

die Dogmatik zuerst wissenschaftlich ausgebildet ist . . . Allein dieser Schein ist der Sache nachteilig und darum nicht gleichgültig“ (Das christliche Leben 1, 16, 26 ff.).

Wenn der Vf. einen primären Anspruch der Ethik abweist, (11) übersieht er, daß es in dem Verhältnis zwischen Glaubens- und Sittenlehre überhaupt keine Prioritäten, auch nicht auf seiten der Glaubenslehre, geben kann. Mag es gegenüber einer moralisierenden Verfälschung sinnvoll sein, in einer modernen Dogmatik darauf aufmerksam zu machen, daß sich die Dogmatik nicht innerhalb der Ethik plazieren läßt, ohne damit die Theologie überhaupt aufzulösen; (G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens 1, 21 f.) in einer zunächst historischen Darstellung, wie sie der Vf. gibt, wäre auch Schleiermachers Behauptung zu bedenken gewesen, es müsse „auf dem christlichen Gebiet dasselbe möglich sein der Form nach, was auf dem philosophischen Gebiet Spinoza geleistet hat, der alles als Ethik behandelte“ (Das christliche Leben 1, 16, 11 ff.). Alles in allem: Ein in dem Buchtitel des Vf.s angedeutetes ethisches Programm erfordert weniger eine (im engeren Sinn) dogmatische als eine ethische Durchführung.

Kiel

Hermann Peiter

Martin Schmidt/Georg Schwaiger (Hrsg.): Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 19, Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert“ der Fritz Thyssen-Stiftung). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1976. 214 S., DM 46,-.

Der Sammelband vereinigt zehn z. T. neue interkonfessionelle Forschungsbeiträge zum Verhältnis des politischen und kulturellen Liberalismus zu Theologie und Kirche im vorigen Jahrhundert.

Der einleitende Beitrag, *Martin Schmidts Arbeit über den Liberalismus als Problem für die Kirche und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, insbesondere seine Stellung zum evangelischen Christentum* (S. 10–32) versucht in einer an herausragenden Geistern orientierten Darstellung zunächst die „atmosphärischen Voraussetzungen für das religiöse Bewußtsein der liberal eingestellten Bildungsbürger“ (S. 11) im 19. Jahrhundert zu erhellen.

Die liberale Weltanschauung erfuhr nach der Überzeugung des Verf. ihre unausweichliche Prägung durch das je eigentümliche Miteinander von Lessings Wahrheits- und Bildungsideal einerseits und Rousseaus unmittelbarer Sprache des Herzens andererseits. Ihr Denken bildete den Wurzelboden für die Gebrüder Humboldt und Kant, aber auch Metternich und Zar Alexander V.

Auch der Historiker Friedrich Christoph Schlosser (1776–1861), dem Schmidt „als Muster für liberales Religionsdenken und Christentumsverständnis“ seinen zweiten Abschnitt widmet, zeigt sich maßgeblich beeinflusst von den beiden großen Aufklärern: Seine Geschichtswerke gewichten belehrend die Epochen nach den Maßstäben von Freiheit und Sittlichkeit, Liberalität und Moralität, wobei sie gleichzeitig spontane Begeisterung für diese Ideale wecken wollen. Da, wo das Evangelium der Freiheit sich gegen eine wie immer geartete Unterdrückung durchzusetzen vermochte (Reformation, Pietismus, Aufklärung), sieht Schlosser folgerichtig die Sternstunden christlicher Religion, während er Orthodoxie, Ketzerriecherei, Verfolgungssucht, polit. Ehrgeiz und Machtwillen als Verwirrungen der Menschheit beurteilt. Ein Liberalismus dieser Provenienz stand dem Christentum also keineswegs gleichgültig gegenüber, sondern war im tiefsten davon überzeugt, „daß er mit seinem Tun, mit seiner Kritik, mit seinen Urteilen, mit seiner Belehrung, mit seinen pädagogischen, moralischen und politischen Forderungen, mit seiner sozialen Energie zur Beseitigung von Volksschäden den Willen Jesu erfüllte und auf urchristlichen Pfaden wandelte“ (S. 16). Jene andere Position des Liberalismus, die Religion der autonomen Menschenbildung, nachdem diese jene in einem historischen Prozeß verinnahmt hat, unterordnet, führt Schmidt auf Wilhelm v. Humboldt (1767–1835) zurück; dessen Bildungsliberalismus – wie der diesem zugrundeliegende organisa-

tionsresistente Individualismus – habe zu einem guten Teil den späteren politischen, kulturellen, ja vielleicht sogar sozialen Liberalismus mitgeprägt.

