhanden, "den Menschen zur selbstthätigen und ausschließlichen Setzung für Gott zurückzubringen" 277). Der rechtfertigende Glaube ist gewissermaßen die notwendige Voraussetzung, aber auch nur die Voraussetzung, bei der das "Werden des Menschen Gottes" nicht stehen bleiben kann 278).

270) FRANK, Wahrheit, II, S. 331. Hier kommt Frank Schleiermacher sehr nahe, bemüht sich aber, seine Auffassung der Schleiermachers entgegenzusetzen, indem er lediglich ein zeitliches Koinzidieren unterschiedener Akte annimmt; a.a.O., S. 331 - 333. Schleiermacher hatte Bekehrung und Rechtfertigung als zwei "Momente" eines Geschehens verstanden und beides mit dem Glauben zu einer Einheit zusammengefaßt. Vgl. HAUSAMMANN, Buße, S. 273 f.

271) FRANK, Wahrheit, II, S. 331 f.

272) Ebenda, S. 333. 273) Ebenda, S. 335.

274) Ebenda, S. 334 f.; vgl. S. 345.

275) Vgl. ebenda, S. 309 f.

276) Ebenda, S. 333.

277) Ebenda, S. 335; vgl. S. 347.

278) Ebenda, S. 336.

Die auf dem Grunde der Rechtfertigung "sich vollziehende tägliche Busse und die fernere Selbsthingabe des Christen" dürfen "als das vornehmste und beste Werk des Christen" gelten, "durch welches principiell seine sittliche Erneuerung gesetzt ist" 279). Die Erneuerung ist "die allmähliche Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in dem Menschen ... in geistlicher Selbstmächtigkeit ...". "Die wachsende Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott ... und die Vollbringung guter Werke bezeichnen nach zwei Seiten hin den fortdauernden Process der Erneuerung ..." 280).

Der heilsgeschichtliche Rahmen dieser Theologie und die Orientierung an der Frage nach der wahren Gestalt des Menschen lassen den Rechtfertigungsglauben nicht als das Ziel der göttlichen Heilsveranstaltung erscheinen, sondern die neue christlich-kirchlich normierte Menschlichkeit, deren Prototyp der unverfälschte Mensch Christus ist. Der Glaube ist nur das Mittel, den neuen Lebensimpuls im Kernbereich der menschlichen Person aufkeimen zu lassen 281). Seine Notwendigkeit ergibt sich aus der geschichtlichen Vermittlung des Heils durch überlieferte Wort-Wahrheit und aus der personalen Struktur des Menschen, der in seinem Dasein veränderbar ist nur durch die Aufnahme von Wahrheit, die ihn in seiner Selbstbestimmbarkeit affizieren kann 282). Der Mensch, der wesentlich kraft seiner Selbstbestimmung wird, was er ist, kann nur verändert werden durch Wandlung seines Tat-Verhaltens, in dem Selbstbestimmung sich je aktuos vollzieht oder durch konkrete Handlung selbsttätig bewährt. Das Interesse am lebendigen Glaubensverhalten entspringt nicht einer zufälligen Neigung einzelner Theologen, sondern spiegelt die theologische Grundhaltung der konfessionellen Bewegung wider und ist zudem der folgerichtige Schluß der dogmatischen Konzeption.

279) FRANK, Wahrheit, II, S. 353.

280) Ebenda, S. 335.

281) FRANK, Gewißheit, I, S. 2: "Vom Glauben ist die Rede als von derjenigen religiös - ethischen Tat, welche als einmal vollzogene den Eintritt in den Christenstand und als fort und fort erneuerte, als habituelle und doch stetig actuose Richtung des Willens und des Ich überhaupt, das bleibende Vorhandensein des Christenstandes subjektiv bewirkt."

282) Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, III, 1, S. 415.

Wenn der Glaube Selbstbestimmung zum Heil ist, bieten sich von selbst Buße und Bekehrung als adäquate Formen christlicher Selbstbestimmung an. Daß sie sich als die dominanten Momente des Glaubens praktisch und in der Konsequenz der Idee vom selbstwerdenden Menschen erweisen, ist von daher leicht verständlich. Es würde sogar einleuchten, wenn die Buße als der umfassende Vorgang dargestellt würde, in dem der Mensch den "Schwerpunkt seiner Gravitation" ²⁸³⁾ verlagert, der rechtfertigende Glaube hingegen nur eine Teilbewegung im Rahmen der Hinwendung zum Heil ausmache. Diese Auffassung wird tatsächlich in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche vertreten. In einem Aufsatz über die Rechtfertigungslehre wird festgestellt: "Dieser rechtfertigende Glaube aber ist ein untrennlicher Bestandteil der B u ß e ..." ²⁸⁴⁾. Gewiß darf man diese Äußerung nicht zum Basissatz einer bewußten Umkehrung der Rechtfertigungslehre stilisieren. Offensichtlich ist der Verfasser der Konsequenz seiner Gedanken erlegen. Insofern ist die Formulierung aufschlußreich, auch wenn sie nicht als vollendeter Ausdruck der theologischen Überzeugung gewertet werden dürfte.

Immerhin findet man sachlich gleichbedeutende Äußerungen nicht selten, so etwa bei Harleß. Er bevorzugt an Stelle des Wortes Buße den biblischen Begriff Sinnesumkehr oder Bekehrung ²⁸⁵⁾. Der Glaube an die Sündenvergebung im Wort der Verheißung ist neben der Reue nur ein Moment der Bekehrung ²⁸⁶⁾. Die vollständige Bekehrung aber ist das Kriterium, nach dem jemand entscheiden kann, ob er in dem Stande stehe, in welchem er sich der Gnade Gottes getrösten dürfe ²⁸⁷⁾. "Daher der untrennbare Zusammenhang von Reue und Glauben, Abkehr und Hinkehr, Sinnesumkehr und Sinneshinkehr"; denn "die Stimmung, in welcher es bei dem ... Menschen zum Glauben kommt, hat eben nicht bloß das Evangelium zum Faktor" ²⁸⁸⁾. Im Glauben selbst liegt schon der Antrieb zur selbsttätigen und selbstbewußten Lebenserneuerung. Glaube kann nicht "allein Glaube, ohne die dem Glauben immanente Glaubensbethätigung seyn" ²⁸⁹⁾. Harleß verteidigt

283) FRANK, Wahrheit, II, S. 332; vgl. S. 340; 346

284) RECHTFERTIGUNG, ZPK, III, 1839, S. 53.

285) HARLESS, Ethik, S. 256 Anm.

286) Ebenda, S. 254 f. Vgl. Anm. S. 263 ff.

287) Ebenda, S. 256. Vgl. Anm. S. 267 ff.

288) Ebenda, S. 192 Anm.

289) Ebenda, Anm. S. 191.

das Glaubensverständnis von Jak. 2, 22 ff. mit der absurden Argumentation: niemand könne sich vorstellen, Abrahams Glaube wäre ihm von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet worden, obwohl er sich geweigert hätte, Isaak zu opfern ²⁹⁰⁾.

Wir interpretieren den oben zitierten Satz über das Verhältnis von Glaube und Buße in seinem Zusammenhang: Durch die lebendige Glaubenszuversicht wird der Mensch ein Glied am Leibe Christi. Aufgrund der durch Christus wiederhergestellten Gemeinschaft von Gott und Menschheit bedeutet die Gliedschaft am Leibe Christi, daß der Mensch in das Verhältnis der Liebe und Gemeinschaft mit Gott wieder eintritt ²⁹¹⁾. Das göttliche Rechtfertigungsurteil macht ihn zum Glied dieser Gemeinschaft. Die Gemeinschaft kann aber ihrer Natur nach nicht unwirksam bleiben. Deshalb ist der Glaube, der rechtfertigt, unausbleiblich auch zugleich lebendig machend und heiligend. Die Wirklichkeit der Gemeinschaft stellt sich als einen beständigen Prozeß dar, aus der Kraft der Gemeinschaft der Sünde abzusterben und in der Liebe Gottes ein neues Leben zu führen. Die stetige Erneuerung aus dem Glauben setzt voraus eine gründliche Erkenntnis der eigenen Verwerflichkeit. Sie hebt mit der Buße an und bleibt eine immer neue Abkehr von der noch anhaftenden Sünde. Der Christ fühlt, daß ihn die Sünde vor Gott verdamulich macht, er empfindet ernstliche Schrecken im Gewissen. In dieser "Seelenstimmung, unter solchen wahrhaften und ernstlichen Eindrücken von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit ... wird der Glaube geboren" ²⁹²⁾. Der wach gewordene Sünder wird "angeleitet und innerlich bewegt, seine Zuversicht zu setzen auf die Genugthuung Christi, und diese zu ergreifen als die Bedeckung seiner eigenen Ungerechtigkeit und Blöße." In diesem kontinuierlichen Prozeß, in dem der Mensch die Gemeinschaft mit Gott gegen die Gefährdung durch die Sünde sich zu eigen macht, ist das Ergreifen der Genugthuung Christi im Glauben die "prinzipielle sittliche Umkehr" ²⁹³⁾. Die Buße umfängt den Glauben als dessen

290) HARLESS, Ethik, Anm. S. 190.

291) RECHTFERTIGUNG, ZPK, III, 1839, S. 53 f.

292) Ebenda, S. 53.

293) Vgl. FRANK, Wahrheit, II, S. 345.

Voraussetzung und stetige Begleitung. So gelangt der Mensch allmählich zur Wiederherstellung seines Urstandes, in dem sein Wesen der vollendete Ausdruck des Gesetzes Gottes und das Gesetz selbst in seiner konkreten Persönlichkeit ausgeprägt war ²⁹⁴⁾.

Neben dem anthropologischen Motiv, daß der Glaube die Restitution der ursprünglichen Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit Gott ermöglicht, kommt der theologische Vorrang der Ekklesiology zur Geltung. Die Gliedschaft am Leibe Christi begründet eine Lebensgemeinschaft aus göttlichen Kräften ²⁹⁵⁾. Diese stellt sich konkret dar in der Überwindung der sündigen Verfallenheit an die Welt und der daraus erwachsenden Aufgeschlossenheit, sich vom Geiste Gottes antreiben zu lassen zur Erfüllung seiner Bestimmung, der Konformität mit dem Gesetz ²⁹⁶⁾. Die tätige Bewährung der Versöhnung Gottes mit der Menschheit ist unmittelbare Selbstdarstellung der kirchlichen Gemeinschaft. Die Rechtfertigung aber ist objektiv und subjektiv ein individueller Akt, der das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott betrifft. Sie kann deshalb nur die individuelle Voraussetzung des jener Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschen entsprechenden Verhaltens sein, nicht aber die ekklesiologische Konkretion der Versöhnung selbst darstellen. Aus demselben Grunde gilt die Rechtfertigungslehre nicht als befriedigende Bezeichnung des inneren Prinzips des Protestantismus, da sie der Auffassung Vorschub leiste, es werde dem einzelnen eine solche Stellung zu Christus beigelegt, daß die Kirche dadurch in der göttlichen Erlösungsökonomie entbehrlich würde. Demgegenüber wird hervorgehoben, daß Christus eine lebendige Glaubensgemeinschaft, eine sichtbare äußere Gemeinschaft gestiftet habe ²⁹⁷⁾.

Die Erweiterung des Glaubensverständnisses von der Ekklesiology her ist auch eine wesentliche theologische Voraussetzung für das Interesse an der Neuordnung der Konfirmation als

294) RECHTFERTIGUNG, ZPK, III, 1839, S. 49.

295) Ebenda, S. 54.

296) Ebenda, S. 50.

297) KONSEQUENZ, ZPK, III, 1839, S. 4 f. Vgl. Kap. I, 2, S. 46 - 50, S. 67 f.

Initiationsakt der Kerngemeinde aktiver Vollbürger in der Kirche, das bei den Erlangern besonders ausgeprägt war. Nur die Christen, die sich in freier Selbstbestimmung zu einer bewußten und aktiven Kirchengliedschaft entschließen, gehören im Unterschied zu den bloß zur Vergebung der Sünden getauften zu den Gläubigen im vollen Sinn, denen eine vollentfaltete Kirchengliedschaft zukommt²⁹⁸⁾.

Eine bemerkenswerte praktische Konsequenz dieses Glaubensverständnisses ist das Programm des kirchlichen Unterrichts als Erziehung zum kirchlichen Glauben. Ein bestimmtes Verständnis der kirchlichen Erziehung gehörte von Anfang an zu den für die Identität des Erlanger Kreises wesentlichen Überzeugungen. Harleß legte es schon in seinem frühen Aufsatz von 1839, der als programmatisch empfunden wurde, dar²⁹⁹⁾. Später wurde es vor allem in den bedeutenden Lehrbüchern der Katechetik von Theodosius Harnack und Gerhard von Zezschwitz entfaltet³⁰⁰⁾. Wenn Glaube ein Moment im Prozeß des selbstwerdenden Menschen ist, muß die Unterweisung der Kinder darauf ausgerichtet sein, diesen Prozeß in Gang zu bringen und auf das angestrebte Ziel hinzusteuern. Der Dominanz der habituellen Komponenten im Glaubensbegriff entspricht es, daß Glaube als ein Ergebnis von Erziehung angesehen werden kann. Es geht "um ein praktisches Lebensverhalten, weil um den Glauben, der immer Erkenntnis und Leben, Überzeugung und Gehorsam in eins ist"³⁰¹⁾.

298) Einen informativen Bericht bietet DOERNE, Neubau, S. 49 ff. Vgl. HOFMANN, Verwaltung, ZPK, 18, 1849, S. 3 ff. HÖFLING, Grundsätze, S. 27 ff. Sakrament, II, S. 347 - 452, bes. S. 426 ff. HARNACK, Volkskirche, S. 128 ff. Katechetik, I, S. 185 ff.

299) Vgl. o. Kap. I, 1, S. 23-25.

300) Zezschwitz erhielt auch den Auftrag, die Katechetik im Handbuch der theologischen Wissenschaften von Otto Zöckler zu übernehmen. Zezschwitz und Harnack übernahmen fast die gesamte praktische Theologie in dieser Enzyklopädie.

301) HARNACK, Katechetik, I, S. 4 f.

Das Ziel, welches die Kirche mit ihrer Erziehung erreichen will, ist es, jenen Glauben hervorzubringen, der ein Ingrediens erneuerten Lebens bildet. Sie will die zu Gliedern haben, "die des Glaubens leben, welchen sie in ihrem Bekenntnis ausspricht" ³⁰²⁾. Deshalb muß sie sich vor falscher Orthodoxie hüten. Es kann vorausgesetzt werden, daß man das kirchliche Bekenntnis als den hauptsächlichen Unterrichts- und Erziehungsstoff zu betrachten hat. Aber das Erziehungsziel verbietet es, sich mit der Vermittlung eines umfassenden und genauen Wissens um das Bekenntnis zu bescheiden ³⁰³⁾. Gedächtnisübung, verständige Demonstration, alle Bemühungen, "nur zum rechten Wissen abzurichten", sind notwendig und auch wirksam, taugen aber nicht zu dem großen Ziel der kirchlichen Erziehung ³⁰⁴⁾. "Das Christentum ist eine Sache des Lebens" ³⁰⁵⁾. Der Erzieher kann nur Handlangerdienste tun an einem Werk, das Gott wirkt. Zur Vermittlung dieser Wirkung trägt er nicht bei, wenn er die Erfahrungen, die jemand oder eine Gemeinschaft von dieser Wirksamkeit gemacht hat, oder die Erkenntnis, die man auf diese Erfahrung gebaut hat, als fertige dem Unerfahrenen vorträgt. Er muß dahin wirken, daß der Zögling gleichen Erfahrungen zugänglich werde ³⁰⁶⁾. Deshalb muß seine erste Sorge sein, zu den Gnadenmitteln hinzuführen, durch die Gott selbst wirken will ³⁰⁷⁾. "Ein Ziel mit göttlichem Tathalt fordern wir der pietistischen Subjektivität, ein tatsächliches Verhältnis als Ziel der einseitig begrifflichen Richtung der orthodoxen Erziehung gegenüber" ³⁰⁸⁾.

Dabei ist auch die Gefahr des Konfessionalismus zu meiden. Ohne Zweifel kann der Diener der Kirche mit allem, was er tut, nicht aus dem Lebenszusammenhang mit dem Glauben seiner Kirche heraustreten. Doch kann die Form des kirchlichen Bekenntnisses

302) HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 62.

303) Ebenda, S. 61.

304) Ebenda, S. 62.

305) HARNACK, Katechetik, I, S. 167.

306) HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 62.

307) Ebenda, S. 62.

308) ZEJSCHWITZ, System, I, S. 614. Vgl. THOMASIUS, Grundlinien, S. VI: "Ziel des Religionsunterrichts ist das Leben, in Christo".

nicht die seines Unterrichts sein. Das Bekenntnis faßt die Gesamterfahrung und die Gesamteinsicht des kirchlichen Glaubens zusammen. "Wer aber der Erziehung Gottes von ihren Anfängen an hülfreich zur Hand gehen will", muß von der Stufe der fertigen, geschlossenen Erkenntnis herabsteigen. Er muß "aus dem Kreis heraustreten, in welchem sich das kirchliche Bekenntnis bewegt". Die einzelnen Stufen der Erleuchtung soll er mit entsprechender Tätigkeit begleiten.

"Der Unterrichts- und Erziehungsgang Gottes ist der Typus, welchem die Menschen nachzuunterrichten und nachzuerziehen haben" ³⁰⁹⁾. Sündenerkenntnis geht der Predigt der Versöhnung voran. Ihr folgt "Mahnung und Übung der d a n k b a r e n Heiligung, ... die da in Furcht und Zittern geschieht". Das ist die Ordnung, die niemand ungestraft verkehren darf. So führt man von Stufe zu Stufe aus der Finsternis heraus zum Anschauen des Lichts, in der Ordnung, welche der Geber des Lichts selbst vorgezeichnet hat. Wer zudem weiß, daß er nicht selbst das Licht gibt und daß seiner Führung nicht nur ein blinder Verstand oder ein eigensinniger Wille oder ein krankes Gefühl entgegenstehen, sondern dies alles zusammengenommen in der Verkehrtheit des Herzens ihr widerstrebt, "der hat auch eine Methode der Führung, die von der gewöhnlichen Schulmeisterei sehr weit entfernt ist" ³¹⁰⁾. Vorurteile ausräumen, Neigungen und Gewohnheiten entlarven, Gefühle aufdecken, das sind die kleinen Handlangerdienste, in welchen die menschliche Erziehung dem Werk Gottes zu Hilfe kommen kann. Die Predigt des Gesetzes, die Bezeugung des Evangeliums, das Vorbild gottwohlgefälligen Wandels ist schon unmittelbar Werk Gottes, insofern er durch den Mund und Wandel eines Menschen selbst redet ³¹¹⁾.

Die Erziehungsweise richtet sich nach der Art des Übels, daß nämlich der Mensch noch nicht zur Wiedergeburt zurückgekehrt ist, und nach dem gegebenen Heilmittel, dem Worte Gottes. Die Erziehung richtet sich deshalb auf das Herz des Menschen, den

³⁰⁹⁾ HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 63.

³¹⁰⁾ Ebenda, S. 63.

³¹¹⁾ Ebenda, S. 64.

Mittelpunkt "im ganzen kunstreichen Gewebe seines Daseyns", in dem der Mensch die Wirkung des Wortes wahrnehmen kann, und in dem seine Krankheit sitzt. Der Erzieher muß deshalb auf einen jeden von allen Seiten zu wirken wissen, Intellekt, Gefühl und Willen ansprechen.

Nun ist der Glaube im Unterschied zur orthodoxen Erkenntnis nicht etwas, was der Erzieher von sich aus machen kann. Er ist "ein freies Erlebnis, ein Erlebnis, das nur in jener Freiheit sich vollbringt, zu welcher der Geist der Freiheit durch das seligmachende Wort den gefangenen Menscheng Geist befreit" ³¹²⁾. Diese Einsicht markiert die Grenze der menschlichen Kunstmittel, das Herz zu überwinden und zu bewahren. So wird schließlich das Gebet als "Geheimmittel" der Erziehung zum Glauben gepriesen ³¹³⁾. Aus demselben Grunde empfiehlt Frank den Theologiestudenten das tägliche Gebet als den natürlichsten Ausdruck des religiösen Lebens ³¹⁴⁾. Es ist selbst das Leben des Glaubens und nur dem gegeben, welcher des Glaubens der Kirche lebt, zu dem er andere erziehen will. "Alle Weisheit der Erkenntnis, alle Rechtgläubigkeit der Lehre, alle Kunst des Unterrichts fruchtet der Kirche nichts, wo das Herz der Jünger leer bleibt von dem heiligen Geiste, welcher allein den seligmachenden Glauben wirkt. Dies aber ist die Gabe, welche erbeten sein will" ³¹⁵⁾.

Diese Glaubenspädagogik berücksichtigt alle wichtigen Momente des Glaubensbegriffs und bestätigt dadurch die früheren Feststellungen. Sofort fällt die Umklammerung des Glaubens durch Buße und Heiligung auf. Das Ziel der Erziehung ist die Wiedergeburt des Menschen zur Übereinstimmung mit dem Gesetz. Ihm entspricht die Komplexität des Glaubens, der alle Fasern des Daseins durchwirkt zu lebendigem Verhalten. Das Herz ist der Bereich, in dem der Mensch durch das Wort zentral affiziert werden kann, und von dem eine Veränderung seines Wesens ausgehen kann. Glaube ereignet sich im Prozeß des stufenweise

312) HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 64.

313) Ebenda, S. 65.

314) FRANK, Vademecum, S. 45.

315) HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 65.

selbstwerdenden Menschen. Seine Verwirklichung kann insofern methodisch vorbereitet werden. Doch bleibt in diesem Prozeß der entscheidende Wechsel der Daseinsbestimmung zum Heil ein unverfügbarer Akt freier Selbstbestimmung, der als "Erlebnis" bezeichnet wird. In diesem Erlebnis kommen Subjekt und Objekt, göttliche und menschliche Bestimmung in absoluter Freiheit überein. Die Begegnung göttlicher Selbstbetätigung und menschlicher Selbstbestimmung vollzieht sich im Zusammentreffen kirchlicher Lebensdynamik und individueller Selbstverwirklichung des Glaubenszöglings. So stellt sich Erziehung zum Glauben auch als Reproduktion kirchlichen Glaubensbewußtseins aus dem übergreifenden Lebenszusammenhang heraus dar, ist aber andererseits individuelle und situationsbedingte Applikation des im Bekenntnis zusammengefaßten kirchlichen Gesamtglaubens. Sehr eindrucksvoll ist das Bestreben, jede direkte Manipulation des Glaubens durch den Erzieher abzuwehren, indem dessen Aufgabe auf das Ausräumen von Widerständen, Vorurteilen und anderen Hindernissen der freien Wechselwirkung von Wort und Glauben beschränkt wird. Doch wird diese Glaubensfreiheit nur methodisch begründet im Hinblick auf den punktuellen Wechsel der Selbstbestimmung. Das Ergebnis soll aber sein, Denken, Wollen und Empfinden des Menschen dem Bekenntnis der Kirche entsprechend zu bilden, so daß vorgegebene gesamtkirchliche Wertvorstellungen und Verhaltensnormen die konkrete Zielperspektive der Erziehung zum lebendigen kirchlichen Glauben abgeben, weil sie im Bewußtsein der Kirche durch das Bekenntnis begründet erscheinen. Man fürchtet die Verletzung der inneren Freiheit und Einfalt, weil sie zu Heuchelei und geistlicher Schamlosigkeit führen könnte, aber man bemerkt nicht, daß auch die Selbstsicherheit der Kirche und der objektive Verlust an Glaubensfreiheit eine bedenkliche Entwicklung nehmen könnten³¹⁶⁾. Die Besorgnis um die innere Unversehrtheit des Glaubens von objektiver Kausalität und Willkür entspricht der Analogie von Glauben und intellektueller Anschauung³¹⁷⁾. Doch bewirkt gerade die Konzentration auf die von Gegenstandsbeziehungen freie innere Selbstkonstitution eine hochgradige Wehrlosigkeit gegen subtile aber wirksame geistige Beeinflussung. So kann das Gebet dessen, der im

316) Vgl. z.B. HARNACK, Katechetik, I, S. 191.

317) Vgl. o. S. 220 ff.

Glauben der Kirche lebt, für den Schüler und mit ihm zum Geheimmittel suggestiver Gewalt werden, das die Konformität des Glaubenszöglings mit dem Gesamtbewußtsein der Kirche in seinen rational nicht erhellten psychischen Dimensionen zu verankern sucht. Das Gebet verleiht den Erfolgen der Erziehung die Würde unmittelbarer Wirkungen Gottes. Schon die ersten Reaktionen kirchlichen Glaubenslebens erscheinen als göttliche Bestätigung der Erziehungsabsichten und -ziele. Der Schüler wird veranlaßt, ihre Verstärkung betend zu ersehnen, bevor er in der Lage ist, zu verstehen und zu durchschauen, was mit ihm geschieht. Der Lehrer ist bestrebt durch frühzeitige Gewöhnung ans Gebet, die Bereitschaft, in die Bewußtseinshaltung und die Lebensform der kirchlichen Gemeinschaft hineinzuwachsen, zu festigen³¹⁸⁾. Er selbst fördert und reguliert einen Erziehungsprozeß, dessen Grund und Ziel dem Schüler erst allmählich mit dem Fortschritt seiner Teilnahme an der Gesamterfahrung der Kirche sich eröffnen als eine Wirklichkeit, mit der er schon immer sich vorweg kraft seines Gebetes in Übereinstimmung befand.

318) HARLESS, Verbildung, ZPK, II, 1839, S. 65. Vgl. o. Erziehung dient auch der Aufnahme in die Gemeinde des Geistes Christi und ist deshalb ein wesentlicher Teil der Selbstbetätigung der Kirche.

II. Kapitel:

DIE FUNKTION DER EKKLESIOLOGIE IM ANSATZ DER HEILSGESCHICHTLICHEN THEOLOGIE HOFMANNS

1. Das Programm einer Theologie der Gottesgemeinschaft

Das zentrale Problem der Erlanger Theologie ist, die lebendige Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit so darzustellen, daß die Darstellung selbst das christliche Leben nicht unter der Beschreibung religiöser Gemütszustände, der Wiedergabe von Lehrinhalten, der Deduktion christlicher Erkenntnisse oder der Darlegung von Beziehungen einsamer Begriffe begräbt und damit Anlaß bietet, es als die geistige Reproduktion solch fremder Wahrheiten mißzuverstehen ¹⁾. Um dieser Lebendigkeit dessen, was theologisch zu bedenken ist, Rechnung zu tragen, muß die Theologie ausgehen von dem "gegenwärtigen Tatbestand" kirchlichen Glaubens, von "dem gegenwärtigen Christus, mit dem wir persönlich Gemeinschaft haben" ²⁾. Die systematische Tätigkeit besteht darin, den Inhalt des Satzes sich selbst entfalten zu lassen, der die einzige und einfachste Tatsache des Christentums bezeichnet: "in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit" ³⁾. "Der Theologe hat es nicht mit Gott auf der einen Seite und mit dem Menschen auf der anderen Seite zu tun, sondern mit Gott in seinem Verhältnis

1) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 11 u. 13.

2) Ebenda, S. 10. Der Theologe bringt nicht die wissenschaftlich systematische Heilserkenntnis, auch nicht die begrifflich ausgeprägte Lehre der Kirche mit zur Schrift, sondern "seinen Christenstand". HOFMANN, Aufgabe, ZPK, 45, 1863, S. 35 f. Ein schon durch die Wahl der Begriffe beispielhaftes Mißverständnis bietet Wendebourg: Der Ausleger müsse "die K e n n t n i s des ganzen I n h a l t s der Heilsgeschichte" mitbringen (Hervorhebung von mir). Hofmanns Hermeneutik ist weit subtiler und deshalb nicht so einfach zu widerlegen. Vgl. WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 105. Vgl. aber auch S. 106 - 109.

3) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 12.

zum Menschen und mit dem Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Was darüber hinausliegt, es sei Lehre von Gott oder vom Menschen, gehört der Theologie nicht an⁴⁾.

Der Tatbestand selbst ist von mehrschichtiger Realität. Er ist ein Ereignis der Menschheitsgeschichte, hat in ihr seine Vergangenheit und seine Zukunft⁵⁾. Seine Gegenwart ist bedingt durch die kirchliche Überlieferung⁶⁾. Als eine unmittelbar gewisse Wahrheit ist er zugleich vom Geiste Gottes, der sich im Gemeingeist der Kirche konkretisiert, getragen⁷⁾. Die immanente Problematik der Erlanger Theologie ergibt sich aus der Überlagerung und gegenseitigen Bedingung dieser Wirklichkeitsmodi. Geschichte, Überlieferung und geistliche Spontaneität der Kirche müssen zu einem Wirkungszusammenhang integriert werden, in dem jedem Moment seine Eigentümlichkeit belassen bleibt. Andernfalls würde jener Tatbestand seiner konkreten, gegenwärtigen Realität entkleidet. Er würde zu einem historischen Faktum ohne Gegenwart, oder zum Gegenstand überlieferter abständiger Lehre oder zum geistlichen Erlebnis ohne leibliche Tatsächlichkeit und Kontinuität verunstaltet.

Die Momente bezeichnen Grundüberzeugungen, die sich aus dem kirchlichen Selbstverständnis der konfessionellen Bewegung ergeben, in denen sich ihre wichtigsten biblischen Erkenntnisse niederschlagen, auf Grund deren sie sich mit dem Glauben der Reformatoren eins wissen und auf die sie schließlich ihren Standpunkt gegenüber den Verirrungen gründen, die für ihr Selbstbewußtsein unmittelbar relevant sind: geschichtslosen Rationalismus und Pietismus, überlieferungsfeindlichen historischen Kritizismus und erstarrte Orthodoxie⁸⁾. Wenn man das Problem auf die theologischen Sachbereiche überträgt, stellt sich die Frage, wie Inkarnationstheologie als Ausdruck der geschichtlichen Selbstverwirklichung Gottes, Theologie des Wortes als der Urkunde der Kirche und Theologie der spirituellen Freiheit durch Selbstbestimmung im Glauben miteinander

4) HOFMANN, Ethik, S. 19.

5) Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 13 f.

6) Vgl. ebenda, S. 8 f.

7) Ebenda, S. 10 f. Zur Identifikation von heiligem Geist und Gemeingeist der Kirche vgl. HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, S. 206.

8) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 5-7 u. S. 8 ff. Vgl. o. Kap. I, 1, S. 12 ff.

verbunden werden können. Die Überlieferung leitet ihre Geltung von der Autorität der ursprünglichen kirchlichen Verkündigung ab, die Verkündigung dokumentiert die Ursprungsgeschichte der Kirche, und der Glaube der Kirche entsteht durch reproduktive Applikation des verkündigten Glaubens. Die im Wort niedergelegte Verkündigung ist also das Mittelglied, auf das sich die theologisch relevanten Beziehungen von Geschichte, Überlieferung und Kirche konzentrieren.

Wenn man von speziellen Problemen absieht, die etwa das Verhältnis von Wort, Schrift und Überlieferung oder von Kirche und Überlieferung betreffen, so erweist sich als das zentrale Problem der Theologie des "Tatbestandes", wie die Autorität der kirchlichen Verkündigung als Autorität Gottes zu verstehen sei, wenn der Rekurs auf die orthodoxe Inspirationslehre ausgeschlossen ist. Die göttlich autorisierte Verkündigung könnte der gemeinsame Bezugspunkt der Geschichte, der Überlieferung und der geistlichen Spontaneität der Kirche sein, der selbst nicht in der Geschichte aufginge und doch geschichtliche Realität darstellte, der ein Kriterium der Überlieferung abgäbe, obgleich er der Überlieferung einverleibt wäre, der nicht selbst von der Kirche hervorgebracht, aber in ihrem Geiste lebendig wäre.

Dieses Problem sah Hofmann der Theologie gestellt. Ihm hat er seine bedeutendsten Werke und den größten Teil seiner theologischen Arbeit gewidmet. Er hat es nicht als eine spekulative Aufgabe angesehen, die denkerisch systematisch zu lösen sei. Vielmehr suchte er - dem Ausgangspunkt beim lebendigen Glauben entsprechend - die k o n k r e t e Einheit von Geschichte, Lehre und Glauben darzustellen. Das führte ihn zu hermeneutisch und dogmatisch reflektierter Schriftauslegung. Er möchte dartun, daß das Ganze des dogmatischen Systems von dem Ganzen der Schrift bezeugt wird, und zwar durch eine wissenschaftliche Beweisführung, die sich der Fortschritte der Exegese bedient ⁹⁾. Wenn Theologie vom "Tatbestand" gegenwärtigen Glaubens auszugehen hat, kann nach den oben dargelegten Beziehungen eine Glaubenserkenntnis nur eine solche sein, die dem Bedürfnis des

9) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 3.

kirchlichen Gemeinlebens (das auch im Theologen "ein Leben hat"), seiner selbst bewußt zu werden, entspricht, sowie in den "Gemeinerkenntnissen" des kirchlichen Bekenntnisses und in der Schrift als Bestandteil des Lehrganzen sich wiederholt. Das heißt, der Theologe muß sein System so entwickeln, daß es als Ganzes mit seinem eigenen Glauben, dem Bekenntnis und der Schrift übereinstimmt ¹⁰⁾. Die Vermittlung von Bekenntnis und persönlichem Glauben wird in der konkreten Existenz des kirchlichen Theologen vollzogen, denn "in dem Maße, als ich innerlich der Kirche eines Bekenntnisses angehöre, sind auch jene Erkenntnisse meine eigenen, und, wenn ich Theolog bin, Bestandtheile meines Systems" ¹¹⁾.

Deshalb ist dem Theologen die Aufgabe gestellt, die Schrift auf ihre theologische Ganzheit hin auszulegen, so daß die aus ihr zu gewinnenden Glaubenserkenntnisse zu einem wissenschaftlichen Ganzen im System des Theologen verbunden werden können. Das ist eine eminent systematische Aufgabe, zumal die Einheit der Schrift nicht im Sinne eines biblizistischen Ansatzes vorausgesetzt, sondern Ziel der Beweisführung ist. Freilich hat Hofmann ein eigenes Verständnis der systematischen Theologie entwickelt. Er läßt eine Diskrepanz zwischen historischer und dogmatischer Erkenntnis grundsätzlich nicht gelten, denn "die Gesamtheit der Erkenntnisse, welche das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Christo angehn", sind ein Ganzes und müssen als ein in sich geschlossenes Ganzes dargestellt werden ¹²⁾. Die Schriftauslegung kann deshalb auch nicht unter Abstraktion von der systematischen Darstellung der Glaubenserkenntnisse durchgeführt werden. Die Einheit von Geschichte, Lehre und Glauben muß vielmehr konkret im Vollzug der Schriftauslegung erwiesen werden. Doch soll die systematisch explizierte Heilserkenntnis auch nicht zur ausdrücklichen Voraussetzung

10) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 4.

11) Ebenda, S. 4.

12) HOFMANN, Dogmatik, S. 383. Frank kritisiert die mangelnde Unterscheidung von biblischer Theologie, Dogmatik und der Lehre von der christlichen Gewißheit. FRANK, Geschichte, S. 272.

der Exegese erhoben werden ¹³⁾.

Der Theologe beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Gott und Mensch, wie es in Christo *i s t* ¹⁴⁾. Diesem *S e i n* ist er verpflichtet, und es ist unteilbar und immer gleich, ob es als gewordenes oder werdendes erscheint. "Jenes Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Christo ist vor allem ein ein für alle Mal geschichtlich gewordenes, sodann ist es ins Wort gefaßt in der hl. Schrift, drittens bringt es sich zur Darstellung in der Kirche. In allen diesen Beziehungen ist die Aufgabe des Theologen eine historische" ¹⁵⁾. Hofmann möchte deshalb ein theologisches System, wie er es sich vorstellt, eher einer Philosophie der Geschichte als einer Metaphysik vergleichen ¹⁶⁾. Er konstatiert eine Affinität zwischen der Aufgabe der Dogmatik und Schellings Philosophie der Offenbarung ¹⁷⁾. Sofern der Theologe des historisch vorhandenen Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit kraft persönlicher Erfahrung unmittelbar gewiß ist, geht seine Tätigkeit über die historische Beschäftigung hinaus. Doch kann er diese Erfahrung nicht entfalten, ohne sie auf die Gestaltung jenes Verhältnisses in Schrift und Kirche zurückzubeziehen ¹⁸⁾. So führt die historische Arbeit des am Glauben seiner Kirche lebendig teilhabenden Theologen unmittelbar zu dogmatischer Erkenntnis ¹⁹⁾.

Deshalb gehört auch die Lehre von der Schrift ebenso wie die Lehre von der Kirche in die Dogmatik selbst ²⁰⁾. Andererseits bedarf die systematische Erkenntnis der Bewährung durch die historische ²¹⁾. Mit der umfassenden zusammenhängenden geschichtlichen Untersuchung der Schrift, der sich Hofmann in

13) HOFMANN, Encyclopädie, S. 142 f. Vgl. S. 115 f. So begründet Hofmann auch die Notwendigkeit einer "Wissenschaft des Kanons", in der die Kluft zwischen der kritischen Geschichtsforschung und der bloßen dogmatischen Versicherung überwunden werden soll. Die Inspirationslehre muß deshalb "der dogmatische Ausdruck für die richtig erkannte Entstehungsgeschichte" der Schrift sein. HOFMANN, Entstehungsgeschichte, ZPK, 28, 1854, S. 85. Vgl. dazu Waplers Ausführungen über Hofmanns theologische Grundgedanken.

WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 167 - 169.

14) HOFMANN, Dogmatik, S. 382. 15) Ebenda, S. 382.

16) HOFMANN, Ethik, S. 20.

17) Vgl. u. S. 340f.

18) HOFMANN, Dogmatik, S. 383 f.

19) Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 89.

20) HOFMANN, Buch, S. 28.

21) HOFMANN, Encyclopädie, S. 115.

einem umfangreichen Kommentarwerk widmete, verbindet er die Hoffnung, "daß sie sich als die heilige Schrift, welche sie meinem Glauben ist, auch wissenschaftlich erweist" ²²⁾. Das wissenschaftliche Verfahren stellt sich dar als eine erkenntnismäßige Aufklärung des Glaubens über sich selbst ²³⁾. Aus dieser Selbstaufklärung ergibt sich unter anderem, daß die Kirche zur Gewährleistung ihres gleichbleibenden Fortbestandes über ihre Anfangsgeschichte hinaus eines Schriftdenkmals bedurfte, das durch die Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden war, hergestellt sein mußte ²⁴⁾. Die Kirche hat sich also selbst in der Schrift ein ihr verfügbares Denkmal ihres Anfangs geschaffen, mit dessen Hilfe sie die Kontinuität zwischen dem Anfang der in Jesus Christus vermittelten Geschichte und deren Ende wahren kann. Diese Erkenntnis beruht auf der Tatsache, von der alle Theologie auszugehen hat, daß dem Glaubenden "die Lehre der Kirche, welche ihn zu Christo geführt hat, in dem Maße von dem heiligen Geiste versiegelt worden ist, als sie in der Schrift wurzelt" ²⁵⁾. Sie ist also auf systematischem Wege gewonnen und unabhängig davon, ob alle Bestandteile der Schrift an dieser Beschaffenheit ihres Ganzen beteiligt sind.

Die geschichtliche Untersuchung der Schrift hat nun zu prüfen, ob und in welchem Umfang die Schrift im einzelnen diesem Bedürfnis der Kirche entspricht. Die Geschichte der Kirche ist daraufhin zu betrachten, ob und in welchem Umfang die Schrift der Kirche das gewesen ist, was ihrem Bedürfnis entsprochen hätte ²⁶⁾. Wenn sich dabei herausstellen sollte, daß das neutestamentliche Schriftganze - vom alten Testament wäre besonders zu handeln - diesem Bedürfnis der Kirche entspräche, welches bei der Untersuchung der Ursprungsgeschichte selbst auch präzisiert würde, so wäre der wissenschaftliche Beweis für die Inspiration der Schrift erbracht. Und zwar wäre das Ganze der neutestamentlichen Schrift als inspiriert erkannt mit der näheren Bestimmtheit, die mit dem Zweck ihrer Hervorbringung

22) HOFMANN, NT, 1, S. 1.

23) Ebenda, S. 55.

24) Ebenda, S. 49.

25) Ebenda, S. 54.

26) Ebenda, S. 54 f.

gegeben ist, nämlich, daß sie die Kirche ihres göttlichen Ursprungs vergewissert²⁷⁾. Die Inspiration der Schrift erkennen heißt dann konkret, zu der Überzeugung gelangen, daß sie eine allen Bedürfnissen der Gemeinde genügende Quelle der Einsicht und Erkenntnis ist und daß deshalb die Gemeinde "im Verlaufe ihrer Geschichte die Anfechtungen ihres Gesamtlebens" mit Hilfe der Schrift wird bestehen können²⁸⁾. Die Inspiration der einzelnen Schrift ist zu beurteilen nach der Stelle, welche sie im Schriftganzen in Anbetracht seiner Zweckbestimmung einnimmt²⁹⁾. Das ist das Programm von Hofmanns umfangreichen exegetischen, bibeltheologischen und hermeneutischen Arbeiten. Es ist hier nicht zu entscheiden, ob er es hat erfüllen können. Das ist sicher zu bezweifeln³⁰⁾.

Wenn man aber Hofmann wegen seiner Konzentration auf die geschichtliche Begründung der Theologie als einen Biblizisten charakterisiert, der sich in der Hauptsache mit Exegese beschäftigt und keine Dogmatik geboten habe, so scheint diese Einschätzung seine systematische Leistung zu verkennen. Dieses Urteil über Hofmann ist ein Topos, der offensichtlich Franks Würdigung übernimmt und von A. Ritschl bis zu Barth immer wieder anzutreffen ist³¹⁾. Frank hatte seinen Kollegen "einen der bedeutendsten Schriftausleger ..., welchen die Kirche überhaupt besessen hat" genannt, aber hinzugefügt, daß seine Methode nicht ausreichend sei, "weil er das innere Verhältnis der Vergewisserung des Christen zur heiligen Schrift nicht principiell auf die Erfahrung der immanenten und transcendenten Glaubensobjekte gründete"³²⁾, was Frank als seine eigene

27) HOFMANN, NT, 1, S. 56 vgl. S. 54.

28) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1891, S. 218.

29) HOFMANN, NT, 1, S. 56.

30) Vgl. HERRMANN, Dogmatik, S. 154 f. HIRSCH, Geschichte V, S. 423 f. Kritische Stimmen hat auch WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 4-6 zusammengestellt. Vgl. ferner HÜBNER, Schrift, S. 136 ff. bes. S. 139.

31) A. RITSCHL, Rechtfertigung, I, S. 614 ff., 631 f., 643 f., 648 f. Vgl. O. RITSCHL, Leben, I, S. 307 ff.; II, S. 327 f. BARTH, Theologie, S. 557 f. Vgl. SCHELLBACH, Theologie, S. 33 f. Eine anerkennende und abgewogene Beurteilung läßt A. Ritschl Hofmanns theologischer Ethik zuteil werden. A. RITSCHL, Hofmann, ThLZ, 1878, S. 514 ff.

32) FRANK, Geschichte, S. 259 f. Über das Verhältnis Franks zu Hofmann, vgl. auch Brief: FRANK an Luthardt vom 18.1.1878 in: Schmid, Frankbriefe, NKZ, 34, 1923, S. 128 f.

systematische Leistung ansah. Es wird sogar ein Ausspruch Hofmanns überliefert, der diese Selbsteinschätzung Franks bestätigt: "Frank ist unser erster Systematiker" ³³⁾. Bei dieser Würdigung ist freilich der romantische Systembegriff vorzusetzen. Wenn System im Sinne der umfassenden spekulativen Konstruktion verstanden wird, die das Ganze darstellt, von dem aus das Einzelne zu erkennen ist, dann ist Frank in dieser Hinsicht allen anderen Erlanger Theologen weit überlegen. Dieses Verständnis von "System" ist auch bei einer weiteren Äußerung Hofmanns zu bedenken.

Delitzsch hatte Hofmann geschrieben, daß er ihn zu den "systematisch begabten" Menschenggeistern zähle ³⁴⁾. Hofmann sieht sich in seiner Antwort veranlaßt, sein Verhältnis zur systematischen Wissenschaft genauer zu erörtern. In seiner Bescheidenheit anerkennt er zuerst die "bei jeder Systembildung unausbleibliche Trübung oder Verkürzung der Wahrheit" ³⁵⁾. Er gesteht, daß seine ursprüngliche Neigung "den weltgeschichtlichen Studien" gegolten habe und daß die durch eine äußere Fügung bewirkte Hinwendung zur Theologie ihm einen schmerzlichen Verzicht abverlangt habe ³⁶⁾. Wieder ohne sein Zutun, aber nicht gegen seine Neigung habe er später die systematische Theologie zugewiesen erhalten ³⁷⁾. Bei der Lehrtätigkeit entdeckte er zu seinem "Schrecken, daß es eine Methode, die Dogmatik im Sinne des kirchlichen Glaubens herzustellen, gar nicht gab ...". Er führt fort: "Als ich eine Methode gefunden hatte, welche mir dem Wesen der systematischen Theologie zu entsprechen schien ... da bin ich denn freilich mittelst Durchführung derselben auch zu einem theologischen System gekommen. Aber gesucht hatte ich nicht das System, sondern die Methode" ³⁸⁾. Es war mir in meinen beiden größeren Werken "um die Methode

33) SEEBERG, Frank, AELKZ, 27, 1894, Sp. 364.

34) Brief: DELITZSCH an Hofmann, VOLCK, Briefe, S. 9 u. 10.

35) Brief: HOFMANN an Delitzsch, VOLCK, Briefe, S. 13.

36) Ebenda, S. 13.

37) Ebenda, S. 14.

38) Ebenda, S. 14.

eines recht geführten Schriftbeweises des Systematikers zu thun ...". "Ob ich die Gaben eines Systematikers besitze, weiß ich in der That nicht, bezweifle es vielmehr" 39). Delitzsch antwortet, in seinen Augen sei er "nicht minder Systematiker als Methodiker" 40).

Barth verschärft Franks Kritik noch zu dem Vorwurf, Hofmanns Berufung auf die eigene Erfahrung in seinen programmatischen Erklärungen sei nur eine "apologetische Maske", in der er sich vor dem Zeitgeist rechtfertigen wolle 41). Auch diese Unterstellung kannte Hofmann schon in ähnlicher Form aus dem Munde Kliefoths 42). Barths Kennzeichnung ist bedingt dadurch, daß er Hofmann als einen Nachfolger Schleiermachers ansieht und ihn deshalb an Schleiermacher mißt 43).

Diese schon von Herrmann vertretene Beurteilung hat Wendebourg als unzutreffend erwiesen 44). Er entspricht damit Hofmanns eigener Einschätzung seines Verhältnisses zu Schleiermacher, der von sich sagt, er habe sich "in durchgängigem Widerspruch mit ihm" befunden 45). Es dürfte angemessen sein, mit Senft Hofmanns theologische Leistung von seinem "Hauptinteresse" an den hermeneutischen Grundproblemen her zu verstehen: "Seine Fragen lauten: Welcher Art sind die biblischen Bezeugungen der Offenbarung? Was ist Geschichte? Welches sind die Voraussetzungen sachgemäßer Auslegung? In welchem Verhältnis stehen die Exegese und die kirchliche Lehre? Auch in den scheinbar rein exegetischen Partien seiner Werke sind diese Fragen lebendig" 46). Ebenso preist Wach Hofmann als Systematiker aufgrund einer Untersuchung seiner hermeneutischen Arbeiten 47).

39) Brief: HOFMANN an Delitzsch, VOLCK, Briefe, S. 15.

40) Brief: DELITZSCH an Hofmann von Reminiscere 1859, VOLCK, Briefe, S. 19.

41) BARTH, Theologie, S. 558.

42) Vgl. HOFMANN, NT, 1, S. 49. Vgl. KLIEFOTH, Schriftbeweis, KZ, 6, 1859, S. 642 f.

43) BARTH, Theologie, S. 554.

44) WENDEBOURG, Theologie, S. 99 ff. Vgl. HERRMANN, Dogmatik, S. 153 ff. Vgl. auch SCHAEEDER, Theologie, I, S. 22-51; II, S. 20 f.

45) HOFMANN, Theologische Briefe, S. 37. Vgl. HOFMANN, Encyclopädie, S. 41 f. WAPLER, Hofmann, S. 91.

46) SENFT, Wahrhaftigkeit, S. 88.

47) WACH, Verstehen, II, S. 379.

Aber auch Heckel hält Hofmann im Vergleich zu Harleß für einen "Systematiker großen Stils" ⁴⁸⁾. Wolff anerkennt gleichfalls die hervorragende Bedeutung "seines systematischen Denkens" ⁴⁹⁾. Bei Hofmann stehen beispielhaft die beiden großen Themen der Erlanger Theologie in der Mitte: "S c h r i f t und G e s c h i c h t e" ⁵⁰⁾.

Hübner nimmt Barth folgend nur das eine Thema wahr, indem er den berechtigten Versuch unternimmt, die einseitige Beurteilung Hofmanns nach seiner heilsgeschichtlichen Konzeption zu korrigieren ⁵¹⁾, dabei aber eine Verkürzung nach der anderen Seite einführt. Es ist gewiß richtig, Hofmann als "den Schriftausleger und Methodiker der Schriftauslegung" ⁵²⁾ zu würdigen. Hübner folgt jedoch der zweifelhaften Intention, Hofmann unbedingt als Schrifttheologen "im reformatorischen Sinn" zu verstehen ⁵³⁾. Dabei vernachlässigt er die Bedeutung der außerordentlich differenzierten Hermeneutik Hofmanns und deren Verwurzelung im romantischen Geschichtsverständnis. Er kommt deshalb zu dem fragwürdigen Vorwurf der anthropologischen Reduktion "einer intentional offenbarungsgemäß-christozentrischen, dabei ausdrücklich kirchlich bestimmten" Theologie ⁵⁴⁾. Er gelangt zu diesem Ergebnis, weil er Hofmanns Theologie unter dem Gesichtspunkt einer "a n t h r o p o l o g i s t i - s c h e n Heilsgeschichte" interpretiert ⁵⁵⁾. In diesem Rahmen übersieht er vor allem die zentrale Korrelation von Christologie und Ekklesiologie. So erscheint Hofmanns Versöhnungslehre arg ~~da~~ karikiert, wenn Hübner sie nach der Leitperspektive der Erfüllung menschlichen Heilsbedürfnisses durch Christi Erlösungswerk darstellt ⁵⁶⁾. Hofmann entfaltet doch gerade deshalb die Erlösung in der Dimension der Geschichte, um verständlich machen zu können, daß nicht einzelnen Menschen, sondern der Menschheit, das heißt bei Hofmann: der

48) HECKEL, Harleß, S. 162. Vgl. auch ZAHN, Hofmann, S. 12 f.

49) WOLFF, Haupttypen, S. 9 u. S. 57.

50) Vgl. HARNACK, lutherische Kirche, S. 5.

51) HÜBNER, Schrift, S. 10.

52) Ebenda, S. 11. 53) Ebenda, S. 14.

54) Ebenda, S. 136. 55) Ebenda, S. 96 ff.

56) Ebenda, S. 124 ff.

Gesamtheit der Völker, die Gemeinschaft Gottes eröffnet wird. Die Geschichte der Christenheit beginnt im V o l k e Israel und endet damit, daß alle Völker in die Kirche Christi eingegangen sein werden⁵⁷⁾. Deshalb führt Hofmann in einem bekannten, eindrucksvollen und sein theologisches Pathos bezeichnenden Vortrag über die Mission aus: "nicht blos Einzelne sollen gläubig, sondern die Völker sollen christlich werden"⁵⁸⁾. Die Geschichte ist für die Erlanger eine wesentliche Dimension der Kirche und aus diesem Grunde auch eine unerläßliche Aufgabe der Theologie⁵⁹⁾.

Auch die Kritiker seines Unternehmens dürften jedenfalls von der Ernsthaftigkeit und Entschlossenheit von Hofmanns Fragen nach dem Verständnis von Theologie schwerlich unbeeindruckt bleiben. Ihnen hält er entgegen: "Entweder die Theologie ist eine bloße Phänomenologie der Gottheit, oder man muß die zwischen Gott und dem Menschen vorgehende Geschichte in ihrer ganzen Wirklichkeit mit Fleisch und Bein belassen. Wenn aber letzteres, dann darf man auch das Wort, in welchem sich der jedesmalige Augenblick dieser Geschichte ausspricht, unmöglich für eine bloße Einkleidung einer sogenannten ewigen Idee erklären"⁶⁰⁾.

In einer großen Zahl von Schriften seit seiner Habilitationsschrift im Jahre 1838 hat Hofmann um eine Begründung der Theologie gerungen unter der Voraussetzung, daß die Geschichtlichkeit der Kirche und der Offenbarung, auf die sie sich beruft, ernstlich anerkannt wird⁶¹⁾. Neben vielen Aufsätzen

57) HOFMANN, Mission, S. 4 u. 7.

58) Ebenda, S. 9.

59) Vgl. Harnack, lutherische Kirche, S. 6: "die lutherische Kirche sitzt auch i n d e r G e s c h i c h t e"; und: "Geschichtlichkeit ist ein Grundzug unserer Kirche".

60) HOFMANN, Buch, S. 19.

61) Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 57 ff. Schon in der Auslegung des 110. Psalms versucht Hofmann eine geschichtliche Zuordnung der alttestamentlichen Offenbarung zur Menschwerdung Christi in Verbindung mit einer Ablehnung der herkömmlichen messianischen Deutung. Hofmann wird der Nähe seiner Vorstellung von den geschichtlichen Manifestationen Gottes zur Gottesauffassung Philos inne, versucht aber, sich gegen die platonische Identifikation Gottes mit seinen Emanationen abzugrenzen. HOFMANN, De argumento, S. 10 ff.; S. 20 ff.; S. 28 ff.; S. 37 ff. zu Philo, S. 35 f.

und kleineren Schriften ⁶²⁾ sind vor allem seine Hauptwerke "Weissagung und Erfüllung" und "Der Schriftbeweis" dieser Aufgabe gewidmet, ferner seine Vorlesung über die "Biblische Hermeneutik", die nach seinem Tod veröffentlicht wurde, "Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften", "Biblische Geschichte des Neuen Testaments", "Biblische Theologie des Neuen Testaments", die alle ebenfalls nach seinem Tode herausgegeben wurden, und besonders sein großes Kommentarwerk "Die heilige Schrift des neuen Testaments", das unvollendet blieb. Seine Vorlesungen über Dogmatik, in denen er den dogmatischen Teil seines Programms schon vor der Abfassung von "Weissagung und Erfüllung" darlegte, wurden nicht veröffentlicht ⁶³⁾. Wir werden uns hier auf die Darstellung seines Programms und dessen systematische Rechtfertigung konzentrieren.

Zur leichteren Verständigung fügen wir vorher eine begriffsgeschichtliche Betrachtung ein. "Tatbestand" und "Tatsache" sind vielfach mißverstandene Leitbegriffe der Erlanger Theologie. Deshalb scheint eine kurze Erklärung angebracht. Hofmann verwendet in der Regel beide Begriffe synonym. Der den Begriff prägende grundlegende Tatbestand ist das Christentum, definiert als in Jesus Christus vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschen ⁶⁴⁾. Diese Gemeinschaft wird aber auch ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied als die "Tatsache des Christentums" bezeichnet ⁶⁵⁾. Die wesentlichen Gehalte lassen sich aus dem Sprachgebrauch erheben. Natürlich können nur solche Valeurs zur Geltung kommen, die im theologischen Sinnbereich Resonanz finden. Vorzüglich stellt ein Tatbestand ein "thatsächliches Verhältniß", etwas Verwirklichtes, eine "Wirklichkeit" dar im Gegensatz zu "einsamen Begriffen" "welche

62) Erwähnt seien hier nur der Aufsatz: "Die Aufgabe der biblischen Hermeneutik" (ZPK, 1863) und die Aufsatzreihe: "Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift" (ZPK, 1854, 1856, 1857, 1859, 1860).

63) WAPLER, Hofmann, S. 90. Einen Auszug aus dem Dogmatikkolleg hat Wapler im Anhang seiner Biographie gedruckt. Vgl. S. 279 ff.

64) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 7.

65) Ebenda, S. 12 f.

der rechnende Verstand erst in Beziehung zueinander bringen müßte" ⁶⁶⁾. Ferner befindet er sich im "geschichtlichen Vollzug" ⁶⁷⁾; er ist nicht eine bloße Lehre, sondern etwas Lebensvolles, etwas Gewordenes und weiter Wirkendes ⁶⁸⁾. Er ist deshalb auch nicht etwas der Vergangenheit anheim Gefallenes und Abgemachtes, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit, die in der Welt der gegenwärtigen Menschen unmittelbar anwesend ist, nicht "sachlich vermittelt" durch von ihm getrenntes Vergangenes oder Gegenwärtiges, nicht bloß zugesichert durch eine Kunde oder Überlieferung, die erst der Vergegenwärtigung bedürfte ⁶⁹⁾. Mit der unmittelbaren Gegenwart hängt zusammen, daß es sich um "unabweisbare" Tatsachen handelt ⁷⁰⁾. Der Tatbestand bezeugt sich selbst ⁷¹⁾, er ist selbständig, d.h. in seiner Wahrheit nicht von etwas anderem erst herzuleiten, er entfaltet sich dem menschlichen Verständnis auf dem Wege der "Selbstaussage", die immer zur Darlegung tatsächlicher Verhältnisse führt ⁷²⁾. Er ist deshalb das Gegenteil von einer Gestaltung oder bestimmenden Einwirkung auf etwas auch sonst Vorhandenes ⁷³⁾, nämlich unabhängig von der Selbstbezeugung. Der Tatbestand ruht in sich selbst, ist fertig und einfach ⁷⁴⁾.

Tatsache und Tatbestand werden, wie wir feststellen können, in einen Gegensatz gestellt zu einer gedachten Wirklichkeit, die nur in Begriffen erfaßt, festgehalten und mitgeteilt wird. Sie sind kennzeichnend für jene Art von Wirklichkeit, die man in dem lebensvollen Vollzug geschichtlicher Vorgänge als komplexe Gesamtheit konkret erfahren kann. Sie entziehen sich der objektivierenden Trennung von vorhandenen vereinzelt Realitäten und erkennenden, deutenden oder gestaltenden Subjekten, die zu jenen erst von sich aus und sekundär eine Beziehung aufnehmen. Wir können also in diesen Leitbegriffen den charakteristischen Ausdruck romantischen Realitätsverständnisses

66) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 12, Vgl. S. 7; 8; 9; 13.

67) Ebenda, S. 13; vgl. S. 6.

68) Ebenda, S. 6.

69) Vgl. ebenda, S. 10; 9; 6; 14.

70) Ebenda, S. 6 f. Vgl. S. 14.

71) Ebenda, S. 6. 72) Ebenda, S. 9; 11, 13.

73) Ebenda, S. 6 f. 74) Ebenda, S. 11; 12; 13.

wiedererkennen 75).

Doch deutet sich auch eine Unterscheidung von Tatbestand und Tatsache an, die sich wieder bei Hofmann belegen läßt. Der Begriff "Tatbestand" bezeichnet besonders die gegenwärtige Wirklichkeit, die als geschichtlicher Vollzug in der Gegenwart "Bestand" hat und als solche dem Bewußtsein erschlossen ist, so daß die Vergangenheit als die geschichtliche Voraussetzung und die Zukunft als die geschichtliche Erfüllung der Gegenwart erscheinen 76). "Tatsachen" können demgegenüber auch nur "vergangene" sein 77). "Tatsachen" nennt Hofmann auch, was der "sichtende" Menschenverstand vom Überlieferten als ursprünglich und wahr anerkennt 78). "Tatsachen" nimmt der distanzierte Betrachter als neben einander liegende Vorgänge in der Vereinzelung wahr 79). Hofmann kennt also auch jenes Verständnis, wonach als Tatsachen gerade die isolierbaren kritisch geprüften Fakten gelten. Doch legt er diese Bedeutung dem Begriff nur gelegentlich und zum Zwecke kontrastierender Argumentation bei, gleichsam als eine ihm bekannte, die er sich aber nicht zu eigen machen will.

"Tatsache" war in dieser Zeit noch ein relativ neuer Begriff, bildsam und modulierbar. Er war noch nicht festgelegt, so daß er zum Ausdruck neuer Gedanken spezifiziert werden konnte, ja sich dazu geradezu anbot. Seine Bedeutung war noch weit entfernt von der späteren Verengung zum historischen *brutum factum* der klassischen historisch-kritischen Geschichtsauffassung. Lessing konnte sich der Zeit erinnern, da das "Wörtlein 'Tatsache' "noch in Niemand's Munde war" 80).

Die großen germanistischen Wörterbücher bestätigen diese Mitteilung: Das deutsche Wort Tatsache ist die Erfindung eines pommerschen Landpastors im Jahr 1756, es spielt zwanzig

75) Es ist deshalb eine unzutreffende Kennzeichnung von Hofmanns Geschichtsverständnis, wenn Wendebourg zu dem Ergebnis kommt, bei Hofmann sei "Tatsache" eine "reine Faktizität". WENDEBOURG, *Theologie Hofmanns*, S. 170. Vgl. auch *Theologie*, ZThK, 52, 1955, S. 103.

76) HOFMANN, *Schriftbeweis*, I, S. 10; 13.

77) Ebenda, S. 10. 78) Ebenda, S. 8 f. u. S. 5.

79) Ebenda, S. 12; 13.

80) LESSING, *Anmerkungen*, *Schriften*, 11, 2, S. 287.

Jahre später im Lessingstreit eine wichtige Rolle ⁸¹⁾.

Über die Entstehung des Begriffs und dessen Verwendung im Lessingstreit hat Reinhart Staats genaue Erkenntnisse genommen. Johann Joachim Spalding gab bei der Übersetzung der "Analogy" des Engländers Joseph Butler das englische Wort "matter of fact" mit "Tatsache" wieder und führte damit den neuen Begriff in den Sprachschatz der deutschen Theologen ein ⁸²⁾. Zur Verdeutlichung fügte er mehrmals "res facti" in Klammern zu ⁸³⁾. An vielen Stellen hat Spalding das neue Wort aber auch nicht zur Übersetzung von "fact" oder "matter of fact" angewandt. Er spricht dann häufig nahezu gleichbedeutend von "Erfahrung" und "wirklicher Erfahrung" ⁸⁴⁾. Hamann und Herder haben zur Verbreitung beigetragen ⁸⁵⁾. In der Auseinandersetzung mit Lessing führte dessen Gegner Schumann in apologetischer Zuspitzung eine rationalistische Verengung des Begriffs ein. Bei Schumann ist "der Umschlag von der Tatsache als gegenwärtiger Erfahrung zur Tatsache als 'brutum factum' erfolgt" ⁸⁶⁾. Daneben behielt natürlich der ursprünglichere und umfassendere Begriff Geltung. Er verlieh insbesondere durch die Vermittlung von Herder und Hamann der romantischen Geschichtsauffassung Ausdruck.

Die Untersuchung von Staats orientiert sich vorwiegend an der Frage nach der Entstehung des modernen positivistisch objektivierenden Tatsachenbegriffs. Zur Entfaltung der speziellen Bedeutungsnuancen des vorpositivistischen Begriffs trägt sie über das uns von den Erlangern her Bekannte hinaus wenig bei. Jedoch kann man erkennen, daß alle wesentlichen Momente, die den Erlanger Theologen für ihr Verständnis von geschichtlichem Geschehen wichtig waren, im Verständnis Butlers schon angelegt waren ⁸⁷⁾. Die Erlanger konnten sich eines vorgegebenen

81) Vgl. GRIMM, Wörterbuch, 11, 1, 1, Sp. 322; TRÜBNER'S WÖRTERBUCH, 7, S. 23 f. KLUGE, Wörterbuch, S. 772.

82) STAATS, Hintergrund, ZThK, 70, 1973, S. 317.

83) TRÜBNER'S WÖRTERBUCH, 7, S. 23. STAATS, Hintergrund, ZThK, 70, 1973, S. 318, Anm. 8. Walz hat siebzehn Zitate untersucht. WALZ, Tatsache, ZdW, 14, 1912/13, S. 10 f.

84) Vgl. ebenda, S. 13.

85) STAATS, Hintergrund, ZThK, 70, 1973, S. 326 f.

86) Ebenda, S. 335.

87) Ebenda, S. 321 ff.

Begriffs zur großzügigen Auslegung bedienen. Für Butler ist die grundlegende Tatsache, daß Menschen die Erfahrung einer wirklichen gegenwärtigen Herrschaft Gottes über sie machen⁸⁸⁾. Der Gegensatz ist die "abstrakte Wahrheit" etwa eines geometrischen Satzes⁸⁹⁾. Freilich hat Butler noch keine eindeutige Zuordnung der "Tatsache" zum geschichtlichen Wirklichkeitsmodus getroffen. Auch Naturvorgänge betrachtet er als Tatsachen. Ebenso wenig ist ihm der Unterschied zwischen Lehre und lebendigem Werden bewußt geworden⁹⁰⁾.

Zur Präzisierung des Sprachgebrauchs trägt eine sprachgeschichtliche Bemerkung von Theodor Zahn bei, die dem Verständnis der älteren Erlanger sehr nahe kommt und deshalb auch als eine Bestätigung gelten kann. Tatsachen sind nach seiner Erklärung aus der Wortbildung wie Ursachen, Spielsachen usw. "Sachen von einer spezifischen Qualität"⁹¹⁾. Auch er orientiert sich am Gegensatz. Eine Tatsache ist jedenfalls keine Hypothese oder Spekulation, kein unverbürgtes Gerücht. Sie kann durchaus eine noch "unbegriffene Wirklichkeit der Dinge" sein. Prototyp einer Tatsache ist das, was der Naturforscher durch Experimente feststellt. Man muß in diesem Zusammenhang das Experiment wohl als eine Weise konkreter Erfahrung ansehen, nicht aber als Form methodischer Abstraktion und Objektivation. Es kommt nicht darauf an, eine Gesetzmäßigkeit zu erheben und auf den Begriff zu bringen, vielmehr geht es darum, eine Wirklichkeit "festzustellen". Tatsachen sind solche Sachen, welche nicht bloß in der Vorstellung und in dem solche Vorstellung ausdrückenden Worte existieren, sondern dem Bereich des Geschehens, des Seins, der Wirklichkeit angehören. Wir nennen auch Ereignisse der Vergangenheit Tatsachen, aber vernünftiger Weise doch nur dann, wenn sie gleichsam zu Sachen geworden sind, sei es daß sie zu einem Abschluß gediehen sind und nun in einem Zustand und Thatbestand⁹²⁾ als bleibende Wirklichkeit uns vorliegen, oder daß sie für unsere Erkenntnis aus dem Bereich des

88) STAATS, Hintergrund, ZThK, 70, 1973, S. 321.

89) Ebenda, S. 322 f.

90) Vgl. ebenda, S. 323 f.

91) ZAHN, Kampf, S. 17.

92) Vgl. o. S. 267.

Hörensagens in den Bereich der feststehenden Wirklichkeit übergeführt sind. ... da wir nicht selten mit Bewußtsein von nur Möglichem oder Gedachtem als von Sachen reden, so hat es guten Sinn, von wirklichen Sachen, von Realitäten, von Thatsachen zu reden. Thatsache aber ist insofern ein besonders glücklicher Ausdruck, weil er uns die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, in ihrem **W e r d e n**, in ihrer **l e b e n d i g e n** **B e w e g u n g**, oder in ihrem **G e w o r d e n s e i n**, als **E r g e b n i s** eines **v o r a n g e g a n g e n e n** **G e s c h e h e n s** vergegenwärtigt" ⁹³⁾. In diesem Sinne bezieht sich auch der Glaube auf Tatsachen. Mit dem christlichen Glauben verhält es sich wie mit dem "Glauben an unser Volk". Auch der Glaube an das eigene Volk beruht auf Tatsachen der früheren Geschichte des Volkes auf dem spürbaren Vorhandensein einer noch unverbrauchten Kraft des Volkes und auf der Existenz eines gerechten, die Welt regierenden Gottes. "Christlicher Glaube aber ist Glaube an Gott, wie er uns in Christo offenbar geworden ist und uns einzelne durch Christum in eine **G e - m e i n s c h a f t** des Friedens und **d e s** **L e b e n s** mit sich versetzt" ⁹⁴⁾.

93) ZAHN, Kampf, S. 18. Hervorhebung von mir.

94) Ebenda, S. 18 f. Hervorhebung von mir. Die Analogie ist ein bezeichnendes Beispiel für die Dominanz der Ekklesiologie. Vgl. o. Kap. I, 2, S. 34-37; S. 46-50.

2. Das theologische Programm von "Weissagung und Erfüllung"

Zunächst vergegenwärtigen wir uns Höfmanns Problemstellung in seinem Werk "Weissagung und Erfüllung" als Ausdruck der oben dargelegten Grundthematik seiner Theologie unter Berücksichtigung der integrierenden Funktion der Ekklesiologie. Über die Intention seiner Arbeit informierte er durch einen Vorausabdruck eines Teils der systematischen Darlegungen in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche im April 1841. Diese Abhandlung entspricht bis auf geringe Abweichungen wörtlich dem Abschnitt VI von "Weissagung und Erfüllung" ⁹⁵⁾ und ist dem zentralen Thema seiner theologischen Arbeit, der Inspiration der Schrift, gewidmet.

Hofmann präzisiert zuerst sein Thema wie auch den Begriff "Inspiration". Inspiriert "muß jede zur Heilsgeschichte gehörige Tat oder Rede heißen, weil sie kraft der Wirkung des heiligen Geistes geschehen ist" ⁹⁶⁾. Die präzise Definition findet Hofmann mit Berufung auf 1. Kor. 12, 4 ff.: "Von jeglicher Thätigkeit für das Wachstum der Gemeinde Christi sagt Paulus, daß sie vermöge göttlicher Einwirkung geschehe" ⁹⁷⁾. Die Schrift kann demnach selbstverständlich als inspiriert angesehen werden, aber das reicht nicht aus zur Begründung der Geltung, welche ihr in der Kirche zukommt ⁹⁸⁾. Man muß deshalb näher zusehen, welcher Art ihre Inspiration sei, damit man die Berechtigung ihres Anspruchs erkennt. Unter Voraussetzung seines Geschichtsverständnisses erwartet Hofmann ohne spezielle Begründung, daß die Art ihrer Inspiration aus ihrer Stellung in der Heilsgeschichte zu erkennen sein müsse ⁹⁹⁾. Er erörtert lediglich, wie der geschichtliche Beweis zu führen sei. Die konkrete Problematik ergibt sich aus dem Gegensatz von Schleiermacher, der von der Inspiration der Apostel ausging, und Strauß, der diesem vorwarf, nicht

95) Vgl. HOFMANN, Weissagung, I, S. 41 - 52.

96) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 205.

97) Ebenda, S. 205.

98) Ebenda, S. 206; vgl. S. 205.

99) Ebenda, S. 206.

konsequent geschichtlich zu denken, wenn er den Anfang des Christentums von dem Gesetz relativer Unvollkommenheit ausnehme ¹⁰⁰⁾. Die Einwände von Strauß fechten Hofmann übrigens wenig an, weil sie den, der im Bekenntnis seiner Kirche steht, d.h. der vom Tatbestand des Glaubens ausgeht, gar nicht berühren ¹⁰¹⁾. Die Inspiration der Apostel könnte höchstens ihre Lehre autorisieren, aber die Berichte über Geschichte und Zeitverhältnisse, die einen großen Teil der Bibel ausfüllen, würden dann entwertet, und es bliebe unverständlich, warum sie in der Schrift enthalten sind.

Hofmann bevorzugt deshalb den Weg der älteren lutherischen Dogmatiker, wie Gerhard und Quenstedt, die inspiriert mit kanonisch gleichsetzten. Inspiration hieß bei ihnen ausschließlich die Wirkung des göttlichen Geistes, durch welche die heilige Schrift geworden ist, d.h. die Schrift in ihrer Gesamtheit und in ihrer kanonischen Abgrenzung ¹⁰²⁾. Der Glaube, daß eine Schrift kanonisch sei, hängt allein ab vom Zeugnis des heiligen Geistes. Der heilige Geist aber bezeugt jedem Gläubigen immer dasselbe, nämlich die Gotteskindschaft in Christus, die er in der Taufe angezogen hat. Diese Aussage bezeichnet einen entscheidenden Schritt in der Argumentation und muß deshalb hinsichtlich seiner Relevanz im systematischen Konzept verdeutlicht werden: Der Glaubende erlangt durch das Zeugnis des heiligen Geistes die Gewißheit, daß das Handeln der Kirche in seiner Taufe Gottes eigenes Handeln war. Die Kirche aber hat sich immer in ihrem Handeln durch die Schrift legitimiert. So bestätigt also Gott durch den heiligen Geist die Kirche und mit ihr den Grund ihrer Legitimation.

Dieser Gedanke tritt zunächst zurück hinter dem geschichtlichen Argument. In dem, was der Christ glaubt, nämlich in seiner

100) Der Kern des Gegensatzes zwischen Schleiermacher und Strauß ist damit treffend bezeichnet. Vgl. LANGE, Jesus, S. 304 f.

101) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 206.

102) Ebenda, S. 208 f.

Gotteskindschaft in Christo, ist ihm die Erkenntnis der Geschichte erschlossen. "Gotteskindschaft in Christo" ist ja eine Formel für das gesamte Heilsgeschehen, daß Gottes Veröhnungsratschluß der Grund, die Menschwerdung die Mitte und die Verklärung der Menschen das Ende der Geschichte ist. Hofmann denkt dabei nicht an eine ausgegrenzte Heilsgeschichte ¹⁰³⁾. Gottes Heilstaten sind ausdrücklich Grund, Mitte und Ziel aller Geschichte. Nur deshalb ist auch das Zeugnis des heiligen Geistes das Maß aller Geschichte ¹⁰⁴⁾. Gottes fernere Wirksamkeit muß mit dem Ergebnis der bisherigen Geschichte, unserer Gotteskindschaft, mit den Tatsachen, durch die es herbeigeführt wurde und dem schließlichen Vollzug dieses Ergebnisses in Kontinuität und in Einklang stehen. Wenn ein Wort mit dem Anspruch an uns herantritt, uns über unser Verhältnis oder über unser Verhalten zu Gott belehren zu wollen, so ist darüber nach der vom heiligen Geist besiegelten Erkenntnis der Geschichte zu entscheiden. Ob freilich ein Wort kanonisch oder nichtkanonisch ist, der Schrift oder der Überlieferung angehört, läßt sich nach dem individuellen Zeugnis des Geistes nicht beurteilen. Dessen bedarf auch der einzelne Christ nicht. Die ihm notwendige Belehrung über den Weg des Heils kann er auch ohne Kenntnis der Schrift aus der Überlieferung ebenso gut, meistens sogar besser, gewinnen. Er muß nur Wahrheit von Lüge unterscheiden können ¹⁰⁵⁾. Dazu dient ihm die Glaubensregel, die das göttliche Zeugnis für das Heil eines jeden einzelnen zum Inhalt hat ¹⁰⁶⁾.

Die Gemeinde aber - und damit knüpft Hofmann an die ekklesiologische Argumentation an - braucht die Schrift als gleichbleibende Norm ihrer Lehre, auf Grund deren sie das Wort des Heils an ihre Glieder austellt ¹⁰⁷⁾. Wenn die Schrift eine besondere Frucht göttlicher Wirkung ist, so muß dies der Gemeinde bezeugt werden, und das Zeugnis muß ein Verhältnis

103) Vgl. STECK, Idee, S. 21.

104) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 209.

105) Ebenda, S. 210-212. Dieser Auffassung entspricht die Beurteilung des Bekenntnisses als Überlieferung und als Grund des Glaubens. Vgl. o. Kap I, 4, S. 158ff. S. 165ff. S. 198ff.

106) Ebenda, S. 211.

107) Ebenda, S. 211.

der Gemeinde, nicht eines einzelnen, zu Gott beinhalten. Der Beweis für die Inspiration der Schrift wird analog dem für die Inspiration der Verkündigung, die den einzelnen zum Glauben beruft, geführt. Der Relation Glaube - Wort - Gott entspricht die andere, Kirche - Schrift - Gott. Die Selbstgewißheit des Glaubens (die auf die Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführt wurde), daß die Gemeinschaft mit Gott in Christus, die das Wort zu vermitteln beanspruchte, ihm wirklich zuteil geworden sei, galt als Beweis für die Wahrheit, Geltung und Autorität des Wortes. Entsprechend müßte die Selbstgewißheit der Kirche, daß die Gemeinschaft mit Gott in Christus, die sie in dem Dokument der Schrift dauerhaft verbürgt sah, ihr wirklich zuteil geworden ist, als Beweis für die kanonische Autorität und Suffizienz der Schrift angesehen werden.

Genau so stellt sich Hofmann den Beweis vor. Aus dem Gebrauch, "welchen die Kirche von der Schrift gemacht hat und machen muß, um sich in der Lebensgemeinschaft mit ihrem Haupte zu erhalten" wird sich die Antwort auf die Frage nach der göttlichen Autorität der Schrift ergeben ¹⁰⁸⁾. Die Kirche hat die Ursprungsgeschichte, deren Ergebnis der Bestand der Kirche ist, in der Schrift kanonisiert. Die Ursprungsgeschichte enthält nach dem vorausgesetzten Geschichtsverständnis alle Lebenskeime ihrer weiteren Entfaltung. Die Kirche mußte sich als Organismus solcher Abkunft bewähren dadurch, daß sie alle später eintretenden Erscheinungen in ihrer Mitte nach jenen Anfängen und Wurzeln ihres Daseins bemaß ¹⁰⁹⁾. "Die gewisse Zuversicht, welche der Kirche innewohnt, daß ihr nie ein Bedürfnis göttlicher Wahrheit und Einsicht entstehen könne, das sie nicht aus der Schrift befriedigen, nie eine Anfechtung, die sich nicht aus der Schrift überwinden ließe, ist die Frucht jenes Zeugnisses, dem die bisherige Erfahrung der Gemeinde zur Bestätigung dient" ¹¹⁰⁾.

108) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 212.

109) Vgl. ebenda, S. 213 f. In diesem Sinne spricht Harnack von einer "E p o c h e d e r I n s p i r a t i o n", deren Aufgabe die "Einpflanzung des Reiches Gottes als Kirche Christi in die Welt" war. HARNACK, lutherische Kirche, S. 9.

110) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 212.

Nicht bei allen Teilen der Schrift wird die Gemeinde in gleichem Maße inne, wozu sie gegeben sind. Deshalb steht die Gewißheit über die Kanonizität nicht bei allen Büchern gleich fest. Auch wandelt sich das Bewußtsein ihrer Bedeutung für das Gesamtleben der Kirche mit den Umständen und Bedürfnissen der jeweiligen Zeit, so daß es sich erst allmählich immer vollkommener entwickelt.

Nun darf man wohl unterstellen, daß auch nach Hofmanns Auffassung die Kirche kein Subjekt eigenen Bewußtseins im strengen Sinne ist, so daß das Zeugnis des heiligen Geistes immer als eine Bezeugung in ihren Gliedern anzusehen ist. Deshalb bedient er sich in der Regel medialer Formulierungen: Zuversicht wohnt ihr inne, es kam ihr zum Bewußtsein. Durch die Glaubensgewißheit des einzelnen wird die der Kirche innewohnende Zuversicht in die Suffizienz ihrer Selbstbetätigung zur Erhaltung ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott und zu deren Vermittlung an alle Menschen, die sie aus ihrer Ursprungsgeschichte herleitet und in der Schrift dokumentiert weiß, immer wieder bestätigt. Denn die Glaubensgewißheit ist ja ein vom heiligen Geist bestätigter Erfolg ihrer Selbstbetätigung. Ihr auf die Schrift gegründetes Selbstvertrauen, alle Heilsbedürfnisse befriedigen zu können, bewährt sich an jedem, der durch ihre Mittlerschaft Glaubensgewißheit erlangt ¹¹¹⁾. So wird immer wieder die individuelle Gewißheit, die, wenn sie einmal entstanden ist, sich selbst genügt und keiner Vergewisserung bedarf ¹¹²⁾, aus der kollektiven reproduziert und umgekehrt.

Angesichts des Vertrauens in die Vollkommenheit des geschichtlichen Anfangs der Kirche regt sich die Befürchtung, Hofmann habe die Einwände von Strauß doch zu leichtfertig abgetan. Sie ist sicher berechtigt. Doch sieht Hofmann in der schwierigen, wechselvollen, irrtumreichen und unharmonischen Ursprungsgeschichte der Kirche gerade einen Beweis dafür, daß ihr im Prinzip alle Erfahrungen und Anfechtungen der gesamten Kirche

111) Vgl. o. S. 162-165; S. 179-181.

112) Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 50 f. u. S. 73.

schon zu Beginn zuteil wurden, so daß die Schriften, welche der heilige Geist zur Befriedigung jener ersten Bedürfnisse gewirkt hat, allen späteren Bedürfnissen, der aus jenen Anfängen hervordachsenden Gemeinde genügen können ¹¹³⁾. Seine Beweisführung nötigt ihn nicht, die Geschichte zu idealisieren und deren wirkliche Unvollkommenheiten zu eliminieren. Bei der Betrachtung der Kirchengeschichte pflegt man sich besonders auf die Reformation und auf die Überwindung des Rationalismus durch die konfessionell kirchliche Bewegung zu berufen, um zu beweisen, daß es der Kirche nach allen Verirrungen immer wieder gelungen ist, mit Hilfe der Schrift Anfechtungen zu überwinden und zur Kontinuität der wahren Kirche zurückzufinden.

