

Dem Schriftverständnis korrespondiert das Predigtverständnis von Ludwig Harms. Harms versteht die Predigt als gegenwärtiges Wort Gottes. Theologisch bildet wohl vor allem seine Auffassung von der Wirkungsmacht des Heiligen Geistes die Basis. Jene steht auch im Hintergrund, wenn Harms neben der Schrift der Erfahrung des „gläubigen Predigers“ eine konstitutive Bedeutung für die Predigt zuschreibt.

Es kann nicht Aufgabe dieser Rezension sein, die Ergebnisse der Untersuchung im einzelnen zu referieren. Da ihr hauptsächlichster Wert zudem in der Einzelcharakteristik und der Fülle der Einzelbeobachtungen liegt, durch die es Grafe gelingt, die Predigt von Ludwig Harms plastisch und konkret darzustellen, sei die Lektüre des Buches selber nachdrücklich empfohlen.

Zu dem Gesamtaufriß und gleichzeitigem Interpretationsschema des Buches ist freilich ein Bedenken anzumelden. H. Grafe legt seiner Darstellung eine trinitarisch ausgerichtete Gliederung zugrunde. (I. Die Überweltlichkeit des Wortes in der Predigt von Harms; II. Die Fleischwerdung des Wortes in der Predigt von Harms; III. Die Heilskraft des Wortes in der Predigt von Harms.) Er sieht in der „radikalen Transzendenz“, der „radikalen Kondeszendenz“ und „radikalen Sanctificanz“ (– sprachlich möglich ist allenfalls Sanctification! –) die drei Elemente der Predigt des Wortes Gottes (S. 12) und setzt alle Faktoren der Predigt in eine direkte Beziehung zu ihnen, so daß jene das starre und partiell gezwungen erscheinende Ordnungsgefüge der Untersuchung bilden. (Vgl. I, 5b und c!) Diese Transplantation der trinitarischen Gliederung in die Homiletik ist freilich auch durch eine weitgehende Formalisierung und Modifikation gekennzeichnet. Darauf verweist u. a. das Faktum, daß Verf. in dem II. Teil (– nicht auch schon im I. Teil –) der Untersuchung auf das Chalcedonense zurückgreift (S. 89, Anm. 1), wobei der Begriff der Inkarnation mit dem allgemeineren Gedanken der Kondeszendenz zu unterschiedslos verbunden wird. Die trinitarisch ausgerichtete Gliederung der vorliegenden Studie ist darum letztlich unklar und nicht überzeugend. Die Kategorien der Trinitätslehre lassen sich nicht unmittelbar in die Homiletik übertragen, was ja in der vorliegenden Abhandlung auch durch das Ausweichen auf das Chalcedonense signalisiert wird. Man wünschte sich darum eine weniger doktrinale Gliederung der sonst sehr beherrschenden Untersuchung.

Göttingen

Friedrich Wintzer

Ragnar Holte: Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht (= Acta Universitatis Upsalensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 3). Uppsala (Almqvist u. Wiksells) 1965. 212 S., kart. skr. 30.–

Die sogenannte Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts wird in dieser Studie einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Als Hauptrepräsentanten der Vermittlungstheologie werden August D. Chr. Twesten, Carl Immanuel Nitzsch, Carl Ullmann, Richard Rothe und Isaak August Dorner bearbeitet. In der Einleitung – wie hier und da in der Ausführung – werden auch andere Vertreter dieser theologischen Richtung vorgeführt und gestreift. Aber im ganzen werden diese fünf Theologen bearbeitet. Dabei fällt es auf, daß immer wieder die Gestalt Carl Ullmanns in den Mittelpunkt tritt, ja teilweise, wie zum Beispiel in den Überlegungen zum „wissenschaftlichen Programm der Vermittlung“ (S. 24 ff.), wie zur Ethik (S. 183 ff.), beherrscht Ullman völlig das Feld. Das ist eigentlich schade. Man wird die Einheitlichkeit der Vermittlungstheologie auf diese Weise zu drastisch dargestellt finden, wo eine Erfassung der tiefen Unterschiede das Bild wirklichkeitsnäher gestaltet hätte. Dabei erwähnt der Verfasser immer auch einmal die Divergenzen, wie zum Beispiel im Falle der ethischen Replik im VIII. Kapitel. Aber er benutzt R. Rothe an dieser Stelle bewußt nur so weit, soweit seine Ethik „eine allgemeine vermittlungstheologische Tendenz widerspiegelt“ (S. 183). Das methodische Prinzip dieser Arbeit will also den „Vermittlungs“-Charakter so dominierend werden lassen, daß vor der Einheitlichkeit dieser Linie alles andere zurücktreten muß.