Wie, d. h. in welcher Ausformung und Richtung, das sucht der Verf. in dem mit „Ausblick“ überschriebenen dritten Abschnitt anhand dreier einflußreicher Denker des späten 19. und frühen 20. Jhs. zu verdeutlichen: Jacob Burckhardt (1818–1897), Wilhelm Dilthey (1833–1911) und Eduard Spranger (1882–1969).

Die Geschichtsphilosophie des Basler Historikers fand ihren Brennpunkt in dem Antagonismus zwischen politischer Macht und geistiger Kultur, wie er sich aus der menschlichen Wirklichkeit als den Gegensätzen und Vermittlungen der drei Größen Staat, Religion und Kultur ergab; eine Überwindung dieser Krisis sieht Burckhardt in einer Verbindung von Religion und Kultur (~ Freiheit). Ihn würdigt der Verf. als „einen gleichzeitig von Herder und Humboldt geprägten Geist“ (21), freilich mitbestimmt durch Skeptizismus und Positivismus seines Zeitalters.

In Diltheys Denken spielte der bei Burckhardt den Antagonismus verursachende Pol der Macht keine Rolle mehr: Kulturgeschichte schrumpft ihm zu reiner – von der Weite in die Tiefe führender – Geistesgeschichte, Geschichtsschreibung folgerichtig zur Biographie. Liberaler Kulturprotestantismus hieß für Dilthey Bekenntnis zu einer Kultur, die auf „sittlicher Entscheidungsfreiheit angesichts menschlicher Höchstwerte“ (S. 25) gegründet ist. Das Christentum wird an seinem Bildungswert gemessen und damit zu einer Sache des Gebildeten. In der Adaptation dieser Ideen – so das Urteil des Autors – habe sich Theologie und Kirche einerseits von der breiten Masse isoliert, andererseits aber auch den Anschluß an das geistige Leben nach 1850 verpaßt.

Für den Nichttheologen und liberalen Kulturphilosophen Spranger schließlich trat eine dreifache Weltfrömmigkeit in den Mittelpunkt: die des Gefühls (Schleiermacher, Goethe, Keller), die der Tat (Friedrich II., Fichte) und die des Wissens.

Der Verfasser schließt seine in ihrer philosophischen wie theologischen Gelehrsamkeit und Breite eindrucksvolle Betrachtung mit dem Urteil, „daß es immerhin beachtenswerte Einsichten waren, welche der Liberalismus gewann. Es waren sowohl Einsichten in die Wirklichkeit selbst als auch in ihr Verhältnis zum Christentum. Das gilt, auch wenn man die Frage nicht unterdrücken kann, ob er damit nicht seine eigene Grundhaltung gefährdete oder ob er damit über die Grenzen hinausschritt, die ihm diese, seine Grundhaltung zog“ (S. 29).

Der kleine, hier zum zweiten Mal abgedruckte Beitrag von *Hans-Joachim Birkener* befaßt sich mit den semantischen Wandlungen des Begriffs „*Liberale Theologie*“ (S. 33–42). Er unterscheidet im zeitgenössischen kirchlich-theologischen Sprachgebrauch eine polemische, programmatisch-affirmative und theologiegeschichtliche Verwendung. Historisch findet der Terminus als kirchenpolitische Richtungsbezeichnung erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts Verwendung; als theologische Richtungsbezeichnung meinte er die spekulative Theologie eines Biedermann, Lipsius und Pfeiderer. Unter dem Einfluß der dialektischen Theologie schließlich wurde „*liberale Theologie*“ global als eine überwundene Erscheinung des 19. Jhs. traktiert.