Zwischen dem Beweis für die Inspiration der individuell applizierten Verkündigung und dem für die Inspiration der Schrift besteht ein wesentlicher Unterschied. Die Gewißheit der Gotteskindschaft, welche der Geist durch die Vermittlung der kirchlichen Verkündigung in jedem Christen wirkt, ist eine unmittelbare und in sich selbst ruhende. Hinter dieser absoluten Gewißheit bleibt die Überzeugung von der Autorität und Suffizienz der Schrift für die Kirche zurück ¹¹⁴⁾. Doch ist sie nur eine Gewißheit für den einzelnen Glaubenden, auf die sich die Überzeugung anderer nicht berufen kann. Die Überzeugung der Kirche, daß die Schrift den Zweck, zu dem sie geschaffen wurde, erfülle, läßt sich jedoch zu einem wissenschaftlichen Beweis erheben. Die tatsächliche Erfahrung davon, daß die Schrift allen Bedürfnissen der Kirche genügt, wird von der Gemeinde nur allmählich gemacht, wenn im Verlauf ihrer Geschichte die Anfechtungen ihres Gesamtlebens mit Hilfe der Schrift von ihr bestanden werden ¹¹⁵⁾. Ein von der Erfahrung ausgehender Beweis wäre also erst am Ende der Kirchengeschichte möglich.

Doch wohnt der Kirche allezeit die Überzeugung bei, daß die Schrift ihr das leiste, wozu sie hergestellt worden ist ¹¹⁶⁾.

113) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 214 u. S. 216.

114) Ebenda, S. 219.

115) Ebenda, S. 218.

116) Ebenda, S. 218.

Die Bücher wurden ja schon in der Überzeugung hervorgebracht und schließlich kanonisiert, daß die Kirche in ihnen die Quelle aller notwendigen Erkenntnis und Einsicht habe. Auf diese Überzeugung möchte nun Hofmann einen wissenschaftlichen Beweis gründen, der trotz der bis zum Ende der Geschichte noch unvollkommenen Erfahrung schon jetzt, in der Mitte der Zeiten, zu gültigen Erkenntnissen führt. "Zum wissenschaftlichen Beweise wird der Inhalt dieser Überzeugung, wenn aus dem Wesen der Gemeinde und der Welt einerseits die mögliche Reihe der Anfechtungen, und aus dem Wesen der Schrift andererseits die gewisse Ueberwindung dieser Anfechtungen aufgewiesen wird" ¹¹⁷⁾. Dabei ist die Interdependenz von individuellem Glauben an die Gotteskindschaft und dem Gemeindeglauben an die Sieghaftigkeit der Kirche und der ihr zugeschriebene Effekt gegenseitiger Bestätigung zu bedenken ¹¹⁸⁾. Ferner muß man sich erinnern, daß dieser Glaube auch eine Erkenntnis der Geschichte, ihres Grundes, ihrer Mitte und ihres Endes ¹¹⁹⁾ erschließt. Die Geschichte ist also nicht gänzlich unberechenbar und es ist nicht zu befürchten, daß zukünftige Ereignisse gegenwärtige Manifestationen des heiligen Geistes in der Kirche relativieren könnten; denn Gott hat sich ja in der Vergangenheit verbindlich offenbart. Der Theologe kann also gegenwärtige Gewißheit der Gemeinde auf ihren geschichtlichen Grund hin durchschaubar machen und dadurch zu einer zwar unvollkommenen, aber verlässlichen Erkenntnis von Bleibendem gelangen ¹²⁰⁾. Das setzt natürlich die wesentliche Identität der objektiven und subjektiven Bekundungen des Geistes Gottes voraus. "So macht die Dogmatik aus dem Inhalte der christlichen Ueberzeugung von der Kindschaft, indem sie denselben nach allen Seiten gleichmäßig darstellt, einen wissenschaftlichen Beweis" ¹²¹⁾. Natürlich bleibt der Beweis Stückwerk und erlangt nicht die Gewißheit der Gemeinde in ihrer Glaubensüberzeugung ¹²²⁾. Man darf wohl

117) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 218.

118) Vgl. o. S. 275.

119) Vgl. o. S. 272 f.

120) Vgl. HOFMANN, Buch, S. 2 f.

121) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 219.

122) Ebenda, S. 218 f.

sagen: er führt zu Einsichten über die Überzeugung, von der er ausgeht, hinaus, bleibt aber in der Gewißheit hinter ihr zurück. Bewiesen wird auf diese Weise, daß der Anspruch, den die Kirche der Schrift beilegt, ihr Besitz mache den Sieg über alle Anfechtung im voraus gewiß¹²³⁾, ihrem wesentlichen Inhalt entspricht. Es kommt Hofmann darauf an, den göttlichen Ursprung der Schrift aus der Gesamtheit ihres Inhaltes zu beweisen und ihn nicht voraussetzen oder auf einzelne Bibelstellen begründen zu müssen. Sein Beweisverfahren ermöglicht es, den geschichtlichen Charakter der Schrift, d.h. z.B. die zeitgeschichtliche Bedingtheit der einzelnen Schriften, die unterschiedlichen Auffassungen und Interessen ihrer Autoren, mit dem Anspruch der Inspiration zusammenzudenken.

Die Inspiration wird so verstanden, daß sie der kritischen historischen Erforschung nicht im Wege steht, solange diese den wesentlichen Glaubensinhalt unangefochten läßt¹²⁴⁾. Das Verständnis des Beweises selbst läßt Hofmanns Einsicht in die Geschichtlichkeit der Glaubensgewißheit und der Überzeugungen der Theologen erkennen. Die Glaubensgewißheit beruht ja auf der Schrift und ist schon wegen der Geschichtlichkeit ihrer Advokatur der Gefährdung allen geschichtlichen Daseins nicht überhoben. Hofmann hebt hervor, daß die Bestätigung durch den heiligen Geist sich nur in jedem Falle der Anfechtung einstelle¹²⁵⁾. Der Beweis macht die Gewißheit nicht sicherer. Im Gegenteil, er offenbart erst die Unausgewiesenheit der Gewißheit. Er läßt erkennen, daß beweisbar nur Bruchstückhaftes ist. Der Beweis geht von der gewissen Überzeugung aus und wird als deren Auslegung verstanden¹²⁶⁾.

123) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 220.

124) Vgl. HOFMANN, Ausgangspunkt, ZPK, 43, 1862, S. 267.

125) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 220.

126) Vgl. die systematische Analyse des Verhältnisses von Gewißheit und Vergewisserung bei ROTHERT, Gewißheit, S. 17 ff. Hofmann ist zu den dort dargelegten Einsichten bei der Untersuchung seiner Aufgabe prinzipiell durchgedrungen, ohne sie freilich ausführlich zu reflektieren und sicher erfaßt zu haben. Die intensive Denkanstrengung und die redliche Arbeit an der Sachproblematik lassen ihm Einsichten aufleuchten, die sein theoretisches Bewußtsein nicht voll einzuholen vermag.

Welche Schriften den Anspruch erfüllen, den Bedürfnissen der Kirche zu genügen, und in welcher Weise die einzelnen Schriften und ihre Teile an diesem Anspruch teilhaben, kann nur durch eine Untersuchung der Schriften selbst, also auf Grund eines historischen Beweises, geklärt werden. Das Beweisverfahren ist in seinem Charakter nicht ganz eindeutig¹²⁷⁾. Da Hofmann vom Tatbestand des kirchlichen Glaubens ausgeht und in diesem die Kenntnis des wesentlichen Inhalts der Schrift und ihres wesentlichen Zweckes erschlossen ist, scheint der historische Beweis sich darin zu erschöpfen, nach diesem Maßstab an den einzelnen Teilen der Schrift zu prüfen, in welcher Weise sie zum Inhalt und zum Zweck des Ganzen beitragen. Doch erweckt Hofmann andererseits den Eindruck, das Vorherwissen auf Grund des Ausgehens vom gegenwärtigen Tatbestand beim Vollzug des historischen Beweises zur Disposition stellen zu wollen. Dann würde die dogmatische Reflexion der vorgegebenen kirchlichen Überzeugung über die Fragerichtung aufklären, nach der die Geschichte der Schrift zu erforschen wäre. Jedenfalls möchte Hofmann aus der Entstehungsgeschichte der Schriften und des Kanons selbst nachweisen, aus welchen Gründen sie zu einem Ganzen zusammengewachsen sind und was die Gesamtheit konstituiert. Es geht ihm darum, die Tätigkeit des heiligen Geistes, der mit dem Gemeingeist der Kirche gleichgesetzt werden kann, mit allen Mitteln historischer Wissenschaft zu verfolgen. So meint er, in der Bekehrungsvision des Paulus einen "gesicherten Punkt" zu finden, "von welchem aus die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften und der Entwicklungsgang der von ihnen berichteten Thatsachen und der in ihnen beurkundeten Lehre erkannt und gewürdigt werden kann"¹²⁸⁾.

127) Vgl. auch WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 111.

128) HOFMANN, Ausgangspunkt, ZPK, 43, 1862, S. 266. Aus demselben Grunde geht er bei der zusammenfassenden Untersuchung der neutestamentlichen Schriften (einer Einleitung ins NT) von den autobiographischen Äußerungen des Paulus im Galaterbrief aus. Vgl. HOFMANN, NT, 9, S. 1 ff.

Hofmann legt Wert darauf, daß die Schrift und die Geschichte ihrer Entstehung der historischen Betrachtung zugänglich sind. Die Schrift soll auch nicht als eine besondere Gattung schriftlicher Rede angesehen werden ¹²⁹⁾. Was sie von anderen Dokumenten unterscheidet, ist ihr spezifischer Inhalt. Aus der Einsicht in die zyklische Struktur des Verstehens folgt, daß Verstehen immer durch ein Vorverständnis bedingt ist. Der Alttertumsforscher betrachtet die Schrift als einen Teil des alten Schrifttums, das mit dem übrigen gleichartig ist. Diese Voraussetzung kann der Theologe nicht teilen. Er kann nicht davon absehen, daß sie Urkunde der Ursprungsgeschichte der Kirche ist und daß deshalb die geschichtliche Stellung jedes ihrer Teile bestimmt ist durch seine Beziehung zur Geschichte und Vorgeschichte der Kirche ¹³⁰⁾.

Diese streng hermeneutische Deutung des historischen Beweisverfahrens wird aber immer wieder überlagert von der spiritualistischen, der es um das Wiedererkennen von in der persönlichen Heilserfahrung erschlossenen Gewißheiten in der Geschichte geht. Beide Auffassungen werden verbunden durch die romantische Grundüberzeugung, daß die Auslegung geleitet sein muß von der Selbstgewißheit des Glaubens, weil sonst dem Ausleger die *V e r w a n d t s c h a f t* mit der Schrift fehlen würde, die eine wesentliche Bedingung des Verständnisses darstellt ¹³¹⁾. Sie treten unterschiedlich hervor je nach der Zuordnung der beiden Wege wissenschaftlicher Erkenntnis, die Hofmann schon am Anfang der Selbstanzeige von "Weissagung und Erfüllung" einander gegenüberstellt ¹³²⁾. Beim ersten Weg

129) Dazu ausführlicher WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 106 - 109.

130) Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von WACH, Verstehen, II, S. 365 f. Die Behauptung voraussetzungsloser Schriftauslegung hält Hofmann für eine "Selbsttäuschung". "Es kann der Ausleger nicht weder Christ noch Nichtchrist, weder fromm noch unfromm sein, sondern bloß Ausleger. Als der, welcher er ist, kommt er an die Schrift heran, und nicht ist er eine tabula rasa, auf welche die Schrift sich selbst malen kann." HOFMANN, Hermeneutik, S. 23.

131) HOFMANN, Encyclopädie, S. 142 f. Vgl. HOFMANN, Buch, S. 3.

132) Ebenda, S. 2 f.

sucht der Forscher - ausgehend von der persönlichen Heilserfahrung - die Voraussetzungen dieser Tatsache auf. So "findet der Theologe in der Tatsache der Wiedergeburt die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Begebnissen nach zusammengeschlossen, und kann Anfang und Fortschritt derselben aus jenem vorläufigen Abschlusse derselben herstellen" 133).

Den zweiten Weg bezeichnet Hofmann als den "geschichtlichen" und behauptet, diesen habe er gewählt. Danach muß das Ganze der heiligen Geschichte durch Darstellung der Zusammengehörigkeit ihrer Teile aufgezeigt werden, ausgehend davon, wie die Schrift es in der ihr eigentümlichen Deutung und Koordination zu einer Einheit überliefert 134).

Der historische Beweis für die Inspiration der Schrift muß also die Vergewisserung leisten, daß es dem heiligen Geist gelungen ist, den Zweck zu erfüllen, den er sich für die Herstellung der Schrift gesetzt hatte, nämlich allen Bedürfnissen der Kirche zu genügen. Der Historiker muß deshalb die Schriften vorzüglich daraufhin untersuchen, weswegen sie vom heiligen Geist gewollt und der Gemeinde unentbehrlich sind 135). Aus diesem Grunde ist es nicht angebracht, mit den Widersprüchen zwischen den Evangelien oder den chronologischen Schwierigkeiten anzufangen. "Man sehe lieber nach dem Verhältnisse der einzelnen Teile eines Buches zum Ganzen, jedes einzelnen Buches zur gesamten Schrift, der gesamten Schrift zu den Bedürfnissen der Gemeinde ..." 136). Die Forschung wird also durch ein eindeutiges Relevanzschema gesteuert.

Es gilt nun, die Gesamtheit der Schrift als ein Ganzes darzustellen. Das wiederum erfordert, die Prinzipien der Zuordnung der Teile zum Ganzen aufzuspüren. Angesichts des überwiegend geschichtlichen Inhaltes kann die Einheit nicht in einer Lehre gefunden werden. Die Bibel ist die Urkunde

133) HOFMANN, Buch, S. 2.

134) Vgl. HOFMANN, Hermeneutik, S. 4: Ein Vorgang bleibt, ohne daß ich mich in das Ganze des geschichtlichen Zusammenhangs versetze, etwas "geschichtlich Unbegriffenes".

135) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 218.

136) Ebenda, S. 218.

einer Geschichte, nicht eine Sammlung von Lehrschriften. Sie enthält Geschichten und deren Anwendung¹³⁷⁾.

Ziel der gesamten Heilsgeschichte ist die Verwirklichung der ewig gewollten vollkommenen Gemeinschaft Gottes und der Menschen¹³⁸⁾. Also müssen alle Einzelgeschichten betrachtet werden hinsichtlich ihrer Hinweisung auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen. Diese Hinweisung wird als Weissagung verstanden¹³⁹⁾. Alle neuen Ansätze der Geschichte sind neue Hinweise auf das, worum es in der Geschichte geht, also Weissagung. Wenn es richtig ist, daß die Schrift alle diese neuen Ansätze in ihrer rechten Folge und in ihrer wahren Gestalt überliefert, setzt sie uns in den Stand, die weissagende Geschichte zu schreiben¹⁴⁰⁾. Die weissagende Geschichte ist die auf ihre Ganzheit hin verstandene Geschichte, die darzustellen Hofmann zur vorzüglichen Aufgabe der Theologie erhoben hatte. Wer anerkennt, daß die Gottesoffenbarung allmählich fortschreitet, wird in allen ihren wesentlichen Fortschritten eine Weissagung auf die schließliche Herstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch dargestellt finden. Jede Stufe der Verwirklichung dieses Verhältnisses ist eine Erfüllung voraufgegangener Weissagung zu nennen¹⁴¹⁾.

137) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 213.

138) HOFMANN, Buch, S. 4. 139) Ebenda, S. 4.

140) HOFMANN, Weissagung, I, S. 52.

141) Hier klingen romantische Vorstellungen an, die etwa an Novalismus erinnern: "Alles Göttliche hat eine Geschichte." Diese verwirklicht sich in fortschreitenden, immer mehr sich vergrößernden Evolutionen. Sie ist "Gestaltwandel" des Lebens im geschichtlichen Gesamtprozeß auf dem Wege zur Wiederherstellung der verschwundenen Einheit in neuer Synthese. Deshalb verleiht die Geschichte in der aufsteigenden Bewegung aller Gestaltung Wert. "Was jetzt nicht die Vollendung erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuch erreichen, oder bei einem abermaligen; vergänglich ist nichts, was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reiferen Gestalten erneut wieder hervor." Vgl. BRINKMANN, Idee, S. 36 - 41.

Die Erscheinung Christi auf Erden ist der Anfang der Erfüllung¹⁴²⁾. Die Geschichte der Weissagung beginnt mit der ersten Veränderung nach der Erschaffung des Menschen, mit der Schöpfung des Weibes¹⁴³⁾.

Das hier vorausgesetzte Verständnis von Weissagung ist so wenig selbstverständlich, daß es wohl einer Erklärung bedarf. Nach Hofmanns ethymologischer Ableitung heißt "weissagen" "eine Weisung geben"¹⁴⁴⁾. Weissagung umfaßt Wahrsagen und Vorhersagen sowie vergleichbare Phänomene. Auch die Erscheinung, daß vernunftlose Dinge oder Wesen ein Ereignis vorbedeuten, fällt darunter¹⁴⁵⁾. Kennzeichnend für alle Formen der Weissagung ist die Ausrichtung auf ein Ziel. Nach diesem Verständnis und der vorausgesetzten Geschichtsauffassung sind geschichtliche Ereignisse schlechthin Weissagung, wenn sie als Momente eines fortschreitenden umfassenden Geschehenszusammenhanges verstanden werden, auf dessen sukzessive Vollendung sie vorausweisen. In der Weissagung gibt sich die Zukunft zu erkennen¹⁴⁶⁾. Sie schließt das Künftige schon im voraus in sich ein. Wenn ihr Inhalt, das, was sie vorausbedeutet, in die Wirklichkeit tritt, wird sie erfüllt. Weissagung ist deshalb immer auf Erfüllung ausgerichtet. Die Erfüllung ist die Bestätigung der Weissagung¹⁴⁷⁾. Eine Weissagung ist immer eine Äußerung Gottes selbst. Hofmann begründet diesen Satz lediglich durch den Nachweis, daß Weissagung im Bereich der heidnischen wie der jüdisch-christlichen Überlieferung so verstanden wurde¹⁴⁸⁾. Erfüllt wird sie ebenfalls durch Gott. Dabei ist es gleichgültig, ob die Weissagung durch Menschen oder durch Dinge gegeben und erfüllt wird. "Beides, Weissagung und Erfüllung kommt demnach von Gott: er schafft, daß ein späteres in einem früheren vorgebildet, oder zuvor durch Zeichen bedeutet oder von Menschen vorausgesagt werde; er schafft auch, daß das vorgebildete, vorbedeutete, vorausgesagte eintrifft"¹⁴⁹⁾. Weissagung

142) HOFMANN, Buch, S. 4.

143) Ebenda, S. 5.

144) HOFMANN, Weissagung, I, S. 12.

145) Ebenda, S. 13.

146) Ebenda, S. 15. Vgl. o. Anm. 141.

147) HOFMANN, Weissagung, I, S. 14 u. S. 16.

148) Ebenda, S. 13 ff.

149) Ebenda, S. 16.

und Erfüllung sind folglich nicht nur das Korrelationschema, das es ermöglicht, jeden Fortschritt der Geschichte als Moment des Ganzen zu begreifen, sondern sie sind zugleich Äußerungen des in der Welt lebenden gegenwärtigen Gottes. Wenn sich ausmachen läßt, wie Weissagung und Erfüllung aufeinander bezogen sind, wird man der Schritte Gottes in der Geschichte ansichtig und erkennt, worauf er mit ihr hinauswill. So verspricht eine Darstellung der Entstehungsgeschichte der Bibel als eine Folge von Weissagungen und Erfüllungen die in ihr wirksame göttliche Absicht erkennbar werden zu lassen, ohne ihr von vornherein den Charakter einer Geschichte besonderer Beschaffenheit vindizieren zu müssen.

Es mag dem Historiker in gewissen Grenzen gelingen, die Interessen nachzuweisen, die sich bei der Kanonsbildung geltend gemacht haben. Auch hat die Kirche durch die Anerkennung des Kanons dem Ergebnis seiner Entstehungsgeschichte faktisch die Weihe göttlicher Einwirkung zuerkannt. Damit ist aber noch nicht die Auffassung Hofmanns gerechtfertigt, daß die Interessen der Kirche, die jeweils zu der Entscheidung geführt haben, Schriften für kanonisch zu erklären, als Ausdruck der heilsgeschichtlichen Absichten Gottes angesehen werden dürften. Die Identifikation der heilsgeschichtlich wirksamen Tätigkeit der Kirche mit den Lebensäußerungen Gottes beruht auf der von Hofmann vorausgesetzten, aber nicht immer ausdrücklich erwähnten Ekklesiologie. Die Kirche ist jenes Kontinuum, in dem Momente göttlicher und menschlicher Wirkungen sich zu einem Prozeß kontingenten Geschehens verbinden ¹⁵⁰⁾. Schon der "Tatbestand", von dem die Untersuchung auszugehen hat, wurde als die Überzeugung der Kirche von der soteriologischen Funktion und Kraft der Schrift umschrieben ¹⁵¹⁾. Diese Überzeugung wird umfassen von der Zuversicht der Kirche auf die ihr vom heiligen Geist verbürgte Lebensgemeinschaft mit Christus, ihrem Haupt ¹⁵²⁾.

150) Zu Recht hebt auch Wendebourg Hofmanns "Kontinuitätsprinzip" hervor. Da er es aus anthropologischer Sicht betrachtet, ohne die ekklesiologische Dimension zu würdigen, versteift er sich einseitig auf den Vorwurf eines historisierenden Geschichtsverständnisses. WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 187 ff. bes. S. 188; 189; 191; 193.

151) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 218.

152) Ebenda, S. 212. Vgl. o. Kap. I, 1, S. 18.

Hofmann hat sich bemüht, verständlich zu machen, daß die Frage nach der Inspiration der Schrift nur für die Kirche relevant ist, weil sie zur Erhaltung ihrer Wahrheit und Identität eines Maßstabes zur Reinerhaltung ihrer Lehre bedarf¹⁵³⁾. Für den einzelnen ist die Autorität der Schrift nur nach Maßgabe seiner Stellung in der Gemeinde bedeutsam¹⁵⁴⁾. Ein Heilsbedürfnis, das die autorisierte Schrift befriedigen soll, wird ausdrücklich nur für die Kirche angenommen. Der einzelne Christ braucht zum Verständnis seines Heilsweges nur die kirchliche Überlieferung der Heilswahrheit¹⁵⁵⁾. Selbst die Schrift "kommt an ihn nicht als die hl. Schrift, sondern wie ein Manifest der Kirchengemeinschaft"¹⁵⁶⁾. Das Heilsbedürfnis wird auch als ausgesprochen kirchliches beschrieben. Die Schrift soll der Kirche die Gültigkeit ihres Gebrauches bestätigen, durch den sie sich in der Lebensgemeinschaft mit ihrem Herrn erhält¹⁵⁷⁾. Die Annahme, daß die Schrift für die Gemeinde bestimmt und der Gebrauch des einzelnen davon zu unterscheiden sei, ist eine der wenigen theologischen Überzeugungen, bei denen Hofmann eine Abweichung von der herkömmlichen Lehre der lutherischen Kirche zugibt¹⁵⁸⁾. Die Schrift gilt als Urkunde der Ursprungsgeschichte der Kirche. Sie enthält primär nicht Lehre oder individuelles Glaubenszeugnis, sondern eine verlässliche Darstellung der Geschichte, deren Ergebnis der Bestand der Kirche ist¹⁵⁹⁾.

Der universale Bezugshorizont zur Deutung der Ursprungsgeschichte ist die Gesamtgeschichte der Kirche. Das Problem der Schriftautorität erscheint in Gestalt der Frage nach der Gültigkeit und Suffizienz der Kanonsbildung, wird also von vornherein als Rechtfertigung der von der Kirche vollzogenen Definition ihrer selbst thematisiert. Dementsprechend soll

153) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 211 f. Vgl. HOFMANN, Lehre, ZPK, 43, 1862, S. 177.

154) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 212.

155) Ebenda, S. 210 f., 212.

156) HOFMANN, Dogmatik, S. 388.

157) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 212.

158) Ebenda, S. 211.

159) Ebenda, S. 213. Vgl. HOFMANN, Lehre, ZPK, 43, 1862, S. 177.

bewiesen werden, daß der heilige Geist bei der Herstellung der Schrift seinen eigenen Anspruch erfüllt hat. Auf dem Wege der Identifikation des heiligen Geistes mit dem Gemeingeist der Kirche ¹⁶⁰⁾ wird faktisch aufgezeigt, inwiefern die Kirche ihre Selbsterhaltung durch die stetige Rückbeziehung auf die kanonisierte Ursprungsgeschichte sichern kann. Die Geschichtsauffassung, die dem Programm der weissagenden Geschichte zugrunde liegt, erscheint in ekklesiologischem Gewand. Es wird dargelegt, daß die Kirche in ihrer Geschichte Entfaltung ihres Anfangs ist, daß die Gesamterfahrung der Kirche in ihrem Anfang keimhaft beschlossen liegt und daß deshalb ihre weitere Entwicklung sukzessive Explikation der Ursprungsgeschichte ist ¹⁶¹⁾.

Alle Theologumena, die zur Darlegung des Programms von "Weissagung und Erfüllung" herangezogen werden, sind Elemente der Ekklesiologie. Die Ekklesiologie stellt den geheimen Rahmen der theologischen Argumentation dar. Sie integriert anthropologische, christologische, hermeneutische und kosmologische Erkenntnisse. In ihr verbinden sich Bibelgläubigkeit und historisches Bewußtsein, Traditionalismus und Hoffnung auf kulturellen Fortschritt. Offenbarung und Geschichte lassen sich ekklesiologisch korrelieren. Die Interdependenz von Individuum und Gemeinschaft, Freiheit und Gebundenheit durch überindividuelles Gesamtleben, Einheit und Vielfalt menschlicher Lebensgestaltung finden in der Ekklesiologie ihre Zuordnung. Die Kirche ist die konkrete Repräsentation der Einheit von Geschichte, Lehre und Leben. Geschichtliche Entwicklung, normative Tradition und geistliche Spontaneität vermag Hofmann in seiner Ekklesiologie zusammenzudenken. Die organisch wachsende Kirche befindet sich in einer ununterbrochenen Entwicklung, ohne dadurch die Identität mit sich selbst zu verlieren. Sie ist Subjekt und Objekt ihrer normativen Tradition zugleich, deshalb an sie gebunden, ohne auf einen bestimmten

160) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 206.

161) Ebenda, S. 216. Vgl. HOFMANN, Lehre, ZPK, 43, 1862, S. 177.

Entwicklungsstand festgelegt zu sein. Sie ist vielfältiger geistlicher Spontaneität im einzelnen fähig, ohne dadurch in ihrer Gesamtheit der Kontinuität zu entraten. Die Kirche ist das gesuchte Ganze, auf das die weissagende Geschichte in ihrer Gesamtheit bezogen werden kann, damit die Teleologie aller geschichtlichen Veränderungen erkannt werden kann. Sie ist das Geweissagte von Anbeginn der Geschichte, die Erfüllung aller bisherigen Weissagung und die Weissagung ihrer eigenen Vollendung ¹⁶²⁾.

Die Darstellung des erschienenen Christus in den Äußerungen des geistlichen Lebens seiner Gemeinde ist die Selbstdarstellung Christi. Die Selbstdarstellung Christi in der Welt ist der wesentliche Inhalt aller Geschichte. "Sonach haben wir an der Selbstdarstellung Christi in der Welt zugleich Geschichte und Weissagung: Geschichte, nämlich immer fortschreitende Gestaltung der Gemeinschaft von Gott und Mensch; Weissagung, nämlich immer bestimmtere Hinweisung auf die endliche Gestalt der Gemeinschaft von Gott und Mensch" ¹⁶³⁾. Die Kirche erweist sich als die einer Geschichtstheologie adäquate Gestalt christlichen Lebens, weil sie sich selbst im geschichtlichen Prozeß verwirklicht. Die Betrachtung der Weltgeschichte muß von Hofmanns Voraussetzungen aus, d.h. von seinem christlichen Geschichtsbild aus, das die Menschwerdung Christi zum Orientierungspunkt nimmt, "wesentlich den Kirchengedanken in den Mittelpunkt stellen" ¹⁶⁴⁾. Die Kirche ist auch das Integral von Heilsbedürfnis, Heilstat- sache und Heilsgewißheit, auf deren Einklang sich Hofmann letztlich bei seinem Beweisverfahren als einen unableitbaren Tatbestand beruft ¹⁶⁵⁾.

162) HOFMANN, Weissagung, I, S. 39 f.; II, S. 284 ff.

163) Ebenda, I, S. 40.

164) FLECHSENHAAR, Geschichtsproblem, S. 21.

165) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 220.

Mit der Berufung auf die Gewißheit dieses Einklangs wehrt er sich gegen die Einwendungen von Strauß. Strauß hatte auf die inneren Widersprüche des Beweises für die Göttlichkeit der Schrift aus dem Zeugnis des Geistes hingewiesen. Wenn die Schrift als eine göttliche erst durch die innere Offenbarung des Geistes erkannt werde, so sei doch nicht die Schrift, sondern das innere Wirken des heiligen Geistes die höchste Instanz. Ferner bedürfe es nur geringer Reflexion, um auf die Frage zu kommen, wer denn den Menschen versichere, daß die innere Empfindung vom heiligen Geist herrühre ¹⁶⁶⁾. Hofmanns Antwort setzt seine Ekklesiologie voraus und muß von daher in ihrem Sinn verdeutlicht werden. Die Kirche als Medium des heiligen Geistes unterliegt nicht der Gefahr der Verinnerlichung und des unendlichen Regresses der Selbstvergewisserung. Die Wirkungen des Geistes werden in ihrer Geschichte objektiviert. Sie hat durch die Wirkung des heiligen Geistes ihre Anfänge ins Wort gefaßt. Derselbe Geist bestimmt sie, bei der Fortführung ihrer Gesamtgeschichte sich zu ihren Anfängen und deren richtiger "Anwendung", nämlich zu der Erkenntnis der aus der Geschichte "herstammenden" Folgen, zu bekennen ¹⁶⁷⁾. So gelangt die Kirche, wie es Harleß ebenfalls in der Auseinandersetzung mit Strauß formuliert, "naturgemäß zum Verständnis des Geschehenen durch das Einleben in die Geschichte" ¹⁶⁸⁾.

Auch das Heilsbedürfnis ist nicht ein zufällig subjektives, sondern durch die Wesensbestimmung der Kirche in ihrer Ursprungsgeschichte definiert. Gegen den Vorwurf schwärmerischer oder rationalistischer subjektiver Willkür scheint Hofmanns Schrifttheologie gefeit. Ihre Folge ist eher eine zweifelhafte Selbstsicherheit der Kirche in ihrem geschichtlich gewordenen Bestand. Die Schrift erscheint konkret als ein Produkt der Kirche, durch das sie ihre Ursprungsgeschichte sanktioniert. Sie ist verbindlich, sofern die berichteten

166) HOFMANN, Schrift, ZPK, 1, 1841, S. 219.

167) Vgl. ebenda, S. 213 f.

168) HARLESS, Bearbeitung, S. 91.

Heilstatsachen dem Heilsbedürfnis der Kirche entsprechen. Wann immer die Kirche überzeugt ist, daß sie eine angemessene Fortführung der Ursprungsgeschichte sei, daß in ihr die Heilsbedürfnisse zur Erfüllung gelangen, bestätigt sich in ihrem Bestehen ihr Ursprung als von Gott gewirkt. Die Kirche in ihrem jeweiligen Selbstverständnis ist also faktisch die letzte Instanz auch gegenüber der Schrift und ihre Überzeugung, alle Anfechtungen sieghaft bestehen zu können, gilt als Zeugnis des heiligen Geistes. Die dauernde Selbstbestätigung der Kirche ist die Konkretion ihrer Kontinuität und ihrer wesentlichen Einheit. Diesem existenziellen Zwang zur Selbstbestätigung unterliegt auch ihr Verhältnis zur eigenen Geschichte. Aus diesem Grunde ist von Hofmanns Ansatz aus eine kritische Geschichtsschreibung nicht möglich¹⁶⁹⁾. Der kirchliche Theologe ist um der vorausgesetzten Ekklesiologie willen gehalten, die teleologische Einheit der Geschichte im Ganzen zu entdecken, wenn auch die kritische Beurteilung einzelner Ereignisse und Entwicklungen möglich ist. Die Kirche selbst kann der organischen Selbstentfaltung nicht entraten, mögen auch Fehlentwicklungen ihren Fortschritt überschatten. Da nur solche Vorgänge das Geschichtsbild prägen, die durch das Zeugnis des Geistes in der gegenwärtigen Lebensgemeinschaft bestätigt werden, gereicht die Geschichtsbetrachtung der Kirche stets zur Erbauung, nicht aber zum Anlaß der Selbstkritik.

Von den Kritikern Hofmanns wird meistens übersehen, daß der Vorwurf des Subjektivismus ihn nicht trifft, oder wenigstens, daß er diesem selbst zu entgehen suchte¹⁷⁰⁾.

169) Das findet auch Wendebourg. Doch kann er das Fehlen kritischer Grundsätze nicht recht erklären, es erscheint ihm als "Überraschung", da er die Bedeutung der Ekklesiologie für das wissenschaftliche Verfahren nicht erkennt. WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 123.

170) Gerade in dieser Hinsicht wird Otto Wolff Hofmann nicht gerecht. Wenn er kritisch bemerkt, Hofmanns Gesamtaufassung werde entscheidend geprägt durch ein "stark subjektivistisches und individualistisches Moment", läßt er außer Betracht, daß der Christ sich nur "als Glied und durch den Dienst der Kirche" "in einer persönlichen Gemeinschaft mit Gott" weiß. Wolff unterschätzt die zentrale Bedeutung der Christologie in Hofmanns Theologie und die exklusive Bindung der Selbstbezeugung Christi an die Kirche. Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 51. Vgl. auch S. 7 f. WOLFF, Haupttypen, S. 47 ff.

Es ist auch nicht Mangel an geschichtlichem Verständnis, was ihn an einer konsequenten historisch-kritischen Schriftauslegung hinderte. Dadurch, daß das Wort ihm kirchliche Überlieferung wurde, geriet die Erforschung des Wortes selbst zu einer Funktion der kirchlichen Traditionsbildung und damit in die Umklammerung durch die Ekklesiologie. Hofmann suchte eine theologisch verantwortbare historisch-wissenschaftliche Schriftauslegung. Der Verantwortungshorizont war von seinen Voraussetzungen aus notwendig die Ekklesiologie.

Senft legt zu Recht ausführlich dar, daß es Hofmann nicht an Geschichtssinn mangelt und daß bei ihm alle Voraussetzungen einer historischen Interpretation der Bibel erfüllt sind. Er hebt hervor, daß vielmehr seine theologischen Prämissen die Fragwürdigkeit seines Programms bedingen¹⁷¹⁾. Hofmann bestätigt selbst diesen Befund und legt zugleich dar, daß ihm Programm und Problematik der historisch-kritischen Forschung genau bekannt waren. "Angesichts dieser Lage [nämlich der Unsicherheit und Unschlüssigkeit der historisch-kritischen Forschung jener Jahrzehnte] ist es jedenfalls berechtigter, wenn wir uns der dogmatischen Voraussetzung, daß unwirklich sei, was nicht nach den gewöhnlichen Gesetzen des Geschehens ist, entschlagen und also ohne dieselbe, in diesem Sinne voraussetzungslos, an die uns vorliegende Geschichte in ihrer Bezeugung gehen, aber freilich nicht voraussetzungslos in dem Sinne, als ständen wir außerhalb des Glaubens, dessen wir uns überall nicht entäußern können. Nur bringen wir vermöge dieses Glaubens nichts Anderes mit an die Lösung unserer Aufgabe, als die Erwartung, es werde sich die Geschichte, deren einheitlicher Gesamtinhalt unserem in sich selbst gewissen Glauben gleichartig ist, als eine Wirklichkeit erzeugen"¹⁷²⁾.

Senft wirft Hofmann ein gesetzlich formalisiertes Verständnis des Glaubens vor und rückt ihn deshalb in die Nähe der

171) SENFT, Wahrhaftigkeit, S. 115 ff.

172) HOFMANN, NT, 10, S. 16. Vgl. o. Anm. 130. Mit dieser wichtigen theologischen Grundüberzeugung befindet sich Hofmann im Rahmen der gemeinsamen Überzeugungen der Erlanger. Vgl. z.B. HARLESS, Bearbeitung, S. 87 f.

Orthodoxie¹⁷³⁾. Dabei übersieht er die Bedeutung der Ekklesiologie für das Verständnis des Glaubens und der Geschichte. Der Glaube als Eingliederung in den geschichtlichen Selbstvollzug der Kirche gründet sich auf die in der Kirche lebendige Überlieferung. Er bedarf weder zu seiner Entstehung noch zur Wahrung seiner Gewißheit der objektiven Garantie der historisch verlässlichen Schrift¹⁷⁴⁾. Die Kirche braucht die Schrift als Norm ihrer Selbstbetätigung und als Beweis ihrer göttlichen Abkunft und ihrer Selbstidentität¹⁷⁵⁾. Die Ekklesiologie steht in unmittelbarem und unlöslichem Zusammenhang mit dem Geschichtsverständnis, denn die Kirche kann ihre geschichtliche Dimension nicht entbehren, wenn sie überhaupt konkreten Bestand haben soll. Die elementare Beziehung der Ekklesiologie zur kirchlichen Geschichtsauffassung herausgearbeitet zu haben, ist Hofmanns theologische Leistung¹⁷⁶⁾. Die dadurch bedingte Abhängigkeit von der eigenen ekklesiologischen Erkenntnis erklärt die existentiell notwendige Beschränktheit der Ausführung seines Vorhabens.

3. Die Fortbildung des Programms im "Schriftbeweis"

Hofmanns theologische Entwicklung ist über den in "Weissagung und Erfüllung" dargebotenen Versuch einer Schrifttheologie hinausgegangen. Wie auf eine abgeschlossene, hinter ihm liegende Epoche hat er später darauf zurückgeblickt¹⁷⁷⁾. Doch haben sich weder die Fragestellung noch seine theologischen Grundüberzeugungen geändert, wie man leicht an der Einleitung zu "Die heilige Schrift des neuen Testaments" aus dem Jahre 1862 erkennen kann¹⁷⁸⁾. Die Entwicklung führt zu

173) SENFT, Wahrhaftigkeit, S. 115 f.

174) Das historisierende Bibelverständnis, welches Senft Hofmann vorhält, weist Hofmann ausdrücklich als eine in sich widersprüchliche Auffassung zurück. Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 5 f.

175) Vgl. HOFMANN, Lehre, ZPK, 43, 1862, S. 177.

176) Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 83.

177) Ebenda, S. 67.

178) Dem entspricht, daß auch sein Geschichtsverständnis schon früh ausgebildet war und sich ohne "Bruchlinien" entwickelt. FLECHSENHAAR, Geschichtsproblem, S. 22.

einer klareren und konsequenteren Fassung des Beweises für die Autorität der Schrift. Dieselbe Art von Reifung beobachtet Wapler auch bei der Ausbildung der Versöhnungslehre: die schon früh erkennbaren Grundgedanken werden straffer geordnet und genauer ausgeprägt¹⁷⁹⁾. Der nächste entscheidende Schritt auf diesem Wege ist in dem zweiten großen Werk "Der Schriftbeweis", das 1852 bis 1856 erschien, niedergelegt.

Wie bei "Weissagung und Erfüllung" muß man auch hier von dem vordergründigen Anlaß und Zweck die eigentliche theologische Thematik unterscheiden. Das Werk soll zunächst dazu dienen, das Verfahren des Schriftbeweises zu verbessern, damit die systematische Theologie von den Fortschritten der exegetischen endlich den billig zu erwartenden Gewinn habe¹⁸⁰⁾. Hofmann knüpft sofort an das Programm von "Weissagung und Erfüllung" an, indem er die Aufgabe präzisiert, Wesen und Gesetz des Schriftbeweises so zu bestimmen, daß das Ganze des Systems als von dem Ganzen der Schrift bezeugt erwiesen wird. Der Beweis darf nicht vereinzelt Gedanken gelten, oder diesen nur, sofern sie einem wissenschaftlichen Ganzen angehören. Der christliche Theologe muß von jedem einzelnen Satz wissen, "wo in dem fertigen oder werdenden Ganzen seine notwendige Stelle ist"¹⁸¹⁾. In "Weissagung und Erfüllung" hatte Hofmann jeden Teil der Schrift ihrem Ganzen zuzuordnen versucht. Er hatte danach in seinen dogmatischen Vorlesungen sich bemüht, das Ganze des theologischen Systems in seiner inneren Geschlossenheit darzustellen. Jetzt nimmt er sich vor, das dogmatische System als Ganzes durch die Schrift in ihrer Ganzheit zu begründen. Zu diesem Zweck stellt er einen Abriß der Dogmatik voran und beweist danach jedes Lehrstück als Teil des "Lehrganzen" aus der Schrift.

179) WAPLER, Genesis, NKZ, 25, 1914, S. 174 f.

180) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 3. Später sagt er noch deutlicher, daß es theologisch unerträglich sei, die Diskrepanz zwischen dogmatischem Schriftverständnis und kritischer Exegese hinzunehmen. HOFMANN, Entstehungsgeschichte, ZPK, 28, 1854, S. 85.

181) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 3.

Dabei ist die eigentliche theologische Frage, was das Ganze der Schrift ausmacht.

Nach Hofmanns methodischem Ansatz muß man vom gegenwärtigen Tatbestand des Glaubens ausgehen. Hofmann bleibt auch mit diesem Prinzip den Grundsätzen der Philosophie Schellings nahe. Schelling betrachtet die intellektuelle Anschauung als den "Zustand" unmittelbarer Erfahrung des Seins, aus dem das philosophische Bewußtsein lebt¹⁸²⁾. Auf dem Wege der systematischen Selbstausslegung des Tatbestandes ist zunächst die Funktion der Schrift in ihrer Ganzheit im Rahmen des gesamten Heilsgeschehens zu klären. Der systematischen Exposition folgt dann der geschichtliche Beweis. Auszugehen ist also von der in Jesus Christus vermittelten persönlichen Gottesgemeinschaft¹⁸³⁾. Diesem Wissen um die persönliche Gottesgemeinschaft ist die Art, wie sie uns zuteil geworden ist, eingeschlossen. Wir sind ihrer teilhaft geworden, nicht weil wir "diese Menschen" sind, also nicht auf Grund individueller Vorzüge, sondern weil wir überhaupt Menschen sind. Die persönliche Gottesgemeinschaft ist deshalb als Gemeinschaft Gottes und der Menschheit zu erkennen. Sie ist uns ferner durch den Dienst einer Gemeinde zugeeignet worden. Daraus kann man schließen, daß die Gemeinde "die Menschheit Christi" ist, welcher Christus die Gottesgemeinschaft vermittelt hat. Jesu Selbstbetätigung muß demzufolge damit begonnen haben, daß er aus der Menschheit die Gemeinde herstellte, durch deren Dienst er die einzelnen Glieder der Menschheit in seine Gemeinschaft versetzte. Damit Jesu Selbstbetätigung mit seinem Tode nicht zu Ende ginge, bedurfte es einer zweifachen Wirkung. Zuerst mußte die Gemeinde vergewissert werden, daß sein Tod nur der Übergang zu einer unbedingten Gemeinschaft mit Gott sei, damit bei seinem Tode Gläubige vorhanden seien, die in ihrer Glaubensgewißheit an sich selbst erfahren konnten, die Gemeinde Christi zu sein. Zweitens mußte der Geist seines Lebens, des Lebens

182) SCHELLING, Philosophische Briefe, Werke, I, S. 245 f.
Vgl. ZELTNER, Schelling, S. 79.

183) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 49.

in der Gottesgemeinschaft, eine Gegenwart in ihnen beginnen, damit die Gläubigen zur Gemeinde seines Dienstes für den Zweck seiner Selbstbetätigung, zu seiner Kirche, wurden ¹⁸⁴⁾.

Mit der Herstellung der Kirche hebt eine neue durch Jesus Christus vermittelte Geschichte an. Sie schließt die Geschichte des israelitischen Volkes ab, das sich selbst der geschichtlichen Kontinuität dadurch beraubt, daß es der Gemeinde Christi, wie Christus selbst den Glauben versagt ¹⁸⁵⁾. Die ihm gegebene Ordnung des Gemeinschaftslebens hat in bezug auf das Verhältnis der Gemeindeglieder zu Gott keine andere Bedeutung mehr als die einer erfüllten Weissagung ¹⁸⁶⁾. Die Geschichte des Volkes Israel ist dadurch als eine "Vorgeschichte" gekennzeichnet. Andererseits ist die Geschichte der Gemeinde auf eine Vollendung ausgerichtet, in der auch die Geschichte des israelitischen Volkes nach der Unterbrechung durch die Verstockung zur Erfüllung gelangt. Wenn die Gesamtheit der Völker in das Reich Gottes eingeht, wird auch Israel als Volk zum Heil gelangen ¹⁸⁷⁾. Die Gegenwart der Gemeinde ist eine Zwischenzeit zwischen dem Anfang und dem Ende der durch Jesus Christus vermittelten Geschichte ¹⁸⁸⁾.

Nun unterstellt Hofmann auf Grund seines Geschichtsverständnisses, daß zwischen Anfang und Ende eine Kontinuität bestehen muß, daß das Ende durch den Anfang qualifiziert ist und daß die Gemeinde, um deren Geschichte es geht, gleich bleibt. Die Geschichte der Gemeinde wird beschrieben als die Zeit, "in welcher der wesentlich immer gleiche Bestand der Gemeinde durch ihren Anfang auf ihr Ziel übergeleitet sein will" ¹⁸⁹⁾. Wenn die Gemeinde "durch ihren Anfang" gleich bleibt und auf ihr Ziel hingeführt wird, so bedarf sie eines bleibenden Denkmals ihres Anfanges, also eines Schriftdenkmals. Dieses dient Christus zu seiner Bereitung der Gemeinde auf dem Weg

184) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 49.

185) Ebenda, S. 49.

186) Ebenda, S. 50.

187) Ebenda, II, 2, S. 95. Vgl. HOFMANN, Mission, S. 10 ff.

188) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 50.

189) Ebenda, S. 50.

zu ihrem Ziel. Aus der systematischen Entfaltung des Tatbestandes folgt also, daß ein Schriftdenkmal notwendig hergestellt werden mußte. Man kann erwarten, daß durch die Wirkung desselben Geistes Christi, durch den die Gemeinde selbst geworden ist, ein solches auch tatsächlich hergestellt worden ist. Diese Erwartung zu rechtfertigen, ist - wie wir oben gesehen haben - die Aufgabe des geschichtlichen Beweises für die Suffizienz des Schriftkanons.

Wie soll aber dieser Beweis geführt werden? Während die systematischen Erwägungen in "Weissagung und Erfüllung" vor allem darauf gerichtet waren, die Aufgabe im Rahmen der Gesamtproblematik zu klären, wird der "Schriftbeweis" durch eine Analyse des Beweisverfahrens eingeleitet. Stand dort im Vordergrund die Frage, was Inspiration der Schrift angesichts ihrer Geschichte bedeuten könnte, so lauten hier die Leitfragen: "Was soll bewiesen werden?" "Womit soll bewiesen werden?" "Wann ist bewiesen?"

Bevor wir das Beweisverfahren selbst untersuchen, muß der Gegenstand des Beweises noch etwas genauer betrachtet werden. Hofmann erhebt den Anspruch, einen wissenschaftlichen Beweis zu führen ¹⁹⁰⁾. Der Beweis ist nach Hofmanns Meinung als wissenschaftlicher dadurch qualifiziert, daß er Beweis für ein wissenschaftliches Ganzes ist, in dem jeder Satz seine notwendige Stelle hat ¹⁹¹⁾. Schellings Wissenschaftsverständnis, nach dem Wissenschaft notwendig systematische Wissenschaft und ein Ganzes ist, von dem aus alles einzelne in einer gegliederten Totalität begriffen werden kann, ist Hofmanns Auffassung nicht fern, wenn auch Hofmann Schellings transzendentalphilosophische Distinktionen nicht streng bewahrt ¹⁹²⁾.

190) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 3.

191) Ebenda, S. 3 f.

192) Vgl. SCHURR, Philosophie, S. 95 ff. HEIDEGGER, Abhandlung, S. 50 f., S. 51 ff. bes. S. 55 ff. ZELTNER, Schelling, S. 54.

Der "Schriftbeweis" stellt gegenüber "Weissagung und Erfüllung" zunächst deshalb einen Fortschritt dar, weil genauer bestimmt wird, was das wissenschaftliche Ganze sei und wie es erkannt wird.

Allgemein kann gesagt werden, das Ganze sei die wissenschaftliche Aussage des Christentums ¹⁹³⁾. Das Christentum ist aber der gegenwärtige Tatbestand der in Jesus Christus vermittelten Gemeinschaft Gottes und des Menschen ¹⁹⁴⁾. Diese Gemeinschaft ist durch die Gemeinde vermittelt, die immer früher ist als ihre einzelnen Glieder, sie wird aber dem einzelnen persönlich zueigen. Zum genaueren Verständnis des Tatbestandes muß bestimmt werden, wie sich in ihm das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinde darstellt. Es muß zwischen der Kirche und der jeweiligen verfaßten Gemeinde unterschieden werden. Die Gemeinde ist Kirche Christi im Vollsinn des theologischen Begriffs "in so weit sie seiner Selbstbetätigung dient" ¹⁹⁵⁾. Durch die Kirche versetzt Christus den einzelnen Christen in ein persönliches Verhältnis zu sich. So kommt die "Gemeindlichkeit" des Christentums zum Ausdruck, zugleich aber auch die "Persönlichkeit" des Verhältnisses zu Christus. Ausgeschlossen werden soll jede Reduktion des Christentums auf ein s a c h l i c h e s Verhältnis des einzelnen zu einer Gesamtheit ¹⁹⁶⁾. Deshalb wird die anfängliche Definition des Tatbestandes präzisiert: er ist "die in Jesu Christo vermittelte p e r s ö n l i c h e Gemeinschaft Gottes und der M e n s c h h e i t " ¹⁹⁷⁾. Dieser Satz kann im Rahmen von Hofmanns Theologie nur folgendermaßen interpretiert werden. Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit ist die in der Kirche hergestellte tendenziell universale Gemeinschaft von Menschen mit Gott. An dieser Gemeinschaft hat der einzelne persönlich teil kraft der durch die Kirche vermittelten Beziehung zu Christus. Das bedeutet: Christentum wird dem einzelnen zuteil in der persönlichen Erfahrung seiner Wiedergeburt. Die Wiedergeburt aber stellt sich ihm dar als Hineingenommenwerden in die Kirche durch Vermittlung der Kirche.

193) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 5.

194) Ebenda, S. 7. 195) Ebenda, S. 7.

196) Ebenda, S. 8. 197) Ebenda, S. 8. Hervorhebung von mir.

Nun stellt sich die Frage, wie dieser Tatbestand zur wissenschaftlichen Aussage kommt. Der Tatbestand liegt nicht außer dem, der ihn auszusagen hat, sondern ist sein "selbsteigener Besitz in ihm" ¹⁹⁸⁾. Der Theologe kann deshalb nicht "Berichterstatter" über den Inhalt der Schrift oder eines kirchlichen Bekenntnisses sein ¹⁹⁹⁾. "Die Erkenntnis und Aussage des Christentums muß also vor Allem Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen sein" ²⁰⁰⁾. Diese Aufgabe wird nicht dadurch erfüllt, daß man vom Dogmatiker Rückbeziehung auf sein eigenes Glaubensleben verlangt. So wird er sich selbst oder seinem Stoff Gewalt antun. Er läuft Gefahr, Fremdes sich erst zum Zweck seiner Aussage anzueignen.

"Freie, nämlich in Gott freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhältnis zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin. Diesem Stoffe eignet nun eine Selbständigkeit, Selbstgewißheit, Geschlossenheit, in welcher er auch ausgesagt sein will" ²⁰¹⁾. Er muß als in sich selbst ruhende und unmittelbar gewisse Wahrheit ausgesagt werden. Die Wahrheit ist nicht zusammengesetzt aus nebeneinander liegenden Tatsachen, ihr kommt die vollkommenste Einfachheit zu ²⁰²⁾. In der Bezeichnung, mit welcher wir sie benennen, darf nichts enthalten sein, was über die Erfahrung und das Bewußtsein irgendeines Christen hinausginge. Wer sie nicht in ihrer allgemeinsten, unmittelbar gegebenen Gestalt aufnimmt, dem wird daraus weder eine allgemeingültige noch vollständige Aussage des Christentums erwachsen.

Um den so ausgesagten Tatbestand des Christentums zur Darlegung seines mannigfaltigen Inhalts gelangen zu lassen, bedarf es eines Denkens in ihm. Begriffe dürfen auf seine

198) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 8.

199) Ebenda, S. 9. 200) Ebenda, S. 10.

201) Ebenda, S. 10.

202) Ebenda, S. 12.

Selbstentfaltung nicht bestimmend einwirken. Der Gegenstand unseres Denkens ist ja ein tatsächliches Verhältnis, in welchem, nicht über welches wir denken. Wer sich aus dem tatsächlichen Verhältnis hinausbegibt, kommt in Gefahr, sich an die einzelnen Seiten zu verlieren und die so entstandenen Begriffe in eine unwahre, weil gemachte, Beziehung zu zwingen. Auf dem Wege der Selbstaussage jenes Tatbestandes kann es immer nur zur Darlegung tatsächlicher Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen kommen ²⁰³).

In dem "Ausgangspunkte" des Denkens liegt das Ganze schon beschlossen. Über den Umfang des Lehrganzen kann deshalb kein Zweifel bestehen. Auch die Folge, in der das Lehrganze zu entfalten ist, liegt fest. "Denn das Verhältnis Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, gibt sich einerseits als geschichtlichen Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die Mitte der Vollzugsgeschichte dieses Letzteren zu erkennen" ²⁰⁴). Man kann auf diesem Wege nur zu einem einzigen und einheitlichen Lehrganzen gelangen, also die Ethik nicht von der Dogmatik trennen ²⁰⁵). Bei dieser Auffassung bereitet es auch keine Schwierigkeiten, weltliche und geistliche Wissenschaft gegeneinander abzugrenzen. Es kann ja keine andere Grundlage vor oder neben der Theologie geben als die Selbstgewißheit der Wiedergeburt. Von dieser ausgehend ist der wissenschaftliche Beruf des Theologen dem des Philosophen gleich, nämlich Selbsterkenntnis und Selbstaussage, freilich beim Philosophen auf der Basis des "unwiedergeborenen Lebens" ²⁰⁶).

Für das Lehrganze des sich selbst aussagenden Tatbestandes soll dann bewiesen werden, daß es von der Schrift bezeugt wird. Unverkennbar ist die Theorie des sich selbst aussagenden Tatbestandes nach der Analogie der intellektuellen Anschauung, wie Schelling sie verstand, konzipiert ²⁰⁷). Hier

203) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 13.

204) Ebenda, S. 13.

205) Ebenda, S. 14.

206) Ebenda, S. 15.

207) Vgl. o. Kap. I, 5, S. 220 ff.

wird erkennbar, was es systematisch bedeutet, daß der Glaube, der ja mit diesem Tatbestand gleichzusetzen ist, nach der Denkform der intellektuellen Anschauung beschrieben wurde. Hofmann vermeidet Anklänge an Schellings Vokabular. Er versucht auch, von seinen Voraussetzungen aus den Vorgang der Selbsterkenntnis eigenständig zu analysieren. Er weiß aber, daß die so bestimmte wissenschaftliche Tätigkeit des Theologen der des Philosophen genau entspricht. Die Anlehnung an die "intellektuelle Anschauung" macht deutlich, wie ernsthaft Hofmann darauf bedacht war - darin Schellings Denkontention genau entsprechend -, den Subjektivismus sowohl idealistisch-rationalistischer als auch romantisch-pietistischer Art zu vermeiden. Die theologische Wissenschaft soll weder auf einer Deduktion aus einem Prinzip noch auf einer Beschreibung religiöser Gemütszustände beruhen. Der sich selbst denkende Christ ist sich selbst als Tatbestand gegeben, aber er kann sich nicht als "Berichterstatter" gegenüberreten. Hofmann postuliert die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Differenz. Er ist wie Schelling überzeugt, daß die wissenschaftliche Erkenntnis mit der freien Tat beginnen muß, sich selbst denkend zu entfalten. Deshalb kann der Anfang der Wissenschaft auch nicht diskursives, begriffliches Denken sein, sondern auf unmittelbarer Gewißheit beruhende Selbstaussage. Der Tatbestand ist nicht etwas, worüber man objektivierend denken kann, sondern in dem sich Denken vollzieht. Er ist ein einfacher, nicht zusammengesetzter Sachverhalt, der sich in unmittelbarer Selbsterkenntnis vollständig erschließt. Die Erkenntnis ist allgemeingültig und vollständig, weil der Glaube als einfacher Tatbestand ohne jede individuelle Entwicklung und Besonderung betrachtet wird, gleichsam absolute Erkenntnis.

Auch Hofmanns Verhältnisbestimmung von systematischer und geschichtlicher Theologie entspricht annähernd der Schelling'schen Zuordnung von Vernunft - und Erfahrungswissenschaft. Die Erkenntnis eines Sachverhaltes in seiner Wahrheit kann nach Schellings Auffassung nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden. Nur apriorische Vernunftkenntnis kann eine Sache in der Notwendigkeit ihres Zusammenhangs erkennen. Die Erfahrung bringt

dazu inhaltlich nichts Neues hinzu. Aber Erfahrungswissenschaft ist dennoch notwendig; sie dient dazu, das in der Vernunftwissenschaft Abgeleitete auf seine Wirklichkeit zu prüfen. Freilich ist das nicht so zu verstehen, als ob die Kontrolle an der Erfahrung über die Wahrheit der Vernunftserkenntnis zu entscheiden hätte. Es ist jedoch ein Bedürfnis der Vernunftserkenntnis, das in der Erscheinung offenbar Gewordene als mit der erkannten Wahrheit übereinstimmend zu erweisen. Die Erfahrung ist eine immer fortschreitende, nie abgeschlossene; sie kann schon deshalb nicht zu der Gewißheit der Vernunftserkenntnis gelangen. Die Erfahrung kann aber aus dem Erkenntnisvorgang deshalb nicht ausgegrenzt werden, weil nach Schellings Auffassung jede Besinnung auf den faktischen Vollzug des Erkenntnisvorganges zeigt, daß das Erkennen mit der Erfahrung beginnt, insofern der sich selbst denkende Mensch sich immer im Ganzen des Seienden vorfindet, das ihm in seiner Wirklichkeit begegnet²⁰⁸).

Wir haben bei Hofmann gesehen, daß der Tatbestand der Wiedergeburt sich selbst auslegt als ein gewordener und noch zu vollendender, als ein unmittelbar kirchlicher, der bedingt ist durch die Entstehungsgeschichte der Kirche, in der wiederum die Schrift eine ausgezeichnete Funktion hat²⁰⁹). Das Ausgehen des wissenschaftlichen Denkens vom Tatbestand der Wiedergeburt hat zur Folge, daß die konkreten Bedingungen des Tatbestandes, Kirche, Schrift, Geschichte, sofort in den Erkenntnisvorgang einbezogen werden. Die Selbstausslegung des Tatbestandes führt unmittelbar dazu, Kirche, Schrift und Geschichte daraufhin zu untersuchen, ob sie die Bedingungen erfüllen, die ihnen für die Konstitution des Tatbestandes zugewiesen werden. Der geschichtliche Beweis für das Lehrganze auf Grund der Schrift soll dessen Bezeugung und Bestätigung durch die Schrift erhärten. Hofmann denkt aber nicht daran, die Wahrheit des Tatbestandes und seiner Selbstausslegung bis zum Beweis durch die Schrift aufzuheben und durch diesen in Frage zu stellen. Jene unmittelbar gewisse Erkenntnis ist vielmehr der Ausgangspunkt und die Voraussetzung des Schriftbeweises.

208) Vgl. SCHULZ, Schelling, S. 22 ff.

209) Vgl. o. S. 293 ff. S. 296 ff.

Deshalb ist der Schriftbeweis auch zuerst und vor allem ein Beweis für die Dignität der Schrift, daß sie nämlich wirklich leistet, was ihr auf Grund ihrer ekklesiologischen Funktion zukommt. Das ist der systematische Sinn von Hofmanns Grundaussage, daß das Lehrganze, das auch die Erkenntnis der Funktion der Schrift einschließt, zum Beweis ansteht. Ziel des Beweises ist es, die Übereinstimmung von systematischer und historischer Erkenntnis aufzuweisen. Der Beweis kann grundsätzlich nicht dazu führen, die systematische Erkenntnis, die ja auf unmittelbarer Selbstgewißheit beruht und zu ihrer Selbstausslegung nicht "der Beihülfe anderer geschichtlicher Überlieferung bedarf", als unwahr zu erweisen. Zwar kann der einzelne Theologe ungenügend genau und richtig denken, aber die kirchliche Theologie kann nicht durch etwas außer ihr widerlegt werden, sofern sie nur Selbstausslegung des Tatbestandes ihrer Selbstgewißheit ist. Das ist der eigentliche, tiefere Grund, warum Hofmann von der elementaren Prägung seines Denkens her zu einer ernstlich kritischen Bibelauslegung nicht fähig ist.

Mit diesen Erörterungen sind wir schon zur Betrachtung der Eigentümlichkeit des Hofmannschen Schriftbeweises übergegangen. Hofmann erinnert zunächst noch einmal daran, was sich schon aus dem Verständnis der systematischen Erkenntnis ergibt, daß die zur Aussage kommende Tatsache sich nur auf sich selbst zum Beweis ihrer Wahrheit berufen kann. Wenn sie nicht ihre Selbstgewißheit aufgeben will, ist auch nur sie selbst geeignet, die Richtigkeit des Systems, in welchem sie zur Aussage gekommen ist, zu prüfen ²¹⁰⁾. Ein Satz eines außertheologischen Systems hat prinzipiell keine theologische Beweiskraft ²¹¹⁾. Da derselbe Tatbestand, der mich zum Christen

210) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 17.

211) Ähnlich kommt auch Schelling zu dem Schluß, daß die Philosophie, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft sein soll, durch keine andere Wissenschaft bedingt sein darf. Sie muß vielmehr durch einen absolut unbedingten Grundsatz begründet werden, d.h. einen solchen, der "durch sich selbst bedingt" ist. Vgl. SCHELLING, Möglichkeit, Werke I, S. 51 u. S. 69. Vgl. auch SCHURR, Philosophie, S. 95.

und dessen Erkenntnis mich zum Theologen macht, sich auch in anderen Christen ebenso wie in mir findet, kann ich durch den Vergleich der mehrfachen Selbstausslegung desselben Tatbestandes die Richtigkeit meines Systems erweisen. Allein die Berufung auf die Zustimmung einzelner, und seien es die meisten, ist nicht beweiskräftig, denn ihre geistliche Erfahrung kann ebenso wie meine unfertig und über sich unklar sein. Doch ist der Tatbestand des Christentums nicht nur im einzelnen, sondern vor allen einzelnen in der Gemeinde. Sie ist nicht nur eine Gesamtheit von einzelnen, sondern das Gemeinwesen Christi, welches durch den in den Gnadenmitteln gegenwärtigen Christus hergestellt wird ²¹²⁾. Wenn ich nun in ihr die gleiche Entfaltung des Tatbestandes aufweise, wie sie in meiner Selbstaussage vorliegt, so liefere ich den kirchlichen Beweis für die Richtigkeit, "den Beweis für die Kirchlichkeit meiner systematischen Aussage des Christentums" ²¹³⁾.

Wo findet man aber die Kirche, die Selbstbetätigung Christi ist und nicht nur die jeweilige Gesamtheit derer, die sich Christen nennen. Ihre wesentliche Eigenschaft ist der Beruf der Heilsvermittlung. Man kann erwarten, daß sie eine Geschichte ihrer Erfüllung dieses Berufs hat. Daran wird man sie erkennen. Freilich kann nur jemand ihre Geschichte erkennen, der selbst des Heils, das sie vermittelt, gewiß ist. Die Erkenntnis der Kirche in ihrer Geschichte kann selbstverständlich nicht außerhalb der Selbstausslegung des Tatbestandes gefunden werden. Das Verständnis der Kirchengeschichte ist nach Hofmanns Meinung bisher zu einseitig auf die Geschichte ihrer Lehre beschränkt worden. Gerade die lutherische Theologie begnügte sich zu leicht mit dem Vergleich der öffentlichen Bekenntnisschriften ²¹⁴⁾. "Man muß die Geschichte der Glaubensäußerungen, so fern sie den Fortschritt des christlichen Gemeinlebens bezeichnen, mit der Einsicht verfolgen, daß

212) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 17.

Auffallend ähnlich legt Schelling dar, daß die Kirche sich nicht auf die Erfahrung einzelner gründen kann, auch wenn sie viele sind. Vgl. SCHELLING, Vorwort Steffens, Werke, Erg.Bd. IV, S. 489.

213) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 18.

214) Ebenda, S. 19.

es sich um die Bewegung der Kirche als eines Gemeinwesens handelt" ²¹⁵⁾. Man muß alle Zeichen des Fortschreitens dieser Bewegung nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Gestaltung des kirchlichen Lebens zusammenfassen, um den Beweis für das gemeinte Lehrganze unternehmen zu können. Da kein wesentliches Stück des Christentums der Kirche jemals fehlen kann, erstreckt sich der Beweis auf alle Teile des Systems. Er muß aber immer unvollkommen sein; denn solange die Geschichte der Kirche noch nicht abgeschlossen ist, bleibt der zu gewinnende Beweis noch erst im Werden ^{215a)}.

Aus diesem Grunde kann man fragen, ob es nicht außer der Geschichte der werdenden Kirche noch eine andere Darstellung des Christentums gibt, welche eine gleichmäßigere Beweisführung für dessen systematische Darstellung ermöglicht. Die Kirche selbst beruft sich auf ein geschlossenes Ganzes, wenn sie sich auf die Schrift beruft. So steht zu erwarten, daß die Schrift eine geschlossene Darstellung des Christentums sei ²¹⁶⁾. Daß sie diesen Anspruch erfüllt und in welchem Umfang sie ihm entspricht, läßt sich nur geschichtlich aus der Schrift selbst ermitteln. "Die Schrift als ein Ganzes müssen wir in ihrer Eigentümlichkeit erkennen, und sie dann mit dem vergleichen, was wir als den wesentlichen Beruf des christlichen Gemeinlebens erkannt haben" ²¹⁷⁾. Ähnlich wie in "Weissagung und Erfüllung" erörtert Hofmann auch hier wieder das Problem der Einheit der Schrift. Dabei stellt er jetzt mehr auf das Bedürfnis ab, daß sie in ihrer Gesamtheit einen Beweis für das Lehrganze darbieten soll. Sie wird wiederum beschrieben als "Urkunde des ursprünglichen Christenglaubens" ²¹⁸⁾, die als solche die Voraussetzungen der christlichen Gegenwart enthält. Sie ist das geschlossene "Denkmal dieser Voraussetzungen" ²¹⁹⁾.

215) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 19.

215a) Man kann hier auf die Ähnlichkeit mit Schellings Idee eines offenen Systems hinweisen, die er im Rahmen seiner Konzeption der positiven Philosophie als progressiven Empirismus entwickelt. Vgl. SCHELLING, Offenbarung I, Werke, Erg.Bd. VI, S. 130 ff. bes. S. 131-133. Vgl. dazu bes. FUHRMANS, letzte Philosophie, S. 262 ff. HEIDEGGER, Abhandlung, S. 55 u. S. 58 ff. ZELTNER, Schelling, S. 63.

216) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 20.

217) Ebenda, S. 21.

218) Ebenda, S. 21. Vgl. HOFMANN, Lehre, ZPK, 43, 1862, S.177 f.

219) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 23.

Deshalb kann die Kirche sich in ihrer Gegenwart durch nichts anderes bestimmen lassen. Für die Kirche ist sie das Wort Gottes²²⁰⁾.

Es sei noch einmal hervorgehoben, daß die Schrift ihre theologische Relevanz durch ihre ekklesiologische Funktion erhält. Die Lehre von der Schrift ist ein Teil der Ekklesiologie. Ihre Bedeutung für das Lehrganze erhält sie auf Grund der ekklesiologischen Explikation des Tatbestandes. Da die Kirche sich als werdende in ihrer Geschichte darstellt, wird die Schrift von vornherein als geschichtliches Dokument der kirchlichen Ursprungsgeschichte thematisiert. "Damit ist die Wendung zur Geschichte als solcher gegeben"²²¹⁾.

Für den Theologen, dessen Aufgabe es ist, wissenschaftlich zu erkennen, was den Christen zum Christen macht, ist die Schrift eine geschlossene Darlegung des Christentums, mit der er seine eigene durch systematische Tätigkeit entstandene Erkenntnis vergleichen kann²²²⁾. Das Christentum hat ein dreifaches, von der wissenschaftlichen Tätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein: im unmittelbar gewissen Tatbestand der Wiedergeburt; in der Geschichte und dem Bestand der Kirche; in der heiligen Schrift²²³⁾. In jeder Daseinsweise bezeugt sich derselbe heilige Geist. Wenn sein mehrfaches Zeugnis mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen übereinstimmt, so ist deren Richtigkeit bewiesen. Da das Zeugnis des heiligen Geistes in Kirche und Schrift auf dem Wege historischer Erkenntnis begrifflich festgestellt werden muß, lautet die Aufgabe präziser, die Übereinstimmung von systematischer und geschichtlicher Erkenntnis nachzuweisen. "Stimmt das Ergebnis dieser zwiefachen historischen Untersuchung mit der auf systematischem Wege erzielten Aussage nicht zusammen, so kann dort oder hier gefehlt sein"²²⁴⁾.

220) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 23.

221) STECK, Idee, S. 21.

222) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 23.

223) Ebenda, S. 23. Vgl. HOFMANN, Ausgangspunkt, ZPK, 43, 1862, S. 264 f.

224) HOFMANN, NT, 1, S. 55.

Der Theologe muß also seine wissenschaftlichen Bemühungen so lange fortsetzen, bis die Übereinstimmung sich einstellt. Daß die Selbstbezeugung des heiligen Geistes in allen Daseinsmodi der Kirche dieselbe sein muß, steht als systematische Erkenntnis vor aller empirischen Forschung fest. Man kann leicht vorhersehen, daß bei diesem Beweisverfahren die vom jeweiligen Selbstverständnis der Kirche bestimmte Selbstausslegung des Glaubens sich gegenüber historischen Einsichten durchsetzt. Die wissenschaftliche Darstellung des Gesamtzeugnisses der Schrift und der Gesamtbezeugung der Kirche für das systematisch zu erhebende Lehrganze erlaubt nahezu beliebige Anpassung an den Standpunkt des theologischen Betrachters, wenn sie nur genügend allgemein gefaßt wird. Hingegen wird der Theologe sich schwer von lebendigen und in seinem Lebenskreis selbstverständlich gewordenen Überzeugungen befreien. Obgleich Hofmann die Berufung auf Bekenntnisschriften ablehnt, bleibt er doch dem konfessionellen Standpunkt verhaftet, daß die geschichtlich gewordene Selbstdarstellung der Kirche in ihren Lebensäußerungen das Maß aller Theologie ist. Die Schrift erscheint ja in dieser Perspektive auch als ein in die Gesamtentwicklung der Kirche absorbiertes und durch die Einbeziehung in die kirchliche Auslegungs- und Lehrtradition homogenisiertes Dokument der kirchlichen Selbstdarstellung²²⁵⁾.

Es zeigt sich, daß der theologische Primat der Ekklesiologie die Emanzipation theologischer Erkenntnis zu kirchenkritischer unterbindet und gerade deshalb auch historisch kritische Erforschung der Bibel nicht verträgt. Nachdem das Wort Gottes in der ekklesiologischen Deutung zum Zeugnis von der Geschichte der Kirche geworden ist, hat alles, was es mitteilt, an der Vieldeutigkeit geschichtlicher Phänomene teil²²⁶⁾.

225) Die Einbeziehung der Bibel in die Entwicklungsgeschichte der Kirche hat besonders Troeltsch als eine hervorragende Eigenart der lutherisch konfessionellen Theologie zur Mitte seiner Charakteristik erhoben. TROELTSCH, Christentum, S. 734 ff.

226) Die Mehrdeutigkeit der Geschichte ist Hofmann durchaus bewußt, wenn er schreibt, daß die Geschichte "nur denjenigen belehrt, welcher die wesentliche Wahrheit schon mitbringt; sonst zeigt die Fülle von Tatsachen jedem ein anderes Gesicht". HOFMANN, Encyclopädie, S. 256.

Dadurch hat es seine richtende Kraft gegenüber der Kirche verloren. Es kann von der Kirche, die sich geschichtlich entfaltet und daher ihre eigene Geschichte selbst schreibt und deutet, in ihren Dienst genommen werden. Hofmanns ernsthafte Bemühung um eine streng historische Schriftauslegung, bei der jede Aussage an ihrer geschichtlichen Stelle, in ihrem geschichtlichen Zusammenhang unter Berücksichtigung der Ausdrucksweise und der jeweiligen geschichtlichen Umstände aufgenommen werden soll²²⁷⁾, kommt demgegenüber nicht zum Zuge. Jede konkrete Wahrnehmung individuellen Geschehens wird in die prästabilierte Harmonie des Gesamtzusammenhangs neutralisiert.

Hofmanns Schrifttheologie hat gegenüber seinen Darlegungen im "Schriftbeweis" keine wesentliche Fortentwicklung mehr erfahren. In der Einleitung zu der neutestamentlichen Kommentarreihe, deren erster Band 1862 erschien, wiederholt er nicht nur die im "Schriftbeweis" entwickelte Argumentation²²⁸⁾, sondern bezieht sich auch ausdrücklich auf dieses frühere Werk²²⁹⁾. Es ist auch kaum möglich, eine eindeutige Veränderung der Grundanschauung gegenüber "Weissagung und Erfüllung" nachzuweisen. Rückblickend kann man alle tragenden Gedanken schon in dem frühen Werk wiedererkennen oder zumindest angedeutet finden. Unterschiede lassen sich aus dem Duktus der Argumentation erklären. Man kann wohl feststellen, daß die Aufgabe der Theologie als Selbstausslegung des Glaubensbestandes später reflektierter und systematisch klarer dargestellt wird.

Damit hängt zusammen, daß die Struktur der Selbsterkenntnis zu deutlichem Bewußtsein gelangt ist. Die Vergewisserung durch das innere Zeugnis des heiligen Geistes konnte in "Weissagung und Erfüllung" noch als Rückbezug auf ein inneres Erlebnis verstanden werden²³⁰⁾, während sie später als nicht objektivierbare Bezeugung des Geistes in der unmittelbaren Selbstgewißheit des Glaubens aufgehoben erscheint. Der Gedanke, daß

227) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 25 f.

228) Vgl. besonders HOFMANN, NT, 1, S. 52 ff.

229) Ebenda, S. 49.

230) HOFMANN, Weissagung, I, S. 44; S. 51 f.

die persönliche Glaubenserfahrung einzelner die Wahrheit theologischer Erkenntnis nicht begründen kann²³¹⁾, wird in der Einleitung zu "Weissagung und Erfüllung" noch nicht so deutlich ausgesprochen. Später kann deshalb auch die Korrelation von Glaubenstatbestand, Selbstdarstellung der Kirche in ihrer Geschichte und Selbstbezeugung der Kirche in der Schrift präziser und differenzierter dargestellt werden.

Die drei Zeugen der Wahrheit sind in "Weissagung und Erfüllung" das Heilsbedürfnis des einzelnen und der Kirche, die in der Schrift berichteten Heilstatsachen sowie die Bekräftigung der Erfüllung des Heilsbedürfnisses durch das innere Zeugnis des heiligen Geistes²³²⁾. Diese Auffassung läuft auf die immanente Selbstbestätigung der Schriftauslegung durch ihren Vollzug hinaus. Der Theologe wird über der Betrachtung der Schrift dessen inne, daß die Heilstatsachen, von denen sie berichtet, die Heilsbedürfnisse der Kirche in der Ursprungsgeschichte erfüllen, indem er an sich selbst als Teil der Kirche die Erfüllung der Heilsbedürfnisse erfährt. Im

231) HOFMANN, NT, 1, S. 54. Der Gedanke wird noch einmal ausführlich dargelegt in HOFMANN, Ethik, S. 16 - 22. A. Ritschl legt auf diese "Berichtigung", daß der Theologe das Christentum "als etwas Allgemeines" darzustellen habe, den größten Wert. Er räumt ein, durch die Formulierung in der Ethik seien seine früheren Einwendungen gegen Hofmanns Verständnis der systematischen Theologie erledigt. A. RITSCHL, Hofmann, ThLZ, 1878, S. 515. Daß Ritschl die Beschreibung im "Schriftbeweis" mißverstehet, als ob Hofmann dort im Unterschied zu der späteren Definition der systematischen Theologie die Aufgabe stelle, individuelle Glaubenseinsichten intuitiv zu reproduzieren, rührt wohl davon her, daß er den ekklesiologischen Charakter des Tatbestandes in Hofmanns Konzeption verkennt. A. RITSCHL, Rechtfertigung I, S. 614 f. u. 631 f. Vgl. dagegen besonders HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 10 u. S. 12. Im übrigen befindet sich Hofmann mit seiner ekklesiologischen Begründung der Theologie in vollkommener Übereinstimmung mit Schelling, wenn dieser schreibt: "die Theologie soll eben das allgemeine, über den bloß individuellen Überzeugungen schwebende, und sie kann darum nur das wissenschaftliche Bewußtseyn der Kirche seyn". SCHELLING, Vorwort Steffens, Werke, Erg.Bd. IV, S. 489.

232) HOFMANN, Weissagung, I, S. 51 f.

"Schriftbeweis" sind die drei Zeugen des heiligen Geistes, deren Übereinstimmung den Beweis für die Suffizienz der Schrift ausmacht, die Selbstausslegung des Tatbestandes der Wiedergeburt, die Selbstdarstellung der Kirche in ihrer Geschichte und die Selbstbezeugung der Kirche in der Schrift²³³⁾. Bei dieser Auffassung wird die unmittelbare Selbsterkenntnis der geschichtlichen Erkenntnis weniger stark integriert. Dadurch erhält die geschichtliche Erforschung der Kirche und der Schrift mehr Raum und Gewicht. Aber auch die Glaubensgewißheit wird über die Funktion subjektiver Vergewisserung hinausgehoben zur Basis einer entfalteten eigenständigen systematischen Erkenntnis. Diese wird auf Grund ihrer Unabhängigkeit von geschichtlicher Überlieferung im Vollzug des Beweises faktisch zum dominanten Kriterium der Wahrheit und entwertet auf diese Weise die historische Erkenntnis.

Wir können also feststellen, daß Hofmann im Verlauf seiner theologischen Entwicklung der vom konkreten Glauben unabhängigen historischen Forschung mehr Raum gibt, daß er damit aber zugleich ihre theologische Relevanz mindert, sofern sie mit der systematischen Erkenntnis nicht übereinstimmt. Es sei noch einmal hervorgehoben, daß die Unterschiede keinen Gegensatz markieren, sondern lediglich graduelle Differenzen im Rahmen der Entwicklung einer grundsätzlich einheitlichen Konzeption darstellen. Wapler hat gezeigt, daß die Veränderungen zum Teil auf den Einfluß von Schellings Vorlesungen über die "Philosophie der Offenbarung" zurückzuführen sind, die Hofmann in einer aufsehen erregenden Veröffentlichung las, als er den "Schriftbeweis" plante²³⁴⁾.

233) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 23 f.

234) WAPLER, Theologie, NKZ, XVI, 1905, S. 706 ff. Es bleibt undeutlich, was gemeint ist, wenn Delitzsch schreibt, Hofmann stehe der "philosophia secunda Schellings" fern. Brief: DELITZSCH an Hofmann vom 9. u. 10.4. 1859, VOLCK, Briefe, S. 66. Jedenfalls bestreitet Delitzsch nicht Schellings Einfluß auf Hofmanns Theologie. Vgl. Brief: DELITZSCH an Hofmann vom 26.3.1859, VOLCK, Briefe, S. 30 ff., S. 34.

4. Hofmanns Geschichtsverständnis

Die konsequente Hinwendung zur Geschichte wird noch einmal unterstrichen, wenn Hofmann die Übereinstimmung von systematischer und historischer Erkenntnis, die den Beweis ausmacht, genauer beschreibt. In welcher Hinsicht ist die Selbstausslegung des Glaubens mit der Erkenntnis geschichtlicher Ereignisse überhaupt vergleichbar? Hofmann war ausgegangen von dem Tatbestand des in Jesus Christus vermittelten Verhältnisses Gottes mit der Menschheit. Wenn nun, wie wir gesehen haben, die Tätigkeit des Theologen nicht ein vom Tatbestand der eigenen Wiedergeburt sich distanzierendes Nachdenken über ihn sein soll, sondern Denken in diesem Tatbestand, dann muß die systematische Erkenntnis unmittelbarer Ausdruck des Tatbestandes selbst sein. Sie muß verstanden werden als denkerrische Selbstentfaltung des tatsächlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Hofmann legt deshalb allen Nachdruck darauf, daß die in der Erkenntnis erschlossenen *T a t s a c h e n* miteinander verglichen werden ²³⁵⁾, die in der Schrift niedergelegten Tatsachen der kirchlichen Ursprungsgeschichte mit den Tatsachen der Wiedergeburt.

