

Baur hatte 1815 sein theologisches Studium abgeschlossen und war Vikar und Pfarrverweser geworden, bis er ab Frühjahr 1816 als Repetent am Tübinger Stift fungierte.

1817 trat er seinen Dienst als Professor am wiedereröffneten Seminar in Blaubeuren an, 1821 heiratete er, im selben Jahre, als er einen Kurs über „Mythologie“ zum Abschluß brachte.

Mit diesem Interessengebiet kam er in Austausch mit dem Heidelberger Professor Friedrich Creuzer. Dieser schreibt 24. 7. 1823 und dann wiederholt an Baur, dessen Arbeiten er begrüßt als einen Beitrag, „die seit wenigen Jahren erfolgte gänzliche Umstimmung des gelehrten Publikums wieder in einen besseren Ton zu bringen“ (S. 48; im Vergleich nämlich zu der Sphäre, in der sich ein J. H. Voß bewegte).

Auch mit Familienmitgliedern bzw. Freunden korrespondierte Baur über wissenschaftliche Fragen theologischer bzw. philosophischer Natur. Dabei wird die Unbestechlichkeit des wissenschaftlichen und menschlichen Charakters des Briefschreibers immer wieder und durchgehend deutlich.

Natürlich ist hier nicht der Ort, inhaltlich in das Briefcorpus einzuführen. Nur soviel muß gesagt werden, daß Baur die öffentliche Kontroverse nicht scheute, sich also keineswegs am Schreibtisch vergrub, an dem er sein tägliches Tun hatte, um die Vorlesungsarbeit leisten zu können.

Das Leben Baur erfüllt sich in wissenschaftlichem Streben, das ausschließlich der Wahrheit und der Gewissenhaftigkeit verpflichtet ist.

Für die Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Möhler oder seinem eigenen Schüler David Friedrich Strauß sind die aus den Briefen neu zu gewinnenden Informationen bezeichnend, in mancher Hinsicht sogar entscheidend, soviel gerade zu diesen Aspekten schon gearbeitet wurde.

Baur stellt die Frage nach den Ursprüngen des Christentums in der Zuversicht, daß das Christentum „eine objektive Tatsache der Weltgeschichte“ (S. 132) ist. Die „reingeschichtliche“ Fragestellung betreffe nur das „Hauptmoment: ob der Ursprung des Christentums so oder anders zu denken ist“ (S. 133).

So ist es nur konsequent, daß Baur den Vorwurf des „Ischariotismus“, gewandt gegen David Friedrich Strauß, entschieden ablehnt. Er sei „nicht gesonnen, mich durch diesen Ketzerruf von der weiteren

Ausübung meiner evangelischen Lehr- und Schreib-Freiheit zurückschrecken zu lassen“ (S. 143).

Zu den insgesamt 75 Nummern hat Carl E. Hester von S. 147–230 genaue Erläuterungen gegeben, einschließlich eines biographischen Registers. In dieser Art von Kommentierung bekommen viele Anspielungen und Vorgänge erst Sinn für den nicht speziell auf Baur eingestellten Leser, aber auch der schon positiv für Baur Interessierte wird sich den Namen dieses Bearbeiters merken ob der Gelehrsamkeit, die in diese Edition verpackt wurde.

Saarbrücken

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

*Ulrich Barth: Die Christologie Emanuel Hirschs.* Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1992, 16, 669 S., Ln. geb., ISBN 3-11-012894-2.

Die Göttinger Habilitationsschrift des jetzt in Halle lehrenden Systematikers enthält eine ausgreifende, sowohl in inhaltlicher Genauigkeit als auch in methodischer Anlage mustergültige Interpretation nicht nur der Christologie Hirschs, sondern auch von dessen Theorieprogramm überhaupt im Zusammenhang der sich vollendenden Neuzeit.