Im dritten Beitrag zeichnet *Hanns-Jürgen Wiegand Friedrich Julius Stahls Bild des Liberalismus* (S. 43–83) wie es sich als Ergebnis seiner biographischen Stationen (I. Abschnitt), seines konkreten Verhaltens als Politiker und Kirchenmann (V. Abschnitt) sowie aus seinen wissenschaftlichen Arbeiten (II. und III. Abschnitt; der IV. Abschnitt behandelt seine Auseinandersetzung mit dem „ultramontanen“ Katholizismus, s. u.) darstellt. Obgleich Stahls konservativer Kampf gegen den Liberalismus als philosophisch-weltanschauliche und rechtlich-politische Strömung, die nach seiner Überzeugung das staatlich-gesellschaftliche wie kirchlich-theologische Leben bedrohte, nur mäßigen Erfolg zeitigte, da seine Lösungsmodelle der Wirklichkeit nicht gerecht wurden, überdauerten nach Wiegands Urteil seine theologisch-philosophische Gedankenwelt wie seine rechtlich-politischen Vorstellungen die Monarchie; sie „leben bis in unsere Gegenwart in offener und versteckter Weise in denjenigen gesellschaftlichen Bereichen und wissenschaftlichen Disziplinen weiter, die sich mit dem Phänomen ‚Revolution‘ beschäftigen und auseinandersetzen“ (S. 71 f.).

In dem nachfolgenden Aufsatz stellt derselbe Verf. den *Kampf der protestantischen Landeskirche Bayerns gegen die Unterdrückungsmaßnahmen des Ministeriums v. Abel (1838–1846) und dessen Bedeutung für die kirchen- und staatsrechtliche Doktrin Friedrich Julius Stahls* (S. 84–125) dar. Diese – „Bayerischer Kirchenstreit“ genannte – innerkonservative Auseinandersetzung zwischen der in Bayern herrschenden ultramontanen (Kirchen)politik v. Abel und der staatsloyalen lutherischen Landeskirche (Konsistorialrat Karl Friedrich von Roth) förderte indirekt die liberale (protestantische) Opposition und leistete Vorarbeit für die revolutionären Unruhen der Jahre 1847/48. Dem Erlanger Ordinarius Stahl fiel in dem Streit die Aufgabe zu, mit rechtlichen und religiös-ethischen Argumenten der ev. Kirche beizuspringen. Trotz scharfer Kritik an dem katholischen hierarchischen Prinzip blieb Stahl gleichwohl um einen Ausgleich mit dem Katholizismus bemüht, weil ihm die politische und religiöse Solidarität gegenüber dem gemeinsamen Gegner – dem Liberalismus – wesentlicher war.

*Manfred Brandl* eröffnet auf S. 126 ff. mit einem – naturgemäß noch wenig konsistenten – Forschungsbericht zur Geschichte der *Theologie im österreichischen Vormärz* die Beiträge aus der katholischen Forschung. Die Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen „dem krassen aufklärerischen josephinischen Denken um 1780/90 und dem endgültigen Durchbruch romtreuer Theologie nach 1848“ (S. 126) – obwohl journalistisch locker, ja bisweilen amüsan geschrieben – läßt oft die dem Historiographen wohl anstehende gelassene Distanz zur Sache vermissen; die apologetisch-intransigente Sprache, mit der der Autor die Positionen der Restauration vorbringt, verwirrt doch etwas. Pauschalisierende Urteile mit dem Anspruch zeitloser Gültigkeit – etwa über „die Jugend“ (S. 128; vgl. S. 130) oder „die Massen“ (S. 129) verstärken den Eindruck, der Autor habe sich von dem Denk- und Kategoriensystem eines vor zweihundert Jahren ausgetragenen Konfliktes nicht so recht zu lösen vermocht. Desungeachtet besitzt dieser Beitrag wegen seiner Fülle neuer Anregungen und Aspekte, die hier auch nur anzudeuten der Raum fehlt, großen historischen Wert.