Dieser Auffassung liegt die Überzeugung zugrunde, daß der heilige Geist sich in geschichtlichen Tatsachen bezeugt und in ihnen die Kontinuität und Einheit der Kirche besteht - eine Folge der Anwendung des Inkarnationsdogmas auf die Geschichte. So wird die Wiedergeburt als ein geschichtliches Ereignis verstanden, was leicht verständlich ist, wenn man bedenkt, daß sie den Eintritt des einzelnen Christen in den Prozeß der Selbstverwirklichung der Kirche darstellt. Für die Bewertung der Schrift bedeutet diese Auffassung, daß sie als ein Mittel zur Überlieferung von Tatsachen angesehen wird, aber in ihrer unmittelbaren sprachlichen Gestalt als Wort-Wirklichkeit ohne theologische Relevanz und Wirkung ist ²³⁶⁾. Deshalb interessieren Hofmann bei den biblischen Propheten, die Personen, ihre Zustände und Handlungen mehr als ihre Worte ²³⁷⁾. Auf der Ebene der Tatsachen ist auch

235) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 27 ff.

236) Vgl. o. Kap. I, 4, S. 159 f.

237) Diese Beobachtung wird ausgeführt bei PROCKSCH, Geschichtsauffassung, AELKZ, 43, 1910, Sp. 1036 f.

die Einheit der systematischen Erkenntnis und des Schriftinhalts zu suchen. Das heißt, die geschichtliche Folge der Tatsachen, welche die Wiedergeburt ausmachen und welche die Konstitution der Kirche bewirken, muß dargestellt werden. Der Schriftbeweis besteht dann in dem Nachweis, daß sich im System der Schrift derselbe Fortgang darstellt wie in der systematischen Auslegung der Wiedergeburt unter Berücksichtigung aller Teiltatbestände, ihrer Voraussetzungen und Folgen, ihres inneren und äußeren Verhältnisses²³⁸⁾.

Theologie ist für Hofmann wissenschaftliche Erkenntnis der Kirche in ihrem geschichtlichen Werden, wobei die Kirche sich in verschiedenen Modi konkretisiert, in der Wiedergeburt des einzelnen, in der Geschichte ihrer Heilsvermittlung und in der Dokumentation ihrer abgeschlossenen Ursprungsgeschichte. Man kann sagen, daß Theologie in diesem Sinne nichts anderes als Ekklesiologie sei. Die Kirche aber wird grundsätzlich definiert als Fortsetzung der Inkarnation Christi im Medium der Geschichte. Es ist deshalb erforderlich, das Geschichtsverständnis, das dieser Auffassung von Theologie und von der Art ihrer Darstellung und ihrer Beweisverfahren zugrunde liegt, zu verdeutlichen.

Flechtenhaar hat die integrierende Funktion der Ekklesiologie auch für das Geschichtsverständnis erkannt. "Die Betrachtung der Weltgeschichte muß wesentlich den Kirchengedanken in den Mittelpunkt stellen ... Die Geschichte aller Völker soll also gesehen werden unter dem Gesichtspunkt ihrer Stellung zur Kirche. Denn diese ist entscheidend für ihre Stellung in der Weltgeschichte. ... Dabei zeigt sich, wie schon hier Menschheits- und Kirchengedanke sich aufs engste berühren"²³⁹⁾. In einem Vortrag über den Plan eines Lehrbuchs der Weltgeschichte für Gymnasien sagte Hofmann: "Was den Sinn betrifft, in welchem ein solches Lehrbuch abzufassen ist, so ist nichts natürlicher, aber auch nichts seltener, als daß man bedenke, man habe es mit Gottes Gedanken und

238) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 31.

239) FLECHSENHAAR, Geschichtsproblem, S. 21 f.

Taten, mit der Geschichte des zur Seligkeit bestimmten Menschengeschlechts zu tun ... Je mehr ein Lehrbuch der Weltgeschichte nicht bloß eine Sammlung von Haupt- und Staatsaktionen ist, sondern die wesentlichen Züge der werdenden Gestalt der Menschheit heraustreten läßt, desto mehr wird die Betrachtungsweise nach Konfessionen eine verschiedene ... Der Geschichtsschreiber muß also über den Konfessionen stehen, daß er die Zukunft der Kirche kennt und nach ihr jene [die Konfessionen] mißt und beurteilt" ²⁴⁰⁾.

Hofmann entwirft nicht die Konzeption einer aus der Weltgeschichte ausgesonderten Heilsgeschichte ²⁴¹⁾. Auch Waplers Urteil, die Weltgeschichte werde in den Rahmen der biblischen Heilsgeschichte eingespannt, trifft nicht genau ²⁴²⁾. Hofmanns Sätze negieren überhaupt den Unterschied von Welt- und Heilsgeschichte und die Möglichkeit gegenseitiger Ausgrenzung. "Die biblische Geschichte ist etwas anderes als ein irrtumsfreier Ausschnitt aus der Weltgeschichte" ²⁴³⁾. Gerade deshalb ist sie ein Teil der Weltgeschichte. Den Anfang für die Geschichte des Menschengeschlechts findet Hofmann selbstverständlich in der Erzählung der Genesis. Der Eintritt des Christentums in die Welt mit der Geburt Jesu - genau zu der Zeit, als die gesamte gebildete Welt sich in einem Reich gesammelt hatte - stellt die zentrale Verzahnung von Welt- und Heilsgeschichte dar ²⁴⁴⁾. Dementsprechend hat Hofmann auch die strenge Scheidung von gottloser und heiliger Geschichte, die Johann Tobias Beck vertrat, kritisiert und ihm vorgeworfen, bei seiner Auffassung trete die lebendige Gegenwart Gottes zu sehr zurück ²⁴⁵⁾. Das Christentum beruft sich

240) HOFMANN, Grundsätze, S. 48. Vgl. EWALD, Hofmann, JELLB, 1902, S. 40.

241) Vgl. STECK, Idee, S. 21. Vgl. auch PROCKSCH, Geschichtsauffassung, AELKZ, 43, 1910, Sp. 1035.

242) WAPLER, Hofmann, S. 56.

243) HOFMANN, Hermeneutik, S. 75 f. FLECHSENHAAR, Geschichtspröblem, S. 23.

244) HOFMANN, Grundsätze, S. 47. Vgl. PROCKSCH, Geschichtsauffassung, AELKZ, 43, 1910, Sp. 1035.

245) HOFMANN, Weissagung, I, S. 7 f. Vgl. WETH, Heilsgeschichte, S. 79.

auf geschichtliche Tatsachen und ist selbst ein geschichtlicher Prozeß. Seine Geschichtlichkeit ernst zu nehmen, heißt für Hofmann, es als eine weltgeschichtliche Realität zu betrachten. Dann aber ist die Weltgeschichte selbst durch die Heilstatsachen qualifiziert. Es ist nicht nur eine äußerliche Einteilung, wenn er in seinem Lehrbuch die Geschichte gliedert in "Die Welt vor Christo" und "Die Welt seit Christo". Ihre Mitte ist die Menschwerdung Christi. Sie ist insgesamt die noch unvollendete Geschichte der werdenden Kirche, ihre Vorgeschichte und die Geschichte ihrer sukzessiven Vollendung.

Etwas zugespitzt kann man sagen, die Universalgeschichte sei Kirchengeschichte. These 1 von Hofmanns philosophischer Dissertation lautet: "Inter historiam universalem et historiam ecclesiasticam nihil aliud differt, nisi quod differt inter gentes ad ecclesiam congregandas et ecclesiam inter gentes propagandam" ²⁴⁶⁾. Die Geschichte ist ein einheitliches Ganzes, die fortschreitende Gestaltung der in Christus vermittelten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit ²⁴⁷⁾. "Aus dem

246) HOFMANN, De bellis, S. 52.

247) HOFMANN, Weissagung, I, S. 40. Vgl. ANMERKUNGEN, ZPK, 23, 1852, S. 357: Man muß erkennen, "daß das Christenthum die Grundlage für unser Völkerleben sey, und ... daß unser Völkerleben in die Christusidee sich immer mehr hineinbilden müsse". S. 364: "Es ist die große Aufgabe der Weltgeschichte, daß sie die unendlichen Potenzen, die keimartig im Menschen, dem Bilde des Unendlichen, verschlossen liegen, zur allmäligen Entfaltung bringe, und die Aufgabe der Kirche, der sich entwickelnden Völkerwelt Christum als das befruchtende, fortzeugende und verklärende Ferment immer von Neuem einzuzeugen." Hofmann versucht einmal, die Einheit der Geschichte von der Einheit des Lebens als Teilnahme an der Weltgeschichte und an der Auferstehung der Toten her zu begründen. Wer diese Einheit nicht wahrnehmen kann, dem fehlt das Organ für die geschichtliche Wirklichkeit. "Die einen, in das Weltleben eingeschränkt, haben nur für dessen Wirklichkeit Sinn und Auge: gegenüber der Geschichte, deren Ergebnis das Leben in Christo ist, fehlt ihnen die Erkenntnisfähigkeit. Den Anderen dagegen ist mit dem neuen Leben, in welches sie sich wiedergeboren wissen, auch der Sinn für die Geschichte aufgegangen, ohne welche s nicht wäre." HOFMANN, Fehler, ZPK, 54, 1867, S. 393 f.

gemeinen Verlaufe und Zusammenhänge des Weltwesens muß der, welcher glauben, d.h. zu hoffender Dinge gewiß und unsichtbarer Taten überführt sein soll, in den Zusammenhang der Geschichte versetzt werden, in welcher sich Gottes Ratschluß einer heiligen und seligen Menschheit vollbringt ... Für geschichtliche Tatsachen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hat jeder ein Ohr des Verständnisses, durch das sie ins Herz dringen können, und wem diese Geschichte das Herz abgewinnt, daß er ihr angehören will, der ist für das Reich Gottes gewonnen und lebt in ihm nicht als eine vereinzelt, nur das eigene Heil suchende Seele, sondern als ein Glied der Gemeinde der Heiligen, deren Güter und Pflichten, deren Leiden und Hoffnungen er teilt" ²⁴⁸⁾. Erst in der verklärenden Beziehung zwischen Gott und Menschheit wird der Verlauf der Welt zur Geschichte, und zwar zur Weltgeschichte, in der sich Gott offenbart ²⁴⁹⁾. Sie kann betrachtet werden als die Geschichte der Völker, deren Geschick es sein wird, in ihrer Gesamtheit in das Reich Gottes einzugehen, d.h. Kirche zu werden und dadurch zu ihrem Heil zu gelangen ²⁵⁰⁾. Man kann sie auch als Geschichte der Kirche ansehen, die durch Mission immer mehr wird, was sie ist, die Menschheit Gottes ²⁵¹⁾. Die Weltgeschichte ist die Geschichte der Kirche auf dem Wege zu ihrer Vollendung durch Selbstentfaltung aus ihrem geschichtlichen Anfang. Hofmanns Grundgedanken zum Verständnis der Geschichte hat Flechsenhaar zuverlässig dargestellt ²⁵²⁾. Wir können seine Arbeit voraussetzen, ohne sie im einzelnen zu wiederholen. Hier kommt es darauf an, die Bedeutung der Ekklesiologie für das Geschichtsverständnis sowie die Bedeutung des Geschichtsverständnisses für die Grundlegung seines theologischen Programms zu verdeutlichen. Beide Gesichtspunkte hat Hofmann selbst im systematischen Teil von "Weissagung und Erfüllung" behandelt.

248) HOFMANN, Offenbarung, S. 19.

249) Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 363.

250) HOFMANN, Weissagung, II, 2, S. 95.

251) Ebenda, I, S. 55.

252) FLECHSENHAAR, Geschichtsproblem, S. 24 ff.

Hofmann schreibt an einer im Argumentationsgang wichtigen Stelle: "Wunder einerseits und Glaube andererseits, das ist der Charakter der Geschichte" ²⁵³⁾. Wunder ist die Wirkung Gottes auf den Menschen, die sich ihm durch sinnliche Wahrnehmung vermittelt ²⁵⁴⁾. Solche Begegnung Gottes mit den Menschen im Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit ist die Ermöglichung von Geschichte. Sie setzt voraus, daß Gott selbst sich in die Geschichte begibt, die er mit der Menschheit leben will, und daß der Mensch ein körperliches Wesen ist, das solcher Wirkung auf ihn fähig ist ²⁵⁵⁾. Auf dem Wege wunderbarer Geschichtswirksamkeit kann Gott solches an den Menschen bringen, worin er sich ihm als der aus Gnade Barmherzige erweist, "solches, was Bethätigung des Willens Gottes ist, jenen Stand der Dinge, wie er durch die Sünde geworden ist, in denjenigen zu wandeln, welcher die Verwirklichung des ewigen Liebesgedankens Gottes ist" ²⁵⁶⁾. "Das solchem Thun Gottes entsprechende Verhalten auf Seiten des Menschen ist dann Glaube" ²⁵⁷⁾. Der Glaube setzt sich wieder auf dem Wege der Selbstbetätigung in geschichtliches Handeln um ²⁵⁸⁾. Die Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes ist aber nicht eine Geschichte von einzelnen in ihrer Beziehung zu Gott, sondern eine Gemeingeschichte, eine Geschichte der Menschheit ²⁵⁹⁾. Sie ist in der Kirche zu einem vorläufigen Ziel gelangt und wird als die Geschichte ihrer Selbstentfaltung fortgeführt ²⁶⁰⁾.

Hofmann kann innerhalb der wunderbaren Wirksamkeit Gottes in der Geschichte unterscheiden zwischen Wunder im engeren Sinn, wenn damit Gottes Machterweis über Körperliches gemeint ist, und Inspiration als der "Wirkung auf die individuelle Menschennatur" ²⁶¹⁾. Er möchte aber das Wunderbare nicht auf das Ungewöhnliche beschränken, das sich von selbst bemerkbar macht, sondern jegliche Tätigkeit für das Wachstum der Gemeinde Christi auf die Einwirkung Gottes zurückführen ²⁶²⁾.

253) HOFMANN, Ethik, S. 46.

254) Ebenda, S. 45. 255) Ebenda, S. 44 f.

256) Ebenda, S. 45. 257) Ebenda, S. 46.

258) Vgl. ebenda, S. 84 ff. 259) Ebenda, S. 44.

260) Ebenda, S. 62 ff. 261) HOFMANN, Weissagung, I, S. 25.

Alles geschichtliche Geschehen, das erkannt werden kann als von Gott zu dieser besonderen Bestimmung gewollt, ist also Wunder und inspiriert ²⁶³⁾. "Solange die Geschichte währt, hat jeder Mensch seine individuell geartete Natur, seine eigenthümlichen Gaben, seinen besonderen Beruf, und ist über seine Umgebung nur in dem Maße mächtig, als Gott etwas durch ihn ausrichten will. Sonach muß man auf den Beruf des einzelnen sehen, auf seine Stellung in der Geschichte, ... wenn man inne werden will, wie weit sein durch Inspiration gewirktes Vermögen und Tun greifen könne. Also ... wo ... Inspiration sey ..., warum im einzelnen Falle Inspiration gerade so und gerade dieses wirke, will auf geschichtlichem Wege erkannt seyn" ²⁶⁴⁾. "Um die geschichtliche Stellung von Ereignissen der Inspiration würdigen zu können, muß man erst das Maß gefunden haben, mit welchem alle geschichtlichen Erscheinungen zu messen sind" ²⁶⁵⁾.

Wenn Gott sich in die Geschichte begibt, um durch sinnlich wahrnehmbare geschichtliche Wirkungen die Liebesgemeinschaft mit der Menschheit wieder herzustellen, so muß das Maß zur Beurteilung von Gottes Wirksamkeit in der Geschichte selbst gefunden werden. Dann wird es zu einer vordringlichen theologischen Aufgabe, das Wesen der Geschichte zu ermitteln, die im Liebesgedanken Gottes die Bedingung ihrer Möglichkeit hat. Darüber hinaus wird die Erforschung der Geschichte selbst zum Nachweis der Betätigung des Willens Gottes und deshalb unmittelbar theologisch aufschlußreich.

Hofmann weiß, daß die Geschichte, so wie sie dem in ihrer Mitte lebenden Menschen erscheint, in zahllose Richtungen auseinander und durcheinander läuft ²⁶⁶⁾. Zu einer Einheit

262) HOFMANN, Weissagung, I, S. 25 f.

263) Ebenda, S. 26.

264) Ebenda, S. 31 f. Es ist eine abwegige Akzentuierung, wenn dieses Einbinden von Gottes Wirksamkeit in die Geschichte der Menschen als Supranaturalismus charakterisiert wird. So G. FRANK, Geschichte, S. 451 u. S. 453 f.

265) HOFMANN, Weissagung, I, S. 33.

266) Ebenda, S. 33. Zum Folgenden vgl. auch WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 104 ff.

gelangt das bewegte Geschehen erst am Ende, wenn das Ergebnis der Geschichte erkennbar wird. Im Ergebnis liegt also das gesuchte Maß der Geschichte ²⁶⁷⁾. "In welchem Verhältnisse eine einzelne Thatsache zum Endergebnisse aller steht, das ist ihr Werth und ihre Bedeutung" ²⁶⁸⁾. Hier geht nun Hofmann wieder von der unmittelbaren Selbstgewißheit der Bezeugung des heiligen Geistes im Glauben aus. Das ist gleichsam der Ansatz existentiellen Philosophierens. Niemand kann von der konkreten Prägung seines Daseins absehen, auch der Theologe nicht. Was die Geschichte hervorbringen wird, ist nicht etwas Fernes, Fremdes, aus der Distanz protokollarisch Feststellbares, jedenfalls dann nicht, wenn es als Offenbarung Gottes erwartet wird, sondern die Gemeinschaft mit Gott, in der wir uns schon befinden. Im Glauben ist der Christ gewiß, daß in dem heiligen Menschen Jesus die Geschichte, welche zwischen Gott und Menschen geschieht, zu einem vorläufigen Abschluß gekommen ist ²⁶⁹⁾.

Anhand der Unterscheidung von Bedingungen und Zweck der Menschwerdung Jesu entwickelt Hofmann Kriterien der Wirklichkeit geschichtlichen Lebens und seiner Theologie. Er zeigt, unter welchen Bedingungen die Lebensgemeinschaft mit Gott in der Person Jesu verwirklicht wurde und deshalb auch für alle

- 267) Vgl. o. S. 309 ff. und S. 349 f. Vgl. PROKSCH, Geschichtsauffassung, AELKZ, 43, 1910, Sp. 1034 u. 1037.
268) HOFMANN, Weissagung, I, S. 33.
269) EBD, I, S. 33.

Menschen möglich ist und auf welches Ziel hin der Charakter geschichtlichen Lebens im Vollzuge der Selbstbetätigung Gottes in der Geschichte verändert werden muß. Mit "Schmerzen armselig geboren werden, an Leib und Geist nur allmählich wachsen, von einer der Eitelkeit unterworfenen Umgebung versucht werden, den Tod und die Furcht des Todes schmecken: das sind alles Dinge, welche bis auf Christus ihr Recht in der Geschichte des Menschengeschlechts haben, in dem aber ihre Endschaft finden" ²⁷⁰⁾. In diesem Zustande sind die Menschen tauglich, zur Kundgebung Gottes zu dienen, "sonst wäre Christus nicht vom Weibe geboren worden". Für diesen Zustand der Schwachheit sind aber die Menschen nicht endgültig bestimmt, "sonst wäre Jesus nicht verklärt worden".

Diese doppelte Sinndeutung geschichtlichen Lebens durch Betrachtung der Menschwerdung Christi wird an mehreren Beispielen erprobt. Jesus wurde mit seiner menschlichen Geburt auch Familienmitglied, Volksgenosse und Reichsuntertan. Damit hat er die hierarchische Ordnung in Familie und Staat anerkannt. Diese Ungleichheit hat aber für die neue Menschheit, deren "Anfänger" Jesus ist, keine Geltung mehr. In ihm sind alle Brüder und Söhne Gottes ²⁷¹⁾. Ein anderes Beispiel: Jesus wurde unter dem Imperator des römischen Reichs geboren. "Damit ist die Berechtigung der durch Gewalt herbeigeführten und in Gewaltausübung sich äußernden Ungleichheit der Völker im Reichsverbande als gültig anerkannt" ²⁷²⁾.

270) EBD, I, S. 34.

271) EBD, I, S. 35.

272) EBD, I, S. 36.

Mit der Offenbarung der Herrschaft Christi jedoch ist die Berechtigung der Gewaltherrschaft aufgehoben. Er kann der Welt den Frieden geben und die Einheit geistigen Lebens. In seinem Reiche sind alle Völker zu einer Gemeinde gleichberechtigter Söhne Gottes zusammengefaßt.

Durch die geschichtstheologische Ausdeutung der Christologie wird der Kirche eine politische Dimension eröffnet. Sie ist ganz realistisch der Anfang der neuen Menschheit, in der die Ordnungen, die auf der Sünde und der Todesfurcht beruhen, nicht mehr gelten. Die in der Kirche sich verwirklichende Einheit geistigen Lebens auf der Grundlage von Frieden und Gleichheit der Menschen und Völker, soll mehr und mehr mit der Ausbreitung der Kirche die Weltordnung der Menschheit werden.

Dieser Gedanke wird jedoch eingeschränkt durch den eschatologischen Vorbehalt. In Christus ist die alte Lebensweise zum Ende gekommen, der Gemeinde ist vorerst nur der Glaube an die Gottesgemeinschaft möglich geworden. Nur persönlich, nicht aber seiner Natur nach, hat der Glaubende an der Lebensgemeinschaft Christi mit Gott dem Vater teil. Bis zur Wiederkunft Christi ist die Gemeinde noch den Bedingungen, Rechten und Gesetzen der Welt unterworfen und ihnen Gehorsam schuldig ²⁷³⁾. Der Widerstreit zwischen dem Naturleben und dem Geiste Christi muß immer umfassender und immer unerträglicher werden, damit die Gemeinde immer sehnsüchtiger nach der Wiederkunft des Herrn verlange. Alles, was Hoffnung gibt, auf die erste oder die zweite Erscheinung Christi, gehört zum wesentlichen Inhalt der Geschichte.

273) EBD, I, S. 37.

Die auf die Kirche angewendete Vorstellung teleologischer Entwicklung, die sie als eine Vorausdarstellung der erlösten Menschheit erscheinen läßt, steht zu der eschatologischen Betrachtungsweise im Widerspruch. Die unausgeglichene Spannung ist für Hofmanns Geschichtsverständnis bezeichnend. Sie wird von der Ekklesiologie auf das Geschichtsverständnis übertragen und spiegelt die Differenz zwischen der Kirche als einer sich selbst geschichtlich entfaltenden Gemeinschaft besonderer Art und der Kirche als nur im Glauben verwirklichter Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit. Indem Hofmann beide Perspektiven miteinander verbindet, gelangt er zu einem Geschichtsverständnis, das es ihm erlaubt, sich mit Berufung auf den eschatologischen Vorbehalt von der Erkenntnis und Verantwortung der wirklich stattfindenden geschichtlichen Prozesse immer dann zu dispensieren, wenn sie den geltenden Vorstellungen von der Zielstrebigkeit der Geschichte nicht entsprechen. Auf der anderen Seite stellt sich ein Verständnis christlichen Lebens ein, dem der Rückzug aus der Welt der menschlichen Nöte und Aufgaben in persönliche Gesinnung und verinnerlichtes Verhalten unter dem Vorwand der weltüberwindenden Kraft des Glaubens immer dann geboten erscheint, wenn der gewordene Zustand von Kirche und Gesellschaft dem Anspruch Christi entgegensteht. Solche durch Radikalisierung mögliche Folgen sind von Hofmann natürlich nicht beabsichtigt. Er möchte vielmehr Gottes Eingehen in die Geschichte so verständlich machen, daß er nicht am Ende mit der Geschichte identisch wird und die Taten der Menschen als solche zur Betätigung seines Geistes erhoben werden.

Da nun Christus Person war, ehe er Mensch wurde, da er selbst Gott ist, geschieht seine Vorausdarstellung in der auf seine Menschwerdung hinführenden Geschichte nicht ohne ihn, sondern kraft seiner Gemeinschaft mit dem, der seine Menschwerdung

bewirkt, mit Gott ²⁷⁴⁾. "Der Sohn ist auch dort, wo ihn die Welt noch nicht gegenwärtig kannte, sondern nur heidnisch ahnte oder israelitisch voraushoffte, der vom Vater in der Welt gewollte, gewirkte, gewußte" ²⁷⁵⁾. Christi Vorausdarstellung ist demnach "als Selbstdarstellung des zukommenden Christus zu denken". Ebenso ist "alle Darstellung des erschienenen Christus in den Aeußerungen des geistlichen Lebens seiner Gemeinde nichts anderes ... als Selbstdarstellung des vollendeten durch seinen alle Aeußerungen des Lebens seiner Gemeinde schaffenden Geist". Die Selbstdarstellung Christi ist also der wesentliche Inhalt aller Geschichte. Seine Selbstdarstellung kennen wir als Vorausdarstellung in der Geschichte vor seiner Menschwerdung, als seine Erscheinung im Fleisch und als Darstellung im Leben seiner Gemeinde. Jeder Modus seiner Selbstdarstellung weist voraus und zurück auf den anderen. So haben wir an der Selbstdarstellung Christi in der Welt zugleich Geschichte und Weissagung: "Geschichte, nämlich immer fortschreitende Gestaltung der Gemeinschaft von Gott und Mensch; Weissagung, nämlich immer bestimmtere Hinweisung auf die endliche Gestalt der Gemeinschaft von Gott und Mensch" ²⁷⁶⁾.

So gelingt es Hofmann, die Geschichte als universale Einheit kontingenten Geschehens darzustellen, das durch seine Vergangenheit bedingt und auf seine Zukunft hin freier Entwicklung fähig ist. Sie wird als Medium der Selbstbetätigung Gottes verständlich, ohne deshalb ihre Universalität einzubüßen. Christi Menschwerdung ist ein Ereignis in ihrer Mitte, das über

274) EBD, I, S. 39.

275) EBD, I, S. 40.

276) EBD, I, S. 40.

sich hinausweist, indem es sich als Vorausdarstellung des Endes aller Geschichte kundtut, ohne dazu übergeschichtlicher Qualitäten zu bedürfen. Auf diese Weise hat sie auch das Maß ihrer Relevanz und Kontinuität in sich selbst. Die Geschichte der Kirche wird als Konkretion der Selbstdarstellung Christi zum Inbegriff der Universalgeschichte, ohne aus der unendlichen Vielfalt lebendigen Geschehens ausgegliedert zu werden.

Freilich gelingt diese Konzeption nur unter der Voraussetzung, daß die Geschichte nicht die Folge menschlicher Taten ist, in der Menschen selbst aus eigener Entscheidung Heil und Unheil hervorbringen. Vielmehr wird die Geschichte von vornherein als eine Wechselwirkung von göttlich wunderbarer Einwirkung auf Menschen und Dinge und menschlichem Glauben verstanden. Die gewöhnlichen Taten natürlicher Menschen geraten in den Verdacht defizienter geschichtlicher Realität, die für die Kontinuität und Einheit des Geschehens nur von Bedeutung sind, wenn sie sich als Auswirkung göttlicher Selbstbetätigung in der Perspektive des teleologischen Relevanzschemas deuten lassen²⁷⁷⁾. Die Ekklesiologie wird zum Konstruktionsprinzip der Universalgeschichte. Die Selbstdarstellung Christi in der Kirche, durch die Menschwerdung begründet und vorausdargestellt, wird zum Inbegriff geschichtlichen Geschehens erhoben. Die im Glauben gegenwärtige Gemeinschaft von Gott und Mensch ist Kontinuum, Ziel und Maß sowie das in der konkreten Gestaltung Entwicklungsfähige und das individuell sich unterschiedlich ausprägende Allgemeine sowohl in der Kirche wie in der Geschichte.

277) TROELTSCH, Christentum, S. 736.

Die Vorstellung von der fortschreitenden Selbstreproduktion der Kirche ²⁷⁸⁾ aus einem wunderbar entstanden geschichtlichen Ursprung als Realisation der kontinuierlichen Selbstbetätigung Gottes ist auf die gesamte Geschichte übertragen worden. Diese Transformation lag nahe, da die Bildungsgeschichte der Kirche ohnehin als das einzig bedeutungsvolle Geschehen zwischen Gott und Menschen angesehen wurde. Da nun die Selbstausslegung des Glaubens aus sich heraus die Begründung durch einen geschichtlichen Nachweis forderte, so bedurfte es zur Entwicklung eines adäquaten Beweisverfahrens der Einsicht oder jedenfalls der Verständigung, was Geschichte überhaupt sei, was ihren inneren Zusammenhang und die Kraft ihres Fortbestehens ausmache und wodurch sie zu einem Ganzen werde, das sich der wissenschaftlichen Erkenntnis erschließt.

Wenn die Geschichte der Wirklichkeitsbereich ist, in dem Gott sich betätigt und mit den Menschen in Beziehung tritt, ergibt sich die Notwendigkeit, den Geschichtsbegriff in der Gotteslehre zu verankern. Die trinitätstheologische Auslegung des Geschichtsbegriffes ist mehrfach angedeutet worden und muß deshalb zum Verständnis der gesamten Konzeption noch ein wenig ausgeführt werden. Dabei ist es wichtig, erneut an den Ausgangspunkt von Hofmanns Theologie zu erinnern, weil dadurch die Eigenart seiner Trinitätslehre wesentlich bestimmt wird etwa im Unterschied zu der spekulativen Trinitätslehre Hegels, die er ablehnte ²⁷⁹⁾.

278) Vgl. o. Kap. I, 2, S. 49 f.

279) Zur Ablehnung der spekulativen Erklärung der Menschwerdung vgl. HOFMANN, Schriftbeweis, II, 1, S. 18.

Auch die Trinitätslehre entspringt der Selbstentfaltung des Tatbestandes der Wiedergeburt. Sie wird entwickelt aus dem Verständnis des Christentums als gegenwärtigem Tatbestand eines persönlichen Verhältnisses Gottes mit der Menschheit ²⁸⁰⁾. Dieses Verhältnis stellt sich dar als ein Verhältnis dessen, der sein eigenes Selbst ist, des ewigen Ich zum gewordenen Ich. Es ist nicht das neutrale Verhältnis der Welt zu der Macht einer Gottheit, die ihr Sein beherrscht ²⁸¹⁾. Bei der Selbstauslegung des Glaubens wird "vorausgesetzt", daß Gott ist ²⁸²⁾. Das Dasein Gottes kann nur vorausgesetzt, nicht deduziert werden. Wenn die Dogmatik meint, erst sagen zu müssen, daß Gott ist, ist sie nicht schriftgemäß. Die biblischen Schriften wissen nur von einer Gottvergessenheit solcher Leute, die sagen, es gebe keinen Gott. Aber sie reden zu ihnen nicht, als müßten sie gelehrt werden, was sie nicht wissen, sondern, daß sie gestraft werden müssen, weil sie verleugnen, was ihrem Bewußtsein nicht fremd gewesen ist. Wo Gottes Dasein als eine Sache des Glaubens bezeichnet wird, ist gemeint, daß der Mensch sich Gottes Dasein einen Gegenstand seines Verhaltens sein lassen solle. Dazu würde es ihm nichts helfen zu wissen, daß ein Gott ist. Damit er es glaube, bedarf er der Erkenntnis, was es um Gott ist ²⁸³⁾. Das anzustrebende Verhalten, die Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen, wird in dem Menschen Jesus Christus vermittelt ²⁸⁴⁾.

280) EBD, I, S. 35.

281) EBD, I, S. 79.

282) EBD, I, S. 61.

283) EBD, I, S. 63.

284) EBD, I, S. 35.

Das heißt, die Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus ist zugleich Gemeinschaft des Glaubenden mit Gott. Gottesgemeinschaft und Christusgemeinschaft sind "eins und dasselbe" ²⁸⁵⁾. Die Identität dieser Beziehung schließt eine Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi ein.

Da die Beziehung zwischen dem gewordenen Menschen Jesus Christus und Gott durch sein Hervorgehen aus Gott konstituiert wird, setzt sie ein der Menschwerdung vorausgehendes, ewiges, innergöttliches Verhältnis Gottes zu Christus voraus ²⁸⁶⁾. "In der christlichen Lebensgemeinschaft mit Gott als einer Liebesgemeinschaft ist das Verhältnis des Menschen zu Gott zur Vollendung gelangt" ²⁸⁷⁾. Demnach ist das, was die Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott ausmacht, wesentlich identisch mit dem, worin die Lebensgemeinschaft des Menschen als solchen mit Gott besteht. Der wirksam gegenwärtige Grund des c h r i s t - l i c h e n Lebens ist identisch mit dem wirksam gegenwärtigen Grund des m e n s c h l i c h e n Lebens, mit anderen Worten, der wirkende Geist ist in beiden Lebensgemeinschaften derjenige, der das christliche Leben bestimmt. Der wirkende Geist kann nun in der Gottesgemeinschaft des Menschen Jesu kein anderer sein als in der durch diese vermittelten Gottesgemeinschaft des Christen. Da die Gemeinschaft des Menschen Jesus mit Gott ein innergöttliches Verhältnis ist, ist auch der dasselbe bewirkende Geist nicht etwas Gewordenes, sondern gleich ursprünglich, gleich persönlich und gleich ewig mit Christus ²⁸⁸⁾.

285) EBD, I, S. 35.

286) EBD, I, S. 35; vgl. S. 121 f.

287) EBD, I, S. 35.

288) EBD, I, S. 36; vgl. S. 190 f.

Die Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen hat also zu ihrer ewigen Voraussetzung ein innergöttliches Verhältnis von Gott, Christus und Geist. Sie hat zugleich ein geschichtliches Verhältnis der drei Personen zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung. Christus, welcher Gott bei Gott gewesen, hat durch die Wirkung des heiligen Geistes den Anfang menschlichen Lebens genommen ²⁸⁹⁾. Das innergöttliche Verhältnis kann nicht anders ausgesagt werden, als indem es in seiner geschichtlichen Selbsterweisung als dessen Voraussetzung erfaßt wird ²⁹⁰⁾. Wenn das innergöttliche Verhältnis nur im Zusammenhang mit seiner geschichtlichen Selbsterweisung gedacht werden kann, so ist damit bekundet, daß es nur in Beziehung auf das Verhältnis Gottes zum Menschen gedacht werden kann. Gott ist dreieinig, um der Gott der Menschen zu sein ²⁹¹⁾. Gottes Verhältnis zum Menschen ist sein Liebeswille. Dieser ist der innere Grund für das innergöttliche trinitarische Verhältnis, denn aus dem, "wozu es geworden ist, erhellt, wofür es ist". "Dieser sein Wille ist gleich ewig, wie seine Dreieinigkeit, und daß er dreieinig ist, das ist eins damit, daß er die Liebe ist" ²⁹²⁾. Die Vermittlung der Gottesgemeinschaft durch den e i n e n Menschen Jesus Christus bedeutet, daß Gottes Wille nicht auf einzelne Menschen "oder auf die Menschen als einzelne" zielt, sondern auf eine in seinem ewigen Willen beschlossene Einheit, auf den Menschen oder die Menschheit. "Und da die Liebesgemeinschaft Gottes und der Menschheit die Verwirklichung des mit dem innergöttlichen Verhältnisses zugleich gesetzten ewigen Gottes-

289) EBD, I, S. 190.

290) EBD, I, S. 200.

291) EBD, I, S. 204.

292) EBD, I, S. 36.

willens ist, so gibt es nichts Anderes, was neben und außer ihr dieses ewigen Gotteswillens Inhalt wäre" 293).

Die Trinität wird als ein innergöttlicher Prozeß gedacht, in dem Gott zu sich selbst kommt, dadurch, daß er den Menschen bewegt, seine Menschheit zu verwirklichen, und auf diese Weise seinen Liebeswillen zur Erfüllung führt. "Damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, daß er werde" 294). Die Dreieinigkeit Gottes ist gar nicht denkbar abgesehen von ihrer geschichtlichen Selbstverwirklichung in der Menschwerdung Christi und der dadurch vermittelten Liebesgemeinschaft mit den Menschen. Sie kann nur als Voraussetzung ihrer geschichtlichen Verwirklichung gedacht werden, und das heißt als eine solche, die sich in der Geschichte vollbringt. Die Selbstbestimmung Gottes, "daß er das, was er ist, als der dreieinige sein will, um es vermöge seiner Dreieinigkeit für den Menschen zu sein" 295), das ist der Grund seines Seins. Er ist aber sich selbst der Grund dessen, "daß er und was er ist, weshalb es von ihm heißt, daß er das Leben in ihm selbst habe", und er ist "ganz eben das und nur das, dessen Grund er sich selbst ist" 296). Die Selbstbestimmung zur geschichtlichen Selbstbetätigung ist nicht etwas, was Gott lediglich zukommt, sondern in ihr ist er selbst, so wahr er der Dreieinige ist. Die Selbstverwirklichung des ewigen Gottes-

293) EBD, I, S. 36.

294) EBD, I, S. 36. Den Verlauf der Heilsgeschichte als geschichtliche Selbstvollziehung der Trinität schildert WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 90 ff. Vgl. auch S. 97 ff.

295) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 3.

296) EBD, III, S. 3.

willens ist gleichsam der Vollzug des Seins. "Denn als der Dreieinige kann er sich geschichtlich in den Gegensatz begeben, welcher den Menschen zwischen sich schließt" ²⁹⁷⁾. Das innergöttliche Verhältnis tritt aus seiner ewigen Selbstgleichheit heraus, indem es sich in einer geschichtlichen Ungleichheit vollzieht. Das Verhältnis Gottes und seines Geistes ist nun das des Sendenden und dessen, der gesandt wird, des Überweltlichen und dessen, der des Überweltlichen Willen innerweltlich vollbringt. Es wird das Verhältnis des überweltlichen Schöpfers zu dem innerweltlich wirksamen Lebensgrund. Mit der Erscheinung Jesu Christi stellt sich das innergöttliche Verhältnis nicht mehr nur als Verhältnis Gottes und seines Geistes dar, sondern auch als Verhältnis Gottes und seines Sohnes ²⁹⁸⁾. Auf diese Weise vollbringt sich Gottes ewiger Liebeswille in der Geschichte, "welche sich zwischen ihm und der Menschheit begibt" ²⁹⁹⁾. "Die Mitterschaft Christi Jesu im Zusammenhalte mit der persönlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, welche in ihm vermittelt ist, ließ das innergöttliche Verhältnis der Dreieinigkeit, das innergöttliche Verhältnis des Dreieinigen zur Menschheit, das heißt, seinen Liebeswillen und den Zusammenhang zwischen ersterem und letzterem erkennen. Das Innergöttliche erkannte ich als das Ewige, und das Geschichtliche als den Vollzug des Innergöttlichen." So beschreibt Hofmann den Grundgedanken seines Systems ³⁰⁰⁾.

297) EBD, III, S. 3.

298) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 269.

299) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 3.

300) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 23. 3. 1859, VOLCK, Briefe, S. 25 f.

Die Trinität geht damit selbst in die Geschichte ein. Sie setzt Zeit und Geschichte. Die Geschichte Gottes mit der Menschheit, in welcher Gottes ewiges Wesen sich seinem Liebeswerke vermittelt, ist von der Dreieinigkeit Gottes umschlossen. Das Verhältnis Gottes zur Welt erscheint in dieser Perspektive nicht begründet in einer Schöpfung aus Nichts als vielmehr in der Setzung eines Anfangs der Geschichte, eines Anfangs vor allem, eines Anfangs schlechthin. Der Weltanfang ist der Anfang der Selbstverwirklichung des Willens Gottes, dessen Gegenstand das Werden des Menschen Gottes ist. Die Geschichte zielt von Anfang an auf die Menschwerdung des Sohnes, "in welchem die Menschheit als seine Gemeinde und also die Welt überhaupt zur Verklärung gelangen soll". "Es ist Alles dazu geschaffen, daß der Geist Gottes in ihm und daß es im Sohne sei" ³⁰¹⁾. In der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi ist die Selbstverwirklichung des ewigen Gotteswillens zum Anfang ihrer Vollendung gelangt ³⁰²⁾. "Durch sie sich bestimmen zu lassen, ist der Weg, wie die Menschheit zu dem gelangt, wofür sie bestimmt ist" ³⁰³⁾.

Die geschichtliche Vollziehung des Gegensatzes, in den sich der dreieinige Gott mit seiner Selbstverwirklichung begeben hatte, führt allmählich zur Überwindung des Gegensatzes, indem die Menschheit vom Geist sich zur Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater bestimmen läßt. Der Gegensatz des Vaters und seines den Folgen der Sünde unterstellten Sohnes wird durch das Veröhnungswerk Christi in seiner Person aufgehoben ³⁰⁴⁾. Diese Gottesgemeinschaft vermittelt Christus - durch seine Selbstbetätigung in der Kirche - der dadurch sich geschichtlich entwickelnden Menschheit Christi ³⁰⁵⁾. Die Doppeldeutigkeit

-
- 301) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 270 f.
 - 302) EBD, I, S. 36.
 - 303) HOFMANN, Schutzschriften, III, S. 4.
 - 304) HOFMANN, Schriftbeweis, I, S. 47.
 - 305) EBD, I, S. 48 ff.

des Begriffs "Menschheit Christi" ist ein wohlbedachtes Moment des Denkgefüges. Der Geist seines Lebens beginnt mit dem Leben des Menschen Jesus Christus in persönlicher Gottesgemeinschaft auch seine Gegenwart unter den Menschen in seiner Gemeinde, "welche also die Menschheit Christi ist" ^{305a)} . Die Kirche macht alle, die sie in ihr sichtbares Gemeinwesen aufnimmt, der ihr einwohnenden Gemeinschaft Jesu mit Gott, seinem Vater, teilhaftig ³⁰⁶⁾ . Ihr ist die Vollendung ihrer Gottesgemeinschaft verbürgt. Sie wird ganz und völlig werden, was sie ist, die Menschheit Gottes, je mehr sie sich über die ganze Menschheit ausbreitet ³⁰⁷⁾ .

Dabei wird die Kirche selbst sich läutern. In ihr wird sich die Feindschaft zwischen den Ungerechten und den im Glaubensgehorsam lebenden steigern und zu einer Ausscheidung aller ihr nicht um ihrer Gottesgemeinschaft Willen Angehörenden führen. Wenn sie auf diese Weise in allen ihren Gliedern zur Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams geworden ist, ist sie an das Ziel ihrer bisherigen Geschichte gelangt. Danach wird eine "neue Selbstbethätigung des dreieinigen Gottes an der Menschheit" beginnen, die der Darstellung der vollendeten Gemeinde in der Welt dient ³⁰⁸⁾ . Es wird in der außerhalb der Gemeinde stehenden Menschheit zu einer Scheidung nach dem Verhalten der Menschen zur Gemeinde kommen. "Mit dieser Scheidung . . .

305a) EBD, I, S. 49.

306) EBD, I, S. 51.

307) EBD, I, S. 55.

308) EBD, I, S. 55.

ist das Ende aller möglichen Selbstbethätigungen des göttlichen Liebeswillens, also das Ende der Geschichte vorhanden³⁰⁹⁾. Zugleich mit dieser letzten Scheidung werden alle Menschen, die außerhalb der Gemeinde dem ihnen irgendwie bezeugten Gotteswillen gehorsam geworden sind, mit der Gemeinde zur Menschheit Gottes auch in ihren Naturleben verklärt³¹⁰⁾. "Die Menschheit Gottes aber, in Jesu Christo zu dem Einen Menschen des ewigen Liebeswillens geeinigt und in ihm dem innergöttlichen Verhältnisse einverleibt, lebt in ihrer der persönlichen Gottesgemeinschaft nachbildlichen Natur und der aus dieser Natur nachbildlichen Welt, deren Mannigfaltigkeit sich ihr, indem Gotte dem dreieinigen, durch die Vielheit der Geister Gottes vermittelt, ein Leben der immer gleichen Freiheit und Seligkeit"³¹¹⁾. Die innertrinitarische Lebendigkeit kehrt in sich selbst zurück, indem sie die Menschheit dem innergöttlichen Verhältnis einverleibt. Sie kommt zur Ruhe der immer gleichen Seligkeit, nachdem der Grund ihres Herausgehens aus sich in die geschichtliche Ungleichheit mit der Wiederherstellung des naturhaft stabilen Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit aufgehoben ist.

309) EBD, I, S. 56.

310) EBD, I, S. 56 f.

311) EBD, I, S. 57.

5. Entsprechungen in Schellings Geschichtsphilosophie

Es ist anerkannt, daß Hofmanns Geschichtsverständnis in geistesgeschichtlichem Zusammenhang mit der spät-idealistischen oder romantischen Geschichtsauffassung steht. Doch lassen sich bestimmte historische Abhängigkeiten schwerer nachweisen. Wendebourg hat dieser Frage eine sorgfältige Studie gewidmet³¹²⁾. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Hofmanns Theologie zu vielschichtig und alles zu sehr zu einem ihm originellen Ganzen verwoben sei, um bestimmte Abhängigkeiten exakt feststellen zu können³¹³⁾. Ferner ist zu bedenken, daß die Theologen des Erlanger Kreises viele Grundüberzeugungen miteinander teilten und jeder von ihnen eigentümliche Beziehungen zu den Repräsentanten des romantischen Denkens hatte. Für den Anfang der kirchlichen Bewegung in Erlangen schreibt Thomasius dem Einfluß Hegels und Schellings vornehmlich Impulse zum "Umschwung in der ganzen Weltanschauung" zu. Man habe die

312) WENDEBOURG, Theologie Hofmanns, S. 112 ff. Dieses Kapitel seiner Dissertation wird überarbeitet und gekürzt in ZThK, 52, 1955, S. 64 ff. gedruckt.

313) WENDEBOURG, Theologie, ZThK, 52, 1955, S. 65.

Schriften dieser Philosophen gelesen und darüber debattiert, sich Formeln und Redensarten angelernt, der ihre Gedanken mehr bewundert als verstanden. Damit sei jedoch etwas sehr Bedeutendes gewonnen worden: " R e s p e k t v o r d e r W ü r d e u n d T i e f e d e s h i s t o r i s c h e n C h r i s t e n t u m s" ³¹⁴⁾. Kantzenbach bemerkt, der Aufbruch der jungen Leute in Erlangen habe "geradezu etwas Synkretistisches" an sich gehabt ^{314a)}. Auch wer nicht wie Hofmann bei Schleiermacher, Hegel und Ranke Vorlesungen gehört hatte, kannte deren Schriften. Die Problematik der idealistischen Philosophie und die im Denken der Zeit sich ausprägende Tendenz zu deren Fortbildung war den geistig Interessierten und literarisch Gebildeten bekannt.

In dieser geistigen Atmosphäre und von den gemeinsamen Voraussetzungen aus konnten auch ohne direkte Abhängigkeit bei verschiedenen Denkern einander entsprechende Vorstellungen entwickelt werden. Ebenso konnten gemeinsame Einflüsse etwa auf Grund der Lektüre älterer theologischer oder philosophischer Schriftsteller im Rahmen der Gemeingut gewordenen modernen Begriffe und Vorstellungsweisen gleichartige Überzeugungen begründen. Gemeinsamkeiten zwischen Hofmann und Schelling werden manchmal als Nachwirkungen der theosophischen Schriften Ötingers erklärt ³¹⁵⁾. Aber auch die Auseinandersetzung mit den Lehren Jakob Böhmes und Spinozas hat das Denken beider mitgeformt ³¹⁶⁾. Man wird also mit vielfältigen mittelbaren und

314) THOMASIIUS, Wiedererwachen, S. 115-117.

314a) KANTZENBACH, Schelling, ZBKG, 36, 1973, S. 138.

315) WAPLER, Hofmann, S. 102 f. Vgl. S. 39. Eine frühe Beschäftigung Hofmanns mit Ötinger wird immer wieder behauptet, aber nicht genauer nachgewiesen. Delitzsch und wie es scheint auch Hofmann selbst scheinen einen wesentlichen Einfluß Ötingerscher Gedanken zu bestreiten. Brief: DELITZSCH an Hofmann vom 9. u. 10. 4. 1859, VOLCK, Briefe: S. 66.

316) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 27. 6. 1859, VOLCK, Briefe, S. 38.

unmittelbaren Einflüssen auf die Ausbildung von Hofmanns Theologie rechnen müssen. In Berlin gehörte er zum Freundeskreis von Philipp Wackernagel³¹⁷⁾. Siegfried Goebel, der Sohn seines Freundes und einer seiner Studenten, berichtet von seiner großen "Vertrautheit mit den Romantikern Brentano, Chamisso, Achim v. Arnim, Fr. Schlegel, Tieck"³¹⁸⁾. In Erlangen verkehrte er im Hause des Philosophen Koeppen, der ihn mit Jakobis Geschichtsphilosophie vertraut gemacht haben könnte^{318a)}. Die biographischen und historischen Voraussetzungen seines Verhältnisses zu Schelling hat Wapler dargestellt³¹⁹⁾. Wendebourg vergleicht Hofmanns Geschichtsanschauung mit der Rankes, Hegels, Schleiermachers und Schellings, den wichtigsten Vertretern der romantischen Welt- und Religionsanschauung, mit denen Hofmann eine Berührung gehabt hat.

Seit Gottlob Schrenks bekanntem Buch wird Hofmanns Geschichts- und Bibeltheologie immer wieder in die historische Kontinuität der coccejanischen Föederaltheologie eingeordnet. Auf Grund der Hinweise Schrenks besteht gewiß die Vermutung, daß der Erlanger Kollege Christian Krafft Hofmann Gedanken dieses Vorstellungsbereichs nahebrachte. Um zu beurteilen, ob Hofmanns Theologie durch solche Anregungen und Einflüsse geprägt wurde, wäre eine genauere Untersuchung notwendig. Vor allem müßten die Nachwirkungen des Coccejanismus von den unzweifelhaften Übernahmen

317) Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 18 f.

318) GOEBEL, Erinnerungen, S. 95.

318a) Übereinstimmungen weist Kantzenbach nach. KANTZENBACH, Schelling, ZBKG, 36, 1973, S. 130 ff.

319) WAPLER, Theologie, NKZ, XVI, 1905, S. 701 ff. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 102 f. Kantzenbach ist diesen Fragen in durchgehender Übereinstimmung mit Wapler erneut nachgegangen. KANTZENBACH, Schelling, ZBKG, 36, 1973, S. 128 ff. SCHELLBACH, Theologie, S. 93 ff.

romantischer Geschichtsauffassung unterschieden werden können. "Aber auch Krafft war mit Schelling gut befreundet und hat seine Schriften fleißig exzerpiert!"³²⁰⁾. Die Behauptung von Schultz, der Charakter von Hofmanns Theologie sei "erst richtig erfaßt, wenn man sie ... als eine Weiterbildung der coccejanischen Geistesrichtung auf lutherischem Boden" verstehe, ist sicher unseriös³²¹⁾.

In seiner Berliner Studienzeit war Hofmann Rankes Schüler. Keiner der dort lehrenden Dozenten der Philosophie zog ihn so an wie Ranke, so daß er selbst erwog, Historiker zu werden³²²⁾. Hofmanns Interesse an der philologisch-empirischen Erarbeitung des geschichtlich Geschehenen ist sicher von Ranke beeinflußt worden. Beide verbindet ferner die Ausrichtung auf Tatsachen, in denen sie die Geschichte sich vollziehen sehen. Darüber hinaus ist aber Hofmanns heilsgeschichtliche Theologie vom Historismus Rankes deutlich unterschieden³²⁴⁾. Auch später noch schätzt Hofmann Ranke als den Historiker, der seinem eigenen Sinn für Geschichte entspricht. Er bewundert an seiner Geschichtsschreibung, daß er in die Fülle der Geschehnisse die mächtige Bewegung einzuzeichnen versteht,

- 320) SCHRENK, Gottesreich, S. 331. Vgl. zum Ganzen S. 322-332. Auf die engen Beziehungen Schellings zu Krafft verweist auch ZELTNER, Schelling in Erlangen, S. 394 u. S. 400 f.
- 321) SCHULTZ, Gesetz, S. 111. Weit zurückhaltender äußern sich WENDEBOURG, Theologie, S. 66; Theologie Hofmanns, S. 113; und WETH, Heilsgeschichte, S. 53; 85. FLECHSENHAAR, Geschichtsproblem, S. 17.
- 322) Vgl. o. S. 264, und Brief: HOFMANN an Delitzsch, VOLCK, Briefe, S. 13.
- 323) WAPLER, Hofmann, S. 23, f; S. 54 ff.
- 324) vgl. WENDEBOURG, Theologie, ZThK, 52, 1955, S. 75.

in der Gottes Bund mit den Menschen sich verwirklicht und das Bewußtsein der Menschen von dieser Gottesgemeinschaft reift, daß er dabei von "den wahren, wesentlichen Gestalten ..., die aus Gottes Hand hervorgegangen" erzählt und daß in seiner Darstellung die Männer und Begebnisse so erscheinen, wie ein gewissenhafter Forscher sie erkennen kann ³²⁵⁾. Kantzenbach vermutet, Ranke habe Hofmann das realidealistische Geschichtsverständnis Schellings vermittelt ^{325a)}.

Hofmanns biografische Beziehungen zu Hegel sind sehr gering ³²⁶⁾. Eine Vorlesung Hegels und die Lektüre seiner Phänomenologie stießen ihn ab. Gerade seine Geschichtsphilosophie vermochte Hofmann nicht zu überzeugen. "Seine Philosophie der Geschichte verdarb mir allen Geschmack an seiner Philosophie" ³²⁷⁾. Hegels Philosophie wurde auch von den anderen Erlanger Theologen nie sehr geschätzt ³²⁸⁾. Wendebourg kommt zu dem Ergebnis, daß zwischen Hegel und Hofmann zwar beträchtliche Gemeinsamkeiten bestehen, bei genauerer Betrachtung die Parallelen in der Theologie Hofmanns sich aber als "eine naive Übereinstimmung mit Hegelschem Gedankengut" erweisen. Bei Hofmann fehlt "die strenge ontologische Basis Hegels", was zu einer durchgängigen "Verflachung Hegelscher Grundbegriffe" führt ³²⁹⁾. Es ist vor

- 325) Vgl. HOFMANN, Geschichte, ZPK, III, 1839, S. 91 ff. bes. S. 92; 94; 96; vgl. auch HOFMANN, Ranke, ZPK, IV, 1840, S. 88.
- 325a) KANTZENBACH, Rezeption, ZBKG, 35, 1972, S. 720 f.
- 326) WAPLER, Hofmann S. 24 f.
- 327) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 27. 6. 1859, VOLCK, Briefe, S. 38.
- 328) KOLDE, Universität Erlangen, S. 329; vgl. GEDANKEN, ZPK, 5, 1843, S. 317 ff. Vgl. selbst HARLESS, System, EKZ, 15, 1834, Sp. 550, der nach eigenem Bekenntnis früher einmal diesen philosophischen Trank begierig schlürfte. Brief: HARLESS an Hengstenberg, BONWETSCH, Briefe, S. 104.
- 329) WENDEBOURG, Theologie, ZThK, 52, 1955, S. 82 f.

allem Hofmanns konkretes historisches Denken, seine Orientierung an historischen Tatsachen, die sich als solche in den Gesamtduktus der Heilsgeschichte einfügen sollen, was ihn hindert, sich Hegels spekulative Geschichtsphilosophie anzueignen³³⁰⁾. Die Übereinstimmungen beschränken sich auf einzelne Begriffe und Vorstellungen, die im Zusammenhang von Hofmanns Konzeption eine andere Bedeutung erhalten, als sie in Hegels System haben. Die Einordnung der einzelnen Ereignisse und der Individuen in einen a priori feststehenden universalgeschichtlichen Zusammenhang, Fortschrittspathos, theologische Geschichtsdeutung, Ausgehen des Verstehensvorganges von der gegenwärtigen Erfahrung der geschichtlichen Evolution, das sind alles Gedanken, die, selbst wenn sie von Hegel herrühren sollten, einem Theologen jener Zeit bekannt sein konnten, ohne einer besonderen Beziehung zu Hegel zu bedürfen. Es stellt sich die Frage, die hier nicht endgültig entschieden werden kann, ob über eine allgemeine Übereinstimmung hinaus ein spezielles Verhältnis zur Philosophie Hegels angenommen werden kann. Dabei muß man sicher unterstellen, daß "zu der damaligen Zeit überhaupt kaum jemand über geschichtliche Probleme nachgedacht hat, ohne von Hegels Gedanken beeinflußt zu sein"³³¹⁾. Die Wiederentdeckung eines Grundbestandes Hegelscher Gedanken bei Hofmann könnte darüber hinaus erklärt werden durch den Einfluß, den die idealistische Geschichtsphilosophie in der Transformation durch das Gedanken-system Schellings auf Hofmann gewann. Hofmann selbst erwähnt Schelling und Hegel ohne Unterschied, wenn er darauf hinweist, daß man durch ihre Philosophie den Wert geschichtlicher Entwicklung wieder schätzen lernte³³²⁾.

330) EBD, S. 82; S. 84.

331) EBD, S. 76.

332) HOFMANN, Encyclopädie, S. 41.

Hofmanns Verhältnis zu Schleiermacher ist ähnlich unbestimmt, wie überhaupt der Einfluß Schleiermachers auf den Erlanger Kreis gering war³³³⁾. Hofmann selbst antwortet auf Delitzsch's Frage nach dem Niederschlag des philosophischen Erkenntnisfortschritts in seinem System: "Bei Schleiermacher aber hatte ich das Unglück, daß die erste Vorlesung, welche ich bei ihm hörte, die über Einleitung ins Neue Testament war, in der ich mich durch die Art und Weise der Behandlung des Thatsächlichen und Geschichtlichen so verletzt fühlte, daß ich sie kaum zu Hälfte aushielt und es nie wieder bei ihm versuchte"³³⁴⁾. Er berichtet weiter: Als Repetent habe er die Glaubenslehre gelesen, sich über die Folgerichtigkeit seines Verfahrens gefreut, jedoch sich mit ihm in "durchgängigem Widerspruche" befunden³³⁵⁾. Wendebourg findet beim Vergleich der Geschichtsanschauungen Hofmanns und Schleiermachers überwiegend "tiefgreifende Unterschiede"³³⁶⁾. Wie fast alle Theologen, die seit Frank Hofmanns Theologie mit der Schleiermachers verglichen haben, erblickt er das Gemeinsame darin, daß beide "ihren systematischen Ausgangspunkt bei der menschlichen Subjektivität" nehmen, räumt aber sogleich ein, daß sie es in verschiedener Weise tun³³⁷⁾.

-
- 333) THOMASIIUS, Wiedererwachen, S. 129: "Dagegen finden wir von Schleiermachers Einfluß in jener Zeit nur sehr wenige Spuren. Es blieb unserer Landeskirche erspart, durch diese Mittelstufe auf der so Viele stehen geblieben sind, sich den Durchgang zum positiven Christentum zu bahnen ..."
- 334) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 27. 6. 1859, VOLCK, Briefe, S. 37 f. Delitzsch bestätigt Hofmanns Abstinenz von Schleiermachers Vorlesungen aus eigener Erinnerung. Brief: DELITZSCH an Hofmann vom 26. 3. 1859, VOLCK, Briefe, S. 33.
- 335) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 27. 6. 1859, VOLCK, Briefe, S. 38, Zur Deutung dieser Verhältnisbestimmung vgl. Waplers Nachweis von Übereinstimmung und Widerspruch zwischen Hofmann und Schleiermacher. WAPLER, Hofmann, S. 90 ff.
- 336) WENDEBOURG, Theologie, ZThK, 52, 1955, S. 99 ff.
- 337) EBD, S. 101, vgl. auch HOFMANN, Encyclopädie, S. 42.

Schon Schellbachs Untersuchung kam zu dem Ergebnis, "daß Hofmann falsch interpretiert wird, wenn man ihn als konsequenten Nachfahren Schleiermachers hinstellt" ³³⁸⁾. Als grundlegenden Unterschied hebt er hervor, daß Hofmann bei der Begründung einer christlichen Theologie bewußt von der Kirche ausgeht ³³⁹⁾. Er weist damit auf eine sehr bedeutsame Eigentümlichkeit von Hofmanns Theologie hin. Ist doch das prinzipiell ekklesiologische Verständnis des Christentums ein wichtiger Grund für Hofmanns Interesse an der Geschichte ³⁴⁰⁾. Wenn man auch die Beziehung der theologischen Wissenschaft zu den praktischen Aufgaben der Kirche bei Schleiermacher nicht übersehen darf ³⁴¹⁾, so bleibt doch Hofmann gerade wegen seines Verständnisses der Theologie als einer Funktion der Kirche in ihrer geschichtlichen Selbstentfaltung weit von ihm geschieden.

Überzeugende und eindeutige Übereinstimmungen kann Wendebourg beim Vergleich von Hofmanns Geschichtstheologie mit der Spätphilosophie Schellings feststellen ³⁴²⁾. Die enge Beziehung zu Schelling ist unbestritten seit Seeberg auf dessen Einwirkungen bei Hofmann aufmerksam machte ³⁴³⁾. Hier handelt es

338) SCHELLBACH, Theologie, S. 39. Kropatschek hatte, um die eigenständige Leistung Hofmanns hervorzuheben, bei einer Vorlesung über die dogmatischen Systeme des 19. Jahrhunderts Schleiermacher und Hofmann in der Weise gegenübergestellt, daß er den ganzen Stoff in die beiden Hauptteile zerlegte: Das Zeitalter Schleiermachers und das Zeitalter Hofmanns. KROPATSCHEK, Gedächtnis, EKZ, 84, 1910, Sp. 1029.

339) SCHELLBACH, Theologie, S. 36.

340) Das bestätigt Delitzsch: "Du bist an die Lösung der wesentlichen Aufgabe mit ungleich mehr Schriftverständnis und Geschichtssinn und Kirchlichkeit herangetreten" als Schleiermacher. Brief: DELITZSCH an Hofmann vom 6. 1. 1861, VOLCK, Briefe, S. 200.

341) Vgl. RENDTORFF, Kirche, S. 139 ff. Hofmann selbst preist es als das größte Verdienst Schleiermachers, daß er die Dogmatik und die Ethik wieder zu einer Sache der Kirche gemacht habe. HOFMANN, Encyclopädie, S. 41.

342) WENDEBOURG, Theologie, ZThK, 52, 1955, S. 84 ff.

343) SEEBERG, Kirche, S. 278. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 80 f.

sich nicht um eine partielle Ähnlichkeit ihrer Gedanken, sondern um eine Entsprechung in den Grundprinzipien. Wende-
bourg weiß auch zu erklären, warum Schelling der einzige bedeutende Denker in Hofmanns Umgebung war, der seinem eigenen Denken entgegenkam. Hofmanns Interesse am historisch Tatsächlichen, das ihn mit Ranke verband, und das nach seiner Meinung bei Hegel und Schleiermacher so ungenügend zur Geltung kam, und sein erkenntnistheoretischer Ansatz bei der apriorischen Selbstausslegung des seiner selbst unmittelbar gewissen Subjekts brachte ihn geistesgeschichtlich in eine eigentümliche Mittelstellung zwischen dem Historismus und dem spekulativen Idealismus. Schellings Spätphilosophie vermochte beide Momente zu vermitteln. "Im scharfen Gegensatz zu Hegel ist es Schellings Bestreben, die Positivität, die "Tatsächlichkeit" des Geschichtlichen, zu betonen, und zwar so ... , daß er dabei nicht auf eine die Tatsächlichkeit des geschichtlichen Geschehens umgreifende Idealität zu verzichten braucht" ³⁴⁴⁾. "Schelling ist es gewesen, der allem Rationalismus gegenüber zuerst" die Einsicht wieder erschlossen hat, daß der Inhalt der christlichen Religion wesentlich Geschichte ist, und "der in der schärfsten Weise den Gegensatz zwischen dem Rationalen und Positiven ... angesprochen und durchgeführt hat" ³⁴⁵⁾.

Hofmann selbst schließt auch Schelling in das Urteil ein, daß er in seinem systematischen Denken durch keine philosophische Schule bestimmt worden sei. Wenn überhaupt die Entwicklung der neueren Philosophie an seiner Systembildung Anteil haben, so sei es wohl darauf zurückzuführen, daß er ein Kind seiner Zeit sei ³⁴⁶⁾. Er schreibt weiter, er habe Schelling "bis in sehr

344) WENDEBOURG, Theologie, ZThK, 52, 1955, S. 85.

345) GEBURTSTAG SCHELLINGS, AELKZ, 5, 1875, Sp. 99.

346) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 27. 6. 1859, VOLCK, Briefe, S. 37. Vgl. auch Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 23. 3. 1859, VOLCK, Briefe, S. 27.

späte Zeit nur aus gedruckten oder mündlichen Bericht-
erstattungen gekannt" ³⁴⁷⁾. In einem Aufsatz: "Schelling's
kirchlicher Standpunkt" bezeugt er dem "einzigsten jetzt le-
benden Meister" der Philosophie hohe Anerkennung ³⁴⁸⁾. Die
Veröffentlichung seiner "positiven Philosophie" erwartet
er als "das entscheidungsvolle Wort des Philosophen" von
befreiender Erleuchtung ³⁴⁹⁾. Er erwähnt, daß er die Ver-
öffentlichung von Schellings Berliner Vorlesungen über die
"Philosophie der Offenbarung" durch den Heidelberger Paulus
gelesen hat ³⁵⁰⁾. Schellings Angebot, das er im Vorwort
zu Steffens nachgelassenen Schriften dargelegt hatte ³⁵¹⁾,
"die reale Denkbarkeit des Christentums" ³⁵²⁾ philosophisch
zu beweisen, um einer überkonfessionellen staatsfreien Kirche
den Weg zu bereiten, lehnt Hofmann als ein Mißverständnis
der Theologie ab. Darüber hinaus enthält er sich hier einer
eingehenden Stellungnahme zu Schellings Philosophie. Wie
sehr er aber Schellings Spätphilosophie schätzte, wird bün-
dig belegt durch einen Brief an Dorner vom 19. März 1875.
Hofmann bedankt sich für die Übersendung einer Abhandlung
Dorners zu Schellings Gedächtnis. Dann schreibt er: "... Ihre
Schrift ... rief mir Gedankenkreise zurück, in denen ich einst
mit Begeisterung gelebt habe". "... die Aufgabe,

347) Brief: HOFMANN an Delitzsch vom 27. 6. 1859, VOLCK,
Briefe, S. 38.

348) HOFMANN, Standpunkt, ZPK, 12, 1846, S. 157.

349) EBD, S. 161.

350) EBD, S. 162. Vgl. WAPLER, Theologie, NKZ, XVI, 1905,
S. 706 und S. 717 f.

351) SCHELLING, Vorwort Steffens, Werke, Erg.Bd. IV, S. 482 ff.

352) HOFMANN, Standpunkt, ZPK, 12, 1846, S. 159 ff.

die sich Schelling mit seiner zweiten Philosophie gestellt hat, wird philosophischerseits schwerlich wieder aufgenommen werden. Irre ich nicht, so wird es sich die Theologie nicht nehmen lassen dürfen, ihre Dogmatik in Philosophie der Offenbarung umzuwandeln" ³⁵³⁾.

Übereinstimmungen zwischen Hofmanns und Schellings Geschichtsauffassung, insbesondere in seiner "Philosophie der Offenbarung", sind mehrfach nachgewiesen worden ³⁵⁴⁾. Wir können deshalb darauf verzichten, den Vergleich zu wiederholen. Es seien nur die wichtigsten Aspekte von Schellings System in ihrem Zusammenhang skizziert, die bei Hofmann eine Entsprechung gefunden haben.

Schelling unterscheidet systematische Philosophie von geschichtlicher. Die systematische oder negative Philosophie ist eine ganz in sich geschlossene und beruht auf apriorischer Erkenntnis ³⁵⁵⁾. Die geschichtliche Philosophie ist "nichts anderes als

353) Brief: HOFMANN an Dorner, in WAPLER, Hofmann, S. 81 f.

354) WAPLER, Theologie, NKZ, XVI, 1905, S. 709 ff. SCHELLBACH, Theologie, S. 99 ff. WENDEBOURG, Theologie, ZThK, 52, 1955, S. 85 ff. KANTZENBACH, Schelling, ZBKG, 36, 1973, S. 128 ff. Vgl. auch e. S. 308.

355) SCHELLING, Offenbarung I, Werke, Erg. Bd. VI, S. 133.

der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist ... ist doch in der Geschichte noch Bewegung und unablässiges Fortschreiten ... so ist auch der Beweis *n i e* abgeschlossen ...³⁵⁶⁾. Sie geht nicht von der Erfahrung aus und nicht hinter sie zurück, sondern das *i n* der Erfahrung Vorkommende wird selbst zum Element der Philosophie. Die Erfahrung, in welcher sie sich bewegt, "ist nicht nur eine *g e w i s s e*, sondern die gesamte Erfahrung von Anfang bis zu Ende"³⁵⁷⁾. Die Einheit des geschichtlich Erfahrbaren beruht auf der Theologie der Bewegung. Das Ziel ist der eigentliche Sinn, die Wahrheit der Bewegung³⁵⁸⁾.

Systematische und geschichtliche Philosophie bilden in der gegenseitigen Beziehung aufeinander eine Einheit. Die systematische geht notwendig zur geschichtlichen fort. In einem Kreislauf bilden beide zusammen die vollkommene Wissenschaft der Philosophie³⁵⁹⁾. In der systematischen Philosophie sucht die

-
- 356) SCHELLING, Offenbarung I, Werke, Erg. Bd. VI, S. 131, vgl. S. 138 Anm. 1, vgl. die Entsprechung bei Hofmann, o. S. 302f.
- 357) SCHELLING, Offenbarung I, Werke, Erg. Bd. VI, S. 130.
- 358) SCHELLING, Offenbarung II, Werke, Erg. Bd. VI, S. 182.
- 359) SCHELLING, Offenbarung I, Werke, Erg. Bd. VI, S. 151 ff. vgl. KANTZENBACH, Schelling, ZBKG, 36, 1973, S. 155: Schelling verhalf Hofmann zur "Verknüpfung von historischer und systematischer Tätigkeit". Dieser zutreffenden Beobachtung widerspricht Kantzenbach selbst, wenn er an anderer Stelle meint, Hofmann habe erst mit der Verklammerung von systematischer und historischer Tätigkeit die Synthese hergestellt, und zwar als Synthese von Jakobis Dualismus und Schellings Realidealismus. Ebenda, S. 139. Dabei wird das systematische Konzept von Schellings und von Hofmanns Geschichtsphilosophie verkannt (Kantzenbach spricht von Hofmanns "Schwebe- und Pendelverfahren" a.a.O.), sonst könnte man Hofmann nicht zutrauen, daß er die Konzeption von Schellings Spätphilosophie mit der Jakobis für synthetisch vereinbar hielte.

Vernunft von sich, d. h. von ihrem eigenen ursprünglichen Inhalt aus, den Inhalt allen Seins zu finden ³⁶⁰⁾. Die Vernunft erkennt sich selbst als Erkenntnisvermögen, als unendliche Potenz des Erkennens, das auf das Finden von Sein aus ist. Nach der ihr selbst sich erschließenden Struktur ihrer selbst kann ihr Inhalt nicht selbst ein Erkennen sein; ferner muß sie ihn ohne ihr Zutun, ohne einen Akt von ihrer Seite haben ³⁶¹⁾. Da sie sich selbst nur als Möglichkeit erkennt, kann sie auch den Inhalt, auf den sich ihre Tätigkeit richtet, nur als mögliches Sein erkennen ³⁶²⁾. Das Denken entdeckt in dem Begriff des Seins als Seinkönnen das Prinzip der Bewegung. Das Seinkönnen stellt sich dem Denken unmittelbar dar als ins Sein übergehendes ³⁶³⁾.

Auf diese Weise wird apriorisch der Begriff des Seins deduziert, also das Wirkliche, das die Vernunft zu erkennen sucht, als Möglichkeit begriffen ³⁶⁴⁾. Die "Vernunft ist auf diese Art in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, zum I n h a l t alles Existierenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen" ³⁶⁵⁾. Indem die Vernunft ihren Inhalt als Übergang des Seinkönnens ins Sein versteht, welches als Wirklichkeit außer ihr ist, kommt sie zu einem apriorischen Verhältnis zu allem außer ihr Vorhandenen ³⁶⁶⁾. Das wirklich Seiende unter-

360) SCHELLING, Offenbarung I, Werke, Erg. Bd. VI, S. 62

361) EBD, S. 62 f.

362) EBD, S. 64.

363) EBD, S. 64 f.

364) EBD, S. 65.

365) EBD, S. 66.

366) EBD, S. 69.

scheidet sich vom Seinkönnen dadurch, daß es alles nur Mögliche entbehrt. Die Vernunft erlangt vom Seienden nur einen negativen Begriff ³⁶⁷⁾. Was "existieren kann, ist die Potenz, die nicht mehr Potenz, sondern weil das Seyende selbst, reiner Actus ist" ³⁶⁸⁾. Der reine Akt kann aber nicht "durch Übergang a potentia ad actum" sein. Wenn er existiert, so kann er nur a priori sein, das Sein zum prius haben ³⁶⁹⁾. Wenn also der reine Actus existiert, so muß er das notwendig existierende Selbst sein. Daß er aber existiert, folgt daraus nicht. Will die Vernunft ein gefundenes Objekt als ein wirkliches, ein gegenwärtig existierendes erweisen, so muß sie sich "der Autorität der Sinne unterwerfen" ³⁷⁰⁾. Das ist dann der Gang der positiven (geschichtlichen) Philosophie. Ihre Aufgabe ist es, den Begriff zur Anschauung zu bringen ³⁷¹⁾.

Die geschichtliche Philosophie wurde beschrieben als der immer wachsende Erweis des wirklich existierenden Gottes ³⁷²⁾. Schelling hebt mit großem Bedacht immer wieder hervor, daß die Existenz Gottes weder im Sinne des physikotheologischen Gottesbeweises durch einen Regreß von der Wirkung zur Ursache

367) EBD, S. 70 ff.

368) EBD, S. 155.

369) EBD, S. 156.

370) EBD, S. 171.

371) EBD, S. 174.

372) EBD, S. 131.

noch apriorisch im Sinne des ontologischen Gottesbeweises bewiesen werden kann. Die Existenz Gottes kann nur vorausgesetzt werden als das Prius einer Folge. In der geschichtlichen Philosophie wird die Folge, welche das Prius zur Voraussetzung hat, bewiesen. Diese kann aber nur faktisch als eine Folge von Tatsachen bewiesen werden ³⁷³⁾. Deshalb nennt Schelling die positive Philosophie "empirischen Apriorismus" ³⁷⁴⁾. "Von diesem Prius leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende ... als das Wirkliche ab" ³⁷⁵⁾.

Es entspricht dem bei dieser Argumentation vorausgesetzten Gottesbegriff, Gott nicht einfach als das Transzendente zu bestimmen ³⁷⁶⁾. Das a priori von der Vernunft außer sich gesetzte bloß Seiende wird a posteriori in der Gesamtheit der Welterfahrung als unendlich Existierendes, als Gott erkannt. Die Vernunft setzt das ihr Transzendente, um es in das absolut Immanente zugleich als ein Existierendes zu haben. Das "a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu seinem Begriffe. Das unendlich Existierende, das die Vernunft nicht in sich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten" ³⁷⁷⁾.

-
- 373) EBD, S. 129.
374) EBD, S. 130.
375) EBD, S. 129.
376) EBD, S. 170.
377) EBD, S. 170.

Die Welt ist das Sein Gottes. Sie ist nicht Gott selbst, Gott ist das an sich Seiende. Als solches kann er durch seinen bloßen Willen außer sich sein. Als dieses aus seinem An-sich herausgetretene Wesen ist es nicht mehr Gott selbst. Es ist aber auch nicht schlechthin nicht-Gott³⁷⁸⁾.

"Schelling deutet den Zusammenhang von Gott und Welt durch den Begriff der *E r s c h e i n u n g*, der versichtbaren Darstellung eines an sich Unsichtbaren"³⁷⁹⁾. In dem ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens, in dem Anfang und Ende nicht auseinander zu bringen sind, befände sich Gott in einer Art rotatorischer Bewegung, die immer in sich selbst zurückkehrt, würde er nicht sich selbst außer sich setzen³⁸⁰⁾. Durch das göttliche Herausgehen aus sich selbst verwandelt er sein Ursein, jenen actus purissimus, in einen in seinen Momenten unterscheidbaren Akt, in einen Prozeß. Das eigentliche Motiv dieser Selbstentäußerung Gottes ist die Schöpfung, und jener Prozeß muß sich als Schöpfungsprozeß darstellen lassen³⁸¹⁾. Der Gang in die Äußerlichkeit bedeutet vor allem einen Übergang in die Zeit, wodurch die Welt als Geschichte charakterisiert wird³⁸²⁾.

-
- 378) SCHELLING, Offenbarung II, Werke, Erg. Bd. VI, S. 271 f.
379) SCHULZ, Schelling, S. 137.
380) SCHELLING, Offenbarung II, Werke, Erg. Bd. VI, S. 274.
381) EBD, S. 277 f.
382) EBD, S. 306.

Der Übergang vom An-sich-Sein Gottes zum Sein außer sich wird erklärt durch die Potenzlehre. Alles Sein ist dreifach potenziertes Sein: 1. Sein können, d. h. reine Potenz; 2. rein Seiendes, d. h. nur Actus; 3. das von beiden Einseitigkeiten freie Sein, das frei ist, zu sein oder nicht zu sein, und das auch im Wirken selbst Quelle des Wirkens bleibt ³⁸³⁾. Die Möglichkeit des Prozesses göttlicher Selbstentäußerung beruht darauf, daß die drei Potenzen sich zwar gegenseitig ausschließen, aber eine unzerreißbare ursprüngliche Einheit bilden ³⁸⁴⁾. Gott ist kraft der dreifachen Potenzierung seines Seins der lebendige Geist, der seiend immer im Begriff ist zu werden, der wirklich ist als der, der sein wird ³⁸⁵⁾. Diese Lebendigkeit bedingt eine Spannung, ein Konträres, sich Ausschließendes in seinem Sein ³⁸⁶⁾. Gottes Freiheit besteht darin, daß er frei wählen kann, dem Sein nach Einheit oder Spannung zu sein, denn er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz ³⁸⁷⁾. Die Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen stellt den Übergang zur Dreieinigkeitslehre dar, d. h. sie bahnt den Weg "die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen" ³⁸⁸⁾. Zum Verständnis der Offenbarung ist eine Steigerung der Potenzenlehre notwendig. Bei der dazu erforderlichen Auseinandersetzung will Schelling "jenem in höherem

383) EBD, S. 223 ff. ; S. 234 ff. ; vgl. S. 278 f.

384) EBD, S. 280.

385) EBD, S. 161.

386) EBD, S. 278 f.

387) EBD, S. 269.

388) EBD, S. 316.

Sinne g e s c h i c h t l i c h e n Geist" seiner Philosophie treu bleiben, indem er "das auf dem Wege der philosophischen Folgerung Gefundene immer auch sogleich geschichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung" nachweist ³⁸⁹⁾.

Es wird nun die Geschichte des Christentums in der Welt unter der Voraussetzung der Trinität Gottes dargestellt ³⁹⁰⁾. Der Vorgang der Schöpfung wird verstehbar gemacht als ein sukzessiver Prozeß der Vermittlung Gottes mit der Welt. Der Mensch wird durch die Schöpfung in ein unmittelbares Verhältnis zum Schöpfer gesetzt und damit auch zur Freiheit erhoben ³⁹¹⁾. Seine Freiheit beruht darauf, daß er in der Mitte zwischen den Potenzen steht, die ihn hervorgebracht haben. Die Spannung der Potenzen ist in ihm aufgehoben ³⁹²⁾. Er hat diese Freiheit mißbraucht, indem er sich an die Stelle Gottes gesetzt, die Welt an sich gerissen und sich damit an die Welt als das Außergöttliche verloren hat ³⁹³⁾. So ist durch die Umkehrung des wahren Verhältnisses mit dem Menschen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als ursprünglich beabsichtigt war ³⁹⁴⁾. Die Ruhe der ausgewogenen Schöpfung ist erschüttert, eine neue Bewegung vom Menschen verursacht und damit eine weitere Folge von Ereignissen, die Geschichte, ermöglicht worden ³⁹⁵⁾.

389) EBD, S. 317; vgl. S. 345

390) EBD, S. 316.

391) EBD, S. 345 ff.

392) EBD, S. 346 ff.

393) EBD, S. 352 f.

394) EBD, S. 365.

395) EBD, S. 385.