Für seine Darstellung wählt Barth ein Verfahren, in dem jeweils zunächst Voraussetzungen erörtert werden, auf die Hirsch Bezug nimmt und die er in seiner Aneignung modifiziert. Dabei gelingen Barth systematische Einzelstudien von höchstem Wert zur Luther-Deutung Karl Holls (I A, 19–40), zur Geschichtserkenntnis in der klassischen Historik (Ranke, Droysen, Windelband und Rickert) (II A, 171–211), zu Fichtes Theorie des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1801/02 (III A, 311–354), zur Erkenntnistheorie bei Locke, Leibniz und Kant (IV A, 414–475), sowie zur Neuzeitdeutung Hirschs in der Debatte mit Ernst Troeltsch (V A, 556–578), von denen jede für sich eine aufmerksame Lektüre verdient. Entworfen ist dieses Panorama zum Zweck der Bewährung der weitreichenden These, daß in der Theologie Hirschs die theologische Bewältigung der Moderne ihre höchste Stufe erreicht hat. Diese These sei in einem knappen Referat nachgezeichnet und in zwei Anmerkungen diskutiert.

B. zeigt zunächst in größter Präzision, wie Hirsch an die Luther-Deutung Karl Holls anschließt. Dabei stellt er als Differenz heraus, daß Hirsch das bei Holl theozentrisch angelegte Modell der Gewissensreligion christologisch pointiert. Die Antinomie des Gewissens zwischen Sollen und Nicht-Können erfährt ihre religiöse Vertiefung zum absoluten Sollen und Nicht-Können vor Gott und sodann ihre Interpretation und Auflösung durch das gelebte Gottesverhältnis Jesu, in dem „Gegenüber zu Gott und Einheit mit Gott“ vorliegen (127). Als Resultat dieser Einsicht und als Inbegriff der ‚frühen‘ Christologie wird „Jesus Christus, der Herr“ (1926) vorgestellt und ausführlich interpretiert (54–164). In den drei nachfolgenden Kapiteln II–IV rekonstruiert Barth Hirschs Versuch, die christologisch-antinomischen Grundgedanken in historischer, subjektivitätstheoretischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht auszubauen und abzuschließen. Eine auf die Person Jesu sich gründende Christologie bedarf der historischen Zuverlässigkeit des Jesusbildes. Diese meint Barth dadurch erlangt zu sehen, daß Hirsch die Kategorien der klassischen Historik auf ihre verstehenstheoretischen Voraussetzungen hin durchsichtig macht. Als Wesen des Gewissens sind wir Menschen fähig, vergangene Geschichte als Resultat von Handlungen zu vergegenwärtigen (Kap. II, 165–303). Damit ist das Thema Subjektivitätstheorie auf dem Plan. Dazu arbeitet Barth heraus, daß die neuzeitliche Subjektivitätstheorie und das an der reformatorischen Rechtfertigungslehre gewonnene Subjektverständnis einander exakt entsprechen, insofern jedenfalls bei Fichte die Lehre von der Subjektivität auf den Kulminationspunkt zuläuft, daß ein Ich sich selbst nur als unanschauliche Synthesis des Unvermittelbaren im Gegenüber zum Absoluten erfassen kann (III, 307–398). Die Rolle des Absoluten ist dann in Kap. IV (401–546) als Hintergrund der Gotteslehre Hirschs thematisch. Barth entfaltet diese auf der Folie des Wahrheitsbegriffs im Anschluß an die Zwei-Quellen-Theorie des Bewußtseins bei Kant. Dabei tritt die Isomorphie eines philosophisch als Grund und Grenze zu denkenden Absoluten mit dem Gottesbegriff hervor. Speziell zum Glaubens- und zum Gottesbegriff bietet Barth Einsichten und Formulierungen, die an Durchsichtigkeit und Klarheit über die bei Hirsch selbst deutlich ungenaueren Vorgaben hinausgehen. Auf diesen drei großen Erörterungsgängen basierend kommt Barth zu