*Georg Schwaigers* Darstellung des *liberalen französischen Katholizismus im Vormärz (1830–1848)* (S. 143–154) konzentriert sich auf das Denken und Handeln seines hervorragendsten Vertreters, Felicité Robert de Lamennais (1782–1854). Die von ihm und seinen Freunden gegründete Zeitung „L'Avenir“ bildete das Forum des catholique liberaux, dessen Ideen in der belgischen Verfassung von 1831 dann tatsächlich konkrete Gestalt gewannen. Auch wenn Lamennais letztlich an der „Heiligen Allianz der Monarchen“ – unter Einschluß Papst Gregors XVI. – scheiterte, wirkten die Gedanken „dieses mächtigsten Vorkämpfers kirchlicher, christlicher und . . . menschlicher Freiheit überhaupt“ (S. 151) in der katholischen Bewegung des 19. Jahrhunderts fort.

Die nachfolgende Arbeit von *Adolf M. Birke* befaßt sich mit *Bischof Kettlers Kritik am deutschen Liberalismus* (S. 155–163). Während sich der große katholische Kirchenmann im Jahre 1848 mit den Liberalen der Paulskirche gegen den Absolutismus verbündet und sich auch auf den Boden der neuen Verfassung – einschließlich ihrer staatskirchenrechtlichen Bestimmungen – gestellt hatte, übte er heftige Kritik an dem gewandelten – sich protestantisch-national und antiultramontanistisch gebärdenden – Liberalismus der Bismarckzeit. Diesem warf er vor, durch religiöse Intoleranz, durch die Forderung nach uneingeschränkter staatlicher Souveränität und durch das Wirtschaftsprinzip des Laissez-faire die freiheitlichen Ideale der Frühzeit selbst verraten zu haben.

Der S. 164–172 abgedruckte Vortrag *Karl August Finks* über *Kardinal Hohenlohe und das römische Milieu in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* versucht, die von Jesuiten und Zentrumspresse heftig bekämpfte Persönlichkeit des kirchenpolitischen liberalen Fürsten im Vatikan zu deuten. Seiner Zeit vorausschauend, hielt er das Vatikanische Konzil für unnötig und innerkirchlich gefährlich; noch zu Lebzeiten Pius IX. bemühte er sich um eine friedliche Beendigung des Kulturkampfes und vertrat in der römischen Frage den Standpunkt der nationalen Einigung Ita-

liens. Darüber hinaus besaß er hohe menschliche Qualitäten, die sein Haus zu einem gesellschaftlichen Zentrum in Rom werden ließen.

Viktor Conzemius gibt in seinem Beitrag einen Überblick über den *liberalen Katholizismus in England* (S. 173–196). Liberal-katholisches Gedankengut konnte sich zwar nicht in der – etwa drei Viertel des katholischen Bevölkerungsanteils ausmachenden – Gruppe irischer Einwanderer entwickeln, wohl aber unter den gefühlsmäßig antiromanistisch eingestellten „Old Catholics“ und intellektuell wachen Konvertiten. Letzteren vor allem gilt Conzemius' Interesse, denn aus dieser Gruppe rekrutierten sich vornehmlich die Hauptrepräsentanten des liberalen Katholizismus in England: Richard Simpson (1820–1876), Freund und „literarischer Associé“ des für sein Milieu untypischen „old catholic“ John Dalberg Acton (1820–1902) – beide die hauptverantwortlichen Redakteure des „Rambler“ –, und John Henry Newman (1801–1890), „der mit Rosmini wohl der eigenständigste theologische Denker des liberalen Katholizismus überhaupt“ (S. 186). Eine Sonderstellung nimmt die weltläufige deutschstämmige, mit einem irischen Gutsbesitzer verheiratete Charlotte Lady Blennerhasset (1843–1917) ein, Schülerin Döllingers und Lord Acton freundschaftlich verbunden. Die Unterschiedlichkeit dieser Persönlichkeiten spiegelt die Originalität und Vielseitigkeit des liberalen Katholizismus in England wider: Das Grundanliegen des dem englischen Milieu durch und durch verhafteten Simpson bestand in der Forderung einer „Ausweitung des Freiheitsraumes der theologischen Forschung“ (S. 180), wobei er unreflektiert eine prästabilisierte Harmonie zwischen Naturwissenschaft und Theologie voraussetzte; bei dem europäischen Kosmopoliten Acton sind „politischer Liberalismus und dogmatisch gebundener Katholizismus . . . eine einzigartige Verbindung eingegangen“ (S. 185); Newman, der den liberalen Katholiken Frankreichs verbundene theologische Denker, hat mehr als alle anderen katholische Theologie für Probleme der Neuzeit offengehalten; Lady Blennerhasset schließlich brachte es fertig, ihre Abneigung gegen den herrschenden Ultramontanismus und ihre liberalkatholische Haltung mit aufrechter Kirchentreue und Bekenntnis zu dogmatisch gebundenem Christentum zu vereinbaren.