Gott in seinem Außer-sich-Sein, die zweite Potenz, ist in den Prozeß der Gottentfremdung mit hineingerissen worden, denn "sie kann von dem Menschen nicht lassen" ³⁹⁶⁾. Die durch den Menschen verursachte Spannung hat den Sohn vom Vater getrennt ³⁹⁷⁾. Gott konnte nur in der Gestalt des Sohnes in den außergöttlichen Prozeß eingehen ³⁹⁸⁾. Ihm hat er alles Sein übergeben ³⁹⁹⁾. Deshalb kann auch nur der Sohn die Einheit der Potenzen im Menschen, in der Gott seine Selbstverwirklichung vollendet, wiederherstellen ⁴⁰⁰⁾. Der Vater ist von der Welt zurückgetreten. Ein Verhältnis der Welt zum Vater ist erst durch Vermittlung des Sohnes wieder möglich ⁴⁰¹⁾. Damit beginnt ein neuer Äon, die Zeit des Sohnes. Seine Zeit ist die ganze Zeit dieser Welt. "Die ganze nächstfolgende Geschichte ist also nur die Geschichte dieser zweiten Persönlichkeit" ⁴⁰²⁾.

In der Zeit des Sohnes sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden. Die Zeit seines Leidens, der Negation und Einschränkung seiner Persönlichkeit, während der ganzen Geschichte des Heidentums ⁴⁰³⁾. Ihr folgt die Zeit seiner Erscheinung im Christentum. Sie beginnt damit, daß der Sohn wieder die Macht

-
- 396) EBD, S. 370.
 - 397) EBD, S. 371.
 - 398) EBD, S. 374.
 - 399) EBD, S. 375.
 - 400) EBD, S. 374.
 - 401) EBD, S. 372 f.
 - 402) EBD, S. 375.
 - 403) EBD, S. 377. Vgl. SCHELLING, Mythologie II, Werke, Erg. Bd. V, S. 181 ff.

über das Sein gewinnt dadurch, daß er mit freiem Entschluß es nicht für sich behält, sondern es s e i n e m göttlichen Willen gemäß dem Vater unterwirft ⁴⁰⁴⁾. Die Geschichte des Heidentums ist die Vorgeschichte dieser endgültigen Wiedergewinnung der Herrschaft über die Macht des Seins. Sie vollzieht sich als eine Überwindung der ersten Potenz, der gestaltenden Macht, und ist insofern Geschichte der zweiten Potenz bzw. Person.

In der Geschichte der Mythologie wird die bloße Macht einem Formenwandel unterzogen und dadurch sukzessiv gestaltet. Der mythologische Prozeß bringt das menschliche Bewußtsein auf natürlichem Wege wieder ins Menschliche, d. h. ins Gott Setzende, zurück ⁴⁰⁵⁾. Die dabei intendierte Überwindung der bloßen Macht wiederholt den Vorgang der Schöpfung als einer Gestaltung dieser Macht im Bewußtsein des Menschen, " e i n e T h e o g o n i e G o t t e s i m B e w u ß t s e i n " ⁴⁰⁶⁾. "Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtsein vorgeht, aber das Bewußtsein selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtsein selbst (wenigstens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtsein selbst doch ein objektive" ⁴⁰⁷⁾.

404) SCHELLING, Offenbarung II, Werke, Erg. Bd. VI, S. 377.

405) EBD, S. 378.

406) SCHULZ, Schelling, S. 264.

407) SCHELLING, Mythologie I, Werke VI, S. 379 Anm. 1.

Die zweite Person stellt in der gesamten Weltgeschichte als die vermittelnde und zurückbringende Potenz im eminenten und präzisen Sinn die Mitte dar⁴⁰⁸⁾. Von hier aus wird auch verständlich, daß für Schelling das Geschichtliche und nicht das aus der Geschichte herausgelöste Doktrinelle das Wesentliche des Christentums ist, "nicht das gemeine Geschichtliche, z. B. daß der Stifter unter Augustus geboren, unter Tiberius gestorben ist, sondern jenes höhere Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das sein eigentümlicher Inhalt ist; z. B. die Idee von einem Sohn Gottes, der um die Menschheit wiederzubringen, Mensch geworden. Ich nenne es ein höheres Geschichtliches, denn der wahre Inhalt des Christentums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte"⁴⁰⁹⁾. "Der Hauptinhalt des Christentums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er *i s t*, was er getan hat"⁴¹⁰⁾.

In dem mythologischen Prozeß wirkt die vermittelnde Potenz selbst nur als außergöttliche, bloß natürliche. Sie kann das widergöttliche Prinzip zwar in seiner Wirkung aufheben, nicht aber in seiner Potenz⁴¹¹⁾. Wenn es aber zu einer wahren Versöhnung kommen soll, muß die zweite Potenz sich in ihrer Außergöttlichkeit, ihrer Unabhängigkeit von Gott selbst auf-

408) Vgl. SCHULZ, Schelling, S. 249.

409) SCHELLING, Offenbarung II, Werke, Erg. Bd. VI, S. 195.

410) EBD, S. 197.

411) SCHELLING, Offenbarung III, Werke, VI, S. 446.

geben ⁴¹²⁾. "Dieses große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher ... wie Gott war, daß dieser sich der göttlichen Gestalt entäußert, sein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dies ist der Sinn der Menschwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz stirbt, und der Göttliche selbst sein außergöttliches Sein aufhebt" ⁴¹³⁾. Auf diese Weise ist die Spannung zwischen den Potenzen aufgehoben und die ganze göttliche Einheit wieder hergestellt ⁴¹⁴⁾. Damit wird auch die dritte Potenz, der Geist als die durchwirkende, finale, zum Ende hindurchdrängende Ursache in dem Prozeß der Wiederherstellung wirksam ⁴¹⁵⁾.

Der Übergang aus dieser höheren und inneren Geschichte in die äußere wird durch die Kirche vermittelt, der die Ausführung des Werkes Christi anvertraut ist ⁴¹⁶⁾. "Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf ... die innewohnende Kraft dieses Keimes gewollt, daß er unter den Stürmen dieser Welt ... sich ausbreite, und successiv aber unwiderstehlich wachse" ⁴¹⁷⁾.

412) EBD, S. 449 f.

413) EBD, S. 471.

414) EBD, S. 474.

415) EBD, S. 474 ff.

416) EBD, S. 685.

417) EBD, S. 687.

Indem das Christentum in die Welt trat, war es den natürlichen und notwendigen Entwicklungsgesetzen unterworfen⁴¹⁸⁾. Wachstum des Christentums bedeutet vor allem Wachstum der christlichen Erkenntnis⁴¹⁹⁾. Der vorgeschichtliche Zustand der Kirche, bevor sie Weltreligion wurde, konnte nicht ihr wahrer und daher bleibender sein, sonst wäre sie nicht aus ihm hervorgetreten⁴²⁰⁾. Christus hat selbst vorausgesagt, daß das Übernatürliche aufhören und alles in die natürliche Entwicklung der freien menschlichen Erkenntnis einlenken werde⁴²¹⁾.

Die Kontinuität der Kirche besteht in ihrer geschichtlichen Entwicklung selbst. Wie in jedem geschichtlichen Prozeß, muß es auch in der geschichtlichen Kirche Unterschiede und eine Folge von Zeiten geben, die sich je bestimmter aussprechen⁴²²⁾. Schelling kennt eine Sukzession von Prinzipien des Christentums, in denen sich dessen Geistescharakter je verschieden ausprägt. Die drei Apostel Petrus, Paulus und Johannes (in dieser Folge geschichtlicher Entwicklung) gelten als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche⁴²³⁾.

-
- 418) EBD, S. 687.
419) EBD, S. 688.
420) EBD, S. 689.
421) EBD, S. 686 f.
422) EBD, S. 690.
423) EBD, S. 695.

Auf eine formale Autorität der Schrift will sich Schelling nicht festlegen. Er betrachtet die biblischen Schriften als Urkunden ⁴²⁴⁾. Nicht die Ausgewiesenheit ihrer Urheber, sondern der Inhalt macht die Schriften zu christlichen. Weil wir "die Lehre für wahr erkannt, nämlich für notwendig in jenem großen Zusammenhang, aus welchem allein das Christentum zu begreifen ist, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geist des Christentums eingegeben" ⁴²⁵⁾. "Die Geschichte ist die unwiderstehliche Auktorität". Die "Urteile der Geschichte sind Gottes Urteile; sie rückgängig zu machen, ist ebenso unmöglich, als den mächtigen Strom in seine Quelle zurückzulenken, oder den Baum ... auf seinen bloßen Keim zurückzuführen" ⁴²⁶⁾. Die Entwicklung der Kirche, die sich im gegenwärtigen Deutschland anbahnt, muß über den Protestantismus hinausgehen zu einem überkonfessionellen staatsfreien Christentum, der Religion des Menschengeschlechtes ⁴²⁷⁾. Die Kirche der Zukunft soll "das wahre Pantheon der christlichen Kirchengeschichte seyn" ⁴²⁸⁾.

-
- 424) EBD, S. 710.
425) EBD, S. 710.
426) EBD, S. 714.
427) EBD, S. 712 ff.; S. 720.
428) EBD, S. 724.

6. Die Eigenart von Hofmanns Konzeption auf dem Hintergrund von Schellings System

Es erübrigt sich, die Übereinstimmungen zwischen Hofmann und Schelling im einzelnen hervorzuheben. Offensichtlich entspricht Schellings System im ganzen Hofmanns Konzeption. Daß dabei Konstruktionselemente, Begriffe und Vorstellungen gleich oder ähnlich sind, ist leicht zu erkennen. Die Unterschiede nachzuweisen, erscheint nach dem unbefriedigenden Versuch Wendebourgs nicht erfolgversprechend, wenn man einen ausführlichen, detaillierten Vergleich der einzelnen Gedanken in ihrem systematischen Zusammenhang vermeiden will. Wendebourg orientiert sich beim Vergleich der Geschichtstheologie Hofmanns mit Schellings Geschichtsauffassung überwiegend an Hofmanns äußerst komprimiertem Abriß der Dogmatik, der dem Schriftbeweis vorangestellt wird. In dieser Kurzfassung erscheinen der systematische Zusammenhang und der Fortschritt der Argumentation vergrößert und gelegentlich auch undeutlich. Wendebourgs Darstellung der Abweichungen Hofmanns von Schelling ist manchmal zu ungenau und berücksichtigt nicht immer das systematische Konzept Hofmanns ausreichend. Den Ansatz der Theologie Hofmanns bei der Selbstausslegung der Wiedergeburt und die Funktion der Ekklesiologie erkennt Wendebourg nicht in ihrer systematischen Bedeutung. Wendebourgs Ergebnis im ganzen ist durchaus zutreffend, nämlich, wenn man es kurz zusammenfaßt, daß Hofmanns Gedanken immer noch ein wenig anders, aber doch denen Schellings auffallend ähnlich sind. Hofmanns Darstellung ist weniger spekulativ, aber stärker geprägt von den geschichtlichen Überlieferungen⁴²⁹⁾.

429) Ähnlich auch LÜTGERT, Religion, S. 177.

Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß Hofmann die rein apriorische Deduktion der ersten Erkenntnisse nicht übernimmt und stattdessen die systematischen Einsichten aus der Selbstausslegung der in der Wiedergeburt gegenwärtigen Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit gewinnt. Dieses Verfahren entspricht formal der apriorischen Selbsterkenntnis der Vernunft, bezieht sich aber auf ein gänzlich anders konstituiertes Phänomen.

Jedoch sei an dieser Stelle bemerkt, daß Hofmanns Ausgehen von der Wiedergeburt, die er gelegentlich eine "Erfahrung" nennt, nicht als eine Parallele zu Schellings "positiver" Philosophie betrachtet werden darf mit der Begründung, daß beide sich auf die Erfahrung berufen. Die Verwendung des Begriffs "Erfahrung" ist äußerst problematisch, wie Schellings Auseinandersetzung mit dem Empirismus zeigt ⁴³⁰⁾. Die Wiedergeburtserfahrung ist in einem gänzlich anderen Sinn "Erfahrung" als die sinnliche Wahrnehmung eines objektiv begegnenden Vorganges ⁴³¹⁾. Die Wiedergeburt ist Erfahrung, so wie die intellektuelle Anschauung erfahren wird, d. h. dem Subjekt zuteil wird als ein Widerfahrnis ⁴³²⁾. Dieses Sich-selbst-Erfahren des Subjekts ist zu unterscheiden von der empirischen Erkenntnis auf Grund von Sinneswahrnehmung. Der Selbstausslegung des Tatbestandes entspricht die apriorische Deduktion der Verstandes-

430) SCHELLING, Offenbarung I, Werke, Erg. Bd. VI, S. 100 ff; S. 112 ff.

431) Vgl. HOFMANN, Schriftbeweis I, S. 11; S. 32. Brief: HOFMANN an Delitzsch, VOLCK, Briefe, S. 55 f.

432) Vgl. o. Kap. I, 5, S. 225 - 227.

begriffe bei Schelling, die systematische Theologie der systematischen Philosophie. Dem geschichtlichen Beweis Hofmanns, der sich auf urkundlich verbürgte Erfahrungen der Kirche und die Überlieferung ihrer Geschichte bezieht, entspricht die positive oder geschichtliche Philosophie Schellings.

Hofmann setzt mit dem Ausgehen von der Wiedergeburt sofort mit einem geschichtlich bedingten Ereignis ein, das sich zugleich aus sich selbst heraus als ein Moment im Vollzug der Selbstverwirklichung der Kirche darstellt. Die dadurch begründete systematische Funktion der Ekklesiologie in der Konzeption Hofmanns hat bei Schelling keine Entsprechung. Damit hängt eine gänzlich andere Bewertung der Schrift und der vorchristlichen Religionsgeschichte zusammen. Deshalb kommt auch die geschichtliche Wirklichkeit als konkrete Bedingung von Denken und Existenz bei Hofmann ursprünglicher und nachhaltiger zur Geltung.

Aus dem eigentümlichen Ansatz Hofmanns folgt notwendig eine Modifikation des gemeinsamen Gedankensystems. Die Art der Übereinstimmungen und der Abweichungen erweckt den Eindruck einer kongenialen Übertragung der gemeinsamen Grundüberzeugungen, Vorstellungen und Begriffe in den Zusammenhang, der sich aus der speziellen Aufgabe der Theologie als kirchlicher Wissenschaft und durch das Erfordernis, die dogmatische Überlieferung zu verarbeiten, ergibt. Ein großer Teil der Entsprechungen könnte sogar durch die Annahme einer relativ selbständigen Parallelität des Denkens unter den gleichen Bedingungen und in derselben geistigen Atmosphäre erklärt werden ⁴³³⁾.

433) Vgl. SCHELLBACH, Theologie, S. 98; WAPLER, Hofmann, S. 102 f.

So erscheint es verständlich, daß Hofmann selbst sich keines direkten Einflusses bewußt war, über die eingestandene Prägung hinaus, ein Kind seiner Zeit zu sein - einer Zeit intensiver geistiger und wissenschaftlicher Kommunikation.

Was Hofmann von Schelling unterscheidet, ist gerade das Charakteristische seiner Theologie. Er geht aus vom konkreten kirchlichen Glauben in der Gestalt der persönlichen Gottesgemeinschaft. Sein Geschichtsbild wird konturiert vom Gedanken der geschichtlichen Selbstbetätigung Christi in der Kirche. Christi kirchliche Wirksamkeit ist die gegenwärtige Auswirkung seiner Menschwerdung. Die enge Verknüpfung von Christologie, Ekklesiologie und Glaubensprinzip bildet das Zentrum von Hofmanns Theologie. Die romantische Geschichtsauffassung mit ihrer trinitätstheologischen Ableitung stellt den Vorstellungsrahmen, in dem Hofmann jene Verbindung verständlich auszusagen versucht.

Dabei erweist sich besonders die Ekklesiologie als gestaltungsfähig zur Vermittlung der dogmatischen Überlieferung mit dem zeitgemäßen Verständnis des Menschen in seiner Welt. Der romantische Mensch weiß sich hineingestellt in einen unaufhörlichen Fortgang geschichtlicher Entwicklung, der aus mythischen Ursprüngen seine universale Kraft und Theologie herleitet, und zu freier persönlicher Mitwirkung auf eine zukünftige Vollendung hin aufgerufen. Diese lebendige, stets sich erneuernde Wirklichkeit hatte den Reichtum menschlicher Erkenntnis und kultureller Potenz in sich aufgenommen und der Gegenwart als Vermächtnis dargebracht. Sie stellte die Vermittlung konkreten Lebens mit dem über-rationalen, universalen

Ursprung alles Seienden dar, bildete die Basis der Einheit menschlicher Gemeinschaften und enthielt die Bedingungen der persönlichen Selbstentfaltung. Dieses Geschichtsverständnis konnte sich die Kirche zur Selbstdarstellung ihres eigenen Daseins zu eigen machen. Sie war eine konkrete Gemeinschaft übernatürlichen Ursprungs, die gleichwohl aus ihrer Geschichte lebte und aus der Wechselwirkung geschichtlicher Bedingtheit und persönlicher Spontaneität die Prägung ihrer gegenwärtigen Gestalt empfing.

Schon die dogmatische Überlieferung legte es nahe, die Kirche als Herrschaft Christi und als Bereich seiner Tätigkeit zu verstehen. Wir erinnern besonders an Artikel VII von Melancthons Apologie des Augsburger Bekenntnisses. Darüber hinaus galt die Christologie als das Kontinuum der gesamten Lehrentwicklung, so daß auch aus diesem Grunde die Ekklesiologie einer christologischen Begründung bedurfte. Vor allem mußte die Begründung die Ableitung ihres geschichtlichen Selbstverständnisses rechtfertigen. In dieser Perspektive erlangte der Eintritt Christi in die Wirklichkeit der Menschheitsgeschichte vorzügliche Beachtung. Damit ergab sich erneut ein zentraler Berührungspunkt mit der spekulativen Trinitätslehre der idealistischen Philosophie.

Die Kenosischristologie vermochte den Übergang vom innergöttlichen Leben zur geschichtlichen Wirksamkeit Christi zu erklären. Hofmann konnte die spekulative Argumentation übernehmen, ohne deren apriorische Ableitung anzuerkennen, indem er vom Ergebnis der geschichtlichen Wirksamkeit Christi, der Gegenwart der durch Christus vermittelten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit im Glauben ausging. Der Glaubende weiß sich durch die Kirche zu Christus geführt. Die Kirche bewirkt

diese Vermittlung dadurch, daß sie ihre Tätigkeit als Selbstbetätigung Christi darstellt mit Berufung auf ihre Beziehung zu der geschichtlichen Erscheinung Christi auf Grund der Kontinuität ihrer Geschichte. Wenn die Kirche wirklich ist, als was sie sich gegenüber dem Glaubenden darstellt, ist die Tatsache der Wirksamkeit Christi in der Wiedergeburt des Christen unmittelbar erschlossen. Daß ihr Anspruch ihrer Wirklichkeit entspricht, erweist sich durch die Übereinstimmung ihrer Rechtfertigung durch ihre Geschichte mit der Bestätigung des heiligen Geistes im persönlichen Glauben. Die Ekklesiologie integriert die Momente der Gedankenkonstruktion. Ihre Wahrheit wird vorzüglich dadurch erwiesen, daß sie ihre Funktion erfüllt.

Wenn nun Hofmann die spekulative Deduktion der geschichtlichen Selbstbetätigung Gottes nicht akzeptiert, braucht er eine geschichtliche Verbürgung der Bindung Gottes an die Geschichte der Menschen. Bei der spekulativen Ableitung folgt aus dem Sein Gottes oder zumindest aus seiner Selbstbestimmung die Notwendigkeit zur geschichtlichen Betätigung. Hofmann sieht sie in der Ursprungsgeschichte der Kirche verbindlich dokumentiert, deren Urkunde die von der Kirche kanonisierte Schrift ist. Gott hat seine Gemeinschaft mit der Menschheit verwirklicht, indem er durch die Vermittlung des Mensch gewordenen Sohnes eine Kirche herstellte, die wesenhaft dadurch fortbesteht, daß sie die Gottesgemeinschaft geschichtlich vollendet. Seiner gleichbleibenden Selbstbetätigung in der Kirche hat er die Kirche in ihrer Ursprungsgeschichte vergewissert und durch die Beurkundung dieser Geschichte in der Schrift ein unveränderliches Denkmal gesetzt. Die Schrift ist das für Hofmanns nichtspekulatives System kennzeichnende Verbindungselement von Christi Menschwerdung, Wiedergeburt und Kirche.

Ihre theologische Bedeutung wird mit Hilfe ekklesiologischer Reflexionen so beschrieben, daß die Lehre von der Schrift als ein besonderer Aspekt der Ekklesiologie vollkommen in diese integriert wird. Das dreifache Dasein des Christentums, das Hofmann zum Zwecke seines geschichtlichen Beweises unterscheidet, im Tatbestand der Wiedergeburt, in der Geschichte und dem Bestand der Kirche und in der Schrift, ist unter Berücksichtigung der systematischen Integration eine dreifache Erscheinungsweise der Kirche. Die Kirche konkretisiert sich in der Gliedschaft des einzelnen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrer ursprünglichen Konstitution. Sie ist aber in dem allem dieselbe in geschichtlicher Kontinuität sich entfaltende Gemeinschaft. Das dreifache Zeugnis des heiligen Geistes im Dasein des Christentums ist deshalb die Gewißheit der geschichtlichen Kontinuität der Kirche auf Grund der Einheit ihres Gemeingeistes.

In dieser Perspektive ist der entscheidende Einwand gegen Hofmanns heilsgeschichtliche Konzeption, daß jede faktische Gestaltung der Kirche und jede Errungenschaft ihrer geschichtlichen Entwicklung als von Gott bewirkte und beabsichtigte Fortbildung erscheint, die selbst wieder neue Kontinuität stiftet und neue Entwicklungen inauguriert. Hofmann hat keine praktisch wirksamen Kriterien, die er der von Schelling intendierten Verwandlung der Kirche zu einer alles Menschliche umfassenden Einheit und der Unterstellung ihrer Wahrheit an den Fortschritt der allgemein-menschlichen Erkenntnis entgegensetzen könnte, außer daß seine Ekklesiologie auch partikuläre Fortbildungen rechtfertigt. Auch Schellings wissenschaftlich aufgeklärte Menschheitsreligion, sein Pantheon der Kirchengeschichte, soll die Kontinuität mit dem Ursprung und der bisherigen Geschichte

des Christentums wahren. Hofmann erweist sich mit seiner
Geschichtstheologie als Wegbereiter eines ökumenisch säkularen
Christentums, aber zugleich auch als möglicher Ahn eines
partikularistisch restaurativen Kirchentums.

III. Kapitel:

DIE EKKLESIOLOGISCHE KONKRETION DER ERLANGER THEOLOGIE IN
THEODOSIUS HARNACKS KONZEPTION EINER FREIEN LUTHERISCHEN
VOLKSKIRCHE.

1. Harnacks Verhältnis zur Erlanger Theologie

Wenn die These richtig ist, daß die Ekklesiologie so im Mittelpunkt des gemeinsamen systematischen Fundus der Erlanger Theologie steht, daß sie die wesentlichen Motive und Grundüberzeugungen integriert, müßte sich dieser Sachverhalt an einer ausgeführten Ekklesiologie konkretisieren lassen. Die Ekklesiologie würde sich als zentrierende Vereinigung der konstitutiven Momente jener Theologie erweisen und zugleich deren beabsichtigte und unvorhergesehene Auswirkungen auf die praktische Gestaltung der Kirche erkennbar machen. Unter den unzähligen ekklesiologischen Abhandlungen, die kurz vor und nach 1850 erschienen sind, zeichnet sich Harnacks Schrift für unseren Zweck dadurch aus, daß sie ein konkretes Programm zur kirchlichen Verfassungsreform entwickelt, sich dabei aber auf die Darlegung der theologischen Prinzipien konzentriert und sich nicht von der verfassungsrechtlichen Perspektive leiten läßt ¹⁾. Wir finden in dieser Schrift Harnacks eine besondere Ausrichtung auf die praktische Gestaltung der Gemeinde und eine sorgfältige Erörterung der theologischen Grundsätze. Harnack gelangt bei der Verfolgung jener Prinzipien zu einem eigentümlichen Vorschlag, der weit über die geltenden Kirchenverfassungen hinausgeht und an Eigenwilligkeit und innerer Konsequenz ^{sich} von den meisten zeitgenössischen Arbeiten zu diesem Thema abhebt. Man gewinnt den Eindruck, daß er nach jahrelanger Beschäftigung mit der Ekklesiologie eine kompromißlose Ausführung seines theologischen Ansatzes versucht.

Freilich könnten seine Zugehörigkeit zum Erlanger Kreis und sein

1) HARNACK, Volkskirche, S. 160. Merz nennt Harnacks Schrift "die klassische und abschließende Zusammenfassung" der Diskussion, die von den Erlanger Theologen geführt wurde. MERZ, Bedeutung, MPTH, 35, 1939, S. 342.

Einverständnis mit dessen Theologie zweifelhaft erscheinen. Nach Luther weiß Harnack sich in seinem Kirchenverständnis vor allem Hofmann verbunden, dem Höfling und v. Zeszschwitz sich angeschlossen haben ²⁾. Schon während eines Studienaufenthaltes in Erlangen 1841/42 lernte er die dortige Theologie kennen. Seine 1842 erschienene Erstlingsschrift "Jesus der Christ" enthielt mit Hofmanns Verständnis der Heilsgeschichte eng verwandte Auffassungen ³⁾. Nach seiner Ernennung zum Privatdozenten wandte er sich in Aufnahme Höflingscher Gedanken der Theologie des protestantischen Kultus zu ⁴⁾. 1853 wurde er nach elfjähriger Lehrtätigkeit in Dorpat für 13 Jahre Höflings Nachfolger in Erlangen ⁵⁾. Trotz mannigfacher anderer Einflüsse war die intensive Kommunikation mit den Erlanger Theologen durch eine frühe Prägung wirksam vorbereitet. Besonders zu Thomasius gewann er engen persönlichen Kontakt. Beide vertraten das gleiche Kirchenverständnis und stimmten in vielen anderen Fragen überein, wie z.B. in der Beurteilung von Hofmanns Versöhnungslehre ⁶⁾. Harleß preist Harnacks bekannteste

-
- 2) HARNACK, Volkskirche, S. 122ff; 128. Harnack hat sich auch nach dem Urteil Waplers eng an Hofmann angeschlossen, besonders in seinem Buch "Die freie lutherische Volkskirche". WAPLER, Hofmann, S. 195.
 - 3) Vgl. schon die prinzipiellen Erwägungen, S. Vff. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 22. Auch die heilsgeschichtliche Zuordnung von Gesetz und Christus als einander bedingender Gestalten der Inkarnation des Geistes Gottes, so daß in Christus Gesetz und Evangelium eins sind, wie sie der junge Harnack in seiner Predigt über "Christus des Gesetzes Ende" darlegt, kommt dem Gesetzesverständnis Hofmanns sehr nahe. Vgl. HARNACK, Christus, S. 5ff. Vgl. S. 2. Für Hofmann vgl. die Zusammenfassung bei SCHULTZ, Gesetz, S. 112ff.
 - 4) Vgl. HARNACK, Idee, S. 7, Anm. 5. Die Übereinstimmung mit Höfling wird durch häufige Zitate belegt. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 23.
 - 5) Ebenda, S. 32.
 - 6) Vgl. THOMASIUS, Dogmatik, S. 369, wo er HARNACK, Kirche, Nr. 41, S. 27 zitiert und dessen präzise Bestimmung des Wesens der Kirche lobt. Vgl. ferner S. 419. Insbesondere in dem Abschnitt über den Beruf der Kirche (S. 404ff) sind viele Gedanken Harnacks verarbeitet. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 33. Im Nachwort zu Thomasius Kritik der Versöhnungslehre Hofmanns bekennt Harnack, daß er mit seinem Kollegen Thomasius "in der Auffassung und Beurteilung der in Frage stehenden Lehrdarstellung an allen entscheidenden Punkten vollkommen" übereinstimme. HARNACK, Nachwort, S. 113.

ekklesiologische Schrift: "Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment" als das Beste, was er in der Auseinandersetzung mit Stahl zu Rate ziehen könne ⁷⁾.

Als Harnack 1866 nach Dorpat zurückkehrte, fand er unter den dortigen Professoren eine Gruppe von Schülern Hofmanns, den Systematiker von Oettingen, den Kirchenhistoriker Engelhardt und den Exegeten Volck, den Hermelink als den entschiedensten Schüler Hofmanns bezeichnet ⁸⁾. Alle drei waren eine Zeitlang in Erlangen gewesen. Daß Harnack selbst der Erlanger Theologie weiter verpflichtet blieb, beweist eine seiner letzten Schriften "Über den Kanon und die Inspiration der Heiligen Schrift" 1885. Darin wendet er sich wieder der Schriftauffassung Hofmanns zu mit einem abgewogenen Beitrag zu dem Fundamentalproblem der Erlanger Theologie ⁹⁾. Eine Reihe ernstzunehmender Indizien legt den Schluß nahe, daß Harnack dem Erlanger Kreis theologisch sehr nahe steht und besonders der für die Begründung der Erlanger Theologie maßgeblichen Gruppe um Harleß, Thomasius, Höfling und Hofmann eng verbunden ist. Gerade bei der Ekklesiologie scheint die Übereinstimmung mit den Anschauungen, die dort als wesentlich gelten, besonders ausgeprägt zu sein.

Tatsächlich läßt sich an den Grundzügen des Kirchenverständnisses die Affinität zur Erlanger Theologie im Einzelnen aufweisen. Angesichts der zuverlässigen Arbeit von Heinrich Wittram möchte ich auf eine umfassende Darstellung der Ekklesiologie Harnacks verzichten. Ich setze Wittrams Untersuchung voraus, um mich auf eine genauere Betrachtung von Harnacks Konzeption einer freien lutherischen Volkskirche zu konzentrieren. Wittram hat diese Schrift der

-
- 7) HARLEß, Gewissensfragen, S. 9. Vgl. H. Schmid's Anzeige der beiden fast gleichzeitig erschienenen Schriften von Harleß und Harnack über Staat und Kirche. Obgleich beide zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen, kann Schmid die Übereinstimmung in den theologischen und kirchlichen Überzeugungen hervorheben. SCHMID, Harleß, ZPK 60, 1870, S. 216ff. Auch Harnack selbst findet, daß beide Schriften sich ergänzen. HARNACK, Volkskirche, S. X.
- 8) HERMELINK, Christentum II, S. 424. 9) WITTRAM, Kirche, S. 41. Vgl. o. Kap. II, 1, S. 290. Vgl. auch u. Kap. IV, 1, S. 407ff.

Anlage seines Buches entsprechend nur am Schluß unter den Gesichtspunkten der Verfassung der Kirche und des Verhältnisses der Kirche zum Staat berücksichtigt. In diesem Verfahren ist ihm Christoph Link gefolgt; auch er hat diese Schrift nur am Rande und unter der speziellen Fragestellung berücksichtigt. Mir kommt es jedoch darauf an, den Vorschlag zur Verfassungsreform im Zusammenhang mit den theologischen Prinzipien der Ekklesiologie zu verstehen. Dabei ist es lediglich biographisch interessant, ob die ekklesiologischen Grundgedanken der Abhandlung von 1870 in früheren Schriften ähnlich oder gleichlautend formuliert wurden. Witttram hat die Überzeugung gewonnen, daß Harnacks theologische Anschauungen im Verlauf seines Lebens bemerkenswert konstant sind¹⁰⁾. Der Eindruck bestätigt sich bei unserer Arbeit. Für die Ekklesiologie hat Witttram gezeigt, daß sich zwar Harnacks Urteil in Einzelfragen ändert, aber im Grundsätzlichen eine Wandlung nicht zu beobachten ist. Deshalb würde eine genealogische Entfaltung des Kirchenverständnisses zu unergiebigem Wiederholungen führen. Um einen vorläufigen Eindruck vom Spektrum der Harnackschen Ekklesiologie unabhängig von der speziellen Ausrichtung der hier zu untersuchenden Schrift zu vermitteln, möchte ich auf einen allgemeinen Überblick nicht verzichten. Dabei wird auch die Übereinstimmung mit den vorzüglichen Themen der Erlanger Theologie erkennbar werden.

Harnack gewinnt die grundlegende Wesensbestimmung der Kirche von der Inkarnationschristologie aus¹¹⁾. Damit steht er Harleß nahe, befindet sich jedoch in einem kennzeichnenden Gegensatz zum Ansatz Löhes bei der urchristlichen Verfassung¹²⁾. Christus hat schon in seinen Erdentagen das Werden der Gemeinde durch seine Predigt, seine Stiftungen und Aufträge vorbereitet. Die kirchenstiftende Tat Gottes ist die mit Christi Erhöhung verbundene Geistausgießung.

10) WITTRAM, Kirche, S. 46. 11) Vgl. LINK, Grundlagen, S. 211.

12) WITTRAM, Kirche, S. 47 u. S. 49. "Niemand hat diesen christologischen Aspekt energischer durchgeführt als Th. Harnack." FAGERBERG, Bekenntnis, S. 130. In diesem Zusammenhang sei auch auf Harnacks Verdienst hingewiesen, daß er die zentrale Bedeutung der Christologie und insbesondere der Lehre von der Menschheit Christi für die Theologie Luthers neu verstehen gelehrt hat. HARNACK, Luthers Theologie, I, Einleitung; II, S. 100ff. Vgl. KANTZENBACH, Theologie, S. 219. Vgl. LÖHE, Aphorismen, S. III und besonders z.B. S. 10ff.

Der Geist aber erweist sich als Geist Christi dadurch, daß er in freier Herablassung zu uns sein Wirken an die geschichtliche Wirksamkeit des Herrn im Fleisch eng anschließt und es dieser ganz unterstellt. Die Kirche ist die Schöpfung des erhöhten und lebendigen Christus, insofern unabhängig von den Weltpotenzen. Sie ist aber zugleich die Stätte und Gestalt der Wirksamkeit Christi in der Welt und als solche ein irdisch menschliches Organ der Heilswirksamkeit ¹³⁾.

Die Kontinuität mit der geschichtlichen Wirksamkeit Christi in seinem irdischen Leben und die Behauptung des geschichtlichen Vorhandenseins der Kirche führt Harnack wie andere konfessionelle Theologen seiner Zeit zur Annahme einer heilsgeschichtlichen Entwicklung. Er nimmt Gedanken von Harleß über das Reich Gottes auf, indem er die heilsgeschichtliche Zusammengehörigkeit von Kirche und Reich Gottes hervorhebt ¹⁴⁾. Die Kirche ist die irdische Existenzweise des Reiches Gottes in seiner gegenwärtigen Phase. Sie repräsentiert den innerweltlichen Bestand des Reiches Gottes in der Übergangszeit zwischen der Erscheinung Christi und seiner Wiederkunft ¹⁵⁾. Das ist ihre heilsökonomische Stellung. Sie lebt und besteht durch die irdisch-reale Wirkung des erhöhten Christus. Das Gleichnis der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29) verdeutlicht die Entwicklung der Kirche zu ihrer Vollendung. Die Kirche wächst "automate", d.h. ohne neues offenbarendes Eingreifen Gottes selbständig und frei aus dem ihr gegebenen Grund ihres Bestandes ¹⁶⁾. Harnack wendet wie andere auf die sukzessive Vervollkommung die Vorstellung des organischen Wachstums an, das eine Veränderung einschließt jedoch unter Wahrung der Identität mit dem Ursprung und der Kontinuität des göttlichen Heilshandelns ¹⁷⁾. Freilich ist auch Harnack überzeugt, daß die Geschichte der Kirche nicht eine einfache progressive Entwicklung darstellt, sondern von Einwirkungen der Sünde durchkreuzt wird und deshalb eines fortgehenden Selbstgerichts und stetiger Selbsterneuerung bedarf ¹⁸⁾. Das Ver-

13) WITTRAM, Kirche, S. 49f. Vgl. HARNACK, Kirche, S. 16f. u. S. 18ff.

14) Ebenda, S. 50. Auch Kliefoth und andere Vertreter einer heilsgeschichtlichen Theologie kamen zu ähnlichen Gedanken. Vgl. FAGERBERG, Bekenntnis, S. 138ff.

15) HARNACK, Kirche, Nr. 6, S. 15; vgl. WITTRAM, Kirche, S. 52, Vgl. auch KLIEFOTH, Bücher, S. 33.

16) WITTRAM, Kirche, S. 52f. 17) Ebenda, S. 53. 18) Ebenda, S. 55f.

ständnis der Kirche führt unmittelbar weiter zu einer heilsge-
schichtlichen Zuordnung von Schrift, Bekenntnis und Glaubenser-
fahrung. Daraus folgt eine entsprechende Auffassung theologi-
scher Wahrheitserkenntnis, die wir insbesondere bei Hofmann
kennengelernt haben ¹⁹⁾. Nur durch das organische Zusammenwir-
ken der drei Geisteszeugen, nämlich Schrift, Bekenntnis und
Glaubenserfahrung wird die Wahrheit jedes dieser Zeugnisse ver-
bürgt ²⁰⁾.

So wenig die geschichtliche Entwicklung selbst der Einheit der
Kirche entgegensteht, so sehr ist doch die Sünde in die Entwick-
lung eingedrungen und hat den geschichtlichen Faktoren einen
depravierenden Einfluß eingeräumt ²¹⁾. "Infolge der abnormen Ent-
wicklung ist somit zu dem zeitweilig n o r m a l e n Gegensatz
von wesentlicher und empirischer Kirche der a n o m a l e von
w a h r e r u n d f a l s c h e r K i r c h e hinzugekom-
men" ²²⁾. Die Trennung der Kirche in Konfessionen beruht nicht
nur auf verschiedenen Individuationen der Kirche, die dabei die
Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses wahrt. Sie hat viel-
mehr ihre Ursache in der Alteration des Grundverhältnisses zu
Christus ²³⁾. Deshalb ist eine gegenseitige Ergänzung der Konfes-
sionen oder ein unmittelbarer Austausch von Gaben und Ordnungen
unmöglich ²⁴⁾. Trotzdem verbindet eine innere Einheit die Gläu-
bigen aller Konfessionen, aber sie bleibt unsichtbar ²⁵⁾. Nur wo
die substanzielle Kontinuität des Bekenntnisses besteht, kann die
Kirche das begründete Bewußtsein haben, mit der apostolischen
Kirche zur Einheit verbunden zu sein ²⁶⁾. Diese Rückkehr zur Wahr-
heit und zur Kirche des Anfangs hat die lutherische Kirche durch
die Reformation vollzogen ²⁷⁾. Da jedoch die Entwicklung des
Reiches Christi auf Erden noch nicht abgeschlossen ist, kann die
lutherische Kirche sich nicht allein als die Kirche bezeichnen.
Ihr Verhältnis zu den übrigen Konfessionen bleibt weiterhin wandel-
bar. Weil die wesentliche Kirche zur Zeit in ihrem Bekenntnis
allein den wahren Ausdruck ihres Glaubens hat, steht sie inmitten

19) Vgl. o. Kap. II, 3, S. 295 ff. S. 304 ff. 20) WITTRAM, Kirche, S. 57.
21) HARNACK, Kirche, Nr. 133, S. 68. WITTRAM, Kirche, S. 71f.
22) HARNACK, Kirche, Nr. 136, S. 68. 23) Ebenda, Nr. 132 u. Nr.
135, S. 68. 24) Ebenda, Nr. 135, S. 68. HARNACK, Wesen, S. 336.
25) HARNACK, Kirche, Nr. 134, S. 68. 26) Ebenda, Nr. 138, S. 69.
27) Ebenda, Nr. 137 u. Nr. 139, S. 69.

der wahren und wesentlichen Kirche, während von den anderen Konfessionen gilt, daß die wesentliche Kirche auch in ihnen vorhanden sei, und zwar nach dem Maß ihres Verhaltens zum schriftgemäßen Bekenntnis ²⁸⁾.

Harnacks Verständnis der Einheit der sich wandelnden Kirche setzt voraus, daß die Kirche wesentlich eine Kirche des Bekenntnisses sei ²⁹⁾ und daß die Übereinstimmung des Bekenntnisses in besonderem Maße ihre Einheit gewährleiste. Harnack bestimmt die Kirche als *communio sanctorum* nach seinem Verständnis von CA VII in Verbindung mit Apologie VII,8 als *communio vere credentium*, die aus Glaubenden bestehende Gemeinde ³⁰⁾. Der Glaube ist aber nicht einfach die subjektive Überzeugung des einzelnen Christen. Er braucht den objektiven Organismus der Kirche, um sich in ihm zu erkennen und als Glied erkannt zu wissen. "Der subjektiv individuelle Glaube erreicht nur sein christliches Selbstbewußtsein, indem er zum kirchlichen fortschreitet und sich mit diesem zusammenschließt" ³¹⁾. Auf Grund eines ähnlichen Verhältnisses zwischen Individuum und Kirche bedarf auch nach Franks Auffassung die christliche Gewißheit der Übereinkunft von individueller und allgemeiner Gewißheit ³²⁾. Der kirchliche Gesamtglaube findet den ihm entsprechenden Ausdruck im Bekenntnis der Kirche. Das Bekenntnis ist zunächst der einfache positive Ausdruck des Glaubens an Christus, inhaltlich immer dem Petrusbekenntnis nach Matth. 16,13ff gleich. Im Christusbekenntnis der Jünger hat es seine "Ursubstanz". Die Entwicklung der Kirche und die mit ihr verbundene Verteidigung gegen antichristliche und pseudochrist-

28) Ebenda, Nr. 142, S. 71. WITTRAM, Kirche, S. 74ff.

29) HARNACK, Kirche, Nr. 133, S. 68. Vgl. auch HARNACK, Volkskirche, S. 2f.

30) Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 57f.

31) HARNACK, Prak. Theologie I, S. 14; vgl. S. 4. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 67f.

32) Vgl. u. Kap. IV, 4, S. 435f. Die Lehre vom dreifachen Zeugnis des Christentums macht sich Harnack ausdrücklich zueigen. Vgl. HARNACK, Prak. Theologie I, S. 11ff.

liche Angriffe erfordern die schriftliche Fixierung und eine Explikation, bei der die Substanz unversehrt bleiben muß. Auf diese Weise gelangt Harnack zu der bei den Erlanger Theologen geläufigen Annahme der substanziellen Identität von apostolischem Urbekenntnis, mündlichem Glaubensbekenntnis und schriftlich fixiertem Bekenntnis. Da das Bekenntnis als der adäquateste Ausdruck des Glaubens angesehen wird, ist es "nota communionis". Die geschichtliche Entwicklung der Kirche führt notwendig zur schriftlichen Fixierung des Bekenntnisses in einem Symbol. Deshalb wird auch das geschriebene Bekenntnis für die Kirche konstitutiv ³³⁾.

Die Bindung der gegenwärtigen Kirche an Christus, an die Heilsgeschichte und an das Bekenntnis wird konkretisiert durch die grundlegende Gebundenheit der Kirche an die Schrift. Das Bekenntnis als Kriterium der Kirche hat seine Norm an der heiligen Schrift ³⁴⁾. Die Schrift enthält selbst die Ursubstanz des Bekenntnisses ³⁵⁾. Sie ist als Offenbarungsurkunde die Norm und untrügliche Quelle aller Heilswahrheit ³⁶⁾. Deshalb ist sie das urkundliche Wort nicht nur zur Beurteilung der Tradition, sondern der gesamten Kirchengeschichte. Sie ist selbst ein geschichtliches Ereignis, das Schlußglied der die Kirche begründenden Heilstaten Gottes. Sofern die Gemeinde durch die kirchliche Verwaltung der Gnadenmittel erkannt wird, hat das Wort Gottes unter ihnen den Primat ³⁷⁾. Es orientiert sich am "Urwort" in der heiligen Schrift, das alle Gnadenmittel "überwaltet". Solches Wort ist nicht alles, was im Bibelbuche vorkommt. Das Wort steht in einer christologischen Urrelation. Das Wort Gottes kat' exochen ist die Lehre der Schrift von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ³⁸⁾. Harnack versteht die Predigt als explizierte und reproduzierte Fortsetzung der Schrift ³⁹⁾. Wenn sie aber die Glaubenden in die Gemeinschaft mit Christus versetzt ⁴⁰⁾ und an die Schrift gebunden

33) WITTRAM, Kirche, S. 68. Vgl. HARNACK, Prakt. Theologie, I, S. 174ff. u. S. 180ff.

34) HARNACK, Wesen, S. 370f. 35) WITTRAM, Kirche, S. 68.

36) Ebenda, S. 55. 37) Ebenda, S. 81. 38) HARNACK, Prakt. Theologie II, S. 161 u. S. 169. Vgl. HARNACK, Idee, S. 42f. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 79. 39) HARNACK, Prakt. Theologie II, S. 160; vgl. I, S. 429f. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 80.

40) Ebenda, S. 79.

ist, wird der Schrift der Charakter einer Urvermittlung der Gegenwart Christi in der Kirche zugesprochen. Sie ist gleichsam die ursprüngliche Gestalt der Objektivität der Erhöhung Christi in der Kirche ⁴¹⁾.

Da die Schrift auf diese Weise selbst den Charakter des menschlichen Bekenntnisses, des Geschichtszeugnisses und des Wort-Mediums erhält, ist sie nicht eine der subjektiven Deutung entthronene Instanz. Deshalb ist zum Erweis ihrer Wahrheit ein Zusammenwirken der drei Zeugen des Geistes Christi notwendig, der Schrift, der Bekenntnisüberlieferung und der aktuellen Glaubenserfahrung ⁴²⁾. Das eigentliche Medium der Heilswirksamkeit Christi ist also auch bei Harnack die Kirche. In ihr werden Schrift, Bekenntnis und individueller Glaube zu einer einheitlichen Selbstbezeugung Christi integriert. Deshalb fordert Harnack für die Predigt nicht nur die Schriftmäßigkeit sondern ebenso die Kirchlichkeit. Der Geist Christi redet das Wort immer neu aus der Kirche heraus und die Predigt ist das "in der Gestalt freier Rede gesprochene Wort des Geistes in der Kirche" ⁴³⁾. Ja die Schriftmäßigkeit drängt zur Kirchlichkeit; denn die Kirche entfaltet die Tiefe und Fülle des Wortes Gottes und bringt sie zum Bewußtsein. Also bedingen Schriftmäßigkeit und Kirchlichkeit der Predigt einander ⁴⁴⁾. Harnack ist überzeugt, daß aus diesem Grunde die Predigt durch ihre konfessionelle Färbung nichts von ihrem biblischen Charakter einbüßt ⁴⁵⁾. Einen Widerspruch zwischen Schrift und aktueller Rezeption des Bekenntnisses erträgt die Kirche nicht. Sie muß eine solche Unstimmigkeit im Zeugnis des Geistes bei sich bereinigen.

Die Präponderanz der Ekklesiologie wird bei Harnack noch unterstrichen durch sein Amtsverständnis ⁴⁶⁾. Die Gegenwart Christi wird nicht nur durch die Schrift als gleichsam geschichtliches Depositum, das der von der Erde scheidende Christus seiner Kirche hinterlassen hat, gewährleistet, sondern ebenso durch die Stiftung des Amtes,

41) Vgl. Ebenda, S. 49

42) Ebenda, S. 56f. Vgl. HARNACK, Prakt. Theologie, S. 11ff.

43) Ebenda, S. 429. 44) HARNACK, Idee, S. 42f. u. 58ff.

45) Ebenda, S. 60f. 46) Vgl. WITTRAM, Kirche. S. 92ff.

dem die dauernde Verwaltung der Gnadenmittel zur Verwirklichung der Gegenwart Christi in der Kirche übertragen ist. Zwischen der Theologie des Amtes und der Theologie der Schrift besteht eine gewisse Spannung. Das Verhältnis zwischen Amt und Schrift ist unbestimmt. Die Notwendigkeit des Amtes wird nicht aus dem substantiellen Schriftinhalt hergeleitet. Ebenso wenig ist die Kanonisierung der Heilsüberlieferung ein Erfordernis des Amtes. Schrift und Amt erhalten vielmehr in fast gleicher Weise ihre Bedeutung durch die unmittelbare Verbundenheit mit dem Bestand der Kirche. Wie die Kirche zur Wahrung ihrer Identität einer Fixierung ihrer normativen Überlieferung bedarf, so braucht sie zu ihrer organischen Entwicklung eine Instanz, in der sie als Ganzes tätig wird, des Amtes⁴⁷⁾. Amt und Kirche sind gleich ursprünglich; die Kirche kann nicht ohne Amt und das Amt nicht ohne Kirche sein⁴⁸⁾. So ist also neben der Schrift und unabhängig von ihr auch die Ausübung des kirchlichen Amtes eine Gewährleistung der Gegenwart Christi, der heilsgeschichtlichen Kontinuität und der Übereinstimmung mit dem Bekenntnis. Wo die Gnadenmittel amtlich verwaltet werden, da betätigt sich die Kirche als Organ Christi⁴⁹⁾. Aber die Schrift ist das kirchlich legitimierte Zeugnis für Autorität des Amtes⁵⁰⁾. Man kann vielleicht sagen, das Amt ist unmittelbar mit der Existenz der Kirche gegeben und insofern unabhängig von der Schrift. Aber es dankt seine Legitimation der Schrift. Für die Tätigkeit der kirchlichen Amtsträger ist deshalb die Schriftgemäßheit das Wahrheitskriterium⁵¹⁾. Letzten Endes kommt auch Harnack immer wieder auf das Grundproblem der Erlanger Theologie, eine Norm für die Wahrheit und Identität der Kirche zu finden. Deshalb teilt er mit ihnen das Bedürfnis, die Autorität der Schrift als Grundlage der Dogmatik neu zu begründen. Harnack hat sich dabei offensichtlich der Auffassung Hofmanns angeschlossen⁵²⁾.

Seeberg hebt Harnacks Leistung für die Ausbildung des konfessio-

47) HARNACK, Kirche, Nr. 72ff. S. 38. 48) Ebenda, Nr. 81, S. 41.

49) Ebenda, Nr. 70 u. Nr. 72, S. 37f. 50) Vgl. Ebenda, S. 39ff.

51) Ebenda, Nr. 87, S. 43.

52) Vgl. o. Kap. II, 2, S. 273ff. II, 3, S. 304ff.

nellen Kirchenbegriffs besonders hervor. "Dieses Resultat aber wird dadurch erreicht, daß voll und ganz Ernst gemacht ist mit den beiden Grundpfeilern des bekennnismäßigen Kirchenbegriffs, nämlich mit dem Gedanken, daß die Kirche die Gemeinde der Gläubigen ist und daß sie nur besteht durch das Handeln mit den Gnadenmitteln" ⁵³⁾. Die Verbindung beider Grundaussagen und die Überwindung der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche gelingt ihm auf Grund des konsequent christologischen Ansatzes. Harnack vermag den geistleiblichen Charakter der Kirche dadurch darzustellen, daß er sie als einen Organismus versteht, in dem die Wirksamkeit des erhöhten Herrn an den Gläubigen in der Kontinuität mit seiner geschichtlichen Wirksamkeit und in der Bindung an seine Stiftungen sich vollzieht ⁵⁴⁾.

Die christologische und die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise verbinden sich in der Organismusvorstellung mit dem biblischen Begriff "Leib Christi". Die Kirche wird dann bestimmt als "der geistliche Organismus des Leibes Christi in der Welt, ein Organismus, in welchem Christus sich konkrete Gestalt gibt auf Erden... und der das ausschließliche Organ aller Heilswirksamkeit Christi und seines Geistes in der Welt ist" ⁵⁵⁾. Dieser doppelten Wesensbestimmung entspricht die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Betrachtung der Kirche. Sie ist subjektiv eine Gemeinde aus gläubigen Personen ⁵⁶⁾, objektiv Stätte und Gestalt der Wirksamkeit Christi in der Welt ⁵⁷⁾. Beide Aspekte findet Harnack in CA VII deutlich ausgesprochen ⁵⁸⁾. Die Kirche ist ihm eine Gemeinschaft des Glaubens und der Gnadenmittel ⁵⁹⁾. Harnack möchte beides innig miteinander verbunden wissen. Der Glaube ist von Gott gewirkt durch die Vermittlung von Wort und Sakrament. Die Verwaltung der Gnadenmittel setzt aber schon eine sie gemeinsam übende, sie bezeugende und aufnehmende Gemeinschaft voraus ⁶⁰⁾. Wittram hebt zu Recht hervor, daß die Notwendigkeit der Glaubensgemeinschaft nicht bedeutet, Wort und Sakrament würden erst durch die

53) SEEBERG, Studien, S. 224f. 54) HARNACK, Kirche, Nr. 12, S. 16.
55) Ebenda, Nr. 24, S. 20. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 57.
56) HARNACK, Kirche, Nr. 23, S. 20. 57) Ebenda, Nr. 19, S. 18.
58) Ebenda, Nr. 26, S. 21. 59) WITTRAM, Kirche, S. 59.
60) Ebenda, S. 59. Vgl. HARNACK, Kirche, Nr. 21, S. 19.

Gemeinschaft ermöglicht ⁶¹⁾. Auch ist der Glaube nicht in gleicher Weise wie die Gnade und der heilige Geist ein kirchenerzeugender Faktor ⁶²⁾. Nach Harnacks Auffassung entsteht die Kirche nicht sukzessiv aus ihren Voraussetzungen. Sie ist vielmehr als Ergebnis des Pfingstwunders im ersten Moment ihres Daseins die Einheit der Tat Christi und ihrer Wirkung, zugleich Produkt und Organ Christi ⁶³⁾.

Harnack geht wie Frank und Hofmann vom Tatbestand der "gegründeten Kirche" aus und fragt nach den Bedingungen ihrer Existenz ⁶⁴⁾. Dabei wirkt sich die Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses aus, das Frank systematisch erörtert hat ⁶⁵⁾. Das subjektive Wesen der Kirche beruht auf der Gewißheit des Glaubens. Die Gewißheit wird von Harnack besonders betont ⁶⁶⁾. Wenn das Herz mit paulinischer Glaubensplerophorie erfüllt wird, ist alles Fragen nach der Gewißheit der Heilswahrheit obsolet ⁶⁷⁾. Die Kirche ist immer nur da vorhanden, wo der Glaube ist ⁶⁸⁾. Wo gläubige Persönlichkeiten ihrer selbst als einer Gemeinschaft gewiß werden, da ist Kirche. In der Glaubensgewißheit erfährt sich aber die gläubige Gemeinschaft als bedingt durch die Verwaltung und den Gebrauch der Gnadenmittel. Die Kirche erscheint als Organ der Wirksamkeit Christi und Christus als Subjekt der Kirche, obgleich er zunächst als Objekt der Glaubensgewißheit angesehen wurde ⁶⁹⁾. Da die Wirksamkeit Christi als Subjekt nicht konkretisiert wird, kommt es zu einer wirklichen Objekt-Subjekt-Wechselbeziehung nicht. Christus ist immer nur das angenommene Subjekt des faktischen Bestandes der Kirche. Er konkretisiert sich ausschließlich in der Selbsterbauung der Kirche. Da ferner der Glaube an die kirchenbildende Wirksamkeit Christi des konkreten Korrelats entbehrt, beruht die Gewißheit des Glaubens nur auf sich selbst. Die Betonung der Gewißheit führt deshalb dazu, "daß die bleibende Spannung zur Verlorenheit des alten Menschen allzu stark in den Hintergrund tritt." ⁷⁰⁾. Die permanente Selbst-

61) WITTRAM, Kirche, S. 59. 62) HARNACK, Kirche, Nr. 22, S. 19.

63) Ebenda, S. 18ff. besonders Nr. 17; 20; 24; 28.

64) Ebenda, Nr. 25, S. 21. Vgl. HARNACK, Prakt. Theologie, I, S. 11ff.

65) Vgl. u. Kap. IV, ⁶⁶⁾ WITTRAM, Kirche, S. 58. * 6, S. 449ff.

67) HARNACK, Prakt. Theologie, I, S. 14.

68) HARNACK, Kirche, Nr. 22, S. 19.

69) Ebenda, Nr. 24 u. Nr. 26, S. 20f.

70) WITTRAM, Kirche, S. 59.

reproduktion der Kirche durch die amtliche Verwaltung der Gnadenmittel wird zum wesentlichen Bildungsprinzip der Kirche, die deshalb ihren faktischen Bestand immer durch die Berufung auf Christus rechtfertigen kann. Sie ist darauf ausgerichtet, Glaubensgewißheit zu erzeugen, um durch den Erfolg bestätigt zu werden. Angefochtener Glaube ist für die Erbauung der Kirche irrelevant und kann deshalb die Gültigkeit der kirchlichen Selbsthervorbringung nicht in Frage stellen ⁷¹⁾.

Zuletzt sei noch auf einige besondere Aspekte des Harnackschen Kirchenbegriffs hingewiesen. Um zu verdeutlichen, daß nicht die äußere Erscheinungsweise der Kirche, ihre Einrichtungen, Gebräuche und Ordnungen das Wesen der Kirche ausmachen, unterscheidet Harnack in Übereinstimmung mit Harleß zwischen Kirche und Kirchentum ⁷²⁾. Damit meint er nicht einfach die Unterscheidung des Wesens von dessen Erscheinung in der irdischen Wirklichkeit. Aus diesem Grunde lehnt er es auch ab, von einem unsichtbaren Wesen der Kirche im Gegensatz zu ihrer sichtbaren Gegenwart zu sprechen ⁷³⁾. Sichtbarkeit kommt vielmehr der wesentlichen Kirche zu, und widerspricht nicht ihrem geistlichen Charakter, ist ihr aber unverzichtbar, weil sich in ihrer sichtbaren Konkretion Christus und der Glaube "in ihrer Gemeinschaft und Gegenseitigkeit, die eben das Wesen der Kirche konstituiert, irdisch zu erkennen geben" ⁷⁴⁾. Das charakteristische und zureichende Kennzeichen der sichtbaren Kir-

71) Vgl. HARNACK, Praktische Theologie, I. S. 173ff. u. S. 221ff.

72) HARNACK, Kirche, Nr. 34, S. 25; vgl. Nr. 30, S. 23. Vgl. ferner: HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 59f. u. S. 161ff. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 60.

73) HARNACK, Kirche, Nr. 30, S. 23; Nr. 34, S. 25.

74) Ebenda, Nr. 32, S. 24; vgl. Nr. 30, S. 23.

che ist die Verwaltung der Gnadenmittel; denn dadurch wird die Gemeinschaft Christi mit den Glaubenden vollzogen⁷⁵⁾. Harnack erklärt die ihm eigentümliche Unterscheidung von Kirchentum und Kirche als die von akzessorischer und wesentlicher Erscheinungsweise⁷⁶⁾. Die Kirche existiert immer sichtbar, irdisch konkret. Doch nicht alle Momente ihrer zufälligen geschichtlichen Gestalt sind ihrer allezeit wesentlich gleichbleibenden Erscheinungsweise zuzurechnen. Diese Auffassung gründet in der Inkarnationschristologie und der ihr entsprechenden Vorstellung von der heilsgeschichtlichen Selbstverwirklichung der Kirche⁷⁷⁾.

Die Übertragung des Organismusbegriffs auf die Kirche ermöglicht es, diese kontinuierliche Selbsterzeugung vorstellbar zu machen. Harnack betont im Unterschied zu Stahl und Kliefoth, denen der Organismusbegriff dazu diene, die Kirche als eine aus mannigfachen Instituten und Ämtern gegliederte, in Kirchenregiment und Kirchenleib verfaßte Einheit darzustellen, das im Organismusbegriff enthaltene funktionale Moment des Organs, des Werkzeuglichen. Das Lebensverhältnis der Kirche zu Christus gelangt erst zur Verwirklichung durch das gleicher-

75) Ebenda, Nr. 31; 32, S. 24; und Nr. 33, S. 25

76) Ebenda, Nr. 34, S. 25. Vgl. auch Nr. 1, S. 13. Wittram hat diese wichtige Bestimmung, mit der Harnack sich von der aristotelischen Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung abwendet, übersehen. Vgl. Ebenda, S. 63ff. Auch Link begnügt sich trotz zutreffender Beobachtungen mit wechselnden vagen Deutungsversuchen. LINK, Grundlagen, S. 214ff. Die Gegenüberstellung von akzessorischer und wesentlicher Erscheinungsweise könnte mit Kants Unterscheidung von zufälliger und notwendiger Erscheinungsweise der Dinge verglichen werden. Vgl. WINDELBAND, Lehrbuch, S. 464. Das Problem wird ausführlich erörtert o. Kap. I, 2, S. 43ff. Auch Harald Diem entnimmt irrtümlich Harnacks erster These (S. 13) die Gleichsetzung der Begriffspaare "Kirche", "Kirchentum", "Wesen", "Erscheinung", "was ins Credo" gehört und "was nicht ins Credo" gehört. Aufgrund der so mißdeuteten Unterscheidung kritisiert Diem Harnacks "verhängnisvolle Entscheidung". Diese Auffassung verkennt so sehr Harnacks Geschichtsverständnis und den inkarnations-theologischen Ansatz seiner Ekklesiologie, daß Diem die Darstellung der Kirche als "Organismus" einfach mit dem Hinweis abtun kann, es handle sich um eine der Schrift und den Bekenntnissen fremde Kategorie. Harald DIEM, Autorität, EvTh, 4, 1937, S. 380ff.

77) Ein ähnliches Kirchenverständnis findet man auch noch bei lutherischen Theologen zur Zeit der Diskussion um die Barmer Theologische Erklärung. Es führte zu der Unterscheidung der kirchentrennenden Wirkung der Bekenntnisse und der Darstellung der Einheit der Kirche vermöge des gemeinsamen Urbestands der Bekenntnisse, beides bezogen auf die konkrete geschichtliche Kirche. Vgl. SCHRIFT, in: EvTh, 4, 1937, S. 221. Vgl. o. S. 368f.

maßen wesentliche Berufsverhältnis zur Welt ⁷⁸⁾. Organismus ist für Harnack der Inbegriff sich selbst erhaltenden Lebens ⁷⁹⁾. Kennzeichnend für den Organismus der Kirche ist, daß er Produkt und Organ der Wirksamkeit Christi zugleich ist ⁸⁰⁾. Der Aspekt der gegliederten und verfaßten Institution tritt bei Harnack zurück. Auch wenn Harnack von der Kirche als Heilsanstalt für die Welt spricht, steht ihr Organcharakter im Vordergrund. Bei seinem Anstaltsverständnis schließt sich Harnack Höfling an und steht damit wiederum im Gegensatz zu Stahl, Kliefoth und Löhe. Die Kirche ist "Gnadengemeinschaft in der Welt" und auf Grund dieses Charakters ist sie ermächtigt und befähigt, Gnadenanstalt für die Welt zu sein ⁸¹⁾.

Dieser Überblick mag einen ersten Eindruck von Harnacks Ekklesiologie vermitteln. Dabei dürfte auch erkennbar geworden sein, wie eng Harnacks Auffassungen mit denen der übrigen Erlanger Theologen verbunden sind und daß seine Ekklesiologie die wesentlichen Grundüberzeugungen der Erlanger Theologie aufnimmt oder mit ihnen im Einklang steht. Wir wenden uns nun von diesem Hintergrund aus Harnacks Programm der freien lutherischen Volkskirche zu.

78) HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 81. Vgl. Harnack, Kirche, Nr. 24, S. 20; Nr. 45, S. 29. Ferner Nr. 14ff, S. 17f. und Nr. 17f, S. 18. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 61f. Nun ist auch Harnack der Aspekt nicht fremd, daß ein Organismus ein gegliedertes Ganzes darstellt und insbesondere bei der Anwendung auf die Kirche den immanenten Gegensatz des Leibes als Ganzes und seiner einzelnen Glieder ausdrückt. HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 89ff. u. S. 96. Doch drückt die Gliederung das Leben der Gnadengemeinschaft als Gesamtheit aus, nicht aber die Organisation eines Instituts. HARNACK, Kirche, Nr. 45ff. S. 29, vgl. Nr. 43f. S. 28. Vgl. ferner HARNACK, Praktische Theologie, I, S. 88 u. S. 95ff. Vgl. auch o. Kap. I, 2, S. 39ff. Andererseits haben auch Stahl und Kliefoth das Moment des Werkzeuglichen nicht eliminiert. Aber sie beziehen es auf die Kirche als Anstalt, die Christus gestiftet hat. Dadurch tritt die Ordnung der Ämter und Stiftungen in den Vordergrund. Mit dem Vollzug dieser Vollmachten und Aufträge erfüllt die Kirche ihren Werkzeug-Charakter. Die organische Seite der Kirche ist Amt und Regierung. STAHL, Kirchenverfassung, 1862, S. 43; ferner STAHL, Kirchenverfassung, 1840, S. X; S. 49; S. 54. Vgl. dazu FAGERBERG, Bekenntnis, S. 197f; S. 206ff. u. S. 241ff., S. 252ff. (Kliefoth).

79) Vgl. o. Kap. I, 2, S. 39ff.

80) Vgl. HARNACK, Kirche, Nr. 19, S. 18; Nr. 24, S. 20. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 61.

81) HARNACK, Kirche, Nr. 45ff. S. 29. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 62.

2. Das Programm der "freien lutherischen Volkskirche".

In den ernstesten Kämpfen, denen Harnack zu seiner Zeit die Kirche ausgesetzt sah, möchte er der lutherischen Kirche Deutschlands einen Vorschlag zur Prüfung und Verständigung unterbreiten, wie sie sich zu gemeinsamem Handeln vereinigen könne⁸²⁾. Das Verhängnis seiner Zeit erblickt er in der Verbreitung einer anti-christlichen Weltanschauung und dem Machtbewußtsein der katholischen Traditionskirchen auf der anderen Seite, die alle ihre Kräfte zusammennehmen, um ihre alte Geltung wiederzugewinnen. Dagegen meinen die modernen Protestanten etwas auszurichten "mit einigen Phrasen über Freiheit und Bildung... oder auch mit einem kirchlich gebrochenen, theologisch geschwächten Glauben, der in allen Farben schillert und auf politisch-apokalyptische Schwärmerien seine Hoffnung setzt." Bei dieser Auseinandersetzung steht der Fortbestand der stärksten und widerstandskräftigsten kirchlichen Potenz auf dem Spiel, die lutherische Kirche⁸³⁾. Auch die preußische Union dient der Beseitigung der lutherischen Kirche, ohne daß sie selbst eine "volkstümliche kirchenbildende Potenz", etwas Naturwüchsiges und Beständiges darstellt⁸⁴⁾.

Harnack möchte in dieser Lage den Grundgedanken auszuführen versuchen, daß die Kirche nicht durch weltliche Mittel gestützt und großgemacht werden soll, sondern da ist, wo Gottes Wort recht gelehrt wird⁸⁵⁾. Er räumt ein, seine persönlichen Sympathien gälten dem Landeskirchentum und der landesherrlichen Kirchengewalt. Doch wird diese Organisationsform der Kirche nicht mehr lange erhalten bleiben. Sein Ziel ist nicht, den Fortbestand des landesherrlichen Kirchenregiments zu sichern - daran ist der Bestand der Kirche nicht gebunden - , sondern die Rettung des Evangeliums für das deutsche Volk⁸⁶⁾. Das ist das Gut, von dem die lutherische Kirche lebt und mit dem sie stirbt. Zwar kann sie diese Kraft nur im Zusammenhang mit der ganzen Christenheit behalten, aber das Bewußtsein, mitten in der Einheit der ökumenischen Christenheit zu stehen, verpflichtet sie, für alle zu halten, was sie hat und zu

82) HARNACK, Volkskirche, S. III f. 83) Ebenda, S. V. 84) Ebenda, S. VI. 85) Ebenda, S. VII u. S. IX. 86) Ebenda, S. IX.

bleiben, was sie ist ⁸⁷⁾. Harnack betont die Übereinstimmung mit der neuesten Schrift von Harleß "Staat und Kirche" und weist darauf hin, daß er im Unterschied zu Harleß vorzüglich die praktische Seite der Frage ins Auge fassen wolle ⁸⁸⁾.

Ein geschichtlicher Überblick zeigt, daß die Verfassungsfrage seit der Reformation ungelöst geblieben ist und in der gegenwärtigen Krise der Kirche dringender denn je einer Erledigung bedarf ⁸⁹⁾. Das Landeskirchentum beruhte auf einer provisorischen Verfassung. Es wurde im Verlauf seiner Geschichte vielfältig pervertiert ⁹⁰⁾. Die Bewegung, welche gegenwärtig die Kirche nötigt, die Aufmerksamkeit auf ihre Verfassung zu richten, ist durchaus anderer Art als die, welche nach der Julirevolution von 1830 die Bewunderer des politischen Konstitutionalismus künstlich hervorzurufen sich bemühten ⁹¹⁾. Jetzt sieht sich die Landeskirche vor die Alternative gestellt: "entweder sich herausdrängen zu lassen aus dem Zusammenhang des Gesamtlebens und aus einer öffentlichen Angelegenheit des Volkes zu einer Privatsache herabgedrückt zu werden, oder sich von den Fürsten und Regierungen, den Kammern und Protestantenversammlungen vorschreiben zu lassen, ob und wie weit ihr Bekenntnis zu ihrer Mitte noch gelten solle" ⁹²⁾. Das Staatskirchentum Rothescher Prägung ebenso wie der Unionismus sind im Grunde territorialistische Anschauungen in neuer Gestalt ⁹³⁾. Die bestehende Territorial-Verfassung wird dazu mißbraucht, die Kirche um ihr Bekenntnis zu bringen. Deshalb ist der Kirche heute die Aufgabe gestellt, den Territorialismus zu durchbrechen und um ihre Selbständigkeit und für die wahre Freiheit der Kirche zu kämpfen ⁹⁴⁾.

Für die Verfassungsreform der Kirche stellt Harnack sechs Prinzipien auf ⁹⁵⁾.

1. Die Kirche muß Bekenntniskirche bleiben. Die Arbeit an der Verfassung darf sie nicht dazu verleiten, in dieser den Schwerpunkt ihrer Einheit und ihres Bestandes zu finden.
2. Die apostolischen und reformatorischen Hauptgrundsätze der Verfassung sollen maßgebend bleiben. a) Die Kirche wahrt ihre

87) Ebenda, S. IXf. 88) Ebenda, S. X. 89) Ebenda, S. 13. 90) Ebenda, S. 6ff. 91) Ebenda, S. 14. 92) Ebenda, S. 28. 93) Ebenda, S. 29ff. 94) Ebenda, S. 35. 95) Ebenda, S. 36ff.

- Selbständigkeit und Einheit auf Grund ihres Bekenntnisses. Die ökumenische Solidarität darf nicht durch Abgeschlossenheit oder Abhängigkeit eingeschränkt werden. b) Die göttliche Legitimität des kirchlichen Amtes darf nicht mit menschlicher Ermächtigung verquickt werden. Sie beruht nicht auf der Übertragung durch menschliche Gremien. c) Das allgemeine Priestertum aller g l ä u b i g e n Christen ist unverfälscht festzuhalten. Danach nehmen die Christen je nach ihrer geistlichen Befähigung in verschiedener Weise an den Tätigkeiten und der Leitung der Kirche teil. Diese Gaben und Befugnisse sind nicht allen Gemeindegliedern ohne weiteres eigen.
3. Das der Gemeinde göttlich eingestiftete Amt muß ihr Zentrum bilden. Das Amt besteht nicht nur kraft des Gemeindevillens. Andererseits läßt sich die Gemeinde nur von dem Amt in ihrer Mitte her organisieren. Sie kann nicht vom Amt unabhängig oder geschieden sein.
 4. Die Kirche soll zwar ihren Verfassungsprinzipien treu bleiben, jedoch von den hergebrachten Verfassungsformen in Freiheit Gebrauch machen. Die Verfassungsformen sind geschichtlich geworden und können darum auch verändert und aufgelöst werden.
 5. Die Kirche muß mitten in der Welt der Wirklichkeit bleiben. Sie kann deshalb nie mit ihrer Vergangenheit gewaltsam brechen. Ferner muß sie sich vor doktrinärer oder idealisierender Verengung hüten.
 6. Die Kirche muß aufgeschlossen für die Bedürfnisse und Ansprüche der Gegenwart sein, konservativ aber in dem Sinne, daß sie mitten in allen Wandlungen um sich her das Bleibende rettet, um so den Segen des untergehenden Alten auf das Neuentstehende zu legen und dadurch das Neue der Zeit zum Segen gereichen zu lassen.

Mit der Formulierung der Prinzipien hat Harnack seine Aufgabe präzisiert. Aus der geschichtlichen Situation ergibt sich für ihn unvermeidlich die Vorbereitung der Kirchenreform. Die wichtigsten ekklesiologischen Kriterien sind festgestellt worden. Jetzt geht es darum, das Ziel der Reformen ins Auge zu fassen und zu erwägen,

auf welchem Wege es erreicht werden kann ⁹⁶⁾. Dabei will Harnack von einer Analyse des gegenwärtigen Landeskirchentums ausgehen, um einerseits das Widerkirchliche dieses Verfassungszustandes herauszuarbeiten und andererseits den konkreten Ansatz für die Reform zu finden.

Harnack hält nicht jede Form von Landeskirchentum für verwerflich. Die Gliederung nach territorialen Grenzen braucht die wesentliche Einheit der Kirche nicht zu beeinträchtigen ⁹⁷⁾. Selbst das landesherrliche Kirchenregiment kann unter bestimmten Bedingungen eine angemessene Repräsentation der Autorität ihrer organisatorischen Einheit darstellen ⁹⁸⁾. Schließlich widerstreitet es auch nicht notwendig der Selbständigkeit der Kirche, eine nähere Beziehung zum Staat einzugehen ⁹⁹⁾. Das Unkirchliche des zu Harnacks Zeit bestehenden Landeskirchentums beruht auf der besonderen Art der Verbindung von Kirche und Staat.

Die Verschränkung von Kirche und Staat hat sich zu einer Einverleibung der Kirche in den Staatsorganismus entwickelt, wodurch sie zu einem Staatsinstitut geworden ist, das ohne die Mitwirkung des Staates nicht handlungsfähig ist und erst recht kirchenfeindlichen Maßnahmen des Staates sich nicht widersetzen kann. Bei der "territorialconsistorialen Verfassungsform" kann die Kirche gar keinen eigenen Organismus bilden. Sie muß sich zur Vollstreckung ihrer eigenen Anordnungen, sofern sie überhaupt in der Lage ist, sie selbständig zu treffen, der Organe des Staates bedienen ¹⁰⁰⁾.

Im Landeskirchentum seiner Zeit hat die Kirche auch ihre Einheit, d.h. ihre einheitliche Selbstdarstellung verloren ¹⁰¹⁾. So sieht es Harnack. Die Herstellung eines Organs zur Repräsentation der gliedlichen Einheit der Kirche über die Grenzen des Territoriums hinaus ist äußerst erswert. Ein solches Zentralorgan könnte zur Organisation des Schutzes einzelner Landeskirchen gegen Angriffe, die ihren Bestand bedrohen und zur Leitung der allgemeinen gemeinsamen Angelegenheiten dienen. Beim Verfassungszustand wie Harnack ihn kennt würde eine überterritoriale Einrichtung von vornherein als Eingriff in landesherrliche Rechte betrachtet und als Versuch

96) Ebenda, S. 39. 97) Ebenda, S. 40f. 98) Ebenda, S. 42ff.

99) Ebenda, S. 45ff. 100) Ebenda, S. 48f. 101) Ebenda, S. 51.

politischer Einmischung verurteilt werden. Da die Fürsten auf die Wahrung ihrer Souveränität bedacht sind, nehmen sie die dazu notwendigen Rücksichten aufeinander. Deshalb kann jeder Fürst nach seinem Ermessen oder nach den wechselnden Ratschlägen seiner Vertrauensmänner mit der Kirche seines Landes verfahren. In den meisten Fällen geben politische Erwägungen den Ausschlag¹⁰²⁾. Zwar verlegt die Kirche den Schwerpunkt ihrer Einheit nicht in das Kirchenregiment, sondern hält die Einheit des Bekenntnisses für eine vollkommen ausreichende einheitliche Selbstdarstellung der Gesamtkirche, aber jede Landeskirche muß auch wirklich die Gewähr bieten können für die Aufrechterhaltung der Bekenntniseinheit. Insoweit ist die Kirchenverfassung für die Einheit von Bedeutung. Wenn eine Landeskirche ohne Rücksicht auf das ökumenische Band des Bekenntnisses so einschneidende Veränderungen wie z.B. die Union vornimmt, zerstört sie die Einheit. Eine Kirchenverfassung, die es der Kirche erschwert, die notwendigen Bürgschaften zur Erhaltung der Bekenntniseinheit zu schaffen, ist zu bekämpfen¹⁰³⁾.

Eine schwerwiegende Folge des Territorialismus ist ferner die persönliche autonome Herrschaft des Landesherrn über die Kirche. Nach der hergebrachten Anschauung wird die landesherrliche Kirchengewalt unmittelbar aus der Landeshoheit abgeleitet. Dadurch werden Landesfürsten verleitet, über das Wohl und Wehe der Kirche nach ihren wechselnden persönlichen Überzeugungen zu entscheiden¹⁰⁴⁾. Harnack schließt sich der Rechtsauffassung Stahls an, daß die Rechte der fürstlichen Kirchengewalt nicht wie die der Landeshoheit allein durch Herkommen und Gebrauch vergrößert werden können. Eine Herrschaft, welche die Grenzen der ursprünglichen Ausübung und Anerkennung durch die Reformatoren überschreitet, ist ein abusus, der nie ein Recht begründen kann, auch wenn sie schon lange besteht^{104a)}. Neben das juristische Argument stellt Harnack, als ob er es einer zusätzlichen theologischen Bekräftigung für bedürftig hielte, seinen eigenen Maßstab, nämlich die Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Bekenntnisses.

102) Ebenda, S. 52. 103) Ebenda, S. 53. 104) Ebenda, S. 53f.
104a) Ebenda, S. 55 Anm. Vgl. STAHL, Kirchenverfassung, 1840, S.141.

Der landesfürstliche Summepiskopat widerspricht dem kirchlichen Bekenntnis insofern, als er weltliche und kirchliche Gewalt vermengt, die Rechte des kirchlichen Amtes, das ja vom Kirchenregiment unterschieden wird, und die Rechte der Gemeinden beeinträchtigt ¹⁰⁵⁾.

Obgleich Harnack vor übertriebener Berufung auf die Gemeinderechte warnt, da man auf sie gewöhnlich das Postulat einer "Massenherrschaft" gründet, streitet er doch für die Anerkennung einer solchen Stellung der Gemeinde gegenüber Amt und Kirchenleitung, die sich aus dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums ergibt ¹⁰⁶⁾.

Das allgemeine Priestertum bezieht sich primär auf das Gebiet des geistlichen Lebens. Es betrifft die persönliche Stellung des Gläubigen zu Gott. Wenn jedoch die äußere, rechtliche Gemeinde von der inneren, geistlichen nicht völlig geschieden werden soll, muß der geistlichen Stellung der Gläubigen eine gewisse Bedeutung für die Verfassung des Gemeindelebens zugesprochen werden. Natürlich will Harnack nicht so weit gehen, das geistliche Amt vom allgemeinen Priestertum abzuleiten. Doch ergibt sich für Harnack aus dem Verständnis der Kirche, daß Amt und Gemeinde in organischer Verbindung mit dem Kirchenregiment stehen. Es darf deshalb kein Widerspruch zwischen Amt und Gemeinde im Verhältnis zum Kirchenregiment entstehen. Ein Organismus erträgt keine Entzweiung mit sich selbst ¹⁰⁷⁾. Der Gemeinde kommen gewisse Notfall - Rechte zu.

Wenn die Funktionstüchtigkeit des Organismus gestört ist, schlägt das auf Glauben und Rechtfertigung beruhende höhere geistliche Recht durch. Im Notfall hat jeder Christ die Berechtigung zur Verwaltung der Gnadenmittel, die Gemeinde sogar das Recht und die Pflicht, selbst Pfarrer und Kirchendiener zu wählen und zu ordinieren und überhaupt die Amtstätigkeit der Diener und Leiter der Kirche zu beurteilen, mit der Folge, ihnen den Gehorsam zu versagen, wenn sie offenbar gegen Gottes Wort lehren und regieren.

Diese Notrechte der Gemeinde findet Harnack auch in den Bekenntnisschriften bestätigt ¹⁰⁸⁾.

105) HARNACK, Volkskirche, S. 55f. 106) Ebenda, S. 56f. Vgl. S. 66.

107) Vgl. o. Kap. I, 2, S. 81ff.

108) HARNACK, Volkskirche, S. 57.

Es entspricht den Grundgedanken von Harnacks Ekklesiologie, daß die gestörte Harmonie zwischen Gemeinde, Amt und Kirchenregiment aus dem Gesamtleben der Gemeinde wiederhergestellt werden muß. Aus demselben Grunde beruht die kirchliche Autorität eines Landesfürsten darauf, daß er sein kirchliches Regiment in den Dienst der Gemeinde stellt und es in Übereinstimmung mit ihren Grundlagen, Mitteln und Zwecken führt. Die Autorität der Kirchenleitung ist so begründet, daß ihr bei einem Konflikt mit der Gemeinde in ihrer Gesamtheit der Boden entzogen ist. Ebenso ist das Recht der Gemeinde ein bedingtes. Es besteht nur in außergewöhnlichen Situationen und ist als Notrecht auf die Überwindung des Notstandes ausgerichtet. Es dient lediglich dazu, die Funktionen des Organismus wiederherzustellen. Sobald Amt und Kirchenleitung ihre Integrität wieder erlangt haben, ist es gemäß seiner Definition aufgehoben. Denn nicht die Mehrheit oder die Gesamtheit ihrer Glieder verleiht der Gemeinde das Recht der Herrschaft über sich selbst ¹⁰⁹⁾. Vielmehr wird eine Kompetenz des Organismus ausnahmsweise von der Gemeinde gegen ihre Amtsträger wahrgenommen. Der Organismus hat sein geschichtliches Eigenleben, das zwar gelegentlichen Störungen anheimfällt, dessen Kontinuität, Wesen und Zweck aber nicht Mehrheitsentscheidungen zur Disposition steht. Harnack erscheint beides in gleichem Maße verderblich, die bürokratische Bevormundung der Gemeinden, wodurch ihre Widerstandsfähigkeit gegen kirchenfeindliche Zeitströmungen erlahmt, und die Emanzipation, "welche die Geschicke der Kirche in die Hände der Massen legt." ¹¹⁰⁾

Harnack ist überzeugt, das Landeskirchentum seiner Zeit sei zu etwas Widerkirchlichem geworden, das ohne Glaubensverleugnung nicht mehr zu ertragen sei, weil Fürsten und Behörden die Kirche zum Zweck ihrer dynastischen und nationalpolitischen Bestrebungen mißbrauchten und sie den Forderungen des Zeitgeistes unterwürfen. Die Kirche muß in dieser Lage ihre Selbständigkeit erringen. Längeres passives Verhalten droht zum Verrat an ihrer eigenen Existenz

109) Ebenda, S. 44, vgl. S. 75; 77f. u. 79.