seiner Hauptthese für die geschichtliche Entwicklung der Christologie Hirschs. Die auf die Gewissensantinomie gestellte Christologie der zwanziger Jahre wird in den späten dreißiger Jahren zu einer am Wahrheitsbegriff entfalteten und dadurch gewissermaßen strukturell allgemeineren Christologie umgebaut, die auf der Differenz von Gesetz und Evangelium aufruht, welche dadurch schlechterdings grundbegrifflichen Charakter erhält. Diese Transformation zeigt Barth anhand von Hirschs Dogmatik „Leitfaden zur christlichen Lehre“ (1938) in Kap. V (549–638). Hier ist besonders deutlich bemerkbar, wie stark der Interpret dem Interpretierten zur Bestimmtheit verhelfen muß; die als Belege gegebenen Zitate aus Hirschs Dogmatik fallen zumindest sprachlich hinter die eindeutigen Aussagen des Auslegers zurück.

Gerade diese Klarheit, mit der Barth Hirsch sozusagen als Vollstrecker einer ganzen theologiegeschichtlichen Epoche (und als die neuprotestantische Alternative zu Schleiermacher) deutet, macht freilich die Aporie des Denkweges Hirschs unübersehbar. Fragt man nach der inneren Konsequenz, die dem Fortschreiten von der gewissenstheoretischen zur wahrheitstheoretischen Fassung der philosophisch-theologischen Antinomielehre auf christlich-religiösem Grund innewohnt, dann muß man sagen: Es ist der Versuch ihrer strukturellen Verallgemeinerung in der Absicht, dem Bedeutungsverlust von Religion und Theologie zu begegnen. Die Wirklichkeit überhaupt muß als antinomisch verfaßt interpretiert werden, um ihre Gleichgestaltetheit mit den religiösen Grundannahmen des Protestantismus darzutun. Natürlich weiß Hirsch, daß der Übergang von jener allgemeinen Sicht der Wirklichkeit zu dieser religiösen Deutung ein kontingenter ist; dennoch bleibt im Zwang zur Isomorphie ebenso wie in der Verpflichtung auf eine als allein schlüssig angesehene Theorie der Wirklichkeit überhaupt ein religiös gespeister Einheitswille wirksam. In aller Dualität spricht sich daher bei Hirsch ein radikales Einheitskonzept aus, das gewissermaßen auf vermittelte Weise das neu restituieren möchte, von dessen Alter, äußerlich-gesetzter Form Hirsch sich andauernd und auf Dauer verabschieden will. Dies scheint mir im übrigen ein Eingangsgedanke zur Interpretation von Hirschs politischer Theorie und seinem Verhalten im Nationalsozialismus zu sein: Gerade um der strengen Dualität willen, mit der das rein Innerliche alles Äußere kritisiert, ist die an sich selbst eben unkritizierbare Positivität

des Gegebenen zu affirmieren. Es ist Hirschs Programm einer – wie immer antinomischen – Gleichgestaltung von Wirklichkeit und Religion, das ihm seine politische Haltung ermöglicht hat – sie hat sich ja bereits im Nationalsozialismus selbst als illusionär herausgestellt. Diese Einsicht vorzubereiten, ist eine von Barth selbst noch gar nicht ausgesprochene Leistung seiner Deutung der Theologie Hirschs als Ende der Moderne (vgl. aber die in diese Richtung weisende Bemerkung S. 552).