Thomas Michael Looe will mit seiner Untersuchung – *Die Trümmer des liberalen Katholizismus“ in Großbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts (1893–1903): Die kirchenpolitische Grundlage der Modernismuskontroverse (1903–1914)* – den bisher vernachlässigten historischen Kontext jener Auseinandersetzung ins Blickfeld rücken. Zunächst weist der Verf. auf, daß frühere Versuche, eine Modernisten-„Ahnenreihe“ zu erstellen oder den Modernismus als isoliertes Phänomen darzustellen, eher zur Verdunklung des Problems geführt haben. Looe betont die reaktionär-kirchenpolitische Kontinuität zwischen Leo XIII. und Pius X., der auch die theologische Krise innerhalb des Katholizismus („liberaler Katholizismus“ versus „Ultramontanismus“) bereits von seinem Vorgänger geerbt hat und für die alten Widersacher des absoluten päpstlichen Primats lediglich den neuen verschwommenen Schimpfwortbegriff „Modernisten“ einführte. Leo XIII. wiederum steht in Kontinuität zu dem Infallibilitäts-Papst Pius IX., der mit dem Gewaltstreich des Vatikanum I die theologische Einheit der Kirche nur scheinbar beförderte, in Wirklichkeit aber deren Spaltung verschärfte und perpetuierte, wie die Auseinandersetzungen der Jahre 1903–1914 genugsam belegen. Das eigentliche Anliegen Roms in der Modernismuskontroverse sieht der Verf. in dem „Versuch, die päpstliche Autorität gegenüber liberalisierenden Tendenzen innerhalb Kirche und Theologie zu stärken und eine Theologie, die in Rom gängig war, als einzige Theologie der ganzen katholischen Kirche aufzuzwingen“ (S. 208). Davon, daß solche repressiven Maßnahmen keine dauerhaften Lösungen geistiger Konflikte bewirken können, sondern eher dazu angetan sind, vorhandene Gräben noch zu vertiefen, legen jüngste Kontroversen zwischen Kurie und Theologieprofessoren beredtes Zeugnis ab.

Dieses Buch vereinigt in sich eine ganze Reihe stattlicher Vorzüge, deren nur einige wenige hier aufgezählt werden sollen: Durch die sorgfältige Auswahl der chronologisch aneinandergesetzten Beiträge erhält der Leser einen wirklich repräsen-

tativen Überblick über das durchweg gebrochene und doch so vielgestaltige Verhältnis der beiden großen Kirchen zum Liberalismus im vorigen Jahrhundert. Darüber hinaus geben die Aufsätze zahlreiche Anstöße zum Nach- und Weiterdenken; sie erheben in ihrer Mehrheit nicht den Anspruch einer endgültigen Fixierung des Phänomens, sondern betonen oft den Charakter des vorläufigen Forschungsberichtes.