110) Ebenda, S. 58f.

zu werden. Das neu erwachte kirchliche Selbstbewußtsein könnte ihr vielleicht die Kraft verleihen, die Befreiung zu verwirklichen¹¹¹⁾. Harnack glaubt nicht, daß die vielfach empfohlene Erneuerung des Landeskirchentums unter Bedingungen, die einen Mißbrauch der landesherrlichen Kirchengewalt ausschließen sollen, zu einer befriedigenden Lösung führt, Bei diesem Vorschlag wird nach seiner Auffassung die politische Macht der staatlichen Institutionen unterschätzt¹¹²⁾. Er setzt ferner ein christlich gesinntes Volk voraus. "Die Auflösung der früheren Gebundenheit der Einzelnen innerhalb fester corporativer Zustände" hebt aber das Prinzip des "Landeschristentums" auf¹¹³⁾.

3. Die Konkretion der drei Hauptmerkmale der Kirche: Freiheit, Bekenntnistreue, Geschichtlichkeit.

Die Auseinandersetzung mit dem Landeskirchentum hat selbst schon die Kriterien einer neuen Kirchenverfassung erkennen lassen. Prinzip und Einheit der Kirche stellt das lutherische Bekenntnis dar. Sie muß frei sein von jeglicher Einflußnahme des Staates. Trotzdem darf sie ihre konkreten geschichtlichen Bezüge, ihre Offenheit für alle Menschen und ihre Verpflichtung gegenüber den gegebenen Formen menschlicher Gemeinschaft in Volk und Land nicht verlieren. Gerade das Eingebundensein der Kirche in die Wirklichkeit menschlichen Lebens brachte das Landeskirchentum vorzüglich zur Geltung. Die drei Hauptmerkmale der Kirche bedürfen einer genaueren Darstellung und gegenseitigen Zuordnung.

Die Kirche ist in die Völkerbewegung hineingestellt und hat deren Geschichte mit durchzumachen, zugleich ist sie aber den Geschicken der Weltreiche entrückt und für die Macht der Weltpotenzen unerreichbar¹¹⁴⁾. Dieser zweifachen Wesensbestimmung meint Harnack

111) Ebenda, S. 61f. 112) Ebenda, S. 67f.

113) Ebenda, S. 74f. 114) Ebenda, S. 1f.

besonders deutlich dadurch zu entsprechen, daß er sie ein "Reich des Bekenntnisses" zu Christus nennt. Das Bekenntnis wird in diesem Zusammenhang als die Erscheinung des Glaubens bestimmt. Sofern es Glauben ist, bleibt es der Welt überlegen, sofern sich der Glaube notwendig in der Gestalt des Bekenntnisses bezeugt, erscheint er unter den weltlichen Phänomenen, tritt in eine Wechselwirkung zu ihnen und unterliegt den geschichtlichen Bedingungen des Werdens und der Veränderung. "Das Bekenntnis ist die dem Glauben angeborene, immanente und permanente Urform und Grundform seiner Selbstbethätigung und Erscheinung." ¹¹⁵⁾. Alle anderen Betätigungsweisen der Kirche, in denen sie sich und ihr Leben zur Erscheinung bringt, sei es Lehre, Kultus, Sitte oder Verfassung, sind nur andere Formen ihrer Selbsterweisung durch das Bekenntnis: Das Bekenntnis ist ihr Grund und ihre unveränderliche Signatur. Deshalb kann auch die Einheit der Kirche in nichts anderem bestehen als in der "Continuität des Bekenntnisses" ¹¹⁶⁾. Für die Identität der Kirche ist maßgebend nicht nur, daß die Geltung des Bekenntnisses unbestritten bleibt, sondern auch daß der Anspruch des Bekenntnisses, "das alleinige und ausreichende Einheitsband der Kirche in ihrer Erscheinung zu bilden", in Geltung steht ¹¹⁷⁾. Die lutherische Reformation hat die Kirche als die Gemeinde e i n e s Glaubens gerettet, indem sie das schriftgemäße Bekenntnis in die ihm allein gebührende zentrale kirchliche Stellung wiedereinsetzte. Sie ist deshalb das Korrektiv gegen die Verweltlichung der Kirche einerseits und gegen die sektiererische Idealisierung andererseits. Damit sind schon die beiden anderen wesentlichen Merkmale der Kirche angesprochen. Für die zentral bekennnisgebundene Kirche können hierarchische und politische Bindungen keine prägende Bedeutung haben; sie ist eine Kirche freier persönlicher Verbundenheit von Glaubenden. Ferner kann die Kirche auch nicht eine aus der Welt zurückgezogene Gemeinde von eitel Gläubigen sein; sie ist Kirche für das Volk mit einem Auftrag an die Welt.

115) Ebenda, S. 2. 116) Ebenda, S. 3.

117) Ebenda, S. 4.

Gerade in der Ausrichtung auf das Bekenntnis sehen die konfessionellen Theologen die Garantie für die ökumenische Weite der Kirche, während sie die preußische Union als Produkt territorialer und nationaler Ambitionen verdächtigen ¹¹⁸⁾. Das lutherische Bekenntnis verbindet die Kirchen vieler Nationen und Völker. Es ist historisch evident, daß die Kirche der preußischen Union nach territorialen Prinzipien konstruiert war ¹¹⁹⁾. Theologisch war sie auf der Grundlage des Rationalismus errichtet, der die Bedeutung der Bekenntnisse nivellierte, aber selbst nicht ein neues Fundament zu ökumenischer Kirchengemeinschaft hervorbrachte ¹²⁰⁾.

Nicht nur die Relevanz des Bekenntnisses für den Bestand der Kirche, sondern auch der Charakter des Bekenntnisses selbst und das Verhältnis der Konfessionen zur Gesamtheit der Kirchen wurden zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich verstanden. Im Zeitalter der Konfessionsbildung erhob jede Konfession den Anspruch universal und exklusiv die eine geoffenbarte Wahrheit zur Sprache zu bringen. Sie wußte sich deshalb in Lehre, Kult und Disziplin mit einer Autorität ausgestattet, die Herzen und Gewissen bindet. "Von daher stammte ihr Pathos, aber auch ihre Intoleranz" ¹²¹⁾. Auch das kulturelle und politische Leben geriet in den Einfluß dieser Hochschätzung der Konfession. Die Einsicht in die geschichtliche Entwicklungsfähigkeit und Veränderlichkeit und in die Interpretierbarkeit der Bekenntnisse führte im 19. Jahrhundert zu einer Hervorhebung ihres Gewordenseins und zu einer Abschwächung ihres absoluten und ausschließlichen Wahrheitsanspruches. Harnack lehnt den Exklusivitätsanspruch einer Konfession ab ¹²²⁾. Er weist aber auch den Standpunkt, der sich der Zustimmung des modernen Weltbewußtseins erfreut, zurück, daß alle Partikularkirchen sich gegenseitig ergänzende Versuche darstellen, die Idee der Kirche in der Welt approximativ zu realisieren. Diese Auffassung ist, wenn nicht indifferent, so doch absolut irenisch gegen alle Konfessionen ¹²³⁾.

Harnack dagegen vertritt eine konsequent geschichtliche Betrachtung

118) Ebenda, S. 41, vgl. S. 52f. 119) MAURER, Fragen, S. 209f.
120) Ebenda, S. 212ff. S. 219ff. 121) ZEEDEN, Grundlagen, S. 249.
122) HARNACK, Wesen, S. 351. 123) Ebenda, S. 351f.

tung des Bekenntnisses. Die Kirche ist ein vom Kindesalter zur Mannsreife sich entwickelnder Organismus, der auf jeder Stufe seiner Erscheinung dasselbe unwandelbare Wesen der Kirche unter anderem im Bekenntnis darstellt, ohne in jeder Entwicklungsphase zu derselben Ausbildung und Reife zu gelangen¹²⁴⁾. Das Bekenntnis ist deshalb nie vollkommen, aber stets wahr. Es ist wahr, weil es in seiner "Gesamtanschauung" den jeweiligen Stand der Entwicklung und der Wahrheitserkenntnis der Kirche ausdrückt¹²⁵⁾. Harnack gesteht, daß er dazu neigt, die römische Kirche des Mittelalters mit Luther als die wahre in jener Zeit anzuerkennen¹²⁶⁾. Er redet von der Entwicklung der Kirche, nicht der einzelnen Konfessionen. Die Katholizität beruht auf der Kontinuität der ganzen Entwicklung der Kirche durch alle Jahrhunderte bis zu ihrer gegenwärtigen Erscheinung¹²⁷⁾. Die Entwicklung verläuft nicht immer ungestört und gleichmäßig. Nicht alle Gläubigen müssen die Höhe der jeweiligen kirchlichen Entwicklungsstufe erreicht haben, um lebendige Glieder der wahren Kirche sein zu können. Glaube kann unentwickelt sein, wie der einfache Schächer - Glaube, wenn er nur wahr und lebendig sich kundgibt. Dennoch wird die Entwicklung des Glaubensbewußtseins allen Gläubigen auf Erden zuteil, wenn sie auch nur einen Teil von ihnen wirklich erreicht. Die einmal gewonnene Stufe der Bestimmtheit des Glaubensgehorsams kann die Kirche nicht wieder aufgeben. Die Entwicklung führt zu einer immer schärferen Begrenzung der Glaubenswahrheit¹²⁸⁾. Es gibt aber unterhalb des sukzessiv definierten Glaubens "eine unendliche Mannigfaltigkeit der Stufen im wahren Glauben"¹²⁹⁾. Dementsprechend ermöglicht Harnacks Vorstellung von der einen sich kontinuierlich fortbildenden Kirche vielfältige innere Differenzierungen. In dieser Kirche ist sehr viel Raum für unterschiedliche Ausprägungen und Vollkommenheitsstufen des Glaubens. Nur wo ihr ein geschlossenes und entwickeltes Bekenntnis gegenübersteht, das sie nicht als schriftgemäß anerkennen kann, würde Toleranz die Aufhebung ihrer Identität bedeuten. Hier darf die Kirche nicht eigenmächtig "brü-

124) Ebenda, S. 353. 125) Ebenda, S. 354f. 126) Ebenda, S. 349.
127) Ebenda, S. 361. 128) Ebenda, S. 356ff. 129) Ebenda, S. 357.

dern und gliedern", indem sie sich über die schon erlangte Bestimmtheit ihrer Entwicklung hinwegsetzt¹³⁰⁾.

Auch Harnack entgeht dem Problem des konkurrierenden Wahrheitsanspruchs verschiedener Konfessionen nicht. Welche unter den vielen kirchlichen Gemeinschaften die wahre Kirche sei, kann, wie er meint, niemals a priori entschieden werden. Nur der Vergleich ihres Bekenntnisses mit der Schrift kann zu einem Urteil führen. Dabei ist vor allem auf die "Grundansichten", in denen sich das Wesen der Kirche ausspricht, zu achten. Harnack selbst hält die Symbole der lutherischen Kirche für irrtumsfrei, jedoch keineswegs für vollkommen, besonders nicht in den affirmativen Aussagen über die Geheimnisse des Glaubens¹³¹⁾. Im strengen Sinne verbindlich ist nur die Abweisung geschichtlich zutage getretener Irrtümer. Ihre unumwundene Verwerfung muß als Minimum für die Übereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis gefordert werden¹³²⁾. Harnack warnt 1870 unter dem Eindruck der erschreckenden Folgen des Konfessionalismus im amerikanischen Luthertum¹³³⁾ noch eindringlicher als früher vor einer Überschätzung des Bekenntnisses¹³⁴⁾. Das Bekenntnis ist nur ein geschichtlich bedingter Ausdruck des Glaubens¹³⁵⁾, ein göttlicher Schatz in menschlichem, gebrechlichem Gefäß¹³⁶⁾. Zum Bekenntnis stehen muß als tätiges Mitbekennen sich darstellen¹³⁷⁾; nur so ist es vor der heiligen Schrift und vor dem Geist und Glauben der Kirche zu rechtfertigen¹³⁸⁾. Gesetzlichkeit und Buchstabenknechtschaft lehnt Harnack entschieden ab¹³⁹⁾.

Das Bekenntnis ist offen für die zukünftige Entwicklung der Kirche und ihrer theologischen Erkenntnisse, wenn diese sich nur organisch unter Wahrung der überlieferten Substanz des Gesamtbekenntnisses vollzieht¹⁴⁰⁾. Harnack hält an der Überzeugung fest, daß die wahre Kirche eine konkrete existierende kirchliche Gemeinschaft ist. Diese Auffassung beruht auf seinem Verständnis der Christolo-

130) Ebenda, S. 357. 131) Ebenda, S. 362f. S. 365.

132) Ebenda, S. 366. Vgl. HARNACK, Volkskirche, S. 23f.

133) HERMELINK, Christentum, I, S. 493ff.

134) HARNACK, Volkskirche, S. 23ff. 135) Ebenda, S. 23.

136) Ebenda, S. 24. 137) Ebenda, S. 25. 138) Ebenda, S. 27.

139) Ebenda, S. 23; 25; 27. 140) Ebenda, S. 25f.

gie und der christologischen Begründung der Ekklesiologie. Wenn die ihr wesentliche Beziehung zu Christus sich im Bekenntnis als einer Selbstbetätigung des Glaubens konstituiert, muß das maßgebende Kriterium ihrer Wahrheit die Einheit ihres Bekenntnisses sein. In Harnacks geschichtlichem Kirchenverständnis stellt sie sich dar als ungebrochene Kontinuität der Bekenntnisentwicklung. Diese wiederum erweist sich an der Übereinstimmung des jeweils letzten Entwicklungsstandes der Bekenntnisbildung mit der urkundlichen und urbildlichen Glaubensbezeugung in der Schrift ¹⁴¹⁾. Da die Kontinuität erst vom jeweiligen Ende der Entwicklung her erkennbar ist, kann sie und damit die Wahrheit der Kirche nur a posteriori behauptet werden. Für die Zukunft kann keine kirchliche Gemeinschaft versichert sein, in der Kontinuität der wahren Kirche zu stehen. Aber für die Vergangenheit muß man eine irrtumsfreie Entwicklung des Bekenntnisses festhalten, wenn man nicht überhaupt die Kontinuität der Kirche leugnen will. Das bedeutet, daß auch der jeweils gegenwärtige Bekenntnisstand der Kirche als Ergebnis der bisherigen Entwicklung frei von Irrtum sein muß.

Diese Auffassung führt notwendig zum Streit der Konfessionen nicht so sehr um einen abstrakten, streng exklusiven Wahrheitsanspruch, als vielmehr um die wahre Kontinuität ihrer Bekenntnisentwicklung ¹⁴²⁾. Die intendierte Offenheit für eine ökumenische Weite der Kirche auf der Grundlage der Beurteilung aller Überlieferung nach der Schrift vermag Harnack tatsächlich nicht zu erreichen. Sein Verständnis von Kirche und Geschichte geben der wirklichen Überlieferung den Charakter irreversibler Heilsvorgänge, so daß schließlich auch die Schrift als normativer Anfang selbst der Überlieferung einbezogen wird. Die Kirche kann auf Grund der angenommenen organischen Entwicklung nicht irren. Jede Konfession muß, wenn sie die Kontinuität der Kirche bis auf ihre Gegenwart heraufführt, von dieser Voraussetzung aus die negativen Lehrentscheidungen zur Abgrenzung gegen andere Konfessionen als die Wegmarken ihrer Entwicklung ansehen. Die dabei bezogenen Positionen sind die unaufgebbaren geschichtlichen Bedingungen ihrer gegen-

141) Ebenda, S. 20.

142) Vgl. KIRCHE, ZPK, 4, 1842, S. 286-288.

wärtigen Existenz. Die Berufung auf die Schrift ist demgegenüber von geringer Wirksamkeit, da die Schrift aus der Perspektive der Kontinuität von Bekenntnisentwicklung, die sich im geschichtlichen Prozeß der kirchlichen Bewußtseinsbildung schon konsolidiert hat, gedeutet wird. Die Schriftauslegung wird vom Bekenntnis und dem dadurch bestimmten gegenwärtigen konfessionellen Selbstverständnis der Kirche geleitet. Dabei sind gewiß Korrekturen des Selbstverständnisses möglich, nicht jedoch Veränderungen der als solche geltenden Bekenntnissubstanz, die sich etwa darin dokumentieren müßten, daß die Verurteilung bestimmter Irrtümer aufgehoben würde. Die geschichtlich gewordenen Konfessionen müssen nebeneinander bestehen bleiben, eifersüchtig auf die Erhaltung ihrer Substanz bedacht ¹⁴³⁾. Das gilt auch dann noch, wenn den meisten Christen die einmal erreichte Differenzierung der Darstellung des Glaubens im Bekenntnis nicht mehr relevant oder auch nur verständlich erscheint. Es erweist sich als notwendig, einen Teil der Gläubigen von der behaupteten Entwicklung auszunehmen, damit die Geschichtsauffassung angesichts der erkennbaren Diskontinuität der Kirchengeschichte durchgehalten werden kann. Die Kirche selbst kann von der einmal erreichten Bestimmtheit ihrer Bekenntnisentwicklung nichts aufgeben, ohne ihrem Prinzip untreu zu werden ¹⁴⁴⁾. Jedoch läßt die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Bekenntnisbildung die Existenz unterschiedlicher Bekenntnisse als verständlich erscheinen. Sie bewahrt vor der Stimmung gegenseitiger Verketterung und fördert eine theologisch noch nicht ganz eingeholte Achtung des jeweils anderen Bekenntnisses ¹⁴⁵⁾.

Harnack hebt mehrfach hervor, daß die organische Selbstentfaltung der Kirche eine freie Selbstbetätigung voraussetzt, bei der sie an nichts außer dem Bekenntnis gebunden ist. Wenn der Landesherr ihr Bekenntnis teilt, könnte die notwendige Freiheit zur ausschließlichen Bindung an das Bekenntnis auch beim Landeskirchentum gewahrt bleiben ¹⁴⁶⁾. Da aber im gegenwärtigen Landeskirchentum

143) Diese Auffassung ist in den lutherischen Kirchen bis auf die Gegenwart wirksam geblieben. In dem Maße, wie die Berufung auf das Bekenntnis von dem geschichtstheologischen Hintergrund romantischer Prägung abgelöst wurde, verfestigte sich die restaurative Wirkung. Vgl. STECK, Fragen, S. 4ff.

144) HARNACK, Wesen, S. 357.

145) Vgl. das Friedenspathos o. Kap. I, 1, S. 7ff.

146) HARNACK, Volkskirche, S. 42.

der Fürst an seiner Regierungsgewalt die Kammern beteiligt, ist eine solche persönliche Bindung und Einschränkung der staatlichen Macht nicht mehr durchführbar ¹⁴⁷⁾. Kammern können nicht selbst Glieder der Kirche sein und sich nicht dem Bekenntnis unterwerfen. Die Kirche des Bekenntnisses muß deshalb, um ihre eigene Kontinuität zu wahren, Freiheit vom Staat erlangen. Harnack meint, unter den Bedingungen seiner Zeit könne ihre Existenzweise keine andere als die der Freikirche sein ¹⁴⁸⁾.

Als Freikirche wird gewöhnlich die Kirche nur bezeichnet zur Hervorhebung ihrer Freiheit von den Staatsfesseln. Dieses Erfordernis erfüllen aber viele Formen kirchlicher Gemeinschaft bis zu bestimmten Arten der Landeskirche ¹⁴⁹⁾. Da die Freiheit sich hauptsächlich auf das Verhältnis der Kirche zum Staat bezieht, ist auch die kirchliche Auffassung vom Staat mit ausschlaggebend ¹⁵⁰⁾. Die lutherische Kirche respektiert im Staat "eine auf sittlicher Notwendigkeit beruhende und insofern göttlich gesetzte weltliche Ordnung" ¹⁵¹⁾. Dabei unterscheidet sie die weltliche Gewalt von der geistlichen. Diese Anschauung schützt die lutherische Kirche davor, in das Gebiet des Staates eingreifen und ihn beherrschen zu wollen, es ist ihr aber auch keine prinzipielle Notwendigkeit und kein Postulat des Glaubens, gänzlich vom Staat getrennt zu sein. Sie ist in ihrem Verhältnis zum Staat frei, sich nach den jeweiligen Zuständen im Staat, insbesondere nach der Gesinnung des Volkes zu richten. Katholizismus und Freikirchen reformierter Prägung beurteilen den Staat prinzipiell anders. Sie sehen im Staat etwas Profanes, Ungöttliches, eine menschliche Vereinbarung aus Not und Zweckmäßigkeit ¹⁵²⁾. Nach katholischer Auffassung ist der Staat der Kirche unterzuordnen und in ihren Dienst zu stellen. Reformierte Freikirchen pflegen eine völlige Trennung von Kirche und Staat zu fordern. Der katholische Herrschaftsanspruch der Kirche über den

147) Ebenda, S. 68f. Ähnlich GEDANKEN, ZPK, 17, 1849, S. 196.

148) HARNACK, Volkskirche, S. 82. 149) Ebenda, S. 83.

150) Ebenda, S. 84. 151) Ebenda, S. 85. Vgl. auch GEDANKEN, ZPK, 17, 1849, S. 197. Vgl. KIRCHE, ZPK, 4, 1842, S. 272.

152) HARNACK, Volkskirche, S. 84 u. S. 86.

Staat führt zu einem hierarchischen Absolutismus auch gegenüber den Glaubenden. Die reformierte Trennung beider Bereiche zieht ein individualistisches Kirchenverständnis nach sich und den Rückzug der Kirche aus dem öffentlichen Leben¹⁵³⁾.

Beide Anschauungen verkennen auch das Wesen und die Aufgaben der Kirche¹⁵⁴⁾. Wenn die Kirche Organismus und Organ der Heilswirksamkeit Christi ist¹⁵⁵⁾, dann müssen in ihr das Prinzip der persönlich freiwilligen Zugehörigkeit und der Charakter der heilsvermittelnden Anstalt für die Völker der Welt verbunden sein. Andernfalls würde die Kirche von sich selbst und ihrem Bekenntnis abfallen¹⁵⁶⁾. Sie ist ihrem Wesen nach die Gemeinde der an Christus Gläubigen, ihrem Beruf nach eine missionarische und pädagogische Heilanstalt. Wesen und Beruf sind so miteinander verflochten, "daß sie in ihrem Wesen sich nur erhalten und entwickeln kann unter Ausübung ihres Berufs, und daß sie wiederum diesem nur in dem Maße gewachsen ist, in welchem sie ihr Wesen treu bewahrt"¹⁵⁷⁾. Deshalb muß die Kirche jede Existenzweise und Verfassung ablehnen, in der ihre "Grundgestalt" nicht bewahrt wird, beides zugleich zu sein: "Gemeinde des Glaubens und der Gläubigen, und Erziehungsanstalt für den Glauben"¹⁵⁸⁾.

Freikirche bedeutet für Harnack keineswegs einen "Gesinnungsverein von solchen Individuen, die gleicher Überzeugung und persönlich wirklich gläubig sind"¹⁵⁹⁾. Sie ist vielmehr "eine göttlich gesetzte, einheitliche und kontinuierliche Objektivität und Macht in der Welt", welche ebenso wie "die natürlichen Ordnungen der Ehe, der Familie, des Staats, vor dem Einzelnen da ist und unabhängig von seinem Willen besteht"¹⁶⁰⁾. Die Freiheit, die Harnack für sie verlangt, besteht darin, daß sie durch staatliche Rechte nicht in der ihrem Bekenntnis entsprechenden Selbstbetätigung beeinträchtigt werden kann. Sie bedarf um ihres missionarischen Auftrags gegenüber den Völkern der Welt willen des Charakters einer Anstalt. In der Form einer Anstalt stellt sie sich selbst dar als eine ob-

153) Ebenda, S. 86f. 154) Ebenda, S. 89. 155) Vgl. o. S. 373-375.

156) HARNACK, Volkskirche, S. 90. 157) Ebenda, S. 91.

158) Ebenda, S. 91f. 159) Ebenda, S. 88.

160) Ebenda, S. 87.

jektive Potenz in der Welt und bringt die ihr gebührende Stellung im öffentlichen Leben zum Ausdruck ¹⁶¹. Dabei kann sie in geregelte Beziehungen zum Staat eintreten. Sie ist freilich eine Anstalt besonderer Art, eine freie Anstalt des Wortes, die sich jeglicher Ausübung von Zwang enthält ¹⁶²).

Wittram beklagt die Unklarheit der von Harnack proklamierten Neuordnung der Kirche, die auf ein "Mittelding" zwischen landes- und freikirchlicher Verfassung hinauszuführen scheine. Er vermißt auch praktikable Vorschläge auf kirchenrechtlichem Gebiet, wie die Lösung vom Staat vor sich gehen sollte. Ferner gewinnt er den Eindruck, daß Harnack der Kirche bei den bevorstehenden Veränderungen eine mehr passive als aktive Rolle beimesse ¹⁶³). Man kann entschuldigend darauf hinweisen, daß Harnacks Absicht lediglich war, die Prinzipien einer neuen Organisation zu erarbeiten, ohne die Verfassung im einzelnen gestalten zu wollen ¹⁶⁴). Über Wittrams Feststellungen hinaus muß man aber wohl fragen, ob nicht Harnacks Konstruktion der Freikirche selbst die Unklarheit und die Schwierigkeit, die Freiheit zu konkretisieren, bedingt. Freiheit wird gefordert und zugleich vielfältig eingeschränkt. Die Freiheit der Kirche soll nicht beruhen auf der Freiheit des isolierten Einzelsubjektes ¹⁶⁵). Sie ist nicht die Mündigkeit ihrer Glieder zur freien Organisation des Gemeindelebens ¹⁶⁶). Ferner besteht sie nicht in der Befreiung von der göttlichen Autorität der staatlichen Ordnung ¹⁶⁷). Sie ist die Freiheit von Herrschaftsansprüchen gegenüber dem Staat, zu der die Kirche sich selbst verpflichtet ¹⁶⁸). Dem entspricht, daß die Kirche ihre Eigenständigkeit nicht zu einer prinzipiellen Forderung erhebt, sondern darauf hinarbeitet, daß der Staat sie ihr von sich aus gewährt ¹⁶⁹). Freiheit ist der Verzicht auf Zwang bei der Ausübung ihres missionarischen Berufs ¹⁷⁰). Die Freiheit, die der Kirche zuteil werden soll, wird nicht von ihr selbst errungen. Sie ist passive Freiheit, gewährte Unabhängigkeit und Verzicht auf Macht. Wie solche negative Freiheit verwirklicht

161) Ebenda, S. 86f. 162) Ebenda, S. 92. 163) WITTRAM, Kirche, S.178.
164) HARNACK, Volkskirche, S. 160. 165) Ebenda, S. 87.
166) Ebenda, S. 88. 167) Ebenda, S. 85. 168) Ebenda, S. 85.
169) Ebenda, S. 85f. 170) Ebenda, S. 92.

werden kann, wenn sie sich nicht von selbst einstellt oder zugestanden wird, bleibt unverständlich. Ferner bleibt rätselhaft, wie die passive Freiheit mit dem Anstaltcharakter der Kirche vereinbar ist.

Die Kirche als Anstalt für Mission und Erziehung zum Glauben, die vor dem einzelnen und unabhängig von seinem Willen besteht, bedarf zur Konkretion ihres sichtbaren Vorhandenseins, ihrer Objektivität und ihrer Macht in der Welt der rechtlichen Verfassung. Wodurch wird aber der Bestand und die Anerkennung des Rechts garantiert? Die Kirche könnte die ihr geschichtlich zugewachsene Macht durch Stabilisierung ihrer Hierarchie sichern. Das lehnt Harnack ab. Sie könnte die zu ihrer rechtlichen Gestaltung notwendige Macht von der Zustimmung ihrer Glieder ableiten. Auch solcher "Majoritäten-Herrschaft" widerspricht Harnack entschieden ¹⁷¹⁾. Er lehnt überhaupt jede Ausübung gesetzlichen Zwanges durch die Kirche selbst ab. Harnack räumt ein, daß die evangelische Kirche es schwer habe, ihre Autorität wirksam geltend zu machen, da sie den Hierarchismus ebenso wie die Mehrheitsherrschaft verwerfe und darauf bedacht sei, das geistliche Lehramt mit dem Regiment nicht zu verquicken ¹⁷²⁾. Es bleibt dann nur die Möglichkeit, den Anstaltscharakter durch eine öffentlich-rechtliche Organisationsform zu erhalten. Das bedeutet, daß die Verfassung der Kirche auf den Schutz des Staates angewiesen ist. Harnack erkennt in der Tat dem Staat das Recht zu, ihr Verhältnis zu ihm selbst rechtlich zu ordnen und zu überwachen ¹⁷³⁾.

Daraus ergibt sich eine faktische Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Sofern sie eine gewisse Eigenständigkeit erlangt, wird sie ihr vom Staat gewährt. "Die Kirche ist dem Staate geistlich übergeordnet, ethisch gleichgeordnet und rechtlich untergeordnet" ¹⁷⁴⁾. Harnack kommt also unter diesem Aspekt nicht über eine Modifikation und Bereinigung des Landeskirchentums hinaus. Es ist kennzeichnend, daß er die Frage, woher die Macht zur Gewährleistung von Freiheit kommen soll, gar nicht recht erkennt ¹⁷⁵⁾. Die Organismusvorstel-

171) Ebenda, S. 93. 172) Ebenda, S. 44f. 173) Ebenda, S. 102.

174) HARNACK, Kybernetik, 3. Aufl. S. 643.

175) Höfling hat dieses Problem angesprochen. HÖFLING, Grundsätze, S. 156f. Mit erstaunlicher Harmlosigkeit glättet die Darstellung von Link alle Probleme hinweg. Vgl. LINK, Grundlagen, S. 246-249.

lung suggeriert, daß die Macht zur Stabilisierung seiner selbst immer schon auf Grund der geschichtlichen Kontinuität und auf Grund der durch diese bedingten inneren Organisation des Organismus gegeben sei. Doch ist die Kirche unorganischen Fehlentwicklungen ausgesetzt, wie das Landeskirchentum beweist. Die Freiheit vom Staat muß also von der Kirche erst einmal errungen und dann erhalten werden. Die Kirche kann diese Freiheit nur verwirklichen, wenn sie sich zu einem Verband eigenen Rechts und eigener Autorität zur Durchführung des Rechts konstituiert. Wenn sie die hierarchische Herrschaftsform als wesensfremd verwirft, kann sie sich nur einer demokratisch-synodalen Ordnung bedienen. Es erweist sich als illusorisch, eine Freiheit des Gesamtorganismus zu postulieren, die nicht von der konkreten Freiheit eines jeden einzelnen herrührt oder sich in ihr konkretisiert. Wenn also die Kirche frei sein soll von staatlicher und hierarchischer Macht, muß sie die Freiheit zur autonomen Organisation aus dem Willen ihrer Glieder ableiten. Doch widerspricht dies der Priorität der Gesamtheit im Organismus-Gedanken und Harnacks Anstalts-Begriff¹⁷⁶⁾. Er erwartet gerade vom Kirchenregiment, daß es die Einheit der Kirche gegenüber möglichem Mißbrauch der Freiheit oder der Amtsgewalt wahre¹⁷⁷⁾. Harnack meinte die Hierarchie und den "kirchlichen Parlamentarismus" zugleich vermeiden und dennoch eine staatsfreie Kirche errichten zu können. Die Unmöglichkeit dieser Konzeption hat ihn offenbar veranlaßt, in seiner "Kybernetik", die 1883 erschien, dem synodalen Element mehr Beachtung zu schenken und die entschiedene Ablehnung des Landeskirchentums wieder ein wenig einzuschränken. Er empfiehlt eine Durchdringung von konsistorialer und synodaler Verfassung. Dabei möchte er dem konsistorialen Moment einen Vorrang einräumen, weil es mehr den Charakter kirchlicher Einheit und Kontinuität bewahrt und das Zeugnis der Geschichte für sich hat¹⁷⁸⁾. Die ge-

176) Eine ähnliche Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, die für die konfessionell-romantische Theologie überhaupt charakteristisch ist, können wir bei Frank hinsichtlich des Zustandekommens von Gewißheit beobachten. Vgl. u. Kap. IV, 3, (S. 426-428)

177) HARNACK, Kirche, Nr. 130, S. 66.

178) HARNACK, Kybernetik, S. 568. Vgl. WITTRAM, Kirche. S. 179f. Andere haben schon früher eine Kirchenverfassung nach der Analogie der konstitutionellen Monarchie vorgeschlagen. Eine vollkommene Trennung der Kirche vom Staat hat man gar nicht angestellt. GEDANKEN, ZPK, 17, 1849, S. 200ff; Vgl. HÖFLING, Grundsätze, S. 163ff.

schichtliche Entwicklung zeigt, daß eine wirkliche Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat erst nach dem Zusammenbruch der Monarchie in Deutschland 1918, als Kirchenverfassungen mit demokratisch-parlamentarischem Gepräge in Kraft traten, erreicht wurde ¹⁷⁹⁾.

Die besondere Form der Freikirche, die Harnacks Planungen vorschwebt, ist die selbständig organisierte Volkskirche ¹⁸⁰⁾. Im Begriff "Volkskirche", den er zurückführt auf den biblischen Gedanken des Volkes Gottes, liegt eine Anerkennung des Volkstums an sich und dessen Mannigfaltigkeit als einer göttlich gesetzten Gliederung der einen Menschheit ¹⁸¹⁾. Andererseits drückt er den Beruf der Kirche aus. Sie hat das gegebene Volksleben zu bejahen und an ihm mitzuarbeiten, so daß sie durch das Evangelium alle Völker zu dem einen Volk Gottes innerlich verbinde, "in welchem jedem einzelnen Volk je nach seiner natürlichen Mitgift und seinem dadurch mitbedingten geistlichen Charisma seine gliedliche Stellung, Bedeutung und Aufgabe für das Reich Gottes angewiesen ist" ¹⁸²⁾. Dabei muß die Kirche stets darauf bedacht sein, ihre Weltbeziehung ihrem Grundverhältnis zu Christus zu unterstellen ¹⁸³⁾. Volkskirche ist darum nicht Nationalkirche, nicht Staats- oder Landeskirche ¹⁸⁴⁾, nicht Massenkirche ¹⁸⁵⁾, nicht independentistische Gemeindegemeinschaft ¹⁸⁶⁾.

"Sie setzt an dem Punkte ein, der auch die Grundlage des Volks- und Staatslebens bildet, an dem Hause und der Familie". "Ihr Charakteristicum ist die Kindertaufe". "Das christliche Haus, das ist der Ausgangspunkt und der Zielpunkt ihrer Pädagogie. Das ist die in und mit der Taufe ihr göttlich angewiesene Operationsbasis für die Ausrichtung ihres Völkerberufs" ¹⁸⁷⁾. Das Prinzip der Kindertaufe verpflichtet die Kirche sich so zu gestalten, daß in ihren Grenzen jedem Getauften, der sich nicht gerade dessen unwürdig erweist, die Möglichkeit offen gehalten wird, zu ihr zu gehören und ihre Seg-

179) GRUNDMANN, Kirchenverfassung, RGG, III, Sp. 1582f.

180) HARNACK, Volkskirche, S. 94. 181) Ebenda, S. 95.

182) Ebenda, S. 96. 183) Ebenda, S. 96. 184) Ebenda, S. 97.

185) Ebenda, S. 98. 186) Ebenda, S. 98. 187) Ebenda, S. 103.

nungen beanspruchen zu können¹⁸⁸⁾. Alle Abstufungen zwischen dem offen lästernden Unglauben und dem "positiven Glauben" muß die Kirche an ihren Gliedern mit Geduld ertragen, wenn sie sich nicht der Anleitung zur Heuchelei schuldig machen will¹⁸⁹⁾. Diese Beschreibung der Volkskirche verdeutlicht, daß die freie Volkskirche wirklich eine besondere Art von Freikirche darstellt, die von einer auf die bewußte, persönliche Glaubensüberzeugung gegründeten Kirche weit entfernt ist¹⁹⁰⁾. Es ist deshalb auch einleuchtend, daß die Volkskirche Bestand und Kontinuität nicht in der zweifelhaften geistlichen Dignität der "heranwachsenden Getauften" verankern kann.

Dennoch fällt in der Volkskirche dem Gemeindeprinzip eine bedeutende Rolle zu. Es muß mit den anderen Faktoren der Verfassung, mit Kirche und Amt, vermittelt werden. Außerdem müssen Bürgschaften gefunden werden, die verfassungsmäßig gewährleisten, daß nicht mit dem Gemeindeprinzip die Herrschaft "ungeistlicher Majoritäten" aufgerichtet wird. Andernfalls würde die Option für die Volkskirche untergraben, denn die Kirche könnte sich entweder nur hierarchisch bzw. staatskirchlich organisieren oder sie müßte sich in unabhängige Einzelgemeinden auflösen¹⁹¹⁾. Harnacks größte Sorge ist die Herrschaft von "Massenmajoritäten"¹⁹²⁾. Er befürchtet, daß die Kirche dadurch weltlichen, insbesondere politischen Interessen unterworfen würde. Daher rührt auch einer der wichtigsten Gründe für sein Mißtrauen gegen das Landeskirchentum, daß mit dem Eindringen demokratischer Verfassungsgrundsätze im Staat auch die Kirche der Willkür der unkirchlichen Menge ausgeliefert würde. In dieses Urteil fließt die tiefe Verachtung des Bürgertums für die "ungebildete" Volksmasse ein, die nicht begründet, nicht einmal bewußt reflektiert wird. Wenn die Kirche nicht auf die Benutzung der Surrogate angewiesen sein soll, die sie dem politischen Leben abborgen könnte, ist eine zweifache Aufgabe zu erfüllen. Es bedarf einer näheren Bestimmung des kirchlichen Gemeindeprinzips, so daß es mit

188) Ebenda, S. 104f. 189) Ebenda, S. 105. 190) vgl. Ebenda, S. 88f.
191) Ebenda, S. 107f. 192) Ebenda, S. 109.

den apostolischen und reformatorischen Hauptgrundsätzen organisch vereinbar ist ¹⁹³⁾. Außerdem muß das Gemeindeprinzip so konkretisiert werden, daß die nachteiligen Folgen der Massenherrschaft vermieden werden und es stattdessen der Kirche zur Förderung ihres Lebens gereicht ¹⁹⁴⁾.

Das kirchliche Gemeindeprinzip erfordert vor allem die Trennung der kirchlichen Gemeinde von der Bürgergemeinde ¹⁹⁵⁾. Ferner muß das kirchliche Amt als das göttlich gegebene Band anerkannt werden, welches die Lokalgemeinde mit der Gesamtkirche organisch verbindet. Schließlich ist daran festzuhalten, daß das Amt das konstitutive Prinzip der Gemeindeverfassung bildet ¹⁹⁶⁾. Der Kerngedanke des kirchlichen Gemeindeprinzips ist die wechselseitige Verbundenheit von Amt und Gemeinde. Das Amt wird nur in der bestimmten Einzelgemeinde wirksam, aber die Lokalgemeinde kommt zu ihrem Bestand nur durch das Amt. Das Amt repräsentiert gleichsam die Gesamtkirche in der Gemeinde. Die Kirche ist die Mutter der Einzelgemeinden, nicht deren Tochter. Sie ist die selbständig sich regierende und ihre Angelegenheiten verwaltende Gesamtgemeinde derer, die durch den einen Glauben und das Bekenntnis mit ihr und untereinander verbunden sind ¹⁹⁷⁾. Die Gemeinde ist also die Konkretion der Gesamtkirche an einem bestimmten Ort. Sie ist aber überhaupt nur Kirche kraft der Integration in die Gesamtheit. Nur der Gesamtkirche gebührt die Autorität und das geschichtliche Recht, sich selbst zu ordnen, zu verwalten und zu erbauen ¹⁹⁸⁾. Die Gemeinde stellt offenbar eine Gliederung dar, die mit der irdischen Existenz der Kirche gegeben ist, wie die Unterschiedenheit der Völker. Deshalb ist auch das Gemeindeprinzip Ausdruck ihres volkskirchlichen Charakters.

Wie ist aber nun das Gemeindeprinzip konkret durchzuführen? Die Erledigung dieser Aufgabe führt zur Unterscheidung der Abendmahlskirche von der Taufkirche ¹⁹⁹⁾. Will die Kirche beides zugleich sein, Gemeinde des Glaubens und Anstalt für den Glauben, in ihrem geistlichen Wesen Kirche Christi und in ihrem geschichtlichen Beruf

193) Ebenda, S. 110. 194) Vgl. Ebenda, S. 109. 195) Ebenda, S. 100.
196) Ebenda, S. 101. 197) Ebenda, S. 101. 198) Ebenda, S. 101f.
199) Ebenda, S. 110.

Volkskirche, ist diese Unterscheidung unumgänglich. Sie erfüllt auch die praktischen Erfordernisse der Gemeindeverfassung. Die engere Gemeinde wäre der gegebene Wahlkörper für die Gemeindevertretung, der sie vor der Herrschaft der Menge schützen und dennoch die Teilnahme der Gemeinde an der Gemeinde- und Kirchenleitung ermöglichen würde²⁰⁰⁾. Zwar werden auch ihre Glieder nicht alle persönlich Gläubige sein, aber sie unterstellen sich frei dem Bekenntnis der Kirche und der Verpflichtung zu einem entsprechenden kirchlichen Verhalten. Unter ihnen wird man auch das Maß an kirchlicher Gesinnung und Erfahrung finden, das zur Ausübung von Rechten und Aufgaben der Gemeinde erforderlich ist.

Zur Konstituierung der Abendmahlsgemeinde schlägt Harnack eine Neuordnung der Konfirmation vor. Für seine Auffassung beruft er sich auf Luther und knüpft wieder einmal an Grundgedanken Hofmanns an. Die Konfirmation soll zu einem Akt der Aufnahme in die Abendmahlsgemeinde mit Bestätigung der entsprechenden Rechte und Pflichten umgewandelt werden²⁰¹⁾. Harnack schlägt vor, daß jeder getaufte Christ ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht nach freiem Ermessen einen besonderen Konfirmandenunterricht begehren kann, mit dem die Aufnahme in die Abendmahlsgemeinde verbunden ist. Jede Beschränkung der Aufnahme nach Normen geistiger oder geistlicher Reife lehnt Harnack entschieden ab. Die Zugehörigkeit zur Abendmahlsgemeinde hat keinen anderen Ansprüchen als denen des Sakraments zu genügen. "Dieses aber ist für alle Stufen bewußten und bedürftigen Glaubens da und setzt nur die active Empfänglichkeit voraus, die... eine Erkenntnis dessen hat, um was es sich hier handelt... und die zur Selbstprüfung und Selbsterkenntnis befähigt ist..."²⁰²⁾. Harnack möchte keinerlei Vollkommenheitsideale eingeführt wissen, sondern die freiwillige und bewußte Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntnis zum ausschließlichen Kriterium der mündigen Gemeinde erheben. "Wer wirklich in diesem Glauben steht und dies dadurch documentirt, daß er das populäre kirchliche Bekenntnis, den kleinen Katechismus, kennt und dasselbe frei anerkennt und bekennt, der ist communionfähig und ist demgemäß als ein geistlich mündiges Glied der Gemeinde anzusehen"²⁰³⁾. Über Gesinnung hat die

200) Ebenda, S. 111. 201) Ebenda, S. 128f. Vgl. HOFMANN, Verwaltung, ZPK, 18, 1849, S. 13f. Vgl. GEDANKEN, ZPK, 17, 1849, S. 199. Dort wird die Konfirmation als "Laienordination" bezeichnet.
202) HARNACK, Volkskirche, S. 129. 203) Ebenda, S. 129.

Kirche nicht zu richten, und sie hat auch keine verlässlichen Mittel, Heuchelei zu verhindern oder auch nur zu erkennen ²⁰⁴⁾. Sie muß sich deshalb vor der Unterscheidung geistlicher Dignitäten innerhalb der Gemeinde hüten ²⁰⁵⁾.

Freilich bleibt nicht aus, daß die Aufnahme durch einen bestimmten Akt vollzogen wird. Dazu ist die Aufstellung einer Ordnung und die Bildung eines institutionellen Rahmens erforderlich. Bei der Formulierung der Grundsätze, nach denen die Zulassung zur Abendmahlsgemeinde ausgesprochen wird, taucht deshalb neben der Anerkennung des Bekenntnisses und der Bereitschaft, ihm gemäß zu leben, auch die Forderung auf, sich der Gemeindeordnung zu unterstellen und der Kirche zu dienen ²⁰⁶⁾. Dem entspricht, daß ein kirchliches Zuchtverfahren anzuwenden ist, wo Unlauterheit und Heuchelei offenbar werden ²⁰⁷⁾. Da eine Scheidung innerhalb der Abendmahlsgemeinde abgelehnt wird, ist um so nachdrücklicher auf eine strenge Abgrenzung zu achten ²⁰⁸⁾. So sehr Harnack auch verlangt, bei der Aufstellung kirchlicher Ordnungen maßvoll zu verfahren und die Kirchenzucht nicht zu überspannen, damit die Kirche nicht die Besten aus der Abendmahlsgemeinschaft ausschließe, so hat er sich doch auf den Weg begeben, erkennbare und handhabbare Kriterien des Christseins außer dem Glauben formulieren zu müssen, dadurch daß er überhaupt eine Unterscheidung innerhalb der Kirche eingeführt hat.

Schließlich ergibt sich die Konsequenz, daß dem kommunionfähigen Teil der kirchlichen Gesamtheit in besonderem Maße die Pflicht auferlegt wird, zur Erscheinung zu bringen, wozu die Kirche ihrem Wesen nach bestimmt ist, immer mehr Gemeinde der Gläubigen und der Heiligen zu werden ²⁰⁹⁾. Zuletzt kann Harnack nicht einmal eine Abstufung unter den Konfirmierten vermeiden, jedenfalls bei der Bestimmung der Rechte in der Gemeinde. Stimmberechtigt sind unter ihnen nur die Hausväter und von den unverheirateten Männern nur diejenigen, die bürgerlich selbständig sind und einen Dienst in der Gemeinde versehen ²¹⁰⁾. Die bei den Aufnahmebedingungen wie selbstverständlich wirkende Bereitschaftserklärung zum kirchlichen Dienst

204) Ebenda, S. 130. 205) Ebenda, S. 131. 206) Ebenda, S. 135.
207) Ebenda, S. 136. 208) Ebenda, S. 134f. 209) Ebenda, S. 137f.
210) Ebenda, S. 149.

wird hier zu einem Kriterium, nach dem die Kirche Privilegien zu- teilt. Es kann keine Rede davon sein, daß die Zugehörigkeit zur Abendmahlsgemeinde sich allein nach den Ansprüchen richtet, die der Sakramentsempfang fordert. Wenn Harnack in Übereinstimmung mit Luther feststellte, allein der Hunger und Durst der Seele empfangen zum Segen, so kann damit im Unterschied zu Luther nur die keineswegs genügende *conditio sine qua non* gemeint sein ²¹¹⁾. Die nur getauften Christen haben in der Kirche keine Funktion. Sie sind eindeutig Kirchenangehörige minderen Ranges, lediglich das potentiell aktivierbare Reservoir zur Rekrutierung der Abendmahlsgemeinde. Es gelingt demnach Harnack nicht, die Charaktere der Freikirche und der Volkskirche zu verbinden; denn sie werden getrennten Körperschaften innerhalb der Gesamtgemeinde zugewiesen ²¹²⁾. Harnack selbst sieht allerdings in seiner Lösung eine organische Verbindung von beidem ²¹³⁾. Er vermag die geistliche Hoffart, die sich außergewöhnlicher geistlicher Reinheit und Vollkommenheit rühmt, zu bannen. Stattdessen begründen aber sittliche Vorzüge und Gehorsam gegen kirchliche Ordnungen und Dienstpflichten kirchliche Prärogativen ²¹⁴⁾.

Harnack räumt selbst ein, die vorgeschlagene Reform sei dann vom Übel, wenn auch nur einer der Geringsten vom Abendmahl ausgeschlossen werde, den ein wahres, inneres Bedürfnis zum Tisch des Herrn treibe ²¹⁵⁾. Er zweifelt nicht daran, diese Gefahr vermieden zu haben. Darüber hinaus erhofft er sich von der Reform praktische und kirchenpolitische Wirkungen. Die Kirche wird an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn sie endlich der tatsächlich verschiedenen Stellung ihrer Glieder gerecht wird, so daß mancher Redliche unter den ihr Entfremdeten zu ihr zurückfinden wird ²¹⁶⁾. Die Sakramentspraxis

211) Ebenda, S. 129. Für LUTHERS Lehre vgl. Großer Katechismus, BSELK, S. 720, 7ff. S. 721, 2ff. Vgl. S. 714, 17ff. S. 716, 1ff. S. 722, 33ff.

212) Vgl. auch WITTRAM, Kirche, S. 167f.

213) HARNACK, Volkskirche, S. 139.

214) Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 166f. In dieser Hinsicht hat auch der richtig empfundene Verdacht Harald Diems seine Berechtigung, daß nämlich Harnacks Ekklesiologie im Ergebnis eine genügend klare Unterscheidung von Amt und Kirchenleitung nicht ermögliche. Dieser Mangel führt dazu, daß die Disziplin gegenüber der Kirchenleitung mit der Autorität des Amtsträgers aufgrund des gesprochenen Wortes konkuriert. Harald DIEM, Autorität, EvTh, 4, 1937, S. 393.

215) HARNACK, Volkskirche, S. 141. 216) Ebenda, S. 140ff. Vgl. besonders S. 143.

wird wieder ernster genommen werden ²¹⁷⁾. Die Möglichkeit zur Mitbestimmung könnte indifferente Kirchenmitglieder ermutigen, ihr Verhältnis zur Kirche zu bereinigen ²¹⁸⁾. Glieder, die der Kirche ganz entfremdet sind, hätten die Möglichkeit, sich von ihr zu trennen ²¹⁹⁾. Wichtige Beweggründe einer oppositionellen Haltung zur Kirche würden hinfallen. Separatistischen Strebungen wäre der Lebensnerv durchschnitten. Die ernstesten Christen sähen sich genötigt, sich als Gesamtheit im kirchlichen Leben zu betätigen ²²⁰⁾. Die Reform der Konfirmation, die ohnehin dringend ansteht, böte den Ansatzpunkt, von dem aus die vorgeschlagene "kirchliche Gemeindebildung" allmählich ins Leben gerufen würde ²²¹⁾.

Schon von einigen seiner Zeitgenossen wurden die Folgen von Harnacks Reform-Plan anders eingeschätzt. Lützens wandte ein, eine ernsthafte Handhabung der Bedingungen für die Zulassung zur Abendmahlsgemeinde würde zu einer Freikirche mit wenigen Gliedern führen. Dann wäre die bisherige Volkskirche praktisch aufgehoben ²²²⁾. Schmid und Stählin befürchteten ebenfalls eine Auflösung der Volkskirche. Sie heben hervor, daß eine plötzliche Änderung volkskirchlicher Gebräuche nur von wenigen "Erweckten" gutgeheißen würde. Die Mehrzahl der Gemeindeglieder werde sich nicht vom Abendmahl ausschließen und in die Taufgemeinde zurückversetzen lassen. Viele würden sich ganz von der Kirche abwenden. Die finanziellen Beiträge der Taufchristen würden weitgehend hinfallen ²²³⁾. Harnack selbst weiß, daß seine Reform Widerständen begegnen würde. Er rechnet auch damit, daß eine vielleicht große Zahl von Kirchengliedern aus dem Verband ausscheiden würde ²²⁴⁾. Er ist aber überzeugt, daß die Auflösung der lutherischen Kirche Deutschlands nur noch eine Frage der Zeit ist, wenn sie nicht den territorialen Partikularismus abstreift und zu einer neuen Gestaltung als eigenständiger Organismus sich aufmacht ²²⁵⁾.

217) Ebenda, S. 141f. 218) Ebenda, S. 143. 219) Ebenda, S. 144.

220) Ebenda, S. 146f. 221) Ebenda, S. 147; vgl. S. 161.

222) LÜTKENS, Landeskirche, DZThK, 1871, S. 456. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 167.

223) SCHMID, Harleß, ZPK, 60, 1870, S. 247ff. STÄHLIN, Kirchenregiment, S. 57. Vgl. WITTRAM, Kirche, S. 168.

224) HARNACK, Volkskirche, S. 156 u. S. 161.

225) Ebenda, S. 157; vgl. S. 155.

Die Ausgliederung der Abendmahlsgemeinde aus der Taufgemeinde entspricht der besonderen Stellung des Bekenntnisses in der Geschichte der Kirche. Von beiden wird eine integrale organische Entwicklung erwartet, aber um den Preis, daß der übrige Teil der Kirche und der Geschichte seiner überwiegenden Heillosigkeit überlassen bleibt. Es ist deshalb folgerichtig, daß der Abendmahlsgemeinde die Wahrung des Bekenntnisses obliegt. Ihr kommt es auch zu, die allmähliche Selbstverwirklichung der Kirche gleichsam für die ganze Kirche zu vollbringen. Sie ist auch die Bekenntnisgemeinde, d.h. die dem Bekenntnis entsprechende Gestalt der Gemeinde. Selbstverständlich sind ihr die Organfunktionen übertragen. Die Aufgaben der Heilsanstalt werden praktisch nur von den bewußten Christen der Abendmahlsgemeinde getragen. Die Identität der Selbstbetätigung Christi mit dem Handeln der Kirche gilt im strengen Sinn nur von der Abendmahlsgemeinde; denn sie nimmt praktisch die Verantwortung für Amt und Bekenntnis wahr. Die ausdrückliche Erklärung der Mündigkeit bestimmter Kirchenglieder auf Grund von Ordnungskriterien, über deren Einhaltung die Kerngemeinde selbst wacht, führt faktisch zur Entmündigung der gewöhnlichen Taufchristen. Damit ist, wie wir schon öfter in entsprechendem Zusammenhang festgestellt haben, die unbedingte Dominanz der Gemeinschaft über den einzelnen festgelegt. Der einzelne Christ hat nichts, worauf er sich berufen könnte, wenn die Abendmahlsgemeinde als die örtliche Repräsentanz der Gesamtkirche ihm ihre Anerkennung versagt. Er kann sich nur dieser Gemeinschaft integrieren, indem er ihren Ansprüchen genügt. Die institutionalisierte Repräsentanz der Gesamtheit in der Abendmahlsgemeinde verstärkt die normative Bedeutung der faktischen Entwicklung kirchlicher Selbstdarstellung und verhindert in demselben Maße die Emanzipation des einzelnen, von dem spontane Impulse für die Entwicklung der Kirche ausgehen könnten.

4. Konkretion von Motiven der Erlanger Theologie in Harnacks Organisationsmodell

Harnacks Programm der freien lutherischen Volkskirche hat alle wesentlichen Motive der Erlanger Theologie aufgenommen. Sie sind zu einem konkreten Organisationsmodell ekklesiologisch verarbeitet worden. Selbst die merkwürdige Kombination von Freikirche und Volkskirche und die aus ihr folgende Unterscheidung von Abendmahlsgemeinde und Taufgemeinde ist ein Ausdruck des Verständnisses von Heilsgeschichte, wie es sich im Erlanger Kreis herausgebildet hatte. Die-

ses Geschichtsverständnis sollte erklären, wie Gottes Heilshandeln in die alltäglichen menschlichen Geschehensabläufe eingebunden ist, jedoch so, daß es nicht in der Profanität untergeht. Das führte in allen Bereichen zu einer inneren Differenzierung des irdischen Geschehens. Christus vollbrachte während seines Lebens unter den Menschen sein göttliches Versöhnungswerk. Aus der frühchristlichen Überlieferungsgeschichte ging ein Kanon heiliger Schriften hervor. Aus der Geschichte der kirchlichen Selbstdarstellung kristallisierte sich ein Korpus irrtumsfreier Bekenntnisse heraus. Die Kirche bewahrte trotz aller Fehlentwicklungen ihre wesentliche Kontinuität und die Integrität ihres Amtes. Trotz der unendlichen Vielfalt von Modalitäten des Glaubens und der Anfechtung in der Kirche stellt die Abendmahlsgemeinde doch eine relativ bewußte Glaubensgemeinschaft dar.

Die Anwendung der Organismus-Vorstellung führt zu ähnlichen Unterscheidungen. Auch dabei treffen zwei elementare Motive aufeinander, nämlich einmal, die Inkarnation unverfälscht zu erhalten, zum anderen eine Idealisierung des sündigen Menschen in seiner konkreten, kontingenten und verworrenen Geschichte zu vermeiden. Deshalb erscheint die Geschichte im ganzen als vielfach durchbrochene organische Entwicklung, aber in Teilbereichen setzt sich Gottes lenkende Hand durch. Genau entsprechend hebt Harnack mit allem Nachdruck hervor, daß die Kirche durch keine erkennbare Vollkommenheit ausgezeichnet sei und daß ihr alle getauften Christen angehören, die sich nicht selbst offen von ihr ausschließen. Aber dann braucht er eine Konkretion für die Funktion der Kirche als Organ Christi, dessen Gegenwart irgendwie objektivierbar sein muß, wenn von ihr eine Wirkung auf die Menschen in ihrer geschichtlichen Existenz ausgehen soll. Da die Verkündigung ihm diese Funktion nicht erfüllt und das Amt nur in Relation zur Gemeinde seine Funktion entfaltet, braucht er irgendeine Form eindeutiger Selbstdarstellung der Kirche. Er findet sie in der Abendmahlsgemeinde.

Auch mit der Forderung einer freikirchlichen Organisationsform nimmt Harnack Grundüberzeugungen der Erlanger Theologie auf. Wenn die Kirche in ihrem irdischen Leben das Medium der Selbstbetätigung Christi ist, braucht sie, die Selbständigkeit eines eigenen Organismus, der aus der eigenen Substanz heraus sich selbsttätig

entwickelt, ohne äußerem Zwang etwa von der Seite des Staates unterworfen zu sein²²⁶⁾. Sie ist das Organ Christi, das sich seiner Inspiration offen hält und deshalb keine irdischen Bindungen, die ihr Wesen bestimmen, eingehen kann. Auch die Einheit der Gesamtkirche, die auf dem Weg ist, eine neue Menschheit heraufzuführen, verlangt die Freiheit von territorialen Bedingungen und Rechtsansprüchen. Nicht zuletzt stellt sich in der Freikirche die Mitgliedschaft am ehesten als persönliche Tat des sich selbst bestimmenden Glaubenden dar²²⁷⁾. Wenn der Glaube ohne äußeren Zwang aus dem Leben der Kirche hervorgeht, gelangen in ihm die Selbstbetätigung Gottes durch die Kirche mit der Selbstbestimmung des Menschen zur Einheit.

Die Bindung an das lutherische Bekenntnis versteht sich im Rahmen der Erlanger Theologie von selbst. Aus dem Verständnis ihrer Entstehung und ihrer Geschichte folgt, daß die Kirche darauf bedacht sein muß, ihre organische Entwicklung von Störungen frei zu halten und die Prinzipien ihres Selbstverständnisses gegen Verfälschungen zu schützen, wenn sie die Kontinuität mit ihrem eigenen Ursprung und die Identität im Wechsel ihrer Geschichte wahren will. Sie ist deshalb genötigt, ihr Glaubensbekenntnis gegenüber Irrlehren einzugrenzen. So wird das sich allmählich herausbildende "gesamte Bekenntnis der lutherischen Kirche" zur unverrückbaren Basis ihrer Identität und ihres Bestandes²²⁸⁾. Deshalb steht vor allem der erste Grundsatz der Kirchenreform fest, daß die Anerkennung des Bekenntnisses im kirchlichen Leben die Mitte bildet und den Maßstab für alle Veränderungen abgibt. Das Bleiben bei dem kirchlichen Bekenntnis ist nach Harnacks Auffassung so sehr die Hauptsache bei der Kirchenfrage, daß die Kirche eher eine "Sectenexistenz" auf sich nehmen müßte als daß sie von ihrem Bekenntnis wiche²²⁹⁾.

Harnacks Programm der freien lutherischen Volkskirche stellt die konsequente ekklesiologische Verarbeitung der Grundüberzeugungen dar, die den Erlanger Theologenkreis verbinden. Sein Vorschlag zur Kirchenreform ist zwar in vielen konkreten Details variabel, erscheint aber in den Prinzipien aufs engste mit dem Konzept der Erlanger Theologie verbunden.

226) Ebenda, S. 155. 227) Ebenda, S. 156. 228) Ebenda, S. 152.
229) Ebenda, S. 153.

IV. Kapitel:

DER EKKLESIOLOGISCHE CHARAKTER DES CHRISTLICHEN IN FRANKS SYSTEM
DER CHRISTLICHEN GEWISHEIT

1. Franks Aufgabenstellung im Rahmen der Erlanger Theologie

Frank begegnet der Erlanger Theologie zu Beginn seines Studiums in Leipzig, als die Antrittsvorlesung von Harleß 1845 einen tiefen und nachhaltigen Eindruck bei ihm hervorrief ¹⁾. Hofmann lernte er persönlich erst nach seiner Berufung auf eine Erlanger Professur im Jahre 1857 kennen. Er hebt seine Unabhängigkeit von Hofmann stets hervor und rechnet sich nicht zu seinen Schülern ²⁾. Dennoch verbinden Frank die Problemstellung seiner Theologie und die Art ihrer Lösung eng mit der Erlanger Theologie und besonders mit der Hofmanns, so daß Franks dreifaches System als deren Vollendung und Abschluß gelten kann ³⁾.

Auch Franks dogmatische Bemühungen sind dem zentralen Problem der Erlanger Theologie gewidmet, der Begründung der Autorität von Wort und Schrift unter den Bedingungen der gegenwärtigen Zeit ⁴⁾. Die Signatur der Zeit ist die Entbindung der Individualität von den nachwirkenden Traditionen ⁵⁾ und damit zugleich die Auflösung der früheren Generationen selbstverständlichen Durchdringung der menschlichen Lebensanschauung und des Volkstums mit der christlichen Wahrheit, so daß wesentliche Stücke dieser Wahrheit auch da, wo der Glaubensgehorsam verweigert wurde, dem Gemeinbewußtsein feststanden ⁶⁾. Deshalb ist die Begründung der Schriftautorität, des fundamentalen Prinzips des christlichen Glaubens, durch die Berufung auf ihre Inspiriertheit weder für den modernen Menschen überzeugend noch auch sachgemäß. Die Argumentation entbehrt der Überzeugungskraft, weil sie den Beweis außerhalb der gemeinsamen Möglichkeiten

-
- 1) Brief: FRANK an Harleß vom 19.1.1879, SCHMID, Frankbriefe, NKZ, 34, 1923, S. 130.
 - 2) Brief: FRANK an Luthardt vom 18.1.1878, Ebenda, NKZ, 34, 1923, S. 128f. Dieselbe Auffassung wiederholt Frank in: FRANK, Vademekum, S. 290. Die Frage der Abhängigkeit Franks von Hofmann ist umstritten. Vgl. KUNZE, Frank, S. 237-242, u. S. 264ff. KANTZENBACH, Theologie S. 223 Anm. GRÜTZMACHER, Frank, NKZ 24, 1914, S. 999ff.
 - 3) PÖHLMANN, Theologie, S. 390f. Vgl. R. SEEBERG, Theologie S. 291; S. 295f; R. SEEBERG, Frank, NKZ, 38, 1927, S. 168f.
 - 4) FRANK, Gewißheit I, S. 12f. 5) Ebenda, S. 11f. 6) Ebenda, S. 10.

einer Verständigung in der gegenwärtigen Gesellschaft festmacht ⁷⁾. Sie verfehlt zudem die Frage des Individuums, das mit der Emanzipation von der Tradition und dem Gemeinbewußtsein sich machtvoll durchsetzt mit dem Verlangen nach Vergewisserung: wie komme ich dazu, die Schrift mir Autorität sein zu lassen ⁸⁾?

Hofmann hatte es ausdrücklich vermieden, das theologische Beweisverfahren auf die Bedürfnisse des isolierten Individuums auszurichten. Er sah nur für die Kirche die Notwendigkeit, ihre Lehre zu rechtfertigen. Deshalb konnte er für den reflektierenden Theologen, der als Christ notwendig in der Kirche und durch sie existiert, ein tatsächliches Einbezogensein in das Gemeinbewußtsein der für ihn relevanten sozialen Umgebung und in die Kontinuität der geschichtlichen Überlieferungen unterstellen. Aus dieser Differenz zwischen Hofmann und Frank ergibt sich die gegenseitige Abgrenzung des systematischen Ansatzes ⁹⁾.

Frank findet, daß Hofmann die zersetzenden Kräfte der Kritik zu leicht genommen habe. Vor allem aber ist seine Methode deshalb ungenügend, "weil er das innere Verhältnis der Vergewisserung des Christen zur heiligen Schrift nicht principiell auf die Erfahrung der immanenten und transcendenten Glaubensobjekte gründete, deren Gewißheit allein die Gewähr für die transeunten, für das Wort Gottes und die heilige Schrift, darbieten können." ¹⁰⁾ Die Lösung der anstehenden Fragen ist nicht auf rein historischem Wege vollziehbar. Vielmehr sind "die principielle Feststellung der Faktoren des Werdens" der heiligen Geschichte, die sich von denen der profanen Geschichte unterscheiden, sowie die Klärung des Verhältnisses, in dem das forschende Subjekt zu den Tatsachen solcher Geschichte steht, vorauszusetzen ¹¹⁾. Dabei sind dogmatische Fragen zu klären, mit denen sich die Kirche noch in keiner Periode ihrer Vergangenheit bewußt auseinanderzusetzen hatte, etwa in der Gotteslehre und in der Christologie angesichts des modernen Materialismus und Atheismus ¹²⁾.

7) Ebenda, S. 11. 8) Ebenda, S. 8f.

9) Gottschick rühmt trotz harter Kritik an Frank die Fortschritte seiner Einsicht in das Wesen des christlichen Glaubens gegenüber Hofmann, GOTTSCHICK, Kirchlichkeit, S. 112ff.

10) FRANK, Geschichte, S. 260. 11) FRANK, Gewißheit I, S. 13.

12) Ebenda, S. 13f.

Die Theologie ist also zu metaphysischen Aussagen genötigt, die eine Verständigung über die erworbene christliche Wahrheit in der Konfrontation mit den wirksam vertretenen Lebensanschauungen der Gegenwart erst ermöglichen. Sie kann diese dogmatischen Antworten selbst nicht aus der Geschichte und Überlieferung der Kirche unmittelbar erkennen. Selbstverständlich ist die Kirche andererseits auch nicht in der Lage, herkömmlichen Glaubensbesitz deswegen preiszugeben, weil er auf Prinzipien beruht, die einst als feststehend angesehen wurden, jetzt aber heftigen Angriffen ausgesetzt sind ¹³⁾. In diesem Fall muß sie sich zu dem Quellgebiet ihres Lebensbestandes zurückwenden, "und dort der letzten Gründe sich bewußt werden, kraft deren sie ist, was sie geworden, und festhält, was sie besitzt." ¹⁴⁾

Solche Rückfrage setzt aber das Ausgehen vom gegenwärtigen Lebensbestand voraus. Als solcher gilt der allem theologischen Denken notwendig vorgegebene Christenstand ¹⁵⁾. Mit ihm ist notwendig der Glaube verbunden. Der Glaube wird verstanden als die religiös-ethische Tat, welche den Eintritt in den Christenstand und in steter Erneuerung das bleibende Vorhandensein des Christenstandes subjektiv bewirkt ¹⁶⁾. Da sich mit der Tat des Glaubens stets das Bewußtsein der Rechtmäßigkeit und sittlichen Notwendigkeit verbindet, und da der Lebensstand, in den der Glaube versetzt, sich dem Christen stets als gottgemäße Wahrheit und Realität verbürgt, haftet dem Glauben unveräußerlich die Gewißheit des Christseins an. Die Gewißheit ist unmittelbar mit dem Glauben und dem Christenstand gegeben, nicht aber erst durch wissenschaftliche Tätigkeit hervorzubringen. Vielmehr wird die Gewißheit als real vorhandene zum Gegenstand wissenschaftlich-theologischer Erkenntnis ¹⁷⁾. Mit ihrer Erhebung ins Bewußtsein, mit der Ablösung vom Subjekt zum Zwecke der gegenständlichen Erkenntnis bildet sich auch das Bewußtsein von dem Warum des Glaubens heraus. Damit setzt ein intellektueller Prozeß ein, den die Theologie aufzunehmen hat. Es genügt nicht, die

13) Ebenda, S. 12. 14) Ebenda, S. 12. 15) Ebenda, S. 1f; vgl.S.275f.
16) Ebenda, S. 2. 17) Ebenda, S. 4. Vgl. FRANK, Subjektivismus,
S. 64.

Abhängigkeit des Glaubens von einer Autorität oder die Gewißheit als solche zu erkennen, wie sie besteht; denn sie könnte unberechtigt sein ¹⁸⁾.

Die Notwendigkeit der Entscheidung zwischen angeblichen und wirklichen Autoritäten des Glaubens hat sich in der Folge der Reformation besonders dem evangelischen Bewußtsein eingeprägt ¹⁹⁾. Die im Gefolge der Reformation auftauchenden Spaltungen, Sekten und Häresien haben aber auch den Schein zerstört, als beruhe die Vergewisserung des Glaubens vor allem auf dem Rekurs zu einer objektiven Autorität ²⁰⁾. Die unter den Evangelischen auftretenden Differenzen machten deutlich, daß auch die objektive Norm der heiligen Schrift der Subjektivität des Auslegens unterstellt sei.

Nun teilt Frank die erkenntnis/theoretische Überzeugung, daß die Anerkennung einer Realität zuletzt auf einer innerlichen, durch Selbstentscheidung des Subjekts bedingten Beglaubigung beruht. Die christliche Gewißheit kommt ebenso zustande. Es kann daher nicht angenommen werden, daß "das innere Grundverhältnis zwischen der Genesis der persönlichen Gewißheit und den Realitäten auf die sie sich bezieht, durch irgendwelche äußeren Erlebnisse oder durch Tatsachen der Geschichte wesentlich verändert werden könnte ²¹⁾. Das gilt auch, wenn die Gewißheit auf das Zeugnis des heiligen Geistes zurückgeführt wird; denn es fragt sich, wie ich dazu komme, es als ein solches anzusehen ²²⁾. Frank gelangt zu dem Schluß, daß jede Anerkennung einer Autorität durch eine Selbstentscheidung des Subjekts bedingt ist ²³⁾. Daraus folgt, daß das Recht des Subjektivismus in der Theologie um der Glaubensgewißheit willen verteidigt und gegen die Verdächtigung, er zerstöre jede Autorität, geschützt werden muß ²⁴⁾. Ferner folgt aus dieser Einsicht die Notwendigkeit, vor der Darlegung der christlichen Wahrheit über das Wesen und das Zustandekommen der Gewißheit ihrer Prinzipien, über das dabei vor-

18) FRANK, Gewißheit I, S. 5. 19) Ebenda, S. 5.

20) Ebenda, S. 8. 21) Ebenda, S. 6; vgl. S. 5.

22) Ebenda, S. 8f. 23) Ebenda, S. 8.

24) Ebenda, S. 7f.

herrschende Verhältnis von Subjektivität und Objekt und über die Bedingungen der Möglichkeit solcher Gewißheit Rechenschaft zu geben.

Der Tatbestand jener Realitäten, die den Glauben bedingen, bedarf der vollzogenen Vergewisserung, bevor der Theologe zur Erkenntnis ihrer Wahrheit "in der Mannigfaltigkeit ihrer Momente und in der Einheitlichkeit ihres Zusammenhangs" fortschreiten kann²⁵⁾. Deshalb ist es die erste Aufgabe der systematischen Theologie, den Tatbestand des Christentums, wie er sich im Reflex des kirchlichen Bewußtseins der Gegenwart darstellt, in seinem organisch-systematischen Zusammenhang als System der Gewißheit zur Anschauung zu bringen²⁶⁾. Damit erfüllt sie eine von der Reformation überkommene aber ungelöste Aufgabe²⁷⁾.

Hofmann lehnt Franks Aufgabenstellung für die systematische Theologie trotz der Anerkennung seines Scharfsinns entschieden ab²⁸⁾. Es kann nach Hofmanns Meinung nicht die erste Aufgabe der systematischen Theologie sein, die Frage zu beantworten, warum ich glaube. Es geht nicht darum, einen Glauben überhaupt, sondern einen Glauben bestimmten Inhalts zu erklären. Man müßte also fragen, warum ich das glaube, was ich glaube. Dann wäre zuerst darzulegen, was ich glaube und danach erst zu zeigen, auf welchen Grund hin ich es glaube, wobei der Grund aus dem, was ich glaube selbst hergenommen wird. Was der Christ glaubt, ist für Hofmann ja nicht eine Summe der Lehrsätze, sondern der Tatbestand eines Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, dessen er gewiß ist, daß er Wirklichkeit sei, weil dieser Tatbestand ihn selbst einschließt²⁹⁾. Der Tatbestand ist eine Erfahrungstatsache und der Christ ist dessen gewiß, weil er die Erfahrung gemacht hat. Darum kann die erste Aufgabe der systematischen Theologie nur die sein, diesen Tatbe-

25) FRANK, Sittlichkeit I, S. 2f. Vgl. FRANK, Wahrheit I, S. 2.

26) FRANK, Gewißheit I, S. 29. 27) Ebenda, S. 9.

28) HOFMANN, Ethik, S. 13. Vgl. PÖHLMANN, Theologie, S. 400.

29) HOFMANN, Ethik, S. 14.

stand auszusagen. Ob er alles das in sich schließt, was ich von ihm aussage, wird mir vergewissert durch den inneren Zusammenhang dessen, was ich von ihm aussage, aber immer nur auf Grund der nicht weiter beweisbaren Erfahrung, die ich von ihm gemacht habe. Aber ich kann überhaupt nicht in die Lage kommen, zu fragen, warum ich des in mir verwirklichten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen gewiß bin. Das wäre ebenso absurd wie der Versuch zu beweisen, woher ich dessen gewiß bin, daß ich bin.

Frank und Hofmann stimmen überein in der Anerkennung der Notwendigkeit, vom Tatbestand des seiner selbst gewissen, im Glauben wiedergeborenen Christen auszugehen. Sie sind ferner einig, daß die Aufgabe der systematischen Theologie darin besteht, diesen Tatbestand in seinem organisch-systematischen Zusammenhang auszusagen³⁰⁾. Beide halten auch daran fest, daß die wissenschaftliche Tätigkeit nur eine Selbstaussage vorhandener Glaubensgewißheit darstellt. Sie kann im Unterschied zu einer propädeutischen Apologetik nicht zur Erzeugung der Festigung christlicher Gewißheit dienen. Die Frage nach dem Warum des Glaubens wird nicht von außerhalb an den Christen gestellt; sondern er stellt sie sich selbst "im Interesse der eigenen Gnosis."³¹⁾

Frank teilt aber nicht Hofmanns naiven Realismus, demzufolge er Erfahrung unmittelbar als Realität nimmt³²⁾. Für Hofmann ist die Erfahrung der Gottesgemeinschaft die Gottesgemeinschaft tatsächlich. Hofmanns Rückfrage nach dem Grund des Glaubens sucht die konkreten geschichtlichen Bedingungen der in der persönlichen Erfahrung unmittelbar gewissen Gottesgemeinschaft auf. Franks kritische Haltung fordert primär die Sicherung der Realität von Erfahrung durch transzendente Ableitung der Bedingungen ihrer Möglichkeit³³⁾. So bleibt das Finden der ersten theologischen Erkenntnis unabhängig von den zufälligen Einflüssen außerhalb der Selbstevidenz der Glaubensgewißheit angesiedelter weltlich profaner Erfahrungen und

30) FRANK, Gewißheit I, S. 26ff. Vgl. S. 29.

31) Ebenda, S. 21.

32) Vgl. FRANK, Subjektivismus, S. 31; vgl. FRANK, Gewißheit I, S. 54ff. Hingewiesen sei ferner auf GAHR, Erkenntnistheorie, S. 39ff. Die Arbeit ist leider sehr oberflächlich.

33) Vgl. FRANK, Subjektivismus, S. 63f.

kritisch nicht bewährter Wahrheiten. Damit geraten aber auch die konkrete Gemeinschaft der Glaubenden, deren geschichtliches Werden und die prägende Kraft ihrer Überlieferungen ins Vorfeld der theologischen Wissenschaft als die äußeren Bedingungen, die für die Wahrheit der Glaubensgewißheit infolge kritischer Elimination nicht relevant sind. Desto mehr beeinflußt die faktische subjektive Selbstgewißheit der Gemeinschaft die individuelle. Von hier aus ist der oft gegen Frank erhobene Einwand verständlich, sein System der Gewißheit sei in der logischen Sterilität und Inhaltsleere nur möglich, weil Frank faktisch die Theologie der Konkordienformel voraussetze und in ihr lebe ³⁴⁾.

Das Gewißheitsproblem entsteht für Frank im Gegensatz zu Hofmann erst daraus, daß er den Tatbestand des Glaubens vom Standpunkt der sich von ihm distanzierenden kritischen Individualität als ein erst auf seine Realität zu prüfendes Phänomen betrachtet. Dem Fortschritt erkenntnistheoretischer Bewußtheit entspricht eine unbeabsichtigte Objektivierung des Glaubens, die den Ausgang beim konkreten geschichtlich bedingten und durch die kirchliche Gemeinschaft vermittelten lebendigen Glauben praktisch unwirksam werden läßt und in der Konsequenz unkritischem Traditionalismus in der Dogmatik sowie der Verselbständigung der Ekklesiologie zur Theorie einer Organisation christlicher Gemeinschaft gegenüber der Glaubenstheologie den Weg öffnet.

2. Franks Rechtfertigung des Subjektivismus in der Theologie

Bevor wir die Einwände gegen Franks System der Gewißheit vertiefen, wollen wir zusehen, wie er die Aufgabe, die er sich gestellt hat, löst. Dabei ist zunächst seine erkenntnistheoretische Grundlegung

34) PÖHLMANN, Theologie, S. 403. Vgl. S. 424. Franks erstes großes Werk war eine Darstellung der Theologie der Konkordienformel in vier Bänden. Dem Vorwurf des Formalismus hat mit besonderer Schärfe Gottschick erhoben. GOTTSCHICK, Kirchlichkeit, S. 130ff.

genauer zu betrachten. Seiner Intention nach möchte er den Weg der Repristinatio von Orthodoxie und die Legitimation durch Traditionen, sofern sie gekennzeichnet sind durch das Geltendmachen vorgegebener Autorität, meiden und stattdessen das Recht des Subjektivismus in der Theologie hervorheben. Seiner Rechtfertigung des Subjektivismus hat er einen Aufsatz gewidmet, in dem er zugleich die Einwände gegen seine systematische Konzeption zu widerlegen sucht ³⁵⁾. Dabei denkt er besonders an die Kritik A. Ritschls und seiner Schule, die das Interesse an der subjektiven Heilszuversicht als Pietismus verdächtigen ³⁶⁾. Frank läßt sich in der Überzeugung nicht beirren, daß die Subjektivität der Heilserkenntnis und der Heilsgewißheit der theologischen Aufklärung bedarf, wenn die Theologie das reformatorisch lutherische Glaubensverständnis bewahren will. Soll der Glaube sich auf die göttliche Gnade und das göttliche Wort gründen, so kann er nicht auf der Anerkennung der Autorität der Kirche und nicht auf der Evidenz persönlicher Leistungen beruhen ³⁷⁾. Darauf kommt es aber immer hinaus, wenn man meint, den Glauben des Charakters einer subjektiven Entscheidung entkleiden zu müssen. Gründet man etwa den Glauben auf die Inspiration der Schrift, so wird man immer auf die Autorität der Kirche hingewiesen, die dem überlieferten Schriftenkanon das Zeugnis der Irrtumslosigkeit ausstellt ³⁸⁾. Oder legt man der Glaubensgewißheit die Tatsache unbedingter Prädestination zugrunde, so wird doch die Gewißheit darüber, ob jemand sich zu den Erwählten rechnen darf, durch die Beobachtung des Heiligungsstandes erworben ³⁹⁾.