Für dieses Arbeitsprinzip läßt sich manches sagen. So zeigt diese Arbeit ein klares und plastisches Bild von dieser „Vermittlung“. Dies kann man nur begrüßen. Die überzeugende Klarheit des Ganzen erweist sich als wertvoll und förderlich. Es läßt sich auf diese Weise die „Schule“ innerhalb des 19. Jahrhunderts auch gut ausmachen und gegen die Vorgängerschaft, zum Beispiel Schleiermachers und de Wette's wie gegen die Nachfolgerschaft Ritschls, klar abgrenzen. Aber, was die Vermittlungstheologen ja selbst sehr bewegt hat, daß menschliche Geistes- und Theologie-Geschichte nicht in „reinen“ Gegensätzen und Sprüngen verlaufe sondern in „relativen Gegensätzen“, die sich „vermitteln“ lassen, so ist dieses Bild der „Vermittlungs“-theologie so prinzipiell gezeichnet, daß man den Eindruck gewinnt, diese Theologen wären in einer Front auf die „Vermittlung“ losgegangen und hätten dabei kaum Divergenzen gekannt. Das aber ist ja zum Beispiel zwischen Carl Ullmann und R. Rothe gar nicht so gewesen.

Jedoch in dieser Einheitlichkeit der Zeichnung liegt – wie gesagt – eine methodische Absicht des Verfassers, der ja nicht so sehr die Geschichte der Vermittlungs-Theologie schreiben, sondern der ihre Grundbegriffe untersuchen will. Man wird angesichts der verwirrenden Entfaltungen und Gruppierungen der theologischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts ja auch froh sein, daß einige solcher rigorosen Schneisen durch das Dickicht gelegt werden. Allerdings muß man dieses Vorgehen noch unter einem Gesichtspunkt ansehen, der wesentlich ist. Es liegt in der ausschließlichen Betonung der „Vermittlung“ in den Werken der genannten Autoren, daß von den theologischen „Vätern“ dieser Theologen ernsthaft nur Schleiermacher in Erscheinung tritt. Natürlich werden zum Beispiel ihre denkerischen und theologischen Voraussetzung bei Hegel wie bei Kant und Schelling auch immer wieder genannt. Aber der Angelpunkt des Ganzen bleibt Schleiermacher. Hegel (vgl. S. 42) tritt auch wohl insofern zu sehr in den Hintergrund, als die Hegelschüler Marheinecke und Daub nicht so zentral in die Überlegungen mit einbezogen sind (vgl. S. 13 f.), daß der Kontrast zur hegelischen „Rechten“ als Auslöser des ganzen Prozesses hervortritt. Dieser Zug des Werkes ist insofern vom Verfasser mit einkalkuliert und berechtigt, als er die Vermittlungstheologie an der Entstehung der „Theologischen Studien und Kritiken“ darstellen will. Es ist keine Frage, daß damit das Organ zum Richtpunkt der Arbeit gewählt ist, das der Vermittlungs-Theologie ihr Gesicht gab und das sie repräsentiert hat. Es ist also berechtigt, so zu verfahren. Aber dies Vorgehen bedingt die genannte Gewichtsverlagerung auf Schleiermacher hin. Das mag an sich kaum bemerkenswert erscheinen, da ja Hegel nicht etwa unterschlagen wird. Aber ein erregender Vorgang dieser „Vermittlung“ selbst, der gar nicht im Bewußtsein dieser Männer lag, ist ja doch die „Vermittlung“ von Schleiermacher und Hegel! Diese ganze Seite der Sache kommt nicht eigentlich zum Tragen auf Grund der an sich berechtigten Beschränkung der Fragestellung auf die „Vermittlung“ und auf die Ära der Theologischen Studien und Kritiken.