Noch eines erschien dem Rezensenten wichtig:

Wie kaum in einem anderen Buch über diese vernachlässigte Epoche gerät hier Geschichte in beispielhafter Weise zum Lehrstück: In der geistigen Auseinandersetzung zwischen „Neuerern“ und „Bewahrern“ haben sich ungeistige Mittel zur Unterdrückung der gegnerischen Position nicht bewährt, denn im Laufe der Zeit erwies sich immer wieder: „Alles Denkbare wird einmal gedacht. Jetzt oder in der Zukunft. Was Salomo gefunden hatte, kann einmal auch ein anderer finden . . .“ (Fr. Dürrenmatt, *Die Physiker*, Zürich 1962, S. 70). Oder mit Brechts Galilei: „Sie sind die [vorläufigen] Sieger.“ Aber: „ . . . es gibt kein wissenschaftliches Werk, das nur *ein* Mann schreiben kann.“ (ed. suhrkamp, Berlin 1973, S. 123).

Ludwigsburg

Gerd Besier

P. Gerard Damsteegt: *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*. Grand Rapids, Michigan (Wm. B. Eerdmans Publishing), 1977. 348 S., geb., \$ 7.95.

Gegenstand einer Anzahl von neueren Dissertationen in den USA und Europa ist die freikirchliche Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. Unter den europäischen Dissertationen seien die von Karl F. Müller (Frankfurt a. M., 1969), Ingemar Linden (Uppsala, 1971), Martin H. Kobialka (Frankfurt a. M., 1975), Gerhard Padderatz (Kiel, 1978) und Roy Graham (Birmingham, 1978) genannt.

P. Gerard Damsteegt hat im Jahr 1977 unter der Leitung von Prof. J. Verkuyl die Dissertation *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* an der Freien Universität von Amsterdam vorgelegt. Diese wissenschaftliche Arbeit konzentriert sich auf drei Grundphasen: (1) die Millerbewegung (1831-1844), (2) die Zeit der sabbatarischen Adventisten (1844-1860), und (3) die Anfangsjahre der Siebenten-Tags-Adventisten (1860-1874). Das Jahr 1874 wurde als terminus ad quem gewählt, weil in ihm John N. Andrews als erster „gebürtiger Amerikaner offiziell“ als Missionar nach Übersee gesandt wurde.

Damsteegt zeigt in detaillierter Kleinarbeit wie sich der adventistische Missionsgedanke modifiziert und von der Anwendung der „historizistischen Hermeneutik“ her, die in England und in Amerika in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit hin Allgemeingut war, bestimmt wurde. Auf dieser gleichen Hermeneutik gründend, verkündeten in England in den 1840er Jahren Hunderte von anglikanischen und freikirchlichen Geistlichen, ganz unabhängig von William Miller, die erste Engelsbotschaft, d. h. „die Stunde des Gerichts ist gekommen“ (Offg. 14, 6-7), die mehr oder weniger mit der Wiederkunft Christi gleichgesetzt wurde. In den Vereinigten Staaten war es ähnlich. William Miller und seine Bewegung und Tausende seiner Gegner stimmten mit ihm überein, daß die 2300 Tage in Dan. 8, 14 den Zeitpunkt dieser „Stunde des Gerichts“ angäbe und sich mit der Wiederkunft Christi um 1840 herum zu erfüllen habe. So spricht man richtigerweise von einem interkontinentalen „advent awakening“, das sich als Erfüllung der ersten Engelsbotschaft von Offg. 14 verstand.

Um 1843 kam eine Wende in der Haltung der Presse und der Kirchen gegenüber der Millerbewegung, die bis dahin überkonfessionellen Charakter hatte. Viele Adventisten der Millerbewegung verstanden die neue Situation als eine Erfüllung der zweiten Engelsbotschaft bezüglich des Falles Babylons (Offg. 14, 8). Dies führte schließlich zur Loslösung vieler von den Kirchen. Kurz nach der Enträuschung des 22. Oktober 1844 entdeckten einige Anhänger der Millerbewegung, daß die Gerichtsszene in Dan. 7 sich auf ein himmlisches Gericht bezieht, das vor dem Weltende stattfindet. Um die gleiche Zeit wurden die Adventisten durch die Siebenten-