Frank räumt ein, daß nicht allen Christen die Vermittlung ihrer Glaubensgewißheit durch den subjektiven Prozeß bewußt ist ⁴⁰⁾. Das kann ein Vorteil sein, den man ihnen lassen mag. Sie haben sich so an die Wahrheit des Schriftwortes und an die Realität der Erlösungstatsachen angeklammert, daß sie kein Bedürfnis empfinden, über das Recht und die Notwendigkeit solchen Anschlusses nachzudenken. Doch ist auch ihre unmittelbare, unreflektierte Gewißheit nicht ohne subjektive Vermittlung erfolgt. Es verhält sich damit ähnlich

35) FRANK, Subjektivismus, S. 27ff. 36) Ebenda, S. 32 u. S. 35.

37) Ebenda, S. 27f. 38) Ebenda, S. 27f. 39) Ebenda, S. 41.

40) Ebenda, S. 31.

wie mit der Überzeugung von der Realität der uns umgebenden physischen Welt. Wer den Erkenntnisvorgang nicht kritisch untersucht, hält denjenigen für verdreht, der nicht bei der scheinbar objektiven Grundlage der Erkenntnis stehen bleibt, sondern um die Feststellung derselben sich bemüht ⁴¹⁾. Der Zweck des Hinausgehens über die unmittelbare Gewißheit ist wesentlich dieser, das gute Recht der in unmittelbarer Gewißheit Lebenden nachzuweisen und zum Bewußtsein zu bringen ⁴²⁾.

Frank hält aber solch intuitive, reflexionslose Glaubenserkenntnis für eine absonderliche Ausnahme bei Menschen minderen Denkvermögens. Andererseits stellt er sich gerade so die endzeitliche Versenkung in das Meer der göttlichen Wahrheit vor. Im irdischen Leben "kann unser Verständnis auf den diskursiven Modus nicht verzichten" ⁴³⁾. Der Rückgang zu subjektiver Vergewisserung ist eine Notwendigkeit, die mit der Beschaffenheit des menschlichen Denkens gegeben ist. Jene unreflektiert Glaubenden werden als in ihrem Denkvermögen degeneriert hingestellt, obwohl sie gerade in ihrem Defekt der eschatologischen Vollendung menschlichen Erkennens nahe kommen. Man kann an dieser Ungereimtheit erkennen, wie wenig Franks Gedankenführung theologisch ausgeglichen ist. Er argumentiert anthropologisch und hat dabei offensichtlich vergessen, daß er vom ekklesiologisch vermittelten Christenstand ausgehen wollte. Das Recht des Subjektivismus ergibt sich ebenso wie die Gewißheitsproblematik überhaupt aus dem Selbstverständnis des seiner Individualität bewußten modernen Menschen.

Wenn auch Franks Problem und Fragestellung von hier aus zu erklären sind, so ist doch hervorzuheben, wie sehr er die objektive Bedingtheit des sich selbst reflektierenden individuellen Subjekts betont. Seine theologische Arbeit dient der Vermittlung des hergebrachten reformatorisch-lutherischen Glaubensverständnisses und der ihm entsprechenden Theologie mit den Ansprüchen modernen wissenschaftlichen Denkens, wie Frank es versteht. Denn er will mit seiner Theologie

41) Ebenda, S. 31. 42) Ebenda, S. 32. 43) Ebenda, S. 32.

eine wissenschaftliche Aufgabe im strengen Sinne erfüllen⁴⁴⁾. Dem wissenschaftlichen Anspruch zu genügen, bedeutet für sein System die Erfüllung eines zweifachen Erfordernisses. Die wissenschaftliche Analyse muß von einem unbestreitbaren Phänomen ausgehen. Deshalb ist das Objekt der Untersuchung die in dem Subjekt vorhandene Christengewißheit. Frank nennt sie gelegentlich eine "Einbildung", um zu verdeutlichen, daß die theologische Erkenntnis bei einer rein subjektiven Wirklichkeit und mit keinerlei äußerlich feststehendem Objekt, mit keiner Autorität, anhebt⁴⁵⁾. Um so mehr ist dieser beim Subjekt hervorgerufene "Eindruck" etwas als Tatsache Feststehendes, das rein wissenschaftlich für die Erkenntnis durchsichtig zu machen ist⁴⁶⁾. Zum wissenschaftlichen Verfahren gehört nach dem Geschmack der Zeit ferner die sublimierte Anwendung des Kausalitätsprinzips in der Gestalt des Schlusses vom Bedingten auf dessen Bedingung⁴⁷⁾. Es ermöglicht, die Gewißheit als etwas nicht durch sich selbst Bestehendes, als etwas Gewordenes und durch außersubjektive Faktoren Bedingtes zu verstehen, ohne zur Ableitung des subjektiven Effekts eine für sich existierende einwirkende Wirklichkeit gleichsam als Autorität zur Bestätigung des subjektiven "Eindrucks" einführen zu müssen⁴⁸⁾. Denn was jene Faktoren, denen die Gewißheit ihr Dasein verdankt, sind, das sind sie für dieses Ich, welches nur als dieses, gewordenes, daseiendes ihrer inne und gewiß ist⁴⁹⁾.

Alle zur christlichen Gewißheit notwendigen Faktoren liegen mit der Gewißheit selbst als Momente eines konkreten Zusammenhangs in- und beieinander. Es geht aber darum, "etwa wie in der Chemie" im Interesse der Wissenschaft die beisammenliegenden Momente zu isolieren⁵⁰⁾. Das Subjektive, Gewirkte, von dem Wirkenden zu unterscheiden, obgleich beides sachlich nicht von einander getrennt werden kann, ist eine Abstraktion zum Zwecke des systematischen Denkens. Die Unterscheidung und Zuordnung nach dem Modell von Bedingung und Bedingtheit bringt die innere Einheit zum Ausdruck, welche "sachlich untrennbare Momente enthaltend gleichwohl dem diskursiven Denken und

44) Ebenda, S. 66. 45) Ebenda, S. 62f. 46) Ebenda, S. 67; vgl. S. 68f.

47) Ebenda, S. 73ff. Vgl. S. 69. 48) Ebenda, S. 71-73.

49) Ebenda, S. 71.

50) Ebenda, S. 68. Frank denkt speziell an die Spektralanalyse. FRANK, Gewißheit I, S. 278. Vgl. GOTTSCHICK, Kirchlichkeit, S. 123.

der entsprechenden Darstellung die Möglichkeit gewährt, in Form eines Nacheinander das Bedingte und Bedingende zum Ausdruck zu bringen" 51).

Frank hofft, dieses Verständnis seiner Aufgabe könne einsichtig machen, daß er wissenschaftlich methodisch den "subjektiven Niederschlag" 52) für sich selbst fassen möchte, zugleich aber die bedingenden Faktoren und Tatsachen in dem Tatbestand der christlichen Gewißheit von Anfang an mit erfaßt habe und diese nicht erst hinterher aus dem wiedergeborenen Subjekt ableite 53). Wie die übrigen Erlanger Theologen möchte er von dem konkreten, geschichtlich vermittelten Glauben des in seiner Kirche lebenden Christen ausgehen. Er wiederholt beschwörend, es sei ihm zu keiner Zeit in den Sinn gekommen, "daß anders als durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und durch das Hören desselben es zu der Glaubensgewißheit komme" 54). Deshalb kann jeder Christ sich bewußt sein, durch das Zeugnis der christlichen Gemeinde seinen Christenstand empfangen zu haben 55). Man kann erwarten, daß in der Kirche die beiden von Christus verheißenen Zeugen, die Bezeugung der Apostel und das Zeugnis des heiligen Geistes beisammen sind. So kommen "hindurchdringend durch die Generationen der Kirche, denen der verklärte Heilsmittler gegenwärtig ist, wie mittelst einer elektrischen Kette die heilkräftigen Wirkungen der Erlösungstat an uns heran und in uns herein" 56). Mit der historischen Überlieferung der stellvertretenden Sühnung Christi verbindet sich deren "supernaturale Auswirkung" zur Herstellung unserer Gewißheit. Auch Frank hält an der soteriologischen Grundüberzeugung fest, daß die heilkräftigen Wirkungen der Erlösungstat Christi in Verbindung mit der Überlieferung und der geschichtlichen Selbstbetätigung der Kirche übermittelt werden. Das Christsein wird konkret als Einbezogenwerden des einzelnen in den Fortbildungsprozeß der Kirche verstanden. Es wird primär beschrieben als Wirkung der durch die Kirche vermittelten Erlösungstat Christi, d.h. als ein Moment in der Entscheidungsgeschichte der sich selbst

51) FRANK, Subjektivismus, S. 74. 52) Ebenda, S. 72.

53) Ebenda, S. 68. 54) Ebenda, S. 56. 55) Ebenda, S. 39.

56) Ebenda, S. 62.

verwirklichenden Kirche. Dabei wird unterstellt, daß mit der geschichtlichen Tätigkeit der Kirche die übernatürliche Influenz des Geistes Gottes verbunden sei.

Diese ursprüngliche Bestimmung des Christentums stellt nun Frank zur Durchführung seines theologischen Beweisverfahrens hypothetisch in Frage. Die Dignität der Kirche, die Überzeugungskraft des heiligen Geistes und die Autorität des göttlichen Wortes werden trotz der angenommenen Wirkung auf den Glaubenden in einen Schwebезustand unausgewiesener Realität versetzt. Frank überlegt, es müsse doch, wenn überhaupt eine Selbstentscheidung bei der Hervorbringung des Glaubens durch solche Einwirkungen stattgefunden habe, in den Glaubenden etwas vorgegangen sein. Dieses subjektive Moment sucht Frank zu bestimmen, wohl wissend, daß es sich dabei um eine Abstraktion handelt ⁵⁷⁾. Er bezeichnet es als die Glaubensgewißheit.

Frank kämpft mühevoll gegen ein naheliegendes Mißverständnis an, daß nämlich die Gewißheit etwas für sich Bestehendes von der Wahrheit der Glaubensobjekte Geschiedenes sei. Dieses Mißverständnis wird dadurch genährt, daß Frank selbst annimmt, durch den Rekurs auf den subjektiven Niederschlag der Wirklichkeit die Anerkennung vorgegebener Autorität und äußerlich feststehender Objekte vermeiden zu können. Man kann diese Annahme nur insofern bejahen, als das Zusammenwirken der subjektiven Selbstentscheidung mit den Realitäten, die das Christentum konstituieren, zur Hervorbringung der Gewißheit ein neues, kontingentes Ereignis darstellt, nicht aber die willkürliche Übernahme eines vorgegebenen Anspruchs ⁵⁸⁾. Wenn aber die Gewißheit tatsächliches Überzeugtsein von persönlicher Wiedergeburt, Sündenvergebung, Gottes Güte und Gerechtigkeit ist, so sind jene Wahrheiten zugleich mit dem Innewerden des subjektiven Eindrucks anerkannt ⁵⁹⁾. Da jene Wahrheiten ohne konkrete Vermittlung nicht gegenwärtig sind, bedeutet ihre Anerkennung ein Sich -

57) Ebenda, S. 56. 58) Vgl. Ebenda, S. 69.

59) Vgl. Ebenda, S. 64f.

Begeben des Subjekts in die ihm dadurch gebotenen Bedingungen seiner Existenz und damit auch Hinnahe der jene Wahrheit bezeugenden Autoritäten. Wenn Frank die Wechselbeziehung zwischen der Einwirkung des Objektes auf das Subjekt und der subjektiven Vergewisserung ernst nimmt ⁶⁰⁾, müßte die Unterscheidung im Tatbestand der verwirklichten Gewißheit aufgehoben sein. Das sieht Frank auch ein. Er möchte nicht "die Dinge aus ihrer konkreten Zusammengehörigkeit" lösen "und sie zu anderen... machen als wie sie in Wirklichkeit sind" ⁶¹⁾.

Sein wissenschaftliches Verfahren erlaubt ihm jedoch nicht, das Konkrete, Plastische, Komplexe zur Grundlage seiner Analyse zu machen. Der Erkenntnisfortschritt muß beginnen mit einer einfachen in sich selbst evidenten Gewißheit, die dem unendlichen Regreß der Wahrheitsfrage grundsätzlich und per se enthoben ist ⁶²⁾. Er muß ferner ausgehen von einem inhaltlich von dem kontingenten Erlösungswerk Christi auf geschichtlichem Wege qualifizierten Tatbestand des Christseins. Beides läßt sich aber nicht vereinbaren. Die angenommene Glaubensgewißheit gerät immer entweder zu abstrakt, um als Inbegriff des Christseins gelten zu können, oder zu komplex, um einer strengen Deduktion der Bedingungen zu genügen. Das "ich glaube" ist bei weitem nicht in derselben Weise in sich konsistent wie das "ich denke" der philosophischen Theorie ⁶³⁾.

Die Suspension der konkreten Bedingungen für die Entstehung der Glaubensgewißheit und die Isolierung des subjektiven Momentes erweisen sich wirklich als eine Abstraktion, die erst der Rechtfertigung bedürfte. Diese Art von Abstraktion ist besonders deshalb fragwürdig, weil das isolierte subjektive Moment gerade nichts von den spezifisch christlichen Bedingungen der Gewißheit enthält. Um die Abstraktion zu rechtfertigen, erklärt Frank an einem Beispiel, daß ja auch wo die objektiven Bedingungen zum Verständnis von Gottes Gerechtigkeit in dem Bewußtsein eines gottentfremdeten Menschen fehlen, gleichwohl eine gewisse Vorstellung von Gerechtigkeit sich findet. Es ist das allgemein menschliche Analogon zur Glaubensge-

60) Vgl. Ebenda, S. 63. 61) Ebenda, S. 68.

62) Ebenda, S. 64. 63) Vgl. GOTTSCHICK, Kirchlichkeit, S. 128.

28
wißheit, welches in jener Abstraktion strukturell erfaßt wird⁶⁴⁾. Dann aber ist nicht einzusehen, wie von hier aus die Bedingungen festgestellt werden können, unter denen die c h r i s t l i c h e Gewißheit zustande kommt⁶⁵⁾.

In der Tat bemüht Frank bei seiner Argumentation massive Voraussetzungen, die nicht als Bedingungen jener subjektiven Gewißheit ausgewiesen sind. Der Glaube wie auch die Objekte, auf die er sich bezieht, gelten als etwas Vorhandenes im Sinne des erkenntnistheoretischen Realismus. Es steht ferner fest, daß die subjektiven Vorgänge, in denen sich die Herstellung der Glaubensgewißheit vollzieht, auf supernaturale Faktoren zurückzuführen sind. Diese Faktoren sind wirkliche, außerhalb des Glaubenden gelegene; der Glaube des Christen "hätte aufgehört zu existieren, wenn sie bloß subjektiv, in seiner Empfindung, vorhanden wären"⁶⁶⁾. Frank bedient sich eines ontologischen Beweises für die Existenz übernatürlicher Wirkungen und läßt dabei erkennen, daß die Ableitung der Bedingungen aus dem Bedingten großzügig angewendet werden kann. Sein Verfahren umfaßt mancherlei Operationen, deren Vereinbarung miteinander und deren methodologische Rechtfertigung zweifelhaft bleiben. Die Unklarheiten rühren daher, daß Frank zwischen einer inhaltlichen Auslegung des Christseins als gegebenem Tatbestand und der formalen Deduktion der Bedingungen von Glaubensgewißheit schwankt.

Trotz mehrfacher Durchbrechungen und bewußt eingebrachter Korrekturen dominiert ein beide Erkenntnisweisen verquickendes Denkschema. Sowohl bei der Darstellung des kausalen Gefälles im Prozeß der Entstehung von Gewißheit als auch bei der Erklärung des entgegenlaufenden Fortschritts der Vergewisserung wird eine faktische Herauslösung des Subjekts aus dem Wirkungsgefüge, das mit den Begriffen Christus, Kirche, Wort, Glaube angedeutet wird, suggeriert. Die Gewißheit wird immer als etwas Subjektives, als ein Befinden des Subjekts, als

64) Rothert hat nachgewiesen, daß Frank sich entgegen seiner Absicht abhängig gemacht hat von der allgemeinen Erkenntnis des Wesens der Gewißheit. ROTHERT, Gewißheit, S. 72ff; vgl. bes. S. 77ff.

65) FRANK, Subjektivismus, S. 63. 66) Ebenda, S. 64.

eine bei ihm unter seiner verantwortlichen Beteiligung hervorge-
rufener Eindruck oder eine Wirkung, als ein Akt des Innewerdens
einer Einwirkung dargestellt⁶⁷⁾. Sie wird als Gewirktes vom Wir-
kenden unterschieden⁶⁸⁾. Sie ist gleichsam das fertige Ergebnis
einer Wirkung. Deshalb kann man den Weg wissenschaftlich nachzeich-
nen, wie es zu ihr gekommen ist⁶⁹⁾. Sie ist im Unterschied zu den
objektiven Faktoren etwas, was im Menschen vorgeht, der Erfolg
eines inwendigen Vorgangs⁷⁰⁾. Sie folgt deshalb psychologischen
Notwendigkeiten, welche auf Grund der Gleichartigkeit von Subjekt
und Objekt in Gott das sie wirkende Objekt erkennen lassen⁷¹⁾.
Sie entsteht in der zeitlichen Folge früherer Wirkungen⁷²⁾.

Und so ist die Gewißheit als Folge, Ergebnis, Zustand andererseits
der "Ausgangspunkt" für den Rückschluß, wie sie geworden, wodurch
sie bedingt und was in ihr enthalten sei⁷³⁾. So entsteht der Ein-
druck, die subjektiv isolierte Gewißheit sei das Ergebnis, mit
dessen Verwirklichung alle angesprochenen objektiven Realitäten des
Christentums zum Ziel kommen. Die objektiven Bedingungen - unter
ihnen auch die konkret geschichtlichen - haben ihre Bedeutung beim
Zustandekommen der Gewißheit. Ist die Gewißheit erst einmal hervor-
gebracht worden, sind die objektiven Wirkungen etwas Sekundäres,
das für das Subjekt nur vermöge des Innewerdens ihrer Einwirkung
existiert⁷⁴⁾. Es scheint nur von theoretischem Interesse, nicht
aber ein wesentliches Bedürfnis des Glaubens, die Bedingungen zu
kennen, unter denen sie zustande gekommen ist. "Solche, welche den
Trieb und die Fähigkeit der Erkenntnis haben, reflektieren nun auf
den Tatbestand dieser Gewißheit..."⁷⁵⁾.

Die geschichtlichen Bedingungen stehen im Vollzug der Vergewisse-
rung an Rang und Bedeutung weit zurück hinter den Subjekt-immanenten
und den transzendenten. Bei der Definition des Christseins stehen
der ekklesiologische Charakter und die geschichtlichen Bedingungen
christlicher Existenz im Vordergrund. Diese Konkretion des Christ-

67) Vgl. FRANK, Gewißheit I, S. 48: "Die Gewißheit als Zuständigkeit
des Subjekts..." Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 51.

68) FRANK, Subjektivismus, S. 74. 69) Ebenda, S. 63. 70) Ebenda, S. 56.

71) Vgl. FRANK, Wahrheit II, S. 458; vgl. auch S. 423. Auf das
psychologische Element in der Argumentation Franks hat besonders
Rothert hingewiesen. ROTHERT, Gewißheit, S. 76f.

72) FRANK, Subjektivismus, S. 63. 73) Ebenda, S. 63; S. 71.

74) Ebenda, S. 63. 75) Ebenda, S. 69.

seins entgleitet aber der systematischen Theologie infolge der subjektiv - individualistischen Betrachtung des Gewißheitsproblems. Als Gegenstand der systematischen Theologie erweckt das Christentum die Vorstellung, es bestehe in der Befriedigung, welche die individuelle Heilsgewißheit gewährt ⁷⁶⁾. An dieser Differenz mag man die Relevanz der theologischen Methode erkennen ⁷⁷⁾. Für Frank ist entscheidend, einen g e w i s s e n Grund für die Theologie zu finden, nachdem die Entstehung eines kritischen und historischen Bewußtseins die Advokatur jeder objektiven Autorität, wie Frank meint, verworfen hat. Jedoch wird bei Franks Verfahren die subjektive Gewißheit selbst als isolierte innerliche Wirkung objektiviert, so daß sie selbst als Gegenstand des Glaubens und damit als der Vergewisserung selbst bedürftig erscheinen kann.

3. Das Wesen der christlichen Gewißheit

Es ist bisher nicht verständlich geworden, was denn die Gewißheit sei, wenn sie sich nicht in der Anerkennung erkannter Wahrheit erschöpft, und was sie in ihrer relativen Unabhängigkeit von den vergewisserten Wahrheiten als christliche ausweist. Wir müssen deshalb das Wesen der christlichen Gewißheit genauer zu erheben suchen ⁷⁸⁾.

Wie das Christentum in den schon vorhandenen Kosmos eintrat, so trifft auch beim einzelnen Christen der Glaube auf ein vorgegebenes Bewußtsein, das bereits mit Erfahrungen und Begriffen erfüllt ist. Der Entstehung christlicher Gewißheit gehen immer natürliche Gewiß-

76) Ebenda, S. 65; 69ff.

77) Auch Gottschick unterscheidet von Franks ursprünglichem Verständnis des Christentums und seiner theologischen Absicht die Methode, die er in seinem System der christlichen Gewißheit eingeschlagen hat. Er hält den Mangel seiner Theologie für eine Folge der Methode. GOTTSCHICK, Kirchlichkeit, S. 224, vgl. S. 122.

78) Ein Überblick über Franks Verständnis der Gewißheit bietet CASALIS, Système I, S. 60ff. Zur systematischen Analyse vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 47ff.

heiten voraus. Christliche Gewißheit wird deshalb auf der Grundlage von natürlicher Gewißheit hervorgebracht. Sie wird verstanden nach der Analogie der vorgängigen Gewißheit und im Rahmen des erwachsenen Wahrheitsbewußtseins. Dabei wird wie bei der Vergewisserung jeder neuen Erkenntnis die vorhandene Gewißheit modifiziert und umgestaltet ⁷⁹⁾. Die christliche Gewißheit muß deshalb als Modifikation der natürlichen verstanden werden und das setzt die Einsicht in das Wesen der natürlichen Gewißheit voraus ⁸⁰⁾.

Frank hebt nun nachdrücklich hervor, daß Gewißheit eines Subjektes ohne die Gewißheit von einem Objekt nicht möglich sei ⁸¹⁾. Es ist dem Subjekt eine Notwendigkeit, wenn es überhaupt den Zustand der Gewißheit erlangen will, Objekte zu setzen, die es als ihm vorgängig und von ihm unabhängig versteht, und seine eigene Gewißheit als eine real bestehende zu charakterisieren ⁸²⁾. Sodann abstrahiert Frank, wie wir es schon beobachtet haben, von der Subjekt-Objekt-Korrelation und beschreibt die Gewißheit eingehender als Zustand des Bewußtseins. "Die Gewißheit ist das Bewußtsein von der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff" ⁸³⁾.

Frank unterstellt, daß bei der Wahrnehmung eines Tatbestandes zunächst ein Erfahrungseindruck entsteht, durch den eine Fülle von Einzelwahrnehmungen sich dem Bewußtsein einprägt. Das Denken verarbeitet die empfangenen Eindrücke zu einem geistigen Bilde in uns, welches dem Denken konform erscheint, so daß wir das Geschehnis in seiner Folge und in seinen Bestandteilen begreifen. Gewißheit entsteht, wenn "das Bewußtsein in der Congruenz dieses Erkenntnisbildes mit dem nachdauernden Erfahrungseindruck gewissermaßen ausruht" ⁸⁴⁾. Die ideale Gewißheit wird in der Mathematik erreicht, wo die Kongruenz von Sein und Begriff vollkommen ist und die erkennende Tätigkeit rein bei sich selbst bleibt ⁸⁵⁾. Man erkennt, daß Gewißheit sich zwar von Wahrnehmungen herleitet und sich auf objektive Wahrheiten bezieht, daß sie aber selbst konstituiert wird

79) FRANK, Gewißheit I, S. 46f. 80) Ebenda, S. 47.

81) Ebenda, S. 50. Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 50f.

82) FRANK, Gewißheit I, S. 48ff. 83) Ebenda, S. 64.

84) Ebenda, S. 66ff. 85) Ebenda, S. 65.

in einem rein innersubjektiven Prozeß. Sie besteht im Zusammentreffen des Erfahrungseindrucks mit dem Erkenntnisbild für das Bewußtsein⁸⁶⁾. Dabei werden Bewußtseinsinhalte oder verschiedene Erscheinungsformen des subjektiven Erkenntnisvermögens miteinander verglichen. Aus diesem subjektiven Verständnis der Gewißheit ergibt sich zwingend die Annahme irrender Gewißheit und gradueller Gewißheit. Der Tatbestand irrender Gewißheit wiederum bestätigt, daß die Gewißheit, wo sie einmal vorhanden ist, ein rein innersubjektives Phänomen ist, deren wirkliches Verhältnis zur konkreten Realität der Dinge für den Charakter der Gewißheit ohne Relevanz ist⁸⁷⁾.

Ein Mangel geistigen Perzeptionsvermögens kann bewirken, daß der Erfahrungseindruck, auf den sich die Gewißheit stützt, der Realität des Objekts nicht entspricht⁸⁸⁾. Das Subjekt kann andererseits einen zutreffenden Erfahrungseindruck in einen Zusammenhang von Begriffen einordnen, der dem Zusammenhang der Dinge nicht entspricht⁸⁹⁾. Gewißheit kann also auf einem Irrtum beruhen. Neben der irr tümlichen Übereinstimmung von Erfahrungseindruck und Erkenntnisbild kann sich eine nur teilweise Congruenz einstellen. Vom Maß der Übereinstimmung hängt der Grad der Gewißheit ab. Der Erfahrungseindruck oder der Begriff können dem Subjekt unscharf erscheinen, so daß es nicht ganz gewiß ist, "ob das Erkenntnisbild der Realität wirklich gemäß sei"⁹⁰⁾.

Es fragt sich dann, nach welcher "Norm" unvollendete und irrende Gewißheit zurechtgebracht werden können. Frank weist darauf hin, daß jede neue Erkenntnis dem vorhandenen System der Gewißheit zugeordnet wird. Das Subjekt kann nicht umhin, "die Wahrheit als die

86) Ebenda, S. 67.

87) Rothert leitet die Kritik an Franks Position mit der Frage ein: "Was ist, wenn die christliche Gewißheit sich fälschlicherweise als "Tatbestand" versteht?" Die Frage nach der irr tümlichen Gewißheit führt zur Entdeckung des Charakters der von Frank beschriebenen Gewißheit. Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 72.

88) FRANK, Gewißheit I, S. 67. 89) Ebenda, S. 68.

90) Ebenda, S. 67.

Realität alles Seins als Eine und in sich widerspruchslose... zu setzen". Es läßt sich deshalb bei seiner Erkenntnis von der "vorweggenommenen Conception" der ganzen und widerspruchsfreien Wahrheit leiten ⁹¹⁾. Die relative Vollkommenheit der Gewißheit im einzelnen bemißt sich offenbar danach, in welchem Maße sie dazu taugt, die Idee des Wahrheitsganzen zu erfüllen, die ihrerseits schon konturiert ist durch das aus früheren Erkenntnissen resultierende vorhandene System der Gewißheit.

Die Gewißheit ist aber nicht lediglich auf eine Gesamtheit von Objekten ausgerichtet, sondern ebenso auf ein Gesamtbewußtsein der Subjekte. Was das einzelne Subjekt an Erfahrung und Erkenntnis in sich trägt, ist bedingt durch das Leben eines menschheitlichen Organismus, dem es sich als integrierendes Glied angehörig weiß ⁹²⁾. Es ist unmöglich, daß ein Subjekt alles, was der gewonnene Wahrheitsbesitz umfaßt, persönlich und unmittelbar durchlebt und selbst verwissert hat ⁹³⁾. Selbst wenn man von diesem unausweichlichen Wechselverhältnis absähe, wäre "gar keine pur individuelle Gewißheit" möglich ⁹⁴⁾. Wir müßten doch vom Zweifel an der Wahrheit derselben erfaßt werden, wenn wir sie nur als die Gewißheit eines einzelnen ansehen müßten.

Die Übernahme von Erkenntnissen der Gemeinschaft erfolgt auf Glauben hin. Der Glaube beruht seinerseits auf eigener Erfahrung, weil ich die Zuverlässigkeit des gesamten Wahrheitsbewußtseins von Fall zu Fall im Bereich der eigenen Erfahrungsmöglichkeiten erproben kann. Der Glaube ist deshalb "kein bloßes traditionelles Annehmen" ⁹⁵⁾. Es bildet sich ein Gesamtbewußtsein der Wahrheit in einem bestimmten Kreis von Menschen, die durch gleiche Erfahrungen und Erkenntnisse verbunden sind. Die gemeinsame Gewißheit, oder, wenn man die Gemeinschaft als den integrierenden Organismus ansieht, die Gewißheit des allgemeinen Subjekts, ist bedingt durch das Bewußtsein der Gleichartigkeit und der gegenseitigen Glaubwürdigkeit. Jene kommunikative

91) Ebenda, S. 69.

92) Ebenda, S. 71f. Einige weitere Hinweise zum Verhältnis von individueller und genereller Erfahrung findet man bei GAHR, Erkenntnistheorie, S. 43ff.

93) FRANK, Gewißheit I, S. 70. 94) Ebenda, S. 71.

95) Ebenda, S. 72.

Gewißheit hat eine Gleichartigkeit von besonderem Rang zur Bedingung, die moralische Zuverlässigkeit der Subjekte, an deren Gewißheit wir Anteil nehmen. "Die Gleichartigkeit der Subjecte ist damit noch in einem anderen Sinne gefordert als vorher, und hier ist der Punkt, wo wir von dem Wesen der Gewißheit im Allgemeinen hinübertreten in die spezifisch christliche Gewißheit" ⁹⁶⁾.

Wenn wir den Zusammenhang überblicken, wird die Grenze des Subjektivismus und seine innere Problematik erkennbar. Die Gewißheit wird so konsequent als Zustand des subjektiven Bewußtseins beschrieben, daß sie als Kriterium der Wahrheit von Überzeugungen gänzlich ungeeignet ist. Das Subjekt selbst ist genötigt, wenn es sich über seine eigene Gewißheit vergewissern will, ob sie auf Wahrheit oder auf Täuschung beruhe, sie zu verobjektivieren und in bezug auf sie als ein Objekt geistiger Ordnung den Entstehungsprozeß der Gewißheit neu zu initiieren ⁹⁷⁾. Da dies zu einem Prozeß unendlicher Wiederholung führt, erweisen sich andere Charaktere der Gewißheit, nicht die, welche die Gewißheit selbst ausmachen, als Normen der Wahrheit. Die einzelne Gewißheit ist einzuordnen in ein Gesamtsystem der erkannten Wahrheit. Die Gesamtheit individueller Erkenntnis bewährt sich wieder durch ihre Eingliederung in das Gesamtbewußtsein eines gesellschaftlichen Organismus. Ausschlaggebende Voraussetzung der kommunikativen Gewißheit in einer Gemeinschaft ist die moralische Zuverlässigkeit ihrer Glieder ⁹⁸⁾. Das bedeutet: Wenn die moralische Integrität einer Gemeinschaft gewährleistet ist, dann kann ein Individuum der Wahrheit einer Überzeugung gewiß sein, sofern sie mit dem Gesamtbewußtsein der Gemeinschaft und der von diesem geprägten Gesamtheit der eigenen Erkenntnisse eine widerspruchsfreie Einheit bildet.

96) Ebenda, S. 75; vgl. S. 84f. 97) Ebenda, S. 51.

98) Vgl. ROTHERT, Gewißheit, S. 58: "... daß es letztlich die Ethik ist, welche über den Seins-Bezug des Subjektes zu wachen hat." "Die Erfahrung und die Erkenntnis jedes Subjektes hängen daher letzten Endes jeweils von dieser "moralischen Zuverlässigkeit" der anderen ab."

Auf diese Weise wird am Ende doch zwangsläufig eine objektive Autorität eingeführt, die unabhängig vom konkreten Erkenntnisvollzug zur Anerkennung gelangt, eine moralische Wertordnung. Da naturgemäß die moralischen Prinzipien Teil des Gesamtbewußtseins der Gemeinschaft sind, entscheidet im Falle eines Konflikts zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft, die Gemeinschaft und in ihr die Mehrheit oder die Herrschenden, welche Erkenntnisse als gewiß und wahr zu gelten haben. Diejenigen, welche die Macht haben, die Kriterien der moralischen Zuverlässigkeit zu beeinflussen, werden selbst als die Zuverlässigen gelten.

Da die Gewißheit nur subjektiv definiert worden ist und deshalb in ihrem Wesen unabhängig ist von ihrem wirklichen Verhältnis zur empirischen Realität, tritt die Orientierung an den konkreten Dingen weit zurück hinter der Orientierung am Gesamtbewußtsein der Gemeinschaft ⁹⁹⁾. Gegen die gemeinsame Gewißheit der moralisch Zuverlässigen hat die Wahrheit keine Chance, zur Anerkennung zu gelangen. Der einzelne könnte seine Einsicht gegen die Dominanz der herrschenden Autoritäten und das Wahrheitsmonopol ihrer Gesamtgewißheit nur behaupten, wenn er sich auf etwas außer ihm selbst berufen könnte und die Verlässlichkeit dieser Instanz ihm nicht schon systematisch entkräftet worden wäre ¹⁰⁰⁾. Nur mit dem Pochen des einzelnen auf die jedermann ohne Bedingungen und Voraussetzungen zugänglichen konkreten Phänomene haben die Wahrheit der konkreten Wirklichkeit und die Einsicht des einzelnen eine Möglichkeit, sich zur Geltung zu bringen ¹⁰¹⁾. Solcher Art war die Gewißheit, die Luther dem einzel-

99) Der Gewißheit fehlt ein wirkliches Gegenüber, welches ihr stets frei und rein distanziert gegenüber bleibt. Ebenda, S. 76.

100) In dieselbe Richtung zieht Rotherts kritische Frage: "Verliert nicht die Gewißheit, wird sie auf sich selber gestellt und... ethisch ausgelegt, zugleich mit dem Verlust der sie bedrohenden Möglichkeit äußerer Vergewisserung auch die Basis, auf welcher sie sich allein zu gründen vermag?" Ebenda, S. 62.

101) Zu einer entsprechenden Einsicht gelangt Gerhard Krüger bei der Betrachtung der romantischen Philosophie. Er meint, das Leiden der Romantik an Verlust allen gegebenen fraglosen Sinns und Inhalts des Daseins könne nur dadurch geheilt werden, "daß wir wieder lernen, die Welt und ihren Ursprung als etwas Gegebenes schlechthin anzuerkennen." KRÜGER, Philosophie, S. 63.

nen Christen zutraute, wenn er mit der Berufung auf ein konkretes Wort gegen alle Autoritäten, herrschenden Überzeugungen und moralischen Ansprüche sich behauptete. Bei Frank zeigt sich, wie der subjektive Ansatz seiner Theologie indirekt zur Dominanz der romantischen Gemeinschaftsvorstellung führt, ohne daß die systematischen Erkenntnisse das Verständnis der Gemeinschaft prägen oder es theologisch rechtfertigen.

Wir müssen aber noch auf die Spezifikation der christlichen Gewißheit eingehen ¹⁰²⁾. Natürlich unterscheidet sich die christliche Gewißheit von anderen durch die Objekte, denen die Vergewisserung gilt ¹⁰³⁾. Aber für den Charakter der Gewißheit selbst ist die besondere sittliche Qualifikation des individuellen und des allgemeinen Subjekts durch die Wiedergeburt wesentlich ¹⁰⁴⁾. Wie alle Momente der natürlichen Gewißheit formell auch der christlichen eignen ¹⁰⁵⁾, so kann auch die christliche Gewißheit ohne das generelle Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft nicht zustande kommen und nicht bestehen ¹⁰⁶⁾. Die sittliche Stellung des Subjekts wird ihm auf Grund von Erfahrung zuteil, ebenso wie auch die Gewißheit auf physischem Gebiete ¹⁰⁷⁾. Beim Zustandekommen sittlicher Gewißheit sind aber gewisse Besonderheiten festzustellen. Die Freiheit des Subjekts ist größer, insofern sittliche Erkenntnis in höherem Grade bedingt ist durch die Selbstbestimmung der Persönlichkeit ¹⁰⁸⁾. Ferner ist die sittliche Gewißheit durch außergewöhnliche Festigkeit und Unmittelbarkeit charakterisiert. Das erklärt sich aus der höheren existenziellen Relevanz sittlicher Erkenntnisse. Der "ganze Bestand und Halt und Werth der Persönlichkeit" hängt davon ab. In diesem Zusammenhang verweist Frank auf "die bleibende Wahrheit der Kantischen Philosophie" und "die Wahrheit auch der

102) Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei ROTHERT, Gewißheit, S. 58ff.

103) FRANK, Gewißheit I, S. 46. 104) Ebenda, S. 84f; S. 85ff. Vgl. II, S. 13f; S. 22f.

105) Ebenda, S. 76ff. 106) FRANK, Gewißheit II, S. 22; vgl. I, S. 88f.

107) FRANK, Gewißheit I, S. 89.

108) Ebenda, S. 90f. Vgl. die eingehendere Erörterung dieses Aspektes bei ROTHERT, Gewißheit, S. 61ff.

Fichteschen Lehre von der sittlichen Weltordnung" 109).

Auf diesem von der Naturerkenntnis abgehobenen Gebiet sittlicher Erfahrung und sittlicher Selbstentscheidung hat die christliche Gewißheit ihr Wesen, nur daß es sich bei ihr "um eine sittliche Erfahrung sonderlicher Art handelt", wodurch sie sich noch mehr als gewöhnlich sittliche Erfahrung von der sonstigen Gewißheit unterscheidet. Sie ist eine sittliche Erfahrung, "welche der natürliche Mensch als solcher weder macht noch machen kann" 110). Als diese besondere sittliche Erfahrung bezeichnet Frank Wiedergeburt und Bekehrung 111). Wiedergeburt und Bekehrung stellen den Prozeß einer geschehenen Umwandlung des sittlichen Wesens beim Menschen dar. Der Christ ist sich eines inneren sittlichen Tatbestandes bewußt, welcher in seinem Dasein selbst die Tatsache des Gewordenseins beschließt 112). Das Wesen dieses Tatbestandes ist dem Christen als ein andauernd werdendes bewußt und deshalb auch in seinem "Währenden Bestand; als von seinem Ursprung her Gewordenes 113).

Damit hängt zusammen, daß ihm der Tatbestand bewußt wird als eine Umgestaltung, die nicht von ihm selbst ausging, die aber gleichwohl von ihm selbst gewollt und festgehalten wird 114). Der Christ erfährt diese Wandlung als eine ihn selbst, seine Person, sein Ich angehende. Er hat das Bewußtsein, "sich selbst gewonnen zu haben, indem er diese Umwandlung erfuhr, und er hält daran fest, weil er fürchten müßte, sich selbst zu verlieren, wenn er dieses Lebensbestandes verlustig ginge" 115). Der Gewißheit des christlich-sittlichen Tatbestandes kommt eine seiner Eigenart entsprechende besondere Festigkeit zu 116). "Das Ich als Objekt der Erfahrung und das Ich als Subjekt derselben sind hier so unmittelbar beieinander, daß das Ich sich nur selbst bejahen braucht, um damit die Realität des Tatbestandes der sittlichen Umwandlung auszusagen" 117). Subjekt und Objekt sind nicht identisch, doch stehen sie in einem engen

109) FRANK, Gewißheit I. S. 91. 110) Ebenda, S. 93.

111) Ebenda, S. 95. 112) Ebenda, S. 96f. 113) Ebenda, S. 97.

114) Ebenda, S. 99. 115) Ebenda, S. 99.

116) Ebenda, S. 102f. 117) Ebenda, S. 103.

Wechselerhältnis. Das Ich erfährt die sittliche Umwandlung als sein eigenes Tun, aber zugleich als ein solches, das nicht von ihm selbst herkommt. Frank übernimmt hier der Sache nach die Auffassung der christlichen Sittlichkeit als Selbstbetätigung des Christen in dem was er ist ¹¹⁸⁾. Die Besonderheit der christlichen sittlichen Erfahrung besteht darin, daß "hier die Spontaneität des Subjekts bei Herstellung des Erfahrungsobjekts selbst erst die Frucht ist des leidentlich empfangenen Eindrucks". Vermöge des "Ineinanderseins von Object und Subject, Passivität und Activität" wird die Gewißheit der Erfahrung erhöht ¹¹⁹⁾. Die Realität der sittlichen Umwandlung ist dem Christen unmittelbar durch die Bejahung seiner Existenz gewiß.

Frank möchte aber darüberhinaus noch nachweisen, daß die Gewißheit das Bewußtsein der Notwendigkeit der sittlichen Umwandlung für das Leben des Christen umfaßt. Es soll also ein normatives Kriterium in der Gewißheit selbst festgemacht werden, das den Heilscharakter des neuen Lebensstandes ausweist. Dafür kann es natürlich keine objektive Instanz geben, auch die Gewißheit der Kirche böte keine Gewähr, da sie vom zweifelnden Subjekt in Frage gestellt werden könnte ¹²⁰⁾. Frank erklärt zunächst die Berufung des Christen auf "sein unmittelbares Gefühl" für berechtigt ¹²¹⁾. Dann schreitet er zu einer "wissenschaftlichen" Erklärung der unmittelbaren Zuversicht des Christen fort. Sie beruht auf dem Bewußtsein der Kongruenz des sittlichen Bedarfs vor der Umwandlung mit der empfangenen sittlichen Erneuerung. Es tritt eine Befriedigung des sittlichen Lebens ein ¹²²⁾. Dabei ist zu berücksichtigen, daß ein Wissen um den Bedarf der natürlichen Sehnsucht aller Menschen entspringt, daß sich jedoch erst mit der Umwandlung selbst das Verständnis des wahren Mangels erschließt. Die Gewißheit des christlichen Lebensstandes beruht deshalb auch hinsichtlich seiner Notwendigkeit oder Wahrheit ganz in sich selbst ¹²³⁾.

118) Vgl. o. Kap. I, 5, S. 214ff. 119) FRANK, Gewißheit I, S. 103.
120) Ebenda, S. 104f. 121) Ebenda, S. 105. 122) Ebenda, S. 106.
123) Ebenda, S. 110f.

Diese unmittelbare Selbstgewißheit des Christen von der Realität und Wahrheit seines Christseins bildet den einfachen, unvermittelten (darum nicht von einer höheren Instanz ableitbaren) und von konkreter Wahrheit erfüllten Anfang weiterer für den Christen daraus resultierender Gewißheiten ¹²⁴⁾. Das Subjekt vergewissert sich, ohne über die ursprüngliche Gewißheit hinauszugehen, alles dessen, was in ihr implizite mitgesetzt ist. Es vergewissert sich der "Faktoren, der das Ich konstituierenden Erfahrung" ¹²⁵⁾. So führt es zu einer organischen Selbstentfaltung der Gewißheit aus dem Keime, in welchem bereits das Ganze des Organismus enthalten und präformiert war. Um noch einmal die systematische Bedeutung von Franks Verständnis der Gewißheit hervorzuheben, zitieren wir den Schlußsatz dieses Abschnitts: "Das ist die in sich selbst beruhende christliche Gewißheit, eine Autonomie des christlichen Subjectes als Garanten der Wahrheit, welche schlechthin auf Theonomie oder vielmehr Theogenese sich gründet, ohne doch den Vollzug der Vergewisserung anderswohin zu verlegen als in die autonome Selbstentscheidung des Subjects" ¹²⁶⁾. Die christliche Gewißheit ist in vollendeter Reinheit ein subjektiver Tatbestand ungeachtet der Annahme objektiver Voraussetzungen ihrer Entstehung. Die objektiven Voraussetzungen spiegeln sich lediglich in Setzungen des subjektiven Bewußtseins. Entscheidend für die Struktur der Gewißheit ist die Autonomie des Subjekts, das als das neue Ich selbst für sich selbst Bürge der Wahrheit ist ¹²⁷⁾.

Der Gedanke der organischen Gesamtheit rechtfertigt den Übergang zur systematischen Entfaltung der christlichen Gewißheit ¹²⁸⁾. Dabei betont Frank, daß es sich bei der Explikation der unmittelbaren Gewißheit nicht "lediglich um logische Schlußfolgerungen" handelt. Vielmehr wird der tatsächliche Lebenszusammenhang der Wiedergeburt mit dem Ganzen der christlichen Wahrheit für das wissenschaftliche Bewußtsein dargelegt. Es sollen die Realitäten benannt werden, ohne die der seiner sittlichen Umwandlung gewisse Christ nicht existieren kann. Die Realität und Wahrheit der so erschlossenen Erkenntnis-

124) Ebenda, S. 115; vgl. S. 118f. 125) Ebenda, S. 119.

126) Ebenda, S. 125. 127) Ebenda, S. 125.

128) Ebenda, S. 161.

se sind schon durch ihre reale Teilhabe an dem Tatbestand der Wiedergeburt und der Bekehrung gesichert. Ein Komplex von Tatsachen wird in ihrem realen Ineinandersein und in ihrer kausalen Wechselbeziehung durchschaubar gemacht.

Das System der Gewißheit hängt von der Überzeugungskraft dieser Versicherung ab. Wie sollte sonst die streng in sich selbst verschlossene subjektive Gewißheit eine Basis zur Ableitung objektiver Wirklichkeit abgeben, wenn sie nicht selbst durch eine kühne Objektivierung zum Inbegriff eines Gesamtkomplexes objektiver Realitäten erhoben würde. Ermöglicht wird dieser Wechsel der Perspektive und des Realitätsbegriffs durch die changierende Bedeutung des Sittlichen, das einerseits als rein subjektive, aktuose Selbstbestimmung erscheint, andererseits aber auch als ontische Verwandlung von Existenz. Es zeigt sich wieder der aus dem radikal subjektiven Ansatz folgende Zwang zur Objektivierung. Daran wird die Unmöglichkeit erkennbar, eine nur auf sich selbst bezogene Gewißheit zur Grundlage eines Systems objektiver Wahrheiten zu nehmen, die zudem noch für eine Gemeinschaft wie die Kirche verpflichtend sein sollen.

Die einzelnen Stücke der Wahrheit werden in einer Folge dargestellt, die dem Ausgehen von dem seiner selbst gewissen Subjekt angemessen ist. Zuerst werden diejenigen Objekte ermittelt, die dem Leben des christlichen Subjekts anhaften, die immanenten, dann diejenigen, die es tatsächlich bedingen oder von ihm erfaßt werden, die transzendenten, schließlich diejenigen, die "in dem Proceß der Selbstvergewisserung für das Bewußtsein des Subjectes sich constituieren" als die vermittelnden kreatürlichen Realitäten, die transeunten¹²⁹⁾. Zu den immanenten Glaubensobjekten zählen alle dem Christen gewiß werdenden Wahrheiten über Sünde, Rechtfertigung und Hoffnung auf Vollendung¹³⁰⁾. Die transzendenten Glaubensobjekte umfassen die

129) Ebenda, S. 164; vgl. S. 165.

130) Ebenda, S. 168ff.

Gotteslehre und die Christologie ¹³¹⁾. Die Objekte der natürlichen Erfahrung, die im Prozeß der Vergewisserung wirksam sind, also die Kirche und die Gnadenmittel, bezeichnet Frank als die transeunten Glaubensobjekte ¹³²⁾

Kennzeichnend für die Konstruktion des Systems der Gewißheit ist es, daß die Betrachtung der Glaubensobjekte in dieser Reihenfolge als sukzessive Erkenntnis eines Tatsachenzusammenhangs verstanden wird. Deshalb vollzieht sich die Vergewisserung nicht jedesmal unter ausschließlicher Zugrundelegung der fundamentalen christlichen Gewißheit. Vielmehr setzt Frank außerdem die im Vollzug der allmählichen Vergewisserung erst erwachsende, also abgeleitete Gewißheit von Glaubensobjekten bei jedem weiteren Schritt voraus ¹³³⁾. Aus diesem Grunde sind die transeunten Glaubensobjekte dem Christen nur dadurch verbürgt und nur dadurch von Objekten natürlicher zu Objekten geistlicher Erfahrung erhoben worden, daß die Wirkung der transzendenten Faktoren und Realitäten auf die der christlichen Gewißheit immanenten durch sie vermittelt wird. Sie sind mit der Gewißheit der transzendenten und der immanenten Glaubensobjekte bereits tatsächlich gesetzt ¹³⁴⁾. Man muß deshalb die Objekte der natürlichen Wahrnehmung darauf ansehen, inwieweit sie die Gewißheit der transzendenten Glaubensobjekte mit der Gewißheit der immanenten und mit der zentralen Gewißheit zusammenschließen ¹³⁵⁾. Die Annahme transeunter Glaubensobjekte darf nicht dazu führen, daß die christliche Gewißheit von natürlichen Erkenntnissen abhängig wird ¹³⁶⁾. Es verhält sich vielmehr so, "daß aus der dem Gebiete der natürlichen Erfahrung angehörigen Kunde, aus dieser mit göttlich-elektrischen Kräften gefüllten Wolke des Zeugnisses der Funke hervorspringt, welcher in dem Herzen des Hörers zündet und diesem Stück der natürlichen Erfahrung einen Charakter verleiht, den sie sonst nie bekommen haben würde - Verbindungslinien setzt zwischen der immanenten Wirkung dieses Funkens und der göttlichen Causalität, von denen er stammt". Der Inhalt der Verkündigung steht in einem solchen

131) Ebenda, S. 275ff. 132) FRANK, Gewißheit II, S. 1ff.

133) Vgl. FRANK, Gewißheit I, S. 275.

134) FRANK, Gewißheit II, S. 6f. 135) Ebenda, S. 11.

136) Ebenda, S. 7.

Verhältnis zum heilbringenden Glauben, daß man diesen drangeben müßte, um von der Wahrheit jener Kunde loszukommen¹³⁷⁾.

Hier macht Frank ganz deutlich, daß die Vergewisserung der Dignität von transeunten Glaubensobjekten vom Christen, der seines Heilstandes vergewissert ist, ausgeht. Die Frage stellt sich dann so, ob die Anerkennung etwa einer überlieferten Kunde von Christus notwendig ist für den Bestand erlangter christlicher Gewißheit. Nur wer den Glauben hat, kann erkennen, ob der Inhalt der Verkündigung Glauben verdient und ob die Verkündigung Glauben vermittelt. Die Verkündigung ist nicht der Grund des Glaubens, auf den er sich beruft, sondern eine Voraussetzung, die der seiner selbst gewisse Glaubende im Verlauf seiner Selbstreflexion erkennt. Damit wird sie aber zum Objekt des Glaubens, zu etwas, was man um der Stabilität der gesamten vergewisserten Wahrheit willen als eines ihrer Teile glauben muß. Die Verkündigung wird in dieser Perspektive zur Kunde, die der Übermittlung bedarf. Die Kunde selbst enträt damit praktisch der medialen Sphäre. Das Problem des ineinander Verschlungen-seins von Göttlichem und Menschlichem, verlängert sich auf den Vollzug der Mitteilung. Aus diesem Grunde ist die Kirche das Medium par excellence, welches als irdisch-menschliches Subjekt der Vermittlung göttlicher Wirkungen dient. Ihre Wirksamkeit zur Ermöglichung von christlicher Gewißheit ist von ihrer konkret geschichtlichen Erscheinung nicht zu trennen. Sie ist das Subjekt aller Mittel, die zur Entstehung christlicher Gewißheit beitragen. Deshalb schreibt Frank, "daß das Wesen des Wortes als transeunten Glaubensobjectes, gar nicht zum Ausdruck kommen kann, ohne daß des Subjectes gedacht werde, dessen das Wort und für welches es ist, mithin der Menschengemeinschaft, innerhalb deren das Wort gehandhabt wird"¹³⁸⁾.

137) Ebenda, S. 9.

138) Ebenda, S. 13. Vgl. SEEBERG, Studien, S. 231: Frank weist "dem Begriff der Gemeinde eine alle Realitäten des Glaubens in sich befassende systematisch zentrale Stellung" an.

4. Der ekklesiologische Charakter der christlichen Gewißheit

Vom Denkansatz Franks läßt sich unschwer die Notwendigkeit der Kirche für den Bestand der christlichen Gewißheit darlegen. Frank erinnert daran, daß er individuelle Gewißheit überhaupt für unmöglich hält, wenn sie nicht in der einer Gemeinschaft gründet ¹³⁹⁾. Das gilt von der christlichen Gewißheit um so mehr, als sie an existenziellem Gewicht nicht zu übertreffen ist, bezieht sie sich doch auf die Umwandlung des Menschen in seinem Zentrum ¹⁴⁰⁾. "Das Christenbewußtsein hat nur die Wahl sich zugleich als generelles zu wissen oder zu sterben" ¹⁴¹⁾. Daraus folgt aber nun auch, daß die überindividuelle oder generelle Gewißheit keine neue ist, die außerhalb der fundamentalen Gewißheit liegt ¹⁴²⁾. Die unmittelbare Selbstgewißheit des Christen hat von vornherein bewußt oder unbewußt die generelle Gewißheit in sich; denn niemand wird seiner Einzelerfahrung trauen, wenn er damit nicht auf dem generellen Bewußtsein fußt oder darin seine Bestätigung findet ¹⁴³⁾. Die Argumentation beruht auf der Gleichsetzung von logischen und kausalen Bezügen, die Franks fundamentale Voraussetzung für die Geschlossenheit des "Systems christlicher Realitäten" bildet ¹⁴⁴⁾.

Auch das Bewußtsein der sittlichen Erneuerung selbst verweist aus sich heraus auf die Wechselbeziehung von Individuum und Gemeinschaft. Es gehört zum Wesentlichen der Erfahrung von Wiedergeburt und Bekehrung, daß die Produktion des neuen Ich nicht als eine Tat des alten sich dem Bewußtsein darstellen kann ¹⁴⁵⁾. Sie wird auf eine Wirkung von außen zurückgeführt. Bei der Verfolgung der auf ihn einwirkenden Faktoren erkennt der Christ vor allen transzendenten Kräften, daß die auf ihn wirkenden Mächte durch Vermittlung der Menschengemeinschaft, die ihn umgibt, ihm zugeeignet werden ¹⁴⁶⁾. Zugleich weiß der Christ um die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, so daß die Kraft,

139) FRANK, Gewißheit II, S. 13 f.

140) Ebenda, S. 14; 141) Ebenda, S. 14 f.

142) Ebenda, S. 15; 143) Ebenda, S. 14 u. S. 13.

144) Ebenda, S. 15; 145) Ebenda, S. 18 vgl. I, S. 287.

146) Ebenda, S. 18; vgl. I, S. 288.

durch die seine Umschaffung erfolgte, nicht in letzter Instanz von ihnen herrühren kann. Aber die Tatsache der Bekehrung begreift unlösbar in sich die Tatsache einer Menschengemeinschaft, deren Einwirkung und damit auch Existenz durch die christliche Gewißheit mitverbürgt ist ¹⁴⁷⁾.

Wenn man auf den Inhalt jener Gewißheit sieht, wird der Charakter der Gemeinschaft noch deutlicher. Die unter dem Einfluß der wiedergebärenden Faktoren entstehende Erkenntnis der Sünde führt zur Setzung einer Gemeinschaft von Sündern, da Sünde nicht lediglich als individuelle begriffen werden kann. Entsprechend enthält die Erfahrung der Schuldfreiheit die Setzung einer Gemeinschaft der vor Gott Begnadigten ¹⁴⁸⁾. Das individuelle Subjekt schaut sich nur als ein Glied der aus dem göttlichen Sühner entsprungenen neuen Menschheit, das eigene Leben ist nur eine spezielle Auswirkung und Ausprägung des Gesamtlebens ¹⁴⁹⁾. Von hier aus wird dem Christen das Beisammensein von Göttlichem und Menschlichem, Geistlichem und Natürlichem in der Gemeinschaft verständlich, wodurch ihr die Vermittlung der transzendenten Gotteskräfte ermöglicht wird. "Ist doch dieses Zusammen des scheinbar Unverträglichen ... in ihm selbst ... eine Realität" ¹⁵⁰⁾. In sich selbst hat der Christ auch den "Schlüssel zum Verständnis für das Selbstleben der Gemeinschaft, wornach sie mehr ist als nur der Kanal, durch welchen die Gotteskräfte an das Individuum herantreten, und zugleich für die Bedingtheit auch ihres Selbstlebens ... durch das in sie eingesenkte andere, göttliche Leben, wornach sie für sich selbst und für Jedweden, der des neuen Lebens teilhaftig wird, eben doch auch das Medium ist, durch welches die Gotteskräfte ihn ergreifen ..." ¹⁵¹⁾.

147) FRANK, Gewißheit II, S. 20.

148) Ebenda, S. 23.

149) Ebenda, S. 25.

150) Ebenda, S. 26.

151) Ebenda, S. 26. Zum Kirchenverständnis Franks vgl. auch FRANK, Wahrheit, II, S. 354 ff. Vgl. dazu auch SEEBERG, Studien, S. 230 ff.

Die christliche Gewißheit ist ferner auch Maßstab und Instanz zur Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen der Kirche. Die Kirche ist in ihrer äußeren Erscheinung ein soziales Gebilde mit einer bestimmten rechtlichen Gestaltung. Obgleich der Christ darin nicht das Wesen des Glaubensobjektes erkennt, kann die äußere Erscheinungsform nicht von ihr getrennt werden, da die ihr wesentliche bewegende Kraft das Äußere durchwaltet. Was es um das Wesen der Gemeinschaft ist und worin ihre substantielle Einheit besteht, kann nur für den sich erschließen, welcher die Wirkung jener Kräfte miterfahren und an jenem generellen Heilsbesitz Anteil genommen hat ¹⁵²⁾. Aus diesem Grunde ist auch eine Unterscheidung zwischen Äußerlichem und Innerlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen Charakteren der Anstalt und der Gemeinschaft des Heilsbesitzes von außen unmöglich. Die Heilskräfte betätigen sich in "geistleiblicher Art" ¹⁵³⁾, dennoch ist die Kraft nicht dem Material gleich, mit welchem sie arbeitet ¹⁵⁴⁾. Der Charakter eines Glaubensobjektes kommt der Kirche nur zu, sofern das glaubende Subjekt durch sie göttliche Wirkung erfährt und diese bei ihm zur immanenten Gewißheit führt ¹⁵⁵⁾.

Nun ist bei diesen Unterscheidungen und Zuordnungen wieder die Wechselbeziehung zwischen Gemeinschaft und Individuum zu berücksichtigen. Das Wesen der Kirche erschließt sich nur von innen. Nur wer an dem gemeinsamen Heilsbesitz Anteil nimmt, wer der wesentlichen Kirche, der Gemeinschaft des Heilsbesitzes angehört, kann wissen, was an der kirchlichen Anstalt und ihren Gebärden Medium des Heils ist. Aber die Gewißheit, in der Kirche zu sein, beruht auf der Übereinstimmung der individuellen Gewißheit mit der Gewißheit der Gemeinschaft. Der einzelne wird seine Gewißheit so lange in Frage stellen, bis sie mit dem, was die Gemeinschaft für

152) FRANK, Gewißheit II, S. 30; vgl. S. 28f; vgl. SEEBERG, Studien, S. 231.

153) FRANK, Gewißheit II, S. 33; vgl. S. 32.

154) Ebenda, S. 29.

155) Ebenda, S. 31.

gewiß hält, in Einklang zu bringen ist. Das bedeutet hier: was für die Kirche wesentlich ist, richtet sich nach der Gewißheit der gesamten Kirche über sich selbst. Die Kirche jedoch hat eine konkrete Einheit, die Träger genereller Gewißheit sein kann, nur als rechtlich verfaßtes Gemeinwesen und als Anstalt. Infolge der Objektivierung der Gewißheit gewinnt die äußere Selbstdarstellung der Kirche entscheidenden Einfluß auf den Glauben.

Das Glaubensbewußtsein der Kirche hat damit ungefähr dieselbe Funktion für die Begründung und Rechtfertigung des individuellen Glaubens, wie sie Frank der in der Schrift niedergelegten Offenbarung ehemals fälschlich zuerkannt fand ¹⁵⁶⁾. Diese Entsprechung liegt sachlich nahe, da ja nach Franks Überzeugung die Kirche nach einer historischen Entwicklung ihres Bewußtseins sich jenen Offenbarungskomplex mit dessen Kanonisierung zu Grunde legte. Zwischen der Schrift und dem Glaubensbewußtsein der Kirche kann deshalb kein Widerspruch aufkommen, wenn sie eine Urkunde des Glaubensbewußtseins ist und dieses sich organisch entwickelt. Deshalb ist Frank zuversichtlich, die Übereinstimmung seiner Theologie mit der Schrift jederzeit nachweisen zu können. Er meint bekanntlich, der Berufung auf eine äußere Autorität dadurch entraten zu können, daß er von der subjektiven Gewißheit ausgeht. Bald nimmt er jedoch deren objektive Bedingungen wahr, vornehmlich den Einfluß des Bewußtseins der Kirche, das selbst das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung und Ausdruck eines durch eine bestimmte Organisationsform umschriebenen Gemeinwesens ist. Am Ende ist doch eine vorgegebene mit aller Fragwürdigkeit des geschichtlich Gewordenen behaftete Autorität Grund und Kriterium der persönlichen Gewißheit.

Was seine Auffassung ekklesiologisch bedeutet, darauf weist Frank selbst hin ¹⁵⁷⁾. Die grundlegenden Eigenschaften der Kirche sind hier erfüllt, daß sie nur eine und in dieser Einheit allgemeine ist, sowie daß außerhalb ihrer kein

156) FRANK, Gewißheit II, S. 30.

157) Ebenda, S. 32 ff.

Heil ist ¹⁵⁸⁾. Wo immer Gemeinschaft des Heilsbesitzes sich findet, da ist die Kirche, also sind Heil, Heilsbesitz und Heilskräfte immer identisch, es kann keine Mehrheit von Kirchen geben ¹⁵⁹⁾. Ferner gilt, daß jeder, der des Heils teilhaftig wird, damit in die Gemeinschaft des Heilsbesitzes eintritt. Also kann niemand außerhalb der Kirche selig werden, und es gilt: "Ubi Christus ibi ecclesia." Wenn man auf die Heilsvermittlung sieht, so wäre es möglich, daß sie sich durch solche Menschen vollzieht, denen die von ihnen ausgehende Gabe innerlich fremd bleibt. Doch zur Heilsvermittlung sind sie nur fähig, weil die Gemeinde des Heilsbesitzes durch sie handelt. Diese ist also das eigentliche Subjekt ihrer Tätigkeit und deshalb gilt: "Ubi ecclesia ibi Christus." "Auch infallibel ist diese Kirche, nämlich darin, daß sie das Heil hat und vermittelt" ¹⁶⁰⁾. Dieser Satz beruht auf der Identität von Realität und Wahrheit im Horizont der Gewißheit ¹⁶¹⁾. Danach wird geschlossen: Wenn die Kirche Heil vermittelt, dann ist, was sie vermittelt, wahrhaftes Heil. Nun ist aber der vorausgesetzte Satz nicht begründet. Heil ist primär nur definiert worden als in sich selbst ruhende Gewißheit, die eine subjektive Befriedigung hervorruft. Immer wenn es der Kirche gelingt, solche Befriedigung zu bewirken, dient der Erfolg ihrer Tätigkeit zur Bestätigung ihres Anspruches, infallibel und mit Christus eins zu sein. Dabei bleibt außerhalb der Betrachtung, was sie als Heil anbietet. Es kommt nur darauf an, daß die Wirkung ihrem Anspruch entspricht. Für die Autorität der Kirche folgt daraus, daß sie so lange unangefochten bleibt, als die Kirche sich Geltung zu verschaffen weiß.

158) FRANK, Gewißheit II, S. 33.

159) Ebenda, S. 33 f.

160) Ebenda, S. 34.

161) Die Seinsbezogenheit der Gewißheit hebt auch Rotherth hervor. ROTHERT, Gewißheit, S. 51.

5. Dominanz der Ekklesiologie bei der Theologie des Wortes Gottes

Die primäre Form der Heilsvermittlung ist die durch das Wort. Unter diesem Aspekt bedarf die vermittelnde Funktion der Kirche einer weitergehenden Betrachtung. Zunächst wird das Wort als hervorragendes Beispiel eines transeunten Glaubensobjektes vorgestellt. Dabei kehren die kennzeichnenden Vorstellungen über das Wort Gottes wieder, die wir auch bei anderen Erlanger Theologen fanden ¹⁶²⁾. Das Wort ist das Mittel, durch das immer die Mitteilung geistiger Realitäten von Mensch zu Mensch stattfindet. Solch menschliches Wort dient auch der Vermittlung von Heilskräften ¹⁶³⁾. Wir wiederholen hier nicht die allgemeine Analyse des Wortes als Mittel der Selbstmitteilung und nicht die Erklärung der Funktion eines transeunten Glaubensobjektes. Vielmehr konzentrieren wir uns auf die Begründung der Autorität des Wortes, um zurückzulenken zu dem Problem, dessen Bewältigung Frank mit dem System der Gewißheit erreichen wollte. Es sei aber erwähnt, daß Frank eine enge Beziehung herstellt zwischen der früheren Feststellung, daß den Menschen nur als Glied einer Gemeinschaft das Heil überkommt, und der Vermittlung durch das Wort ¹⁶⁴⁾. Das Gemeinschaftsleben hängt davon ab, daß bestimmte der Gemeinschaft adäquate Mittel vorhanden sein müssen, durch die sie sich realisiert. Ein solches ist das Wort ¹⁶⁵⁾. Das "Wort bleibt die Grundbedingung für das Zustandekommen und die Fortführung eines gemeinsamen geistigen Besitzes" ¹⁶⁶⁾. Deshalb führt der Christ seine Bekehrung ausnahmslos auf das Wort zurück ¹⁶⁷⁾.

Mit der auf besonderem christlichem Wege gewonnenen Erkenntnis über die Bedeutung des Wortes ist auch die Erkenntnis der Tatsachen, die in ihm mitgeteilt werden, gegeben. Insbesondere die Überlieferung von der Gründung der christlichen Kirche durch das Wort bildet mit der Gewißheit von der Vermittlung des

162) Vgl. o. Kap. I, 4, S. 179 ff.

163) FRANK, Gewißheit II, S. 35.

164) Ebenda, S. 36.

165) Ebenda, S. 36 f.

166) Ebenda, S. 38.

167) Ebenda, S. 39.

individuellen Heilslebens durch das Wort ein Ganzes. Man kann nicht Gewißheit erlangen von der heilvermittelnden Kraft des Wortes der Kirche, ohne zu dem Inhalt des Wortes und zu den Tatsachen seiner Entstehungsgeschichte in eine bedeutungsvolle Beziehung zu treten. Man kann sich auch nicht des Daseins des einzelnen Christen vergewissern ohne des Daseins der Gemeinschaft und ihrer Entstehungsbedingungen gewiß zu sein, innerhalb deren der einzelne nur Christ sein kann. Wie von der spezifischen Christenerfahrung aus das Wesentliche der Christengemeinschaft ermittelt werden soll, so soll sich auf demselben Wege das Wesentliche in dem ermitteln, was die historische Überlieferung von der Gründung der Kirche durch das Wort berichtet. Für den Christen sind die überlieferten Tatsachen nicht "zufällige Geschichtswahrheiten". Sie sind Fakten, die zu den Realitäten, die aus dem seiner selbst gewissen Heilsstand des Christen entnommen werden, notwendig in Beziehung stehen ¹⁶⁸⁾. Frank bereitet mit diesen Überlegungen die Entwicklung auch der geschichtlichen Glaubenswahrheiten aus der christlichen Gewißheit vor. Das Wort hat alle Merkmale menschlicher Sprache ¹⁶⁹⁾. "Aber eben dieses in aller Weise menschlich gestaltete, in den Formen und Schranken menschlicher Rede ihm nahetretende Wort erfährt der Christ als Gottes Wort, nämlich insofern es ihm zur Herstellung seines Christenstandes verholfen hat" ¹⁷⁰⁾.

Wegen der engen Beziehungen des gegenwärtig Heil vermittelnden Wortes zur Überlieferung und des Wortes als individuellem Glaubensobjekt zur heiligen Schrift als Glaubensobjekt der Kirche stellt sich die Frage, wie sich dem Christen als Glied der Gemeinschaft die Gewißheit über die Schrift als Glaubensobjekt vermittelt ¹⁷¹⁾. Das ist die anfangs gestellte Frage nach der Autorität der Schrift in einer Form, die dem Fortgang der Argumentation entspricht. Da es von vornherein als aussichtslos erscheinen müßte, jede Einzelheit innerhalb der Schrift mit der Gewißheit des Christen in Beziehung zu

168) FRANK, Gewißheit II, S. 44 f.

169) Ebenda, S. 46 ff.

170) Ebenda, S. 51.

171) Ebenda, S. 57 f.

setzen, unterstellt Frank, die Schrift stelle im ganzen einen einheitlichen Organismus dar, in dem das einzelne als Ausprägung der das Ganze durchdringenden Idee und Lebenskraft sich einfügt ¹⁷²⁾. Dann ergibt sich die Aufgabe, die Wahrheit und Autorität der Schrift als eines zusammengehörigen Ganzen zu begründen.

Man muß von der Erfahrung ausgehen, daß der Christ das Gotteswort bei aller Verbundenheit mit dem Menschenwort nicht als Ergebnis der natürlichen Menschheitsentwicklung begreift. Er wird aber dessen inne, daß das Heil durch das Gemeindewort vermittelt wird. Da diese Erfahrung dem Christen als Glied der Gemeinschaft zuteil wird, ist sie auch eine Erfahrung der Gemeinschaft. Wenn nun der Bestand der Gemeinde durch das Wort vermittelt wird, dieses aber nicht aus der Gemeinde selbst hervorgeht, weist das Wort auf einen Anfang, der nicht von der Gemeinde gesetzt ist, durch den vielmehr sie selbst gesetzt wurde ¹⁷³⁾. Frank ergänzt diesen Schluß mit Einsichten, die er auf früheren Stufen der Entfaltung von christlicher Gewißheit gewonnen hat, daß nämlich die heilbringende Sühnung der menschlichen Schuld und das Dasein der Kirche zurückzuführen sind auf Christus. Wenn die christliche Gemeinschaft ihren Ursprung in dem zweiten Adam hat, zugleich aber aus dem Wort Gottes stammt, das seinen Anfang jenseits der Gemeinde hat, "so kann um dieser zwiefachen Erkenntnis und Gewißheit willen das christliche Bewußtsein gar nicht umhin, das Wort als Mittler des Heils ebenso zurückzuführen auf den zweiten Adam ..." ¹⁷⁴⁾.

An dieser Stelle hebt Frank wieder hervor, daß die gewonnene Erkenntnis nicht nur auf einem logischen Schluß beruhe, sondern aus gegenwärtiger Erfahrung hervorgehe. Indem die Gemeinde den Mittler des Heils als fort und fort im Worte des Heils zu sich kommend erkennt, bleibt ihr jene Anfangserfahrung immer präsent ¹⁷⁵⁾. Bisher ist freilich nur etwas

172) FRANK, Gewißheit II, S. 58 f. Vgl. o. Kap. II, 2, S. 281 ff.

173) FRANK, Gewißheit II, S. 61 f.

über den Ursprung und die Dignität des konkret Heil vermittelnden Gotteswortes, das der Gemeinde innewohnende und dem einzelnen widerfahrende Wort, gesagt, nichts jedoch über das objektiv vorliegende Schriftwort¹⁷⁶⁾. Frank möchte aber damit den Standort zum Bewußtsein gebracht haben, von dem aus der Christ an die historisch und schriftlich vorliegende Urkunde herantritt, welche den Anspruch erhebt, die ursprüngliche und uranfängliche Verkündigung des Heils zu überliefern. Bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit der Schrift tritt die Übereinstimmung zwischen ihr und dem der Gemeinde innewohnenden Worte Gottes und dem dadurch vermittelten Heil in den Mittelpunkt. Dadurch unterscheidet sich die christliche Vergewisserung von der mit natürlichen Mitteln vollzogenen Erprobung des Wahrheitsgehaltes jener Urkunden¹⁷⁷⁾. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Schrift stellt sich nur für die Gemeinde, für den einzelnen nur als deren Glied. Jener historische Anfang, auf den das Wort zurückweist, ist der Anfang der Gemeinde. Sie ist daher das kompetente Subjekt der Vergewisserung. Ihr kommt geschichtliche Kontinuität zu, "sie selbst reicht mit ihrem unauflöslichen Leben zurück bis in die Tage des Anfangs und hat in diesem Anfang ihres perennierenden Lebens Grund"¹⁷⁸⁾. Ihre natürlich-geistliche Erfahrung von diesem Anfang ist in den Urkunden niedergelegt. Diese sind aus ihr selbst und in ihr selbst entstanden¹⁷⁹⁾. Es ist die Kirche gewesen, nach deren Urteil die heilige Schrift gesammelt worden ist. Wer "nicht eine heilige christliche Kirche glaubt, der hätte wenig Ursache, der heiligen Schrift zu glauben"¹⁸⁰⁾.

Dieses Ergebnis entspricht dem Prozeß der Vergewisserung, der von der christlichen Gemeinschaft aus durch das göttliche Wort hindurch zur heiligen Schrift fortschreitet. Die christliche Erfahrung schließt jedoch auch noch eine zweite Erkenntnis

174) FRANK, Gewißheit II, S. 61.

175) Ebenda, S. 62; 176) Ebenda, S. 63.

177) Ebenda, S. 64; 178) Ebenda, S. 65.

179) Ebenda, S. 65 f; 180) Ebenda, S. 66.

ein, nämlich daß die Kirche mit dem ihr innewohnenden Worte durch das Schriftwort verbürgt wird ¹⁸¹⁾. Die Faktizität der Heilstatsachen einschließlich der Funktion der Kirche und ihres Wortes sind mit der Erfahrung des Heils durch das Wort unmittelbar gesetzt. Aber wie sich das Heil im einzelnen verwirklicht hat und wie es mit dem Menschenwort verbunden ist, das läßt sich nur auf historischem Wege auf Grund historischer Überlieferung erkennen ¹⁸²⁾. Damit auch das geschichtliche Substrat des Wortes nicht verfälscht und mit dessen Verkehrung die Wahrheit des Wortes selbst getrübt würde, entstand der Kirche das Bedürfnis, die uranfängliche Verkündigung dokumentarisch zu fixieren.

Das scheinbare Paradox: das kirchliche Wort verbürgt das Schriftwort, aber das Schriftwort verbürgt das kirchliche Wort, bedarf einer Erläuterung. Frank versucht innerhalb der Schrift theoretisch zu unterscheiden zwischen der schriftlich fixierten heilswirksamen Verkündigung und der Überlieferung der Heilstatsachen und deren geschichtlicher Umgebung ¹⁸³⁾. Obwohl beide Momente nicht voneinander getrennt werden können, entspricht ihnen ein je eigentümlicher Verge-wisserungsmodus, die geistliche Erfahrung und die historische Prüfung. In beiden soll die Kongruenz der historischen Urkunde mit der gegenwärtigen Erfahrung geprüft werden. Die geistliche Kraft der schriftlich überlieferten Verkündigung bewährt sich durch die Wirkung des in der Kirche lebendigen Wortes. D.h., wenn die Kirche, die nach ihrem Urteil die Schrift gesammelt hat, sich als fähig erweist, Heil zu vermitteln, verdient auch die von ihr kanonisierte Schrift Glauben. Sofern aber die Verkündigung auch historische Überlieferung enthält, hängt ihre Gewißheit davon ab, ob sie mit der im Schriftwort dokumentierten Überlieferung der Heilstatsachen übereinstimmt.

181) FRANK, Gewißheit II, S. 69.

182) Ebenda, S. 68 f.

183) Ebenda, S. 66 ff.

Die Unterscheidung beruht auf einer Abstraktion, die Frank nicht durchhalten kann. Sie wird aufgehoben durch die übergeordnete Einheit der geistlichen und natürlichen Erfahrung und ihrer Dokumentation in der Schrift. Es ist dieselbe in der Schrift niedergelegte Verkündigung, die einmal "als Tatsache des geistlichen Bewußtseins", das andere Mal als "Tatsache des natürlichen Bewußtseins" betrachtet wird und in der einmal auf die geschichtliche Überlieferung, das andere Mal auf das geistliche Urteil der Kirche, welches sie beides der Gegenwart vermittelt, abgehoben wird ¹⁸⁴⁾. Die Einheit wird unterstrichen durch die Anwendung des gleichen Vergewissungsprozesses und die Übereinstimmung des Verhältnisses von Kirche und Schrift in beiden Bereichen der Überlieferung. Das Ausgehen von der gegenwärtigen Gewißheit der Kirche bringt es mit sich, die Schrift als die Dokumentation ursprünglicher Gewißheit derselben Kirche zu verstehen. Es ist die Kirche, die sowohl das Bewußtsein ihrer Gründung durch mündliches Wort bewahrt hat als auch die historische Überlieferung des von den Jüngern empfangenen schriftlichen Wortes fixiert hat. Was in Frage steht, ist die Übereinstimmung des gegenwärtigen kirchlichen Bewußtseins mit der Feststellung ihrer Anfangserfahrung.

Franks Unterscheidung bedeutet eine Aufspaltung dieser Frage. Er faßt sie einmal als Frage nach der geistlichen Identität der Kirche im Urteil über das Wort. Diese erschließt sich unmittelbar aus der gegenwärtigen Gewißheit des Christen. Dem Christen ist die Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche unmittelbar gewiß, weil er ja seinen eigenen Christenstand durch sie vermittelt weiß. Durch ihre Wirksamkeit erweist sich die gegenwärtige Kirche eins mit der ursprünglichen Kirche, durch deren wirksame Vermittlung die Kirche aller Zeiten entstanden ist. Die Existenz der christlichen Gewißheit beweist schließlich, daß jenes Urteil, mit dem die ursprüngliche Kirche die Verkündigung fixierte, den Bedürfnissen der Kirche entsprach, und daß also die Kirche, die am Anfang so urteilte und die

184) FRANK, Gewißheit II, S. 66.

Kirche, die dieses Urteil heilswirksam rezipiert, die eine wahre, durch die gleiche geistliche Erfahrung mit sich selbst identische Kirche darstellen. "Vermöge der Einheit und Selbigkeit der gläubigen Gemeinde klingen die Aussagen der Schrift mit dem Zeugnis des eigenen Glaubens zusammen und gewinnen dadurch für uns erst die volle und ganze Autorität"¹⁸⁵⁾.

Das andere Mal faßt er sie als Frage nach der geschichtlichen Kontinuität der Kirche, auf Grund der Überlieferung ihrer Geschichte. Dabei soll die historisch-kritische Erkenntnis zu ihrem Recht kommen ¹⁸⁶⁾. Frank unterstreicht aber sogleich, daß die geistliche Erfahrung jene äußere Weise der Vergewisserung durchdringt und beherrscht ¹⁸⁷⁾. Die historische Perspektive wird von vornherein verkürzt auf die Rückfrage der Kirche nach der von ihr selbst ursprünglich festgestellten Überlieferung. Diese selbst auf ihre historische Verlässlichkeit zu hinterfragen, würde eine Durchbrechung von Franks System bedeuten. Die Frage nach der historischen Kontinuität der Kirche war von Frank entwickelt worden unter Abstraktion von der geistlichen Einheit und Identität der Kirche, die im Verlauf der Deduktion der Glaubensobjekte schon vorher feststand. Es hat sich gezeigt, daß diese Abstraktion unmöglich, also eine Täuschung ist. Die Frage nach der historischen Kontinuität ist im Prozeß der Vergewisserung schon zuvor beantwortet. Wenn aus dem Tatbestand der christlichen Gewißheit unmittelbar hervorgeht, daß die gegenwärtige Kirche durch ihr Wort Wiedergeburt und Bekehrung auf Grund der Sühnetat Christi wirkt, wie sollte sie dann nicht in Kontinuität mit der ursprünglichen Kirche stehen und in der Lage sein, diese durch eine entsprechende Schriftdeutung zu bestätigen? Wenn Frank einräumen würde, daß die Kirche in ihrer unmittelbaren Selbstgewißheit durch die Einrede historisch-kritischer Schriftauslegung verunsichert werden könnte, fiel die Stringenz seines wissenschaftlichen Systems der Gewißheit dahin.

185) FRANK, Wahrheit II, S. 424.

186) FRANK, Gewißheit II, S. 68 f. u. S. 70.

187) Ebenda, S. 70; vgl. S. 66.

Dieses System läßt ebenso wie Hofmanns systematische Konzeption keinen Raum für relevante kritisch historische Forschung¹⁸⁸⁾. Es ist der Ausdruck eines anderen Geschichtsbewußtseins, wenn Frank feststellt, daß die Kirche keinen Widerspruch erträgt zwischen ihrem unmittelbaren Selbstbewußtsein und der in ihm rezipierten Erkenntnis ihres eigenen Ursprungs. Das nämlich bedeutet im Rahmen seines Systems der Satz: "Ich würde ... der Kirche und dem in ihr lebendigen Worte nicht glauben, wenn nicht das Schriftwort mich der Wahrheit desselben versicherte ..." 189).