Die einzelnen Überlegungszentren, auf die R. Holte die Aufmerksamkeit lenkt, sind glänzend gewählt. Zunächst steht das „wissenschaftliche Programm der Vermittlung“ zur Debatte. Die einzelnen Momente der Vermittlung werden erhoben. Die Vermittlung von Supranaturalismus und Rationalismus steht neben der Vermittlung von Luthertum und Calvinismus. Der Verfasser bemerkt dabei zwar, daß die praktischen kirchlichen Vermittlungsbestrebungen auf den dahinterliegenden Prinzipien-„Standpunkt“ zurückgingen (S. 33). Er meint damit die Zusammengehörigkeit von Wissenschaftlichkeit und Kirche. Die Überlegung aber, ob die Vermittlung von Supranaturalismus und Rationalismus und die von Luthertum und Calvinismus nicht letztlich „ein“ Vorgang und Programm (!) sei, ist in dem Buche leider nicht angestellt. Diese Überlegung stellt sich ja aber mit Unausweichlichkeit und legt sich bei Nitzsch wie bei Rothe nahe.

Es folgen zwei Kapitel über die Religion, die von großer Bedeutung sind. Die Religionstheorie dieser Theologen wird dabei genetisch ganz auf eine Deutung von Schleiermachers Religionsbegriff als einer „psychologischen Begründung“ der Religion festgelegt (II. Kap.). Die Entfernungen von Schleiermacher, die zum Beispiel

für Nitzsch (S. 62 f.) festgestellt werden, sind nur unter Voraussetzung der rein psychologischen Deutung des Religionsbegriffes Schleiermachers einleuchtend. Ob das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ Schleiermachers bzw. sein „Gefühl“ aber die psychologische Sphäre nicht selbst doch weit übersteige, wird nicht erwogen. Mit der These von „Schleiermachers Subjektivismus“ (S. 48 f.) wird man weder Twestens noch Nitzsch's Stellungnahmen zu Schleiermacher voll beschreiben können. In dem anderen Religionskapitel (III. Kap.) wird die „historische Positivität der Religion“ dargestellt. Dies geschieht auch im Anschluß an Schleiermacher. Hier kommen besonders wesentliche Fragen über Idee und Erscheinung der Religion zur Sprache, die für den Vermittlungsgedanken von weittragender Bedeutung waren. R. Holte führt in diese Überlegungen die christologische Diskussion zwischen Strauß und Ullmann ein.

Mit den Kapiteln vom „Wesen des Christentums“ (IV. Kap.) und der „Idee der Gottmenschheit“ (V. Kap.) werden die interessanten christologischen Thesen der Vermittlungstheologen dargestellt. An dieser Darstellung ist besonders zu betonen, daß in den sehr verschiedenartigen Thesen der Vermittlungstheologen „die verschiedenen konfessionellen Hintergründe“ erkannt, ihrer „unionsfreundlichen Grundeinstellung“ (S. 125) entgegenghalten und so in ihren Gegensätzen verständlich werden. An diesen Darstellungen wird es einem deutlich, daß im großen und ganzen dieses Buch der Vermittlungstendenz dieser Theologen insofern unkritisch folgt, als unter der Decke Schleiermachers die Frage kaum auftaucht, ob denn die Vermittlungstendenz sich bei Lutheranern wie Twesten und Nitzsch andersartig ausgewirkt habe als bei Reformierten wie Ullmann und Rothe? Davon ist auch in dem Schlußkapitel, in dem die Konsequenzen zusammengestellt werden, nicht die Rede.