Eine solche zeitgeschichtliche Beobachtung führt freilich auf die gedankliche Inkonsequenz im Denkweg Hirschs. Denn die Übersetzung der moralisch konnotierten Aporie des Gewissens in die erkenntnistheoretische Antinomie zwischen dem Absoluten selbst und der Darstellung des Absoluten ist alles andere als schlüssig (vgl. S. 510). Aus folgenden Gründe: Zwischen Sollen und Nicht-Können besteht eine strenge und einfache Disjunktion, die auf ein endliches Subjekt bezogen ist. Dagegen ist der Unterschied des Absoluten selbst zu seiner Darstellung notwendigerweise eine zwar strenge, aber pluriforme Disjunktion, sofern dem eigenen Begriff zufolge das Absolute gerade nicht nur in einem Falle auftreten kann. Insofern bleibt die antinomische Deutung des Absoluten auf die Antinomie des Gewissens bezogen, wie ja bei Hirsch auch bis ans Ende zu erkennen ist. Deshalb kann zwar die Christologie als ein möglicher Schlüssel zur Interpretation des Absoluten angesehen werden, ist aber nicht der Königsweg zu dessen Verständnis. Damit zieht eine Differenzierung in die bei Hirsch auf Deckungsgleichheit gestimmte Zuordnung von Religionsphilosophie und Dogmatik (und dann auch von Dogmatik und Glaube) ein, die pluralitätsöffener ist als Hirschs am Ende monolithische Konzeption. Trotz aller tiefen Einsichten, das zeigt Barths Buch mit allem Nachdruck, ist ein solcher Typ der Vollendung der Moderne in der Theologie auch ein hilfloses Ende dieses Paradigmas.

Passau

Dietrich Korsch

*Andreas Holzem: Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Forschungen 65), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1994, 506 S., kt., ISBN 3-506-7968-1.*

Nachdem der Deutschkatholizismus für eine erkleckliche Reihe deutscher Territorien und Städte beschrieben ist, unternimmt es der Autor, zum ersten Mal eine Landschaft zusammenhängend zu untersuchen, die nach der (bald herb enttäuschten) Erwartung seiner Protagonisten dafür prädestiniert schien, neben Schlesien und Sachsen eine weitere seiner Kernlandschaften zu werden: den deutschen Südwesten. Der im Untertitel genannte Raum des Oberrheins ist hier weit zu fassen: Gemeint ist die damals noch junge „Oberrheinische Kirchenprovinz“ mit Metropolansitz in Freiburg, Suffraganen in Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda, die sich, bezogen auf die staatliche Organisation, über Baden, Württemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau und die Freie Reichsstadt Frankfurt erstreckte. Baden ausgenommen, befanden sich die Katholiken hier überall in der Minderheit. Diese Gegebenheit gab in der Folge wesentliche Bedingungsmuster vor für die innere Differenzierung des Katholizismus im theologischer, mentaler, sozialer und organisatorischer Hinsicht. Und so sind die neben dem Deutschkatholizismus im Untertitel genannten Strömungen (oder sollte man sagen: Katholizismen?) keineswegs nebenbei memoriert, sondern spielen in der Arbeit die Rolle von dialektisch konstitutiven Referenzgrößen für eine, wenn nicht die zentrale These des Autors: „Der Deutschkatholizismus steht mit den Entwicklungen des Katholizismus im frühen 19. Jahrhundert in engster Beziehung als Konsequenz der Verschärfung des Antagonismus zwischen radikaler Reform und Ultramontanisierung“ (4).

In methodischer Hinsicht kann die Arbeit bereits auf einen gewissen „Methodenstreit“ zurückblicken, der am prominentesten mit den Namen von Annette Kuhn einerseits, Friedrich Wilhelm Graf andererseits, sowie ihren respektiven Kritikern verbunden ist. Sein „Ertrag“ ist vom Autor mit schöner Klarheit resümiert und reflektiert (bes. 3–11) und führt ihn schließlich zu den methodischen Maximen, „den Deutschkatholizismus als Kirche bzw. als Gemeinde anschaulich zu machen, damit nicht die zeitgenössische gesellschaftspolitische Verwertung des Phänomens dieses selbst überdeckt“, und in diesem Interesse „die Handlungsebenen und Handlungsträger strenger als bisher zu scheiden“ (158; vgl. 158–168). Diese Entscheidung verdient volle Zustimmung und ist durch die Darstellung selbst in ihrer methodischen Tragfähigkeit über-