Franks Analyse hat bisher zu dem Ergebnis geführt: Gewißheit über die heilige Schrift als Urkunde der anfänglichen Bezeugung des Heils und seiner erstmaligen Verwirklichung in der neuen Menschheit hat der Christ nur als Glied der Gemeinde, die kraft äußerer und innerer Erfahrung zu jener Urkunde sich bekennt¹⁹⁰⁾. Auf dieselbe Weise, wie die Dignität der Schrift abgeleitet wurde, wird ferner ihre Irrtumslosigkeit erwiesen. Sie hat ihren Grund in einer besonderen Zusage Christi an die Apostel, ist aber beschränkt auf die Heilverkündigung. Die Kirche gewinnt ihre Gewißheit aus der Erfahrung, die sie an dem schriftlich hinterlassenen Gotteswort gemacht hat, und durch die Bestätigung des in ihr lebendigen Gotteswortes, das fortwährend in sich selbst reagiert gegen menschlicherseits ihm anklebende Irrung¹⁹¹⁾. Nachdem auf diesem Wege gewiß geworden ist, daß die Schrifturkunde göttliches Wort ist, kann die Schrift zum Prinzip und zur Norm der christlichen Erkenntnis erhoben werden¹⁹²⁾. Das schließt den Zweifel an einzelnen Stücken nicht aus¹⁹³⁾. Es ist eine sehr wichtige Erkenntnis, daß die Gewißheit der Heilstat-sachen von jenem Zweifel unberührt bleiben kann. Gerade w e i l der Christ die Gewißheit besitzt, kann er schadlos

188) Vgl. o. Kap. II, 2, S. 289.

189) FRANK, Gewißheit II, S. 69.

190) Ebenda, S. 57.

191) Ebenda, S. 75 f.

192) Ebenda, S. 77.

193) Ebenda, S. 77 f.

in Ungewißheit verfallen über einzelne Stücke der Schrift, die sich ihm in jene Gewißheit nicht einfügen wollen ¹⁹⁴⁾. Die Möglichkeit des Zweifels an einzelner macht die Gewißheit sicherer. Sie bewahrt den Christen davor, in seiner Gewißheit gefährdet zu werden, indem er unter Berufung auf seine partiellen Erkenntnisse sich von der Gesamterfahrung der Kirche isoliert, ohne die er weder das Heil, noch das Wort Gottes, noch das geschriebene Wort Gottes hätte ¹⁹⁵⁾. Mit der Anfangsgeschichte der Kirche verbunden sind nicht nur die neutestamentlichen Schriften, auf die sich der Beweisgang bisher bezog, sondern auch die Schriften des Alten Testaments "durch das rückwärts gewandte Zeugnis Christi und der ersten Verkündiger des christlichen Heils" ¹⁹⁶⁾. Die Vergewisserung auch des alttestamentlichen Wortes widerfährt dem Christen nur durch die christliche Heilsgemeinschaft, und es gibt für den einzelnen Christen keine Gewißheit außerhalb der gliedlichen Verbundenheit mit der christlichen Gemeinde ¹⁹⁷⁾.

Damit tritt noch einmal deutlich hervor, daß die Autorität der Schrift von der Autorität der Kirche abgeleitet wird. Die Bedeutung der Kirche erschließt sich unmittelbar aus der christlichen Gewißheit in zweifacher Weise. Gewißheit erfordert wesentlich die Übereinstimmung des individuellen Bewußtseins mit dem der Gemeinschaft hinsichtlich der zu vergewissernden Wahrheit. Ferner schließt die christliche Gewißheit das Bewußtsein ein, durch Vermittlung der Gemeinschaft zustande gekommen zu sein. Die Kirche erlangt damit das Ansehen einer für das Heil des Christen unentbehrlichen Vermittlungsinstanz. Wort und Schrift sind verschiedene Formen, in denen die Kirche die ihr übergebene Verkündigung der Heilstatsachen "handhabt" ¹⁹⁸⁾. Die Dignität des Wortes ist die Dignität der Kirche angesichts der ihr innewohnenden Kraft wirksamer Heilsvermittlung. Die Autorität der Schrift leitet sich her von der geistlichen Urteilskraft der Kirche bei der schriftlichen Fixierung und Sammlung der kanonischen Schriften.

194) FRANK, Gewißheit II, S. 79.

195) Ebenda, S. 79.

196) Ebenda, S. 85; vgl. S. 81 ff.

197) Ebenda, S. 82.

198) Ebenda, S. 13.

Die Kirche ist das zentrale Heilereignis, durch das die geschichtliche Wirkung der Sühnetat Christi sich vollzieht. Der einzelne Christ hat an ihr teil, sofern er Glied der Kirche ist. Die ekklesiologische Auslegung der christlichen Gewißheit setzt ein grundsätzlich ekklesiologisches Verständnis des Christseins voraus. Nur durch die Kirche und in ihr kann der einzelne Christ sein. Er darf sich deshalb nicht gegenüber der Gemeinschaft isolieren. Wenn diese konkrete Integration des einzelnen in die geschichtlich gewordene kirchliche Gemeinschaft gewährleistet bleiben soll, ergeben sich für die Bewertung der Schrift schon allein deshalb die Grundsätze, die Frank zur Geltung gebracht hat. Die Schrift kann keine a priori anerkannte Autorität sein. Sie kann auch nicht ganz irrums- und widerspruchsfrei sein, jedenfalls nicht im Konflikt mit dem Gesamtbewußtsein der Kirche. Sie darf endlich nicht als ein Dokument anerkannt werden, das sich der historischen Vernunft gültig erschließt. Wenn eine dieser Überzeugungen aufgehoben würde, könnte der einzelne Christ mit Hilfe der Schrift eine Gewißheit erlangen, die keiner kirchlichen Rückversicherung bedürfte. Dann wäre ein Christsein vorstellbar, das nicht dem gesamtkirchlichen Organismus integriert wäre und das der unausweichlichen Dominanz des Gesamtbewußtseins gegenüber der individuellen Gewißheit entraten könnte.

6. Organische Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt

Wir haben immer wieder festgestellt, daß die von der subjektiven Gewißheit ausgehende Vergewisserung zu Glaubensobjekten gelangt, durch die das Subjekt determiniert erscheint. Dieser Umkehrung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt im Vollzug der Vergewisserung hat Frank auch selbst seine Aufmerksamkeit gewidmet. Er erkennt darin den Abschluß des Systems der Gewißheit, mit dem es zugleich die Grenzlinie zum System der Wahrheit erreicht ¹⁹⁹⁾. Im System der Wahrheit stehen die objektiven Realitäten, die dem Christen verbürgt sind, an

199) FRANK, Gewißheit II, S. 278.

der Spitze. Die Umkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung rührt davon her, daß nach allgemeiner Christenerfahrung das, was den Christen in den Heilsstand versetzt und was ihn dessen gewiß macht, nicht er selbst sei, sondern ein Komplex außer ihm befindlicher Faktoren ²⁰⁰⁾.

Diesem Satz widerfährt bei Frank je nach der Betonung des Moments "Erfahrung" eine objektive und eine subjektive Auslegung. In objektiver Anwendung entspricht ihm etwa der Satz: Ich gründe die Gewißheit meines Heils auf das Wort Gottes ²⁰¹⁾. Dann ist das Wort Gottes das einzige und alles, worauf ich mich stütze. Und dieses Stützen auf das Wort ist das Heil selbst. Weil zum Heil sonst nichts erforderlich ist, kommt dem Sich-Halten an das Wort Gewißheit zu. Diesem Heilsverständnis entspricht die von Frank zitierte Aufzählung dessen, was den Trost des Christen ausmacht, in der Antwort auf die erste Frage des Heidelberger Katechismus. Die subjektive Anwendung wird in folgendem Satz dargestellt: Ich gründe mein Heil auf die Gewißheit des Wortes Gottes ²⁰²⁾. Der Christ stützt sich auf das Bewußtsein, welches in ihm hervorgebracht worden ist durch die Wirkung der objektiven Faktoren, insbesondere des Wortes ²⁰³⁾. Das Wort tritt dem Christen in der Gestalt des Menschenwortes entgegen. Bevor er überhaupt dazu in der Lage ist, es als Gottes Wort zu erkennen, kann er von ihm keine Hilfe und kein Heil erwarten. Wenn er es ohne Erfahrung der Heilkraft des Wortes tun würde, wäre es sinnlos, denn dann ginge davon keine sittliche Erneuerung aus. Deshalb muß zunächst jener Prozeß der Vergewisserung stattfinden, den Frank vorher beschrieben hat, damit der Christ sich der Gnadenwirksamkeit Gottes getrösten kann. Die Vergewisserung des Subjektes schließt die Gewißheit ein, daß die Faktoren der Vergewisserung objektive sind ²⁰⁴⁾. Diese

200) FRANK, Gewißheit II, S. 279.

201) Ebenda, S. 280.

202) Ebenda, S. 281.

203) Ebenda, S. 283.

204) Ebenda, S. 283.

objektiven Faktoren der Vergewisserung sind dann auch der Grund seines Heilsstandes. Insofern kann gesagt werden, daß der angefochtene Christ sich ganz auf das Objektive wirft, aber nur auf Grund der subjektiven Gewißheit, die er von der Wirkung des Objektiven erlangt hat. Die christliche Gewißheit von der Realität der Gnade, des Verdienstes Christi und des Wortes Gottes ist zwar immer eine subjektive, eine solche, die im Christen das Bewußtsein hervorruft, ein geistliches Subjekt geworden zu sein, aber sie ist nicht identisch mit der Heilsgewißheit, die aus der Überwindung der Anfechtung über die Realität des eigenen Gnadenstandes hervorgeht.

Es ist leicht ersichtlich, daß die subjektive Vergewisserung, die von der Erfahrung des Subjektes ausgeht, der Darstellung des Vergewisserungsprozesses im System der Gewißheit entspricht. Frank scheint aber darüber hinaus nachweisen zu wollen, daß die Gewißheit dennoch auf den objektiven Heilsfaktoren beruht. Aus diesem Grunde sucht er eine Einheit der objektiven Vergewisserung mit der subjektiven dadurch herzustellen, daß er zwischen kausaler und zeitlicher Zuordnung unterscheidet. Damit, daß das göttliche Wort als Träger der Heilsfaktoren auf den Menschen einwirkt, verbürgt es sich ihm als das, was es ist. Ebenso verbürgt es die Gemeinde, durch die es an den Menschen herankommt, als die, welche sie ist. Wirkung und Verbürgung fallen zeitlich zusammen. Gleichwohl ist die Verbürgung kausal immer vermittelt durch das im Menschen Gewirkte (immanente Realitäten) und durch das mittels des Wortes auf den Menschen Wirkende (transzendente Realitäten) ²⁰⁵).

Wenn die systematische Darstellung dieser realen Sachlage entsprechen soll, muß die Vergewisserung über das Gewirkte und das Wirkende der Verbürgung, die auf beidem beruht, voranstellen. Frank warnt jedoch vor einem zweifachen Mißverständnis. Die Kenntnis dessen, was Gegenstand der christlichen Gewißheit ist, wird dem Christen nicht ohne das Wort zuteil. Das Verhältnis des Christen zum Wort ist aber auch nicht ein bloß äußerliches, so daß er in dem als Gottes Wort beglaubigten Bibelbuch

²⁰⁵) FRANK, Gewißheit II, S. 284.

herumsuchen könnte, was Objekte der geoffenbarten Wahrheit seien ²⁰⁶⁾. Vielmehr gehört der Christ als geistliches Subjekt einem geistlichen Organismus an, in dem alle Heilsfaktoren zusammenwirken, so daß in jedem einzelnen Glied das Wesen des Ganzen wirkt und zur Erscheinung kommt. Es findet ein Zusammenklang statt "zwischen dem Widerhall der Heilswahrheit in dem christlichen Subjekt und jenem, der aus der heiligen Schrift ihm entgegönt, daß dem Organismus des Schriftganzen entspricht der Organismus eines Heilsbesitzes, einer Heilserfahrung, einer Heilserkenntnis in dem individuellen wie in dem generellen christlichen Subjekt" ²⁰⁷⁾.

In der Vorstellung des allseits in sich selbst zurücklaufenden Organismus, in dem jedes Moment das Ganze repräsentiert, wird schließlich der Unterschied von Subjekt und Objekt gänzlich aufgehoben. Frank hatte darlegen wollen, daß die Entfaltung der subjektiven Gewißheit zur Setzung objektiver Faktoren führt, durch die sie in ihrer Entstehung bedingt ist, wenn man der christlichen Erfahrung entspricht, in der sich die Gewißheit als nicht aus dem Subjekt selbst hervorgegangen darstellt. Insbesondere wird das Wort Gottes als der alle Realitäten und Kausalitäten des Heils vermittelnde objektive Faktor wahrgenommen. Im Vollzug der Vergewisserung erkennt das Subjekt sich selbst als etwas durch objektive Faktoren Erzeugtes. Das bedeutet, das Subjekt wird sich selbst als Produkt jener Faktoren objektiv. Damit zugleich wird auch die Gewißheit des christlichen Subjekts auf jene objektiven Faktoren gegründet. Es ergibt sich im Gegenzug der Vergewisserung von der Gewißheit des Subjektes aus eine kausale Ableitung der Gewißheit aus den Faktoren. So wird das göttliche Wort, das im Prozeß der werdenden Gewißheit das letzte war, dessen sie sich bemächtigte, nun für die gewordene das erste, woran sie sich fortan hält ²⁰⁸⁾. Damit aber nicht der Eindruck entsteht, als sei nach einmaligem Durchlaufen des Prozesses

206) FRANK, Gewißheit II, S. 284 f.

207) Ebenda, S. 285.

208) Ebenda, S. 278.

ein definitiver Fortschritt von der subjektiven Gewißheit zu einer solchen, die sich aus der Berufung auf Objekte herleitet, zu erlangen, weist Frank auf die zeitliche Koinzidenz des ganzen Vorgangs hin und stellt ihn mit Hilfe der Organismusvorstellung schließlich als unendliche Wechselwirkung dar, bei der es auf die ganzheitliche Entsprechung von subjektiven und objektiven Erscheinungsformen der Heilswahrheit ankommt.

Bei dieser abschließenden Betrachtung der christlichen Gewißheit wird noch einmal besonders deutlich, daß es Frank nicht gelingt, vom Wort Gottes aus den Charakter der Gewißheit zu bestimmen und das Wort als Grund der Gewißheit systematisch herauszuarbeiten. Die Gewißheit bleibt jene Befriedigung, die dem Bewußtsein aus der Übereinstimmung von Erfahrung und Erkenntnis erwächst unabhängig davon, auf welche Art von Wirklichkeit die Erfahrung sich bezieht²⁰⁹⁾. Das Wort ist nur eine, wenn auch bevorzugte, Instanz zur Bewährung von Gewißheit. Es ist nur in einer abstrakten und abgeleiteten Weise Grund der Gewißheit, nämlich die im Prozeß der Vergewisserung erkennbar werdende vermittelnde Ursache für das Zustandekommen christlicher Gewißheit. Da das Wort die Dignität des Wortes Gottes immer erst durch die Vergewisserung des Subjektes erhält, wird es nicht als konkreter Grund der Gewißheit wirksam. Die Gewißheit hat überhaupt keinen konkreten Grund. Sie kommt zwar zustande im Zusammenhang mit Erfahrungen des Subjekts an konkreter Wirklichkeit, ist aber zurückzuführen auf das Zusammenwirken transzendenter und immanenter Faktoren. Der Tatbestand vorhandener Gewißheit wird vielmehr zum Ausweis und Kriterium des Wortes Gottes.

Das Subjekt wird nicht im Umgang mit gegenständlicher Wirklichkeit seiner Subjektivität inne, sondern vergewissert sich seiner im Spiegel subjektiver Erfahrungen von Realität außer ihm. Subjektives Befinden und subjektive Erfahrung werden zum Gegenstand subjektiver Betrachtung und in dieser Verdoppelung

209) Vgl. o. S. 423 f.

der Subjektivität objektiviert. Der Umgang mit konkreten Menschen und Dingen hat seine relevante Dimension in der Begegnung des Subjekts mit verinnerlichten Erfahrungsbildern der Außenwelt. Das Subjekt findet seine Identität im Verhalten zu sich selbst. Wahrheit und Heil bestehen in der inneren Geschlossenheit des geistlichen Organismus und dessen Entsprechung zu der auf organische Ganzheit im Denken ausgelegten äußeren Realität. Christliche Gewißheit stellt sich in einem objektivierbaren Habitus des Bewußtseins dar. Dadurch wirkt sich die Rückbindung der subjektiven Gewißheit an die Gemeinschaft so aus, daß die Gewißheit zu einer Verhaltensnorm degeneriert, welche die Gemeinschaft dem einzelnen auferlegt. Christliche Gewißheit bedeutet deshalb konkret die Anpassung des individuellen Bewußtseins an die Vorstellungen, welche die Kirche von der inneren Konstitution des Christen geprägt hat. Deshalb bedarf das System der Gewißheit der Vollendung durch das System der christlichen Sittlichkeit, in dem jenes Werden einer höheren geistlichen Welt im Christen, auf das alle Gewißheit zurückgeht, systematisch entfaltet wird ²¹⁰⁾.

Aus dieser Beurteilung folgt, daß Frank den Anspruch seines Systems nicht zu erfüllen vermag. Er will allein auf Grund der persönlichen, subjektiven Gewißheit von Bekehrung und Wiedergeburt, ohne der Anerkennung einer äußeren Autorität zu bedürfen, den Tatbestand der christlichen Wahrheit erweisen, um sie nachher im einzelnen erforschen zu können. Er gelangt aber nur zur Objektivation subjektiver Eindrücke, deren Beziehung zur außersubjektiven Realität zweifelhaft bleibt. Wahrheit und Realität der Vorgänge, die sich in der subjektiven Gewißheit abbilden, finden schließlich eine gewisse Bestätigung dadurch, daß sie auch der Gewißheit des generellen Subjektes, der Kirche, entsprechen. Freilich ist auch die Gewißheit der Kirche eine subjektive, so daß auch sie den entscheidenden systematischen Schritt von der subjektiven Erkenntnis der Wahrheit des Objektes nicht realisiert. Andererseits kommt die Orientierung an der Gewißheit

210) FRANK, Sittlichkeit I, S. 5.

des generellen Subjekts aus der Sicht des individuellen Subjekts der Anerkennung einer äußeren Autorität gleich. Damit hängt zusammen, daß die Umkehr des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Vollzug der Vergewisserung, die eine echte Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt voraussetzt, nicht zustandekommt, obwohl Frank sehr viel daran liegt, den "objektiven Hintergrund" des christlichen Glaubens zur Geltung zu bringen.

Nach dem Verständnis von Gewißheit kann die Vergewisserung nur vom Subjekt ausgehen und innerhalb des Subjektes zur Vollendung gelangen. Nur wenn die Gewißheit schon zustande gekommen ist, leitet sie sich vom Objekt her. Erst nachdem das Objekt vom Subjekt vollkommen eingeholt worden ist, nachdem es begrifflich verarbeitet und untergebracht ist, erscheint es als Objekt; es wird eins mit dem Erfahrungsbild, den das Subjekt im Verlauf der werdenden Gewißheit von ihm entworfen hatte. Das bedeutet die totale Aufhebung des Objekts in die subjektive Gewißheit. Sobald die Gewißheit durch Anfechtungen gefährdet wird, ist das Bewußtsein von der Wirkung des Objekts, nicht jedoch das Objekt selbst, die Ausgangsbasis neuer Vergewisserung²¹¹⁾. Die Entwertung der objektiven Realität für das Zustandekommen christlicher Gewißheit zeigt sich besonders an der Behandlung der Geschichte und der kritischen Schriftauslegung. Die Erkenntnis des Tatbestandes von Glaubensobjekten ist gänzlich unabhängig von den Ergebnissen der historischen Forschung. Diese sind deshalb für das Zustandekommen der Gewißheit ohne Bedeutung. Die Lebensprozesse, welche auf die Vollendung der Menschheit hinführen, vollziehen sich im Bewußtsein der Menschen als sittliche Erneuerung ihrer subjektiven Impulse. Die äußere Geschichte stellt lediglich die Einzelheiten und die Modalitäten der "Einleibung" des wesentlichen Lebens und dessen Verborgenheit im natürlichen Geschehensablauf dar.

211) Vgl. FRANK, Gewißheit II, S. 283.

7. Franks Theologie des Tatbestandes im Verhältnis zu der Hofmanns

In den wesentlichen theologischen Aussagen zur Trinitätslehre, zur Lehre von Christi Person und Werk, zur Ekklesiologie, zum Verständnis des Wortes Gottes, der Inspiration der Überlieferung, des Glaubens und der Geschichte als Organismus, um nur einige wichtige Aspekte aufzuzählen, stimmt Franks Theologie mit der Hofmanns und der übrigen Erlanger Theologen überein. Das Maß der gemeinsamen theologischen Substanz ist angesichts des unterschiedlichen Werdeganges der einzelnen Theologen und der Verschiedenheit ihrer systematischen Prinzipien beachtlich ²¹²⁾. Franks System erhält sein eigentümliches Gepräge insbesondere durch die Ausrichtung seiner Argumentation auf das Problem der Gewißheit.

Das hat zur Folge, daß bei Frank das Verhältnis von Individuum und Kirche anders bestimmt wird als bei Hofmann. Während Hofmann den Tatbestand der Wiedergeburt als persönliche Gottesgemeinschaft und in eins damit als Gemeinschaft mit der Gemeinde Christi versteht ²¹³⁾, sieht Frank in ihr vor allem die sittliche Erneuerung des einzelnen Christen. Frank weist sogleich darauf hin, daß der einzelne nicht allein Christ sein kann. Die Gemeinschaft vermittelt ihm Kenntnis und Wirkung der Glaubensobjekte und ermöglicht erst die christliche Gewißheit ²¹⁴⁾. Frank hält also daran fest, daß Christsein ein ekklesiologischer Tatbestand ist. Doch die penetrante Frage nach der individuellen subjektiven Gewißheit vom Christsein zerbricht die ursprünglich angenommene Verwobenheit von Subjekt und Objekt, Individuum und Gemeinschaft in der Kirche als dem Medium der Wirksamkeit Christi, der Selbstbetätigung der Gemeinschaft und des einzelnen. Das Subjekt kehrt sich nach innen, um die Bedingungen seiner Gewißheit aufzusuchen, und setzt außer sich die Kirche als ein Glaubensobjekt unter anderen. Der Christ erscheint besorgt um die Sicherung seines Heilsbestandes und dessen Vergewisserung. Dabei wird er seiner Bekehrung und Wiedergeburt als Verwandlung seiner sittlichen Natur unmittelbar inne.

212) Vgl. PÖHLMANN, Theologie, S. 397.

213) Vgl. o. Kap. II, 1, S. 254 f u. II, 3, S. 293 f.

214) Vgl. o. Kap. IV, 4, S. 435.

Unter den Gründen für das Zustandekommen der Lebenserneuerung hat auch die Kirche ihren Rang. Aber die Kirchlichkeit der christlichen Existenz dient nicht der Konkretion des Glaubens. Die Kirche ist wie die Dreieinigkeit Gottes und die Inspiration der Schrift eine Bedingung der Glaubensgewißheit, die aber im konkreten Glaubensbewußtsein nicht gegenwärtig zu sein braucht. Die Kirche ist der Inbegriff eines Komplexes von Funktionen, deren Erfüllung für das Zustandekommen des Glaubens erforderlich ist. Da sehr viele Eigenschaften, die der Kirche beigelegt werden können, die formale Bestimmung erfüllen, zu den äußeren Bedingungen für das Zustandekommen individuellen Glaubens zu gehören, begünstigt diese Auffassung die Entwicklung einer vom Zentrum des Heilsglaubens entfremdeten Ekklesiologie. Merkmale der Kirche als Gemeinschaft, Organisation oder rechtlicher Institution verbinden sich mit den Kennzeichen der Glaubensgemeinde und nehmen an der theologischen Würde und Autorität der Kirche teil. Diese Entwicklung findet um so leichter statt, je weniger der einzelne Glaubende in seiner subjektiv-privaten Innensphäre sich davon unmittelbar betroffen wähnt. Bei dem auf sich selbst konzentrierten individuellen Christen werden Merkmale menschlicher Gewißheit und diese begleitender Innerlichkeit zu Kriterien des Glaubens. So wird durch die angebliche Vollendung der Erlanger Theologie die Entwicklung zu einer Diastase von Kirche und Glauben ermöglicht, zu deren Überwindung sie angetreten war, nämlich zur Erfüllung der Kirche mit gläubigem Leben und zur Wiederbelebung kirchlichen Glaubens. Frank ist diesem Ziel theoretisch treu geblieben, hat aber zugleich einer Entfremdung von individuellem Glauben und kirchlicher Gemeinschaft und einer Veräußerlichung ihres Verhältnisses den Weg bereitet.

Hofmann betrachtet die Wiedergeburt als das Einbezogenwerden des einzelnen Christen in den Prozeß der Selbstverwirklichung der Kirche. Die Selbstverwirklichung der Kirche aber ist die sukzessive Entstehung einer neuen Menschheit ausgehend von

der Inkarnation Christi im Medium der Geschichte ²¹⁵⁾. Die Verbindung von Wiedergeburt und Kirche steht also sogleich in einer weltgeschichtlichen Perspektive. Theologische Aussagen geraten deshalb von Grund auf zu geschichtstheologischen. Auch Frank kennt diesen Zusammenhang von Kirchen- und Menschheitsgeschichte und individueller Wiedergeburt. Aber sein Problem ist weniger die Vermittlung des Ursprünglichen an die Gegenwart als die Vermittlung des Transzendenten mit dem Immanenten im Medium des natürlich menschlichen Lebens. Mit den Kategorien ändert sich auch die Vorstellungsweise. Die geschichtliche Dimension ist für Frank von geringem Interesse. Nicht, daß die Wahrheit sich geschichtlich entwickelt, bewegt ihn, sondern daß sie in verschiedenen Weisen von Realität in Erscheinung tritt, in der Schrift, als tatsächlicher Heilsbesitz, als Heilserfahrung oder Heilserkenntnis.

Soweit der genealogische Zusammenhang dieser Wirklichkeitsmodi bedacht wird, geschieht es unter dem Gesichtspunkt, wie äußere Wirklichkeit dem Bewußtsein des Menschen zugeeignet wird. Das Merkmal der Zuordnung ist nicht das der kontinuierlichen Entwicklung, sondern das der Entsprechung von organischen Ganzheiten ²¹⁶⁾. Im Begriff "Organismus" ist, wie bei dieser Verwendung angedeutet wird, nicht tragend, daß aus einem Keim eine differenzierte Einheit sich entwickelt, sondern daß das Wesen des Ganzen im einzelnen zur Erscheinung kommt ²¹⁷⁾. Entsprechend dieser Vorstellung von der Organisation der Wirklichkeit sucht Frank im erkannten Einzelnen die Erscheinungen des wesentlichen Ganzen. Er fragt nach den ontologischen Bedingungen des tatsächlich sich ereignenden Christseins. Die geschichtlichen Voraussetzungen sind ihm erst zu untersuchende Hinweise auf mögliche ontologische Bedingungen. Die konkreten faktischen geschichtlichen Zusammenhänge gelten lediglich als Erscheinungen, deren Wirklichkeit und Wahrheit erst der Vergewisserung bedürfen. Sie stellen

215) Vgl. o. Kap. II, 4, S. 309 ff.

216) Vgl. FRANK, Gewißheit II, S. 285.

217) FRANK, Gewißheit II, S. 284 f.

die Einzelheiten dar, die zwar zum Verständnis des Ganzen beitragen, deren Ungewißheit jedoch die auf unmittelbarer Erfahrung beruhende Gewißheit der Heilstatsachen nicht beeinträchtigt²¹⁸⁾. Frank entwertet die Geschichte, insbesondere sofern sie ein Korrelat des Glaubens sein könnte, zugunsten transzendenter Glaubensobjekte. Äußerlich gegebene "transeunte" Glaubensobjekte können aus diesem Grunde nur anerkannt werden, wenn sie von der Gewißheit der immanenten und transzendenten Glaubensobjekte bereits tatsächlich gesetzt sind²¹⁹⁾.

Das gilt auch von den Wirkungen, die von dem Gottmenschen auf geschichtlichem Wege ausgehen²²⁰⁾. Die lebendige, individuelle Person Jesu Christi tritt zurück hinter dem abstrakten Inbegriff zeitlicher Vollstreckung transzendenter göttlicher Wesenheit und Wirksamkeit. Schon äußerlich fällt auf, daß bei der Erörterung der "transeunten" Glaubensobjekte zwar gesprochen wird von den Wirkungen, die von dem gottmenschlichen Sühner ausgehen, daß aber ihre Vermittlung durch die Kirche und die Gnadenmittel konkret verhandelt wird. Christus selbst und sein Werk werden der Gotteslehre zugeordnet und mit dieser den transzendenten Glaubensobjekten zugewiesen²²¹⁾. Frank wendet selbst ein, daß die Transzendenz des Gottmenschen nicht mehr eine reine ist, "sondern wegen der menschlichen Seite derselben an die nachher zu besprechenden transeunten Glaubensobjekte angrenzt", setzt sich jedoch darüber im "Interesse der Erkenntnis und der Systematik" leicht hinweg²²²⁾. Nach dem bekannten Verfahren beweist Frank, daß die Realität der historischen Person des gottmenschlichen Sühners verbürgt ist durch die Tatsache der Wiedergeburt und Bekehrung des Christen²²³⁾.

218) Vgl. o. Kap. IV, 5, S. 447f.

219) FRANK, Gewißheit II, S. 6 f.

220) Ebenda, S. 4 f.

221) FRANK, Gewißheit I, S. 327 ff.

222) Ebenda, S. 328.

223) Ebenda, S. 327; S. 329; S. 334 ff.

Die Christologie wird vom Erfolg seines Lebens, von der den Christen zugute kommenden Sühneleistung her konzipiert ²²⁴⁾. Christus ist der Sühner, dem nach und nach weitere Kennzeichen beigegeben werden wie: Sündlosigkeit, Stellvertretung, Menschheit. Jesu Menschheit ist zwar eine notwendige Qualifikation der Sühnung, aber die Menschwerdung ist weder das fundamentale Heilsereignis noch das charakteristische Konstituens seiner Person ²²⁵⁾. Bei Hofmann ist die Inkarnation der vorläufige Abschluß der Geschichte zwischen Gott und Menschen in ihrer Mitte, die definitive Bindung Gottes an die Geschichte der Menschen, und insofern der Angelpunkt seines geschichtstheologischen Systems ²²⁶⁾. Eine Folge von Franks Christologie ist, daß die konkreten Züge des Menschen Jesus von den dogmatischen Konturen des Sühners verdeckt werden ²²⁷⁾.

Selbst der Begriff von Geschichte wird den Erfordernissen der systematischen Konstruktion angepaßt. Frank kennt historische Tatsachen ohne konkrete geschichtliche Bestimmtheit ²²⁸⁾. Denn nur die Tatsachen der geleisteten Sühnung sind als die notwendig vorauszusetzenden Faktoren des Christenstandes erschließbar, nicht aber das Profil einer konkreten geschichtlichen Gestalt oder die anschauliche Komplexität eines Ereignisses. "Geschichtlich" ist zu einem abstrakten Kriterium verdünnt worden. Es bedeutet: vorhanden sein als etwas Gewordenes. Es wird ursprünglich erkannt an den Inhalten des christlichen Bewußtseins. Geschichtlich müssen die Tatsachen sein in dem Sinne, "in welchem die immanenten Realitäten des christlichen Bewußtseins geschichtlich gewordene und vorhandene sind; denn diese existieren nur als Produkte der ihrer Beschaffenheit congruenten geschichtlichen Factoren" ²²⁹⁾.

224) Das hat auch Bensow herausgearbeitet. Vgl. BENSOW, Versöhnung, S. 126 - 129.

225) FRANK, Gewißheit I, S. 334 ff.

226) Vgl. o. Kap. II, 4, S. 309 ff. u. S. 316 - 318.

227) Vgl. GOTTSCHICK, Kirchlichkeit, S. 208.

228) FRANK, Gewißheit I, S. 346.

229) Ebenda, S. 346.

Das Verständnis des Glaubens verlagert sich von der intellektuellen Selbstanschauung unmittelbarer Gewißheit bei Hofmann zur subjektiv-spirituellen Applikation transsubjektiver Glaubensobjekte auf die inneren Lebensbezüge ²³⁰⁾ bei Frank. Frank steht Fichte näher als Schelling. Während Fichte die intellektuelle Anschauung als eine Weise, wie das Ich seiner selbst inne wird, versteht, bedeutet die intellektuelle Anschauung bei Schelling die Überwindung jenes Subjektivismus, in dem das Ich sich selbst zum Objekt nimmt, den wir bei Frank beobachtet haben. In der intellektuellen Anschauung nach Schellings Auffassung hört das Subjekt vielmehr auf, sich selbst Objekt zu sein, indem es sich seiner Subjektivität begibt in der Vereinigung mit einem wirklichen Absoluten ²³¹⁾. An die Stelle der intellektuellen Selbstanschauung tritt bei Frank eine beständige Wechselwirkung von Erfahrung und Erkenntnis. Erfahrung gewinnt die Bedeutung der subjektiven Spiegelung eines Eindrucks von Wirklichkeit.

Die begriffliche Erkenntnis, die Hofmann einem Denken in dem erfahrenen Tatbestand unterordnen wollte ²³²⁾, weiß Frank als die eigentliche "distincte Erkenntnis" ²³³⁾ von der Erfahrung geschieden ²³⁴⁾. Frank verteidigt im Interesse der systematischen Klarheit das diskursive abstrakte Denken, das bei den Schülern Schellings in dem Geruch stand, die komplexe Wirklichkeit zu entstellen. Hofmann mutet dem Denken zu, sich der Eigenart des Tatbestandes anzupassen. Deshalb propagiert er das eher intuitive Denken in dem tatsächlichen Bestand des lebendigen Gott-Mensch-Verhältnisses, das dem Glaubenden zuteil geworden ist ²³⁵⁾. Frank hingegen macht sich die Position des isolierten kritischen Individuums zu eigen, das auch die Erfahrungen, die das christliche Bewußtsein unmittelbar prägen, einer strengen Vergewisserung unterzieht. Nichts kann ohne Prüfung als gewiß gelten. Die komplexe Wirklichkeit wird

230) Vgl. FRANK, Gewißheit I, S. 2; vgl. o. Kap. IV, 1, S. 409 f. u. Kap. IV, 2, S. 418-422.

231) Vgl. SCHULZ, Schelling, S. 116 f.

232) Vgl. o. Kap. II, 3, S. 297 ff.

233) FRANK, Gewißheit I, S. 328.

234) Ebenda, S. 62.

235) Vgl. o. Kap. II, 4, S. 309.

in abstrakte Teilvorgänge zerlegt, damit sie der genauen Erkenntnis sich erschließt. Frank ist von der Souveränität des selbstkritischen Denkens überzeugt und traut ihm zu, die wesentlichen realen Beziehungen innerhalb der erkennbaren Wirklichkeit als notwendig zu erweisen. Er beklagt die "weitverbreitete Unfähigkeit, im Interesse systematischer Darstellung zu abstrahieren, nämlich Momente, welche in Wirklichkeit bei und ineinanderliegen, einstweilen zu scheiden und gesondert zu behandeln ... sie hören und lesen viel lieber etwas Konkretes, Plastisches, Vorstellungsmäßiges. Aber sie sollten bedenken, daß nun einmal im Interesse der Wissenschaft solche Isolierung beisammenliegender Momente unabweisbar und nützlich ist ..." 236).

236) FRANK, Subjektivismus, S. 68.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

In der Regel werden die Abkürzungen der RGG 3. Aufl. verwendet. Davon abweichend werden folgende Abkürzungen benutzt:

- AGThL Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luther-
tums. Hrsg. v. Wilhelm MAURER, Karl Heinrich
RENGSTORF und Ernst SOMMERLATH. Berlin, 1955 ff.
- BDPh Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der
Deutschen Philosophischen Gesellschaft unter Mit-
wirkung des Vorstandes herausgegeben von Heinz
HEIMSOETH, Berlin, 1927 ff.
- BSELK Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen
Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgi-
schen Konfession 1930. 4. durchgesehene Auflage,
Göttingen, 1959.
- BSKORK Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach
Gottes Wort reformierten Kirche, hrsg. v. Wilhelm
NIESEL, 3. Auflage, Zollikon-Zürich (1938 1. Aufl.).
- CV Communio Viatorum, A Theological Quarterly Published
by the ecumenical institute of the Comenius faculty
of protestant theology, Prague, Editors: J.L.
HROMADKA and J. B. SOUCEK, managing editor: Ludek
BROZ, Volume 1 ff., Prague, 1958 ff.
- DZThK Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche, unter
Mitwirkung mehrerer Pastoren hrsg. v. den Professoren
und Dozenten der theologischen Fakultät zu Dorpat.
Dorpat, 1859 ff.
- EKZ Evangelische Kirchen-Zeitung, hrsg. v. E.W. HENGSTEN-
BERG, Berlin, 1827 - 1921.
- GTh Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische
Beiträge. Herausgegeben von Klaus von BEYME, Ernst
FEIL, Iring FETSCHER, Franz Xaver KAUFMANN, Johann
Baptist METZ, Jürgen MOLTMANN, Willi OELMÜLLER,
Klaus SCHOLDER. München/Mainz, 1970 ff.
- HthW Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclo-
pädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf
die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen,
hg. v. Otto ZÖCKLER, Nördlingen, 1883. Zweite, sorg-
fältig durchgesehene teilweise neu bearbeitete Auf-
lage, Nördlingen, 1884 (Wird hier benutzt). 3. Auf-
lage, Nördlingen, 1890.

- JE Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht. Herausgegeben von Siegfried GRUNDMANN, Martin HECKEL, Klaus OBERMEYER, Gustav-Adolf VISCHER, Rudolf WEEBER. München, 1965 ff.
- JELLB Jahrbuch für die evangelisch lutherische Landeskirche Bayerns, Erlangen, Bd. 1 - 18, 1901 - 1919/20
- KiG Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch begründet von Kurt Dietrich SCHMIDT und Ernst WOLF, hrsg. von Bernd MOELLER. Göttingen, 1961 ff.
- KZ Kirchliche Zeitschrift. Herausgegeben von Th. KLIEFOTH u. O. MEJER, Schwerin und Rostock, Jg. 1-6, 1854 - 1859.
- ÖF Ökumenische Forschungen, hrsg. von Hans KÜNG und Joseph RATZINGER, Freiburg/Basel/Wien, 1967 ff.
- RSt Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der gesamten Staatswissenschaften. Tübingen, 1913 ff.
- Schellings Werke SCHELLINGS Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred SCHRÖTER, München, 1927/29; 1954/56.
- TKTh Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte. Hrsg. von Gerhard RUHBACH unter Mitarbeit von Gustav Adolf BENRATH, Heinz SCHEIBLE und Kurt-Victor SELGE. Gütersloh, 1966 ff.
- WFB Wochenschrift der Fortschrittspartei in Bayern, Jg. 1 - 9, Erlangen, 1865 - 73.
- ZgesLThK Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, begründet durch A.G. RUDELBACH und H.E.F. GUERICKE, fortgeführt von Fr. DELITZSCH und H.E.F. GUERICKE. Leipzig, 1840 ff.
- ZPK Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, hrsg. v. Dr. G. Ch. Adolph HARLESS, Bd. I - V, 1838 - 1840. Ab 1841 Neue Folge (die Bände der Neuen Folge werden bei der Zitation mit arabischen Ziffern bezeichnet).

LITERATURVERZEICHNIS

Das Literaturverzeichnis enthält die angeführte und benutzte Literatur in alphabetischer Reihenfolge. Von den Schriften der Erlanger Theologen FRANK, HÖFLING, HOFMANN und THOMASIUS wurden alle Titel aufgenommen, die mir bekannt geworden sind. Soweit ältere Verzeichnisse vorhanden waren, erwiesen sie sich als unvollständig und fehlerhaft. Einzelne Predigten und ähnliche kleinere Schriftstücke wurden nicht vollständig aufgenommen, da sonst das Verzeichnis zu umfangreich und unübersichtlich geworden wäre. Auf ein vollständiges Schriftenverzeichnis von Adolf von HARLESS und von Theodosius HARNACK konnte verzichtet werden, da neuere Bibliographien vorliegen und leicht erreichbar sind in: HECKEL, Harleß, S. 532 - 536 und WITTRAM, Kirche, S. 187 - 189.

VOM HEILIGEN AMT UND DER GEMEINDE, in: ZPK, Bd. 20, 1850, S. 261 - 287.

ANDERSEN, Wilhelm: Das Verhältnis von Taufgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, in Koinonia, S. 144 - 153.

ANMERKUNGEN ZUR GESCHICHTE, in: ZPK, Bd. 23, 1852, S. 356-372.

ANZ, Wilhelm: Idealismus und Nachidealismus, in: KiG, Bd. 4, Lieferung P, S. 99 - 212.

APHORISMEN, in: ZPK, Bd. 17, 1849, S. 37 - 47.

APHORISMEN ÜBER DAS KIRCHLICHE BEKENNTNIS, in: ZPK, Bd. 18, 1849, S. 26 - 35.

AUBERLEN: Besprechung von Hofmanns Schriftbeweis, in: ThStKr, 26. Jg., 1853.

BACHMANN, Ph.: Ein vorläufiges Bedenken über das neue Bekenntnis, in: ZPK, Bd. 13, 1847, S. 129 - 136.

---:Adolf von Harleß. Eine Studie zur Geschichte der neueren Theologie, in: NKZ, XVII. Jg., Erlangen - Leipzig, 1906, S. 860 - 891; S. 944 - 972.

---:J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 14. Jg., 6. Heft, Gütersloh, 1910.

---:J. Chr. K. v. Hofmann, in: NKZ, Bd. 21, 1910, S. 909-962.

--:Stellung und Eigenart der sog. Erlanger Theologie, in: Festgabe für Theodor Zahn, Leipzig, 1928.

---:Subjektivismus und Realismus als Grundzüge der Frankschen Theologie, in: NKZ, 28. Jg., 1927, S. 202 - 235.

--:Wapler, Paul, Johannes v. Hofmann. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Grundprobleme ... Leipzig, 1914. (Besprechung) in: BBKG, 21. Bd., 1915, S. 42 - 44.

- BARCZAY, Gyula: *Ecclesia semper reformanda. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts*, Zürich, 1961.
- BARTH, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich, 1960, 3. Aufl.
- BAYER, Oswald: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen, 1971.
- : *Was ist das: Theologie? Eine Skizze*, Stuttgart, 1973.
- BAUER, Georg Lorenz: *Die neuere protestantische Kenosislehre*, Paderborn, 1917.
- BECKMANN, Joachim: *Der Kampf der bekennenden Kirche im Rheinland um die Presbyterial-Synodale Kirchenordnung*, in: *ZevKR*, 1. Bd., Tübingen, 1951, S. 135 - 162 u. S. 261 - 279.
- ÜBER DEN WAHREN BEGRIFF DER KIRCHE, in: *ZPK*, Bd. 6, 1843, S. 48 - 62, S. 155 - 171.
- BEK, Hans-Rudolf: *Menschwerdung und Versöhnung. Eine kritische Untersuchung zur christozentrischen Dogmatik des Gottfried Thomasius*. Diss. Heidelberg, 1962, Masch.
- DAS NAIVE BEKENNTNIS, in: *ZPK*, Bd. 11, 1846, S. 116 - 129.
- DAS BEKENNTNIS DER EVANG.-LUTHERISCHEN KIRCHE IN DER KONSEQUENZ SEINES PRINZIPS von Dr. G. Thomasius, Nürnberg, 1848. (Besprechung) in: *ZPK*, Bd. 20, 1850, S. 251 - 259.
- DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 4. durchgesehene Auflage, Göttingen, 1959.
- BENZ, Richard: *Die romantische Geistesbewegung*, in: *Propyläen Weltgeschichte*, hrsg. v. Golo MANN, 8. Bd., Frankfurt a.M./Berlin, 1960, S. 194 - 234.
- BERTHOLDT, Leonhard: *Predigten und Reden in deutscher Sprache bei der dritten Saecularfeier der Reformation in der Universitätsstadt Erlangen gehalten*. Erlangen, 1818.
- DER BESCHLUSS DER PREUSSISCHEN GENERALSYNODE ÜBER DIE ORDINATORISCHE VERPFLICHTUNG DER GEISTLICHEN, in: *ZPK*, Bd. 13, 1847, Erster Artikel, S. 65 - 96; Zweiter Artikel, S. 177 - 196.
- BEYREUTHER, Erich: *Die Erweckungsbewegung*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*. Ein Handbuch hrsg. v. Kurt Dietrich SCHMIOT und Ernst WOLF, Bd. 4, Göttingen, 1963.
- BIETAK, Wilhelm: *Lebenslehre und Weltanschauung der jüngeren Romantik, unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1936*, Darmstadt, 1968.

- BIRNBAUM, Walter: Organisches Denken, Vortrag zur Feier des 85. Geburtstages von Albert Schweitzer, SgV, Bd. 231, Tübingen, 1960.
- BIZER, Ernst: Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen, 1958, 3. erweiterte Aufl., 1966. (Die dritte Auflage wird hier benutzt).
- : Theologie und Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melancthon (1519 - 1524). Neukirchen, 1964.
- BONHOEFFER, Dietrich: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, vierte erweiterte Auflage, mit einem Nachwort von Eberhard BETHGE und Register, ThB Bd. 3, München, 1963. Wieder aufgelegt 1969.
- BONWETSCH, Nathanael (Hrsg.): Aus vierzig Jahren Deutscher Kirchengeschichte, Briefe an E.W. Hengstenberg, erste Folge, in: BfChTh, 22. Bd. 1. Heft, Gütersloh, 1917. Zweite Folge, in: BfChTh, 24. Bd., 1. u. 2. Heft, Gütersloh, 1919.
- BRAUN: Die bleibende Bedeutung der Theologie Hofmann's, in: Bericht über die am 8. Juni 1898 zu Nürnberg abgehaltene XXVIII. allgemeine Pastoralkonferenz evangelisch-lutherischer Geistlicher Bayerns, Nürnberg, 1898, S. 14 - 42.
- BRINKMANN, Hennig: Die Idee des Lebens in der deutschen Romanik, Augsburg - Köln, 1926.
- BRUNNER, Peter: Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Frage der offenen Kommunion, in: Koinonia, S. 172 - 184.
- BUCHRUCKER: Zum Gedächtnis D. v. Frank's, in: NKZ, 5. Jg., 1894, S. 177 - 182.
- CASALIS, Georges: Le Système Christologique de F.H.R. von Frank, 1827 - 1894, Paris, 1970, Bd. I - III.
- CASPARI, W.: Rede, gehalten bei der Beerdigung des Herrn F.H.R. v. Frank am 9. Februar 1874, Erlangen, 1894.
- CREMER, F.: Über die Entstehung der christlichen Gewißheit. Zur Auseinandersetzung mit Frank und Herrmann, 1893.
- CHROUST, Anton (Hrsg.): Lebensläufe aus Franken, herausgegeben im Auftrag der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, Erster Band, München u. Leipzig, 1919, in: Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, Siebente Reihe.

- DAUR, Martin: Die eine Kirche und das zweifache Recht. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff und der Grundlegung kirchlicher Ordnung in der Theologie Schleiermachers, in: JE, Bd. 9, München, 1970.
- DAXER: Der Subjektivismus in Franks Theologie, in: BFChTh, 1900.
- DELEKAT, Friedrich: Theologie und Kirchenpolitik. Eine Auseinandersetzung über Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft in der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: ThEx, Neue Folge, Nr. 46, München, 1955.
- DIEM, Harald: Die Autorität der Kirchenleitung und das vierte Gebot, in: EvTh, 4. Jg., München, 1937, S. 379 - 393.
- : Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: "Gesetz und Evangelium". Beiheft 5 zur EvTh, München, 1938. Neudruck, ThB, Bd. 49, München, 1973. (Diese Ausgabe wird hier benutzt).
- DIEM, Hermann: Die Geburt der Gemeinde in der Predigt, in: EvTh, 9. Jg., 1949/50, S. 193 - 211.
- DOEHRING: Vergleichende Darstellung und kritische Beurteilung der Stellung Franks und Ritschls zur Apologetik (Diss. Erlangen), 1912.
- DOERNE, Martin: Neubau der Konfirmation, Grundzüge einer Erneuerung kirchlichen Jugendkatechumenats, Gütersloh, 1936.
- : Ein Weg zur wirklichen Gemeinde. Theodosius Harnack zur Frage der Gemeindesammlung, in: PBl, 77. Jg., Dresden - Leipzig, 1934/35, S. 513 - 526.
- DORN, Ernst: Aus Briefen Adolf v. Harleß' an Joh. Wilh. Friedr. Höfling 1833 - 1852, in: BBKG, 22. Bd., 1916, S. 191 - 209; 241 - 264.
- DORNER, J.A.: Beiträge zur kirchlichen Christologie von Dr. G. THOMASIIUS, ordentl. Professor der Theologie (zu Erlangen). (Abdruck aus der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.) Erlangen, 1845, S. 116. Besprechung in: Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik, hrsg. v. Hermann REUTER, 14. Jg., Bd. LII - LV, Berlin, 1846.
- : Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt, zweite stark vermehrte Auflage in zwei Teilen, Stuttgart, 1845 (1. Teil); Berlin, 1853 - 1856 (2. Teil). (Der zweite Teil ist in zwei Abteilungen und jede Abteilung in zwei Hälften untergliedert.)

- DORNER, J.A.: Geschichte der Protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellektuellen Leben betrachtet, in: Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Neuere Zeit. Fünfter Band, München, 1867.
- DUCHROW, Ulrich, HUBER, Wolfgang, REITH, Louis (Hrsg.): Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert, in: TKTh, Heft 21, Gütersloh, 1975.
- DULLAART, Leo: Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie, in: GTh, Abteilung: Systematische Beiträge, Nr. 16, München - Mainz, 1975.
- CREDO ECCLESIAM: Von der Kirche heute. Hrsgg. von der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Kassel, 1955.
- ECK, Artikel: Thomasius, Gottfried, in: RGG, Bd. V, 1913, Sp. 1229 - 1230
- ÜBER DIE GEMISCHTEN EHEN, in: ZPK, Bd. II, 1839, S. 1 - 12.
- ZUM EHRENGEDÄCHTNIS VON HOFMANN, in: Die Volkskirche. Zeitstimmen aus der lutherischen Kirche in Deutschland, in Verbindung mit namhaften Laien und Geistlichen herausgegeben von K. KNOKE. Zweiter Jahrgang, 1878, S. 91 - 93.
- DIE EINHEIT DER KIRCHE, in: ZPK, Bd. 39, 1860, S. 60 - 64.
- ELERT, Werner: Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München, 1921.
- : Memorandum für den Oekumenischen Ausschuß zu den Verhandlungen über die Frage der offenen Kommunion, in: Koinonia, S. 141 - 143.
- : Bayerische Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, in: Das Akademische Deutschland, Band I, Die deutschen Hochschulen in ihrer Geschichte, Berlin, 1930, S. 111 - 120.
- EINE NEUE ETHIK. Besprechung von J. Chr. K. v. HOFMANN, Theologische Ethik. Nördlingen, 1878, in: AELKZ, 11. Jg., 1878, Sp. 325 - 327.
- EWALD, Paul: Joh. Christ. Konrad von Hofmann, in: JELLB, Erlangen, 1902, S. 37 - 51.
- FAGERBERG, Holsten: Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala, 1952.

- FAUT, S.: Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung, Tübingen, 1907.
- FLECHSENHAAR, Günther: Das Geschichtsproblem in der Theologie Johannes Hofmanns, Gießen, 1935.
- FLEISCH, Paul: Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz, Berlin, 1956.
- : Das Werden der Vereinigten Evangelisch Lutherischen Kirche Deutschlands und ihrer Verfassung, in: ZevKR, 1. Band, Tübingen, 1951, S. 15 - 55. Dazu Urkundensammlung, S. 404 - 418.
- FLÜCKIGER, Felix: Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, in: KiG, Bd. 4, Lieferung P, S. 1 - 97.
- FOERSTER, Erich: Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten nach den Quellen erzählt. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus. Erster Band, Tübingen, 1905. Zweiter Band, Tübingen, 1907.
- FRAGEN UND RICHTUNGEN DER GEGENWART, in: ZPK, Bd. 43, 1862, S. 1 - 33.
- FRANK, Franz Hermann Reinhold: Zur Apologetik. I. Von der christlichen Gewißheit, in: ZPK, Bd. 46, 1863, S. 265 - 289.
II. Theologie und Gemeinglaube, in: ZPK, Bd. 46, 1863, S. 331 - 357.
III. Die christliche Gewißheit und der Materialismus, in: ZPK, Bd. 47, 1864, S. 263 - 294.
IV. Über die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen, in: ZPK, Bd. 49, 1865, S. 199 - 238. (a)
- : Die Apologetik im Religionsunterricht, in: ZPK, Bd. 61, 1871, S. 101 - 134.
- : Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, in: NKZ, 5. Jg., 1894, S. 18 - 45.
- : Berichtigung, in: NKZ, 3. Jg., 1892, S. 258.
- : Besprechung von A. Schweizer, Christliche Glaubenslehre, Leipzig, 1863, in: ZLThK, 1867, S. 201 (Verfasserschaft nach FRANK, Christologie, ZPK, 60, 1870, S. 253).
- : Biedermanns christliche Dogmatik, in: ZPK, Bd. 58, 1869, S. 33 - 101. (a)
-
- (a) Verfasserschaft nach GRÜTZMACHER, Frank, NKZ, 25, 1914, S. 1028

- FRANK, Franz Hermann Reinhold: Christentum und Volkstum im Lichte des Weihnachtsfestes. Vortrag, 1876, auch in: Sechs Vorträge zum Besten der Herberge zur Heimat in Nürnberg, 1876.
- : Eine moderne Christologie (Besprechung von: A. Schweizer, Christliche Glaubenslehre, Bd. II, 1, Leipzig, 1869) in: ZPK, Bd. 60, 1870, S. 253 - 268. (a)
- : Der Darwinismus in seinem Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit. I, in: ZPK, Bd. 62, 1871, S. 219 - 247. (Verfasserschaft nach FRANK, Darwinismus II, ZPK, Bd. 63, 1872, S. 69).
- : Der Darwinismus in seinem Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit. II. in: ZPK, Bd. 63, 1872, S. 69 - 107. (a)
- : Die Denkschrift des ev. Ober-Kirchenrathes in Berlin, in: ZPK, Bd. 53, 1867, S. 203 - 220. (a)
- : Das Dogma der Zukunft, in: Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft, hg. von Luthardt, 1889.
- : Aus der neuesten Dogmatik, in: ZPK, Bd. 71, 1876, Bd. 72, 1876. (a)
- : Die Dogmatik von Lipsius, in: ZPK, Bd. 72, 1876. (a)
- : Dogmatische Übersichten und Kritiken I (Besprechung von Vilmar's Dogmatik, I. Th., Gütersloh, 1874), in: ZPK, Bd. 69, 1875, S. 135 - 162.
- : II. (Besprechung von H. von der Goltz, Christliche Grundwahrheiten, Gotha, 1873 und Robert Kübel, Das christliche Lehrsystem nach der heiligen Schrift) S. 195 - 224. III. (Besprechung von Heinrich Voigt, Fundamentaldogmatik) S. 225 - 249. (a)
- : Dorners Geschichte der protestantischen Theologie, in: ZPK, Bd. 54, 1867, S. 67 - 115. (a)
- : Die Duplizität des alten und des neuen Menschen und die Einheitlichkeit der Person, in: FRANK, Studien, S. 76-103.
- : Epikrise zu Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott, in: NKZ, 3. Jg., 1892, S. 751 - 762.
- : Christliche Ethik von Martensen, in: ZPK, Bd. 63, 1872, S. 321 - 361.
- : Die theologische Ethik von Dr. R. Rothe, in: ZPK, Bd. 55, 1868, S. 232 - 249. (Verfasserschaft zweifelhaft). (a)

(a) Verfasserschaft nach GRÜTZMACHER, Frank, NKZ, 25, 1914, S. 1028

- FRANK, Franz Hermann Reinhold: Festrede zur siebenten Säkularfeier der Regierung des Wittelsbacher Fürstenhauses am 24. Juli, 1880 im Auftrage d. akad. Senats der Universität Erlangen, 1880.
- : Eine brennende Frage, in: NKZ, 5. Jg., 1894, S. 183 - 207.
- : Frankbriefe hrsg. von Ch. SCHMID, in: NKZ, 23. Jg., 1922, S. 262 - 268; S. 462 - 470; S. 523 - 534. 34. Jg., 1923, S. 125 - 130; S. 444 - 454; S. 566 - 582.
- : Zum Gedächtnis an Thomasius, in: ZPK, Bd. 69, 1875, S. 113 - 117. (Verfasserschaft nach JORDAN, Thomasius, S. 472)
- : Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von P. SCHAARSCHMIDT, Erlangen-Leipzig, 1894.
- : Gesetz und Evangelium, in: FRANK, Studien, S. 104 - 135.
- : Glaube und Theologie. Vortrag, gehalten auf der Thüringer kirchlichen Konferenz zu Arnstadt den 2. Juni 1891. In: NKZ, 2. Jahrgang, 1891, Heft 6, S. 443 - 468. Wieder gedruckt in: FRANK, Studien, S. 1 - 26.
- : Christliche Glaubenslehre für gebildete Leser aller Stände und Bekenntnisse aus der heiligen Schrift einfältig zusammengestellt durch Dr. Wangemann, Berlin, 1865. In: ZPK, Bd. 51, 1866, S. 121 - 156. (a)
- : Hartmanns Philosophie des Unbewußten, in: ZPK, Bd. 64, 1872, Bd. 65, 1873, S. 269 - 310; S. 331 - 368. (a)
- : Kahnis, die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt, I. Band, Leipzig, 1861. In: ZPK, Bd. 43, 1862, S. 141 - 173. (a)
- : Eine Krisis, in: NKZ, 3. Jg., 1892, S. 93 - 109.
- : Lage und Aufgabe der gegenwärtigen kirchlichen Theologie, in: NKZ, 1. Jg., 1890, S. 1 - 30.
- : Aus dem Leben christlicher Frauen, Drei Vorträge, Gütersloh, 1873.
- : Über die Lebensmacht der Gnadenmittel, in: NKZ, 1. Jg., 1890, S. 733 - 760.
- : Naturwissenschaft und Philosophie, in: ZPK, Bd. 62, 1871, S. 152 - 170. (a)

(a) Verfasserschaft nach GRÜTZMACHER, Frank, NKZ, 25, 1914, S. 1028

- FRANK, Franz Hermann Reinhold: Zur dogmatischen Prinzipienlehre, in: NKZ, 4. Jg., 1893, S. 105 - 127.
- : Die Realpräsenz, von R. Rocholl, in: ZPK, Bd. 70, 1875, S. 173 - 206. (a)
- : Rechtfertigung und Wiedergeburt, in: NKZ, 3. Jg., 1892, S. 846 - 879.
- : Rede beim Antritt des Prorektorats der Universität Erlangen über den sittlichen Wert der wissenschaftlichen, näher der akademischen Arbeit, 1882.
- : Rede beim Antritt des Prorektorats 1879 über "Wissen und Sein beim Studium der Hochschule", 1879.
- : Über den Religionsunterricht auf den Gymnasien, in: NKZ, 1. Jg., 1890, S. 591 - 617.
- : Ritschl von der Rechtfertigung und Versöhnung, in: ZPK, Bd. 68, 1874, S. 231 - 274. (a)
- : Ad ecclesiasticam de satisfactione Christi doctrinam observationes aliquot dogmaticae, Erlangen, 1859.
- : Ad ecclesiasticam de satisfactione Christi doctrinam, quid redundaverit ex lite Osiandrica, Erlangen, 1859.
- : Was haben wir auf Grund der Schrift Neuen Testaments für Israel jetzt noch zu hoffen? In: Bericht über die XII. allgemeine Pastoralkonferenz evangelisch-lutherischer Geistlicher Bayerns, 1882, S. 9 - 19. Auch separat erschienen, Erlangen, 1882.
- : Schweizer's christliche Glaubenslehre. II. Band, 2. Hälfte, Leipzig, 1872. In: ZPK, Bd. 66, 1873, S. 183 - 218. (a)
- : Über Sozialethik, in: ZPK, Bd. 60, 1870, S. 75 - 109. (a)
- : Dogmatische Studien, Erlangen - Leipzig, 1892.
- : Der Subjektivismus in der Theologie und sein Recht, in: NKZ, 2. Jahrgang, 1891, Heft 7, S. 527 - 575. Wieder abgedruckt in: FRANK, Studien, S. 27 - 75.
- : System der christlichen Gewißheit, Erste Hälfte, Erlangen, 1870. Zweite Hälfte, Erlangen, 1873.
- : System der christlichen Sittlichkeit, Erste Hälfte, Erlangen, 1884. Zweite Hälfte, Erlangen, 1887.
- : System der christlichen Wahrheit. Erste Hälfte, Erlangen 1878, zweite verbesserte Auflage, Erlangen, 1885. Zweite Hälfte, Erlangen, 1880, 2. Aufl., 1886

(a) Verfasserschaft nach GRÜTZMACHER, Frank, NKZ, 25, 1914, S. 1028

- FRANK, Franz Hermann Reinhold: Natürliche Theologie, in: NKZ, 4. Jg., 1893, S. 519 - 548.
- : Die Theologie der Condordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet.
I. Band: Die Artikel vom summarischen Begriff der Lehre, von der Erbsünde und vom freien Willen, Erlangen, 1858.
II. Band: Die Artikel von der Gerechtigkeit des Glaubens, von den guten Werken, vom Gesetz und Evangelium und vom dritten Brauch des Gesetzes. Erlangen, 1861.
III. Band: Die Artikel vom heiligen Abendmahl, von der Person Christi und von der Höllenfahrt Christi, Erlangen, 1863.
IV. Band: Die Artikel von den kirchlichen Mitteldingen, von der ewigen Versehung und Wahl Gottes und von den außerkirchlichen Häretikern, Erlangen, 1865.
- : Zur Theologie A. Ritschls, 1. und 2. Aufl. Erlangen - Leipzig, 1888, 3. wesentlich erweiterte Aufl. 1891 (wird hier benutzt).
- : Vademecum für angehende Theologen, Erlangen, 1892, 2. Aufl., bearbeitet und gekürzt von R.H. Grützmacher, Leipzig 1918 (wird hier benutzt).
- : Zur Verständigung über das System der christlichen Gewißheit, in: ZPK, Bd. 67, 1874, S. 102 - 124.
- : Eine Vorfrage zur theologischen Kritik (Ritschl), in: ZPK, Bd. 61, 1871, S. 252 - 266. (a)
- : Vorwort, in: NKZ, 4. Jg., 1893, S. 1 - 19.
- : Wandelungen, in: NKZ, 1. Jg., 1890, S. 285 - 315.
- FRANK, Gustav: Geschichte der Protestantischen Theologie. Vierter Teil. Die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts. Aus dem Nachlasse herausgegeben und mit einem Lebensabriß des Verfassers versehen von Georg LOESCHE, Leipzig, 1905.
- FUHRMANS, Horst: Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, in: Neue deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, hg. von Hans R.G. Günther, Bd. 36, Berlin, 1940.
- GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1960.
- GAHR, Christian: Franks Stellung zur Erkenntnistheorie und Metaphysik, Erlangen, 1919. (Zit.: Erkenntnistheorie).
- ZUM HUNDERTJÄHRIGEN GEBURTSTAG SCHELLING'S. In: AELKZ, Nr. 5, 8. Jg., 1875, Sp. 97 - 102.

- GEDANKEN ÜBER LEHRFREIHEIT mit besonderer Berücksichtigung der "Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie in der christlichen Theologie nebst dem Separat-Votum über Bruno Bauer's Kritik der evangelischen Geschichte" von Dr. Philipp Marheineke. In: ZPK, Bd. 5, 1843, S. 311 - 350.
- GEDANKEN ÜBER DIE GEGENWÄRTIGE KIRCHLICHE VERFASSUNGSFRAGE. (Auszug aus einem Briefe.) In: ZPK, Bd. 17, 1849, S. 196 - 204. (NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 39 halten Höfling für den Verfasser. Der sachliche Widerspruch von Höflings Bemerkung in ZPK, 18, 1849, S. 18 ff. gegen das hier (S. 199) vertretene Verständnis der Konfirmation als Laienordination läßt die Verfasserschaft Höflings allerdings als unwahrscheinlich erscheinen.)
- GEDANKEN ÜBER WAHRE UND FALSCHER UNION, in: ZPK, Bd. 7, 1844, S. 61 - 73.
- GEIGER, Max: Das Problem der Erweckungstheologie. In: ThZ, 14. Jahrgang, 1958, S. 430 - 450.
- DIE NEUE FREIE GEMEINDE IN KÖNIGSBERG IN PR. Eine Stimme aus der evangelischen Gemeinde. Königsberg, 1846.
- DIE PREUSSISCHE GENERALSYNODE UND DIE UNION. In: ZPK, Bd. 13, 1847, S. 1 - 24 (Der Aufsatz ist von einem der Redakteure, Harleß, Thomasius oder Hofmann verfaßt worden. Vgl. HOFMANN, Geschichte, ZPK, 46, 1863, S. 20. Höfling schrieb im zweiten Heft desselben Jahrgangs den Aufsatz: "Der Beschluß der preußischen Generalsynode über die ordinatorische Verpflichtung der Geistlichen". S. 65 ff. Vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 38.
- DIE GENESIS DES KIRCHLICHEN LEHRBEGRIFFS. In: ZPK, Bd. 11, 1846, S. 1 - 41.
- ZUR GESCHICHTE KONFESSIONELLER FRIEDFERTIGKEIT UND GEISTLICHER NÄCHSTENLIEBE. In: ZPK, Bd. 7, 1844, S. 261 - 263.
- GEYER, Hans-Georg: Von der Geburt des wahren Menschen. Neukirchen, 1965.
- : Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi, in: EvTh, 33. Jg., 1973, S. 385 - 401.
- GLAUE, Artikel: Thomasius, Gottfried, in: RGG, 2. Auflage, Bd. V, 1931, Sp. 1159.
- GOEBEL, Siegfried: Erinnerungen eines alten Professors an namhafte Zeit- und Lebensgenossen, Berlin, 1926.

- GÖRRES, G. und PHILLIPS, G.: Ueber die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Confessionen, in: HPBl, Bd. 1, 1838, S. 31 - 47.
- GOTTSCHICK, Johannes: Die Kirchlichkeit der s.g. kirchlichen Theologie, Freiburg, 1890.
- GRIMM, Jakob und GRIMM, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Bearbeitet von Matthias LEXER, Dietrich KRALIK und der Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches. Bd. 1 - 16, Leipzig, 1854 - 1960.
- GROSSER, Dieter: Grundlagen und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls, in: Staat und Politik, Bd. 3, Köln/Opladen, 1963.
- GRÜTZMACHER, R.H.: In piam memoriam. II. Frank, in: NKZ, Jg. 25, 1914, S. 991 - 1030 (Im Anhang: Bibliographie).
- GRUNDMANN, S.: Geschichte der ev. Kirchenverfassung, in: RGG, 3. Aufl., Bd. III, Sp. 1570 - 1584.
- GÜNTHER, Ernst: Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert, Tübingen, 1911.
- GÜTTGEMANNS, Erhardt: Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie. Göttingen, 1966.
- HAENDLER: Zur Christologie Franks, in: ZSTh, 1927, S. 744 ff.
- HARLESS, Gottlieb Christoph Adolf v.: Aufruf zu gemeinsamem Gebet für die Kirche. In: AELKZ, 8. Jg., 1875, Sp. 93 - 97.
- : Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Dav. Friedr. Strauß nach ihrem wissenschaftlichen Werthe beleuchtet, Erlangen, 1836.
- : Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen. Bielefeld/Leipzig, 1872, Neue Folge, 1875.
- : Christentum und Dichtkunst. In: ZPK, Bd. 39, 1860, S. 327 - 349, wiedergedruckt in: HARLESS, Verhältnis, S. 1 - 24. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert).
- : Das Christentum und die Literatur der allgemeinen Bildung. In: ZPK, Bd. 44, 1862, S. 259 - 290, wiedergedruckt in: HARLESS, Verhältnis, S. 25 - 56. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert).
- : Christentum und Politik. In: ZPK, Bd. 43, 1862, S. 325-344, wiedergedruckt in: HARLESS, Verhältnis, S. 57 - 76. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert).
- : Theologische Encyclopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche, Nürnberg, 1837.

- HARLESS, Gottlieb Christoph Adolf v.: Christliche Ethik, Stuttgart, 1842. Sechste vermehrte Auflage, Stuttgart, 1864 (Diese Auflage wird hier benutzt).
- : Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment. Ein Votum. Stuttgart, 1862.
- : Das Hegelsche System, in: EKZ, Bd. 15, 1834, Sp. 545-550 (Verfasserschaft nach Brief: HARLESS an Hengstenberg, BONWETSCH, Briefe, S. 104).
- : Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. In grundlegenden Sätzen mit Luther's Zeugnissen zusammengestellt. Stuttgart, 1853.
- : Kirche und Kirchentum. In: ZPK, Bd. 51, 1866, S. 185-242, wiedergedruckt in: HARLESS, Verhältnis, S. 123-180. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert).
- : Die Mission in der Heidenwelt und unter Israel. Ein Vortrag. Nürnberg, 1856.
- : Was giebt uns den Muth und somit auch den rechten Verstand für das Missionswerk? In: Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle, Jg. III, Heft 3, Halle, 1855, S. 79 - 117.
- : Die Offenbarung Johannis, hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Gegenwart und ihrer Verwerthung in den Gemeinden. In: Bericht über die am 17. und 18. Juni 1874 zu Erlangen abgehaltene V. allgemeine Pastorkonferenz evangelisch-lutherischer Geistlicher Bayerns. Erlangen, 1874, Kurzer Bericht mit Zusammenfassung von Hofmanns Vortrag auch in: ZPK, Bd. 68, 1974, S. 136 - 144.
- : Leopold Ranke vor dem Richterstuhle der historisch-politischen Blätter, in: ZPK, Bd. IV, 1840, S. 88 (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 65).
- : Karl von Raumer, Ein Erinnerungsblatt, in: ZPK, Bd. 51, 1866, S. 70 - 94.
- : Der Ruf zum Amt in Christi Kirche. Predigt bei der Niederlegung der Universitäts-Predigerstelle am 5ten Sonntag nach Trinitatis den 26. Juni 1842. Erlangen, 1842.
- : Staat und Kirche oder Irrtum und Wahrheit in den Vorstellungen von "christlichem" Staat und von "freier" Kirche, Leipzig, 1870.
- : Die Stellung der obersten Kirchenbehörden in der Gegenwart. In: ZPK, Bd. 45, 1863, S. 129 - 175, wiedergedruckt in: HARLESS, Verhältnis, S. 77 - 122. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert).

- HARLESS, Gottlieb Christoph Adolf v.: Der Streit der Kirchen, in: Mecklenburgisches Kirchenblatt, 1845, S. 255 - 283.
- : Über die bei Verabfassung eines historischen Lehrbuches für die protestantischen Gymnasien Bayerns zu befolgenden Grundsätze, in: Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Nürnberg, 1838, S. 44 - 49.
- : Die Verbildung zu falscher Orthodoxie und die Erziehung zum kirchlichen Glauben, in: ZPK, Bd. II, 1839, S. 53 - 65. (Zur Verfasserschaft vgl. LANGSDORFF, Harleß, S. 41).
- : Das Verhältnis des Christentums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, zweite vermehrte Auflage, Erlangen, 1866.
- : Vorwort [zum 1. Heft der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche], in: ZPK, Bd. I, 1838, S. 1 - 10.
- HARMS, Claus: gewesenen Predigers in Kiel. Lebensbeschreibung verfasst von ihm selber. Nebst 5 Beilagen, 1) Kriegspredigt. 2) Thesen. 3) Abschiedsworte an Prediger und Gemeinden der Probstei. 4) Worte beim Begräbnisse seiner Frau. 5) Verzeichnis seiner Schriften und dem Bildnisse des Verfassers. Kiel, 1851.
- HARNACK, Theodosius: Alles und in Allem Christus. Zwei Predigten. Hrsg. von Friedrich Wilhelm KRUMMACHER, Elberfeld, 1841.
- : Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erlangen, 1854, Nachdruck: Amsterdam, 1969.
- : Die Idee der Predigt, entwickelt aus dem Wesen des protestantischen Cultus. Dorpat, 1844.
- : Jesus der Christ, oder der Erfüller des Gesetzes und der Prophetie. Ein biblisch-theologischer Versuch auf Grundlage von Ev. Matth. 5, 17. Elberfeld, 1842.
- : Über den Kanon und die Inspiration der heiligen Schrift. Ein Wort zum Frieden. Dorpat, 1855.
- : Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers. Erster und Zweiter Band, Erlangen, 1882.
- : Die Kirche, Ihr Amt, Ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche zur Prüfung und Verständigung, Unveränderter Abdruck der 1862 in Nürnberg erschienenen Schrift, Gütersloh, 1947.

- HARNACK, Theodosius: Die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte. Ein Conferenz-Vortrag gehalten zu Leipzig am 22. August 1855. Leipzig, (1855) (Zit. lutherische Kirche).
- : Kybernetik, Geschichte und Theorie der Kirchenverfassung und des Kirchenregiments, in: HthW, Bd. 4, Nördlingen, 1885, S. 531 - 571.
- : Liturgik, Theorie und Geschichte des Kultus, in: HthW, Bd. 4, Nördlingen, 1885, S. 355 - 411.
- : Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Erste Abteilung: Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung. Neue Ausgabe. München, 1927.
- : Nachwort zu THOMASIIUS, Versöhnung, Erlangen, 1857.
- : Pastorallehre, Geschichte und Theorie der Seelsorge, in: HthW, Bd. 4, Nördlingen, 1885, S. 413 - 449.
- : Praktische Theologie. Erster Band: Einleitung und Grundlegung der Praktischen Theologie. Theorie und Geschichte des Cultus. Erlangen, 1877. Zweiter Band: Geschichte und Theorie der Predigt und der Seelsorge. Erlangen, 1878.
- : Thesen über die Kirche, mit besonderer Bezugnahme auf die betreffenden Bestimmungen unserer symbolischen Bücher. In: DZThK, 1. Bd., 1859, S. 335 - 376.
- : Die freie lutherische Volkskirche. Der lutherischen Kirche Deutschlands zur Prüfung und Verständigung vorgelegt. Erlangen, 1870.
- : Wesen und Kennzeichen der wahren Kirche Christi, mit besonderer Beziehung auf die Evangelisch-Lutherische Kirche. Ein Synodal-Vortrag, gehalten auf der Livländischen Provinzial-Synode zu Wenden im Jahre 1849. In: Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Geistlichkeit Rußlands, hrsg. unter Mitwirkung mehrerer evangelischen Geistlichen Rußlands durch Carl Christian ULMANN, 8. Band, 4. Heft, Riga, 1850, S. 329 - 381
- HARTMANN, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik, II. Teil: Hegel. Dritte, unveränderte Auflage, Berlin, 1974.
- HAUSAMMANN, Susi: Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Buße. In: SDGSTh, Bd. 33, Zürich, (1974).

- HAUSSLEITER, Johannes: Grundlinien der Theologie Joh. Christ. K.v. Hofmanns in seiner eigenen Darstellung. Eine Jubiläumsgabe. In: Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, Heft 11, Leipzig, 1910.
- HAYM, Rudolf: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Unveränderter photo-mechanischer Nachdruck der ersten Auflage. Berlin, 1870; Hildesheim, 1961.
- HECKEL, Johannes: Besprechung von: Holsten Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala 1952. In: ZRG, 73, 1956, Kan. Abt. 42, S. 507 - 523. Wieder abgedruckt in: HECKEL, Kirche, S. 694 - 714. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert).
- HANCK, Albert: Artikel: Hofmann, Johann Christian Konrad, in: RE, 2. Auflage, Bd. 6, 1880, S. 221 - 235; 3. Auflage, Bd. 8, 1900, S. 234 - 241.
- HECKEL, Johannes: Besprechung von: Heinrich Schrörs, Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte. Berlin und Bonn, Ferdinand Dümmler, 1927. In: ZRG, 48, 1928, Kan. Abt. 17, S. 643 - 660. Wieder abgedruckt in: HECKEL, Kirche, S. 629 - 650. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert).
- : "Die Zwo Kirchen". Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift "Von dem Papsttum zu Rome". In: ELKZ, Festausgabe zum 60. Geburtstag von D. Heinz Brunotte, 10. Jg. 1956, S. 221 - 226. Wieder abgedruckt in: Heckel, Kirche, S. 111 - 131
- : Das blinde, undeutliche Wort "Kirche". Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. Siegfried GRUNDMANN, Köln/Graz, 1964.
- HECKEL, Theodor: Adolf von Harleß. Theologie und Kirchenpolitik eines lutherischen Bischofs in Bayern, München, 1933.
- HEDDERICH, Hans Felix: Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat, in: BFChTh, Reihe 1, 43. Band, 1. Heft, Gütersloh, 1941.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. v. Johannes HOFFMEISTER, Hamburg, 1952, 6. Aufl. Philosophische Bibliothek, Bd. 114.
- HEIDEGGER, Martin: Hegels Begriff der Erfahrung, in: Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. Main (1950), S. 105-192.
- : Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Hg. v. Hildegard FLICK, Tübingen, 1971.

- HEIMSOETH, Heinz: Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen. Berlin, 1966. Zweiter Teil: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter. Berlin, 1967. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung, Berlin, 1969. Vierter Teil: Die Methodenlehre. Mit einem Nachwort und Register für alle vier Teile, Berlin, 1971.
- : Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen. Untersuchungen aus Anlaß der vollendeten Herausgabe des Opus posthumum. In: BDPH, Band 14, 1940/41, S. 81 - 108.
- HENKE, Günter: Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der Protestantischen Gesamtgemeinde. In: Jus Ecclesiasticum, Band 20, München, 1974.
- HERMANN, Rudolf: Systematisch bedeutsame Motive aus der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Das Erbe des 19. Jahrhunderts. Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 7. - 11. Juni 1960 in Berlin. Hrsg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER, Berlin 1960.
- HERMELINK, Heinrich: Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. Bd. I: Revolution und Restauration 1789 - 1835, Tübingen-Stuttgart, 1951. Bd. II: Liberalismus und Konservatismus 1835 - 1870, Tübingen-Stuttgart, 1953. Bd. III: Nationalismus und Sozialismus 1870 - 1914, Tübingen-Stuttgart, 1955.
- HERRMANN, Wilhelm: Christlich-Protestantische Dogmatik, in: Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Hrsg. von Paul HINNEBERG, Teil I, Abteilung IV, Bd. 2, Zweite, verbesserte Auflage, Berlin u. Leipzig, 1909, S. 129 - 180.
- HERZOG: Artikel: Höfling, Joh. Wilh. Friedrich, in: RE, 3. Auflage, Bd. 8, 1900, S. 176 - 177. 2. Auflage, Bd. 6, 1880, S. 179 - 181.
- HILLMER, G.: Hofmann. In: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland, 63. Bd., 1911, S. 174 ff.
- HIRSCH, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. I - V, Gütersloh, 1949, 3. Auflage 1964.

- HÖFLING, Johann Wilhelm Friedrich: Die Ansbacher Generalsynode. In: ZPK, Bd. 17, 1849. Erster Artikel: S. 207 - 281. Zweiter Artikel: S. 335 - 358. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 39 f.).
- : Aphorismen über die Abendmahlsliturgie. In: ZPK, Bd. 18, 1849, S. 169 - 190. S. 226 - 238. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 44).
- : Beleuchtung des Daumerischen Sendschreibens an Pfarrer Kindler, mit besonderer Rücksichtnahme auf Vertheidigung der in demselben angegriffenen heiligen Schrift. Nürnberg, 1832.
- : Bemerkung zu [Hofmanns Aufsatz:] Die rechte Verwaltung der Konfirmation eine Grundvoraussetzung rechter Kirchenverfassung. In: ZPK, Bd. 18, 1849, S. 18 - 21.
- : Der Beschluß der preußischen Generalsynode über die ordinatorische Verpflichtung der Geistlichen, in: ZPK, Bd. 13, 1847, S. 65 - 96; S. 177 - 196. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 38).
- : Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden. Berlin, 1842. In: ZPK, Bd. 5, 1843, S. 351 - 388. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 34).
- : Bretschneider und die Symbole. Erster Artikel in: ZPK, Bd. 1, 1841, S. 357 - 377. Zweiter Artikel in: ZPK, Bd. 2, 1841, S. 73 - 105. Dritter Artikel in: ZPK, Bd. 2, 1841, S. 224 - 250. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 33).
- : Von der Composition der christlichen Gemeinde-Gottesdienste, oder von den zusammengesetzten Akten der Communion. Erlangen, [1837.]
- : Warum steht die Demut unter den christlichen Tugenden so hoch? Gedächtnispredigt auf Herrn Paul Joachim Sigmund Vogel, Dr. und erster Prof. d. Theol. an der Friedrich-Alexanders Universität, K. b. Geheimer Kirchenrath und Ehrenkreuz des Ludwig-Ordens, über I. Petri V., 5 auf Verordnung des akad. Senates am 1. Junius 1834 zu Erlangen gehalten von J. W. Fr. H.
- : Origenis doctrinam de sacrificiis christianor. in examen vocavit. Part. I - III. Erlangae, 1841.
- : Ueber die kirchliche Einsegnung der Ehen Geschiedener. In: ZPK, Bd. I, 1838, S. 53 - 64. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 41).