Nach den Kapiteln zu Religion und Christologie werden dann die Schriftlehre (VI. Kap.) und das „Prinzip des Protestantismus“ (VII. Kap.) dargestellt. In diesen beiden Kapiteln stecken die eigentlichen Vermittlungspositionen sowohl zu Supra- rationalismus und Rationalismus wie zu lutherisch und calvinistisch. In der „Schrift“- bezogenheit wie dann in dem soteriologischen Grundaspekt kommen die spezifischen Vermittlungen „zur Sprache“, wie man heute so schön sagt, das heißt; sie wirken in diesen Bereichen und sind daher durch sie zu benennen. In dem Kapitel über die Schriftlehre stellt der Verfasser, hier vorwiegend kritisch gestimmt, die Methoden dar, nach denen Rothe versuchte, die historisch-kritische Forschung mit dem Apriorismus von Offenbarung und Kanon zu verbinden. Der Verfasser meint einerseits, diese Theologen – das heißt Rothe – seien letztlich über die Schriftlehre der Orthodoxie nicht viel hinausgekommen, wenn sie der historisch-kritischen Forschung auch einen „größeren Platz“ einräumten (S. 148). Andererseits soll in der Abhebung der Offenbarung als lebendiges Geschehen der Gnade von der Schrift eine „kerygmatische Betrachtungsweise“ eingeschlagen sein, die bis in unsere Zeit fortwirke.

In den Überlegungen zu den beiden Prinzipien des Protestantismus (VII. Kap.) geht der Verfasser den Bezeichnungen „Prinzip“ wie „formal und material“ in der Geschichte des Protestantismus an Hand von I. A. Dornet nach. So ist nach dieser Darstellung auch in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts keine klare Bildungsgeschichte dieser Begrifflichkeit zu erheben. Verschiedene Anwendungen und Ausdeutungen des Formal- wie des Material-Prinzips werden vorgeführt. Der Verfasser führt das Nebeneinander von Material- und Formal-Prinzip letztlich auf Positionen Schleiermachers zurück, bzw. er sieht Schleiermachers von ihm sogenannten „Idealrealismus“ in diesen beiden Prinzipien fortgesetzt. Diese Linie soll zumal bei Dornet von Hegels Dialektik von Subjektivem und Objektivem (?) durchkreuzt sein.

Die Arbeit Ragnar Holtes über die Vermittlungstheologie ist ungemein anregend. Sie zeigt sehr einleuchtend, wie wichtig ein Studium dieser theologischen Bewegung heute sein kann. Zwei Problemkreise, die gerade in dieser Hinsicht besonders wichtig wären, laufen durch das ganze Buch, werden aber nicht selbst thematisch. Der eine Problemkreis ist die tatsächliche Vermittlung, die mit diesen Theologen zu den Erweckungskreisen (!) gegeben war. Dieses Problem wurde in dem Werke nicht ausdrücklich behandelt, obwohl es bei der Breite seiner Wirkung anklingt. Aber seine

Vermittlung wurde gelebt. In diesem Momente liegen gewichtige Anstöße für die kirchliche Orientierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der zweite Problembereich ist in der theologischen Rezeption und Verwendung des Persönlichkeitsbegriffes gegeben. An einigen Stellen ist R. Holte darauf auch betont eingegangen (S. 117 f., 171, 184 ff.). In diesem Ansatz liegen weitreichende Konsequenzen für die nachfolgende Theologie.

*Marbach bei Marburg*

*C. H. Ratschow*

Ernst Bizer: Ein Kampf um die Kirche. Der „Fall Schempp“ nach den Akten erzählt. Tübingen (Mohr) 1965. VIII, 277 S., geb. DM 25.-, kart. DM 21.-.

Der „Fall Schempp“ ist eigentlich der Fall Kirche. Der Verfasser des Buches hat nichts getan, um die Härte, aber auch die menschliche Anstößigkeit dieses Falles zu mildern. Er hat aber alles getan, eine Distanzierung – als handle es sich nur um den Fall der damaligen Württembergischen Landeskirche – als unerlaubt und unmöglich aufzuzeigen. Das Buch konfrontiert uns mit seinem Problem in einer unausweichlichen, wenn auch dabei den Mißverständnissen ausgesetzten Weise, denen der „Fall“ selbst ständig preisgegeben war; handle es sich um theologische oder psychoneurotische Indikation, um Maßstäbe bürgerlicher Wohlanständigkeit oder kirchlichen Ordnungsempfindens – oder auch um die Verwechslung des Grenzfalls, der „die Paränese in die Kampfansage umschlagen“ ließ (so Hermann Diem zu den in diesem Buch berichteten Vorgängen), mit der irgendwie postulierten Norm. Die Gefahr liegt in einer Einordnung des „Falles“ in die vorgegebenen Selbstverständlichkeiten des Schwärmertums einerseits oder einer ‚richtigen‘ und damit als solcher ‚gesicherten‘ Prophetie andererseits.

Paul Schempp, Pfarrer in Iptingen (Württemberg) und einer der profiliertesten Vertreter der „Kirchlich-Theologischen Sozietät“, war einer jener Männer, die einem heutzutage die Konzeptblätter des Kirchenkampfes durcheinandergeraten lassen können. Sein „Fall“ bestand eigentlich darin, daß ihm in der Auseinandersetzung mit der gepredigten und praktizierten Irrlehre jener Zeit die eigene, „bekenntnisgebundene“ Kirchenleitung ins Schußfeld geriet und aus diesem nicht mehr verschwand. Die Frage nach Kirche und Nicht-Kirche dort zu erkennen und zu beantworten, wo sie durch ihre Offensichtlichkeit vergleichsweise ungefährlich zu werden begann, und wo über sie ein relativer Konsens bestand, war nicht das eigentliche Problem. Bei Luther hatte Schempp gelernt, daß alles, was in der Kirche nicht von Gott ist, vom Teufel sei – möge diese Kirche sich gegenüber äußeren Angriffen noch so klug ihre Intaktheit bewahren. Schempps Kampf ging darum, seine Kirche auf ihr Kirche-Sein festzulegen. Und hier nahm er alle Konsequenzen sachlicher wie persönlicher Art auf sich. War es das Landes- und Volkskirchentum, das dem Kirche-Sein entgegenstand, so mußte man es ausreißen und von sich werfen, samt seinen dem juristischen Ordnungsdenken entnommenen Menschensatzungen, an denen sich der Kampf zufällig oder bezeichnenderweise entzündete. Schempp griff die Kirchenleitung an, um ihr geistliches Handeln herauszufordern und zu erzwingen. Er griff die Amtsträger als Einzelpersonen an, als er sie kraft Amtes in die Anonymität einer kirchlichen Behörde sich flüchten sah. Er griff namentlich den allseits verehrten Bischof (D. Wurm) an mit der Schonungs- und Maßlosigkeit des um das Seelenheil der Brüder Eifernden. So jedenfalls hat Schempp selbst es gesehen; und er hat mit diesem Eifer dort nicht zurückgehalten, wo er die äußerste Konsequenz meinte ziehen zu müssen: die Trennung von denen, denen er Gottes Gericht bezeugt hatte, und den Austritt aus „dieser ‚Körperschaft des öffentlichen Rechts‘“. „An mir liegt nichts, nach mir werden die Steine schreien.“

Die einzelnen Auseinandersetzungspunkte – sie betrafen Verwaltungs- und Ordnungsfragen ebenso wie das gesamte Taktieren und Lavieren der Württembergischen Kirchenleitung im Kirchenkampf – lassen sich unter der Hauptfrage zusammenfassen: ob es um die Sicherung der Kirche und ihrer „Interessen“, um die Verteidi-