- HÖFLING, Johann Wilhelm Friedrich: Protestantische Entgegnung auf einen Angriff in den Triariern von Görres. In: ZPK, Bd. I, 1838, S. 114 - 124. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 32).
- : Erörterung des Wesens und Begriffs der Predigt, in: ZPK, Bd. 5, 1843, S. 51 - 73. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 43 f.).
- : Von den Festen oder heiligen Zeiten der christlichen Kirche. Erlangen, 1838.
- : Einige Gedanken und Bemerkungen über die altkirchliche Armenpflege. In: ZPK, Bd. 2, 1841, S. 383 - 392. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 41).
- : Der Gegensatz des Protestantismus und des Katholicismus im Betreff der Lehre von der Ordination und dem Kirchenamte. In: ZPK, Bd. I; 1838, S. 24 - 46. (Zur Verfasserschaft vgl. HÖFLING, Grundsätze, S. 93 f.; NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 32).
- : Über den Geist der protestantischen Kirche. Progmann. Erlangen, [1835.]
- : Glossen zu vorstehendem Aufsätze (Zu Münchmeyers Kritik an Höflings Amtsverständnis). In: ZPK, Bd. 24, 1852, S. 102 - 152.
- : Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. In: ZPK, Bd. 19, 1850, S. 317 - 420. Die Abhandlung erschien im selben Jahr auch als Buch unter dem Titel: Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Eine dogmatisch kirchenrechtliche Abhandlung. Erlangen, 1850. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Erlangen, 1851 (Wird hier benutzt). Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Erlangen, 1853.
- : Des Clemens von Alexandrien Lehre und Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen, 1842.
- : Die Lehre des Irenäus vom Opfer im christl. Cultus. Erlangen, 1840.
- : Die Lehre Justins des Martyrers vom Opfer im christlichen Cultus. Erlangen, 1839.
- : Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Zeugenverhör, in einer Reihe akadem. Programme angestellt. Erlangen, 1851.
- : Die Lehre Tertullians vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen, 1843.

- HÖFLING, Johann Wilhelm Friedrich: *Mysticismus, der wahrhafte historische und der heutzutage fälschlich so genannte, in ihrem Verhältnis zum evangelischen Christenthume dargestellt*, Erlangen, 1832.
- : *Sacra Natalitia domini nostri Jesu Christi pie celebranda prorektoris senatusque academici auctoritate indicit civibus; inest dissertationis de baptismi sacramento particulae tres*. Erlangen, 1844; auch 1840 mit de sacrificiis I.
- : *Die Noth- oder Jachtaufe und der Akt ihrer kirchlichen Confirmation. Programm bei der homiletischen Preisvertheilung zu Erlangen für das Jahr 1845*.
- : *Sacra Paschalia pie celebranda prorektoris senatusque academici auctoritate indicit civibus. Inest dissertationis, qua Origenis doctrina de sacrificiis christianorum in examen vocatur, particula secunda*. Erlangae, 1841.
- : *Ueber Predigteingänge*. In: ZPK, Bd. 2, 1841, S. 197 - 200. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, *Gedächtnis*, ZPK, 26, 1853, S. 44).
- : *Rückantwort in Sachen des geistlichen Amts*. In: ZPK, Bd. 23, 1852, S. 133 - 173.
- : *Das Sakrament der Taufe, nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. Dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt*.
I. Band, welcher die dogmatisch-historische Einleitung und Grundlegung, so wie die Darstellung des Katechumenes und der Taufe der Proselyten enthält. Erlangen, 1846.
II. Band, die Darstellung und Beurtheilung der kirchlichen Praxis hinsichtlich der Taufe und des Katechumenes der Christenkinder enthaltend. Erlangen, 1848.
- : *In welchem Sinne soll und muß die Mission kirchlich seyn, und in welchem nicht?* In: ZPK, Bd. 6, 1843, S. 325 - 353. (Zur Verfasserschaft vgl. NÄGELSBACH/THOMASIUS, *Gedächtnis*, ZPK, 26, 1853, S. 36).
- : *Pentecostes sacra solemnia pie celebranda prorektoris senatusque academici auctoritate civibus indicit; inest commentationis de liturg. evangelicae natura et principiis particula prior* Erlangae, 1836; auch 1841 mit de sacrificiis III.
- : *Liturgische Studien*. Erster Artikel. *Vom Wesen und Begriff des Kultus überhaupt und des evangelisch-christlichen insbesondere*. In: ZPK, Bd. V, 1840, S. 53 - 65.
Zweiter Artikel. *Von den Principien des evangelisch-christlichen Kultus*. In: ZPK, Bd. 1, 1841, S. 1 - 16.
Dritter Artikel. *Von den elementarischen Bestandtheilen des evangelisch-christlichen Kultus überhaupt und dem Worte aus solchem insbesondere*. In: ZPK, Bd. 1, 1841, S. 65 - 103. (Höflings Verfasserschaft wird bezeugt durch THOMASIUS, *Wiedererwachen*, S. 298, und HOFMANN, *Geschichte*, ZPK, 46, 1863, S. 17, und NÄGELSBACH/THOMASIUS, *Gedächtnis*, ZPK, 26, 1853, S. 43).

- HÖFLING, Johann Wilhelm Friedrich: De Symbolorum natura, necessitate, auctoritate atque usu dissertatio, Erlangae, 1835 (Wird hier benutzt). Editio secunda non mutata, Erlangae, 1841.
- : Ein vorläufiges Wort über des Herrn Pastor Löhe neue Aphorismen, in: ZPK, Bd. 22, 1851, S. 301 - 329.
- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Abschied. In: ZPK, Bd. 72, 1876.
- : Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs. In: ZPK, Bd. 31, 1856, S. 175 - 192.
- : Ägyptische und israelitische Zeitrechnung, 1847.
- : Das Amt und die Ämter in der apostolischen Kirche, in: ZPK, Bd. 18, 1849, S. 129 - 153. (Höfling, Grundsätze, ZPK, 19, 1850, S. 366 Anm. erwähnt Hofmann als Verfasser dieses Aufsatzes. Thomasius schreibt den Aufsatz irrtümlich Höfling zu. NÄGELSBACH/THOMASIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 40).
- : Anmerkungen zu Dr. v. Döllinger's Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. In: ZPK, Bd. 42, 1861. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 363 - 375.
- : Ansprache an unsere deutschen und evangelischen Brüder im Herzogthume Schleswig. In: ZPK, Bd. 22, 1851, S. 65 - 66. (Mitverfasser Pfr. IRMISCHER und Pfr. GOEBEL).
- : Des Apostels Paulus christliche Freiheit. In: ZPK, Bd. 69, 1875, S. 262 - 268. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 191 - 196.
- : De argumento psalmi centesimi decimi dissertationem auctoritate ordinis theologorum summe reverendi pro capessendis honoribus licentiati theologiae die XXIV. Mart. MDCCCXXXVIII publice defludendam, Erlangae. [1838]
- : Unsere nächste und schwerste Aufgabe. In: WFB, Dez. 1866.
- : Die Aufgabe der biblischen Hermeneutik. In: ZPK, Bd. 45, 1863, S. 34 - 44. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 281). Wieder abgedruckt in: Hofmann, Aufsätze, S. 114 - 122.
- : Über die Aufgabe der Universitäten, 1856. (Erlanger Universitätsreden).
- : Die neuen Aufgaben der Universitäten in der neuen Zeit, 1848. (Erlanger Universitätsreden).
- : Vermischte Aufsätze von Professor von Hofmann. Eine Auswahl aus der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche zusammengestellt von H. SCHMID. Erlangen, 1878.

HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Die Augsburger Rechtfertigung der Augsburger Adresse, 1874.

- : Geschichtlicher Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Selbstrechtfertigung des Christentums, in ZPK, Bd. 43, 1862, S. 259 - 268. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 106 - 114.
- : Aussichten. In: ZPK, Bd. 69, 1875, S. 169 - 174. Wieder abgedruckt in HOFMANN, Aufsätze, S. 186 - 190.
- : Eine Bannbulle aus der melanchthonisch-philadelphischen Kirche. In: ZPK, Bd. 27, 1854, S. 100 - 105. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 275, vgl. auch HOFMANN, Muth, ZPK, 27, 1854, S. 195 f.).
- : Die weltgeschichtliche Bedeutung des modernen Sozialismus. In: ZPK, Bd. 72, 1876, S. 215 - 220. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 215 - 220.
- : Wie wir zur Bedrängnis des Papsttums stehen. In: ZPK, Bd. 41, 1861, S. 355 - 363. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 355 - 363.
- : Die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche und die theologische Wissenschaft. In: ZPK, Bd. IV, 1840, S. 35 - 36. (Verfasserschaft nach EHRENGEDÄCHTNIS, Volkskirche, 1878, S. 91).
- : Beleuchtung des über Dr. Baumgartens Lehrabweichung abgegebenen Konsistorialgutachtens, 1858.
- : De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemäos gestis dissertationem auctoritate ordinis philosophorum amphissimi pro capessendis honoribus licentiati philosophiae Erlangae, [1835.]
- : Bemerkungen zu vorstehender Entgegnung. In: ZPK, Bd. 70, 1875, S. 322 - 326. (Stellungnahme zur Entgegnung von Pfr. Eisenschmid auf einen Aufsatz im selben Jahrgang der Zeitschrift, in dem Hofmann zitiert wurde).
- : Über die Berechtigung der theologischen Fakultäten, 1875. (Erlanger Universitätsreden).
- : Über die Berliner Oktoberversammlung. In: ZPK, Bd. 62, 1871, S. 319 ff. (In einem Brief an seinen Bruder erwähnt Hofmann seine Verfasserschaft. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 348).
- : Der sittliche Beruf der Universitäten, 1853. (Erlanger Universitätsreden).

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Besprechung von Delitzsch: Vier Bücher von der Kirche, in: ZPK, Bd. 15, 1848, S. 381 - 401; Bd. 16, 1848, S. 35 - 52; 73 - 99; (Verfasserschaft nach FAGERBERG, Bekenntnis, S. 81).
- : Bitte um Unterstützung der vertriebenen schleswigschen Geistlichen. In: ZPK, Bd. 22, 1851, S. 197 - 198. (Mitverfasser Pfr. IRMISCHER und Pfr. GOEBEL).
- : Was sich die gelben Blätter erzählen. In: ZPK, Bd. 27, 1854, S. 261 - 264. Wieder abgedruckt in: Hofmann, Aufsätze, S. 350 - 355.
- : Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und v. Hofmann. Herausgegeben, bevorwortet und mit Registern versehen von Wilhelm VOLCK, Leipzig, 1891.
- : Briefe von J. Chr. K. v. Hofmann geb. 21. Dez. 1810 - gest. 20. Dez. 1877 an Heinrich SCHMID geb. 31. Juli 1811 - gest. 17. Nov. 1885 hg. v. Charlotte SCHMID, Leipzig, 1910.
- : Das Buch "Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente" in seinem Verhältnisse zur gegenwärtigen Aufgabe der Theologie, dargestellt von dem Verfasser desselben, in: Mecklenburgisches Kirchenblatt. Herausgegeben von Prof. D. HOFMANN, Diaconus KARSTEN und Prof. D. KRABBE in Rostock. I. Jahrgang, Rostock, 1844, S. 54 - 82. Wieder abgedruckt in: HAUSSLEITER, Grundlinien, S. 1 - 29. (Zitiert nach dieser Ausgabe).
- : Deuterokanonisch? In: ZPK, Bd. 33, 1857, S. 397 - 400. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 33 - 37.
- : Dr. v. Döllinger's kirchengeschichtliche Aussichten. In: ZPK, Bd. 43, 1862, S. 33 - 61. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 376 - 398.
- ld ---: Über Dörpfel's Schrift "Die drei Grundgebrehen der hergebrachten Schulverfassung". In: WFB, 2. Okt. 1869.
- : Herr Dr. Ebrard III. In: ZPK, Bd. 27, 1854, S. 338 - 340.
- : Wider eine Entgegnung, die doch keine Antwort ist. In: ZPK, Bd. 27, 1854, S. 129 - 135. (Auseinandersetzung mit Julius Müller über das Bekenntnisproblem. Mitverfaßt von THOMASIUS).
- : Encyclopädie der Theologie, nach Vorlesungen und Manuscripten herausgegeben von H. J. BESTMANN, Nördlingen, 1879.

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift. ZPK, Bd. 28, 1854, S. 85 - 95.
Das Evangelium des Matthäus, Bd. 31, 1856, S. 1 - 23.
Der Brief des Jakobus und der Brief an die Hebräer, Bd. 31, 1856, S. 329 - 350. Die Briefe Pauli an die Thessalonicher, Bd. 34, 1857, S. 266 - 276. Die Briefe Pauli an die Korinther, Bd. 34, 1857, S. 277 - 326.
Der Brief Pauli an die Kolosser, Bd. 37, 1859, S. 337-345.
Der Brief Pauli an die Galater, Bd. 37, 1859, S. 37 - 59.
Der Brief an die Römer, Bd. 39, 1860, S. 65 - 103. Der Brief an die Epheser, Bd. 40, 1860, S. 331 - 345. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 279). Die beiden ersten Aufsätze sind wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 7 - 33.
- : Die menschliche Entwicklung Jesu. In: ZPK, Bd. 49, 1865, S. 1 - 40. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 358).
- : Zum Entwurf eines Gesetzes über das Volksschulwesen. 6 Artikel. In: WFB, Nov. - Dez. 1867.
- : Epheser 3, 10. In: ZPK, Bd. 71, 1876. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 196 - 206.
- : Lutherische Ethik. In: ZPK, Bd. 45, 1863, S. 251 - 256. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 210, Anm. 1).
- : Theologische Ethik. Abdruck einer im Sommer 1874 von Professor Dr. J. Chr. v. Hofmann gehaltenen Vorlesung. Nördlingen, 1878.
- : Dr. Fabris Kritik der Bismarckschen Kirchenpolitik. In: WFB, 10. März 1872.
- : Antichiliasmischer Fanatismus. In: ZPK, Bd. 42, 1861, Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 93 - 94.
- : Ein organischer Fehler der Herren Apologeten. In: ZPK, Bd. 54, 1867, S. 391 - 394. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 357 f.) Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 475 - 477.
- : Die konfessionelle Frage innerhalb der Norddeutschen Missionsgesellschaft, 1844.
- : Fragen der christlichen Hoffnung. 1. Die Bekehrung des israelitischen Volkes. 2. Die Gemeinde des tausendjährigen Reichs. In: ZPK, Bd. 38, 1859, S. 140 - 150. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 68 - 76.
- : Fragezeichen zu Dr. Kliefoths Lehre vom Gnadenmittelamt. In: ZPK, Bd. 29, 1855, .

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Gedanken über Theologie.
In: ZPK, Bd. 46, 1863, S. 229 - 238. Wieder abgedruckt
in: HOFMANN, Aufsätze, S. 125 - 133.
- : Gedichte in Auswahl für Verwandte und Freunde besorgt,
Ansbach, 1898.
- : Eine vielleicht abgewendete Gefahr. In: ZPK, Bd. 60,
1870, S. 133 - 137. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Auf-
sätze, S. 176 - 179.
- : Gegenschrift gegen Wiggers, 1843.
- : Vom Gehorsam gegen die Obrigkeit. In: ZPK, Bd. 72, 1876.
Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 206 -
215.
- : An die protestantische Geistlichkeit des diesseitigen
Bayern. In: WFB, 23. Okt. 1869.
- : Die schleswig-holsteinische Geistlichkeit und die evange-
lische Kirchenzeitung, in: ZPK, Bd. 20, 1850, S. 65 - 89.
- : Die jüngste Generalsynode der lutherischen Landeskirche
Bayerns. In: ZPK, Bd. 67, 1874, S. 1 - 15. (Der Bericht
stammt laut brieflicher Mitteilung an seinen Bruder von
Hofmann. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 354).
- : Die Geschichte des Aufruhrs in den Sevensen, 1837.
- : Die biblische Geschichte neuen Testaments. Nach Manuskrip-
ten und Vorlesungen bearbeitet von W. VOLCK, in: Hofmann,
NT, 10. Teil, Nördlingen, 1883.
- : Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Von
Leopold Ranke, Erster und zweiter Band. Berlin 1839. In:
ZPK, Bd. III, 1839, S. 91 - 98. (Verfasserschaft nach
WAPLER, Hofmann, S. 65). Wieder abgedruckt in HOFMANN,
Aufsätze, S. 272 - 285.
- : Zur neutestamentlichen Geschichte, in: ZPK, Bd. 22, 1851,
S. 114 - 120; 329 - 334. (Verfasserschaft nach HOFMANN,
Schriftbeweis, I, S. 640).
- : Das Geschichtswerk des Lukas. In: ZPK, Bd. 59, 1870,
S. 335 - 363. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze,
S. 153 - 176.
- : Ob der rechtfertigende Glaube allein selig macht. In:
ZPK, Bd. 38, 1859, S. 368 - 374. Wieder abgedruckt in:
HOFMANN, Aufsätze, S. 77 - 81.

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Was Herr Lic. Hausrath vom Apostel Paulus weiß und nicht weiß. In: ZPK, Bd. 51, 1866, S. 309 - 316. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 468 - 475.
- : Biblische Hermeneutik. Nach Manuskripten und Vorlesungen herausgegeben von W. VOLCK, Nördlingen, 1880.
- : Höfling und Jesabel. In: ZPK, Bd. 36, 1858, S. 321 - 322. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 274).
- : Für Höfling gegen Stahl. In: ZPK, Bd. 44, 1862, S. 103 - 127. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 415 - 434.
- : Das Hohepriestertum Jesu Christi und das Meßopfer der römischen Kirche, in: ZPK, Bd. IV, 1840, S. 45 - 52; 61 - 71. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 285 - 325.
- : Ob Dr. Huschke das Schriftwort über Ehescheidung recht versteht. In: ZPK, Bd. 39, 1860, S. 350 - 365.
- : Die siebenzig Jahre des Propheten Jeremia und die siebenzig Jahrwochen des Propheten Daniel, 1836.
- : An Herrn Jos. Edmund Jörg. In: ZPK, Bd. 29, 1855.
- : Die Kirche. In: WFB, 28. Nov. 1868.
- : Die Kirche und die Gnadenmittel, in: ZPK, Bd. 14, 1847, S. 1 - 22. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 189, Anm. 1).
- : Aus der lutherischen Kirche der neupreußischen Lande, 1867.
- : Die Kirche im Staate. In: ZPK, Bd. 69, 1875, S. 119 - 126. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 180 - 186.
- : Dr. Kliefoths acht Bücher von der Kirche. Erstes Buch. In: ZPK, Bd. 31, 1856, S. 69 - 100. Zweites Buch. In: ZPK, Bd. 31, 1856, S. 197 - 226. Drittes Buch. In: ZPK, Bd. 32, 1856, S. 52 - 68. Viertes Buch. In: ZPK, Bd. 32, 1856, S. 227 - 246. (Hofmann bekennt sich in einem Brief an Luthardt vom 23. Oktober 1856 als Verfasser. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 247).
- : Kliefoths Theorie des Kultus der evangelischen Kirche, in: Mecklenburgisches Kirchenblatt, 1. Jg., 1845.
- : Aus dem Kolleg über Dogmatik Sommer 1842. Veröffentlicht nach Vorlesungsnachschriften im Anhang von WAPLER, Hofmann, S. 379 - 396.

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Ist eine von der ersten Kommunion getrennte Konfirmation berechtigt? In: ZPK, Bd. 45, 1863, S. 91 - 100. (Hofmann bekennt sich in einem Brief an Luthardt als Verfasser. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 195, Anm. 1).
- : Notgedrungene Kundgebung, in: ZPK, Bd. 17, 1849, S. 205 - 206.
- : Die gegenwärtige Lage und was wir aus ihr lernen sollen. In: WFB, März 1870.
- : Landtagsberichte. In: WFB, Jan. - März 1867.
- : Landtagsberichte. In: WFB, Jan. - März 1868.
- : Landtagsberichte. In: WFB, Jan. - April 1869.
- : Dr. K. Lechler's neutestamentliche Lehre vom heiligen Amte. In: ZPK, Bd. 36, 1858, S. 230 - 251. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 37 - 54.
- Handwritten:* ~~1842~~ 1843 ---: Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien, 1839, 2. Aufl. ~~1842~~ 1843.
- : Zur neutestamentlichen Lehre von der Erwählung. In: ZPK, Bd. 42, 1861, S. 318 ff. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 278, Anm. 2).
- : Für die Leser des Kliefoth'schen Buchs über Sacharja. In: ZPK, Bd. 44, 1862, S. 57 - 59.
- : Letztmaliges auf Herrn Pfarrer Clöters Nochmaliges. In: ZPK, Bd. 71, 1876, S. 165.
- : Löhes Drei Bücher von der Kirche, in: Mecklenburgisches Kirchenblatt, 1. Jg., 1845.
- : Bedenklicher Muth eines Consistorialraths. In: ZPK, Bd. 27, 1854, S. 193 - 196.
- : Paulus der Chiliast. In: ZPK, Bd. 41, 1861. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 91 - 93.
- : Paulus, eine Döllingerische Skizze, mit einem Vorworte an Herrn Dr. Döllinger, und einem Nachworte an Alle, die den Herrn anrufen von reinem Herzen. In: ZPK, Bd. 21, 1851, S. 273 - 304. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 325 - 350.
- : Pfarrer Frantz von Ingenheim, der ehrliche Schriftausleger, in: ZPK, Bd. 15, 1848, S. 89 - 97. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 196, Anm. 1; keine äußeren Beweise).

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Dr. Pfleiderer's Paulinismus. In: ZPK, Bd. 68, 1874, S. 275 - 286. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 518 - 527.
- : Die Polemik der Münchner historisch-politischen Blätter, in: ZPK, Bd. I, 1838, S. 125 - 130. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 221 - 231.
- : Preußischer und süddeutscher Partikularismus. In: WFB, 23. Mai 1868.
- : Das Prinzip unserer Kirche nach dem inneren Verhältnis seiner zwei Seiten betrachtet von Dr. J. A. Dorner. Kiel 1841. In: ZPK, Bd. 4, 1842, S. 133 - 155. (Die Verfasserschaft ergibt sich aus einem Hinweis auf einen früheren Aufsatz Hofmanns S. 155. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 65).
- : Wieder eine Probe theologischer Geschichtsforschung. In: ZPK, Bd. 68, 1874, S. 115 - 135. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 501 - 517.
- : Probestücke einer angeblich kirchlichen Geschichtsbeurteilung, in: ZPK, Bd. II, 1839, S. 13 - 19; 37 - 51. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 231 - 270.
- : Randbemerkungen, 1. das Armenwesen betreffend. In: WFB, 14. März 1868.
- : Randbemerkungen, 1. die Volksschule betreffend. In: WFB, 21. März 1868.
- : Das göttliche Recht des kirchlichen Amtes. In: ZPK, Bd. 23, 1852, S. 174 - 191.
- : Wie man das göttliche Recht des kirchlichen Amtes nicht vertheidigen muß, in ZPK, Bd. 23, 1852, S. 174 - 191. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 398 - 413.
- : Renan, Strauß, Schenkel. In: ZPK, Bd. 48, 1864. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 434 - 468.
- : Rothe's Lehre von der heiligen Schrift. In: ZPK, Bd. 42, 1861. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 94 - 106.
- : Gegen Rudelbach's dänische Parteischrift. In: ZPK, Bd. 22, 1851, S. 355 - 358.
- : Schellings kirchlicher Standpunkt, in: ZPK, Bd. 12, 1846, S. 157 - 170.

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Heinrich SCHMID, Adolf von SCHEURL, Zur Geschichte unserer Zeitschrift nach Ablauf des ersten Vierteljahrhunderts ihres Bestehens, in: ZPK, Bd. 46, 1863, S. 1 - 88. (Die drei Redakteure verantworten ausdrücklich gemeinsam den Aufsatz. Vgl. S. 1).
- : Heinrich SCHMID, Adolf von SCHEURL, (Red.), Zur Lehre von der heiligen Schrift, in: ZPK, Bd. 43, 1862, S. 173 - 183.
- : Was die heilige Schrift von der Ehescheidung sagt. In: ZPK, Bd. 37, 1859, S. 1 - 18. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 54 - 68.
- : Was lehrt die heilige Schrift über Kirchenverfassung? In: ZPK, Bd. 17, 1849, S. 137 - 151. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 190 f. Vgl. auch HOFMANN, Amt, ZPK, 18, 1849, S. 140, wo er auf diesen Aufsatz zurückverweist. Thomasius schreibt den Aufsatz Höfling zu. NÄGELSBACH/THOMASIIUS, Gedächtnis, ZPK, 26, 1853, S. 40).
- : Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, Bd. 1 - 11, 1862 ff. Zweite veränderte Auflage, Nördlingen, 1869 ff. (Wir zitieren Bd. 1 nach der zweiten Auflage; unter Abkürzung: NT).
- : Die heilige Schrift ein Werk des heiligen Geistes. In: ZPK, Bd. 1, 1841, S. 205 - 221. (Vorabdruck aus Hofmann, Weissagung. Entspricht fast wörtlich dort Kapitel VI: "Die Schrift", S. 41 - 52).
- : Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch. 3 Bände, Nördlingen, 1852, 1853, 1855; 1857, 1859, 1860, zweite, durchgängig veränderte Auflage. (Wird hier benutzt).
- : Zur Schriftlehre von der Taufe. In: ZPK, Bd. 48, 1864, wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 133 - 134.
- : Über die konfessionelle Schule. In: WFB, 12. Juni 1869.
- : Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. Erstes Stück. Die Versöhnung Gottes und Rechtfertigung des Menschen betreffend, und zwar, was ich angeblich über sie nicht lehre, in Wirklichkeit aber doch lehre, und angeblich über sie lehre, in Wirklichkeit aber nicht lehre. Nördlingen, 1856.
Zweites Stück. Christi Versöhnungswerk betreffend, und zwar, was die Kirche davon lehrt, und wie sich hierzu verhält, was ich davon lehre, Nördlingen, 1857.
Drittes Stück. Christi Versöhnungswerk betreffend, und zwar, wie ich meine, daß man es die Unmündigen lehren soll. Nördlingen, 1859. Viertes Stück. Die Aufgabe der systematischen Theologie und der Schriftbeweisführung betreffend. Nördlingen, 1859.

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Die sieben Sendschreiben der Offenbarung Johannis. In: ZPK, Bd. 52, 1866, S. 74 - 82. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 135 - 141.
- : Die gegenwärtige Stellung Löhe's und seiner Freunde zur lutherischen Landeskirche Bayerns, in: ZPK, Bd. 22, 1851, S. 282 - 290. (Als Verfasser nennt sich Hofmann in einem Brief an seinen Bruder vom 22. Oktober 1851. Vgl. WAPLER, Hofmann, S. 225).
- : Stimme aus der Propaganda über das göttliche Recht der Könige, in: ZPK, II, 1839, S. 19 - 20. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 270 - 272.
- : Der Streit der Kirchen, in: Mecklenburgisches Kirchenblatt, 1. Jahrg., 1845, S. 255 - 283.
- : Ein antichiliasmischer Synodalbeschluss. In: ZPK, Bd. 41, 1861. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 85 - 90.
- : Die christliche Taufe und die baptistische Frage, in: Mecklenburgisches Kirchenblatt, 1. Jg., 1844.
- : Biblische Theologie des neuen Testaments. Nach Manuskripten und Vorlesungen bearbeitet von W. VOLCK, in: Hofmann, NT, 11. Teil, Nördlingen, 1886.
- : Paulinische Theosophie. In: ZPK, Bd. 39, 1860, S. 195 - 198. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 81 - 85.
- : Und auch -. In: ZPK, Bd. 26, 1853, S. 337 - 338.
- : Die Universitäten im neuen deutschen Reich, 1871. (Erlanger Universitätsreden).
- : Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften. Nach Manuskripten und Vorlesungen bearbeitet von W. VOLCK, in: Hofmann, NT, 9. Teil, Nördlingen, 1881.
- : An den Verfasser der Schrift "Die Kirche und ihre zeitgemäße Reorganisation", in: ZPK, Bd. 20, 1850, S. 183 - 190. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 1 - 6.
- : Das Verhältnis von Staat und Kirche. In: ZPK, Bd. 57, 1869, S. 259 - 273. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 141 - 152.
- : Das Verhältnis von Staat und Kirche. In: WFB, 25. Febr. 1872.
- : Gegen eine irriige Verhältnisbestimmung von Wort und Taufe. In: ZPK, Bd. 45, 1863, S. 187 - 191. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 122 - 125.

- HOFMANN, Johannes Christian Conrad: Die rechte Verwaltung der Konfirmation eine Grundvoraussetzung rechter Kirchenverfassung. In: ZPK, Bd. 18, 1849, S. 1 - 18. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 190 f. Vgl. auch HOFMANN, Amt, ZPK 18, 1849, S. 141, wo er auf diesen Aufsatz zurückverweist).
- : Einer von den Vornehmen. In: ZPK, Bd. 56, 1868. Wieder abgedruckt in: HOFMANN, Aufsätze, S. 478 - 500.
- : Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch. Erste Hälfte, Nördlingen, 1841. Zweite Hälfte, Nördlingen, 1844.
- : Das Werk der Inneren Mission in Mecklenburg (Jahresberichte), 1844 und 1845.
- : Wesen und Gesetz des Schriftbeweises, in: ZPK, Bd. 18, 1849, S. 195 - 226. (Vorabdruck der Einleitung aus HOFMANN, Schriftbeweis, I).
- : Wort und Sakrament, in: ZPK, Bd. 15, 1848, S. 1 - 17. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 189, Anm. 1).
- : Noch ein Wort über Sabbath und Sonntag, in: ZPK, Bd. 21, 1851, S. 24 - 27. (Anhang zu einem Aufsatz von Engelhardt: "Gedanken über den Sonntag") (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 199).
- : Über die Zivilehe. In: WFB, 30. Okt. 1869.
- : Die Zollparlamentswahlen in München. In: WFB, 15. Febr. 1868.
- : Der Zustand der Seele nach dem Tode. In: ZPK, 1876. (Verfasserschaft nach WAPLER, Hofmann, S. 365, Anm. 2).
- HOFSTAETTER: Der Lehrer und seine Schüler. (Über Frank als akademischen.* In: NKZ, 28. Jg., 1927, S. 236 - 255 ^Lehrer).
- HOLL, Karl: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, Tübingen, 1917, wiedergedruckt in: Karl HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III, unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen, 1928, Darmstadt, 1965, S. 302 - 384.
- HOLSTEIN, Günther: Geschichte der Staatsphilosophie, in: HPh, Abteilung IV, D, München/Berlin, 1934.
- : Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen, 1928.

- HOLSTEIN, Günther: Luther und die Deutsche Staatsidee, in: RSt, Heft 45, Tübingen, 1926.
- : Die Staatsphilosophie Schleiermachers, in: Bonner Staatswissenschaftliche Untersuchungen, Heft 8, Bonn/Leipzig, 1923.
- HONECKER, Martin: Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem. München, 1963.
- HONECKER, Martin: Die Wesenszüge der deutschen Romantik in philosophischer Sicht, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 49, 1936, S. 199 - 222. Wieder abgedruckt in: PRANG, Begriffsbestimmung, S. 297 - 323. (Wird hier benutzt).
- HÜBNER, Eberhard: Schrift und Theologie. Eine Untersuchung zur Theologie Joh. Chr. K. von Hofmanns. In: FGLP, 10. Reihe, Bd. VIII, München 1956.
- IHMELS, Ludwig: Bedeutung und Schranke der Frankschen Theologie. In: NKZ, 28. Jg., 1927, S. 184 - 201.
- IWAND, Hans-Joachim: Lutherische Kirche? Warum ich als lutherischer Theologe grundsätzlicher Gegner der VELKD bin. In: EvTh, 6. Jahrgang, München, 1946/47, S. 385-388.
- JELKE, Robert: Die Eigenart der Erlanger Theologie. In: NKZ, 41. Jahrgang, 1930, S. 19 - 63.
- JONAS, W.; Vortrag über die durch den Beschluß der fünften Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins erfolgte Ausschließung des Dr. Rupp gehalten in der Versammlung des Berliner Orts-Vereins am 11ten December 1846. Berlin, 1847.
- JORDAN, Hermann: Beiträge zur Hofmannbiographie. In: BBKG, XXVIII. Band, 4. Heft, 1922, S. 129 - 153.
- : J. G. Veit Engelhardt (1791 - 1855). Ein Beitrag zur Geschichte der Erlanger theologischen Fakultät. In: BBKG, XXVI. Band, 2. Heft, 1920, S. 49 - 68.
- : Gottfried Thomasius, Professor der evangelischen Theologie 1802 - 1875. In: CHROUST, Lebensläufe, S. 451 - 476. (Ausführliche Bibliographie, die auch einzelne Predigten und Reden aufführt).
- KÄHLER, Martin: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert. Bearbeitet mit einem Verzeichnis der Schriften Martin Kählers hrsg. von Ernst KÄHLER, ThB, Bd. 16, München, 1962
- KAFTAN, Th.: Hofmanns Exegese. In: NKZ, 30. Jg., 1919, S. 637 ff.

KAFTAN, Th.: Die Kenosis im Anschluß an Thomasius Kenosislehre, in: ZgesLThK, Jg. 36, 1875, S. 17 - 63.

L t
KAISER, Gottlieb Philipp Christian: Zwei Predigten am Re-
formations-Jubelfeste 1817 in der Stadtkirche der
evangel. luther. Neustadt zu Erlangen. In: Berholdt,
Predigten, S. 49 - 92.

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, zweite, hin und
wieder verbesserte Auflage. In: Kant, Schriften, Band III,
Berlin, 1911.

---: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die
als Wissenschaft wird auftreten können, in: Kant, Werke,
Band IV, Berlin, 1911.

KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN: Herausgegeben von der Königlich
Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ff.

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Die Erweckungsbewegung.
Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Aus-
breitung in Deutschland. Neuendettelsau, 1957.

---: Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im
Rahmen der Geschichte der theologischen Fakultät 1743 -
1877, München, 1960.

---: Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Er-
forschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert,
Gütersloh, 1968.

---: Die Rezeption der Philosophie Schellings in Bayern.
Beobachtungen zur süddeutschen Theologiegeschichte.
(1800 - 1812). In: ZBKG, Bd. 35, 1972, S. 691 - 727.

---: Schelling und das bayerische Luthertum. In: ZBKG, Bd. 36,
1973, S. 115 - 145.

---: Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahr-
hundert, Gütersloh, 1968, in: Evangelische Enzyklopädie,
Bd. 19/20.

KASPER, Walter: Krise und Neuanfang der Christologie im Denken
Schellings, in: EvTh, 33. Jg., 1973, S. 366 - 384.

DIE KATHOLICITÄT DER PROTESTANTISCHEN KIRCHE. Erster Artikel.
In: ZPK, Bd. 3, 1842, S. 1 - 19.

DIE KATHOLIZITÄT DER LUTHERISCHEN KIRCHE. In: ZPK, Bd. 20,
1850, S. 325 - 352

KAUFMANN, Erich: Über den Begriff des Organismus in der
Staatslehre des 19. Jahrhunderts. Ein Vortrag. Heidel-
berg, 1908.

- KESSLER: Erinnerungen an Hofmann und Frank, in: AELKZ, 1927, S. 937 ff.
- KIMME, August: Luthers Auffassung von der Kirche und der Kirchenbegriff der lutherischen Erweckung des 19. Jahrhunderts, in: Koinonia, S. 79 - 93.
- KINDER, Ernst: Was bedeutet "Wort Gottes" nach dem Verständnis der Reformation? In: KuD, 12. Jahrgang, 1966, S. 14 - 26.
- DIE ALLEIN SELIGMACHENDE KIRCHE. In: ZPK, Bd. I, 1838, S. 131 - 132.
- KIRCHE UND STAAT NACH DER KÖLNER IRRUNG, in: ZPK, Bd. 4, 1842, S. 117 - 132; 268 - 288.
- KIRCHE UND KIRCHLICHES AMT. In: ZPK, Bd. 19, 1850, S. 171 - 183.
- DIE KIRCHE UND DIE GNADENMITTEL. (Besprechung von Delitzsch: Vier Bücher von der Kirche). In: ZPK, 14, 1847, S. 1 - 22.
- KIRCHE ODER REVOLUTION? In: ZPK, Bd. 26, 1853, S. 1 - 21.
- KIRCHE VOLK UND STAAT. Stimmen aus der Deutschen Evangelischen Kirche zur Oxforder Weltkirchenkonferenz. Hrsg. v. Eugen GESTENMAIER, Berlin, 1937.
- KLEIN, Joseph: Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus, Tübingen, 1958.
- KLIEFOTH, Th.: Acht Bücher von der Kirche. I. Schwerin und Rostock, 1854.
- : Der "Schriftbeweis" des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann, in: KZ, 5. Jahrgang, 1858, S. 635 - 710; 6. Jahrgang, 1859, S. 129 - 180; S. 193 - 320; S. 493 - 657; S. 661 - 747; S. 748 - 800.
- : Der Schriftbeweis des Dr. J. Chr. K. von Hofmann. Separatdruck aus der kirchlichen Zeitschrift, Schwerin, 1859.
- KLUGE, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 20. Auflage, bearbeitet von Walther MITZKA, Berlin, 1967.
- KOCH-MEHRIN, Johannes: Die Stellung des Christen zum Staat nach Röm. 13 u. Apok. 13. in: EvTh, 7. Jahrgang, München 1947/48, S. 378 - 401.
- KÖBERLE, Adolf: Die Romantik als religiöse Bewegung, in: Steinbüchel, Romantik, S. 65 - 85.

- KOINONIA: Arbeiten des Oekumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Berlin (1957).
- KOLBE, A.: Die Bedeutung J. Chr. K. v. Hofmanns für die Kirche und die kirchliche Wissenschaft, in: NKZ, II. Jahrgang, 1891, S. 394 - 407; 675 - 686.
- KOLDE, Erich: Aus Adolf von Harleß' Briefwechsel 1850 - 1875. In: BBKG, Bd. 23, 1917, S. 49 - 61.
- : Von Hofmann, in: BBKG, 1895, S. 2 ff.
- KOLDE, Theodor: Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810 - 1910. Festschrift zur Jahrhundertfeier der Verbindung der Friderico-Alexandrina mit der Krone Bayern. Erlangen u. Leipzig, 1910.
- DIE KONSEQUENZ DES PRINZIPS. Erster Artikel, in: ZPK, Bd. III, 1839, S. 1-8. Zweiter Artikel, in: ZPK, Bd. III, 1839, S. 17 - 23.
- KRESSEL, Hans: Die Liturgie der Ev.-Luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. Geschichte und Kritik ihrer Entwicklung im 19. Jahrhundert, Gütersloh, 1935.
- KROPATSCHEK: Zu Hofmanns Gedächtnis, in: EKZ, Jg. 84, 1910, Sp. 1027 - 1035.
- KRÜGER, Gerhard: Die Philosophie im Zeitalter der Romantik, in: STEINBÜCHEL, Romantik, S. 43 - 63.
- KÜNG, Hans: Die Kirche, in: Ökumenische Forschungen, Ekklesiologische Abteilung, Bd. 1, Freiburg, 1967.
- : Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. In: OF, II, 1, Freiburg/Basel/Wien, 1970.
- KUNZE, J.; Frank und Hofmann, in: Festschrift zum 50jährigen Stiftungsfest des theologischen Studentenvereins Erlangen, Erlangen, 1910, S. 237 - 272.
- : Franks dogmatisches System, in: ThLBl, 1894, S. 306 ff.
- LANGE, Dietz: Historischer Jesus oder mythischer CHRISTUS. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß. Gütersloh, 1975.

- LANGSDORFF, Wilhelm von: D. Adolph von Harless. Ein kirchliches Charakterbild allen Freunden der evangelisch-lutherischen Kirche, insbesondere deren, die sich für ihren Dienst bilden wollen. Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens des ev.-lutherischen Studentenvereins Philadelphia zu Leipzig. Leipzig, 1898.
- DIE LEHRE DER PROTESTANTISCHEN KIRCHE VON DER RECHTFERTIGUNG.
In: ZPK, Erster Artikel, Bd. III, 1839, S. 49 - 54.
Zweiter Artikel, Bd. IV, 1840, S. 1 - 11. (Zit.: Rechtfertigung).
- ZUR LEHRE VON DER HEILIGEN SCHRIFT. In: ZPK, Bd. 43, 1862, S. 173 - 183.
- LESSING, Gotthold Ephraim: Grammatisch-kritische Anmerkungen, in: LESSING, Schriften, 11, 2, S. 287 - 298.
- 's sämtliche Schriften. Herg. v. Karl Lachmann. Auf's Neue durchgesehen und vermehrt von Wendelin von MALTZAHN, 12 Bände, Leipzig, 1853 - 57.
- LINDNER, Br.: Die lutherische Kirche in Preußen. Eine theologische Beleuchtung der Schrift des Pastor PISTORIUS. Was und wo ist die lutherische Kirche? In: ZPK, Bd. 11, 1846, S. 233 - 254.
- LINK, Christoph: Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts insbesondere bei Theodosius Harnack, in: JE, 3, München, 1966.
- LÖBER: Aus dem Leben des D. von Frank, in: NKZ, 5. Jg., 1894, S. 353 - 375.
- LÖHE, Wilhelm: Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter und ihr Verhältnis zur Gemeinde, Nürnberg, 1849.
- LOEWENICH, Walther v.: Zur neueren Beurteilung der Theologie Johann Christian Konrad von Hofmanns. In: ZBKG, 32. Jg., 1963, S. 315 - 331.
- LÜTGERT, Wilhelm: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Erster Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus, in: BFChTh, 2. Reihe, 6. Band, Gütersloh, 1923.
Zweiter Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund, in: BFChTh, 2. Reihe, 8. Band, Gütersloh, 1923.
Dritter Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus, in: BFChTh, 2. Reihe, 10. Band, Gütersloh, 1925.
Vierter Teil: Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks, in: BFChTh, 2. Reihe, 21. Band, Gütersloh, 1930.

- LUTHARDT: Besprechung von: G. Tholuck, Commentar zum Brief an die Römer. Fünfte neu ausgearbeitete Ausgabe. Halle, 1856. In: Hermann REUTER, Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik. 96. Band oder Neue Folge neunundvierzigster Band, Berlin, 1856, S. 1 - 35.
- : Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. Zweite verbesserte Auflage, Leipzig, 1875.
- : Geschichte der christlichen Ethik. Erste Hälfte: Geschichte der christlichen Ethik vor der Reformation. Leipzig, 1888. Zweite Hälfte: Geschichte der christlichen Ethik seit der Reformation. Leipzig, 1893.
- : Sendschreiben Dr. Luthardt's an Dr. v. Hofmann, das letzte Vierteljahrsheft des fünften Jahrgangs der Kirchlichen Zeitschrift betreffend. In: ZPK, Bd. 37, 1859, S. 224 - 272.
- LUTHER, Martin: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520, WA 6, S. 381 - 469.
- : De instituendis ministris Ecclesiae. Clarissimo Senatui populoque Pragensi. 1523. WA 12, S. 160 - 196.
- : Der Große Katechismus, in: BSELK, S. 543 - 733.
- : Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieriatis acerrimi, responsio. 1521, WA 7, S. 698 - 778.
- : In primum librum Mose enorrhationes, in: WA, Bd. 42, Weimar, 1911.
- : Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romani-
sten zu Leipzig. 1520. WA 6, S. 277 - 324.
- : Vom Reich Christi. Der CX. Psalm gepredigt und ausgelegt 1535. WA 41, S. 79 - 239.
- : Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift 1523, WA, 11, S. 401 - 416.
- MANN, Golo: Politische Entwicklung Europas und Amerikas 1815 - 1871, in: Propyläen Weltgeschichte, hrsg. von Golo Mann, 8. Bd., Frankfurt a. Main/Berlin, 1960, S. 367 - 582.

- MAURER, Wilhelm: Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780 - 1850. Bd. I: Der Ausgang der Aufklärung. Bd. II: Idealismus und Restauration, Gießen, 1930.
- : Kritische Fragen an die Unionen, in: MAURER, Kirche, II, S. 206 - 230.
- : Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. Ernst-Wilhelm KOHLS und Gerhard MÜLLER, Göttingen, 1970. Bd. I: Luther und das evangelische Bekenntnis. Bd. II: Beiträge zur Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte.
- : Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule, in: KuD, 8, 1962, S. 202 - 216. Wieder gedruckt in MAURER, Kirche, II, S. 29 - 45.
- MASUR, Gerhard: Friedrich Julius Stahl. Geschichte seines Lebens. Aufstieg und Entfaltung. 1802 - 1840. Berlin, 1930.
- MERZ, Georg: Theodosius Harnacks Bedeutung für die lutherische Kirche. In: MPTh, Jg. 35, 1939, S. 338 - 344.
- : Das Bayerische Luthertum, München, 1955.
- MIRBT, Carl: Aus Briefen von Adolf v. Harleß an Rudolf Wagner, 1853 - 1863. In: BBKG, 3. Bd., 1897, S. 24 - 48.
- MÜLLER, Alfred Dedo: Grundriß der Praktischen Theologie, Gütersloh, 1950.
- MÜLLER, Wilhelm: Die Idee der heilsschaffenden Gerechtigkeit in der protestantischen Theologie von Martin Luther bis zu J. Chr. K. v. Hofmann, Marburg, 1958. (Eine nur teilweise veröffentlichte Dissertation. In der Veröffentlichung fehlen insbesondere die Kapitel über Luther und über Hofmann.)
- NÄGELSBACH, Fr.: Die christlichen Studentenverbindungen und das Franksche Vademekum. Ein Briefwechsel. 1892.
- NÄGELSBACH, Karl Friedrich: Gottfried THOMASIUS, Zum Gedächtnis Höflings, Beigabe zum Juliheft der ZPK, Bd. 26, 1853.
- PETERS, Martin: J. Chr. K. von Hofmann als praktischer Theologe. In: NKZ, 30. Jg., 1919, S. 157 - 190.
- PHILIPPI, Friedrich Adolph: Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, Frankfurt a.M. und Erlangen, 1856.

- PICKEL, Georg: Christian Krafft Professor der reformierten Theologie und Pfarrer in Erlangen. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung in Bayern. Nürnberg, 1925. In: Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. Hrsg. v. Verein für bayerische Kirchengeschichte, Bd. II.
- PÖHLMANN, Hans: Die Erlanger Theologie. Ihre Geschichte und ihre Bedeutung. In: ThSTKr, 80. Jg., Gotha, 1907, S. 390 - 433; S. 533 - 563.
- DIE POLEMIK DER MÜNCHNER HISTORISCH-POLITISCHEN BLÄTTER. In: ZPK, Bd. I, 1838, S. 125 - 131.
- PRANG, Helmut (Hrsg.): Begriffsbestimmung der Romantik, in: Wege der Forschung, Band CL, Darmstadt, 1972, 2. durchgesehene Auflage.
- : Die romantische Ironie, Erträge der Forschung, Band 12, Darmstadt, 1972.
- PREUTER, Regin: Bekenntnistexte. In: Oekumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1971/72, Gütersloh, 1972, S. 191 - 198.
- PROKSCH, O.: Hofmanns Geschichtsauffassung, in: AELKZ, 43. Jg., 1910, Sp. 1034 - 1038; und Sp. 1058 - 1063.
- REINECK, Karl Eduard: Das Athanasische Glaubensbekenntniß, der Pastor Rupp und das Consistorium zu Königsberg. Eine Stimme aus der evangelischen Kirche. Berlin, 1846.
- RENDTORFF, Trutz: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie. Gütersloh, 1966, 2. Auflage, 1970. (Die zweite Auflage wird hier benutzt).
- RITSCHL, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. I. Bd. Die Geschichte der Lehre. II. Bd. Der biblische Stoff der Lehre. III. Bd. Die positive Entwicklung der Lehre, 2. Auflage, Bonn, 1882 - 1883.
- : Rezension von Hofmann, Theologische Ethik, 1878, in: Theologische Literaturzeitung, 3. Jahrgang, 1878, S. 514 - 517.
- RITSCHL, Otto: Albrecht Ritschls Leben. Erster Band 1822 - 1864, Freiburg, 1892. Zweiter Band 1864 - 1889, Freiburg - Leipzig, 1896.
- RÖMER, Der Gottesbegriff Franks, 1912.
- RUPPRECHT, E.: G.R. von Frank, Ein Wort dankbarer Erinnerung für seine Schüler und Verehrer. Erweiterter Separatdruck aus dem Korrespondenzblatt der bayerischen Geistlichkeit, Rothenburg, o. T., 1894.

- ROTHACKER, Erich: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, in: HPh, Abteilung II, C, München/Berlin, 1926.
- ROTHE, R.: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1. Band, Wittenberg, 1837.
- : Theologische Ethik, Bd. 1 - 3, Wittenberg, 1845 - 1848. 2. Auflage, Bd. 1 - 5, Wittenberg, 1869 - 1871 (wird hier benutzt).
- : Dogmatik, Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von D. SCHENKEL. Erster Teil: Das Bewußtsein der Sünde. Zweiter Teil: Das Bewußtsein der Gnade. Erste Abtheilung: Die Erlösungslehre bis zur Lehre von der Kirche. Zweite Abtheilung: Die Lehre von der Kirche bis zum Schlusse. Heidelberg, 1870.
- ROTHERT, Hans-Joachim: Gewißheit und Vergewisserung als theologisches Problem. Eine systematisch-theologische Untersuchung. Göttingen, 1963.
- RÜLING, J.: Die Grundlagen des christlichen Glaubens auf Grund von Frank's System der christlichen Gewißheit, Erlangen, 1888.
- RUPP, Julius: Offener Brief an das Consistorium zu Königsberg. Zugleich als Antwort für die "Stimme aus der Evangelischen Gemeinde" und für den Professor der Rechte Dr. Heinrich Friedrich Jakobson. Leipzig, 1846.
- : Offener Brief an Dr. Behnsch, Leipzig, 1847.
- : Die Symbole oder Gottes Wort? Ein Sendschreiben an die Evangelische Kirche Deutschlands, Leipzig, 1846.
- : Das Verfahren des Königsberger Consistoriums gegen den Divisionsprediger Dr. J. Rupp. Mit erläuternden Anmerkungen und Beilagen von Julius Rupp. Wolfenbüttel, 1846.
- SAUTER, Gerhard: Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Mit einer Einführung von Gerhard SAUTER und einer kommentierten Bibliographie von Johannes HAUN. ThB, Bd. 49, München, 1873.
- SCHAEDER, Erich: Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil, Leipzig, 1909. Zweiter, systematischer Teil, Leipzig, 1914.
- SCHELLBACH, Martin: Theologie und Philosophie bei v. Hofmann in: BFChTh, Bd. 38, H. 2, Gütersloh, 1935.

SCHEDERMANN, Frank und Ritschl, 1891.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797. Zweiter Abdruck 1809. In: Schellings Werke, Erster Hauptband, S. 267 - 376.
- : Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus. 1795. Wieder abgedruckt 1809. In: Schellings Werke, Erster Hauptband, S. 205 - 265.
- : Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, 1802. In: Schellings Werke, Erster Ergänzungsband, S. 385 - 562.
- : Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. 1795. Zweiter Abdruck 1809. In: Schellings Werke, Erster Hauptband, S. 73 - 168.
- : Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. 1806. In: Schellings Werke, Vierter Hauptband, S. 61 - 222.
- : Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. 1794. In: Schellings Werke, Erster Hauptband, S. 45 - 72.
- : Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß). In: Schellings Werke, Fünfter Hauptband, S. 71 - 270.
- : Philosophie der Mythologie. Erstes Buch, der Monotheismus. 1842. In: Schellings Werke, Sechster Hauptband, S. 255 - 387. (Zitiert: Schelling, Mythologie I).
- : Philosophie der Mythologie. Zweites Buch, Die Mythologie. 1842. In: Schellings Werke, Fünfter Ergänzungsband. (Zitiert: Schelling, Mythologie II).
- : Philosophie der Offenbarung. Erstes und Zweites Buch. 1858. In: Schellings Werke, Sechster Ergänzungsband. (Zitiert: Schelling, Offenbarung I, bzw. II).
- : Philosophie der Offenbarung. Drittes Buch. Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil, 1854. In: Schellings Werke, Sechster Hauptband, S. 389 - 726. (Zitiert: Schelling, Offenbarung III).
- : Philosophie und Religion. 1804. In: Schellings Werk, Vierter Hauptband, S. 1 - 60.
- : System des transscendentalen Idealismus. 1800. In: Schellings Werke, Zweiter Hauptband, S. 327 - 634.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. 1809. In: Schellings Werke, Vierter Hauptband, S. 223 - 308. (Zitiert: Schelling, Freiheit).
- : Erlanger Vorträge in den Jahren 1821 - 1825. Aus dem handschriftlichen Nachlaß. In: Schellings Werke, Fünfter Hauptband, S. 1 - 46.
- : Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften. 1845. In: Schellings Werke, Vierter Ergänzungsband, S. 475-502.
- : Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts. 1798. Zweite Auflage, 1806. Dritte Auflage 1809. In: Schellings Werke, Erster Hauptband, S. 413 - 651.
- SCHEURL, Christoph Gottlieb Adolf: Stahl's Kirchenverfassungslehre in ihrer letzten Ausbildung. In: ZPK, Bd. 44, 1862, S. 323 - 360; Bd. 45, 1862, S. 257 - 301; S. 321 - 333.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Siebente Auflage. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von Martin REDEKER. 2 Bände, Berlin, 1960.
- SCHMID, Ch.: Ein Blatt der Erinnerung an G.-R. Prof. von Frank, 1894.
- SCHMID, Franz: Geschichte des Theologischen Studentenvereins zu Erlangen von seiner Gründung bis zur Gegenwart 1860 - 1910. In: Festschrift zum fünfzigjährigen Stiftungsfest des Theologischen Studentenvereins Erlangen. Erlangen, 1910, S. 1 - 188.
- SCHMID, Heinrich: v. Harleß und Harnack über die freie Kirche in: ZPK, Bd. 60, 1870, S. 215 - 252. (Die Verfasser-schaft Schmid's ist nicht angegeben. Wittram führt Schmid als Verfasser an. Vgl. WITTRAN, Kirche, S. 168, Anm. 27).
- : Dr. v. Hofmann's Lehre von der Versöhnung in ihrem Verhältnis zum kirchlichen Bekenntnis und zur kirchlichen Dogmatik, Nördlingen, 1856.
- SCHMIDT, Martin: Die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit im Übergangsstadium zum luther. Konfessionalismus. In: ThLZ, 74. Jahrgang, 1949, Sp. 17 - 28.

- SCHNECKENBURGER, M.: Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformierter Fassung. Neue, erweiterte Bearbeitung, Pforzheim, 1848. Erste Auflage 1844. (Wird hier benutzt).
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm: Conf. Ang. VII im Luthertum des 19. Jahrhunderts, in: EvTh, 9. Jahrgang, München, 1949/50, S. 308 - 333.
- SCHÖFFEL, Simon: Das deutsche Luthertum an der Wende der Zeit, in: Luthertum, 1934, S. 1 - 11.
- SCHORNBAUM, Karl: Das 3. Säkularfest der Reformation 1817 und Ritter Karl Heinrich v. Lang. In: ZBKG, XII. Jahrgang, 1937, S. 1 - 13; 65 - 75.
- : Aus der ersten Zeit der bayer. Landeskirche, in: BBKG, Bd. 23, 1917, S. 1 - 9.
- SCHOTT, Erdmann: Richard Roth's These vom Aufgehn der Kirche im Staat, in: CV, Bd. 2, 1959, S. 257 - 270.
- SCHRENK, Gottlob: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie. Unveränderter reprografischer Nachdruck der 1. Auflage, Gütersloh, 1923, Darmstadt, 1967.
- SCHRIFT, BEKENNTNIS, KIRCHE UND KIRCHEN. (Thesen einer lutherisch-kirchlichen Arbeitsgemeinschaft in der Grafschaft Mark, unterzeichnet von M. BERTHOLD, H. EHRENBURG, G. KLOSE, G. KOCH) in: EvTh, 4. Jahrgang, München, 1937, S. 218 - 222.
- SCHRÖRS, Heinrich: Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte. Bonn/Berlin, 1927.
- SCHULZ, Walter: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart, 1955. (Zitiert: Schelling).
- SCHULTZ, Robert C.: Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: AGThL, Bd. IV, Berlin, 1958.
- SCHURR, Adolf: Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel. Stuttgart, 1974.
- SCHWEITZER, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 6. photomechanische gedruckte Auflage, Tübingen, 1951.
- SEEBERG, Reinhold: Artikel: Frank, Franz Hermann Reinhold, in: RE, 3. Aufl., Bd. 6, 1899, S. 158 - 163.

- SEEBERG, Reinhold: Der Begriff der christlichen Kirche. Erster Teil, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Erlangen, 1885.
- : Frank, der Mann und sein Werk, in: NKZ, Jg. 38, 1927, S. 156 - 183.
- : Franz Hermann Reinhold v. Frank. Ein Gedenkblatt. In: AELKZ, 27. Jahrgang, Leipzig, 1894, Sp. 338 - 341; Sp. 361 - 365; Sp. 385 - 390. Erschien auch als Separat-Druck: Leipzig, 1894.
- : Über die Grundzüge der Frankschen Theologie, in: Frank, Geschichte, 3. u. 4. Aufl. Anhang. 4. Aufl. S. 281-300 (Wird hier benutzt)
- : Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart. 4. durchweg neubearbeitete und stark vermehrte Auflage von "An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts". Leipzig, 1903.
- SENF, Christoph: Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung, in: BHT, 22, Tübingen, 1956.
- SIMON, Matthias: Die Evang.-Luth. Kirche in Bayern im 19. und 20. Jahrhundert, München, 1961.
- : Mission und Bekenntnis in der Entwicklung des Evangelisch-Lutherischen Zentralmissionsvereins für Bayern, Neundettelsau, 1953.
- SÖLLE, Dorothee: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Gütersloher Taschenausgaben 65, Gütersloh, 1972.
- SOMMER, Wolfgang: Schleiermacher und Novalis, Die Christologie des jungen Schleiermacher und ihre Beziehung zum Christusbild des Novalis, in: Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 9, Bern/Frankfurt, 1973.
- SPERL: Glaube und Leben in unserer Landeskirche während des ersten Jahrhunderts ihres Bestehens. In: Bericht über die am 20. Juni 1900 zu Nürnberg abgehaltene XXX. allgemeine Pastoralkonferenz evangelisch-lutherischer Geistlicher Bayerns. Nürnberg, 1900, S. 49 - 91.
- STAATS, Reinhart: Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffs "Tatsache", in: ZThK, 70. Jahrgang, 1973, S. 316 - 345.

- STÄHLIN, Adolf v.: Artikel: Harleß, Gottlieb Christoph Adolph von, in: RE, 2. Auflage, Bd. 18 (Nachträge), 1888, S. 1 - 4o. 3. Auflage, Bd. 7, 1899, S. 421 - 432.
- : Artikel: Löhe, Johann Konrad Wilhelm, in: RE, 3. Auflage, Bd. 11, 1902, S. 576 - 586; in: RE, 2. Auflage, Bd. 8, 1881, S. 711 - 725.
- : Artikel: Thomasius, Gottfried, in: RE, 2. Auflage, Bd. 15, 1884, S. 623 - 635. 3. Auflage, Bd. 19, 1907, S. 739-745.
- : Löhe, Thomasius, Harleß. Drei Lebens- und Geschichtsbilder. Abdruck aus der Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, 1887.
- : Gottfried Thomasius, Nekrolog, in: AELKZ, 8. Jahrgang, 1875, Sp. 321 - 331. (Verfasserschaft nach STÄHLIN, Thomasius, RE, 2. Auflage, 1884, Bd. 15, S. 635).
- STÄHLIN, Leonhard: J. Chr. K. v. Hofmann. In: AELKZ, 11. Jg., 1878, I. Sp. 937 - 942, II. Sp. 961 - 966.
- STAHL, Friedrich Julius: Die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage. Berlin, 1859.
- : Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen, 1840. Zweite Ausgabe. Neue erweiterte Ausarbeitung, Erlangen, 1862.
- : Die Konsequenz des Princips, Erster Artikel, in: ZPK, Bd. III, 1839, S. 1 - 8. Zweiter Artikel, in: ZPK, Bd. III, 1839, S. 17 - 23. (Verfasserschaft belegt durch STAHL, Kirchenverfassung, 1840, S. 106, Anm. 3).
- : Der Protestantismus als politisches Prinzip. Vorträge auf Veranstaltung des evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke zu Berlin im März 1853 gehalten. Zweite unveränderte Auflage, Berlin, 1853.
- : Was ist die Revolution? Ein Vortrag auf Veranstaltung des Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke am 8. März 1852 gehalten. Aus der Evangelischen Kirchenzeitung besonders abgedruckt. Berlin, 1852.
- STAHL's BERICHTIGUNG DER REFORMATORISCHEN KIRCHENVERFASSUNGSLEHRE. In: ZPK, Bd. 39, 1860, S. 199 - 233.
- STECK, Karl Gerhard: Fragen an das Luthertum, in: ThEx, Neue Folge, Nr. 13, München, 1948.
- : Die Idee der Heilsgeschichte. Hofmann-Schlatter-Cullmann. In: ThST(B), Heft 56.

- STEFFEN, Bernhard: Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu. In: BFChTh, 14. Jahrgang, 5. Heft, Gütersloh, 1910.
- STEINBÜCHEL, Theodor (Hrsg.): Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen, Tübingen-Stuttgart, 1948.
- STEPHAN, Horst, SCHMIDT, Martin: Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus. Berlin, 1973, Dritte, neubearbeitete Auflage.
- STIMMEN AUS DER UNIRTEN KIRCHE ÜBER DIE UNION, in: ZPK, Bd. 6, 1843, S. 363 - 396.
- THOMASIVS, Gottfried: Abschiedspredigt über I. Kor. III, 11, gehalten am 10. April 1842, Nürnberg, 1842.
- : Praktische Auslegung des ersten Kapitels des Kolosserbriefes, in: Gesetz und Zeugnis, Bd. V, Heft 10 u. 11, Leipzig, 1863.
- : Die Basis der lutherischen Abendmahlslehre, in: ZPK, Bd. 57, 1869, S. 11 - 81.
- : Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie, in: ZPK, Bd. 9, 1845, S. 1 - 30; S. 65 - 110; S. 218 - 258. (Die Aufsätze sind auch als Separatdruck erschienen. Erlangen, 1845. Vgl. DORNER, Beiträge, S. 33). (Zur Verfasser-schaft von Thomasius vgl. THOMASIVS, Beitrag, ZPK, 19, 1850, S. 1 ff).
- : Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie, in: ZPK, Bd. 19, 1850, S. 1 - 42.
- : Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, Nürnberg, 1848.
- : Das Bekenntnis der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre D. Chr. K. v. Hofmann's. Mit einem Nachwort von D. Th. HARNACK. Erlangen, 1857. (Zit.: Versöhnung).
- : Briefe aus der Universitätszeit des seligen THOMASIVS, in: ZPK, Bd. 70, 1875, S. 113 - 127.
- : Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 4 Bde., 2. Auflage, 1856 - 1863. (Zit.: Dogmatik) (Wird hier benutzt); 1. Auflage, 1853 - 1861.
- : Christi Werk, in: ZPK, Bd. 19, 1850, S. 279 - 316. (Der Aufsatz ist eine Fortsetzung des unter Thomasius' Namen veröffentlichten Aufsatzes, S. 1 ff. desselben Bandes, deshalb wohl auch von Thomasius verfaßt. Vgl. S. 279. So auch JORDAN, Thomasius, S. 474).

- THOMASIUS, Gottfried: De controversia Hofmanniana commentatio pro loco in senatu academico rite obtinendo, Erlangen, 1844. (Über den Streit von Daniel Hoffmann mit den Helmstedter Philosophen 1597).
- : Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. Bde. I u. II, Erlangen, 1874 - 76.
- : Wider eine Entgegnung, die doch keine Antwort ist. In: ZPK, Bd. 27, 1854, S. 129 - 135. (Auseinandersetzung mit Julius Müller über das Bekenntnisproblem. Mitverfaßt von HOFMANN).
- : Entwurf einer neuen Perikopen-Reihe. In: ZPK, 1867. Separatdruck Erlangen, 1868. Neudruck 1877.
- : Erwiederung, in: ZPK, Bd. 11, 1846, S. 284 - 293. (Zur Verfasserschaft von Thomasius vgl. THOMASIUS, Beitrag, ZPK, 19, 1850, S. 1 ff.).
- : Die Genesis des kirchlichen Lehrbegriffs. In: ZPK, Bd. 11, 1846, S. 1 - 41. (Verfasserschaft nach FAGERBERG, Bekenntnis. S. 80, Anm. 8).
- : Die Gewißheit, daß Jesus Christus unser Heiland lebt. Predigt über Apostelgesch. 2, 1 - 12, gehalten am Himmelfahrtsfeste, Erlangen, 1846.
- : Grabrede bei der Beerdigung des im Duell gebliebenen Studirenden der Rechte Karl Friedrich Maurer, Erlangen, 1843.
- : Grundlinien zum Religions-Unterricht an den mittleren Klassen gelehrter Schulen (1. Kursus), Nürnberg, 1842. Zweite völlig umgearb. Auflage, 1860, 3. verb. Auflage, 1871. Noch mehrere Auflagen, 11. Auflage 1912.
- : Grundlinien zum Religions-Unterricht an den oberen Klassen gelehrter Schulen nebst einem Anhang: die Augsburgische Confession mit Einleitung und Erklärung. Zweite verbesserte Auflage. Nürnberg, 1845. (Wird hier benutzt). Erste Auflage 1839. 3. völlig umgearbeitete Auflage, 1858. 4. von neuem durchgesehene Auflage 1861. 5. von neuem durchgesehene Auflage, 1867. Mehrere weitere Auflagen.
- : Historia dogmatis de obedientia Christi activa. I., Weihnachtsprogramm, Erlangen, 1845.
- : Historia dogmatis de obedientia Christi activa. II. Osterprogramm. III. Pfingstprogramm, 1846.
- : Die lutherische Kirche am Grabe Melanchthons. Predigt, in: Ehrengedächtnisfeier des Todestages Melanchthons. Erlangen, 1860.

- THOMASIIUS, Gottfried: Die Konsequenz des protestantischen Prinzips, in: ZPK, Bd. 12, 1846, S. 170 - 196; S. 238 - 244; Bd. 14, 1847, S. 73 - 109; Bd. 15, 1848, S. 139 - 164; S. 339 - 367; Bd. 16, 1848, S. 99 - 161. (Verfasserschaft nach JORDAN, Thomasius, S. 474. Jordan kennt nur den Aufsatz in Bd. 14. Es handelt sich um zwei zusammenhängende Aufsätze in Bd. 12 und um eine Reihe von Fortsetzungen in Bd. 14 ff. Beide Folgen stammen nach Bd. 15, S. 341, Anm. von demselben Autor).
- : Nekrolog auf Gottfried THOMASIIUS, in: AELKZ, 8. Jg., 1875. Sp. 81 - 82.
- : Origenes, Ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts, Nürnberg, 1837.
- : Die neue Perikopenreihe, in: ZPK, Bd. 60, 1870, S. 191 - 198.
- : Praktische Auslegung des Briefes Pauli an die Kolosser. Erlangen, 1869.
- : Predigt zum Gedächtnis Luthers gehalten am Sonntage Sexagesimae, in: Gedächtnisfeier von Dr. M. Luthers Todestag an der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, Erlangen, 1846.
- : Predigten, zumeist apologetischen Inhalts. Erlangen, 1865.
- : Predigten, 1. Sammlung: Predigten über epistolische Texte, Erlangen, 1852, 2. Auflage 1856. 2. Sammlung: Predigten über freie Texte, Erlangen, 1853. 3. Sammlung, Erlangen, 1856. 4. Sammlung, Erlangen, 1857. 5. Sammlung, Erlangen, 1860.
- : Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Erster Teil: Advent bis Exaudi, Erlangen, 1861, 2. Auflage. Zweiter Teil: Pfingstfest bis zum sieben und zwanzigsten Sonntag nach Trinitatis, Erlangen, 1862, 2. Auflage. (Neuaufgabe der Predigtsammlung in 5 Bänden nach dem Kirchenjahr geordnet). 3. Auflage, 1876.
- : Rede am Grabe des Herrn Joh. Christ. Gottl. Ludw. Krafft, Erlangen, 1845.
- : Rede am Grabe des Herrn Karl von Raumer, gehalten am 4. Juni 1865. Erlangen, 1865.
- : Rede am Grabe des Herrn Johann Georg Veit Engelhardt, Erlangen, 1855.
- : Referat über den Agenden-Kern von dem hierfür bestellten Ausschuß, 1857.
- : Selbstbiographie. Mitgeteilt von Prof. Jordan-Erlangen, in: BBKG, XXIV. Band, 1918, S. 140 - 144.
- : Die Selbsterbauung des Hauses Gottes. Predigt am XIX. Sonntage post Trinitatis, als am Tage der feierlichen Eröffnung der Generalsynode zu Ansbach am 18. Oktober 1857, Ansbach, 1857.

- THOMASIUS, Gottfried: System der christlichen Gewißheit von D.F. H. R. Frank, 1. Hälfte, 1870. In: ZPK, Bd. 60, 1870, S. 137 - 168. (Verfasserschaft nach GRÜTZMACHER, Frank, NKZ, 25, 1914, S. 1029).
- : System der christlichen Gewißheit von Dr. F. H. R. Frank, 2. Hälfte. 1873. In: ZPK, Bd. 66, 1873, S. 34 - 53. (Verfasserschaft nach GRÜTZMACHER, Frank, NKZ, 25, 1914, S. 1029).
- : Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800 - 1840). Erlangen, 1867.
- : Ein Wort an die Gemeinden zur Verständigung über Gottesdienstordnung und Kirchenzucht, Erlangen, 1856.
- : Das Wort und die Kirche. In: ZPK, Bd. I, 1838, Erster Artikel; S. 13 - 20. Zweiter Artikel, S. 73 - 83; Dritter Artikel, Bd. II, 1839, S. 97 - 104; S. 109 - 122; Vierter Artikel, Bd. IV, 1840, S. 73 - 83. (Verfasserschaft nach JORDAN, Thomasius, S. 473).
- : Das Wort des Lebens. Predigt beim Antritt der Universitäts-Predigerstelle am 7. Sonntag nach Trinitatis des Jahres 1842. Erlangen, 1842.
- : Zeugnisse von der Gnade Gottes in Christo. Dreißig Predigten, gehalten und nach der Ordnung des Kirchenjahres zusammengestellt, Nürnberg, 1847.
- TRILLHAAS, Wolfgang; Bemerkungen zum Begriff der Geschichte bei J. Chr. K. v. Hofmann. In: ThBl, 8. Jg., 1929, Sp. 54 - 57.
- TROELTSCH, Ernst: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Hrsg. v. Paul H I N N E - B E R G, Teil I, Abteilung IV., Bd. 1, zweite stark vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin u. Leipzig, 1909, S. 431 - 755.
- : Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: Ernst TROELTSCH, Gesammelte Schriften, Erster Band, Tübingen, 1912.

- TRÜBNERS DEUTSCHES WÖRTERBUCH. Begründet von Alfred GÖTZE.
In Zusammenarbeit mit Eduard BRODFÜHRER, Max GOTTSCHALD,
Alfred SCHIRMER hrsg. v. Walther MITZKA, Bd. 1 - 8,
Berlin, 1939 - 1957.
- TSCHACKERT, P.: Artikel: Thomasius, Gottfried, in: ADB, Bd. 38,
Leipzig, 1894, S. 102 - 104.
- ULRICH: Das Verfahren gegen den Divisionsprediger Dr. Rupp
in der Recurs-Instanz und Momente zur Vertheidigung des
Rupp von seinem Defensor dem Tribunals-Rath Ulrich.
Leipzig, 1846.
- UEBER DAS VERHÄLTNIS VON KIRCHE UND STAAT, in: ZPK, Bd. 4,
1842, S. 287 - 327, Bd. 5, 1843, S. 187 - 229; Bd. 6,
1843, S. 89 - 149.
- VOLCK, Wilhelm: Zur Erinnerung an J. Chr. K. v. Hofmann.
Erlangen, 1878. (Der Nekrolog erschien ursprünglich in
der Zeitschrift: "Mittheilungen und Nachrichten für
die evangelische Kirche in Rußland" im Februar 1878).
- : Zur Versöhnungslehre v. Hofmanns. In: NKZ, II. Jahrgang,
1891, S. 845 - 850.
- VOLLERT: Gedankengang des Frankschen Systems der Wahrheit,
1895.
- WALZ, J.A.: Tatsache. In: Zeitschrift für deutsche Wort-
forschung, (ZdW) hg. von Friedrich KLUGE, 14. Band,
Straßburg, 1912/13, S. 9 - 16.
- WACH, Joachim: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der
hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Band:
Die grossen Systeme, Tübingen, 1926. II. Band: Die
theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann,
Tübingen, 1929. III. Band: Das Verstehen in der Historik
von Ranke bis zum Positivismus, Tübingen, 1933.
- WAGNER, Richard: Das Kunstwerk der Zukunft (1850), in: Richard
Wagner, Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volksausgabe,
6. Aufl., Leipzig (1912), 3. Bd., S. 42 - 177.
- WAPLER, P.: Die Genesis der Versöhnungslehre Johannes von
Hofmanns. Auf Grund des handschriftlichen Nachlasses
dargestellt. In: NKZ, 25. Jg., 1914, S. 167 - 205.
- : Johannes v. Hofmann. Ein Beitrag zur Geschichte der
theologischen Grundprobleme, der kirchlichen und der
politischen Bewegung im 19. Jahrhundert, Leipzig, 1914.
- : Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings
positiver Philosophie, in: NKZ, XVI. Jahrgang, 1905,
S. 699 - 718.

- WEBER, Hans Emil: Das Bekenntnis und die Konfessionen in der EKID, in: EvTh, 7. Jahrgang, München, 1947/48, S. 38-50.
- : Union und Konfession, in: EvTh, 7. Jahrgang, München, 1947/48, S. 402 - 408.
- WEBER, Heinrich: Johann Konrad Wilhelm Löhe, evangelischer Theologe, Gründer der Anstalten von Neuendettelsau 1808 - 1872. In: CHROUST, Lebensläufe, S. 297 - 304.
- WEBER: Franks Gotteslehre und deren erkenntnistheoretische Voraussetzungen, 1901.
- WEHRHAHN, Herbert: Kirchenrecht und Kirchengewalt. Studien zur Theorie des Kirchenrechts der Protestanten auf lutherischer Lehrgrundlage, Tübingen, 1956.
- WEHRUNG, Georg: Kirche nach evangelischem Verständnis, Gütersloh, 1947.
- WEIGELT, Horst: Erweckungsbewegung und konfessionelles Luther-tum im 19. Jahrhundert, Stuttgart, 1968.
- WEINEL, Heinrich: Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen, 1907. Neue Bearbeitung.
- WEISCHEDEL, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Erster Band: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Zweiter Band: Abgrenzung und Grundlegung, Darmstadt, 1972, 2. Aufl.
- WEIZSÄCKER, C.: Um was handelt es sich bei dem Streite über die Versöhnungslehre? In: JDTh, 3. Bd., 1858, S. 154 - 188.
- WENDEBOURG, Ernst-Wilhelm: Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns kritisch untersucht als Beitrag zur Klärung des Problems der "Heilsgeschichte". Diss. Göttingen, 1953, Masch.
- : Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung, in: ZThK, 52, 1955, S. 64 - 104.
- WETH, Gustav: Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. In: FGLP, Vierte Reihe, Bd. 2, München, 1931.
- WINDELBAND, Wilhelm: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Heinz HEIMSOETH. Fünfzehnte durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen, 1957.

- WITTRAM, Heinrich: Die Kirche bei Theodosius Harnack. Ekklesiologie und Praktische Theologie, in: Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 2, Göttingen, 1963.
- WOLF, Ernst: Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation. In: Evangelische Theologie V, 1938, S. 124 - 158, wieder abgedruckt in: WOLF, Peregrinatio, I, S. 146-182. (Wird hier benutzt).
- : "Erneuerung der Kirche" im Licht der Reformation. Zum Problem von "Alt" und "Neu" in der Kirchengeschichte, in: EvTh VI, 1946/47, S. 313 - 338 und in: Evangelische Selbstprüfung hrsg. von P. SCHEMPP, 1947, S. 136 - 154, Wieder abgedruckt in: WOLF, Peregrinatio, II, S. 139 - 160. (Wird hier benutzt).
- : Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München, 1954.
- : Peregrinatio, Band II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München, 1965.
- : Sanctorum communio. Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs, in: Theologische Blätter 21, 1942, S. 12 - 25, wieder abgedruckt in: WOLF, Peregrinatio, I, S. 279 - 301. (Wird hier benutzt).
- : Zur Selbstkritik des Luthertums. In: ThZ, 3, 1947, S. 123 - 149 und in: Evangelische Selbstprüfung, hrsg. v. P. Schempp, 1947, S. 113 - 135. Wieder gedruckt in: Wolf, Peregrinatio, II, S. 82 - 103. (Wird hier benutzt).
- WOLFF, Otto: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung, in: Tübinger Studien zur systematischen Theologie unter Mitwirkung von Ernst HAENCHEN, hg. von Karl HEIM und Georg WEHRUNG, Heft 7, Stuttgart, 1938.
- ZAHN, Theodor: Johann Chr. K. von Hofmann. Rede zur Feier seines hundertsten Geburtstags in der Aula der Friderico-Alexandrina am 16. Dezember 1910 gehalten. Leipzig, 1911.
- : Der Kampf um das Apostolikum. In: Bericht über die am 7. und 8. Juni 1893 zu Nürnberg abgehaltene XXIII. allgemeine Pastorkonferenz evangelisch-lutherischer Geistlicher Bayerns. Nürnberg, [1893] S. 11 - 40. Auch separat erschienen: Nürnberg, 1893.
- ZAHN-HARNACK, Agnes von: Adolf von Harnack, zweite, verbesserte Auflage, Berlin, 1951.
- ZEEDEN, Ernst Walter: Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: HZ, Bd. 185, 1958, S. 249 - 299.

- ZELLER, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil, zweite Abtheilung: Aristoteles und die alten Peripatetiker. Fotomechanischer Nachdruck der 4. Auflage, Leipzig, 1921, Darmstadt, 1963.
- ZELTNER, Herrmann: Schelling, in: Frommanns Klassiker der Philosophie. Begr. v. Richard Falckenberg, Bd. 33, Stuttgart 1954.
- : Schelling in Erlangen, in: Festschrift Eugen Stollreither zum 75. Geburtstage gewidmet von Fachgenossen, Schülern und Freunden, hrsg. v. Fritz REDENBACHER, Erlangen, 1950, S. 391 - 403.
- ZEZSCHWITZ, Carl Adolph Gerhard v.: System der christlich-kirchlichen Katechetik. Erster Band: Der Katechumenat oder die Lehre von der kirchlichen Erziehung. Leipzig, 1863. Zweiter Band, Erste Abtheilung: Der Katechismus oder der kirchlich-katechetische Unterricht nach seinem Stoff. Leipzig, 1864. Zweiter Band, Zweite Abtheilung: Die Katechese oder die kirchliche Unterrichtsmethode. Leipzig, 1869.
- ZEZSCHWITZ, Gerhard v.: Gedächtnisrede auf Dr. Gottfried Thomasius, Geh. Kirchenrath, Professor und Universitätsprediger, Ritter von St. Michael gestorben den 24. Jan. 1875. In der Stadt- und Universitätskirche zu Erlangen gehalten. Erlangen, 1875.
- : Nekrolog auf Thomasius. In: Allgemeinen Zeitung, 1875, Beilage zu Nr. 59, Sp. 906 - 908. (Verfasserschaft nach JORDAN, Thomasius, S. 472 f.).
- KIRCHLICHE ZUSTÄNDE? Erster Artikel: Das Altenburgische Konsistorialrezept und die Fakultätsgutachten der Universität Jena, Berlin, Göttingen und Heidelberg, in: ZPK, Bd. III, 1839, S. 57 - 72. Zweiter Artikel: Die Konfessionskonflikte zwischen Evangelischen und Römisch-Katholischen. In: ZPK, Bd. IV, 1840, S. 89 - 96. Dritter Artikel: Die Kämpfe in Hamburg, in: ZPK, Bd. V, 1840, S. 69 - 74; S. 77 - 79; S. 85 - 110.

NACHTRAG ZUM LITERATURVERZEICHNIS

DREI BÜCHER VON DER KIRCHE, von Wilhelm LÖHE (Besprechung) in:
ZPK, Bd. 12, 1846, S. 48 - 62.

KELLER-HÜSCHEMINGER, Max: Das Problem der Heilsgewißheit in der
Erlanger Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Beitrag
zur Frage des theologischen Subjektivismus in der gegenwärtigen
evangelischen Theologie, in: AGThL, Bd. 10, Berlin und
Hamburg, 1963.

KRESSEL, Hans: Die Liturgik der Erlanger Theologie. Ihre Geschichte
und ihre Grundsätze. Göttingen, 1946.

LÜTKENS, J.: Landeskirche oder Freikirche? In: DZThK, 1871.

MEHNERT, Gottfried: Programme evangelischer Kirchenzeitungen im
19. Jahrhundert, eingeleitet und herausgegeben von Gottfried
MEHNERT. In: Evangelische Presseforschung, Bd. 2, Witten, 1972.

STÄHLIN, A.: Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammen-
hang mit dem Volkskirchentum, Leipzig, 1871.

STECK, Karl Gerhard: Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie
des 19. Jahrhunderts, in: Das Erbe des 19. Jahrhunderts.
Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 7. - 11.
Juni 1960 in Berlin. Hrsg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER, Berlin,
1960.

STECK, Karl Gerhard: Der "Locus de Synodis" in der lutherischen
Dogmatik, in: THEOLOGISCHE AUFSÄTZE Karl Barth zum 50. Geburts-
tag, München, 1936, S. 338 - 352.